



लवज्जिहलव नलकवुव

Zbiór mów
średniej długości

tom 2

लवज्झांलव तांकायुव

Zbiór mów
średniej długości

tom II

Majjhima Nikaya – Zbiór mów średniej długości – tom II

Copyright © 2021 Fundacja „Theravada”

Wydawca: Fundacja „Theravada”

Tłumaczenie: Piotr Jagodziński

Korekta: Bartosz Klimas, AB, Elwira Wyszynska

Zdjęcie na okładce: Sebastian Staines on Unsplash

Skład tekstu: Joanna Grabowska (lilipunkt.pl)

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, Marcin Silesia, Roman Kamiński, Jakub Babij, Beata Łazarz, Maksym Banachowicz, Łukasz Kmieć, Andrzej Okołów, Anna, Konrad Szymankiewicz, Wodawrybie, Yeno, Grazyna, Adam Kozłowski, Attha Sila Ilona Maniyo, Mariusz Koprowski, Paweł Wocial, Grzegorz Kazeł, Krzysztof Borowczyk, Marta Michalska, Hergulesky Milena Bartosz, Kacper Myszewski

ISBN: 978-83-948459-5-7 (CAŁOŚĆ)

ISBN: 978-83-948459-8-8 (TOM II)

Spis treści

Wstęp 6

Ākaṅkheyya Sutta

(MN.006 – *Mowa o oczekiwaniach*) 7

Przedmowa 7

Tłumaczenie 16

Vatthūpama Sutta

(MN.007 – *Mowa o porównaniu do szaty*) 23

Przedmowa 23

Tłumaczenie 32

Sallekha Sutta

(MN.008 – *Mowa o zaprzestaniu*) 40

Przedmowa 40

Samādhi 42

Czym jest medytacja? 48

Warunki wstępne 50

Dochodzenie do jhān 57

Czynniki jhān 59

Trzy rodzaje nimitt 61

Appanā-bhāvanā – medytacja osiągnięcia 62

Jhāny 64

Inne rodzaje samādhi 68

Tłumaczenie 72

Sammādiṭṭhi Sutta

(MN.009 – *Mowa o właściwym poglądzie*) 83

Przedmowa 83

Paṭiccasamuppāda a idappaccayā 84

Wersja standardowa 95

Starość i śmierć 98

Narodziny 104

Gandhabba 106

Bhava 109

Upādāna	121
Taṇha	130
Taṇha jako głód	130
Taṇha jako początek	133
Taṇha według Buddy	139
Vedana	143
Phassa	155
Podejście „idealizmu”	159
Świadomość w „idealizmie”	161
Podejście „agnostyczno-utylitarne”	163
Podejście „naiwnego realizmu”	167
Salāyatana	170
Nāmarūpa	176
Heidegger a nāmarūpa	179
Klasyczne komentarze o nāmarūpie	185
Viññāṇa	190
Świadomość jest wszystkim?	195
Stan pomiędzy	202
Świadomość według <i>Abhidhammy</i>	206
Madhu kāṇḍa (rozdział o miodzie)	213
Saṅkhāra	221
Utajone tendencje i inklinacje	225
Definicja saṅkhāry	228
Czynna i bierna saṅkhāra	234
Zdrowa i niezdrowa saṅkhāra	237
Saṅkhāry są wszystkim?	239
Intencja	241
Niewiedza oraz pozostałe ogniwa	248
Fraktal	252
Transformacje	256

Medytacja paṭiccasamuppādy	258	
Moderniści	264	
Miłująca dobroć	266	
Tłumaczenie	269	
<i>Satipaṭṭhāna Sutta</i>		
<i>(MN.010 – Mowa o ustanowieniach uważności)</i>		289
Przedmowa	289	
Sati	293	
Ciało w ciele?	297	
Uważność odczuć	302	
Umysł	307	
Natura zjawisk	309	
Vipassana versus samatha	314	
Wgląd	316	
Tłumaczenie	320	

Wstęp

Drugi tom mów Buddy ze zbioru średniego Majjhima Nikāyi zawiera sutty od MN.006 do MN.010. Jak wspominałem we wstępie do tomu pierwszego, zdecydowałem się podzielić pierwszą dziesiątkę mów na dwie części. Gromadząc notatki do przedmowy *Sammāditṭhi Suttī* (MN.009 – *Mowa o właściwym poglądzie*) zdałem sobie sprawę, że nie mogę przedstawić czytelnikowi tylko i wyłącznie klasycznej, ortodoksyjnej interpretacji współzależnego powstawania. Podczas pisania niespodziewanie wybuchła pandemia, więc zachowując dystans społeczny, w niewielkiej chatce w lasach janowskich, niemal przez rok pracowałem nad tekstem, który czytelnik ma teraz w dłoniach. Jest to owoc dogłębnych badań dzieł wielu współczesnych autorów, jak również starożytnych komentatorów, z ich skomplikowanymi wyjaśnieniami abhidhammicznymi, itp. Przede wszystkim jest to rezultat przemyśleń z okresu praktyki własnej, którą w zarysach opisałem pod koniec przedmowy do MN.009. Starałem się być obiektywny, ale czytelnik powinien mieć nieustannie w pamięci, że materiał zawarty w tej i pozostałych przedmowach oraz dobór słów w tłumaczeniach sutt jest nacechowany subiektywnym, specyficznym stylem prezentowanym przez tłumacza.

Dla przypomnienia, powtórzę tutaj główne założenia stylistyczne. Zawsze gdy w oryginale występuje peyyāla („powtórzenie”), 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. Słowa pālijskie zapisuję w międzynarodowej transliteracji (IAST), odmieniając je przez przypadki, osoby, liczby i rodzaje języka polskiego. Przyjąłem następującą formę stopniowania cudzośłów: „pierwszy poziom”, „>drugi poziom<”, „>‘trzeci poziom’<”, „>‘czwarty poziom’<”.

W tym miejscu chciałbym podziękować Grzegorzowi Polakowi, Marcinowi Fabjańskiemu, Pawłowi Łucjanowi oraz Wojciechowi Zembatemu za konsultacje podczas tłumaczeń tekstów. Książkę tę dedykuję moim nauczycielom duchowym, którzy pośrednio lub bezpośrednio uczyli mnie dobrej Dhammy. Wszelkie błędy, niedociągnięcia i nieścisłości są wyłącznie moje, za co z góry przepraszam czytelnika, prosząc o wyrozumiałość.

Piotr Jagodziński
Lasy Janowskie, 2021

Ākaṅkheyya Sutta

(MN.006 – *Mowa o oczekiwaniach*)

Przedmowa

W tej przedmowie postaram się szerzej omówić temat zdolności nadprzyrodzonych (iddhi), które często wymieniane są w suttach. Ukazany w *Mowie o oczekiwaniach* cały wachlarz mocy psychicznych jest ustandaryzowanym, powtarzalnym zbiorem. Natomiast opisywane w innych wersetach *Majjhima Nikāyi* zdolności nadprzyrodzone konkretnych mnichów czy samego Buddy często nie mieszczą się w podanych tu kategoriach. Najpierw chciałbym pokrótce przedstawić wytłumaczenie naukowe tych zjawisk. Wielu osobom tak redukcjonistyczne wyjaśnienie może się nie spodobać, ale warto przyjrzeć się temu, co do tej pory ustalono, i temu, co jest jeszcze niezbadane w tej kwestii.

Po 2500 latach nadal wiemy bardzo mało o niewyjaśnionych umiejętnościach opisanych w tej sutcie. Tego rodzaju zdolności przeczą prawom fizyki, stąd zwane są metafizycznymi, parapsychicznymi. Po tak długim czasie nadal nie wiemy, czym jest świadomość. Nie wiemy, czy przychodzi, odchodzi, a jeśli tak, to skąd, dokąd, czy istnieje wymiar świadomości czy może jeszcze zgoła coś innego? Świadomość (viññāṇa) jako jedna z grup składowych (khandha) prezentuje się w naukach buddyjskich jako najbardziej tajemnicza i obdarzona dość szczególnymi cechami. Nic więc dziwnego, że mnich Sāti, syn rybaka, w *Mahātaṇhāsakaṅkhaya Suttie* (MN.038 – *Dłuższa mowa o zakończeniu pragnienia*) uważał błędnie, że: „To jest ta sama świadomość, która wędruje [w kołowrocie odrodzin]”. Buddha zbesztiał mylnie reprezentującego Go mnicha, ale w innych miejscach kanonu Błogosławiony odpowiadał na pytania dotyczące ostatecznego celu w specyficzny, czasem dość poetycki sposób, być może zainspirowany upaniśadowymi tekstami:

‘viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ
sabbatopabhaṃ.
ettha āpo ca pathavī, tejo vāyo na gādhati.

Świadomość nieposiadająca oznaczenia¹, bez
końca, cała w blasku. Tutaj woda, ziemia, ogień,
wiatr są bez osadzenia. Tutaj długie, krótkie,

1. Anidassana (a + ni + dassana = dosł. nie + na + wskazywać) – nieoznaczona, bez jakiegokolwiek porównania, atrybutu czy charakterystyki.

ettha dīghañca rassañca, añuṃ thūlaṃ
subhāsubhaṃ.
ettha nāmañca rūpañca, asesañ uparujjhati.
viññāṇassa nirodhena, etthetaṃ
uparujjhati'ti.

drobne, ciężkie, piękne, brzydkie, tutaj w pełni
zanikły umysłu i materii zespolenia. Z usta-
niem świadomości, reszta zmierza do nikiennia.

Kevaṭṭa Sutta (DN.II – Mowa do Kevaṭṭy)

Zacznijmy od najprostszego wyjaśnienia. Te jakże inspirujące opisy ostatecznej rzeczywistości i świadomości są – według osób sceptycznie nastawionych do tego rodzaju niesprawdzalnych postulatów – zwykłą fantazją. Ktoś, kto twierdzi, że urzeczywistnił jeden ze stopni świętości (Ariya) albo że posiadał zdolności parapsychiczne, może mówić tak z kilku powodów. Założmy, że taki ktoś nie kłamie ani nie dopowiada sobie, że dziwne zbiegi okoliczności mają nadnaturalne przyczyny i że nie apolożuje swojej religii, by przekonać do niej innych, ale jest to ktoś, kto rzeczywiście wierzy w prawdziwość swych doświadczeń. Sporo takich osób to praktykujący medytację jogini z różnych szkół duchowych, nie tylko buddyjskich. W wielu przypadkach ich wyjaśnienia są tożsame z opowieściami ludzi o innych poglądach i wierzeniach. Wszyscy oni doszli do zbieżnych konkluzji dzięki odmiennym metodom i technikom medytacyjnym. Wygląda to tak, jakby istotnie doświadczali czegoś obiektywnie spójnego, czegoś, co łączy świadomość wszystkich ludzi, ale też może być zależne od potencjałów jednostek i chęci uzyskania konkretnych wyników. Sceptycy zwykle zgadzają się, że tym, co łączy wszystkie te osoby, jest budowa mózgu i mechanizmy wydzielania się w ciele DMT (dimetylotryptaminy).

Z relacji wielu uduchowionych osób wynika, że podczas medytacji odczuwają energię skumulowaną w ciele. Energia ta rośnie, tworzy początkowo wizje kształtów geometrycznych lub innych obrazów w oku umysłu, by jeszcze przybrać na sile, stając się światłem. To światło nie jest odbierane przez narząd wzroku – żaden z pięciu zmysłów nie jest w tym momencie zainteresowany tym, co na zewnątrz – cała uwaga jest zwrócona do wewnątrz, skupiona na fenomenie intensyfikującego się doświadczenia wchłaniania, potężnego odczucia doznawanego także w ciele i przejmującego całość percepcji. Ludzie ci twierdzą, że w takich chwilach nie mają myśli, a jeśli cokolwiek przepływa przez umysł, jest to bardzo niewyraźne poczucie strachu, niepewności, paniki. Mogą nawet zacząć myśleć, że umierają – prowokują to zasłyszane wcześniej relacje osób, które przeżyły śmierć kliniczną. Podobieństwa obu stanów często są uderzające: światłość, tunel, wchłanianie i coraz mniejsze poczucie „ja” (z badań wynika, że stany bliskie śmierci klinicznej także związane są z wydzielaniem się DMT w mózgu). Jeśli medytujący odpuści

bojaźń i otworzy się na jasność, wszechogarniającą miłość lub inne wysokie uczucia – jak współczucie, miłująca dobroć i współradość – może przekroczyć próg, granicę. Zmysły – ani tym bardziej myślący umysł, który jest uwolniony, pełen błogości – nie są już przeszkodą. Obserwator wchodzi w stan, w którym może poczuć wokół siebie inne istoty, może odnieść wrażenie, że posiadał wszechwiedzę, że doznał wszechogarniającej miłości, nieskończoności. Wiele osób po takim doświadczeniu twierdziło, że poznało Boga, sięgnęło absolutu, a nawet, że urzeczywistniło najwyższy cel, którego poetycki opis Buddy przytoczony został powyżej.

Alan Watts tak opisał efekty działania DMT: „Załaduj wszechświat do działu. Wyceluj w mózg. Strzelaj”. Podkreślę jeszcze raz, że ten związek chemiczny wydziela się naturalnie w trakcie naszego życia oraz, ponoć w dużych ilościach, tuż przed śmiercią. Dlaczego tak się dzieje i czy myśląc w tych kategoriach, nie redukujemy siebie do biologicznych maszyn, pomniejszając tym samym rolę świadomości, to już kwestia do wyjaśnienia przez naukę. Najlepiej nie interpretować w kateryczny sposób niewyjaśnionych do końca fenomenów, posługując się szczątkową wiedzą. Z drugiej strony zwykła ludzka ciekawość i chęć przyrównania pewnych prawideł naszego doświadczenia do odkryć naukowych powoduje, że często stajemy po jednej lub drugiej stronie w takich dyskusjach. Jedni będą tłumaczyli swoje przeżycia, porównując je do opisanych w suttach osiągnięć, inni będą je redukować do reakcji chemicznych zachodzących na synapsach.

Osoby chcące wierzyć, pełne nadziei i pragnień często przechodzą w tryb „myślenia magicznego”, które jest niebezpieczeństwem zarówno dla nich, jak i dla innych. W religii takie mistyczne wyjaśnienia mogą przyciągać rzesze nowych wiernych, ale mogą też doprowadzić do zaciętych walk w obronie tego, co „nasze”. Zwłaszcza gdy dojdzie do konfrontacji z kimś sceptycznie nastawionym do takiego podejścia. W osobach wierzących mogą uruchomić się mechanizmy obronne, łącznie z agresją, gdy ktoś zacznie sprawdzać lub kwestionować metafizyczne założenia danego systemu wierzeń. Często ludzie, którzy zostali przekonani do istnienia nadnaturalnych aspektów życia, przeistają oddzielać świat zewnętrzny od wewnętrznych odczuć i intuicji, w związku z tym emocjonalnie reagują na rzekomy atak, który może być tylko zwykłą i naturalną ciekawością kwestionujących.

Ktoś, kto faktycznie stara się znaleźć Prawdę i uważa się za ucznia Buddy, nie powinien budować ego na takim czy innym doświadczeniu, powinien raczej skupiać się na wiedzy zdobytej dzięki medytacji i wglądom. Opisy tej wiedzy, zawarte na przykład w dawnych tekstach, oraz wiedza bezpośrednia, bazująca na osobistych doświadczeniach medytacyjnych, mogą pomóc współczesnej nauce w znalezieniu źródeł świadomości. Warto oczywiście pamiętać, że istnieją fenomeny, których nie zrozumieliśmy do końca, nie należy natomiast przyjmować pochopnych założeń czy tworzyć synkretyzmów, mie-

szając nauki buddyjskie z innymi źródłami wiedzy. Łączenie różnych dziedzin naukowych jest zwykle korzystne, ale najlepiej robić to ze szczerymi intencjami wzbogacenia wiedzy ogólnoludzkiej, więc metodą naukową, a nie przez naginanie prawdy do swych przypuszczeń czy odczuć. Opisywane w sutcie osiągnięcia nadnaturalne mogą wydawać się czytelnikom czymś odległym i niezrozumiałym, mogą również jawić się jako coś bliskiego, co także ich dotyczy. Chciałbym, żeby zarówno zatwardziali sceptycy, jak i ludzie uznający opisy zawarte w tej mowie za świętą prawdę, po jej przeczytaniu mogli znaleźć część wspólną, zgadzając się, że przekaz sutty ma na celu przede wszystkim zachęcenie do praktyki zgodnej z Dhammą.

Mowa ta świetnie oddaje stosunek Buddy do zdolności nadprzyrodzonych, a także do wszelkich osiągnięć i urzeczywistnień na ścieżce duchowej. Przeczytamy w niej, że jeśli mnich czegoś chce, jeśli robi coś z intencją albo w intencji (np. innych istot, zmarłych krewnych), powinien praktykować Ośmioraką Ścieżkę. Po każdym fragmencie o oczekiwaniach mnicha i wymienieniu jego konkretnych życzeń następuje porada: „[1] niech przestrzega zasad moralnych, [2] niech będzie oddany wewnętrznemu spokojowi umysłu, niech nie zaniedbuje [zagłębiania się] w jhāny, [3] niech będzie obdarzony wglądem”. Punkt pierwszy odnosi się do siła, treningu charakteru bazującego na moralności. Drugi opisuje część samādhi, skupienia, i tam, w oryginale, padają takie słowa jak „samatha” czy „jhāny”. Trzecia część dotyczy mądrości, paññā, reprezentowanej przez modne w ostatnich latach słowo „vipassanā”, które oznacza tu wyłącznie cechę umysłu – „wglądowość”. Taki sam podział (na siła, samādhi, paññā) odnajdziemy w Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce, jej dwa pierwsze czynniki związane są z mądrością, trzy następne z moralnością, a ostatnie trzy z praktyką medytacji, rozwojem skupienia. Przytoczony ustęp z poniższej sutty kończy się słowami: „(...) jako bywalec pustych pomieszczeń”. Termin „brūhetar” (bywalec) oznacza kogoś, kto coś zwiększa, wzmacnia, często się czemuś oddaje, praktykuje, potęguje. Mówienie o kimś, że lubuje się w przebywaniu w pustych pomieszczeniach (suññāgāre abhirati) niosło za sobą więcej niż tylko znaczenie literalne, związane z praktykowaniem w pustelniach czy pustych chatkach. Mogło to sugerować osiągnięcie najwyższego celu, jednej z czterech jhān lub innych ponadludzkich stanów (uttarimanussadhammo), a mnich, który tak o sobie mówił, mógł być nawet pociągnięty do odpowiedzialności z „paragrafu” czwartej pārājiki (zestawu najcięższych wykroczeń w zakonnej *Vinayi* – więcej poniżej). Jest to zatem stwierdzenie dające do zrozumienia, że mowa tu o kimś Szlachetnym lub o osobie zaawansowanej w praktyce. Gdyby więc potraktować ten fragment jako odzwierciedlenie postępów w treningu (siła, samādhi, paññā), to bywalec pustych pomieszczeń byłby tym, który jest urzeczywistniony, w pełni lub w pewnym stopniu, bo tylko tacy, według komentatorów, uwielbiają uczęszczać do pustych pomieszczeń.

Bardzo obszerny komentarz na ten temat znajduje się w dziele Buddhaghosy pt. *Visuddhimagga*, gdzie dwa długie rozdziały poświęcone są właśnie nadprzyrodzonym zdolnościom oraz temu, jak je osiągać. Zawierają również historie mnichów oraz Buddy, a także opisy ich perypetii związanych z wykorzystywaniem mocy „magicznych”. Warto wspomnieć o sposobie osiągnięcia mocy parapsychicznych, jaki zalecali komentatorzy z dawnych czasów. Według nich jednym z warunków, który może do tego doprowadzić, jest mistrzostwo w jhānach, we wchodzeniu w nie po kolei, od pierwszej do czwartej, od ostatniej do pierwszej, wchodzeniu w każdą osobno, w którąkolwiek się zechce etc. Tekst *Visuddhimaggi* mówi, że po wyjściu z tak głębokiego stanu umysł jest bardzo czysty i pojętny, więc jeśli medytujący zechce osiągnąć takie zdolności – mogą się pojawić.

Następnie w komentarzu wyjaśniane są poszczególne zdolności. 1. Bycie jednym i stawanie się wieloma: nie oznacza sennego wytworu, ale możliwość wytworzenia swoich fizycznych replik, które są ubrane, oddychają i potrafią mówić. Co więcej, można je zmieniać, to znaczy przy odpowiedniej intencji i skupieniu mnich może postarzyć jedną kreację, drugiej dać inny kolor szat i tak dalej. Ważne, że te kopie mnicha potrafią fizycznie wpływać na świat, ale mimo wszystko jest to jeden strumień kammy, co oznacza, że nie są to nowe, oddzielne istoty. 2. Pojawianie się i znikanie: odnosi się nie tylko do ciała, ale także do pokazywania tego, co ciemne, lub zaciemniania tego, co widoczne dla innych obserwatorów. Buddhaghosa przytacza liczne przykłady mnichów oraz Buddy pokazujących świat piekielny i świat niebiański swoim słuchaczom. Głównie jednak chodzi o ciało, czyli o zdolność bycia niewidzialnym. 3. Przechodzenie przez mury: możliwe jest dzięki praktykowaniu jhān, gdy wcześniej weszło się w nie przez ākāsa-kasinę, czyli znak medytacyjny, którego motywem przewodnim jest ograniczona przestrzeń (ākāsa). 4. Jeśli mnich będzie chciał zanurzać się w ziemi jak w wodzie, musi zdobyć mistrzostwo w jhānach i wchodzić w nie przez wodną kasinę. Może zanurzać się sam, może także sprawić, że inni będą mogli się zanurzać w ziemi jak w wodzie. 5. Chodzenie po wodzie oznacza mistrzostwo w jhānach wyrobione dzięki kasinie ziemi. Tak jak w przypadku poprzedniej zdolności można się tym cudem „podzielić” z innymi, by także oni mogli chodzić po wodzie. 6. Lewitowanie wymaga osiągania jhān z kasin ziemi oraz tworzenie „podestów” w powietrzu, tak by można było na nich siedzieć, leżeć, chodzić, coraz wyżej, kreując nowe schody. Późniejsze komentarze zadają pytanie: jak można w takim razie latać w powietrzu, niczym ptaki? Odpowiedź brzmi: w takim wypadku mnich powinien użyć mocy przechodzenia przez mury, dodatkowo posiadać niebiańskie oko, ponieważ mogą na niego czyhać pułapki innych nadnaturalnych istot lub przeszkody naturalne. Bardzo enigmatyczna odpowiedź, nie pierwsza i nie ostatnia w tekstach komentarzy. 7. Mnich może dotykać Księżyca i Słońca, głaskać dłońią; komentarz nie wyjaśnia wiele, podając jedynie historię Moggallāny, który pokonał pewnego nāgę, czyli nadnaturalną

istotę przybierającą w świecie ludzi postać ogromnego węża. Zagadnień powiększania i pomniejszania ciała oraz tworzenia sobie podnóżka z Księżycy, poruszanych w kolejnych ustępach komentarza, pozwolę sobie nie komentować. Ważne, że mnisi starający się wyjaśnić literalnie tę zdolność, która w założeniu mogła być bardziej poetycka, twierdzą, że (na szczęście!) Księżyc i Słońce mimo wszystko nie zmieniają swoich torów ruchu i dla reszty ludzi wschodzą i zachodzą zgodnie z rytmem dnia i nocy. 8. Wchodzenie w światy Brahmów jest za to obszernie wyjaśnione w komentarzu i subkomentarzu. Mnich, który osiągnął już mistrzostwo w jhānach, powinien pomyśleć: „Niech świat ten będzie blisko”, a następnie przeniknąć do niego ciałem wytworzonym przez umysł (aczkolwiek może mu posłużyć do tego także materialne ciało). Potrzebuje większości zdolności, żeby właściwie dokonać tego rodzaju wyczynu. Musi posiadać niebiańskie oko, stawać się wieloma i jednym, czytać w myślach (by wiedzieć, co myśli Brahma), musi umieć ujawniać swoje ciało, jeśli zechce, może też wejść w tamten najwyższy ze światów niezauważony. Wielu tłumaczy uznawało, że związek frazeologiczny „*vasaṃ vattati*” – dosł. „przejść pod władanie kogoś/czegoś”, czyli znaleźć się pod czyjąś kontrolą, odnosi się do mnicha opanowującego świat Brahmy, ale pozwoliłem sobie przełożyć to tak, jak sugeruje komentarz: mnich „osiąga” świat Brahmy ciałem.

Buddyzm to niemal podręcznikowy przykład ewolucji, jakiej podlega przekaz założyciela każdej niemal religii: od bardzo prostego, pozbawionego nadnaturalnych zdarzeń zbioru aforyzmów (jak choćby w księdze z KN: *Suttanipācie*) przez wszystkie fazy rozwoju tekstów religijnych aż do skonsolidowania ortodoksji (na przykład w *Visuddhimagdze*, niektórych księgach *Abhidhammy* czy w kronikach Sri Lanki – *Dīpavaṃsie*). Wczesne nauczanie, zwane przez niektórych prymitywnym, było poddawane dodatkowym redakcjom, często dołączano nowy materiał, dzięki czemu Buddha stawał się półbogiem mającym magiczne zdolności i właściwości. Zdarza się to także w zbiorze MN, ale im późniejsze teksty, tym więcej opisów, w których Buddha przedstawiany jest jako superbohater: potrafi latać (odwiedza kilkakrotnie Sri Lankę), dokonuje na zwołanie różnego rodzaju cudów – zupełnie jak nie On – prowokowany przez innych stara się pokazać swoją moc, a nie mądrość. By nie być gołosłownym, przywołam opis spularyzowanego w średniowieczu „bliźniaczego cudu”, niewystępującego w suttach wydarzenia, przed którym Buddha zapowiada, że pokaże swoje moce podczas wielkiej debaty między pięcioma przywódcami pozostałych grup śramańskich – mimo zakazu prezentowania mocy niewyświęconym (zamieszczonego w *Vinayi*, którą sam kodyfikował). Buddha wznosi się w powietrze i z górnej części jego ciała tryska woda, a z dolnej bucha ogień, potem procesy te zamieniają się miejscami i ogień bucha z głowy, a woda wydostaje się z nóg, zmieniają się w ten sposób jeszcze kilka razy. Jest to typowy opis

demonstrowania mocy mający za zadanie zawstydzić pozostałych przywódców grup religijnych. Jeden z nich, jak mówi tekst komentarza, popełnia samobójstwo.

Proces ubarwiania opisów zaczął się już w czasach prototheravādy² i był kontynuowany w późniejszych komentarzach, które znane były z uciekania się do wyjaśniania nadnaturalnymi zjawiskami trudnych fragmentów lub kontrowersyjnych sytuacji opisywanych w kanonie. Jednak, czytając poniższą suttę, możemy się przekonać, jaki był stosunek Buddy do mocy nadprzyrodzonych. Mnich, niezależnie od tego, czego oczekiwał od świętego życia, może osiągnąć je dzięki byciu dobrym mnichem i dzięki wytrwałej praktyce. Nie miało zatem znaczenia, czy moce takie są wrodzone lub czy można się ich nauczyć. Tym, co w poniższej mowie ważne i powtarzane, jest dążenie do wyzwolenia – ono jest najistotniejsze. Jeśli kandydata na mnicha przyciągnęło do buddyzmu cudotwórstwo, to po usłyszeniu tej mowy i sumiennym przykładaniu się do medytacji, mógł w pewnym momencie zdać sobie sprawę, że jego pierwotne intencje, które doprowadziły go do nauk Buddy, zmieniły się, ponieważ zaczął badać Dhammę i przestał szukać tego, co „gdzieś tam, nadnaturalne”, zaczął przyglądać się temu, co tu i teraz, i co jest zgodne z naturą zjawisk. Możemy zacząć się zastanawiać, czy tego rodzaju chwyt marketingowe – jakbyśmy to dziś nazwali – są uczciwe, ale póki istnieje choćby ułamek prawdziwej Dhammy, póty istnieje szansa, że ktoś w pełni z niej skorzysta, osiągając wyzwolenie. Jeśli więc ktoś bardzo chciał mieć różnego rodzaju moce, a „skończył” jako Ariya, oznacza to tylko tyle, że Dhamma działa.

Należy wspomnieć także o różnorodności terminów odnoszących się do nadprzyrodzonych uzdolnień. Iddhi (sansk. ṛddhi, od a + √rdh = rozwijać się, rosnąć, być zasobnym, urodzaj, osiągnięcie) zwykle tłumaczę jako „moc”, choć można to także przełożyć jako „potencja”, w znaczeniu posiadania pewnej siły³. Słowo „abhiñña” często jest uznawane za synonim „iddhi”, tłumaczone jest tu jako „wyższe poznanie” (dosł. abhi = wyższa + √jñā = wiedza, znanie), choć ma też inne znaczenia: bezpośrednie poznawanie, wyzwalająca wiedza. Abhiñña to rzadko używany termin w najstarszym korpusie tekstów pālijskich, a jeśli jest używany, to odnosi się do osiągnięcia wyższej wiedzy

2. Więcej o historii theravādy w innej przedmowie.

3. Nie należy mylić z „bala” = „siła”, ponieważ zdarzają się zrosty iddhibala = siła mocy [psychicznych]. W buddyjskiej terminologii, czym innym jest też iddhipādā („pada” to podstawy, dosł. stopy, kroki; istnieją cztery podstawy „mocy duchowych”: 1. dążenie [chanda], 2. energia [viriya], 3. serce/umysł [citta], 4. rozeznanie [vīmaṃsā], które powodują powstanie mocy nadprzyrodzonych). Warto też pamiętać, że istnieją cztery moce królów (uroda [vaṇṇa – dosł. kolor], długie życie, zdrowie, sława), więc słowo „iddhi” nie oznacza wyłącznie „mocy nadprzyrodzonych”.

prowadzącej do Nibbāny. Chaḷabhiññā (sześć rodzajów wyższego poznania) to wymienione w tej sutcie (werset 68) wszystkie osiągnięcia nadnaturalne, czyli: 1. iddhi (chodzenie po wodzie, lewitacja etc.), 2. niebiańskie ucho, 3. dostrzeganie umysłu innych (powtórzenie urywka tekstu z MN.010), 4. przypomnienie sobie poprzednich wcieleń, dosłownie „pobyków”, czyli pierwsza wiedza, jaką zdobył Buddha przed Przebudzeniem (tak jak jest to opisane w MN.004), 5. druga wiedza (opisywana w MN.004), czyli możliwość widzenia, jak odradzają się inni, oraz zrozumienie prawa kammy, 6. uświadomienie sobie i pewność osiągniętego wyzwolenia.

Istnieje także termin „uttarimanussadhamma”, czyli nadludzkie stany, niepospolite zjawiska. Ostatnia z czterech pārājik, czyli najcięższych przewinień w Pāṭimokksze, jakie mnich może popełnić to:

Pārājika 4:

Uttarimanussadhammasikkhāpadam
 "yo pana bhikkhu anabhijānam
 uttarimanussadhammam attupanāyikam
 alamariyaññadassanam samudācareyya
 — 'iti jānāmi iti passāmi'ti, tato aparena
 samayena samanuggāhiyamāno vā
 asamanuggāhiyamāno vā āpanno
 visuddhāpekkho evaṃ vadeyya —
 'ajānamevaṃ, āvuso, avacaṃ jānāmi,
 apassaṃ passāmi. tucchaṃ musā vilapin'ti,
 aññatra adhimānā, ayampi pārājiko hoti
 asaṃvāso'ti.

Jeśli jakkolwiek mnich, który odnosi do siebie⁴ [posiadanie] nadludzkich stanów, nie mając większego [o tym] pojęcia, [uważa, że jest] równy Szlachetnym w wiedzy i wizji, [deklaruje]: „To właśnie wiem, to właśnie widzę!”, by przy innej okazji, wypytywany, czy też niewypytywany, popełniwszy [wykroczenie], szukając oczyszczenia, mówiłby: „Bracia, nie wiedząc, oznajmiałem, że wiem; nie widząc – że widzę; plotłem na próżno i fałszywie”, za wyjątkiem [sytuacji], gdy przecenił [swoje osiągnięcia], wówczas [taki mnich] jest wykluczony, poza wspólnotą.

Według Vinayi, jeśli jakkolwiek wyświęcony mnich okłamywałby innych tylko po to, by zdobyć sławę, władzę czy z powodu jakichkolwiek innych motywów starałby się przekonać kogoś, że osiągnął jhāny, wszelkiego rodzaju wyższe poznanie (abhiñña), w tym stopnie Szlachetności, jak też moce nadprzyrodzone (iddhi) – taki bhikkhu powinien zrzucić szaty. Jeśli natomiast mnich posiada takowe moce, co warto tu zaznaczyć, nie powinien mówić o nich niewyświęconej osobie:

4. Attupanāyikam [attā = „ja”, własna osoba + upanāyika (upa + √nī) = odnosić się do, należeć do, początek).

Pācittiya 8: Yo pana
bhikkhu anupasampanna
uttarimanussadhammaṃ āroceyya
bhūtaśmiṃ, pācittiya

Jeśli jakikolwiek mnich opowiadałby niewyświęconej osobie o nadludzkich stanach obecnych [w nim], naprawdę, wówczas powinien się z tego wypowiadać.

Powyższa reguła oznacza, że Vinaya potwierdza istnienie takich mocy. W kolejnym przykładzie związanym z nadludzkimi osiągnięciami opisany jest przypadek mnicha, który posiada takie moce i zamiast mówić o nich, pokazuje ich działanie, czyli zaczyna się popisywać, lewitując bądź czytając w myślach, przez co łamie regułę zwaną „dukkatā” – „niewłaściwego zachowania”. Buddha bardzo mocno potępiał tego rodzaju działania. W historii powstania reguły znajduje się podane przez Niego dość drastyczne porównanie: „Tak jak kobieta, która odstoniła swoje narządy rodne za mizerny drewniany grosik [māsaka], tak też ty [mnichu] pokazałeś nadludzki stan osobom niewyświęconym, aby zdobyć mizerną drewnianą miskę żebraczą”. Nawet największy z cudotwórców w buddyjskim zakonie, Mahā Moggallāna, poproszony przez Buddhę o zademonstrowanie swoich zdolności użył tylko szczątkowej mocy, przyciskając jeden palec u nogi do podłogi, czym wywołał potężne trzęsienie ziemi. Jak więc można zauważyć, ani mnisi, ani Przebudzony nie byli skorzy do prezentowania swych mocy, nawet jeśli miałyby się to wiązać z zyskaniem grona wyznawców. Kimś, kto przekonywał królów do siebie dzięki zdolnościom parapsychoicznym, był Devadatta, który faktycznie je posiadał, mógł więc łatwo zjednać sobie młodego Ajātasattu, świeżo upieczonego króla, który z żądzy władzy zabił ojca. Ale to historia na inną przedmowę.

Tłumaczenie

64. evaṃ me sutaṃ — ekaṃ samayaṃ
bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane
anāthapiṇḍikassa ārāme. tatra
kho bhagavā bhikkhū āmantesi —
“bhikkhavo”ti. “bhadante”ti te bhikkhū
bhagavato paccassosum. bhagavā
etadavoca —

“sampannasīlā, bhikkhave,
vihāratha sampannapātimokkhā;
pātimokkhasaṃvaraṃvutā viharatha
ācāragocarasampannā aṇumattesu vajjesu
bhayadassāvino; samādhāya sikkhatha
sikkhāpadesu.

65. “ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu
— ‘sābrahmacārīnaṃ piyo ca assaṃ
manāpo ca garu ca bhāvanīyo cā’ti,
sīlesvevassa paripūrakārī ajjhataṃ
cetosamathamānuyutto anirākatajjhāno
vipassanāya samānāgato brūhetā
suññāgārānaṃ.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu —
‘lābhī assaṃ cīvaraṇḍapātasenaśana-
gilānappaccayabhesajjaparikkhārānaṃ’ti,
sīlesvevassa paripūrakārī ajjhataṃ
cetosamathamānuyutto
anirākatajjhāno vipassanāya
samānāgato brūhetā suññāgārānaṃ.

64. Oto com usłyszał – pewnego razu Błogosławiony prze-
bywał niedaleko miasta Sāvatti w klasztorze Anāthapiṇḍiki,
w gaju Jety.

Tam Błogosławiony zwrócił się do mnichów:

„Mnisi”.

„Bhadante”, mnisi ci posłyszeli Błogosławionego.

Oto co Błogosławiony powiedział:

„Mnisi, pozostawajcie, przestrzegając zasad moralnych, prze-
strzegając pātimokkhy¹. Bądźcie powściągnięci przez pāti-
mokkhę, powstrzymujcie się dzięki niej, przestrzegajcie
określonych zasad zachowania, dostrzegajcie zagrożenie
nawet w najmniejszym błędzie, praktykujcie zgodnie z pod-
stawami treningu.

65. Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym był drogi
współbraciom w świętym żywocie, podziwiany, uznawany
za ważnego i doceniany [przez nich]«, niech przestrzega
zasad moralnych, niech będzie oddany wewnętrznemu
spokojowi umysłu, niech nie zaniedbuje [zagłębiania się]
w jhāny, niech będzie obdarzony wglądem – jako bywalec
pustych pomieszczeń.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym otrzymywał
szaty, pożywienie, miejsca spoczynku, rek wizyty zakonne
w postaci lekarstw pomagających w chorobie«, niech prze-
strzega zasad moralnych, niech będzie oddany wewnętr-
nemu spokojowi umysłu, niech nie zaniedbuje [zagłębia-
nia się] w jhāny, niech będzie obdarzony wglądem – jako
bywalec pustych pomieszczeń.

1. Pātimokkha [dosł. „to, co powinno być umocnione”] to podstawowy zbiór reguł klasztornej dyscypliny,
227 zasad dla mnichów i 311 dla mniszek, recytowany co miesiąc lub dwa razy w miesiącu.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu — ‘yesāhaṃ cīvarapiṇḍapātasenāsaṇa gilānapaccayabhesajjaparikkhāraṃ paribhuñjāmi tesaṃ te kāra mahapphalā assu mahānisaṃsā’ti, silesvevassa paripūrakārī ajjhattaṃ cetosamathamanyutto anirākatajjhāno vipassanāya samannāgato brūhetā suññāgārānaṃ.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu — ‘ye maṃ nāti sālohitā petā kālaṅkata pasannacittā anussaranti tesaṃ taṃ mahapphalaṃ assa mahānisaṃsaṇ’ti, silesvevassa paripūrakārī ajjhattaṃ cetosamathamanyutto anirākatajjhāno vipassanāya samannāgato brūhetā suññāgārānaṃ.

66. “ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu — ‘aratiratisaḥ assaṃ, na ca maṃ arati saheyya, uppannaṃ aratiṃ abhibhuyya abhibhuyya vihareyyan’ti, silesvevassa paripūrakārī ... pe ... brūhetā suññāgārānaṃ.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu — ‘bhayaḥ bhavaḥ assaṃ, na ca maṃ bhayaḥ bhavaṃ saheyya, uppannaṃ bhayaḥ bhavaṃ abhibhuyya abhibhuyya vihareyyan’ti, silesvevassa paripūrakārī ... pe ... brūhetā suññāgārānaṃ.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Oby szaty, pożywienie, miejsca spoczynku, rekwizyty zakonne w postaci lekarstw pomagających w chorobie, których używam, przyniosły wielkie owoce, wielką korzyść [tym, którzy je dają]«, niech przestrzega zasad moralnych, niech będzie oddany wewnętrznemu spokojowi umysłu, niech nie zaniedbuje [zagłębiania się] w jhāny, niech będzie obdarzony wglądem – jako bywalec pustych pomieszczeń.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Oby moja rodzina i krewni, którzy zmarli, będący w zaświatach, mogli wspomnieć mnie² i oby wzbudziło to jasność w ich sercach, i oby przyniosło im to wielkie owoce, wielką korzyść«, niech przestrzega zasad moralnych, niech będzie oddany wewnętrznemu spokojowi umysłu, niech nie zaniedbuje [zagłębiania się] w jhāny, niech będzie obdarzony wglądem – jako bywalec pustych pomieszczeń.

66. Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym trwał, przezwyciężając niezadowolenie i zadowolenie, obym nie został zwyciężony przez niezadowolenie, oby powstające niezadowolenie raz za razem było pokonywane«, niech przestrzega zasad moralnych (...) – jako bywalec pustych pomieszczeń.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym trwał, przezwyciężając bojaźń i trwogę, obym nie został zwyciężony przez bojaźń i trwogę, oby powstająca bojaźń i trwoga raz za razem były pokonywane«, niech przestrzega zasad moralnych (...) – jako bywalec pustych pomieszczeń.

2. Mnich w rodzinie oznacza zasługi dla niej całej. Nie zmienia to niczyjej kammy, a zmarli powinni przypominać sobie (anusarati) dobre czyny żyjących krewnych, zainspirować się nimi i dzięki temu wzbudzić w sobie jasność, zrozumienie oraz wszelkie pozytywne intencje, dzięki którym będą mogli zacząć tworzyć jasną kammę, nawet w najmroczniejszych miejscach.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu —
 ‘catunnaṃ jhānaṃ ābhicetasikānaṃ
 diṭṭhadhammasukhavihārānaṃ
 nikāmalābhī assaṃ akicchālābhī
 akasirālābhī’ti, silesvevassa paripūrakārī
 ... pe ... brūhetā suññāgārānaṃ.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu —
 ‘ye te santā vimokkhā atikkamma rūpe
 āruppā, te kāyena phusitvā vihareyyan’ti,
 silesvevassa paripūrakārī ... pe ... brūhetā
 suññāgārānaṃ.

67. “ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu
 — ‘tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā
 sotāpanno assaṃ avinipātadhammo
 nīyato sambodhiparāyaṇo’ti,
 silesvevassa paripūrakārī ... pe ... brūhetā
 suññāgārānaṃ.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu
 — ‘tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā
 rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmī
 assaṃ sakideva imaṃ lokaṃ āgantvā
 dukkhassantaṃ kareyyan’ti, silesvevassa
 paripūrakārī ... pe ... brūhetā
 suññāgārānaṃ.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu
 — ‘pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ
 saṃyojanānaṃ parikkhayā
 opapātiko assaṃ tattha parinibbāyī
 anāvattidhammo tasmā lokā’ti,
 silesvevassa paripūrakārī ... pe ... brūhetā
 suññāgārānaṃ.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym bez trudu, kłopotu czy wysiłku osiągnął cztery jhāny, które są wyższymi stanami umysłu, przyjemnym przebywaniem w doczesności«, niech przestrzega zasad moralnych (...) – jako bywalec pustych pomieszczeń.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym mógł samemu doświadczyć³ tych niematerialnych wyswobodzeń, które, przepełnione spokojem, przekraczają formę«, niech przestrzega zasad moralnych (...) – jako bywalec pustych pomieszczeń.

67. Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym dzięki pokonaniu trzech niższych zniewoleń, stał się Wchodzącym w Strumień, niemogącym upaść [w światy niedoli], nieodwołalnie kierującym się ku Samoprzebudzeniu«, niech przestrzega zasad moralnych (...) – jako bywalec pustych pomieszczeń.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym dzięki pokonaniu trzech niższych zniewoleń oraz zmniejszeniu pożądania, niechęci i ułudy, stał się Razpowracającym, tak by tylko raz powróciwszy do tego świata, zakończyć powstawanie krzywdy«, niech przestrzega zasad moralnych (...) – jako bywalec pustych pomieszczeń.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym dzięki pokonaniu pięciu niższych zniewoleń spontanicznie pojawił się tam⁴, gdzie osiągnę ostateczną Nibbānę, stając się tym, który nie powraca z tamtego świata«, niech przestrzega zasad moralnych (...) – jako bywalec pustych pomieszczeń.

3. „Kāyena” znaczy „ciałem”, według komentarza „ciało” tutaj to „nāmakāya” (ciało umysłowe lub części nāmy, z nāmarūpy), „phusitvā” od „phusati”, czyli dotykać = dosł. dotknąwszy ciałem.

4. Tam/tamtego świata – chodzi o tzw. czyste krainy, przejrzyste siedziby – suddhāvāsa.

68. “ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu — ‘anekavihiṭṭaṃ iddhiṭṭhaṃ paccanubhaveyyaṃ — ekopi hutvā bahudhā assaṃ, bahudhāpi hutvā eko assaṃ; āvibhāvaṃ tirobhāvaṃ; tirokuṭṭaṃ tiropākāraṃ tiropabbataṃ asajjamāno gaccheyyaṃ, seyyathāpi ākāse; pathaviyāpi ummujaṇimujjaṃ kareyyaṃ, seyyathāpi udaye; udaye abhijjamāne gaccheyyaṃ, seyyathāpi pathaviyaṃ; ākāsepi pallaṅkena kameyyaṃ, seyyathāpi pakkhī sakūṇo; imepi candimasūriye evaṃmahiddhike evaṃmahānubhāve pāṇinā parāmaseyyaṃ parimajjeyyaṃ; yāva brahmalokāpi kāyena vasaṃ vatteyyaṇ’ti, sīlesvevassa paripūrakārī ... pe ... brūhetā suññāgārānaṃ.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu — ‘dibbāya sotadhātuyā viśuddhāya atikkantaṃanusikāya ubho sadde suṇeyyaṃ — dibbe ca mānuse ca ye dūre santike ca’ti, sīlesvevassa paripūrakārī ... pe ... brūhetā suññāgārānaṃ.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu — ‘parasattānaṃ parapuggalānaṃ cetasā ceto paricca pajāneyyaṃ — sarāgaṃ vā cittaṃ sarāgaṃ cittanti pajāneyyaṃ, vītārāgaṃ vā cittaṃ vītārāgaṃ cittanti pajāneyyaṃ; sadosaṃ vā cittaṃ sadosaṃ cittanti pajāneyyaṃ, vītadosaṃ vā cittaṃ vītadosaṃ cittanti pajāneyyaṃ; samohaṃ vā cittaṃ samohaṃ cittanti pajāneyyaṃ, vītamohaṃ vā cittaṃ vītamohaṃ cittanti pajāneyyaṃ; saṃkhittaṃ vā cittaṃ saṃkhittaṃ cittanti pajāneyyaṃ, vikkhittaṃ vā cittaṃ vikkhittaṃ cittanti

68. Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym władał różnymi rodzajami mocy: [1] będąc jednym, stawał się wieloma, będąc wieloma, stawał się jednym, [2] pojawiał się i znikał, [3] przechodził przez mury, ogrodzenia, wzgórze, bez oporu, tak jak przez [otwartą] przestrzeń, [4] mógł zanurzać się w ziemi i wynurzać z niej, tak jak z wody, [5] chodził po wodzie bez zanurzania, tak jak po ziemi, [6] mógł ze skrzyżowanymi nogami podróżować w powietrzu, tak jak ptaki skrzydlate, [7] nawet Księżyc i Słońce, tak mocarne, tak potężne, mógł osiągnąć i pochwyć, [8] a nawet świat Brahmy obym był w stanie ciałem osiągnąć«, niech przestrzega zasad moralnych (...) – jako bywalec pustych pomieszczeń.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym w dziedzinie niebiańskiego ucha, oczyszczonego i przechodzącego ponad to, co ludzkie – oba słyszał odgłosy – niebiańskie i ludzkie, dalekie i bliskie«, niech przestrzega zasad moralnych (...) – jako bywalec pustych pomieszczeń.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym przenikał i pojmował swoim umysłem umysły innych istot, innych ludzi. Obym umysł pełen pożądania pojmował właściwie jako: 'Umysł pełen pożądania', obym umysł pozbawiony pożądania pojmował właściwie jako: 'Umysł pozbawiony pożądania'. Obym umysł pełen niechęci pojmował właściwie jako: 'Umysł pełen niechęci', obym umysł pozbawiony niechęci pojmował właściwie jako: 'Umysł pozbawiony niechęci'. Obym umysł pełen ułudy pojmował właściwie jako: 'Umysł pełen ułudy', obym umysł pozbawiony ułudy pojmował właściwie jako: 'Umysł pozbawiony ułudy'. Obym umysł pełen przygnębienia pojmował właściwie jako: 'Umysł pełen przygnębienia', obym umysł pełen wzburzenia pojmował

pajāneyyaṃ; mahaggataṃ vā cittaṃ
mahaggataṃ cittaṃtī pajāneyyaṃ,
amahaggataṃ vā cittaṃ amahaggataṃ
cittaṃtī pajāneyyaṃ; sauttaraṃ vā
cittaṃ sauttaraṃ cittaṃtī pajāneyyaṃ,
anuttaraṃ vā cittaṃ anuttaraṃ cittaṃtī
pajāneyyaṃ; samāhitaṃ vā cittaṃ
samāhitaṃ cittaṃtī pajāneyyaṃ,
asamāhitaṃ vā cittaṃ asamāhitaṃ
cittaṃtī pajāneyyaṃ; vimuttaṃ vā
cittaṃ vimuttaṃ cittaṃtī pajāneyyaṃ,
avimuttaṃ vā cittaṃ avimuttaṃ cittaṃtī
pajāneyyaṃ'ti, silesvevassa paripūrakārī ...
pe ... brūhetā suññāgārānaṃ. "abhibhuṃ
abhibhūto saññānāti; abhibhuṃ
abhibhūto saññātā vā abhibhuṃ maññāti,
abhibhusmiṃ maññāti, abhibhūto
maññāti, abhibhuṃ meti maññāti,
abhibhuṃ abhinandati. taṃ kissa hetu?
'aparīññātaṃ tassā'ti vadāmi.

"ākañkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu
— 'anekavihiṭaṃ pubbenivāsaṃ
anussareyyaṃ, seyyathidaṃ —
ekampi jātiṃ dvepi jātiyo tissopi
jātiyo catassopi jātiyo pañcapi jātiyo
dasapi jātiyo viṣampi jātiyo tiṃsampi
jātiyo cattālīsampi jātiyo paññāsampi
jātiyo jātisatampi jātisahassampi
jāti sataśahassampi anekepi
saṃvaṭṭakappe anekepi vivaṭṭakappe
anekapi saṃvaṭṭavivaṭṭakappe
— amutrāsīṃ evaṃnāmo
evaṃgotto evaṃvaṇṇo evamāhāro
evaṃsukhadukkhappaṭisaṃvedī
evamāyupariyanto, so tato cuto amutra
udapādīṃ; tatrāpāsīṃ evaṃnāmo
evaṃgotto evaṃvaṇṇo evamāhāro
evaṃsukhadukkhappaṭisaṃvedī
evamāyupariyanto, so tato cuto
idhūpapannoti. iti sākāraṃ sauddesaṃ
anekavihiṭaṃ pubbenivāsaṃ

właściwie jako: 'Umysł pełen wzburzenia'. Obym umysł
pełen wzniosłości pojmował właściwie jako: 'Umysł pełen
wzniosłości', obym umysł pełen przyziemności pojmował
właściwie jako: 'Umysł pełen przyziemności'. Obym umysł
pełen uzależnienia pojmował właściwie jako: 'Umysł pełen
uzależnienia', obym umysł pełen niezależności pojmował
właściwie jako: 'Umysł pełen niezależności'. Obym umysł
pełen skupienia pojmował właściwie jako: 'Umysł pełen
skupienia', obym umysł pozbawiony skupienia pojmował
właściwie jako: 'Umysł pozbawiony skupienia'. Obym umysł
pełen swobody pojmował właściwie jako: 'Umysł pełen swo-
body', obym umysł pozbawiony swobody pojmował właści-
wie jako: 'Umysł pozbawiony swobody', niech przestrzega
zasad moralnych (...) – jako bywalec pustych pomieszczeń.

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym przypo-
mniał sobie wiele poprzednich pobytów, mianowicie jedno
życie, dwa życia, trzy życia, cztery życia, pięć żyć, dziesięć
żyć, pięćdziesiąt żyć, sto żyć, sto tysięcy żyć, wiele cykli
rozszerzania się wszechświata, wiele cykli kurczenia 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'. Obym tak różnego rodzaju
cechy i szczegóły poprzednich pobytów mógł sobie przy-
pomnieć«, niech przestrzega zasad moralnych (...) – jako
bywalec pustych pomieszczeń.

anussareyyan'ti, silesvevassa paripūrakārī
... pe ... brūhetā suññāgārānaṃ.

“ākaṅkheyya ce, bhikkhave, bhikkhu
— ‘dibbena cakkhunā visuddhena
atikkantamānusakena satte passeyyaṃ
cavamāne upapajjamāne hīne
paṇīte suvaṇṇe dubbaṇṇe sugate
duggate yathākammūpage satte
pajāneyyaṃ — ime vata bhonto
sattā kāyaduccaritena samannāgatā
vacīduccaritena samannāgatā
manoduccaritena samannāgatā
ariyānaṃ upavādaḥ micchādiṭṭhikā
micchādiṭṭhikammasamādānā, te
kāyassa bhedaṃ paraṃ maraṇā apāyaṃ
duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannā;
ime vā pana bhonto sattā kāyasucaritena
samannāgatā vacīsucaritena samannāgatā
manosucaritena samannāgatā
ariyānaṃ anupavādaḥ sammādiṭṭhikā
sammādiṭṭhikammasamādānā, te kāyassa
bhedaṃ paraṃ maraṇā sugatiṃ saggam
lokaṃ upapannāti, iti dibbena cakkhunā
visuddhena atikkantamānusakena satte
passeyyaṃ cavamāne upapajjamāne hīne
paṇīte suvaṇṇe dubbaṇṇe sugate duggate
yathākammūpage satte pajāneyyaṃ'ti,
silesvevassa paripūrakārī ajjhataṃ
cetosaṃsamānuyutto anirākatajjhāno
vipassanāya samannāgato brūhetā
suññāgārānaṃ.

69. “ākaṅkheyya ce, bhikkhave,
bhikkhu — ‘āsavaṇaṃ khayā anāsavaṃ
cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ
diṭṭhevadhamme sayam abhiññā
sacchikātvā upasampajja vihareyyaṃ'ti,
silesvevassa paripūrakārī ajjhataṃ

Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym niebiańskim okiem, oczyszczonym i przewyższającym ludzkie, pojął, jak istoty odchodzą i pojawiają się ponownie, liche i wzniosłe, piękne i brzydkie, spełnione i błędzące we własnym działaniu. "Te cenne istoty kierowały w nieodpowiedni 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 niedoli, 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 właściwymi poglądami, po rozpadzie ciała, po śmierci, pojawiały się w pomyślnym stanie, w świecie niebios'. Obym niebiańskim okiem, oczyszczonym i przewyższającym ludzkie, pojął istoty odchodzące i pojawiające się ponownie, liche i wzniosłe, piękne i brzydkie, spełnione i błędzące we własnym działaniu«, niech przestrzega zasad moralnych [...] – jako bywalec pustych pomieszczeń.

69. Mnisi, jeśli mnich miałby oczekiwania: »Obym trwał nieskażony, z wyzwolonym umysłem, wyzwolony dzięki mądrości, poprzez zniszczenie skażeń, samemu zrealizowawszy i osiągnąwszy jeszcze w tym życiu bezpośrednie [wyższe] poznanie«, niech przestrzega zasad moralnych,

cetosamathamanyutto anirākatajjhāno
vipassanāya samannāgato brūhetā
suññāgārānaṃ.

“sampannasilā, bhikkhave,
vihāratha sampannapātimokkhā;
pātimokkhasaṃvarasaṃvutā viharatha
ācāragocarasampannā aṇumattesu vajjesu
bhayadassāvino; samādāya sikkhatha
sikkhāpadesū”ti — iti yaṃ taṃ vuttaṃ
idametam paṭicca vuttan”ti.

idamavoca bhagavā. attamanā te bhikkhū
bhagavato bhāsitaṃ abhinandunti.

niech będzie oddany wewnętrznemu spokojowi umysłu,
niech nie zaniedbuje [zagłębiania się] w jhāny, niech będzie
obdarzony wglądem – jako bywalec pustych pomieszczeń.

Mnisi, pozostawajcie, przestrzegając zasad moralnych, prze-
strzegając pātimokkhy. Bądźcie powściągnięci dzięki pāti-
mokksze, powstrzymujcie się dzięki niej, przestrzegajcie
określonych zasad zachowania, dostrzegajcie zagrożenia
nawet w najmniejszym błędzie, praktykujcie zgodnie z pod-
stawami treningu – to, co zostało powiedziane, w odnie-
sieniu do tego było powiedziane”.

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

Vatthūpama Sutta

(MN.007 – *Mowa o porównaniu do szaty*)

Przedmowa

Wiara jako rodzaj postawy światopoglądowej nie cieszy się popularnością w ostatnich czasach. W XXI wieku oprócz osób poważnie angażujących się w religię – w tym profesjonalistów, czyli duchownych – społeczeństwo raczej sceptycznie odnosi się do części prawd, które powinny być przyjęte „na wiarę”. Oczywiście komunikacja międzyludzka bazuje na pewnym zaufaniu, przekonaniu o uczciwości źródeł informacji i wynikającym z tego poczuciu bezpieczeństwa, ale i to bywa bagatelizowane przez dezinformujące media i prześmiewczych opiniotwórców. Paradoksalnie coraz trudniej wierzyć nawet w komunikaty typu „amerykańscy naukowcy udowodnili...”, gdyż czasem to sformułowanie okazuje się początkiem żartu. Nie mamy czasu sprawdzać wszystkich informacji, które do nas docierają, staramy się ufać jednemu źródłu, podważać wiarygodność innych, ale jest w nas coraz mniej pewności, a coraz więcej wątpliwości.

Dobra wiadomość jest taka, że niewiele się zmieniło w ciągu ostatnich 2500 lat. W czasach Buddyha było wiele szkół myśli filozoficzno-religijnych, stylów życia i opisów rzeczywistości, bardzo często sprzecznych. Oczywiście, wtedy istniało znacznie mniej kanałów informacyjnych, ale kto wie, czy nie niosło to za sobą problemów innego rodzaju – ponieważ debaty i rozprawy były swego rodzaju przedstawieniami, w których widownia mogła brać czynny udział – a więc przekaz wywierał większe wrażenie na słuchaczu. Jeśli przekaz nie był uczciwy, można było praktykować przez długi czas bez możliwości zweryfikowania informacji, którym się zawierzyło.

W starożytnych Indiach istniały trzy zasadnicze podejścia do zdobywania wiedzy. Bramańskie *Ṛgvedy* polegały przede wszystkim na objawieniach, które z czasem przekształciły się w niezrozumiałe rytmy, przekazywane ustnie, później pisemnie. Teksty w upaniśadach z kolei bazowały na rozumowaniu filozoficznym jako narzędziu rozwijania wiedzy. Była też trzecia metoda, którą posługiwali się asceci i bezdomni jogini. Jej podstawą była wiedza intuicyjna zdobyta dzięki doświadczeniom kontemplacyjnym. Zwolenników tych trzech podejść Buddha określał w *Sanḅāraḅa Sutta* (MN.100 – *Mowa do Sanḅāraḅy*) jako: 1. anussavika (dosł. przysłuchiwalce) – to ci, którzy bazowali na słuchaniu, dosłownie i w przenośni (byli posłuszni przykazaniom), 2. takkī vīmaḅsī (dosł. myśliciele i badacze) – którzy, jak wyjaśniono w mowie, bazowali

właśnie na wierze, czyli na „saddha”¹, 3. *sāmaṃyeva dhammaṃ abhiññāya* (dosł. sami zjawiska wyżej poznali) – bez nauczyciela ani nauczania, sami doświadczyli, w ten sposób zdobywając wiedzę. Podobny podział, ale inaczej nazwany i bardziej popularny, to: 1. *sutamayāpaññā* – mądrość zdobyta dzięki słuchaniu, uczeniu się, 2. *cintāmayapaññā* – mądrość zdobyta poprzez myślenie, 3. *bhāvanāmayapaññā* – mądrość zdobyta dzięki rozwijaniu, praktykowaniu medytacji. Buddha, zapytany o swoje podejście epistemo-logiczne, odparł, że zalicza się do trzeciej grupy. Nie znaczy to, że całkowicie odrzucał przekazy ustne, pisemne czy logiczne dywagacje i wiarę w nie. Wszystkie trzy podejścia miały swoje ograniczenia.

Chciałbym się tu zająć tylko wiarą, ale w bardzo szerokim zakresie. Często myślimy, że nauki Buddy są ściśle racjonalne, wyzute z uczuć i emocji, niemal krytycznie nastawione do wiary². A jednak pālijski wyraz „saddhā” oznacza jak najbardziej afektywną (emocjonalną, związaną z uczuciami) wiarę, więc nie powinno się go tłumaczyć jako „zaufanie”, chyba że będzie poprzedzony przymiotnikiem, na przykład „silne”, „bezgraniczne”. *Saddhā* jest bardzo istotnym elementem wielu list wymieniających czynniki prowadzące do wyzwolenia, do osiągnięcia najwyższego celu. Nie jest to jedyne słowo określające tego rodzaju stan umysłu, istnieje wiele odpowiedników mających nieco inne znaczenie, ale wskazujących podobny mechanizm. „*Bhatti*” (sansk. *bhakti*) to dewocja, bardzo silna wiara powiązana z działaniem zgodnym z wszelkimi instrukcjami religijnymi – łącznie z niezdrowymi skrajnościami. „*Aveccappasāda*” to niezachwiane zaufanie, gdzie „*avecca*” (*ava* + *√i* = iść) znaczy absolutne, perfekcyjne, a „*pasāda*” (*pa* + *√sad* = siadać, wsiąkać) ma kilka znaczeń: jasność, czystość, ale też satysfakcja, zaufanie

1. Ten, zdawałoby się, sprzeczny zapis w sutcie wyjaśnia Anālayo: „[eternaliści utrzymują swój pogląd] bazując albo na bezpośrednim doświadczeniu, albo też na podstawie »myślenia i rozumowania«. W ten sposób wszyscy ci, którzy wierzą w wiecznego boga bez bezpośredniego doświadczenia tego boga, należą do kategorii »myślenia i rozumowania«. Stąd w oczach wczesnych buddystów »wiara« oraz »myślenie i rozumowanie« mogły nie być tak różne od siebie, jak może się na pierwszy rzut oka wydawać, w takim sensie, że myślenie i rozumowanie mogą się okazać jedynie narzędziami do racjonalizacji przekonań”. *A Comparative Study of the Majjhima Nikāya* (2005).
2. *Kesamutti Sutta* (AN.03.066 – *Mowa w Kesamutti*), zwyczajowo zwana *Mową do Kalamów*, uznawana jest za jedną z najbardziej sceptycznych mów Buddy, niejako podważającą wszystkie autorytety, wszelkie założenia i wiarę w poglądy (przyjęte od nauczycieli czy też wzięte ze świętych pism). W rzeczywistości tekst AN.03.066 daje cztery „pocieszenia” związane z odrodzinami, więc dotyczy pewnego aspektu Dhammy, w który można, ale nie trzeba, uwierzyć.

oraz spokój i odpoczynek. Jest też kilka innych słów należących do tego pola znaczeniowego („vissāsa” – ufność, „laddhika” – wiara w dogmaty religijne, „adhiṭṭhāna” – mocne postanowienie), ale chciałbym skupić się na słowach użytych w poniższej sutcie.

À propos słów warto nadmienić, że wszyscy odbierają inaczej poszczególne wyrazy w danym języku. Niemal każdy termin to spakowana w kilku głosek historia danego obszaru, ludów go zamieszkujących, kultury, jaka się tam wytworzyła, i kontekstów, w jakich przez wieki to słowo było używane. Tak jest z polskim wyrazem „wiara”. Kiedyś mógł być używany z szacunkiem i ostrożnością, dziś traci na znaczeniu. Buddha był reformatorem, także jeśli chodzi o niektóre terminy używane w jego czasach – przewartościowywał je, nadawał nowe znaczenia. Ponieważ używał słów konkretnej kultury lub systemu wierzeń, nie odrzucał całkowicie starego znaczenia – które pozostawało w konotacyjnych cechach semantycznych terminu – a jedynie wzbogacał nim nową interpretację. Podam kilka przykładów. „Sati” tłumaczymy obecnie jako uważność, ale w *Vedach*, księgach bramińskich, użyta była forma „smṛti”, która oznaczała pamięć (co ciekawe, słowniki porównują z greckim: *máptv* – męczennik, świadek; gockim: *maúrnan* – oplakiwać po śmierci). Ogólnie sanskr. „smṛti” znaczy: to, co zapamiętane, w odróżnieniu od sanskr. „śruti”: to, co usłyszane; święta wiedza przekazywana ustnie z pokolenia na pokolenie. Czemu więc nie tłumaczymy „sati” (smṛti) jako pamiętania, a używamy neologizmu „uważność”? Ponieważ Buddha przewartościował znaczenie tego słowa. Jednak nie powinniśmy pomijać aspektu pamiętania zawartego w terminie „sati”. Z tekstów wynika, że słowo to opisywało więcej funkcji niż tylko na przykład „pamiętanie o oddechu” (ānāpānasati), ponieważ było używane w kontekstach dotyczących czujności umysłu, jego przytomności, trzeźwości, świadomości, a więc – uważności. Warto pamiętać, że termin „sati”, oprócz oczywistego aspektu bycia obecnym, ma także znaczenie przypominania sobie o tym, co w obecnej chwili się robi. Więcej o tym w *Satipaṭṭhāna Suttie* (MN.010 – *Mowie o ustanowieniach uważności*).

Cztery Kryteria Odniesienia, które były już omawiane w MN.005, powinny być zatem używane nie tylko w odniesieniu do stwierdzeń, nauk, ale też do słów i terminów. Przywracanie znaczenia „sati” jako pamięci i usilne obstawanie przy tym, wydaje się sprzeczne z wieloma mowami oraz komentarzami. Można wręcz stwierdzić, że przyrównywanie „sati” do „smṛti”, to cofanie się do kultury i systemu wierzeń, którym Buddha się przeciwstawiał. Dlatego przewartościowywał znaczenia zastanych terminów. Gdybyśmy chcieli tłumaczyć „sati” jako „smṛti”, musielibyśmy przyrównać je do vedāṅgi oraz zbiorów tego, co zapamiętane (tekstów takich jak *Purāṇy*, *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa* etc.). Zatrzymajmy się przy kolejnym słowie, którym jest „veda”, występuje ono w tej sutcie i jest dosyć istotne.

„Veda” (od rdzenia √vid) to nic innego jak wiedza. Uznaje się, że najstarszym korpusem zapamiętanego przekazu jest tak zwana potrójna wiedza, w sanskrycie „vidyā” (w cytowanym poniżej komentarzu pālijskim „tiṇṇaṃ vedānaṃ” – potrójna wiedza), ale najstarszy zbiór (saṃhitā) to *Ṛg-veda* (od ṛc = wychwalać + veda [√vid] = wiedza), czyli wiedza ponad 1000 hymnów [sūktā] pochwalnych w 10 000 wersów (kolejne znaczenie ṛc) zawartych w dziesięciu księgach (maṇḍalāch). Przyjęło się, że *Ṛg-veda* powstała między 4000 a 2500 r. przed Chr., czyli przed inwazją plemion Ariów na subkontynent indyjski, ale obecnie ustala się powstanie tego zbioru na okres między 1700 a 1100 r. przed Chr. Użyte w sutcie słowa „atthaveda” oraz „dhammaveda” na pewno nie mają nic wspólnego z tego rodzaju wczesnymi tekstami bramińskimi. Wielu przekłada termin „veda” dosłownie, jako wiedza, ale buddyzm wykształcił jeszcze jedno znaczenie tego słowa, dosyć niespodziewane – entuzjazm. Stary komentarz do sutty tak to wyjaśnia:

„Osiąga budzącą entuzjazm wiedzę o znaczeniu³, osiąga budzącą entuzjazm wiedzę o Dhammie” – oznacza tu niezachwiane zaufanie w Buddhę etc. [...] „przeszedł trzy vedy” (DN.01) – odnosi się do „ved” jako tekstów [gantho]. „Ten jest braminem, kto wiedzę najwyższą pozna, niczego nie posiada, do przyjemności zmysłowych nieprzywiązany” (Sn̐p.5.04) – odnosi się do tego, co poznane [ñāṇaṃ]. „Pełni entuzjazmu wędrują po świecie” (AN.04.057) – odnosi się do zadowolenia [somanassa]. Tutaj chodzi o zadowolenie i poznanie połączone z zadowoleniem, zatem „osiąga budzącą entuzjazm wiedzę o znaczeniu, osiąga budzącą entuzjazm wiedzę o Dhammie” powinno być rozumiane w znaczeniu: „Zadowolenie z obiektu niezachwianego zaufania spowodowane zadowoleniem z poznania”.

„Budzącą entuzjazm wiedza o znaczeniu” – może być także uznana za entuzjazm [veda] w odniesieniu do powstania niezachwianego zaufania. „Budzącą entuzjazm wiedza o Dhammie” – może być także uznana za entuzjazm [veda] w odniesieniu do niezachwianego zaufania, którego przyczyną jest ograniczone [odhiso] porzucenie skałań [kilesappahāṇa], także i takie może być rozumienie tego znaczenia. Było też powiedziane: „Znanie przyczyny [hetu] to wiedza analityczna

3. Attha – osiągnięcie, zdobycz, dobrodziejstwo, potrzeba; pierwotne znaczenie, sens, przyczyna. Komentarz definiuje jako: to, do czego powinno się dojść (upagantabbatoti).

o naturze zjawisk [dhamma], znanie efektu przyczyny [hetuphale]
to wiedza analityczna o konsekwencji [attha]”. (Vibh.15.1.3)

Zatem „veda” to albo 1. wiedza, albo 2. zbiór tekstów, albo 3. budząca entuzjazm wiedza, inspiracja zrodzona dzięki poznaniu, skutkująca zaufaniem do źródła informacji, do przekazu, znaczenia, do Dhammy. Jeśli zdamy sobie sprawę, że sutta ta mówi właśnie o wierze, znacznie łatwiej będzie ją zrozumieć, a być może zainspiruje nas, tak samo jak przykładowego mnicha.

Rozpoczynając lekturę sutty, należy pamiętać – mimo że nie jest to napisane we wstępie mowy – że jest kierowana do osoby duchownej lub inaczej: do kapłana-filozofa. Był nim Sundarika Bhāradvāja, bramin z klanu Bhāradvājów, bardzo liczego i prastarego rodu, którego jeden z członków ongiś współtworzył komentarze do Ved, zwane brāhmaṇami. Imię kapłana słuchającego Buddy, Sundarika, wywodziło się od nazwy rzeki, przy której odprawiał rytuały podtrzymywania ognia i składania ofiar całopalnych dla bogów. Wierzył on, że istnieją święte rzeki, które mają moc obmywania z grzechów, stąd też w pewnym momencie przytyk Buddy, który opowiada o mnichu „obmytym wewnątrz”. Cała przemowa w sutcie jest preludium do końcowego dialogu między Błogosławionym a braminem.

Początkowe porównanie do szaty jest dosyć oczywiste – nieoczyszczony umysł lub, bardziej dosadnie, złe na wskroś serce nie zdoła przyjąć dobrych nauk (koloru, barwnika) Buddy (barwiarza), co skutkuje odrodzeniem się w niskich światach niedoli: świecie zwierząt lub jeszcze niższych. I odwrotnie, ktoś o czystym sercu natychmiast uchwyci to, co mówi Przebudzony, przyjmie to, będzie jak czysta szata, która „przyjmuje” barwę, a w konsekwencji będzie go czekać dobre odrodzenie, a być może i rzeczywistnienie. Nie znaczy to, że „złe na wskroś serce” nie ma szans na oczyszczenie, ponieważ sam Buddha powiedział: „Jaśniejące jest, mnisi, to serce. Jeno przez napotkane pokalania jest pokalane”⁴. Następne wersety mówią właśnie o zabrudzeniach, pokalaniach, które należy rozpoznać, a potem pozbyć się ich. W momencie dostrzeżenia rezultatów – nawet bardzo skromnych – zmniejszenia nieczystości w umyśle, powstaje zaufanie do Przebudzonego, Nauki i Zgromadzenia. W tym miejscu sutty cytowane są bodaj najważniejsze recytacje w całym kanonie: wyliczenia cech Buddy, Dhammy i Saṅghi.

Ktoś, kto był w klasztorze lub ośrodku medytacyjnym w Azji Południowo-Wschodniej, a nawet na Zachodzie, w miejscu, gdzie odbywają się theravādyjskie ceremonie i świętuje

4. Pabbassaramidaṃ, bhikkhave, cittaṃ. tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkilīṭṭhaṇ” (AN.01.041-050).

się w specjalne dni – na przykład, gdy wypada pełnia księżyca – ten na pewno słyszał właśnie te recytacje w języku pālijskim. Mając nadzieję, że tłumaczenie dobrze oddaje znaczenie i nie trzeba w tym miejscu omawiać poszczególnych, jakże istotnych, słów z wyliczeń, chciałbym podkreślić rolę, jaką odgrywa w dzisiejszych czasach dla wierzących buddystów ich wypowiadanie.

Niektórzy mogą krytykować taką „ślepą” wiarę bazującą na bezmyślnych powtórzeniach niezrozumiałych wyrazów, których na dodatek nie wymawia się zgodnie z zasadami języka pālijskiego. Ba, mogą przyrównać tego rodzaju praktyki do recytacji rodem z *Rg-ved* – hymnów pochwalnych, mających rzekomo magiczną moc sprawczą, powodującą uszlachetnienie czy oczyszczenie u recytującego i słuchaczy. Ale, o czym mam nadzieję czytelnik dobrze już wie, tego rodzaju utyskiwania mogą być kolejnymi przejawami wewnętrznych splamień. Jak wspomniałem wyżej, nauczanie Buddy nie było tylko racjonalnym, suchym i pozbawionym emocji przekazem. Co więcej, sam Przebudzony mówi często „natchnionymi wersami” czy też wierszem, o czym można się przekonać, czytając tę suttę.

W kanonie występuje także termin „saddhānusāri”, który może sprawić, że dla osób, nomen omen, wierzących do tej pory w naukowość Dhammy, przyznanie, że jest to rodzaj wejścia na stopień świętości, będzie nie lada wyzwaniem. Termin ten znaczy ni mniej, ni więcej tylko „podążający za wiarą”, „wyznawca wiary”. Wielu chciałoby wrzucić to określenie i ideę, która się za nim kryje, do szuflady z napisem „późniejszy rozwój doktryny”, argumentując, że często spotyka się je w tekstach komentatorskich takich jak *Visuddhimagga*, ale samo słowo, jak się przekonamy, znajduje się już w MN.022 czy MN.034. Opisy ludzi tak zainspirowanych jednym lub kilkoma słowami Dhammy, że wzbudzili w sobie ogromne pokłady wiary, też nietrudno odnaleźć w suttach.

Istnieje podział na siedem możliwych do osiągnięcia stopni Szlachetności (Ariya): 1. saddhānusāri – podążający za wiarą, 2. dhammānusāri – podążający za Dhammą, 3. saddhāvimutta – wyzwolony przez wiarę, 4. ditṭhippatta – ten, który posiadał właściwy pogląd (rozwinął zarówno wiarę, jak i mądrość), 5. kāyasakkhi – ten o cielesnym [własnym] świadectwie (Niepowracający, który „na własnej skórze” doświadczył nirodhasamāpatti – osiągnięcie ustania), 6. paññāvimutta – wyzwolony przez mądrość, 7. ubhatobhāgavimutta – wyzwolony dzięki dwóm częściom (medytacji i mądrości). Powyższa lista pokazuje, że wiara często pomaga wyzwolić nieprzebudzonego z kołowrotu wcieleń. Pierwszy z wymienionych, „wyznawca wiary”, osiąga owoc Wchodzącego w Strumień, trzeci – wyzwolony przez wiarę – może być każdym z czterech Ariyów, od Wchodzącego

w Strumień po Arahanta, Godnego, podobnie jak w przypadku diṭṭhippatty, choć nie wszystkie podania się z tym zgadzają⁵.

Recytowanie w klasztorach tekstów wymienających cechy Buddy, Dhammy i Saṅghi może wydawać się sztuczne i rytualne, ale działa tu mniej więcej ta sama zasada, co w przypadku niektórych ludzi opisanych w suttach, którzy stają się saddhānusārinami tylko po usłyszeniu, że istnieje Przebudzony, więc de facto po usłyszeniu jednego słowa: Buddha⁶. Oczywiście nie powinno się wyciągać pochopnych wniosków, bo samo powtarzanie słów (zwane obecnie mantrowaniem) nie musi prowadzić do wyzwolenia, zwłaszcza jeśli jest bezmyślne i mechaniczne. Tym, co na pewno powoduje zmianę i uszlachetnia, jest właśnie inspiracja, natchnienie, wzbudzanie w sobie entuzjazmu. Sutta ta istotna jest także dlatego, że pokazuje poszczególne stopnie, które ktoś podążający za wiarą miałby przejść. Warto także wspomnieć, że trzy recytacje pokazane są tutaj jako wynik inspiracji: „Wtedy dochodzi w nim do powstania niezachwianego zaufania w Buddhę”. Treść recytacji może zatem być rodzajem podniosłego potwierdzenia, a nie próbą zainspirowania się słowami.

Po powstaniu entuzjazmu następują po sobie logiczne konsekwencje: „Dzięki zadowoleniu pojawia się radosne uniesienie. Dzięki radosnemu uniesieniu pojawia się uspokojenie w ciele. Dzięki uspokojonemu ciału pojawia się błogie odczucie. Dzięki błogości w umyśle pojawia się skupienie”. Kilku komentatorów twierdzi, że nie można stać się Wchodzącym w Strumień (także saddhānusārim) bez doświadczenia choćby pierwszej jhāny, choćby przez krótką chwilę, i omawiany fragment mógłby potwierdzać tę tezę, bo daje do zrozumienia, że wymienione skupienie to właśnie jhāny. Na pewno jednak pokazuje, jaką rolę odgrywa poczucie pewności, brak wątpliwości i wiara. Przytoczony fragment udowadnia także konieczność odczuwania przyjemności w trakcie medytacji, która jest podwaliną właściwego i trwałego skupienia, o czym więcej w kolejnej mowie – MN.008. Porównanie do szaty można odczytać też w taki sposób, że barwnik to zadowolenie albo błogość zrodzona z jhān, więc ktoś o nieprawym, niemoralnym postępowaniu jest jak brudna, nieprzyjmująca koloru szata.

Następnie Buddha opisał w skrócie praktykę czterech brahmavihār, siedzib niebiańskich, ale w buddyjskim kontekście czterech praktyk medytacyjnych, które trenują umysł

5. Por. *Puggalapaññatti*, czwarta księga *Abbidhammy*, analizująca typy charakteru ludzi, w zestawieniu z *Samiddha Suttā* (AN.03.21 – *Mowa o Samiddzie*), w której Buddha twierdzi, że nie można jednoznacznie zdefiniować, która z dróg jest najlepsza (diṭṭhippatto, kāyasakkhi, czy saddhāvimutto), ponieważ każda z osób kroczących tymi ścieżkami może być jednym ze Szlachetnych, w tym Arahantem.

6. Por. *Sandhita Theragāthā* (Tag.02.49 – *Wersy mnicha Sandhita*).

w przebywaniu w najczystszych możliwych stanach mentalnych. Znów, czystość nie jest tu przypadkowo przywołana, ponieważ bramin Sundarika był tym żywo zainteresowany jako osoba duchowna, a ponadto jako ktoś, kto deklarował, że potrafi oczyścić siebie i innych ze złych czynów (czytaj: grzechów) i zajmował się tym przez większą część życia.

Faktyczne, skondensowane meritum tej mowy znajduje się po fragmencie, w którym bramin pyta Przebudzonego, czy kąpał się on w jednej ze świętych rzek. Możemy przeczytać w tych wersach⁷ o stosunku Buddy do rytuałów oczyszczających. Oczywiście Błogosławiony nie wierzył w moc świętych rzek, ponieważ to nie poprzez zanurzanie się w nich można obmyć nieumiejętne, przeszłe czyny. By nie pozostawić czytelnika samego z kwestią szkodliwych konsekwencji nieumiejętnych czynów z przeszłości, streszczę *Loṇakapalla Suttę* (AN.03.101 – *Mowę o bryłce soli*). Dwie osoby dopuściły się podobnych złych czynów, ale jedna idzie przez to do piekła, druga odczuwa konsekwencje (owoc) tego postępku w tym życiu, natychmiast, tu i teraz, przejawiające się chwilowym, niezbyt przyjemnym zdarzeniem. Dzieje się tak dlatego, że pierwsza z osób była niewydukowana w Dhammie, niemoralna, a druga przeciwnie, trenowała się w tym, co Buddha nakazał. Pierwsza z tych osób jest porównana do kubka z wodą, do którego wrzucono grudkę soli. Druga – do Gangesu, do którego również wrzucono grudkę soli. Bryłki soli, czyli konsekwencje nieumiejętnego działania, są tej samej wielkości, nie są w żaden sposób wypalane, niszczone, a tylko od ilości wody (dobrych czynów, treningu medytacyjnego, poziomu rozwoju umysłu oraz wytworzonej dzięki temu mądrości) zależy stopień nasycenia „solą” konkretnego umysłu. Płynący z tego wniosek jest dość jasny – chcąc „pozbyć” się „złej kammy”⁸, należy robić jak najwięcej dobrego. Grudka soli będzie takiej samej wielkości, można ją tylko rozpuścić w większej ilości wody, tak, że sól będzie niemal niewyczuwalna. W poniższej mowie Przebudzony daje podobne rady.

Na koniec chciałbym wrócić do omówienia jeszcze jednego terminu użytego w sutcie. Jest to słowo „upakkilesā”, które jest złączeniem przedrostka „upa-” znaczącego bycie w pobliżu, przy, na, oraz „kilesa” – skalanie, zanieczyszczenie, niezdrowe właściwości umysłu. Samo słowo „kilesa” pochodzi prawdopodobnie od kilissati⁹ (sansk. klišyati = stawać się mokrym, brudnym). Bardzo późne komentarze pālijskie dodają też znaczenie

7. Gāthā = wers, może też znaczyć literalnie „coś głębokiego”.

8. Tak w zachodnim społeczeństwie przyjęło się nazywać niefortunne zdarzenia w życiu. Kamma sama w sobie to działanie bądź intencja, to, na co ludzie wskazują, to kamma-vipāka, owoc (skutki) działania/intencji.

9. Wyrazy pokrewne tego czasownika to kliš = udręka; śliṣṭo = przylgnąć (kleić?), być może także antonim – ślisko; kheḷa, silesuma, semha = (podobne znaczenie) ślina, flegma; śleşma = ślimak;

upatāpe = gorączka, zapalczliwość. Dlatego „kilesa” tłumaczę wymiennie jako skalenie, zanieczyszczenie, rzadziej niedoskonałość.

Istnieje kilka podziałów kilesy, na przykład jej dziesięć przejawów¹⁰ w umyśle etc. Gdy do tego terminu doda się przedrostek upa- powstanie słowo „upakkilesa”, które tłumaczę jako pokalania (umysłu) albo nieczystości, rzadziej wady. Ciekawe, że w chińskich āgamach związek frazeologiczny „cittassa upakkilesa” przedstawiany jest znakami 心結, gdzie 結 (Jié) to węzeł, pęto, a 心 (Xīn) to serce, umysł, w związku z tym można to przełożyć jako „węzeł serca”, „zniewolone serce/umysł”. W poniższym polskim przekładzie jest to „pokalanie umysłu”, czyli takiego rodzaju zabrudzenie, które przesłania pierwotną czystość i niewinność umysłu, uniemożliwiając jego poprawną pracę. Przedstawionych w sutcie szesnaście upakkiles powinno być już dobrze znanych czytelnikowi, choćby z MN.003. Dwa pierwsze pokalania różnią się tylko nieznacznie od występujących w innych mowach, ale cała reszta listy zgadza się z upakkilesami pojawiającymi się w kilku suttach średniej długości. Słowo to występuje dosyć często także w pozostałych zbiorach (DN, SN, AN, KN).

Na końcu sutty bramin Sundarika Bhāradvāja jest tak zainspirowany słowami Przebudzonego, że nie tylko przyjmuje schronienie, ale prosi również o wyświęcenie na mnicha i, jak jest to opisane w tekście, w niedługim czasie staje się jednym z Arahantów. Zawieszenie Buddzie i jego Dhammie to intymny, afektywny, ale też bardzo motywujący do wysiłku i do praktyki przejaw umysłu. Dlatego wiara, silne przekonanie czy zaufanie są tak potrzebne, ale równie istotne jest, by tę właściwość umysłu umiejętnie rozwijać, tak aby nie zależała od dogmatów, ale żeby oddziaływała na nią mądrość rozróżniania. Osoba rozwijająca tę cechę/zdolność nie powinna trzymać się niezdrowo wyłącznie jednego kursu, ale też nie powinna z niego zbaczać, ponieważ może się pogubić albo znaleźć na zupełnie innej ścieżce duchowej. Kroczenie środkiem drogi wyznaczonej przez Przebudzonego nie jest łatwe, ale też nikt nie mówił, że takie będzie.

greckie *λεϊμαξ* oraz anglosaksońskie *slim* = ślimak; w polskim śluz, obślizgły, szlam (być może z niemieckiego).

10. 1. Lobha – chciwość, 2. dosa – niechęć, 3. moha – ułuda, 4. māna – mierzenie się z innymi, 5. diṭṭhi – [niewłaściwe] poglądy, 6. vicikicchā – [niezdrowe] powątpiewanie, 7. thīnam – odrętwienie, ociężałość, 8. uddhaccaṃ – nierównoważenie, 9. ahirikaṃ – brak wstydu, 10. anottappaṃ – brak skrępowań.

Tłumaczenie

70. evaṃ me sutāṃ — ekaṃ samayaṃ
bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane
anāthapiṇḍikassa ārāme.

tatra kho bhagavā bhikkhū āmantesi —
“bhikkhavo”ti.

“bhadante”ti te bhikkhū bhagavato
paccassosum.

bhagavā etadavoca —

“seyyathāpi, bhikkhave, vatthaṃ
saṃkiliṭṭhaṃ malaggahitaṃ; tamenam
rajako yasmiṃ yasmiṃ raṅgaajāte
upasaṃhareyya — yadi nilakāya
yadi pītakāya yadi lohitaakāya yadi
mañjiṭṭhakāya durattavaṇṇamevassa
aparissuddhavaṇṇamevassa. taṃ kissa
hetu? aparissuddhattā, bhikkhave,
vatthassa. evameva kho, bhikkhave,
citte saṃkiliṭṭhe, duggati pāṭikaṅkhā.
seyyathāpi, bhikkhave, vatthaṃ
parissuddhaṃ pariyodātaṃ; tamenam
rajako yasmiṃ yasmiṃ raṅgaajāte
upasaṃhareyya — yadi nilakāya
yadi pītakāya yadi lohitaakāya yadi
mañjiṭṭhakāya — surattavaṇṇamevassa
parissuddhavaṇṇamevassa. taṃ kissa
hetu? parissuddhattā, bhikkhave,
vatthassa. evameva kho, bhikkhave, citte
asaṃkiliṭṭhe, sugati pāṭikaṅkhā.

70. Oto com usłyszał – pewnego razu Błogosławiony prze-
bywał niedaleko miasta Sāvatti w klasztorze Anāthapiṇḍiki,
w gaju Jety. Tam Błogosławiony zwrócił się do mnichów:
„Mnisi”.

„Bhadante”, mnisi ci posłyszeli Błogosławionego.

Oto co Błogosławiony powiedział:

„To tak, jakby, mnisi, barwiarz wziął zanieczyszczoną
i brudną szatę, i zanurzył ją w takim lub innym kolo-
rze: niebieskim, żółtym, krwistoczerwonym, lub barwił
marzanną – wyglądałaby wtedy, jakby była zabarwiona
złym kolorem, jakby była nieczysto zabarwiona. Jaka jest
tego przyczyna? Mnisi, byłoby tak z powodu nieczystości
szaty. Tak samo, o mnisi, jest z zanieczyszczonym umy-
słem, zbłądzenia [w zaświatach] można się spodziewać. To
tak, jakby, mnisi, barwiarz wziął oczyszczoną i jasną szatę,
i zanurzył ją w takim lub innym kolorze: niebieskim, żółtym,
krwistoczerwonym, lub barwił marzanną – wyglądałaby,
jakby była zabarwiona dobrym kolorem, jakby była czysto
zabarwiona. Jaka jest tego przyczyna? Mnisi, byłoby tak
z powodu czystości szaty. Tak samo, o mnisi, jest z czystym
umysłem, spełnienia¹ [w zaświatach] można się spodziewać.

1. Sugati [su = dobry + gati = podążać] – dobre odrodzenie w wyższym świecie dev, ale częsty przydomek Sugata, nadawany Przebudzonemu może też sugerować „spełnienie”, czyli takie „dojście”, które kończy wszelkie „podążanie”.

71. “katame ca, bhikkhave, cittassa upakkilesā? abhijjhāvisamalobho cittassa upakkilesa, byāpādo cittassa upakkilesa, kodho cittassa upakkilesa, upanāho cittassa upakkilesa, makkho cittassa upakkilesa, paḷāso cittassa upakkilesa, issā cittassa upakkilesa, macchariyaṃ cittassa upakkilesa, māyā cittassa upakkilesa, sāttheyyaṃ cittassa upakkilesa, thambho cittassa upakkilesa, sārambho cittassa upakkilesa, māno cittassa upakkilesa, atimāno cittassa upakkilesa, mado cittassa upakkilesa, pamādo cittassa upakkilesa.

72. “sa kho so, bhikkhave, bhikkhu ‘abhijjhāvisamalobho cittassa upakkileso’ti — iti veditvā abhijjhāvisamalobhaṃ cittassa upakkilesaṃ pajahati; ‘byāpādo cittassa upakkileso’ti — iti veditvā byāpādaṃ cittassa upakkilesaṃ pajahati; ‘kodho [...] upanāho [...] makkho [...] paḷāso [...] issā [...] macchariyaṃ [...] māyā [...] sāttheyyaṃ [...] thambho [...] sārambho [...] māno [...] atimāno [...] mado [...] pamādo cittassa upakkilesaṃ pajahati.

71. Co jest, mnisi, pokalaniem umysłu? Pożądliwość, nieróżna² od chciwości, jest pokalaniem umysłu, złość jest pokalaniem umysłu, gniew [...], żywienie urazy [...], hipokryzja [...], bycie bezlitosnym [...], zazdrość [...], skąpstwo [...], oszukiwanie [...], zdradzanie [...], upór [...], porywczość [...], mierzenie się z innymi [...], wysokie mniemanie o sobie [...], pycha [...], niedbalstwo jest pokalaniem umysłu.

72. Mnisi, mnich taki, wiedząc, że pożądliwość nieróżna od chciwości jest pokalaniem umysłu, porzuca³ pożądliwość nieróżną od chciwości, która jest pokalaniem umysłu. Wiedząc, że złość jest pokalaniem umysłu, porzuca złość, która jest pokalaniem umysłu. Wiedząc, że gniew [...], żywienie urazy [...], hipokryzja [...], bycie bezlitosnym [...], zazdrość [...], skąpstwo [...], oszukiwanie [...], zdradzanie [...], upór [...], porywczość [...], mierzenie się z innymi [...], wysokie mniemanie o sobie [...], pycha [...], niedbalstwo jest pokalaniem umysłu, porzuca niedbalstwo, które jest pokalaniem umysłu.

2. Visama [vi + sama] – nierówny, nie taki sam, więc jeśli jest a-, czyli zaprzeczenie, powinno być nieróżny, jak podają słowniki sanskryckie.

3. Komentarz opisuje, kto może całkowicie porzucić konkretne pokalanie. Dzięki wejściu na ścieżkę Wchodzącego w Strumień (sotāpatti-magga) porzuca się: 5. hipokryzję, 6. bycie bezlitosnym, 7. zazdrość, 8. skąpstwo, 9. oszukiwanie, 10. zdradzanie; na ścieżkę Niepowracającego (anāgāmi-magga): 2. złość/niechęć, 3. gniew, 4. żywienie urazy, 16. niedbalstwo; na ścieżkę Godnego (arahatta-magga): 1. pożądliwość nieróżną od chciwości, 11. upór, 12. porywczość, 13. mierzenie się z innymi, 14. wysokie mniemanie o sobie, 15. pychę.

73. “yato kho, bhikkhave,
bhikkhuno ‘abhiññāvasamālobo
cittassa upakkilesō’ti — iti veditvā
abhiññāvasamālobo cittassa upakkilesō
pahīno hoti, ‘byāpādo cittassa
upakkilesō’ti — iti veditvā byāpādo
cittassa upakkilesō pahīno hoti; ‘kodho
[...] upanāho [...] makkho [...] paḷāso
[...] issā [...] macchariyaṃ [...] māyā [...] sāttheyyaṃ [...] thambo [...] sārāmbho
[...] māno [...] atimāno [...] mado [...] pamādo
cittassa upakkilesō’ti — iti veditvā
pamādo cittassa upakkilesō
pahīno hoti.

74. “so buddhe aveccappasādena
samānāgato hoti — ‘itipi so
bhagavā araham sammāsambuddho
vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū
anuttaro purisadammasārathi
satthā devamanussānaṃ buddho
bhagavā’ti; dhamme aveccappasādena
samānāgato hoti — ‘svākkhāto
bhagavatā dhammo sandiṭṭhiko
akāliko chipassiko opāneyyiko
paccattaṃ veditabbo viññūhī’ti; saṅghe
aveccappasādena samānāgato hoti —
‘suppaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho,
ujjappaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho,
ñāyappaṭipanno bhagavato
sāvakasaṅgho, sāmīcippaṭipanno
bhagavato sāvakasaṅgho, yadidaṃ cattāri
purisayugāni, aṭṭha purisapuggalā.
esa bhagavato sāvakasaṅgho āhuneyyo
pāhuneyyo dakkhiṇeyyo añjalikaraṇīyo,
anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassā’ti.

73. Jak tylko, mnisi, mnich, wiedząc, że pożądlivość nie-
różna od chciwości jest pokalaniem umysłu, porzuca tę
pożądlivość nieróżną od chciwości, która jest pokalaniem
umysłu; wiedząc, że złość jest pokalaniem umysłu, porzuca
tę złość, która jest pokalaniem umysłu; wiedząc, że gniew
[...], żywienie urazy [...], hipokryzja [...], bycie bezlitosnym
[...], zazdrość [...], skąpstwo [...], oszukiwanie [...], zdradza-
nie [...], upór [...], porywczosć [...], mierzenie się z innymi
[...], wysokie mniemanie o sobie [...], pycha [...], niedbalstwo
jest pokalaniem umysłu, porzuca to niedbalstwo, które jest
pokalaniem umysłu.

74. Wtedy powstaje w nim niezachwiane zaufanie⁴ do Bud-
dhy: »Taki jest On, Błogosławiony, godny, w pełni samo-
przebudzony, mający doskonałą wiedzę i usposobienie,
spełniony, znawca światów, niezrównany przewodnik osób
chcących opanowania, nauczyciel dev i ludzi, przebudzony,
błogosławiony«. Powstaje w nim niezachwiane zaufanie do
Dhammy: »Dobrze objaśniona jest Dhamma Błogosławio-
nego, przejawia się tu i teraz, daje natychmiastowe rezultaty,
zaprasza każdego, aby przyszedł i sam zobaczył, przybliża
do ostatecznego celu, powinna być poznana samodzielnie
przez każdego pojętnego człowieka«. Powstaje w nim nie-
zachwiane zaufanie do Saṅghi: »Saṅgha uczniów Błogo-
sławionego praktykuje w dobry sposób, Saṅgha uczniów
Błogosławionego praktykuje w rzetelny sposób, Saṅgha
uczniów Błogosławionego praktykuje w prawidłowy sposób,
Saṅgha uczniów Błogosławionego praktykuje we właściwy
sposób – niniejsze cztery pary ludzi, osiem poszczególnych
typów ludzi – tym jest Saṅgha uczniów Błogosławionego,
godna podarunków, godna gościnności, godna ofiarowań,
powinno się jej okazywać szacunek, jest nieporównywal-
nym polem zasług dla świata«.

4. Komentarz mówi, że jest to dostępne tylko dla Wchodzącego w Strumień, gdy zanikają wszelkie wątpliwo-
ści (vicikicchā) związane z Dhammą.

75. “yathodhi kho panassa cattam
 hoti vantaṃ muttam pahīnaṃ
 paṭinissatṭhaṃ, so ‘buddhe
 aveccappasādena samannāgatomhī’ti
 labhati atthavedaṃ, labhati
 dhammavedaṃ, labhati
 dhammūpasaṃhitaṃ pāmojjaṃ.
 pamuditassa pīti jāyati, pīṭīmanassa kāyo
 passambhati, passaddhakāyo sukhaṃ
 vedeti, sukhino cittaṃ samādhīyati;
 ‘dhamme ... pe ... saṅghe aveccappasādena
 samannāgatomhī’ti labhati atthavedaṃ,
 labhati dhammavedaṃ, labhati
 dhammūpasaṃhitaṃ pāmojjaṃ;
 pamuditassa pīti jāyati, pīṭīmanassa kāyo
 passambhati, passaddhakāyo sukhaṃ
 vedeti, sukhino cittaṃ samādhīyati.

‘yathodhi kho pana me cattam
 vantaṃ muttam pahīnaṃ
 paṭinissatṭhan’ti labhati atthavedaṃ,
 labhati dhammavedaṃ, labhati
 dhammūpasaṃhitaṃ pāmojjaṃ;
 pamuditassa pīti jāyati, pīṭīmanassa kāyo

75. Chociażby w [ograniczonym] zakresie⁵ oddalił on [pokalania umysłu], wyrzucił, wyzwolił się od nich, wyzbył się ich, odpuścił je [myśląc]: »Powstało we mnie niezachwiane zaufanie do Buddy⁶, osiąga budzącą entuzjazm wiedzę dotyczącą znaczenia, osiąga budzącą entuzjazm wiedzę dotyczącą Dhammy⁶, osiąga zadowolenie w związku z Dhammą. Dzięki zadowoleniu pojawia się radosne uniesienie. Dzięki radosnemu uniesieniu pojawia się uspokojenie w ciele. Dzięki uspokojonemu ciału pojawia się błogie odczucie. Dzięki błogości w umyśle pojawia się skupienie. »Powstało we mnie niezachwiane zaufanie do Dhammy, (...) Saṅghi«, osiąga budzącą entuzjazm wiedzę dotyczącą znaczenia, osiąga budzącą entuzjazm wiedzę dotyczącą Dhammy, osiąga zadowolenie w związku z Dhammą. Dzięki zadowoleniu pojawia się radosne uniesienie. Dzięki radosnemu uniesieniu pojawia się uspokojenie w ciele. Dzięki uspokojonemu ciału pojawia się błogie odczucie. Dzięki błogości w umyśle pojawia się skupienie.

[Myśli]: »Chociażbym w [ograniczonym] zakresie oddalił [pokalania umysłu], wyrzucił, wyzwolił się od nich, wyzbył się ich, odpuścił je«, osiąga budzącą entuzjazm wiedzę dotyczącą znaczenia, osiąga budzącą entuzjazm wiedzę dotyczącą Dhammy, osiąga zadowolenie w związku z Dhammą. Dzięki zadowoleniu pojawia się radosne uniesienie. Dzięki radosnemu uniesieniu pojawia się uspokojenie w ciele. Dzięki

-
5. Yathodhi [yato = gdy/yatha = zgodnie z + odhi (ava + √dhā) = kłaść, ograniczać] – choćby w pewnym zakresie, zgodnie z ograniczeniami. Tymi granicami są stopnie świętości, w które mnich wkroczył i dzięki którym wyzbył się odpowiednich pokalań. Komentarz zatem sugeruje, że chodzi o trzech niższych Ariów, a wyklucza Godnego (Arahanta, który jest anodhiso, „bez ograniczeń”).
6. „Veda” w sanskrycie znaczy wiedzę (*Rg-veda*, najstarsza z ksiąg wedyjskich: „wiedza wychwalania”), ale tu w znaczeniu „somanassa”, przyjemnego odczucia umysłowego. I.B. Horner tłumaczy to jako „wiedzę celu [...] wiedzę Dhammy”, ale już PTS twierdzi, że jest to „entuzjazm dla prawdy (dla litery i ducha) Nauki Bud-dhy”, podobnie tłumaczy to B. Bodhi, jako: „inspiracja w znaczeniu [...] inspiracja w Dhammie”. Jedynie Piya Tan przekłada w ten sposób: „inspirującą wiedzę odnośnie do celu/prawdy”.

passambhati, passaddhakāyo sukhaṃ vedeti, sukhino cittaṃ samādhīyati.

76. “sa kho so, bhikkhave, bhikkhu evaṃsilo evaṃdhammo evaṃpañño sāliṇaṃ cepi piṇḍapātaṃ bhuñjati vicitakāḷakaṃ anekasūpaṃ anekabyañjanaṃ, nevassa taṃ hoti antarāyāya. seyyathāpi, bhikkhave, vatthaṃ saṃkiliṭṭhaṃ malaggahitaṃ acchodakaṃ āgamma parisuddhaṃ hoti pariyoḍātaṃ, ukkāmuḥhaṃ vā panāgamma jātarūpaṃ parisuddhaṃ hoti pariyoḍātaṃ, evameva kho, bhikkhave, bhikkhu evaṃsilo evaṃdhammo evaṃpañño sāliṇaṃ cepi piṇḍapātaṃ bhuñjati vicitakāḷakaṃ anekasūpaṃ anekabyañjanaṃ, nevassa taṃ hoti antarāyāya.

77. “so mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharitvā viharati, tathā dutiyaṃ, tathā tatiyaṃ, tathā catutthaṃ. iti uddhamadho tiriyaṃ sabbadhi sabbattatāya sabbāvaṇṇaṃ lokaṃ mettāsahagatena cetasā vipulena mahagatena appamāṇena averena abyāpajjena pharitvā viharati;

karuṇāsahagatena cetasā ... pe ... muditāsahagatena cetasā ... pe ... upekkhāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharitvā viharati, tathā dutiyaṃ, tathā tatiyaṃ, tathā catutthaṃ. iti uddhamadho tiriyaṃ sabbadhi sabbattatāya sabbāvaṇṇaṃ lokaṃ upekkhāsahagatena cetasā vipulena

uspokojonemu ciału pojawia się błogie odczucie. Dzięki błogości w umyśle pojawia się skupienie.

76. Mnisi, mnich taki, o takiej moralności, takim stanie [umysłu], takiej mądrości, nawet gdy je ryż sālī z jałmużny, bez żadnych ciemniejszych ziaren, z różnymi sosami, różnymi przyprawami, nie stanowi to dla niego przeszkody⁷. To tak, jakby, mnisi, wziąć zanieczyszczoną i brudną szatę, włożyć ją do przejrzystej wody, aby [szata] stała się oczyszczona i jasna. Tak samo, mnisi, mnich taki, o takiej moralności, takim stanie [umysłu], takiej mądrości, nawet gdy je ryż sālī z jałmużny, bez żadnych ciemniejszych ziaren, z różnymi sosami, różnymi przyprawami, nie stanowi to dla niego przeszkody.

77. Całym sercem wypełnia on miłującą dobrocią zarówno jeden kierunek [świata], także drugi, także trzeci, także czwarty. W ten sam sposób, do góry, w dół, w poprzek, wszędzie naokoło, cały świat, całym swym sercem wypełnia miłującą dobrocią – szczerze, wylewnie, bez ograniczeń, będąc wolnym od wrogości i złej woli.

Całym sercem wypełnia on współczuciem, (...) współradością, (...) zrównoważeniem jeden kierunek [świata], także drugi, także trzeci, także czwarty. W ten sam sposób, do góry, w dół, w poprzek, wszędzie naokoło, cały świat, całym swym sercem wypełnia zrównoważeniem – szczerze, wylewnie, bez ograniczeń, będąc wolnym od wrogości i złej woli.

7. Komentatorzy sugerują, że mowa tu o Niepowracającym, który wyzbył się pragnień związanych z przyjemnościami zmysłowymi.

mahaggaṭena appamāṇena averena
abyāpajjena pharitvā viharati.

78. “so ‘atthi idaṃ, atthi hīnaṃ, atthi paṇītaṃ, atthi imassa saññāgatassa uttariṃ nissaraṇaṃ’ti pajānāti. tassa evaṃ jānato evaṃ passato kāmasāvāpi cittaṃ vimuccati, bhavāsavāpi cittaṃ vimuccati, avijjāsavāpi cittaṃ vimuccati. vimuttasmiṃ vimuttamitī nāṇaṃ hoti. ‘khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā’ti pajānāti. ayaṃ vuccati, bhikkhave — ‘bhikkhu sināto antarena sinānenā”ti.

79. tena kho pana samayena
sundarikabhāradvājo brāhmaṇo
bhagavato avidūre nisinno hoti. atha
kho sundarikabhāradvājo brāhmaṇo
bhagavantaṃ etadavoca — “gacchati
pana bhavaṃ gotamo bāhukaṃ nadiṃ
sināyitun”ti?

“kiṃ, brāhmaṇa, bāhukāya nadiyā?
kiṃ bāhukā nadī karissatī”ti?
“lokkhasammatā hi, bho gotama, bāhukā
nadī bahujanassa, puññasammatā hi,
bho gotama, bāhukā nadī bahujanassa,
bāhukāya pana nadiyā bahujano
pāpakammaṃ kataṃ pavāheti”ti. atha
kho bhagavā sundarikabhāradvājāṃ
brāhmaṇaṃ gāthāhi ajjhabhāsi —

78. Pojmuje: »Jest to, co doczesne, jest to, co niskie, jest to, co wysokie, jest też coś ponad to, ucieczka od poznawalnego świata⁸«. Gdy to pojął, gdy to dostrzegł, jego umysł wyzwolił się ze skażenia, jakim jest pożądanie, umysł wyzwolił się ze skażenia, jakim jest stawianie się, umysł wyzwolił się ze skażenia, jakim jest niewiedza. Z wyzwoleniem, pojawiło się poznanie: »Wyzwolenie«. Pojmuje: »Odradzanie zostało zakończone, święte życie zostało dopełnione, to, co należało zrobić, zostało zrobione, nie będzie kolejnego stawiania się«. Takiego nazywam, mnisi, mnichem, który obmył się wewnętrznym obmyciem”.

79. W tym czasie bramin Sundarika Bhāradvāja siedział nieopodal Błogosławionego. Wtedy to bramin Sundarika Bhāradvāja powiedział do Błogosławionego: „Chadza mistrz Gotama do rzeki Bāhuki, by się obmyć?”.

„Czemu, braminie, do rzeki Bāhuki? Co takiego rzeka Bāhukā może zrobić?”.

„Wielu uznaje, mistrzu Gotamo, że rzeka Bāhukā daje zbawienie, wielu uznaje, mistrzu Gotamo, że rzeka Bāhukā daje zasługi. Wielu w rzece Bāhukā zmywa swe złe uczynki”.

8. Nie używam tu dosłownego znaczenia, ponieważ uznaję, że świat poznawalny to wszystkie trzy światy (kāma-rūpa-arūpaloka). Komentarze wyjaśniają: „Pojmuje on: »Istnieje Nibbāna, która jest ucieczką ponad to rozpoznanie/postrzeganie siedzib niebiańskich osiągniętych przeze mnie«, tym sposobem prawda o ustaniu została zdefiniowana (imassa mayā adhiḡatassa brahmavihārasaññāgatassa uttari nissaraṇaṃ nibbānaṃ atthīti evaṃ pajānātīti adhippāyo, ettāvatānena nirodhasaccavavattānaṃ kataṃ hoti).

bāhukaṃ adhikakkaṇa, gayāṃ
sundarikaṃ māpi.

sarassatiṃ payāgaṇa, atho bāhumatiṃ
nadiṃ.

niccampi bālo pakkhando, kaṇhakammo
na sujjhati.

“kiṃ sundarikā karissati, kiṃ payāgā kiṃ
bāhukā nadī.

verim katakibbisam naram, na hi nam
sodhaye pāpakamminam.

“suddhassa ve sadā phaggu,
suddhassuposatho sadā.

suddhassa sucikammasa, sadā sampajjate
vataṃ.

idheva sināhi brāhmaṇa, sabbabhūtesu
karohi khemataṃ.

“sace musā na bhaṇasi, sace pāṇaṃ na
himsasi.

sace adinnaṃ nādiyasi, saddahāno
amaccharī.

kiṃ kāhasi gayāṃ gantvā, udapānopi te
gayā”ti.

80. evaṃ vutte, sundarikabhāradvājo
brāhmaṇo bhagavantaṃ etadavoca
— “abhikkantaṃ, bho gotama,
abhikkantaṃ, bho gotama! seyyathāpi,
bho gotama, nikkujjitaṃ vā ukkujeyya,
paṭicchannaṃ vā vivareyya, mūlhassa
vā maggaṃ ācikkheyya, andhakāre vā
telapajjotaṃ dhāreyya — ‘cakkhumanto

Wtedy to Błogosławiony przemówił do braminy Sundariki
Bhāradvāji tymi wersami:

„Bāhukā i Adhikakkā,
Gayā też, i Sundarikā,
Sarassatī i Payāgā,
Jak też rzeka Bahumatī,
Niechaj głupiec ciągle w nie wchodzi,
A i tak ciemnych czynów nie odrzuci.
Co takiego Sundarikā może zrobić,
Co Payāgā, a co rzeka Bāhukā?
Komuś wrogiemu, robiącemu bez liku zła,
Niecnym uczynków wyczyścić nie zdoła.
Dla czystego zawsze wiosenne przesilenie,
Dla czystego zawsze jest świętowanie,
Kto jest czysty i ma jasne działanie,
Kto stale rozwija prawidłowe zachowanie.
W tym, co tu⁹, braminie, się obmywasz,
Bezpieczeństwo wszystkim istotom daj.
Jeśli kłamstw nie mówisz,
Jeśli istotom ran nie zadajesz,
Jeśli niedanego nie bierzesz,
Jeśliś wierzący, nieskąpy,
Na cóż ci wtedy Gayi odwiedzanie?
Każda studnia Gayą ci się stanie!”

80. Gdy to zostało powiedziane, bramin Sundarika
Bhāradvāja powiedział do Błogosławionego: „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 ciem-
ności, z taką myślą: »Ci, którzy mają oczy, będą widzieli
wszystko wyraźnie«. W taki też sposób została mi uka-

9. Komentarz mówi: idha (sansk. iha = tutaj) to Dhamma Buddha.

rūpāni dakkhanti’ti; evamevaṃ bhotā
 gotamena anekapariyāyena dhammo
 pakāsito. esāhaṃ bhavantaṃ gotamaṃ
 saraṇaṃ gacchāmi dhammaṃ
 bhikkhusaṅghaṃ. labheyyaṃ
 bhoto gotamassa santike pabbajjaṃ,
 labheyyaṃ upasampadan”ti. alatta
 kho sundarikabhāradvājo brāhmaṇo
 bhagavato santike pabbajjaṃ, alatta
 upasampadaṃ. acirūpasampanno
 kho paṇāyasmā bhāradvājo eko
 vūpakaṭṭho appamatto ātāpi pahitatto
 viharanto nacirasessa — yassatthāya
 kulaputtā sammadeva agārasma
 anagāriyaṃ pabbajanti tadanuttaraṃ
 — brahmacariyapariyosānaṃ
 diṭṭhevadhamme sayāṃ abhiññā
 sacchikatvā upasampajja vihāsi. “khīṇā
 jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ
 karaṇiyaṃ, nāparaṃ itthattāyā”ti
 abbhaññāsi. aññataro kho paṇāyasmā
 bhāradvājo arahataṃ ahoṣīti.

zana Dhamma przez Błogosławionego. Chciałbym mieć schronienie w mistrzu Gotamie, w Dhammie i w mniszej Saṅdze. Niech będzie mi pozwolone w obecności mistrza Gotamy wywędrować [z domu w bezdomność], niech będzie mi pozwolone przyjęcie [do zakonu]”. Bramin Sundarika Bhāradvāja otrzymał pozwolenie w obecności Błogosławionego na wywędrowanie [z domu w bezdomność], otrzymał pozwolenie na przyjęcie [do zakonu]. Wkrótce po przyjęciu [do zakonu], Czcigodny Bhāradvāja, przebywając samotnie, odosobniony, niestrudzony, pilny i z usilnym staraniem, w niedługim czasie – tak jak synowie rodzin, którzy pełni wiary wywędrowali z domu w bezdomność – tak i on, zrealizował i osiągnął jeszcze w tym życiu bezpośrednie [wyższe] poznanie, cel świętego życia. Odkrył że: "Odradzanie zostało zakończone, święte życie zostało dopełnione, to, co należało zrobić, zostało zrobione, nie będzie kolejnego stawania się". Czcigodny Bhāradvāja został kolejnym z Arahantów.

Sallekha Sutta

(MN.008 – *Mowa o zaprzestaniu*)

Przedmowa

Buddyzm często przedstawiany jest jako pesymistyczna religia, w której głównym zainteresowaniem cieszą się wyłącznie tematy traktujące o cierpieniu, bólu, krzywdzie, udręce, żalu, chorobie i śmierci. Według wielu przeciwników nauk Buddy, chęć wyzwolenia to tchórzliwa ucieczka od trudnych prawd życia codziennego. Niektórzy mogą wręcz argumentować, że przyjemności zmysłowe to przeciwieństwo cierpienia, a więc szczęście. Pozornie tak przecież funkcjonuje świat – rozkoszowanie się zmysłowymi przyjemnościami jest dla przeciętnego człowieka najwyższym i jedynym znanym szczęściem. Ale nawet zatopiony w takim poglądzie człowiek nie ma wątpliwości, że chwilowe szczęście oraz przywiązanie do ulotnych przyjemności, nieustanne zaspokajanie ich i kompulsywne przypominanie ich sobie jest złudne, tymczasowe, a przede wszystkim – męczące.

Jeśli przyjrzymy się przyjemnościom zmysłowym w analityczny sposób, odkrywamy, że składają się one z przyjemnych doznań (vedan), które pojawiają się, gdy drzwi zmysłów (oko, ucho, nos, język i ciało) mają możliwość zetknięcia się z odpowiednimi obiektami zmysłowymi. Przyjemność, która pojawia się w związku z tym, dzięki skojarzeniom i rozpoznaniom (saññā), jest jedynie specyficzną świadomością (viññāṇa), jej korzeń tkwi w pragnieniu zadowalania się zmysłowymi przyjemnościami. Wkrótce po zmanifestowaniu się wszystkie przyjemne zjawiska, powstałe w umyśle, szybko znikają. Musimy więc nieustannie się wysilać, by podtrzymywać te odczucia, żeby wciąż na nowo cieszyć się zmysłowymi przyjemnościami, a kiedy to nie jest już możliwe, stajemy się sfrustrowani. Takie rozczarowanie jest początkiem cierpienia, którego warto być świadomym.

W *Dukkhaṇāṇa Suttie* (SN.38.14) opisywane są trzy rodzaje cierpienia:

1. dukkha-dukkha – oczywisty rodzaj cierpienia obejmujący ból cielesny, a co za tym idzie także umysłowy,
2. saṅkhāra-dukkha – rodzaj cierpienia związanego z ciągłym wysiłkiem złagodzenia niekorzystnych uwarunkowań: dyskomfortu, bólu, choroby, pragnienia, głodu i zaspokojenia pragnień zmysłowych itp.,
3. vipariṇāma-dukkha – rodzaj cierpienia związanego ze zmianami warunków z powodu nieprzewidzianych okoliczności lub z powodu wewnętrznej natury zespolenia umysłowości i formy materialnej (nāma-rūpa).

Zatem wszelkie szczęście, jakie pragniemy „złapać” w życiu, należy zwykle do saṅkhāra- i vipariṇāma-dukkhi. Dlatego Buddha mówił, że pięć grup składowych¹ jest cierpieniem. Gdybyśmy tylko mogli dostrzec te części składowe, kiedy pracują, gdy tworzą „ja”, gdy przywiązują się do obiektów i gdy utożsamiają się same ze sobą! Jednak przejawiają się za szybko, a my nie wiemy, czego dokładnie szukać. By w ogóle zacząć tego rodzaju badanie siebie, potrzebowalibyśmy bardzo stabilnego, skupionego, skoncentrowanego i nastawionego na jeden cel umysłu. Być może wtedy zauważylibyśmy, że grupy składowe to tylko zjawiska, które powstają i zanikają, natychmiastowo i nieustannie, są zatem nietrwałe i niezadowolające, a to, co jest nietrwałe i niezadowolające, należy uznać za pełne cierpienia i krzywdy.

Wszyscy chcemy szczęścia, pomyślności i chcemy czuć przyjemność, ale to właśnie jhāny, według Buddy, są najwyższą zdrową przyjemnością w sferze zmysłowej. Nie dość, że są to wchłonięcia umysłowe, dzięki którym nie ma rozkojarzeń, a więc umysł jest stabilny (zatrzymana zostaje vipariṇāma-dukkha), to jeszcze pojawiają się one niemal samoczynnie, nie musimy się starać utrzymywać ich, gdy trwają (a zatem brak jest saṅkhāra-dukkhi). To stan przyjemny, błogi, pełen szczęścia i, jak twierdzą komentarze, przestajemy w nim odczuwać nawet własne ciało, więc w pewnym momencie nie czujemy bólu fizycznego (brak dukkha-dukkhi). Ktoś mógłby zauważyć, że stan, w którym nie ma tych trzech rodzajów cierpienia, to koniec Ścieżki, prawdziwa Nibbāna. Sam Buddha mówił, że jhāny to swego rodzaju przedsmak Nibbāny jako „przejawiająca się tu i teraz Nibbāna” (sanditṭhikaṃ nibbānaṃ – AN.09.047) albo „Nibbāna w doczesności” (ditṭhadhammanibbānaṃ – AN.09.051). Jhāny są kulminacją Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki, o ile uznamy, że Ścieżka wyłożona jest w pewnym porządku, od pierwszego do ostatniego kroku. Samma-samādhī to nic innego jak cztery jhāny, powiedzą komentatorzy i będą mieli potwierdzenie w suttach.

Postaram się przedstawić w tej przedmowie, w jaki sposób komentarze i theravādyjska ortodoksja widzą drogę osiągnięcia tych głębokich, błogich stanów medytacyjnych. Być może informacje te wydadzą się podręcznikowe i techniczne, ale warto mieć w pamięci, że wszyscy mnisi i mniszki, którzy praktykują zgodnie z Dhammą Buddy i wypowiadają się na temat jhān czy metod do nich prowadzących, mają na uwadze tylko jeden cel, a jest nim osiągnięcie Nibbāny – najwyższego i doskonałego szczęścia, przekraczającego wszelkie przyjemne stany. Na początku jednak przedstawię garść interesujących faktów o tym, czym jest samādhī, by czytelnik mógł czytać późniejsze klasyczne egzegezy, wiedząc, że mimo wszystko samādhī nie równa się tylko czterem jhānom, ponie-

1. Pięć khandh to: forma cielesna, odczucia, rozpoznania, wytworzenia [umysłowe], świadomość.

waż, jak się okazuje, skupienie jest znacznie szerszym pojęciem, a Buddha definiował je w mowach całkiem „nieortodoksyjnie”.

SAMĀDHI

Na drodze do wyzwolenia powinno pojawić się Właściwe Skupienie, co do tego nie powinno być wątpliwości. To ostatnia część Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. Ośiem części Ścieżki dzieli się na trzy grupy. Podstawą jest trening moralny (*sīla-sikkhā*), czyli Właściwa Mowa (*sammā vācā*), Właściwe Działanie (*sammā kammanta*), Właściwy Sposób Życia (*sammā ājīva*). Trening mądrości (*pañña-sikkhā*), na który składają się Właściwy Pogląd (*sammā diṭṭhi*) i Właściwe Nastawienie (*sammā saṅkappa*), jest również istotny, by można było wytrenować w sobie skupienie (*samādhī-sikkhā*), zaczynając od Właściwego Wysiłku (*sammā vāyāma*), Właściwej Uważności (*sammā sati*), aż wreszcie Właściwego Skupienia (*sammā samādhī*).

Klasyczne dzieło komentatorskie *Visuddhimagga* (*Ścieżka wyzwolenia*) Buddhaghosy w ten sposób definiuje, czym jest skupienie:

(i) Czym jest skupienie? Skupienie jest różnego rodzaju i ma różne aspekty. Gdyby chcieć wyjaśnić wszystko i zawrzeć w [jednej] odpowiedzi, nie doprowadziłoby to do zamierzonego celu, a spowodowałoby tylko pomieszanie, więc ograniczymy się do zamierzonego tu odniesienia, nazywając skupienie korzystną unifikacją umysłu (*kusalacittēkaggatā*).

W jakim sensie jest skupienie? Skupienie (*samādhī* jest w takim sensie, że skupia (*samādhāna*).

Czym jest to skupianie? Jest to osadzanie (*ādhana*) umysłu i czynników umysłowych (*cittacetāsikā*) równo (*samaṃ*) i właściwie (*samma*) na pojedynczym obiekcie; „umieszczanie” należy tutaj rozumieć. Zatem jest to zjawisko, dzięki któremu umysł i czynniki umysłowe pozostają równo i właściwie na pojedynczym obiekcie, niezakłócone i nierozbite – tak powinno być rozumiane skupianie.

Jaka jest charakterystyka, funkcja, manifestacja i bezpośrednia przyczyna?

Charakterystyką skupienia jest nierozproszenie [uwagi]. Jego funkcją jest eliminacja rozproszenia. Manifestuje się jako niewzruszoność. Z powodu słów: „Błogi ten, którego umysł skupiony” (DN.02 – *Sāmaññaphala Sutta*), jego bezpośrednią przyczyną jest błogość.

Nieco inaczej definiuje skupienie *Vimuttimagga* (*Ścieżka wyzwolenia*) będąca znacznie wcześniejszym dziełem komentującym buddyjskie praktyki medytacyjne. Tradycyjnie autorstwo tego tekstu przypisywane jest Arahantowi Upatissie (jedne źródła podają I wiek przed Chr., inne I wiek po Chr.). Księga ta, przetłumaczona na chiński w VI wieku jako *Jietuo dao lun* 解脫道論 przez Saṅghapālę (albo Saṅghavarman, Saṅghabhara 僧伽婆羅), jako jedyna wersja przetrwała do dzisiejszych czasów. Oryginalny tekst, pisany prawdopodobnie w pālijskim lub hybrydowym sanskrycie, nie przetrwał po zaniku buddyzmu w Indiach. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można powiedzieć, że Buddhaghosa nie tylko znał *Vimuttimaggę*, ale też wzorował się na niej, pisząc *Visuddhimaggę*. Przekładu z chińskiego na angielski – za pomocą komentarzy, *Visuddhimaggi* i tekstów z *Abhidhammy* – dokonali N. R. M. Ehara, Soma Thera i Kheminda Thera. Poniżej tłumaczenie równoległego urywka o skupieniu, warto bowiem zobaczyć różnicę w definiowaniu skupienia przez *Ścieżkę oczyszczenia* (*Visuddhimagga*) i *Ścieżkę wyzwolenia* (*Vimuttimagga*):

Skupienie oznacza, że ktoś ma czysty umysł, nieustannie podejmuje wysiłek, przebywa w prawdzie, mając pożytek ze spokoju, nie będąc rozproszonym. To nazywa się skupieniem. Oznacza to także, że nie pozwala się, aby umysł ugiął się pod silnymi podmuchami pożądania. [...] W *Abhidhammie* jest powiedziane: „To, co nastawia umysł do stabilnej pozycji, powoduje, że jest on niewzruszony, niezakłócony, wyciszony i nieprzywiązany, oraz usprawnia zdolność i moc skupienia, [aż powstaje] właściwe skupienie – to nazywa się skupieniem”.

Jaka jest [najistotniejsza] charakterystyka, funkcja, manifestacja i bezpośrednia przyczyna? Osadzanie umysłu to [najistotniejsza] charakterystyka, funkcją jest przewycięzanie nienawiści, uspokojenie jest manifestacją, odseparowanie się od skażeń i osiągnięcie uwolnienia przez umysł to bezpośrednie przyczyny.

Istnieje znacznie więcej różnic między dwiema księgami, a *Vimuttimaggā* – napisana wcześniej – jest bliższa suttom. Bo otóż ta sama *Ścieżka wyzwolenia* (*Vimuttimaggā*) Upatissy rozróżnia między złymi i dobrymi typami skupienia. Nie ma takiego rozróżnienia we fragmencie definiującym skupienie w *Ścieżce oczyszczenia* (*Visuddhimaggā*). Buddhaghosa zakłada już na początku analizy, że skupienie jest z natury zdrowe, nazywając samādhī „korzystną unifikacją umysłu” (*kusalacittakaggatā*). W kanonie pālijskim z łatwością można znaleźć odniesienia do niewłaściwych typów skupienia – micchā samādhī / 邪定 (paralele znajdują się także w chińskich āgamach, stąd chiński zapis). Nawet sama *Visuddhimaggā* wspomina o niezdrowym skupieniu, opisując nieumiejętne stany, które mają być porzucone na różnych etapach Przebudzenia. Dlatego też definicja samādhī jako wyłącznie zdrowego stanu umysłu w *Visuddhimaggā* nie musi koniecznie oznaczać, że Buddhaghosa zaprzeczał istnieniu niewłaściwych rodzajów koncentracji. Jednak, gdy się definiuje skupienie jako coś, co z natury jest zdrowe, następuje przesunięcie akcentu znaczeniowego, tak aby był zgodny ze stanowiskiem zajmowanym w tej samej księdze w odniesieniu do innych aspektów Ścieżki. Mówiąc prościej, definicje musiały się zgadzać ze sobą z doktrynalnego punktu widzenia.

Czym jest zatem samādhī? Z językowego punktu widzenia słowo pochodzi od „samādahati” [*saṃ + ādahat = saṃ + ā + √dhā + a*] w znaczeniu „kłaść razem, dokładać, zbierać”, także gdy chodzi o dokładanie drewna do ognia (*jotiṃ samādahati* – Vin.4.115), ale głównie chodzi o znaczenie umysłowe, a więc komponowanie, zbieranie [myśli], koncentrowanie, pogrążanie się [w myślach] (*cittaṃ samādahati* – MN.019), co można próbować literalnie przełożyć na polski jako „przykładanie się do czegoś”, ale głównie używam słowa „skupiać się/skupienie”.

W suttach znaczenie terminu „samādhī” jest bardzo szerokie, wymieniane są różne jego rodzaje, jak i praktyki prowadzące do rozwijania skupienia. Zwykle, gdy mówi się „samādhī”, w ortodoksyjnym ujęciu ma się na myśli jhāny, ale jest to błędne uproszczenie. We wcześniej wymienionych pracach komentatorskich były widoczne przeinaczenia i reinterpretacje, co skłania mnie do prób wykazania, że powinniśmy potrafić odróżniać samādhī od jhān, podpierając się najwcześniejszymi tekstami źródłowymi:

Mnisi, skupienie rozwija się na cztery sposoby. Które to cztery?
Jest, mnisi, takie rozwijanie skupienia, które doskonalone, często praktykowane, prowadzi do przyjemnego przebywania w doczesności (*ditṭhadhammasukhavihāra*). Jest, mnisi, takie rozwijanie skupienia, które doskonalone, często praktykowane, prowadzi do osiągnięcia wiedzy i wizji (*ñāṇadassanappaṭilābhā*). Jest, mnisi, takie rozwijanie skupienia, które doskonalone, często praktykowane, prowadzi

do uważności i przejrzystego pojmowania (satisampajañña). Jest, mnisi, takie rozwijanie skupienia, które doskonałone, często praktykowane, prowadzi do zniszczenia skażeń (āsavaṇaṃ khayā).

Które to, mnisi, rozwijanie skupienia, które doskonałone, często praktykowane, prowadzi do przyjemnego przebywania w doczesności? Tutaj, mnisi, mnich, oddzielony od przyjemności zmysłowych [...] [aż do czwartej jhāny]. Tym jest, mnisi, rozwijanie skupienia, które doskonałone, często praktykowane, prowadzi do przyjemnego przebywania w doczesności.

Które to, mnisi, rozwijanie skupienia, które doskonałone, często praktykowane, prowadzi do osiągnięcia wiedzy i wizji? Tutaj, mnisi, mnich nakierowuje umysł na postrzeganie światła, postanawia postrzegać [wszystko w świetle] dziennym – jak w dzień tak w nocy, jak w nocy tak za dnia. Z tak wyraźnym i otwartym umysłem rozwija umysł przepełniony blaskiem. Tym jest, mnisi, rozwijanie skupienia, które doskonałone, często praktykowane, prowadzi do osiągnięcia wiedzy i wizji.

Które to, mnisi, rozwijanie skupienia, które doskonałone, często praktykowane, prowadzi do uważności i przejrzystego pojmowania? Tutaj, mnisi, znane jest mnichowi powstawanie odczuć, znane jest ich ustanawianie, znane jest ich zmierzanie ku zanikowi, znane jest powstawanie rozpoznań (...) powstawanie rozpatrywań (myśli – vitakkā), znane jest ich ustanawianie, znane jest ich zmierzanie ku zanikowi. Tym jest, mnisi, rozwijanie skupienia, które doskonałone, często praktykowane, prowadzi do uważności i przejrzystego pojmowania.

Które to, mnisi, rozwijanie skupienia, które doskonałone, często praktykowane, prowadzi do zniszczenia skażeń? Tutaj, mnisi, mnich trwa, obserwując pojawianie się i przemijanie pięciu grup składowych, do których się łągnie: „Oto forma materialna, oto początek formy materialnej, oto koniec formy materialnej, oto odczucie, oto początek odczucia, oto koniec odczucia, oto rozpoznawanie, oto początek rozpoznawania, oto koniec rozpoznawania, oto wytworzenie umysłowe, oto początek wytworzenia umysłowego, oto koniec wytworzenia umysłowego, oto świadomość, oto początek

świadości, oto koniec świadomości”. Tym jest, mnisi, rozwijanie skupienia, które doskonałe, często praktykowane, prowadzi do zniszczenia skażeń.

Samādhībhāvanā Sutta (AN.04.041 – Mowa o rozwijaniu skupienia)

Z powyższej sutty można zaczerpnąć wiele cennych informacji. Po pierwsze, skupienie nie jest wyłącznie czterema jhānami, choć, jak się zaraz przekonamy, często jest tak w suttach definiowane. Ale ta powyżej – oraz kilka innych mów – daje nam jasno do zrozumienia, że samādhī jest czymś znacznie szerszym i głębszym. I tak, jedynie pierwsza metoda rozwijania skupienia to praktyka jhān, która, co też warto podkreślić, uznawana jest za przyjemne przebywanie w doczesności. Nie chcę tu omawiać powyższej sutty w szczegółach, bo kwestia postrzegania światła wymaga znacznie obszerniejszego wyjaśnienia, by choć w niewielkim stopniu przybliżyć ją czytelnikowi, chciałbym natomiast wskazać kilka istotnych szczegółów dla tej przedmowy.

Trzeci rodzaj samādhībhāvanā, rozwoju skupienia, to obserwowanie odczuć (vedanā), rozpoznań (saññā) oraz myśli, rozpatrywań, ogólnie wytworzeń (słowo użyte w sutcie to „vitakka”, co ważne). Czwarty rodzaj skupiania umysłu jest równie ciekawy, ponieważ cytowana jest tu MN.010 z sekcji dhammānupassanā – obserwacji natury zjawisk. Innymi słowy, praktyka czterech satipaṭṭhān jest formą samādhī. I ta mowa nie jest odosobniona w takich twierdzeniach, istnieje wiele innych, jak choćby *Samkhiṭṭa Sutta* (AN.08.063), w której nie tylko cztery kategorie albo tematy ustanowienia uważności (satipaṭṭhānā) są nazywane skupieniem, lecz także praktyka czterech brahmavihār (siedzib niebiańskich – mettā, karuṇā, muditā, upekkhā) nazywana jest „samādhī”. Nie dość na tym, ponieważ Buddha w *Caṅkama Suttie* (AN.05.029) stwierdza, że samādhī osiągnięte podczas medytacji chodzonej jest długotrwałą formą skupienia, więc lepszą (trwającą dłużej) niż inne. Ktoś uznający samādhī za jhāny musiałby udowodnić, że można mieć jhānę, chodząc po ścieżce medytacyjnej.

Natomiast czytelnik powinien dobrze znać zarówno ortodoksyjne ustalenia theravādy, które dojrzały przez wieki, jak i teksty uznawane za najwcześniejsze. I nie chodzi tu o pojedyncze mowy, ale o koherentny przekaz wyłaniający się z rozsianych po kanonie sutt. To tylko kwestia tego, co zostało zaakcentowane w dziele komentatorskim, jaki aspekt został wypromowany oraz co późniejsze pokolenia czytelników pochwyciły i obdarzyły większą uwagą. Mam nadzieję, że wykazałem powyżej za pomocą porównania urywków *Visuddhimaggi* i *Vimuttimaggi*, że subkomentarz do komentarza mówiącego, czym jest skupienie, to pewne przeinaczenie. Staram się jedynie uczulić czytelnika,

by najpierw zbadał źródło, czyli na przykład to, co Błogosławiony mówił o skupieniu, a dopiero potem sprawdził, co dany komentator z tych słów rozumie.

Mnisi, rozwijajcie skupienie. Mnich, który jest skupiony, o mnisi, pojmuję [zjawiska] zgodnie z rzeczywistością. Co to za [zjawiska] zgodne z rzeczywistością, które [on] pojmuję? Początek i koniec formy materialnej, początek i koniec odczucia, początek i koniec rozpoznawania, początek i koniec wytworzenia umysłowego, początek i koniec świadomości.

Samādhī Sutta (SN.22.005 – Mowa o skupieniu)

Jak napisałem na początku tej przedmowy, Właściwe Skupienie – będące częścią Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki – jest elementem treningu skupienia albo ogólnie treningu medytacyjnego (*samādhī sikkhā*), który ma nam pomóc dostrzec prawdę, aby mogło nastąpić wyzwolenie. W dalszej części przedmowy, gdy będę przedstawiał pogląd ortodoksji, zrównanie *jhān* z *samādhī* będzie niemal aksjomatem. Dlatego chciałbym na wstępie uprzedzić każdego zwolennika szkoły *theravādy*, że mimo iż poniżej będzie przedstawiana doktryna ukształtowana przez dzieło *Buddhaghosy*, to powinniśmy przynajmniej móc wskazać źródło, w którym opisane jest, w jaki sposób *Buddha* definiował na przykład Właściwe Skupienie jako *jhāny* lub inne pewniki, uznane za oczywiste w dziełach komentatorskich. Innymi słowy powinniśmy wiedzieć, co jest słowem *Buddhy*, a co późniejszym ustaleniem ortodoksji:

Które to, mnisi, Właściwe Skupienie? Tutaj, mnisi, mnich, oddzielony 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, osiąga pierwszą *jhān*ę i przebywa w niej. Wraz z uspokojeniem [przywodzącego] rozpatrywania i [utrzymywanego] dochodzenia osiąga drugą *jhān*ę i przebywa w niej, jej cechy to wewnętrzne wyciszenie i ujednolicenie umysłu, jak też brak [przywodzącego] rozpatrywania i brak [utrzymywanego] dochodzenia, [zawiera] radosne uniesienie i błogość zrodzone ze skupienia. Wraz z wygaszeniem radosnego uniesienia może przebywać w zrównoważeniu, będąc uważnym, mając przejrzyste pojmowanie, osiąga trzecią *jhān*ę i przebywa w niej, odczuwając na własnej skórze tę przyjemność, którą Szlachetni

wychwalają: „Przyjemnie przebywa ten, kto zrównoważony i uważny”. Wyzbywszy się przyjemności, wyzbywszy się bólu, po wcześniejszym odsunięciu błogości i krzywdy, osiąga czwartą jhānę, która jest ani przyjemna, ani bolesna, i przebywa w niej z czystą uważnością dzięki zrównoważeniu.

Vibhaṅga Sutta (SN.45.008 – *Mowa o analizie*)

Ten cytat występuje także w poniższej mowie MN.008. Pokazuje, jak powstają kolejne jhāny, określane czasem w języku polskim jako „wchłonięcia medytacyjne”, poniżej często pozostawiane w oryginalnym brzmieniu. Spróbujmy jednak najpierw wrócić do podstaw i zadać sobie fundamentalne pytanie:

CZYM JEST MEDYTACJA?

Medytacja to sposób trenowania i oczyszczania umysłu w celu wyciszenia, budowania charakteru i rozwoju. Należy praktykować wielokrotnie, konsekwentnie, przez długi okres, by zobaczyć trwałe, pozytywne wyniki, które, co ciekawe, pojawiają się natychmiast, ale z czasem mogą zaniknąć, jeśli trening nie jest kontynuowany i pogłębiany.

Medytacja początkowo obejmuje skupienie umysłu na odpowiednim obiekcie medytacyjnym. Należy umiejętnie stosować uważność, aby stale być świadomym obiektu i przywracać uwagę do przedmiotu medytacji. Gdy jesteśmy uważni, łagodni wobec siebie i nie mamy negatywnych myśli, kierujemy umysł w umiejętny sposób, zapobiegając jego ciągłemu wędrowaniu od jednego obiektu zmysłowego do drugiego. Dzięki przywracaniu umysłu do obiektu nie dajemy sobie przestrzeni na powstawanie pragnień, niechęci, zmartwień, wyrzutów sumienia, rozproszenia uwagi i innych kłopotliwych nas myśli. W ten sposób medytacja pomaga w budowaniu stabilnej, zdrowej świadomości, rozwija pozytywne cechy osobowości oraz wzmacnia dobre samopoczucie i do pewnego stopnia daje także kontrolę nad umysłem. Ponieważ umiejętnie ustanowiona uwaga rodzi zdrową kammę, która we właściwym czasie przyniesie dobre rezultaty, najkorzystniejszym sposobem praktykowania buddyzmu jest właściwa medytacja.

Jednym z ważniejszych czynników jest odprężenie umysłu w trakcie i zaraz po dobrej sesji medytacyjnej. Zdrowe skupienie, trwające dłużej, powoduje specyficzną radość, wyciszenie, spokój i błogość. Zmniejsza się lub całkowicie zanika napięcie, stres, łagodzoność jest zmęczenie, a nawet można się pozbyć niektórych dolegliwości fizycznych. Współcześnie zachodnia nauka dopiero zaczyna odkrywać zbawienny wpływ medytacji.

Dzieła komentatorskie, takie jak *Visuddhimagga*, rozróżniają dwa typy medytacji (bhāvanā – dosł. rozwój):

1. samatha bhāvanā – medytacja uspokojenia, rozwój spokoju,
2. vipassanā bhāvanā – medytacja albo rozwój wglądu (czasem tłumaczone jako „jasne postrzeganie”).

„Samatha” oznacza spokój, ciszę lub wyciszenie, czyli skoncentrowany, niezachwiany, nieskażony i spokojny stan umysłu. Nazywa się to „spokojem”, ponieważ uspokaja się pięć przeszkód (nīvaraṇa). Zatem samatha bhāvanā jest treningiem mentalnym, który wycisza przeszkody umysłowe, rozwija spokój i skupienie. W tym celu medytujący powinien zwrócić umysł na obiekt medytacji, jakim jest oddech lub inna kammaṭṭhāna (o nich za chwilę), i podjąć wysiłek, aby być stale świadomym tematu, który sobie wybrał, oraz uważnym. Za każdym razem, gdy umysł wędruje, rozpraszany przez inne zmysły, w tym także myśli, medytujący powinien powracać do obiektu medytacji. Bycie nieustannie uważnym i przebywanie umysłem na pojedynczym obiekcie medytacji wzmacnia pozytywne czynniki umysłowe (kusala citta). Gdy stają się one silne, mogą stłumić i tymczasowo wyeliminować przeszkody, które więżą i zaślepiają umysł. Kiedy przeszkody są całkowicie stłumione, choćby tymczasowo, na jedną, dwie godziny lub dłużej, osiągnięte zostaje skupienie, które komentarze nazywają „skupieniem dostępu” (upacāra samādhī).

Medytując dalej, mocniej i wytrwalej, można podnieść skupienie do poziomu medytacyjnego wchłonięcia zwanego „jhāna”. Istnieją cztery etapy tak mocnego pochłonięcia medytacyjnego – w sferze materialnej (cztery jhāny rūpāvacara) i tak zwane cztery etapy w sferze niematerialnej (cztery „jhāny” arūpāvacara, które de facto są rodzajami czwartej jhāny, o czym też za moment).

Samatha, czyli wyciszenie lub skupienie (samādhī), to według *Visuddhimaggi* „ekaggatā cetasa”, czynnik mentalny, który towarzyszy każdej świadomej chwili (zob. tabela 3 w MN.009). „Ekaggatā” tłumaczona jest często jako „jednopunktowość”, ale powinna być raczej przekładana jako „unifikacja, jednorodność” umysłu. Ten czynnik skupia umysł na przedmiocie; scala ze sobą pozostałe czynniki współlistniejące ze świadomością, co pozwala na stan nieporuszenia, bycia w „jednym miejscu” to znaczy na obiekcie medytacji. Zatem w bardzo ogólnym zarysie theravādyjskiej ortodoksji samatha bhāvanā, czyli medytacja wyciszenia, jest treningiem, który uspokaja i tłumi mentalne przeszkody przez wzmacnianie czynników jhāny, w tym ekaggaty, po to, żeby osiągnąć „skupienie dostępu”, a potem wyższą koncentrację – wejścia w kolejne jhāny.

„Vipassanā” natomiast oznacza wgląd lub jak podaje definicja: „widzenie rzeczy takimi, jakimi są naprawdę, na różne sposoby”. Jest to intuicyjny wgląd w prawdziwą naturę wszystkich zjawisk fizycznych i umysłowych, i dzięki takiemu wejrzeniu dajemy sobie

możliwość wyzwolenia się z cierpienia. Vipassanā oznaczana jest w *Abhidhammie* jako „paññā-cetasika”, czynnik mądrości, który łączy się ze zdrową świadomością („paññā” dosłownie oznacza „wiedzę” lub „mądrość”).

Vipassanā bhāvanā lub medytacja wglądu ma za zadanie rozwijać paññā cetasikę, czyli przyczyniać się do nieustannego badania i rozważania trzech charakterystyk albo cech wszystkich zjawisk psychofizycznych, a mianowicie nietrwałości (anicca), cierpienia, krzywdy (dukkha) i „nie-ja” lub braku istoty w tych zjawiskach (anattā). Vipassanā bhāvanā rozwija zatem poszczególne stopnie „wiedzy wglądu” (vipassanā-ñāṇa), aż do osiągnięcia wiedzy Ścieżki (magga-ñāṇa) i Owocu (phala-ñāṇa). Wówczas medytujący staje się jednym ze Szlachetnych (Ariyā) i może cieszyć się ponadświatowym szczęściem Nibbāny.

Ten przegląd ortopraksyjnych pojęć ma tylko uzmysłowić czytelnikowi, jak wiele terminów jest dopisanych do podstawowego przekazu Buddy o Czterech Szlachetnych Prawdach czy o Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce. Nawet sam podział na medytację samathy i vipassany jest prawdopodobnie znacznie późniejszy, ba, samo to, że istnieją oddzielne medytacje (spokoju i wglądu) może być powiązane z późniejszą redakcją, aczkolwiek zręby tychże, jak to zwykle bywa w przypadku pism postkanonicznych, są już opisane w kanonie pālijskim.

WARUNKI WSTĘPNE

Dziesięć zanieczyszczeń umysłowych (dasa kilesa-vatthūni) to:

1. lobha (= taṇha) – pragnienie, pożądanie, chciwość,
2. dosa – nienawiść, niechęć,
3. moha – ignorancja, ułuda,
4. māna – duma, zarozumiałość, ale ogólnie mierzenie się z innymi,
5. [micchā] diṭṭhi – [niewłaściwy] pogląd,
6. vicikicchā – wątpliwości, niepewność,
7. uddhacca – niepokój, nierównowaga,
8. thīna – odrętwienie, lenistwo,
9. ahirika – brak wstydu moralnego,
10. anottappa – brak moralnego strachu.

Oto przeszkody, jakie oplatają umysły istot od niepamiętnych czasów, przez tysiące kolejnych wcieleń. Według Buddhaghosy są one bezpośrednio związane z procesem

powstawania cierpienia we współzależnym powstawaniu (zob. przedmowa do MN.009), ale są też niezwykle trudnymi przeszkodami dla śmiaków, którzy chcą zaznać nieco spokoju podczas medytacji. Aby wykorzystać te chorobowe stany umysłu, musimy najpierw podjąć trening moralny, żeby oczyścić umysł, dzięki czemu będziemy mogli osiągać kolejne stopnie stanów medytacyjnych.

Pięć wybranych z powyższej listy „kiles” nazywa się też *nīvaraṇa*mi – przeszkodami. Wtedy ich opis jest bardziej rozbudowany: 1. gniew (*byāpāda*), 2. pragnienie przyjemności zmysłowej (*kāmachanda*), 3. odrętwienie i ospałość (*thīna middha*), 4. niezrównoważenie i zaniepokojenie (*uddhacca kukkucça*), 5. wątpliwości (*vicikicchā*). Celem *samathy* jest stłumienie, nawet siłą woli, powyższych pięciu przeszkód (*nīvaraṇa*). Jest to tymczasowy brak przejawiania się tych negatywnych czynników umysłowych, co pozwala na wejście w „skupienie dostępu” (*upacāra samādhi*) albo bezpośrednio w *jhāṇe*.

Jeśli ktoś pragnie podjąć praktykę medytacji wyciszenia, aby rozwinąć właściwe skupienie, powinien najpierw być ugruntowany we właściwym postępowaniu moralnym. *Visuddhimagga* opisuje to znacznie szerzej, a poniższa przedmowa nie będzie wchodzić w szczegóły tego bardzo ważnego kroku wstępnego. Warto tylko wspomnieć, że istnieje dziesięć utrudnień (*palibodha*²), które powinny zostać rozwiązane zawczasu przez pragnącego osiągnięcia *jhāṇa* (*Visuddhimagga* zawsze mówi o medytującym mnichu).

Następnie należy znaleźć dobrego nauczyciela lub dosłownie „doskonałego przyjaciela” (*kalyāṇamitta*), który potrafi nauczać i pokierować adeptem oraz zna obiekty medytacji odpowiednie dla temperamentu ucznia. Następnie należy znaleźć odpowiednie miejsce do medytacji i odciąć mniejsze przeszkody. Nie można przeoczyć żadnego z tych etapów³.

2. 1. *Āvāsa* (miejsce przebywania) – może stać się utrudnieniem, jeśli ktoś jest do niego przywiązany. 2. *Kula* (rodzina) – są to krewni oraz wspierający mnicha świeccy. 3. *Lābha* (zysk) – cztery rekwiizyty, które mnich otrzymuje od świeckich. 4. *Gaṇa* (grupa uczniów) – uczniowie są utrudnieniem dla nauczyciela, który ma mniej czasu na medytację. 5. *Kammā* (praca) – prace budowlane powodujące zakłócenia. 6. *Addhāna* (podróż) – mnisi podróżujący w celu udziału w ceremoniach religijnych itp. nie znajdują czasu na medytację. 7. *Nāti* (krewni) – choroba krewnych, uczniów, nauczycieli oraz innych mnichów może powodować utrudnienie. 8. *Ābādha* (choroba) – osoba cierpiąca przez chorobę nie może medytować. 9. *Gantha* (pisma) – osoba zajęta studiowaniem nie ma czasu na medytację. 10. *Iddhi* (nadnaturalne moce) – przywiązanie do nich powoduje utrudnienia.

3. Standardowe opisy środowiska sprzyjającego rozwojowi *samādhi* polecają miejsca takie jak korzeń drzewa czy puste miejsce. Relacja między odosobnieniem a *samādhi* jest współzależna, ponie-

Nauczyciel powinien móc trafnie ocenić temperament ucznia. Warto od razu podkreślić, że taki podział uczniów (ogólnie ludzi) ze względu na temperament nie występuje w suttach, ale nie jest to wymysł Buddhaghosy, ponieważ już *Vimuttimaggā* podaje podobny podział, nieco bardziej skomplikowany, a i ten został oparty na komentarzach i *Abhidhammie*.

W *Ścieżce oczyszczenia* wymienionych jest sześć typów temperamentu (*cariyā*):

pożądlivy (*rāgacariyā*),
niechętny (*dosacariyā*),
błądzący (*mohacariyā*),
oddany (*saddhācariyā*),
rozumny (*buddhicariyā*),
dociekliwy (*vitakkacariyāti*).

Każdy typ temperamentu ma przypisany odpowiedni przedmiot medytacji, zgodnie z jego charakterem. Nauczyciel duchowy, który ma wiedzę na ten temat, dzięki obserwowaniu ucznia powinien móc ustalić, jaki jest jego temperament⁴. W zależności od temperamentu nauczyciel zaleca uczniowi odpowiedni obiekt medytacyjny. Więcej o tym, co osoba o danym typie osobowości powinna praktykować, za chwilę, gdyż najpierw należy pokrótce omówić czterdzieści obiektów medytacyjnych, tak zwanych *kammaṭṭhāna*.

Przedmiot medytacji służy jako „miejsce” lub „baza”, a także „przedmiot” medytacji do poprawnego dokonania aktu medytacyjnego. Służy również jako „poligon doświadczalny” lub „stanowisko” do treningu umysłu w celu jego rozwoju. W kultywowaniu umysłu obiekt medytacji nie powinien prowokować uczuć pożądania ani zbyt trwogi. Nie można zatem tak bardzo chcieć osiągnięcia *jhāna*, że przerodzi się to w niezdrowy rodzaj pragnienia.

waż odosobnienie nie tylko ułatwia rozwój *samādhī*, lecz także osoba pozbawiona *samādhī* nie będzie w stanie czerpać korzyści z życia w odosobnieniu (AN.10.099 – *Upāli Sutta*).

4. Temperamenty są ustalane przez: 1. *iriyāpatha* (postawę), czyli *gamana* (chodzenie), *thāna* (stanie), *nisajja* (siedzenie) i *seyyā* (leżenie), 2. *kicca* (działanie), 3. *bhojana* (jedzenie), 4. *dassanādito* (widzenie), 5. *dhammappavatti* (występowanie stanów umysłowych).

Istnieje siedem klas obiektów medytacyjnych:

1. kasiṇa – dziesięć obiektów lub rekwizytów medytacyjnych, zwykle zostawione nieprzetłumaczone jako „kasiṇy”⁵,
2. asubha – dziesięć odrażających obiektów lub obrzydliwości ciała,
3. anussati – dziesięć tematów do przypominania sobie lub kontemplacji,
4. brahma-vihāra – cztery siedziby niebiańskie,
5. āruppa/arūpa – cztery osiągnięcia lub stany niematerialne,
6. āhārepaṭikūla-saññā – jedno postrzeganie ohydy w pożywieniu,
7. catudhātuvavatthāna – jedna analiza czterech elementów.

Poniżej cytaty z *Visuddhimaggi*, w której tego rodzaju wyliczenia są bardzo częste:

Tak więc dziesięć kasiṇ to:

1. kasiṇa ziemi (pathavīkasiṇa),
2. kasiṇa wody (āpokasiṇa),
3. kasiṇa ognia (tejokasiṇa),
4. kasiṇa powietrza (vāyokasiṇa),
5. niebieska kasiṇa (nīlakasiṇa),
6. żółta kasiṇa (pītakasiṇa),
7. czerwona kasiṇa (lohita-kasiṇa),
8. biała kasiṇa (odātakasiṇa),
9. kasiṇa światła (āloka-kasiṇa),
10. kasiṇa [ograniczonej] przestrzeni (ākāsakasiṇa).

5. „Kasiṇa” oznacza „cały” lub „kompletny”, ale zostawiam termin jako nieprzetłumaczony. Te narzędzia medytacyjne zostały tak nazwane, ponieważ powinny być obserwowane w trakcie medytacji w całości, kompletnie, a także dlatego, że światło emitowane przez conceptualny znak lub obraz jest rozciągane we wszystkich kierunkach bez ograniczeń (więcej o tym przy omawianiu kasiṇy ziemi). Kształt kasiṇy powinien być okrągły i mieć średnicę równą około 30 cm, i powinno się ją obserwować w pozycji siedzącej z odległości około półtora metra.

Dziesięć obrzydliwości ciała to: [ciało]

1. spęczniałe (uddhumātaka),
2. przebarwione (vinīlaka),
3. ropiejące (vipubbaka),
4. przecięte w pół (vicchiddaka),
5. pogryzione (vikkhāyitaka),
6. rozrzucone (vikkhittaka),
7. pocięte i rozrzucone (hatavikkhittaka),
8. zakrwawione (lohitaka),
9. zjadane przez robaki (puḷuvaka),
10. szkielet (aṭṭhika).

Dziesięć kontemplacji to:

1. kontemplacja cech Buddhy (Buddhānussati),
2. kontemplacja cech Dhammy (Dhammānussati),
3. kontemplacja cech Saṅghi (Saṅghānussati),
4. kontemplacja moralności (Sīlānussati),
5. kontemplacja szczodrości (Cāgānussati),
6. kontemplacja istot niebiańskich (Devatānussati),
7. uważność śmierci (Marāṇasati),
8. uważność zwrócona na ciało (Kāyagatāsati),
9. uważność oddychania (Ānāpānasati),
10. kontemplacja spokoju (Upasamānussati).

Cztery siedziby niebiańskie to:

1. miłująca dobroć (mettā),
2. współczucie (karuṇā),
3. współradość (muditā),
4. zrównoważenie (upekkhā).

Cztery niematerialne stany to:

1. wymiar nieskończonej przestrzeni (ākāsānañcāyatana),
2. wymiar nieskończonej świadomości (viññāṇaṇcāyatana),
3. wymiar nicości (ākiñcaññāyatana),
4. wymiar ani przytomności, ani nieprzytomności (nevasaññānāsaññāyatana).

Jedno postrzeganie to postrzeganie ohydy w pożywieniu
(āhāre-paṭikūla-saññā).

Jedna analiza to analiza czterech elementów (catudhātuvavatthāna).

Tak oto powyższe przedstawienie winno być rozumiane „jako wyliczenie”.

Visuddhimagga (Vsm.03.105)

Najwygodniej jest uczyć się medytacji pod bezpośrednim przewodnictwem wykwalifikowanego nauczyciela, który jest dobrym przyjacielem i potrafi dać uczniowi odpowiedni temat medytacji. Pod względem dydaktycznym obiekty medytacji są dzielone na dwie kategorie:

1. sabbatthaka kammaṭṭhāna – tematy medytacji pożądane we wszystkich sytuacjach, oraz
2. parihāriya kammaṭṭhāna – konkretny, wybrany przedmiot medytacji.

Wykwalifikowany nauczyciel powinien wiedzieć, jak zarządzać tymi dwoma rodzajami obiektów medytacji.

Sabbatthaka kammaṭṭhāna obejmuje:

- a) rozwój miłującej dobroci (mettā-bhāvanā),
- b) kontemplowanie cech Buddy (Buddhānussati),
- c) dziesięć obrzydliwości ciała (asubha bhāvanā),
- d) uważność śmierci (maraṇānussati).

Te cztery obiekty medytacji są również znane jako cztery „ochronne” medytacje. Należy je powziąć jako pierwsze, przed każdą sesją dłuższej medytacji lub odosobnieniem, aby uchronić się przed wszelkimi niebezpieczeństwami.

Parihāriya kammaṭṭhāna jest jednym z wybranych czterdziestu obiektów medytacji, które są odpowiednie dla temperamentu ucznia. Jest to „szczególny” (parihāriya), konkretny obiekt medytacyjny i powinien być stale obecny w pamięci (stąd sati, uważność, ma znaczenie także jako „pamięć”, więcej o tym w MN.010). Przedmiot medytacji powinien być „ze sobą noszony”, to znaczy adept powinien dzień i noc rozmyślać o nim, mieć go na uwadze, medytować i zatapiać się w niego tak często, jak tylko może.

Właściwe połączenie temperamentu z obiektem medytacji sprzyja szybkiemu rozwojowi skupienia (samādhi). I tak:

1. Osoba o pożądlwym (rāgacariyā) usposobieniu ma chciwy temperament, pragnie przyjemności i pięknych widoków, ubiera się elegancko, oddaje się zmysłowym przyjemnościom. Powinna ćwiczyć jedną z dziesięciu obrzydliwości ciała (asubha-kammaṭṭhāna) lub uważność zwróconą na ciało (kāyagatasati kammaṭṭhāna). Takie osoby w ten sposób mogą skutecznie ujarzmić żądzę i namiętność.

2. Osoba z niechętnym (dosacariyā) usposobieniem jest na ogół porywcza i łatwo wpada w złość nawet z powodu błahych rzeczy, często czuje nienawiść. Powinna praktykować cztery niebiańskie siedziby (brahmavihāra kammaṭṭhāna) lub jedną z czterech kolorowych kasin (nīla, pīta, lohita lub odāta kasina). Te obiekty medytacji są czyste, podnoszące na duchu i powinny móc zachwycać swym pięknem osoby, które je praktykują.

3. Błądzący (mohacariyā), a więc ktoś o ociężałym temperamencie, jak również osoba o docieklwym (vitakkacariyā) usposobieniu, rozmyślająca o wszystkim – oni powinni praktykować uważność oddechu (ānāpānasati). Umysły takich osób są niespokojne i rozproszone z powodu niepokoju (uddhacca), wątpliwości (vicikicchā) i ogólnie myśli (vitakka). W ānāpānasati należy uważnie obserwować wdech i wydech, co pomaga w obu typach temperamentów. Ponieważ wdechy i wydechy są rytmiczne, ānāpānasati może zatrzymać umysł pędzący i uspokoić wystraszoney.

4. Osoba charakteryzująca się oddaniem (saddhācariyā) ma silną wiarę, pragnie oddawać cześć trzem klejnotom, nauczycielom etc. Powinna praktykować Buddhānussati, Dhammānussati, Saṅghānussati, Silānussati, Cāgānussati i Devatānussati. Wiara (saddhā) tej osoby jest już silna i będzie wzmacniana, więc nie daje się tutaj przeciwnego obiektu, jak w przypadku innych typów osobowości.

5. Osoba rozumna (buddhicariyā), o inteligentnym usposobieniu i sceptyczna powinna ćwiczyć maraṇasati (uważność śmierci), upasamānussati (kontemplację spokoju), āhārepaṭikūla-saññā (postrzeganie ohydy w pożywieniu) lub catudhātuvavatthāna (analizę

czterech elementów). Te tematy medytacji są głębokie i subtelne, dzięki czemu mogą stymulować i wzmacniać mądrość osoby inteligentnej.

6. Przedmioty medytacji, które są odpowiednie dla wszystkich typów osób, to kasiṇa ziemi, kasiṇa wody, kasiṇa ognia, kasiṇa powietrza, kasiṇa światła, kasiṇa przestrzeni i cztery wymiary niematerialne (arūpa). Czasem do tej listy dodawana jest ānāpānasati – uważność oddychania.

Jeśli chodzi o to, który obiekt może doprowadzić do konkretnej jhāny, najlepiej wyjaśni to cytat z *Visuddhimagga* (Vsm.107):

„W kontekście jhān”. Pośród tych, które prowadzą do wchłonięcia, dziesięć kasiṇ oraz uważność oddechu prowadzą do wszystkich czterech jhān. Dziesięć obrzydliwości ciała oraz uważność zwrócona na ciało prowadzą do pierwszej jhāny. Pierwsze trzy siedziby niebiańskie prowadzą do trzech jhān. Czwarta siedziba niebiańska oraz cztery niematerialne stany prowadzą do czwartej jhāny. Tak oto jest w „kontekście jhān”.

Visuddhimagga (Vsm.03.107)

DOCHODZENIE DO JHĀN

Samo wejście we wchłonięcie przedstawię skrótowo, na podstawie opisów Buddhaghosy dotyczących przygotowań i procesu wchodzenia w jhāny przy pomocy kasiṇy ziemi (pathavī kasiṇa). Czytelnik, chcący poznać więcej szczegółów, powinien zajrzeć do źródeł.

Kasiṇa ziemi może być wykonana jako rekwizyt stacjonarny lub przenośny. Jeśli będzie nieprzenośna, należy wykonać ją w ustronnym, cichym miejscu. Na wyznaczonym gruncie rozprowadza się odpowiednią ilość ziemi, a na niej formuje się dysk o średnicy 30 centymetrów z czystej gliny, „barwy świtu”. Glinę można zmieszać z wodą, pyłem lub piaskiem, i dobrze ugnieść. Dysk powinien być pod odpowiednim kątem względem medytującego, może być też ułożony płasko na ziemi.

Aby wykonać przenośną ziemną kasiṇę, należy posmarować kawałek materiału, skóry lub maty czystą i przejrzystą gliną w kolorze świtu. Następnie tak zabarwioną szatę lub inny materiał rozpina się na okrągłej, zwykle drewnianej deseczce z uchwytem, może to być też coś innego w formie dysku o wcześniej wspomnianych rozmiarach.

Osoba medytująca powinna usiąść na siedzeniu w odległości około półtora metra od dysku kasiṇy. Jeśli usiądzie za wysoko, będzie musiała patrzeć na kasiṇę ze zgiętą szyją;

a jeśli za nisko, rozbołą ją kolana. Komentarze zalecają, by medytujący ze swojego miejsca widział równy okrąg kasiny, tak by jej nachylenie było odpowiednie.

Następnie mnich powinien przyrzeć się niebezpieczeństwom związanym z pragnieniami zmysłowymi, wzbudzić w sobie żarliwe pragnienie osiągnięcia jhāny, przypomnieć sobie cechy Buddy, Dhammy i Saṅghi oraz wykonać inne wstępne praktyki, o których może dowiedzieć się od swego nauczyciela.

Następnie powinien umiarkowanie otworzyć oczy, pojąć umysłem znak uchwycony przez oko w kasinie ziemi i przystąpić do medytacji. Jeśli otworzy oczy zbyt szeroko, zmęczą się, a dysk kasiny stanie się zbyt oczywisty, co przeszkodzi w pojawieniu się nimitty (znaku lub obrazu). Jeśli niewystarczająco szeroko otwiera oczy, dysk kasiny nie będzie wyraźny, jego umysł stanie się senny, co również przeszkodzi w powstawaniu nimitty. Powinien więc uchwycić znak i mieć go cały czas na uwadze, z umiarkowanie otwartymi oczami, tak jakby widział odbicie swojej twarzy w lustrze.

Nie należy myśleć o kolorze gliny kasiny, chociaż nie można jej nie zauważać (ponieważ jest ona rozpoznawana przez świadomość wzrokową). Jeśli ktoś zwraca zbyt dużo uwagi na kolor, jego medytacja zmieni się w medytację skierowaną na kolory kasiny. Nie należy również zwracać uwagi na charakterystykę twardości elementu ziemi, aby odróżnić medytację kasiny ziemi od medytacji na żywioł ziemi.

Nie ignorując koloru, medytujący powinien skupić uwagę na dysku kasiny jako ziemi i stale powtarzać w myślach słowa odpowiadające koncepcji ziemi, na przykład „pathavi, pathavi” lub „ziemia, ziemia”. Powinien nieustannie rozmyślać w ten sposób z otwartymi oczami, zamykając je na krótko, by wciąż wracać do nazwy koncepcji, sto razy, tysiąc razy, a nawet więcej, aż pojawi się znak nabyty (uggaha nimitta).

Kiedy pojawia się ten znak, medytujący może zobaczyć kasinę ziemi w umyśle, mając zamknięte oczy, tak jakby widział ją z otwartymi oczami. Kiedy w umyśle mnicha pojawi się stabilny, nabyty znak, nie powinien już siedzieć w miejscu, w którym praktykował kasinę ziemi, ale powinien wrócić do swojej chatki i dalej medytować. Jeśli nowy znak nabyty zniknie w wyniku jakiegoś rozpraszającego spotkania, niechcianej myśli lub innego zdarzenia, mnich powinien wrócić do miejsca, w którym jest kasina, i ponownie rozwinąć medytację, by odbudować w umyśle znak nabyty. Jeśli wróci do chatki bez rozproszenia, powinien wygodnie usiąść do medytacji i mieć na uwadze tylko uzyskany obraz. Z zamkniętymi oczami cały czas ma powtarzać „pathavi, pathavi” lub „ziemia, ziemia” i z wytężonym wysiłkiem powinien rzeczoną nimittę „uderzać wielokrotnie właściwą myślą”.

Jeśli w jego ciele pojawi się ból i dyskomfort, powinien to tolerować tak długo, jak to tylko możliwe, ignorując nieprzyjemne doznania, i skupiać uwagę na nabytym znaku. Kiedy ból staje się nie do zniesienia, mnich może świadomie zmienić pozycję, aby złago-

dzić dyskomfort. Kiedy kontynuuje refleksję nad nabytym znakiem, przeszkody (nivāraṇa) w końcu zostają odpowiednio stłumione, umysł osiąga dobry poziom samādhi dzięki „skupieniu dostępu” (upacāra samādhi) i pojawia się (paṭibhāga-nimitta), czyli znak proporcjonalny (tłumaczony też jako „przeciwny”).

Medytujący jest teraz w fazie dostępu do jhāny (upacārajhāna), co oznacza, że jest bliski medytacyjnego wchłonięcia (jhāna). Nazywa się to też „jhāna dostępu”, ponieważ znajduje się przy wejściu do pierwszej jhāny. Mnich powinien starać się zwiększyć skupienie, koncentrując umysł na „przeciwznaku” (paṭibhāga-nimitta) kasiny ziemi, odzwierciedlającym powtarzaną koncepcję „pathavī, pathavī” lub „ziemia, ziemia”. Kiedy znak proporcjonalny staje się stabilny, można spróbować go rozszerzać lub powiększać, stopniowo, siłą woli: „Niech średnica powiększy się o jeden palec, dwa palce i trzy palce”, i tak dalej, aż zostanie rozciągnięty w nieskończoność we wszystkich kierunkach. Mnich skupia teraz uwagę na rozszerzonym znaku i rozważa „pathavī, pathavī” lub „ziemia, ziemia”, aż w serii poznawczej (vīthi) nastąpi wchłonięcie (jhāna). Osiąga teraz pierwszą rūpāvacara jhānę (wchłonięcie w wymiar subtelnej materii) i może ją rozwijać dalej, zastanawiając się nad rozszerzonym znakiem przeciwnym, który cały czas pozostaje w jego pamięci i w bezustannym rozpoznawaniu.

Kiedy początkujący mnich osiągnął już pierwszą rūpāvacara jhānę, powinien często w nią wchodzić, nie dążąc do osiągnięcia coraz wyższych stanów. Powinien zdobyć mistrzostwo na wiele różnych sposobów w odniesieniu do pierwszej jhāny. Następnie może stopniowo rozwijać wyższe jhāny, aż osiągnie ostatnią rūpāvacara jhānę. Pierwsza jhāna niweluje pięć nīvaraṇa (przeszkód, zob. wyżej) i ma pięć czynników jhāny (tzw. jhānaṅga).

CZYNNIKI JHĀN

W dochodzeniu do wchłonięć czynniki jhān powinny być nieustannie rozwijane. Na początku czynniki te są niestabilne i chwiejne, ale stają się silniejsze wraz z postępem medytacji. Kiedy są w pełni rozwinięte, stają się bardzo stabilne i utrzymują umysł skupiony na temacie medytacji, co powoduje jednopunktowość, unifikację umysłu.

Pięć czynników jhāny (jhānaṅga) to:

1. Vitakka (vi + takka, sanskr. tarka – dosł. zastanowienie, myśl, logika, spekulacja) – [przyprowadzając] rozpatrywanie, które nastawia umysł w stronę obiektu, kieruje umysł na konkretny przedmiot medytacyjny.

2. Vicāra (vi + cāra, od carati – wędrować, paść się, zachowywać się) – [utrzymywane] dochodzenie, które trzyma umysł na obiekcie, a to umożliwia obserwowanie przedmiotu medytacji bez większej przerwy, umysł „idzie” razem z przedmiotem medytacyjnym.

3. Pīti – radosne uniesienie lub przyjemne zainteresowanie obiektem medytacyjnym, odczuwanie piękna i rozkoszy związanej z obiektem w umyśle.

4. Vedana – uczucie lub doznanie, które występuje w pięciu czynnikach. Dwa typy pojawiające się w jhānie to:

a) sukha – przyjemne uczucie, błogość lub szczęście,

b) upekkhā – neutralne uczucie, które nie jest ani przyjemnością, ani bolesnym uczuciem, zrównoważenie.

5. Ekaggata (dokładniej cittass’ekaggatā – jednopunktowanie, unifikacja umysłu)⁶.

Każdy z czynników zwalcza inną przeszkodę, i tak:

1. Vitakka kieruje umysł na obiekt medytacji i tymczasowo hamuje pojawianie się odrętwienia i ospałości (thīna middha).

2. Vicāra przyprowadza, przygania umysł do obiektu medytacji, podtrzymując przedmiot w umyśle dłużej, tymczasowo powstrzymuje powstawanie wątpliwości (vicikicchā).

3. Pīti⁷ rozwija radość i przyjemne zainteresowanie przedmiotem medytacji, tymczasowo hamuje powstawanie gniewu (byāpāda).

4. Radosne uniesienie (pīti) jest także prekursorem dla sukha (błogości). Gdy pīti wzbudza zainteresowanie obiektem, sukha pozwala cieszyć się nim dłużej. Błogość

6. Warto zauważyć, że istnieje sporo kontrowersji związanych z tym czynnikiem. Mimo że sutty go wymieniają (MN.043 oraz MN.111), wygląda na to, że mogli go dopisać późniejsi redaktorzy albo nawet dodać do kanonu całe mowy o nim. Więcej na ten temat w innej przedmowie. Eko-di-bhāvaṃ, czyli ujednolicenie umysłu, pojawia się dopiero w drugiej jhānie, ale *Abhidhamma* i *Visuddhimagga* uznają, że jest to czynnik, który obecny jest w każdym świadomym stanie umysłowym (nieco więcej o tym w MN.009).

7. Pīti podzielić można na pięć etapów: a) khuddaka pīti – dreszcz radości, dosłownie „niewielkie” radosne uniesienie, b) khaṇika pīti – natychmiastowe radosne uniesienie, przepływa od stóp do głów jak błyskawica, c) okkantika pīti – powódź radości jak fala rozbijająca się na brzegu morza, d) ubbega pīti – podnosząca na duchu radość, która może być odczuwana jako unoszenie się ciała, e) phāraṇa pīti – nasycenie radosnym uniesieniem, które przenika całe ciało jak olej przenikający każde włókno dojrzałej bawełny.

sprawia, że umysł spoczywa dłużej na obiekcie, tymczasowo zapobiega powstawaniu nierównoważenia i zaniepokojenia (uddhacca kukkucca).

5. Ekaggata jednocy cittę (umysł) i towarzyszące mu elementy, aby umieścić je na obiekcie medytacyjnym, dzięki czemu osiągnięty zostaje stan jednopunktowości. Tymczasowo powstrzymuje pragnienie przyjemności zmysłowej (kāmachanda).

Warto dodać, że według komentarzy i *Visuddhimaggi* jhāna nie jest czymś łatwym do osiągnięcia, nie są to stany skupienia, które od czasu do czasu przypadkowo może mieć każdy. Najlepszym sposobem na sprawdzenie, czy miało się jhānę, jest przypomnienie sobie, czy w stanie tym było pięć wyżej wymienionych czynników.

TRZY RODZAJE NIMITT

Podczas rozwijania jhān medytację zwykle doskonalili się w trzech etapach⁸. Postęp, jaki się osiągnęło, można ocenić także na podstawie pojawienia się odpowiednich znaków lub obrazów medytacyjnych (tzw. bhāvanā nimitta).

1. Parikamma nimitta – znak przygotowawczy, jest to początkowy, „odbity” w umyśle obraz, na przykład kasiny. W trakcie medytacji powinno się rozwijać umiejętność dostrzegania obrazu w umyśle. Tak więc kiedy patrzy się na rekwizyt medytacyjny, taki jak kasina ziemi albo inny obiekt, z otwartymi oczami, powinno się go odbierać i starać utrzymywać w umyśle. Po medytacji przez jakiś czas, może kilka tygodni lub miesięcy, medytujący powinien się ćwiczyć; zamykać oczy i wyobrażać sobie przedmiot medytacji w umyśle. Gdy z zamkniętymi oczami może wyraźnie widzieć dysk ziemi w umyśle, tak jakby widział go z otwartymi oczami, tak zwizualizowany obiekt lub osiągnięty znak nazywa się wtedy „uggaha nimitta”.

2. Uggaha nimitta – znak nabyty, czyli obraz, który pozostaje w umyśle, bez potrzeby przypominania go sobie zmysłem wzroku. Powstaje, kiedy umysł osiągnie pewien stopień skupienia. Obraz ten jest niemal identyczną kopią obrazu widzianego, a więc wszelkie niedociągnięcia (na przykład przebarwienia, pęknięcia kasiny ziemi) są widoczne w tej

8. a) Parikammā-bhāvanā – etap przygotowawczy do medytacji, osiągalny we wszystkich 40 kammatṭhānach, b) upacāra bhāvanā – etap dostępu medytacji, możliwy poprzez 8 anussati, jak również w āhārepaṭikūlasaññā i catudhātu-vavatthāna, łącznie poprzez 10 kammatṭhan, c) appanā bhāvanā – etap medytacyjnego pochłonięcia.

nimitcie. W miarę postępu medytacji medytujący odkrywa, że jest w stanie obserwować i utrzymywać obiekt medytacji bez bezpośredniego patrzenia na fizyczny rekwizyt (kasinę ziemi stworzoną z gliny). Ten znak lub obraz jest identyczny z pierwotnym znakiem przygotowawczym (parikamma nimitta), ale medytujący odwzorował go w swoim umyśle i widzi nimittę z zamkniętymi oczami. Uzyskany w ten sposób znak może być niewyraźny, niestabilny i niejasny, więc należy go sobie co jakiś czas przypominać, czyli wracać do patrzenia na fizyczną kasinę.

3. Paṭibhāga-nimitta – znak proporcjonalny lub przeciwny. Gdy medytujący jest już blisko silnego skupienia (upacāra samādhī), nabyty znak nagle zmienia się w jasny, wyraźny i stabilny obraz. Jest wielokrotnie jaśniejszy i wyraźniejszy niż uggaha nimitta oraz całkowicie wolny od wad takich jak nierównomierność, ziarnistość etc. Jest nieruchomy, jakby tkwił w oku. W *Visuddhimagga* obraz ten opisywany jest w taki sposób: jakby wyłamał się ze znaku nabytego i stał się sto razy, tysiąc razy bardziej oczyszczony, jak lustrzany dysk wyciągnięty z etui, jak dobrze umyta miseczka macicy perłowej (czyli bardzo jasnego wnętrza muszli), jak dysk księżyca wychodzący zza chmury, jak klucz żurawi z chmurą burzową w tle. Ale, co ważne, obraz ten nie ma barwy ani kształtu, bo jeśli by je miał, byłby poznawalny przez oko, bazowałby na fizyczności, byłby pojmowalny przez wgląd, naznaczony trzema cechami (tilakkhaṇa), a więc byłby zmienny. Ale tak nie jest, ponieważ rodzi się tylko z funkcji rozpoznania (sañña) u tego, kto osiągnął skupienie, „jest zwykłym sposobem pojawiania się (upaṭṭhānākāramattaṃ)”, a to znaczy – w skrócie – że jest to znak czysto umysłowy.

W ānāpānassati i niektórych innych obiektach medytacyjnych nabyty (uggaha) znak i przeciwny (paṭibhāga) mogą pojawiać się w dowolnej formie, w zależności od skojarzeń (sañña) medytującego. *Visuddhimagga* podaje różne przykłady tych rozpoznań (księżyc w pełni, kłębek bawełny, gdy jest to nimitta oddechu etc). Znak proporcjonalny jest znacznie bardziej stabilny niż znak nabyty. Gdy tylko pojawia się w umyśle, przeszkody zostają stłumione, wszelkie skażenia ustają, a umysł jest skoncentrowany w upacāra-samādhī – skupieniu dostępu.

APPANĀ-BHĀVANĀ – MEDYTACJA OSIĄGNIĘCIA

Koncentrując umysł na paṭibhāga-nimitcie, mnich kontynuuje medytację, powtarzając „pathavī, pathavī” lub „ziemia, ziemia”. Kiedy znak jest stabilny i nieruchomy, medytujący powinien siłą woli rozszerzać ten mentalny obraz, aż wypełni nim każdą przestrzeń we wszystkich kierunkach w umyśle. Skupiając umysł na abstrakcyjnym obrazie paṭibhā-

ga-nimitty, nadal medytuje „pathavī, pathavī” lub „ziemia, ziemia”, tak jak poprzednio. Niektóre osoby w tym momencie szybko osiągają appanā-bhāvanā, czyli medytacyjne osiągnięcie (od appeti – zamocować, utwierdzić), a to oznacza pojawienie się pierwszej jhāny. Inni muszą nadal się starać i bardzo ostrożnie utrzymywać znak przeciwny, a jeśli wciąż będą uważnie medytować, wcześniej czy później osiągną pierwszą rūpāvacara jhānę.

Ta część to czyste spekulacje komentatorskie, ponieważ nie ma o tym ani jednej wzmianki w suttach, ale najlepiej wyjaśnić to na podstawie różnic między skupieniem dostępu (upacāra-samādhī) i skupieniem osiągnięcia (appanā-samādhī). Pierwsze skupienie (dostępu) jest związane z medytacją (upacāra-bhavana), dzięki której dotarliśmy w pobliże jhān, czyli wkrótce wejdziemy w stan wchłonięcia medytacyjnego, zwanego appanā-bhāvanā.

Appanā-samādhī, skupienie osiągnięcia, jest etapem medytacyjnego wchłonięcia zwanym jhāna. W upacāra-samādhī czynniki jhāny nie są jeszcze w pełni rozwinięte, podczas gdy w appanā-samādhī w pełni rozwinięte są już wszystkie czynniki. Zatem appanā-samādhī jest znacznie silniejsze niż upacāra-samādhī. Na etapie upacāra-samādhī wciąż może występować bhavaṅga citta (podświadome momenty umysłowe, zob. MN.009), a medytujący może wpaść w stan nieświadomości. Jeśli tak się stanie, jogin może pomyśleć, że wszystko ustało, ponieważ niczego nie jest świadomy i osiągnął Nibbānę. Natomiast mnich praktykujący poprawnie nie popada w stan nieświadomości na etapie appanā-bhāvanā⁹.

Upacāra-samādhī jest niestabilne i można je porównać do dziecka, które właśnie nauczyło się chodzić. Ponieważ dziecko często się przewraca podczas prób chodzenia, nieustannie musi wstawać. W ten sam sposób, osiągnąwszy upacāra-samādhī, medytujący może spaść do parikamma-samādhī i musi wielokrotnie podejmować podstawowe kroki, aby podnieść koncentrację do upacāra-samādhī.

Z drugiej strony appanā-samādhī jest stabilne i porównuje się je do człowieka, który może chodzić godzinami bez upadku. Kiedy mnich przebywa w appanā-samādhī, może medytować przez długie okresy bez żadnego niebezpieczeństwa utraty skupienia.

Ponieważ czynniki jhāny są bardziej rozwinięte, appanā samādhī wiąże się z większą radością (pīti) i silniejszą błogością (sukha). Umysł z większym samādhī jest potężniejszy i promieniuje jaśniejszym, silniejszym i bardziej przenikliwym światłem, klarownością. Taki umysł jest bardziej skuteczny w podejmowaniu medytacji wglądu (vipassany).

9. Jak zauważa Analayo, jhāna to wyłącznie momenty javany bez ani jednego momentu zejścia w strumień bhavangi, a to znaczy, że jhāna jest bardzo aktywnym (a nie całkowicie pasywnym, jak twierdzi Brahmagosa) stanem kognicji – zob. MN.009, w kontekście „javana”.

Buddhaghosa stwierdza, że medytujący może podjąć medytację wglądu, używając jako podstawy albo upacāra-samādhī, albo appanā-samādhī. Jeśli używa jako podstawy upacāra-samādhī, jego ścieżka do Nibbāny jest nazywana drogą vipassanāyānika, czyli używa vipassany jako pojazdu (yāna). Jeśli używa appanā-samādhī jako podstawy w medytacji wglądu, jego ścieżka do Nibbāny jest nazywana samathayānika, to znaczy używa samathy jako pojazdu. Dla niektórych komentatorów samathayānika jest skuteczniejsza niż vipassanāyānika!

JHĀNY

Pierwsza rūpāvacara-jhāna jest związana ze wszystkimi pięcioma czynnikami jhāny, a mianowicie vitakkā, vicāra, pīti, sukha i ekaggatā. Ponieważ te czynniki w pełni się teraz rozwinęły, są wystarczająco silne, aby utrzymać umysł zaabsorbowany tematem medytacji. Vitakka, [przywodzące] rozpatrywanie, nieustannie „nastawia” umysł w krótkich odstępach czasu na obiekt medytacji, a vicāra, [utrzymywane] dochodzenie, utrzymuje umysł zakotwiczony w obiekcie. Pīti, radosne uniesienie, wynika z sukcesu umysłu w stłumieniu przeszkód, odświeża go i syci, podczas gdy sukha, czyli czysto umysłowa vedana, błogość, wzmacnia go, aby mógł trzymać z dala przeszkody. Można więc zauważyć, że są to pary, vitakka i pīti mają cechy wspólne tak samo jak vicāra i sukha. Ekaggata jednoczy umysł ze wszystkimi czynnikami towarzyszącymi, a także równomiernie i właściwie skupia umysł na przedmiocie medytacji.

Osoba, która osiągnęła pierwszą jhānę, powinna zdobyć mistrzostwo (vasita, vaṣī) na pięć sposobów w tej jhānie.

1. Āvajjana-vasita – mistrzostwo w zwracaniu [uwagi umysłu]; jest to umiejętność dostrzegania pięciu czynników jhāny.
2. Samāpajjana-vasita – mistrzostwo w osiągnięciu; jest to zdolność szybkiego wejścia w jhānę, kiedykolwiek się zechce.
3. Adiṭṭhāna-vasita – mistrzostwo w postanowieniu; jest to zdolność pozostawiania w jhānie tak długo, jak ktoś postanowi w niej zostać.
4. Vuṭṭhāna-vasita – mistrzostwo w wynurzaniu się; jest to zdolność wyjścia z jhāny o określonej porze.
5. Paccavekkhaṇa-vasita – mistrzostwo w przeglądzie; jest to zdolność szybkiego przeglądu czynników jhāny i oceny ich w precyzyjnej retrospekcji.

Kiedy osiąga się mistrzostwo na pięć sposobów w odniesieniu do pierwszej jhāny, wtedy, po wyjściu z już znanej, pierwszej jhāny, można rozważyć jej niedoskonałości.

Kiedy patrzy retrospekcyjnie na czynniki jhāny z uważnością i pełną świadomością, [przywodzące] rozpatrywanie (vitakka) i [utrzymywane] dochodzenie (vicāra) wydają się niedoskonałe i chwiejne, podczas gdy radosne uniesienie (pīti), błogość (sukha) i ujednolicenie (ekaggatā) wydają się wystarczające i bardziej spokojne.

W ten sposób osiąga się drugą jhānę – przez uświadomienie sobie, że pierwsza jhāna jest blisko wrogów (niedoskonałości), a mianowicie vitakki i vicāry, oraz że jest mniej spokojna i mniej błoga niż druga jhāna, która ma tylko trzy czynniki: pīti, sukhe i ekaggatę. W ten sposób mnich odcina przywiązanie do pierwszej jhāny, przypomina sobie kasinę ziemi i wielokrotnie powtarza „pathavī, pathavī”, „ziemia, ziemia”, nie pozwalając, by w jego umyśle pojawiły się vitakka i vicāra. Robi to w celu porzucenia przeszkadzających i niedoskonałych czynników i uzyskania tylko spokojnych, wiedząc, że „teraz pojawi się druga jhāna”. A zatem wchodzi się w drugą jhānę w trzech etapach medytacji, w normalnej kolejności: parikamma-bhāvanā, upacāra-bhāvanā, appanā-bhāvanā. Punktem kulminacyjnym tej medytacji jest osiągnięcie drugiej rūpāvacara jhāny. Kiedy umysł medytującego pozostaje skupiony na znaku przeciwnym przez godzinę, dwie godziny lub dłużej, osiąga on drugą jhānę, której czynnikami są już tylko pīti, sukha i ekaggata.

Kiedy osiąga się mistrzostwo na pięć sposobów w odniesieniu do drugiej jhāny, to po wyjściu z niej można rozważyć jej wady, podobnie jak było to w przypadku pierwszej. Tym razem w drugiej jhānie nie ma zagrożenia, jakim były vitakka i vicāra, teraz radosne uniesienie (pīti) zdaje się wulgarną i grubiańską formą podniecenia umysłowego, podczas gdy błogość (sukha) i ujednolicenie umysłu (ekaggatā) wydają się spokojną przystanią. Gdy odpuści się upodobanie do pīti z drugiej jhāny, można zacząć próbować wejść w trzecią. I znów wszystko wygląda podobnie jak w poprzednich stanach: odcina się przywiązanie do drugiej jhāny i bierze się kasinę ziemi, powtarza „pathavī, pathavī”, jak poprzednio, ale tym razem powstrzymując powstawanie pīti. Czyni się to, żeby porzucić czynnik niedoskonały na rzecz uzyskania coraz bardziej subtelnych i spokojnych czynników, wiedząc, że „teraz pojawi się trzecia jhāna”. Wtedy osiąga się trzecią rūpāvacara jhānę, która ma jedynie sukhe i ekaggatę jako czynniki jhāny. Następnie praktykuje się pięć sposobów na zdobycie mistrzostwa w trzeciej jhānie.

Czwarta rūpāvacara jhāna powinna być osiągnięta w podobny sposób co poprzednie. Tym razem nawet błogość (sukha) wydaje się przeszkadzająca i zbyt rozpraszająca umysł. Wtedy należy zwrócić uwagę na czynnik zrównoważenia (upekkha), który jest neutralną vedaną umysłową, oraz na ujednolicenie umysłu (ekaggatā). Tak samo jak w poprzednich przypadkach należy praktykować pięć sposobów zdobywania mistrzostwa w czwartej jhānie. Jest ona już tak subtelna, że oddech osoby medytującej – według *Visuddhimaggi* – nie jest już zauważalny. Poczucie ciała także znika, zwłaszcza gdy mowa jest o niematerialnych stanach.

Buddhaghosa twierdzi, że nie ma wyższego skupienia niż czwarta jhāna. Kolejne tak zwane wchłonięcia niematerialne nazywają się osiągnięciami (samāpatti). Przypomnijmy, że są one obiektami medytacyjnymi w zbiorze czterdziestu kammaṭṭhān, a także w wielu innych wyliczeniach. Przyjęło się mówić o nich „jhāny”, a jeśli interpretować je jako specyficzny rodzaj praktyki w czwartej jhānie, to nie są wchłonięciami (piątym, aż do ósmego), a rodzajami jednej, czwartej jhāny.

Cztery niematerialne stany to:

1. wymiar nieskończonej przestrzeni (ākāsānañcāyatana),
2. wymiar nieskończonej świadomości (viññāṇañcāyatana),
3. wymiar nicości (ākīṇaññāyatana),
4. wymiar ani przytomności, ani nieprzytomności (nevasaññānāsaññāyatana).

Sam Buddhaghosa podkreśla, że stany arūpa zawierają te same czynniki jhān, co czwarte wchłonięcie (a więc upekkhę i ekaggatę), a zmiana polega na tym, że medytujący poznaje coraz subtelniejsze obiekty percepcji. Mnich powinien zatem uprzytomnić sobie, że czwarta jhāna jest niedoskonała, związana z subtelną materią, a więc wulgarną i przyziemną. Tego rodzaju refleksja (co ważne, znaczy, że istnieje proces myślenia, więc wychodzi się całkowicie z jhāny i zaczyna „od zera”) powinna spowodować porzucenie przywiązania do czwartej jhāny i puszczenie znaku przeciwnego kasiny ziemi (który jest rozciągnięty w jego umyśle w nieskończoność) i mnich powinien zacząć kontemplację tego, gdzie nimitta była rozciągnięta. Buddhaghosa tak to opisuje:

A kiedy kasiną jest usuwana, nie zwija się ani nie odwija. Określa się ją mianem „usuniętej” z powodu nie zwracania na nią uwagi przez medytującego, bo jego uwaga zwraca się na „przestrzeń”, „przestrzeń”. Jest ona pojmowana jako czysta przestrzeń pozostała po usunięciu kasiny. Niezależnie od tego, czy określa się ją mianem „przestrzeni powstałej przez usunięcie kasiny”, czy „przestrzeni dotkniętej przez kasinę”, czy też „przestrzeni odłączonej od kasiny”, chodzi o to samo.

Visuddhimagga (Vsm.10.08)

Mnich używa vitakki i vicāry, by zwrócić uwagę na nieskończoną przestrzeń, a po pewnym czasie praktykowania, dzięki wyrobieniu mistrzostwa w poprzednich jhānach,

medytujący osiąga wymiar nieskończonej przestrzeni (ākāsānañcāyatana). Gdy tak się stanie, musi wyrobić w sobie mistrzostwo także i w tym niematerialnym wymiarze. Jak podaje na przykład AN.07.040 – *Paṭhamavasa Sutta*, powinien wyrobić w sobie kontrolę (vasa) w osiągnięciu (samāpatti) skupienia (samādhi), powinien umieć trwać (tṭhiti) w nim oraz trenować się i osiągać mistrzostwo w wynurzaniu się (vutṭhāna) z jakiegokolwiek stanu skupienia. Podobnie jest z kolejnymi stanami arūpa. Jak trafnie zauważa Grzegorz Polak:

Wszystkie cztery *samāpatti* posiadają czynniki czwartej jhāny, a więc równowagę i zjednoczenie umysłu. Zaskakujące może wydawać się też, że aby osiągać kolejne sfery, konieczne jest uchwycenie ich za pomocą myśli początkowej i podtrzymanej. Czynniki te przynależą przecież do bardzo mało subtelnej w porównaniu z *samāpatti* pierwszej jhāny. Jest to jednak konsekwencja przyjętych przez Buddhaghosę założeń. Jeśli kolejne sfery są ujęte jako przedmioty skupienia, to zgodnie z teorią medytacji zawartą w *Visuddhimagdze*, musi zostać na nie nakierowana myśl początkowa [vitakkā] i myśl podtrzymana [vicāra], aby w ogóle umysł mógł je uchwycić. Po drugie, *Visuddhimagga* nie oddaje procesu osiągania kolejnych, coraz wyższych stanów skupienia jako procesu nieprzerwanego pochłonięcia. Chcąc przejść do wyższego stanu skupienia, medytujący musi zawsze opuścić sferę pochłonięcia związaną ze stanem poprzednim. Dlatego też możliwa jest obecność myśli początkowej i myśli podtrzymanej w chwili poprzedzającej osiągnięcie kolejnych *samāpatti*. Kiedy jednak dojdzie już do pochłonięcia w sferze pozbawionej formy, to te czynniki nie są już obecne.

Droga do wyzwolenia w traktacie „Visuddhimagga” Buddhaghosy (2015)

Należy wspomnieć o różnych metodach klasyfikowania jhān. Jeśli patrzeć tylko na rūpāvacara jhāny, Buddhaghosa dzieli je na cztery lub pięć poszczególnych wchłonięć. Powyższy opis przedstawia metodologię zgodną z suttami, bardziej powszechną, czyli czterech jhān. *Visuddhimagga* wprowadza dodatkową jhānę, rozbijając zanik vitakki i vicāry na kolejne jhāny, tak więc w takiej klasyfikacji pierwsza jhāna będzie miała pięć czynników (vitakka, vicāra, pīti, sukha, ekaggatā), druga już cztery (vicāra, pīti, sukha, ekaggatā), trzecia, czwarta i piąta są takie same jak druga, trzecia i czwarta z klasyfikacji poczwórnej. Istnieje też podział na osiem jhān (cztery „normalne” jhāny subtelnej materii + cztery niematerialne „jhāny”). Ale jest jeszcze jedno, dodatkowe osiągnięcie

(samāpatti), które niektórzy nazywają dziewiątą (albo dziesiątą) jhāną, a mianowicie saññāvedayitanirodha – ustanie rozpoznawania i odczuwania.

Ciekawe, że w poniższej, omawianej sutcie (MN.008) Buddha nie wymienia tego osiągnięcia, a gdy przekazuje Dhammę Mahā Cundzie¹⁰, mówi tylko o ośmiu stanach medytacyjnych. Być może jest tak dlatego, że ustanie rozpoznawania i odczuwania jest najwyższym stanem do osiągnięcia na ścieżce samathy, przeznaczonym tylko dla specyficznych Ariyów (Szlachetnych, tj. Niepowracających i Godnych), którzy osiągnęli już mistrzostwo w poprzednich ośmiu stanach medytacyjnych.

Saññāvedayitanirodha jest ustaniem wszelkiej aktywności umysłowej, to znaczy ani khandha rozpoznawania (sañña), ani odczuwania (vedana) nie działają, a ponieważ są one ostatnimi saṅkhārami umysłowymi (tak więc wszelka aktywność wytworzeń też ustaje), jedyne, co wydaje się działać, to świadomość (viññāṇa), ale tu zdania są podzielone. Zmysły przestają działać, choć potencjalnie mogą wznowić pracę w każdej chwili, ciepłota ciała utrzymuje się na stałym poziomie, ale medytujący nie oddycha, nawet teksty mówią o tym, że przypomina to parinibbānę Arahanta, czyli całkowite wygaśnięcie osoby Przebudzonej – to znaczy śmierć jej ciała. Ale stan ten, mimo wszystko jest tylko czymś, co mija, co także jest do wytrenowania przez mnicha, który zawczasu planuje, w którym momencie wyjść z tego – według buddyzmu theravādy – najgłębszego i najsubtelniejszego stanu medytacyjnego, nie wliczając samej Nibbāny.

INNE RODZAJE SAMĀDHI

Teksty podają wiele innych rodzajów skupienia. *Saṅgīti Sutta* (DN.33) wymienia trzy bardzo ciekawe rodzaje samādhi: skupienie, które jest puste (suññato samādhi), skupienie bez znaku (animitto samādhi) oraz skupienie bez zamierzenia (appaṇihito samādhi). Ich głębsza analiza znajdzie się w kolejnych przedmowach (np. MN.044, MN.121)

Oprócz skupienia dostępu i jhān sama *Visuddhimagga* wprowadza trzeci rodzaj samādhi (Vism. 144). Jest to tak zwana „chwilowa koncentracja” (khaṇika samādhi). To rodzaj skupienia, które trwa tylko przez krótką chwilę, potrzebne jest ono zwłaszcza w praktyce vipassany. Jeśli doda się do tego fakt, że *Abhidhamma* i *Visuddhimagga* uznają ekaggatę

10. Mahā Cunda był mistrzem jhān, jednym z prominentnych uczniów Buddy. W *Apadānach* (księga w zbiorze KN, traktująca o biografiach słynnych mnichów,) utożsamiany jest z Cūḷa-Cundą, który osiągnął stan Arahanta już jako nowicjusz (sāmaṇera), trudno więc ustalić, czemu Buddha nie pouczył go o „dziewiątej” jhānie.

za czynnik umysłowy (cetasika), który jest w grupie sabbacitta (obecny w każdej świadomości), można dojść do wniosku, że samādhī istnieje nawet w najzwyczajszym stanie umysłu. Z taką konstatacją nie zgadzali się kompilatorzy księgi *Kathavatthu*, ponieważ trafnie zauważali, że wtedy jhāna mogłaby się przytrafić na krótką chwilę zwykłej, niemedytującej osobie, a nawet być związana z niezdrowymi stanami umysłu, na przykład mogłaby się pojawić jhāna nienawiści albo wchłonięcie pożądania (Kvu. 458).

Jeszcze inny zestaw czterech samādhī stanowi część standardowych wyliczeń, na przykład czterech podstaw mocy (iddhipāda, np. w SN.51.013 – *Chandasamādhī Sutta*). Te cztery moce łączy potrzeba wysiłku i siły woli (padhānasāṅkhārā), ale różnica między nimi wynika z rodzaju zastosowanego skupienia. Taka koncentracja może opierać się na zdrowym pragnieniu albo dążeniu (chanda samādhī), na energii (vīriya samādhī), na skłonności umysłu (citta samādhī) lub na badaniu (vīmaṃsā samādhī).

Jak wyjaśnia *Cūḷavedalla Sutta* (MN.044 – *Krótsza mowa o zasobie wiedzy*), samādhī wymaga rozwinięcia czterech właściwych wysiłków, które są jego „wymogami” (cattāro sammappadhānā samādhīparikkhārā), natomiast nimittami (znakami, obrazami) skupienia są cztery ustanowienia uważności (cattāro satipaṭṭhānā samādhīnimittā).

Zatem mimo że większość sutt powtarza, że Właściwe Skupienie to wszystkie cztery jhāny, to niektóre mowy opisują osiągnięcie Przebudzenia tylko na podstawie pierwszego wchłonięcia. Wydaje się więc, że nie wszystkie cztery jhāny trzeba w pełni rozwinąć ani nawet doświadczyć, aby osiągnąć najwyższy cel. Natomiast wszystkie cztery jhāny są zdecydowanie potrzebne, aby osiągnąć potrójną, najwyższą wiedzę (tevijja).

Istnieją inne definicje Właściwego Skupienia, które w ogóle nie wspominają o wchłonięciach. W *Mahācattārīsaka Sutta* (MN.117 – *Mowa o wielkiej czterdziestce*) Właściwym Skupieniem jest unifikacja albo zjednoczenie umysłu (cittassa ekaggatā), cecha rozwinięta wspólnie z pozostałymi siedmioma czynnikami Ośmiorakiej Ścieżki. W mowie tej jest także wzmianka o niewłaściwym skupieniu (micchāsamādhī).

Sądząc z innych sutt – zostało to również wykazane wyżej – „zjednoczony umysł” nie musi automatycznie oznaczać wchłonięcia. Określenie to występuje w odniesieniu do praktyki medytacyjnej w trakcie chodzenia i stania (AN.04.012 – *Sīla Sutta*) lub słuchania Dhammy (AN.05.151 – *Paṭhamasammattaniyāma Sutta*), a więc związane jest z czynnościami, które z pewnością dyskwalifikowałyby czwartą jhānę. Być może jest to dowód na to, że Właściwe Skupienie nie oznacza tylko jhān, ponieważ nie chodziłoby o głębokość lub siłę pochłonięcia umysłu, a raczej o to, w jakim celu dąży się do skupienia. Czy zatem konieczne jest osiągnięcie jhāny dla Wchodzącego w Strumień i zdobycia wyższych stopni świętości?

W suttach wymieniane są różne cechy jako istotne dla urzeczywistnienia Wejścia w Strumień. W żadnej z nich nie jest explicite napisane o konieczności doświadczenia

wchłonięcia (SN.55.55 – *Sotāpattipphala Sutta*). Zdolność taka nie jest też zaliczana do cech charakterystycznych Wchodzącego w Strumień po urzeczywistnieniu (SN.55.10 – *Tatīyagiññakāvasatha Sutta*). Podstawowym warunkiem, by osiągnąć Wejście w Strumień, jest pozbycie się pięciu przeszkód, *nīvaraṇa*, co nie jest jednoznaczne z pierwszą *jhānā* (AN.05.51 – *Āvaraṇa Sutta*). A zatem zdolność wchodzenia w *jhāny* nie była wymagana dla zostania Szlachetnym. To stwierdzenie mimo wszystko nadal jest kontrowersyjne w dzisiejszych czasach i wielu szanowanych mnichów uważa, że musi nastąpić choćby chwilowa pierwsza *jhāna* przed osiągnięciem Wejścia w Strumień.

Podobnie rzecz ma się z Razpowracającymi. Ci Szlachetni odrodzą się tylko raz w „tym świecie” (*kāmaloka*). Z drugiej strony ci, którzy rozwinęli zdolność osiągania wchłonięcia, nie powrócą do „tego świata” w następnym życiu, ponieważ odrodzą się w światach niebiańskich (AN.04.123 – *Paṭhamanānākarana Sutta*). Ale, jak zauważa Anālayo, gdyby wszyscy, którzy są Razpowracającymi, osiągnęli wchłonięcie, nie mogliby być definiowani jako Razpowracający, ponieważ – zgodnie z *suttā* z AN – ani jeden z tych Ariów nigdy nie powróciłby „na ten świat”.

Inaczej jest w przypadku Niepowracających i Godnych (Arahantów). Kilka *sutt* (np. AN.03.087 – *Dutiyaikkhā Sutta*) daje do zrozumienia, że różnica między tym dwoma Szlachetnymi to poziom ich zdolności w skupieniu medytacyjnym. A więc rozwój skupienia aż do poziomu absorpcji wydaje się niezbędny do urzeczywistnienia Niepowracającego i Arahanta.

Rozwój głębszych stanów *samādhi*, zwanych *jhānami*, jest zatem istotnym aspektem treningu umysłu dla wczesnego buddyzmu. Przekaz ten brzmi dość wyraźnie w niektórych mowach wyjaśniających, że ten, kto szanuje Buddhę i Jego Naukę, automatycznie będzie wysoko cenił *samādhi* (AN.07.70 – *Sakkacca Sutta*). Z drugiej strony ten, kto patrzy z góry na rozwój *samādhi*, tym samym aprobeuje tylko tych, którzy mają chwiejny umysł (AN.04.030 – *Paribbājaka Sutta*). Brak szacunku dla rozwoju skupienia, jak wyjaśnia inna mowa, stanowi jedną z przyczyn zaniku prawdziwej Dhammy (SN.16.13 – *Saddhammappatirūpa Sutta*).

Tak w skrócie wyglądają wyjaśnienia ortodoksji na temat skupienia i *jhān*. Ponieważ w przedmowach nieraz jeszcze omawiane będą *jhāny*, należy się w nich spodziewać szerszego ujęcia tego tematu, jak chociażby z perspektywy współczesnych szkół i tradycji medytacyjnych. Mimo licznych kontrowersji związanych ze stopniami wchłonięcia i tego, w jaki sposób wpływają na ciało i umysł oraz jaka jest różnica między „twardymi” *jhānami* a „lekkimi” – ważne, by czytelnik od początku wiedział, co na ten temat miała do powiedzenia ortodoksja. Zamiast opowiadać się za jedną ze stron, najlepiej, gdyby czytelnik sam doświadczył *jhān*, ponieważ są najprzyjemniejszymi stanami psychofizycznymi w tym świecie, a do tego pomagają w pełnym Przebudzeniu!

Komentarz do poniższej sutty informuje nas, że Mahā Cunda, znamienity ekspert nauczający jhān, zadaje pytanie Buddzie nie dlatego, że czegoś nie rozumie, ale z powodu troski o niektórych ze swych uczniów, którzy przeceniali własne osiągnięcia. Wierzyli, że przekroczyli wszystkie poglądy, a w rzeczywistości tak nie było. O obecności innych członków Saṅghi jest wyraźna wzmianka pod koniec paralelnej wersji tej mowy w *Madhyama Āgamie* (MĀ 91). Tak więc pomimo że rozmowa toczyła się między Mahā Cundą a Buddhą, to obaj wiedzieli, że są słuchani, a zawarte informacje w tej wymianie zdań są istotne dla wszystkich, którzy kroczą Ścieżką. Tak więc gdy Buddha napomina w liczbie mnogiej „jhāyatha” – zwraca się do wszystkich obecnych, ale też do wszystkich słuchających, także i do nas.

Tłumaczenie

81. evaṃ me sutaṃ — ekaṃ samayaṃ
bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane
anāthapiṇḍikassa ārāme.

atha kho āyasmā mahācundo
sāyanhasamayaṃ paṭisallānā vuṭṭhito
yena bhagavā tenupasaṅkami;
upasaṅkamitvā bhagavantaṃ
abhiṇvādetvā ekamantaṃ nisīdi.
ekamantaṃ nisinno kho āyasmā
mahācundo bhagavantaṃ etadavoca —
“yā imā, bhante, anekavihiṭā dīṭṭhiyo
loke uppajjanti — attavādaṇḍisaṃyuttā
vā lokavādaṇḍisaṃyuttā vā —
ādimeva nu kho, bhante, bhikkhuno
manasikaroto evametāsaṃ dīṭṭhīnaṃ
pahānaṃ hoti, evametāsaṃ dīṭṭhīnaṃ
paṭinissaggo hoti”ti?

82. “yā imā, cundo, anekavihiṭā dīṭṭhiyo
loke uppajjanti — attavādaṇḍisaṃyuttā
vā lokavādaṇḍisaṃyuttā vā — yattha cetā

81. Oto com usłyszał – pewnego razu Błogosławiony przebywał niedaleko miasta Sāvatti w klasztorze Anāthapiṇḍiki, w gaju Jety. W tym czasie, późnym popołudniem, Czcigodny Mahācunda powstawszy z odosobnienia¹ medytacyjnego, przybył do Błogosławionego. Przybliżywszy się do Błogosławionego, złożył z wielkim szacunkiem ukłon, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, rzekł do Błogosławionego: „Na świecie powstaje, Bhante, wiele różnych poglądów – czy to związanych z doktrynami o istocie, czy z doktrynami o świecie. Bhante, czy od samego początku² w mniachu praktykującym nakierowywanie umysłu następuje porzucenie takowych poglądów, następuje poniesienie takowych poglądów?”.

82. „Na świecie powstaje, Cundo, wiele różnych poglądów – czy to związanych z doktrynami o istocie, czy związanych z doktrynami o świecie. Jeśli tam³, gdzie pojawiają się⁴ te

-
1. Paṭisallāna (paṭi + saṃ + √lī = leżeć, lepić, lgnąć) – odosobnienie jako stan lub nawet pozycja medytacyjna.
 2. Komentarz wyjaśnia, że chodzi o początkowe stadium vipassany (rozwoju wglądu) jeszcze przed osiągnięciem stopnia świętości Wchodzącego w Strumień.
 3. Yattha – według klasycznych komentarzy oznacza „yasmim ārammaṇe”, czyli jakiegokolwiek obiekt/podstawę poznania, a mianowicie jakąkolwiek z pięciu grup składowych (khandha). Wszelkie poglądy na swój temat bądź na temat świata mogą odnosić się do jednej, kilku lub wszystkich tych grup składowych, do których się lgnie.
 4. Uppajjanti w komentarzach wyjaśniane jest jako pojawianie się poglądów, których uprzednio nie było. Jest to zatem początek procesu, w którym nasza uwaga zwrócona jest na obiekt mentalny będący podstawą tworzonych poglądów – zob. MN.001.

diṭṭhiyo uppajjanti yattha ca anusenti
yattha ca samudācaranti taṃ ‘netam
mama, nesohamasmi, na me so attā’ti —
evametaṃ yathābhūtaṃ sammappaññā
passato evametāsaṃ diṭṭhīnaṃ paṇānaṃ
hoti, evametāsaṃ diṭṭhīnaṃ paṇinissaggo
hoti.

“ṭhānaṃ kho panetaṃ, cunda, vijjati
yaṃ idhekacco bhikkhu vivicca
kāmehi vivicca akusalehi dhammehi
savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ
pītisukhaṃ paṭhamam jhānaṃ
upasampajja vihareyya. tassa evamassa —
‘sallekhena viharāmi’ti. na kho panete,
cunda, ariyassa vinaye sallekhā vuccanti.
diṭṭhadhammasukhavihārā ete ariyassa
vinaye vuccanti.

“ṭhānaṃ kho panetaṃ, cunda, vijjati yaṃ
idhekacco bhikkhu vitakkavicārānaṃ
vūpasamā ajjhataṃ sampasādanaṃ

poglądy, gdzie leżą u podstaw⁵, gdzie zwykle występują⁶,
dojdzie do postrzegania z właściwą mądrością, zgodnie
z rzeczywistością: »To nie moje, tym nie jestem, to nie jest
moje ‘ja’« – to w taki sposób następuje porzucenie takow-
ych poglądów, następuje poniechanie takowych poglądów.

Może się tak stać, Cundo, że jakiś mnich, oddzielony od
przyjemności zmysłowych, oddzielony od szkodliwych
stanów, wraz z [przywodzącym] rozpatrywaniem, jak też
z [utrzymywanym] dochodzeniem oraz z radosnym unie-
sieniem i błogością, zrodzonymi z odosobnienia, osiągnąłby
pierwszą jhānę i przebywałby w niej. Mógłby on tak [pomy-
śleć]: »Przebywam w zaprzestaniu«. W Dyscyplinie Szla-
chetnych nie tak jednak nazywa się zaprzestanie⁷. W Dyscy-
plinie Szlachetnych tak nazywane są przyjemne przebywania
w doczesności.

Może się tak stać, Cundo, że jakiś mnich, wraz z uspokoje-
niem [przywodzącego] rozpatrywania i [utrzymywanego]
dochodzenia, osiągnąłby drugą jhānę i przebywałby w niej,

-
5. Anusaya [anu = przy, obok + śi = leżeć] utajone tendencje, leżące u podstaw, u podłoża, będące nieuświa-
domionymi nawykami, które według komentarzy rosną w siłę, namnażają się przez dawanie im uwagi oraz
pokarmu do wzrostu.
 6. Samudācarati (sam = wraz + ud = od, w górę + ācāra = zachowanie, nawyk) oznacza według komentarzy
przejawienie się konkretnego, dojrzałego poglądu pod postacią mowy lub czynu.
 7. Termin sallekha (sansk. saṃlekha) pochodzi od saṃ- (razem, z) albo sa- (własny, samo-) + vlikh („wymazy-
wanie”, „rugowanie”, w rozumieniu niepożądanych stanów umysłowych „citassa upakkilesa”), tłumaczone
jako asceza, abstynencja, wyrzeczenie. Piya Tan uważa, że chodzi o samo (sa-) wyrzeczenie, w rozumieniu
wyrzeczenie się samego siebie. W dżinizmie jest to praktyka religijna polegająca na dobrowolnym poszczeniu
aż do śmierci głodowej, także wycofaniu się z wszelkiej aktywności fizycznej czy umysłowej. Tego rodzaju
rytuał, według dżinizmu prowadzi do głębokiego oczyszczenia „karmy”, a śmierć przez ślubowanie „sallek-
hanā” (a zatem samobójstwo) jest uznawana za akt świętości. Najprawdopodobniej Buddha znał tę praktykę
i to do niej odnosił się, definiując, co jest prawdziwym „sallekha”. Dlatego tłumaczę to jako „zaprzestanie”,
nawiązując tym sformułowaniem do dżinijskich praktyk.

cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyaṃ jhānaṃ upasampajja vihareyya. tassa evamassa — ‘sallekhena viharāmi’ti. na kho panete, cunda, ariyassa vinaye sallekhā vuccanti. diṭṭhadhammasukhavihārā ete ariyassa vinaye vuccanti.

“*ṭhānaṃ kho panetaṃ, cunda, vijjati yaṃ idhekacco bhikkhu pītiyā ca virāgā upekkhako ca vihareyya, sato ca sampajāno sukhañca kāyena paṭisaṃvedeyya, yaṃ taṃ ariyā ācikkhanti — ‘upekkhako satimā sukhavihārī’ti tatiyaṃ jhānaṃ upasampajja vihareyya. tassa evamassa — ‘sallekhena viharāmi’ti. na kho panete, cunda, ariyassa vinaye sallekhā vuccanti. diṭṭhadhammasukhavihārā ete ariyassa vinaye vuccanti.*

“*ṭhānaṃ kho panetaṃ, cunda, vijjati yaṃ idhekacco bhikkhu sukhasa ca pahānā dukkhassa ca pahānā pubbeva somanassadomanassānaṃ atthaṅgamā adukkhamasum upekkhāsati paṭisuddhiṃ catutthaṃ jhānaṃ upasampajja vihareyya. tassa evamassa — ‘sallekhena viharāmi’ti. na kho panete, cunda, ariyassa vinaye sallekhā vuccanti. diṭṭhadhammasukhavihārā ete ariyassa vinaye vuccanti.*

jej cechy to wewnętrzne wyciszenie i ujednolicenie umysłu, jak też brak [przywodzącego] rozpatrywania i brak [utrzymywanego] dochodzenia, [zawiera] radosne uniesienie i błogość zrodzone ze skupienia. Mógłby on tak [pomyśleć]: »Przebywam w zaprzestaniu« [...]. W Dyscyplinie Szlachetnych tak nazywane są przyjemne przebywania w doczesności.

Może się tak stać, Cundo, że jakiś mnich wraz z wygaszeniem radosnego uniesienia, może przebywać w zrównoważeniu, będąc uważnym, mając przejrzyste pojmowanie, osiągnąłby trzecią jhānę i przebywałby w niej, odczuwając na własnej skórze⁸ tę przyjemność, którą Szlachetni wychwalają: »Przyjemnie przebywa ten, kto zrównoważony i uważny«. Mógłby on tak [pomyśleć]: »Przebywam w zaprzestaniu« [...]. W Dyscyplinie Szlachetnych tak nazywane są przyjemne przebywania w doczesności.

Może się tak stać, Cundo, że jakiś mnich który wyzbył się przyjemności, wyzbywszy się bólu, po wcześniejszym odsunięciu błogości i krzywdy, osiągnąłby czwartą jhānę, która jest ani przyjemna, ani bolesna, i może przebywałby w niej z czystą uważnością dzięki zrównoważeniu. Mógłby on tak [pomyśleć]: »Przebywam w zaprzestaniu« [...]. W Dyscyplinie Szlachetnych tak nazywane są przyjemne przebywania w doczesności.

8. Sukhañca kāyena paṭisaṃvedesiṃ – dosł.: „odczuwając przyjemność w ciele”, choć „kāyena” oznaczać może „osobiście” i, według niektórych, słowo to nie powinno być tutaj interpretowane dosłownie. Przyjąłem kompromisowe rozwiązanie, ponieważ wyrażenie „na własnej skórze” można interpretować dosłownie oraz w przenośni.

“*ṭhānaṃ kho panetaṃ, cunda, vijjati yaṃ idhekacco bhikkhu sabbaso rūpasaññānaṃ samatikkamā, paṭighasaññānaṃ atthaṅgamā, nānattasaññānaṃ amanasikārā, ‘ananto ākāso’ ti ākāsaṇaṇcāyatanam upasampajja vihareyya. tassa evamassa — ‘sallekhena viharāmi’ ti. na kho panete, cunda, ariyassa vinaye sallekhā vuccanti. santā ete viharā ariyassa vinaye vuccanti.*

“*ṭhānaṃ kho panetaṃ, cunda, vijjati yaṃ idhekacco bhikkhu sabbaso ākāsaṇaṇcāyatanam samatikkamma ‘anantaṃ viññānaṇ’ ti viññāṇaṇcāyatanam upasampajja vihareyya. tassa evamassa — ‘sallekhena viharāmi’ ti. na kho panete, cunda, ariyassa vinaye sallekhā vuccanti. santā ete viharā ariyassa vinaye vuccanti.*

“*ṭhānaṃ kho panetaṃ, cunda, vijjati yaṃ idhekacco bhikkhu sabbaso viññāṇaṇcāyatanam samatikkamma ‘natthi kiñci’ ti ākiñcaṇṇāyatanam upasampajja vihareyya. tassa evamassa — ‘sallekhena viharāmi’ ti. na kho panete, cunda, ariyassa vinaye sallekhā vuccanti. santā ete viharā ariyassa vinaye vuccanti.*

“*ṭhānaṃ kho panetaṃ, cunda, vijjati yaṃ idhekacco bhikkhu sabbaso ākiñcaṇṇāyatanam samatikkamma nevasaññānāsaññāyatanam upasampajja vihareyya. tassa evamassa — ‘sallekhena viharāmi’ ti. na kho panete, cunda, ariyassa vinaye sallekhā vuccanti. santā ete viharā ariyassa vinaye vuccanti.*

Może się tak stać, Cundo, że jakiś mnich po wykroczeniu poza wszelkie rozpoznawanie form [subtelnej materii], po zaniku oporu [związanego z oddziaływaniem] percepcji [zmysłowej], bez nakierowywania umysłu na postrzeganie różnorodności, [pomyśli]: „Nieskończona przestrzeń”, osiągnąłby podstawę nieskończonej przestrzeni i przebywałby w niej. Mógłby on tak [pomyśleć]: »Przebywam w zaprzestaniu«. W Dyscyplinie Szlachetnych nie tak jednak nazywa się zaprzestanie. W Dyscyplinie Szlachetnych tak nazywane są spokojne przebywania.

Może się tak stać, Cundo, że jakiś mnich po wykroczeniu poza wszelkie podstawy nieskończonej przestrzeni, [pomyśli]: »Nieskończona świadomość« osiągnąłby podstawę nieskończonej świadomości i przebywałby w niej. Mógłby on tak [pomyśleć]: »Przebywam w zaprzestaniu«. [...]. W Dyscyplinie Szlachetnych tak nazywane są spokojne przebywania.

Może się tak stać, Cundo, że jakiś mnich po wykroczeniu poza wszelkie podstawy nieskończonej świadomości, [pomyśli]: »Nie ma nic« osiągnąłby podstawę nicości i przebywałby w niej. Mógłby on tak [pomyśleć]: »Przebywam w zaprzestaniu«. [...]. W Dyscyplinie Szlachetnych tak nazywane są spokojne przebywania.

Może się tak stać, Cundo, że jakiś mnich po wykroczeniu poza wszelkie podstawy nicości, osiągnąłby podstawę ani przytomności, ani nieprzytomności i przebywałby w niej. Mógłby on tak [pomyśleć]: »Przebywam w zaprzestaniu«. W Dyscyplinie Szlachetnych nie tak jednak nazywa się zaprzestanie. W Dyscyplinie Szlachetnych tak nazywane są spokojne przebywania.

83. “idha kho pana vo, cunda, sallekho karaṇīyo. ‘pare vihiṃsakā bhavissanti, mayamettha avihiṃsakā bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare pāṇātipātī bhavissanti, mayamettha pāṇātipātā paṭiviratā bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare adinnādāyī bhavissanti, mayamettha adinnādānā paṭiviratā bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare abrahmacārī bhavissanti, mayamettha brahmacārī bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare musāvādī bhavissanti, mayamettha musāvādā paṭiviratā bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare piṣuṇavācā bhavissanti, mayamettha piṣuṇāya vācāya paṭiviratā bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare pharusavācā bhavissanti, mayamettha pharusāya vācāya paṭiviratā bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare samphappalāpī bhavissanti, mayamettha samphappalāpā paṭiviratā bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare abhijjhālū bhavissanti, mayamettha anabhijjhālū bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare byāpannacittā bhavissanti, mayamettha abyāpannacittā bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare micchādītṭhī bhavissanti, mayamettha sammādītṭhī bhavissāma’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare micchāsaṅkappā bhavissanti, mayamettha sammāsaṅkappā bhavissāma’ti

83. Chodzi tu o to, Cundo, że zaprzestanie powinno być przez ciebie praktykowane⁹.

[1] »Inni mogą być okrutni¹⁰, my natomiast nie będziemy okrutnymi«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [2] »Inni mogą być zabójcami żywych istot¹¹, my natomiast będziemy powstrzymywać się od zabijania żywych istot«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [3] »Inni mogą być tymi, którzy biorą to, co nie było im dane, my natomiast będziemy powstrzymywać się od brania tego, co nie zostało nam dane«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [4] »Inni mogą być tymi, którzy wiodą nieświęty żywot, my natomiast będziemy wiodli święty żywot«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [5] »Inni mogą być tymi, którzy mówią fałszywie, my natomiast będziemy powstrzymywać się od fałszywej mowy«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [6] »Inni mogą być tymi, którzy mówią dzieląco, my natomiast będziemy powstrzymywać się od dzielącej mowy«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [7] »Inni mogą być tymi, którzy mówią szorstko, my natomiast będziemy powstrzymywać się od szorstkiej mowy«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [8] »Inni mogą być tymi, którzy poddają się częściej paplaniu, my natomiast będziemy powstrzymywać się od częściej paplania«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [9] »Inni mogą być pożądlivi, my natomiast nie będziemy pożądliwymi«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [10] »Inni mogą być tymi o podłym sercu, my natomiast nie będziemy mieli podłego serca«, tak powinno być prak-

9. Komentarz stwierdza, że Buddha odpowiedział już na pytanie Cundy, a dalej wyjaśnia, w jaki sposób osoby, które przeceniły swe osiągnięcia, po tym jak uznały się za te, które wypraktykowały „zaprzestanie” po ośmiu osiągnięciach powinny dalej się trenować.

10. Vihiṃsa [vi + hiṃsa] – okrucieństwo, chęć zadawania bólu, vihiṃsāvitakka to myśli pełne okrucieństwa (patrz MN.002).

11. Od prāṇa (sansk. wydech) – wszystkie istoty oddychające, zatem żyjące. Więcej w *Dasasikkhāpadam* (Kh.2 – *Dziesięć podstaw treningu*).

sallekho karaṇīyo. ‘pare micchāvācā bhavissanti, mayamettha sammāvācā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare micchākammantā bhavissanti, mayamettha sammākammantā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare micchāājīvā bhavissanti, mayamettha sammāājīvā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare micchāvāyāmā bhavissanti, mayamettha sammāvāyāmā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare micchāsātī bhavissanti, mayamettha sammāsātī bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare micchāsamādhī bhavissanti, mayamettha sammāsamādhī bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare micchāñāṇī bhavissanti, mayamettha sammāñāṇī bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. ‘pare micchāvimutti bhavissanti, mayamettha sammāvimutti bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo.

tykowane zaprzestanie. [11] »Inni mogą być tymi, którzy rozwijają niewłaściwy pogląd, my natomiast będziemy rozwijali Właściwy Pogląd«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [12] »Inni mogą być tymi, którzy rozwijają niewłaściwe nastawienie, my natomiast będziemy rozwijali Właściwe Nastawienie«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [13] »Inni mogą być tymi, którzy rozwijają niewłaściwą mowę, my natomiast będziemy rozwijali Właściwą Mowę«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [14] »Inni mogą być tymi, którzy rozwijają niewłaściwe działanie, my natomiast będziemy rozwijali Właściwe Działanie«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [15] »Inni mogą być tymi, którzy rozwijają niewłaściwy sposób życia, my natomiast będziemy rozwijali Właściwy Sposób Życia«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [16] »Inni mogą być tymi, którzy rozwijają niewłaściwy wysiłek, my natomiast będziemy rozwijali Właściwy Wysiłek«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [17] »Inni mogą być tymi, którzy rozwijają niewłaściwą uważność, my natomiast będziemy rozwijali Właściwą Uważność«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [18] »Inni mogą być tymi, którzy rozwijają niewłaściwe skupienie, my natomiast będziemy rozwijali Właściwe Skupienie«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [19] »Inni mogą być tymi, którzy rozwijają niewłaściwe zrozumienie, my natomiast będziemy rozwijali Właściwe Zrozumienie«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [20] »Inni mogą być tymi, którzy rozwijają niewłaściwe wyzwolenie, my natomiast będziemy rozwijali Właściwe Wyzwolenie¹²«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie.

12. Sammāñāṇa i sammāvimutti to odpowiednio dziewiąta i dziesiąta część Ścieżki, ale są już związane z praktyką Arahanatów.

“pare thīnamiddhapariyuṭṭhitā bhavissanti, mayamettha vigatathīnamiddhā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [1] ‘pare uddhatā bhavissanti, mayamettha anuddhatā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [2] ‘pare vicikicchā bhavissanti, mayamettha tiṇṇavicikicchā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [3] ‘pare kodhanā bhavissanti, mayamettha akkodhanā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [4] ‘pare upanāhi bhavissanti, mayamettha anupanāhi bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [5] ‘pare makkhī bhavissanti, mayamettha amakkhī bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [6] ‘pare paḷāsi bhavissanti, mayamettha apaḷāsi bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [7] ‘pare issukī bhavissanti, mayamettha anissukī bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [8] ‘pare maccharī bhavissanti, mayamettha amaccharī bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [9] ‘pare saṭhā bhavissanti, mayamettha asaṭhā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [10] ‘pare māyāvi bhavissanti, mayamettha amāyāvi bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [11] ‘pare thaddhā bhavissanti, mayamettha atthaddhā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [12] ‘pare atimānī bhavissanti, mayamettha anatimānī bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [13] ‘pare dubbacā bhavissanti, mayamettha suvacā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [14] ‘pare pāpamittā bhavissanti, mayamettha kalyāṇamittā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [15] ‘pare pamattā bhavissanti, mayamettha appamattā bhavissāmā’ti sallekho karaṇīyo. [16] ‘pare assaddhā bhavissanti, mayamettha saddhā

[21] »Inni mogą być ogarnięci odrętwieniem i ospałością, my natomiast będziemy powstrzymywać się od odrętwienia i ospałości«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [22] »Inni mogą być nie zrównoważeni, my natomiast nie będziemy nie zrównoważonymi«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [23] »Inni mogą być tymi, którzy mają wątpliwości, my natomiast będziemy tymi, którzy przekroczyli wątpliwości«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [24] »Inni mogą być gniewni, my natomiast nie będziemy gniewnymi«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [25] »Inni mogą być tymi, którzy żywią urazę, my natomiast nie będziemy żywić urazy«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [26] »Inni mogą być tymi, którzy szyczą z innych, my natomiast nie będziemy szyczyć z innych«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [27] »Inni mogą być bezlitośni, my natomiast nie będziemy bezlitosnymi«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [28] »Inni mogą być zazdrośni, my natomiast nie będziemy zazdrosnymi«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [29] »Inni mogą być skąpi, my natomiast nie będziemy skąpymi«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [30] »Inni mogą być skryci, my natomiast nie będziemy skrytymi«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [31] »Inni mogą być tymi, którzy tworzą pozory, my natomiast nie będziemy tworzyli pozorów«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [32] »Inni mogą być uparci, my natomiast nie będziemy upartymi«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [33] »Inni mogą być tymi, którzy mają wysokie mniemanie o sobie, my natomiast nie będziemy mieli wysokiego mniemanie o sobie«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [34] »Inni mogą być tymi, którzy niechętnie przyjmują pouczenia, my natomiast chętnie będziemy przyjmować pouczenia«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie. [35] »Inni mogą być tymi, którzy mają złych przyjaciół, my natomiast będziemy mieli pięknych przyjaciół [w Dhammie]«, tak powinno być praktykowane zaprzestanie.

bhavissāma'ti sallekho karaṇīyo.
 [38] 'pare ahirikā bhavissanti,
 mayamettha hirimanā bhavissāma'ti
 sallekho karaṇīyo. [39] 'pare anottāpī
 bhavissanti, mayamettha ottāpī
 bhavissāma'ti sallekho karaṇīyo.
 [40] 'pare appassutā bhavissanti,
 mayamettha bahussutā bhavissāma'ti
 sallekho karaṇīyo. [41] 'pare kusitā
 bhavissanti, mayamettha āradhaviṇiyyā
 bhavissāma'ti sallekho karaṇīyo.
 [42] 'pare muṭṭhassatī bhavissanti,
 mayamettha upaṭṭhitassatī
 bhavissāma'ti sallekho karaṇīyo.
 [43] 'pare duppaṇṇā bhavissanti,
 mayamettha paṇṇāsaṃpannā
 bhavissāma'ti sallekho karaṇīyo. [44]
 'pare sandiṭṭhiparāmāsī ādhānaggāhī
 duppaṭṭhiṇissaggi bhavissanti, mayamettha
 asandiṭṭhiparāmāsī anādhānaggāhī
 suppaṭṭhiṇissaggi bhavissāma'ti sallekho
 karaṇīyo.

[36] »Inni mogą być leniwi, my natomiast będziemy nie-
 strudzonymi«, tak powinno być praktykowane zaprzesta-
 nie. [37] »Inni mogą być tymi, którzy nie mają wiary, my
 natomiast będziemy mieli wiarę«, tak powinno być prakty-
 kowane zaprzestanie. [38] »Inni mogą być bezwstydni, my
 natomiast będziemy mieli poczucie wstydu¹³«, tak powinno
 być praktykowane zaprzestanie. [39] »Inni mogą być bez
 skrępulów, my natomiast będziemy mieli skrupuły¹⁴«, tak
 powinno być praktykowane zaprzestanie. [40] »Inni mogą
 być tymi, którzy są niedouczeni, my natomiast będziemy
 douczonymi¹⁵«, tak powinno być praktykowane zaprzesta-
 nie. [41] »Inni mogą być tymi, którzy nie mają zapału, my
 natomiast będziemy mieli inicjującą energię«, tak powinno
 być praktykowane zaprzestanie. [42] »Inni mogą być tymi,
 którzy mają rozproszoną uważność, my natomiast będziemy
 mieli ustanowioną uważność«, tak powinno być prakty-
 kowane zaprzestanie. [43] »Inni mogą być nierozumni,
 my natomiast będziemy mieli osiągniętą mądrość«, tak
 powinno być praktykowane zaprzestanie. [44] »Inni mogą
 być tymi, którzy przywierają do swoich poglądów, z zawzię-
 ciem je utrzymują, z trudem je puszczają, my natomiast nie
 będziemy przywierać do swoich poglądów, nie będziemy
 z zawzięciem ich utrzymywać, z łatwością je puścimy¹⁶«,
 tak powinno być praktykowane zaprzestanie.

-
13. Hiri – wewnętrzne poczucie wstydu z powodu niewłaściwych uczynków zarówno moralnych, jak i ogólnie nieakceptowanych w danym społeczeństwie. Jest to „dobry” wstyd.
14. Ottappa – obawy, czasem nazywane strachem związanym z etycznymi i moralnymi konsekwencjami wcześniejszych czynów. To „zdrowy” lęk, czyli taki, dzięki któremu osoba będzie obawiała się negatywnych skutków, jakie mogą przynieść szkodliwe działania.
15. Appassutā/bahussutā – dosł. mało/dużo usłyszeć, chodzi o osoby, które miały niewiele styczności z Naukami Buddy, co nie znaczy, że ich zdolności umysłowe są w jakiś sposób pomniejszane (są głupie, powolne umysłowo etc.), ponieważ chodzi tylko o to, jak długo miały styczność z dobrą Nauką.
16. Paṭiṇissagga [pati + nis + sṛj (vśaji)] – dosł. odpowiednio nieprzywiązany, odrzucenie przywiązania, porzucenie, wyrzeczenie się, ustąpienie, poniechanie, puszczanie.

84. “cittuppadampi kho ahaṃ, cunda, kusalesu dhammesu bahukāraṃ vadāmi, ko pana vādo kāyena vācāya anuvidhiyāsu! tasmātiha, cunda, ‘pare vihiṃsakā bhavissanti, mayamettha avihimsakā bhavissāmā’ti cittaṃ uppādetabbaṃ. ‘pare pāṇātipātī bhavissanti, mayamettha pāṇātipātā paṭiviratā bhavissāmā’ti cittaṃ uppādetabbaṃ... ‘pare sandiṭṭhiparāmāsī ādhānaggāhi duppaṭinissaggī bhavissanti, mayamettha asandiṭṭhiparāmāsī anādhānaggāhi suppaṭinissaggī bhavissāmā’ti cittaṃ uppādetabbaṃ.

85. “seyyathāpi, cunda, visamo maggo assa, tassa añño samo maggo parikkamanāya; seyyathā vā pana, cunda, visamaṃ titthaṃ assa, tassa aññaṃ samaṃ titthaṃ parikkamanāya; evameva kho, cunda, vihiṃsakassa purisapuggalassa avihimsā hoti parikkamanāya, pāṇātipātissa purisapuggalassa pāṇātipātā veramaṇī hoti parikkamanāya, [...] sandiṭṭhiparāmāsī-ādhānaggāhi-duppaṭinissaggissa purisapuggalassa asandiṭṭhiparāmāsī-anādhānaggāhi-suppaṭinissaggitā hoti parikkamanāya.

86. “seyyathāpi, cunda, ye keci akusalā dhammā sabbe te adbhogaṅgamanīyā, ye keci kusalā dhammā sabbe te uparibhogaṅgamanīyā, evameva kho, cunda, vihiṃsakassa purisapuggalassa

84. Powiadam ci, Cundo, powstanie w umyśle zdrowych stanów¹⁷ ma wielkie znaczenie, a co dopiero powiedzieć o zgodnych z tymi¹⁸ cielesnymi i werbalnymi [działaniami]. Dlatego też, Cundo, [1] »Inni mogą być okrutni, my natomiast nie będziemy okrutnymi«, niech [taki stan] powstanie w umyśle. [2] »Inni mogą być zabójcami żywych istot, my natomiast będziemy powstrzymywać się od zabijania żywych istot«, niech [taki stan] powstanie w umyśle. (...) [44] »Inni mogą być tymi, którzy przywierają do swoich poglądów, z zawzięciem je utrzymują, z trudem je puszczają, my natomiast nie będziemy przywierać do swoich poglądów, nie będziemy z zawzięciem ich utrzymywać, z łatwością je puścimy«, niech [taki stan] powstanie w umyśle.

85. To tak jakby, Cundo, była nierówna ścieżka i inna, równa ścieżka, którą można by obejść [tę pierwszą], albo tak jakby był nierówny bród i inny, równy bród, którym można by obejść [ten pierwszy]. Tam samo, Cundo, [1] osoba okrutna może obejść to przez niebycie okrutną, [2] osoba zabijająca żywe istoty może obejść to przez niezabijanie żywych istot. [...]. [44] osoba przywierająca do swoich poglądów, z zawzięciem je utrzymująca, z trudem je puszczająca, może obejść to przez nieprzywieranie do swoich poglądów, nieutrzymywanie ich z zawzięciem, puszczanie ich z łatwością.

86. Tak jak, Cundo, wszelkie niezdrowe stany powinny wieść w dół, tak też wszelkie zdrowe stany powinny wieść w górę. Tak samo, Cundo, [1] osoba okrutna, gdy przestanie być okrutna, ku wyższemu [pójdzie]¹⁹, [2] osoba zabijająca

17. Tutaj dhamma w znaczeniu myśli, stan, zjawisko, konkretna rzeczywistość.

18. Anuvidhiyati [anu + vi + √dhā] – podążanie za czymś, zgodność, dostosowanie, odpowiedniość.

19. Uparibhāgāya – w celowniku może znaczyć dążenie ku czemuś, choć w powtórzeniach nie ma „gamanīyā”.

avihiṃsā hoti uparibhāgāya,
 pāṇātipātissa purisapuggalassa
 pāṇātipātā veramaṇī hoti uparibhāgāya
 ... pe ... sandiṭṭhiparāmāsi-ādhānaggāhi-
 duppaṭinissaggissa purisapuggalassa
 asandiṭṭhiparāmāsi-anādhānaggāhi-
 suppaṭinissaggitā hoti uparibhāgāya.

87. “so vata, cunda, attanā
 palipapalipanno paraṃ
 palipapalipannaṃ uddharissatīti
 netam tḥānam vijjati. so vata, cunda,
 attanā apalipapalipanno paraṃ
 palipapalipannaṃ uddharissatīti
 tḥānametam vijjati. so vata, cunda, attanā
 adanto avinīto aparinibbuto paraṃ
 damessati viñessati parinibbāpessatīti
 netam tḥānam vijjati. so vata, cunda,
 attanā danto vinīto parinibbuto paraṃ
 damessati viñessati parinibbāpessatīti
 tḥānametam vijjati. evameva kho,
 cunda, vihiṃsakassa purisapuggalassa
 avihiṃsā hoti parinibbānāya,
 pāṇātipātissa purisapuggalassa
 pāṇātipātā veramaṇī hoti parinibbānāya.
 [...] sandiṭṭhiparāmāsi-ādhānaggāhi-
 duppaṭinissaggissa purisapuggalassa
 asandiṭṭhiparāmāsi-anādhānaggāhi-
 suppaṭinissaggitā hoti parinibbānāya.

88. “iti kho, cunda, desito
 mayā sallekhapariyāyo, desito
 cittuppadapariyāyo, desito
 parikkamanapariyāyo, desito
 uparibhāgapariyāyo, desito

żywe istoty, gdy powstrzyma się od zabijania żywych istot, ku wyższemu [pójdzie] [...], [44] osoba przywierająca do swoich poglądów, z zawzięciem je utrzymująca, z trudem je puszczająca, gdy nie przywiera do swoich poglądów, nie utrzymuje ich z zawzięciem, gdy z łatwością je puszcza, ku wyższemu [pójdzie].

87. Cundo, nie jest możliwe, by ten, kto ugrzązł w bagnie, mógł wyciągnąć innego, który ugrzązł w bagnie. Jest za to możliwe, że ten, kto nie ugrzązł w bagnie, może wyciągnąć innego, który ugrzązł w bagnie. Nie jest możliwe, by ten, kto sam nie jest powściągliwy, zdyscyplinowany i w pełni wygaszony, mógł powściągnąć, zdyscyplinować i w pełni wygasić innych. Jest za to możliwe, że ten, kto sam jest powściągliwy, zdyscyplinowany i w pełni wygaszony, może powściągnąć, zdyscyplinować i w pełni wygasić innych. Tak samo, Cundo, [1] osoba okrutna, przestając być okrutna, ku pełnemu wygaszeniu²⁰ [pójdzie]. [2] osoba zabijająca żywe istoty, powstrzymując się od zabijania żywych istot, ku pełnemu wygaszeniu [pójdzie]. [...]. [44] osoba przywierająca do swoich poglądów, z zawzięciem je utrzymująca, z trudem je puszczająca, nie przywierając do swoich poglądów, nie utrzymując ich z zawzięciem, z łatwością je puszcza, ku pełnemu wygaszeniu [pójdzie].

88. Tak oto, Cundo, porządek [poszczególnych typów] zaprzestania został przeze mnie wyłożony, porządek [poszczególnych typów] powstawania w umyśle został wyłożony, porządek [poszczególnych typów] obejścia został wyłożony, porządek [poszczególnych typów] podążania]

20. Urywek ten, według komentarza, można rozumieć na dwa sposoby: 1. ten, kto sam jest wolny od okrucieństwa etc., może wykorzystać swój brak okrucieństwa, aby uśmierzyć okrucieństwo innej osoby; 2. ten, kto sam jest okrutny, może porzucać okrucieństwo, aby wygasić własne okrutne usposobienie.

parinibbānapariyāyo. yaṃ kho, cunda,
satthārā karaṇīyaṃ sāvakaṇaṃ hitesinā
anukampakena anumāpāṃ upādāya,
kataṃ vo taṃ mayā. ‘etāni, cunda,
rukkhamūlāni, etāni suññāgārāni,
jhāyatha, cunda, mā pamādattha, mā
pacchāvippaṭṭisārino ahuvattha’ — ayaṃ
kho amhākaṃ anusāsani²¹ti.

idamavoca bhagavā. attamano āyasmā
mahācundo bhagavato bhāsitaṃ
abhinandīti.

ku wyższemu został wyłożony, porządek [poszczególnych typów podążania] ku pełnemu wygaszeniu został wyłożony. Cundo, to co współczujący nauczyciel powinien zrobić dla swych uczniów, powodowany współczuciem, dla ich własnego dobra – to zostało przeze mnie zrobione. Oto są, Cundo, korzenie drzew, oto są puste pomieszczenia, praktykujcie jhāny²¹ mnisi, nie bądźcie niedbali, abyście tego później nie żałowali. To jest moje przesłanie dla was”.

To właśnie powiedział Błogosławiony. Uradowany Czcigodny Mahācunda rozkoszował się słowami Błogosławionego

21. Wielu tłumaczy to słowo jako „medytujcie” ale „jhāyatha” znaczy dosłownie „jhānujcie”. Buddha zwraca się do Cundy, ale ma na myśli mnichów przysłuchujących się rozmowie, pośrednio także więc mówi do nas.

Sammādiṭṭhi Sutta

(MN.009 – Mowa o właściwym poglądzie)

Przedmowa

Wiele osób w dzisiejszych czasach uważa, że wszystko jest ze sobą połączone albo że wszystko zależy od wszystkiego innego, i szuka potwierdzenia tej opinii w doktrynie Buddy o współzależnym powstawaniu. Poniższa przedmowa będzie w całości poświęcona paṭiccasamuppādie – współzależnemu powstawaniu lub zależnemu współpowstawaniu albo przyczynowemu współpojawianiu się¹. Zanim zajmimy się (jakże ekscytującym!) rozszyfrowywaniem terminów pālijskich, należy na wstępie wyraźnie stwierdzić – Buddha nie mówił, że wszystko jest połączone ze wszystkim, i na tyle, na ile to rozumiem, postaram się wyjaśnić zawilości związane z jedną z najtrudniejszych nauk Błogosławionego. Od razu chciałbym zaznaczyć, jak ważna jest to nauka – jeśli nie najważniejsza w całym kanonie pism buddyjskich. Jak jest napisane chociażby w *Mahābatthipadopama Suttie* (MN.028 – Dłuższa mowa o porównaniu do śladów słonia):

yo paṭiccasamuppādaṃ passati so
dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati
so paṭiccasamuppādaṃ passati.

Kto dostrzega współzależne powstawanie, ten
dostrzega Dhammę, a kto dostrzega Dhammę,
ten dostrzega współzależne powstawanie.

Omawiana w tej przedmowie sutta nie bez kozery nazywa się *Mową o Właściwym Poglądzie*, ponieważ właśnie tutaj mieści się cała najważniejsza wiedza potrzebna do Przebudzenia: współzależne powstawanie, Cztery Szlachetne Prawdy oraz – skrótowo – Szlachetna Ośmioraka Ścieżka. Także nie bez przyczyny stare komentarze do tej sutty z egzaltacją przekonują, że:

W żadnej innej sutcie, wśród wszystkich wypowiedzi Buddy
w pięciu nikāyach [tj. w koszu sut], poza *Sammādiṭṭhi Suttą*, nie ma

1. W *Abhidhammie* i komentarzach zasada współzależnego powstawania zwana jest także paṭiccasamuppāda – trybem zależności.

trzydziestodwukrotnego² wyjaśnienia Czterech Szlachetnych Prawd
oraz trzydziestodwukrotnego wyjaśnienia [stanu] Arahanta.

Czytelnik chcący w pełni pojąć kontekst tej przedmowy powinien zagłębić się najpierw w lekturę *Brahmajāla Suttā*, pierwszej mowy ze zbioru długich mów (*Dīgha Nikāya*), której tutaj nie przywołam w całości. Jest w niej wyjaśnione stanowisko Buddy wobec sześćdziesięciu dwóch poglądów (*diṭṭhi*) innych szkół filozoficznych oraz kwestii różniących Dhammę Buddy od nauk (także nazywanych Dhammami) innych ascetów, pustelników czy braminów – kapłanów-filozofów. Dość powiedzieć, że to właśnie paṭīcasamuppāda jest jednym z ustaleń filozoficznych odróżniających Śaśanę Buddy od pozostałych, opisujących rzeczywistość systemów myślowych, jakie powstały w tamtych czasach. Nie tylko starożytni komentatorzy uznają tę suttę za jedną z najistotniejszych – opinię tę podzielają także współcześni autorzy. Starałem się, by w tej przedmowie znalazło się jak najmniej ortodoksyjnych konstatacji na temat współzależnego powstawania, wypracowanych na przestrzeni wieków, a było jak najwięcej argumentów wywiezionych bezpośrednio z tekstów wczesnobuddyjskich. Jednak mimo tych usilnych prób, starożytne i współczesne komentarze będą pojawiały się w toku poniższych wyjaśnień.

PAṬICCASAMUPPĀDA A IDAPPACCAYĀ

Mahānidāna Sutta (DN.15), jedna z mów dotyczących współzależnego powstawania, zaczyna się radosnym, acz naiwnym stwierdzeniem Czcigodnego Ānandy:

To czarujące, Bhante, to niebywałe! Jak głębokie, Bhante, jest
współzależne powstawanie i to, jak ta głębia się przejawia!
Mimo to dla mnie zdaje się to oczywistą oczywistością!

Nauczyciel natychmiast koryguje swojego młodego, nie w pełni przebudzonego asystenta:

-
2. Wspomniana dwukrotnie liczba trzydzieści dwa to prawdopodobnie szesnaście poszczególnych czynników wymienianych w sutcie, omawianych dwa razy w definicji i powstaniu przyczyny (a zatem esencji zrozumienia Czterech Szlachetnych Prawd) oraz dwukrotnie w ustaniu i Ścieżce (czyli drodze do stania się Arahantem).

Nie powinienes tak mówić, Ānando, nie powinienes tak mówić. Głębokie, Ānando, jest współzależne powstawanie i to, jak ta głębia się przejawia! To pokolenie nie jest w stanie zrozumieć ani uchwycić tej nauki, Ānando, to pokolenie jest jak splątany kłębek nici, jak supeł węzłów, jak kępa trawy muńja, nie może wyjść poza stan niedoli [apāya], poza stan zbłądzenia [duggaṭi], poza upadły świat [vinipāta], poza kołowrót wcieleń [saṃsāra].

Czytelnika może nieco pokrzepić fakt, że „pokolenie” (pajā) odnosi się nie tyle do współczesnych Buddzie czy do obecnie żyjących, ale do całej rasy ludzkiej jako takiej. Innymi słowy, współzależne powstawanie jest tak trudne, co Buddha podkreślał, że nauka ta będzie dla wielu niedostępna i nie wszyscy pojmą ją w pełni. Nie należy się tym zrażać, ale już od początku powinno się mieć dużo pokory w stosunku do najtrudniejszego, najgłębszego, ale i najznamienitszego przekazu Przebudzonego.

Zanim zajmę się szczegółowym omawianiem konkretnych komponentów współzależnego powstawania, chciałbym na początku rozróżnić dwa pojęcia: współzależne powstawanie (paṭiccasamuppāda) i przyczynowość (idappaccayā). Wiele interpretatorów zrównuje te dwie nauki, uznając, że przyczynowość (idappaccayā) jest protopaṭiccasamuppādą (wczesną formą³ współzależnego powstawania).

Termin „paṭiccasamuppāda” to zbitka wyrazowa utworzona z dwóch słów: paṭicca (zależne) oraz samuppāda (współpowstawanie). „Idappaccayā” jest także zbitką wyrazową: ida (w tym, tu) oraz paccayā (powód, zależność). Słowa „paṭicca” oraz „paccayā” są ze sobą spokrewnione, mają ten sam rdzeń (paṭi + eti → vi = iść), oba są rzeczownikami odczasownikowymi. „Paccaya” (sansk. pratyaya) oznacza utrzymanie, rekwizyt zakonny, dosł. przychód, własność, ale ma także inne znaczenie, bardziej nas interesujące – przyczynowość, powód, uwarunkowanie, położenie, przesłanka, zależność. Po dostawieniu do tego słowa przedrostka (ida⁴) tworzy się termin „idappaccayatā”, wymieniony w *Visuddhimagge* jako synonim paṭiccasamuppādy. Buddhaghosa wyjaśnia to tak:

3. Istnieją w suttach różne konfiguracje systemu współzależnego powstawania, więc można wysnuć wniosek, jakoby istniała pewna ewolucja przekazu tej nauki, od prostej, wczesnej do coraz bardziej skomplikowanej, późniejszej. Nie możemy jednak zaprzeczać temu, że dojrzała, dwunastostopniowa wersja współzależnego powstawania występuje już w najstarszej części kanonu, czyli w *Suttanipācie*, piątej części *Khuddaka Nikāyi*, mniejszego zbioru mów (zwanego także zbiorem mów krótkich).

4. Zapisywane także jako „idam” = w tym, tego; „idha” = teraz, następnie, tylko, nawet.

tatrāyaṃ vacanatto, imesaṃ
paccayā idappaccayā. idappaccayā eva
idappaccayatā. idappaccayānaṃ vā
samūho idappaccayatā.

Tutaj jest znaczenie słowa: jest tego uwarunkowaniem, stąd „uwarunkowanie tego”. Uwarunkowuje to, stąd „przyczynowość tego [lub: specyficzna przyczynowość]”. Albo całość specyficznej przyczynowości, stąd „przyczynowość tego”.

Nawet osoba niezaznajomiona z językiem pālijskim, spoglądając na oryginał, może się domyślić, jak zawile potrafią być objaśnienia w klasycznych komentarzach. Tḥānissaro Bhikkhu tłumaczy „idappaccayatā” bardziej przystępnie jako „po tym następuje tamto”. Nie chciałbym się zagłębiać w szczegółowe wyjaśnienia terminu i podawać przykładów użycia, ale ogólnie chodzi o połączenie przyczynowe, o uwarunkowania, jakie powinny zostać spełnione, by coś się pojawiło jako następstwo, stając się warunkiem dla kolejnego zjawiska. W *Mahānidāna Suttie* (DN.15) to właśnie termin „idappaccayatā” odgrywa główną rolę w wyjaśnieniach współzależnego powstawania. Warto pamiętać, że w tekstach występuje wiele innych słów o podobnym znaczeniu. Przykładowo w poniższej mowie pojawia się termin „samudayā”, tłumaczony jako powstawanie, co spłyca nieco jego znaczenie, ponieważ samudayā⁵ nie jest samym powstaniem (lub dosł. podniesieniem, najściem), choć też i tak można to przekładać. Słowo to powinno podkreślać rolę przyczynowości, zwłaszcza w kontekście Czterech Szlachetnych Prawd, gdyż właśnie one są skondensowaną nauką o współzależnym powstawaniu. Dlatego, gdy termin ten występuje w formule Drugiej Szlachetnej Prawdy, przekładam wyraz „samudayā” jako „[przyczyna] powstania”⁶.

Lepszym określeniem samego powstawania jest „samuppāda”, drugi człon zbitki „paṭiccasamuppāda”. Słowo to składa się z przedrostka „saṃ” (współ- lub przy-) oraz tematu słowotwórczego „uppajjati” (u + √pad + ya), powstawanie, geneza, tworzenie, produkowanie. W języku polskim przyjęło się tłumaczyć termin „paṭiccasamuppāda” jako „współzależne powstawanie”, zamiast bardziej poprawnie, literalnie: „zależne współpowstawanie”. Znaczenie jest niemal identyczne, dlatego będę używał wymienienia tych dwóch wariantów. W skrócie chodzi o proces, w którym zjawiska pojawiają się w zależności od siebie. Wielu widzi tutaj typową zasadę przyczyny i skutku – i mogą mieć rację – jednak uważam, że być może tylko częściowo.

5. Samudayā (saṃ + udaya [ud + √i = iść] = wzrost, powstanie, przybycie) = [przyczyna] powstania, w nawiasie kwadratowym, ponieważ to wtórę tłumacza.

6. W słowniku sanskryckim Monier-Williamsa tłumaczone jest to jako *producing cause* – tworząca przyczyna.

Chcąc wyraźniej nakreślić różnicę między tymi dwoma terminami, podam przykład tego, czym jest idappaccayatā, by następnie wyjaśnić paṭiccasamuppāḍe. Istnieje urywek, który pojawia się w wielu suttach:

Gdy to istnieje, tamto jest, z powstaniem tego, tamto powstaje,
gdy to nie istnieje, tamtego nie ma, z ustaniem tego, tamto ustaje,
a mianowicie: *[dalej formuła współzależnego powstawania]*

Assutavā Sutta (SN.12.061 – Mowa o niepouczonych)

Wszystko więc wskazuje na to, że gdy mowa o współzależnym powstawaniu, chodzi także o idappaccayatā, prawo przyczyny i skutku, które wyłożone jest w ten sposób: gdy jest X, wtedy jest Y, gdy natomiast nie ma X, nie ma też Y. Podstawiając pod X i Y odpowiednie przykłady, łatwo będzie nam podobnie zawyrokować. Posłużmy się najmniej kontrowersyjnym (?) przykładem – gdy jest masa, jest też grawitacja⁷, zatem gdy nie ma masy, nie ma grawitacji. Równanie to powinno działać także w drugą stronę (gdy jest grawitacja, jest masa, gdy nie ma grawitacji, nie ma masy). Mam poczucie, że wchodzę na grząski grunt, pisząc o takich „oczywistościach”, dlatego też liczę na domysłność czytelnika, jeśli chodzi o proste, życiowe prawa przyczynowo-skutkowe. Mimo że w powyższym przykładzie – fragmencie z sutty o niepouczonych – użyte jest wyrażenie „a mianowicie”, zrównujące idappaccayatā z formułą współzależnego powstawania, nadal uważam, że chodzi o coś więcej niż tylko o prostą relację przyczyna-skutek, ale też nie oznacza to, że chodzi o połączenie wszystkiego ze wszystkim. Postaram się wykazać, że pomiędzy tymi dwoma skrajnościami (pierwsza skrajność, czyli „to tylko przyczyna i skutek”, jest zbytnim uproszczeniem, a druga, czyli „przyczynowość wszystkiego”, to nadinterpretacja) znajduje się specyficzny punkt środkowy, który wskazywał Buddha oraz niektórzy z komentatorów.

Poniższa sutta to jedna z niewielu mów, w której tak metodycznie opisane i zdefiniowane są wszystkie części współzależnego powstawania. Taki typ objaśniania mógł być

7. Prawo powszechnego ciężenia Newtona brzmi: między dowolną parą ciał posiadających masy pojawia się siła przyciągająca, która działa na linii łączącej ich środki mas, a jej wartość rośnie z iloczynem ich mas i maleje z kwadratem odległości. Aczkolwiek według teorii Einsteina grawitacyjna dylatacja czasu oznacza, że istnieje tylko wrażenie grawitacji, a jest tylko prędkość, masa i bieg czasu.

charakterystyczną cechą nauczania Sāriputty, który wygłosił w całości poniższy dyskurs. Jak wspominałem we wcześniejszych przedmowach, to, że słów tych nie wypowiedział Przebudzony, nie znaczy, że powinniśmy podważać ich prawdziwość. Jeśli zatem uznamy, że mowa ta reprezentuje serce Dhammy, będziemy mogli porównać ją z innymi podejściami i opisami działania mechanizmów powstawania życia, bólu i śmierci, i dzięki temu wyraźniej dostrzeżemy, że paṭiccasamuppāda to coś, co odróżnia rozumowanie Buddy od rozumowania przedstawicieli innych szkół filozoficznych.

Visuddhimagga opisuje to dosyć skrótowo, acz dobitnie – obala mylne interpretacje, według których współzależne powstawanie znaczyło „zależność (paṭicca) od właściwego (sammā) powstawania (uppāda)”. W taki sposób paṭiccasamuppāde interpretują między innymi wyznawcy Esencji/Natury (prakṛti), czyli pierwotnej substancji lub formy wszystkiego (w tym „prawdziwej natury” istot i ich umysłów) – wkradającej się do buddyzmu w późniejszych wiekach teorii eternalistów, prawdopodobnie wywodzącej się ze szkoły sāmkhya. Podobnie, pisze Buddhaghosa, z tymi, którzy wierzą w osobę, „puruṣa”, będącą duszą wszystkich dusz, niezmienną świadomością, źródłem wszystkiego, w tym także poruszycielem prakṛti. Innymi słowy, we współzależnym powstawaniu nie chodzi o znalezienie podstawy, źródła lub czegoś, co byłoby początkiem lub pierwszą przyczyną. Ponadto, jak jest napisane w *Visuddhimagdze*, nawet niewiedza (avijjā) nie powinna być traktowana jako podstawa albo abstrakcyjna esencja, z której wynika wszystko inne, czyli wytworzenia (saṅkhāra) i tak dalej, aż do starości i śmierci. Jest tak dlatego, że wszystkie czynniki są w pewnym sensie przyczynowościami dla siebie samych, więc można przedstawiać tryby współzależnego powstawania w różnych porządkach, o czym więcej za chwilę.

Co ciekawe, w starszych od Buddhaghosowych komentarzach lankijskich – cytowanych również przez niego – znajdują się twierdzenia, że każdy z członów samego terminu „paṭicca-samuppāda” ma za zadanie przeciwdziałać poglądom eternalistów i nihilistów. Pierwszy człon, czyli zależność, przyczynowość (paṭicca) oznacza, że pojawienie się jakiegokolwiek stanu uzależnione jest od jakiegoś tworzącego go uwarunkowania. Mówiąc prościej, coś może zaistnieć w zależności od spotkania się pewnych warunków, a dokładniej od kombinacji uwarunkowań w odpowiednim czasie. Pokazuje to, że stany te nie są wieczne, niezmiennie, że są zależne od przyczyn, złożone, uwarunkowane, a więc nie ma w nich niczego trwałego, stałego. Oto kilka szkół filozoficznych, którym nie po drodze z takim poglądem⁸:

8. Punkty i podział według *Visuddhimaggi* Buddhaghosy.

- te, które propagują ideę eternalizmu (świat jest wieczny i posiada istotę/duszę, a tą duszą jest „ja”, kosmiczna świadomość etc.),
- te, które nie uznają przyczyn (nie ma przyczyn, nie ma skutków, nie ma uwarunkowań kształtujących to, co jest, ponieważ albo wszystko jest ustalone – niyati, albo wszystko ma swoją własną naturę – svabhāva, albo wszystko jest przypadkowe – yadicchā),
- te, które postulują istnienie fikcyjnej przyczyny (tymi zmyślonymi warunkami mogą być: pierwotna esencja – prakṛti, atomy – aṇu, czas – kāla itd.),
- te, które głoszą wiarę w panowanie innych istot (wiara w demiurga – issara, w duszę świata – puruṣa, w Pana Istot – Pajāpati etc.).

Drugi człon „powstawanie” (samuppāda) sygnalizuje natomiast, że mimo wszystko dochodzi do pojawiania się stanów, to znaczy zjawiska przejawiają się w rzeczywistości, czyli wszystko nie jest tylko iluzją albo w ogóle nie istnieje, gdyż uwarunkowania faktycznie się spotykają, wytwarzając kolejne itd., a to przeciwstawiane jest poglądom:

- zwolenników unicestwienia (chęć niebytu – vibhava),
- nihilistów (nic nie ma, nie ma sensu dawać, ponieważ nie ma niczego, co byłoby dane itp.),
- poglądom ludzi, którzy nie wierzą w istotność czynów moralnych (nie ma tego świata, nie ma innego świata, w którym dojrzewałyby owoce zdrowych/niezdrowych uczynków).

Ciekawy jest fakt, że do pierwszej grupy (eternalistów) zaliczani są myśliciele, którzy uważają, że wszystko jest przypadkiem, ale mimo wszystko wierzą w prawo przyczyny i skutku, zakładając, że relacje przyczynowo-skutkowe są tak skomplikowane (nie do przewidzenia, wyliczenia), że dla nich są „losowe”.

Między skrajnymi poglądami odwiecznego sporu ontologicznego, metafizycznego, znajduje się bardzo efemeryczny punkt środkowy, charakterystyczny dla nauczania Buddy. Z jednej strony jest to szukanie trwałej i niezmiennej esencji (zwanej też attā – istotą), konceptualizowanej na podstawie obserwacji przyczyn i skutków (powodów i owoców), czyli „[kogoś], kto działa i zbiera owoce działania”. Z drugiej strony, równie konceptualne uznawanie, że nie ma niczego, żadnych przyczyn, żadnych konsekwencji, żadnej ciągłości: „jeden [ktoś] czyni, a kto inny się odradza i zbiera owoce tamtego”. Według Przebudzonego jest tylko współzależne powstawanie i kontynuowanie tego procesu, ale zgodnie z tą zasadą istnieje także możliwość ustania i zakończenia tego ciągu zdarzeń („z ustaniem tego, tamto ustaje”). „Co” albo „kto” się zatem odradza i zbiera owoce poprzedniej kammy? – pytanie, które może w tym momencie cisnąć się na usta

czytelnika, doczeka się odpowiedzi podczas omawiania poszczególnych czynników współzależnego powstawania. Chyba nie zepsuję suspensu, gdy od razu wyjawię skrótową odpowiedź – nic się nie odradza, ale proces (odrodzin) jest kontynuowany.

Wcześniej warto przywołać porównanie do ognia. Jest ono częste w suttach i odnosi się do różnych aspektów życia, a czasem do poszczególnych części (członów) współzależnego powstawania. Tutaj chciałbym skupić się na przyrównaniu paṭiccasamuppādy do procesu⁹ powstawania ognia (co nie znaczy, że ogień jest współzależnie powstający). Po pierwsze, należy podkreślić, że współzależne powstawanie, mimo wszystkich conceptualnych wyjaśnień, nadal powinno być uznawane za proces, to znaczy za coś, co powstaje w czasie, z momentu na moment. Ale tak jak możemy usunąć kontekst (konkretne miejsce i czas), opisując proces spalania, a mimo wszystko pozostanie on procesem, tak samo można postąpić ze współzależnym powstawaniem. Ogień potrzebuje wielu uwarunkowań, by zaistnieć.

Jeżeli chcielibyśmy rozłożyć proces powstania ognia na czynniki pierwsze, moglibyśmy się sprzeczać, co jest ważniejsze – paliwo, powietrze czy może inne przyczyny, z których zazwyczaj nie zdajemy sobie sprawy, takie jak ciśnienie atmosferyczne, a co za tym idzie – grawitacja. Ogólnie wiemy, jakie czynniki powinny brać udział w procesie spalania, wiemy też, jakie są konsekwencje ognia – światło, ciepło, wypalanie się paliwa, dym. Ten proces wymaga niemal idealnych warunków, żeby zaistnieć – paliwo musi mieć odpowiedni skład chemiczny (trudno podpalić zwykły kamień), odpowiednią konsystencję (paliwo, np. drewno, nie może być zbite, mokre itd.), powietrze musi składać się z odpowiedniej mieszanki gazów, w niemal idealnych proporcjach, musi być odpowiednie ciśnienie atmos-

9. Proces to przebieg następujących po sobie i powiązanych przyczynowo określonych zmian. Całkiem trafnie oddaje to cechę nieustanności współzależnego powstawania oraz pokazuje, w domyśle, jak wyglądałby koniec procesu – byłoby to zatrzymanie rzeczzonego przebiegu. Należy tu wyraźnie oddzielić proces współzależnego powstawania jako całości od procesów poszczególnych czynników składających się na tę całość. Innymi słowy, to, że odbywa się proces spalania, jest równoznaczne z tym, że wszystkie potrzebne do tego warunki zostały spełnione, więc palenie się może być kontynuowane z chwili na chwilę. Jeśli wszystkie warunki konieczne do powstania ognia zaczniemy nazywać procesami (proces powietrza, proces paliwa itd.), to otrzymamy procesy procesu. Dlatego będę używał w tej przedmowie słowa „proces” tylko dla oznaczenia całości zjawiska współzależnego powstawania. Tak więc choć poszczególne czynniki współzależnego powstawania w innych kontekstach i przedmowach mogą być nazywane procesami (proces świadomości, proces pragnienia), to tutaj będę starał się unikać takiego określania czynników paṭiccasamuppādy.

feryczne, z niewielkimi ruchami mas powietrza (zbyt silny wiatr może przeszkadzać), oraz musi być iskra, zacyzn, coś, co podpali przygotowane paliwo. Jak można zauważyć, ten pospolity proces jest bardziej skomplikowany, niż nam się wydaje. Nie powinniśmy zatem mieć do nikogo pretensji, że paṭiccasamuppāda może być nieco trudniejsza w zrozumieniu, zwłaszcza że wyjaśnia zjawiska bardziej złożone niż ogień, a mianowicie – krzywdę i cierpienie, tak powszechnie występujące w naszym życiu.

Paṭiccasamuppāda jest zasadą, a nie opisem konkretnej rzeczywistości. Można jej użyć chociażby do wyjaśnienia powstawania cierpienia, ale nie jest to jedyna możliwość zastosowania tego prawidła. Ktoś może zauważyć, że jest to swego rodzaju prawo, powiedzmy – przyczyny i skutku. Czy zatem współzależne powstawanie jest równoważne z prawem przyczyny i skutku? Odpowiedź brzmi: nie do końca. W „zbiorze” współzależnego powstawania mieści się prawo przyczyny i skutku, ale jest tam coś więcej – współzależność czynników. Ogień pali się, ponieważ działa prawo przyczyny i skutku, zachodzą konkretne reakcje i powstają konkretne skutki. Jednak system współzależnie powstający, działa tak, że jeśli odejmiemy jeden z jego komponentów, cała reszta przestanie istnieć. Co więcej, wszystkie czynniki takiego systemu w pewnym sensie nawzajem od siebie zależą, ponieważ jeżeli doprowadzimy do zaniku któregośkolwiek elementu, spowoduje to zanik pozostałych. Współzależne powstawanie nie jest jedynie prawem przyczyny i skutku. Jest współgraniem wszystkich czynników, czyli nie dość, że jednocześnie poszczególnych komponentów, to jeszcze ich wzajemnym uzależnieniem od wszystkich pozostałych części.

W czasach Buddy proces spalania nie był tak dobrze znany jak obecnie, w związku z tym odnajdujemy w suttach na przykład taką analogię:

To tak, jakby, bracie, żarzyła się lampa olejna. Płomień zdaje się zależeć od światła, a światło zdaje się zależeć od płomienia.

Mahāvedalla Sutta (MN.043 – Dłuższa mowa o zasobie wiedzy)

Według tego porównania płomień tworzy światło, tak jak światło tworzy płomień. Takiego rodzaju współzależność nazywa się aññamañña paccaya (jedno warunkowane jest przez drugie, dosł. inne inne warunkuje). Jest to jedna z charakterystycznych cech opisu dwudziestu czterech uwarunkowań¹⁰, które rządzą relacjami między czynnikami

10. System dwadziestu czterech „paccaya” opisany szczegółowo w *Paṭṭhānappakaraṇie*, ostatniej księdze *Abhidhammy*, wspominany jest również w *Visuddhimagdze*. To najbardziej skompliko-

współzależnego powstawania. Właśnie w księgach *Abhidhammy*, wyjaśniających szczegóły relacji, może znajdować się klucz do rozwiązania zagadki paṭiccasamuppādy. To nie tylko łańcuch powiązań podążających od przyczyn do skutków, od płomienia do światła, ale i od światła do płomienia. Innymi słowy, to, że przyczynowość działa na zasadzie „przyczyna powoduje skutek”, sprawia, że dodany zostaje kolejny element równania w postaci „skutek jest przyczyną przyczyny”. Tak samo z zasadą iddapaccayata – gdy jest to, jest tamto, ale nieistotne, co jest warunkowane przez co, pierwsze wspiera drugie, a drugie pierwsze. Implikować to może, że czas nie jest tu istotnym czynnikiem, skoro coś, co wyniknie, w pewien sposób warunkuje to, co przyczynia się do powstania tegoż skutku, jak wąż zjadający swój ogon albo równanie rekurencyjne, na przykład zbiór Mandelbrota, nieustannie pożywiający się wynikami własnych obliczeń.

Podczas tradycyjnych recytacji formuły wymienia się czynniki paṭiccasamuppādy w kolejności od niewiedzy do starości i śmierci, ale też odwrotnie, czasem zaczyna się w środku, a czasem wymienia się więcej „ogniów” niż dwanaście – jak jest w omawianej *Sammādiṭṭhi Suttie*. Być może chodzi o to, że każdy z członów współzależnego powstawania jest niezbędny do „kołowrotu” – jeżeli jeden z czynników nie będzie działał, cała machina się zatrzyma jak zegar, któremu brakuje jednej zębaki. Każda z części uwarunkowana jest nie tylko przez sąsiednią (poprzednia jest przyczyną, następna skutkiem), lecz także jest połączona ze wszystkimi pozostałymi właśnie dlatego, że system jest całością. Każdy z jego elementów zależy od reszty, ponieważ zanik jednego (któregokolwiek) natychmiast przerywa pracę całego cyklu i powoduje zanik wszystkich pozostałych czynników. Na przykład zanik odczuć jest spowodowany zanikiem pragnienia i tak dalej aż do świadomości, i dalej, do zaniku niewiedzy. To tak jak z kołami zębatymi: można dostawiać i odejmować poszczególne części, a mechanizm działa nadal, pod warunkiem, że wszystkie części się zazębiają. Nie znaczy to, że paṭiccasamuppāda tworzy jakąś nową jakość, o czym wspominam poniżej przy omawianiu pięciu grup składowych i zasady emergencji. Nie znaczy to również, że wszystko we wszechświecie zawiera się w systemie współzależnego powstawania, a przynajmniej nie tak, jakby chcieli propagatorzy teorii „wszystko zależy od wszystkiego” (zob. podrozdział *Madhu kāṇḍa*).

wany opis relacji (paṭṭhāna) przyczynowości (paccaya) wyjaśniający interakcje między poszczególnymi komponentami współzależnego powstawania. Paṭṭhāna w theravādzie uznawana jest za osiągnięcie najwyższego stopnia wnikliwości w całej historii myśli buddyjskiej, dlatego mówi się, że schyłek Śāsany zaczyna się od niezrozumienia, a potem całkowitego odrzucenia tej części kanonu.

Żeby przedstawić czytelnikowi więcej podstaw, zacytuję (z pewnością jeszcze nieraz) fragment *Ścieżki oczyszczenia* (*Visuddhimagga*) Buddhaghosy (w tłumaczeniu Bhikkhu Ñāṇamolego) odnoszący się do tego dosyć trudnego aspektu. Nie chciałbym, żeby moje wyjaśnienia przesłoniły ortodoksyjną narrację współzależnego powstawania, staram się jedynie wyjaśnić meandry tego ważnego tematu.

Kolejne wyjaśnienie:

Całkowita przyczynowość, działając współzależnie, powoduje powstawanie zjawisk jednocześnie, w równy sposób, tako rzekł Mędrzec [Buddha].

Spośród opisanych warunków, zaczynając od niewiedzy itd., każde kolejne uwarunkowanie, które powoduje powstanie kolejnych czynników [współzależnie powstałych – przyp. B.Ń.], począwszy od wytworzeń, jest niezdolne do spowodowania ich powstania, gdy nie są wzajemnie zależne i gdy są niewystarczające. Dlatego też to uwarunkowanie przez zależność powoduje powstawanie zjawisk w równy sposób i wspólnie, a nie fragmentarycznie i sukcesywnie – tak to zostało zdefiniowane przez Mędrca, który jest wprawny w tworzeniu definicji zgodnych z ich własnym znaczeniem, jako „współzależne powstawanie”, co On ogłosił, zgodnie ze znaczeniem tegoż.

Dodam na marginesie, że porównanie do ognia ma swoje granice i spalanie jest de facto procesem przyczynowo-skutkowym, a nie współzależnie powstałym, ponieważ nie odbywa się tak jak je przedstawia Buddha w swoim porównaniu. To znaczy światło nie tworzy, nie warunkuje płomienia, a na przykład ciśnienie atmosferyczne i inne czynniki biorące udział w procesie spalania świetnie sobie radzą bez ognia¹¹. Ta różnica wyjaśnia, na czym polega współzależne powstawanie. Proces spalania jest przyczynowo-skutkowy, ponieważ paliwo w odpowiednich warunkach spala się, emituje światło i ciepło (energię), a wraz z wyczerpaniem paliwa ogień gaśnie. Choć współzależne powsta-

11. Żeby w jeszcze inny sposób wyjaśnić współzależne powstawanie, można by je porównać do perpetuum mobile – zamkniętego samonapędzającego się systemu, którego części składowe są nie tylko istotne do działania całości, ale też żadna z części nie mogłaby istnieć bez pozostałych. Innym pomocnym porównaniem może być paṭiccasamuppāda rozumiana jako pajęczyna: gdy dotykamy jej w jednym miejscu, jednocześnie naciągamy wszystkie pozostałe części sieci jako całości – paralela autorstwa J. Peacocka.

wanie ma „paliwo” w postaci własnych czynników, nie wygasa z czasem, ponieważ sama paṭiccasamuppāda dostarcza energii i paliwa do kontynuacji i podtrzymywania własnego procesu. Dlatego też w Visuddhimagdze znajduje się ten cytat i jego wyjaśnienie:

Nie z jednej przyczyny jeden [skutek] lub wiele skutków powstaje,
Ani jeden [skutek] z wielu [przyczyn],
Jedna przyczyna i skutek są tylko [użytecznymi] przykładami.

Nie ma jednego [skutku] lub wielu różnych skutków z pojedynczego
powodu, nie ma pojedynczego skutku z wielu różnych powodów.
Jest tylko wiele skutków z wieloma powodami¹².

W kręgach buddyjskich zawsze istniał problem polegający na tym, że ludzie starali się szukać w nauczaniu Buddy pojedynczej przyczyny, podstawy wszystkiego. Jak wyjaśniałem w MN.001, takie poszukiwanie jest błędne i nie sprzyja Przebudzeniu. Czynniki współzależnego powstawania w wersji standardowej (opisanej poniżej) zaczynają się od niewiedzy. Zależnie od niewiedzy (avijjā) powstają wytworzenia (saṅkhāra) i tak dalej. Dlatego przyjęło się uważać, że tą podstawą, źródłem, naturą wszystkiego jest niewiedza. Oczywiście jest to błędne mniemanie. Tak samo błędne jest uznawanie, że z pojedynczej przyczyny, jaką jest niewiedza, powstaje wytworzenie.

Buddhaghosa pisze dalej, że ciąg czynników w paṭiccasamuppādzie jest ustalony w taki sposób tylko ze względu na elegancję instrukcji (desanāvīlāsa) – przekazywanej przez Błogosławionego tak, by mogła być zrozumiana przez innych. W niektórych przypadkach faktycznie istnieje bardzo wyraźna i ewidentna relacja następujących po sobie czynników, jak na przykład „zależne od sześciu podstaw [zmysłowych] – zetknięcie”. Ale tutaj i wszędzie indziej w łańcuchu współzależnego powstawania jest to tylko najbardziej oczywista przyczyna, co nie znaczy, że jedyna. Buddhaghosa w Visuddhimagdze wspomina o istnieniu kilku innych problemów logicznych wynikających z ciągu współzależnego powstawania, podaje także ich rozwiązania, ale zainteresowanych zachęcam do przeczytania tego dzieła oraz ostatniej książki Abhidhammy, ponieważ teraz powinno nastąpić omówienie ortodoksyjnej wersji paṭiccasamuppādy.

12. W powyższym cytacie z *Visuddhimaggi* tłumaczę „phāla” jako „skutek”, od „phalati” dosł. „owocować”.

WERSJA STANDARDOWA

Pokrótkie wyjaśnię teraz, jak wygląda dwunastostopniowy proces współzależnego powstawania – najczęściej powtarzany w suttach ciąg czynników, ale, co ważne, niejedyny. Najpierw opiszę ortodoksyjny podział na trzy egzystencje, by potem przedstawić także alternatywne wyjaśnienia, choć, jak się okaże, nie aż tak dalekie od tego, co zostało opisane w suttach, ponieważ „alternatywna” jest już poniższa *Mowa o Właściwym Poglądzie*.

Standardowa formuła paṭiccasamuppādy brzmi:

avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā
viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā
nāmarūpaṃ, nāmarūpappaccayā
saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso,
phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā
taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ,
upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā
jāti, jātippaccayā jarāmaraṇaṃ
sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā
sambhavanti.

avijjāyatveva asesavirāgaṇirodhā
saṅkhāraṇirodho, saṅkhāraṇirodhā
viññāṇaṇirodho, viññāṇaṇirodhā
nāmarūpaṇirodho, nāmarūpaṇirodhā
saḷāyatanaṇirodho, saḷāyatanaṇirodhā
phassaṇirodho, phassaṇirodhā
vedanāṇirodho, vedanāṇirodhā
taṇhāṇirodho, taṇhāṇirodhā
upādānaṇirodho, upādānaṇirodhā
bhavaṇirodho, bhavaṇirodhā
jātiṇirodho, jātiṇirodhā jarāmaraṇaṃ
sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā
nirujjhanti.

Zależne od niewiedzy – wytworzenie, zależna od wytworzenia – świadomość, zależne od świadomości – [zespoleń] umysłowości i formy materialnej, zależne od [zespoleń] umysłowości i formy materialnej – sześć podstaw [zmysłowych], zależne od sześciu podstaw [zmysłowych] – zetknięcie, zależne od zetknięcia – odczucie, zależne od odczucia – pragnienie, zależne od pragnienia – lgnięcie, zależne od lgnięcia – stawanie się, zależne od stawania się – narodziny, zależne od narodzin pojawiają się starość, śmierć, żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz.

Wraz z całkowitym wyczerpaniem i ustaniem niewiedzy, wytworzenie ustaje, z ustaniem wytworzenia, świadomość ustaje, z ustaniem świadomości, [zespoleń] umysłowości i formy materialnej ustaje, z ustaniem [zespoleń] umysłowości i formy materialnej, sześć podstaw [zmysłowych] ustaje, z ustaniem sześciu podstaw [zmysłowych], zetknięcie ustaje, z ustaniem zetknięcia, odczucie ustaje, z ustaniem odczucia, pragnienie ustaje, z ustaniem pragnienia, lgnięcie ustaje, z ustaniem lgnięcia, stawanie się ustaje, z ustaniem stawania się, narodziny ustają, z ustaniem narodzin, starość, śmierć, żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz ustają.

Oczywiście musimy teraz wspólnie (ja jako autor oraz czytelnik, który, mam nadzieję, kroczy ze mną tą „ścieżką” wyjaśnień) zbadać i zrozumieć każdy z poszczególnych czynników współzależnego powstawania, by móc pójść dalej. Jeśli logika powyższego wywodu jest intuicyjnie zrozumiana przez osobę niezaznajomioną z tą filozofią i żadne ze słów tłumaczenia nie stanowiło przeszkody, to dobrze byłoby odłożyć lekturę książki i pomedytować nad tym – tj. pokontemplować, przemyśleć to, co umysł przed chwilą przyswoił.

Zacznę od najbardziej kontrowersyjnej, wywołującej zacięte spory kwestii trzech żyw. Pokrótkę chodzi o dyskusję doktrynalną między zwolennikami ortodoksyjnego podejścia, sugerującego kołowrót odrodzin, oraz grupą, powiedzmy „modernistów”, którzy twierdzą, że współzależne powstawanie jest natychmiastowe, przejawiające się w całości (we wszystkich dwunastu ogniwach), z momentu na moment. Pierwsza grupa interpreta-

Tabela 1

Przeszłość	1. Niewiedza (avijjā) 2. Wytworzenia (saṅkhāra)	Kamma (kammabhava) – pięć przyczyn: 1, 2, 8, 9, 10
Teraźniejszość	3. Świadomość (viññāṇa) 4. [Zespolenie] umysłowości i formy materialnej (nāmarūpa) 5. Sześć podstaw [zmysłowych] (saḷāyatana) 6. Zetknięcie (phassa) 7. Odczucie (vedana)	Kamma-vipāka (upapattibhava) – pięć skutków: od 3 do 7
Teraźniejszość	8. Pragnienie (taṇha) 9. Lgnięcie (upādāna) 10. Stawanie się (bhava)	Kamma (kammabhava) – pięć przyczyn: 1, 2, 8, 9, 10
Przyszłość	11. Narodziny (jāti) 12. Starość i śmierć (jarā, maraṇa)	Kamma-vipāka (upapattibhava) – pięć skutków: od 3 do 7

torów dzieli łańcuch w dwóch miejscach, w których następuje śmierć i odrodzenie, tworząc dzięki temu obraz trzech egzystencji: przeszłej, teraźniejszej i przyszłej (zob. tabela 1)¹³.

W standardowej formule p.s.¹⁴ słowo „paccayā” staram się przełożyć tak, by odzwierciedlało oryginalne znaczenie – stąd „zależne od niewiedzy [pojawia się – należy sobie wypowiedzieć] wytworzenie”. Wcześniej wspominałem o jednoczesności procesu zależnego współpowstawania, ale przede wszystkim, o czym warto pamiętać, jest to obraz rzeczywistości, której uwarunkowania uzależnione są od coraz bardziej subtelnych czynników. A zatem cierpienie, będące najgrubszym, najcięższym i najbardziej dobitnym z przejawów p.s., jest możliwe dlatego, że wcześniej coś innego się zdarzyło, coś mniej namacalnego, mianowicie narodziny (których się tylko domyślamy, ponieważ zwykle ich nie pamiętamy), a one mogły się wydarzyć, gdyż nastąpiło coś jeszcze mniej substancjalnego, a mianowicie stawanie się, i tak dalej. Podążamy od zjawisk światowych, cielesnych, pełnych bólu poprzez czynniki związane z umysłem zaślepionym pragnieniem aż po mechanikę kontaktu świata umysłu i materii, by w końcu dojść do samej świadomości, która także jest uwarunkowana. Dlatego, jak wspominałem, we współzależnym powstawaniu musi być wątek czasowy, tak jak w każdym procesie, na przykład palenia – aczkolwiek proces jako taki można wyjaśniać abstrakcyjnie, teoretycznie, bez dokładnych ram czasowych¹⁵. Wektor warunkowania czegoś przyziemnego czymś subtelniejszym oraz

13. W tabelce, która może być nie od razu być zrozumiała, miejsca zmiany „życia” podyktowane są zmianą aktywności i pasywności bhavy, w skrócie, zmianą z działania (kamma) na bycie „odbiorcą” owoców działania (kamma-vipāka). Ponieważ technicznie to dopiero w momencie viññāṇa-paccayā nāmarūpaṃ (zależne od świadomości – [zespoleń] umysłowości i formy materialnej) oraz bhava-paccayā jāti (zależne od stawania się – narodziny) dochodzi do powstania prawdziwego życia. Jāti wydaje się ewidentnym przykładem początku kolejnego życia, ponieważ explicite napisane jest „narodziny”, ale dopiero pierwsza z wymienionych par to bardzo szczegółowy opis momentu, w którym świadomość łącząca „łąduje” (w domyśle, w łonie matki, ale nie zawsze) i stwarza nowe życie w postaci zespolenia umysłowości i formy materialnej, czyli nowej „istoty”. Pomiędzy wytworzeniem a świadomością następuje śmierć, dlatego tam kończy się przeszła egzystencja, od świadomości do stawania się trwa obecne życie, a od narodzin do starości i śmierci pokazane jest widmo przyszłych żyć, ale w praktyce oczywiście tylko kolejnego.
14. Od tego miejsca będę używał takiego skrótu, w ten sposób nazywając paṭiccaṣamuppāde, wymiennie z w.p. – współzależnym powstawaniem.
15. Tak jak nie trzeba wyjaśniać, że najpierw musiała pojawić się grawitacja, potem ciśnienie atmosferyczne, a następnie fotosynteza, żeby atmosfera mogła wypełnić się w kilku procentach tlenem itd., by następnie mówić o procesie spalania.

ukierunkowanie (tzw. strzałka) czasu, który biegnie z przeszłości w przyszłość to założenia, których na ten moment nie powinniśmy kwestionować. Założmy zatem, że starość, cierpienie, ból i krzywda to ogień – w pełnej krasie – czyli wynik zaprzeczonych i bardziej subtelnych procesów.

STAROŚĆ I ŚMIERĆ

Powinniśmy czuć się rozpieszczeni poniższą suttą i faktycznie rozkoszować się słowami Czcigodnego Sāriputty, ponieważ definiowane są w niej wszystkie stopnie p.s., a dodatkowo mamy tu wyjaśnione także przyczyny, ustanie i drogę prowadzącą do ustania każdego z czynników – a więc niejako wrota do wydostania się z systemu umieszczone w każdej wymienionej części łańcucha. Możemy uśmiechnąć się na myśl o tym, że definiowana będzie starość albo śmierć, coś oczywistego, ale warto zauważyć, jak niewiele jest w tych objaśnieniach metafizyki, jak bardzo te czynniki są dosłowne. Oczywiście, jak mówi przysłowie, im dalej w las, tym więcej drzew, więc niedługo trudno będzie nam zdobyć się na pobłażliwy uśmiech, gdyż sprawy szybko zaczną się komplikować. Na początek jednak dość łatwe do przyjęcia wytłumaczenie, czym jest starość i śmierć:

Czym, bracia, jest starość i śmierć, czym jest przyczyna powstania starości i śmierci, czym jest ustanie starości i śmierci, czym jest droga prowadząca do ustania starości i śmierci? Starość, niedołążność, łamliwość zębów, siwizna, zmarszczki, zmęczenie wiekiem, osłabienie zdolności [zmysłowych] u różnych istot, w wielu grupach istot, to tu, to tam – to się nazywa, bracia, starością. Czym jest, bracia, śmierć? Odejście, przeminięcie, rozdzielenie, zaniknięcie, umieranie zwane śmiercią, wypełnienie się czasu, rozpad grup składowych, porzucenie truchła, zatrzymanie zdolności życiowych u różnych istot, w wielu grupach istot, to tu, to tam – to się nazywa, bracia, śmiercią. To jest starość, to jest śmierć – to się nazywa, bracia, starością i śmiercią. Z przyczyną, jaką jest powstanie narodzin, jest i przyczyna powstania starości i śmierci. Z ustaniem narodzin, jest i ustanie starości i śmierci. Drogą prowadzącą do ustania starości i śmierci jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...] Właściwe Skupienie.

Gdy w sutcie występują dwa czynniki tworzące zbitkę słowną, objaśniane są osobno, a potem łączone, stąd powtórzenia: „To jest starość, to jest śmierć – to się nazywa, bracia, starością i śmiercią”. Innymi słowy, starość i śmierć traktowane są jak pojedynczy

termin składający się z dwóch członów. Dość logiczne jest wyjaśnienie, że do powstania starości i śmierci potrzebne są narodziny, początek życia (jāti). Zdecydowałem się użyć słowa „narodziny” dla jasności przekazu, ale zwykle unikam takiego przekładu, tłumacząc ten termin jako nowe życie albo początek życia. Chodzi głównie o to, że nie wszystkie istoty „rodzą” się z matki i ojca, mam na myśli głównie devy oraz istoty egzystujące wyżej od „bogów”, ponieważ one „rodzą się” spontanicznie, co znaczy, że po prostu pojawiają się z ciałem już w pełni ukształtowanym, stworzonym z subtelnej materii. Podobnie rzecz ma się z istotami w światach piekielnych, zatem narodziny oraz dojrzewanie są charakterystyczne dla świata zwierząt i ludzi¹⁶. Dlatego też proces starzenia się istot powstałych spontanicznie jest powiązany z wyczerpywaniem się ich kammy, następują wtedy zmiany w ich wyglądzie (devy, gdy „spadają”, blakną, a istoty piekielne, gdy „idą wyżej”, zaczynają jaśnieć).

Najważniejsze w powyższym cytacie o śmierci jest wyrażenie „rozpad grup składowych” (khandhānaṃ bhedo – dosł. złamanie khandh). Khandhy będą omawiane jeszcze nie raz. W przedmowach wspominam o nich, jakby były wszystkim dobrze znane, ale bardziej szczegółowe wyjaśnienia będzie można znaleźć w pierwszym tomie tłumaczenia zbioru *Khuddaka Nikāya*¹⁷. Tutaj chcę wspomnieć o grupach składowych w kontekście współzależnego powstawania. Po pierwsze, czy to te same pięć khandh¹⁸, o których mowa w wielu innych suttach, czy są to zupełnie inne pojęcia? Po drugie, co to znaczy, że śmierć jest rozpadem grup składowych i co się dzieje z tymi częściami składowymi po rozpadzie?

Warto od razu zaznaczyć, że opisy pięciu grup składowych i współzależnego powstawania są odmiennymi wyjaśnieniami różnych aspektów rzeczywistości. Pierwszy z nich, według współczesnych komentatorów, pokazuje, jaki jest skład czynników biorących udział w procesie fenomenologicznym, a więc komponentów „ja”, do których Igniecie jest cierpieniem (jak stwierdza Pierwsza Szlachetna Prawda). Drugi to opis procesu powstawania cierpienia, a więc reprezentuje bardziej epistemologiczne podejście, w tym

16. Oraz światami zmysłowymi kilku innych grup istot, według tekstów komentatorskich na przykład światowi bogowie oraz upadłe asury etc.

17. *Khuddakapāṭha* (Khp – *Krótkie urywki*).

18. Istnieje pięć grup składowych, do których się lgnie, a mianowicie: grupa składowa formy materialnej [rūpa], odczucia [vedana], rozpoznania [sañña], wytworzenia [umysłowego – saṅkhāra], świadomości [viññāṇa].

na przykład do ontologii (istnienia jako takiego¹⁹), ale w głównej mierze do poznania, jak dochodzi do cierpienia. Zatem system grup składowych (khandh) nie jest związany z czasem ani ściśle z przyczynowością. Nie znaczy to, że możemy definitywnie stwierdzić, że khandhy są albo nie są współzależnie powstające, ponieważ powinniśmy je interpretować jako inny rodzaj nauczania, umiejętny środek służący do Przebudzenia. Pierwsza Szlachetna Prawda – wyjaśniająca, czym jest cierpienie – na końcu zawiera stwierdzenie: „w skrócie pięć grup składowych, do których się lgnie, jest krzywdzące” (saṃkhittena pañcupādānakkhandhā dukkhā). Innymi słowy, to przez to, że lgniemy (upādāna) do jednej, kilku lub wszystkich pięciu grup składowych, jesteśmy skazani na ból, cierpienie, śmierć oraz nowe wcielenia, w których powtarzać się będzie to samo – egzystencja pełna krzywdy.

Te pięć grup składowych często określa się jako „ja, mnie, moje”, ponieważ z fenomenologicznego punktu widzenia (według niektórych badaczy propagujących „buddyjską fenomenologię”) są to wszelkie możliwe narzędzia doświadczenia²⁰. Według Buddy problem nie polega na tym, że żyjemy i doświadczamy, ale że pragniemy (Druga Szlachetna Prawda) egzystencji, przyjemności zmysłowych i staramy się jak najszybciej zakończyć to, co nieprzyjemne. Problemem zatem jest lgnięcie do wytworzonego „ja”. Tworzenie własnego „ja” odbywa się w sferze pięciu grup składowych, ale to właśnie współzależne powstawanie wyjaśnia dokładnie, jak do cierpienia, krzywdy, bólu i śmierci oraz do odrodzin dochodzi. W uproszczeniu khandhy to Pierwsza Szlachetna Prawda, a współzależne powstawanie to Druga Szlachetna Prawda.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną różnicę pomiędzy tymi dwoma naukami. Emergencja²¹ to zasada, według której pewne proste elementy mogą stworzyć nową jakość, będącą czymś więcej, niż tylko sumą części składowych. Innymi słowy, tworzy się nowe zjawisko, forma lub oddziaływanie powstałe na bazie części, z których jest zbudowane. Takie zjawisko nie może być opisane tylko za pomocą zsumowania poszczególnych składników, ponieważ nabiera nowych cech w momencie, gdy zaczyna działać jako całość. Zachowania emergentne pojawiają się, gdy jakaś liczba prostych jednostek, uznanych za całość, zyskuje większą złożoność oraz nowe jakości, niż tylko wszystkie

19. Zob. teoria dhamm, czyli najmniejszych, niepodzielnych jednostek, które „istnieją” – jedna z dziedzin, jaką zajmuje się *Abhidhamma*.

20. Inni (np. Thānissaro Bhikkhu) twierdzą, że nie ma sutt na poparcie takiej tezy. Argumenty za tym, że khandhy mimo wszystko są „składowymi” doświadczenia „ja”, podają w tomie pierwszym KN.

21. *Emergo* (łac.) znaczy „wynurzam się”.

jednostki wzięte razem. Najlepszym przykładem jest mrowisko. Można je uznać za strukturę emergentną, ponieważ ani królowa nie kontroluje wszystkich mrówek, ani żadna mrówka nie jest w pełni samodzielna, ale możemy przyjąć, że mrowisko jest działającą całością, jednym superorganizmem, posiadającym większe zdolności niż suma tworzących je osobników.

Innym, nieco bardziej kontrowersyjnym przykładem może być koncepcja kraju, powiedzmy Polski. Istnieje terytorium, język i pamięć historyczna („rūpa” Polski) – i są rozpoznawane międzynarodowo („saññā”). Do koncepcji zwanej „Polska” można mieć różnoraki stosunek: pozytywny, negatywny lub neutralny („vedana”). Jest też grupa ludzi, którzy „odbierają” siebie jako Polaków („viññāṇa”), może być nawet „polski” sposób myślenia, wynikły z lat przebywania w tym kraju, z danymi ludźmi („saṅkhāra”). Jednak, przyrównując to do mrowiska, można zadać pytanie: w którym momencie podziału mrowisko przestaje być mrowiskiem, a staje się tylko kilkoma mrówkami i igliwim? Kiedy Polska przestaje być krajem, a staje się grupą ludzi przebywających na pewnym obszarze?

To filozoficzne, a nawet ontologiczne pytania, ponieważ taka sama zasada emergencji działa w przypadku grup składowych (khandh), tworzących nowe zjawisko, jakim jest „ja”. Ważne, że w teorii khandh żadna z czterech umysłowych grup składowych nie może istnieć samodzielnie, to znaczy, że nie można jej rozłączyć z resztą²², a następnie znowu połączyć, ponieważ rozpad spowoduje śmierć. Obserwowanie tylko jednej khandhy, mimo wszystko prowadzi do dostrzeżenia całego, emergentnie wytworzonego systemu. Tak jak Polak może kochać tylko polskie terytorium (góry, morze, lasy), tylko język albo tylko ludzi, czyli tylko jedną ze składowych kraju, tak można lgnąć tylko do jednej khandhy, uznając ją za „ja, mnie, moje”. Jednakże, lgnąc do jednej khandhy, jednocześnie lgniemy do wszystkich tak, jak Polak kochający tylko dany obszar kraju (ale już nie ludzi, historię czy język) nadal tworzy emergentne zjawisko w postaci „Polska”. Warto dodać, że w przeciwieństwie do mrówek, które nie potrafią radzić sobie samodzielnie bez mrowiska, Polacy bez kraju lub języka mogą przeżyć.

Tak jak nagromadzenie poszczególnych części
Tworzy rydwan jeno słowem,

22. Co nie znaczy, że zawsze istnieją cztery khandhy umysłowe, bywają mniej liczne systemy, jednokhandhowe, czterokhandhowe i pięciokhandhowe, jeśli funkcjonują, działają jako całość. Można także tymczasowo wyciszyć poszczególne khandhy (np. podczas głębokich stanów medytacyjnych), co nie znaczy, że są oddzielone (bheda).

Tak obecność grup składowych
Uznawane jest za osobę.

Vajirā Sutta (SN.05.10 – *Mowa o mniszce Vajirā*)

Powyższy cytat dość wyraźnie wskazuje na tę zasadę. Jeśli chodzi o sutty, to równie dobry przykład emergencji pięciu grup składowych znajduje się w *Khemaka Suttie* (SN.22.089 – *Mowa o Khemace*), o której wspomniałem podczas omawiania MN.001. Czcigodny Khemaka wyjaśnia w niej, w jaki sposób szczątkowa samoocena „jestem”, impuls „jestem”, utajona tendencja „jestem” są w nim obecne i jak odnoszą się do pięciu grup składowych, do których się lgnie. Właśnie w tej mowie przywołane jest trafne porównanie: niebieskie lilie wodne i różowe lub białe kwiaty lotosu pachną w specyficzny sposób, Khemaka pyta więc mnichów, czy właściwe byłoby stwierdzenie, że zapach należy do płatków, łodygi, szypułki czy innych części tych kwiatów. Zapach przyrównany jest do pocucia „ja”, ponieważ podobnie powstaje, jest sprzęgnięty z rozpoznawaniem i tak jak „ja” nie może być w pełni zidentyfikowany jako należący do poszczególniej grupy składowej (świadości, odczucia itd.). Dlatego mnisi odpowiadają, że zapach należy do „kwiatu”, a Khemaka mimo pozbycia się poglądu o „ja” nadal ma emergentne wrażenie posiadania „ja”, które jest jak zapach całego kwiatu.

Co ważne, współzależne powstawanie nie ma wzorca emergentnego, tak, jak mają khandhy. Pięć grup składowych, do których się lgnie, prawdopodobnie miało przeciwdziałać innym zagrożeniom i iluzjom, które stoją na drodze do Przebudzenia. Przeanalizujemy jeszcze, jakich elementów brakuje w jednym systemie w porównaniu z drugim. Po pierwsze, brakuje rozpoznania (sañña), termin ten nie został użyty w wyliczeniu łańcucha p.s. (powyżej), ale nie znaczy, że w ogóle nie jest tam uwzględniany (zob. podrozdział *Vedana*). Nie została wyszczególniona forma materialna (rūpa), jest podane tylko [zespolecie] umysłowości i formy materialnej (nāmarūpa), co jest czymś innym, niż umowne nazywanie grupy nāma (cztery umysłowe khandhy) w systemie khandh. Warto znać tę różnicę, ponieważ jest wielu interpretatorów, którzy definicję nāmarūpy z p.s. wdrażają do systemu khandh, co nie musi być tak oczywiste i poprawne. Już w tej mowie zawarta jest definicja nāmy („vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro: idam

vuccatāvuso, nāmaṃ” – odczucie, rozpoznanie, intencja, zetknięcie, nakierowanie umysłu – to się nazywa, bracia, umysłem [dosł. nazwą])²³.

Kolejnym często powtarzanym błędem jest stwierdzenie, że Buddha mówił o reinkarnacji. W suttach Błogosławiony nie wspomina o reinkarnacji, mówi jedynie o kolejnych narodzinach poprzedzonych śmiercią, czasem wspomina poprzednie życia, czasem wyraża to za pomocą określenia „ponowne pojawianie się”. Być może dla niektórych to drobny szczegół, ale dosyć istotny, jeżeli zakładamy, że reinkarnacja to odradzanie się „kogoś (czyjejś duszy) w czymś/kimś innym”, a zwykle właśnie tak rozumiane jest to pojęcie. Co więcej, Buddha mówił, by nie zajmować się tymi kwestiami. Nazywał je jarzmem poglądów: „Kim byłem w przeszłości, gdy poprzednio kimś byłem? (...) Kim będę w przyszłości, gdy poprzednio kimś byłem? (...) Skąd to istnienie przyszło? Dokąd będzie prowadzić?” (MN.002).

Rozpad lub zniszczenie tymczasowego połączenia khandh jest śmiercią, co nie jest równoznaczne z zakończeniem procesu odrodzin. Funkcjonowanie pięciu khandh nazywane jest życiem, egzystowaniem, ale zwykle mówimy o nich „ja”, ponieważ nie dostrzegamy wyraźnych różnic w funkcjonowaniu świadomości i rozpoznania, często też nie wiemy, kiedy kończy się ciało, a zaczyna odczucie, oraz, jak już wspomniałem, nie mogą one istnieć samodzielnie (tak jak mrówka oddzielona od mrowiska niechybnie umiera). Z tego wynika, że podczas śmierci zatrzymuje się emergencja khandh, co uznajemy za koniec „ja”. Ciało umiera, odczucia przestają odczuwać, rozpoznania przestają kojarzyć postrzeżenia, intencje i myśli wytworzone w umyśle się kończą, a to, co nazywamy świadomością, także się zmienia i przestaje być samoświadomością. Śmierć jest zatem definitywnym końcem koncepcji konkretnego „ja”, ukształtowanej w ciągu

23. Według komentarzy trzy ostatnie czynniki to wytworzenia (cetanā + phasso + manasikāro = saṅkhāra), mimo wszystko brakuje w tym zestawieniu viññāṇy (świadomości), która według nich jest wymieniona wcześniej w p.s. Warto tu zaznaczyć, że „nāma” w nāmarūpa ma tylko trzy khandhy, natomiast „nāma” w systemie grup składowych uważana jest przez późniejszych komentatorów za „cattāro arūpino khandhā” (cztery niematerialne khandhy). Co ciekawe, w *Visuddhimaggze* „nāma” definiowana jest zupełnie inaczej, gdyż założenie jest tam takie, że to słowo pochodzi od „nāmati” – co znaczy zginać się, pochylać – ponieważ trzy grupy składowe (saṅkhāra, vedanā, saññā) zakrzywane są do obiektu lub uginają się pod jego wpływem. Warto przypomnieć sobie fenomenologiczny charakter khandh, które jako podmiot poznawania zmuszane są w pewnym sensie do zmiany i przystosowania się w zależności od percypowania przedmiotu (bodźca fizycznego lub umysłowego).

danej egzystencji, więc khandhy nigdzie nie „idą”, ale proces współzależnego powstawania nadal trwa i oddziałuje, jeśli nie został zatrzymany Nibbānā.

Przejdziemy teraz do mechaniki ponownych wcieleń, ale najpierw chciałbym opisać dosyć istotną obserwację. We wczesnym buddyzmie nie zajmowano się zbyt techniczną stroną odrodzin, cały proces opisany był jako względnie prosty. Koniec życia następował wraz z ustaniem wytworzeń cielesnych, werbalnych i umysłowych, gdy ciepło, ruch i świadomość opuszczały ciało, które stawało się „jak nieświadoma kłoda” (yathā kaṭṭhaṃ acetanaṃ – MN.043) i zaraz potem następował „rozpad ciała po śmierci” (kāyassa bhedā paraṃ maraṇā – MN.093). Wtedy możliwe były dwie drogi: „szło się w górę” (uddhagāmi hoti – SN.55.21), jeżeli podczas życia działało się zgodnie z zasadami moralnymi, a jeśli przeciwnie, zabijało się żywe istoty, kradło i tak dalej, to „pojawiało się w stanie niedoli, w błędnym, upadłym, piekielnym świecie” (apāyaṃ duggatīṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjeyya – MN.004).

Wszystkie technikalnia związane z ponownymi odrodzinami – jeśli nie będzie przywołane źródło w postaci sutty – wywodzą się z komentarzy, ewentualnie z *Abhidhammy* lub innych, późniejszych dzieł. W dwunastu ogniach współzależnego powstawania moment śmierci pojawia się w dwóch miejscach (trzech, jeżeli liczyć śmierć na samym końcu łańcucha). Pierwsza śmierć, według komentarzy, jest pomiędzy wytworzeniami i świadomością (nazywa się cuti – bardzo specyficzną świadomością z konkretnymi funkcjami), tak by paṭisandhi-viññāṇa (świadomość łącząca) mogła natychmiast po niej powstać i uwarunkować nowe życie. Druga śmierć znajduje się między stawianiem się a nowymi narodzinami. Oczywiście do wątku śmierci będę jeszcze wracał, ponieważ jest nierozzerwalnie związana z procesem paṭiccasamuppādy.

NARODZINY

Przyjrzyjmy się zatem kolejnemu czynnikowi odpowiedzialnemu za starość i śmierć. Chodzi o nowe życie, narodziny, w rozumieniu kolejnych wcieleń, odrodzin. Należy pamiętać, że problem ponownych wcieleń był dla nieprzebudzonego bodhisatty najistotniejszą kwestią, co wyraźnie wskazuje Pierwsza Szlachetna Prawda: „jātipi dukkhā” – narodziny są krzywdzące. W *Ariyapariyesanā Suttie* (MN.026 – *Mowa o uszlachetniającym poszukiwaniu*) przyszedł Buddha podkreślał, że ten jest prawdziwym poszukiwaczem, kto sam, podlegając narodzinom, dostrzega ich ułomność, szuka tego, co niezrodzone, i ostatecznie wyswobadza się z jarzma saṃsāry, dołącza do Szlachetnych, urzeczywistnia Nibbāṇę, Bezśmiertelność (amata). Według *Bhayaḍḍherava Suttī* (MN.004 – *Mowa o bojaźni i trwodze*) Siddhattha Gotama na moment przed osiągnięciem Nieuwiązania

przypomniał sobie wiele poprzednich „pobyków”, jedno życie, dwa życia, aż do stu żyć, stu tysięcy żyć. Gdy potem opowiadał o tym mnichom, używał właśnie słowa „jāti”. Pod koniec tej mowy wspomina o tym, do czego dążył i co pokonał: „Odkryłem że: »odradzanie zostało zakończone [khīṇā jāti], święte życie zostało dopełnione, to, co należało zrobić, zostało zrobione, nie będzie kolejnego ‘ustanowienia’ [itthattāyā – dosł. „tego stanu”, tłumaczę też jako „stawanie się”]«”.

Należy tu wyjaśnić motywację tego uszlachetniającego poszukiwania. Nie chodzi o unicestwienie „siebie”, ponieważ to, co nazywamy życiem, odrodzinami, ponownym stawaniem się, jest nierozzerwalnie związane ze starością i śmiercią. Szlachetne poszukiwanie nie jest podświadomym pragnieniem śmierci, popędem śmierci („tanatos” według Freuda), gdyż właśnie w Drugiej Szlachetnej Prawdzie – w omówieniu przyczyny cierpienia – pragnienie niebycia (vibhavataṇhā) jest jednym z trzech składników taṇhy. Innymi słowy, Buddha doszedł do wniosku, że narodziny nie są jedynym problemem, ponieważ jest coś, co warunkuje cały cykl niekończących się wcieleń. Zatem samobójstwo – przepełnione vibhavā – zwiększa ilość paliwa dla odrodzin.

Warto zaznaczyć, że Błogosławiony nigdy nie powiedział, co było początkiem kołowrotu wcieleń. Nie starał się także wyjaśnić za pomocą paṭiccasamuppāda, jak to wszystko ma się skończyć. Buddha nie był teleologiem²⁴, tak jak nie zajmował się prapoczątkiem i podstawą wszystkiego, tak samo nie twierdził, że wie, jak wszystko powinno się skończyć. Wiedział na pewno, że wszyscy nie założą zakonnych szat. Zatem każdy, kto obawia się, że Buddha zachęcał, by wszyscy żyli w celibacie, i że to doprowadzi do końca ludzkiej rasy, może spać spokojnie. Na pewno urodzi się jeszcze sporo istot przepełnionych ułudą, pragnieniem i nienawiścią i zasilą one szeregi kolejnych generacji zaślepionych ignorancją ludzi²⁵.

Technicznie rzecz ujmując, żeby doszło do narodzin, najpierw musi dojść do zapłodnienia – i wspomina o tym kilka sutt. Zwykle jest wymieniona „gotowość” ojca i matki, to dosyć oczywiste wskazanie konsekwencji stosunku płciowego, dosłownie „zbliżenia”, ponieważ starożytni mieszkańcy Indii zdawali sobie sprawę z prokreacyjnych właściwości męskiego nasienia, nazywanego sukka (dosł. biały, jasny) albo sambhava, gdzie pabhava (dosł. siła, moc) znaczyło zwykłe nasiono (choć bardziej popularnym słowem w języku kanonicznym na nasiona roślinne było „bija”). Wymienione tutaj słowo „bhava”, czyli stawanie się, przyczyna narodzin – o czym za chwilę – znaczyć mogło po prostu „seksualność” (bhāvarūpa = płeć). Wcześniej musimy zapoznać się z jeszcze jed-

24. Teleologia – gr. *télos*, cel + *logos* = badanie (zob. podrozdział *Nāmarūpa*).

25. Zob. *Tiṇakattṭhasutta* (SN.15.001 – *Mowa o trzcinach i kłodach*) lub *Mowa o kiju*, poniżej.

nym składnikiem, bez którego nie może dojść do pełnego zapłodnienia. Istnieją mowy, w których wymieniany jest trzeci komponent, dzięki któremu dochodziło do powstania embrionu, a była nim gandhabba.

GANDHABBA

Prawdopodobnie najbardziej kontrowersyjnym w teorii buddyjskiej, a w obecnych czasach najrzadziej na Zachodzie omawianym szczegółem związanym z odrodzeniami jest gandhabba, czyli istota gotowa na powzięcie nowego życia.

Najbardziej plebejska, grubiańska wersja opisująca to zagadnienie brzmi pokrótce tak: po śmierci powstaje istota tymczasowa, jej ciało jest zbudowane z subtelnej materii, jak u istot niebiańskich, ma niewiele czasu, ponieważ kierowana owocami swojej kammy (kamma-vipāka) musi znaleźć nowych rodziców. W momencie zapłodnienia gandhabba pojawia się w pobliżu kopulujących przyszłych rodziców, a jeśli wszystko toczy się zgodnie z planem, łąduje w łonie matki. Od tej pory te trzy złączone elementy (nasienie ojca, komórka jajowa matki i gandhabba) należy nazywać czującą istotą. Zatem w popularnym rozumieniu buddyści uznają zapłodniony zarodek za żywą istotę. Inne, późniejsze, religie nazywają gandhabbę zesłaną przez Boga duszą lub bardziej ogólnie duchem i tak też można by przetłumaczyć to słowo (jednym z wyjaśnień wyrazu „gandharva” w sanskrycie jest słowo „duch”, tak jak to rozumiemy w dzisiejszych czasach, czyli eteryczna forma kogoś zmarłego). Jest to, jak wspomniałem, bardzo płytkie i ludyczne wytłumaczenie, czyli dla tych, którym trudność sprawia zrozumienie, czym jest świadomość łącząca (paṭisandhi-viññāṇa – więcej o tym poniżej, przy omawianiu świadomości), oraz że nowy embrion jest współzależnie powstały z przeszłych uwarunkowań, których nijak nie można nazwać istotą, ponieważ to tylko skutki poprzedniej kammy.

Wszystko najprawdopodobniej zaczęło się od poniższych słów Buddy z *Assalāyana Suttī* (MN.93 – *Mowa do Assalāyany*). W historii buddyzmu często zdarzało się tak, że słowa Buddy wypowiedziane w specyficznym kontekście i do konkretnej osoby późniejsze pokolenia komentatorów rozwijały, czasem w dobrej wierze, by przybliżyć zwykłym ludziom jakiś aspekt Nauczania, jednak potem ich interpretacje zaczynały żyć swoim życiem.

[Czarny Devala]: „Czy wiecie, panowie, jak pojawia się embrion?
[albo dosł. „w jaki sposób do łona jest schodzenie”]

[Siedmiu braminów]: „Wiemy, panie, jak pojawia się embrion. Gdy matka i ojciec zbliżą się do siebie, matka menstruuje [jest w odpowiedniej fazie cyklu – przyp. tłum.], a gandhabba stoi tuż obok, te trzy połączone powodują, że pojawia się embrion”.

[Czarny Devala]: „Czy wiecie na pewno, panowie, czy ta gandhabba to wojownik czy bramin, czy włościanin, czy sługa?”

[Siedmiu braminów]: „Nie wiemy na pewno, panie, czy ta gandhabba to wojownik czy bramin, czy włościanin, czy sługa”.

[Czarny Devala]: „[Czy] istotnie, panowie, pojmujecie, czym wyście się stali [hothā pochodzi od bhavati]?”

[Siedmiu braminów]: „Istotnie, panie, nie pojmujemy, czym myśmy się stali”.

Assalāyana Sutta (MN.93 – Mowa do Assalāyany)

Fragment ten to końcowa przypowieść opowiedziana przez Błogosławionego zawstydzonemu już braminowi Assalāyanie, który chciał udowodnić Buddzie, że kasta (warstwa, dosł. kolor) braminów jest najwyższą w społeczeństwie Indii. Przypowieść, warto podkreślić, pełna smaczków, ponieważ Czarny Devala to odpowiednio przydomek i imię ciemnoskórego (asita = dosł. przypalony) mędrca (isi), pouczającego braminów, którzy finalnie kłaniają mu się przepięknie szacunkiem. Końcowe stwierdzenie może być wieloznaczne – tak jak w wersji polskiej – ponieważ zabawa językiem już wtedy była czymś naturalnym, a „bhava” znaczy właśnie stawanie się, czynnik poprzedzający narodziny.

To, co wypowiadają bramini w sutcie, mogło być powszechną wiedzą w tamtych czasach. Sanskryckie „gandharva” oznaczać mogło klasę dev, istot niebiańskich, bogów muzyki. Według wierzeń unosili się oni w powietrzu, służąc jako minstrele na dworze Indry, króla bogów, władcy atmosfery, pogody i piorunów (vajra). Gandharwowie pojawiali się żony apsary (ich przedstawienia ozdabiają kamienne reliefy świątyń kambożańskich, to postacie pięknych kobiet o wspaniałych kształtach). Wierzono, że istoty te żywią się wyłącznie zapachem („gandha” znaczy węch), dlatego w ofierze składano im palące się kadzidła, kwiaty etc. Jednak, dogłębniej badając mitologię, można dowie-

dzieć się, że gandharwowie mieli związek z Somą²⁶ – słowo to niekoniecznie oznaczało upajający napój, mogło być nazwą Księżyca, a bogowie ci byli opiekunami właśnie Srebrnego Globu. We wczesnych tekstach bramińskich reinkarnacja (użyłem tu tego słowa specjalnie, ze względu na znaczenie odradzania się „kogoś”) powiązana była z Księżycem, ponieważ wierzano, że dusza po opuszczeniu ciała okrąża naszego naturalnego satelitę raz lub kilka razy, po czym wraca na Ziemię. Skojarzenie z gandharwami, które także krążyły wokół Somy, naturalnie mogło przybliżyć ówczesnym mieszkańcom Indii buddyjską mechanikę odrodzin. Powiązanie z Księżycem jest także istotne ze względu na cykle menstruacyjne kobiet, ponieważ to do gandharwów kobiety modliły się o zajście w ciążę, o opiekę nad embrionem oraz o łagodny poród. Dlatego być może pierwotnie wierzano, że gandharwowie stoją obok pary oddającej się miłości cielesnej, nie jako duchy zmarłych starające się wniknąć do łona, ale jako istoty niebiańskie opiekujące się kobietami i ich dziećmi przez cały okres ciąży. Istnieją zapisy, że dziewczęta w wieku, w którym mogły wyjść za mąż (gdy zaczynały miesiączkować), należały do Somy, Gandharv i Agniego²⁷.

Na wypadek, gdyby w tym momencie czytelnik zaprotestował i nie zgodził się z tego typu wyjaśnieniami – ponieważ uznaje lub słyszał, że we współzależnym powstawaniu nie chodzi o jakieś istoty czekające obok łóżka na akt kopulacji przyszłych rodziców, albo nie wierzy w kolejne czy poprzednie wcielenia, gdyż proces ten odbywa się w każdej chwili, tu i teraz – z pewnością nie będzie osamotniony w swoim sprzeciwie. Ze współczesnych autorów-mnichów theravādyjskich (tzw. modernistów) można przywołać choćby Czcigodnego Nāṇavīre z jego ostrą krytyką trzech żyw albo Czcigodnego Buddhadasę, który w książce *Paṭiccasamuppāda* podkreślał ten aspekt natychmiastowości współzależnego powstawania i podawał przemawiające za tym argumenty, broniąc – jak jemu oraz wielu innym się zdawało – prawdziwego przekazu Buddy. Twierdzili mianowicie, że jāti to nie fizyczne narodziny czy odrodzenie albo poczęcie, ale kolejna odsłona teraźniejszości, w której strumieniowi świadomości trafiło się (raczej nieprzypadkowo) przyjść na świat w tym konkretnym ciełe i powtarza się to z chwili na chwilę. To znaczy: każdy moment

26. Soma [sansk. s'uma (s = wraz, z + uma = noc, okazałość, jasność)] – słowo to mogło oznaczać księżyc, ale także odurzający napój, który powodował gorączkę, być może halucynacje i stany psychodeliczne. Obecnie nie jest pewne, czym była ta substancja, wiadomo, że mogła ją zawierać roślina lub grzyb z Kaszmiru albo zachodniej części obecnych Indii i części dzisiejszego Pakistanu, Afganistanu. Mieszano ją z mlekiem i wlewano część do ognia jako ofiarę dla Agniego.

27. W *Viṣṇupurāṇie*, czyli legendzie o królu Purūravie i apsarze Urvaśi, gandharwowie dają królowi kocioł z ogniem (Agni), by podzielił go na trzy części i oddawał im cześć (Dakṣiṇāgni, Gārhapatyāgni oraz Āhavanīyāgni).

to nowe odrodziny w tym samym ciele (choć oczywiście odrobinę innym), ponieważ każdy poprzedni moment już przeminął, a więc musiała nastąpić mała śmierć.

Pod koniec tej przedmowy rozwinę powyższe, alternatywne interpretacje, które już teraz warto mieć w pamięci, czytając kolejne, ortodoksyjne propozycje wyjaśnień terminów współzależnego powstawania. Warto mieć też na uwadze, że mimo tego, iż autorzy, którzy proponują takie alternatywne rozwiązania zagadki paṭiccasamuppādy, zawsze starają się podeprzeć autorytetem sutt, to jednak nie są w stanie wskazać w *Nikāya*ch niezbitych dowodów na to, by Buddha głosił tego rodzaju nauki – zgodne z ich tokiem rozumowania. Co jeszcze ciekawsze, to właśnie znenawidzona często przez nich *Abhidhamma* proponuje wyjaśnienie „natychmiastowej” paṭiccasamuppādy. Pierwsze wzmianki o kołowrotach współzależnego powstawania, odbywających się we wszystkich dwunastu ogniach, z momentu na moment, pojawiają się w uznawanej za najwcześniejszą księgę kosza *Abhidhammy*, *Vibhaṅge*.

Oficjalna wykładnia theravādyjska odnośnie do p.s. w pełni rozwinęła się i dojrzała w *Visuddhimagge* Buddhaghosy (prawdopodobnie była plagiatem *Vimuttimaggi*). Choć dzieło to miało być tylko kompendium wiedzy o medytacji i ścieżce do wyzwolenia, to jeden z rozdziałów w całości został poświęcony współzależnemu powstawaniu – ujętemu w bardzo skomplikowany, abhidhammiczny sposób. Dlatego wszyscy, którzy czują się modernistami i chcieliby poznać szczegóły teorii pojawiania się świadomości z momentu na moment, powinni zajrzeć do źródeł, żeby zaznajomić się z funkcjonowaniem bhavaṅga santāny (kontynuacją procesów podświadomego bycia) oraz z wieloma innymi, sprzecznymi z suttami propozycjami, na przykład braku interwałów między odrodzinami (klóci się to z teorią gandhabby, chyba że uznamy ją za odrodziny pomiędzy żywotami, o czym za chwilę). Zawsze jednak proces odrodzin pozostaje bezosobowy, to znaczy, nawet pomysł gandhabby, mimo że jest uproszczeniem, powinien być rozumiany jako wyjaśnienie działania pewnej siły, aniżeli istoty, a jeśli istoty, to tylko umownej, symbolicznej, tymczasowej. Warto pamiętać, że wszystkie źródła, zwłaszcza komentatorskie (np. Buddhaghosowe oraz *Abhidhamma*) bezdyskusyjnie stwierdzają brak jakiegokolwiek trwałej istoty, która podlegałaby odrodzinom.

BHAVA

Nic się nie odradza, a cokolwiek powstaje z impetu poprzedniej kammy (jej owoców) jest nazywane istotą, ale to tylko konwencja w rozumieniu relatywnym (jeśli przyjmując abhidhammiczne nazewnictwo); w ujęciu absolutnym są tylko dhammy, i tylko tym niepodzielnym dhammom daje się prawo ontologiczne do istnienia. Nie mówi tego Bud-

dha, lecz późniejsi egzegeci, starający się objaśnić teorię współzależnego powstawania oraz jednocześnie trzymać się dogmatu anatty (braku istoty). Teorię dhamm postaram się wyjaśnić przy okazji omawiania innej sutty, chciałbym tu jedynie podkreślić, że dla theravādyjskiej ortodoksji „brak istoty” jest centralnym stanowiskiem, przedstawianym w wielu późnych komentarzach. Niech głos w tej materii przejmie Bhadantācariya Buddhaghosa (Buddha + ghosa = głos Buddhy) w tłumaczeniu Bhikkhu Ñāṇamoliego:

Pierwszy z tych [dwóch stanów świadomości] nazywa się „śmiercią” (cuti), a drugi nazywa się „[świadomością] łączącą” (paṭisandhi-[viññāṇa – przyp. P.J.]) z powodu łączenia (paṭisandhāna) początku (ādi) kolejnej egzystencji. Należy jednak rozumieć, że nic nie przybyło z poprzedniego bycia (purimabhavā) ani nie zamañifestowało się bez kammy, wytworzenia, pchania [przez pragnienia – przyp. P.J.], pola obiektywnego itp. jako przyczyny.

Niechaj porównaniem będzie tu echo, lub coś podobnego,
Strumień ciągłości zaprzecza
Bycia tym samym jak i czymś innym.

Przykładem dla tej świadomości mogą być takie zjawiska jak echo, światło, znak pieczęci, lustrzane odbicie – udowadniające, że nie ma czegoś [tożsamego], co pochodzi z poprzedniego bycia – oraz dlatego, że jest powstawanie z przyczyn, które należą do poprzednich egzystencji. Tak jak echo, światło, znak pieczęci i cień mają odpowiednio dźwięk itd. jako przyczynę i powstają, nie idąc nigdzie, podobnie ma ta świadomość.

W strumieniu ciągłości nie ma bycia ani tym samym ani czymś innym. Gdyby istniała absolutna tożsamość w strumieniu ciągłości, nie byłoby powstawania (sambhūta) zsiadłego mleka z mleka. A jednak gdyby istniała absolutna odmienność, zsiadłe mleko nie byłoby uzyskiwane z mleka. Podobnie jest ze wszystkimi zjawiskami, które powstały przyczynowo. Gdyby tak było, skończyłaby się wszelka potoczna komunikacja [zwykle mówienie], a to jest niepożądane. Dlatego nie należy tu zakładać ani absolutnej tożsamości, ani absolutnej inności.

Można spytać: „Jeśli nie przejawia się transmigracja (asaṅkantipātubhāve), to po ustaniu grup składowych u konkretnego bytu ludzkiego (manussattabhāve) owoc [w takiej postaci] może być owocem innej osoby

albo innej [kammy], ponieważ kamma, która jest przyczyną owocu, nie przekazuje niczego dalej [tam, gdzie jest owoc]? Czyj jest owoc, skoro nie ma doświadczającego? Dlatego takie sformułowanie wydaje się niezadowolające”.

Oto odpowiedź:

W ciągłości, z której owoc
Nie jest ani z tego, ani z niczego innego;
Niech procesy wytwarzania się nasion
Umiejętnie ustalą znaczenie tej sprawy.

Kiedy owoc powstaje w pojedynczej ciągłości, nie jest ani z tej, ani z innej [kammy], ponieważ wyklucza się tam absolutną tożsamość i absolutną inność. Procesy wytwarzania nasion ustalają ich znaczenie. Gdy tylko procesy wytwarzania nasion mango itp. zostały ustalone, kiedy dany owoc powstaje w ciągłości [wzrostu] nasion, później, gdy uzyska pewne uwarunkowania [laddhapaccayo], nie czyni tego ani jako owoc innych nasion, ani innych procesów wytwarzających warunki; a nasiona lub procesy wytwarzające nie mogą przejść tam, gdzie znajduje się owoc. Tak należy rozumieć porównanie. Znaczenie można również zrozumieć przez analogię do sztuki, rzemiosła, medycyny itp., które nauczone w młodości, dają owoce później, w dojrzałości.

Zapytano również: „Czyj jest owoc, skoro nie ma doświadczającego [upabhuñjake – dosł. tego, który zjada]?”. Wtedy:

Dla samego pojawiania się owocu,
„Doświadczający [Zjadacz]” to tylko konwencja.
Mówi się konwencjonalnie: „owocuje”,
Gdy na drzewie pojawia się owoc.

Tak jak z powodu wytwarzania przez drzewo owoców, będących jedną z części zjawiska zwanego drzewem, tak mówi się „owoce drzewa” lub „drzewo owocuje”, tak też z powodu wytwarzania owocu składającego się z przyjemności i bólu, czyli tego, co nazywamy doświadczeniem, które jest częścią egzystencji [ekadesabhūtaṣṣa] grup składowych zwanych „devami” i „istotami ludzkimi”, mówi

się: „Deva lub istota ludzka doświadcza przyjemności lub bólu”.

Nie ma potrzeby istnienia istoty zwanej doświadczającym.

Visuddhimagga (Vism.17.164–172 – *Droga do wyzwolenia*)

W powyższym tekście umieściłem nawiasy z oryginalnymi fragmentami w miejscach, w których (między innymi) występuje „bhava” w różnych użyciach. Słowo „bhava” pochodzi od rdzenia „bhū” i jeśli polskiemu czytelnikowi kojarzy się z byciem, bytem czy budowaniem, to jest to prawidłowe, ponieważ także i takie znaczenie ma ten termin. Jednak czasami znaczyło po prostu płęć albo było związane z seksualnością (bhāvarūpa – dosł. „materia płciowości”, więcej w podrozdziale *Nāmarūpa*). Nie znaczyło to jednak, że narodziny spowodowane są stosunkiem przedstawicieli dwóch płci, choć brzmi to logicznie. „Bhava” znaczy coś umysłowego: stawanie się, egzystowanie, powstawanie. Czym jest bhava w procesie współzależnego powstawania? Sprawdźmy, jak definiuje to poniższa sutta: „[Istnieją], bracia, trzy [rodzaje] stawania się: stawanie się [w sferze] zmysłowej, stawanie się [w sferze subtelnej] materii, stawanie się [w sferze] niematerialnej (tayome, āvuso, bhavā — kāmabhavo, rūpabhavo, arūpabhavo)”.

Po pierwsze, problem z rodzajami bhavy polega na tym, że wskazują one na kosmologię buddyjską, a przynajmniej na podział sfer, wymiarów, w których może dojść do ponownych egzystencji, po drugie, potrzebne jest całościowe ujęcie kammy, kamma-vipāki oraz sposobu uwolnienia się od tego. Jak można zauważyć, im bardziej zagłębialiśmy się w badania paṭiccasamuppādy, tym mocniejszych soczewek potrzebujemy do obserwowania tego procesu. Jeśli starość i śmierć jawiły się jako zjawiska bardzo ogólne w naszych dociekaniach, to nowe życie jest już czymś, co przybliży nas do mechaniki odrodzin. Kwestia bhavy jeszcze bardziej nas zbliża do detali, ale nadal używamy szkieł dających dosyć szeroki zarys procesu. Dopiero podczas omawiania wytworzeń (drugie ogniwo) dojdziemy do „mikroskopijnych” szczegółów. Warto zdać sobie sprawę, że bhava ma dosyć podobne funkcje do drugiego czynnika p.s., czyli saṅkhāry (wytworzeń).

Zacznijmy od tego, że „bycie”, w potocznym rozumieniu, wymaga od nas autokreacji. To, co o sobie myślimy, jak definiujemy siebie, ma często związek z wykonywanym zawodem („jestem lekarzem”, „jestem rolnikiem”), czyli z aktywną stroną życia. Możemy też postrzegać siebie przez pryzmat etapu, na jakim aktualnie jesteśmy w życiu („jestem dzieckiem”, „jestem stary”), co jest bardziej pasywną formą, wypadkową egzystencji. Istnieje wiele innych form kreowania siebie („jestem chory”, „jestem wolny”, „jestem atrakcyjny”, „jestem potrzebujący”). Każda z tych „kreacji” tożsamościowych może wynikać z aktywnych przyczyn („jestem dobry, ponieważ dałem coś biednemu”, „jestem zła

na siebie, ponieważ nie powinnam tego mówić”), ale wynika też ze sposobu życia, na który możemy nie mieć większego wpływu („jestem alkoholikiem”, „jestem matką”). Jak więc można zauważyć, bhava reprezentuje nie tylko chęć stania się kimś albo chęć kontynuowania bycia kimś (co trzeba podtrzymywać odpowiednim działaniem), lecz także bierny stan bycia danego „ja”.

W bhavie istnieje „wybór” stawania się. Przykład: ktoś nie ma rodziny oraz znajomych, ale zamiast „być samotnym” może wybrać następującą formę stawania się: „Jestem wolny od ciężaru rodziny i przyjaciół, mam wreszcie czas dla siebie”. Jest to wybór, intencja i jej wdrożenie musi zaistnieć tak, by zadziałało to wytworzenie, które musi być dopowiedziane do narracji życia. Wybór, intencja, wytworzenie – to słowa odnoszące się do saṅkhāry. O bhavie na pewno można powiedzieć, że jest kammą i owocami kammy. W komentarzach bhava jest podzielona na upapattibhavę oraz kammabhavę, ale warto uprościć nieco to rozróżnienie i uznać upapatti²⁸ za uwarunkowania „przychodzące”, to znaczy pasywne, wynikowe, a kammabhavę za ich przeciwieństwo, czyli za działanie, moc sprawczą w procesie stawania się (zob. tabela 1). Najprostszy przykład upapattibhavy to stwierdzenie stanu faktycznego „jestem mnichem”, natomiast kammabhavy – „chcę być mnichem”.

Zamiast szczegółowo wyjaśniać, czym jest kamma, chciałbym przywołać z sitt kilka przykładów związanych z ponownymi narodzinami, tworzeniem własnej bhavy i pokazujących, co, według Buddy, może z tego wynikać. Otóż już w starożytnych Indiach istniało przekonanie, że wojownik, który poległ w bitwie, na polu chwały, szedł do sfery niebiańskiej – indyjskiej wersji Walhalli – w której miały być tylko zabawy i przyjemności, wyselekcjonowane idealnie pod gusta herosów. Błogosławiony, zapytany o to przez jednego z wojowników, trzykrotnie odmawiał odpowiedzi. Ale, zdając sobie sprawę, że wojownika niełatwo będzie zbyć, w końcu powiedział:

Gdy, włodarzu, wojownik stara się i wysiła w bitwie, jego umysł jest już przejęty, znieprawiony, niewłaściwie ukierunkowany: „Oby te istoty zostały zabite, pojmane, unicestwione, zniszczone, oby ich nie było”. Gdy ktoś go zabija, kończy z nim, w trakcie jego starań i wysiłków; gdy nastąpi rozpad ciała, po śmierci, pojawia się on w upadłym świecie, zwanym Dla Pokonanych. Jeśli ma taki pogląd: „Gdy wojownik stara się i wysiła w bitwie, a ktoś inny go zabija, kończy z nim, w trakcie, jak on stara się i wysiła; gdy nastąpi rozpad ciała, po śmierci, pojawia się w gronie pokonanych istot niebiańskich”, to

28. Upapatti [upa = przy, obok + pad = iść, osiągnąć, podstawa].

jego pogląd jest niewłaściwy. Ktoś z niewłaściwym poglądem, włodarzu, idzie w jedno z dwóch miejsc: do upadłego świata lub świata zwierząt.

Yodhājīva Sutta (SN.42.03 – *Mowa do wojownika*)

Podobnie rzecz ma się z aktorem o imieniu Tālapuṭa²⁹, kierującym trupą teatralną – był przekonany, że artyści idą do nieba, w którym stają się „pahāsānaṃ devānaṃ”, czyli śmiejącymi się istotami niebiańskimi. Miała to być pośmiertna nagroda za to, że przez całe życie występowali przed innymi po to, by dawać im radość. Buddha odpowiedział mu podobnie jak wojownikowi – za to, że aktor w istotach przepełnionych pragnieniem wzbudzał więcej pragnienia, w tych, którzy już byli pełni nienawiści, wzmagął ją jeszcze bardziej, a istoty omroczone uludą zaślepiał jeszcze większym pomieszaniem, czeka go specjalne piekło o raczej złowieszczej nazwie Śmiech („pahāso³⁰ nāma nirayo”).

Według sutta proces stawiania się był czymś, co przekraczało śmierć, ale też działało zgodnie z kammiczną odpłatą (owoc kammy). Wspominałem o prostych zasadach rządzących – według wczesnego buddyzmu – zaświatami (jeżeli czynisz dobro, pójdziesz do góry, jeżeli czynisz zło, pójdziesz w dół), ale istnieje jeszcze kilka innych, ciekawych przykładów bhavy, która warunkowała nowe zrodzenie.

W czasach Buddyha było wielu ascetów, którzy prawdopodobnie wywodzili się z szeroko pojętego ruchu śramanów. Wśród nich można było znaleźć bardzo wyróżniające się, by nie powiedzieć dziwaczne, osobowości, które przestrzegały pewnych specyficznych, by nie powiedzieć szalonych, praktyk. Jednym z nich był Puṇṇa Koliyaputta, który słubował, że będzie żył jak krowa. Ta praktyka miała za zadanie oczyścić adepta z egotyzmu, ponieważ musiał być nagi, spać jak krowy, jeść to, co krowy, ale mógł mówić. W *Kukkuravatika Suttie* (MN.057 – *Mowa do ascety ścieżki psa*) to właśnie Puṇṇa zagaduje Buddhę o swojego kolegę Seniyyę, który zdecydował się na jeszcze cięższą praktykę – ścieżkę psa, dlatego żywił się tylko wyrzuconymi resztkami, zachowywał jak pies, nawet zbliżywszy się do Błogosławionego, zamiast usiąść, zwinął się w kłębek jak pies. Buddha mówi im:

Jest, Puṇṇo, ktoś, kto rozwija ścieżkę psa, w pełni i nieprzerwanie,
rozwija zwyczaj psa, [...] umysł psa, [...] podobieństwo do psa, w pełni
i nieprzerwanie. [...] gdy nastąpi rozpad ciała, po śmierci, pojawia się

29. *Tālapuṭa Sutta* (SN.42.02 – *Mowa do Tālapuṭy*).

30. Pahāsa [pa + has, sanskr. prahāsa] – śmiech.

ponownie wśród psów. Jeśli ten ktoś ma taki pogląd: „Niechaj przez moje zwyczaje, praktyki, ascezę, święty żywot stanę się istotą niebiańską lub pomniejszą devą”, to jego pogląd jest niewłaściwy. Ktoś z niewłaściwym poglądem, Puṇṇo, idzie w jedno z dwóch miejsc: do upadłego świata

lub świata zwierząt. Tak więc, Puṇṇo, kto prawidłowo rozwija ścieżkę psa, wśród psów skończy, a jeśli nieprawidłowo, w upadłym świecie.

Kukkuravatika Sutta (MN.057 – Mowa do ascety ścieżki psa)

Podobnie rzecz ma się z samym Puṇṇą i jego praktyką ścieżki krowy. Stąd dość oczywista konstatacja – to, co się robi za życia, jeżeli praktykuje się wystarczająco długo, powoduje ciągłość, wspomnianą wcześniej w cytacie z *Visuddhimaggi*. A tworzenie „siebie” na podstawie przyjętych koncepcji może być – i często jest – sztuczne. Ta sztuczność powoduje odrodziny w upadłym świecie, wywołane mylnymi poglądami wyznawanymi za życia. Chyba że wierzy się całym sobą w „bycie” psem, wtedy następuje kontynuacja bhavy: „było” się psem i jest się psem po śmierci.

Niewiedza o tym, co jest Prawdą, nierozpoznawanie tego, co zdrowe, a co niezdrowe, lgnięcie i przywiązywanie się – to kilka problemów związanych z „bhavą” już teraz, w tym życiu. Ktoś może myśleć o sobie: „Jestem dobrym rodzicem”, mimo że dzieci tej osoby mogą się z tym kompletnie nie zgadzać. Obstawanie przy jakimś poglądzie tylko dlatego, że wydaje się on słuszny albo że tak być powinno, to oczywiste wymuszenie na sobie kolejnego stawiania się. Z drugiej strony nie chodzi o bycie ekstremalnie zmiennym i naprzemienne myślenie o sobie, że jest się dobrym rodzicem albo złym rodzicem – zależnie od impulsu, na przykład po szczerej rozmowie z dzieckiem. Bhava to nie tylko samoocena, to działanie zgodne z konkretnymi założeniami, mniemaniami o sobie, często pełne ignorancji. Powstaje pytanie, czy jakiegokolwiek samooceny i działania zgodne z „naszym” charakterem są prawdziwe? Czy jeśli w jednym momencie jesteśmy wystraszeni i zmartwieni, to w następnym musimy kontynuować tę opowieść o sobie samym? Czy nie jest raczej tak, że umysł jest podległy nietrwałości (anicca, zob. także javana, poniżej), więc przywiązywanie się do cech swojego charakteru jest dosyć siłową metodą nakładania własnych treści i opinii na rzeczywistość? Rodzic może krzyczeć na dziecko, starając się je w ten sposób przekonać: „Jestem dobrym rodzicem!”. Z drugiej strony alkoholik w każdej chwili może powiedzieć: „Od dziś jestem niepijący”, a matka może stwierdzić: „Wyrzekam się swojego potomstwa”.

Nasza chęć bycia kimś to naturalne paliwo dla ognia saṃsāry. Możemy pragnąć być kimś dobrym (tak jak chciało dwóch ascetów podążających ścieżką krowy i psa oraz wielu innych w dzisiejszych czasach, ba, można nawet chcieć być dobrym mnichem buddyjskim), ale jeśli cały czas będzie to proces kreowania siebie, wtedy nie zadziała żadna pośmiertna polisa ubezpieczeniowa. Nigdy nie ma pewności, dokąd nas zaprowadzą tego rodzaju praktyki, działania, procesy stawania się. Ludzie zwykle chcą wiecznego szczęścia w niebiosach dzięki robieniu tego, co dobre i słuszne, ale dopóki nie wyzwolili się całkowicie z cierpienia, osiągając Nibbāṇę, dopóty będzie trwało stawanie się w systemie saṃsāry.

[Oba] krańce saṃsāry, mnisi, są nie do zrozumienia. Początkowy punkt przebiegania i wędrowania w kołowrocie saṃsāry dla istot zaburzonych przez niewiedzę, zniewolonych przez pragnienie, nie jest poznawalny. To tak, jakby, mnisi, podrzucono kij wysoko w górę. Czasem może upaść na ziemię dolną częścią, czasem może upaść na ziemię [płasko] środkową częścią, a czasem może upaść na ziemię górną częścią. Tak samo, mnisi, istoty zaburzone przez niewiedzę, zniewolone przez pragnienie, przebiegające i wędrujące w kołowrocie saṃsāry, czasem z tego świata idą do innego świata, czasem z innego świata przychodzą do tego świata. Jaka jest tego przyczyna? [Oba] krańce saṃsāry, mnisi, są nie do zrozumienia. [...]

Daṇḍa Sutta (SN.15.009 – *Mowa o kiju*)

W porównaniu do kija nie chodzi o losowość odrodzin. Może on spaść na trzy sposoby, nie ma więcej możliwości, podobnie jak z odrodzinami w trzech sferach: zmysłowej, subtelnej materii, niematerialnej. Nagromadzonych owoców kammy, związanych z poprzednimi stawianiami się (bhava), jest po prostu tak dużo, że wygląda to na przypadek, ale mechanika splety „długów” kammicznych cały czas działa. *Daṇḍa Sutta* pokazuje, że nie ma szans na kontrolowanie systemu odrodzin, może są one do przewidzenia, ale nie można ich dokładnie wyliczyć. To, jak spadnie kij rzucony w górę (albo moneta), zawsze będzie loterią, co znaczy, że nie wiemy, który owoc w tym i następnym życiu dojrzeje. W saṃsārze jesteśmy zdani na łut szczęścia, jednak istnieje jakieś prawdopodobieństwo³¹. To zawęża-

31. Zob. porównanie do ślepego żółwia morskiego w *Dutiyaḍiggālayuga Suttie* (SN.56.048 – *Druga mowa o jarzmie z otworem*)

nie wyniku często ujmowane było przez Buddhę w słowa: czyń dobrze, a pójdziesz wyżej, unikaj złego, bo pójdziesz w dół, ale to właśnie trzeci komponent Jego nauki jest istotny – oczyszczanie umysłu, bo tylko wyzwolenie i wygaszenie ognia doprowadzi do wyjścia z zakłętego koła ponownych narodzin. Nie chodzi więc o zrozumienie mechaniki kammy, nie chodzi także o oczyszczenie albo spłatę wszystkich „długów” ani tym bardziej o przebywanie w coraz wyższych światach (kāmaḥavo, rūpaḥavo, arūpaḥavo), idzie o oszukanie systemu i całkowite go opuszczenie, pamiętając, że „nikt” nie wychodzi.

Mnisi, te cztery [rzeczy] są nie do pomyślenia, nie powinno się o nich myśleć. Jeśli zaczniesz się o nich myśleć, podzieli się [los] szalonych i zdruzgotanych. [...] Określenie [lokalizacji] Buddy [...] Określenie [zakresu] osób będących w jhānie [...] [Pełna wiedza o] owocach kammy [...]. Spekulacje na temat [powstania, końca etc.] świata są nie do pomyślenia, nie powinno się o nich myśleć. Jeśli zaczniesz się o nich myśleć, podzieli się [los] szalonych i zdruzgotanych.

Acinteyya Sutta (AN.04.077 – Mowa o tym, co nie do pomyślenia)

Nie ma zakazu rozmyślania nad tymi rzeczami, wręcz powinno się czasem zatrzymać i pomedytować nad nimi. Chodzi tylko o to, że myślenie nie jest na tyle pojemne, by mogło ogarnąć w całości te skomplikowane układy, więc im bardziej będziemy chcieli je zrozumieć, tym bardziej umysł będzie szedł w kierunku szaleństwa, a to dlatego, że to zadanie, którego nie jest w stanie wykonać. Powinniśmy uwierzyć Buddzie na słowo³². Oczywiście sprzeczność z niektórymi późniejszymi tekstami jest tutaj bardzo wyraźna, zwłaszcza gdy zaczniemy czytać o powstawaniu świata, kosmogonii oraz gdy powołamy się (nie raz jeszcze!) na *Abhidhammę*, wyjaśniającą, w jaki sposób dochodzi do jhāna i co się wtedy dokładnie dzieje, jaki jest „zakres” osoby będącej w jhānie etc.

Zwłaszcza w dzisiejszych czasach większość ludzi dokarmia bhavę, a współczesne kultury namawiają wręcz do jej budowania. Nawet w sferze duchowej istnieją dwa obozy, jedni żyją z myślą o dobrym odrodzeniu, drudzy wierzą, że po śmierci nic nie ma. Ale to właśnie pragnienie odrodzin jest podstawą poglądów obu tych grup. Ci, którzy chcą jedności z Bogiem, wiecznego szczęścia w niebie albo przynajmniej oczyszczenia w czystcu, tworzą sobie nadzieje bazujące na konkretnych poglądach, które niekoniecznie pokry-

32. Por. AN.06.44.

wają się z rzeczywistością (zob. asceci ścieżki psa lub krowy). Co więcej, nawet jeśli ktoś przez całe życie starał się być altruistyczny, utrzymywał nienagannie moralne zachowanie, to według buddyzmu jego kamma-vipāka po długim czasie w końcu się wyczerpie i mimo że odrodził się po śmierci w niebie, spadnie gdzieś, a potem znów będzie się starał wrócić, w ciągłej niepewności co do następnego życia (porównanie do kija). Co więcej, nawet najświętsze życie na ziemi może być teoretycznie zakończone zejściem w światy niedoli. Być może proces ten (żeby nie nazywać go istotą) w poprzednich życiach przepełniony był tysiącami działań pełnych okrucieństwa i krzywdzenia innych. Wtedy to jedno dobre i prawe życie będzie tylko anomalią w ogromie złej vipāki (zob. porównanie do bryłki soli), tak jak anomalią jest odwrotna sytuacja, czyli gorzki, zgniły owoc na drzewie mango (jeden zły żywot w serii wielu dobrych). Oczywiście są to tylko porównania, pamiętać należy, że nie ma słodczy bez „doświadczającego/zjadającego” – jak było w cytacie z *Visuddhimaggi* – a za zły owoc nie możemy nikogo obarczać odpowiedzialnością, bo ani drzewo nie jest temu winne, ani owoc. Inaczej mówiąc: złe nasiono dobrego drzewa mango jest możliwe i trudno znaleźć „winnych” za to zepsucie, oprócz uwarunkowań i wytworzeń. To, co zrobi się z zepsutym owocem tu i teraz, jest obecną kammą, a można z nim zrobić wiele dobrego. Dobro i zło można również nazwać koncepcją i zgadzałyby się to, ponieważ nie możemy oczekiwać jednego (Y), jeśli nie tworzymy żadnych warunków (X) do jego powstania. Z pojawieniem się X powstaje Y, a z zanikiem X zanika Y. Tego właśnie uczy współzależne powstawanie. Nie wydoimy krowy, ciągnąc ją za rogi. We wczesnym buddyzmie było dyskutowane dobro wynikające ze zła i vice versa i zwykle starano się te dyskusje ucinać.

Dla osób, które czują się przytłoczone zalewem odniesień do odrodzin i stawań się, niech ten urywek będzie kołem ratunkowym:

Doprawdy, przyjacielu, to na sążeń długie ciało, wraz z jego
rozpoznaniem i z umysłem, uznają za [cały] świat, przyczynę powstania
świata, ustanie świata i drogę prowadzącą do ustania świata.

Robitassa Sutta (SN.02.26 – *Mowa do Robitassa*)

Buddha definiował, czym jest „świat” na przykład w SN.12.44, ale do tej sutty oraz kilku innych – mogących pocieszyć sceptyków-modernistów – jeszcze wrócimy. W zachodniej cywilizacji trudno przyjąć założenie odrodzin i postaram się wykazać, że Buddha nie dbał o to, czy wierzymy w mechanikę odrodzin, chciał nas tylko przekonać, że istnieje specyficzne (współzależnie powstające) prawo przyczyny i skutku, rozszerzając je poza

to konkretne życie. Przez zapewnienie szerszego kontekstu Błogosławiony zachęcał do większego wysiłku, ponieważ musiały być przyczyny, dla których się urodziliśmy, mogą zatem pojawiać się skutki tego, co robimy, ale to wszystko nie będzie miało znaczenia, jeżeli przejdziemy z Nim tą starożytną drogą ku wyswobodzeniu z wszelakich uwarunkowań. Saṃsāra jest silnie uwarunkowana, samonapędzająca się, pełna cierpienia, nie jest zatem równa Nibbānie – jak postulują późniejsze szkoły buddyjskie – w związku z tym należy się z niej wyzwolić jak najszybciej, by móc spędzić resztę życia w prawdziwym szczęściu, być może pomagając też innym w wyswobodzaniu się.

Jeżeli chodzi o drugą grupę, czyli osoby, które całkowicie nie wierzą w odrodziny i twierdzą, że po śmierci nie ma nic oprócz pustki, ciemności i całkowitego unicestwienia, to można zauważyć, że ich przekonania też w pewnym sensie bazują na wierze. Nawet przy założeniu, że nikt nie wie, co jest po śmierci (podejście agnostycyzmu), jasne jest, że nihiliści też tworzą przekonania i poglądy. Czy Buddha nie wspominał właśnie o nich, gdy wymieniał arūpabhavo (stawianie się w sferze niematerialnej)? Jednym z wymiarów teże niematerialnej sfery jest wymiar nicości, pustki. Czy przypadkiem to nie jest tak jak z ascetami ścieżki krowy i psa? Czy jeśli nihiliści długo i umiejętnie będą praktykować zgodnie ze swymi poglądami, to odrodzą się w wymiarze nicości, a jeśli nie będą do końca wierzyli i praktykowali zgodnie ze swoimi przekonaniem, to pojawiają się w świecie upadłym? Buddha nie chciał, byśmy zastanawiali się, kim będziemy, gdzie się odrodzimy, w jakim wymiarze i na jak długo. Nie chodziło także o straszenie nikogo. Najpilniejszą sprawą dla Przebudzonego było przekazanie ludziom nauk, dzięki którym będą mogli wyzwolić się z cierpienia oraz wszystkich jego przyczyn i skutków, już w tym życiu!

Tak więc pogląd, że nie ma nic po śmierci, może być błędny, choć nie musi. Tak samo z chęcią niebytu (vibhava), różnymi formami samounicestwienia, samobójstwem. Można akademicko podyskutować, czy vibhava jest zakamuflowaną arūpabhavą³³, ale osobom, które tak bardzo cierpią w tej egzystencji, że są w stanie targnąć się na swoje życie, buddyzm nie obiecuje „wytchnienia” po tym akcie. Oczywiście, cały czas mając w pamięci sutte o kiju (czyli nie wiadomo, co było wcześniej, być może czeka ich nawet niebo), można przewidzieć, że jeśli ktoś żyje w tak skrajnie trudnej sytuacji, że doprowa-

33. Anālayo twierdzi, że mogła być to szersza, metafizyczna chęć niebytu [vibhava], a nie samobójstwo (zabicie swojego ciała, zatrzymanie umysłu), mogła być chęcią zjednoczenia z ostateczną rzeczywistością, uznawaną za nieskończoność przestrzeni, nieskończoność świadomości, nicości albo sferę ani przytomności, ani braku przytomności. Po osiągnięciu tego, w chwili śmierci ciała, jednostkowe „ja” zostałoby skutecznie unicestwione, co – jak mylnie sądzili zwolennicy tej teorii – oznaczało całkowite Wygaśnięcie (Nibbāṇe).

dza do zniszczenia swoich funkcji życiowych, spowoduje to tylko kontynuację procesu po śmierci w podobnych warunkach lub gorszych. Samobójcy przepełnieni są negatywnymi myślami, ich uczucia są silne, ich umysły palą się do zakończenia tego wszystkiego. Porada dla wojownika zawierała przekaz, że gwałtowna śmierć pełna okrutnych intencji (także w stosunku do siebie) to uwarunkowania, jakie wnosimy w proces świadomości łączącej. Buddha twierdził, że po śmierci będzie kontynuacja, być może w innej formie, w innych warunkach, ale jednak ciągłość.

Cały czas należy mieć w pamięci, że nic się nie odradza. *Gomayapiṇḍa Sutta* (SN.22.096 – *Mowa o grudce krowiego łajna*) wyraźnie na to wskazuje:

Nie istnieje, mnisi, nic w formie materialnej, [...] w odczuciu, [...] w rozpoznaniu, [...] w wytworzeniu, [...] w świadomości, co byłoby stałe, trwałe, wieczne, niepodlegające zmianie, co byłoby odwieczne, prawdziwie trwałe.

Wtedy to Błogosławiony, podniósłszy niewielką grudkę krowiego łajna, zwrócił się do mnichów tymi słowami: „Nie istnieje, mnisi, nawet tyle osiągnięcia własnego bytu, które byłoby stałe, trwałe, wieczne, nie podlegające zmianie, które byłoby odwieczne, prawdziwie trwałe”.

Ten dziwny urywek to przytyk do bramińskiej tradycji bazującej na świętych tekstach (*Taittirīya Samhitā*). Opisana w nich jest ceremonia budowania stosu ofiarnego, w którego centrum umieszczano cegłę wymazaną łajnem, co miało symbolizować ātmana, prawdziwą istotę, esencję człowieka składaną w ognistej ofierze Najwyższemu, by móc spotkać się ze swym prawdziwym „ja” w zaświatach. Nawet to, twierdzi Buddha, nie jest niczym wiecznym, niezmiennym, nieustannie tym samym. Tłumaczę tu „attabhāvaṇaṇa” jako osiągnięcie (paṭilābho) własnego (attā) bytu (bhāva) – także w znaczeniu odrodzin i ponownego stawania się³⁴. Można zinterpretować tę bramińską tradycję nieco inaczej: cegła jest wieczną istotą, a łajno ciałem i zmysłami. Bez cegły (anattā) porównanie Buddy być może nabiera jeszcze większej siły, ponieważ w sutcie jest wzmianka tylko o łajnie.

W niektórych suttach oraz późniejszych podaniach opisywana jest nieco prostsza zasada, która prawdopodobnie też miała służyć jako ilustracja: dajesz coś w tym życiu,

34. Warto wiedzieć, że „bhava” i „bhāva” to dwa różne słowa, mające wspólny rdzeń, ale czasem o innym znaczeniu.

będziesz bogaty w następnym, gniewasz się w tym życiu, będziesz brzydki w następnym i tak dalej. W wytłumaczeniu bhavy są odpowiedzi na zasadnicze pytania o odrodziny – dlaczego mam taki charakter i cechy szczególne (zarówno jeśli chodzi o umysł, jak i ciało)? Dlaczego jedni rodzą się w bogatym kraju, inni w biednym, jedni z deformacjami ciała, inni piękni? Niektórzy mają intensywne doznania i uczucia w trakcie życia, inni odczuwają bardzo niewiele – wszystko to jest wypadkową poprzednich wcieleń, ponieważ ciało, odczucia i reszta są kamma-vipāką, owocem poprzednich działań, kontynuacją serii stawania się, wynikiem egzystencji, skutkiem bycia, bhavą.

[Ānanda:] Mówi się „stawanie się, stawanie się”. W jakiej mierze, Bhante, istnieje stawanie się?

[Buddha:] Jeśli nie byłoby dojrzewania kammy w dziedzinie sfery zmysłowej, czy stawanie się w [sferze] zmysłowej byłoby do spostrzeżenia?

[Ānanda:] „Z pewnością nie, Bhante”.

[Buddha:] „Kamma, Ānando, jest polem uprawnym, świadomość nasieniem, pragnienie lepką wilgocią³⁵. Dla istot zaburzonych przez niewiedzę, zniewolonych przez pragnienie, świadomość ustanowiona jest w takiej niskiej dziedzinie. W ten sposób dochodzi do kolejnego stawania się w przyszłości i ponownych odrodzin. [...] w dziedzinie sfery subtelnej materii. [...] świadomość ustanowiona jest w takiej środkowej dziedzinie. [...] w dziedzinie sfery niematerialnej. [...] świadomość ustanowiona jest w takiej doskonałej dziedzinie. [...]

Paṭṭhamabhava Sutta (AN.03.076 – Pierwsza mowa o stawaniu się)

UPĀDĀNA

Nasza podróż w głąb błędnego koła procesu powstawania cierpienia trwa. Tak jak szaman, który prowadził w dawnych czasach ochotników przez doświadczenia mistyczne,

35. Sneho jest kojarzone z ogniem, agni, który ma właściwości wody, por.: „na knopayati na snehayati”, oraz niżej, gdy omawiana będzie taṇhā.

podobnie i Buddha stara się wskazać właściwą drogę wyjścia z pozornego chaosu przejawiania się rzeczywistości. Wcześniej musimy wrócić do porównania do ognia. Stosowana w Indiach symbolika może nam, współczesnym, wydawać się zagadkowa, a nawet śmieszna, dlatego najpierw przedstawię, jak ogień interpretowany był w innych kulturach, w tym także na Zachodzie.

W starożytnej Grecji Heraklit z Efezu uznawał ogień za zasadę świata (to znaczy za pierwotną substancję, arche), z której wszystko wynika i która tworzy siebie (ogień) oraz pozostałe trzy żywioły: wodę, powietrze i ziemię. Stoicy uważali ogień za podstawowy pierwiastek – identyfikowany z logosem – za przyczynę ruchu i życia. Archeologia także pozwala sądzić, że ogień od tysiącleci był reifikowany (jako byt rzeczywisty) oraz idealizowany, był tak trudny do wykrzesania, że stał się obiektem kultu. Wśród ludów pierwotnych samo już otrzymywanie ognia poprzez tarcie dwóch kawałków drewna mogło mieć znaczenie seksualne, gdzie obracanie jedną częścią w otworze drugiej, powodujące ogień, uważano za wzniesienie „mocy życiowej” drzew, które czerpały ją korzeniami z podziemnych ogni (wulkanów). Ogień symbolizował bogów w wielu wierzeniach: Agni w Indiach, Ahura Mazda w zoroastryzmie (Atar jako bóg ognia), Zeus i Hefajstos w Grecji, Odyn i Thor w Skandynawii, serafini (hebr. „ogniści”) jako „aniołowie miłości” u żydów, ich bóg, YHWH często przedstawiany był w postaci ognia w Biblii, a zesłanie Ducha Świętego u chrześcijan symbolizowane było na obrazach za pomocą niewielkiego ognika nad głowami tych, którzy go otrzymali.

Ogień musiał być podtrzymywany, a to znaczyło dodawanie mu paliwa, zwykle drewna. Tak było w starożytnym Rzymie, gdy na początku marca rozpalano święty ogień, którego przez resztę roku pilnowały westalki (od Westy, bogini domowego i państwowego ogniska). Grecy kolonizowali basen Morza Śródziemnego i rejon Morza Czarnego, zabierając w podróż ogień z rodzinnego miasta ze świątyni Hestii (rzymska Westa). Ogień był odpowiednikiem słońca na ziemi, kojarzony z błyskawicą i złotem, ale także z czystością (przyżeganie ran), stąd także „próbą ognia” etc. Na całym świecie rozpoznano cechy charakterystyczne ognia. Ogień trawi, pożera, nigdy nie ma dość, płonie, ale się nie spala (parafraza łacińskiego porzekadła dotyczącego entuzjazmu wiary – „flagror non consumor”, dosł. płonę, a nie jestem zjadany, konsumowany). Polskie słowo „ogień” i nazwa indyjskiego boga „Agni” mają ewidentnie ten sam rdzeń słowotwórczy, jednak nasza kultura wyrzeka się całej mitologii powiązanej z ogniem (jego personifikacji), podczas gdy w Indiach skrupulatnie przechowywano większość wiedzy o nim, zarówno w *Rgvedach*, jak i w późniejszych podaniach (ze wszystkich hymnów *Rgvedy* – Agniemu poświęcono ponad 200 sūkt – liczbą ustępuje tylko Indrze).

Obecnie Indie mogą kojarzyć się nam z kamienną półpustynią pełną ludzi, ale za czasów Buddhy była to zielona kraina, pełna lasów, z niewielką liczbą mieszkańców. Ogień był stale

używany dzięki obfitości paliwa: pni drzew, gałęzi, liści, siana, traw etc. „Upādāna” znaczy dokładnie to: materialny wkład, dzięki któremu proces trawienia, palenia się, może być kontynuowany. Słowotwórczo upa- (przy-) + ā (wzmacniające) + ṛdā (dawać) znaczy przyjmować, odbierać, ale tłumaczę to jako „łgnięcie”, gdy mowa o współzależnym powstawaniu i pięciu grupach składowych (khandha). Ogień w Indiach był „łapany”, używany jako swego rodzaju portal do innych światów³⁶. Wybrałem „łgnięcie”, ponieważ wywodzi się od „łożyć”, „kłaść”, i tak samo ogień jest niemal zmuszany do „łgnięcia” do paliwa, choć inne słowo, „przywiązanie”, także tu pasuje. Wzniesione płomienie to ogień uchwycony, zniewolony, który zszedł „w dół”, został wręcz uwiedziony (podtekst seksualny, prawie jak w przypadku gandhabby) i stał się wulgarnym, materialnym, przyziemnym ogniem³⁷.

Podobnie rzecz ma się z czasem i jego biegiem. Czas według braminów nie jest czymś danym, narzuconym przez wszechświat czy prawa, boskie lub fizyczne, ale czymś, co należy utrzymywać. Dzięki składaniu ofiar i odpowiedniemu zachowaniu kapłan może zmienić bieg czasu, ale jest raczej opiekunem, dlatego (jak twierdzili bramini) powinno się wspierać kapłaństwo w ich rytuałach i ceremoniach, by czas nie zaczął powracać do chaotycznego stanu. Cała rzeczywistość była podtrzymywana przez działania ludzkie (ofiary, rytury itd.) ale, jak się okaże, ten antropocentryzm wczesnych tekstów będzie miał ogromne znaczenie później, gdy pojawi się śmiałość dążący do Przebudzenia.

annād bhavanti bhūtāni
parjanyaḍannasambhavaḥ
yajñād bhavati parjanya yajñāḥ
karmasamudbhavaḥ

Jedzenie powoduje trwanie istot, Parjanyaḥ
[bóg piorunów, chmur deszczowych] daje im
przeżyć.
Z yajñi [ofiary, obiady] następuje stawanie się
Parjanya, dzięki yajñi dokonuje się ponowne
bytowanie.

Srīmadbhagavadgītā 15.14

Powyższy cytat pokazuje, w jaki sposób bramini podtrzymywali bieg czasu oraz ogólnie życie na ziemi. Było to możliwe dzięki temu, że podtrzymywali niezbędne do

36. „Obiata podlewam Ogień (...), który we wszystkich światach mieszka” RV 3.10.04.

37. Pārthivāgni to ogień do gotowania, przyziemny, vaidyutāgni to ogień trawiący pożywienie w brzuchu, śuci to ogień pod postacią słońca, które świeci. Inaczej: I. Pārthivāgni = przyziemny, II. Vidyut (vi + ṛdyut) błyskawica, dzielący się na trzy (1. vaidyuta, 2. jāṭhara, 3. saura – wszystkie powiązane z wodą), III. Āditya – słońce (uttamāgni – najwyższy ogień, śuci = czysty, biały).

rytuałów trzy rodzaje ognia. Były to: 1. Ogień domowy (gāṛhapatyā agni), czyli ogień używany w codziennym życiu, przekazywany z ojca na syna – wierzono, że ojciec odradza się w synach, a to podtrzymuje trwanie linii ognia (z tym ogniem kojarzony był Brahmā), 2. Ogień południowy (dakṣināgni), czyli ogień dziękczynny, co jest także jednym ze znaczeń słowa „dakṣina” (z tym ogniem związany jest Īśvara), 3. Ogień ofiarny (āhavanīya agni [w pālijskim āhuneyya], z którym kojarzono Viṣṇu) – spalano w nim obiatę dla bogów. Ogień był ustami, przez które ofiary składane przez kapłanów³⁸ wychodziły z tego świata i wznosiły się wyżej (tasmāddevē agnimukhā annamadanti).

Znów, nie możemy dewaluować i ośmieszać tych rytuałów bez głębszego poznania metafizyki, jaka się za nimi kryła. Jak pisze Joanna Jurewicz, rzeczywistość pojmowana była w kategoriach ognia, który był wewnętrznie sprzeczny, to znaczy miał dwie natury: ognistą i wodną. Soma, będąca płynnym ogniem – ponieważ wytwarzała w człowieku mistyczną gorączkę – miała być codziennie rano przygotowywana i wlewana do ognia. Taki ogień z somą stawał się jednym androgenicznym bytem, złożonym z dwóch przeciwieństw, co pozwalało wzejść Słońcu. Gdy nastawał zenit, tworząca Słońce soma – albo będąca jego wodnym aspektem – zostawała oczyszczona i spadała na Ziemię w postaci deszczu. Kapłan, który napił się somy, wchodził na moment w stan wszechwiedzy, wolności i nieśmiertelności. Jego ekstatyczne uniesienia były naprzemiennie gorączką i ochładzaniem, więc manifestacjami tego samego, ale przejawiającymi się w nim w różnych stadiach aspektów ognia i wody-w-ogniu. Podobnie działo się w trakcie śmierci, człowiek powtarzał swoją rytualną podróż. Miał do wyboru dwie drogi – wokół Słońca lub Księżyca. Wybierając Słońce, doświadczał żaru, jakiego doznał w swych mistycznych stanach. Mógł wybrać Księżyc (Somę) i wracał w postaci deszczu, by odrodzić się wśród swych krewnych na ziemi. Cykle wszechświata i egzystencji człowieka były zatem takie same, były powtarzalnymi przemianami ognistego i wodnego aspektu rzeczywistości, stanowiącego jedno – można go było nazwać Agni, ale absolut mógł mieć wiele imion. Ten niedualizm widać najjaskrawiej w *Upaṇiśadach* (między podmiotem

38. Wymienia się 16 ṛtvij – dosł. składających regularne ofiary, czterech głównych nazywano: hotṛ (odpowiedzialny m.in. za recytację *Ṛgved*), udgātṛ (recytator *Sāmaved*), adhvaryu (recytator *Yajurved*) oraz brahman, który powinien znać wszystkie trzy *Vedy* i sprawdzać, czy ceremonia przebiega poprawnie, później utożsamiany z Atharvavedą. Wszyscy mieli po trzech pomocników, więc cała ceremonia odprowadzana była przez 16 kapłanów.

a przedmiotem poznania, między ātmanem a Brahmanem), ale jest już widoczny właśnie we wczesnych *Rgvedach*³⁹.

Warto wiedzieć, że Buddha całkowicie i stanowczo sprzeciwiał się rytuałom i ceremoniom, które rzekomo wyjaśniały funkcjonowanie i powstawanie świata czy podawały jakąkolwiek inną prawdę o nim. Być może nam, współczesnym, trudno to zrozumieć, ale w czasach Buddhy było to obrazoburcze, rebelianckie, wręcz anarchistyczne zachowanie – i bramini prawdopodobnie tak tę postawę komentowali. Być może niektórzy wychodzili z założenia, że Błogosławiony nie rozumiał głębi filozofii bramińskiej, nie pojął niedualizmu, nie doświadczył absolutu osiągalnego dzięki obrzędom i somie. Jednak Buddha był praktykiem, tak zresztą o sobie mówił, więc wiedział z doświadczenia, że poddanie się rytuałom i ceremoniom nie przynosi wyzwolenia, a jego Szlachetni uczniowie, poczynając od Wchodzącego w Strumień, wyzwalali się ze sztucznej obrzędowości. Przebudzony krytykował puste rytzy, w których działanie kapłani sami już przestawali wierzyć, zwłaszcza że soma, tak przez nich wychwalana, na wschodzie subkontynentu nie posiadała już żadnych halucynogennych właściwości, była tylko symboliczną mieszkanką. Błogosławiony widział, jak w kapłanach zaczyna powstawać opór przed zmianami. Chcieli utrzymać status quo, zobowiązywali się stać na straży tradycji dla samej tradycji, bez praktykowania, dochodzenia do prawdy. Pytanie, czy Buddha w pełni pojął „osiąganie absolutu” czy tego nie rozumiał i czy było to aż tak istotne dla rozwiązania problemów życiowych, pozostawiam na później, teraz odpowiem w skrócie – nie, wiedza o całym wszechświecie i jego działaniu nie była istotna dla Przebudzenia, ale Buddha wypraktykował wszystko, co było do doświadczenia (pod nauczycielami Ālāra Kālāma i Udakka Rāmaputtą) i mógł poznać wszystko, co chciał poznać (kontrowersja wszechwiedzy Buddhy). Natomiast „odziedziczył” po mitach stworzenia z wczesnych *Ved* podejście swoistego agnostycyzmu do tego, co dokładnie istniało na samym początku, gdy nie było nawet kognicji jako takiej. Dla Przebudzonego liczyła się rzeczywistość przejawiająca się w danej chwili, z momentu na moment, odbierana przez sześć zmysłów.

Dlatego też trzecią w chronologii mową po Przebudzeniu Buddhy była *Āditta Sutta* (SN.35.028 – Mowa o płonięciu). To w niej reinterpretowane są trzy rodzaje rytualnego

39. Na przykład: „ekam sat viprā vahudhā vadanti/agnim yamaṃ mātariśvān-māhuḥ” – *Rgveda* 10.164.46.

ognia kultury bramińskiej, co wyjaśnione zostało słuchaczom – notabene braminom – bardzo dobitną przenośnią⁴⁰ ukazującą, że nie mają czasu, ponieważ wszystko się pali:

Mnisi, wszystko płonie. Co jest tym wszystkim, o mnisi, co płonie? Wzrok, mnisi, płonie, materialne formy płoną, świadomość wzroku płonie, zetknięcie wzroku [z materialnymi formami] płonie. Jakiegokolwiek odczucie, które by powstało z powodu zetknięcia wzroku [z materialnymi formami], czy to przyjemne, czy nieprzyjemne, czy ani-przyjemne-ani-nieprzyjemne, ono także płonie. Czym płonie? Powiadam wam, płonie ogniem pożądania, ogniem niechęci, ogniem ułudy, ogniem nowego życia, starości, śmierci, żalu, lamentu, krzywdy, smutku i rozpacz.

Słuch płonie, dźwięki płoną... Węch płonie, zapachy płoną... Język płonie, smaki płoną... Ciało płonie, obiekty namacalne płoną... Umysł płonie, zjawiska umysłowe płoną, płoną ogniem pożądania, niechęci i ułudy.

Pouczony człowiek, o mnisi, uczeń Szlachetnych, nie przywiązuje się [nibbindati] do wzroku, nie przywiązuje się do materialnych form, nie przywiązuje się do świadomości wzroku, nie przywiązuje się do zetknięcia wzroku [z materialnymi formami]. Jakiegokolwiek odczucie, które by powstało z powodu zetknięcia wzroku [z materialnymi formami], czy to przyjemne, czy nieprzyjemne, czy ani-przyjemne-ani-nieprzyjemne, nie przywiązuje się do niego. [...]

Āditta Sutta (SN.35.028 – *Mowa o płonieniu*)

Jedyną sensowną rzeczą, jaką może zrobić człowiek, który stoi w ogniu, to ugasić płomienie. Nibbāna jest właśnie wygaszeniem, którego taki ktoś potrzebuje. Tak jak w powyższej mowie trzy rodzaje ognia płoną w sześciu zmysłach, obiektach i świadomości zmysłowej, tak też w niemal identycznej sutcie – także nazwanej *Āditta Sutta* (SN.22.061) – przywołane jest płonienie pięciu grup składowych (khandha). Jest to istotne, ponieważ „pañca upādāna khandhā” to pięć miejsc, do których sami dokładamy paliwa, do dal-

40. Cytowana sutta często nazywana jest *Āditta-pariyāya*, gdzie pariyāya (porządek, formuła, także przenośnia, od: pari + √i) znaczy dosłownie „wokół iść”.

szego spalania się (pięć grup składowych, do których się lgnie). Spośród wszystkich prób przedstawienia etymologii słowa „nibbāna” jest jedna, ciekawa, którą proponuje Thānissaro Bhikkhu, powtarzając za Buddhaghosową *Visuddhimagga*, a mianowicie: nie- (nir) + wiązanie (vāna) = Nieuwiązanie. Możemy zauważyć grę słów już w powyższym urywku *Āditta Sutt*y, w którym wyszczególniłem słowo, dodając oryginał w nawiasie: „nie przywiązuje się [nibbindati]”. Nieuwiązanie, Wygaszenie, Nibbāna nie raz jeszcze będzie badana w tekstach kolejnych przedmów.

W tym miejscu powinniśmy zauważyć jeszcze jedną aluzję słowną. Tak jak ciągle dokarmiamy i podtrzymujemy ogień pięciu grup składowych, dając im coraz więcej paliwa w postaci coraz większego przywiązywania się, myślenia o tych pięciu jako „ja, mnie, moje”, tak istnieją też Przebudzeni, całkowicie Wygaszeni, którzy tego nie robią. Czy oni też mają działające khandhy, skoro ich nie podtrzymują? Buddha podzielił tych, którzy osiągnęli Wygaszenie, na dwie kategorie: 1. Saupādisesa (z pozostałością podtrzymywania) oraz 2. Anupādisesa (bez pozostałości podtrzymywania). Richard Gombrich twierdzi, że „upādi” jest od „upādāna”, więc mamy tu obraz wygasłych węgielków, które jeszcze się żarzą, są być może gorejące i czerwone, ale już nie płoną. Zatem są tacy, którzy mają lub posiadają (sa-) pozostałości (sesa) paliwa/podtrzymywania (upādi), więc ich khandhy funkcjonują – to znaczy są wygaszone – i nadal stygną, ale nowe paliwo nie jest dokładane, ogień przestał być dokarmiany, nie ma lgnięcia, gorąc trwa samoczynnie, żar podtrzymuje się sam. Jeśli taki Arahant umiera, co nazywane jest często pari-nibbāną (pari – wokół, w całości + nibbāna – wygaszenie), jego khandhy się rozpadają i nie ma (an-) pozostałości (sesa) paliwa/podtrzymywania (upādi), czyli wszystko zostaje wyczerpane, a Arahant nie pozostawia po sobie żadnego śladu, podobnie jak Tathāgata.

Paliwo jest jak pokarm – to kolejne już skojarzenie z głodem oraz dokarmianiem. Będzie się ono jeszcze pojawiać, ponieważ istnieją sutty, w których zamiast upādāna, przed pragnieniem (taṇhā) w sekwencji współzależnego powstawania, jest właśnie ahāra, czyli pokarm⁴¹. W omawianej sutcie (MN.009) pokarm jest w innym miejscu i – jak się okaże – jest to bardzo rzadki przypadek, ale też dający nadzieję, że nie chodzi tu o szczegółowe wyjaśnianie mechaniki odrodzin, a o wyjaśnienie teorii zależności jako takiej. Powinniśmy mimo wszystko kojarzyć upādāna (podtrzymywanie) z ahārą (odżywianiem). W poniższym urywku tłumaczę słowo „khandha” jako pokłady, ponieważ takie jest pierwotne znaczenie tego terminu: złoza, coś dużych rozmiarów, czasem w znaczeniu „tułów”, „złocze” etc.

41. Zob. *Mahātaṇhāsāṅkhaya Sutta* (MN.038 – Dłuższa mowa o zakończeniu pragnienia).

Mnisi, w tym, kto pozostaje dostrzegającym satysfakcję w zjawiskach, rośnie w nim pragnienie. Zależne od pragnienia – lgnięcie, zależne od lgnięcia – stawanie się, zależne od stawania się – narodziny, zależne od narodzin pojawiają się starość, śmierć, żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz. W ten sposób powstają wszystkie te pokłady cierpienia.

Tak jak, mnisi, chciano by wypalić ogień z wielkich pokładów dziesięciu wozów drewna albo dwudziestu wozów drewna, albo trzydziestu [...], albo czterdziestu [...]. Od czasu do czasu człowiek tam [będący] dorzucałby suchej trawy, suchego krowiego łajna, suchego drewna. W ten sposób, mnisi, ten ogień z wielkich pokładów, tak odżywiany, tak podtrzymywany powinien się wypalać przez długi okres, wiele czasu. Tak samo, mnisi, w tym, kto pozostaje dostrzegającym satysfakcję w zjawiskach, rośnie pragnienie. Zależne od pragnienia – lgnięcie (...). W ten sposób pojawiają się wszystkie te pokłady cierpienia.

Mnisi, w tym, kto pozostaje dostrzegającym niebezpieczeństwo w zjawiskach, ustaje pragnienie. Z ustaniem pragnienia lgnięcie ustaje, z ustaniem lgnięcia stawanie się ustaje, z ustaniem stawania się narodziny ustają, z ustaniem narodzin starość, śmierć, żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz ustają. W ten sposób ustają wszystkie te pokłady cierpienia.

Tak jak, mnisi, chciano by wypalić ogień z wielkich pokładów dziesięciu wozów drewna [...]. Od czasu do czasu człowiek tam [będący] nie dorzucałby suchej trawy [...]. W ten sposób, mnisi, ten ogień z wielkich pokładów, zużywając uprzednio to, co go podtrzymywało, bez podkładania niczego innego, bez dożywiania, powinien wygasnąć⁴². [...]

Upādāna Sutta (SN.12.52 – Mowa o lgnięciu)

Oczywiście zamiast przestać lgnąć i skończyć z przywiązywaniem się do jednej, kilku lub wszystkich khandh, istoty zwykle postępują odwrotnie. I tak też Śāriputta definiuje,

42. Evañhi so, bhikkhave, mahāaggikkhandho purimassa ca upādānassa pariyādānā aññassa ca anupahārā anāhāro nibbāyeyya – gdzie pariyādānā [pari + ādāna] to odwrotność upādāny, dosł. „powzięcie wszystkiego”, zatem zużycie, wyczerpanie, natomiast anupahārā [an + upa + hr] to zaprzeczenie + oferowanie podarunku, tutaj: niepodkładanie do ognia.

czym jest lgnięcie: „[Istnieją], bracia, cztery [rodzaje] lgnięcia: lgnięcie do [przyjemności] zmysłowych, lgnięcie do poglądów, lgnięcie do rytuałów i ceremonii, lgnięcie do doktryny o istocie”. Podtrzymujemy ten płomień za każdym razem, gdy uznajemy, że na przykład ktoś w internecie nie ma racji i trzeba go przekonać do zmiany poglądu, gdy czujemy, że tylko my wiemy, co jest słuszne, gdy mamy satysfakcję z wygranej utarczki słownej albo rozpaczamy z powodu przegranej. Tak trywialne przykłady można mnożyć w nieskończoność, wszystkie będą opisywać, w jaki sposób podkładamy paliwo, ponieważ wszystkie nasze błędne reakcje są niezdrową pożywką, a my mocno trzymamy te kłody i rzucamy je na stos, dokładając do ognia kolejnego stawania się („jestem taki mądry/głupi bo wygrałem/przegrałem utarczkę w internecie”).

Ciekawe, że w chińskich āgamach – w urywku paralelnym do MN.009 – nie ma podziału na lgnięcie do doktryny o istocie i pozostałe, jest po prostu lgnięcie do „ja (istoty)”, które zostaje odpuszczone, dopiero gdy się osiągnie poziom świętości Arahanta. Dlatego Godni oraz Buddha są nieoznaczeni po śmierci, nie można ich określić.

Doprawdy, Vaccho, określam odrodziny kogoś, kto jest z lgnięciem, nie tego, kto jest bez lgnięcia. Tak jak, Vaccho, ogień płonie z podtrzymującym go [paliwem], nie bez podtrzymującego go [paliwa], doprawdy, Vaccho, tak samo określam odrodziny kogoś, kto jest z lgnięciem, nie tego, kto jest bez lgnięcia.

Jeśli, mistrzu Gotamo, zdarzy się, że płomień wiatrem poruszony pójdzie gdzieś daleko, co wtedy, mistrzu Gotamo, określa się jego podtrzymywaniem [paliwem]?

Jeśli, Vaccho, zdarzy się, że płomień wiatrem poruszony pójdzie gdzieś daleko, wtedy określam go jako podtrzymywany przez wiatr. Wiatr jest, Vaccho, w tym momencie jego podtrzymywaniem [paliwem].

A jeśli, mistrzu Gotamo, zdarzy się, że to ciało odłożono, a istota w innym ciele jeszcze się nie pojawiła, co wtedy, mistrzu Gotamo, określa się jej podtrzymywaniem [paliwem]?

Jeśli, Vaccho, zdarzy się, że to ciało odłożono, a istota w innym ciele jeszcze się nie pojawiła, wtedy określam ją jako podtrzymywaną przez pragnienie [taṇhā]. Pragnienie jest, Vaccho, w tym momencie jej podtrzymywaniem [paliwem].

Kutūhalasālā Sutta (SN.44.09 – Mowa o sali debat)

TĀṆHA

Pragnienie (taṇha) – według Buddy jądro ciemności i jednocześnie źródło płomieni – powinno nas jako żywo interesować z kilku względów. Po pierwsze, jest to moment we współzależnym powstawaniu, gdy w tym doczesnym życiu tworzymy kammę, budując przyszłą kamma-vipākę (zob. tabela 1). Innymi słowy, reagujemy na odczucia, które według komentatorów są właśnie kamma-vipāką już to z poprzedniego życia, już to z tego życia, nawet z poprzedniej chwili. Vedana, o której za chwilę, jest zatem wypadkową. To tak jak z wynikiem równania – niewiele możemy w nim zmienić, ale już z reakcją na ten wynik i jego interpretacją jesteśmy w stanie coś „zrobić”. Robimy (kamma) albo reagujemy zwykle w najgorszy możliwy sposób. Sāriputta mówi: „[Istnieje], bracia, sześć [rodzajów] pragnienia [taṇhākāyā]: pragnienie kształtów materialnych, pragnienie dźwięków, pragnienie zapachów, pragnienie smaków, pragnienie dotyku, pragnienie obiektów umysłowych”. Jak już wiemy, wszystko to płonie trzema rodzajami ognia i prowadzi do cierpienia, starości i śmierci. Po drugie, powinniśmy poznać taṇhę, ponieważ według Buddy jest ona przyczyną powstania cierpienia, opisaną w Drugiej Szlachetnej Prawdzie (pragnienie w jego trzech formach: pragnienie przyjemności zmysłowych, pragnienie bycia, pragnienie niebycia). Są także odwołania do niej w Trzeciej Szlachetnej Prawdzie – powinniśmy puścić pragnienie, nie trzymać się go, odłożyć, dzięki czemu będzie możliwa Nibbāna, czyli Wygaśnięcie. Warto wiedzieć, że w poniższej sutcie taṇhākāyā (czyli pragnienie sześciu rodzajów obiektów zmysłowych) jest tożsama tylko z jedną formą pragnienia z Drugiej Szlachetnej Prawdy, a mianowicie kāma-taṇhā⁴³ (pragnieniem przyjemności zmysłowych). W skrócie: nie ma większego zła na świecie niż niewłaściwe pragnienie, zwykle definiowane słowem „taṇha”⁴⁴.

TĀṆHA JAKO GŁÓD

W czasach Buddy – i nieco wcześniej w Indiach – panowało przekonanie, że system społeczny chyli się ku upadkowi. Według ówczesnie żyjących mieszkańców Indii rodziło

43. Kāma-taṇha to pragnienie przyjemności zmysłowych, samo „kāma” to pożądanie – istotne, gdy zestawia się z hymnem *Nasadiya* o powstaniu wszechświata.

44. O tym, by nie popaść w ekstremum, uznając, że Dhamma Buddy polega na całkowitym wyzbyciu się jakichkolwiek pragnień/dążeń, pisałem przy okazji omawiania MN.003. Istnieją tam ustępy, w których wspomniana jest zdrowa, umiędzona taṇha.

się zbyt wielu ludzi, przeludnienie powodowało chaos w społeczeństwie, a to generowało spiralę przemocy. To właśnie zakończenia przemocy poszukiwali bramińscy poeci, nazywający siebie *kavi*⁴⁵. Starali się znaleźć metodę, narrację powodującą brak agresji, chcieli rozkrzewić ideał niekrzywdzenia w społeczeństwie. Tak powstać miał bramiński mit stworzenia, być może dodany jako dziesiąta mandala do zbioru *R̥gved* nieco później (możliwe, że dopiero kilka wieków przed Buddhą). Kosmogonia, czyli opowieść o stworzeniu świata, w czasach starożytnych niekoniecznie musiała wyjaśniać konkretne przyczyny i faktyczne zdarzenia, jakie miały spowodować powstanie wszystkiego, co istnieje. Raczej była to podniosła i uświęcona recytacja zbioru mądrości, wcześniej filozofii i metafizyki. Odtwarzano mit powstania zwykle w momencie nowego początku, w trakcie uroczystości noworocznych, podczas zaślubin albo koronacji króla. Jak pisze Karen Armstrong, celem nie było poinformowanie nikogo o konkretnych wydarzeniach z historii wszechświata, gdyż opowieść mitologiczna miała raczej charakter terapeutyczny. Zgromadzeni słuchali recytowanych mitów zwykle wtedy, gdy padali ofiarą klęsk żywiołowych, gdy chcieli końca konfliktu, wojny, gdy czekali na uwolnienie od zarazy etc. Chodziło o to, by wejść w narrację ponadczasowego prawidła, które od zarażania dziejów rządziło wszechświatem i ludzką egzystencją, i dzięki niej zostać pocieszonym, przejść swego rodzaju katharsis – jak w starożytnym teatrze greckim. Mit i rytuały były przypomnieniem, że musi być gorzej, żeby mogło być lepiej, a przetrwanie wymagało usilnych starań nie tylko od poszczególnych osób, lecz także współpracy w łonie całego społeczeństwa.

Ariowie mieli własne narracje terapeutyczne – stworzone na potrzeby podbojów – usprawiedliwiające ich działania, rozgrzeszające gwałtowne i haniebne czyny, jakich aryjskie plemiona dopuszczały się w trakcie parcia na wschód⁴⁶. Jeśli spojrzeć na chronologię powstawania tekstów *R̥gved*, to widać, że najprawdopodobniej te powstały jako pierwsze, przed hymnami o powstaniu całego wszechświata. Jako lud indoeuropejski Ariowie przybyli do doliny Gangesu dość późno, jeśli wierzyć wyliczeniom z pism (naukowcy mają sporo teorii mówiących, że mogło to być znacznie wcześniej!). Przynieśli ze sobą wykształcony już zbiór metafor i idei, bazujący na odrębnym języku, wie-

45. Prawdopodobnie od rdzenia „ku” – wydawać dźwięk, być może od „ku?” „do/skąd/jak?”, właśnie odnośnie do dźwięku i związanego z tym zdziwienia – zob. słownik sanskr. Monier-Williams.

46. Współcześni naukowcy twierdzą, że opisane w RV podboje nie były aż tak dramatyczne, a Ariowie zaludniali dolinę Gangesu przez setki lat, różnymi metodami, na pewno przemocą, ale też dzięki asymilacji, osiedlaniu się nowych kolonizatorów i braniu lokalnych kobiet za żony, a więc mieszania się z lokalną społecznością.

rzeniach, systemach metafizycznych, panteonie bogów. Możemy tylko przypuszczać, jak wyglądała ich wędrówka. Musielibyśmy sobie wyobrazić koczownicze plemiona Indoariów, którzy na pewno byli zaawansowani pod względem technologicznym, jak na tamte czasy. Potrafili wykorzystać i rozniecać ogień, udomowili konia, psa, krowę oraz umieli budować rydwany, a więc koła, piasty i wiele innych skomplikowanych urządzeń potrzebnych nie tylko do przeżycia, ale też pomocnych w wojnie. Żelazo zaczynało wchodzić na „rynek” dopiero za czasów Buddy, więc Ariowie zdobywający „Dziki Wschód” mogli jeszcze nie znać tego surowca, ale nie wiemy na pewno. Nie wiemy też, czy mieli w pamięci dawne podboje i czy można im przypisać zniszczenie cywilizacji doliny Indusu. Indoariowie według pism bramińskich przybyli na subkontynent indyjski w XIII wieku przed Chr., natomiast według naukowców kultura harappańska⁴⁷ upadła znacznie wcześniej. Niektórzy sugerują, że już około 1500 roku przed Chr. inwazja Ariów zapoczątkowała koniec tej cywilizacji, inni przypisują to zmianom klimatu, a co za tym idzie, drastycznym zmianom biegu i funkcjonowania głównej rzeki, Indusu, a więc i mniejszym zbiorom oraz idącemu za tym kataklizmowi głodu i zarazy. Jeszcze inni uważają, że kolebką Indoeuropejczyków jest właśnie cywilizacja doliny Indusu (Harappa jako miasto Hariupia wymieniane w *Rgvedzie*), jednak większość sądzi, że to dzisiejsi Dravidowie są spadkobiercami tej cywilizacji. Tak czy inaczej, jeśli Ariowie byli najeźdźcami z północy, mogli kontaktować się z południowymi sąsiadami, mogli mieć koncepcję bogatego południa. To ta pamięć mogła ich pchać w tym kierunku, ku podbojom. Jednak by ich dokonać, Ariowie musieli przedostać się przez trudne i niegościnnie góry Hindukuszu (dzisiejszy Afganistan).

Zimno i niegościnnosć gór mogły zainspirować kapłanów i wodzów szczepów aryjskich do niecodziennego sojuszu. Sprzymierzyli się z ogniem, jemu zaufali i to on stał się ich głównym bóstwem w mroku i zimnie gór. Cały czas idąc na południowy-wschód, Indoariowie, umierający z wycieńczenia przez trudy wędrówki, głodni i zrezygnowani, w pewnym momencie dotarli do wybawienia. Góry dramatycznie opadały, a poniżej rozpościerała się zieleń, znajdowały się łąki, lasy, rozmaite rzeki: najpierw Indus, potem kolejne rzeki, w tym Ganges⁴⁸. Nie porzucili Agniego, ale to Indra stał się tym bogiem, który pokonał Wrytrę („ten, który zamyka, blokuje, zniewala”) – ogromnego smoka.

47. Od Harappy, nazwy głównego miasta.

48. „Panchanada” znaczy „region pięciu rzek” w *Mahābhāracie*, w perskim „Panjāb” (panj = pięć + āb = woda), stąd dzisiejsza nazwa Punjab – regionu, który jako pierwszy został podbity przez Ariów.

Bóg-bohater porozcinał go i piorunem uwolnił ukryte w Żmiju wody⁴⁹. Pocięty na wiele kawałków Wrytra przypominał pozostawione góry na północy, a wody, które wypływały z wielkiego cielska, były życiodajnymi rzekami w dolinach. Indra co jakiś czas ciskał błyskawicami i nadal rozcinał góry, odsłaniając kolejne skarby, jednocześnie stojąc na straży groźnego, acz bogatego w wody węża. Ale Ariowie parli dalej na wschód, byli spragnieni bogactw, a ich wczesne hymny do Agniego i Indry ukazują to uczucie: składali ofiary, ofiary z masła, mleka, także ze zwierząt, oby tylko bogowie byli po ich stronie, oby chronili ich w czasie wojny (sansk. *yoga*) oraz dawali wytchnienie w trakcie pokoju (sansk. *kṣema*), oby błogosławili, ci, którzy są w niebie, oby święciło się ich imię, oby ich była wola, ale oby dawali! Głód był ciągle niezaspokojony!

Nowi osadnicy zwani byli „vassa”. Dopiero później słowo to zaczęło oznaczać jedną z *vaṇṇ*. Z czasem Ariowie przestali być tylko koczownikami, a zaczęli na stałe zasiedlać zdobyte terytoria, stawali się włościanami (*vassa*). Byli przy tym okrutni, sprytni w zdobywaniu pożądanego bogactw, niczym konkwistadorzy w Ameryce. Rdzenna ludność była dla nich czymś nieco więcej niż zwierzętami („*amānuṣa*”, dosł. *nie-ludzy* – RV 8.70.11 – być może leśne ludy o bardzo ciemnych karnacjach – stąd *kṛṣṇayoni* – „o czarnych łonach”). Bardziej zorganizowane grupy zwane *Dasami* (być może bardziej zaawansowane cywilizacyjnie ludy *dravidyjskie*), bogate w łupy, były wrogami, czasem wymienianymi w tekstach. Błagania do bogów i podle zdrady – jakich Indoariowie dopuszczali się w stosunku do autochtonów – miały im zapewnić jak najwięcej podbojów. Zdobywcy chcieli niszczyć i zabijać, a wszędzie szedł za nimi Agni, nie dość, że służył im w bojach, w świętowaniu po wygranej, to jeszcze pomagał w rolnictwie – gdy wypalali dżunglę pod pastwiska albo gdy prażyli nasiona, gotowali posiłki. Powstawały historie i legendy bazujące na perypetiach, jakie poszczególne plemiona Indoariów miały podczas podbojów, ale Agni i Indra, będący przejawem Najwyższego, łączyli ich wszystkich, spajali w całość, w jeden lud.

TAŃHA JAKO POCZĄTEK

Poeci od początku w swych kompozycjach projektowali na bogów stany emocjonalne. Kavi zauważyli, że tego rodzaju ekspresja daje wytchnienie, a słuchaczy satysfakcjonowały wyłącznie usłyszane słowa. Na przykład bardzo silne uczucie pragnienia ciągłego

49. Mit ten jest wspólny protoindoeuropejskim legendom o stworzeniu świata obecnym w wielu kulturach, w tym u Słowian.

upojenia somą – oczywiście niebędące niczym zdrowym ani dla ciała, ani dla umysłu – formułowano w takich słowach, jako środek ekspresji: „pij somę, Indro, [...] niczym buhaj spragniony, niczym buhaj (pibā somamindra [...] navamsagastātṛṣāṇo⁵⁰ na vaṃsagaḥ – RV I.130).

René Noël Théophile Girard, francuski uczony, badał tę właśnie część ludzkiej psychiki. Nazywał ten fenomen pragnieniem mimetycznym. W skrócie: mimesis (starogreckie „mimesis” – μιμησις – imitacja, podobieństwo) znaczyło naśladowanie natury w różnego rodzaju twórczej ekspresji, co opisywał już w starożytności Platon, ale dopiero współczesny nam Girard zaczął badać głębiej ten naturalny pęd, jaki w sobie mamy. Twierdził on, że każdy imituje pragnienia innych, czy to osób bliskich czy też bardziej ogólnie ludzi, którzy są wzorami do naśladowania, dobrymi czy złymi – dla samego procesu to bez znaczenia. Przejęcie od kogoś pragnienia i uczynienie go własnym pragnieniem zaczyna się od inspiracji, impresji, jaką w nas wywołuje. Następnie powstaje zaufanie, zaczynamy wierzyć w sens pragnienia, aż w końcu stajemy się pragnącymi tego samego, co nasz wzór do naśladowania (rodzina, krewni, celebryci z telewizji czy YouTuba, nauczyciele duchowi etc.). Imitacja staje się więc tym, co wiąże społeczeństwo, które oczekuje rozwoju pragnień w jednostkach lub, mówiąc inaczej, osiągania celów, do których człowiek dąży, a dzięki którym społeczeństwo jako całość korzysta. Girard był zafascynowany konkurencją, oczywiście w granicach, które zawsze pozostawałyby społecznie i indywidualnie akceptowalne, ponieważ, jak twierdził, to dzięki niej mamy wszystkie osiągnięcia współczesnego świata. Ale, jak wspominał, rywale bardzo szybko zapominają o przedmiocie rywalizacji i zamiast tego zajmują się coraz bardziej sobą. Widać to wszędzie: w polityce, w szkole, rywalizacji między różnymi grupami społecznymi i wreszcie, także w sferze religijnej.

Girard interesował się rytuałem. Chciał zrozumieć, na czym, z punktu widzenia psychologicznego, polega cały proces rytuału, jak wpływa na poszczególne jednostki i na społeczeństwo. Jak zauważyła Barbara Mikołajewska w książce *Na początku na to jedno przyszło pożądanie... Hymny Rgvedy o stworzeniu świata*, procesy mimetyczne można znaleźć wszędzie, także – albo zwłaszcza – w *Rgvedach*. Kapłani byli tymi, którzy pili somę, wchodzili w ekstatyczne stany i dzielili się swymi odkryciami z innymi. Nie każdy miał chęć czy odwagę pić halucynogenne napoje, powodujące ekstremalne wahania temperatury ciała. Nie wiemy, ilu śmiałków umarło po przedawkowaniu somy. Słowa były informacjami opisującymi doświadczenia, jakie zdobyli kavi, zatem wytwarzał się pewien trójkąt – podmiot (słuchacz), przedmiot pragnienia (połączenie się z bogiem, absolutem) oraz wzór, model (kapłan). Pożyczamy pragnienia od innych (np. chęć połą-

50. Tātṛṣā od rdzenia „tṛṣ”, czyli tego samego, co w słowie „taṇhā” – pragnienie.

czenia się ze sferą duchową) i wtedy nasze pragnienie określonego przedmiotu lub stanu jest pragnieniem przejętym od innej osoby. Oznacza to, że związek między podmiotem a przedmiotem nie jest bezpośredni: istnieje trójkątna relacja: 1. podmiotu, 2. modelu i 3. przedmiotu (pożądanego obiektu – na przykład, dla nas, Przebudzenia, albo jhāny). Ponieważ pragniemy finalnego obiektu (3), niejako automatycznie pociąga to za sobą pragnienie w stosunku do pośrednika, modelu (2 – na przykład: duchownego, mnicha). Girard nazywał pożądanie „metafizycznym”, gdy odczuwane pragnienie jest czymś więcej niż zwykłą potrzebą, lub apetytem, wtedy „wszelkie pragnienie jest pragnieniem bycia” (por. przyczynę cierpienia, czyli Drugą Szlachetną Prawdę).

Osoba doświadczająca jest podmiotem pożądania. Jednakże pożądanie nie ma swego źródła ani w podmiocie, ani w przedmiocie pożądania, lecz w *mimetycznym związku, który mamy z Innym*. Jednostkowy podmiot jest rzeczywistością wtórną. Rzeczywistością pierwotną jest dwoje ludzi połączonych przez mimesis (imitację). Związek mimetyczny jest *pierwotnym związkiem międzyludzkim*. Ludzkie ego ma swój początek we własnym odbiciu w oczach Innego, które imituje⁵¹.

Poeci mogli zrozumieć tę prawidłowość już tysiące lat temu. Gdy więc ludy aryjskie zdobywały „Dziki Wschód”, tworzyły z początku osady, a potem miasta rynkowe, aż wreszcie zwróciły się przeciwko sobie. Dosyć naturalnie nastały bratobójcze wojny, powodowane pragnieniem posiadania i rywalizacją. Kapłani dopiero wtedy (nie wcześniej, gdyż podbijane ludy były „obcymi”) zaczęli reagować. Chcieli znaleźć coś, co zakończyłoby agresję i konflikty. Celem, który należało osiągnąć, zaczynała być ahimsā – stan niekrzywdzenia. Żeby do tego dojść, próbowali w różny sposób przekonać swych słuchaczy do poskromienia pragnień. Zaczęły powstawać pierwsze hymny o stworzeniu, później, w upaniśadach, całe filozofie, często imitujące postulatory ruchów śramańskich. Nie były to modele stworzenia, które miałyby wyjaśnić, jak faktycznie doszło do powstania wszechświata. Kto tak odczytywałby te hymny, skazuje się na liczne nieporozumienia. Jednakże, znając nawet pobieżnie historię Ariów, zauważymy, jak dobrze wpisują się w zastaną sytuację społeczną i jak terapeutyczny miały mieć charakter.

51. Barbara Mikołajewska, *Na początku na to jedno przyszło pożądanie... Hymny Rigwed o stworzeniu świata*, 2017.

ṛtaṃ ca satyaṃ cābhiddhāt tapaso.
 adhyajāyata
 tatorātryajāyata tataḥ samudro arṇavaḥ
 samudrādarṇavādadhi saṃvatsaro ajāyata
 ahorātrāṇividadhad viśvasya miśato vaśi
 sūryācandramasau dhātā
 yathāpūrvamakalpayat
 divaṃ capṛthivīm cāntarikṣamatho svaḥ

Porządek i prawda narodziły się z żaru, gdy
 wybuchnął on płomieniem. Z niego narodziła
 się noc i z niego narodził się falujący ocean.
 Z falującego oceanu narodził się rok, który upo-
 rządował dnie i noce, władając tym wszystkim,
 co mruga oczami.
 Ów Porządkujący ustawił we właściwym miej-
 scu słońce i księżyc, niebo i ziemię, środkowe
 królestwo przestrzeni i w końcu światło sło-
 neczne⁵². (RV 10.190)

Wysokie wody oceanu to metafora chaosu i niszczącego konfliktu. To z tego chaosu miał narodzić się porządek, Dhātara (dosł. „Dzierżyciel”⁵³). Chęć posiadania bogactw, nazwana pragnieniem, uznana została za proces czasowy, za coś, co ma początek, środek i, co najważniejsze, koniec. Tak więc mimesis, która wywołała pragnienie podbojów u Ariów, rozwinęła się w trakcie podbojów doliny Gangesu i miała swe apogeum. Ale też, jak twierdzili kapłani, słowa hymnów powinny doprowadzić do zakończenia pragnienia właśnie za sprawą mimetycznej zasady, dzięki której budowano nowy obiekt do naśladowania. Nowy wszechświat wyłaniał się niejako z ruin istnienia zbudowanego przez pożądanie. Nowe, zdrowe pożądanie miało zostać wzniecone w kolejnym wcieleniu wszechświata, jego powtórnej inkarnacji. Być może nie był to zupełnie nowy, owładnięty amnezją świat (tabula rasa), i nikt nie chciał, by Ariowie zapomnieli o swojej przeszłości, ale tam, gdzie stare pożądanie się kończyło, tam też zaczynało się nowe – boskie, czyste, twórcze, a nie destruktywne i prowadzące do konfliktów. Wprowadzenie czasowości do hymnów było czymś rewolucyjnym – jest czas i miejsce na początek (pragnienia), jest też etap, w którym niechybnie wszystko się kończy (koniec pragnienia), by powstać mogło coś nowego. Być może, sądzili kawi, dzięki wprowadzeniu uczasowienia, dojdzie do uspokojenia rozjuszonych szczepów aryjskich. Być może powściągną w sobie chaos, będą w stanie się kontrolować, dzięki imitacji Dhātara, Dzierżyciela.

52. Tamże.

53. Być może synonim Pana Stworzeń (w pālijskim Pajāpati = śmierć, jako Māra, zob. MN.001 oraz BU 1.2.1), którego córką jest Trśna (taṇha). Warto też wiedzieć, że słowo dhamma/dharma ma ten sam rdzeń słowotwórczy („dhṛ”).

Poniżej przytoczę w całości mit stworzenia opisany w *Nasadiya Sukcie* jako 129 hymn dziesiątej mandali *Rgvedy* (10:129) – będzie nam potrzebny zarówno przy omawianiu pragnienia, jak i przy kolejnych ogniwach łańcucha współzależnego powstawania.

nāsadāsīn no sadāsīt tadānīm nāsīd rajo
no vyomāparo yat
kimāvarīvaḥ kuha kasya śarmanambhaḥ
kimāsīd gahanaṃ gabhīram
na mṛtyurāsīdamṛtaṃ na tarhi na rātryā
ahna āsitpraketaḥ
ānīdavātaṃ svadhayā tadekaṃ
tasmāddhānyan na paraḥ kiṃ canāsa
tama āsit tamasā gūḷamagre 'praketaṃ
salilaṃ sarvamāidam
tuchyenābhvapihitaṃ yadāsīt
tapasastanmahinājyātaikam
kāmastadagre samavartatādhi manaso
retaḥ prathamam yadāsīt
sato bandhumasati niravindan hṛdi
pratīṣyākavayo manīṣā
tiraścīno vitato raśmireṣāmadhaḥ
svidāsi ''t
retodhāsan mahimāna āsan svadhā
avastāt prayatiḥ parastāt
ko addhā veda ka iha pra vocat kuta ājātā
kuta iyaṃvisṛtiḥ

Nie było w owym czasie ani nieistnienia, ani istnienia; nie było ani dziedziny przestrzeni, ani nieba, które sięga ponad. Co poruszało? Gdzie? W czyjej obronie? Czy była tam woda bez dna? Nie było w owym czasie ani śmierci, ani nieśmiertelności. Nie było znaku odróżniającego noc od dnia. To jedno oddychało, bezwietrznie⁵⁴, samo z siebie. Poza tym nie istniało nic od tego odmienne.

Na początku ciemność kryła się w ciemności; bez znaku odróżniającego wszystko to było wodą. Siła życiowa⁵⁵ pokryta pustką, ona powstała mocą żaru⁵⁶. Na początku na to jedno przyszło pożądanie⁵⁷; było ono pierwszym nasieniem umysłu. Poeci, szukając z mądrością w swych sercach, znaleźli w nieistnieniu wiązanie istnienia.

Ich nic została wszecz rozciągnięta. Czy było poniżej? Czy było powyżej? Byli umieszczający nasienie; były moce. Było popędzające poniżej; było ogłaszające powyżej.

Kto naprawdę wie? Kto to tutaj ogłosi? Skąd to się wzięło? Skąd jest to stwarzanie? Bogo-

54. W ten sposób oddycha płód, w łonie lub w jajku, prawdopodobnie więc tak opisywany jest załączek, zacytn.

55. Odczytuję ten fragment jako: „pustką pokryte, to, co miało być (stać się = ābhū)”.

56. Tapas to asceza (i asceta praktykujący umartwienia, np. praktykę pięciu rodzajów ognia), ale początkowo znaczyło religijny ferwor objawiający się gorącem (czyżby spowodowany konsumpcją somy?), w znaczeniu także światło, ogień.

57. Kāma (pie. *qā, łac. carus, goc. hōrs, niem. Hure, ang. whore), podobnie jak w pālijskim znaczy pożądanie, o zabarwieniu seksualnym, przyjemność zmysłowa, także w znaczeniu pragnienia.

arvāḡ devā asya viśarjanenāthā ko veda
yataābabbhūva
iyaṃ viśṣṭiryata ābabbhūva yadi vā dadhe
yadi vā na
yo asyādhyakṣaḡ parame vyoman so aṅga
veda yadi vā naveda

wie przyszli później razem ze stworzeniem tego
świata. Któż więc wie, skąd to wyniknęło?
Skąd to stwarzanie świata wyniknęło – być
może samo się uformowało lub być może nie –
tylko on jeden na wysokościach, który spogląda
na nie z góry, tylko on wie – lub być może nie
wie⁵⁸. (RV 10.129)

Ciemność to także symbol wrogów, faktycznych przeciwników Ariów z czasu podbojów subkontynentu. Jeśli uznamy „to jedno”, które było na początku i które zwykle kojarzone jest z absolutem, za symbol człowieka, a dokładniej za aryjskiego wojownika, to będziemy mogli dostrzec wzorzec poetów: z Jednego rodzi się wszystko, a więc dochodzi do postrzegania różnorodności manifestującej się pod postacią różnych znaków. Uświadomienie sobie, że wszystko łączy się w jedną całość, może spowodować uśmierzenie w sobie agresji. Celem mitu stworzenia mogło być doprowadzenie odbiorców do uprzytomnienia sobie prawdziwej natury rzeczywistości w akcie samopoznania. Była ona nierozróżniająca, była według poetów połączona ze wszystkim, więc każdy Aryjczyk był tożsamy ze wszystkim innym, na pewno z innym Aryjczykiem (ale zob. *Madhu kāṇḍa*, poniżej).

Dlatego też w wielu miejscach kosmogonia *Ved* może stać w jaskrawej sprzeczności ze współzależnym powstawaniem. Natomiast ciekawy jest pomysł, że paṭiccasamuppāda mogła powstać jako filozoficzna odpowiedź, wręcz kontra, dla bramińskiej *Nasadiya Sukty* i pozostałych mitów z dziesiątej mandali⁵⁹. Teksty te były recytowane już za czasów Buddy i młody Siddhattha mógł je usłyszeć właśnie w takiej formie, jak zacytowana powyżej. Jednak nawet jeśli przyszły Przebudzony usłyszał te słowa i zrozumiał je, po zrealizowaniu Prawdy pod drzewem Bodhi przeciwstawiał się dosyć mocno kilku założeniom w nich zawartych.

Bo czyż bogowie potrzebowali rytualnych ofiar, by przekształcać chaos w porządek? Wszelka krwawa ofiara (zarzynano konie i inne zwierzęta, rzadziej ludzi), jak też symboliczna (masło, mleko i inne, wlewane do ognia) miała przyczyniać się do odtwarzania i podtrzymywania istnienia wszechświata. Czy nie było to przypadkiem zaspokojenie

58. Barbara Mikołajewska, *Na początku na to jedno przyszło pożądanie... Hymny Rigwedę o stworzeniu świata*, 2017.

59. Joanna Jurewicz „Playing with fire” (Journal of PTS, vol. XXVI, 2000).

ludzkich pragnień w formie bardziej lub mniej skodyfikowanych rytów? Do dziś hinduiści uważają, że Buddha Gotama odrodził się jako awatar Najwyższego tylko po to, by powstrzymać tego rodzaju praktyki. Oczywiście buddyści wierzą, że Przebudzony chciał nauczyć hindusów znacznie więcej: to, że pożądanie jest czynnikiem, który wprowadza konflikt w świat ludzki, więc samo tylko pragnienie nie mogło być zaczynem tworzącym całą umysłowość człowieczą, ponieważ było ono także odpowiedzialne za niszczenie tego, co zostało stworzone. Natomiast z wieloma postulatami Buddha mógłby się zgodzić. To nie zewnętrzne siły rządzą całym światem, ale są to także – lub przede wszystkim – siły ludzkie, ludzkie działanie, więc ludzka intencja. Początek procesu jest nieznany (por. początkowe frazy sutty z porównania do kija). Jeśli natomiast świat jest poznawalny, jeśli jest świadomość, która postrzega siebie, widzi swój dualizm, materii i umysłu, tak jak w początkach powstania wszechświata, to niechybnie dochodzi do kolejnych etapów, które mogą wieść ku pragnieniu, a w rezultacie do konfliktów, cierpienia i śmierci. Ale ponieważ to wszystko jest zależne od woli (w micie: svadhaya = sva + dhṛ = samodzielnicy), nie chodzi o rozniecanie ognia (tapas) i podtrzymywanie go, a właśnie o powstrzymanie się od nieumiejętnego używania ognia (ponieważ Buddha często mówił, że Jego Dhamma nie polega na niszczeniu wszelkiej kammy, ani na praktyce „niedziałania”, tak jak jest to na przykład u dżinistów).

Ważne, że w micie o stworzeniu funkcję „pierwszego nasienia umysłu” pełni kāma, czyli pożądanie (które w sanskrycie i w pālijskim ma konotacje seksualne), przyjemności zmysłowe, których się pragnie. Jeśli zrównamy pożądlivość (kāma) z pragnieniem (taṇha), otrzymamy dosyć ciekawy załączek paṭiccasamuppādy w micie stworzenia z *Rgved*. Buddha oczywiście nie ograniczał taṇhy tylko do pragnień zmysłowych, ponieważ rozszerzył zakres znaczeniowy tego słowa, które pojawiało się też w *Vedach*, w innych miejscach. Śāriputta natomiast w omawianej sutcie wskazuje wyłącznie taṇhākāyę, a więc można to zinterpretować tak, że tylko kāmę.

TAṆHA WEDŁUG BUDDHY

Powinniśmy zatem poznać źródłosłów terminu taṇha, ponieważ także i on łączony jest z ogniem, który jest naszym motywem przewodnim i porównaniem rozjaśniającym tę skomplikowaną naukę. W sanskrycie „tr̥ṣṇā” ma kilka znaczeń. Pierwsze to trawienie, jedzenie („ogień trawi/wżera się w drewno”). Rdzeń „tr̥ṣ” ma cechy wspólne z angielskim rdzeniem słowa „thirst” (pragnienie), i tak też jest zwykle tłumaczony, ponieważ

oba języki mają wspólny rdzeń praindoeuropejski (*ters⁶⁰ = suchy; czyżby u nas „czerstwy”?). Polski odpowiednik, który wybrałem, także ma konotacje z ogniem (pragnienie, od prażyć, wypalać, więc być spragnionym z powodu gorąca i wysuszenia). U nas pragnienie pali, w sanskrycie (oraz pālijskim) podobnie jest to odczytywane – jako stan spowodowany przez wpływ ciepła na ciało, przejawiający się pragnieniem wody, nawet wydzielaniem w związku z tym potu. Podobny sens jest przeniesiony na cechy umysłowe, jako gorąca chęć, dążenie do czegoś. Warto jednak przyrzeć się cesze trawienia, jaką charakteryzuje się ogień. Jak wspominałem, istnieją trzy rodzaje ognia (1. pārthiva – przyziemny, 2. vidyut (vi + √dyut) ogień trawiący pożywienie w żołądku, 3. āditya – słońce). Należy dokarmiać siebie (swoją ogień w brzuchu) pokarmem, ponieważ inaczej, podczas głodówek, można odczuć z początku spotęgowanie tego ognia (wydzielający się kwas solny w brzuchu), by potem móc go wygaszać, coraz dłuższym okresem niejedzenia (przyzwyczajanie organizmu, stąd praktyki głodówek w Indiach⁶¹).

vātopadhūta iṣito vaśānanu tṛṣu yadannā
veviṣadvitiṣṭhase |

ā te yatante rathyo yathā prṭhak
chardhāmsyaghne ajarāṇi dhakṣataḥ ||

Pędzony i pchany wiatrem przenikasz, o Agni,
poza, przekłuwając pożywienie podług wła-
snej woli nieustannymi płomieniami, pragnąc
je pochłonąć, jak mściwi ludzie na rydwanach⁶².

Tañha i upādāna to tandem, jak głód i dokarmianie, ale nie chodzi o odżywcze karmienie, a raczej podkarmianie tylko, by zanęcić i poirytować łaknienie, które nigdy nie będzie zakończone usatysfakcjonowaniem. Nienasyconie (tañha) nigdy nie będzie nasycone, co najwyżej może być właśnie podsycane (upādāna, stąd też przedrostek upa = pod), jest to więc podniecenie albo rozniecenie, podekscytowanie. Pragnienie pali się płomieniem lgnięcia, które przyciąga kolejne porcje paliwa, zupełnie jak ktoś uzależniony, nie mogący przestać dodawać kolejnych dawek do ognia pożądania.

Buddha w ogromnej liczbie mów starał się opisać pragnienie – z wielu stron i za pomocą różnorakich porównań: 1. do sieci (tañhā-jāla⁶³), które usidlają i wiążą umysł błędnymi

60. Co ciekawe także niem. „Durst”, łac. „terra”.

61. Ēkādaśi – dosł. jedenasty, oznacza specjalny dzień miesiąca księżycowego, w którym powinno się głodować.

62. Na podstawie tłumaczenia Ralpa T.H. Griffitha, 1896.

63. *Mahātañhāsāṅkhaṇḍa Sutta* (MN.038 – Dłuższa mowa o zakończeniu pragnienia).

poglądami, 2. do szwaczki (taṇhā-sibbanī⁶⁴), która zszywa mocą pragnienia różne części rzeczywistości – na przykład zmysły z obiektami zmysłów i świadomością zmysłową, a także przeszłość, teraźniejszość i przyszłość albo trzy rodzaje odczuć: przyjemne, nieprzyjemne i neutralne, oraz umysłowość, formę materialną i świadomość, 3. do tego, co podnosi ciężar (bhārādāna⁶⁵), czyli ciężar pięciu grup składowych, do których się lgnie, 4. do pnącza (taṇhā-lata⁶⁶) lub innej szkodliwej rośliny, którą należy wyciąć z korzeniami, ponieważ inaczej będzie odrastać i wiązać, oplatać, 5. do strumienia, nurtu rzeki (nadiyā soto⁶⁷), który wygląda łagodnie i przyjemnie, ale porywa i znosi w kierunku wirów i głębin, 6. do strzały (taṇhā-salla⁶⁸), która nie dość, że jest wbita w ciało, to jeszcze jej grot posmarowany jest trucizną – niewiedzą, 7. wreszcie do drugiego „ja” (taṇhā dutiyo puriso⁶⁹, ‘Taṇhā attā’ti⁷⁰), które jest tak głęboko zakorzenione w doświadczeniu, że stało się częścią naszej tożsamości, zatem wolność od pragnienia wymaga rezygnacji z części tego, co bierzemy za „ja” i „moje”.

Buddha polemizował przede wszystkim z ideą ātmana, nieśmiertelnej istoty, niezmiennym rdzeniem, duszą, która przejawia się w taki czy inny sposób. Tak jak nie był ātmanem Agni ani puruṣa, pierwszy człowiek składany w ofierze i rozszarpywany przez bogów, tak też nie była nim świadomość ani nic, co można by wskazać w doświadczeniu jako będące tym, co głosiła teoria bramińska. Przebudzony zawsze zadawał pytania:

„Jak myślicie, mnisi, czy [X] jest trwale czy nietrwałe?”.

„Nietrwałe, Bhante”.

„A to, co jest nietrwałe, czy jest krzywdzące czy zadowalające?”.

„Krzywdzące, Bhante”.

„A to, co jest nietrwałe, krzywdzące, o zmiennej naturze, czy trafnie jest postrzegać w ten sposób: »To jest moje, tym jestem, to jest moje ‘ja’?«”.

„Z pewnością nie, Bhante”.

64. *Majjhe Sutta* (AN.03.061 – *Mowa o środku*).

65. *Bhāra Sutta* – (SN.22.22 – *Mowa o ciężarze*).

66. *Tālapuṭa Theragāthā* (Tag.19.1 – *Wersy mnicha Tālapuṭy*).

67. *Nadīsota Sutta* (Iti.4.10 – *Mowa o nurcie rzeki*).

68. *Sunakkhatta Sutta* (MN.105 – *Mowa do Sunakkhatty*).

69. *Taṇhuppāda Sutta* (AN.04.009 – *Mowa o powstawaniu pragnienia*).

70. *Chachakka Sutta* (MN.148 – *Mowa o sześciorakich szóstkach*).

Pod X można by wstawić cokolwiek, nie tylko grupy składowe, ale też coś, co podejrzewalibyśmy, że jest attą/ātmanem, w tym także sześć zmysłów (wzrok, słuch itd., ale też umysł jako szósty). Tym bardziej nie powinno się uznawać za trwałe „ja”, „mnie”, „moje” swojego pragnienia czy choćby swojej intencji.

Taṇhā nie jest jedyną i podstawową przyczyną cierpienia, ponieważ pragnienie także jest uwarunkowane. Współzależne powstawanie to nie terapeutyczny mit, służący pocieszaniu społeczeństwa. To wgląd w mechanikę powstawania umysłowości, pokazujący prawidłowości, jakie występują w najgłębszych zakamarkach naszej egzystencji. Ta struktura, mogąca przypominać fraktal, nieustannie powtarza swe wzory – gdziekolwiek spojrzymy i zaczniemy się wgłębiać, będzie się tam przejawiał ten sam ciąg poprzednich bądź kolejnych ogniw łańcucha paṭīccasamuppādy. Geniusz Buddyha polegał na tym, że widział – niczym współczesny naukowiec pełen obiektywnego zrównoważenia – przejawiające się regularności, które jedynie nam zrelacjonował. Zauważył, że nie ma nikogo, kto pragnie, a gdy został o to zapytany przez jednego z mnichów, odpowiedział, że pytanie nie powinno brzmieć „kto pragnie”, ale jaka jest przyczyna powstawania pragnienia. Podawał wiele porównań, by Jego słuchacze mogli zrozumieć ten przekaz, a więc także byśmy i my mogli go pojąć. Ciekawym przykładem na ukazanie przyczyn powstawania pragnienia jest *Samyojana Sutta* (SN.12.53 – *Mowa o zniewoleniach*), w której Buddha ilustruje sytuację osób, które postrzegają przejawiające się zjawiska z fascynacją i zachwytem. Ponieważ Sāriputta uznaje tylko taṇhākāyē, definiując pragnienie (czyli sześć rodzajów pragnienia związanego z sześcioma zmysłami), zatem możemy wywieść z tego, że chodzi właśnie o kāmataṇhē, czyli tylko pragnienie związane z przyjemnością zmysłową. Więcej o problemach z zachwytem można przeczytać w przedmowie do MN.001, poniżej przedstawię natomiast tłumaczenie istotnego dla nas urywka z *Mowy o zniewoleniach*:

Tak jak, mnisi, żarząca się lampa olejna zależałaby od oleju, zależałaby od knota, a ktoś od czasu do czasu dolewałby olej, poprawiałby knot. W ten sposób, mnisi, lampa olejna, tak podtrzymywana, tak podsycana jaśniałaby długo i stabilnie. Tak samo, mnisi, ten, kto trwa, dostrzegając satysfakcję w zniewalających zjawiskach, powiększa pragnienie. Zależne od pragnienia – Ignięcie, zależne od lgnięcia – stawanie się, zależne od stawania się – narodziny, zależne od narodzin pojawiają się starość, śmierć, żal, lament, krzywdą, smutek i rozpacz.

Samyojana Sutta (SN.12.53 – *Mowa o zniewoleniach*)

Tak więc satysfakcja (*assāda*), ale też „zachwycanie się to tu, to tam” (*tatratatrābhinandi*), czyli ogólnie zachwyt (*abhinandati*), są uznawane za załączek pragnienia, coś między czytym odczuciem a w pełni ukształtowanym, silnym pragnieniem. Obiekty zachwytu nie są istotne, Buddha podaje zupełnie inny powód powstawania pragnienia. Można powiedzieć, że jest to kolejny rewolucyjny, bardzo oryginalny postulat, różny od brahmińskich wyjaśnień. Przebudzony twierdził, że „winowajcami” są tu odczucia (*vedany*).

VEDANA

Buddha często przyrównywany jest do stoików, którzy podobnie jak On uważali, że należy dochodzić do prawdy poprzez logiczną analizę przyczyn i skutków, wywodząc argumenty z obserwacji życia i doświadczenia. Wystarczyło zatem wskazać głównego winowajcę – pragnienie – i przestać pragnąć. Jest to oczywiście uproszczony obraz stoicyzmu, ale wiele osób stara się doszukiwać podobieństw w tych dwóch systemach myślowych. Nic dziwnego, ponieważ Cztery Szlachetne Prawdy tak właśnie mogą być odbierane: jeśli jest cierpienie, to musi dochodzić do powstawania tegoż cierpienia, a przyczyną jest pragnienie, istnieje także koniec niezdrowego pragnienia, co jest równe eudajmonii, a droga do niej wiodąca to trening ciała i umysłu (*āskesis* = trening, asceza, by wypraktykować *areté* = cnotę). Pierwsze zdania z *Encheiridion*a Epikteta zdają się brzmieć bardzo znajomo:

Z wszystkich rzeczy jedne są od nas zależne [są pod naszą kontrolą – przyp. P.J.], drugie zaś niezależne. Zależne są od nas: sądy, popędy, pragnienia, odrazy i jednym słowem – to wszystko, co jest naszym dziełem. Niezależne natomiast są od nas: ciało, mienie, sława, godności i jednym słowem – to wszystko, co nie jest naszym dziełem⁷¹.

Nie będziemy zajmować się odczytywaniem Czterech Szlachetnych Prawd w narracji stoickiej, ale w narracji *pañiccasamuppādy*. Mimo wielu podobieństw do twierdzeń buddystów, wiara stoików, podobnie jak metafizyków *Ved*, opierała się na tym, że wszystko jest połączone ze wszystkim i że świat miał pierwszą przyczynę, a całą Naturę można podzielić na część aktywną i pasywną. Do drugiej z tych wymienionych grup zaliczano materię (i inne „niezależne” od nas uwarunkowania), a do pierwszej zaliczał

71. Przełożył Leon Joachimowicz.

się Logos, także w znaczeniu: słowo, nazwa (zob. niżej *Nāmarūpa*), oraz rozum jako zaczyn, załążek⁷², co – jak zobaczymy – ma wiele wspólnego ze współzależnym powstawaniem i wytworzeniami. Buddyzm różni się od tego rodzaju światopoglądów przede wszystkim w kwestiach pierwszej przyczyny, panteizmu, immanencji Boga/Natury i wiary w przeznaczenie. Buddha praktycznie od początku swoich poszukiwań starał się odkryć wyjście, wyzwolenie, wyswobodzenie, ucieczkę, nie szukał harmonii i nie starał się za wszelką cenę żyć bezkonfliktowo, ponieważ wiedział, że Jego słowa nie zadowolą wszystkich, że właśnie przez wielu będą krytykowane (poniższy cytat może mieć też bardziej filozoficzne znaczenie): „Mnisi, nie wadź się ze światem, to świat wadzi się ze mną” („*nāhaṃ, bhikkhave, lokena vivadāmi, lokova mayā vivadati*”, *Puppha Sutta* [SN.22.094 – *Mowa o kwiatach*]).

Siddhattha przed Przebudzeniem zadawał jedynie niewinnie pytania, prawie jak dziecko, które ciągle dopytuje: „Dlaczego?”. Mający-stać-się-Buddhą nie był jednak naiwny, ale otwarty, chciał się dowiedzieć, jak działa pragnienie, prawdopodobnie chciał znaleźć atę, istotę, rdzeń, trzon, pień albo duszę wszystkiego, coś, za czym tak wielu wyszło z domu w bezdomność, stając się ascetami, mędrcami, pustelnikami, samotnymi wędrowcami. Gdy więc mówił o zachwycie pojawiającym się w kimś, kto doszukiwał się satysfakcji w zjawiskach, zwykle chodziło o przestrzeń między pragnieniem (*taṇha*) a odczuciami (*vedana*). Tego rodzaju dialektykę można było zauważyć już na początku przedmowy, gdy wskazywałem narodziny jako przyczynę starości i śmierci. Tak samo i tu, pragnienie ma swoją przyczynę w odczuciach, co może być uznane za sprzeczność, bo *taṇha* nie powstaje wyłącznie jako bezpośredni i jedyny skutek *vedan*. Chcąc rozszyfrować sposób tworzenia się pragnienia, powinniśmy bardzo dokładnie przyjrzeć się, czym są odczucia – uwarunkowania, które Buddha uważał raczej za niezależne, pasywne, znajdujące się poza kontrolą.

„*Vedana*” to słowo, które zawiera rdzeń „*vid*”, w znaczeniu wiedzieć, ale także doświadczać, czuć, doznawać (staro-cerkiewno-słowiański [scs.]: *vĕdĕti*). Są to odczucia w ogólnym znaczeniu tego słowa: czujemy, fizycznie lub umysłowo, ale też podskórnie, intuicyjnie coś „wiemy” (polski i *pālījski* rdzeń jest taki sam). Istnieje wiele mów, które dzielą *vedany* na różne kategorie, ale podstawowy podział to potrójna klasyfikacja na odczucia przyjemne, nieprzyjemne oraz ani przyjemne, ani nieprzyjemne⁷³. „Co jest odczuwane?

72. Czyżby „logon spermatikon” = *saṅkhāra* = „zamysł Natury”?

73. Późniejsze teksty komentatorskie i *abhidhammiczne* stwierdzają, że przyjemne odczucia powiązane są z chceniem, pragnieniem, pożądaniem – „*lubimy*” je (*lobha*), natomiast nieprzyjemne odpychamy, czujemy do nich awersję, niechęć, nienawiść, mamy ich „dość” (*dosa*). Według

To, co przyjemne jest odczuwane, to, co bolesne jest odczuwane, ani bolesne, ani przyjemne jest odczuwane” („kiñca vedeti? sukhampi vedeti, dukkhampi vedeti, adukkhamasukhampi vedeti” *Mahāvedalla Sutta* [MN.043 – *Dłuższa mowa o zasobie wiedzy*]).

Chodzi o to, jak wspomina Anālayo Bhikkhu, że vedanę można rozumieć jako reprezentującą aspekt afektywny procesu poznania, czyli tego „jak” się doświadcza. Już od narodzin w naszych umysłach przejawiają się naprzemiennie postawy chciwości i niechęci, będące reakcjami na przyjemność i ból, jakich doświadczamy właśnie poprzez vedany. Z tekstów wynika, że vedany są jedynie rezultatami naszych działań (kamma-vipāka). Jak w takim razie można nazywać buddyzm doktryną działania (kiriya-vāda)? Skoro tyle dzieje się poza naszą kontrolą, czy nie powinna być raczej uznawana za doktrynę fatalizmu (niyatīvāda)? Jeśli vedany jako odczucia (doznania w ciele i uczucia w umyśle) są tylko wypadkowymi i nie można z nimi nic zrobić (patrz tabela 1), czy nie są właśnie rodzajem przeznaczenia przejawiającego się w takiej, a nie innej formie? Przede wszystkim, czy ktoś wyzwolony z cierpienia przestaje cokolwiek odczuwać? Spróbujmy zmierzyć się z tymi pytaniami.

Najpierw musimy zdefiniować, czym są odczucia. Wielu ludzi w dzisiejszych czasach zawiera bardziej swoim odczuciom, intuicjom i emocjom, gdy ocenia, reaguje czy utożsamia się z daną sytuacją, zewnętrzną bądź wewnętrzną. W rozumieniu takich osób czasem to wewnętrzne przekonanie faktycznie jest vedaną w pojęciu buddyjskim, ale czasem jest to skomplikowana emocja nie będąca już tylko vedaną, a raczej konstrukcją myślową, która owszem, za podstawę ma vedanę, ale składa się z innych komponentów, więc wtedy bliższa jest określeniu citta (albo cetasika). Weźmy na przykład miłość. W przyjętej na Zachodzie⁷⁴ terminologii miłość to uczucie, które interpretuje emocje. Emocje to silne afekty, bodźce, które wpływają zarówno na umysł, jak i na ciało. Zde-

komentarzy trzecia kategoria związana jest z „moha”, niewiedzą, ułudą, ale tylko dlatego, że nie poznaliśmy ich faktycznej natury. Albo coś kochamy, albo nie możemy tego ścierpieć, a wszystkie neutralne doznania oznaczają, że nasz umysł jest tak oziębiały, że nie wie do końca, czy to, czego doznaje, jest miłe czy niemiłe tylko dlatego, że jest nieco bardziej subtelne. Takie odczucia są zatem niezidentyfikowane, jeszcze nieokreślone przez dwa bieguny reakcji (lubię, nie lubię), zatem według *Abhidhammy* nie ma odczuć neutralnych, są tylko dwie grupy i trzecia, jeszcze nieposortowana grupa tymczasowa.

74. *Oxford English Dictionary* (OED): „Emotion – a strong feeling deriving from one's circumstances, mood, or relationships with others”. Zatem w dosłownym tłumaczeniu „emocje to silne uczucia”, w Polsce natomiast „uczucie to synteza wszystkich stanów emocjonalnych” (*Słownik języka polskiego* PWN).

cydowałem się jednak inaczej uporządkować słownictwo odnoszące się do afektywnych stanów umysłu. Jak to będzie wytłumaczone w kolejnej sutcie (MN.010), dzielę vedany (odczucia) na te, które są bardziej umysłowe (są to uczucia, są wtedy „saññā” – uprzymnianie), oraz te, które odzwierciedlane są bardziej w ciele, w tym także somatyzacje (nazywam je doznaniem, są wtedy „anubhava” – doświadczane). Należy odróżnić doznania cielesne od dotyku (phoṭṭhabba), który jest jednym z sześciu zmysłów i jeszcze się nim zajmimy w tej przedmowie. Zatem czysto umysłowy konstrukt zwany miłością, oczywiście mogący przejawiać się w ciele, nazywam emocją, a dokładniej emocjonalnym stanem umysłu. Ma on podstawę zarówno w uczuciach (vedanach umysłowych), jak i w doznaniach (vedanach cielesnych), więc ogólnie w odczuciach (vedanach cielesnych i umysłowych). Jak już wspominałem, nie ma dokładnego odpowiednika, ale kilka słów pālijskich można tu podać jako definiowaną w taki sposób emocję miłości, która byłaby w takiej sytuacji złożonym wytworzeniem umysłowym (citta + cetasika, lub ogólnie saṅkhāra).

Należy pamiętać o definicji, jaką podawał Buddha. Są trzy rodzaje vedan: 1. mające przyjemny ton, odczuwane jako przyjemne, 2. mające nieprzyjemny ton oraz 3. neutralne, ani takie, ani takie. Nie jest to jedyny podział vedan, a Buddha nigdy nie był dogmatykiem i nie chciał, by Jego uczniowie przywiązywali się do dogmatów i terminologii. Wyjaśniał to Ānandzie w *Bahuvedanīya Suttie* (MN.059 – *Mowa o tym, co można odczuć na wiele sposobów*) wskazując, że dwaj mnisi, którzy kłócili się o to, ile jest vedan, a w zasadzie starali się przekonać siebie nawzajem, jakiego podziału vedan uczył Buddha, po części obaj mieli rację. Błogosławiony raz podawał taki podział, kiedy indziej inny, więc podział mógł być tylko na dwa rodzaje odczuć (przyjemne, nieprzyjemne) na trzy, pięć, sześć, osiemnaście, trzydzieści sześć, sto osiem. Wszystko zależało od kontekstu, ale przesłanie zawsze powinno być spójne – to znaczy vedany powinny oznaczać czucie przyjemności lub bólu, w ciele lub/i umyśle, w związku z pięcioma lub sześcioma zmysłami, a także w relacji ze wszystkimi możliwymi doświadczeniami rzeczywistości. Zatem osoby, które rozpoczynają stwierdzenia słowami: „Czuję, że...”, jak najbardziej mają rację, o ile są wobec siebie uczciwe i rozpoznają wyraźnie swoje vedany. Vedany występują w niemal każdym świadomym stanie, poza kilkoma wyjątkami. Czasem może się to wydawać sprzeczne, ponieważ nawet po wygaszeniu odczuć (oraz rozpoznaniu), w tak zwanej dziewiątej jhānie, stan ten jest opisywany przez Buddhę jako rodzaj przyjemności (zob. MN.059).

Powinniśmy spojrzeć na mechanikę działania vedan w ich środowisku:

Odczucie, rozpoznawanie i świadomość są zjawiskami zespolonymi, bracie, nie są [od siebie] oddzielone. Nie można powybierać tych zjawisk, jedno

od drugiego, ani określić, jaka jest różnica między nimi. Bracie, to, co jest odczuwane, jest rozpoznawane, a to, co jest rozpoznawane, jest uświadamiane.

Mahāvedalla Sutta (MN.043 – Dłuższa mowa o zasobie wiedzy)

Jak można zauważyć, odczucie jest tak silnie zespolone z dwiema pozostałymi khandhami, że niemal nie można ich odróżnić, ponieważ powstają jednocześnie, wszystkie razem. Tak więc rozpoznanie (saññā), odczucie (vedana) oraz świadomość (viññāṇa) można traktować jako całość. Mimo wszystko Buddha oddzielał świadomość od dwóch pozostałych części tej całości. Odróżniał także część odczuwającą od części rozpoznającej, aczkolwiek związek między odczuciami a rozpoznaniem jest na tyle silny, że gdy w p.s. mowa o vedanach, w domyśle chodzi także o saññę. To właśnie zanik rozpoznania i odczuć (saññāvedayitanirodha) jest tak zwaną dziewiątą jhāną, co udowadnia, że są to najbardziej podstawowe formy umysłowości – poza świadomością (viññāṇa), o której za moment. Para saññāvedana jest tak silnie spleciona, że często powinno się domyślać drugiej połowy tej pary, nawet gdy terminy są wymieniane oddzielnie (choć nie zawsze)⁷⁵.

Istnieje wiele mów Buddyha zawierających podział odczuć na różne typy, wyjaśniających ich działanie i charakterystykę, ponieważ także w Jego czasach liczni mnisi nie rozumieli, na czym dokładnie polega to rozróżnienie i specyfika odczuć. Jedno z ważniejszych porównań znajduje się w *Paṭhamaākāsa Suttie* (SN.36.12 – Pierwsza mowa o przestrzeni), gdzie różne rodzaje odczuć są porównywane do wiatru. W sutcie ukazany jest brak kontroli nad odczuciami, ich niezależną od nas naturę, którą można uznać za przypadkową, choć tak oczywiście nie jest. Ale tak jak nie ma potrzeby walczyć z pogodą, tak nie powinno się przeciwstawiać przejawiającym się odczuciom w ciele i umyśle. Tę suttę kończą podniosłe i piękne strofy:

Jak wiatr, co w przestworzach wieje ze stron różnorakich,
Wschodni czy zachodni, północny czy też południowy,
Niosący kurz czy bez kurzu, raz zimny, raz gorący,
Mocny czy niewielki, wieją podmuchy niejednakie.

75. Ciekawe, że współczesna neuronauka także potrafi wskazać rejony mózgu odpowiedzialne za odczucia (układ limbiczny), odróżnia je od czynności rozpoznawania, pamięci, a ostatnio są nawet podejmowane próby znalezienia części mózgu odpowiedzialnej za świadomość (thalamus = wzgórze, część międzymózgowia).

Tak samo w tym ciele powstają odczucia,
 Przyjemne czy bolesne, są także i neutralne.
 Tedy pilny, z przejrzystym pojmowaniem, niezrezygnowany,
 Mnich taki, mędrzec, wszystkie odczucia ma poznane.
 W pełni rozumiejący, w doczesności już bez skażeń,
 Po rozpadzie ciała, w Prawdzie ustanowiony,
 znawca, nie może być odnaleziony.

Paṭhamāākāsa Sutta (SN.36.12 – Pierwsza mowa o przestrzeni)

Jeśli chodzi o fatalizm odczuć, to – jak dowiadujemy się z łańcucha współzależnego powstawania – zależą one od poprzednich intencji (a więc poprzedniej kammy), a bezpośrednią przyczyną jest zetknięcie (phassa), ale jak wspominał Buddha, nie są to jedyne przyczyny powstania vedan. W *Sīvaka Suttie* (SN.36.21 – *Mowa do Sīvaki*) Przebudzony podaje inne przyczyny powstawania odczuć: żółć, flegmę, wiatry, połączenie „humorów” w ciele, pogodę, nieostrożność, wypadek, wreszcie owoc kammy. Zatem musimy pamiętać, że mimo wszystko odczucia, choć poza naszą kontrolą, nie są tylko i wyłącznie kammiczną odpłatą za przeszłe czyny. Ale nie są też uwarunkowane jedynie zewnętrznymi albo mechanicznymi złożonościami, ponieważ możemy na nie wpłynąć kammą (czyli intencją). Trudno zatem doszukać się dokładnych źródeł powstawania vedan, podobnie jak źródeł kammy. Nie ma też sensu pytać „kto doznaje?” (Ko nu kho, bhante, vedayati⁷⁶) – należy sobie nieustannie przypominać, że nie ma trwałej i niezmiennej istoty, ponieważ vedany są anattā.

Mimo wszystko odczucia są produktem uwarunkowań, tak więc każde doznanie w ciele lub uczucie w umyśle zależy od zetknięcia. Wracając do porównania do ognia – towarzyszącego nam przez cały proces współzależnego powstawania – w sutcie *Phasasamūlaka* (SN.36.10) mamy ciekawą analogię zetknięcia (phassa) i powstającego zeń odczucia (vedana): zilustrowaną dwoma patykami (kaṭṭha) pocieranymi o siebie po to, by uzyskać gorąc, ciepło. Ciekawe, że jest to właśnie usmā – gorąc, więc stan przed wykrzesaniem ognia, dopiero potem jest użyte słowo tejo – także w znaczeniu płomienia. Jeśli nie pocieramy patyków, nie będzie gorąca, ponieważ nie było uprzedniego ścierania, oporu, tarcia wynikającego z połączenia tych dwóch elementów (saṅghaṭṭanasamodhānā). Tym tarcie jest phassa (zobacz podrozdział o tym tytule), zatem gdy

76. *Moḷiyaphagga Sutta* (SN.12.012).

nie ma kontaktu, zetknięcia (phassa), nie ma także odczucia (vedana). Dlatego Sāriputta w MN.009 mówi: „[Istnieje], bracia, sześć [rodzajów] odczuć: odczucie powstałe z zetknięcia wzroku, odczucie powstałe z zetknięcia słuchu, [...] węchu, [...] na języku, [...] w ciele, odczucie powstałe z zetknięcia w umyśle”.

Innymi słowy vedany to produkt zetknięcia (phassa), kontaktu z rzeczywistością. Co jest z czym stykane? Poniżej jedno z najważniejszych stwierdzeń w suttach na temat współzależnego powstawania: „W zależności od wzroku [oka] i form powstaje świadomość wzrokowa. Zbieżność tych trzech jest zetknięciem. Zależne od zetknięcia – odczucie” (cakkhuṇṇa paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇam. tiṇṇam saṅgati phasso. phassapaccayā vedanā, *Loka Sutta* [SN.12.044 – *Mowa o świecie*]). Po pierwsze, tłumaczy ono, w jaki sposób powstaje świadomość, po drugie, jaki pogląd ma buddyzm na temat „istnienia” zewnętrznego świata (tytuł sutty), oraz po trzecie, kiedy i dlaczego reagujemy na to, co się przejawia.

Powinniśmy ustalić jeszcze jedną, ważną kwestię związaną z podziałem vedan na cielesne i umysłowe. Zajmę się tym szerzej podczas omawiania kolejnej sutty (MN.010), ale warto mieć to w pamięci już teraz. *Salla Sutta* (SN.36.06 – *Mowa o strzale*) jest tutaj bardzo pomocna, zacytuję zatem znaczną jej część. Na początku Buddha pyta:

Mnisi, niepouczony, pospolity człowiek doświadcza przyjemnych odczuć, bolesnych odczuć, ani bolesnych, ani przyjemnych odczuć.
Pouczony człowiek, uczeń Szlachetnych również doświadcza przyjemnych odczuć, bolesnych odczuć, ani bolesnych, ani przyjemnych odczuć. Jaka jest, mnisi, różnica, między pouczonym człowiekiem, uczniem Szlachetnych, a niepouczonym, pospolitym człowiekiem, jaka jest ich specyfika, jaka niejednorodność [ich cechuje]?

Pouczony to Arahant, czyli wyzwolony z cierpienia, w przeciwieństwie do niepouczonego, nieprzebudzonego. Buddha daje odpowiedź na swoje pytanie:

Zetknąwszy się z bolesnym odczuciem, niepouczony, pospolity człowiek żali się, umartwia, lamentuje, bije się w pierś, płacze, wpada w zamęt.
Odczuwa on zatem dwa odczucia: cielesne i umysłowe. Tak jak, mnisi, człowiek, którego przeszłyby strzały, potem kolejna by go ugodziła, także przeszywając. W ten sposób, mnisi, człowiek taki odczuwa odczucia przez dwie strzały. Tak samo niepouczony, pospolity człowiek, zetknąwszy się z bolesnym odczuciem, żali się, umartwia, lamentuje, bije się w pierś, płacze, wpada w zamęt, odczuwając dwa odczucia: cielesne i umysłowe.

Zetknąwszy się z bolesnym odczuciem, odpycha je od siebie. Gdy w ten sposób odpycha bolesne odczucie, utajona tendencja do odpychania bolesnego odczucia staje się jego obsesją. Zetknąwszy się z bolesnym odczuciem, [stara się] zachwycać przyjemnościami zmysłowymi. Jaka jest tego przyczyna? Nie pojmuje on, mnisi, ten niepouczony, pospolity człowiek innej ucieczki od bólu, niż przez zachwyt przyjemnościami zmysłowymi, a utajona tendencja do pożądania przyjemnego odczucia zmysłowego staje się jego obsesją.

Nieprzebudzony ignoruje też neutralne odczucia i zniewalany jest nimi trzema (saññutto). Uczeń Szlachetnych, a więc ktoś Przebudzony, wszystko robi poprawnie, czyli odwrotnie niż pospolity człowiek – jest ugodzony tylko jedną strzałą, więc odczuwa cielesne, ale już nie umysłowe vedany. Nie odpycha bolesnych odczuć, nie pożąda przyjemnych, nie ma w nim niewiedzy związanej z neutralnymi, więc nie aktywuje utajonych tendencji, nie ma obsesji, a co za tym idzie nie jest zniewolony przez odczucia. Innymi słowy – jest wybór, jest pewien zakres wolności. Mimo wszystko Arahanci mają doznania cielesne.

Sutta ta jest dowodem, że Buddha mówił o wyzwolonych, którzy odczuwać mogli ból fizyczny, ale nie odczuwali już vedan mentalnych związanych z takimi lub innymi doznaniem, czy to w postaci uczuć przykrości, smutku czy też zachwyty. Wielu może uznać, że jest to robienie z siebie umysłowego albo emocjonalnego zombie, co oczywiście nie jest zgodne z prawdą. Arahanci oraz Buddha nadal mogli mieć uczucia, na przykład bardzo wysokie i czyste uczucie metty (miłującej dobroci) oraz pozostałe cetasiki (więc możemy zaryzykować stwierdzenie, że mieli emocje), które miały zdrowe podstawy, były umiejętnie i prowadziły do dobrych rezultatów w świecie, ale nie tworzyły już kammy ani kamma-vipāki, a właśnie tylko kiriya⁷⁷ – działanie funkcyjne. Jest to dowód, że Buddha uczył kiriyavādy, czyli doktryny głoszącej, że oczyszczony sposób działania, najwyższy i najlepszy, to taka forma działania, w której istnieje możliwość (właściwego) wyboru: pocucia krzywdy z powodu bólu fizycznego lub możliwości wyrobienia w sobie stanów mentalnych w pełni zdrowych i umiejętnych. Jest tak w przypadku praktyki brahmavihār, dzięki której medytujący może stworzyć w umyśle w pełni pozytywną emo-

77. Kiriya, kriya (od karoti – działać, robić), kiriya-citta = umysł funkcjonalny – albo działanie z umysłem nietworzącym pożytecznych (kusala) ani niepożytecznych (akusala), ani żadnych innych owoców kammy (vipāka), czyli działanie bez działania w rozumieniu kammicznym, niezależne od kammy. To bardzo późne wyjaśnienie abhidhammiczne użyte chociażby w *Visuddhimagdze*.

cję, bez przywiązywania się do niej. Arahant uwolniony jest zatem z więzienia reakcji na fizyczne doznania, jakiegokolwiek by one były. Powyższa sutta może być solą w oku ludziom uważającym, że rzeczywistość to nierozzerwalny stop zdrowych i niezdrowych przyczyn i skutków, z którego to amalgamatu nie można się wyswobodzić, a czystość nie może się wyłonić bez wcześniejszego zabrudzenia się (cierpienie uszlachetnia). Błogosławiony uważał inaczej, ponieważ widział Ścieżkę dobrą na początku, w środku i na końcu, i starał się nam przekazać instrukcje, w jaki sposób nią iść.

Czy jednak można mówić jeszcze o ciele w łańcuchu współzależnego powstawania – na tak subtelnym poziomie? Istnieje sutta, w której vedana (razem z saññā) opisana jest jako czysto umysłowa, bez żadnego komponentu cielesności, we fragmencie definiującym, czym jest cittasaṅkhāra⁷⁸ (wytworzenia/złożoności umysłu – więcej za chwilę). Istnieje także podział na vedany „przyziemne/nieziemskie”, które przekładam jako „cielesne/umysłowe” (sāmisa/nirāmisa), o czym więcej w MN.010. Tutaj jednak musimy spojrzeć na definicję, jaką podaje Śāriputta – chodzi o vedany powstałe z zetknięcia wzrokowego i w pozostałych zmysłach (razem sześciu, co też istotne). Mogłoby się wydawać, że to jeszcze bardziej zaprzecza regule usubtelniania kolejnych ogniw łańcucha, ale według mnie jest to wyraz właśnie epistemologicznego podejścia, o którym więcej także za chwilę. Warto wiedzieć, że sześć zmysłów odnosi się zarówno do vedan, do zetknięcia, oczywiście do sześciu podstaw, jak i do świadomości, zatem sekwencja ta jest ciągiem logicznym pewnej prawidłowości.

Należy pamiętać, że w codziennym życiu nie jest łatwo zaobserwować vedany w przejawiającym się ciągu współzależnego powstawania. Zwykle pragniemy przyjemności, ale nie bezpośrednio tej, która się akurat przejawia, tylko jej wyobrażenia, chcemy odtworzyć tę, która dawała zapamiętaną przyjemność. Doszukiwanie się i pamiętanie to funkcja rozpoznań (saññā), które kojarzą zdarzenia z odczuciami. Wyobrażenia to raczej saṅkhāra, a chęć (zatem intencja) przejawia się jako taṇha. Więc pewne przedmioty albo sytuacje będą się nam kojarzyć dobrze, inne źle, a jeszcze inne będą dla nas neutralne. Widok pająka może mieć u niektórych osób neutralne zabarwienie afektywne, inni mogą na widok tego samego pająka reagować przyjemnymi doznaniem i uczuciami, a jeszcze inni – ci, którzy mieli nieprzyjemne doświadczenia z tym lub innym pajakiem – mogą odczuwać w umyśle lęk, czasem somatyzować nieprzyjemne odczucia w ciele. Obserwowanie vedan, bardzo potrzebne do przejrzystego wglądu w rzeczywistość, jest jedną z czterech technik ustanawiania uważności, która opisana jest szerzej w kolejnej sutce (MN.010). Możemy natomiast podsumować: nie ma „dobrych” czy „złych” odczuć, nawet nie-

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

przyjemne doznania po prostu się przejawiają, mają swoje przyczyny, ale naszym zadaniem nie jest zastępowanie jednych vedan innymi (nawet neutralnymi, upekkhā vedanā).

Ostatnia rzecz, odnosząca się do odczuć, może być pocieszeniem dla sceptyków, modernistów. Istnieje sutta, w której Buddha wyjaśnia, czym jest piekło. To jedna z nielicznych sudd poruszających to zagadnienie, więc nie można tylko na jej podstawie oceniać całości nauczania, trzeba odwołać się do zasady mahāpadesy (czterech kryteriów, sposobu, w jaki powinniśmy odnosić się do konkretnej nauki w zgodności z całością nauczania). Ciekawe, że w naszym języku „piekło” także ma związek z nieprzyjemnym odczuciem w ciele (piecze, piekło), tak jak miłość z czymś przyjemnym (miłym). Pieczenie i coś miłego to bodźce fizyczne (zetknięcia), tylko w różnym natężeniu.

Niepouczony, mnisi, pospolity człowiek, gdy mówi takie stwierdzenie: „W wielkim oceanie istnieje otchłań”, [...] mówi o czymś, co nie jest istniejące, nie jest poznawalne. To właśnie, mnisi, bolesne odczucia związane z ciałem nazywam „otchłanią”.

Pātāla Sutta (SN.36.04 – Mowa o otchłani)

Tytułowa „pātāla” to termin oznaczający zarówno zwykłe wgłębienie w ziemi, jak i głębinę w oceanach zamieszkaną przez nāgów (wężopodobne, zmiennokształtne istoty nadnaturalne), oraz najniższy z zaświatów⁷⁹ – ponieważ czasem jest też określeniem podwodnego ognia, którego najbardziej obawiali się Ariowie jako uśpionego potencjału mogącego zniszczyć świat. Dopiero później, być może właśnie w czasach Buddy, zaczęto uważać otchłań za miejsce piekielne, nieprzyjazne i pełne cierpienia. Można

79. Według *Brahmāṇḍa Purāṇy* w wierzeniach bramińskich – tak jak w zrekonstruowanych wierzeniach indoeuropejskich, w tym słowiańskich – istniał podział na trzy wymiary świata: 1. siedem wyższych vyāhṛti, na przykład svarga (pali: Sagga), czyli siedem rodzajów nieba, 2. pṛthvī – ziemski świat, 3. siedem niższych światów zwanych pātāla, choć był to ostatni, najniższy z zaświatów. W rekonstrukcjach słowiańskich wierzeń (np. według Długosza) uważa się, że Nawia to pātāla, Wyraj to vyāhṛti, a Jawia jest światem ziemskim. Zaświaty nie były początkowo utożsamiane z piekłem, były nawet piękniejsze niż nieba. Ponieważ w dolnych wymiarach pozostawały cienie, nieba były chwilowe i tam właśnie można doszukać się załączków koncepcji reinkarnacji.

więc następująco zinterpretować słowa Błogosławionego z tej sutty: „ból fizyczny to piekło”. Taka interpretacja tej mowy jest bardzo możliwa⁸⁰.

Oczywiście można podać wiele mów Buddy, które mogłyby potwierdzać ten modernistyczny tok rozumowania. Na przykład przywoływana już mowa *Kukkuravatika* (MN.57), w której Przebudzony wyjaśnia, czym są „ciemne” czyny i „ciemne rezultaty” (kammaṃ kaṇhaṃ kaṇhaviṭṭhaṃ, sanskr. kṛṣṇa – czarny, ciemny). Jeśli ktoś dokonywał czynów ciałem, słowem, umysłem przepelnionym chęcią gnębienia, krzywdzenia innych, to pojawia się w świecie pełnym gnębienia (sabyābajjhaṃ lokaṃ upapajjati). Tak więc wszelkiego rodzaju krzywda (dukkha) wyrządzona innym, ale też sobie, powraca jako krzywdzące odczucie (dukkha jako vedana) w postaci bólu fizycznego (dukkhadukkhatā) czy też umysłowego (dukkha jako cierpienie, ból egzystencjalny), w tym świecie i w tym życiu, choć oczywiście także w innych światach, kolejnych wcieleniach. Te „spląty długów” karmicznych nie są bezpośrednie, nie są matematycznymi równaniami. Nie można zakładać, że splata albo wyrównanie uczynku będą odczuwane w sposób, który dokładnie odzwierciedla popełniony wcześniej czyn, należy pamiętać o porównaniu do grudki soli oraz o *Mowie o kiju*. Czyli jeśli kopnie się kogoś w złości, konsekwencją nie musi być to, że kiedyś tak samo ktoś nas kopnie. Identycznie jest z owocami naszych czynów, mają nam przede wszystkim pokazać przyczynę cierpienia. Póki nie widzimy, jak powstają zależnie od siebie zjawiska tworzące saṃsāre, musimy drążyć głębiej, starając się dowiedzieć, dlaczego i jak powstają odczucia.

Najlepszym przykładem na to, że wyzwolony umysł nadal „ma” vedany (a więc odbiera owoce poprzedniej kammy), jest bardzo tajemnicza sutta, w której Buddha mówi coś, co niektórzy interpretatorzy uznają za dowód, że uczył abhidhammy (sic!), natomiast Buddhaghosa wskazuje tu na brak „zwykłego pojawiania się”, czyli na brak linearności współzależnego powstawania.

[Buddha, gdy powrócił z odosobnienia]: Mnisi, przebywałem [teraz] tak, jak wcześniej przebywałem, gdy osiągnąłem najwyższą mądrość [Samoprzebudzenia]. Pojąłem, że można doświadczać odczuć opartych na niewłaściwym poglądzie, można doświadczać odczuć opartych na Właściwym Poglądzie [i dalej, z kolejnymi stopniami Ścieżki], można doświadczać odczuć opartych na niewłaściwym skupieniu, można doświadczać odczuć

80. Por. w *Khaṇa Suttie* (SN.35.135 – *Mowa o sposobności*), gdzie jest „piekło zwane sześcioma podstawami zetknięcia” (chaphassāyatanikā nāma nirayā) oraz „niebo zwane sześcioma podstawami zetknięcia” (chaphassāyatanikā nāma saggā).

opartych na Właściwym Skupieniu. Można doświadczać odczuć opartych na dążeniu [chanda], można doświadczyć odczuć opartych na uspokojeniu dążenia, można doświadczać odczuć opartych na rozpatrywaniu [vitakka], można doświadczyć odczuć opartych na uspokojeniu rozpatrywania, można doświadczać odczuć opartych na rozpoznawaniu [saññā], można doświadczyć odczuć opartych na uspokojeniu rozpoznawania. [...] istnieje wysiłek, by osiągnąć to, co nieosiągnięte. Gdy stanie się już to, co było do osiągnięcia, można doświadczyć odczuć opartych także i na tym [appattassa pattiyaṃ atthi āyamaṃ, tasmimpi t̥hāne anuppatte tappaccayāpi vedayitaṃ].

Dutiyavihāra Suttaṃ (SN.45.012 – *Druga mowa o przebywaniu*)

Ostatnie stwierdzenie może być wyjaśnieniem faktu, że Buddha po Przebudzeniu tygodniami medytował, najpierw pod Drzewem Bodhi, potem pod innymi drzewami, będąc cały czas w błogości, a więc w jakiejś przyjemnej vedanie „opartej” właśnie na Nibbānie. Co ważne, nie była to vedana będąca częścią paṭiccasamuppādy. Żeby tego dowieść, spróbuję zrobić pewne założenie: co, jeśli pięć grup składowych (khandh) przejawia się w każdym stopniu współzależnego powstawania, ale w różnych tonach, z odmienną intensywnością, inaczej wyeksponowane? Proces p.s. nie jest prawem tak jak prawo ciężenia, gdyż jest to zasada opisująca tworzenie się cierpienia, więc odnosi się tylko do „istot” czujących, czyli właśnie do zbiorów działających khandh. Zgadzałoby się to oczywiście z ogólnym przesłaniem sutt:

Paṭiccasamuppannā kho panime yadidaṃ
pañcupādānakkhandhā.

Te pięć grup składowych, do których się lgnie,
jest doprawdy współzależnie powstałe.

Mahābatthipadopama Sutta (MN.028 – *Dłuższa mowa o porównaniu do śladów słonia*)

Przebudzenie nie spowodowało trwałego zaniku khandh u Buddy. Spowodowało tylko (a raczej aż!) ustanie lgnięcia (upādāna) do grup składowych, ale khandhy nadal w Nim działały po Nibbānie, i tak jak u każdego Arahanta, dogasały. Natomiast nie działał w Nim proces p.s., został dezaktywowany i już nigdy więcej się nie wznowił. Dlatego warto zdawać sobie sprawę z różnicy między vedaną w rozumieniu p.s. (ta vedana zanika – nirodha) a tą opisywaną w systemie khandh. To, co przyjemne lub nieprzyjemne, to pewne „uświadczenia” (rdzeń „vid”, wiedza, zatem teoria poznania – epistemologia),

więc nie ma obiektywnie przyjemnych odczuć cielesnych albo umysłowych (fenomenologia). Przyjemna w smaku może być trucizna, przyjemny może być ból (w zależności od sytuacji: gdy na przykład wyciągana jest strzała albo drzazga z ciała). Te oceny przyjemności nie biorą się tylko z odczuć, lecz także z działających rozpoznań, wytworzeń, a przede wszystkim z uświadomienia ich sobie (MN.140). Co nie znaczy, że te dwie strategie radzenia sobie z cierpieniem nie łączą się w suttach – często zdarza się, że vedany opisywane w systemie khandh są następnie uznane za współzależnie powstające. Należy więc być ostrożnym, jeśli chodzi o generalizowanie, ale w uproszczeniu khandhy to komponenty doświadczenia, bez uczasowienia, bez wyjaśniania procesu ich powstawania. Paṭiccasamuppāda natomiast to przedstawienie tego procesu, zarówno powstawania, jak i zaniku sieci współzależności systemu saṃsārycznego, który wytwarza finalne cierpienie w czasowym kontekście, niczym perpetuum mobile, wiecznie poruszająca się, samonapędzająca się, produkująca własne paliwo maszyna. Każda zębátka i część tej maszyny składa się ze stopu pięciu khandh. Nie możemy winić khandh ani utożsamiać ich z procesem napędzania się maszyny (paṭiccasamuppādy powodującej cierpienie). Khandhy biorą udział w tej mechanice, ale są użyte tylko w narracji jak słowa w książce. Gdy „proces” tej maszyny przestaje działać, wątek opowieści zostaje przerwany, jednak słowa nadal pozostają w codziennym użyciu, khandhy nadal są i działają, póki się nie rozpadną (podczas śmierci lub parinibbāny).

PHASSA

Jeśli zdamy sobie sprawę, że wszystkie pięć khandh przejawia się w każdym członie współzależnego powstawania, znacznie łatwiej będzie nam zrozumieć, na czym polega to usubtelnianie albo przybliżanie kolejnych ogniów, o którym już wspominałem. Im głębiej będziemy wchodzić w poszczególne części p.s., tym wyraźniejsze staną się akcenty, jakie Buddha kładł na bardziej aktywne grupy składowych przejawiające się w danym elemencie procesu. W poniższej sutcie zdefiniowane jest zetknięcie, w którym ważną rolę odgrywa świadomość:

Czym jest, mnisi, początek świata? W zależności od wzroku i form, powstaje świadomość wzrokowa. Zbieżność (saṅgati) tych trzech jest zetknięciem. Zależne od zetknięcia – odczucie, zależne od odczucia – pragnienie, zależne od pragnienia – lgnięcie, zależne od lgnięcia – stawanie się, zależne od stawania się – narodziny, zależne od narodzin pojawiają się starość, śmierć, żal, lament, krzywdą, smutek i rozpacz. Tym jest, mnisi, początek świata.

W zależności od słuchu i dźwięków, (...) węchu i zapachów, (...) języka i smaków, (...) ciała i dotyku, (...) umysłu i dhamm powstaje świadomość umysłu. Zbieżność tych trzech jest zetknięciem. Zależne od zetknięcia – odczucie, (...) zależne od narodzin pojawiają się starość, śmierć, żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz. To jest, mnisi, początek świata.

Czym jest, mnisi, przeminięcie świata? W zależności od wzroku i form powstaje świadomość wzrokowa. Zbieżność tych trzech jest zetknięciem. Zależne od zetknięcia – odczucie, zależne od odczucia – pragnienie, wraz z całkowitym wygaszeniem i ustaniem pragnienia, Ignięcie ustaje, z ustaniem Ignięcia stawanie się ustaje (...). W ten sposób ustają wszystkie te pokłady cierpienia. Tym jest, mnisi, przeminięcie świata. W zależności od słuchu i dźwięków, (...) węchu i zapachów, (...) języka i smaków, (...) ciała i dotyku, (...) umysłu i dhamm powstaje świadomość umysłu. Zbieżność tych trzech jest zetknięciem. Zależne od zetknięcia – odczucie, zależne od odczucia – pragnienie, wraz z całkowitym wygaszeniem i ustaniem pragnienia, Ignięcie ustaje, z ustaniem Ignięcia stawanie się ustaje (...). W ten sposób ustają wszystkie te pokłady cierpienia. Tym jest, mnisi, przeminięcie świata.

Loka Sutta (SN.12.044 – *Mowa o świecie*)

Jeśli czytelnik pamięta *Robitassa Suttę* (SN.02.26), w której Buddha mówił: „[...] to na sążeń długie ciało wraz z jego rozpoznaniem i z umysłem uznaję za [cały] świat, przyczynę świata, ustanie świata i drogę prowadzącą do ustania świata”, to powyższa *Mowa o świecie* wyda mu się jeszcze bardziej doniosła. Warto przypomnieć, że pragnienie (taṇha) zszywa niczym szwaczka trzy wymienione części zetknięcia, tj. wiąże zmysły (czyli rūpę, element cielesności, jedną z grup składowych) z obiektami zmysłów i świadomością zmysłową, jest więc w zetknięciu element intencji (saṅkhāra, kolejna z khandh), skoro jest taṇha. Phassa nie oznacza stricte kontaktu fizycznego ani wyłącznie organu zmysłowego właśnie ze względu na to, czym jest – powstałym z trzech części (zmysł + obiekt + świadomość) czynnikiem umysłowym (cetasika).

Niektórzy interpretatorzy uważają, że pięć grup składowych (khandh) jest czymś, czym można poznawać świat, i zgadzałoby się to, jeśli chodzi o „narzędzia” poznania, składniki postrzegania umysłowego, jednak według mnie właśnie w zetknięciu (phassa) wyłożona jest epistemologiczna podstawa albo empiryzm metodologiczny, czyli bardzo specyficzna, ale całkiem przystępna fenomenologia buddyjska.

„Epistēmē” (ἐπιστήμη) to wiedza, rozumienie, obeznanie, od greckiego „epistasthai” – rozumieć (epi = nad, przy + histasthai = stać, od rdzenia pie. *sta- = stać, stąd angielskie „understand”). Można powiedzieć, że cały proces współzależnego powstawania to ciąg epistemologicznego poznawania, można wręcz postawić znak równości między byciem (bhava), poznaniem oraz przyczynami istnienia i kolejnych/przeszłych wcieleń przejawiających się we współzależnej interakcji z zastaną rzeczywistością w trakcie egzystencji.

Sāriputta w poniższej, omawianej sutcie twierdzi: „[...] [istnieje] sześć [rodzajów] zetknięcia: zetknięcie wzroku, zetknięcie słuchu, [...] węchu, [...] na języku, [...] w ciele, zetknięcie w umyśle”. *Loka Sutta* zacytowana na początku tego podrozdziału wyjaśnia, z czego składa się zetknięcie. Wzrok i formy są uwarunkowaniami, dzięki którym może dojść do świadomości wzrokowej, a ona nie dość, że łączy te dwa odrębne światy, to jeszcze jest komponentem koniecznym do powstania emergentnego zjawiska zwanego zetknięciem (phassa). Zatem można stwierdzić, że percepcja zmysłowa, rozumiana jako odbiór świata zewnętrznego, jest epizodem poznawczym wywołanym interakcją przyczynową między zmysłami a przedmiotem tychże zmysłów istniejącym w świecie zewnętrznym. Ta interakcja wywołuje wrażenie sensoryczne, zmianę fizjologiczną w ciele odbiorcy (z powodu dźwięku, zapachu etc.). Pojawia się wstępna świadomość, prosta, niewerbalna, niekonceptualna, będąca pierwszym krokiem w procesie kognicji, ale rozpoznanie (saññā) powstawać może ułamek chwili później. Ta wstępna świadomość zmysłowa (viññāṇa) nie jest ustrukturyzowaną percepcją w rozumieniu rozpoznawania (saññā). Dlatego staram się nie tłumaczyć „saññā” jako „percepcja” (choć zdarza mi się), ponieważ to viññāṇa według mnie jest bardziej percepcją, czymś, co odbiera surowe dane sensoryczne, bez żadnego szufladkowania, nakładania koncepcji, skojarzeń i innych. Świadomość (viññāṇa) jest podstawą dla działania rozpoznawania (saññā), które dopiero potem tworzy pojęcia, obiekty, nazwy, sens, a także sortuje podobieństwa poprzednich doświadczeń zachowanych w pamięci.

Dysputa epistemologiczna trwała w Indiach już w czasach Buddy, ale także i później, więc ewolucja myśli filozoficznej miała tam znacznie więcej czasu, by się rozwinąć i dojrzeć. Nie zdajemy sobie do końca sprawy, jak ogromne znaczenie dla całego subkontynentu miało stanowisko buddyjskie w kwestii epistemologii. W tym miejscu chciałbym powtórzyć bardzo odważną tezę, a mianowicie: cały proces współzależnego powstawania to w pewnym sensie proces epistemologiczny, czyli proces pokazujący, w jaki sposób tworzy się świat zmysłowy, jak go odbieramy i jakie są tego konsekwencje dla całego doświadczenia, a więc egzystencji istot czujących. Nawet narodziny, starość i śmierć byłyby w takim rozumieniu tylko umysłowymi czynnikami powiązanymi z kognicją!

Jeśli założymy, że ogień w pełnej krasie jest starością i śmiercią, to zetknięcie może być porównane do tarcia drewnienek, spod których buchnie w końcu płomień. Bez tego „tarcia” zetknięcia nie będzie ognia, ale czy to oznacza, że nie dojdzie do powstania istoty, bytu, narodzin (zob. *Nāmarūpa*)? Inaczej mówiąc, czy rzeczywistość – jej istnienie oraz jej natura – zależy od tego, jak ją odbieramy zmysłami, a więc od zetknięcia? Bardzo skrótowo wyjaśnię, w czym tkwi problem w epistemologii buddyjskiej.

Chciałbym tu omówić trzy podejścia epistemologiczne, które w ten czy inny sposób wprzęgane są w dzisiejszych czasach w buddyzm przez buddologów i osoby zajmujące się nauką Buddy. 1. Podejście „idealizmu”⁸¹ – wszelkie strzępy informacji zmysłowych, jakie odbieramy, dotyczą materii, ale „substancji” tej materii nie jesteśmy w stanie bezpośrednio poznać, gdyż prawdziwym i jedynym podłożem istnienia obiektów jest umysł, zatem nie ma obiektów niezależnych od umysłu (por. immaterializm Berkeleya – *esse est percipi* [łac. „istnieć to być postrzeganym”]). 2. Teoria „agnostyczno-uitylitarna” – nie można poznać niczego poza tym, co jest do poznania, a to znaczy, że istnienie rzeczywistości zewnętrznej nie ma aż tak wielkiego znaczenia, ważne jest tylko poznawanie własnych wytworzeń umysłowych, koncepcji pomagających w wyzwoleniu z tejeż materii. 3. Pogląd „naiwnego realizmu” – wszystko, czego doświadczamy, co rejestruje nasza świadomość, jest nieodłącznym elementem poznania, ale mimo wszystko dane zmysłowe bazują na jakiejś obiektywnej, zewnętrznej rzeczywistości materialnej.

Przypomnę tylko czytelnikowi, że te problemy nie są trywialne, nie są to zabawy umysłowe znudzonych filozofów, ponieważ mają bardzo poważne implikacje, także w sferze moralnej. To, jakie podejście epistemologiczne jest nam najbliższe, warunkuje na przykład, czy będziemy solipsystami, to znaczy, czy będziemy uważać siebie i swoje poznanie za centrum wszechświata, wokół którego wszystko się kręci, a inne istoty nie istnieją, i są tylko wyobrażeniem naszego umysłu. W takiej sytuacji nie musimy nic robić, co w skrajnych przypadkach może prowadzić do chorób umysłowych, albo możemy robić, co nam się podoba, co prowadzić może do innych skrajnie niezdrowych działań – bo czy na przykład zabijanie innych istot to jakikolwiek problem we śnie, który sobie śnimy? Solipsyzm to zresztą tylko jeden z jaskrawszych przykładów, jakie można by wymienić.

81. Nadałem nazwy temu i kolejnym dwóm podejściom, stąd cudzysłów, nie odnoszą się one do specyficznych filozofii, czy to idealizmu transcendentального, Kantowskiego czy realizmu teoriopoznawczego (świat jest dokładnie taki, jakim go postrzegamy). Są to tylko przedstawienia narracji, w jakich buddyzm jest interpretowany w dzisiejszych czasach przez osoby z Zachodu.

PODEJŚCIE „IDEALIZMU”

Tymi trzema bardzo umownymi przykładami epistemologii można pokazać zakres, w jakim badacze w dzisiejszych czasach interpretują buddyjską naukę o poznaniu. Pierwsze podejście „idealistów”, według którego wszystko jest wytworzone przez umysł, dla niektórych może brzmieć absurdalnie, dla innych jest czymś oczywistym. Teksty nie dają nam jednoznacznej odpowiedzi. Z jednej strony pierwsze wersy *Dhammapady* mówią: „Umysł poprzedza wszelki stan rzeczy, umysł kieruje, umysł kreuje”, co można odczytać – umysł stwarza wszystko⁸². Już sama struktura współzależnego powstawania sugeruje, że początek łańcucha jest czysto umysłowy (niewiedza, wytworzenia, świadomość). Nie tylko nauki objaśniające teoretyczną stronę Dhammy podpowiadają, że wszystko może dzieć się w umyśle, sekundują temu także teorie o kammi, o moralności. Jak inaczej zinterpretować pouczenie, że kamma to nic innego jak intencje, które z przeszłości oddziałują na nas obecnie w postaci kamma-vipāki? A więc te niematerialne, efemeryczne rezultaty kammy warunkują fizyczne odczucia (vedany), ale też ciało w tym i przyszłym wcieleniu oraz świat, w jakim się odrodzimy! Można zaryzykować twierdzenie, że wszystko, co nas otacza, i czym myślimy, że jesteśmy, istnieje, ponieważ zostało wykreowane w umyśle, który żył kiedyś i wytworzył taką, a nie inną kammę, a my jako istoty, tu i teraz, ponosimy tego konsekwencje w postaci przyjemności, bólu i innych doznań (tzw. stara kamma, zob. SN.35.129 *Kammanirodha Sutta*). Przekonanie, że to wszystko jest tylko iluzją, wzmacnia także praktyka medytacyjna.

W kulturze Indii zawsze położony był ogromny nacisk na medytację i samopoznanie. Temat wglądu w siebie był rozpoznawany od starożytności. Buddyzm był zatem tylko epizodem, jakże ważnym, w nieustannym ciągu introspekcji, który trwał również w czasach późniejszych. Yogācāra zwana także vijñānavādą (doktryną świadomości, pali – viññāṇa) albo vijñaptivāda (sansk. vijñapti – oznaczenie, reprezentacja; pali – viññatti) to późna szkoła buddyjska, która mogła powstać kilka wieków po Buddzie. Należy do tak zwanej szkoły mahāyāny, ale uczeni potwierdzają, że wiele materiału zaczerpnęła z innych szkół, na przykład z abhidharmy sarvāstivādy. Tego typu późniejsze szkoły mogły dodawać sutty (w sanskrycie zwane sūtrami) i wkładać w usta Buddy słowa, których być może nigdy nie wypowiedział. Nie powinno się jednak w ten sposób generalizować, oceniając późniejsze teksty, ponieważ istnieją dowody na to, że niektóre frag-

82. Umysł w tym fragmencie to „mano”, może znaczyć intencję (cetana według Bodhiego), czasem uznawana jest za viññāṇę lub citte (świadomość lub umysł – komentarze) lub za bhavaṅgacitta albo sota (podświadomy strumień umysłu – abhidhamma).

menty, a nawet całe dzieła, mogą być autentycznymi słowami Błogosławionego, a nie ma ich w kanonie pālijskim.

Bardzo ciekawym fragmentem, unaoczniającym problem epistemologiczny, jest urywek z *Sanḍhinirmocana Sūtry* (z kanonu yogācāry), gdzie zapytano Błogosławionego: „Czy znak lub replika (sansk. pratibimba, może chodzić o fazę wchodzenia w jhānę przez nimitṭę), które są obiektami skupienia (samādhi), są różne (sansk. bhinna) od umysłu czy też nie?”. Buddha odpowiada, że się nie różnią, i wyjaśnia: „Ponieważ znaki te są wyłącznie reprezentacjami (sansk. vijñapti-mātra)”. To samo dotyczy obiektów percepcji zmysłowej. Zatem może mamy tu Berkeleyowską ontologię poprzez percepcję, ponieważ to, co jest dostępne poznaniu, ma prawo być, a to, czego nie możemy zaobserwować, jak może istnieć? Czyli upadające drzewo w pustym lesie nie wydaje dźwięku, ponieważ nikt go nie usłyszał. Zgadzałoby się to też po części z zetknięciem, bo skoro nie ma tarcia, znaczy, że któraś z trzech części phassy nie zadziałała, a więc nie dochodzi do kontaktu. Jeśli nie ma zetknięcia, nie ma rozpoznania i odczuć, cały system przestaje działać. Tak więc można stwierdzić, że jedyną możliwą do doświadczenia rzeczywistością jest reprezentowany w umyśle obraz mentalny elementu rzeczywistości obiektywnej. Materia, która może i jest przyczyną powstania takiego mentalnego obrazu, „sama w sobie” jest nie do pomyślenia. Tak więc, podążając za tą logiką, obiektywny świat zewnętrzny, definiowany jako stworzony z materii niezwiązanej z obserwatorem, nie istnieje, ponieważ nie ma co/kto go obserwować. Skoro wszystko jest tylko reprezentacją i nie ma umysłu postrzegającego „prawdziwą” rzeczywistość, wszechświat materialny może równie dobrze nie istnieć. Ale, mimo wszystko, yogācāra nigdzie nie stwierdzała, że świat jest stwarzany przez umysł. Orędownicy tej szkoły twierdzili jedynie, że mylimy nasze projekcje, tworzące interpretacje świata, z obiektywnym światem, a więc uznajemy własne wytworzenia umysłowe za rzeczywistość.

W naszej interpretacji p.s. podejście „idealistyczne” ma na pewno wiele argumentów zbieżnych z wymienionymi argumentami yogācāry – to znaczy umysł jest istotnym komponentem doświadczenia, choć niekoniecznie tworzy je w całości, ale wrócimy do zagadnienia podczas omawiania kolejnych ogniw łańcucha. Warto tu podkreślić, że jeśli p.s. jest procesem poznania, to wszelkie oddziaływania materii mogłyby „istnieć”, ale nie są w pełni „poznane” przez pięć khandh, a dokładniej, przez świadomość (viññāṇę). Do pełnego zrozumienia umysłowości i formy materialnej dochodzi dopiero po Przebudzeniu (zob. MN.001).

ŚWIADOMOŚĆ W „IDEALIZMIE”

Świadomość to fascynujący temat badań w Nauce Błogosławionego (dhamma-vicaya). W tym momencie chciałbym tylko pokazać, jak zbieżna jest specyficzna interpretacja viññāṇa z podejściem „idealizmu”. Na początku warto zaznaczyć, że świadomość nie oznacza tego, co współcześni mogliby nazwać samoświadomością, byciem uważnym, nie oznacza rozumienia tego, co się dzieje w danej chwili w umyśle, ponieważ tak ograniczone stany opisuje wiele innych terminów pālijskich. Świadomość jako viññāṇa to nie uproszczony model komunikacji intersubiektywnej, jak twierdzi Dan Dennett, który przyrównuje ją do systemu operacyjnego smartfona. Mówi, że tak jak nie jesteśmy w stanie zrozumieć działania mechanicznych części fizycznego telefonu tylko na podstawie używania ekranu dotykowego i bawienia się aplikacjami, tak samo nasza świadomość jest okrojonym i zniekształconym obrazem, metaforyczną reprezentacją będącą iluzją tego, co się aktualnie dzieje w mózgu. Innymi słowy, według Dennetta świadomość jest interfejsem mózgu i dzięki temu tworzy się system reprezentacji, by uprościć świat dla „użytkownika”. A w związku z tym świat jest iluzją, ponieważ, cytując Wilfrida Sellarsa, jest to tylko „manifestujący się obraz świata”.

Nie o takim idealizmie będzie tutaj mowa. Poniżej przykłady na to, jak działa zetknięcie bazujące na świadomości zmysłowej, które kontestują tego rodzaju współczesne uproszczenia:

Świadomość, która niczego nie wskazuje, nieposiadająca wyrażenia,
bez końca, cała w blasku: tutaj woda, ziemia, ogień, wiatr są
bez namierzenia. Tutaj długie, krótkie, drobne, ciężkie, piękne,
brzydkie, tutaj w pełni zanikły umysłowości i formy materialnej
zespoleń. Z zanikiem świadomości, reszta zmierza do niknięcia.

Kevaṭṭa Sutta (DN.11 – Mowa do Kevaṭṭy)

Tego rodzaju sutt jest znacznie więcej, także w zbiorze mów średniej długości, jak choćby w *Brahmanimantanika Suttie* (MN.049 – Mowa o zaproszeniu przez Brahme). Natomiast *Kevaṭṭa Sutta* (DN.11) być może mówi o świadomości w kontekście i rozumieniu upaniśad, czyli jako o eternalistycznym komponencie, z którego wszystko wynika, a gdy świadomość zanika w Nibbānie, wtedy znika także cały wszechświat – to mogło być pewnym przytykiem do bramińskich wierzeń. Są jednak inne interesujące sutty, które zgadzają się co do tego, że trzeba praktykować tak, żeby świadomość zanikła („Oto

ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka wiodąca do zaniku świadomości” („ayameva ariyo atṭhaṅgiko maggo viññāṇanirodhagāminī paṭipadā”, *Sattatṭhāna Sutta* – SN.22.057). Należy przy tym pamiętać, że takie stwierdzenia odnoszą się do świadomości rozumianej w kontekście Nibbāny, po której świadomość przestaje być „ustanowiona”.

Kolejna ciekawa mowa Buddy, mająca pewne cechy „idealizmu”, to *Atthirāga Sutta* (SN.12.064), w której Błogosławiony wyjaśnia cztery rodzaje pokarmu (āhārā): 1. pożywienie materialne, czyli takie, które konsumujemy, 2. zetknięcie (phassa), 3. intencja umysłowa (manosañcetanā) oraz 4. świadomość (viññāṇa). W teźe sutcie proces współzależnego powstawania wyjaśniony jest zupełnie inaczej niż w modelu klasycznym, ponieważ zaczyna się od pokarmu, a gdy pojawia się pożądanie (tytułowe „atthirāga”), wtedy świadomość zostaje ustanowiona (paṭiṭṭhita) i pojawia się zespolenie umysłowości i formy materialnej (nāmarūpassa avakkanti – dosł. schodzi, więc poczyna się istota, patrz wyżej: gandhabba), a gdy tak się dzieje, wtedy dopiero następuje wzrost wytworzeń (saṅkhārānaṃ vuddhi) i potem kolejne stawanie się, cierpienie i śmierć etc. W skrócie jest to zdemolowanie ortodoksyjnego porządku współzależnego powstawania. Dla nas najistotniejszym fragmentem tej mowy jest ten:

„Tak jak, mnisi, w wysokim domku albo w sali wysokiego domku, z oknami na północną, południową i wschodnią stronę, gdy wschodzi słońce, a przez okna przechodzą promienie, gdzie byłyby one ustanowione?”

„Na zachodniej ścianie, Bhante”.

„A gdyby, mnisi, nie było zachodniej ściany, gdzie byłyby one ustanowione?”

„Na ziemi, Bhante”.

„A gdyby, mnisi, nie było ziemi, gdzie byłyby one ustanowione?”

„Na wodzie⁸³, Bhante”.

„A gdyby, mnisi, nie było wody, gdzie byłyby one ustanowione?”

„Byłyby nieustanowione, Bhante”.

„Tak samo, mnisi, jeśli nie ma pożądania, jeśli nie ma zachwyty, jeśli nie ma pragnienia materialnego pożywienia, (...) zetknięcia, [...] intencji umysłowej, [...] świadomości, to świadomość jest nieustanowiona i nie wzrasta”.

Atthirāga Sutta (SN.12.064 – Mowa o tym, gdy pojawia się pożądanie)

83. Wierzono, że pod ziemią znajduje się pierwotny ocean, który wszystko utrzymuje.

Można zaryzykować kolejne twierdzenie, że gdy pożądanie, zachwyt i pragnienie nie mają materiału do zszycia (jak w porównaniu ze szwaczką), wtedy nie ma tarcia, oporu, nie ma materiału, z którym te trzy „Mojry” mogłyby pracować, co równałoby się właśnie z Bezśmiertelnością. Tym jest nieustanowiona świadomość.

Nie można jednoznacznie stwierdzić, że świadomość w kanonie pālijskim jest podstawą poznania. Na pewno ma ona uprzywilejowane miejsce pośród khandh, ponieważ to ona łączy kolejne życia (o czym więcej w podrozdziale *Viññāṇa*). Buddha nie reifikował świadomości, to znaczy zawsze była opisywana jako świadomość czegoś, a nie jako coś, z ontologicznego punktu widzenia⁸⁴. Inaczej mówiąc, Buddha nie mieszał ontologii z epistemologią, a według buddyzmu świadomość nie podlega stałej ewolucji, może być jej więcej lub mniej, także w zależności od uwarunkowań odrodzin. Tak więc wyrażenie „świadomość bez podstaw” oznaczało, jak w wyżej wymienionych suttach, że nie miała ona niczego, co by sobą rozświeślała. Gdybyśmy założyli, że w języku polskim „świadomość” ma źródło w słowie „świat”, a więc „światło”, wtedy być może łatwiej byłoby nam zrozumieć, że wyzwolona świadomość (światło) nie pada na nic, nie ma podstaw, nie odbija się od niczego. A czy o takim promieniu, który nie ma ustanowienia w niczym, można cokolwiek powiedzieć? Jeśli nie ma zetknięcia, kontaktu, interakcji, czy można go jakkolwiek zmierzyć?

PODEJŚCIE „AGNOSTYCZNO-UTYLITARNE”

Z drugiej strony Buddha bardzo często przedstawiany jest w tekstach jako agnostyk-utylitarysta. Według tej grupy interpretatorów Błogosławiony nie starał się być ontologiem, nie chciał mówić, co „jest istniejące”, a co nie, ponieważ nie było to istotne dla Przebudzenia. Można przywołać tu słynnych dziesięć pytań, na które Tathāgata nie dawał odpowiedzi⁸⁵. Najlepszym jednak przykładem jest *Sīsapāvana Sutta* (SN.56.031 – *Mowa w lesie drzew sīsapā*), w której Buddha zapytał mnichów, czego jest więcej, liści tytułowego drzewa sīsapā, których kilka trzymał w dłoni, czy wszystkich liści w lesie, w jakim się znajdowali? Pytanie było oczywiście retoryczne, ponieważ znacznie więcej było liści w całym lesie, ale Błogosławionemu chodziło o to, że tyle, ile było wszyst-

84. Aczkolwiek por. MN.043, DN.23, gdzie świadomość jest jednym z trzech komponentów życia: āyu (żywołność), usmā (ciepłota), viññāṇa (świadomość).

85. Zob. *Cūḷamālukya Sutta* (MN.063 – *Krótsza mowa do Māluki*) oraz *Aggivaccha Sutta* (MN.072 – *Mowa do Vacchy o ogniu*).

kich liści, tyle było nieujawnionej przez Niego wiedzy, którą zdobył dzięki Nieuwiązaniu. Liście w dłoni symbolizowały informacje potrzebne do Przebudzenia, do Nibbāny. Nie chodziło o to, by pochwalić się przed bhikkhami wszechwiedzą, ani o to, by zasugerować, że jest jakiś system wtajemniczeń, o który mnisi powinni zacząć się pytać. Większość informacji o świecie jest po prostu nieprzydatna w odpuszczaniu tego świata i oczyszczaniu umysłu.

Ciekawy przykład pojawia się w AN.03.131, w której to sutcie Czcigodny Anuruddha poprosił Czcigodnego Sāriputtę o radę. Anuruddha żalił się, że potrafił z oczyszczonym i udoskonalonym niebiańskim okiem dostrzec 10 000 wymiarów, czyli światów (loka), posiadał inicjującą energię, świetnie ustanowioną uważność, niebywale spokojne ciało i umysł w pełni zanurzony w samādhi. A jednak, jak twierdził z żalem, nie uwolnił się od skażeń umysłowych (āsava), więc przyszedł z tym do Sāriputty. Warto wiedzieć, że Sāriputta nie miał paranormalnych zdolności, ale jego odpowiedź była nad wyraz trafna. Stwierdził, że gdy Anuruddha mówił o swoich zdolnościach dostrzegania tych wszystkich światów, przemawiała przez niego pycha, egocentryczna chęć mierzenia się z innymi (māna). Gdy mówił o energii, uważności, ciele i skupieniu, wiązało się to z brakiem cierpliwości, nie zrównoważeniem (uddhacca), a gdy mówił, że jego umysł nadal był skażony āsavami, przemawiała przez niego kukkucca, czyli żal i poczucie winy. Sāriputta dał mu jedną radę:

Byłoby dobrze, bracie Anuruddho, gdybyś poniechał
tych trzech zjawisk. Zamiast kierować umysł na te trzy
zjawiska, przyłóż swe serce ku Bezśmiertelności.

Po tym, jak podaje sutta, Czcigodny Anuruddha poszedł w las i po niedługim czasie wypraktykował to, co należało wypraktykować, czyli dzięki medytacji prowadzącej do mądrości (paññā), która spowodowała wyzwalający wgląd (aññā), całkowicie wyzwolił się z cierpienia, stał się jednym z Arahantów. Jak łatwo zrozumieć z tej przykładowej mowy, nie są nam potrzebne żadne nadnaturalne zdolności, nie musimy „zaliczać” najwyższych stanów samādhi ani mieć idealnego ciała w perfekcyjnej harmonii i uspokojeniu, nie ma także potrzeby wiedzieć, co się dzieje w innych światach bogów, nāgów lub w światach piekielnych. Wystarczy chcieć wyzwolić się ze śmierci – można ją pokonać, jak twierdzą pisma, właśnie dzięki zrozumieniu paṭiccasamuppādy.

Najsłynniejszym agnostykiem w czasach Buddy był Sañjaya Belaṭṭhiputta, pierwszy nauczyciel Sāriputty i Mogallāny. Teksty buddyjskie uznają go za jednego z sześciu słyn-

nych heterodoksyjnych nauczycieli, założyciela szkoły ajñana⁸⁶. Był uważany za wielkiego sceptyka, agnostyka, a jego nauczanie polegało na unikaniu problemów i zawieszaniu osądów metafizycznych. Jego doktryna była nazywana, dosyć prześmiewczo, doktryną „wijącego się węgorza” (*amarāvikkhepika*), ponieważ gdy zadano mu pytanie, używał wykrętów, dwuznaczności, czasem wycofując się lub negując to, co powiedział wcześniej. Bardziej prawdopodobne było jednak, że Sañjaya zawieszał osądy tylko w odniesieniu do tych pytań, na które odpowiedzi zawsze musiały pozostawiać kwestię spekulacji (podobnie jak Buddha). Możliwe, że chciał nauczyć osoby, które za nim szły, że ostateczna odpowiedź na te pytania wykraczała poza domenę poznania, i chciał odwrócić ich uwagę od bezowocnych dociekań i przekierować na stan równowagi umysłu. Początki takiego agnostycyzmu można zauważyć już chociażby w hymnie *Nasadiya* o stworzeniu świata, w którym pytania o dokładny początek wszystkiego oraz o powstanie bogów zostały specjalnie pozostawione bez odpowiedzi. Sceptycy za czasów Buddy twierdzili, że cokolwiek zostanie pochwycone (poznane), powinno mieć części bliskie, środkowe i zewnętrzne, ale zwykle tylko część bliska zostaje pochwycona, a pozostałe nie, i to przez tę jedną część determinowana jest całość obiektu. Ponieważ nie da się poznać całości ze względu na subiektywne postrzeganie świata, nie można oceniać całości po jej części, gdyż obraz może być przekłamany, zatem, jak twierdzili ci sceptycy, nie można poznać obiektywnej prawdy jako takiej. Teksty pālijskie wymieniają tylko sześciu heterodoksyjnych nauczycieli i ich poglądy. Były one bardzo bliskie poglądom Buddy, ale różniły się w innych kwestiach i przez to nauczyciele ci byli „bliskimi wrogami”⁸⁷, dlatego rzeczzone teksty starają się ich dyskredytować⁸⁸.

Wracając do zetknięcia i epistemologii – jak twierdzi Nyanatiloka, zetknięcie pełni kluczową funkcję w kontakcie umysłu ze światem przedmiotów, będąc jednocześnie potencjalnym źródłem skażeń. Na przykład we wczesnych tekstach *Suttanipāṭy* możemy zobaczyć, jak wielką rolę odgrywa phassa⁸⁹. Ale też w MN.028 phassa jest jedną z tzw. piątki zetknięcia⁹⁰, która kontemplowana w odpowiedni sposób (np. widzenie w niej nietrwałości – anicca) wytworzyć może zdrowe reakcje na cierpienie mentalne i ból fizyczny. Jest

86. Ajñana dosł. agnostyczna = ā [a] + γιγνώσκω [gignōskō] = nie + poznanie, a więc nie dające się poznać.

87. Buddha, tak jak sceptycy ajñani, a później także Nagarjuna, używał poczwórnej negacji, a dwa rozdziały *Suttanipāṭy*, *Attābha-* i *Pārāyanavagga*, to najwcześniejsza literatura buddyjska kładąca duży nacisk na odrzucenie wszelkich poglądów lub brak przywiązania do nich.

88. Więcej w DN.01 oraz DN.02.

89. Zob. *Dvayatānupassanā Sutta* (Sn.3,12).

90. Phassapañcamaka: 1. phassa, 2. vedana, 3. sañña, 4. sañkhāra, 5. viññāṇa.

to zatem utylitarny sposób na wyzwolenie, bez parcia, by poznać wszystko, by zetknąć się ze wszystkim, doświadczyć wszystkiego.

Istnieje jeszcze jeden komplementarny podział, oprócz znanego nam podziału zetknięcia dotyczącego sześciu zmysłów. Jest to podwójny zestaw phassy zdefiniowany w *Mahānidāna Suttie* (DN.15) jako paṭighasamphassa (zetknięcie zmysłowe) i adhivacanasamphassa (zetknięcie konceptualne). Będzie nam to potrzebne, gdy zaczniemy omawiać zawilosci abhidhammy.

Kiedy dochodzi do odbioru danych przez którykolwiek z fizycznych zmysłów (oko, ucho, nos, język lub ciało), wtedy viññāṇa (świadomość), a potem saññā (rozpoznawanie) i vedana (odczucia) powstają w wyniku bodźca, i wszystko przebiega zgodnie z klasycznymi prawami współzależnego powstawania. Oznacza to tyle, że nasze zaangażowanie zwrócone jest na doświadczenie znajdujące się na zewnątrz (w MN.028 słowem to określającym jest „samannāhāra” [saṃ + anu + āhāra], dosł. współ-przy-nieść, więcej poniżej). Kiedy natomiast nie ma fizycznego bodźca zmysłowego – bodziec jest czysto mentalny – wówczas wyobrażamy sobie ideę lub koncepcję, to znaczy idealizujemy ją, „widzimy” lub przypominamy sobie obraz z wcześniejszego doświadczenia lub kreujemy go sobie „z głowy”. Ciekawe jest to, że późne komentarze do ostatniej księgi *Abhidhammy* (paṭṭhāny) uznają, że „podstawa serca” (hadayavatthu), jako materialny komponent takiego umysłowego zetknięcia, jest oddziaływaniem między materią umysłową a materią świadomości (więcej w *Nāmarūpa*). Prawie tak, jakby klasyczne komentarze starały się nas przekonać, że konstrukty umysłu tworzące zjawiska (dhammy) – ale całkowicie pozbawione podstaw fizycznych, całkowicie wyobrażone – nie mogą istnieć same w sobie (byłaby to kontra do świata idei Platona).

Czy można uznać coś za prawdziwe zjawisko, skoro istnieje wyłącznie w umyśle i przypomina osiągnięcie znaków medytacyjnych (była o tym mowa w związku z urywkiem z kanonu yogācāry)? Podział na paṭigha (dosł. opór, odpychanie) i adhivacana (dosł. adhi + vacana = desygnat, zjawisko do którego odnosi się nazwa) są bardzo ciekawymi propozycjami. Oczywiście w sześciorakim podziale ostatni zmysł to umysł i jego obiekty – dhammy, które są zjawiskami mentalnymi, czyli mogłyby być tym samym co adhivacana.

Warto tu podkreślić: poznanie w sześciu zmysłach oznacza, że odbiór rzeczywistości może odbywać się poprzez zmysły (pięć zmysłów = paṭighasamphassa) oraz poprzez „myśli” (dhammy = adhivacanasamphassa). Buddyzm zatem nie sprzeciwiał się empiryzmowi, aczkolwiek jasnym było dla uczniów Buddy, że zmysły są częścią saṃsāry, więc prawdy Przebudzenia (Nibbāny) nie można poznać żadnym ze zmysłów. Ale też dlatego nie można dhammanupassany (zob. MN.010) tłumaczyć tylko jako „obserwowania myśli”, ponieważ spłyca to praktykę poznawania natury zjawisk, redukując ją do kontemplacji obiektów szóstego zmysłu.

Warto też wiedzieć, że phassa nie jest surowym materiałem poznawczym, co zostało już częściowo przedstawione tu i w przedmowie do MN.001. Zetknięcie nawet w pięciu zmysłach nie jest czystym poznaniem zmysłowym. Jest ograniczone zmysłem (organem), obiektem i rodzajem świadomości. Czy według buddyzmu istnieje obiektywna rzeczywistość? Najpierw trzeba oczyścić oczy z kurzu i zacząć widzieć rzeczy takie, jakimi są, co Buddha przedstawił właśnie w *Mulapariyaya Suttie* i w metodzie poznania Arahanta i Tahtagaty. Tathāgata bezpośrednio zna rzeczywistość w każdym z jej przejawów albo podstaw, nie domyśla się jej, nie wyobraża jej sobie, nie projektuje, nie mniema o niej, ponieważ wyeliminował pragnienia, więc w jego aparacie zmysłowym, ale także – albo przede wszystkim – w jego świadomości zmysłowej nie ma żadnych zabrudzeń, skażeń. Akt poznawczy jest pozbawiony zakłóceń, zatem w tym, co się widzi jest tylko to, co widzialne, w tym, co się słyszy, tylko słyszalne i tak dalej, jak w *Bāhiya Suttie* (Uda.01.10 – *Mowa do Bāhiy*).

Jak można zauważyć w *Loka Suttie*, zetknięcie to zjawisko biorące się ze zgromadzenia trzech komponentów, i być może jest czymś więcej niż tylko sumą składników, ale w pewnym sensie właśnie tym jest ograniczone. Zatem zwolennicy odczytywania Dhammy w sposób agnostyczno-uitylarny mogliby powiedzieć, że być może nie ma poznania żadnej rzeczywistości, która istnieje niezależnie od poznania, oprócz Nibbāny, ponieważ ona jest jedynym celem praktyki (wręcz sensem istnienia). Ta najwyższa „rzeczywistość” jest niepoznawalna dla żadnego z sześciu zmysłów (aczkolwiek tutaj zdania są podzielone, bo jeśli nie można czegoś poznać, jak upadającego drzewa w lesie, to czy Nibbāna „istnieje”?). Niemal żaden współczesny epistemolog z Zachodu nie jest w stanie zrozumieć, co to anattā, brak istoty, brak centrum dowodzenia, duszy, niezmiennego przewodnika po wcieleniach. Deliberujemy nad tym, czy istnieje czy nie istnieje świat zewnętrzny, tracimy przez to czas na nieistotne pytania, ignorując najważniejsze – skąd się bierze cierpienie, jaka jest przyczyna powstania tego cierpienia, czy jest możliwy koniec cierpienia, jaka jest Ścieżka wiodąca do końca cierpienia? Należy jak najszybciej oczyścić umysł treningiem moralnym i medytacyjnym, by zobaczyć prawdę, osiągnąć Przebudzenie. Tego rodzaju ponaglenia i zmiany paradygmatu na to, co najważniejsze, są bardzo częste w naukach Buddy. Tak jak w sutcie, w której Śāriputta radził Anuruddzie, by odłożyć to, co wynika z przywar, i zwrócić umysł w kierunku prawdziwego, trwałego wyzwolenia.

PODEJŚCIE „NAIWNego REALIZMU”

Trzeci rodzaj interpretowania epistemologii buddyjskiej to model nazywany czasem „naiwnym realizmem”. Najlepiej wyjaśni to urywek sutty:

Bracia, jeśli wzrok [oko] nie jest uszkodzony wewnętrznie, ale formy zewnętrzne nie wchodzą w [jego] zasięg oraz brak jest odpowiedniego zaangażowania, to nie przejawia się odpowiedni typ świadomości. Bracia, jeśli wzrok nie jest uszkodzony wewnętrznie, formy zewnętrzne wchodzą w zasięg, ale brak jest odpowiedniego zaangażowania, to nie przejawia się odpowiedni typ świadomości. Ale jeśli, bracia, wzrok nie jest uszkodzony wewnętrznie, formy zewnętrzne wchodzą w zasięg, jest odpowiednie zaangażowanie, to przejawia się odpowiedni typ świadomości.

*Mahābatthipadopama Sutta (MN.028 –
Dłuższa mowa o porównaniu do śladów słonia)*

Komentarze zrównują zaangażowanie (samannāhāro) z kierowaniem lub nastawianiem umysłu (manasikāra). Tak więc, gdy mamy sprawne oko, otwarte i działające, i nawet gdy kształty i kolory wchodzą w zasięg oka, jeśli konkretny widok nie angażuje uwagi, ponieważ jesteśmy zajęci czymś innym, nie będzie manifestacji odpowiedniej świadomości, tj. świadomości wzrokowej. Innymi słowy, jeśli prześlizgujemy się wzrokiem po przedmiotach, a w trakcie tej czynności nasza uwaga zwrócona jest na przykład bardziej na słuchanie muzyki, to według powyższej sutty nie ma wtedy wielu momentów świadomości wzrokowej. Nie można powiedzieć, że nie było ich wcale, ponieważ potrzebujemy wzroku, by się poruszać, nawet zaabsorbowani przykładową muzyką, o ile mamy otwarte oczy. Tego typu mikroskopijnymi zdarzeniami „momentów umysłu zwracającego uwagę na pięciordo drzwi zmysłowych” (pañcadvārāvajanacitta), wbijającego się w „strumień podświadomości” (bhavaṅgasota), by zainicjować proces poznania – tym zajmuje się szczegółowo abhidhamma, więc poniżej.

Właśnie w trzecim koszu Tipitaki można znaleźć bardzo skomplikowane, acz pełne epistemologicznych smaczków wyjaśnienia. *Abhidhamma* i późne komentarze, w tym *Visuddhimagga*, uznały podejście „naiwnego realizmu” za prawdziwe. „Naiwny” albo „bezpośredni realizm” jest oczywiście tylko nazwą, a słowo „naiwny” nie powinno być odbierane jako pejoratywne, ponieważ chodzi tylko o to, że w tym podejściu świat opisywany jest w bardzo prosty, przyziemny sposób, tak jak go postrzegamy. Jest materialny obiekt, jest oko, które też jest materialnym organem, w jego środku jest materia „wzrokowa”, i jeśli jesteśmy świadomi, dzięki zaangażowaniu czy odpowiedniemu nastawieniu umysłu, dochodzi do poznania. Realści nie debatują nad istnieniem bądź nieistnieniem oka, obiektu ani nawet świadomości, są to elementy wynikające z materii i jej odbierania przez zmysły. Świadomość jest umysłowością w tym sensie, że jest podzielna, podobnie

jak materia, złożona z mniejszych części czasowych zwanych „khana”. Adept nauk trzeciego kosza może czasem dojść do konstatacji, że cały umysł, wszystkie jego warianty, wszystkie zestawienia zostały, z niemal matematyczną precyzją, wykazane i wyjaśnione, także od strony materialnej. Każdy moment umysłu (citta) oraz każdy stan umysłowy (cetasika) staje się jasny, przejścia między nimi także (wspomniana bhavaṅga), z uwzględnieniem bardzo precyzyjnych, czasem wręcz niemożliwych do „wymedytowania” szczegółów (dotyczących bezpośredniego poznania, bo skoro Buddha tego nie opisywał, jak późniejsze generacje mnichów mogły to zaobserwować?). Niemniej jednak cały koszt jest wart polecenia zainteresowanym.

Zatem podane w *Mahānīdāna Sutcie* (DN.15) dwa rodzaje zetknięcia, jedno polegające na oporze (paṭigha), a drugie na oznaczeniu (adhivacana), są opisami dwóch nieco różnych światów. Z formą materialną (rūpa) można zetknąć się poprzez opór tejże materii. Z umysłowością (nāma) zetknąć się można poprzez oznaczanie, desygnację, nazwę albo koncepcję (adhivacana). Zatem w światach niematerialnych, zwanych bezkształtnymi albo nieforemnymi (arūpa – na przykład wymiar nieskończonej przestrzeni, nieskończonej świadomości), nie ma już zwykłej materii stworzonej z czterech pierwiastków (mahādhātu), więc oznaczanie albo nadawanie etykiet (saññā), a zatem pewnego rodzaju informacja, jest jedyną formą zetknięcia (phassa). Istoty, które zamieszkują te wymiary, nadal są w saṃsārze, a więc podlegają [zespoleniu] umysłowości i formy materialnej (zob. *Nāmarūpa*), ponieważ dopiero w Nibbānie następuje „zetknięcie z ustaniem” (nirodham phusati) i dochodzi do „ustania zetknięcia” (phassa nirodha). Komentatorzy wnioskują, że skoro jest zetknięcie z „nirodhą”, musi być tam świadomość (co, jak wspomniałem, ma swych przeciwników, bo w Nibbānie świadomość musi też zaniknąć, musi też być „nirodha”).

Ale, twierdzą komentarze, zewnętrzny wszechświat jest odzwierciedleniem wewnętrznego świata umysłu, ponieważ to, co na zewnątrz, jest wyłapywane przez umysł. To, jak wygląda kosmologia buddyjska, reprezentuje jednocześnie poziomy świadomości, czyli stany, w jakich jest dana świadomość. To znaczy, że wchodząc w którąś z jhān, nie musimy wchodzić w ten konkretny wszechświat, ale mamy przedsmak tego, jak wygląda wymiar, w którym, a jakże, po śmierci możemy się odrodzić. Jhāny to fotografie egzotycznych krajów, pocztówki. Zdjęcia są prawdziwe, ale patrzenie na obrazek nie sprawia, że przenosimy się do tych krajów. Będąc w jhānach, nie wchodzimy w światy dev. Możemy, jeśli będziemy mieli nadnaturalne moce (opisane w przedmowie do MN.006). Zespolenie umysłowości i formy materialnej (nāmarūpa) wiąże nas w konkretnym życiu i na odpowiadającym mu planie egzystencji. Jednak świadomość, jako część procesu współzależnego powstawania, nie może pojawić się sama, bez materialnego komponentu. Dlatego abhidhamma rozróżnia 28 rodzajów materii, w tym tak egzotyczną jak materia funkcji życiowych (jīvitarūpa) czy wspomniana już podstawa serca, która ma materię serca (hadaya rūpa), czyli materialny

komponent działania świadomości, znajdujący się właśnie gdzieś u podstawy (w zagłębieniu – zob. Vism. VIII.111) mięśnia sercowego. Uogólniając, można powiedzieć, że cała materia (rūpa) jest w pewien sposób uzależniona od umysłowości (nāma), o czym za chwilę.

Reasumując, trudno stwierdzić, które z trzech wyjaśnień jest najodpowiedniejsze, najbardziej ortodoksyjne albo najwcześniejsze, ponieważ każdą z tych interpretacji można poprzeć odpowiednimi tekstami z kanonu. Jeśli czytelnik przekonany został do jednej, dwóch, a może wszystkich trzech albo nie przekonał się do żadnej z nich, to ma tyle samoracji, co każdy inny badacz Dhammy. Teraz powinno nastąpić omówienie kolejnego ogniwa, będącego bezpośrednią przyczyną zetknięcia.

SAḶĀYATANA

Słowo „saḷāyatana” znaczy sześć (sansk. ṣaḍ, pali. cha) podstaw (āyatana). W domyśle chodzi o sześć zmysłów, dlatego w wyliczeniu, w standardowej formule współzależnego powstawania, w nawiasie kwadratowym dodaję: sześć podstaw [zmysłowych]. Samo słowo „āyatana” w sanskrycie āyata (a + yam) oznacza coś szerokiego, długiego, rozciągłego, ale āyatana w starożytnych tekstach znaczyło także podtrzymywanie, dom, miejsce spoczynku, miejsce świętego ognia, ołtarz, miejsce, do którego coś należy. W upaniśadach⁹¹ bogowie Agni (ogień), Vāyu (wiatr), Āditiya (ogień słoneczny), Diśa (kierunki, przestrzeń), Oṣadhivanaspati (władcy roślin i lasów), Candrama (księżyc), Mṛtyu (czyli Māra, śmierć) oraz Āpa (woda) poprosili Ātmana, by znalazł im siedziby (āyatany właśnie), gdzie mogliby się pożywiać. Ātman dał im człowieka (puruṣa), a bogowie wstąpili odpowiednio w jego usta, nos, oczy, uszy, włosy i skórę, serce, pępek i nasienie, stając się zdolnościami mowy, wdechu, widzenia, słyszenia, odczuwania doznań w ciele, myślenia, wydechu i prokreacji⁹².

W buddyjskiej teorii istnieje podział na podstawy wewnętrzne (ajjhakkāni) i zewnętrzne (bāhirāni). Jednak, jak zauważa Susan Hamilton, powinno się zaznaczyć w tłumaczeniu różnicę między nazwami organów i podstaw wewnętrznych, czyli zdolnościami tych organów, ponieważ w języku pālijskim istnieje różnica między słowami: oczy (akkhi) i wzrok

91. W *Aitareyopaniśadzie* 1.2 – według indologa Patricka Olivelle’a całe dzieło powstać mogło przed Buddhą.

92. Ciekawa jest dalsza część tekstu wspominająca „głód pożywienia i pragnienie wody” (aśanāpipāse), także chcące się pożywiać, a tekst wskazuje, że ofiary składane devom będą karmiły i syciły głód i pragnienie (por. tanha).

(cakkhu), ucho (kaṇṇa) i słuch (sota), nos (nāsā) i węch (ghana). Pozostałe brzmia tak samo: język (jivhā – w polskim „smak”), ciało (kāya – w polskim „dotyk”), umysł (mano – „zdolność myślenia”). Tłumacząc pālijski dosłownie, zgodnie ze wskazówkami Hamilton, więc sześć podstaw to: wzrok, słuch, węch, język, ciało, umysł.

„Sześć wewnętrznych podstaw zmysłowych powinno być poznane” – tak było powiedziane przeze mnie. W zależności do czego było to powiedziane? „Podstawy wzroku, słuchu, węchu, języka, ciała, umysłu – sześć wewnętrznych podstaw zmysłowych powinno być poznane”, tak było przeze mnie powiedziane i w zależności do tego było to powiedziane.

„Sześć zewnętrznych podstaw zmysłowych powinno być poznane” – tak było powiedziane przeze mnie. W zależności do czego było to powiedziane? „Podstawy formy, dźwięku, zapachu, smaku, dotyku, myśli – sześć zewnętrznych podstaw zmysłowych powinno być poznane”, tak było przeze mnie powiedziane i w zależności do tego było to powiedziane.

*Salāyatanavibhaṅga Sutta (MN.137 –
Mowa o klasyfikacji sześciu podstaw zmysłowych)*

Sześć podstaw zmysłowych to temat ogromnej liczby mów, z których możemy wyczytać bardzo wiele interesujących nas informacji na temat tego, jak Buddha i Jego Przebudzeni uczniowie rozumieli przejawianie się świata. Powyższa sutta stwierdza, że istnieją podstawy wewnętrzne, czyli działające w nas zmysły, pozwalające odbierać zewnętrzne bodźce, jednak jest wiele innych sudd, które nie będą już tak wyraźnie wspierały interpretacji „naiwnego realizmu”. Bo otóż mamy *Lokantagamaṇa Suttā* (SN.35.099), w której Błogosławiony mówi mnichom tylko tyle, że nie ma możliwości poznania końca świata przez fizyczne dojście do niego, ale, co znamienne, nie ma też zakończenia krzywdy innego niż przez osiągnięcie końca świata⁹³. Po tak zwięzłym pouczeniu Buddha odchodzi, ale mnisi mają mnóstwo pytań, z którymi zwracają się do Czcigodnego Ānandy, a ten im tłumaczy:

93. Nāhaṃ, bhikkhave, gamanena lokassa antaṃ nāteyyaṃ, daṭṭheyyaṃ, patteyyanti vadāmi. Na ca panāhaṃ, bhikkhave, appatvā lokassa antaṃ dukkhassa antakiriyaṃ vadāmi”ti.

To, w świecie, przez co domyślany jest świat, mniemany jest świat – to nazywam w Dyscyplinie Szlachetnych światem.

Sutta ta znajduje się w *Salāyatana Saṃyutcie* (SN.35 – *Połączone mowy o sześciu podstawach [zmysłowych]*), która jest kopalnią podobnych mów jak ta powyżej. Dalej wymienionych jest sześć zmysłów, bo przez wzrok (itd.) w świecie domyśla się świata, mniema się o świecie. Logiczne jest, że tym „końcem świata” byłaby Nibbāna, czyli zanik sześciu zmysłów. Oczywiście nie jest to apokaliptyczny koniec świata ani solipsystyczne twierdzenie, że gdy się nie patrzy, świat znika, i nie chodzi bynajmniej o jakieś mechaniczne zniszczenie własnych zmysłów. *Sabba Sutta* (SN.35.023 – *Mowa o wszystkim*) stwierdza, że „wzrok i formy, słuch i dźwięki (...), umysł i dhammy” są światem, a ktoś, kto by się z tym nie zgadzał, uznając, że takie „wszystko” odrzuca, a w zamian wyznaczy albo przedstawi inne „wszystko”, zapytany, na jakiej precyzyjnie podstawie to mówi, byłby niezdolny do wyjaśnienia i zostałby zawstydzony, ponieważ leży to poza jego możliwościami – dosłownie, i jest niedefiniowalne (avisaya). Świat (loka) jest tym, co się rozpada (lujjati), a wszystko, co powstanie, bazując na świecie – odczucia (vedana) etc. – także podlega rozpadowi (SN.35.082). W jednej sutcie pojawia się pytanie, dlaczego mówi się, że świat jest pusty (suñña), a odpowiedź brzmi, że jest tak, ponieważ sześć podstaw zmysłowych jest „pustych istoty i tego, co należy do istoty” (suñño attena vā attaniyena – SN.35.085).

Można by wręcz zaryzykować stwierdzenie, że to, co myślimy, że jest ciałem (kāya) odbieranym przez zmysły i jednocześnie odbiornikiem świata zmysłowego, jest czymś iluzorycznym, czymś, czego się domyślamy, co sobie tworzymy⁹⁴. Większość czytelników zaprotestuje, bo poczucie ciała, doznania fizyczne w ciele są przecież tak prawdziwe, że nie można tego kwestionować! Mimo wszystko powinniśmy zbadać jeszcze jedną suttę, ponieważ musimy się dowiedzieć, czym są te fizyczne podstawy zmysłowe, o których wciąż mowa i które umysł nieustannie pragnie poznać.

Dla głupca, o mnisi, zaburzonego przez niewiedzę, połączonego z pragnieniem, to właśnie ciało powstało. Jest zatem ciało i zewnętrzne zespolenie umysłowości i formy materialnej – to dychotomia, zależne od

94. Można powiedzieć, że ciało jest elementem naszego doświadczenia, natomiast nie wiemy, co ani czy cokolwiek odpowiada mu w rzeczywistości obiektywnej – to, co zwykle robimy odnośnie do sześciu zmysłów (phassāyatanāna) to umysłowe deliberacje, namnażanie (papañca), zob. AN.04.173.

tej dychotomii jest zetknięcie sześciu zmysłów⁹⁵, które gdy dotyka⁹⁶ głupca w ten lub w inny sposób, powoduje odczuwanie przyjemności i bólu.

Bālappandita Sutta (SN.12.19 – Mowa o głupcu i mędrцу)

Aby jakies zjawiska mogły się zetknąć, a więc zmanifestować, musi istnieć ciało. Ciało to podstawa materialna, odbiornik, pole, w którym bodźce z zewnątrz mogą zostać wychwycone. Ale działa to również w drugą stronę. Ciało, z powodu którego wychwytyje się zjawiska zewnętrzne, nie jest w stanie się zmanifestować bez wychwytywania bodźców zmysłowych. Nie możemy powiedzieć o własnym ciele nic, prócz opisanego go w kategoriach sześciu zmysłów, bo inaczej, według *Loka Suttī*, będziemy zawstydzeni. Zatem doświadczamy ciała przez zmysły, a przecież ciało jest receptorem zmysłowym. Głupiec wyobraża sobie ciało, myśli o nim, mniema o tym, jakie ono jest, ale w jego odczuwaniu ciała jest wiele pragnienia i niewiedzy. Nawet jeśli nieprzebudzony człowiek przestanie wyobrażać sobie ciało, jeśli przestanie o nim myśleć i po prostu zechce je poczuć, to jedynie myśli, że ma do niego bezpośredni dostęp. Jednak ten wgląd jest bardzo ograniczony i niestabilny z powodu braku skupienia i braku ustanowienia uważności. Osoba taka nie rozumie, że to zjawisko nie jest tym samym, co rzeczywiste ciało – z powodu którego to zjawisko się pojawiło. Innymi słowy, gdy odczuwamy ciało, mamy doznania w ciele, widzimy ciało etc., nie doświadczamy bezpośrednio obiektywnej rzeczywistości, ponieważ to nadal tylko sześć zmysłów, część współzależnego powstawania pełnego skażeń, pragnień i cierpienia.

Mālukiyyaputta Sutta (SN.35.095 – Mowa o Mālukiyyaputta) podaje standardową formułę, znaną z innych mów, brzmi ona: „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”. Czcigodny Mālukiyyaputta natychmiast odpowiada na te słowa i pokazuje Błogosławionemu, jak on je rozumie. Przesłanie jest proste, acz znamienne: sześć zmysłów nie

95. W odróżnieniu od większości tłumaczy uważam, że dla phasso w tym zdaniu dopełnieniem dalszym jest saṅvāyatanāni (w bierniku l.mn.) – Szósty Synod zmienia dziwny zapis na „saṅvāyatanāni”, dopuszcza go jako wariant.

96. „Phuṭṭho” tak jak w języku polskim może mieć podwójne znaczenie: 1. dotyku w ciele, 2. dotknięcia w znaczeniu bardziej umysłowym, przejęcia, silnego doświadczenia.

jest oczyszczone, więc nie jest to „w widzialnym tylko to, co widzialne”. Gdy widzimy obiekt, nasza uważność się gubi, a umysł kieruje się w stronę przyjemnego znamienia, znaku (piyaṃ nimittaṃ manasi karoto), wtedy chcemy więcej takich odczuć, pragniemy i lgniemy, umysł psuje się, dosłownie się „niszczy” (cittamassūpahaññati), jest się daleko od Nibbāny, a bardzo blisko krzywdy (dukkha).

Zatem żadne odczucia lub myśli o ciele nie są tym ciałem, co nie znaczy, że odczucia lub myśli, które pojawiły się w odniesieniu do ciała lub zewnętrznych bodźców, są z natury błędne. Mogą wprowadzać w błąd, jeśli uważa się te zjawiska za wierne reprezentacje „prawdziwego” ciała, widoku itd., za trwałe i niezniszczalne, za prawdziwą istotę (attā). Ale jeżeli się ich za takie nie uważa, jeżeli użyje się mądrości i Właściwego Poglądu, to zjawisko ciała pojawiającego się jako reprezentacja nie jest mylące, ponieważ nie jest uznawane za ostateczną podstawę, za najgłębszą „esencję”, dzięki której pojawiło się to uwarunkowane zjawisko ciała poprzez sześć zmysłów. Zamiast tego należy w taki sposób prowadzić uważność, by podczas jej ustanawiania w ciele (zob. MN.101) zrozumieć właściwie: „Oto jest ciało” (atthi kāyo) oraz widzieć bezpośrednio: „Oto forma materialna” (iti rūpaṃ). W ten sposób rozpoznaje się naturę ciała takiego, jakim naprawdę jest. Zjawiska nie są tym, czym się wydają, więc to, co uznajemy za własne ciało, nie jest tym samym, co należący do rzeczywistości obiektywnej odpowiednik tego, czego doświadczamy jako „ciało”, co potocznie moglibyśmy nazywać „prawdziwym” ciałem, „prawdziwą” formą materialną, z powodu której zjawiska się przejawiają.

Ważne też, że gdyby nie było dychotomii ciała i zewnętrznej nāmarūpy, o których wspomina powyższa sutta (SN.12.19), kontemplacja ciała byłaby nie do wypraktykowania. Tak samo jak musi być świadomość świadomości, czyli coś, co ma refleksje odnoszące się do siebie. Aby zaistniała uważność ciała, ciało to musi się w jakiś sposób przejawiać, ale to zjawisko – postrzegane i rozpoznawane w umyśle – które się pojawia i uznajemy je za ciało, jest mylone z obiektywnym, „prawdziwym” ciałem, powodującym, że to zjawisko się faktycznie pojawia. Te dwie ramy, te dwa światy, tworzące fundamentalną dwoistość doświadczenia, są od siebie zależne. Dlatego w ciągu współzależnego powstawania saṅgātana – sześć podstaw [zmysłowych] – zależna jest od nāmarūpy, zespolenia umysłowości i formy materialnej.

Być może mamy tutaj rzadki przykład, że termin „nāmarūpa” jest używany do reprezentowania całego pola doświadczenia dostępnego dla świadomości. Podobne stwierdzenie w przypisie podaje Bhikkhu Bodhi, co jest u niego rzadkością, gdy dość kategorycznie nie zgadza się ze starożytnymi komentarzami. Jako przykład na poparcie tezy, o której mowa powyżej, podaje powszechne w suttach wyrażenie „imasmim saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu” – „w odniesieniu do tego świadomego ciała i wszystkich zewnętrznych znaków”. „Nimitta” to słowo używane w późniejszej literaturze bud-

dyjskiej, także do nazywania „znaków medytacyjnych” lub obrazów pojawiających się podczas wchodzenia w jhāny (zob. yogācāra). Zewnętrzne znaki mogą być po prostu informacjami pochodzącymi z obiektywnej rzeczywistości „na zewnątrz”.

Spora liczba mów odnosi się do „powstrzymywania zmysłów”. Często to niezrozumiałe sformułowanie odnosić się może do nauki o ograniczeniu wytworzeń powodowanych postrzeganiem zmysłowym, może więc mieć poznawczy, epistemologiczny charakter. Otóż pragnienie i inne skalanía powstają i rozkwitają, ponieważ umysł chwyta „znaki” (nimitta) i „cechy wtórne” (anubyañjana) obiektów zmysłowych i wykorzystuje je jako surowiec do tworzenia wyobrażeniowych konstrukcji, do których łąnie jak do podstawowego poczucia bezpieczeństwa – do istnienia. Proces ten, zwany pomnażaniem umysłowym (papañca), jest de facto synonimem mniemania (maññaṇa). Konstrukcje te, powstałe pod wpływem zanieczyszczeń umysłowych, służą z kolei jako pożywka dla jeszcze silniejszych skażeń, podtrzymując w ten sposób błędne koło autonarracji o „sobie”. Aby przerwać ten cykl, wstępnym krokiem jest powstrzymanie zmysłów. Polega ono między innymi na zatrzymaniu się w trakcie procesu poznania na samym procesie zmysłowym, bez nakładania na niego żadnych warstw znaczeniowych, których źródłem jest subiektywna jednostka dokonująca spostrzeżeń⁹⁷. Stąd instrukcje Buddy dla Mālunkyaṇaputta, by w tym, co widzialne, było tylko to, co widziane etc.

Zatem sześć podstaw zmysłowych to nie materialne organy, a raczej zmysły, więc bardziej wzrok niż oko. Aparat fotograficzny może mieć lepsze „oko” od ludzi (narzędzie do odbierania obrazu), ale nie ma „wzroku”, ponieważ nie potrafi mieć „wrażenia” obrazu, nie jest go świadomy, nie ma w nim żadnej impresji, reakcji na obraz, który uchwycił. Jako ludzie nie możemy zobaczyć własnego wzroku, możemy natomiast, patrząc w lustro i widząc oko, wydedukować, że mamy wzrok. Jest to podobna dychotomia jak ta wspomniana wcześniej w sutcie. Sześć zmysłów to drzwi (dvāra) także w tym sensie, że są wrotami do rzeczywistości zewnętrznej. Ale nie widzimy rzeczywistości takiej, jaka jest, dopóki nie osiągniemy Przebudzenia, jesteśmy więc, można rzec, duchami we mgle – nie dość, że nie widzimy wyraźnie tego, co na zewnątrz, to jeszcze dzięki temu (albo przez to) nie widzimy wyraźnie swojego ciała i prawdy o tym, czym jesteśmy. Usubtelnianie idzie jeszcze dalej i uważam, że kolejny stopień – nāmarūpa – to najdonioślejszy, najbardziej subtelny i najczęściej niezrozumiały temat w całym kanonie.

97. Jest kilka innych metod powstrzymywania zmysłów przez świadomą manipulację doświadczeniem, czyli ignorowanie bądź unikanie realnych cech obiektu, które mogą dać początek pożądaniu etc.

NĀMARŪPA

Skoro ciało jest tak efemeryczne, prześwitujące jak duch, to gdzie dokładnie dochodzi do zespolenia tego, co fizyczne, z tym, co umysłowe, i czy jedno powoduje drugie albo przynajmniej wpływa na nie? Słowo „rūpa” zwykle tłumaczy się jako komponent materialny, często jako ciało, fizyczność złożoną z czterech żywiołów albo od nich zależną (upādāya)⁹⁸. Jednak określenia „rūpa” nie powinno się tłumaczyć jako „materia” w zachodnim rozumieniu, czyli w znaczeniu atomów (w *Abhidhammie* zwane paramāṇu) albo najmniejszych, niepodzielnych jednostek materii (rūpakalāpa, także w *Abhidhammie*), ponieważ rūpa reprezentuje jedynie element fizyczny doświadczany przez czującą i poznającą istotę. Powinno się ją raczej przekładać jako „forma”, „kształt”, ponieważ gdy mowa o czymś fizycznym, wtedy w suttach pojawia się wyrażenie „saṁvinnāṇake kāye” – „posiadające świadomość ciała” (MN.112). Czasem jednak kontekst, w którym przywoływana jest rūpa, ewidentnie wskazuje na materię, zwłaszcza gdy jest to fragment w tekście *Abhidhammy*. Buddha definiował rūpę w ten sposób:

Co, mnisi, nazywacie formą? To, co jest dręczone [deformowane]⁹⁹, mnisi, dlatego nazywa się to formą. Przez co jest dręczone [deformowane]? Dręczone jest przez zimno, gorąco, głód, pragnienie, kłuszące owady, komary, wiatr, upał, różne pełzające stworzenia.

Khajjanīya Sutta (SN.22.079 – *Mowa o tym, co może być przeżerane*)

98. Vsm.XIV.33–73 dotyczy tego, co materialne, z podziałem na materię pierwotną (cztery elementy, które są nierozdzielne, nie istnieją oddzielnie od siebie) oraz materię wtórną, zależną od pierwotnej (pozostałe dwadzieścia cztery rodzaje materii). Od Vsm.XIV.74 wyjaśniane są powody powstania (samuṭṭhāna) materii: 1. kamma, 2. świadomość (viññāṇa), 3. temperatura (utu), 4. pożywienie (āhāra).

99. Rdzeń słowa „ruppati” to „lup”, od ciemienia, molestowania, natomiast rūpa pochodzi od rdzenia „rūp” – formować, przedstawiać, opisywać. „Deformować” dodane jest w nawiasie kwadratowym ze względu na komentarze pālijskie, które w ten sposób interpretują tę definicję.

Inna sutta tak objaśnia rūpę āhāra:

Tak jak, bracie, przestrzeń otoczona przez belki, przez wiązania lin, przez trawę, przez glinę odnosi się¹⁰⁰ do pojęcia „dom”, tak samo, bracie, przestrzeń otoczona przez kości, przez ścięgna, przez mięśnie, przez skórę odnosi się do pojęcia „rūpa” [forma, ciało].

Mahābatthipadopama Sutta (MN.028 –
Dłuższa mowa o porównaniu do śladów słonia)

W powyższych przykładach rūpa odnosi się do jednej z khandh, a więc, jak widać w porównaniach, wskazuje na aspekt cielesności. Sāriputta opisuje rūpę w omawianej sutcie jako cztery elementy (ziemia, woda, ogień, powietrze), ale warto zaznaczyć, że istnieją sutty przywołujące pięć, a czasem sześć rodzajów „dhātu” (elementów). Tymi dwoma pozostałymi są przestrzeń (ākāsa) oraz świadomość (viññāṇa). Ważne jest także szczegółowe przeanalizowanie wypowiedzi Sāriputty: „Cztery główne elementy oraz forma materialna powstająca z czterech głównych elementów – to się nazywa, bracia, formą materialną”. Istotne, by przyjrzeć się zwłaszcza stwierdzeniu „mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ” – „forma materialna (rūpa) powstająca (upādāya) z [czterech] głównych elementów”. Słowo „upādāya” pochodzi od czasownika „upādiyati” (upa + ā + dā + ya) czyli „branie” w rozumieniu: czegoś na siebie, na przykład ciężaru, albo „powzięcie”, na przykład żony, ale także „łgnięcie, przywiązywanie się” w znaczeniu, które już omawialiśmy (zob. *Upādāna*). „Mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ” można przetłumaczyć także w ten sposób: forma uzależniona od głównych elementów, kształt wywodzący się, pochodzący z głównych elementów, forma materialna związana z głównymi elementami. Jak świetnie to ujął Piya Tan: kiedy kontekst jest umysłowy lub psychologiczny, powinno używać się „formy”. Kiedy natomiast mowa o grupach składowych (khandhach), gdzie kontekst może być czysto fizyczny, można używać słowa „materia”. A więc „forma” jest tym, co rūpa „robi” (jest to jej funkcja), podczas gdy „materia” jest tym, czym rūpa jest (jej strukturą). Ale z reguły jest tak, że „materia” odnosi się do stanu czysto fizycznego, a „forma” odnosi się zarówno do stanu fizycznego, jak i umysłowego (lub psychologicznego), zwłaszcza do tego, jak materia jest poznawana, odczuwana i rozpoznawana. Takie podwójne znaczenie wymuszone jest tym, że opisujemy rūpę jako jedną z „pię-

100. „Saṅkham gacchati” – dosł. podchodzi pod kategorię.

ciu grup składowych, do których się lgnie” (pañcupādānakkhandhā), a więc jako ciało, stworzone z materii, ale uwarunkowane umysłowo. Materia sama w sobie, na przykład atomy w odległej galaktyce, o których nic nie wiemy, nawet o nich nie myślimy, może istnieć, ale ma się nijak do naszego cierpienia.

Najlepiej różnice te wyjaśniła Lilly de Silva, która porównała kāyę do fizycznego ciała, rūpę do fotografii, na której uchwycono kilka postaci, w tym tę konkretną osobę, oraz nāmę do nazywania poszczególnych osób na zdjęciu. Wskazywanie ciał, ale de facto kształtów uchwyconych na kliszy i wywołanych na papierze, to nadawanie im imion, czyli „nāma” (umysłowość), a zarysy postaci na zdjęciu, będące obrazem materialnej rzeczywistości tamtego momentu, to forma materialna (rūpa). Warto mieć w pamięci, że rūpa zawiera element połączenia z umysłem, nāmą, co nie znaczy, że jest to fizyczność posiadająca jakąś podstawę umysłową. Fakt zawiązania się zespolenia nāmy z rūpą – zaraz po tym, jak świadomość „wylądowała” w odpowiednim ciele – większość osób uzna za argument za tym, że p.s. i całą Dhammę zaliczyć można do grupy poglądów charakteryzujących się idealizmem poznawczym. Pojawia się jednak pytanie, być może bardziej filozoficzne, czy umysł nadaje formę materii (poprzez oddziaływanie owoców kammy) czy raczej podstawa materialna zwabia świadomość, czy może oba te zjawiska są współzależne? Nawet gdy założymy, jak moderniści, że nāmarūpa powstaje w tym życiu, z momentu na moment, możemy się zacząć zastanawiać: czy przyczyniamy się do tworzenia fenomenalnego świata poprzez nakładanie koncepcji umysłowych na świat zewnętrzny, czy raczej świat foremny już jest, a my go tylko odbieramy i to on kształtuje wszystko, czym jesteśmy i jak myślimy?

Przykład: istnieje drewniany stołek, na którym się siada. Proste stwierdzenie, wskazujące na pewien przedmiot spełniający konkretne funkcje. Te funkcje może spełniać też drewniany pień, ale jest zbyt ciężki i nieporęczny, dlatego wymyślono użyteczniejszy stołek – z czterema nogami, połączony w kilku miejscach poprzecznymi drążkami, i z siedziskiem. Te wszystkie części nazwano stołkiem. Na siedzisku przytwierdzono gąbkę z tapicerką na wierzchu, dla wygody i by nie musieć myśleć o dwóch rzeczach: o stołku i czymś miękkim do położenia na nim. Stołek nadal jest ontologicznie czymś jednym, mimo że składa się z wielu części, spełniających różne funkcje. W którym momencie koncepcja stołka jest wyraźna, a w którym „stołkowatość” się rozmywa? Czy to nie przez umowne funkcje oraz nazwy definiujemy coś jako stołek? Ale idąc dalej, każdy osobny centymetr materii tworzącej stołek nie jest przecież tożsamy ze stołkiem, bo zarówno kawałek poprzeczki samodzielnie nie jest stołkiem, jak i atom składający się na cząsteczkę tego stołka samodzielnie nie jest stołkiem. Atom, cząsteczka, poprzeczka, stołek – to wszystko koncepcje, w pālijskim paññatti (od „paññāpeti = pa + ñā + āpe – definiować, wyznaczać). To, jak coś nazywamy, widząc cechy charakterystyczne materii,

z jednej strony jest tylko łatką, zakresem, pojęciem, bez żadnego oddziaływania na samą materię. Z drugiej jednak strony istnieją przesłanki, że to, jak coś nazywamy, jak o czymś myślimy, wpływa w pewien sposób na materię, na to, jak nam się ona jawi. Przykładem wpływu umysłu na materię jest fenomen żyjącego, świadomego ciała.

Oto pytanie niemal wszystkich filozofów: na jakim poziomie materii umysł wpływa na to, co foremne? Czy tylko na cząsteczki, ale już nie „niżej”, czy może w całym zakresie materialności, poczynając od najmniejszych części (ruch rąk, przepływ sygnałów elektrycznych w neuronach), a kończąc na największych złożonych tworach takich jak całe wszechświaty stworzone wyłącznie z umysłu? Tego rodzaju pytanie o wzajemne definiowanie się, to znaczy: „Czy umysł definiuje materię, czy raczej materia definiuje umysł?”, pojawiało się w czasach Buddy. Mówią o tym już *Rgvedy*, gdy opisują, jak kawi rozciągają nici, kształtując rzeczywistość. Mówią stoicy, gdy definiują, czym jest logos, ale mówił też o tym Martin Heidegger w serii odczytów wygłoszonych we wczesnych latach pięćdziesiątych XX wieku, wydanych później pod tytułem *Die Technik und die Kehre* (pol. *Technika i zwrot*, 2002). Na podstawie Heideggerowskich pomysłów chciałbym pokazać głębię nāmarūpa, by dopiero potem omówić ortodoksyjne rozumienie tego ogniwa współzależnego powstawania.

HEIDEGGER A NĀMARŪPA

Problem zawsze polegał na tym, co jest przyczyną czego, co było pierwsze, co z czego wynika? Czy – jak chce współczesne, popularne pojęcie naukowe – na bazie materii mogło dojść do ewolucji świadomości, a więc materia jest przyczyną umysłu? Czy raczej istnieje wymiar świadomości, który emanuje na świat materialny, więc jak sugerują panpsychiści, to raczej umysł poprzedza materię? Heidegger postulował przyjrzenie się czterem przyczynom. Takiego podziału od wieków uczono w akademiach i na uniwersytetach w świecie zachodnim jako podstaw filozofii. 1. *Causa materialis* to przyczyna materialna, tworzywo, z którego zbudowane są rzeczy – Heidegger zamiast drewnianego stołka posłużył się przykładem srebrnego kielicha liturgicznego, więc jego *causa materialis* to srebro. 2. *Causa formalis*, czyli forma, postać, którą przybiera uformowany materiał, w przykładzie był to kształt kielicha. 3. *Causa finalis* to cel, na przykład rytuał, który określa formę i tworzywo, a więc srebrny kielich potrzebny do liturgii. 4. *Causa efficiens*, czyli coś/ktoś, co/kto wytwarza rzeczony rezultat, w przykładzie kielich, a tym kimś jest złotnik.

Heidegger kwestionował ten podział, nie zważając na tradycję i powtarzalność w historii nauki, starał się doszukiwać źródeł zarówno w filozofii Arystotelesa, jak i w etymolo-

gii słów. Dlatego zaczął dociekania od wyjaśnienia słowa *causa/casus*, które, jak twierdził, należy do rodziny czasownika „cadere”, czyli padać albo wypadać, gdy chodzi o rezultat. Jednak to, co przejęliśmy od Rzymian jako *causa* (przyczyna), u Greków nazywano *aition*, na oznaczenie, że coś ma dług w czymś innym albo że jest obciążone winą – w ten sposób poczwórna kauzalność jest *aition*, ponieważ jest „tym, co jest odpowiedzialne za coś innego”. Srebro to „materiał” (gr. *hyle*¹⁰¹) ukształtowany w formę, a za formę, kształt (gr. *eidos*) odpowiada „kielichowatość” (Platon by powiedział, że przez „ideę” – właśnie od *eidos*, w poprzednim przykładzie mieliśmy „stołkowatość” stołka). Zatem zarówno *hyle*, jak i *eidos* są odpowiedzialne albo, jak tłumaczy to J. Mizera, „współwinne” temu, że kielich jest kielichem. Musi wystąpić trzeci czynnik, by kielich ofiarny stał się samym sobą. Kielich został wytworzony, by można go było wykorzystać w chrześcijańskim rytuale komunii. O jego istocie decyduje właśnie ten kontekst, który określa kielich w tym sensie, że wyznacza mu wyraźne granice: nie jest to ani kubek na wodę, ani tym bardziej naczynie, w którym można napić się kawy. Te granice definiuje *telos* (Heidegger podkreśla, że słowo to mylnie przekładane jest jako „cel” albo „zamyśl”). *Telos* obciąża winą to, co jako materiał (*hyle*) i jako wygląd (*eidos*) obciąża z kolei winą naczynie ofiarne.

Zamiast postrzegać złotnika, *causa efficiens*, jako tego, który „wpływa” na produkcję kielicha, należałoby raczej zinterpretować jego pracę jako *logos* (termin wywodzący się od *apophainesthai*¹⁰²), „dobywanie na jaw”, jako pewnego rodzaju punkt wyjścia dla powstania kielicha. Zatem złotnik ma moc połączenia wielu czynników: potencjalności srebra, abstrakcji, jaką jest „kielichowatość”, i kontekstu, w którym kielich będzie używany. Dzięki *logosowi* następuje powstanie kielicha, tak jak dzięki pozostałym przyczynom.

Moglibyśmy zaryzykować eksperyment myślowy i założyć, że pierwsza z przyczyn, *hyle*, to pālijskie „kāya”, które zwykle w tekstach znaczy materialne ciało, i jest to ciało stworzone z kości, mięśni etc., czyli z materialnych komponentów (*causa materialis* = *hyle* = srebro). Rūpa – mimo że wielu natychmiast tłumaczy ją jako ciało albo materialność – bardziej przypomina formę, kształt, wygląd, *eidos* (*causa formalis* = *eidos* = forma kielicha). Na podstawie tych dwóch powstaje nāmarūpa, zespolenie umysłowości i formy materialnej. To zespolenie, tworzące dzięki zasadzie emergencji nową jakość, byłoby *telos*, *causa finalis*, granicami, które wyznaczają, czym jest w ogóle egzystencja żyjącej istoty jako takiej, choć oczywiście, idąc za Heideggerem, nie będąca celem

101. Ciekawe, że słowo „materia” w łacinie znaczy rdzeń drzewa, materiał, źródło, matkę, ale to właśnie od greckiego *hyle* słowo „materia” zaczęło być używane w znaczeniu „coś, z czego coś innego jest zbudowane”, ponieważ *hylo* to drewno, materiał budulcowy.

102. Ἀποφαίνω – (apophainō, „odpojawiać” = ἀπο- (apo- „przez, od”) + φαίνω (phainō, „pojawiać”).

samym w sobie ani czymś finalnym, a raczej jedną z przyczyn (*causa finalis* = *telos* = kielich na potrzeby rytuału). Nāma jest właśnie logosem (*causa efficiens*), ponieważ „nāma” w pālijskim to nic innego jak nazwa, koncepcja. Dopiero gdy złotnik wydobydzie ze srebra formę i funkcję, „istota” kielicha będzie mogła być poznana. „Istota” nie zstępuje na srebro, by przybrać postać kielicha, kielich sam w sobie też nie jest „istotą”, nie ma również funkcji, jeśli pozbawiony jest kontekstu (rytuału chrześcijańskiego). Czy jednak logos – koncepcję, słowo – można uznać za najwyższą i rządzącą przyczynę wszystkich pozostałych zjawisk? Czy można powiedzieć, że wszystko zależy od nāmy, umysłu, świadomości, która powinna rozwinąć się w określony sposób, wyewoluować albo „wejść na wyższy poziom”?

W krajach tradycyjnie buddyjskich można usłyszeć konstatacje typu „moja nāmarūpa...” albo „ta specyficzna nāmarūpa...” i zwykle odnoszą się one do bardzo konkretnych charakterystyk albo cech szczególnych ciała i umysłu, jak również ucieleśnień innych istot czujących. Jest to często używane jako zamiennik słowa „ja” albo „istota” właśnie, by móc wyrazić obserwację na swój lub czyjś temat, bez powtarzania i wzmacniania pojęć związanych z ontologią (moja istota, tamta istota). Jest to o tyle trafne, że właśnie tu, w zespoleniu umysłu i formy materialnej można pogodzić ewolucję, ciąg odrodzin oraz prawo kammy¹⁰³. W skrócie – odradzamy się w takim świecie, z tyloma zmysłami, na ile nasza świadomość, ogólnie umysł sobie „zasłużył” swoim postępowaniem, czyli owocami poprzedniej kammy. To, gdzie teraz się jest: w danym środowisku, w tym ciele, z takim umysłem, w takim wszechświecie, to zarówno wynik, jak i przyczyna naszej egzystencji – czyli właśnie proces współzależnego powstawania.

Oto przykład: rodzimy się i, patrząc z czysto biologicznego punktu widzenia, mamy różnorakie, specyficzne umysły i ciała. Te ucieleśnienia, mówiąc wprost, nasze geny, odzwierciedlają stopniowo gromadzone od tysięcy wyniki udanych, przechowanych dzięki reprodukcji w DNA, interakcji między naszymi przodkami a ich środowiskiem naturalnym i społecznym. Zdolności poznawcze poszczególnych osobników z pokolenia na pokolenie stają się coraz lepsze. Jeśli wierzymy w teorię ewolucji, zwraca ona naszą uwagę nie tyle na powstawanie gatunków, co na powtarzalne wzorce interakcji ze środowiskiem. Zatem, z materialnego punktu widzenia, „ewoluuje” zdolność interakcji ze światem. Nie chodzi ani o pojedynczy organizm (i jego DNA), ani o samo środowisko

103. To znaczy, że obecna teoria ewolucji nie jest sprzeczna z teorią odrodzin w ramach współzależnego powstawania. Każdy gatunek wyewoluował (według teorii buddyjskiej dewoluował), więc we wczesnych latach wszechświata nie było odrodzin w ciele ludzkim. Każde odrodzenie ma swój specyficzny świat, domenę, uwarunkowania, co nie znaczy, że świadomość ewoluuje.

(świat, wymiar, loka), ale raczej o organizm w środowisku, w kontekście (środowiskowym, społecznym). Innymi słowy, ewoluują wzorce interakcji reprezentujące dla każdego gatunku ewolucję jego domen poznawczych. Podobnie i jednocześnie odwrotnie ewolucja domeny poznawczej jest ewolucją „świata” – dla tego konkretnego rodzaju organizmów będzie to proces, który uczeni nazywają „strukturalnym sprzężeniem ze światem”.

Jeśli więc rodzimy się jako komary, nasz świat będzie zupełnie różny od tego, którego doświadczamy jako ludzie, i jeszcze bardziej odmienny od tego, który zamieszkują istoty niebiańskie. Komar jako gatunek podlega ewolucji, tym bardziej człowiek, trudno cokolwiek stwierdzić o istotach niebiańskich i ich ewolucji, ale jeśli przyjmujemy teorię odrodzin, możemy ją połączyć z materialną teorią ewolucji. Te trzy różne światy (komara, człowieka, devy) są fenomenalne, poznane przez doświadczenie, ale o dwóch z nich jako ludzie możemy jedynie spekulować. Jeśli ktoś uważa, że jest w stanie opisać obiektywny świat, może zostać zawstydzony. Taki opis świata może być dostępny tylko wtedy, gdy istnieje ogólna, obiektywna świadomość, wspólna dla wszystkich „jaźni”, a już wiemy, że świadomość może być tylko świadomością czegoś, nie może być świadomością samą w sobie (zob. też poniżej *Viññāṇa*). Każda próba wyjścia poza indywidualność, poza jednostkowe poznanie, w celu ustalenia obiektywnej, absolutnej świadomości wspólnej wszystkim, polega na próbie znalezienia boskiego (absolutnego) punktu widzenia¹⁰⁴. Jak mówi *Sabba Sutta* (SN.35.023 – *Mowa o wszystkim*), ktoś, kto stwierdza, że jest możliwe szersze poznanie, niż tylko perspektywa fenomenologiczna, czyli coś więcej niż „wzrok i formy, słuch i dźwięki (...) umysł i dhammy”, ignoruje indywidualny punkt widzenia i będzie zawstydzony, ponieważ mówi o czymś, co jest poza jego domeną, poza jego światem, poza jego doświadczeniem, percepcją, możliwościami, jakimikolwiek definicjami (*avisaya*).

Ktoś może w tym momencie spytać: skoro tak jest i skoro wcześniej ustaliliśmy, że prawda o rūpie (formie materialnej) i o samej świadomości jest dla nas niedostępna, czy i to nie jest tylko czczą paplaniną, jeżeli nie jesteśmy w pełni Przebudzeni i nie mamy bezpośredniego i niezakłóconego dostępu do ciała i umysłu? Buddha twierdził, mimo wszystko, że możemy wywieść istnienie podstawy materialnej i świadomości, bazując na bezpośrednim poznaniu (*abhiñña*), całkowitym zrozumieniu (*pariñña*), odpuszczeniu (*pahāna*) oraz urzeczywistnieniu (*sacchikaroti*, dosł. „robić na własne oczy”). Bezpośrednia wiedza nie jest tym samym co myślenie, konceptualizowanie, spekulowanie, mniemanie, ponieważ w widzeniu powinno być tylko to, co widzialne etc. Skoro

104. Spinoza określał to jako „sub specie aeternitatis” („w aspekcie wieczności”), ale warto pamiętać o Nibbānie jako o wyjściu poza system, umożliwiającym obiektywne zobaczenie prawdy o świecie.

żyjemy, przejawia się w nas współzależne powstawanie, a więc istnieje fenomenalna rzeczywistość. Od tego możemy zacząć nasze dochodzenie do prawdy. Jak trafnie stwierdza współcześnie żyjący Czcigodny Akiñcano: rzeczy się przejawiają z powodu nāmy. Możemy zatem powiedzieć, że pojawienie się (nāma) rzeczywistości ujawnia obecność (viññāṇa) materii (rūpa).

Innymi słowy, prawda o świecie jest dostępna, i to stara się nam przekazać Błogosławiony. Ale próba przekazania tej Prawdy jest jak próbowanie opisanie kolorów niewidomemu od urodzenia. Prawda jest zakryta, a my jesteśmy jakby w uśpieniu, ponieważ nie przetraliśmy „oczu z kurzu” i nie doszło do Przebudzenia – wygląda to na system bez możliwości wejścia weń, ale jak się okaże, wystarczy tylko właściwa intencja, by „wejść w strumień” Dhammy. Wróćmy jeszcze do Heideggera, który mówił, że „wydobywanie” (kielicha z materii, jaką jest srebro) oznacza przemianę czegoś zakrytego, nieznanego, w widoczne, znane. Grecy nazywali to *aletheia*, Rzymianie *veritas*, my nazywamy to prawdą. Możemy odkryć prawdę dzięki ustalaniu jej przyczyn. Platon w *Uczcie* pisał:

„hē gar toi ek tou meē ontos eis to on ionti hotōioun aitia pasa esti poiēsis”.

„Każde przyzwolenie na to, co zawsze przechodzi i wchodzi w wystaczenie z czegoś nieistoczącego się, jest poiesis, jest wydobywaniem”.

Poiesis to nic innego jak poetyzowanie, ale bardzo ciekawa jest etymologia tego słowa, którą wywieść można od „robić → kreować”, a rdzeń można znaleźć w pie. *kwoiwo – robić, czynić¹⁰⁵. Tak jak poeci (kavi) w micie o powstaniu wszechświata słowem tworzyli wszechświat, tak tutaj nāma może być uznana za logos (pie. *leg-, w znaczeniu mówić, a także wybierać słowa, nazywać coś). Ale tak jak poeta potrafi wykrzesać¹⁰⁶ wiersz z niczego, albo jak kielich ma załączek nie w sobie samym, a w złotniku (*en alloi* = „w czymś innym”), tak *physis* (to, co fizyczne), jest drugim rodzajem *poiesis* – tworzy się samo, i zachodzi to w naturze, na przykład kwiaty według starożytnych Greków rodziły się same z siebie, samoczynnie (*en beautoi* = „automatycznie”). Oba przypadki należą jednak do kategorii *poiesis* w tym sensie, że coś, czego nie było, staje się obecne, wydobywa się, z nasiona wyrasta kwiat, ktoś

105. Słowniki twierdzą, że jest to wspólne z sanskr. cinati (ci + nā), zbierać, scs činu, czynić, ale bardziej prawdopodobne, że od karoti – robić, działać, istotne dla nas przy omawianiu saṅkhāry.

106. Sanskryckie takś-, dosł. „ciosać, ciąć” znaczy także wzniecać (np. ogień), stwarzać (np. rydwan) oraz komponować hymny *Rgved* poprzez twórcze myślenie (być może dzięki natchnieniu, jakie dał Agni).

mógłby powiedzieć „słowo stało się ciałem”. Tu przypomnę czytelnikowi o kammabhavie i upapattibhavie (zob. tabela 1), czyli o aktywnym i biernym czynniku egzystencji, przejawiają się one i wpływają na nasze życie. Zatem nāma jest tym, co czynne, aktywnie kreujące, a rūpa tym, co bierne, samoczynne. Warto napomknąć tu o podobieństwach do filozofii taoistycznej i zasadzie yin-yang czy o dwojakiej ognisto-wodnej naturze ognia w *Rgvedach*.

Mamy więc nāmarūpę, konglomerat tworzący „istotę”, składający się z formy i nazwy, czynnika biernego i aktywnego. Wystarczanie się zachodzi podwójnie: przez *physis* (rūpa), samo z siebie, bez pomocy „twórcy” (tu: Boga, stwórcy). Całe współzależne powstawanie nie potrzebuje „twórcy”, ale co ciekawe zachodzi „wytwarzanie”, ponieważ jest logos (nāma), aktywny, zmienny, twórczy komponent, ale tylko w swych granicach, w swej domenie. Jeśli w nāmarūpie byłoby cokolwiek związanego z cierpieniem, to byłby to Heideggerowski pomysł ram. Tworzymy pewne granice, koncepcje (także zwane nāma w pālijskim), wdramy je w świat i myślimy, że rozumiemy rzeczywistość, „nasz” świat. Dla komarzcycy świat będzie ograniczony do wąskiego zakresu aktywności takich jak wysysanie krwi, składanie jaj etc., dla ludzi będzie to zupełnie inny zestaw priorytetów, dla istot niebiańskich prawdopodobnie jeszcze inny.

Na szczęście tworzenie tych ram odniesienia nie oznacza, że całkowicie odłączamy się od prawdy (w tym prawdy materialnej). Nazwa (nāma, logos) może być uznana za ciasną ramę, w którą wtłaczamy nasze doświadczenie, spływając, a czasem wręcz zakłamując prawdę. Dlatego nāmarūpa nie jest czymś, co powinno być kontynuowane, ponieważ jest przyczyną cierpienia i krzywdy, czymś zbyt ciasnym dla świadomości, która gdy jest w pełni wyzwolona, jest nieustanowiona. Być może wszyscy jesteśmy poetami naszej egzystencji, wszyscy tworzymy nasz wszechświat, rozciągamy nici jak starożytni kavi, ale nie daje nam to ani wytechnienia, ani permanentnego spokoju, ani szczęścia¹⁰⁷. Ramy są granicami, zniewoleniami saṃsārycznego przebiegu, o którym wiemy, jak się potoczy (dwanaście ogni w paṭiccasamuppādy). Dla Buddy nāmarūpa była zniewoleniem, początkiem kolejnego „istnienia”, ponieważ przez świadomość zostawała ustanowiona, a tylko nieustanowiona świadomość Arahanta jest w pełni wyzwolona z saṃsāry.

Mnisi, to, co ktoś zamierza, to, co ktoś zamyśla, to, do czego się skłania, to staje się wsparciem dla ustalenia świadomości. Gdy jest wsparcie, jest też ustanowienie świadomości. Gdy świadomość jest ustanowiona, wzrasta, i w ten sposób dochodzi do kolejnego stawania się w przyszłości i ponownych odrodzin. Gdy istnieją kolejne stawania

107. Zob. AN.10.060.

się w przyszłości i ponowne odrodziny, jest też pojawianie się narodzin, starości i śmierci, żalu, lamentu, krzywdy, smutku i rozpacz

Cetanā Sutta (SN.12.038 – Mowa o intencji)

Przypomnę dla jasności: nie oznacza to, że powinniśmy pragnąć samozagłady świadomości, ale najlepiej niech wyjaśni to sam Buddha:

Mnisi, są dwa rodzaje dochodzenia do poglądów, którymi o władnięci są [zarówno] bogowie [devy], jak i ludzie: jedni grzęzną, a jedni zapędzają się. [Tylko] tacy, którzy potrafią widzieć, dostrzegają [wyraźnie]. Jak, o mnisi, jedni grzęzną? Bogowie i ludzie rozkoszujący się stawaniem się, rozradowani stawaniem się, zadowoleni ze stawania się, kiedy wyjaśnia im się przekaz Dhammy o ustaniu stawania się, ich serca nie zostają przejęte [przez tę Dhammę], nie rozjaśniają się, nie stabilizują się, nie są zdecydowane. Tak zatem, mnisi, jedni grzęzną.

Jak, o mnisi, jedni zapędzają się? To tacy, dla których stawanie się jest problemem, wstydzą się go, mają doń wstręt, mają upodobanie w [pragnieniu] niebytu: „Doprawdy, przyjaciele, ta istota po rozpadzie ciała, po śmierci jest unicestwiona, zniszczona, nie ma jej po śmierci – to jest uspokojenie, to jest doskonałość, tylko tak jest”. Tak zatem, mnisi, jedni zapędzają się.

A jak, mnisi, dostrzegają ci, którzy potrafią widzieć? W takim mnichu, który dostrzega stawanie się w tym, co się przejawia, nie ma przywiązywania się, jest wyczerpanie i ustanie stawania się.

Diṭṭhigata Sutta (Iti.2.22 – Mowa o dochodzeniu do poglądów)

KLASYCZNE KOMENTARZE O NĀMARŪPIE

Ortodoksyjna hermeneutyka, a więc klasyczne komentarze, poczynawszy od *Visuddhimaggi* Buddhaghosy, ustalają najsamprzeważnie, czym jest nāmarūpa poprzez wyjaśnienie, co to takiego rūpa-kalāpa. Te grupy dziesięciu, czasem dziewięciu lub ośmiu jednostek (kalāpa) tworzących na przykład włosy, ślinę czy fizyczne oczy, nie są wymieniane nigdzie

indziej we wczesnych tekstach, więc nie będziemy się nimi tu obszernie zajmować. Krytycy tych teorii twierdzą, że Buddha tego nie nauczał, a cała ta wiedza jest dosyć niepraktyczna, to znaczy nie jest ani podparta praktyką, ani pomocna w praktyce medytacyjnej. Warto jednak zaznaczyć, że współcześnie wielu medytujących stara się osiąść tak silną koncentrację umysłu, by móc doświadczyć tych najmniejszych elementów materii (*rūpa-kalāp*) dzięki bezpośredniemu poznaniu. Robią tak na przykład jogini idący za wskazówkami birmańskiego nauczyciela Pa Auk Sayadawa.

W późnych tekstach zauważymy podział na dwa rodzaje prawd, rzeczywistości (*dhamma*). Te dwie kategorie to: prawda ostateczna (*paramattha*) i konwencjonalna (*vohāra* albo *sammuti*). Ostateczna rzeczywistość (*paramatthadhamma*), czasem tłumaczona jako absolutna lub najwyższa, została podzielona dalej, jak to często bywa w *abhidhammie*, na cztery grupy: 1. umysł (*citta*), 2. czynniki umysłowe (*cetasika*), 3. materia (*rūpa*), 4. *Nibbāna*. Grupa *dhamm* materialnych składa się z dwudziestu ośmiu rodzajów materii¹⁰⁸, aczkolwiek, jak wspomniałem powyżej, materia zawsze przejawia się w jednostkach zwanych wiązkami (*kalāpa*), które złożone są z kilku rodzajów dwudziestu ośmiu *rūp*¹⁰⁹. Podział na dwadzieścia osiem ostatecznych materii (*paramattharūpa*) to przejaw ich wewnętrznego charakteru, ich własnej natury (*sabhāva*), czego

108. Dwadzieścia osiem rodzajów zjawisk materialnych (*rūpa*): 1. ziemia (*paṭhavī*), 2. woda (*āpo*), 3. ogień (*tejo*), 4. powietrze (*vāyo*), 5. wrażliwość wzrokowa (*cakkhupasāda*), 6. słuchowa (*sotapasāda*), 7. powonienia (*ghānapasāda*), 8. smakowa (*jivhāpasāda*), 9. cielesna/dotykowa (*kāyapasāda*), 10. kolor (*vaṇṇa*), 11. dźwięk (*sadda*), 12. zapach (*gandha*), 13. smak (*rasa*) – nie ma obiektywnego fenomenu dotykowego, ponieważ są to trzy elementy: ziemia, ogień, powietrze, 14. materia kobiecości (*itthibhāva rūpa*), 15. materia męskości (*purisabhāva rūpa*), 16. materia serca (*hadayarūpa*), 17. zdolność życiowa (*jīvitindriya*), 18. esencja odżywcza (*ojā*), 19. przestrzeń (*ākāsa*), 20. cielesne napomknięcia (*kāyaviññatti*), 21. werbalne napomknięcia (*vacīviññatti*), 22. lekkość (*lahutā*), 23. plastyczność (*mudutā*), 24. możliwość działania (*kammaññatti*), 25. produkcja (*upacaya*), 26. ciągłość (*santati*), 27. kończenie/starzenie się (*jaratā*), 28. nietrwałość (*aniccatā*).

109. Zgodnie z naiwnym realizmem wyznawanym przez *abhidhammistów* materia jest „gdzieś tam”, ale nie można poznać jej pojedynczych elementów. Jedyne interakcje z tym, co obiektywnie materialne, zachodzą na przykład w zmysłach, gdzie materia związana z wrażliwością wzroku jest substancją w oku, odbierającą światło i kolory, będącą fizycznym fundamentem dla świadomości wzrokowej. Teksty *abhidhammiczne* bardzo szczegółowo to opisują, przykładowo: materia wrażliwości słuchu jest w środku ucha, „w części ucha wyglądającym jak nasada palca, otoczona drobnymi, brązowymi włoskami”. Każda z dwudziestu ośmiu rodzajów materii ma

nie powinno się mylić z ontologicznie naładowanym terminem sanskryckim *svabhāva* (własna natura, termin używany przez *sarvāstivādinów*). Uważny czytelnik dostrzeże, że na początku tej przedmowy współzależne powstawanie miało przeciwdziałać koncepcjom postulującym „własną naturę”, to jest takim tworom, które w założeniu nie mają przyczyn. Tego rodzaju założenia prowadzić mogą do logicznych sprzeczności, jak chociażby właśnie ta, że „wszystko istnieje” we wszystkich czasach, („wszystko jest”, *sansk. sarvāsti*, jedno z głównych założeń *sarvāstivādy*)¹¹⁰.

Nie możemy w żadnym momencie wyjaśnień poddać się pogładowi o istnieniu *att*. Także *Buddhaghosa* w *Visuddhimagdze* bardzo wyraźnie to zaznacza, cytując Czcigodną *Vajirę*, której słowa powtórzę. Pierwsza zwrotka odnosi się do systemu *khandh*, druga do *paṭiccasamuppādy* (Czterech Szlachetnych Prawd). Poniższe strofy przesiąknięte są przekazem o *anattie*, o braku istoty:

Tak jak nagromadzenie poszczególnych części,
Tworzy rydwan jeno słowem,
Tak obecność grup składowych,
Uznawane jest za osobę.

Powstaje jedynie krzywdą,
krzywdą to, co trwa i być przestaje,
od krzywdy nie powstaje nic innego,
nic innego, niżli krzywdą ustaje.

Vajirā Sutta (SN.05.10 – Mowa o mniszce *Vajirā*)

swoją funkcję. Warto wiedzieć, że materialna jest także zdolność życiowa (*jīvitindriya*), odpowiednik tej samej, acz umysłowej zdolności, będącej w grupie *sabbacitta*.

110. Komentatorzy bronią się przed tą wyraźną niekonsekwencją, podając definicję *dhamm*: „Są *dhammami*, ponieważ dzierżą swoją naturę”, to znaczy zjawiska podtrzymywane są przez pewne uwarunkowania, zgodne z ich własną naturą, charakterystyką, wspieraną zarówno przez inne *dhammy*, trwające w tym samym czasie, jak i poprzednie, oddziałujące jako skutki. Należy oddać sprawiedliwość *abhidhammie*, ponieważ wszystkie z dwudziestu ośmiu *rūp* mają cztery przyczyny (*kamma*, *citta*, *utu*, *ahāra*). Co ważne, według komentarzy *rūpa* jest w ciągłej zmianie, a to dlatego, że *citty* i *cetasiki* także podlegają zmianom. W przeciwieństwie do *dhamm* umysłowych, materialne rzeczywistości nie mogą być świadome siebie oraz swego otoczenia. Innymi słowy, *rūpa* nie jest w stanie niczego wiedzieć, nie jest zatem systemem samym w sobie.

Tak jak uznaje się części rydwanu za nową jakość, tak w „absolutnej perspektywie” (w żargonie komentarzy – paramattha), gdy każdą część dokładnie zbadamy, nie ma czegoś takiego jak istota rydwanu, dusza rydwanu. Podobnie jest z domem, czyli przestrzenią, w której znajdują się belki, trawa i glina, dopiero gdy ułoży się je w specyficzny sposób, można powiedzieć, że to dom. I tak samo z ciałem, z przestrzenią wypełnioną mięśniami i kośćmi, nie ma w niej istoty, trwałej i nieziennej atty. Ale też podawane są inne przykłady: konkretne ułożenie dłoni powoduje, że nazywamy ją pięścią; zgromadzenie koni i słoni oraz ludzi nazywamy armią; przestrzeń z licznymi domami i ulicami nazywamy miastem; a coś z pniem, liśćmi i gałęziami nazywamy drzewem. Dlatego, gdy łączy się do grup składowych, wtedy powstaje potoczny termin zwany „istotą”, „osobą”, jednak w ostatecznym rozrachunku, gdy przyjrzymy się każdemu komponentowi, nie ma podstaw do twierdzeń, że jest tam „ja, mnie, moje”, ponieważ w absolutnym rozumieniu jest tylko zespolenie umysłowości i formy materialnej. Tak wygląda według Buddhaghosy właściwa perspektywa.

Następnie podanych jest kilka porównań opisujących, w jaki sposób działa nāmarūpa. Najpierw, w kontekście anatty, nāmarūpa według starożytnych¹¹¹ podobna jest do marionetki. Jest pusta, bez duszy, bez własnej ciekawości, a jednak chodzi i stoi, poruszana linkami na patyku, jakby była zaciekawiona, zainteresowana tym czy tamtym. Tak samo nāmarūpa, pusta, bez duszy, bez własnej ciekawości, porusza się i działa dzięki zespoleniu, i wydaje się, jakby czymś się interesowała. A jest tylko cierpieniem składowanym na zapas, jak trawa i drewno.

Zespolenie nāmarūpy porównane jest do dwóch stożków trzciny albo siana. Opierają się o siebie, więc są od siebie zależne, dają sobie wsparcie, jeśli jedno upadnie, drugie także. Podobnie, mówi komentarz, z pięcioskładnikowym (chodzi o pięć khandh – nieporozumienie, o którym wspominałem) stawianiem się nāmarūpy, przejawia się jako stan współzależny, każdy z komponentów daje innemu wsparcie, a jeśli jeden upada (przez śmierć), inne upadają razem z nim. Zespolenie nāmarūpa przyrównane jest do bębna i pałeczek weń uderzających, odgłos to jedno, bęben to co innego, te dwa zjawiska nie są mieszane. „Bęben jest pusty dźwięku, a dźwięk pusty bębna”. Tak samo, gdy umysł przejawia się, mając materialność, drzwi zmysłowe i obiekt jako podstawy (czyli zetknięcie – phassa), wtedy materialność będzie jednym, a umysłowość drugim, nie są mieszane – „materialność jest pusta umysłowości, a umysłowość jest pusta materialności” (co istotne w omawianiu viññāṇy). A jednak umysłowość przejawia się dzięki

111. Buddhaghosa ma na myśli poprzedzających go komentatorów, czyli bezimiennych już mnichów, którzy zapisywali swe komentarze do sutta.

materialności tak jak dźwięk przejawia się dzięki bębnowi. Co więcej, umysłowość nie ma wystarczającej mocy, nie może przejawić się sama przez się, nie może jeść, nie może pić, mówić, przyjmować pozycji. Materialność jest także pozbawiona mocy, nie ma pragnienia, by jeść, pić, nie ma ochoty mówić ani przyjmować żadnych pozycji. Przykładowo osoba ślepa, ze zdrowymi nogami, oraz osoba niepełnosprawna, bez nóg, ale z dobrym wzrokiem, umawiają się, że razem dojdą tam, gdzie chcą, więc ślepiec bierze niepełnosprawnego na plecy, a tamten mówi mu, gdzie i jak iść. Osobno nie mają mocy, by samodzielnie się poruszać i funkcjonować. Gdy pomagają sobie w tak symbiotyczny sposób, wspólnie mogą zrobić wszystko, co zechcą. Ślepiec to materialność, czyli ciało, a niepełnosprawny z dobrym wzrokiem to umysłowość, *nāma*.

Jak można zauważyć w tekstach komentarzy, wygląda to tak, jakby świadomość nie mogła istnieć, tj. funkcjonować bez żadnej materialnej podstawy, samodzielnie. Tutaj należy wspomnieć, o czym Buddhaghosa pisze na początku rozdziału w *Visuddhimagdze*: czym jest *rūpa* w stanach powyżej świata zmysłowego (*kāma-loka*), czyli *rūpa-loka* i *arūpa-loka*. Bo jakaż to materia tworzy ciało *devy* albo głodnego ducha? Czy ta subtelna materia w świecie *rūpa-loki* jest także stworzona z czterech żywiołów? A nawet jeśli założymy, że może istnieć „subtelna” materia, to co powiedzieć o istotach żyjących w *arūpa-loka* (światach niematerialnych)? Buddhaghosa stwierdza tylko, że medytujący powinien w pełni zrozumieć *rūpę*, i dopiero wtedy będzie to dla niego jasne, odsyła więc do *Abhidhammy*, co i ja czynię. Gdybyśmy natomiast uznali, że *nāma* to informacja, a *rūpa* to oddziaływanie (o ile można je tak nazwać w niematerialnym świecie *arūpa-loki*), to dopiero gdy poszczególnie „zdjęcia” (jak w porównaniu da Silvy) zaczniemy przesuwać w czasie, wtedy może mieć to dla nas więcej sensu. Inaczej są to tylko statyczne momenty rzeczywistości, zatem bieg czasu, jak się okaże w kolejnych podróżach, ma duże znaczenie.

Wyjaśnienia tej kontrowersji podejmuje się Czcigodny Anuruddha w średniowiecznym komentarzu *Abhidhammatthasaṅgaha*: *nāma* to *cetasiki* (czynniki umysłowe) związane ze świadomością, a *rūpa* to materia wyprodukowana przez *kammę*. *Pañcavokārabhava*, czyli egzystencja pięcioskładnikowa wyłącznie w świecie zmysłowym (*kāma-vacara*), nazywa się tak, ponieważ pięć grup składowych bierze udział w tworzeniu życia (np. ludzkiego). Tu świadomość warunkuje powstanie zarówno umysłu, jak i materii. W czteroskładnikowej egzystencji (*catuvokārabhava*), czyli światach niematerialnych (np. *dev* i *brahmów*), świadomość warunkuje powstanie wyłącznie umysłu. W jednoskładnikowej egzystencji (*ekavokārabhava*), świecie nieczujących istot (*asañña-satta*, czyli tak zwanych „nieprzytomnych istot”), świadomość warunkuje powstanie tylko jednej *khandhy* (zob. DN.24). Tak w skrócie wyglądają wyjaśnienia dawnych komentatorów.

Poniższa sutta jednoznacznie definiuje nāmarūpę. Mimo że wolałbym przetłumaczyć nāmarūpę jako nazwa-forma lub informacja i oddziaływanie¹¹² to uważam, że spowodowałoby to tylko więcej nieporozumień. Dlatego zdecydowałem się na bardzo ogólne i opisowe: „[zespoleń] umysłowości i formy materialnej”. Czytelnik powinien pamiętać, że niekoniecznie chodzi o materię (*byle*), a bardziej o formę, albo kształt (*eidos*). Sāriputta w sutcie tak definiuje to ogniwo łańcucha p.s.:

Odczucie, rozpoznanie, intencja, zetknięcie, nakierowanie umysłu – to się nazywa, bracia, umysłowością. Cztery główne elementy oraz forma materialna, powstająca z czterech głównych elementów – to się nazywa, bracia, formą materialną. To jest umysłowość, to jest forma materialna – to się nazywa, bracia, [zespoleń] umysłowości i formy materialnej.

Cztery elementy to cztery żywioły, najmniejsze tworzące świat materialny budulce. Forma materialna to pochodna tychże. Co ciekawe, nāma, czyli umysłowość, jest bardzo podobna w składzie do tak zwanej grupy sabbacitta (obecnych w każdej świadomości), czyli cetasik (czynników umysłowych) wymienianych w *Abhidhammie*, czynników, które pojawiają się w każdej chwili istnienia (zob. tabela 3).

Zatem nāmarūpa, w przypadku ludzi, to żyjące ciało i działający w nim umysł, zespolenie przejawiające się tu i teraz, natychmiast. Jest to podstawowy składnik egzystencji, dwa główne bloki tworzące tę konkretną rzeczywistość w sensie epistemologicznym. Można zaryzykować stwierdzenie, że jest to coś, nad czym obecnie deliberują zachodni naukowcy i filozofowie: co jest główną przyczyną egzystencji – materia? czy to, co umysłowe? w jaki sposób jedno wpływa na drugie, o ile w ogóle? Buddha, ponad dwa i pół tysiąca lat temu, dał odpowiedź, dla niektórych być może zaskakującą: świadomość jest uwarunkowaniem, które przyczynia się do powstania zespolenia umysłowości i formy materialnej. Czy zatem Buddha był idealistą?

VIÑÑĀṆA

Gdy poszukiwacz Prawdy zacznie czytać sutty, początkowo wydawać mu się mogą chaotyczne i sprzeczne. Nie ma większego „nieporządku”, niż łańcuch współzależnego

112. Albo – jak sugeruje K. Ñāṇananda – nāma to formalna nazwa, a rūpa to nominalna (nazywalna) forma.

powstawania, który powinien mieć dwanaście ogniw, ponieważ taka liczba jest najczęściej powtarzana w kanonie wczesnych pism buddyjskich, a mimo to istnieje sporo „wybrakowanych” sutt, zaburzających wytworzony przez ortodoksję porządek. Prawdopodobnie z powodu ogromnego szacunku, jaki zapamiętujący mnisi mieli do słów Błogosławionego, nieregularne sutty nie zostały usunięte ani zredagowane, ale pozostawione dla przyszłych pokoleń, by to one zrozumiały sens tych nieściśłości. Jedną z takich mów jest *Nagara Sutta* (SN.12.65 – *Mowa o mieście*), w której zamiast dwunastu stopni paṭiccasamuppādy Buddha wymienia tylko dziesięć ogniw. Błogosławiony opisuje w niej moment swojego doświadczenia tuż przed Przebudzeniem, gdy zrozumiał, na czym polega cierpienie. Tego typu autobiograficzne wątki w wypowiedziach Buddy, rzadkie i krótkie i często „niewypromowane” przez nauczycieli buddyjskich, okazują się najważniejszymi odkryciami dla osób chcących w pełni zrozumieć Dhammę.

Taka się u mnie, o mnisi, pojawiła [myśl] : „Z istnieniem czego są narodziny, (...) stawanie się, (...) Ignięcie, (...) pragnienie, (...) odczucie, (...) zetknięcie, (...) sześć podstaw [zmysłowych], (...) [zespoleń] umysłowości i formy materialnej? (...) zależne od czego jest [zespoleń] umysłowości i formy materialnej?”. Wtedy to, z odpowiednio nakierowanym umysłem, mnisi, dzięki mądrości pojawił się wgląd: „Z istnieniem świadomości jest [zespoleń] umysłowości i formy materialnej, zależne od świadomości – [zspoleń] umysłowości i formy materialnej”. Taka się u mnie, o mnisi, pojawiła [myśl]: „Z istnieniem czego jest świadomość, zależna od czego jest świadomość?”. Wtedy to z odpowiednio nakierowanym umysłem, mnisi, dzięki mądrości pojawił się wgląd: „Z istnieniem [zspoleń] umysłowości i formy materialnej jest świadomość, zależna od [zspoleń] umysłowości i formy materialnej – świadomość”.

Taka się u mnie, o mnisi, pojawiła [myśl]: „Ta świadomość wraca z powrotem do [zspoleń] umysłowości i formy materialnej, dalej nie idzie. W takiej mierze mogą być narodziny, może być starzenie się, umieranie, przechodzenie, ponowne pojawianie się, a mianowicie zależna od [zspoleń] umysłowości i formy materialnej – świadomość, a zależne od świadomości – [zspoleń] umysłowości i formy materialnej; zależne od [zspoleń] umysłowości i formy materialnej – sześć podstaw [zmysłowych]; zależne od sześciu podstaw [zmysłowych] – zetknięcie (...). W ten sposób powstają wszystkie te pokłady cierpienia.

Widać tu wyraźnie, że świadomość i [zespoleń] umysłowości i formy materialnej zależą od siebie, a świadomość „dalej nie idzie” (na param gacchati). Wspominałem już o porównaniu do dwóch wspierających się snopków trzciny (we współzależności nāmy z rūpą). Komentatorzy skopiowali to porównanie z poniższej sutty i użyli w innym kontekście, ale oryginalna paralela dotyczy z jednej strony świadomości, a z drugiej [zspoleń] umysłowości i formy materialnej:

Tak jak, bracie, stałyby dwa snopki trzciny, jeden oparty o drugi, tak samo, bracie, zależna od [zspoleń] umysłowości i formy materialnej – świadomość, zależne od świadomości – [zspoleń] umysłowości i formy materialnej, zależne od [zspoleń] umysłowości i formy materialnej – sześć podstaw [zmysłowych], zależne od sześciu podstaw [zmysłowych] – zetknięcie (...). W ten sposób pojawiają się wszystkie te pokłady cierpienia. Gdyby, bracie, wziąć jeden snopek trzciny, wtedy ten drugi upadłby, a gdyby wziąć drugi snopek trzciny, wtedy ten pierwszy upadłby.

Naḷakalāpī Sutta (SN.12.67 – *Mowa o snopkach trzciny*)

To niejedynie mowy pokazujące taką strukturę współzależnego powstawania. Jest ich znacznie więcej w *Nidānasamūyutcie*¹¹³, jak też w *Mahānidāna Suttie* (DN.15 – *Dłuższa mowa o przyczynach*). Niektórzy uczeni sugerują, że ten dziesięciostopniowy porządek, tworzący zapętlenie właśnie pomiędzy nāmarūpą a viññāṇą, to najwcześniejsza forma paṭiccasamuppādy. Pozwolę sobie przywołać jeszcze kilka mów z *Nidānasamūyutty*, ponieważ to w nich zamieszczona jest charakterystyka świadomości i wyjaśniana jej funkcja. Najpierw musimy zdefiniować, o czym mówimy, gdy nazywamy coś świadomością.

113. *Nidāna Samūyutta* (SN.12 – *Połączone mowy o przyczynach*) – w języku pālijskim zwykle nazywa się źródło, przyczynę, powód, często mówi się o dwunastu nidānach, mając na myśli o współzależne powstawanie. Słowa tego używa się, nazywając te części sutty, które opisują miejsce i czas wygłoszenia konkretnej mowy albo ustanowienia nowej reguły Vinayi. W słownikach są spekulacje, że termin ten został utworzony przez połączenie ni + dā, dyati (dāma – krępować, tamować), czyli ściągać coś w dół lub do wewnątrz. W sanskrycie jest określeniem powrozu na cielęta, ale też pierwszej przyczyny w metafizycznym znaczeniu, czasem też w znaczeniu „etiologia” (chorobowa).

Mnisi, niepouczony, pospolity człowiek mógłby się nie przywiązywać do tego ciała złożonego z czterech głównych elementów, mógłby wyczerpać doń żądzę, mógłby być od niego wyswobodzony. Jaka jest tego przyczyna? Ponieważ zdaje mu się, że to ciało złożone z czterech głównych elementów zwiększa się i zmniejsza, że przybiera się je i odkłada¹¹⁴. Dlatego ten niepouczony, pospolity człowiek mógłby się nie przywiązywać do tego ciała złożonego z czterech głównych elementów, mógłby wyczerpać doń żądzę, mógłby być od niego wyswobodzony.

Jednak, mnisi, do tego, co zwie się „umysłem”, a także „rozumem”, a także „świadomością” – niepouczony, pospolity człowiek nie potrafi być do niego nieprzywiązanym, nie potrafi wyczerpać doń żądzę, nie potrafi być od niego wyswobodzonym. Jaka jest tego przyczyna? Ponieważ przez bardzo długi czas tenże niepouczony, pospolity człowiek skłaniał się ku niemu, uwielbiał go i ulegał mu, [myśląc]: „To moje, tym jestem, to jest moje »ja«”. Dlatego tenże niepouczony, pospolity człowiek nie potrafi być do niego nieprzywiązanym, nie potrafi wyczerpać doń żądzę, nie potrafi być od niego wyswobodzonym.

Byłoby lepiej, gdyby niepouczony, pospolity człowiek uznał za własne „ja” to ciało złożone z czterech głównych elementów, a nie swój umysł. Jaka jest tego przyczyna? Ponieważ można spostrzec, jak to ciało złożone z czterech głównych elementów pozostaje stabilne przez rok, przez dwa lata, przez trzy, przez cztery lata, przez pięć lat, przez dziesięć lat, przez dwadzieścia lat, przez trzydzieści lat, przez czterdzieści lat, przez pięćdziesiąt lat, przez sto lat, a nawet dłużej.

Jednak co do tego, co zwie się „umysłem”, a także „rozumem”, a także „świadomością” – dniami i nocami pojawia się jako coś innego, a zanika jako coś zupełnie innego. Tak jak, mnisi, przechodząca przez dżunglę małpa, która łapie się gałęzi, puściwszy jedną, łapie się kolejnej, puszcza kolejną, łapiąc się następnej. Dlatego, co do tego, co zwie się „umysłem”, a także „rozumem”, a także „świadomością” – dniami i nocami pojawia się jako coś innego, i zanika jako coś zupełnie innego.

114. Chodzi tu o „przybieranie” ciała, czyli wchodzenie świadomości w ciało podczas nowego życia oraz odkładanie ciała podczas śmierci.

Tutaj¹¹⁵, mnisi, pouczony człowiek, uczeń Szlachetnych, należycie i odpowiednio kieruje umysł na współzależne powstawanie: „Gdy to istnieje, tamto jest, z powstaniem tego, tamto powstaje, gdy to nie istnieje, tamtego nie ma, z zanikiem tego, tamto zanika. A mianowicie, zależne od niewiedzy – wytworzenie, zależna od wytworzenia – świadomość (...). W ten sposób powstają wszystkie te pokłady cierpienia. Wraz z całkowitym wyczerpaniem i ustaniem niewiedzy, wytworzenie ustaje, z ustaniem wytworzenia świadomość ustaje (...). W ten sposób ustają wszystkie te pokłady cierpienia”.

Dostrzegając w ten sposób, o mnisi, pouczony człowiek, uczeń Szlachetnych, nie przywiązuje się do formy materialnej ciała, nie przywiązuje się do odczuć, nie przywiązuje się do rozpoznań, nie przywiązuje się do wytworzeń [umysłowych], nie przywiązuje się do świadomości. Nieprzywiązany wyczerpuje żądzę, z wyczerpaniem żądzы zostaje wyzwolony, z wyzwoleniem ma poznanie wyzwolenia. Pojmuje, że: „Odradzanie zostało zakończone, święte życie zostało dopełnione, to, co należało zrobić, zostało zrobione, nie będzie kolejnego stawania się”.

Assutavā Sutta (SN.12.61 – Mowa o niepouczonych)

W tym porównaniu do małpy nie ma insynuacji o naturalnym roztargnieniu albo nieuważności umysłu, chodzi raczej o szybkie zmiany obiektów, których podmiot myślący się „łapie”. Citta to „umysł” w powyższej sutcie, czasem przekładam to słowo jako „serce”. Citta porównywana jest do szklanki czystej wody zabarwianej różnymi „kolorami” (zob. tabela 3), czyli afektywnymi stanami umysłu, które można nazwać emocjami, skomplikowanymi i rozbudowanymi wytworzeniami umysłowymi (cetasika = saṅkhāra). Właśnie cittę można rozwijać przez medytację w trakcie odosobnień, to ona się zmienia, na przykład rozszerza dzięki praktyce metty, skupia i stabilizuje dzięki praktykowaniu uważności etc. Citta i cetasika to podstawowe terminy w abhidhammie, opisują bardzo techniczne niuanse działania umysłu. Z kolei „mano” albo „manasa” to rozum, mentalność, ale nie jest to tylko racjonalność, rozsądek, ponieważ mano ma też znaczenie nieco szersze, powiązane z odrodzinami. Gdy w mowach jest podział na

115. Tatra – tutaj oznacza: w tej Sāsanie, w tym systemie instrukcji, podawanych przez Buddhę Gotamę.

kammę cielesną, werbalną i umysłową, wtedy użyte jest słowo „mano-kamma” (działanie/intencja umysłowa), ale gdy chodzi o podział na saṅkhāry jest to już „citta-saṅkhāra”. Jest to także szósty zmysł w podziale na āyatany, używany właśnie w omawianej Mowie o Właściwym Poglądzie podczas zetknięcia (manosamphasso). „Viññāṇe” także można przetłumaczyć jako umysł (tak jak dwa poprzednie terminy). Tłumaczę viññāṇe jako „świadomość” tylko ze względu na konwencję oraz kilka kontekstów, w jakich to słowo się pojawia. Właśnie świadomość Sāriputta definiuje jako składającą się z sześciu części: świadomości wzroku, świadomości słuchu, [...] węchu, [...] języka, [...] ciała, świadomości umysłu [manoviññāṇaṃ]. Jest więcej słów, które można tłumaczyć jako umysł, a których nie wymieniono w przytoczonej wcześniej sutcie – jak choćby „nāma”, ale określenie to powinno mieć szersze znaczenie, stąd „umysłowość”. Wszystkie te synonimy umysłu mają w pewnym sensie własne „smaki”, w zależności od ich użycia zarówno we wczesnych tekstach, jak i w późniejszych dziełach egzegetycznych.

ŚWIADOMOŚĆ JEST WSZYSTKIM?

Umysł w czasach Buddy był tematem debat i rozważań. Istniało wiele szkół filozoficznych, a każda miała nieco inny pomysł na ostateczny cel ścieżki duchowej. I tak bramini uznawali za ideał zjednoczenie z najwyższą świadomością, z Absolutem, który był jednocześnie prawdziwym i niezmiennym „ja” (ātman/Brahman). Celem ājivaków natomiast (według buddyjskich zapisków) był nieprzytomny stan, który uważali za bezgraniczny umysł, więc, jak sądzili – buddyści rzekliby: mylnie – całkowicie wyzwolony. Według sutt wszystkie te ścieżki prowadzą w niewłaściwym kierunku, jeśli nie zawierają Czerch Szlachetnych Prawd, choćby tylko w domyśle. Ale to, co przedstawiał Buddha, wydawać się mogło ludziom ówczesnie żyjącym równie radykalne i niepojęte, tak samo może się wydawać i nam współcześnie:

„Z powodu świadomości wszelka krzywdą powstaje” – oto pierwsza obserwacja. „Wraz z całkowitym wyczerpaniem i ustaniem świadomości nie ma krzywdy pojawiania” – oto druga obserwacja. [...]

Także i to powiedział Nauczyciel:

Z powodu świadomości wszelka krzywdą powstaje,
Z ustaniem świadomości nie ma krzywdy pojawiania,

Znając to zagrożenie, że krzywdą ze świadomości powstaje,
Wraz z uspokojeniem świadomości, mnich jest nasycony, w pełni wygaszony.

Dvayatānupassanā Sutta (Sn.p.3.12 – Mowa o obserwowaniu dwójni)

Czemu Buddha nam to robi? Zabiera nam jedyne wytłumaczenie, ostatni bastion, na którym możemy polegać – a mianowicie to, że świadomość w jakiś magiczny sposób jest podstawą wszystkiego albo że wszystko jest w pewien sposób świadome. Panpsychizm to teoria głosząca, że wszystko i wszędzie, nawet w najmniejszych „niepodzielnych” kwarkach materii, ma potencjalną świadomość, umysłowość. Innymi słowy, wszystko, co fizyczne, a więc obiektywne, ma w sobie również wewnętrzny aspekt, właśnie fenomenologiczny. Współcześni panpsychiści twierdzą, że w każdym złożonym systemie istnieją podstawowe atrybuty umysłowości, a zatem minimalna ilość świadomości – w tym sensie, że wydaje się temu wirtualnie (jak hologram?) powstałemu bytowi, że jest tym systemem, identyfikuje się z nim. Jeśli system się rozpada, świadomość przestaje istnieć; nie może odczuwać coś, co złożonością systemu już nie jest. Im bardziej złożony system, tym większy repertuar świadomych stanów, których system może doświadczyć. Złożoność systemu musi być połączona kontekstem lub jakąś metalogiką. Mózg jest takim połączonym systemem, ale także ciało złożone z komórek, a one same, poszczególne mogą mieć quasi-swiadomość. W buddyzmie to, co nazywa się „ja”, czyli wytworzona (zgodnie z zasadą emergencji) projekcja zbudowana z pięciu grup składowych, jest systemem ściśle połączonym. Każda z khandh jest jednocześnie „lokiem” dla świadomości („viññāṇassa-oko”), jak wspomina *Mowa do Hālidikāniego* (SN.22.003). W *Vinayi* Buddha nie mówi, że niektóre ożywione obiekty nie mają świadomości, tylko, że z powodu zabicia lub zniszczenia ich nie trzeba się spowiadać¹¹⁶. Panpsychiści – gdyby chcieli – mogliby więc doszukać się potwierdzeń swych tez we wczesnych tekstach buddyjskich, ale znacznie więcej podobieństw odnaleźliby w tekstach dżinijskich.

Są to oczywiście luźne dywagacje, ale warto tu wspomnieć, że poglądowi, iż wszystko ma potencjalną świadomość albo że wymiar świadomości emanuje na nasz materialny świat, ulegają także współcześni mnisi, ulegali także mnisi żyjący w czasach Buddy. Niejaki Sāti, ongiś syn rybaka, czyli, mówiąc dzisiejszym językiem, ktoś niewyduko-

¹¹⁶ Spowiedź wiąże się z popełnieniem wykroczenia, apatti, przez mnichów i mniszki. Wykroczeniem jest z intencją niszczyć rośliny, które mimo wszystko nie są uznawane za „istoty czujące”. Podobnie z nasionami, które uważane są za nośniki życia roślin.

wany w wysokich filozofiach, wytworzył w sobie pewien pogląd: „Tak jak rozumiem Dhammę nauczaną przez Błogosławionego, to ta sama świadomość przebiega i wędruje [w kołowymrocie odrodzin] i nie żadna inna”. Nie byłoby w tym nic szczególnie złego, każdy miewa poglądy, większość z nich jest błędna, jednak u Sätiego ten stan chorobowy się przedłużał i wreszcie zaczął on zarażać nim innych, głosząc wszem i wobec swoją teorię. Pozostali mnisi najpierw go ostrzegali, by nie rozpowszechniał swego poglądu, który nie zgadzał się z tym, czego nauczał Błogosławiony. W końcu uparty i pewny siebie Sāti został wezwany przed oblicze Nauczyciela. Przebudzony w mocnych słowach skorygował tok rozumowania Sätiego, pytając go na początku, co rozumie przez pojęcie „świadomość”:

[Buddha]: „Która to ta świadomość, Sāti?”.

[Sāti]: „To jest to, co mówi i odczuwa, Bhante, oraz doświadcza to tu, to tam owoców dobrych i złych uczynków [kammy]”.

[Buddha]: „Pomyłony człowieku, czy znasz kogokolwiek, kogo bym nauczał Dhammy w ten sposób? Czyż nie została, pomyłony człowieku, na różne sposoby opisywana przeze mnie świadomość jako współzależnie powstająca oraz że bez żadnych innych uwarunkowań nie będzie pojawiania się świadomości? Ale ty, pomyłony człowieku, mylnie to pojąłeś, przez co błędnie mnie reprezentujesz, kalecząc siebie samego, gromadząc mnóstwo niegodziwości. Będzie to dla ciebie, pomyłony człowieku, przez długi czas szkodą i krzywdą.

Świadomość nie jest tym „czymś” co przechodzi, nie jest to zatem ta sama świadomość, którą miało się w poprzednim życiu, ale – jak potwierdzają teksty, choćby wspomniana już *Visuddhimagga* – nie jest też całkowicie od niej różna. Czy buddyści uciekają od odpowiedzi, gdy zapyta się ich „CO się w takim razie odradza”? Jeśli „nic” się nie odradza, to jak można mówić, że „jest” proces odrodzin? Jeśli nie jest to umysł – jako świadomość – to czy jest to być może tylko impet przyczyny i skutku, kammy i kamma-vipāki (intencjonalnego działania i owocu tegoż)? Co wtedy jednak przenosi impet, energię z jednego zrodzenia do innego? Skoro to „nie moje” rezultaty, skąd pewność, że to „ja” będę cierpiał (zob. cytat z *Visuddhimaggi* o owocach i „zjadaczu”? Skoro umysł nie może istnieć samodzielnie¹¹⁷, bez materii-ślepcy, na którego wskoczy jak na barana, to czy buddyści odrzucają takie fenomeny jak wychodzenie z ciała (OOBE) albo doświadczenie śmierci (NDE)? Obie te teorie sugerują przecież, że świadomość funk-

117. Zob. SN.22.054 oraz MN.102.

cjonuje poza ciałem (więc nie jest zespolona z formą materialną) czasem przy zatrzymaniu jego wszelkich funkcji życiowych, czasem towarzyszy temu wrażenie światła i obecności innych istot. Skoro Buddha mówił, że świadomość jest uwarunkowana, to albo *viññāṇa* umiera, jak pozostałe *khandhy*, albo funkcjonuje dalej, więc skąd taki gniew Przebudzonego na syna rybaka, *Sātię*?

Buddha, rzecz jasna, nie gniewał się, raczej udzielał wyraźnej reprimendy, a ponieważ mnisi byli mu bliscy, dbał o ich poglądy. Forma Jego wypowiedzi była może nieco „szorstka na krawędziach”, ale pokazuje to tylko, że Buddha Gotama był człowiekiem, miał swój charakter. Powinno nas to cieszyć, ponieważ oznacza, że słów tych nie wymyśliły późniejsze generacje mnichów idealizujących Przebudzonego, tylko wypowiedział je żywy eksasceta, który większość życia spędził w trudnych warunkach, pod drzewami, jadł raz dziennie i znosił wszelkiego rodzaju niewygodę, wszystko w skrajnym ubóstwie. Przebudzony mógł mieć swój styl pouczenia, nie musiał być najdelikatniejszy, ważne, że to działało. W innej sutcie Buddha definiuje świadomość, by następnie w bardzo dosadny sposób pokazać, jaki jest z nią problem:

Co, mnisi, nazywacie świadomością? To, co poznaje w różny sposób¹¹⁸, mnisi, dlatego nazywa się to świadomością. Poznaje w różny sposób kwaśne, gorzkie, ostre, słodkie, pikantne, łagodne, słone i niesłone. [...] „Jestem obecnie przeżerany przez świadomość. W przeszłości byłem w ten sam sposób przeżerany przez świadomość tak jak jestem przeżerany przez terazniejszą świadomość. Gdybym wyczekiwał zachwycania się przyszłą świadomością, podobnie będę w przyszłości przeżerany przez świadomość tak jak jestem przeżerany przez terazniejszą świadomość”. W ten sposób rozważając, [mnich] jest bezstronny względem przeszłej świadomości, jest bez zachwyty względem przyszłej świadomości, praktykuje brak przywiązywania się, wyczerpanie i ustanie względem terazniejszej świadomości.

Khajjanīya Sutta (SN.22.079 – *Mowa o tym, co może być przeżerane*)

¹¹⁸. Przedrostek „vi-” (+ *jñā* = *viññāṇa*) prawdopodobnie od *pie. vi* – „dwa”, oznaczający dualizm, a więc separację, rozróżnienie, ma znaczenie przeciwne do znaczenia przedrostka *saṃ-* (*saṃ* + *jñā* = *saññā*). Rdzeń *jñā* znaczy „znać, wiedzieć”.

Być może czytelnik – podobnie jak syn rybaka, Sāti – ma pomysły dotyczące tego, jak wszystko działa. Warto zadać sobie wtedy pytanie: czy to jest coś, co wypraktykowałem? coś, co wiem? co zrealizowałem? Czy są to raczej poglądy, koncepcje, idee, nazwy? Najwcześniejsze teksty z *Suttanipāty* bardzo mocno podkreślają konieczność wyzwolenia się z poglądów, coraz więcej uczonych uważa, że chodzi właśnie o wszelkie poglądy, tworzące sztuczną nakładkę na rzeczywistość. Narzędziem do uwolnienia się od wszystkich poglądów jest Właściwy Pogląd.

Ktoś mógłby zaoponować, że przecież świadomość nie jest „poglądem”! Być może jest wytworzona (zob. SN.22.079 w kolejnym podrozdziale *Saṅkhāra*), ale zupełnie niewinna, tylko odbiera, bez oceny (bo tym zajmuje się saññā), bez jakiegokolwiek reagowania (to robi saṅkhāra na podstawie saññāvedany). Jak coś tak czystego, tak otwartego na wszystko może stanowić problem? Czyż to właśnie nie ta uniwersalna świadomość łączy jednostkowych „nas” ze wszystkim, dosłownie wszystkim, w kosmosie? Niestety odpowiedź brzmi: nawet taka nieskończona świadomość (w wymiarze nieskończoności świadomości), będąca „Jednym”, będąca „wszystkim” (zob. *Madhu kāṇḍa*, niżej) nadal jest początkiem stawania się. Można zaryzykować stwierdzenie, że świadomość, jakkolwiek czysta, jasna i promienna, jest początkiem zniewolenia¹¹⁹. Przyjmując, że świadomość to światło, a światło i płomień współzależnie się warunkują – jak w porównaniu do lampy – może łatwiej będzie nam dostrzec, że prawdziwa wolność Nibbāny jest nawet poza świadomością, ponad światłem jako takim. Nieuwiązanie oznacza, że nie jest się nawet oznaczonym przez funkcjonowanie świadomości (w sensie współzależnego powstawania).

Nieoznaczona świadomość, której nie da się wysledzić, to świadomość Arahanta i Buddy. Māra często bywał sfrustrowany, gdy pod postacią czarnego dymu szukał

119. Nie będę tu wspominał o tak zwanej sabbatopabha/pabhasara (np. DN.11 – *Mowa do Kevāṭṭy*), czyli świadomości całej w blasku/jasniejszej, ponieważ wyjaśnienie tego wymaga całej przedmowy do innej sutty. Słowa te mogły zostać niewłaściwie przekazane lub zinterpretowane jako dowód na to, że świadomość mimo wszystko jest nieskończona, świetlista. Bhante Anālayo, porównując równoległe wersje tej sutty w innych językach takich jak sanskryt i tybetański, zauważa, że nie wspominają one o blasku (pabha). Co więcej, nawet w rozmaitych kanonach pālijskich – przechowywanych w poszczególnych krajach theravādyjskich – różniących się czasami zapisem, nie zgadza się to, że omawiany werset wspomina o jasności, ponieważ czasem użyte jest w nim słowo „pahaṃ” (od pajahati – poniechać, puścić, a więc synonim uwolnienia). Oznaczałoby to, że ten fragment odnosi się do procesu ustawiania w łańcuchu współzależnego powstawania, zgodnie z którym [zespoleń] umysłowości i formy materialnej ustaje wraz z ustaniem świadomości.

świadomości zmarłego mnicha, ale nie mógł jej znaleźć, ponieważ świadomość kogoś w pełni wyzwolonego jest nieustanowiona. Warto tu zaznaczyć, że „nieustanowiona” niekoniecznie oznacza rozproszona, rozczłonkowana lub nieistniejąca. Możemy wyobrazić sobie „jaka” jest to świadomość, ale nawet Buddha wykazywał tu podejście agnostyczne, ponieważ nie odpowiadał na pytania o to, co stanie się z Tathāgatą i Jego świadomością po śmierci (a w związku z tym także świadomością każdego Arahanta). Dość powiedzieć, że jest to parinibbāna, całkowita Nibbāna, Wygaszenie, Nieuwiązanie, pełna wolność. Możemy tworzyć na ten temat koncepcje, ale tylko takie, które dodadzą paliwa do naszej praktyki, spowodują, że też będziemy chcieli się wyzwolić, tak jak Przebudzony, z niebezpieczeństw świadomości.

Jak mniemasz, Vaccho, gdyby płonął przed tobą ogień,
czy pojmowałbyś: przede mną płonie ogień?

Gdyby, mistrzu Gotamo, płonął przede mną ogień,
pojmowałbym: przede mną płonie ogień.

Gdyby ktoś cię spytał, Vaccho: „Ten ogień, który przed tobą płonie, od czego zależy jego płonienie?”, tak zapytany, jakbyś odpowiedział?

Gdyby ktoś mnie spytał: „Ten ogień, który przede mną płonie, od czego zależy jego płonienie”, tak zapytany, mistrzu Gotamo, odpowiedziałbym: „Ten ogień, który przede mną płonie, od dokładanych¹²⁰ traw i gałęzi jego płonienie zależy”.

Gdyby, Vaccho, ten ogień przed tobą zgasł, czy
pojmowałbyś: ten ogień przede mną zgasł?

Gdyby, mistrzu Gotamo, ten ogień przede mną zgasł,
pojmowałbym: ten ogień przede mną zgasł.

Gdyby ktoś cię spytał, Vaccho: „Ten ogień przed tobą co zgasł,
w którym kierunku poszedł ten ogień – na wschód, na południe, na zachód czy na północ?”, tak zapytany, jakbyś odpowiedział?

120. Tiṇakaṭṭhupādānaṃ – upādāna tu powinna być rozumiana w jako paliwo, lgnięcie, dokarmianie, podsywanie.

„Nie sposób [odpowiedzieć], mistrzu Gotamo, ponieważ, mistrzu Gotamo, ogień, którego płonienie zależy od dokładanych traw i gałęzi, gdy je zużyje, bez podkładania niczego innego, bez dożywiania, dochodzi do uznania go za wygasły.”

Tak samo, Vaccho, jakakolwiek forma materialna, która określałaby Tathāgatę, tak określonej formy materialnej Tathāgata się wyzbył [...] jakakolwiek świadomość, która określałaby¹²¹ Tathāgatę, tak określonej świadomości Tathāgata się wyzbył.

Aggivaccha Sutta (MN.072 – Mowa do Vacchy o ogniu)

Jakkolwiek chcielibyśmy określić świadomość Przebudzonego, będzie to przypominało próby dojenia krowy poprzez ściskanie jej rogów, ponieważ taki ktoś ma nieoznaczony umysł, więc niemożliwe jest oznaczenie go (słowami, koncepcjami). Z drugiej strony można powiedzieć, że im więcej praktykujący ma świadomości, tym lepiej. Ktoś znów mógłby zaoponować: skoro praktykuje się zwiększanie świadomości, to ostatecznym celem powinna być przecież bezgraniczna świadomość? Ścieżka do wyzwolenia została wyjaśniona przez Buddhę i nie będę się tu zagłębiał we wszystkie jej aspekty, ale należy omówić jedno, kontrowersyjne ustalenie. W momencie Nibbāny następuje zatrzymanie świadomości, mawiają niektórzy. Innymi słowy, Nibbāna nie jest uświadamiana *per se*, czyli nie jest aktem świadomości. Przeciwna grupa interpretatorów uważa, że nie można „mieć” Nibbāny bez świadomości, chociażby takiej świadomości, że się ją „miało”. Dlatego odwieczna dyskusja o Nibbānie, o nibbāna-dhātu (elemente, pierwiastku nibbāny) i wielu innych niuansach trwa do dzisiaj. Cytowane wcześniej sutty mówią dość wyraźnie, że świadomość musi zostać zatrzymana, nie w akcie śmierci (paradoksalnie, wtedy świadomość przyspiesza), ale podczas medytacji lub innego momentu prowadzącego do Przebudzenia. Czytelnik na pewno zauważył już prawidłowość – Buddha przestrzega, by czegoś nie robić, nie zastanawiać się zbyt długo nad pewnymi kwestiami, a my (także komentatorzy) właśnie to robimy.

121. Paññāpeti – forma kauzatywna od pajānāti (pojmowanie), zob. rozmowę, również z Vacchą, w podrozdziale *Upadana* w *Kutūbalasālā Sutta* (SN.44.09 – Mowa w sali debat).

STAN POMIĘDZY

Pozostawmy chwilę przy śmierci, ponieważ według późnych komentarzy świadomość bierze w niej dosyć czynny udział. Warto wiedzieć, co jest napisane w kanonie, a co w późniejszych tekstach, które nie muszą się zawsze mylić, nie zawsze też muszą mieć rację. Po pierwsze, moim zdaniem najważniejsze jest, że zbitka słowna „viññāṇasota”, czyli strumień świadomości, w kanonie występuje bardzo rzadko, praktycznie tylko w jednej mowie (DN.28). Ponieważ często uznaje się, że do zbioru mów długich dodawano idee i terminy, powinniśmy być ostrożni i użyć czterech Wielkich Kryteriów Odniesienia (mahāpadesa) względem tego przypadku. We wspomnianej sutcie viññāṇasota prawdopodobnie jest synonimem bhavaṅgasoty (strumień podświadomości/bycia/stawania się), to bardzo techniczny termin wzięty wprost z abhidhammy. Podaję ten argument dlatego, że sota, strumień, oznacza kontinuum, które może być mylnie zinterpretowane. Przypuszczalnie Buddha był tego świadom i specjalnie nie używał słowa „strumień” w odniesieniu do świadomości. Jednak świadomość raczej nie jest tym, czym nam się zdaje, to znaczy nie jest ciągiem zdarzeń. To my tworzymy tę ciągłość, ale strumień (viññāṇasota) nie będzie już świadomością jako taką, a bardziej czymś wytworzonym, saṅkhārą, o której za chwilę. Viññāṇa to raczej nieposortowany, surowy odbiór zmysłowy, czas i kontekst są nieistotne, liczy się tylko to, co się przejawia w tym konkretnym momencie. Dla czytelnika są to kształty czytanych teraz liter, które dopiero mikrochwilę później interpretowane będą przez inne funkcje umysłu – zbiorczo nazywane „cetasikami” (stanami umysłu, dosł. tym, co umysłowe) – nadające sens słowom i zdaniom. Być może przypomina to odbieranie tego, co „na zewnątrz”, odciskanie na kliszy, jaką jest świadomość, i dopiero impresje wywołane odbiorem sortowane są w taki sposób, że przypominają kontekst – dosyć wyraźnie sugerują to pisma abhidhammiczne. Skoro „surowa” viññāṇa może nie być strumieniem, czy to znaczy, że nie podlega regułom czasowym i może podróżować w przeszłość/przyszłość, na przykład przypominać sobie poprzednie wcielenia i widzieć przyszłe, opuszczać ciało, jak robią to mnisi mający nadnaturalne zdolności? Czy podczas śmierci następuje odseparowanie się świadomości, która potem „ląduje” w nowym ciele, a więc czy jest pośmiertny (patrz: niematerialny) interwał, czy raczej odrodzenie jest natychmiastowe?

Cuti to moment śmierci, od słowa „cavati” – ruszać się, opadać, przenosić się, zwłaszcza z jednego życia do kolejnego. Ostatnie wytworzenie umysłowe przed śmiercią – bez znaczenia, czy świadome czy nieświadome – „produkuje” cuti-citta, umysł poruszony [śmiercią]. Jest to pojedynczy moment, po którym pojawia się następny – paṭisandhi-citta, umysł łączący. Według egzegetów kanonu pālijskiego moment między pojawieniem się tych dwóch umysłów jest błyskawiczny „(...) jak gdyby silny mężczyzna wyprostował zgięte ramię lub zgął wyprostowane”. Innymi słowy, pomiędzy momentem śmierci, a momentem poczęcia (w łonie matki lub w światach subtelnej materii przez spontaniczne pojawienie

nie się etc.) jest krótka, niezauważalna wręcz chwila, w której świadomość łącząca łąduje w łonie i powoduje zespolenie umysłowości i formy materialnej, rozpoczynając współzależne powstawanie i tworzenie się kolejnych stanów umysłu, kolejnych citt¹²².

Dlaczego ortodoksja tak bardzo stara się nas przekonać, że nie ma żadnego pośredniego etapu pomiędzy dwoma egzystencjami, a świadomość nie przechodzi ani nie wędruje samodzielnie? Według theravādy nie ma międzybytowania (antarābhava), to znaczy, że między momentem śmierci a wejściem do łona nie ma interwału – jest to natychmiastowe. Dlaczego? Przede wszystkim taki postulat jest w kontrze do interpretacji, jakie z czasem zaczęły się pojawiać w debatach filozoficznych. Krytykowany był głównie pomysł gandhabby jako ludyczny i animistyczny, choć jak już wcześniej wykazałem cytatami z sutt, teksty kanoniczne to sugerują, a czasem mówią o tym bezpośrednio, podobnie jak o stanie „pomiędzy”. Wszystko to spowodowane było obroną dogmatu współzależnego powstawania. Ortodoksja pragnęła, by całość kanonu była merytorycznie spójna, z paṭiccasamuppāda na czele, zatem należało przyjąć tego logiczne konsekwencje. Jeśli zatem dwunastostopniowy łańcuch w.p. przyjąć za dogmat, nie mogło być mowy o bytach pomiędzy śmiercią a odrodzinami, a dokładniej między ogniwami saṅkhāry, viññāṇy i nāmarūpy. Za główny argument służy ortodoksji fakt, że Buddha uczył tylko o trzech stanach bhavy, egzystencji: świecie zmysłowym, świecie subtelnej materii i stanie niematerialnym. To, co pomiędzy, nie pasuje do żadnego z tych światów bytowania. Pomiędzy świadomością a nāmarūpą nie może być kolejnego łańcucha współzależnego powstawania. Mówiąc inaczej, gdyby gandhabba, opisywana wcześniej istota szukająca możliwości odrodzin, była faktycznie nowo powstałą nāmarūpą, nawet eteryczną, wtedy świadomość łącząca pojawiłaby się spontanicznie w ciele (założmy) subtelnej materii tej gandhabby, a więc powstałaby już nowa nāmarūpa. Jeśli już jest nāmarūpa, to, jak wiemy, powoduje to powstanie zmysłów i tak dalej, aż do cierpienia i śmierci. Jakim więc prawem ten duch (już właśnie w takim znaczeniu niematerialnej istoty) miałby opanowywać zapłodnioną komórkę jajową w łonie matki, skoro cykl współzależnego powstawania już w gandhabbie się przejawiał? Istota nie może stawać się inną istotą, to znaczy jeden „strumień” (mówiąc językiem abhidhammy) nie może przechwycić innego, ponieważ byłoby to niezgodne z prawami

122. Moderniści powinni zatem uważać ze stwierdzeniami, że każdy moment to mała śmierć i małe odrodzenie, ponieważ nie ma w nim cuti- oraz paṭisandhi citty, które w ciągu jednego życia pojawiają się tylko raz, odpowiednio pod koniec i na początku życia, tak przynajmniej napisane jest w *Abhidhammie*, z której moderniści bądź co bądź czerpią podstawy teoretyczne dla paṭiccasamuppādy natychmiastowej.

kammy¹²³. Gandhabba mogłaby umrzeć w trakcie „lądowania”, ale nie wyjaśniałoby to, jak działa mechanika między tymi początkowymi ogniwami łańcucha. Ogólnie ortodoksja dosyć wyraźnie broni się przed niekonsekwencjami logicznymi wynikającymi z takich założeń¹²⁴.

Szkola puggalavāda (dosł. doktryna o osobie), jedna z wczesnych grup buddyjskich wymienianych już w tekstach pālijskich, ogólnie zgadzała się z dogmatem anatty, tak jak uczył o niej Błogosławiony, ale proponowała istnienie „osoby, indywiduum” (puggala), która potrafiłaby kumulować i przekazywać poprzednią kammę nowo powstałej nāmarūpie. Jednocześnie „puggala” była centrum kognicji, a to rozwiązywało kolejny problem: „co” poznaje i doświadcza? Taki twór nie był ani różny od pięciu grup składowych (khandha, tworzące ego, „ja”), ani z nimi identyczny. Puggala była także „avācya”, nieopisywalna, a zatem według puggalavadinów zgodna z doktryną o anattā. Jakkolwiek to atrakcyjna teoria, została uznana za heretycką przez ortodoksję theravādyjską, za kryptoeternalistyczną, propagującą wieczną duszę (ātmana), tylko pod inną nazwą. Pomysł puggali rozwinął się w późniejszej szkole mahāyāny – yogācārze, która stworzyła pojęcie „spichlerzowej świadomości” (sansk. ālayavijñāna), czyli formy umysłu posiadającego wszelkie nasiona (bīja), wszelką potencjalność kammy zgromadzonej w poprzednich życiach. Dość powiedzieć, że Asaṅga (IV wiek po Chr.), twórca yogācāry, stawiał znak równości między ālayavijñāną a pojęciem bhavaṅgi (termin używany już w komentarzach theravādyjskich, o którym więcej za chwilę).

Co mówią o tym wczesne teksty? Przypomnę zaledwie garstkę sutt z ogromnej liczby podobnych:

A jeśli, mistrzu Gotamo, zdarzy się, że to ciało odłożono,
a istota w innym ciele jeszcze się nie pojawiła, co wtedy, mistrzu
Gotamo, określa się jej podtrzymywaniem [paliwem]?

Jeśli, Vaccho, zdarzy się, że to ciało odłożono, a istota w innym ciele jeszcze
się nie pojawiła, wtedy określam ją jako podtrzymywaną przez pragnienie.

123. Aczkolwiek istnieją mowy o opętaniach przez istoty niewidzialne, na przykład przez asurów, yakkhów i inne.

124. Jeśli przyjrzelibyśmy tylko dziesięciostopniowe kołowroty paṭiccasamuppādy (zarówno w „normalnej” egzystencji, jak i w momentach „istnienia” gandhabby pojawiających się nawet do 7 dni według tekstów), to nie musi być tu sprzeczności. Dziesięciostopniowy system oznacza, że gotowość matki i nasienie ojca byłyby uznane za saṅkhārę, przygotowanie do „wejścia” świadomości i zapętlenia z nāmarūpą.

Pragnienie jest, Vaccho, w tym momencie jej podtrzymywaniem [paliwem].

Kutūbalasālā Sutta (SN.44.09 – Mowa o sali debat)

Płomień „istoty” niesiony „wiatrem” pragnienia jeszcze nie zszedł w łono, więc mamy do czynienia ze stanem pomiędzy, z czymś, co ma przyjść na świat. Wspomniano o tym w omawianej poniżej *Sammādiṭṭhi Suttie*:

Są, bracia, cztery pokarmy utrzymujące bytowanie istot
lub pomagające mającym przyjść na świat¹²⁵.

Istoty, które mają przyjść, nie są jakimiś metaforami, powinny być rozumiane jako te, które szukają nowego zrodzenia, które są w „stanie pomiędzy”, jak sugeruje inna sutta:

„Jeśli [właściwie medytujący mnich] nie osiągnie ostatecznej wiedzy na początku tego życia, [...] w trakcie śmierci, [...] w stanie pomiędzy, [...] to wraz z całkowitym zniszczeniem pięciu niższych zniewoleń osiąga Nibbāṇę podczas zespolenia [umysłowości i formy materialnej]”¹²⁶.

Sīla Sutta (SN.46.003 – Mowa o postawach moralnych)

125. Słowo „sambhavesi” można przetłumaczyć dosłownie jako saṃ + bhavati, czyli przy + być.

Ostatnim z czterech pokarmów jest świadomość. Innymi słowy, potrzebne są dogodne warunki, by powstało i trwało życie. Pozostałe trzy pokarmy to pokarm fizyczny (materialny lub subtelny, w wyższych światach) oraz intencja umysłowa i zetknięcie. Zarówno w intencji, jak i w zetknięciu istnieje pierwiastek świadomości, więc istnienie czwartego rodzaju pokarmu, samej viññāṇy, sugeruje jeszcze inny aspekt umysłu. To, co „ma przyjść na świat”, jest właśnie świadomością „łądującą” z poprzedniego życia.

126. Klasyczne komentarze interpretują słowa tej sutty zupełnie inaczej. Dwa pierwsze słowa są interpretowane tak jak w podanym tłumaczeniu, trzecie (antarā) tłumaczone jest jako „w trakcie” życia, czwarte (upahacca) – „pod koniec” życia. Jednak komentarz do MN podaje jeszcze inne wytłumaczenie „antarā” – to Niepowracający w tak zwanych „czystych siedzibach”, osiąga tam stan Arahanta w pierwszej połowie egzystencji. Ten okres podzielony jest na trzy: 1. osiąga Nibbāṇę w dniu, w którym pojawił się w tym świecie, 2. po stu lub dwustu eonach, 3. po czterystu eonach. Wtedy „upahacca” znaczy „Niepowracającego, który osiąga Wyzwolenie dopiero po zakończeniu pierwszej połowy egzystencji w »czystych siedzibach«” (suddhāvāsa).

Mowa ta wskazuje, że chodzi o Niepowracającego. Można wypraktykować stan Anāgāmięgo tuż po śmierci, w trakcie „stanu pomiędzy”, a nawet zaraz po zapłodnieniu, w łonie matki. To jest pewne pocieszenie dla kobiet, które poroniły, ponieważ obumarłe płody, mogły być właśnie takimi „świętymi”, idącymi do najwyższych nieb. Niepowracający po śmierci odradza się w „czystych siedzibach” (suddhāvāsa), czyli w światach subtelnej materii (rūpa-loka), znacznie powyżej świata Māry czy Brahmy. Ciekawostką jest to, że w tych światach świadomość jest już nieustanowiona, jak podają pisma.

ŚWIADOMOŚĆ WEDŁUG ABHIDHAMMY

„Bhavaṅga” to dosłownie czynnik stawania się albo część bycia, często jest tłumaczona jako podświadomość. Ten dosyć późny termin hermeneutyki theravādyjskiej (bhavaṅga) zostawiam nieprzetłumaczony, mimo że bardzo przypomina znaczeniowo popularne w dzisiejszych czasach słowo „podświadomość”¹²⁷. Oczywiście pojęcie stworzone dwa milenia przed współczesną psychologią nie jest tożsame z definicjami, jakie wyewoluowały na Zachodzie, ale desygnat może być ten sam.

Pokrótkę opiszę teraz, jak wygląda pojedynczy moment świadomości według późnych dzieł komentatorskich bazujących na *Abhidhammie*, która wywodzi swe nauki z sutt. Długość citty w *Abhidhammie* nazywana jest cittakkhaṇa – momentem umysłowym. Jest to tak krótkie zdarzenie, że podczas mrugnienia albo błysku pioruna wydarza się ogromna liczba momentów umysłowych – jak opisują komentatorzy. Mimo wszystko składają się one z trzech części: powstawania (uppāda), trwania (ṭhiti) oraz rozpadu (bhaṅga). W trakcie tego procesu citta pojawia się, dokonuje swych czynności, by rozpaść się, warunkując kolejną cittę w natychmiastowym następstwie. W tym sensie mówi się o strumieniu umysłowym albo strumieniu świadomości (sota), który płynie niczym krople wody w nurcie rzeki¹²⁸.

Bhavaṅga-citta to moment umysłu nieświadomego, który, jak krople w rzece, jest częścią strumienia, tworząc go (bhavaṅga-sota). Gdyby przyjrzeć się tylko jednej egzystencji,

127. Użycie słowa „podświadomość” w terminologii psychologicznej zapoczątkowane zostało przez Pierre’a Janet’a. Słowo to weszło potem do potocznego języka dzięki popularności psychoanalizy Freuda, który nazywał to „nieświadomością”, a Jung „cieniem indywidualnym”.

128. Średniowieczni komentatorzy (np. Ācariya Ānanda) odrzucają środkowy moment trwania (ṭhiti), twierdząc, że jest tylko udaya-vaya, czyli wzrost i przemijanie, zgodny z pewnymi mowami, ale inni opierają trzystopniowy podział na słowach Buddhy z AN.03.047.

zaczęła się ona od pojedynczego przejawienia się paṭisandhi-citta (umysłu/świadomości łączącej), a następnie powstała bhavaṅga-citta, i nastąpiła bardzo duża ilość kolejnych nieświadomych umysłów, czasem przerywanych świadomością (np. świadomością zmysłową, patrz tabela 2, punkt 4), a na końcu życia powstanie cuti-citta i będzie to śmierć (dosł. umysł „odchodzący”). Warto docenić te późniejsze nauki abhidhammy, ponieważ na długo przed współczesną nauką, być może po raz pierwszy w historii ludzkości, czas został w nich zredukowany do serii momentów, a jedynym faktycznie istniejącym czasem była chwila obecna umysłu.

Co ciekawe, początkowo idea ta została odrzucona przez theravādinów. Jak jest napisane w księdze *Kathāvatthu* (dosł. „tematy kontrowersji/dyskusji”; dzieło z połowy III wieku przed Chr.), w trzydziestym drugim poglądzie: „wszystkie dhammy trwają jedną chwilę umysłu” (ekacittakkhaṇikā sabbe dhammāti), co zostało skrytykowane i obalone za pomocą odpowiednich cytatów z sutt. Z czasem ortodoksja nie tylko zaakceptowała ten punkt, rozszerzyła go i opisała bardzo szczegółowo momenty oraz podzieliła je na mniejsze części, ale też przyjęła, że dhammy materialne są równie chwilowe (stąd teoria kalāp). Zatem teoria momentów w theravādzie (khaṇikavāda) zakłada, że każda rzeczywistość przejawia się tylko teraz (prezentyzm filozoficzny), czyli nie ma absolutnego czasu i przestrzeni, a więc nie ma ani przeznaczenia w przyszłości (wszystko zostało już ustalone), ani z przeszłości (poprzednie uwarunkowania determinują wszystko, co jest teraz). Czas, także w momencie śmierci, idzie z przeszłości w przyszłość, a każdy moment umysłowy ma trzy fazy (lub podmomenty, avatthā), a mianowicie wspomniane już: 1. moment powstania, 2. trwania, 3. rozpadu.

Na przykładzie procesu kognitywnego wzroku chciałbym pokazać, jak wygląda jeden moment umysłowy:

Tabela 2

~ Strumień bhavaṅgi (podświadomości)	***	→ (***) oznacza początek, środek i koniec)
1. Przeszła bhavaṅga (atīta)	***	
2. Wibrująca bhavaṅga (calana)	***	
3. Zatrzymana bhavaṅga (upaccheda)	***	
4. Umysł skierowany na pięćdziesiąt drzwi [zmysłowych] (pañcadvārāvajjana-citta)	***	Tu zaczyna się 14 aktów procesu świadomości: pierwszy akt procesu świadomości (1.)

5. Świadomość wzroku	***	proces świadomości (2.)
6. Przyjmujący umysł (sampaticchana-citta)	***	— — (3.)
7. Badający umysł (santīraṇa citta)	***	— — (4.)
8. Określający umysł (voṭṭhapana citta)	***	— — (5.)
9-15. Javana	***	— — (6. - 12.)
16. Rejestrujący umysł (taḍārammana citta)	***	— — (13.)
17. Rejestrujący umysł (taḍārammana citta)	***	— — (14.)
~ Strumień bhavaṅgi	***	

Nie będziemy tutaj szczegółowo omawiać tabeli 2. Dość powiedzieć, że tak wygląda rozbudowany system wyjaśniający kilka sprzeczności logicznych, jakie mogłyby się pojawić w trakcie lektury niektórych ortodoksyjnych ksiąg. Postaram się przedstawić to w nieco bardziej przystępny sposób.

Komentatorzy porównali tę sukcesję podmomentów do człowieka śpiącego pod drzewem mango. Gdy śpi, na ziemię spada owoc, mężczyzna słyszy to, otwiera oczy, dostrzega owoc, wyciąga rękę, podnosi owoc, ściska go, wacha, a następnie zjada, przełykając kawałki i ciesząc się smakiem, i wraca do swojej drzemki. Sen mężczyzny jest bhavaṅga, która toczy się z chwili na chwilę – są to trzy pierwsze punkty w tabeli. Upadający na ziemię owoc to punkt czwarty – dźwięk wpada w ucho, budząc śpiącego, w tabelce to obiekt wpadający w oko (istnieje podział na duży i mały obiekt, a odnosi się do impresji, jaką obiekt wywołuje w umyśle). Punkt piąty odzwierciedla moment, gdy człowiek otwiera oczy i dostrzega mango. Punkt szósty, umysł przyjmujący, to człowiek wyciągający dłoń po owoc, tak samo umysł odbiera i przyjmuje obiekt wzrokowy. Gdy mężczyzna z paraleli ściska owoc, jest to punkt siódmy, badający umysł. Punkt ósmy, określający umysł, to mężczyzna wachający mango. Momenty javany (o tym za chwilę) to proces zjadania owocu przez mężczyznę. Połykanie kawałków owocu i docenianie smaku to dwa momenty rejestrującego umysłu (punkt szesnasty i siedemnasty). Potem następuje powrót do snu, bhavaṅgi, podświadomości.

Warto wspomnieć o wibrującej bhavaṇḍze jako o jednej z ciekawszych kwestii. Jeśli nic nie przerwie podświadomego bycia, wyżej opisane siedemnaście stopni nie zmanifestuje się¹²⁹, będzie tylko bhavaṅga, ewentualnie obiektem dla umysłu będzie to, co poprzednia javana „zjadała” (zatem obiekty są albo ālambana, dosł. „utrzymujące się”, albo ārammaṇa „zachwycające”). Ale gdy obiekt zmysłowy wejdzie w drzwi zmysłów, mija już jedna przeszła bhavaṅga (atīta). Dwie kolejne mogą zacząć wibrować, bazując na tym, w jaki sposób obiekt „rezonuje” z podświadomością. Ledi Sayadaw, żyjący na przełomie XIX i XX wieku birmański mnich, pisał, że obiekt może spowodować uwarunkowania, które wzbudzą wibrację w bhavaṇḍze poprzez pamięć, ale też przez to, co powiedziane, wymyslane, wyobrażone etc. Jeżeli zostanie to połączone, skojarzone, wtedy podświadomość wybudzi się, tak jak śpiący pod drzewem, który słyszy spadający owoc mango, i rozpocznie się proces nowego poznania (w takim przypadku będzie to ārammaṇa, zachwyt nad nowym obiektem). W tym momencie najbliższej theravādzie do „spichlerzowej świadomości”, jednak w mechanikę „wibracji” albo rezonansu lepiej nie wnikać, pamiętając o ostrzeżeniu Buddy, że można oszaleć, jeśli zakłada się (mylnie), że wszystko zależy od poprzedniej kammy.

„Javana” to trudny termin do przełożenia, dlatego zostawiam go w oryginalnym brzmieniu. Ogólnie w *Abhidhammie* umysł opisywany jest jako będący w formie pasywnej i aktywnej. Bierny, czyli podświadomy (bhavaṅga, cuti oraz paṭisandhi), ustępuje miejsca czynnemu w momencie, gdy bodziec zmysłowy zostanie odebrany przez jedne z drzwi zmysłów. Bhavaṅga jest zawsze w trybie domyślnym, przerywana albo „wybudzana” bodźcem przechodzącym przez któreś drzwi zmysłowe. Wtedy świadomość staje się aktywna, rozpoczynając proces umysłowy (citta vīthi), składający się z czternastu świadomych chwil umysłowych (citta khaṇa – zob. tabela 2). Tym są właśnie javany, jedyne momenty, w których dochodzi do aktywności – a więc do wyboru, do aktów intencjonalnych, tworzących kammę – lub działań funkcjonalnych (u Arahantów). Samo słowo „javana” znaczy przebieg, szybkie poruszenia, niektórzy tłumaczą to jako impulsy, ale ponieważ w tym określeniu powinno być zawarte znaczenie woli, działania z intencją, zatem „impulsywność” nie jest najlepszym przekładem. W *Abhidhammie* słowo to

129. Nie zawsze musi być siedemnaście stopni, na przykład, gdy obiektem jest idea, myśl, czyli coś, co odwołuje się do szóstego zmysłu, umysłu, będzie tych stopni mniej. Ważne, że nie oznacza to, że umysł poznaje sam siebie, a raczej, że poprzedni obiekt umysłowy jest badany przez terazniejszy. Jeśli świadomość myśli, że obserwuje świadomość (patrz MN.010), to widzieć może co najwyżej poprzedni moment i tak dalej.

jest bardzo technicznym terminem aktywizacji, ruszania, „biegu” elementu intencjonalnego w kognicji. Dość powiedzieć, że są to najważniejsze momenty całego procesu.

Warto docenić starania ortodoksji, by nauki Błogosławionego usystematyzować i wyjaśnić w nich wszelkie sprzeczności. Temu służy abhidhamma, zwłaszcza gdy wyjaśniane są mikroskopijne poruszenia umysłowe. Dzięki tej wykładni zostają rozwiązane wszelkie kontrowersje związane ze śmiercią, wchodzeniem w jhāny, interwałami między magga i phāla (Ścieżką i Owocem) oraz działaniem umysłowym Arahantów. Wszystko staje się jasne, a doktryna jest spójna do takiego stopnia, że wyjaśniany jest nawet spontaniczny uśmiech Buddhy¹³⁰ i utworzona oddzielna kategoria – uśmiechu. Na myśl o tym czytelnik może w tym momencie sam się uśmiechnąć, bo skąd mnisi piszący komentarze kilka wieków po Buddzie mogli wiedzieć takie rzeczy? Komentowali zresztą kwestie, których analizowanie Nauczyciel wyraźnie odradzał. Ale być może późna nazwa theravādy, jako vibhajjavāda (doktryna analizy), była tu przyczyną. Może racjonalne, analityczne egzegezy były atrakcyjne dla nowych mnichów-postulantów, którzy starali się tworzyć coraz bardziej precyzyjne, racjonalne i spójne wy tłumaczenie Dhammy?

To właśnie na etapie javany powstaje kamma, czyli zdrowa lub niezdrowa wola dotycząca kognicji, której charakter zależy od zdrowych bądź niezdrowych korzeni (hetu). Na przykład nieprzyjemne słowa, które zostały wcześniej zarejestrowane (usłyszane), mogą „przyjść na myśl”, i jeśli nie praktykuje się Właściwej Uważności (sammā-sati), javany będą zakorzenione na przykład w nienawiści, czyli niezdrowej kammie. Ważne, że jeśli przykładowe słowa wybiją ze snu bhavaṅgę, pierwszy obiekt także będzie ārammaṇa (od „zachwytu”, ale wtedy bardziej „pochwycenia” umysłu), a kolejne będą już trawiły umysł albo, jak powiedział Buddha, przeżerały go. Wystarczy jeden moment z niezdrowym korzeniem, by umysł pochwyił obiekt w postaci słów jako ālambana. Utrzymywane albo powtarzane w głowie przykre słowa o „ja, mnie, moje” stają się obsesją. Taka chwila czasem może zaważyć na przebiegu reszty życia! To, kiedy zorientujemy się, że sami siebie raniimy, by ewentualnie odpuścić ten proces samokrzywdzenia, zależy od naszej uważności oraz mądrości (czasem ten moment nigdy nie następuje, gdy na przykład ktoś podtrzymuje postanowienie: „Nigdy ci tego nie zapomnę”).

W postrzeganiu zmysłowym pojawia się zwykle siedem lub sześć momentów javany. Jednak dla Arahanta (a więc także dla Tathāgaty) javana nie ma już charakteru kammicznego, to znaczy nie powoduje nowych odrodzin, ponieważ jest wtedy funkcją niezależną kammicznie (jest „kiriya” – dosł. działaniem, w domyśle funkcjonalnym). To

130. Przebudzony często uśmiechał się, gdy dostrzegał jakieś zdarzenia, które działy się w innych światach, wymiarach, a które były niewidoczne dla pozostałych mnichów.

dlatego Buddha mógł mieć świadomość i dalej egzystować, mówić, działać, nie będąc poddanym kołowrotom współzależnego powstawania i tworzenia nowej kammy, a co z tym związane, nowego cierpienia.

Natomiast momenty śmierci i świadomości łączącej (cuti i paṭisandhi) mają tylko pięć javan z powodu słabości podstawy serca, poprzez odcięcie materialnej zdolności życia (jīvitindriya). Jeśli nie weszło się w śmierć, będąc w stanie jhāny, to jest się zdanym na łaskę dojrzewania kammy. Cuti citta jest końcem egzystencji i bhavaṅgą, to znaczy, że nie determinuje natury odrodzenia. To właśnie javany, które pojawiają się tuż przed cuti citta, tworzą proces kammiczny i określają naturę odradzającej się świadomości (paṭisandhi citta).

Obiekt, który pojawia się u drzwi umysłu tuż przed śmiercią, jest określany przez kammę na zasadzie pierwszeństwa w następujący sposób:

- Jeśli umierający dokonał jakiegoś czynu, ciężkiego lub pełnego zasług, odrodzi się zgodnie z „wagą” takiego obiektu. Obiektem może być stan jhāny lub tylko przypomnienie sobie stanu jhāny, ale może to być także ciężka zbrodnia. Jest to tak silny impuls, że przyćmiewa inne kammy, nazywa się garuka (doniosła) kamma. Jeśli dla umierającego obiektem jest jhāna, przechodzi on do odpowiednich światów jhānicznych, a jeśli dokonał najgorszych ze zbrodni, idzie do odpowiednich światów piekielnych (szczegóły, jakie to zbrodnie, w tekstach komentatorskich).
- Jeśli natomiast powyższa kamma nie dojrzeje w umyśle albo w ciągu życia nie osiągnęło się jhāny lub nie popełniło jednej z wymienionych zbrodni, to może pojawić się tuż przed ostatnią javaną asanna-kamma, czyli „bliska kamma”. Jeżeli zły człowiek w ostatniej chwili życia robi lub przypomni sobie coś dobrego oraz odwrotnie, jeżeli dobry człowiek zacznie obwiniać się za coś złego, co zrobił w ciągu egzystencji, pierwszy może mieć korzystne odrodzenie, a drugi niekorzystne. Dlatego buddyści na łożu śmierci starają się mieć pozytywny umysł, a żyjący powinni im o tym przypominać, także czytając lub przekazując odpowiednie instrukcje. W czasie śmierci finalnym testom poddawana jest też nasza praktyka medytacyjna i zdolność do ustanowienia uważności na obiekcie. Nie znaczy to, że osoby umierające z pozytywnym lub negatywnym umysłem unikną owoców swych czynów, ponieważ, jak wiemy z *Sutty o kiju*, można „upaść” w wyższym lub niższym świecie, dzięki asanna-kammie, ale kamma-vipāka będzie dojrzewać w swoim czasie, także i tam.
- Gdy umiera się, będąc jednocześnie poddanym konkretnemu tokowi myślenia, wtedy następuje āciṇṇaka kamma, chroniczna, nawykowa kamma. Będzie to taki rodzaj odrodzenia, który zdeterminowany jest praktyką, ćwiczeniem się,

nawet pragnieniem stawania się w konkretnym świecie, wymiarze – patrz asceci ścieżki psa i krowy.

- Jeśli żadna z powyższych kamm nie zadziała, powstanie katattā kamma, którą niektórzy tłumaczą jako „nagromadzona”, choć ablatyw pochodzi od „kata” – robić, działać, więc może „robocza”? Chodzi tu raczej o domyślny choć raczej „bezmyślny”, standardowy rodzaj kammy, czyli najmniej zaburzony przez „użytkownika”, a więc gdy bhavaṅga przejmuję największą kontrolę.

W zależności od jednego z wyżej wymienionych czterech rodzajów kammy obiekt, który pojawia się u drzwi umysłu podczas śmierci, może być jednym z trzech: 1. kamma, która wyprodukuje paṭisandhi w kolejnym życiu (jak choćby garuka-kamma, doniosła kamma), 2. znak kammy (kammanimitta), czyli coś, co reprezentuje poprzednią kammę, dobrą lub złą, na przykład umierająca osoba o silnej wierze może widzieć postacie ważne dla jej duchowego życia, Buddhę lub znanych jej mnichów, a ktoś z poczuciem winy, na przykład rzeźnik może usłyszeć kwik zarzynanych świń, 3. Znak przeznaczenia (gatinimitta), symbol lub obraz świata, w którym nastąpi kolejne stawanie się, na przykład niebo lub piekło.

W trakcie śmierci działająca javana nie produkuje kammy, a po javanach mogą, ale nie muszą, nastąpić dwa momenty rejestrujące. Także bhavaṅga może, ale nie musi się pojawić, jednakże na samym końcu zawsze występuje cuti-citta, wypełnia swoje funkcje: kończy zespolenie nāmarūpy i pozostawia ciało jako nieożywioną materię. Następny moment to paṭisandhi-citta, która bierze obiekt javany z poprzedniego życia. Obiekt ten utworzony jest przez kammę, a ona posiada tak zwane podwójne korzenie, tj. uśpione tendencje niewiedzy i pragnienia¹³¹. Citta wraz z cetasikami, jak wyjaśnia *Abbidhamma*, nie stanowią przyczyn w sensie determinującym (jako podstawa wszystkiego), ale fundamenty, uwarunkowania, dzięki którym dochodzi do powstawania ich samych, co istotne dla nas podczas omawiania saṅkhār.

Nie można więc (według komentarzy) przeskakiwać dowolnie po egzystencjach, a śmierć nie jest uwolnieniem z oków czasowych, nie możemy odrodzić się w przeszłości jako własny rodzic albo jako sam Buddha. To ważne, ponieważ znaczy, że prawo biegu czasu z przeszłości w przyszłość działa w trakcie śmierci i po niej. Komentarze podają ekstremalnie długie okresy pobytu (eony) w wyższych światach, w jakich można się odrodzić. Ale wszystkie stany umysłowe (saṅkhāry), jakkolwiek szybkie lub powolne, są tylko przygotowaniem warunków dla nowej egzystencji, która zaczyna się od paṭisan-

131. Mowa o odrodzeniach istot nieprzebudzonych, więcej szczegółów w *Abbidhammie*.

dhi-viññāṇy. Nie jest ona kontynuacją starego, poprzedniego życia, więc nie jest „istotą”, tym, co proponował syn rybaka, Sāti. W ciągu jednego konkretnego życia możliwe jest przejawienie się tylko jednej paṭisandhi-viññāṇy. Kiedy wypełni ona swoje funkcje łączenia dwóch egzystencji, świadomość w nowo utworzonym embrionie natychmiast przechodzi w stan bhavaṅgi, która stanowi większość momentów nowego życia, z przerwami na bodźce zmysłowe, czyli bardziej świadome, i kończy się jako cuti citta tego konkretnego istnienia.

Reasumując: czytelnikowi tak mikroskopijne problemy mogą wydać się nużącym i bezużytecznym filozofowaniem buddyjskim, ale współcześnie to właśnie fizyka, zajmująca się światem materii, stawia tego rodzaju pytania, a czasem na nie odpowiada. Czy świadomość obserwatora odbierająca dane zmysłowe, robiąca pomiar na poziomie kwantowym, definiuje, czy coś się stało czy też nie? Czy wybór, jakiego dokonał podmiot (zapadanie się funkcji falowej), jest tylko lokalną konsekwencją? Czy być może bliższa prawdy jest teoria de Broglie-Bohma, postulująca „działanie na odległość”, zgodnie z którą jedno działania mogą mieć natychmiastowe skutki w innym miejscu we wszechświecie (śmierć tu, odrodziny zupełnie gdzie indziej)? Byłaby ona w bezpośrednim konflikcie z teorią względności Einsteina, ale inni idą dalej, szukając teorii, która odrzucałaby jakąkolwiek wolność wyboru. Wiązałoby się to ze wsteczną przyczynowością, albo kryptofatalizmem zwanym superdeterminizmem. Według mnie, choć nie jestem fizykiem, na niektóre z tych pytań odpowiadał także Buddha właśnie we współzależnym powstawaniu. Czy możemy zatem stwierdzić, że buddyzm mówi, że wszystko jest we współzależnie powstający sposób powiązane ze wszystkim innym we wszechświecie?

MADHU KĀṆḌA (ROZDZIAŁ O MIODZIE)

Bodaj jeden z najsłynniejszych starożytnych tekstów *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣada* (*Dłuższa leśna upaniṣada*) datowany na mniej więcej 700 lat przed Chr. – jego autorstwo przypisuje się słynnemu braminowi Yājñavalkyi¹³² – przedstawia taką właśnie teorię. Wszystkie elementy wszechświata zależą od wszystkiego i wpływają na wszystko inne we wszechświecie. Uczeni zgadzają się, że tekst ten był przekazywany ustnie przed poja-

132. Jak wszystko w starożytnych Indiach, zarówno data powstania, jak i przypisanie autorstwa tego dzieła, jest bardzo umowne.

wieniem się Buddy Sakyamuniego, a więc teorie tam zawarte mogły wpłynąć na doktrynę buddyjską¹³³.

Głównym tematem tekstu jest Ātman¹³⁴, Dusza, Istota, Pierwsza Przyczyna, Absolut, Bóg. Wszechświat opisany jest w nim jako żyjący organizm, jako organiczna jedność wszelkiego życia w kosmosie, w którym panują zasady symetrii i spójności, a każdy element życia jest powiązany ze wszystkimi innymi elementami. Oznacza to, że cały wszechświat jest reprezentowany we wszystkich swoich częściach, więc także i w najmniejszej cząsteczce. Pokazana jest także potęga rytuału, którego moc przenika cały kosmos. Trzy światy: górny (słońce), środkowy (wiatr), i dolny (ogień), mogą przypomnieć czytelnikowi o buddyjskich trzech poziomach stawania się (bhava).

Dla osoby starającej się poznać naukę Buddy tekst ten powinien być jednym z podstawowych źródeł wiedzy o tym, do czego Błogosławiony się odnosił i co bezpośrednio krytykował, co przejmował, a z czym dyskutował, czasem ironicznie. W *Brhadāranyaka Upaniśadzie* mamy więc wzmiankę o zasadzie karmy, która to zasada jest niemal identyczna z buddyjskim prawem kammy (yathākārī yathācārī tathā bhavati – jak robisz, jak się prowadzisz, tym się stajesz¹³⁵). Opisane są w niej podstawy etyczne w procesie odrodzin czy nawet protopaṭiccasamuppāda, podział na świadomość oraz swego rodzaju zespolenie umysłu i materii, tworzące Istotę, ale absolutną i z której dychotomii (umysłu i materii) wynika wielość manifestacji. Podobieństw z buddyzmem jest oczywiście znacznie więcej, trudno wymienić wszystkie. Można jednak powiedzieć, że w Dhammie Buddy wszystko było odwrotnie. Świadomość nie jest „wszystkim”, ponieważ jest tylko zmysłowa, a wszelkie stany jej nieskończoności (podstawa nieskończoności świadomości) są tylko rozpoznaniem, percepcją (saññā), a nie czymś istniejącym, gdyż cały świat jest „w tym na sążeń długim ciele”. Rzecz jasna, nawet w tekstach upaniśad istnieje ta przewrotność, bo nie tylko w kulturze Indii, ale ogólnie w ludzkiej naturze przejawia się potrzeba, by bawić się koncepcjami, zaprzeczać dogmatom, by w zmyślny sposób wracać do sensu przekazu:

„Nie ma poznawania (pali: saññā) po odejściu [po śmierci],
powiadam ci to, najdroższa” – tak mówił Yājñavalkya.

133. Aczkolwiek należy podkreślić, że upaniśady były tajemnymi naukami, nie dzielono się nimi z ludźmi spoza wąskich kręgów bramińskich.

134. Pie. *h₁eh₁tmō; gr. atmós; niem. atmen; pol. oddychać, dech, podmuch, a więc dusza.

135. Sue Hamilton twierdzi, że może chodzić tu o kontekst rytualny, czyli odpowiednie działania podczas rytuału prowadzą do dobrych odrodzin.

Rzekła wówczas Maitreyi: „Czcigodny prowadzi mnie na kresy zamętu, pojąć nie mogę, że po odejściu [po śmierci] nie ma poznawania”.

Wówczas rzekł Yājñavalkya: „Nie mącę ci ducha, najdroższa!
[Tyle wystarczy do wiedzenia – przyp. P.J.]

Bo gdyby było coś drugiego, to jeden patrzyłby na drugie, jeden wąchałby drugie, jeden czułby smak drugiego, jeden mówiłby do drugiego, jeden słuchałby drugie, jeden rozumiałby drugie, jeden dotykałby drugie. Jeden poznawałby drugie.

Jeśli jednak wszystko dlań stało się ātmanem, to czym i co będzie widział, to czym i co będzie wąchał, to czym i co będzie smakował, to czym i co będzie mówił, to czym i co będzie słyszał, to czym i co będzie myślał, to czym i co będzie dotykał, to czym i co będzie poznawał?

Przez co pozna tego, przez którego poznaje ten cały wszechświat? Przez co pozna, najdroższa, poznającego?”. (na podst. tłum. Michalskiego, 1924)

Powyższy dialog to jedna z najsłynniejszych i najważniejszych rozmów udokumentowanych na subkontynencie Indyjskim. W skrócie dotyka tematów, które poruszyliśmy wcześniej. Gdy jest dualizm, tj. poznanie i obiekt poznania, wszystko działa tak jak zwykle. Jest wiedza, jest świadomość obiektu na zewnątrz. Ale jeśli po śmierci jest tylko świadomość, a więc nie ma obiektów, co jest do pojęcia? To, co miało zostać zrozumiane, zostało przyjęte, nie ma już żadnej separacji. Obiekt poznania stał się wiedzą jako taką, a gdy wszystko jest Istotą poznania, wtedy Istota zna tylko siebie. Nie ma więc poznającego poznania, ponieważ poznający nie może być obiektem – tylko przed wyzwoleniem istnieje dualistyczne poznawanie obiektów, a po śmierci istnieje tylko poznający, który jest jednocześnie poznaniem. Nie ma więc świadomości, rozpoznawania, ponieważ w Absolucie wszystko jest powiązane ze wszystkim. Nie można mieć percepcji obiektu i odbierać go niezależnie, gdy wszystko jest współzależne. Taka jest logika powyższego dialogu.

Ātman, co stwierdza następnie Yajnavalkya, jest doświadczeniem i doświadczającym, owocem i „zjadaczem” owocu, obiektem i patrzącym etc. Graha to organy zmysłowe, atigraha to obiekty, ale w ostateczności są to tylko formy śmierci, która jest też zwana biegiem czasu. Śmierć jest więc tylko zakończeniem procesu ucieleśniania, czymś dobrym, bo uwalnia od dualizmu umysłu i materii. Wszystko, wszędzie, w każdej chwili i w każ-

dym umyśle jest ātmanem. Wszystko jest więc połączone ze wszystkim, także gdy chodzi o przyczynę i skutek, bo każdy skutek nosi w sobie swoją przyczynę. Gdy czynimy coś, zmieniamy cały wszechświat, natychmiastowo, a więc wywodząc z tego, gdy dotykamy czegoś, dotykamy wszystkiego, na przykład, gdy dotykamy stołka, to tak, jakbyśmy również dotykali słońca, gdy czytamy te słowa, czytamy wszystkie słowa świata etc. Pierwsza część (madhu kāṇḍa) tej upaniśady poświęcona jest właśnie madhuvidya (wiedzy o miodzie, o słodyczy/esencji).

Hiraṇyagarbha (złoty zarodek) to nazwa Brahmana, sumy wszystkich umysłów, Najwyższej i Jedynej Prawdziwej Istoty. Paradoksów jest multum w *Bṛhadāraṇyaka Upaniśadzie*, która zaczyna się kosmogonią, a demiurgiem jest tam Śmierć (sansk. Prajāpati). Ona to, powodowana głodem i pragnieniem, zaczyna tworzyć świat, w tym ogień i wodę. Potem spontanicznie pojawia się ucieleśnienie istoty w formie pierwszej osoby, Virāja, powstałej z kosmicznego jaja, z embriona. Gdy rusza czas, z jaja wykluwa się istota, a gdy Śmierć zamierza pożreć Virāja, on krzyczy: „Bhāṇ”, i tak powstaje mowa. Bóg-Śmierć myśli: „Jeśli teraz zjem to dziecko, nie najem się, lepiej dać mu wzrosnąć, rozmnożyć się, bym mógł mieć dużo pożywienia w przyszłości”. To istotny fakt dla przyszłego systemu buddyjskiego, w którym występował będzie Māra – uosobienie śmierci-mordercy jako głównego wroga Przebudzenia, natomiast obsesyjna papańca (namnażanie umysłowe) będzie równie silnym, odwodzącym od wyzwolenia czynnikiem. Symbolika stworzenia świata w tej upaniśadzie jest znacznie bardziej rozbudowana, ale chciałbym tu zwrócić uwagę na pojęcie esencji – madhu.

W tekstach określają ją różne słowa: dusza, oddech, serce, siła życiowa, moc, istota, prawdziwe „ja”. Identyfikując się z esencją – poprzez medytację, wiedzę lub rytuały – wyzwała się od śmierci i wszelkiego zła, jakie powstaje w związku z kontaktem zmysłowym, pełnym niewiedzy. Taki ktoś staje się ogniem, świeci, staje się nieśmiertelny. Moc jest bezforemna i wszechprzenikająca, nie ma zatem rozmiaru, jest nieskończona, podtrzymuje wszelkie istnienie, daje bogactwo i urodzaj. Relatywny świat składa się z nazwy, formy i działania, ale ātman jest od tego różny (neti, neti – nie jest ani tym, ani tamtym).

Iyaṃ pṛthivī sarveṣāṃ bhūtānāṃ madhu – ziemia jest miodem wszystkich bytów¹³⁶. Miód oznacza tu esencję, owoc, natomiast ziemia oraz inne pierwiastki/elementy powinny być interpretowane jako sfera materialna, relatywna. Zatem kosmiczna świadomość jest

136. Ciekawe może być zestawienie tej teorii z buddyjską kosmogonią opisaną w DN.27 – *Aggañña Sutta*, w której opisana jest dewolucja istot niebiańskich, gdy zaczynają interesować się „rasa-pathavi” i w konsekwencji karmić się sokiem albo nektarem ziemi. Mogłaby to być zatem ironiczna odpowiedź Buddy na tę właśnie teorię madhuvidya.

zarówno w materii, jak i w umyśle (obiektywnym, absolutnym umyśle Boga i wszystkich subiektywnych umysłach, istot, bytów). Innymi słowy, jedno zależy od drugiego, ale dzieje się tak dlatego, że cały Byt jest Jednią (jakby powiedział Parmenides, być może także i moniści, ze Spinozą na czele).

Asyaṃ pṛthivyaṃ sarvāṇi bhūtāni madhu – wszystkie byty są miodem ziemi, percepcja jest tylko po to, by odkryć „prawdę”, że wszystko jest ātmanem. Nie ma tu podobieństwa do buddyjskiej nāmarūpy, ponieważ według braminów ten dualizm materia-umysł jest pozorny. Umysł, według upaniśady, tak naprawdę nie jest zainteresowany obiektem, pragnie jedynie spełnienia. Co więcej, świadomość nie może mieć realnego kontaktu z percypowanym przedmiotem, nie może stać się przedmiotem, nie wchłania go zmysłami ani nie staje się nim tylko poprzez patrzenie na obiekt. Obietnica spełnienia, którego szuka każda istota, poprzez percepcję obiektów sprawia wrażenie, że nadejdzie upragniona pełnia, zespolenie z Jednym, pojawia się nawet satysfakcja z wyobrażonego posiadania obiektu. Spełnienie nigdy nie przychodzi, a istoty zakochują się tylko w wyobrażeniach o pełnym posiadaniu obiektu.

Ātman przejawia się we wszystkich obiektach jako ich esencja, istota. Umysł błędnie ocenia obiekty jako niezależne przedmioty lub byty. Ātman jest jedyną Rzeczywistością, która przebiera się za różne postacie i nazwy. Umysł, który jest ograniczony czasem i przestrzenią, nie jest w stanie pojąć, że skończone obiekty, będące na zewnątrz, są tylko pozorami pojedynczej, niepodzielnej Rzeczywistości. Tak więc skończoność próbuje przyłgnąć do skończonego, nie wiedząc o nieskończoności, która jest tłem wszystkich skończonych form. Kiedy ta nieskończoność, będąca podstawą skończonych form, zostanie zrozumiana, urzeczywistniona i uczyniona częścią własnego bytu, wówczas pojawia się olśnienie – idaḥ sarvaḥ, yad ayam atmā – ten ātman jest wszystkim! Oraz: tat tvam asi – tym ty jesteś!

Dopóki więc nieskończona Istota, stojąca za skończonymi przedmiotami, nie zostanie uchwycona przez świadomość, żaden skończony obiekt nie może być w pełni poznany, nic nie może być w pełni zrozumiane. Dlatego nic nie może dać satysfakcji. Tak wygląda natura wszystkich skończonych rzeczy na świecie – nie możemy zrozumieć natury czegokolwiek, jeśli nie jesteśmy w stanie pojąć wszystkiego. Albo wie się wszystko, albo nic. Nie ma czegoś takiego jak „wiedza o czymś”, ponieważ to tylko fałszywy aspekt organicznego związku, z którym jest połączona, mianowicie z niepodzielną Jednią Wszystkiego.

Szkoła advaita (niedualistów) wzięła początek właśnie z tych tekstów. Advaita vedānta dosłownie znaczy „niedwoisty koniec *Ved*”, była to szkoła filozoficzna bardzo trafnie nazwana przez późniejszych buddystów puruṣāvadā (doktryną o puruṣy, kosmicznej świadomości, nadosobie). Według advaitystów świat zjawisk to nałożona (adhyāsa) na prawdziwą rzeczywistość iluzja (māyā), przejawiająca się w wielości, doświadczana

poprzez empiryczne zespolenie zmysłowe. Co bardzo ważne, właśnie vedanta, jako jedna z pierwszych w świecie bramińskim szkół, promowała ideę jivanmukti, wyzwolenia za życia, podobnie jak buddyzm, w przeciwieństwie do innych doktryn w ówczesnych Indiach, które uznawały, że videhamukti, czyli wyswobodzenie się, możliwe jest dopiero po śmierci. Oczywiście wyzwolenie advaitystów polegało na zniszczeniu iluzji o świecie poprzez urzeczywistnienie wiedzy (vidyā), że wszystko jest Jednym, czyli ātmanem, Brahmanem¹³⁷.

Wielu buddystów jest kryptoadvaitystami, kryptomonistami, wielu nadal wierzy w Absolut, w to, że Nibbāna jest tym samym, co umysł Boga, że stan Buddy albo natura Buddy jest w nas wszystkich i nie ma znaczenia, czy będziemy praktykować czy nie, z czasem i tak wszyscy się wyzwolimy. Wielu buddystów nie wie, że nie praktykuje buddyzmu, ale wytworzony przez siebie rodzaj synkretyzmu, w którego skład wchodzi elementy religii judeochrześcijańskich, poglądów bramińskich (z czasem stały się hinduizmem), szczypta wpływów chińskich, a nawet idei pochodzących ze starożytnej Grecji czy współczesnej nauki i filozofii oraz wielu innych. Sporo osób staje się buddystami tylko rekreacyjnie, od czasu do czasu na zajęciach jogi, podczas powtarzania mantry aṣṭāṅga jogi lub tylko głoski „om”, które z doktryną Buddy nie mają wiele wspólnego.

Być może dzieje się tak z powodu chęci znalezienia czegoś stałego, trwałego, niezmiennego. Jeśli „niewinnie” założymy, że jakaś część naszej świadomości jest wieczna i nieśmiertelna, odradza się albo konstytuuje naszą tożsamość teraz, a także po śmierci (gdziekolwiek to „ja” się pojawi), to niechybnie przez wnioskowanie dedukcyjne dojdziemy do „miodu”, esencji. Jeżeli ktoś wierzy w Boga, ale sprzeciwia się teorii „miodnej esencji” jako zbyt daleko idącej konstatacji, to nie uwolnił umysłu od nieracjonalnych ram (wyznaczonych przez tego czy innego proroka etc.), od których uwolnili się starożytni hindusi. Logika *Bṛihadaranyaka Upaniṣady* jest jak najbardziej poprawna – jeśli jest jakiś niezmienny pierwiastek w świecie, prędzej czy później doprowadzi on do stwierdzenia „wszystko jest wszystkim”.

Buddha mocno krytykował taki tok rozumowania, uznawał, że wszystkie wytworzone zjawiska są nietrwałe (anicca). Nic na tym świecie nie ma prawa trwać bez zmian, czy będzie to materialne czy – tym bardziej – umysłowe. Sprzeciwiał się pojęciu ātmana, Absolutu, Istoty, dziś powiedzielibyśmy, że sprzeciwiał się pojęciu Boga. Twierdził, że wszystko jest „anatta” – w niczym nie ma istoty, trwałej, niezmiennej, absolutnej,

137. Na przykład: „tat tvam asi” – tym ty jesteś – tak zwane wielkie powiedzenie (mahāvākya); tat (odnoszące się do „satya”, esencji, tego, co istnieje, tłumaczona jako „tym”, czyli Brahmanem), tvam (ty), asi (jesteś) [ChUp 6,11.3] albo „ahaṃ brahmāsmi” – ja jestem Brahmanem [BrhUp 1,4.10].

metafizycznej, transcendentnej, immanentnej, transcendentno-immanentnej oraz ani transcendentnej, ani immanentnej. Upraszczając, Buddha mówił, że wszystko jest bez boga. Buddyizm jest systemem ateistycznym w tym sensie, że zaprzecza, jakoby Bóg był Absolutem, Najwyższą Rzeczywistością w jakiś magiczny sposób istniejącą we wszystkim w świecie (jako miód świata, miód bytów). Co nie znaczy, że zaprzeczał istnieniu boga/bogów, wręcz przeciwnie, czasem wyraźnie stwierdzał, że mogą istnieć (MN.100). Ale nawet najwyższy z bogów, Brahma, był tylko pierwszym, który pojawił się podczas rozszerzania się tego wszechświata, i miał mylną percepcję (saññā), że musi być twórcą tego wszystkiego. Tak jak inne istoty najwyższy Brahma podlega prawu kammy, jest niewolnikiem saṃsāry.

Wszystko jest nietrwałe (anicca) i nie ma wiecznego pierwiastka, który jednoczyłby wszystko i wszystkich (anatta), a więc, jak stwierdzał Buddha, nie można znaleźć w tym świecie pełnej satysfakcji, wszystko zaprowadzi ostatecznie do krzywdy (dukkha). To ciało umrze, to zespolenie umysłowości i formy materialnej rozłączy się, jedno odpadnie od drugiego jak łuska od ziarna. Ta świadomość, „czysta” i niematerialna, którą tak cenimy, w opisie współzależnego powstawania jest tylko świadomością sześciu zmysłów. Powstaje z połączenia obiektu i działającego organu oraz uwagi. To ziarno świadomości (ziarno, więc ani tożsame, ani różne od rośliny, która je wydała) znajdzie sobie nowe pole uprawne (kamme), zostanie podlane wodą pragnienia, zapomni o tym życiu. Pozostanie coś, co wolelibyśmy, by nie zostawało. Impet dobrych i złych uczynków będzie trwać, nie jest on tożsamy z tym, co było w poprzednim wcieleniu, ale nie jest też różny od tego. Najgorsze z możliwych zniewoleń, to nie wiedzieć – jak większość istot, łącznie z najwyższymi bogami – że jest się zniewolonym. Przebieganie (saṃsāra) będzie trwało, a wszelkie racjonalizacje są bezproduktywne, rozkojarzają, odwodzą od uwolnienia i jednocześnie przywiązują do postulowanych „prawd”. Buddha bardzo wyraźnie i stanowczo sprzeciwiał się błędnemu pogładowi, że jesteśmy „wszystkim” albo „jednym”, i powtarzał to dosyć często w suttach.

Przed wszystkim bardzo oczywistym problemem był dualizm „ja” versus świat, był to temat poruszany przez Buddhę, ale przejawiał On postawę agnostyczno-uitylitarną. Jakiegokolwiek możliwe supozycje dotyczące siebie – że posiada się taką bądź inną formę lub posiada się bezforemne „ja”, które jest skończone lub nieskończone – ostatecznie nie są warte uwagi i lgnięcia, ponieważ powodują jeszcze więcej cierpienia.

W jakiej mierze, Ānando, uznać można swą istotę poprzez jej opisywanie?
Można uznać ją poprzez opisywanie jej jako materialną i ograniczoną,
[myśląc]: „Moje »ja« jest materialne i ograniczone”. Można uznać ją
poprzez opisywanie jej jako materialną i nieograniczoną, [myśląc]: „Moje

ja jest materialne i nieograniczone”. Można uznać ją poprzez opisywanie jej jako niematerialną i ograniczoną, [myśląc]: „Moje ja jest niematerialne i ograniczone”. Można uznać ją poprzez opisywanie jej jako niematerialną i nieograniczoną, [myśląc]: „Moje ja jest niematerialne i nieograniczone”.

Mahānidāna Sutta (DN.15 – Dłuższa mowa o przyczynach)

Każde wrażenie, odczucie, mniemanie, myślenie o sobie jako o będącym w jedności ze wszechświatem jest równie niezdrowe, ponieważ powoduje utożsamianie się ze wszystkim, co odwołuje od doszukiwania się przyczyn cierpienia. Samotworzenie siebie, nawet najbardziej subtelne, nawet na poziomach pustki albo wyżej na poziomach ani przytomności, ani braku przytomności, nadal uwiązuje. Ten samozapłon może być niewielki, może być tylko iskrą lub załącznikiem, ale wszelkie próby zidentyfikowania czegoś jako siebie nie prowadzą umysłu do uwolnienia, a ogień zaczyna się tlić, by kiedyś wybuchnąć płomieniem współzależnego powstawania.

„Ta istota [„ja”] jest tym wszechświatem [loko], po śmierci tym się stanę, czymś stałym, trwałym, wiecznym, nie podlegającym zmianie”. Ten eternalistyczny pogląd, o mnisi, jest wytworzeniem. [...] „Nie istnieję ani nie mogłem być, nie mogę się stawać ani nie będzie mojego stawania się”. Ten nihilistyczny pogląd, o mnisi, jest wytworzeniem. [...] Jaka jest przyczyna, jakie jest powstanie, jak się wzradza, jaki jest załączek tego wytworzenia? Mnisi, gdy niepouczonego, pospolitego człowieka dotyka odczucie, powstałe w wyniku kontaktu z niewiedzą, powstaje w nim pragnienie, ma ono wytworzenie za pożywienie. Wytworzenie, o mnisi, jest nietrwałe, wytworzone, współzależnie powstałe. Pragnienie [...]. Odczucie [...]. Zetknięcie [...]. Niewiedza, o mnisi, jest nietrwała, wytworzona, współzależnie powstała. Tak zatem, mnisi, pojmując, tak postrzegając, do zniszczenia każdych kolejnych skażeń dochodzi.

Pālīyaya Sutta (SN.22.081 – Mowa o Pālīyaya)

Dlatego Buddha tak mocno skrytykował syna rybaka, Sātiego – wiedział, jak niebezpieczny jest to pogląd. Nie ma „prawdziwego »ja«”, a uznanie świadomości za coś trwałego i wiecznego jest jak wirus poglądu, w dzisiejszych czasach pandemii tego wirusa przeżera cały świat. Walcząc z jednym stanem chorobowym, nie powinniśmy wpadać

w przeciwieństwo, w nihilizm: skoro nie ma niczego stałego, wszystko jest nieistniejące, nie ma żadnego „ja”, nie ma niczego. Panaceum na oba ekstremalne stany umysłu jest właśnie przekaz współzależnego powstawania. Ta wiedza powinna pomagać, dzięki czemu będzie możliwa diagnoza, ale też dostępna będzie metoda doprowadzenia siebie do wyzdrowienia, do Nieuwiązania.

Świadomość według omawianej sutty jest we współzależnym powstawaniu tylko i wyłącznie odbiorem sześciu zmysłów, jest zatem wytworzona, to znaczy ma pewne uwarunkowania, które muszą być spełnione, by zaistniała. Bez zmysłu wzroku, bez obiektu, nie powstanie. Warto spojrzeć na to jeszcze inaczej – jak na problem solipsyzmu. Pogląd ten naturalnie tworzy każdy człowiek, a być może nieświadomie każda istota z jakimkolwiek zmysłem – że świat „zapada się” tylko i wyłącznie w jego/jej umyśle. Można doświadczać własnego umysłu, można być nawet tego samoświadomym, ale o istnieniu innych umysłów dowiadujemy się pośrednio, przez wnioskowanie. Inni ludzie wydają się mieć świadome spostrzeżenia, emocje, wspomnienia, intencje, ale nie można być tego pewnym. Można tylko zgadywać, jak wygląda świat dla innej istoty, ale nie ma bezpośredniego dostępu do jej procesu doświadczania. Tworzy to nieuniknione poczucie samotności, które czai się w każdym oderwanym od innych bycie. Niektórych może przerażać to, że nie można nigdy w pełni poznać innej osoby i odwrotnie, że nikt nigdy nie może poznać „mnie”. Taka świadomość, zapadająca się we „mnie”, gdzieś w ciele, daje silne wrażenie, że istnieje jednak jakieś centrum dowodzenia wewnątrz. Filozofie i religie świata starały się zaradzić problemowi solipsyzmu – tworzącemu silne poczucie własnego „ja” – poprzez tworzenie kolejnej koncepcji nadprzyrodzonej istoty, która jest świadkiem naszych najskrytszych lęków i pragnień. Bez względu na to, jak bardzo jesteśmy samotni, jak odizolowani od innych ludzi i od świata, Bóg/Jednia/ātman/Brahman zawsze czuwa nad nami. Widzi nasze dusze, nasze najskrytsze „ja”, kocha nas, bo jesteśmy tym samym. Czy nie jest to zastępowanie jednej koncepcji inną? Czy świat składa się z samych wytworzeń umysłowych/koncepcji? Czy istnieje jakakolwiek prawdziwa rzeczywistość?

SAṄKHĀRA

Chciałbym w tym miejscu ostrzec czytelnika. Nauka Buddy jest porównywana przez Niego samego do jadowitego węża! *Alagaddūpama Sutta* (MN.022 – *Mowa o porównaniu do węża*) zaleca niebywałą ostrożność, ponieważ niektórzy nie potrafią uchwycić znaczenia Dhammy, a to powoduje ogromną szkodę, krzywdę i cierpienie. Osoby takie porównywane są do kogoś, kto szuka węża, chce go złapać i użyć jego jadu, na przykład

jako silnego leku albo surowicy. Ktoś taki widzi węża, chwytą go za tułów lub ogon, a wąż obraca się i kąsa takiego człowieka w ramię. Należy umiejętnie uchwycić Naukę Buddy tak jak węża, złapać go tuż przy głowie, wtedy wąż nie będzie miał możliwości wstrzyknięcia jadu, owinie się tylko wokół ręki człowieka. Mocne, poprawne uchwycenie Dhammy jest równie istotne w dalszej części *Alagaddūpama Suttī*, gdy Nauka porównana jest do tratwy. Człowiek chcący przepłynąć na drugą stronę rzeki, musi się trzymać połączonych bali drewna, aby móc w odpowiednim momencie je puścić. Ten moment jest dopiero po drugiej stronie, nigdy wcześniej. Poznawanie Dhammy przy jednoczesnym niewłaściwym jej uchwyceniu, przeinaczaniu jej znaczenia albo „odpuszczaniu” jej zbyt wcześnie może doprowadzić do niekorzystnych konsekwencji. Zwłaszcza nauka o saṅkhārach jest tak trudna i wymagająca, że jeśli niewłaściwie się ją zrozumie, potencjalnie może wyrządzić krzywdę. Zatem powtórzę jeszcze raz: Dhamma jest niebezpieczna, jeśli nieumiejętnie się ją zinterpretuje.

Teksty komentatorskie (także i tego typu przedmowy i inne egzegezy) to interpretacje Dhammy. Ich autorzy często przewartościowują terminy, co na przestrzeni wieków trudno wysledzić. Zidentyfikowanie pochodzenia wtrętów jest czasem niemożliwe, równie karkołomne bywa rozróżnienie, co jest oryginalnym znaczeniem, a co późniejszą reinterpretacją nazewnictwa pālijskiego. W *Visuddhimagdze* – symbolu hermeneutycznych przeinaczeń – znajduje się ciekawe porównanie do wysypanego na środku wioski kopca złotych monet, który dostrzeżony jest przez trzy osoby: dziecko, wieśniaka i „wexslarza” (w średniowiecznej Polsce nazwa zawodu osoby zajmującej się sprawdzaniem prawdziwości monet i wymianą walut). Dziecko jest sañña, rozpoznaniem, widzi monety, ale nie rozumie do końca, jaka jest ich wartość i rola. Viññāṇa, świadomość, to wieśniak, który rozumie więcej od dziecka, ponieważ zdaje sobie sprawę, jaką wartość mogą mieć pieniądze i jakiego rodzaju przyjemności można za nie kupić, ale nie wie, które monety są prawdziwe, a które podrabiane i które mają mniejszą wartość. To jest w stanie ocenić dopiero „wexslarz” (pañña = mądrość = saṅkhāra), który nie tylko widzi kopiec pieniędzy i wie, co można z taką fortuną zrobić, ale też potrafi odróżnić prawdziwe pieniądze od fałszywych przez uderzanie w monety i słuchanie, jak dźwięczą, badanie ich ciężaru, a nawet wąchanie i smakowanie ich. Dziecko (sañña) jedynie rozpoznaje obiekt jako obiekt, wieśniak (viññāṇa) rozpoznaje obiekt, ale też bada dogłębnie charakterystykę obiektu (przedrostek vi-), natomiast wexslarz (pañña) widzi obiekt, dostrzega cechy szczególnie obiektu, ale idzie jeszcze dalej w inspekcji, może dostrzec w obiekcie na przykład manifestację Ścieżki. Mądrość i świadomość mogą się więc z czasem pojawić, ale nie muszą. W powyższym porównaniu sañña jest podstawowym czynnikiem poznania, w takim kontekście tłumaczyć ją jako przytomność (lub jej brak w ostatniej „arūpa-jhānie”). Najprawdopodobniej jednak Buddhaghosa użył pewnych cech świadomości na

potrzeby porównania, ponieważ w innych miejscach sam pisze, że viññāṇa jest warunkiem niezbędnym do jakiegokolwiek percepcji (saññā). Na pewno można stwierdzić, że pañña (mądrość) jest saṅkhārā (wytworzeniem), czymś złożonym, co potrafi diametralnie zmienić swym oddziaływaniem podstawy saññi i viññāṇy. Mądrość może doprowadzić do pełnego wyzwolenia z cierpienia.

Jak można zauważyć, nie powinno się przywiązywać do słów i terminów, ponieważ może przynieść to więcej szkody niż pożytku. W tej samej *Visuddhimagdze* napisane jest, że nirutti-paṭisambhidā to specjalna wiedza, dzięki której można odróżnić słowo od znaczenia w kontekście tego, co jest dhammā (jako pojedynczą rzeczywistością, ale też pojedynczym pojęciem, ideą), a co nie. Dość powiedzieć, że nie jest to poziom wiedzy łatwy do osiągnięcia. Dlatego też gdy viññāṇa opisywana jest jako citta, powinniśmy umieć wyciągać odpowiednie wnioski, budując pojęcie tego, czym jest „umysł”, bez trzymania się dogmatów. Powinniśmy nauczyć się wykorzystywać tego rodzaju aksjomaty do rozpoznawania i precyzowania pojęcia prawdy. Jedną z takich doktrynalnych zasad jest zawarte w *Abhidhammatthasangaha* twierdzenie, że cittuppāda to „powstawanie świadomości” (citta + uppāda), czyli że citta (umysł, serce, świadomość) pojawia się zawsze w związku z tak zwaną cetasikā (tym, co umysłowe, stany świadomości, myśli). Innymi słowy, citta (umysł = viññāṇa) nie może być opisana samodzielnie, bez cetasik (wytworów umysłowych = saṅkhāra) i vice versa. Nie przeszkadza to autorom komentarzy w opisywaniu citty osobno, samej w sobie, nie powinno to nas zniechęcać do zaglądania do tych dzieł. Powinniśmy być jak profesjonalni wekslarze – wiedzieć, że nie wszystko złoto, co się świeci, i z mądrością podnosić monety, by móc ocenić, co jest szczyrem skarbem, a co imitacją.

Z całego kanonu najtrudniejszym do przełożenia terminem jest „saṅkhāra”. Nie będzie przesadą, gdy powiem, że nikt nie przetłumaczył go poprawnie, także polskie tłumaczenie jest tylko nieudaną próbą. Zanim przejdę do wyjaśnień semantycznych, chciałbym przypomnieć, że w łańcuchu współzależnego powstawania saṅkhāra stoi przed viññāṇā (świadomością). Nie jest to sprzeczne z wczesnymi tekstami, które już cytowałem, a żeby to podkreślić, zacytuję kolejną mowę:

Mnisi, to, co ktoś zamierza, to, co ktoś zamyśla, to, do czego się skłania, to staje się wsparciem dla ustalenia świadomości. Gdy jest wsparcie, jest też ustanowienie świadomości. Gdy świadomość jest ustanowiona, wzrasta, pojawia się [zespoleń] umysłowości i formy materialnej. Zależne od [zespoleń] umysłowości i formy materialnej – sześć podstaw [zmysłowych], zależne od sześciu podstaw [zmysłowych] – zetknięcie, [...]. W ten sposób powstają wszystkie te pokłady cierpienia.

Mnisi, jeśli ktoś nie zamierza, jeśli ktoś czegoś nie zamyśla, ale jeśli do czegoś się skłania, to staje się wsparciem dla ustalenia świadomości. Gdy jest wsparcie, jest też ustanowienie świadomości. Gdy świadomość jest ustanowiona, wzrasta, pojawia się [zespoleenie] umysłowości i formy materialnej [...]. W ten sposób powstają wszystkie te pokłady cierpienia.

Mnisi, jeśli ktoś nie zamierza, jeśli ktoś czegoś nie zamyśla, jeśli ktoś do czegoś się nie skłania, to przestaje być wsparciem dla ustalenia świadomości. Gdy nie ma wsparcia, nie ma też ustanowienia świadomości. Gdy świadomość jest nieustanowiona, nie wzrasta, nie ma pojawienia się [zespoleenia] umysłowości i formy materialnej. Z ustaniem [zespoleenia] umysłowości i formy materialnej sześć podstaw [zmysłowych] ustaje [...]. W ten sposób ustają wszystkie te pokłady cierpienia.

Dutiyacetanā Sutta (SN.12.039 – Druga mowa o zamysle)

Tak jak, według mnie, oryginalny wgląd Buddy, zaczynający się od zapętlonej świadomości i [zespoleenia] umysłowości i formy materialnej, mógł rodzić pewne problemy natury logicznej – a mianowicie niektórzy brali to zapętlenie albo samą świadomość za podstawę i źródło wszystkiego (parz syn rybaka, Sāti) – tak wyraźne pokazanie, co warunkuje to zapętlenie, daje nam jasną odpowiedź: nic nie jest trwałe, nawet same saṅkhāry (sabbe saṅkhāra anicca – wszystkie wytworzenia/złożoności są nietrwałe). A czymś, co warunkuje proces cierpienia, są właśnie uwarunkowania, pewien złożony system (ale bardziej w sensie umysłowym niż materialnym), który jest idealnym zaczynem do powstania świadomości. Znowu pomocne może być porównanie do ognia – potrzebne jest przygotowane palenisko, z paliwem w postaci suchych patyków i liści, z odpowiednią temperaturą powietrza, ciśnieniem etc. Innymi słowy, wszelkie komponenty będące warunkami wstępnymi do rozpalenia ognia powinny być gotowe. Tym jest saṅkhāra. Jest czymś więcej, jest też iskrą, zapłonem, intencją. Ale czytając *Dutiyacetanā Suttę*, możemy zobaczyć drugi krok, pośredni, między dziesięciostopniowym zapętłonym ciągiem w.p., a dojrzałym, dwunastostopniowym porządkiem, który oczywiście nie pozostawał nie-
tknięty, ponieważ właśnie *Sammādiṭṭhi Sutta* rozbudowuje go i dodaje kolejne ogniwa. Mam nadzieję, że dzięki temu czytelnik dostrzeże, że w tym (nie)porządku nie chodzi o porządek, a o przesłanie. Świadomość też jest uwarunkowana, potrzebuje złożonego systemu oraz spajającej narracji w postaci decyzji, woli, intencji – słowem, potrzebuje tego, co wytworzone, saṅkhāry.

UTAJONE TENDENCJE I INKLINACJE

W powyższej sutcie można dostrzec jeszcze jeden szczegół: mogą zaniknąć zamiary, a więc coś, co ktoś zamyśla, ale jeśli ktoś się do czegoś skłania (anuseti), jego świadomość nadal będzie ustanawiana. Widać tu dwa rodzaje uwarunkowań, o których w tej przedmowie już mówiłem: intencjonalne oraz nieintencjonalne. Anusaya to utajone tendencje, nie chcemy ich, ale pojawiają się samoczynnie, jak niechciane impulsy, myśli, neurozy. Zanim zaczniemy walczyć z takimi stanami umysłu, warto wiedzieć dlaczego i w jaki sposób się pojawiają.

Każdy zgodzi się ze stwierdzeniem, że podlegamy uwarunkowaniom. Oznacza to, że jesteśmy uzależnieni od „ustawień” takich czy innych warunków – zewnętrznych oraz wewnętrznych – i wpływających na nas w taki czy inny sposób. To powoduje, że nie możemy egzystować w spokoju, ciągle cierpimy, walczymy, dostosowując się do zmieniających, które tworzą rzeczywistość. Świetnie wyłożone jest to w poniższym wnioskowaniu, które powtórzone jest w kanonie kilkakrotnie. Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na słowo „inklinacje” (nati) – można je przyrównać do anusaya, utajonych tendencji, jak się okaże, znaczących także tyle, co saṅkhāry. Ale implicite saṅkhārami jest wszystko, czym jesteśmy uwarunkowani, nawet wszystko, co się na nas składa jako złożoność:

Dla tego, co jest [od czegoś] zależne, niestabilnym to będzie, dla niezależnego nie będzie niestabilności.

Dla tego, co nie jest niestabilne, uspokojonym to będzie, dla uspokojonego nie będzie inklinacji.

Dla tego, co nie ma inklinacji, nie ma przychodzenia i odchodzenia. Dla tego, co nie ma przychodzenia i odchodzenia, nie ma poruszenia [śmiercią] i pojawiania się [w przyszłym życiu].

Dla tego, co nie ma poruszenia i pojawiania się, nie ma tego [świata] ani [świata] po drugiej stronie, ani [świata] pomiędzy tymi dwoma.

To jest końcem krzywdy.

Channovāda Sutta (MN.144 – Mowa o radach danych Channie)

Innymi słowy, jesteśmy podlegli skomplikowanym uwarunkowaniom, to czyni nas, reagujących na te zmienne, niestabilnymi, a więc nerwowymi. Gdybyśmy byli niezależni od zmiennych, zapewne z czasem uspokoilibyśmy się. Ktoś opiekujący się piątką nadpobudliwych dzieci z pewnością będzie pobudzony w porównaniu do kogoś, kto

patrzy na to z boku, tym bardziej spokojny będzie ktoś, kto w ogóle tego nie widzi. Inklinacja to „nati”, a to słowo w pālijskim znaczy także „skrzywienie”, w sanskrycie nawet „pobłażliwość”. Uzależnienie od uwarunkowań powoduje, że wyczekujemy, aż coś się stanie, nawet coś złego, ponieważ jesteśmy do tego „przyzwyczajeni”. Jeśli wierzyć w to, że dochodzi do ponownych wcieleń, to przyzwyczajenie, inklinacja – skrzywienie popychające do bycia niestabilnym, pobudzonym – wzmacniana jest podczas każdej z kolejnych egzystencji. Jeśli pomyślimy o tej piątce dzieci jako o pięciu grupach składowych (khandhach), to powyższa sutta uzmysłowi nam, że inklinacje nie są czymś naturalnym, nie musimy im ulegać, tak jak nie musimy myśleć i działać według podszeptów natrętnych myśli. Ktoś, kto poddaje się niskim popędom, w zwyczaju będzie miał przyziemne, popędliwe myśli, a komuś o wysokiej kulturze umysłowej być może będą przychodziły także głębsze myśli, oprócz niskich. Każdy ma wybór: z niskiego w wysokie, z wysokiego w niskie, z wysokiego wyżej i z niskiego niżej. Albo jak to ujął Buddha:

Można znaleźć, mnisi, cztery [typy] ludzi na świecie. Które to cztery?
Z ciemności zmierzający do ciemności, z ciemności zmierzający do jasności,
z jasności zmierzający do ciemności, z jasności zmierzający do jasności.

Tamotama Sutta (AN.04.085 – Mowa o tych, co z ciemności do ciemności)

Spoglądając na to z jeszcze innej strony, można śmiało stwierdzić, że świat jest skomplikowany, a my, egzystując w nim, staramy się zaadaptować do zastanej rzeczywistości. Nasi przodkowie używali słowa „pomyślność”, żeby określić rodzaj szczęścia, to znaczy taki ciąg zdarzeniowy, który będzie „po naszej myśli”. Na pewno chcemy pomyślności, ale rzadko się ona przejawia, zwykle zdarzenia nie idą po naszej myśli, często mamy tak silny dysonans poznawczy, że odczuwamy nieznośne cierpienie egzystencjalne. Nadal chcemy szczęścia, pomyślności, ale często sami nie wiemy, czego do końca oczekujemy od życia. Mamy pragnienia, mamy intencje, mamy coś, co można nazwać wolą. Wola to swego rodzaju inklinacja, ponieważ oddziałują na nas pewne prawa, na przykład to, że nieświadomie wolimy przyjemność i staramy się mieć jak najmniej bólu. Czasem czyjaś wola tłumi naszą wolność, wolną wolę i znów popadamy w nieszczęście, niepomyślność. Z drugiej strony, myśląc, że jesteśmy zdolni do pełnego samostanowienia, zwracamy się ku sobie i – jak sądził Arthur Schopenhauer – jeśli stwierdzamy, że nasze popędy są irracjonalne, uznajemy, że należy przejąć kontrolę nad własną wolą, także tą nieświadomą.

Jakkolwiek byśmy siebie definiowali: 1. czy jako wolę podległą samej sobie lub podległą innej woli, w tym Woli Bożej, albo 2. niezależną wolę, niepodlegającą nawet samej

sobie, działającą spontanicznie, „w zgodzie ze sobą” – tak czy inaczej uznajemy, że wola jest najważniejszym czynnikiem jestestwa, jest wyborem, decyzją, tym, co nas tworzy. Bez wyboru działania, nie ma wolności, nie ma wolnej woli, zatem świat musi dawać satysfakcję, spełnienie oraz nasycenie głodnej i nienasyconej woli, która, zwłaszcza w czło-wieku, tak wyraźnie się przejawia (zob. *Taṇha*). Jeśli znów popadniemy w doszukiwanie się podstaw wszystkiego w „najniższym” ogniwie współzależnego powstawania, z pew-nością saṅkhāra będzie jednym z najlepszych kandydatów, czymś, czemu Schopenhauer poświęcił swe opus magnum *Świat jako wola i przedstawienie*.

Przychodzi do nas myśl i oceniamy ją jako niewłaściwą, nieetyczną, niechcianą. Nasza ocena, że coś jest „niezdrowe”, bazuje na doświadczeniu, konsekwencjach, jakie ponieś-liśmy w przeszłości (prawo przyczyny i skutku = idappaccayā). Próbuje się odsunąć myśl, zapomnieć o niej, nie myśleć jej. Ale jest ona jak śwędząca rana, drapiemy ją, wie-dząc, że rana się tylko powiększy. Zamiar chce być zrealizowany, wiedzie nas do czegoś, do czynu (kamma), mową, myślą, a być może i ciałem. Jeśli tego nie zrobimy, będziemy przezeń nękanii, „kuszeni”. Możemy oczywiście działać pod dyktando niezdrowego impulsu, ale wiemy, że to otwiera drzwi do większej liczby i większej intensywności natrętnych myśli, ponieważ wzmacnia nawyk. Z drugiej strony, jeśli się sprzeciwny i powstrzymamy, mimo usilnych starań złośliwej myśli, wypraktykujemy kontrolę nad sobą. Taka kontrola, według wielu współczesnych psychologów, to tłumienie sponta-nicznych emocji, które zgodnie z teorią psychoterapii, wybuchną w innej formie – jako kompensacja. Wygląda więc na to, że nasze intencje nie są do końca naszymi, skoro czasem ich nie chcemy i z nimi walczymy. Można wręcz powiedzieć, że niektóre myśli, popędy, impulsy są całkowicie obce, czasem, jakby były z zapomnianej przeszłości, z nieświa-domych pokładów umysłu. Tym są utajone tendencje, anusaya – to termin, z którym powinniśmy być zaznajomieni. I dalej, jeśli założymy, że kamma (od karoti, działać) znaczy to samo co intencja, będziemy mogli zacząć powoli rozumieć, czym są saṅkhāry.

Przykładowo: korygujemy natrętną myśl za każdym razem, gdy się pojawia, mamy sposoby, racjonalizacje, by odsunąć ją na jakiś czas, wiedząc, że może wrócić. Czytel-nik uzbrojony w wiedzę z *Abhidhammy* o momentach umysłowych powinien już wie-dzieć, że javana z poprzedniego cyklu może być podtrzymywana w teraźniejszości jako „ālabhana”, czyli utrzymujący się w umyśle obiekt poprzedniego cyklu. Jest to poprzed-nia kamma, poprzedni stan umysłu lub wypadkowa kammy, która dojrzewa w danym momencie. Najlepiej wyjaśni to Dhamma Buddha:

Zamysłem, o mnisi, nazywam działanie [kamme]. Zamierzwszy
robi się działanie – ciałem, mową, umysłem.

Jaka jest przyczyna pojawienia się kammy? Zetknięcie
jest przyczyną pojawienia się kammy.

Jaka jest różnorodność kammy? Istnieje kamma, którą można odczuć
w upadłym świecie, [...] w świecie zwierząt, [...] w świecie głodnych
duchów, [...] w świecie ludzkim, istnieje kamma, którą można odczuć
w świecie niebiańskim. Tym nazywam, mnisi, różnorodnością kammy.

Jakie są owoce działania [kammānaṃ vipāko]? Powiadam, że
trojaki są owoce działania – [1] jeszcze w tym życiu, [2] mające
się pojawić [w tym lub przyszłym życiu], lub [3] w dalszej
kolejności. Tym nazywam, mnisi, owoce działania.

Jakie jest ustanie działania [kammanirodho]? Z ustaniem zetknięcia,
mnisi, ustaje działanie. Oto ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka wiodąca do
zaniku działania, mianowicie Właściwy Pogląd (...), Właściwe Skupienie.

Nibbedhika Sutta (AN.06.063 – Mowa o przenikliwym)

Gdy nie ma zetknięcia, jak mówi powyższy tekst, nie będzie kammy. Więc phassa (zetknięcie) jest niezbędnym warunkiem wstępnym do powstania kammy, a dodatkowo kamma uznana jest za cetana, „intencję”. Pierwsza sutta cytowana w tym podrozdziale stwierdza, że ten, kto coś zamierza – forma czasownikowa intencji (ceteti) – a nawet gdy tylko się ku czemuś skłania (anuseti od anusaya, utajonych tendencji), ustanawia swoją świadomość. Wszystko to możemy nazwać wytworzeniem. Phassa tworzy kammę, a ta tworzy viññāṇę.

DEFINICJA SAṆKHĀRY

Czytelnik powinien zdać sobie sprawę z jednego równania, które pomoże mu w dalszej części tej przedmowy: saṅkhāra (wytworzenie) = kamma (działanie) = cetana (zamyśl) = cetasika (czynniki umysłowe) = anusaya (utajone tendencje). Kolejność terminów nie ma znaczenia.

Słowo „saṅkhāra” przekładane jest bardzo różnie, podam tylko garść przykładów: wybór, decyzja, wola, fabrykacja, zamyśl, zamiar, determinanta wolitywna, intencja,

uwarunkowanie, złożoność, aktywność, współczynnik, kompozycja, projekcja, produkt, konstrukt, konstruowanie, planowanie, (przed)działanie, przygotowanie, (pre) – dyspozycja, formacja umysłowa, siła, inicjacja, impresja, proces, synergia. Swego czasu uznałem „wytworzenie” za najlepszy wybór, ponieważ słowo to ma także zrozumiałą stronę bierną, coś jest „wytworzone” (saṅkhāta), a taka forma dosyć często występuje w kanonie. Jeśli po słowie „wytworzenie” w nawiasie kwadratowym dodaję „[umysłowe]”, to termin ten odnosi się do saṅkhāry jako jednej z khandh – grup składowych.

Do wyjaśnień, czym jest saṅkhāra, wkradła się z czasem późniejsza interpretacja saṃskāry (z sanskr.) wzięta z „hinduizmu” (słowo hinduizm jest dosyć nowym terminem, być może XIX-wiecznym). Według tych indyjskich wy tłumaczeń filozoficznych każda kamma (sanskr. karma – działanie, intencja) pozostawia saṃskārę (wrażenie, odcisk) w głębokiej warstwie umysłu. W ten sposób zamaskowana czekać ma na możliwość ekspresji jako ukryte oczekiwania, nieświadome popędy, które od czasu do czasu przejawiają się już to w natrętnych myślach, już to w somatyzacjach. Są to zatem impulsy, które następnie wpływają na świadomą intencję, a ta z kolei poddaje się nawykom, wrodzonym skłonnościom, i tak w kółko. W takiej interpretacji saṅkhāra przyrównywana jest do anusayi oraz „rezonującej” bhavaṅgi i „spichlerzowej świadomości”, i temu wnioskowaniu ulegają nawet współcześni nauczyciele – używają słowa „saṅkhāra” w podanych powyżej kontekstach, ukazując termin w bardzo negatywnym świetle. Jest to oczywista nadinterpretacja, ale jak zwykle, zawiera ziarno prawdy, gdy sprawdzi się użycie terminu we wczesnych tekstach.

Ogólnie można powiedzieć, że saṅkhāra jest „kłamstwem”, ponieważ jest to koncepcja, pogląd, coś wytworzonego, coś sztucznego, wirtualnego, urojonego, dopowiedzianego. Saṅkhāra to pewien pomysł, symulacja tego, co się może wydarzyć, albo oczekiwanie, przewidywanie, ale też chęć manipulowania, zmieniania świata, a także siebie, a więc to samokontrola (jak w *Rgvedach*, Dhātār, „Dzierżyciel”). Zwykle chcenie czegoś, pragnienie, to tylko myśl, że bez jakiegoś obiektu/czynności nie możemy być usatysfakcjonowani. To założenie, które nie musi być prawdziwe. Ale, co warto wiedzieć, cała Ścieżka zbudowana jest z saṅkhār, zdrowych, umiejętnych koncepcji, które mają nam pomóc w wyzwoleniu się od wszystkich saṅkhār. Dhamma jest nazywana Prawdą, ale jedynym, co można nazwać w pełni prawdziwym, jest Nibbāna¹³⁸, która zresztą określona jest przez Buddhę jako asaṅkhāta, niewytworzona. Reszta to mniejsze lub większe fałszywki, bardziej lub mniej umiejętne. Najlepiej rozwinął to podejście Nāgārjuna

138. Co nie znaczy, że Nibbāna jest podstawą wszystkiego, że z Nibbāny wszystko emanuje, że wszystko jest Nibbāną. Zob. MN.001.

w *Mūlamadhyamakakārice* (około II wieku po Chr.), streszczę je w jednym zdaniu: ćwiczenie umysłowe polegające na tym, by wytworzyć w sobie przeświadczenie, niszczące inne poglądy, że wszystko jest pustką, a następnie, po tym, jak się już to zrobiło, zniszczyć w sobie także i ten pogląd – że wszystko jest pustką. Zatem jadę węża, o którym wspominałem na początku, byłoby to niebezpieczne narzędzie w postaci „pustości zjawisk” (suñña)¹³⁹. Wszelkie spekulacje na temat rzeczywistości powinny zostać uznane za wytworzone, współzależnie powstałe. Nāgārjuna, mimo że uznany za jednego z protoplastów współczesnej mahāyāny, komentował teksty występujące w kanonie pālijskim takie jak *Kaccānagotta Sutta* (SN.12.015), ale też wiele innych najstarszych mów z *Suttanipāty*. Jego „Droga środka” sprzeciwiała się postulowanemu przez szkołę sarvāstivādy ekstremum „wszystko istnieje”, sprzeciwiała się także twierdzeniu, że „wszystko jest w umyśle” (sansk. svabhāva – własna natura, jak w advaita vedancie).

Nie powinniśmy uznawać saṅkhār za „całe zło”. Gdyby nie one, nie byłoby mapy wiodącej do wyzwolenia, a mianowicie saṅkhāry w postaci Nauki Buddy. Problemem jest to, że szukamy wzorców wyjaśniających rzeczywistość, dlatego ciągle staramy się dopasować wyjaśnienia, dodawać swoje „widzimisię” do tego, co się przejawia. Saṅkhāra wykorzystuje tu zwłaszcza saññę – pamięć i skojarzenia. Rzadko kiedy patrzymy na świat z umysłem, który tylko odbiera, niczego nie interpretuje, ponieważ wtedy rzeczywistość nie miałaby dla nas większego sensu. Sens to narracja, opowieść, wyjaśnienie, dzięki kammi można zinterpretować rzeczywistość i działać według wyrobionego zdania, ale Nibbāna jest faktycznym wyzwoleniem z każdej narracji. Koncepty nie mają esencji, substancji, ponieważ te saṅkhāryczne opowieści to nakładki, są puste. A jednak dramatycznie wpływają na spajający ciąg naszego życia. Nie ma czegoś takiego jak „czysty umysł” (zob. *Nāmarūpa*) i saṅkhāra nie jest światem idei, stwarzających się z siebie samych koncepcji (ale por. SN.22.079), mimo że do opisu saṅkhāry bardziej pasowałoby słowo „logos” niż „telos”.

Współzależne powstawanie nie jest wyłącznie ciągiem przyczynowo-skutkowym, co powinniśmy podkreślić właśnie tutaj. Nie chodzi o to, że pierwsza myśl (saṅkhāra, jak u stoików „logon spermatikon”) powoduje namnożenie się świadomości (viññāna), która następnie zaczyna wdrażać tę intencję w życie, ponieważ saṅkhāra nie jest jedyną przyczyną dla viññāny. Paṭiccasamuppāda nie jest zakopany w piasku sznurem pereł, jeśli chcieć porównywać, jest raczej siatką naszyjnika, ozdobami kolii połączonymi ze sobą łańcuskami, więc gdy odkrywamy i podnosimy jedną perłę, pociąga ona za sobą jednocześnie wszystkie pozostałe. Nie ma więc zamysłu „Natury” albo „Boga”, ponie-

139. Zob. SN.22.095.

waż, jak już było wspomniane, nie ma teleologii, celowego porządku całej rzeczywistości i historii świata.

Mimo wszystko saṅkhāry wciąż tworzą „ruminacje”, nakładając jednocześnie na rzeczywistość swoje interpretacje, swoje narracje. Ich manipulacje, a także niebezpieczeństwo, jakie kreują, oraz możliwość wyzwolenia od nich dość dobrze widać w poniższym, słynnym urywku z *Dhammapady*¹⁴⁰:

Niezliczone razy w saṃsārze się odradzałem, bezskutecznie wędrowałem,
budowniczego domu poszukiwałem, a wciąż tylko krzywdę z odrodzin
[miałem]. Budowniczy domu! Dostrzeżonyś! Nowej konstrukcji
już nie postawisz! Wszystkie twoje krokiew połamane, wyzbyto się
[visaṅkhata] twych kalenic, umysł przekroczył to, co uwarunkowane
[visaṅkhāragata], osiągnięto unicestwienie pragnienia.

Zaznaczyłem momenty, w których w tekście użyte są formy słowa saṅkhāra, nawiązujące do budowania „domu” przez wytworzenia, w ramach zabawy językiem. Według komentarzy Buddha wygłosił te słowa tuż po Przebudzeniu, a budowniczym domu są pragnienia, ale są też egzegezy, które uznają, że poszukiwany budowniczy domu to „attabhāvasaṅkhātassa”, co można przełożyć jako „wytworzona własna tożsamość”, a więc emergentne zjawisko własnego „ja”. Jeszcze inny komentarz stwierdza, że dom to ciało (tak zwana stara kamma¹⁴¹). Znacznie lepiej funkcję budowania doświadczenia przez saṅkhāry ilustruje poniższa mowa:

140. Dla porównania *Sivaka Theragāthā* (Tha.02.32):

Nietrwale są domy, kolejny i następny, wciąż od nowa.

Budowniczego domu poszukiwałem, a wciąż tylko krzywdę z odrodzin [miałem].

Budowniczy domu! Dostrzeżonyś!

Nowej konstrukcji już nie postawisz!

Wszystkie twoje krokiew połamane,

szczyt [albo ołtarz] pęknięty.

umysł [wyzwolił się] poza ograniczenia,

w tym życiu będzie zdmuchnięty.

141. Przez resztę życia, po tym, jak osiągnął Nibbāṇę, Buddھے bolały plecy – często musiał prze-
rywać mowy, położyć się, by ulżyć bólowi, kazał wtedy kontynuować wykład Ānandzie. Ta

Co, mnisi, nazywacie wytworzeniem? Jest to, mnisi, czymś wytworzonym, które jest wytwarzane, dlatego nazywa się to wytworzeniem. Co jest tym wytworzonym, które jest wytwarzane? Tym wytworzonym jest forma materialna, która jest wytwarzana jako forma materialna, wytworzonym jest odczucie, które jest wytwarzane jako odczucie, wytworzonym jest rozpoznanie, które jest wytwarzane jako rozpoznanie, wytworzonym jest wytworzenie [umysłowe], które jest wytwarzane jako wytworzenie [umysłowe], wytworzonym jest świadomość, która jest wytwarzana jako świadomość. Jest to, mnisi, czymś wytworzonym, które jest wytwarzane, dlatego nazywa się to wytworzeniem.

Khajjanīya Sutta (SN.22.079 – Mowa o tym, co może być przeżerane)

Z powyższego urywka sutty wynika, że saṅkhāra tworzy wszystkie pozostałe khandhy i siebie samą. Komentarze definiują „wszystkie wytworzenia (sabba saṅkhāra)” jako „wszystkie uwarunkowane zjawiska (sabbe sappaccayā dhammā)”. Słowo „sappaccayā” to paccaya (paṭi + eti → √i = iść) z przedrostkiem sa-, tutaj identyczne z saṃ-, zaakcentowane jest w ten sposób bliskie działanie. Można zaryzykować dosłowne tłumaczenie tej frazy: „wytworzenia to wszystkie współprzyczyniające się [do powstania innych zjawisk] dhammy”. Innymi słowy, jeśli coś jest w jakiś sposób złożone, skomplikowane, jeśli ma choćby dwa elementy, jest saṅkhārą. Zatem „wszystko” albo „jednia” też jest saṅkhārą, jeśli jest poznawalna – nawet jeżeli tylko jako nazwa, pojęcie, idea. Dlatego używam formy „złożoność” dla słowa „saṅkhāra” w niektórych kontekstach. A zatem: paṭiccasamuppāda jest saṅkhārą!

kamma-vipāka towarzyszyła Mu do końca życia, była wynikiem Jego ascetycznych poszukiwań, w trakcie których praktykował różne samoumartwienia. Aṅgulimāla, były morderca, już jako Arahant chodził po jałmużnę, bywało, że ktoś go pobił, gdy rozpoznał jego twarz – była to kamma-vipāka, ponieważ zamordował kogoś z rodziny tej czy innej osoby. Moggallāna został śmiertelnie pobity, gdy jego moce na krótką chwilę przestały działać podczas ucieczki przed dzinijskimi napastnikami – była to kamma-vipāka, ponieważ w poprzednim życiu był Mārą. Ciało i doznania nazywane są „starą kammą” właśnie ze względu na to, że są przejawem kamma-vipāki, owocu poprzednich czynów, z którymi nie można nic zrobić. Nie znaczy to, że wyzwoleni tworzyli nową kammę. Znosili starą kammę, bez reagowania na nią.

Ogólnie wyróżnić można trzy główne konteksty, w których używa się tego terminu: 1. saṅkhāra jako khandha (wytworzenia [umysłowe], reakcje, decyzje umysłne/nieumysłne), 2. saṅkhāra jako część paṭiccasamuppādy (wytworzenia, intencje, procesy kammiczne), oraz 3. saṅkhāra jako ogólny termin, opisujący wszystko, co jest uwarunkowane (wytworzenia, złożoności, np. „sabbe saṅkhāra anicca” – wszystkie wytworzenia/złożoności są nietrwałe).

Zwykle w w.p. saṅkhārę interpretuje się jako kammę, impet działania z poprzedniego życia, wpływający na proces odrodzin w nowo powstałej nāmarūpie, która zespala się w momencie zejścia viññāṇy do łona matki, gdy mowa o ludziach i zwierzętach. Moderniści, wierzący, że wszystkie ogniwa współzależnego powstawania przejawiają się z chwili na chwilę, uznają saṅkhārę w w.p. za khandhę, która reaguje na poprzednią chwilę, „programując” pojawiającą się świadomość. Oba te podejścia zakładają, że współzależne powstawanie odbywa się stopniowo, sukcesywnie, jedno ogniwo po drugim, co – jak mam nadzieję wykazałem na początku tej przedmowy, wspierając się cytataми z *Visuddhimaggi* – nie musi być tak oczywiste, może być procesem, który odbywa się natychmiast, jednocześnie aktywuje wszystkie swoje komponenty, bez żadnej sukcesji. Być może powinniśmy mieć w pamięci także trzecią, ogólną interpretację saṅkhāry jako uwarunkowania, „przygotowania”, dyspozycji, złożoności, dzięki czemu proces ten będzie łatwiejszy do zrozumienia.

Sāriputta w omawianej sutcie definiuje saṅkhāry tak: „[Istnieją], bracia, trzy [rodzaje] wytworzeń: wytworzenia ciała, wytworzenia mowy, wytworzenia umysłu”. Nie ma tu wzmianki o (nie)umiejętnych działaniach, zasługach, moralności, ich dobrych albo złych konsekwencjach. Niektóre komentarze podają tylko podział na sampajāna i asampajāna (naumysłne, nieumysłne), które w abhidhammie zmieniły się w sasaṅkhārika i asaṅkhārika (intencjonalne, nieintencjonalne). Wytworzenia ciała, jak wytłumaczone jest to choćby w *Cūḷavedalla Suttie* (MN.044 – *Krótsza mowa o zasobie wiedzy*), to wdech i wydech (assāsapassāsā kho, [...] kāyasaṅkhāro). Wytworzenia mowy to „[przewodzące] rozpatrywanie, [utrzymywane] dochodzenie” (vitakkavicārā vacīsaṅkhāro), natomiast umysłowe wytworzenia to „rozpoznawania i odczucia” (saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro).

Ciekawe, że wszystkie te trzy grupy saṅkhār wymienione przez Sāriputtę, mogą być użyte jako obiekty w medytacji. Oddech, będący wytworzeniem ciała, jak najbardziej wpisuje się w nasz epistemologiczny klucz. Oddychanie nie jest tylko nieświadomą czynnością fizjologiczną, lecz czymś, co może być kontrolowane (sampajāna, sasaṅkhārika) lub puszczone jako „naturalne”, samoczynne (asampajāna, asaṅkhārika). Innymi słowy, wdech i wydech to idealne obiekty medytacyjne, ponieważ są najwyrazistszymi saṅkhārami. W jednej chwili możemy kontrolować oddech (sasaṅkhārika), a w drugiej możemy puścić jego kontrolowanie, by stał się samoczynny (asasaṅkhārika). Oddech

odczuwany w ciele daje natychmiastowe informacje zwrotne w postaci doznań, jest też ruchem, który „tworzy” ciało w głębokich stanach medytacyjnych, to znaczy oddechem możemy odczuć/poznać, że mamy ciało (więcej w MN.118). Natomiast gdy oddech będzie używany tylko jako pewnego rodzaju stabilizująca kotwica dla umysłu, wtedy możemy zmienić perspektywę medytacyjną i dostrzec saṅkhāry mowy: vitakkę i vicarę. Omawiane w poprzedniej sutcie czynniki jhāny to cetasi (czynniki umysłowe), które uspokajają umysł i skupiają go za pomocą obiektu (np. oddech, kasiny etc.). Praktyka vedananupassany, omawiana w następnej sutcie (MN.101), także jest jedynie obserwacją saṅkhār, wytworzeń albo budulców umysłu (saññā i vedanā to cittasaṅkhāry). Wspominałem, że vedana nie może działać bez saññi, powinniśmy traktować te dwa wytworzenia umysłowe jako całość (więcej w przedmowie do MN.044).

CZYNNA I BIERNA SAṆKHĀRA

Warto zwrócić tu uwagę na dwa aspekty saṅkhār, czynną i bierną, aktywną i pasywną. Oddech może być kontrolowany (czynny, sampajāna, asaṅkhārika), ale może być też puszczony (bierny, asampajāna, asaṅkhārika). Vitakka i vicara ([przyprowadzając] rozpatrywanie, [utrzymywane] dochodzenie) są formami aktywnymi, które w pierwszej jhānie należy uspokoić, spowodować, by stały się bierne, nieaktywne (dzieje się to w drugiej jhānie). Vedana to wypadkowa kammy, coś raczej biernego, co prowokuje reakcję, natomiast saññā jest co i rusz aktywowana, ciągle rozpoznaje i kojarzy fakty, zdarzenia, myśli i znaki szczególne, jest aktywna, ale prowadzić może do uspokojenia (np. przez zrozumienie, dzięki skojarzeniu). Warto powtórzyć, że wszystko to są saṅkhāry: ciała, mowy i umysłu, dzięki medytacji mamy dostęp do ich aktywnych i pasywnych przejawów. Wszystkie te saṅkhāry tworzą ciało, mowę i umysł, dzięki nim jesteśmy też w stanie poznać trzy składniki naszej egzystencji.

Komentatorzy zwykle nie wyjaśniają w prosty sposób słów Sāriputty. Już poprzednie ogniwo było wystarczająco trudne do zrozumienia – świadomość definiowana jako czysto zmysłowa czynność. Przecież Arahanci i Buddha też mieli percepcję zmysłową, tak samo i w przypadku saṅkhār, Przebudzeni przecież mówili, oddychali i używali umysłu. Skoro paṭiccasamuppāda jest w nich wygaszona, w jaki sposób ten czynnik nadal działa po Nibbānie?

W tekstach *Abhidhammy* saṅkhāra jest uznawana za pięćdziesiąt cetasik (razem z saññāvedanā tworzy grupę pięćdziesięciu dwóch), czyli stanów umysłowych, wliczając w to stany jak najbardziej pozytywne, zdrowe. Cztery brahmavihāry, na przykład metta (miłująca dobroć), jest saṅkhārą, wytworzeniem umysłowym, a zatem nie jest

niczym złym, nie jest niezdrowym nawykiem, na który nie powinno się reagować, jak chcą neohinduiści. Mettę powinno się wręcz wzmacniać, praktykować, rozwijać, by stała się skłonnością, cechą charakteru (zob. ostatnie akapity tej przedmowy). Podobnie z innymi saṅkhārami – tymi, które są umiejętne i prowadzą do Przebudzenia. Jhāny są saṅkhārami! Jeśli zatem ktoś uczy, że saṅkhāry są źródłem wszelkiego zła, znaczy, że miesza buddyzm z filozofiami niebuddyjskimi¹⁴².

Najstarsze użycie słowa „saṅkhāra” (saṃskāra) występuje już w *Rgvedach*¹⁴³, w znaczeniu „przygotować”, zwłaszcza gdy chodziło o rytuał inicjacyjny, który był także w dżinizmie, zatem termin nie był zarezerwowany wyłącznie dla braminów i ich religii. Przygotowanie polegało na oczyszczeniu kandydata poddawanemu rytuałowi przejścia, zatem „saṃskāra” znaczyła też wykształcenie należytej perfekcji u nowicjusza, a jego predyspozycje miały być idealne. Słowotwórczo termin składa się z przedrostka saṃ- („przy-”) oraz rdzenia „kr̥”, dającego „karoti” – robić, czynić (a więc przy + czynić? Przyczyniać się do czegoś?), choć językoznawcy debatują nad poprawnością takiego wyjaśnienia. Wielu uważa, że słowo to nie znajdowało się w najstarszych warstwach piśmiennictwa *Ved*, zatem mogło powstać i zyskiwać popularność dopiero w czasach Buddy. Cokolwiek znaczyło wtedy, zostało przewartościowane przez Przebudzonego, by mogło służyć w wyjaśnieniach Jego Dhammy.

Wszelkiego rodzaju działania, ciałem, mową i umysłem, to saṅkhāry – wytworzenia, złożoności, kamma. Jeśli świadomość jest czymś uwarunkowana, to wskazuje się zwykle „saṅkhārę”. Jak wspominałem, świadomość uwarunkowana jest przez obiekt i zmysł – są to jak najbardziej saṅkhāry. Świadomość zależy też od czasu, jego biegu, to też można nazwać saṅkhārą. We współzależnym powstawaniu chodzi o czynniki coraz subtelniejsze, umysłowe, związane z cierpieniem czującej jednostki, ale można zaryzykować twierdzenie, że wszelka krzywda, mała czy duża, jest saṅkhārą. Bhava (stawanie się) to bardzo silny i rozbudowany konstrukt myślowy, stworzony z małych, chwilowych intencji, mających podtrzymać budowlę tworzenia osobowości. Zatem bhava widziana z bliska to wytworzone, złożone z niewielkich aktów wolicjonalnych zjawisko, które jak najbardziej można przyrównać do kammy, saṅkhāry, cetany, javany. Gdy tylko medytujący przebiję się przez pierwszą bańkę iluzji tworzenia „ja”, stawania się (bhava) „sobą”,

142. Nie znaczy to jednak, że saṅkhāry są nieszkodliwe ani że należy uznać cel praktyki (Nibbāṇę) za wytworzony, ponieważ po drugiej stronie rzeki (tam, gdzie niewytworzone = asaṅkhāta) porzucamy tratwę, która może być uznana za wytworzoną rzeczywistość, włączając w to poglądy (ditthi) i całą Dhammę oraz wszystko to, co Dhammą nie jest.

143. RV6.28.4, 8.33.9.

przejrzy przez nią i zda sobie w pełni sprawę, że nie ma czegoś takiego jak trwała i niezmienna istota, może być nazwanym Sotapanna, „Wchodzącym w Strumień”. Saṅkhāry dla śmiałka dążącego do Przebudzenia są zarówno wrogiem, jak i sprzymierzeńcem, ale należy umiejętnie je wybierać, w odpowiednim czasie i okolicznościach, zręcznie odpuszczać i włączać do repertuaru kolejne. Dla Sotapanny kolejnymi saṅkhārami do przekroczenia są: z jednej strony silne stany umysłowe pożądania przyjemności zmysłowych, a z drugiej równie głęboko zakorzeniona niechęć do rzeczy, które nie dzieją się po jego myśli. Dopiero Anāgāmi, „Niepowracający”, w pełni wyzwała się z tych dwóch skrajnych wytworzeń, blokujących dalszą Ścieżkę do Przebudzenia.

Wszelkie wytworzenia są nietrwałe,
Gdy dzięki mądrości się to dostrzega,
Wtedy odwraca się od krzywdy,
Taka jest ścieżka oczyszczenia.

Dhammapada (Dhp.277 – Podstawy Dhammy)

Nibbāna jest asaṅkhāta – niewytworzona, niezłożona, ale też niezamierzona, to znaczy, że nie ma na nią formuły, równania, dokładnego zestawu stanów psychicznych do niej wiodących. Najbliższym wytworzeniem jest mapa pod postacią Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki, która jest jak najbardziej saṅkhārą i składa się z pomocnych wytworzeń, właściwych zamiarów i zdrowych koncepcji. Po drugiej stronie rzeki, jak mówi porównanie do tratwy, nie są już potrzebne saṅkhāry, co nie znaczy, że przestaje się ich używać. Nie można za życia przebywać wiecznie w Nibbānie, Buddha nie dość, że oddychał, mówił i myślał, to na dodatek medytował i odchodził w głęboki las na odosobnienia. Nie potrzebował praktykować Ścieżki wiodącej do uwolnienia, ponieważ był wyswobodzony z niewoli saṅkhār. Nie tworzył kammy, ponieważ jego intencje nie były już związane z chciwością (lobha), niechęcią (dosa) i ułudą (moha), trzema truciznami świata (zob. tabela 3 – akusala cetasika). Ktoś, kto działa w takim przebudzonym trybie, tworzy kiriya, działanie funkcjonalne. Saṅkhāry działające w Buddzie były zatem częścią grup składowych (khandha), a nie częścią łańcucha współzależnego powstawania. Buddha używał saṅkhār [umysłowych], ale nie był przez nie uwiązany. Praktykował uważność oddechu po Przebudzeniu, aby dać przykład przyszłym pokoleniom, a więc nam. Podobnie Arahanci nie byli przywiązani do moralności, ale działali, nie łamiąc zasad etycznych, nie byli też ograniczeni poglądami, a jednak wypowiadali się w taki sposób,

który zgadzał się z Dhammą. „Po drugiej stronie” istoty wyzwolone zamiast dążyć do Prawdy, zaczynały po prostu żyć w zgodzie z Prawdą, „będąc” nią.

Zrozumienie aspektu aktywności i pasywności saṅkhāry może niektórym ułatwić przyswojenie sobie podziału na kammę i kamma-vipākę (rezultat kammy). Z jednej strony jest się kontrolowanym przez kamma-vipākę (na przykład warunki, w jakich przyszło nam się urodzić), z drugiej strony kontroluje się swoją kammę (można zmienić uwarunkowania, np. przeprowadzić się do innego kraju). Na końcu tego podrozdziału przedstawiam kolejną, trzecią już tabelę, mającą ułatwić zrozumienie paṭiccasamuppādy. Czynników sasaṅkhārika i asaṅkhārika – jak można wyczytać z osi pionowej tabeli, nazwanej „citta” – jest tyle samo, więc nie istnieje wyższość spontanicznie powstałej świadomości (asaṅkhārika) nad tą z zamysłem (sasaṅkhārika). Dopiero w podziale moralnym intencjonalne czyny (sasaṅkhārika) uznawane są za takie, które wymagają zadośćuczynienia. W Vinayi mnichów i mniszek prawie każdy czyn nieintencjonalny jest usprawiedliwiony, ponieważ wykonawca nie wiedział, że robi coś złego. Mimo wszystko istnieją czyny asaṅkhārika, niezamierzone, które są na tyle poważne, że dokonane „bezwiednie” prowadzą do odpowiednich konsekwencji w społeczności zakonnej. Oznacza to, że mimo wszystko nawet takie nieświadome czyny cały czas są kammą, aż do momentu, gdy nastąpi pełne Przebudzenie. Nieświadome rozdeptywanie pająków nadal wliczane jest na poczet naszego konta kammicznego, naszej kamma-vipāki, jako kolejne, niekorzystne działanie, ale zakonnicy nie muszą się z tego spowiadać. Dopiero Nieuwiązanie rozwiązuje umowę z „bankiem”, likwiduje konto kamma-vipāki. Ważne, że niewiedza mimo wszystko nie usprawiedliwia, a konsekwencje czynów powinny być przypomnieniem, że egzystencja jest pełna cierpienia i wyrządzanie krzywdy innym istotom jest nieuniknione, zatem ucieczka z saṃsāry jest obowiązkiem, a wyzwolenie najważniejszym celem, bo tylko wtedy możliwa będzie prawdziwa ahimsā – niekrzywdzenie.

ZDROWA I NIEZDROWA SAṆKHĀRA

Istnieje zatem etyczny podział saṅkhār na tworzące zasługi (puñña), tworzące przeciwieństwo zasług, przewiny (apuñña) bądź statyczne, neutralne, niewzruszone wytworzenia (āneñja):

Jeśli, mnisi, osoba ludzka pogrążona w niewiedzy wytwarza pełne zasług wytworzenia, to przynoszącą zasługi jego świadomość będzie. Jeśli wytwarza pełne przewin wytworzenia, wtedy przynoszącą przewiny jego świadomość będzie. Jeśli wytwarza pełne niewzruszoności wytworzenia,

wtedy przynoszącą niewzruszoność jego świadomość będzie. Dlatego też, mnisi, gdy niewiedza mnicha została porzucona, a wiedza powstała, wraz z wyczerpaniem niewiedzy i powstaniem wiedzy, nie wytwarza pełnych zasług wytworzeń, nie wytwarza pełnych przewin wytworzeń, nie wytwarza pełnych niewzruszenia wytworzeń. Nie wytwarzając, nie zamierzając, nie lgnie do niczego w świecie, nie lgnąc, nie zamartwia się, nie zamartwiając się, samodzielnie osiąga mistrzostwo [parinibbāyatī].

Parivīmamsana Sutta (SN.12.51 – Mowa o wnikliwym badaniu)

Mowa wyraźnie pokazuje „usytuowanie” saṅkhāry przed viññāṇā we współzależnym powstawaniu, którego ciąg został opisany innymi słowami (lgnięcie, zamartwianie, mistrzostwo, dosł. całkowite wygaśnięcie). Użyte w powyższym fragmencie słowo „āneñja” odnosić się może do takiej kammy, która jest „zerowa” w klasyfikacji moralnej, to znaczy, że nie przynosi ani pożytku, ani szkody sobie i innym istotom, ale co ciekawe, nadal jest kammā. Tak więc nie chodzi o „nicnierobienie”, za co często buddyzm był i nadal jest krytykowany. Zwykle āneñja odnosi się do osiągnięcia czwartej jhāny i wyższych osiągnięć niematerialnych, które Buddha przed Przebudzeniem praktykował i uznał je za niewystarczające do wyzwolenia. Zatem powstrzymywanie się przed jakimkolwiek chodzeniem, by przypadkiem nie rozdeptać pająka, nie jest w pełni właściwe¹⁴⁴. Takie powstrzymywanie się jest oczywiście dobrą intencją, Właściwym Nastawieniem (sammā sankappa – drugi człon Ośmiorakiej Ścieżki), ale Buddha uczył ośmiu aspektów Ścieżki. Do wyzwolenia potrzebny jest też pierwszy człon, Właściwy Pogląd, ale również Właściwe Działanie (sammā-kammanta) oraz przede wszystkim Właściwy Wysiłek (sammā vāyāma), które powinny być praktykowane. Jeśli chodzi o jhāny (Właściwe Skupienie, ósma część Ścieżki), to Nauczyciel zalecał doprowadzenie do ich stopniowego ustania (anupubbasaṅkhāraṇaṃ nirodho). Zatem wytworzenia w jhānach (czynniki tworzące jhāny, np. vitakkavicāra, pīti etc., aż do saññāvedana) powinny zostać uspokojone, żeby medytujący miał szansę raz na zawsze zniszczyć skażenia umysłowe¹⁴⁵, czyli saṅkhāry niechęci, pragnienia i ułudy. Nie uwolnimy się od saṃsāry przez samo tylko chcenie albo nicnierobienie, co nie znaczy, że cierpienie innych istot jest usprawiedliwione. Egzystu-

144. Dżiniści mają specjalne miotłki, którymi oczyszczają ścieżkę przed sobą, by przypadkiem bezwiednie nie rozdeptać owada.

145. DN.34: katamo eko dhammo pariññeyyo? phasso sāsavo upādāniyo. Zob. też SN.36.011.

jemy w brudnym systemie, a Błogosławiony wskazał drogę do wyjścia z niego w równoważony, spokojny, najlepszy z możliwych oraz najmniej szkodzący sposób.

SAṆKHĀRY SĄ WSZYSTKIM?

Warto tu wyjaśnić jeszcze jedno nieporozumienie. Saṅkhāry we współzależnym powstawaniu nie są złożonościami całego kosmosu, więc pytania, czy wszechświat (Wszystko? Absolut?) zainteresowany jest naszą moralnością są bezzasadne. Nie chodzi o wszechświat (jeśli uznajemy to słowo za wszystko, co materialne), ponieważ jak już nieraz wspominałem, paṭiccasamuppāda odnosi się do tego, co jest do poznania, które możliwe jest tylko dzięki indywidualnej podróży w głąb siebie i dostrzeżeniu mechanizmów umysłowych rządzących procesami życia jako takiego. Albo inaczej: jeśli poznając to, co na zewnątrz, poznajemy jednocześnie to, co wewnątrz, to można stwierdzić, że taki „wszechświat” albo świat (loka) jest obiektem naszego wglądu (jako zespolenie umysłowości i formy materialnej) i faktycznie saṅkhāry są złożonościami całego (naszego) kosmosu. Co nie znaczy, że wszystko zależy od naszej intencji i od tego, jak myślimy¹⁴⁶.

Wytworzenia spajają naszą fenomenalną rzeczywistość – jak lepka woda pragnienia w porównaniu mówiącym o polu uprawnym (gdzie viññāṇa była nasieniem, owoce kammy polem). Saṅkhāra wpływa na postrzeganie rzeczywistości, zwykle wypacza ją (vipallāsa, zob. przedmowa do MN.001). Na przykład: dwie zakochane w sobie osoby rozmawiają przez telefon, jedna mówi coś drugiej, ta źle to rozumie i przez to się obraża, rzuca słuchawką. Dla tej zdenerwowanej osoby to jest koniec związku! Jest zrozpaczona, świat wydaje się jej okrutny, brzydki i zły. Ale w złości i przez chęć zrozumienia motywów, osoba ta dzwoni do pierwszej, która wyjaśnia spokojnie, że to nieporozumienie, że słysząc słowa osoba źle coś zrozumiała. Teraz dla tej obrażonej osoby, w momencie, gdy zostaje przekonana, że była to pomyłka, świat znów staje się piękny, a ona jest z powrotem szczęśliwa. Zewnętrzny świat, czyli na przykład drzewa, budynki wydawały się jej najpierw piękne (sukha, jak w niebie), potem ponure (dukkha, jak w piekle), a potem znów piękne (sukha, z powrotem niebo¹⁴⁷). Postrzeganie drzew i nieba u postronnego, spokojnego obserwatora nie zmieniło się, zmieniała się, i to drastycznie, saññā osoby rozmawia-

¹⁴⁶ Zob. SN.35.095.

¹⁴⁷ Będzie „tak jak” w niebie albo piekle, ponieważ nie będzie to prawdziwe niebo i piekło, tak jak asceci ścieżki psa i krowy nie byli prawdziwymi psami, krowami, dopiero praktyka może spowodować, że odrodzą się w świecie zwierząt, podobnie długa praktyka (na przykład jhān,

jącej przez telefon. Postrzeganie świata było uzależnione od świadomości (viññāṇa, usłyszane niepoprawnie słowo), od rozpoznań, skojarzeń (saññā, zrozumienie, co to słowo znaczy, skojarzenie z czymś złym) oraz od odczuć (silnie negatywna reakcja na słowa). Jak już wcześniej wspominałem, te trzy czynniki (viññāṇa, saññā, vedanā) trudno rozdzielić, ale wszystkie one zostały poprowadzone przez narrację, przez ciąg (meta)logiczny, przez dopowiedzenie czegoś do rzeczywistości. Ta nakładka często jest zwana poglądem (diṭṭhi), ale też właśnie wypaczeniem (vipallāsa) lub ogólnie stanem umysłu (cetasika).

Często mówi się, że ktoś słyszy to, co chce słyszeć albo widzi to, co chce. W związku z tym ignoruje pewne elementy odbioru zmysłowego i interpretuje tylko te, które są dla niego wygodne albo których aktualnie szuka (tak, to znaczy, że osoba w pewnym sensie „chciała” się zezłościć albo była gotowa na zezłoszczenie się, źle usłyszane słowo było pretekstem). Nazywa się to efektem potwierdzenia. I zgadza się to z tym, co mówił Buddha, zetknięcie to nie tylko świadomość, obiekt i zmysł, ale też uwaga, nastawienie umysłu w odpowiedni sposób, właśnie przez bardzo minimalne wytworzenie. Mogą to być nawykowe albo utajone tendencje, automatyczne, niemal nieświadome impulsy, może to też być błąd poznawczy. Ważne, że jedynie Arahant widzi to, co rzeczywiście się wydarza, ale Buddha nieustannie zachęcał nas, byśmy chociaż starali się ograniczać to dopowiadanie, próbowali widzieć w widzialnym tylko to, co widzialne, w słyszalnym, słyszalne etc. W świadomości zmysłowej jest bardzo mało saṅkhār, zwłaszcza tych, które zakrzywiają zwierciadło rzeczywistości. Przebudzony nazywa się tak dlatego, że przebudził się do Prawdy, reszta z nas ma kurz na oczach, widzimy, ale niewyraźnie, ponieważ nieustannie zniekształcamy nasze poznanie.

Wszystko, o mnisi, powinno być bezpośrednio poznane. Co jest tym wszystkim, mnisi, co powinno być bezpośrednio poznane? Wzrok (...), materialne formy (...), świadomość wzroku (...), zetknięcie wzroku [z materialnymi formami] (...), jakiegokolwiek odczucie powstałoby z powodu zetknięcia wzroku [z materialnymi formami], czy to przyjemne czy nieprzyjemne, czy ani przyjemne, ani nieprzyjemne, powinno być bezpośrednio poznane [abhiññeyyaṃ].

*Aniccādisuttanavakam (SN.35.043-051 –
Pierwsza mowa z dziewięciu o nietrwałym)*

by odrodzić się w niebach) lub asanna-kamma (bliska kamma) tuż przed śmiercią spowoduje odrodzenie się w niebie bądź piekle.

W saṅkhārach, będących uwarunkowaniami oraz jednocześnie tworzącymi uwarunkowania do powstania świadomości i pozostałych ogniw łańcucha, aspekt moralny nie powinien być ignorowany. Saṅkhāry to także intencje. Jeśli przyjmujemy, że pięć grup składowych (khandh) działa w każdym z ogniw, dostrzeżemy, że nie ma potrzeby dopowiadać historii o kolejnych bądź przeszłych wcieleniach, by wyjaśnić tę naukę. Decyzje z przeszłości oddziałują na nas w każdej chwili tak jak nasze poglądy i opinie. Ważne, że w każdym momencie możemy je zmienić, ponieważ według buddyzmu istnieje wolna wola, a jej najjaskrawszym przykładem jest intencja, by wyzwolić się z cierpienia. Przeszła kamma, a więc saṅkhāra, nie determinuje wszystkiego w materialnym świecie ani w świecie wewnętrznym, umysłowym, ponieważ z każdą chwilą wytwarzamy kolejne saṅkhāry, intencje, decyzje, kammę.

INTENCJA

Jeśli czytelnik uzna to za egzotyczne dywagacje, polecam jego uwadze kilku autorów z kręgu zachodniej myśli filozoficznej. Filozof Edmund Husserl (1859–1938) uważał, że człowiek posiada aktywny stosunek umysłu do wszelkich obiektów, stworzył pojęcie „intencjonalności”. Oznaczało ono, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś (por. cittuppāda = citta/cetasika), nadaje ona sens obiektom, które z kolei przejawiają się wyłącznie dzięki intencjonalnemu projektowi skierowanej ku nim świadomości. Husserl tworzył swoją własną nomenklaturę, uważał czynności umysłowe (noeza) za różne od tego, do czego intencjonalność się odnosiła, czyli obiektów świadomości (noematów). Punktem wyjścia fenomenologii była redukcja fenomenologiczna (epoche), zawieszająca sądy o świecie – typowo agnostyczny sposób, omawiany już wcześniej. Platon natomiast stwierdzał: „To, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobrą” (ἀγαθού ἰδέα/agathou idéa). Jeśli przypomnimy sobie, że platońska „idea” pochodzi od słowa „eidos” – „forma”, to możemy dostrzec głębię zarówno w tym, co „dobre”, jak i w samej „prawdzie”, którą mamy obowiązek poznać. Nawet J.A. Wheeler (1911–2008), amerykański fizyk, stwierdzał w eksperymencie opóźnionego wyboru, że „my decydujemy, co foton powinien zrobić po tym, jak już to zrobił”.

Powinniśmy przyjąć do wiadomości, że cierpienie nie jest spowodowane wyłącznie zetknięciem zmysłowym ze światem zewnętrznym. Krzywda rodzi się także przez różne postawy i poglądy, i to one wywołują zetknięcie obiektów w umyśle, które są następnie interpretowane przez saññę, dając przyjemne, nieprzyjemne lub neutralne rezultaty (vedany). Przyczyny cierpienia mają bardziej charakter wewnętrzny, a zatem nie są aż tak zależne od okoliczności zewnętrznych. Są uzależnione od intencji, od tego, co i jak ktoś

myśli oraz jak kształtuje swój umysł. W ten sposób dążenie do końca cierpienia jest osobistym zmaganiem, personalnym wyzwaniem, ale jedną z najlepszych, najbardziej umiejętnych intencji (kamm). Ponieważ założyliśmy, że w każdym stopniu w.p. aktywna jest taka lub inna forma intencji, motywacji, działania, zatem każdy czynnik podlega zmianie wraz ze zmianą działań intencjonalnych. Oznacza to też, że mądrość wyciągnięta z jednego ogniwą współzależnego powstawania może być użyta przy badaniu każdego innego. Dlatego Śāriputta powtarza możliwości wyzwolenia znajdujące się w każdym ogniwie. Ale, znów, nie znaczy to, że „wszystko” zależy od intencji, nawet w takiej mowie:

Dopóki istnieje ciało, intencja, która daje początek [działaniom] ciała, powoduje, że pojawia się wewnątrz przyjemność i ból. Dopóki istnieje mowa, intencja, która daje początek [działaniom] mowy, powoduje, że pojawia się wewnątrz przyjemność i ból. Dopóki istnieje umysł, intencja, która daje początek [działaniom] umysłu, powoduje, że pojawia się wewnątrz przyjemność i ból.

Albo samemu, Ānando, wytwarza się wytworzenia ciała, które przyczyniają się do pojawiania się wewnątrz przyjemności i bólu, albo pod wpływem innych, Ānando, wytwarza się wytworzenia ciała, które przyczyniają się do pojawiania się wewnątrz przyjemności i bólu, albo naumyślnie [sampajāno], Ānando, wytwarza się wytworzenia ciała, które przyczyniają się do pojawiania się wewnątrz przyjemności i bólu, albo nieumyślnie [asampajāno], Ānando, wytwarza się wytworzenia ciała, które przyczyniają się do pojawiania się wewnątrz przyjemności i bólu.

[tak samo: wytworzenia mowy ... wytworzenia umysłu...]

Pod te zjawiska, Ānando, podpada niewiedza. Wraz z całkowitym wyczerpaniem i ustaniem niewiedzy, nie ma też ciała, które przyczynia się do pojawiania się wewnątrz przyjemności i bólu, nie ma też mowy [...], nie ma też umysłu [...], nie ma też pola [khettaṃ] (...), nie ma też miejsca [vatthu] (...), nie ma też podstaw [āyatanaṃ] (...), nie ma też odniesienia [adhikaraṇa], które przyczynia się do pojawiania się wewnątrz przyjemności i bólu.

Bhūmija Sutta (SN.12.025 – *Mowa do Bhūmija*)

Powyższa, naładowana skomplikowanymi terminami mowa tak naprawdę wiele wyjaśnia. Wszelkie intencje mają swoje ekspresje w trzech zakresach działania: ciała, mowy i umysłu. Można je robić samodzielnie, z własnej woli, albo pod wpływem woli kogoś/ czegoś innego (człowieka, poglądu, plotki, religii, bóstwa), można działać naumyślnie lub nieumyślnie, czyli z premedytacją albo spontanicznie (na przykład, gdy pojawiają się anu-saya – utajone tendencje). Wszystko to jest podszyte niewiedzą, avijjā, kolejnym, ostatnim członem współzależnego powstawania. Jeśli wyzwolimy się z niewiedzy, a więc jeśli w pełni zrozumiemy, na czym polega paṭicca-samuppāda, cały system produkcji „ja” się zatrzyma. Nie ma wtedy podstaw, świadomość nie ma na co opierać (jak w porównaniu do „wysokiego domu”, gdzie nie ma ścian, podłogi, wody etc. – SN.12.064), jest zatem nieustanowiona.

We współzależnym powstawaniu nie chodzi więc o to, co się przejawia albo co się odradza, ale jak. Nie chodzi o to, co się dokładnie myśli, ale jak. Dlatego na przykład dhammanupassana (MN.010) nie oznacza patrzenia na myśli („co”), tylko obserwację natury zjawisk („jak”). W p.s. nie chodzi tylko o odpuszczanie saṅkhār, sztywne niereagowanie na nie (āneñja), chodzi o strategię umiejętnego działania, o decyzje, które mogą zaważyć na całym życiu, chodzi o mikrointencje prowadzące do wyzwolenia się ze wszelkich działań i ich konsekwencji (visaṅkhāra). Nibbāna nie podlega ani „wytwarzaniu”, ani „warunkowaniu”, ponieważ jest asaṅkhāta, „nieuwarunkowana”. Tylko Nibbāna wychodzi poza sferę saṅkhār, jest „uspokojeniem wszystkich saṅkhār” (sabbasaṅkhārasamatha), osiągnięciem, które w tekstach nazywane jest prawdziwym, jedynym, najwyższym szczęściem.

Jakiegokolwiek pojawiające się zjawiska, wszystkie one są ustajającymi zjawiskami.

Upāli Sutta (MN.056 – Mowa do Upāli)

Niestety zbyt wiele razy ogniwo saṅkhāry było – i nadal jest – spłycone do zwykłej kammy, będącej cetaną z poprzedniego życia, a więc tylko kwestią życzenia, woli, chcenia, przykładowo tego, w jakich okolicznościach „zechcemy” odrodzić się w kolejnym życiu¹⁴⁸. Oczywiście nie jest to zawsze zależne od świadomego chcenia, ale tego typu interpretacje zbyt łatwo zrzucają winę na „nas”, dając zbyt uproszczone pouczenia – rób tak, a nie inaczej, bo potem odrodzisz się jako taka lub inna istota, w takich albo innych okolicznościach, światach. Kraje tradycyjnie buddyjskie wykształciły bardzo rozbudowane wyobrażenia na temat nieb i piekieł, istnieją nawet przyklasztorne „parki rozrywki”, w których można

148. Por. *Saṅkhārūpapatti Sutta* (MN.120 – Mowa o naumyślnym pojawianiu się).

podziwiać barwne figury diabłów i demonów wlewających roztopiony ołów do gardeł męczenników w światach piekielnych. Często tabliczki informacyjne podają absurdalne powody – ktoś w poprzednim wcieleniu powiedział coś złego o mnichu, więc jego ciało będzie ponosiło bolesne konsekwencje przez tysiąclecia. Każde piekło kiedyś się kończy, więc współczesny kler buddyjski nie twierdzi, że te katorgi będą wieczne, ale często tego rodzaju „atrakcje” z jednej strony są tylko barwnym wabikiem dla turystów (a więc chodzi o pieniądze), z drugiej usprawiedliwiane jest to dobrymi intencjami, chęcią pokazania piekła, czyli konsekwencji czynów, z zamiarem wyedukowania społeczeństwa.

Jeśli ktoś bardzo chce uproszczenia przekazu związanego z saṅkhārami, wystarczy okólnik, dający nam do zrozumienia, że nasza odpowiedzialność względem pięciu khandh jest bardzo niewielka. Przede wszystkim powinniśmy odżywiać ciało (rūpa) i dbać o nie, na ile to możliwe. Ze świadomością niewiele możemy „zrobić” (viññāṇa), ponieważ możemy nią tylko kierować, podobnie z rozpoznaniem i odczuciami (saññāvedanā). Nawet pasywne wytworzenia (anusaya) nie muszą być „czyszczone”, jedyne, co powinniśmy oczyścić, to aktywne saṅkhāry, nasze intencje. Po pierwsze, powinniśmy dowiedzieć się, co jest zdrowe, a co niezdrowe, zniechęcić się do niezdrowego, chcieć tego, co zdrowe. Podstawowe pouczenie Buddy brzmi: unikaj złego, czyn dobro, oczyszczaj umysł. Poniżej bardzo słynny cytat o kammie, recytowany w języku pālijskim w większości klasztorów (także w tych z „parkami rozrywki”), jeśli czytelnik podmieni w trakcie czytania słowo „kamma” na „intencja”, to nauka ta okaże się dziecinnie prosta:

Wszystkie żyjące istoty są właścicielami własnej kammy, spadkobiercami własnej kammy, zrodzone z własnej kammy, związane z własną kammą, istnieją wspierane przez własną kammę. Jakąkolwiek kammę stworzą, czy dobrą czy złą, będą jej spadkobiercami.

Cūḷakammapavibhaṅga Sutta (MN.135 – Krótsza mowa o klasyfikacji działań)

Nie powinniśmy traktować saṅkhār jako wrogów. Ale też musimy zdać sobie sprawę, że nie jesteśmy własnymi myślami, decyzjami, nawet własnymi intencjami! Ani nieświadoma Wola, ani oddziałujący owoc kammy z poprzednich żyć, ani przeznaczenie, ani zamysł Boży, ani oddolne podpowiedzi nieśmiertelnej duszy nie są w stanie wytrzymać próby ognia: „wszystkie wytworzenia są nietrwałe”. Każdy może sobie dowolnie tłumaczyć, jak powstał ten świat i jaki jest sens istnienia. Jeśli zaczniemy wskazywać na saṅkhāry jako na prawdziwe „ja” (bo to „moje” wybory i decyzje, bo tym jestem, bez tego „mnie” być nie może – jak u Kartezjusza), a więc gdy zaczniemy to uznawać za prawdę, objawioną lub wydedukowaną, i jak syn rybaka, Sāti, będziemy

przekonywać do niej innych, to pojawi się problem. Jak istotny jest to problem, niech udowodni poniższy cytat, według tekstów kanonu finalne pouczenie Buddy tuż przed ostatecznym wygaśnięciem (parinibbāṇa):

Zatem teraz, o mnisi, zwracam się do was, odchodząc:
Przemijająca jest natura wytworzeń,
Niestrudzenie się starajcie.

Parinibbāna Sutta (SN.06.15 – Mowa o parinibbānie)

Ostateczne słowa Przebudzonego interpretowane są bardzo różnie. Moim zdaniem chodzi o saṅkhāry jako wytworzenia, wręcz urojenia. Powinniśmy zdać sobie sprawę, czym są saṅkhāry, medytować nad ich naturą, starając się je przejrzeć, bo za nimi jest szczerą Prawdą. Jego słowa będą dodatkowo dopingujące, gdy zrozumiemy, że wytworzeniem jest też to ciało i umysł, ogólnie ta egzystencja, która ma przemijającą naturę. W skrócie plan buddyjski polega na tym, by przejrzeć kłamstwo wytworzeń dzięki Nibbānie, a potem żyć w prawdzie i używać już tylko saṅkhār zdrowych i pożytecznych, dla siebie i dla innych. Musimy wiedzieć, że jest wyjście, że jest możliwość wyzwolenia:

Istnieje, mnisi, Niezrodzone, Niepowstałe, Nieuczynione, Niewytworzone.
Gdyby, mnisi, nie było Niezrodzonego, Niepowstałego, Nieuczynionego,
Niewytworzonego, nie byłoby ucieczki od tego, co zrodzone,
powstałe, uczynione i wytworzone. Lecz ponieważ, mnisi, istnieje
Niezrodzone, Niepowstałe, Nieuczynione, Niewytworzone, istnieje
ucieczka od tego, co zrodzone, powstałe, uczynione i wytworzone.

*Tatiyanibbānapāṭisaṃyutta Sutta (Uda.73 –
Trzecia mowa o tym, co związane z Nibbānā)*

To jest dobra nowina Dhammy, istnieje prawdziwa wolność, nieskorumpowana wytworzeniami. Jeśli czytelnik miałby cokolwiek zapamiętać z tej przedmowy, niech będzie to właśnie ta wiadomość: możliwy jest koniec cierpienia, należy szukać Prawdy i starać się ją odnaleźć, żyć Nią. Gdyby tego nie było, jak mówi Buddha w powyższym cytacie, nie byłoby sensu trwonić słów. Ale ponieważ Błogosławiony sam tego doświadczył, miał prawo i obowiązek dzielić się tym odkryciem ze światem. Robił to ze współczucia, a gdy

odszedł, gdy opuścił ten świat, pozostała nam tylko Jego Nauka, Dhamma. Poniższy wiersz jest recytowany na buddyjskich pogrzebach. Saṅkhāra przyrównana jest w nim do życia, do egzystencji ogólnie, nawet do wygasania żarzących się „węgielków” trwania Buddy i Arahantów. Nawet i takie saṅkhāry, złożoności przemijają. Dlatego buddyści, wypowiadając te słowa, czy to podczas pogrzebów swych bliskich, czy wspominając odejście Buddy w parinibbāṇę, mogą zadumać się na chwilę, a nawet wzruszyć:

Kiedy Błogosławiony osiągnął parinibbāṇę, zaraz po [Jego] parinibbāṇie,
Sakka, król bogów, wypowiedział tę gathę:
Doprawdy wytworzenia są nietrwałe,
Ich naturą jest powstawanie i przemijanie.
Powstawszy, nie są odtwarzane,
Szczęściem jest ich uspokojenie.

Parinibbāna Sutta (SN.06.15 – Mowa o parinibbāṇie)

Czy wszystko jest wytworzone? Nie, istnieje ucieczka od tego, co wytworzone. Czy Ścieżka do wyzwolenia to zwykle zanegowanie i „puszczenie” saṅkhār oraz pośmiertny niebyt? Nie, nikt nie mówił, że będzie tak łatwo. W trakcie tej przeprawy ku całkowitemu uwolnieniu jest sporo pułapek, niuansów, łamigłówek. Już samo istnienie, egzystowanie nie jest pytaniem, na które można znaleźć odpowiedź, ale sama odpowiedź czasem nie wystarcza. Słynne *cogito ergo sum* – „myślę, więc jestem” – wypowiedziane przez osobę starającą się znaleźć w sobie nieśmiertelne „ja”, wieczną duszę, będzie tworzyć tylko więcej cierpienia i pomieszania. Dla takiej osoby dowód w postaci myślenia nad jej niezmienną i trwałą istotą jest czymś niemal bezdyskusyjnym, nam może wydać się wręcz absurdalny. Z drugiej strony, wszystko zależy od kontekstu i intencji, z jaką konkretna osoba wypowiada dane słowa. Jeśli to samo stwierdzenie *cogito ergo sum* padnie z ust poszukiwacza Prawdy, w buddyjskim kontekście, może będzie miał na myśli saṅkhāry. Czyli: ponieważ wytwarzam saṅkhāry, pojawia się to istnienie (bhava), ta współzależnie powstająca egzystencja, to cierpienie (a więc Pierwsza Szlachetna Prawda). Te same słynne słowa „myślę, więc jestem” może też wypowiedzieć ktoś Przebudzony, i także będzie mówił prawdę. Arahant wie, że myśli przejawiają się wewnątrz i są to jak najbardziej saṅkhāry, nie lgnie do nich, wie też, że to istnienie, które mu zostało, te dogasające węgielki to właśnie to „sum”, czyli pewna konwencja „jestem”, coś, co jeszcze przez jakiś czas będzie się manifestować, ale po „złamaniu khandh” przestanie się zespałać i złożo-

ności nigdy więcej nie skonstruują domu ponownego wcielenia. Wtedy nastąpi najwyższe uwolnienie. Kontekst jest najważniejszy. Kontekst to też saṅkhāra.

Według buddyzmu nie ma czegoś takiego jak dusza, w rozumieniu naszej, judeo-chrześcijańskiej kultury. Nie ma w nas nieśmiertelnej części, która zbiera doświadczenia, ewoluuje albo jest niezmienna, jest najgłębszym poczuciem „ja”, własnej istoty. Nie ma kontrolera, tego, który wybiera, kto zbiera zasługi i przewiny przez niezliczone żywoty, by móc zostać starą duszą, potem znów się odmładzać i tak dalej. Wielu interpretatorów uważa, że w idei anattā chodzi o brak istoty jako takiej, co jest zwykłym nihilizmem. Inni twierdzą, że ponieważ Buddha zaprzeczał nihilizmowi, znaczy, że jest szansa, że nie zaprzeczał istnieniu duszy, a tylko dawał pouczenia, by nie przywiązywać się do istoty. Niestety taka postawa może świadczyć o kryptoeternalistycznych poglądach. Istnieniu duszy, w rozumieniu attā (ātman), zaprzecza już samo słowo anattā (brak istoty). Tak jak Dhamma jest bez boga („bezbożna”), co opisałem w podrozdziale *Viññāṇa*, tak anattā to brak duszy, co starałem się udowodnić tutaj. Należy to powtarzać, ponieważ mamy głęboko zakorzenione przeświadczenia, intuicje, odczucia, że trzeba doszukiwać się czegoś, czego moglibyśmy się złapać i czuć jako trwałe i wieczne „ja”. Saṅkhāra jest najlepszym do tego pretendentem. Saṅkhāra nie jest attā, nie jest istotą naszego jestestwa. Nie ma istoty, a jest jestestwo, egzystencja pięciu khandh, pełna Ignicja i cierpienia. Tym, co istnieje, jest to, co robimy:

Istnieje, mnisi, ciemna kamma, o ciemnych rezultatach, istnieje, mnisi,
jasna kamma, o jasnych rezultatach, istnieje, mnisi, ciemna i jasna kamma,
o ciemnych i jasnych rezultatach, istnieje, mnisi, ani ciemna, ani jasna kamma,
o ani ciemnych, ani jasnych rezultatach, prowadząca do końca kammy [...].

Która to, mnisi, ani ciemna, ani jasna kamma,
o ani ciemnych, ani jasnych rezultatach, prowadząca do końca
kammy? Właściwy Pogląd (...), Właściwe Skupienie.

Ariyamagga Sutta (AN.04.237 – Mowa o Szlachetnej Ścieżce)

Poniżej tabela, która na jednej stronie streszcza bodaj setki stron *Abbidhammy*. W poziomie są wymienione wszystkie cetasi (czynniki umysłowe), a w pionie wszystkie możliwe formy citty (umysłu). W tabeli zaznaczone są możliwości, w jakich umysł współgra z czynnikami umysłowymi, trzeba jednak pamiętać, że jedno współtworzy, „współwspiera” drugie. Tabela ta może się przydać osobom praktykującym cittanupās-

saṇe (oś x, pionowa), która jako praktyka ustanawiania uważności jest omawiana w kolejnej sutcie (MN.010). Warto dostrzec siedem cetasaik, które są powszechnie (sādhāraṇa) obecne w każdej świadomości (sabbacitta), to coś, co bardzo przypomina kompozycję nāmarūpy¹⁴⁹. Wspomnę tylko, że tabela ta może być pomocna w przyszłości, pokazuje bowiem mapę umysłu jako takiego, oczywiście w rozumieniu późnej abhidhammy, do której będziemy wracać w kolejnych tomach. Jest to swego rodzaju klucz do rozszyfrowania z niemal matematyczną precyzją, czym (dla ortodoksji) jest umysł i jakie mogą być jego permutacje.

NIEWIEDZA ORAZ POZOSTAŁE OGNIWA

To, czego nie wiemy, jak wskazuje samo słowo „niewiedza”, jest z epistemologicznego punktu widzenia niepoznawalne. Ostatnie lub pierwsze (zależnie, w jakiej kolejności się odczytuje) ogniwo dwunastostopniowego systemu paṭiccasamuppādy ma nam uzmysłowić, że początek procesu, jak w micie o powstaniu wszechświata, jest poza kognicją, jest to więc coś nieempirycznego, można powiedzieć – nieskończonego. Ta niekończąca się narracja poprzednich wcieleń nie ma pierwszej przyczyny i jak mówił Buddha: „Początkowy punkt [...] nie jest poznawalny” (SN.15.009). Nie jest więc tak – jak pisze Dalajlama w *Sensie życia z buddyjskiej perspektywy* – że życie wprawiane jest w ruch przez niewiedzę. Niewiedza nie jest podstawą, z której wszystko wynika, nie jest korzeniem, źródłem, początkiem procesu egzystencji.

Większość późniejszych szkół buddyjskich odziedziczyło i kontynuowało takie wyjaśnienie dwunastostopniowego współzależnego powstawania, czasem graficznie je przedstawiając jako koło, które nazwano bhāvacakkā (sansk. bhāvacakra – koło stawania się). Zatem niewiedza (avijjā) jako pierwsza stykała się z ostatnią częścią, mianowicie starością i śmiercią (jarāmaṇa). Wielu sądziło, że ponieważ jest to „koło”, zatem po starości i śmierci, następowała niewiedza, potem saṅkhāra, viññāṇa i tak dalej. Nigdzie nie ma o tym wzmianki w suttach, choć jest to atrakcyjny pomysł, ponieważ wtedy niewiedza

149. Sabba-citta-sādhāraṇa to: 1. phassa (zetknięcie), 2. vedanā (odczucie), 3. saññā (rozpoznawanie), 4. cetanā (intencja), 5. ekaggatā (ujednopunktowanie, spójność, ujednolicenie), 6. jīvitindriya (zdolność życiowa), 7. manasikāra (nastawianie umysłu). W sutcie nāma to: „(2.) vedanā, (3.) saññā, (4.) cetanā, (1.) phasso, (7.) manasikāro: idaṃ vuccatāvuso, nāmaṃ” – odczucie, rozpoznanie, intencja, zetknięcie, nakierowanie umysłu. Brakuje 5. ekaggatā oraz 6. jīvitindriya, bardzo kontrowersyjnych terminów, o których więcej w innych przedmowach.

byłaby czynnikiem, który „resetuje” kolejny kołowrót. Niektórzy reprezentanci późniejszych tradycji buddyjskich upierają się przy trzech życiach, inni, wierząc w cykliczność, ale i jednoczesność p.s., podają swoje, równie egzotyczne wyjaśnienia sposobu, w jaki starość i śmierć przyczyniają się do powstania niewiedzy w tu i teraz, z chwili na chwilę, a ona z kolei powoduje wytworzenia, które tworzą świadomość, i tak dalej. Najpierw chciałbym skupić się na kształcie¹⁵⁰ procesu współzależnego powstawania, jaki można nakreślić na podstawie lektury wczesnych sutt.

Tradycyjnie theravāda stoi na stanowisku, że proces p.s. jest raczej linią prostą, gdzie niewiedza, bez początku, rozciąga się w mroki przeszłości, natomiast jāti i jarāmaṇa (nowe życie, starość i śmierć) wiodą w nieznaną, niewidoczną przyszłość. Jest to zatem linia, której ani początku, ani końca nie widać, ponieważ nie pamiętamy przeszłychżyć, nie znamy też przyszłości. Oczywiście, zgodnie z Naukami Buddy, theravāda daje możliwość przerywania procesu, pojedynczego strumienia (sota), a najsłabszym ogniwem jest moment między vedanā a taṇhā. Uważam jednak, że między linią prostą a kołem istnieje jeszcze jeden, pośredni kształt, który chciałbym zaproponować czytelnikowi jako wyjaśnienie. Tym kształtem jest fraktal.

O niewiedzy, zwłaszcza rozumianej jako nieskończony czynnik, który ma symbolizować niekończące się powtórki kołowrotów, nie można za wiele powiedzieć. Tradycyjnie uznaje się, że niewiedza to brak urzeczywistnienia Nibbāny, niepoznanie Czterech Szlachetnych Prawd, niezrozumienie, wręcz całkowita ignorancja dotycząca współzależnego powstawania, trzech charakterystyk (anicca, dukkha, anattā) i tak dalej. Sāriputta definiuje ją tak: „Nieznane krzywdy, nieznane przyczyny powstania krzywdy, nieznane ustania krzywdy, nieznane drogi prowadzącej do ustania krzywdy”. W skrócie, niewiedza zakrywa Prawdę brakiem wiedzy.

Ciekawe, że właśnie poniższa sutta podaje kolejne/poprzednie ogniwo, warunkujące niewiedzę. Są to skażenia (āsavy, więcej o nich w MN.002), ale istnieją sutty, które podają inne jeszcze czynniki warunkujące powstanie niewiedzy (zob. *Samanupassanā Sutta* – SN.22.047, *Avijjā Sutta* – SN.45.001). Zacytuję tylko jedną z nich, ten fragment powinien raz na zawsze wyjaśnić nieporozumienie zrównujące niewiedzę z początkiem i źródłem współzależnego powstawania:

Mnisi, początkowy punkt niewiedzy nie jest poznawalny – [gdy stwierdza się]: „Przed tym [punktem] nie było [niczego innego oprócz] niewiedzy,

150. Thānissaro Bhikkhu w swej książce (*The Shape of Suffering* 2008) nazywa to „kształtem cierpienia”.

dopiero potem [ona] sama się stała”. Tak było powiedziane, mnisi, a jednak można też rozumieć, że: „Niewiedza [posiada] przyczynowość”.

Powiadam wam, mnisi, niewiedza ma swój pokarm, nie jest bez pokarmu. Co jest pokarmem dla niewiedzy? Powinno się powiedzieć: pięć przeszkód. Powiadam wam, mnisi, pięć przeszkód ma swój pokarm, [...] trzy występki, [...] niepowściągnięte zmysły, [...] nieuważność i nieprzejrzyste pojmowanie, [...] nieodpowiednie nakierowanie umysłu, [...] brak wiary. [...] Powiadam wam, mnisi, niesłuchanie dobrej Dhammy ma swój pokarm, nie jest bez pokarmu. Co jest pokarmem dla niesłuchania dobrej Dhammy? Powinno się powiedzieć: bliskość z nieprawymi ludźmi.

Avijjā Sutta (AN.10.061 – Mowa o niewiedzy)

W dalszej części tej mowy pokarm zmienia się na zdrowy, w przeciwieństwo wymienionych powyżej składników. Jak można też zauważyć, pierwsze zdanie w tym cytacie to kolejne zapętlenie – niewiedza stwarza się w pewnym punkcie, sama z siebie, choć wcześniej nie było niczego innego oprócz niej. Na pierwszy rzut oka wydaje się to nielogiczne, nic nie może się przecież stworzyć, skoro wcześniej istniało. Postaram się wyjaśnić te paradoksy logiczne, nie tylko związane z niewiedzą, ale także z wszystkimi pozostałymi nieracjonalnymi momentami we współzależnym powstawaniu. Dla większości badaczy Dhammy dwunastostopniowy ciąg współzależnego powstawania wygląda tak, jakby niewiedza była agnostycznym (niepoznawalnym) oznaczeniem początku procesu. Znaczący, że jest symbolem tego, że nie możemy poznać pierwszego początku (zgodnie z ortodoksją i zgodnie z początkiem *Mowy o kiju*). Buddha mówił, że przed tym, co jest teraz, było wiele poprzednichżyć. Ta „niezliczoność” porównywana jest do morza wylanych łez albo góry kości, które pozostawiliśmy, a raczej, które pozostały z poprzednich ciał, z przeszłych egzystencji. Innymi słowy, jeśli chcemy podejść do tego racjonalnie: cierpienie nie jest tylko terażniejszym „epizodem”, nie powstało wyłącznie w tym życiu ani tylko w tu i teraz, powinno mieć swoje przyczyny. Warto więc wiedzieć, że niewiedza, będąca jedną z przyczyn powstania krzywdy, także jest uwarunkowana, a to oznacza, że możemy się z niej wyzwolić.

FRAKTAL

Jeśli odrzucimy tybetańskie przedstawienia koła współzależnego powstawania jako zbyt uproszczone modele, zniekształcające przekaz i tak już skomplikowanej nauki, i jeśli wrócimy do kształtu p.s. wynikającego z sutta, możemy zauważyć, że jeżeli coś jest przed niewiedzą, to być może są to poprzednie cykle, ale nie w rozumieniu poprzednich kołowrotów egzystencji, a raczej coraz subtelniejszych, acz nieskończonych uzależnień przyczynowo-skutkowych. Jak widać z powyższego urywka, niewiedza potrzebuje pokarmu, a ten pokarm potrzebuje kolejnego i tak dalej. To też sekwencja współzależnego powstawania albo współzależnego dokarmiania się, ale warto zauważyć, że są to zupełnie inne ogniwa.

Gdybyśmy chcieli, moglibyśmy dosztukować sutty, w których skażenia (āsava) – w omawianej sutcie są one przyczynami powstania niewiedzy – mają własne uwarunkowania, własne przyczyny powstania. Więc skażenia też nie są tym dnem, pierwszą przyczyną, podstawą. Przypomnę tylko porównanie do mechanizmu zegara: proces paṭīcasamuppādy nadal będzie działał, nawet jeśli dostawimy kolejne koła zębate, pod warunkiem, że będą się ząbać z sąsiednimi i kręcić w zgodzie z całością. Możemy też spojrzeć na to jeszcze inaczej – jak na nieustanne przybliżanie się do ogniwa, by odkryć kolejne składowe go tworzące i następne, i jeszcze kolejne. Byłaby to zatem graficzna studnia bez dna, podobnie jak zbiór Mandelbrota, w który możemy zbliżać bez końca. Warto wiedzieć, że graficzne przedstawienie brzegu zbioru Mandelbrota jest nieskończone (pod pewnymi warunkami¹⁵¹).

Równanie zbioru Mandelbrota, w uproszczeniu:

$$Z \mapsto Z^2 + C$$

Zbiór Mandelbrota jest ustalany przez iterację. Symbol $\mapsto$ jest zwykle zastępowany symbolem $=$, ale powinien to być symbol iteracji, a znak $=$ powinien składać się z dwóch równoległych strzałek wskazujących przeciwne kierunki, co oznacza cykl, czyli swego rodzaju „dokarmianie”. Zaczynamy od wartości Z i C , które wstawiamy do równania, aby uzyskać nową wartość Z . Następnie podstawiamy tak otrzymaną nową wartość pod Z i otrzymujemy kolejny wynik, i pod Z podstawiamy nowy wynik, tworząc nowe Z , i tak dalej z kolejnymi równaniami. Wartości się zmieniają, bo żywimy równanie jego własnymi wynikami. Warto dodać, że pod C wstawia się liczby zespolone, czyli liczby będące elementami rozszerzenia ciała liczb rzeczywistych o jednostkę urojoną „i”.

Ważny jest dla nas zwłaszcza symbol $\mapsto$. Oznacza on dokarmianie równania, każdy wynik staje się pokarmem dla kolejnych iteracji. Każdy wynik karmi kolejne równanie, dające

151. Można wykazać, że będą to takie liczby zespolone C , dla których wartości bezwzględne elementów iteracji Z będą mniejsze od 2 etc.

kolejny wynik, który jest podstawą do kolejnego równania, *ad infinitum*. Jak zauważymy w wykładni paṭiccasamuppādy Śāriputty, ahāra (pożywienie) jest przed krzywdą, tuż za tym, co szkodliwe/pożyteczne, a więc na samym początku sutty. Można to zwięźle podsumować: jesteś tym, co jesz. Ahāra, żywienie, co już wspominałem, może być uznana za synonim upādāna, lgnięcia albo dokarmiania, byłaby więc kolejnym przykładem na powtarzalność wzoru współzależnego powstawania w mikro- i makroskali. To jest właśnie wchodzenie coraz głębiej i głębiej, dostrzeganie coraz mniejszych, bardziej subtelnych komponentów, które mimo wszystko wyglądają całkiem znajomo. Podobnie jest z fraktalami, czasem ich odwzorowanie graficzne jest bardzo podobne do tego, które było w jednej z poprzednich iteracji.

Można zatem połączyć liniowość ortodoksyjnego podejścia oraz powtarzalność, jaką charakteryzuje się bhāvacakka – koło stawania się. Sekwencja zbliżania się do poszczególnych części p.s. pokazuje tylko repetycje tych samych lub podobnych ogniw. Tak samo można zobrazować poszczególne chwile umysłowe, cittakhana, albo kołowroty w.p., wznawiające się z momentu na moment, a więc powtarzalność odbywałaby się w teraźniejszości, w jednym życiu, i można by ją rozszerzyć na kolejne i przeszłe wcielenia. Śmierć i nowe życie byłyby wydarzeniami niezakłócającymi tego ciągu zarówno z momentu na moment, jak i w teorii trzech żyć. Już samo odczytywanie paṭiccasamuppādy w trzech życiach sugeruje przecież powtarzalność procesu, a więc zmianę egzystencji, ale nie musimy tego zakładać, by zaobserwować przekaz całości. Osoby zainteresowane takim wyjaśnieniem mogłyby stwierdzić, że paṭiccasamuppāda, dokarmiająca samą siebie, jest logicznie sprzeczna, paradoksalna, jak perpetuum mobile, zatem nieprawdziwa i nieopisująca rzeczywistości.

Główne osiągnięcie Alfreda Tarskiego¹⁵², czyli semantyczna definicja prawdy, z pewnością pomogłaby w rozwiązaniu tego problemu. Posłużmy się słynnym paradoksem Epimenidesa z Krety: „Każdy Kreteńczyk jest kłamcą», powiedział Kreteńczyk Epimenides”. Takie zdanie nazywane jest samozwrotnym, wytwarza się w nim pętla semantyczna, ponieważ wynikające ze zdania konstatacje zaprzeczają swoim pierwotnym tezom. Innymi słowy, jakim sposobem Kreteńczyk może mówić, że wszyscy Kreteńczycy kłamią, skoro on sam jest Kreteńczykiem? Znaczy to, że albo on kłamie, a więc nieprawdą jest, że wszyscy Kreteńczycy kłamią i Epimenides tym samym udowodnił prawdę o Kreteńczykach, bo kłamał, gdyż sam był z Krety. Ale to też by znaczyło, że mimo wszystko kłamie, bo jest Kreteńczykiem, nawet wypowiadając to zdanie, potwierdza regułę, że wszyscy Kreteń-

152. Właśc. Alfred Tarski, wybitny polski filozof, logik, pochodzenia żydowskiego, reprezentant Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

czyzy kłamią, a więc zdanie jest nieprawdziwe. Powstaje zapętlenie logiczne, z którego nie ma wyjścia, nie ma rozwiązania.

Tarski zainteresowany był semantyczną definicją prawdy, więc jeśli system był skorumpowany, należało go rozdzielić, by dojść do sedna. Jeśli zaczniemy odróżniać język od meta-języka i potem metajęzyk od metametajęzyka, i dalej, o ile jest taka konieczność, to zdanie o Kreteńczykach przestanie być paradoksalne. „Wszyscy Kreteńczycy kłamią” to zdanie pierwszego stopnia, a „»Wszyscy Kreteńczycy kłamią« powiedział Epimenides” to metajęzyk drugiego stopnia, ale dodając, że Epimenides był Kreteńczykiem, mieszaemy poziomy i wytwarza się pętla. Trzecim poziomem, gdybyśmy chcieli dodać metametajęzyk, byłoby zdanie: „»Wszyscy Kreteńczycy kłamią« powiedział Kreteńczyk Epimenides, który był filozofem, a oni zawsze mówią prawdę”. Jeśli jeden poziom zawiera elementy z innego poziomu, należy spodziewać się podobnych iteracji jak w zbiorze Mandelbrota.

Jak ma się to do współzależnego powstawania? Gdy założymy, że w każdym ogniwie współzależnego powstawania przejawia się pięć grup składowych, ale w różnym natężeniu, wtedy możemy też dostrzec rozgałęzienia boczne fraktala. Wiadomo, że khandhy są współzależnie powstałe, więc w zależności od tego, którą grupę składową zaczniemy „powiększać”, znów pojawi się tam proces współzależnego powstawania. Zatem którykolwiek element powiększymy w graficznej reprezentacji procesu współzależnego powstawania, będzie on miał ciągłe iteracje, nieustannie powtarzał będzie tę samą operację, żywiąc się swoimi wynikami. Gdziekolwiek spojrzymy w systemie współzależnego powstawania, wszędzie będzie tylko niekończąca się „studnia” procesu kolejnych poziomów współzależnego powstawania. Idealna pułapka bez wyjścia, zdawałoby się. W tym paradoksalnym procesie są też zapętlaające się zjawiska, jak omawiana już *nāmarūpa* i *viññāṇa*, które wspierają się nawzajem jak snopki trzciny, ale też wyżej wspomniana niewiedza, która sama siebie tworzy, choć wcześniej już „była”. Co więcej, istnieją *sutty*, w których współzależne powstawanie zmienia się i przekształca, stając się pozytywnym ciągiem logicznym, czasem prowadzącym do pełnego wyzwolenia (patrz niżej). Nawet tybetańska *bhavadakka* wygląda jak system bez wyjścia.

Według Tarskiego powinniśmy uporządkować rozważania semantyczne, czyli w naszym przypadku dotyczące poziomów współzależnego powstawania i jego komponentów. A więc oddzielając zależność od metazależności i metametazależności, można powiedzieć za Tarskim, że pięć *khandh* to podstawowa zależność, twarde dane, komponenty niepodlegające uczasowieniu, nieumieszczone w przestrzeni, wymiarze czy świecie. Poziom wyżej mamy narrację przyczyny i skutku (*idapaccayata*), a więc implikowany bieg czasu, ruch. To, co powstaje, ma koniec, ustaje, a to, co się kończy, ma początek. Początek bez końca jest zatem niemożliwy, jak i koniec bez początku. Ten system można rozwinąć, dodając część, która trwa, „stoi” (*ṭhiti*), jest pomiędzy początkiem (*uppāda*) i końcem (*bhaṅga*). Można tutaj dodawać też kolejne implikacje: cały proces musi mieć koniec, więc po nim nastąpi drugi

początek, więc stanie się kolejnym zjawiskiem, czymś innym (tḥitassa aññāthattaṃ), a zatem powtarzalność jest następnym czynnikiem tego systemu przyczynowo-skutkowego (kolejne lub wcześniejsze odrodziny). Sam ruch nie może istnieć albo sam czas, potrzebna jest przestrzeń, potrzebne są powiązania przyczynowo-skutkowe w konkretnych warunkach, więc mamy świat i ruch w czasie – to jest ten drugi poziom, metazależność. Paṭiccasamuppāda byłaby natomiast najwyższym poziomem, metametazależnością, gdzie cały system jest współzależny od siebie, tworzy się sam.

Pozorne paradoksy w teorii współzależnego powstawania wynikają z tego, że nie potrafimy rozpoznać poszczególnych poziomów i mieć ustabilizowanej percepcji zogniskowanej na nich – jest to niebывale trudne. Zwykle zależność pierwszego poziomu jest nieuchwytna dlatego, że pięć khandh uznajemy za „ja”, a to zjawisko trwa w czasie, w świecie, cierpi i chce, śmieje się i kocha, wszystko w bardzo konkretnych, specyficznych narracjach. Ważne, że Buddha powiedział nam, jak działa ta zależność egzystencji, podał podstawowe komponenty kognicji (khandhy), powiedział też, jak poznanie działa (uczasowienie przez idapaccayata) oraz jak szerokie jest spektrum naszej epistemologii (paṭiccasamuppāda) – rozszerza się na wiele żyć, wiele wymiarów stawania się, od niepamiętnych czasów.

Przykładem może być proste ćwiczenie medytacyjne, mianowicie metta-bhāvanā, a brzmi ono: „(ja) kocham siebie”. Jest to jak najbardziej zapętlenie i logiczny paradoks – podmiot/przedmiot ciągle krążą, bo zdanie też jest w pewnym sensie samozwrotne, tworzy się pętla semantyczna, bo przecież nie ma odrębnego „ja” od jakiegoś „siebie”, które by kochało, i/ lub było kochane, skoro jest jednym „ja”. „Kocham siebie” jest bardzo prostym przejawem współzależnego powstawania. Jeśli damy odpowiedni pokarm, jeśli równanie zaczniemy żywić odpowiednimi wartościami, może stać się coś osobliwego. Jak twierdzi Tḥānissaro, jeśli w pewnym momencie zaczniemy umiejętnie karmić (ahāra) system, może dojść do przeładowania, rezonansu, i cały system się rozpadnie. Na tym właśnie polega przekształcenie współzależnego powstawania w coś, co prowadzi do wyzwolenia. Dlatego istnieją umiejętne i zdrowe saṅkhāry, które będąc częścią systemu, zniszczą go. Dlatego możliwa jest intencja (kamma) prowadząca do końca wszystkich intencji (kamma), zatem ogniem gasimy ogień albo kamieniem rozbijamy wielki głaz. Na tym polega transformacja, zręczne środki (w terminologii mahāyāny).

TRANSFORMACJE

Najpierw powtórzę, że współzależne powstawanie jest czymś złowrogim, więc należy uważać podczas „transformowania” tego, co powoduje cierpienie, w coś, co ma dać wyzwolenie. Najlepszym sposobem wyjścia z czegoś negatywnego jest odwrotność tego, czyli coś

pozytywnego, i taka logika jest zwykle rekomendowana w suttach. W paṭiccasamuppādie natomiast zaleca się przerwanie procesu i powinniśmy się tego trzymać w praktyce. Poniżej przykład ostrzeżenia – jest ich mnóstwo, ponieważ Buddha bardzo często to powtarzał dla naszego dobra (poniżej słowami Mahākaccāny):

W zależności od wzroku i form powstaje świadomość wzrokowa. Zbieżność tych trzech jest zetknięciem. Zależne od zetknięcia – odczucie. To, co ktoś odczuwa, tego się domyśla, to, czego się domyśla, o tym rozmyśla, to, o czym rozmyśla, to namnaża [w umyśle], to, co namnaża [w umyśle], to powoduje, że człowieka tego nachodzą liczne obsesyjne myśli odnoszące się do przeszłych, przyszłych i teraźniejszych form materialnych, mogących być uświadomionych wzrokowo.

Madhupiṇḍika Sutta (MN.018 – *Mowa o grudce miodu*)

Znów widać, jak powstaje zapętlenie – pierwotna świadomość wzrokowa i odczucia zostają przejęte przez saṅkhāry (sañjānāti, vitakketi, papañceti) i dają nowy wynik w postaci nowych świadomości wzrokowych, które będą mnożone przez urojone wartości. Każdy kołowrót p.s., nawet w tym momencie, gdy tworzy się „ja” w akompaniamencie z lgnięciem, będzie cierpieniem. Buddha posługiwał się też analogią do odrobiny łajna, porównując je do stawania się (bhava). Komentarze sugerują, że Błogosławionemu chodziło o Sotapannę, gdyż taki Ariya powinien zniechęcić się do świata, nie popadać w samozadowolenie i starać się iść dalej Ścieżką, ku pełnemu Nieuwiązaniu¹⁵³. Warto jednak zdać sobie sprawę, jak bardzo kategorycznie Buddha odnosił się do egzystencji (bhava) w ogóle, także gdy chodzi o nasz nieprzebudzony proces tworzenia własnej tożsamości, czyli stawania się z momentu na moment, w tym życiu lub w przyszłym.

Tak jak, mnisi, odrobina łajna ma brzydki zapach, tak samo, mnisi, nie pochwalam odrobiny stawania się, nawet tak niewielkiej ilości jak szczypta.

Tatiyavaggo (AN.01.308–321 – *Trzeci rozdział*)

153. Skoro Wchodzący w Strumień nadal podlega stawaniu się (bhava) oraz, jak wiadomo z innych sutt, podlega odrodzinom, można wywnioskować, że Sakadagami i Anāgāmī też jeszcze podlegają współzależnemu powstawaniu, choć Anāgāmī ma przed sobą już ostatnie odrodziny w światach, gdzie nie ma ustanowionej świadomości.

Przebudzony używał też porównania do małpy, która wpada w sidła myśliwego (Māry), w lepką pułapkę. Zaciekawiona najpierw dotyka kleju tylko jednym palcem, a kończy przyklepiona całym ciałem – chce się wydostać, szarpiąc się, by wyrwać się z kleistego potrzasku. Tak więc jeśli jest możliwość wyzwolenia z cierpienia przez zaprzestanie, odpuszczenie, poniesienie, zakończenie procesu współzależnego powstawania, najlepiej to zrobić w „klasyczny” sposób. Po tych ostrzeżeniach podam jeden z przykładów transformacji ciągu p.s. z niezdrowego w wyzwalający.

Niewiedza ma oparcie w wytworzeniu, wytworzenie ma oparcie w świadomości, świadomość ma oparcie w [zespoleniu] umysłowości i formy materialnej, [zespolenie] umysłowości i formy materialnej ma oparcie w sześciu podstawach [zmysłowych], sześć podstaw [zmysłowych] ma oparcie w zetknięciu, zetknięcie ma oparcie w odczuciu, odczucie ma oparcie w pragnieniu, pragnienie ma oparcie w lgnięciu, lgnięcie ma oparcie w stawaniu się, stawanie się ma oparcie w narodzinach, narodziny mają oparcie w krzywdzie, krzywda ma oparcie w zawierzeniu, zawierzenie ma oparcie w zadowoleniu, zadowolenie ma oparcie w radosnym uniesieniu, radosne uniesienie ma oparcie w uspokojeniu, uspokojenie ma oparcie w błogości, błogość ma oparcie w skupieniu, skupienie ma oparcie w wiedzy i postrzeganiu zgodnie z rzeczywistością, wiedza i postrzeganie zgodnie z rzeczywistością ma oparcie w braku przywiązywania, brak przywiązywania ma oparcie w wyczerpaniu, wyczerpanie ma oparcie w wyzwoleniu, wyzwolenie ma oparcie w wiedzy o przemijaniu.

Upanisa Sutta (SN.12.023 – Mowa o oparciu)

Ta tajemnicza mowa sugeruje, że między dukkhą a saddhą (krzywdą a zawierzeniem) dochodzi do zwrotu, przemiany. Co więcej, niektórzy znawcy uważają, że słowo „upanisa” jest spokrewnione z upaniśadami (upa + ni + sad), aczkolwiek z treści sutty wynika, że wyzwolenie w pewien sposób warunkuje wiarę, zaufanie (saddhā), w lustrzanym odbiciu współzależnego powstawania. Problem z transformacjami jest taki, że wiemy z historii buddyzmu, do czego mogą doprowadzić. Nie będę się tym tu zajmował, ale wyznawcy wczesnego buddyzmu, patrząc na rozwój doktryny buddyjskiej, z pewnością nie pochwaliliby niektórych prób transformacyjnych, na przykład interpretacji zbliżeń seksualnych jako pomagających w doświadczeniu wyzwolenia. Dowodem niech będzie MN.022, jedna z wielu sudd, w których Buddha krytykuje takiego rodzaju praktyki. Powyżej zacytowana

mowa jest też na tyle unikatowa, że powinno się z nią ostrożnie obchodzić, zwrot „khayeñña” występuje tylko w jeszcze jednej mowie (DN.33), gdzie odnosi się do wiedzy o zniszczeniu skażeń (dosł. „khaya” od kṣi, niszczyć – āsavānaṃ khayenaññaṃ vijjā).

Visuddhimagga stara się wyjaśnić, dlaczego istnieją różne formy współzależnego powstawania. Podawana jest w niej przypowieść o kilku osobach potrzebujących liny do wspinaczki na szczyt góry. Widząc lianę zwisającą z drzewa, jedna osoba odcina jeden kawałek, inna bierze sobie kolejny itd. Każdy bierze tyle, ile chce, z takiej części pnącza, jaka jest mu potrzebna. Dlatego niektóre wyjaśnienia p.s. zaczynają się w środku, inne idą od początku do środka albo od końca, a jeszcze inne mają całą długość i jak liana są przerzucane przez skałę, dzięki czemu druga, odwrotna część wzmacnia zabezpieczenie, a tym samym uchwyt. Najsłabsze ogniwa (vedana paccaya taṇha) pozwolę sobie omówić w innej przedmowie. Napomknę tu tylko, że większość interpretatorów stara się dopasować Cztery Szlachetne Prawdy do współzależnego powstawania, ale sposób na zakończenie cierpienia jest taki sam – a jest nim Ośmioraka Ścieżka. Nie ma więc tak zwanych srebrnych kul, czyli jednego, magicznego środka, który w jakiś zmyślny, acz tajemniczy sposób, skróci drogę do wyzwolenia. Paṭiccasamuppāda to tak naprawdę nic innego jak Cztery Szlachetne Prawdy rozpisane w epistemologicznych szczegółach. Z poniższej, omawianej sutty wynika jednoznacznie, że nie ma „najsłabszego ogniwa”.

MEDYTACJA PAṬICCASAMUPPĀDY

Spróbuję krótko podsumować moje rozumienie nauki współzależnego powstawania.

W każdej chwili naszego życia przejawia się pięć khandh, grup składowych (ciało, świadomość, odczucia, rozpoznanie, wytworzenie). Póki żyjemy, wszystkie pięć khandh będzie mniej lub bardziej aktywne przez cały przebieg naszej egzystencji. Jeśli myślimy, że dostrzeżliśmy jedno z ogniw współzależnego powstawania, na przykład intencje (saṅkhāra) warunkujące powstanie świadomości, będzie to tylko utrzymujący się w umyśle obiekt, opinia, rozpoznanie i podtrzymywanie poglądu: „To jest moja intencja, która tworzy moją świadomość” (saṅkhāra-paccayā viññānaṃ). W czasie, gdy staramy się dojrzeć tę część p.s., kołowrotów procesu w.p. mogło być już tysiące. Za obiekt mamy saṅkhāre jako khandhe, a nie część procesu p.s., na dodatek jest to tylko wspomnienie impresji, jaką mieliśmy odnośnie do saṅkhāra-khandhy kilka chwil wcześniej, więc nie widzimy nawet poprawnie samej, zmieniającej się i tworzącej nowe intencje saṅkhāra-khandhy. Aby dostrzec proces współzależnego powstawania, nie trzeba rozciągać go na trzy życia, ale nie jest on tak łatwo dostrzegalny, jakby chcieli na przykład moderniści, o których za chwilę.

Większość buddologów, znawców, a nawet mnichów buddyjskich największy problem widzi w tym, że w ciągu współzależnego powstawania wytworzenia (saṅkhāry) stoją przed świadomością. Wszyscy oni zakładają, że jest to sukcesywny proces przejawiania się po kolei jednego czynnika po drugim, od początku do końca, a nie jednoczesnego ruchu i zależnego współpowstawania i współwarunkowania się wszystkich ogniw. Gdyby jednak próbować zinterpretować proces jako ciąg, saṅkhāra przed viññāṇā musiałaby być czymś, co trwa z poprzedniego „cyklu”, ponieważ – co, mam nadzieję, wykazałem w tej przedmowie – świadomość jest podstawą poznania, jest bazowym czynnikiem odbierającym rzeczywistość. Inaczej musielibyśmy uznać, że wszelki odbiór rzeczywistości jest wytworzony, a to prowadzi głównie do solipsyzmu (stwarzam cały świat własną intencją). Dlatego uważam, że zapętlenie nāmarūpy i viññāṇy można uznać za początek wszelkich procesów kognitywnych. Ale ponieważ intencje są narracjami, które mogą trwać jako obiekty w umyśle (kamma i kamma-vipāka), to każdy moment poznania może być – i często jest – uwarunkowany przez przeszłe intencje/wytworzenia. Saṅkhāry też są złożonościami, a więc elementami przygotowującymi powstanie odbioru zmysłowego, czyli świadomości. Świat nie jest w całości wytworzony przez umysł, gdyby tak było, nie balibyśmy się konsekwencji naszych uczynków. Owoce działań są poza naszą kontrolą i wyniki te zwykle nie są po naszej myśli. Gdyby wszystko było saṅkhārą, niektórzy mogliby przekonać samych siebie, że wszystko jest wytworzeniem, i przestaliby się karcić (skoro świat wytworzony to „ja”, więc sam sobie robię krzywdę). A jednak takim osobom nadal będą się przejawiały konsekwencje wpływające na ich umysł z zewnątrz. Póki nie było Nibbāny, nadal będzie cierpienie odczuwane mentalnie. Poniższy cytat powinien wyjaśnić, że świadomość musi mieć uwarunkowania (trzecia interpretacja saṅkhār):

(...) na różne sposoby powiedziane było przeze mnie, że świadomość jest współzależnie powstająca. Bez jakichkolwiek warunków, nie będzie pojawiania się świadomości.

*Mahātāṇhāsankhaya Sutta (MN.038 –
Dłuższa mowa o zakończeniu pragnienia)*

Ten cytat dowodzi również, że nie może istnieć żadna nieśmiertelna istota/dusza. Gdyby mogła, powinna istnieć sama z siebie, bez konieczności polegania na jakichkolwiek warunkach. Skoro jest nietrwała (anicca), nie jest wieczna, niezmienna. W buddyzmie jest bardzo niewiele wiary w niesprawdzalne dogmaty. To podstawowy argument modernistów krytykujących interpretację trzech żyw w.p., gdyż sprawdzenie całego cyklu

wymagałoby świadomej śmierci i dodatkowo, pamiętania w nowym wcieleniu, że „osoba” taka stara się dowieść prawdziwości procesu. Świadomość nie ewoluuje, bo nie odradza się i nie zbiera niczego. Pojawia się w jednym życiu, znika, by pojawić się w innym ciele, ale jako konsekwencja owoców kammy. Nie jest tożsama z poprzednią ani różna od niej, jak mówią komentarze, jest swego rodzaju strumieniem, a z powodu pragnienia jej płomień jest przytykany do innego knota. Nie ma nieśmiertelnej duszy, która zbierałaby wszystkie uczynki i kierowała wszystkim, z najgłębszych zakamarków świadomości mówiła, co robić, by zjednoczyć się z absolutem. Nie ma w buddyzmie wiary w Boga, do którego dusza ma się zbliżyć, by się z nim zjednoczyć, albo przez którego możliwe jest jedyne zbawienie. Nie jest także wymagana wiara w kolejne wcielenia, w cykl odrodzin, kolejne i przeszłe wcielenia, o czym pod koniec tej przedmowy.

Jeśli natomiast ustanowimy oddech jako swego rodzaju kotwicę dla umysłu, możemy po pewnym czasie wyrobić w sobie samādhi, skupienie, które pozwoli na kontemplację natury zjawisk – współzależnego powstawania. Umysł musiałby mieć niebywałe samādhi, by zobaczyć przejawianie się poszczególnych ogni, ponieważ – jak już wspominałem – system działa bardzo szybko, jednocześnie, jako jeden mechanizm. Dzięki zwykłej medytacji powinniśmy zobaczyć – być może początkowo niebezpośrednio, ale jako opóźnione skutki – na przykład współzależność umysłowości i formy materialnej. Umysł wpływa na ciało, najpierw tworzymy stany umysłowe, na które następnie reaguje ciało, a czasem odwrotnie. Nawet jeśli nie są to bezpośrednie reakcje, to możemy wydedukować, że istnieją pewne prawa, wzorce. Na przykład, stany umysłowe (cetasiki, a więc saṅkhāry) wpływają na odczucia (vedanā) będące w umyśle i przejawiające się także w ciele jako doznania związane z oddechem, na które znów reagujemy kolejnymi wytworzeniami. Ponownie tworzy się zapętlenie: saṅkhāry reagują na saṅkhāry. Wszystko to jest zależne od świadomości, od odbierania jako takiego w domenie sześciu zmysłów. Odbiór jest zależny od naszych zamiarów, od intencji, od tego, jak myślimy, co wybierzemy, co zdecydujemy. Jeśli siedzimy w pozycji medytacyjnej, jeśli nie ma wielu rozproszeń, a uważność jest stabilna, powracającą intencją będzie kontemplacja stanów umysłowych i współzależnego powstawania, ponieważ będziemy przypominać sobie (sati), w jakim celu siedzimy na poduszce medytacyjnej. Taka saṅkhāra, takie ustanowienie uważności „programuje” świadomość.

Viññāṇa nie jest tylko „surowym odbiorem”, ponieważ jest jak klisza fotograficzna, z czasem staje się obrazem, ale to intencja ją określa i kieruje nią, nastawia umysł, co i jak długo ma odbierać. Pokarm dla umysłu (āhāra), nawet z poprzedniej chwili, uzależniony jest od niewiedzy (avijjā) – jeśli mowa o osobach nieprzebudzonych – to znaczy od nieumiejętnych, często niezdrowych impulsów, o których w większości nie chcemy nawet myśleć. To, że mamy taki, a nie inny tok rozumowania (saṅkhāra), taką podstawę, takie uwarunkowania, nadaje ton powstania odpowiedniej świadomości (viññāṇa), ona z kolei

wpływa na stan umysłowości (nāma), która będzie łączyć się/przyczyniać do powstania takiego, a nie innego ciała (rūpa), a ciało tak, a nie inaczej zareaguje: odbierze zmysłami (saḷāyatana), które dadzą sygnały i nastąpi zetknięcie (phasso), będzie ono już pewnym konkretem, czymś, co się stanie, zjawiskiem. To spowoduje reakcję oceniającą ten przejaw, a ocena ta będzie albo pozytywna, albo negatywna, albo neutralna (vedana). To pobudzi nasze nastawienie, chęć, by trwało przyjemne, zakończyło się nieprzyjemne, chęć ignorowania neutralnego (taṇha). Sprężenie zwrotne zacznie tworzyć namnażanie się coraz silniejszych reakcji, czysto umysłowych, coraz wyraźniej budujących pragnienia, niechęć (upādāna), aż dojdzie do budowy osobowości wokół danej myśli albo emocji (bhava). Gdy pojawia się tak silne utożsamianie się, początkowo może być czymś nowym i ekscytującym (jāti), ale jak wszystko – przemienie (jarāmaraṇa) i spowoduje tylko ból i cierpienie (dukkha) właśnie dlatego, że nastąpiło „stawanie się” albo „bycie” konkretną emocją, albo stanem umysłowym. Wszystko to dzieje się, można powiedzieć, w ciągu jednej myśli, więc bardzo szybko i jednocześnie. W skrócie kołowrót współzależnego powstawania dzieje się z każdym przejawem „ja”, a nawet pojedynczej myśli.

Ale nie musi tak być. Wystarczy intencja, myśl, zawierzenie albo nadzieja (saddhā), że istnieje Przebudzenie i że Buddha miał rację. Choć nie możemy udowodnić wszystkiego i nie mamy pełnej wiedzy o Dhammie (avijjā), chcemy się uwolnić. Taka zdrowa intencja (saṅkhāra) spowoduje, że przedefiniujemy swoją umysłowość (nāma) i zwrócimy uwagę na inne tory, na czysty odbiór świadomości zmysłowych (viññāṇa), o których wspominał Buddha (w widzialnym tylko to, co widziane). Najlepiej dostrzec to podczas ustanawiania uważności na oddychaniu (zob. *Ānāpānasati Sutta*, MN.118 – *Mowa o uważności oddechu*). Jeśli więc początkowo mamy rozproszony umysł, który ciągle jest porywany, chce czegoś nowego, wędruje, planuje, to uświadomienie sobie tego jest rodzajem cierpienia umysłowego. Jest chcenie, jest pragnienie, jest impet, ale jeśli zbudujemy w sobie odpowiednio silną i zdrową intencję, saṅkhārę, by ciągle być z wdechem i wydechem, by ciągle wracać umysłem do obiektu medytacji, dotyku powietrza, doznań wdechu i wydechu w okolicach nozdrzy nad górną wargą, to zobaczymy zetknięcie (phassa), ale też coś, co jest subtelniejsze, o ile uda się utrzymać intencję obserwowania tylko zmysłowych informacji pochodzących z ciała, powiązanych z procesem oddychania.

Początkowo wdech i wydech będą miały w umyśle nakładkę conceptualną, wytworzenie, saṅkhārę, ale dzięki utrzymującym się zdrowym saṅkhārom uważności i dążenia do prawdy o oddechu z czasem możliwa będzie coraz szybsza aktualizacja świadomości oddechu. Być może pojawi się rozpoznawanie całego oddechu, objęcie go uważnością, od początku do końca, być może też, dość naturalnie, umysł zobaczy całe ciało poruszające się w rytmie wdechu i wydechu. Całe ciało stanie się swego rodzaju kliszą dla fotografii oddychania i umysłowi będzie znacznie łatwiej rejestrować każdy wdech i wydech,

dzięki czemu będzie jeszcze bardziej „przejęty” zobaczeniem prawdziwej natury oddechu. Ciągłe parcie do aktualizacji postrzegania każdej części oddechu w ciele spowoduje, że w pewnym momencie intencje kontrolowania oddechu (*sasaṅkhārika*) zostaną odpuszczone (*asaṅkhārika*). Im więcej będzie odpuszczania kontroli oddechu, im więcej puści się intencji panowania nad oddychaniem, tym więcej zobaczymy prawdy o nim. Im większe odpuszczenie, tym większa przyjemność zacznie się pojawiać w związku z oddechem w całym ciele. Najpierw w ciele pojawi się radosne uniesienie z każdym wdechem i wydechem, potem błogość w umyśle, wszystko jako reakcja na coraz większe odpuszczanie, coraz większe skupienie i coraz jaśniejsze dostrzeganie, jak wyglądają procesy współzależnego powstawania. Spontaniczna przyjemność związana z oddechem może być zainicjowana przez *saṅkhāry* mowy albo *saṅkhāry* umysłowe, zawsze jednak będzie skutkiem odpuszczenia. Im więcej przyjemności w ciele i umyśle, tym łatwiej i dłużej umysł będzie pozostawał z takimi obiektami, więc jeśli odpuści się wewnętrznego komentatora oraz *saṅkhāry* umysłowe (*saññāvedana*), które nieustannie nakładają na oddech narracje, to dzięki dobremu skupieniu (*samādhī*) umysł dostrzeże prawdę o oddechu, jego niestałość, zmienność w każdym przejawie wdechu i wydechu. Gdy przestaniemy wytwarzać coraz więcej domysłów i uspokoiemy cały proces, być może pojawi się możliwość poznania prawdy nie tylko o oddechu, lecz także o funkcjonowaniu umysłu. Taki przejrzysty i stabilny umysł, dzięki rozwojowi (*bhāvanā*) i ustanawianiu uważności (*satipaṭṭhāna*), po pewnym czasie będzie miał szansę przejrzeć na wskroś *paṭiccasamuppāde* i całkowicie wyswobodzić się z kajdan zanieczyszczeń umysłowych (*kilesa*). Wszystko to dzięki praktyce *anapany*, która może doprowadzić do *vijjā*, wiedzy, przeciwieństwa *avijjā* – niewiedzy.

To, czy spojrzymy na proces w ciągu jednego życia czy trzech, czy setek tysięcy, w tym wszechświecie lub może we wszystkich zapadających się i rozszerzających wszechświatach – jest tylko rozciąganiem w czasie pewnej prawidłowości. Tak samo patrzenie na mikrochwile (dostrzeżenie najmniejszych może wydawać się niemożliwe, patrz: siedemnaście momentów według komentarzy) to nic innego jak patrzenie na ten sam wzór tego samego fraktala. Nie liczy się przedział czasowy w zrozumieniu zasady, ona powinna być ponadczasowa – tak jak wzór zbioru Mandelbrota. Mimo że są iteracje, które w pewnym sensie są czasowe, ponieważ jedna następuje po drugiej i żywią się wynikami, uważam, że zasada współzależnego powstawania, jeśli właściwie zinterpretowana, może być używana z natychmiastowymi, zdrowymi skutkami zarówno w tym życiu, z chwili na chwilę, w trzech życiach, jak i w niezliczonych poprzednich egzystencjach, niemającemu początku procesowi, od niepamiętnych czasów.

Czasami wyjaśnienia procesu mogą brzmieć bardzo matematycznie, nie ma w nich „ja” i „moje”, są tylko następstwa, które służą do opisanego całego mechanizmu. Jak pokazuje *Mowa o płonieniu*, wszystko stoi w ogniu, ale mimo że ten pożar rani, krzywdzi i zadaje

cierpienie, dobrze spojrzeć na to z pewnej perspektywy. Jeśli wierzyć Buddzie, działo się tak od niepamiętnych czasów, ciągle wpadamy w tę samą pułapkę, dajemy się przekonać, nawet mając bardzo niewielką świadomość (np. pod postacią nāmarūpy komara), że to „moje” cierpienie, „mój” głód, „ja” chcę. Nic w tym dziwnego, bo świadomość jest zwykle jednostkowa, ma specyficzny czas i miejsce, bodźce z zewnątrz idą „do wewnątrz”, więc powstaje pojęcie, że cały świat jest „gdzieś tam”, a my w pewnym sensie jesteśmy centrum tego wszechświata. Ta zasada, że źródłem dowodzenia jest coś wewnątrz, może działać we wszystkich „istotach” myślących w ten sam sposób. Mniej świadome istoty cierpią bardziej, ponieważ im trudniejsze uwarunkowania, tym mocniej odczuwają brak usatysfakcjonowania, tym silniejsze są ich reakcje na brak osiągnięcia upragnionej sytości. Nie znaczy to oczywiście, że brak reakcji to ideał, należy umiejętnie doprowadzić do wygaszenia tego procesu. Pierwsze, co powinniśmy zrobić, to poznać wroga. Dzięki Właściwemu Poglądowi, wiedzieć, czym jest współzależne powstawanie oraz jak wydostać się z tej zasadzki, przechodząc Ośmioraką Ścieżkę. Paṭiccasamuppāda wykracza poza wszechświat i poza odrodziny, a nawet poza jednostkowe „ja”. Współzależne powstawanie to nauka o sensie istnienia.

[...] Moggallāno, gdy mnich usłyszał: „Jakiegokolwiek [będą to] zjawiska, nie są warte posiadania”, poznał wszelkie zjawiska, bezpośrednio poznawszy wszelkie zjawiska, zna wszelkie zjawiska. Ma pełne zrozumienie wszelkich zjawisk względem jakiegokolwiek odczucia, którego doświadcza, czy to przyjemnego, czy nieprzyjemnego, czy ani przyjemnego ani nieprzyjemnego. Przebywa on, obserwując nietrwałość odczuć, przebywa, obserwując wyczerpanie, przebywa, obserwując ustanie, przebywa, obserwując poniesienie. [...] nie jest do niczego

przywiązany w świecie. Nieprzywiązany, nie jest nienasycony, nie będąc nienasyconym, samodzielnie staje się w pełni Nieuwiązany.

Pacālāyamāna Sutta (AN.07.061 – Mowa o kiwaniu się z senności)

MODERNIŚCI

W XX wieku pojawiło się kilku członków Saṅghi, którzy sprzeciwili się ortodoksyjnej wykładni nauczania p.s. i zaproponowali swoje rozwiązania, jak choćby Czcigodny Ñāṇananda, Czcigodny Ñāṇavīra i inni. Jednym z nich był także Czcigodny Buddhadasa i na jego przykładzie chciałbym w skrócie przedstawić kontrowersje związane z modernistyczną

interpretacją paṭiccasamuppādy. Buddhadasie przede wszystkim zależało, by jego krajanie, Tajowie, przestali praktykować buddyzm tylko jako ścieżkę zbierania zasług, które pozwolą na odrodzenie się w niebie. Taki pogląd przeważał i nadal dominuje w tradycyjnie buddyjskich społeczeństwach. Wiele osób na Zachodzie, także i w Polsce, ma podobne przekonania i może się z nimi identyfikować. Przekonania te w głównej mierze wywodzą się z ogólnoludzkiego przeświadczenia, że „coś” się odradza i zbiera zasługi. Po pierwsze, Buddhadasa krytykuje teorię trzech żyć w dwunastostopniowym trybie współzależnego powstawania jako zaprzeczającą podstawowym założeniom Dhammy, która powinna być natychmiastowa, dostępna dla każdego tu i teraz (zob. *Cechy Dhammy*, MN.007, werset 74).

Jeśli założy się, że pełnego obiegu współzależnego powstawania można doświadczyć wyłącznie w ciągu trzech żyć, to uwolnienie się od cierpienia w tym życiu okaże się niemożliwe, ponieważ niedostępna byłaby przyczyna obecnego cierpienia (niewiedza, wytworzenia). Nie istnieje, według Buddhadasy, coś takiego jak świadomość łącząca (paṭisandhi-viññāṇa), gdyż jest to dopisek komentatorski. Sześciorka świadomość we współzależnym powstawaniu to wyłącznie komponent zetknięcia sześciu podstaw [zmysłowych] z sześcioma obiektami, jak definiuje to Sāriputta w poniższej mowie. Gdy zaczyna się interpretować viññāṇę jako odradzającą się świadomość w kolejnych egzystencjach, wtedy jest się pod wpływem nauk niebuddyjskich. Według Buddhadasy wielu przebranych za buddyjskich mnichów braminów na przestrzeni wieków starało się przemycać swoje dogmaty do Dhammy (sassata-dittṭhi – eternalizm). Nie jest to zarzut bezpodstawny, jak wiemy, już w czasach Buddy współcześni Mu mnisi przeinaczali w ten sposób przekaz (zob. MN.001 – grupa mnichów starających się interpretować Dhammę w ramach szkoły sāmkhyyi). Tym bardziej nie chodzi tu o promocję nihilizmu (uccheda-dittṭhi), ponieważ nic nie umiera – w samym procesie p.s. nie ma powstania faktycznej istoty, zatem nie może być mowy o tym, że nic się nie pojawia. Każda chwila to ciąg współzależnego powstawania, a to jest „coś”, co przytrafia się choćby pięciu khandhom, które odczuwają, uświadamiają sobie cierpienie, rozpoznają i wytwarzają kolejne, tworząc też koncepcje „ja” i „moje”. Jak twierdzi Buddhadasa: „Doktryna współzależnego powstawania kroczy Drogą Środka, która nie jest ani afirmacją ego (eternalizmem), ani negacją ego (nihilizmem)”.

Mimo ostrych słów pod adresem późniejszych egzegetów mów Buddy, Buddhadasa popełnia kilka błędów w rozumowaniu, powtarzając dogmaty komentatorskie. Często wspomina o tym, że w.p. nie powinno mieć nic wspólnego z moralnością, ponieważ bazuje na zasadach absolutnych, a nie relatywnych. Ten podział, na prawdę relatywną i absolutną, to jedno z wielu założeń z abhidhammy, które Buddhadasa przyjmuje jako pewnik, ale nie podaje źródeł z sutt. Także to, że cykl p.s. w całości odbywa się z chwili na chwilę, wzięte jest, jak już wspominałem, z późniejszych tekstów (vibhaṅgi abhidhammy). Nie znaczy to, że wykładnia abhidhammiczna jest nieprawidłowa czy zakłamująca. Chodzi o to, że

Buddhadasa (oraz pozostali moderniści jak Ñāṇavīra etc.) demonizują trzeci kosz *Tipitaki*, nie zdając sobie sprawy, ile wiedzy z niego czerpią. Cztery mahāpadesy, które przywołują moderniści, działają w taki sposób, że jeśli czegoś nie ma w tekstach kanonicznych, ale zgadza się z Dhammą, to za Dhammę może być uznane. I faktycznie – chwilowość całego cyklu (zależy, z ilu ogniw się składa) może być uznana za bliższą prawdzie, niż czekanie na kolejne życie albo obwinianie poprzedniego wcielenia za obecne krzywdy. Ale błędem, według mnie, jest twierdzenie, że wszystkie dwanaście ogniw musi przejawiać się sukcesywnie, z chwili na chwilę i powtarzać kołowroty jak w tybetańskiej bhava-cakka. Mieszanie tego, co zostało napisane w tekstach źródłowych, z późniejszymi dogmatami to odwieczny problem, nie tylko buddyzmu. Według mojej wiedzy Buddha nigdzie nie powiedział, że p.s. musi się obracać wyłącznie w dwunastu ogniwach, więc już większość krytyki Buddhadasy jest bezzasadna.

Gdyby chcieć stworzyć model działania w.p. z chwili na chwilę, można spróbować rozpocząć od zapętlenia świadomości z zespoleniem umysłowości i formy materialnej. Ale, jak wspominałem, nie jest to uniwersalną podstawą „wszystkiego”, ponieważ to system naczyń połączonych, a nie można zrozumieć takiego systemu, doszukując się „początku”. Mechanizm zegara też nie ma początku. Ma elementy zasilające resztę (wahadło wprawiające w ruch koła zębate), ale nie znaczy to, że jest tylko jeden sposób zepsucia zegara, ponieważ jego działanie zatrzymać można na wiele różnych sposobów. Fakt, że współzależne powstawanie nie jest ciągiem zjawisk sukcesywnie pojawiających się po sobie i warunkujących się przyczynowo-skutkowo, wytrąca kolejne argumenty modernistom.

Jednak należą się im wszystkim podziękowania – zarówno tradycyjnym interpretatorom, jak i współczesnym „odszczepieńczym” modernistom. Powinniśmy móc dyskutować na temat współzależnego powstawania i powinniśmy to robić mądrze, używając argumentów bazujących na źródłach tekstowych oraz na węgladach wywodzących się z praktyki medytacyjnej. Nie musimy bezmyślnie powtarzać dogmatów tylko dlatego, że tak twierdzi nauczyciel lub komentator albo szkoła czy tradycja. W takich momentach powinniśmy przypominać sobie tak zwaną *Kalama Suttę*, która zaczyna się słynnym stwierdzeniem Buddy, by nie wierzyć we wszystko, co ktoś mówi albo pisze.

MIŁUJĄCA DOBROĆ

Kalamowie byli plemieniem żyjącym na zachód od doliny Gangesu, komentatorzy opisują ich jako bardzo wyedukowanych i bystrych ludzi, którym wielu ascetów i nauczycieli proponowało różne wyjaśnienia na temat świata. Cała *Kesamutti Sutta* traktuje właśnie o ponownych wcieleniach, do których Kalamowie byli dość sceptycznie nastawieni – dla-

tego możemy utożsamiać się z Kalamami i dlatego też mowa ta jest popularna w dzisiejszych czasach na Zachodzie. My także nie wierzymy w reinkarnację, nawet w życie po życiu, czy to w niebie czy w piekle, jak tego chcą judeochrześcijańskie religie albo ogólnie – religie teistyczne. Buddyzm również powtarza aksjomaty o kolejnych odrodzinach w tym świecie albo w niebie, piekle i wielu innych światach. Gdy zdamy sobie sprawę, że Kalamowie to my, wtedy Buddha będzie mówił bezpośrednio do nas, przekazując bezcenne nauki sprzed ponad dwóch i pół tysiąca lat.

To, co mówi w sutcie do Kalamów, jest wyjątkowe, prawdopodobnie bez precedensu w historii duchowości. Na początku Kalamowie żalą się Błogosławionemu, że jest tyle różnych ścieżek i wyjaśnień, że nie wiedzą, kto mówi prawdę, a kto kłamie, bo, jak wiadomo, wszyscy nie mogą mieć racji. Buddha wypowiada wtedy słynne słowa:

Kalamowie, nie podążajcie za tym, co mówią inni, ani za tradycją, nie podążajcie za poglaskami ani świętymi tekstami, nie podążajcie za logicznymi wywodami ani przekonującymi wnioskowaniami, nie podążajcie za pozornymi analogiami ani za czymś, co jest zgodne z waszymi poglądami, nie podążajcie za czymś tylko dlatego, że jest prawdopodobne, ani przez wzgląd na coś popartego autorytetem nauczycieli. Lecz gdy samodzielnie dostrzegacie: „To jest właściwe, nie przynosi wstydu, chwalone jest

przez mądrych ludzi, a obserwowanie i praktykowanie tego wiedzie do pomyślności i szczęścia” – wtedy, Kalamowie, śmiało za tym podążajcie.

Kesamutti Sutta (AN.03.066 – Mowa w Kesamutti)

Podczas cytowania tej sutty często pomijana jest jej dalsza część, a dla nas jest ona nie mniej ważna. Buddha proponuje następnie swego rodzaju buddyjski zakład Pascala. Nie chodzi w nim o zysk i stratę, jak u Pascala, tylko o „wytchnienia” (assāsa), które przetłumaczyłem dosłownie, ponieważ chodzi o coś, co związane jest z oddechem. Niektórzy tłumaczą to jako pocieszenia, zapewnienia, bezpieczeństwa, ale uważam, że jeśli w języku polskim istnieje słowo znaczeniowo bliskie oryginalnemu, to warto go użyć. Są cztery wytchnienia. Poniżej cytuję całość, ale najpierw pokrótce objaśnię, na czym polega geniusz tych założeń.

Dwa pierwsze wytchnienia to dwie możliwości: albo po śmierci istnieje nagroda za dobro, jakie się uczyniło, albo nie. Dwa kolejne to dociekanie, czy uczynione zło prowadzi do konsekwencji, czy raczej ten, kto czyni źle, mimo wszystko ich uniknie. Jest to zatem bardzo odważne stawianie całej teorii odrodzin pod znakiem zapytania. Jeśli Buddha

zakłada, że po śmierci może nie być czegoś takiego jak odpłata, można by zaryzykować stwierdzenie, że stawia na szali całą swoją Dhammę, całą paṭiccasamuppāḍę z jej wszystkimi implikacjami. Jeśli dobremu nic się nie należy, a złemu się upiecze, równie dobrze możemy robić, co nam się podoba, a to, co po śmierci, może nie istnieć, ponieważ nie ma większego znaczenia. Słowo wytchnienie ma tu duże znaczenie, ponieważ nie chodzi o zyski, a o tymczasowy, bardzo doczesny pogląd, że mimo wszystko żyjemy w umiejętny, właściwy, „dobry” sposób.

Ważny jest jeszcze jeden szczegół w tej mowie – Buddha zaraz po podaniu Kalamom instrukcji, by nauczyl się zawieszać osądy i ufać raczej swemu wewnętrznemu, rzec można, intuicyjnemu poczuciu dobra, poucza ich o czterech brahmavihārah. Jest to rodzaj praktykowania medytacji, który rozwija miłującą dobroć (oraz współradość, współczucie i zrównoważenie), na przykład w stosunku do siebie samego. Zatem to jak najbardziej saṅkhāra, zdrowa i umiejętna, jest warunkiem wstępnym dla tych czterech wytchnień. Innymi słowy, jeśli będziemy tak praktykować, jeśli będziemy mieli tylko taki umysł – przepełniony miłością i dobrą wolą, będziemy współczujący i będziemy potrafili radować się z sukcesów innych oraz zachowamy zrównoważenie po stracie, a także po zysku – to zaczną nas obowiązywać cztery wytchnienia. Wersety są identyczne z tymi, które omawiane były w *Vatthūpama Suttie* (MN.007 – Mowa o porównaniu do szaty).

Tym jest, Kalamowie, uczeń Szlachetnych, z sercem wolnym od wrogości, [...] od złej woli, [...] od zanieczyszczeń, z sercem tak oczyszczonym. W takim kimś, w tym, doczesnym życiu cztery wytchnienia zostają osiągnięte.

„Jeśli istnieje inny świat i istnieje owoc kammy, rezultaty dobrych i złych uczynków, to po rozpadzie ciała po śmierci pojawić się w pomysłnym stanie, w świecie niebios” – takie jest pierwsze wytchnienie, które zostaje osiągnięte.

Jeśli nie istnieje inny świat i nie istnieje owoc kammy, rezultaty dobrych i złych uczynków, to w tym doczesnym życiu jestem wolny od wrogości, wolny od złej woli, wolny od zmartwień, z łatwością o siebie zadbam” – takie jest drugie wytchnienie, które zostaje osiągnięte.

„Jeśli zło dopada sprawcę, ja i tak nie mam zamiaru wyrządzać zła. Niewyrządzone złe uczynki, jaką krzywdą mogą mnie dotknąć? – takie jest trzecie wytchnienie, które zostaje osiągnięte.

„Jeśli zło nie dopada sprawcy, w obu [przypadkach] uznaję, że jestem bez zarzutu” – takie jest czwarte wytchnienie, które zostaje osiągnięte.

Kesamutti Sutta (AN.03.066 – Mowa w Kesamutti)

To jest ahimsā, niekrzywdzenie, to, czego poszukiwali kavi – poeci bramińscy. Nienawiść można pokonać tylko brakiem nienawiści. Miłość do siebie, do swojego ciała i do swojego umysłu jest ogromnym skarbem. Jeśli szczerze powiemy sobie, swojemu ciału i umysłowi, że nie mamy wrogich intencji (saṅkhār) i że życzymy sobie (również saṅkhāra) tylko tego, co dobre i zdrowe, jeśli w to uwierzemy i to wypraktykujemy, na pewno będzie to z pożytkiem dla nas i dla naszego otoczenia. Taka ahimsā, pełna czułości, otwartości i delikatności w stosunku do siebie i innych, bazująca na mądrości paṭiccasamuppādy, może nam pomóc na Ścieżce.

Jeśli żyjemy zgodnie z czterema brahmavihārami, jeśli czujemy bezwarunkową miłość do siebie i wszystkich istot, jeśli jesteśmy przepełnieni współczuciem, ale też nasze serca radują się z sukcesów innych, jeśli to wszystko potrafimy zrównoważyć, to – jak mówi Buddha – nie ma potrzeby wierzyć w zaświaty. Te cztery wytchnienia oznaczają, że bez względu na to, co będzie po śmierci, jeśli żyliśmy zgodnie z brahmavihārami, to przeżyliśmy życie dobrze i w szczęściu. Dodatkowo może nas czekać nagroda, o ile jest odpłata w zaświatach. „Ja kocham siebie” jest zapętleniem, i gdy się rozwija taki umysł, co potwierdzają sutty, można dojść do całkowitego Przebudzenia dzięki praktykowaniu samej tylko metty (zob. np. MN.052). Nie jest to zatem hedonizm, to wytwarzanie najbardziej pozytywnych stanów umysłowych (cetasik), które na dodatek mogą doprowadzić do Nibbāny jeszcze w tym życiu. Można więc dodać, że jest to piąte, największe wytchnienie.

Tłumaczenie

89. evaṃ me sutam — ekaṃ samayaṃ
bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane
anāthapiṇḍikassa ārāme.
tatra kho āyasmā sārīputto bhikkhū
āmantesi — “āvuso bhikkhave”ti.
“āvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato
sārīputtassa paccassosum.
āyasmā sārīputto etadavoca —

“sammādiṭṭhi sammādiṭṭhi”ti, āvuso,
vuccati. kittāvatā nu kho, āvuso,
ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa
diṭṭhi, dhamme aveccappasādena
samannāgato, āgato imaṃ
saddhamman”ti?

“dūrato pi kho mayaṃ, āvuso,
āgaccheyyāma āyasmato sārīputtassa
santike etassa bhāsitaṃ atthamaññaṃ.
sādhū vatāyasmantaṃyeva sārīputtaṃ
paṭibhātu etassa bhāsitaṃ attho.
āyasmato sārīputtassa sutvā bhikkhū
dhāressanti”ti. “tena hi, āvuso, suṇātha,
sādhukaṃ manasi karotha, bhāsissāmi”ti.
“evamāvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato
sārīputtassa paccassosum. āyasmā
sārīputto etadavoca —
“yato kho, āvuso, ariyasāvako akusalañca
pajānāti, akusalamūlañca pajānāti,
kusalañca pajānāti, kusalamūlañca
pajānāti — ettāvatāpi kho, āvuso,

89. Oto com usłyszał – pewnego razu Błogosławiony przeby-
wał niedaleko miasta Sāvātthi w klasztorze Anāthapiṇḍiki,
w gaju Jety.

Wtedy to Czcigodny Sārīputta zwrócił się do mnichów:
„Bracia mnisi”.

„Bracie”, mnisi ci posłyszeli Czcigodnego Sārīputtę.
Oto co Czcigodny Sārīputta powiedział:

„Mówi się, bracia, »Właściwy Pogląd, Właściwy Pogląd«. Bracia, w jakiej mierze uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w jakiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy’?”.

„Doprawdy, przyszlubiśmy 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”. „Zatem, bracia, słuchajcie z należytą uwagą tego, co powiem”.

„Tak będzie, bracie”, mnisi ci posłyszeli Czcigodnego Sārīputtę.

Oto co Czcigodny Sārīputta powiedział:

„Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął to, co szkodliwe, pojął korzeń tego, co szkodliwe, pojął to, co pożyteczne, pojął korzeń tego, co pożyteczne – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do

1. Āgato [od āgacchati – przychodzić] + saddhamma [sad → sant → atthi = istniejący, prawdziwy + dhamma = tu: nauczanie].

ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ.

katamaṃ panāvuso, akusalaṃ, katamaṃ akusalamūlaṃ, katamaṃ kusalaṃ, katamaṃ kusalamūlaṃ? pāṇātipātō kho, āvuso, akusalaṃ, adinnādānaṃ akusalaṃ, kāmesumicchācāro akusalaṃ, musāvādo akusalaṃ, pisuṇā vācā akusalaṃ, pharusā vācā akusalaṃ, samphappalāpo akusalaṃ, abhijjhā akusalaṃ, byāpādo akusalaṃ, micchādiṭṭhi akusalaṃ — idaṃ vuccatāvuso akusalaṃ. katamañcāvuso, akusalamūlaṃ? lobho akusalamūlaṃ, doso akusalamūlaṃ, moho akusalamūlaṃ — idaṃ vuccatāvuso, akusalamūlaṃ.

“katamañcāvuso, kusalaṃ? pāṇātipātā veramaṇī kusalaṃ, adinnādāna veramaṇī kusalaṃ, kāmesumicchācārā veramaṇī kusalaṃ, musāvādā veramaṇī kusalaṃ, pisuṇāya vācāya veramaṇī kusalaṃ, pharusāya vācāya veramaṇī kusalaṃ, samphappalāpā veramaṇī kusalaṃ, anabhijjhā kusalaṃ, abyāpādo kusalaṃ, sammādiṭṭhi kusalaṃ — idaṃ vuccatāvuso, kusalaṃ. katamañcāvuso, kusalamūlaṃ? alobho kusalamūlaṃ, adoso kusalamūlaṃ, amoho kusalamūlaṃ — idaṃ vuccatāvuso, kusalamūlaṃ.

wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy.

Co jest, bracia, tym, co szkodliwe, co jest korzeniem tego, co szkodliwe, co jest tym, co pożyteczne, co jest korzeniem tego, co pożyteczne? Zabijanie żywych istot, bracia, jest tym, co szkodliwe, branie tego, co nie zostało dane, jest tym, co szkodliwe, niewłaściwe prowadzenie się w sferze pragnień zmysłowych [...], fałszywa mowa [...], dzieląca mowa [...], szorstka mowa [...], czcza paplanina [...], pożądlivość [...], zła wola [...], błędny pogląd jest tym, co szkodliwe. Oto, co nazywa się, bracia, tym, co szkodliwe.

Co jest, bracia, korzeniem tego, co szkodliwe? Chciwość jest korzeniem tego, co szkodliwe, niechęć jest korzeniem tego, co szkodliwe, ułuda jest korzeniem tego, co szkodliwe. Oto co nazywa się, bracia, korzeniem tego, co szkodliwe.

Co jest, bracia, tym, co pożyteczne? Powstrzymywanie się od zabijania żywych istot jest tym, co pożyteczne, [...] od brania tego, co nie zostało dane [...] od niewłaściwego prowadzenia się w sferze pragnień zmysłowych [...] od fałszywej mowy [...] od dzielącej mowy [...] od szorstkiej mowy [...] od czczej paplaniny [...] brak pożądlivości jest tym, co pożyteczne, brak złej woli [...], właściwy pogląd jest tym, co pożyteczne. Oto co nazywa się tym, co pożyteczne.

Co jest, bracia, korzeniem tego, co pożyteczne? Brak chciwości jest korzeniem tego, co pożyteczne, brak niechęci jest korzeniem tego, co pożyteczne, brak ułudy jest korzeniem tego, co pożyteczne. Oto co nazywa się, bracia, korzeniem tego, co pożyteczne.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ akusalaṃ pajānāti, evaṃ akusalamūlaṃ pajānāti, evaṃ kusalaṃ pajānāti, evaṃ kusalamūlaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusaṃsaṃ pahāya, paṭighānusaṃsaṃ paṭivinodetvā, ‘asmī’ti diṭṭhimānānusaṃsaṃ samūhanitvā, aviṃsaṃ pahāya viṃsaṃ uppādetvā, diṭṭhevadhamme dukkhassantakaro hoti — ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ”ti.

90. “sādhāvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sārīputtassa bhāsitaṃ abhinanditvā anumoditvā āyasmantaṃ sārīputtaṃ uttari pañhaṃ apucchum — “siyā panāvuso, aññopi pariyaṃ yathā ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ”ti?

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso, ariyasāvako āhāraṇaṃ pajānāti, āhārasamudayaṇaṃ pajānāti, āhāranirodhaṇaṃ pajānāti, āhāranirodhagāminīṃ paṭipadaṇaṃ pajānāti — ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. katamo panāvuso, āhāro, katamo āhārasamudayo, katamo āhāranirodho, katamā āhāranirodhagāminī paṭipadā?

cattārome, āvuso, āhārā bhūtānaṃ vā sattānaṃ ṭhitiyā, sambhavesiṇaṃ vā anuggahāya. katame cattāro? kabalīkāro āhāro olāriko vā sukhumo vā, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññānaṃ catutthaṃ. taṇhāsamudayā

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych tak pojął to, co szkodliwe, tak pojął korzeń tego, co szkodliwe, tak pojął to, co pożyteczne, tak pojął korzeń tego, co pożyteczne – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, pozbywając się utajonych tendencji do odpychania, wyłupiając utajone tendencje do poglądu i mierzenia siebie jako „jestem”, porzucając niewiedzę, wiedzę osiągnąwszy, jeszcze w tym życiu zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

90. „Sādhū, bracie” – mnisi ci, rozkoszując się słowami Czcigodnego Sārīputty, wyrazili swe uznanie, a potem zadali następujące pytanie: „Czy istnieje, bracie, inna metoda, dzięki której uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [dzięki której] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy?”.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął pokarm, pojął przyczynę powstania pokarmu, pojął ustanie pokarmu, pojął drogę prowadzącą do ustania pokarmu – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, jest pokarm, czym jest przyczyna powstania pokarmu, czym jest ustanie pokarmu, czym jest droga do ustania pokarmu?

Są, bracia, cztery pokarmy utrzymujące bytowanie istot lub pomagające mającym przyjść na świat. Które cztery? Pokarm materialny zarówno formy fizycznej, jak i subtelnej, zetknięcie jako drugi, intencja umysłowa jako trzeci, świadomość jako czwarty. Z powodu powstawania pragnienia, jest powstawanie pokarmu. Z ustaniem pragnie-

āhārasamudayo, taṇhānirodhā
 āhāranirodho, ayameva ariyo
 atṭhaṅgiko maggo āhāranirodhagāmini
 paṭipadā, seyyathidaṃ —
 sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo
 sammāvācā sammākammanto,
 sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati
 sammāsamādhi’.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ
 āhāraṃ pajānāti, evaṃ āhārasamudayaṃ
 pajānāti, evaṃ āhāranirodhaṃ pajānāti,
 evaṃ āhāranirodhagāminiṃ paṭipadaṃ
 pajānāti, so sabbaso rāgānusaṃsaṃ pahāya,
 paṭighānusaṃsaṃ paṭivinodetvā, ‘asmi’ti
 diṭṭhimānānusaṃsaṃ samūhanitvā,
 avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā,
 diṭṭheva dhamme dukkhassantakaro hoti
 — ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako
 sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi,
 dhamme aveccappasādena samannāgato,
 āgato imaṃ saddhammaṃ”ti.

91. “sādhāvuso”ti kho te bhikkhū
 āyasmato sārīputtassa bhāsitaṃ
 abhinanditvā anumoditvā āyasmantaṃ
 sārīputtaṃ uttari pañhaṃ apucchun
 — “siyā panāvuso, aññopi pariyāyo
 yathā ariyasāvako sammādiṭṭhi
 hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme
 aveccappasādena samannāgato, āgato
 imaṃ saddhammaṃ”ti?

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso,
 ariyasāvako dukkhaṇaṃ pajānāti,
 dukkhasamudayaṇaṃ pajānāti,
 dukkhanirodhaṇaṃ pajānāti,
 dukkhanirodhagāminiṃ paṭipadaṇaṃ

nia, jest ustanie pokarmu. Droga prowadzącą do ustania pokarmu jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, Właściwe Nastawienie, Właściwa Mowa, Właściwe Działanie, Właściwy Sposób Życia, Właściwy Wysiłek, Właściwa Uważność, Właściwe Skupienie.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął pokarm, pojął przyczynę powstania pokarmu, pojął ustanie pokarmu, pojął drogę prowadzącą do ustania pokarmu – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, pozbywając się utajonych tendencji do odpychania, wyłupiając utajone tendencje do poglądu i mierzenia siebie jako „jestem”, porzucając niewiedzę, wiedzę osiągając, jeszcze w tym życiu zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

91. „Sādhū, bracie” – mnisi ci, rozkoszując się słowami Czcigodnego Sārīputty, wyrazili swe uznanie, a potem zadali następujące pytanie: „Czy istnieje, bracie, inna metoda, dzięki której uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [dzięki której] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy?”.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął krzywdę, pojął przyczynę powstania krzywdy, pojął ustanie krzywdy, pojął drogę prowadzącą do ustania krzywdy – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czyż, bracia, jest krzywda,

pajānāti — ettāvātāpi kho, āvuso,
ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa
diṭṭhi, dhamme aveccappasādena
samannāgato, āgato imaṃ
saddhammaṃ. katamaṃ panāvuso,
dukkhaṃ, katamo dukkhasamudayo,
katamo dukkhanirodho, katamā
dukkhanirodhagāminī paṭipadā?

jātipi dukkhā, jarāpi dukkhā,
maraṇampi dukkhaṃ,
sokaparidevadukkhadomanassupāyāsāpi
dukkhā, appiyehi sampayogopi dukkho,
piyehi vip̐payogopi dukkho, yampicchaṃ
na labhati tampi dukkhaṃ, saṃkhitena
pañcupādānakkhandhā dukkhā —
idaṃ vuccatāvuso, dukkhaṃ. katamo
cāvuso, dukkhasamudayo? yāyaṃ
taṇhā ponobbhavikā nandirāgasahagatā
tatratatrābhinandinī , seyyathidaṃ,
kāmatāṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā —
ayaṃ vuccatāvuso, dukkhasamudayo.
katamo cāvuso, dukkhanirodho? yo
tassāyeva taṇhāya asesavirāgaṇirodho
cāgo paṭinissaggo mutti anālayo —
ayaṃ vuccatāvuso, dukkhanirodho.
katamā cāvuso, dukkhanirodhagāminī
paṭipadā? ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko
maggo, seyyathidaṃ, sammādiṭṭhi ... pe
... sammāsamādhī — ayaṃ vuccatāvuso,
dukkhanirodhagāminī paṭipadā.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako
evaṃ dukkhaṃ pajānāti, evaṃ
dukkhasamudayaṃ pajānāti, evaṃ
dukkhanirodhaṃ pajānāti, evaṃ
dukkhanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ
pajānāti, so sabbaso rāgānusaṃyamaṃ pahāya,
paṭighānusaṃyamaṃ paṭivinodetvā, ‘asmi’ti
diṭṭhimānānusaṃyamaṃ samūhanitvā,
avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā,

czy jest przyczyna powstania krzywdy, czym jest ustanie
krzywdy, czym jest droga prowadząca do ustania krzywdy?

Narodziny są krzywdzące, starość jest krzywdząca i śmierć
jest krzywdząca, żal, lament, ból, smutek i rozpacz są krzyw-
dzące, oddzielenie od lubianego jest krzywdzące, nieotrzy-
manie upragnionego jest krzywdzące, nieuzyskanie tego,
czego się chce, także jest krzywdzące, krótko mówiąc, pięć
grup składowych, do których się łączy, jest krzywdzące – to
się nazywa, bracia, krzywdą. Czym, bracia, jest przyczyna
powstania krzywdy? Pragnienie prowadzące do ponownego
stawiania się, towarzysząca mu rozkosz i pożądanie wraz
z zachwycającym się to tu, to tam – a mianowicie pragnie-
nie przyjemności zmysłowych, pragnienie bycia, pragnie-
nie niebycia – to się nazywa, bracia, przyczyną powstania
krzywdy. Czym, bracia, jest ustanie krzywdy? Całkowity
zanik, wyczerpanie, zaprzestanie, odpuszczenie, poniecha-
nie, wyswobodzenie się i pozostawienie tego pragnienia –
to się nazywa, bracia, ustaniem krzywdy. Czym bracia, jest
droga prowadząca do ustania krzywdy? Jest to ta Szlachetna
Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...],
Właściwe Skupienie – to się nazywa, bracia, drogą prowa-
dzącą do ustania krzywdy.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął krzywdę, pojął przy-
czynę powstania krzywdy, pojął ustanie krzywdy, pojął
drogę prowadzącą do ustania krzywdy – całkowicie porzu-
cając utajone tendencje do pożądania, pozbywając się utajo-
nych tendencji do odpychania, wyłupiając utajone tendencje
do poglądu i mierzenia siebie jako „jestem”, porzucając nie-
wiedzę, wiedzę osiagając, jeszcze w tym życiu zakańczając
cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma

diṭṭhevadhamme dukkhassantakaro hoti
— ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako
sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi,
dhamme aveccappasādena samannāgato,
āgato imaṃ saddhamman”ti.

92. “sādhāvuso”ti kho te bhikkhū
āyasmato sārīputtassa bhāsitaṃ
abhinanditvā anumoditvā āyasmantaṃ
sārīputtaṃ uttari pañhaṃ apucchun
— “siyā panāvuso, aññopi pariyāyo
yathā ariyasāvako sammādiṭṭhi
hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme
aveccappasādena samannāgato, āgato
imaṃ saddhamman”ti?

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso,
ariyasāvako jarāmaraṇaṇca pajānāti,
jarāmaraṇasamudayaṇca pajānāti,
jarāmaraṇanirodhaṇca pajānāti,
jarāmaraṇanirodhagāminiṃ paṭipadaṇca
pajānāti — ettāvatāpi kho, āvuso,
ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa
diṭṭhi, dhamme aveccappasādena
samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ.
katamaṃ panāvuso, jarāmaraṇaṇ,
katamo jarāmaraṇasamudayo,
katamo jarāmaraṇanirodho, katamā
jarāmaraṇanirodhagāminī paṭipadā?

yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi
sattanikāye jarā jīraṇatā khaṇḍiccaṃ
pāḷiccaṃ valittacatā āyuno saṃhāni
indriyānaṃ paripāko — ayaṃ
vuccatāvuso, jarā. katamaṇcāvuso,

właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu,
[w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do
Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

92. „Sādhu, bracie” – mnisi ci, rozkoszując się słowami Czcio-
godnego Sārīputty, wyrazili swe uznanie, a potem zadali
następujące pytanie: „Czy istnieje, bracie, inna metoda,
dzięki której uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd,
doprowadza do wyprostowania poglądu, [dzięki której]
powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera
on do istotnej Dhammy?”.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął sta-
rość i śmierć, pojął przyczynę powstania starości i śmierci,
pojął ustanie starości i śmierci, pojął drogę prowadzącą do
ustania starości i śmierci – w takiej mierze, bracia, uczeń
Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wypro-
stowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim nie-
zachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej
Dhammy. Czym, bracia, jest starość i śmierć, czym jest
przyczyna powstania starości i śmierci, czym jest ustanie
starości i śmierci, czym jest droga prowadząca do ustania
starości i śmierci?

Starość, niedołączność, łamliwość zębów, siwizna, zmarszczki,
zmęczenie wiekiem, osłabienie zdolności [zmysłowych]
u różnych istot, w wielu grupach istot, to tu, to tam – to
się nazywa, bracia, starością. Czym jest, bracia, śmierć?
Odejście², przeminięcie, rozdzielenie, zaniknięcie, umie-

2. Cuti [od cavati = cu + a] – w znaczeniu odejście z tego świata, w *Abhidhammie* oznacza specyficzny moment
świadomości śmierci, pojawiający się tuż przed świadomością łączącą (paṭisandhi-viññāṇa).

marañam? yā tesam tesam sattānam
 tamhā tamhā sattanikāyā cuti
 cavanatā bhedo antaradhānam
 maccu marañam kālaṃkiriya
 khandhānam bhedo, kaḷavarassa
 nikkhepo, jīvitindriyassupacchedo
 — idaṃ vuccatāvuso, marañam.
 iti ayañca jarā idañca marañam —
 idaṃ vuccatāvuso, jarāmarañam.
 jātisamudayā jarāmarāṇasamudayo,
 jātinirodhā jarāmarāṇanirodho,
 ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo
 jarāmarāṇanirodhagāminī paṭipadā,
 seyyathidaṃ — sammādiṭṭhi ... pe ...
 sammāsamādhī.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako
 evaṃ jarāmarañam pajānāti, evaṃ
 jarāmarāṇasamudam pajānāti, evaṃ
 jarāmarāṇanirodham pajānāti, evaṃ
 jarāmarāṇanirodhagāminim paṭipadam
 pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ
 pahāya ... pe ... dukkhassantakaro hoti
 — ettāvatapi kho, āvuso, ariyasāvako
 sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi,
 dhamme aveccappasādena samannāgato,
 āgato imaṃ saddhamman”ti.

93. “sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchum
 — siyā panāvuso ... pe ...

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso, ariyasāvako
 jātīñca pajānāti, jātisamudayañca

ranie zwane śmiercią³, wypełnienie się czasu, rozpad grup
 składowych, porzucenie truchła, zatrzymanie zdolności
 życiowych u różnych istot, w wielu grupach istot, to tu, to
 tam – to się nazywa, bracia, śmiercią. To jest starość, to jest
 śmierć – to się nazywa, bracia, starością i śmiercią. Z przy-
 czyną jaką jest powstanie narodzin, jest i przyczyna powsta-
 nia starości i śmierci. Z ustaniem narodzin, jest i ustanie
 starości i śmierci. Droga prowadzącą do ustania starości
 i śmierci jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowi-
 cie: Właściwy Pogląd, [...], Właściwe Skupienie.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął starość i śmierć, pojął
 przyczynę powstania starości i śmierci, pojął ustanie sta-
 rości i śmierci, pojął drogę prowadzącą do ustania starości
 i śmierci – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożą-
 dania, pozbywając się utajonych tendencji do odpychania,
 wyłupiając utajone tendencje do poglądu i mierzenia siebie
 jako „jestem”, porzucając niewiedzę, wiedzę osiągając, jesz-
 cze w tym życiu zakańczając cierpienie – w takiej mierze,
 bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowa-
 dza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje
 w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do
 istotnej Dhammy”.

93. „Sādhū, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda
 (...)?”.

3. Maccu marañam, gdzie pierwszy człon od sanskr. mṛtyu, znaczy pana śmierci, Mārę, rzadziej Yamę. Z kolei
 maraṇa to właśnie proces fizycznego umierania. Tak jak w polskim, słowa te mają wspólny rdzeń, stąd „umie-
 ranie zwane [Ś]miercią” jeśli chceć dużą literą pisać imię/przydomek, które w obu językach może odnosić
 się do personifikacji tego zdarzenia.

pajānāti, jātinirodhañca pajānāti,
jātinirodhagāminiṃ paṭipadañca
pajānāti — ettāvataṭṭhi kho, āvuso,
ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa
diṭṭhi, dhamme aveccappasādena
samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ.
katamā panāvuso, jāti, katamo
jātiśamudayo, katamo jātinirodho,
katamā jātinirodhagāminiṃ paṭipadā?

yā tesam tesam sattānaṃ tamhi
tamhi sattanikāye jāti sañjāti okkanti
abhinibbatti khandhānaṃ pātubhāvo,
āyatanānaṃ paṭilābho — ayaṃ
vuccatāvuso, jāti. bhavasamudayā
jātiśamudayo, bhavanirodhā jātinirodho,
ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo
jātinirodhagāminiṃ paṭipadā, seyyathidaṃ
— sammādiṭṭhi ... pe ... sammāsamādhī.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ jātīm
pajānāti, evaṃ jātiśamudayaṃ pajānāti,
evaṃ jātinirodhaṃ pajānāti, evaṃ
jātinirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti,
so sabbaso rāgānusaṃsaṃ pahāya ... pe
... dukkhassantakaro hoti — ettāvataṭṭhi
kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi
hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme
aveccappasādena samannāgato, āgato
imaṃ saddhammaṃ”ti.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął narodziny, pojął przyczynę powstania narodzin, pojął ustanie narodzin, pojął drogę prowadzącą do ustania narodzin – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, są narodziny, czym jest przyczyna powstania narodzin, czym jest ustanie narodzin, czym jest droga prowadząca do ustania narodzin?

Narodziny, początek życia, pojawienie się⁴, odrodzenie⁵, wyłonienie się grup składowych, uzyskanie podstaw [zmysłowych] przez różne istoty, w wielu grupach istot, to tu, to tam – to się nazywa, bracia, narodzinami. Z przyczyną, jaką jest powstanie stawania się, jest i przyczyna powstania narodzin. Z ustaniem stawania się, jest i ustanie narodzin. Drogą prowadzącą do ustania narodzin jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...] Właściwe Skupienie.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął narodziny, pojął przyczynę powstania narodzin, pojął ustanie narodzin, pojął drogę prowadzącą do ustania narodzin – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

-
4. Okkamati – dosł. zejście, lądowanie, w połączeniu z gabbha (embrion, łono) oznacza pojawienie się nowej istoty, w formie zapłodnionej, potrzebującej wyjść z łona (jaja etc.), by funkcjonować quasi-samodzielnie.
5. Abhinibbatti (abhi + nis + vattati) – synonim paṭisandhi (świadomości łączącej), rdzeń „vṛt” wskazuje na powtórność, regularny ruch powracający, jest to zatem moment zapłodnienia w procesie odrodzin.

94. “sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchum
— siyā panāvuso ... pe ...

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso, ariyasāvako bhavaṇṇa pajānāti, bhavasamudayaṇṇa pajānāti, bhavanirodhaṇṇa pajānāti, bhavanirodhagāmininṇ paṭipadaṇṇa pajānāti — ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṇṇ. katamo panāvuso, bhavo, katamo bhavasamudayo, katamo bhavanirodho, katamā bhavanirodhagāminī paṭipadā?

tayome, āvuso, bhavā — kāmabhavo, rūpabhavo, arūpabhavo.
upādānasamudayā bhavasamudayo,
upādānanirodhā bhavanirodho,
ayameva ariyo atṭhaṇṇiko maggo
bhavanirodhagāminī paṭipadā,
seyyathidaṇṇ — sammādiṭṭhi ... pe ...
sammāsamādhī.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṇṇ bhavaṇṇ paṭjānāti, evaṇṇ bhavasamudayaṇṇ paṭjānāti, evaṇṇ bhavanirodhaṇṇ paṭjānāti, evaṇṇ bhavanirodhagāmininṇ paṭipadaṇṇ paṭjānāti, so sabbaso rāgānusayaṇṇ pahāya ... pe ... dukkhassantakaro hoti. ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṇṇ”ti.

95. “sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchum
— siyā panāvuso ... pe ...

94. „Sādhhu, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda (...)?”.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął stawanie się, pojął przyczynę powstania stawania się, pojął ustanie stawania się, pojął drogę prowadzącą do ustania stawania się – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, jest stawanie się, czym jest przyczyna stawania się, czym jest ustanie stawania się, czym jest droga prowadząca do ustania stawania się?

[Istnieją], bracia, trzy [rodzaje] stawania się: stawanie się [w sferze] zmysłowej, stawanie się [w sferze subtelnej] materii, stawanie się [w sferze] niematerialnej. Z przyczyną powstania lgnięcia, jest i przyczyna powstania stawania się. Z ustaniem lgnięcia, jest i ustanie stawania się. Drogą prowadzącą do ustania stawania się jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...] Właściwe Skupienie.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął stawanie się, pojął przyczynę powstania stawania się, pojął ustanie stawania się, pojął drogę prowadzącą do ustania stawania się – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

95. „Sādhhu, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda (...)?”.

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso, ariyasāvako upādānañca pajānāti, upādānasamudayañca pajānāti, upādānanirodhañca pajānāti, upādānanirodhagāminiṃ paṭipadañca pajānāti — ettāvātāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. katamaṃ panāvuso, upādānaṃ, katamo upādānasamudayo, katamo upādānanirodho, katamā upādānanirodhagāminiṃ paṭipadā?

cattārimāni, āvuso, upādānāni — kāmupādānaṃ, diṭṭhupādānaṃ, silabbatupādānaṃ, attavādupādānaṃ. taṇhāsamudayā upādānasamudayo, taṇhānirodhā upādānanirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo upādānanirodhagāminiṃ paṭipadā, seyyathidaṃ — sammādiṭṭhi ... pe ... sammāsamādhi.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ upādānaṃ pajānāti, evaṃ upādānasamudayaṃ pajānāti, evaṃ upādānanirodhaṃ pajānāti, evaṃ upādānanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya ... pe ... dukkhassantakaro hoti — ettāvātāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ”ti.

96. “sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchum — siyā panāvuso ... pe ...

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął lgnięcie, pojął przyczynę powstania lgnięcia, pojął ustanie lgnięcia, pojął drogę prowadzącą do ustania lgnięcia – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, jest lgnięcie, czym jest przyczyna lgnięcia, czym jest ustanie lgnięcia, czym jest droga prowadząca do ustania lgnięcia?

[Istnieją] bracia cztery [rodzaje] lgnięcia: lgnięcie do [przyjemności] zmysłowych, lgnięcie do poglądów, lgnięcie do rytuałów i ceremonii, lgnięcie do doktryny o istocie. Z przyczyną powstania pragnienia, jest i przyczyna powstania lgnięcia. Z ustaniem pragnienia, jest i ustanie lgnięcia. Drogą prowadzącą do ustania lgnięcia jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...], Właściwe Skupienie.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął lgnięcie, pojął przyczynę powstania lgnięcia, pojął ustanie lgnięcia, pojął drogę prowadzącą do ustania lgnięcia – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

96. „Sādhū, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda (...)?”.

“siyā, āvuso, yato kho, āvuso, ariyasāvako taṇhaṇica pajānāti, taṇhāsamudayaṇica pajānāti, taṇhānirodhaṇica pajānāti, taṇhānirodhagāminiṇi paṭipadaṇica pajānāti — ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṇi saddhammaṇi, katamā panāvuso, taṇhā, katamo taṇhāsamudayo, katamo taṇhānirodho, katamā taṇhānirodhagāminiṇi paṭipadā?

chayime, āvuso, taṇhākāyā — rūpataṇhā, saddataṇhā, gandhataṇhā, rasataṇhā, phoṭṭhabbataṇhā, dhammataṇhā. vedanāsamudayā taṇhāsamudayo, vedanānirodhā taṇhānirodho, ayameva ariyo atṭhaṇṅiko maggo taṇhānirodhagāminiṇi paṭipadā, seyyathidaṇi — sammādiṭṭhi ... pe ... sammāsamādhī.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṇi taṇhaṇi pajānāti, evaṇi taṇhāsamudayaṇi pajānāti, evaṇi taṇhānirodhaṇi pajānāti, evaṇi taṇhānirodhagāminiṇi paṭipadaṇi pajānāti, so sabbaso rāgānusaṇi paḥāya ... pe ... dukkhassantakaro hoti — ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṇi saddhammaṇi”ti.

97. “sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchun — siyā panāvuso ... pe ...

“siyā, āvuso, yato kho, āvuso, ariyasāvako vedanaṇica pajānāti, vedanāsamudayaṇica pajānāti, vedanānirodhaṇica pajānāti, vedanānirodhagāminiṇi

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął pragnienie, pojął przyczynę powstania pragnienia, pojął ustanie pragnienia, pojął drogę prowadzącą do ustania pragnienia – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, jest pragnienie, czym jest przyczyna powstania pragnienia, czym jest ustanie pragnienia, czym jest droga prowadząca do ustania pragnienia?

[Istnieje], bracia, sześć [rodzajów] pragnienia: pragnienie kształtów materialnych, pragnienie dźwięków, pragnienie zapachów, pragnienie smaków, pragnienie dotyku, pragnienie obiektów umysłowych. Z przyczyną powstania odczuć, jest i przyczyna powstania pragnienia. Z ustaniem odczuć, jest i ustanie pragnienia. Drogą prowadzącą do ustania pragnienia jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...], Właściwe Skupienie.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął pragnienie, pojął przyczynę powstania pragnienia, pojął ustanie pragnienia, pojął drogę prowadzącą do ustania pragnienia – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

97. „Sādhū, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda (...)?”.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął odczucie, pojął przyczynę powstania odczucia, pojął ustanie odczucia, pojął drogę prowadzącą do ustania odczucia – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy

paṭipadaṇa pajānāti — ettāvatāpi
kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi
hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme
aveccappasādena samannāgato, āgato
imaṃ saddhammaṃ. katamā panāvuso,
vedanā, katamo vedanāsamudayo,
katamo vedanānirodho, katamā
vedanānirodhagāminī paṭipadā?

chayime, āvuso, vedanākāyā
— cakkhusamphassajā vedanā,
sotasamphassajā vedanā,
ghānasamphassajā vedanā,
jivhāsamphassajā vedanā,
kāyasamphassajā vedanā,
manosamphassajā vedanā.
phassasamudayā vedanāsamudayo,
phassanirodhā vedanānirodho,
ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo
vedanānirodhagāminī paṭipadā,
seyyathidaṃ — sammādiṭṭhi ... pe ...
sammāsamādhi.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako
evaṃ vedanaṃ pajānāti, evaṃ
vedanāsamudayaṃ pajānāti, evaṃ
vedanānirodhaṃ pajānāti, evaṃ
vedanānirodhagāminiṃ paṭipadaṃ
pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ
pahāya ... pe ... dukkhassantakaro hoti
— ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako
sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi,
dhamme aveccappasādena samannāgato,
āgato imaṃ saddhammaṃ”ti.

98. “sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchum
— siyā panāvuso ... pe ...

pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czyż, bracia, jest odczucie, czym jest przyczyna powstania odczucia, czym jest ustanie odczucia, czym jest droga prowadząca do ustania odczucia?

[Istnieje], bracia, sześć [rodzajów] odczuć: odczucie powstałe z zetknięcia wzroku, odczucie powstałe z zetknięcia słuchu, [...] węchu, [...] na języku, [...] w ciele, odczucie powstałe z zetknięcia w umyśle. Z przyczyną powstania zetknięcia, jest i przyczyna powstania odczuć. Z ustaniem zetknięcia, jest i ustanie odczuć. Drogą prowadzącą do ustania odczuć jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...], Właściwe Skupienie.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął odczucie, pojął przyczynę powstania odczucia, pojął ustanie odczucia, pojął drogę prowadzącą do ustania odczucia – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

98. „Sādhu, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda (...)?”.

“siyā, āvuso, yato kho, āvuso, ariyasāvako phassaṇa pajānāti, phassasamudayaṇa pajānāti, phassanirodhaṇa pajānāti, phassanirodhagāminiṃ paṭipadaṇa pajānāti — ettāvātāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. katamo panāvuso, phasso, katamo phassasamudayo, katamo phassanirodho, katamā phassanirodhagāminiṃ paṭipadā?

chayime, āvuso, phassakāyā — cakkhusamphasso, sotasamphasso, ghānasamphasso, jivhāsamphasso, kāyasamphasso, manosamphasso. saḷāyatanasamudayā phassasamudayo, saḷāyatananirodhā phassanirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo phassanirodhagāminiṃ paṭipadā, seyyathidaṃ — sammādiṭṭhi ... pe ... sammāsamādhī.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ phassaṃ pajānāti, evaṃ phassasamudayaṃ pajānāti, evaṃ phassanirodhaṃ pajānāti, evaṃ phassanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya ... pe ... dukkhassantakaro hoti — ettāvātāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ”ti.

99. “sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchum — siyā panāvuso ... pe ...

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął zetknięcie, pojął przyczynę powstania zetknięcia, pojął ustanie zetknięcia, pojął drogę prowadzącą do ustania zetknięcia – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, jest zetknięcie, czym jest przyczyna powstania zetknięcia, czym jest ustanie zetknięcia, czym jest droga prowadząca do ustania zetknięcia?

[Istnieje], bracia, sześć [rodzajów] zetknięcia: zetknięcie wzroku, zetknięcie słuchu, [...] węchu, [...] na języku, [...] w ciele, zetknięcie w umyśle. Z przyczyną powstania sześciu podstaw [zmysłowych], jest i przyczyna powstania zetknięcia. Z ustaniem sześciu podstaw [zmysłowych], jest i ustanie zetknięcia. Drogą prowadzącą do ustania zetknięcia jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...], Właściwe Skupienie.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął zetknięcie, pojął przyczynę powstania zetknięcia, pojął ustanie zetknięcia, pojął drogę prowadzącą do ustania zetknięcia – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

99. „Sādhū, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda (...)?”.

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso, ariyasāvako saḷāyatanaṇaṇa pajānāti, saḷāyatanaśamudayaṇa pajānāti, saḷāyatanaśirodhaṇaṇa pajānāti, saḷāyatanaśirodhagāmiṇiṇi paṭipadaṇa pajānāti — ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṇṇ saddhammaṇṇ. katamaṇṇ paṇāvuso, saḷāyatanaṇṇ, katamo saḷāyatanaśamudayaṇṇ, katamo saḷāyatanaśirodho, katamā saḷāyatanaśirodhagāmiṇiṇi paṭipadā?

chayimāni, āvuso, āyatanaṇi — cakkhāyatanaṇṇ, sotāyatanaṇṇ, ghāṇāyatanaṇṇ, jivhāyatanaṇṇ, kāyāyatanaṇṇ, manāyatanaṇṇ. nāmarūpasamudayā saḷāyatanaśamudayaṇṇ, nāmarūpaśirodhā saḷāyatanaśirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṇṇiko maggo saḷāyatanaśirodhagāmiṇiṇi paṭipadā, seyyathidaṇṇ — sammādiṭṭhi ... pe ... sammāśamādhī.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṇṇ saḷāyatanaṇṇ pajānāti, evaṇṇ saḷāyatanaśamudayaṇṇ pajānāti, evaṇṇ saḷāyatanaśirodhaṇṇ pajānāti, evaṇṇ saḷāyatanaśirodhagāmiṇiṇi paṭipadaṇṇ pajānāti, so sabbaso rāgāṇusayaṇṇ pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti — ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṇṇ saddhammaṇṇ”ti.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął sześć podstaw [zmysłowych], pojął przyczynę powstania sześciu podstaw [zmysłowych], pojął ustanie sześciu podstaw [zmysłowych], pojął drogę prowadzącą do ustania sześciu podstaw [zmysłowych] – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, jest sześć podstaw [zmysłowych], czym jest przyczyna powstania sześciu podstaw [zmysłowych], czym jest ustanie sześciu podstaw [zmysłowych], czym jest droga prowadząca do ustania sześciu podstaw [zmysłowych]?

[Istnieje], bracia, sześć [rodzajów] podstaw [zmysłowych]: podstawa [zmysłowa] wzroku, podstawa [zmysłowa] słuchu, [...] węchu, [...] języka, [...] ciała, podstawa [zmysłowa] umysłu. Z przyczyną powstania [zespoleń] umysłowości i formy materialnej, jest i przyczyna powstania sześciu podstaw [zmysłowych]. Z ustaniem [zespoleń] umysłowości i formy materialnej, jest i ustanie sześciu podstaw [zmysłowych]. Drogą prowadzącą do ustania sześciu podstaw [zmysłowych] jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...], Właściwe Skupienie.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął sześć podstaw [zmysłowych], pojął przyczynę powstania sześciu podstaw [zmysłowych], pojął ustanie sześciu podstaw [zmysłowych], pojął drogę prowadzącą do ustania sześciu podstaw [zmysłowych] – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

100. „sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchum
— siyā panāvuso ... pe ...

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso,
ariyasāvako nāmarūpañca pajānāti,
nāmarūpasamudayañca pajānāti,
nāmarūpanirodhañca pajānāti,
nāmarūpanirodhagāminim paṭipadañca
pajānāti — ettavatāpi kho, āvuso,
ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa
diṭṭhi, dhamme aveccappasādena
samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ.
katamaṃ panāvuso, nāmarūpaṃ,
katamo nāmarūpasamudayo,
katamo nāmarūpanirodho, katamā
nāmarūpanirodhagāminī paṭipadā?

vedanā, saññā, cetanā, phasso,
manasikāro — idaṃ vuccatāvuso,
nāmaṃ; cattāri ca mahābhūtāni,
catunnañca mahābhūtānaṃ
upādāyarūpaṃ — idaṃ vuccatāvuso,
rūpaṃ. iti idañca nāmaṃ idañca rūpaṃ
— idaṃ vuccatāvuso, nāmarūpaṃ.
viññāpasamudayā nāmarūpasamudayo,
viññāpanirodhā nāmarūpanirodho,
ayameva ariyo atṭhaṅgiko maggo
nāmarūpanirodhagāminī paṭipadā,
seyyathidaṃ — sammādiṭṭhi ... pe ...
sammāsamādhī.

100. „Sādhū, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda (...)?”.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął [zespolenie] umysłowości i formy materialnej, pojął przyczynę powstania [zespolenia] umysłowości i formy materialnej, pojął ustanie [zespolenia] umysłowości i formy materialnej, pojął drogę prowadzącą do ustania [zespolenia] umysłowości i formy materialnej – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, jest [zespolenie] umysłowości i formy materialnej, czym jest przyczyna powstania [zespolenia] umysłowości i formy materialnej, czym jest ustanie [zespolenia] umysłowości i formy materialnej, czym jest droga prowadząca do ustania [zespolenia] umysłowości i formy materialnej?

Odczucie, rozpoznanie, intencja, zetknięcie, nakierowanie umysłu⁶ – to się nazywa, bracia, umysłowością. Cztery główne elementy oraz forma materialna powstająca z czterech głównych elementów⁷ – to się nazywa, bracia, formą materialną. To jest umysł, to jest forma materialna – to się nazywa, bracia, [zespoleniem] umysłu i formy materialnej. Z przyczyną powstania świadomości, jest i przyczyna powstania [zespolenia] umysłu i formy materialnej. Z ustaniem świadomości, jest i ustanie [zespolenia] umysłu i formy materialnej. Drogą prowadzącą do ustania [zespolenia] umysłu i formy materialnej jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...], Właściwe Skupienie.

6. Według komentarzy trzy ostatnie czynniki tworzą saṅkhārę, jedną z pięciu khandh.

7. Cztery elementy, zwane żywiołami, pierwiastkami, to: ziemia, woda, ogień i powietrze. „Mahā” = główne, dosł. wielkie.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako
evaṃ nāmarūpaṃ pajānāti, evaṃ
nāmarūpasamudayaṃ pajānāti, evaṃ
nāmarūpanirodhaṃ pajānāti, evaṃ
nāmarūpanirodhagāminīṃ paṭipadaṃ
pajānāti, so sabbaso rāgānusaṃsaṃ
pahāya ... pe ... dukkhassantakaro hoti
— ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako
sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi,
dhamme aveccappasādena samannāgato,
āgato imaṃ saddhamman”ti.

101. “sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchun
— siyā panāvuso ... pe ...

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso,
ariyasāvako viññāṇaṃ pajānāti,
viññāṇasamudayaṃ pajānāti,
viññāṇanirodhaṃ pajānāti,
viññāṇanirodhagāminīṃ paṭipadaṃ
pajānāti — ettāvatāpi kho, āvuso,
ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa
diṭṭhi, dhamme aveccappasādena
samannāgato, āgato imaṃ
saddhammaṃ. katamaṃ panāvuso,
viññāṇaṃ, katamo viññāṇasamudayo,
katamo viññāṇanirodho, katamā
viññāṇanirodhagāminī paṭipadā?

chayime, āvuso, viññāṇakāyā —
cakkhuvīññāṇaṃ, sotavīññāṇaṃ,
ghānavīññāṇaṃ, jīvānavīññāṇaṃ,
kāyavīññāṇaṃ, manovīññāṇaṃ.
saṅkhārasamudayaṃ viññāṇasamudayo,
saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho,
ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo
viññāṇanirodhagāminī paṭipadā,
seyyathidaṃ — sammādiṭṭhi ... pe ...
sammāsamādhī.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął [zespoleń] umysłu i formy materialnej, pojął przyczynę powstania [zespoleń] umysłu i formy materialnej, pojął ustanie [zespoleń] umysłu i formy materialnej, pojął drogę prowadzącą do ustania [zespoleń] umysłu i formy materialnej – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

101. „Sādhu, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda (...)?”.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął świadomość, pojął przyczynę powstania świadomości, pojął ustanie świadomości, pojął drogę prowadzącą do ustania świadomości – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, jest świadomość, czym jest przyczyna powstania świadomości, czym jest ustanie świadomości, czym jest droga prowadząca do ustania świadomości?

[Istnieje], bracia, sześć [rodzajów] świadomości: świadomość wzroku, świadomość słuchu, [...] węchu, [...] języka, [...] ciała, świadomość umysłu. Z przyczyną powstania wytworzeń, jest i przyczyna powstania świadomości. Z ustaniem wytworzeń, jest i ustanie świadomości. Drogą prowadzącą do ustania świadomości jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...], Właściwe Skupienie.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako
evaṃ viññāṇaṃ pajānāti, evaṃ
viññāṇasamudayaṃ pajānāti, evaṃ
viññāṇanirodhaṃ pajānāti, evaṃ
viññāṇanirodhagāminīṃ paṭipadaṃ
pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ
pahāya ... pe ... dukkhassantakaro hoti
— ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako
sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi,
dhamme aveccappasādena samannāgato,
āgato imaṃ saddhammaṃ”ti.

102. “sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchum
— siyā panāvuso ... pe ...

“siyā, āvuso, yato kho, āvuso,
ariyasāvako saṅkhāre ca pajānāti,
saṅkhārasamudayaṃ pajānāti,
saṅkhāranirodhaṃ pajānāti,
saṅkhāranirodhagāminīṃ
paṭipadaṃ pajānāti — ettāvatāpi
kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi
hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme
aveccappasādena samannāgato, āgato
imaṃ saddhammaṃ. katame panāvuso,
saṅkhārā, katamo saṅkhārasamudayo,
katamo saṅkhāranirodho, katamā
saṅkhāranirodhagāminī paṭipadā?

tayome, āvuso, saṅkhārā —
kāyasaṅkhārō, vacīsaṅkhārō,
cittasaṅkhārō. avijjāsamudayaṃ
saṅkhārasamudayo, avijjānirodhā
saṅkhāranirodho, ayaṃ
ariyo aṭṭhaṅgiko maggo
saṅkhāranirodhagāminī paṭipadā,
seyyathidaṃ — sammādiṭṭhi ... pe ...
sammāsamādhi.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął świadomość, pojął przyczynę powstania świadomości, pojął ustanie świadomości, pojął drogę prowadzącą do ustania świadomości – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

102. „Sādhu, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda (...)?”.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął wytworzenia, pojął przyczynę powstania wytworzeń, pojął ustanie wytworzeń, pojął drogę prowadzącą do ustania wytworzeń – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, są wytworzenia, czym jest przyczyna powstania wytworzeń, czym jest ustanie wytworzeń, czym jest droga prowadząca do ustania wytworzeń?

[Istnieją], bracia, trzy [rodzaje] wytworzeń: wytworzenia ciała, wytworzenia mowy, wytworzenia umysłu. Z przyczyną powstania niewiedzy, jest i przyczyna powstania wytworzeń. Z ustaniem niewiedzy, jest i ustanie wytworzeń. Drogą prowadzącą do ustania wytworzeń jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...], Właściwe Skupienie.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako
evaṃ saṅkhāre pajānāti, evaṃ
saṅkhārasamudayaṃ pajānāti, evaṃ
saṅkhāraṇirodhaṃ pajānāti, evaṃ
saṅkhāraṇirodhagāminiṃ paṭipadaṃ
pajānāti, so sabbaso rāgānusaṃsaṃ
paṭighānusaṃsaṃ paṭivinodetvā, ‘asmi’ti
diṭṭhimānānusaṃsaṃ samūhanitvā,
avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā,
diṭṭheva dhamme dukkhassantakaro
hoti — ettāvataṭṭhi kho, āvuso, ariyasāvako
sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi,
dhamme aveccappasādena samannāgato,
āgato imaṃ saddhammaṃ”ti.

103. “sādhāvuso”ti kho ... pe ... apucchunṃ
— siyā panāvuso ... pe ...

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso, ariyasāvako
avijjaṃ pajānāti, avijjāsamudayaṃ
pajānāti, avijjāṇirodhaṃ pajānāti,
avijjāṇirodhagāminiṃ paṭipadaṃ
pajānāti — ettāvataṭṭhi kho, āvuso,
ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa
diṭṭhi, dhamme aveccappasādena
samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ.
katamā panāvuso, avijjā, katamo
avijjāsamudayo, katamo avijjāṇirodho,
katamā avijjāṇirodhagāminiṃ paṭipadā”

yaṃ kho, āvuso, dukkhe aññāṇaṃ,
dukkhasamudaye aññāṇaṃ,
dukkhaṇirodhe aññāṇaṃ,
dukkhaṇirodhagāminiyaṃ paṭipadāya
aññāṇaṃ — ayaṃ vuccatāvuso,
avijjā. āsavaṇsamudayaṃ avijjāsamudayo,
āsavaṇirodhā avijjāṇirodho,
ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo
avijjāṇirodhagāminiṃ paṭipadā,
seyyathidaṃ — sammādiṭṭhi ... pe ...
sammāsamādhī.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął wytworzenia, pojął przyczynę powstania wytworzeń, pojął ustanie wytworzeń, pojął drogę prowadzącą do ustania wytworzeń – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

103. „Sādhu, bracie (...). Czy istnieje, bracie, inna metoda (...)?”.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął niewiedzę, pojął przyczynę powstania niewiedzy, pojął ustanie niewiedzy, pojął drogę prowadzącą do ustania niewiedzy – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, jest niewiedza, czym jest przyczyna powstania niewiedzy, czym jest ustanie niewiedzy, czym jest droga prowadząca do ustania niewiedzy?

Jest tym, bracia, nieznanie krzywdy, nieznanie przyczyny powstania krzywdy, nieznanie ustania krzywdy, nieznanie drogi prowadzącej do ustania krzywdy – to się nazywa, bracia, niewiedzą. Z przyczyną powstania skażeń, jest i przyczyna powstania niewiedzy. Z ustaniem skażeń, jest i ustanie niewiedzy. Drogą prowadzącą do ustania niewiedzy jest ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, [...] Właściwe Skupienie.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ avijjaṃ pajānāti, evaṃ avijjāsamudayaṃ pajānāti, evaṃ avijjānirodhaṃ pajānāti, evaṃ avijjānirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusaṃsaṃ pahāya, paṭighānusaṃsaṃ paṭivinodetvā, ‘asmī’ti diṭṭhimānānusaṃsaṃ samūhanitvā, avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā, diṭṭheva dhamme dukkhassantakaro hoti — ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ”ti.

104. “sādhāvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sārīputtassa bhāsitaṃ abhinanditvā anumoditvā āyasmantaṃ sārīputtaṃ uttari pañhaṃ apucchum — “siyā panāvuso, aññopi pariyaṃ yathā ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ”ti?

“siyā, āvuso. yato kho, āvuso, ariyasāvako āsavaṇaṃ pajānāti, āsavaṇasamudayaṇaṃ pajānāti, āsavaṇanirodhaṇaṃ pajānāti, āsavaṇanirodhagāminiṃ paṭipadaṇaṃ pajānāti — ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. katamo panāvuso, āsavo, katamo āsavaṇasamudayo, katamo āsavaṇanirodho, katamā āsavaṇanirodhagāminī paṭipadā?”

tayome, āvuso, āsavā — kāmāsavo, bhavāsavo, avijjāsavo. avijjāsamudayaṇaṃ āsavaṇasamudayo, avijjānirodhaṇaṃ āsavaṇanirodho, ayameva ariyo atthaṅgiko maggo āsavaṇanirodhagāminī paṭipadā,

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął niewiedzę, pojął przyczynę powstania niewiedzy, pojął ustanie niewiedzy, pojął drogę prowadzącą do ustania niewiedzy – całkowicie porzucając utajone tendencje do pożądania, (...) zakańczając cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

104. „Sādhū, bracie” – mnisi ci, rozkoszując się słowami Czcigodnego Sārīputty, wyrazili swe uznanie, a potem zadali następujące pytanie: „Czy istnieje, bracie, inna metoda, dzięki której uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy?”.

„Istnieje, bracia. Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął skażenia, pojął przyczynę powstania skażeń, pojął ustanie skażeń, pojął drogę prowadzącą do ustania skażeń – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu, [w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy. Czym, bracia, są skażenia, czym jest przyczyna powstania skażeń, czym jest ustanie skażeń, czym jest droga prowadząca do ustania skażeń?”

[Istnieją], bracia, trzy [rodzaje] skażeń: skażenie, jakim jest pożądanie, skażenie, jakim jest stawianie się, skażenie, jakim jest niewiedza. Z przyczyną powstania niewiedzy, jest i przyczyna powstania skażeń. Z ustaniem niewiedzy, jest i ustanie skażeń. Drogą prowadzącą do ustania skażeń jest

seyyathidaṃ — sammādiṭṭhi ... pe ...
sammāsamādhī.

“yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ
āsavaṃ pajānāti, evaṃ āsavasaṃudayaṃ
pajānāti, evaṃ āsavanirodhaṃ pajānāti,
evaṃ āsavanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ
pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya,
paṭighānusayaṃ paṭivinodetvā, ‘asmi’ti
diṭṭhimānānusayaṃ samūhanitvā,
avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā,
diṭṭheva dhamme dukkhassantakaro
hoti — ettāvātāpi kho, āvuso, ariyasāvako
sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi,
dhamme aveccappasādena samannāgato,
āgato imaṃ saddhammaṃ”ti.

idamavocāyasmā sāriputto. attamaṇā te
bhikkhū āyasmato sāriputtassa bhāsitaṃ
abhinanduntī.

ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy
Pogląd, [...], Właściwe Skupienie.

Jeśli, bracia, uczeń Szlachetnych pojął skażenia, pojął przy-
czynę powstania skażeń, pojął ustanie skażeń, pojął drogę
prowadzącą do ustania skażeń – całkowicie porzucając
utajone tendencje do pożądania, pozbywając się utajonych
tendencji do odpychania, wyłupiając utajone tendencje do
poglądu i mierzenia siebie jako »jestem«, porzucając nie-
wiedzę, wiedzę osiągając, jeszcze w tym życiu zakańczając
cierpienie – w takiej mierze, bracia, uczeń Szlachetnych ma
właściwy pogląd, doprowadza do wyprostowania poglądu,
[w takiej mierze] powstaje w nim niezachwiane zaufanie do
Dhammy, dociera on do istotnej Dhammy”.

To właśnie powiedział Czcigodny Sāriputta. Uradowani
mnisi rozkoszowali się słowami Czcigodnego Sāriputty.

Satipaṭṭhāna Sutta

(MN.010 – Mowa o ustanowieniach uważności)

Przedmowa

Satipaṭṭhāna Sutta jest jedną z najważniejszych mów wygłoszonych przez Buddhę. Przez wieki wielu interpretatorów uznawało nauki tu zawarte za „jedyną drogę”, która może doprowadzić do całkowitego zaniku krzywdy (dukkha). Mowa jest na tyle istotna, że została powtórzona w *Dīgha Nikāyi*, w której nosi tytuł *Mahā-satipaṭṭhāna Sutta* (DN.22 – Dłuższa mowa o ustanowieniach uważności). Różni się ona od tej z *Majjhima Nikāyi* rozszerzoną końcową częścią, dotyczącą Czterech Szlachetnych Prawd. Sutta ta była analizowana i omawiana przez niezliczone rzesze znawców, członków zakonu i świeckich, a ta przedmowa jest bardzo skromną kompilacją ich wywodów, zawiera także kilka moich usprawiedliwień związanych z doborem słów dla niektórych terminów – jak zwykle niełatwych do przełożenia – choćby dla wspomnianego „ekāyano” („jedyna droga”, tutaj „bezpośrednia droga”).

Trudno sprzeczać się z tym, że tytułowa sutta to mowa o metodach medytacji, a dokładnie o technikach rozwijania sati – uważności. Zanim przejdę do szczegółów terminologicznych, chciałbym przybliżyć sposób, w jaki mogły być przekazywane instrukcje medytacyjne za czasów Buddy. Pewnego razu, w Sāvatthi, Czcigodny Uttiya poprosił Buddhę o skondensowaną naukę, by móc następnie iść w dzikie ostępy leśne i zacząć medytować zgodnie z tym pouczeniem, zgłębiać je, starać się uzupełnić i pojąć zawarte w nim informacje. Błogosławiony powiedział mnichowi:

W takim razie powinieneś przede wszystkim, Uttiyo, oczyścić pożyteczne zjawiska. Czym są pożyteczne zjawiska? Są to: umiejętnie oczyszczona moralność i wyprostowany pogląd. Jak tylko, Uttiyo, rozwiniesz w sobie umiejętnie oczyszczoną moralność, wyprostujesz pogląd, wtedy to, Uttiyo, polegając na moralności, stanowiąc na niej, będziesz mógł rozwinąć w sobie cztery ustanowienia uważności [...], wyjdiesz poza dziedzinę śmierci.

Uttiya Sutta (SN.47.016 – Mowa do Uttiyo)

Pominięty fragment zawiera formułę czterech ustanowień uważności, o których za chwilę. Być może na początku należałoby się zastanowić, czy natłok informacji, komentarze, subkomentarze, przypisy i notki powodują, że bardziej rozumiemy praktykę medytacji czy może rodzą konfuzję i w efekcie zniechęcenie do samej praktyki? Każdy komentator stara się przecież „sprzedać” swoją interpretację jako jedynie słuszną, sugerując, że wersje i interpretacje innych są błędne, lub bezpośrednio je krytykując.

Określenie „techniki medytacyjne” mogłoby wydawać się oksymoronem Buddzie i Jemu współczesnym, bo raczej nie ma niczego technicznego w obserwowaniu swojego ciała oraz umysłu w tu i teraz. Być może wykładanie metod kontemplacji nie było potrzebne, a może przekazywano je wyłącznie ustnie – jako instrukcje dawane uczniowi bezpośrednio przez mistrza. Jakkolwiek by nie było, jednym z najdokładniejszych wyjaśnień medytacyjnych mamy najprawdopodobniej w *Ānāpānasati Suttie* (MN.118 – *Mowa o uważności oddechu*). W poniższej mowie część o uważności oddechu jest bardzo okrojona, więc jeśli pozostałe metody były tu nakreślane w podobny sposób, to być może powinniśmy, jak wspomniany Uttiya, uzupełnić je samodzielnie lub starać się wyszukać opisy pełnych metod gdzie indziej w kanonie. Gdyby spojrzeć na *Mowę o ustanowieniach uważności* pozbawioną otoczki, która wokół niej narosła, okazałaby się zestawieniem skróconych opisów metod rozwijania konkretnego mechanizmu w umyśle – uważności – tak by stała się Właściwą Uważnością, będącą częścią Ośmiorakiej Ścieżki. Być może akcent nie jest położony na medytację jako taką, ale na to, jakimi sposobami można ustanowić uważność, by stała się właściwą?

Zawsze warto przypominać sobie o umieszczaniu medytacji w kontekście Ścieżki. Często myślimy, że medytowanie rozwiąże wszystkie nasze problemy, spowoduje, że doznamy „oświecenia”, a po tym doświadczeniu będziemy już tylko wolni – to znaczy, że będziemy mogli robić, co nam się żywnie podoba. Wspomniana powyżej *Uttiya Sutta* pokazuje, jak mocno proces medytacyjny zintegrowany jest z rozwojem moralności i mądrości. Poniższa egzegeza będzie bardziej technicznym wyjaśnieniem medytacji, głównie jako części procesu związanego z samādhi (skupieniem), ale warto mieć na uwadze jej powiązania z pozostałymi dwiema częściami składającymi się na całość nauki Przebudzonego (siła – moralnością oraz paññā – mądrością).

Na początku chciałbym pokrótce wyjaśnić klucz, jakim posługiwałem się, by przedstawić wielorakie znaczenie i bogaty przekaz tej sutty. Zastosowałem interpretację odmienną od powszechnie przyjętego paradygmatu dotyczącego czterech ustanowień uważności. Najpierw przybliżę cztery wymiary, sfery, gdzie może dochodzić do ustanawiania, rozwijania uważności i uczenia się jej:

1. obserwacja ciała (kāyānupassanā) – w tej części można znaleźć czternaście sposobów ustanawiania uważności, w której ciało i jego aspekty są obiektami medytacyjnymi,
2. obserwacja odczuć (vedanānupassanā),

3. obserwacja umysłu (cittānupassanā),
4. obserwacja natury zjawisk (dhammānupassanā).

Większość tłumaczy i interpretatorów przyjmuje, że struktura tej mowy jest – nazwijmy to – horyzontalna. Mianowicie uznają często, że mowa skonstruowana jest z dwóch par, czyli przedstawione jest ciało i jego doznania (określenie słowa „vedanā”, tutaj – odczuć) oraz umysł (citta) i jego myśli (rozległy zakres znaczeniowy słowa „dhamma”). Zatem jest ciało i to, co cielesne oraz umysł i to, co umysłowe. Być może to pewne uproszczenie, ponieważ wtedy zrozumienie Czterech Szlachetnych Prawd byłoby li tylko produktem umysłu – produktem, który można niejako mechanicznie uzyskać, po prostu myśląc o tym intensywnie, lub czymś, co może „przyjść do głowy”.

W tym tłumaczeniu przyjąłem inne, powiedzmy, diagonalne wyjaśnienie. Poszczególne satipaṭṭhāny (ustanowienia uważności) nie odzwierciedlają tu kolejności, a raczej poziomy bądź wymiary, które można dowolnie i równocześnie eksplorować, znając ich charakterystyki. Mianowicie ciało – przez to, że jest materialne i najsilniej podlega uwarunkowaniom – jest podstawą, najwyraźniejszym obiektem, najprostszym, „najgrubszym”, przyziemnym, w związku z czym kolejne wymiary będą coraz bardziej subtelne. Pierwszą metodą (z czterech cielesnych) jest uważność oddychania, Buddha wyjątkowo ją cenił. Już w początkowej części traktującej o oddechu można dostrzec załączek całej struktury, gdy mowa instruuje, żeby zmieniać postrzeganie oddechu tak, by wgłębiać się weń coraz bardziej, a także, wraz ze wzrostem poziomu uważności i skupienia, dostrzegać coraz subtelniejsze i szersze spektrum oddechu. Wglądy, jakie zaczną pojawiać się w związku z oddychaniem, bazują na tym, co fizyczne, potem zaczną stopniowo się oddalać od materialności w kierunku urzeczywistnienia i pełnego zrozumienia tego, co subtelne. Zatem postrzeganie ciała jako takiego będzie się sukcesywnie zmieniać – powoli oddalać od cielesności w stronę tego, co nieuwarunkowane materialnie, tego, co uniwersalne (czyli do natury zjawisk).

Kolejną grupą ćwiczeń jest obserwowanie odczuć. W sutcie określane są słowem „vedanā”, które wyjaśniłem w przedmowie do MN.009. Należy pamiętać, że istnieją doznania związane z ciałem, uwarunkowane materialnością oraz uczucia, które pojawiają się w umyśle i nie są już tak bardzo podległe ciału – powinno się je umieć odróżniać. Chodzi zatem o wymiar pomiędzy cielesnością (doznaniami) a tym, co umysłowe (uczuciami). Vedany dzieli się na trzy rodzaje, ale jest to umowny i dość podstawowy podział: przyjemne, nieprzyjemne, neutralne. Odczucia (vedany), co ważne, nie są emocjami, są czymś bardziej prymarnym, według *Abhidhammy* występują w każdym doświadczeniu, nadając ton (przyjemne, nieprzyjemne, neutralne), zgodnie z prawem przyczyny i skutku – ponieważ są uwarunkowane.

Poziom wyżej znajduje się umysł, choć poprawniejszym tłumaczeniem pālijskiego słowa „citta” jest „serce” – psychologiczne centrum ludzkich stanów zarówno emocjonalnych, jak i myślowych wraz z ich manifestacjami (emocjami i konstruktami myślowymi). W Indiach uważano cittę za organ, jeden z sześciu zmysłów, więc tak jak nie można definiować słuchu w oderwaniu od wrażliwości na dźwięki, tak nie można poznać umysłu bez myśli. Dlatego obserwowanie umysłu jest równe obserwowaniu myśli, co ma swoje uzasadnienie w tekście, o czym jeszcze wspomnę. Dla wielu umysł jest ostateczną, najwyższą rzeczywistością. Jednak niektóre prawidła „rzeczywistości” niejako wychodzą poza sam umysł (najlepszym przykładem jest tu chociażby Nibbāna).

Zatem końcowy i najsubtelniejszy wymiar praktyki to doskonalenie umysłu w obserwowaniu natury zjawisk. Dhamma – bo takiego określenia użyto w oryginale pālijskim – ma szeroki zakres znaczeniowy, jednak nie musi określać wyłącznie myśli lub obiektów mentalnych, może wskazywać na pewne prawo, naturę zjawisk, charakter, naukę bądź prawidła. Oczywiście można rozmyślać nad Dhammą, co będzie prowadzić do wnikliwości, wglądów i mądrości. Co więcej, można założyć, że natura zjawisk jest na tyle uniwersalna, że ma zastosowanie do każdego człowieka, ale też do każdego z wymiarów (ciała, odczuć, umysłu), a nawet do każdego miejsca/zjawiska we wszechświecie i poza nim. „Natura zjawisk” w poniższym tłumaczeniu jest równoznaczna z najwyższym, najszerszym i najsubtelniejszym wymiarem rzeczywistości, której definitywnym końcem jest Nibbāna.

Tekst sutty koncentruje się na praktyce, więc warto wspomnieć w tym miejscu o argumentacji Bhante Anālayo, który uważa, że dowolna technika medytacyjna powinna prowadzić do podwyższenia poziomu świadomości. Oznacza to także obejmowanie uważnością obszarów, które w założeniu nie miały być obserwowane. Dzieje się tak dzięki temu, że zespolenie ciała i umysłu jest tak mocne, że dochodzi do peryferyjnego dostrzegania elementów działających w tle i budujących doświadczenie. Dlatego nawet jeśli intencjonalnie nie wybraliśmy jakiegoś obiektu medytacji, dajmy na to vedan (odczuć), a zamiarem było obserwowanie oddechu (czyli ciała), to możemy tak czy inaczej zauważyć, że wraz z pogłębianiem się medytacji dostrzegamy coraz więcej mechanizmów związanych ze sferą odczuwania rzeczywistości, a później może i z percepcją umysłową (citta) czy rozpoznawaniem prawidłowości natury zjawisk (dhamma). Właśnie to mówią sutty zachęcające nas do praktyki medytacji, zwłaszcza te związane z uważnością oddechu: wraz z rozwojem tej metody rozwijamy wszystkie cztery ustanowienia uważności, a one dzięki wzrostowi prowadzą do kolejnych osiągnięć, coraz głębszych, aż do ostatecznego celu. Czytelnik zachęcony do praktyki obserwowania oddechu może dowiedzieć się więcej na ten temat w MN.118.

Zatem należy oddać sprawiedliwość nauczycielom, którzy koncentrują się na jednej, szczególnej technice, uznając jej czynniki za podstawowe obiekty uważności. Jeśli praktyka jest właściwa, zgodna z Dhammą, powinna rozwijać wszystkie satipaṭṭhāny, tym samym

prowadząc do Nieuwarunkowanego. Inni uważają, że powinno się doskonalić cztery wymiary ćwiczenia uważności: ustanawianie jej w ciele, odczuciach, umyśle i w naturze zjawisk, po kolei, jedna po drugiej, lub w innych porządkach. Ci mistrzowie też mają sporo racji. Wszechstronność i intencjonalne wchodzenie w sfery, w które inaczej wchodziłoby się przypadkowo (przez obserwację peryferyjną), na pewno powoduje lepszą orientację w nich i pewność tego, co się robi, a więc w efekcie, znacznie lepsze wyniki.

Innymi słowy, dowolna praktyka satipaṭṭhān ma potencjał, by spowodować głęboki i uszlachetniający wgląd, szczególnie gdy jest rozwijana w zgodzie z podstawowymi zaleceniami poniższej sutty. Z drugiej strony włączenie do praktyki wszystkich czterech satipaṭṭhān lepiej oddaje zróżnicowany charakter medytacji, a tym samym gwarantuje szybki postęp oraz całościowy i zrównoważony rozwój.

SATI

Ale co właściwie doskonalimy? Czym jest tytułowe sati? Wielu współczesnych autorów anglojęzycznych krytykuje przetłumaczenie przez T. W. Rhysa Davidsa¹ „sati” jako „mindfulness”. Thomas William, syn walijskiego pastora, być może wybrał to słowo zainspirowany sformułowaniem zawartym w jednej z anglikańskich modlitw, która wychwalała nieustanne zwracanie uwagi na potrzeby innych, pamiętanie o nich. Nie znaczy to, że wszystkie jego pomysły i propozycje w słowniku pālijsko-angielskim, który stworzył, były inspirowane chrześcijaństwem. Rhys Davids był naukowcem, studiował sanskryt we Wrocławiu pod przewodnictwem niemieckiego indologa A.F. Stenzlera, jednocześnie zarabiał na życie, udzielając korepetycji z angielskiego dziewiętnastowiecznym wrocławianom. W 1863 roku, po zdaniu egzaminu na urzędnika państwowego, został wysłany na Sri Lankę, do południowego fortu Galle, gdzie jego pierwszą sprawą było rozsądzenie sporu, w którym jednym z wniesionych dowodów był zapis prawny z *Vinayi*, odnoszący się do mnichów buddyjskich. Musiał zatem nauczyć się pālijskiego, by wydać sprawiedliwy wyrok. Nie tylko praca zmusiła go do zagłębiania się w teksty theravādyjskie, jego zaciekawienie przerodziło się w coś więcej. Zaczął kolekcjonować eksponaty archeologiczne, dbać o zachowanie dziedzictwa Cejlonu (kolonialna nazwa wyspy), sympatyzo-

1. Thomas William Rhys Davids (1843–1922) – brytyjski językoznawca, założyciel Pali Text Society, tłumacz (*Questions of King Milinda* [189–94], *Buddhist Birth Stories – Jataka Tales* [1880], *Vinaya Texts, Sacred Books of the East* [1881–85]), autor *The Pāli Text Society's Pāli–English Dictionary* (1921–25).

wać z buddyzmem. Być może to spoufalanie się z lokalną społecznością nie podobało się brytyjskim władzom, które odesłały go do Anglii, gdzie przez następne lata wykładał na uniwersytecie w Londynie oraz założył w 1881 roku Pali Text Society – „W celu wspierania i promowania nauki tekstów pālijskich”. Rhys Davids był pionierem, naukowcem i do dziś jego wybory translatorskie rozbrzmiewają we współczesnym języku, nie tylko w kręgach buddyjskich. Skąd zatem taka krytyka słowa „mindfulness”?

„Sati” to w sanskrycie „smṛti”, pamięć, przypominanie sobie. Rhys Davids na pewno świetnie zdawał sobie z tego sprawę, ale widząc konteksty, w których termin był używany, zdecydował się na stworzenie neologizmu, rzeczownika odprzymiotnikowego, i konsekwentne używanie go. W języku polskim przyjęło się tłumaczyć „sati” jako uważność. *Wielki słownik języka polskiego* pod red. P. Żmigrodzkiego opisuje znaczenie tego nowego słowa następująco: „Cecha kogoś, kto robi coś, będąc skupionym i dokładnie obserwując przedmiot czynności bądź towarzyszącą jej sytuację”. Cytaty zawierające przykłady użycia go sięgają lat 90. XX wieku, choć z pewnością pojawiało się wcześniej. Prawdopodobnie teksty buddyjskie lub – szerzej – związane z duchowością popularyzowały to słowo w polszczyźnie. Jak wynika z definicji, polskie słowo „uważność” także nie oddaje części znaczenia odnoszącego się do pamiętania, przypominania sobie lub choćby napominania siebie. Można jednak znaleźć powiązania uważności z pamięcią w wyrażeniach typu: „gdybym uważał, pamiętałbym więcej”. Co jeszcze ciekawsze, sam Buddha nigdzie w tekstach nie definiował bezpośrednio słowa „sati”, ale wyjaśniał, czym jest na przykład satindriya (indriya – zdolność, umiejętność, właściwość, funkcja uważności). Wrażliwy na niuanse językowe czytelnik odczuje, że uważność bardziej związana jest ze skupianiem się niż ze wspomnianiem, odświeżaniem pamięci czy przywoływaniem czegoś do świadomości. I może mieć rację, zarówno w swej intuicji, jak i w kontekście użycia tego słowa w kanonie, co postaram się udowodnić.

Nie można kompletnie odrzucić rdzenia słowa sanskryckiego. Jak wspominałem w przedmowie do MN.007, „smṛti” – w innej formie „sumarati” oraz „sara” od rdzenia √smṛ (sma-rati, smṛta, smaryate) – znaczy pamiętać, tęsknić, wspominać, przywoływać (imię boga lub zmarłego), uczyć, a nawet deklarować coś, uznawać. Także w tekstach kanonu pālijskiego istnieją wyjaśnienia sugerujące właściwość przypominania sobie czegoś, gdy mowa o sati:

To tak, jakby, mnisi, królewski gród przygraniczny miał odźwiernego strażnika – mądrego, doświadczonego, bystrego – który by nieznanym trzymał na odległość, przepuszczał tylko sobie znanych, tak by chronić tych, co wewnątrz, przeciwdziałać tym, co na zewnątrz. Tak samo, mnisi, uczeń Szlachetnych jest pomny [na wszystko], posiada doskonałą pamięć i jest staranny, potrafi utrzymać w pamięci i przypomnieć sobie

coś, co było zrobione lub powiedziane dawno temu. Z uważnością jako odźwiernym strażnikiem, mnisi, uczeń Szlachetnych pozbywa się tego, co szkodliwe, rozwija to, co pożyteczne, pozbywa się tego, co naganne, rozwija to, co nienaganne, utrzymuje siebie samego w czystości.

Nagaropama Sutta (AN.07.067 – Mowa o porównaniu do grodu)

Należy tu od razu odróżnić słowa „sati” od „anussati”. Drugi termin niemal zawsze odnosi się do przypominania sobie, wspomnienia, przywożenia na myśl, od sanskr. „anusmṛti” (anu = wraz, przy + √smṛ = pamiętać). Używa się go do przypominania sobie: 1. cech Buddy, 2. Dhammy, 3. Saṅghi, 4. sīlānussati (kontemplowanie swego dobrego i silnego moralnie postępowania), 5. cāgānussati (przywoływanie swej hojności), 6. devatānussati (wspominanie dobrych cech istot niebiańskich). Ortodoksja theravādyjska stara się być tu skrupulatna i nie nazywać tych sześciu tematów do wspominek „sati”, uważnością, ponieważ mają one inne cele i funkcje w praktyce, działają na nieco innych płaszczyznach. Czytelnicy mieli już możliwość spotkania się ze słowem „anussati” podczas lektury *Bhayaḍḍherava Suttī* (MN.004 – *Mowa o bojaźni i trwodze*), gdy Buddha mówił o swych osiągnięciach tuż przed Przebudzeniem: „Przypomniałem sobie wiele poprzednich pobytów” (so anekavihiṭaṃ pubbenivāsaṃ anussarāmi).

Można poczuć dysonans, kiedy definiuje się uważność jako coś związanego z pamięcią. Gdyby uznać, że „anu-ssati” to „przy-pomnienie” sobie czegoś, to po odjęciu przedrostka anu- (w polskim: przy-) pozostałoby „pomnienie” (= sati). Ktoś pomny czegoś, jest zatem dbały, ostrożny, przezorny, rozsądny, roztropny, rozważny, stateczny, trzeźwo myślący, umiarkowany, uważny. Nie będę tworzyć nowego rzeczownika odprzymiotnikowego „pomność” ani używać go w tłumaczeniach, ponieważ uważność jako tłumaczenie „sati” tak bardzo zadowoliła się w języku polskim, że zmiany wywołałyby tylko niepotrzebne zamieszanie. Tak jak wielu anglojęzycznych autorów idzie na kompromis i mimo obiektywności wobec „mindfulness” używa tego słowa w przekładach, tak i ja będę tłumaczył „sati” jako uważność, licząc na wyrozumiałość czytelników.

Zanim przejdę do wyjaśniania, na czym polega uważność w praktyce, muszę usprawiedliwić się z kolejnego trudnego terminu, jakim jest „satipaṭṭhāna”. Można interpretować² go

2. Jest wiele innych interpretacji, których tu nie przedstawiam (na przykład sati = uwaga + upa = wewnątrz + ṭhāna = trzymać – utrzymywać uwagę wewnątrz), ponieważ uważam, że są niepoprawne.

jako złożenie dwóch członów: sati oraz upaṭṭhāna (upa = przy, obok + ṽsthā = stać). Bhante Anālayo i inni tłumacze uważają, że literalne „stawianie obok” dotyczy szczególnego sposobu bycia obecnym, uważnym w odniesieniu się do czegoś. Słowniki natomiast podają, że „upaṭṭhāna” to służenie, dbanie, stanie obok – na zasadzie asystowania. Można więc to interpretować tak, że sati jest w gotowości, to znaczy jest obecne, jest na wyciągnięcie ręki, w takim znaczeniu, że odnosi się do tego, co się właśnie dzieje. Dlatego „satipaṭṭhāna” może być tłumaczona jako obecność uważności, obecna uważność albo uważne odnośnienie się do czegoś. Z kolei tradycyjne, ortodoksyjne komentarze mówią, że jest to raczej podstawa albo przyczyna (paṭṭhāna), i w takim ujęciu satipaṭṭhāna staje się szczególnym rodzajem świadomej postawy – jest podstawą uważności, a jej przyczyną są poszczególne techniki wymienione w sutcie. Ale, jak słusznie zauważa Anālaya, cztery satipaṭṭhāny nie są jedynymi możliwymi przyczynami albo podstawami uważności. W *Salāyatana-vibhaṅga Suttie* (MN.137) Buddha mówi o trzech innych satipaṭṭhānach, które nie mają związku ze standardową listą czterech satipaṭṭhān. Odnoszą się one do zdolności Buddy – jako nauczyciela – do utrzymania uważności i spokoju w trzech sytuacjach: gdy żaden z uczniów nie słucha uważnie, gdy część słucha, a część nie słucha uważnie, gdy wszyscy słuchają uważnie. To, że Buddha mimo wszystko określa je jako trzy satipaṭṭhāny, pokazuje, że satipaṭṭhāna to nie tyle kwestia obiektu, co uczestniczenia w danej sytuacji w sposób zrównoważony, z ustanowioną uważnością.

„Ustanawianie” może kojarzyć się bardzo urzędowo (czynić coś obowiązującym; powoływać kogoś na urząd), ale słownik Doroszewskiego wymienia trzecie, przestarzałe już dziś znaczenie tego słowa: utrwalanie, ugruntowywanie, ustalanie, a także czwarte: wprowadzanie ładu, porządku. Poniższa sutta na szczęście sama definiuje znaczenie tego wyrazu: „satim upaṭṭhapetvā” – „ustanowiwszy uważność” oraz „sati paccupaṭṭhitā hoti” – „uważność jest utwierdzona”, co czytelnik może samodzielnie prześledzić w tekście poniżej. Dlatego też tytuł sutty został przetłumaczony jako „ustanowienia uważności”³. Objęcie uważnością tego, co dzieje się w obecnej chwili oraz pamiętanie o przywracaniu świadomości, jak również wiedza o tym, co robić (z zapamiętanych wcześniej instrukcji dotyczących uważności), to znaczenia, które czytelnik powinien mieć w pamięci, gdy wspomniane będzie „sati”.

3. Satipaṭṭhāna [sati = uważność + upaṭṭhāna (upa = u + ṭṭhāna = stanie) = ustanowienie], zob. *Cūlapuṇṇama Sutta* (MN.110), gdzie „upaṭṭhitā sati” jest przeciwstawiona „mutṭhassati”, utracie uważności, oraz *Ānāpānasati Sutta* (MN.118), gdzie „upaṭṭhitā sati” stanowi efekt praktykowania satipaṭṭhāny.

Reasumując, sati nie powinno być interpretowane jako pamięć podobna w działaniu do komputerowego dysku twardego. To raczej rodzaj umiejętności umysłowej, dzięki której pamięć dobrze funkcjonuje i charakteryzuje się rozpiętością, w przeciwieństwie do wąskiej jednopunktowości. To właśnie ta przestronność umożliwia umysłowi dokonanie niezbędnych powiązań między informacjami otrzymanymi w chwili obecnej, a danymi, które zostały zapamiętane w przeszłości. Jeśli więc ktoś chciałby porównywać funkcje umysłu z pracą komputera, bardziej trafne byłoby nazwanie „sati” pamięcią podręczną (ang. *cache*). Szeroki zasięg oznaczałby „wielkość” pamięci, która w suttach jest opisywana następująco: „przebywanie z ustanowioną uważnością ciała, z nieograniczonym umysłem” (upaṭṭhitakāyasati ca viharati appamāṇacetaso), w przeciwieństwie do „przebywania z nieustanowioną uważnością ciała, z ograniczonym umysłem” (anupaṭṭhitakāyasati ca viharati parittacetaso)⁴. W psychologii dominuje obecnie teoria trzech rodzajów pamięci (1. ultrakrótkotrwałej – sensorycznej, 2. krótkotrwałej, 3. długotrwałej) i w takim podziale sati byłoby najbliższe pamięci krótkotrwałej, z tym że im pojemniejsza pamięć krótkotrwała (podręczna w komputerach), tym więcej procesów przetwarzania danych może być wykonywanych w konkretnej chwili, a co za tym idzie, więcej danych i z większą szybkością może zostać zapisanych i odtworzonych. Niektórzy, jak Ānanda, rodzą się z taką zdolnością, zaś inni mogą ją wyćwiczyć za pomocą różnego rodzaju praktyk rozszerzających sati. Tak więc, jak wspomina Bhante Ṭhānissaro, podobnie jak ze sprawnością i siłą fizyczną, która wzrasta w wyniku ćwiczeń, tak i sati zostaje wzmocnione i ustanowione dzięki podjęciu się zadań związanych z czterema ustanowieniami uważności. Ma to praktyczne konsekwencje, o których poniżej.

CIAŁO W CIELE?

Głównym zadaniem satipaṭṭhāny jest skupienie się na jednej z czterech grup tematycznych ustanawiania uważności. Każdy z poszczególnych rodzajów praktykowania jest opisany w osobnym rozdziale tekstu, jak na przykład obserwacja, dostrzeganie i śledzenie tego, co robi ciało, czyli kāyānupassanā (kāya = ciało + anupassanā [anu = podążać za + passanā = patrzeć, dostrzegać]). Przedstawiłem już podejścia nauczycieli dotyczące koncentrowania się tylko na specyficznej metodzie w zestawieniu ze stanowiskiem nauczycieli, którzy

4. *Mahātanḥāsāṅkhaya Sutta* (MN.038 – Dłuższa mowa o zakończeniu pragnienia).

włączają wszystkie podejścia do swoich specyficznych technik, zaczerpniętych bez wątpienia z poniższej mowy.

Z sutty można wywnioskować, że należy skupić się na ciele „samym w sobie”. Oznacza to, że obserwujemy określony jego aspekt, a więc doznania zmysłowe w ciele, i ustanawiamy je jako ramy odniesienia dla naszej praktyki. Oddzielamy je od pozostałych informacji dochodzących z doświadczalnego świata, zwracającą uwagę wyłącznie na wybrany obiekt medytacji. Jeśli w świadomości pojawia się inny temat niż ciało (jak odczucia, umysł, natura zjawisk), należy spokojnie i łagodnie przywracać uwagę do obiektu medytacji. Dzięki temu obserwowany aspekt ciała (na przykład oddech) pozostaje przez dłuższy czas punktem odniesienia, niezależnie od wszystkiego, co się pojawia w ciele/umyśle. Ta sama zasada obowiązuje przy kierowaniu uwagi na odczucia, umysł lub naturę zjawisk. Jednak, jak wspomniałem wcześniej, umiejętność peryferyjnego obserwowania okiem umysłu pozostałych zjawisk staje się doskonalsza wraz z pogłębianiem się medytacji (zob. MN.008).

W większości przykładów zarówno polskich, jak i angielskich użyto enigmatycznego sformułowania „ciało w ciele”, taka interpretacja wskazówek Buddyha rozpoczyna każdą z czterech części sutty, a tematy podmieniane są odpowiednio do rozdziału („odczucia w odczuciach”, „umysł w umyśle”, „natura zjawisk w naturze zjawisk”). W oryginale zapis odnoszący się do ciała brzmi: „kāye kāyānupassī viharati” (przebywa, obserwując ciało w ciele). Literalne tłumaczenie (nadal niekiedy stosowane), nie daje jednak jasności co do przekazu. Nie chodzi tu przecież o jakieś „inne” ciało w ciele, choć można spotkać i takie interpretacje, posługując się nimi zwłaszcza ludzie, którzy szukają potwierdzeń teorii na temat ciał astralnych, aury i tym podobnych. Buddha, co prawda, opisywał coś podobnego w suttach traktujących o nadnaturalnych mocach zaawansowanych mnichów, tutaj jednak chodzi oczywiście wyłącznie o ciało, nic poza nim. Niektórzy sądzą, że wyrażenie „ciało w ciele” oznacza koncentrację wyłącznie na ciele, bez jakichkolwiek „domieszek” w postaci myśli, odczuć, doznań czy nawet wglądów, ponieważ skupienie wymaga ujednolicienia i silnego osadzenia na obiekcie. Natomiast słowo „koncentracja”, jak pisałem w przedmowie do MN.008, nie jest poprawnym tłumaczeniem „samādhi”, więc i tu nie będę go używać.

Skupiając się na ciele, musimy przecież o nim myśleć. Bez doznań nie byłoby mowy o jakiegokolwiek percepcji ciała, więc trudno też odcinać się od tego, co ciało doznaje. Nie można też zapomnieć, że oddech to wdech i wydech, a są to pewne wytworzenia umysłowe, koncepcje podlegające rytmicznej zmianie. Oczywiście skupienie nie jest jednopunktowym ośpieniem, raczej ogniskuje wszelkie aktywne czynniki, niczym starożytne akwedukty, które dzięki stopniowemu zawężaniu kanału ze spływającą wodą wytwarzały ciśnienie umożliwiające funkcjonowanie fontann w mieście. Skupienie jest, jak sama nazwa wskazuje, czymś przeciwnym do rozproszenia, roztargnienia. Zatem aby odpowiednio „skana-

lizować” świadomość, trzeba skupić się na ciele takim, jakie jest. Oznacza to, że nie należy wyobrazać sobie danego obiektu, w tym wypadku ciała, ale obserwować je takim, jakie jest: rzeczywiste w całej swej złożoności, zanurzone w powiązaniach z innymi zjawiskami. Trzeba więc myśleć o ciele, odbierać doznania zeń płynące, być świadomym, że wdech jest wdechem i jest niestały, i musi się skończyć, by pojawił się wydech. Dlatego w poniższym przekładzie ten ustęp pālijski tłumaczony jest następująco: „W ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się zjawisk w ciele, w ten sposób trwa, obserwując naturę przemijania zjawisk w ciele, w ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się i przemijania zjawisk w ciele”. Nie oznacza to, rzecz jasna, przyzwolenia na myślenie o ciele – co często się przydarza – a o takie zawężenie wszystkich aktywnych czynników umysłowych, by móc wytworzyć silny „strumień” (idąc za porównaniem do akweduktu), tak aby w pewnym momencie można było wyraźnie oznajmić „oto jest ciało”. Jasno wynika z tego, że chodzi o szukanie prawdy o ciele, cokolwiek „prawda” ze sobą niesie. Jeśli medytujący zacznie praktykę obserwowania oddechu, myśląc o tym, by skoncentrować umysł, będzie to tylko myślenie (pełne pragnienia) o pojawieniu się jakiegoś rodzaju wydumanego skupienia i nic poza tym. Buddha wyjaśnia powody, dla których powinniśmy praktykować: „(...) właśnie z taką miarą zrozumienia i ciągłej uważności, pozostaje tak, niezależny, bez jakiegokolwiek lgnięcia do świata”. Zatem istotne jest, by powstała zarówno mądrość, jak i uważność (sati) po to, żeby uwolnić się od krzywdzących iluzji, więc od lgnięcia do projekcji będących przyczyną cierpienia.

Praktykujący sati musi pamiętać przede wszystkim, po co obserwuje „ciało takie, jakim jest”, ponieważ bez tego nikt nie wytrzymałby dłużej w medytacji. Potrzebny jest do tego dojrzały Właściwy Pogląd. Nie chodzi o ciągle przypomnianie sobie Czterech Szlachetnych Prawd, ale o decyzję (bazującą na intencji: „chcę wyzwolić się z cierpienia”) oraz trwanie w tym wyborze dzięki Właściwemu Wysiłkowi. Można zauważyć, że Właściwa Uważność, jako siódma z Ośmiorakiej Ścieżki, łączy w sobie wszystkie poprzednie czynniki. Właściwe Nastawienie pomaga w umiejętnym nastrojeniu się, odpuszczaniu, nie pozwala, by kogoś poniosło, nie pozwala poddać się złości i innym zanieczyszczeniom. Grupa moralności (Właściwa Mowa, Właściwe Działanie, Właściwy Sposób Życia) wspomaga pewność i wstępnie ćwiczy umysł w egzekwowaniu umiejętnych decyzji, mikrowyborów, jakich dokonujemy przez całe życie, a które podczas medytacji widać w powiększeniu – stają się wyraźniejsze. Właściwe Skupienie także jest tu obecne, mimo że wielu twierdzi, że to tylko i wyłącznie cztery jhāny. Właściwa Uważność pracuje w ten sposób, że medytujący pamięta o utrzymywaniu konkretnego tematu medytacyjnego, pamięta o przyczynie, dla której właśnie praktykuje, utrzymuje w pamięci konkretną metodę używaną w danej chwili i jest świadom, gdzie w danym momencie się znajduje. Wiele z tych zadań należy do sati, ale sporo również do sampajaññy (przejrzystego pojmowania). Wspomi-

nałem o niej przy okazji omawiania yonisomanasikāra (odpowiedniego nakierowywania umysłu) w przedmowie do MN.002.

Wszelkiego rodzaju rozproszenia, wędrowanie umysłu i niestabilna uwaga to, można rzec, wina świata! Nawet poniższa sutta o tym mówi: „(...) odsuwając tęsknoty i troski związane ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując ciało takie, jakim jest”. Zatem wystarczy odsunąć od siebie tęsknoty i troski świata, a medytacja zacznie wreszcie nabierać sensu – można ironicznie stwierdzić. Co Buddha miał na myśli, odnosząc się do świata? Niech wyjaśni to mowa trochę łatwiejsza i przedstawiona w całości:

Było kiedyś tak, o mnisi, że jastrzębica nagle sfrunęła z wysokości, porywając przepiórkę. Niesiona przez jastrzębicę przepiórka zaczęła zawodzić:
„Nie mamy pomyślności, mało zasług mamy, poza swym terytorium krążyliśmy, w obcym rejonie. Gdybyśmy nad swym terytorium krążyły, w ojczyźnianym rejonie, nie my, a jastrzębica byłaby z pewnością zwyciężona!” „Czymże jest, przepiórko, twoje terytorium, ojczyźniany rejon?”
„Świeżo przeorane pole z wystającymi skibami”.
Wtedy też, mnisi, jastrzębica, niechełpiąca się swą siłą, niemówiąca o swej sile, uwolniła przepiórkę.
„Idź zatem, przepiórko, nawet tam mi nie uciekniesz”.

Wtedy to, o mnisi, przepiórka wchodząc na świeżo przeorane pole z wystającymi skibami, weszła na wysoką skibę, i tam stojąc, powiedziała: „Zbliź się teraz, jastrzębico, zbliź się teraz, jastrzębico!”. Wtedy też, mnisi, jastrzębica, niechełpiąca się swą siłą, niemówiąca o swej sile, zwinęła oba skrzydła i nagle sfrunęła. Gdy przepiórka uznała: „Jastrzębica jest wystarczająco blisko”, weszła między skiby. Wtedy też, mnisi, jastrzębica rozbiła sobie tam pierś. W ten sposób, mnisi, krąży się poza swym terytorium, w obcym rejonie.

Dlatego też, mnisi, nie krąźcie poza swym terytorium, w obcym rejonie. Tego, kto krąży poza swym terytorium, w obcym rejonie, do niego Māra zdobywa dostęp, Māra zdobywa uwieszenie. Czym dla mnicha jest nieswoje terytorium, obcy rejon? To niniejszych pięć przewodów przyjemności

-
5. Wielu dawnych i współczesnych komentatorów sugeruje, że do pewnego stopnia chodzi w tym miejscu o skupienie, dzięki któremu możliwe jest obserwowanie obiektów dla ustanowienia uważności.

zmysłowych. Których pięć? Formy materialne, poznawalne przez oko, pożądane, rozkoszne, piękne, o miłej strukturze, pociągające przyjemnością, powodujące pragnienie, dźwięki, poznawalne przez ucho, (...) zapachy, poznawalne przez nos, (...) smaki, poznawalne przez język, (...) dotyk, poznawalny przez ciało, pożądany, rozkoszny, piękny, o miłej strukturze, pociągający przyjemnością, powodujący pragnienie – tym dla mnicha jest nieswoje terytorium, obcy rejon.

Krążcie, mnisi, po swym terytorium, w ojczyźnianym rejonie. Tego, kto krąży po swym terytorium, w ojczyźnianym rejonie, do niego Māra nie zdobywa dostępu, Māra nie zdobywa uwieszenia. Czym dla mnicha jest własne terytorium, ojczyźniany rejon? Niniejsze cztery ustanowienia uważności. Które to cztery? Otóż, mnisi, mnich taki, odsuwając tęsknoty i troski świata, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując ciało takie, jakim jest (...), odczucia takie, jakimi są (...), umysł taki, jakim jest, odsuwając tęsknoty i troski świata, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując naturę zjawisk taką, jaka jest – tym dla mnicha jest własne terytorium, ojczyźniany rejon.

Sakuṇaggaḥi Sutta (SN.47.006 – Mowa o jastrzębicy)

Jak można się domyślić, światem nie jest ani to, co na zewnątrz, ani pięć czy nawet sześć (dołączając umysł) zmysłów z przyporządkowanymi do nich obiektami, ale jak jest powiedziane w *Mūlapariyāya Suttie* (MN.001 – *Mowa o porządku podstaw*), jest nim zachwyt (nandi) i wszystkie jego pochodne (obiekty „pożądane, rozkoszne, piękne, o miłej strukturze, pociągające przyjemnością, powodujące pragnienie”), które w mowie MN.010 mają odzwierciedlenie w postaci abhiññādomanassa (tęsknoty i troski). Należy wykształcić w sobie zainteresowanie obiektem medytacji („pilnie i uważnie trwa”), jasno rozumiejąc, co się robi i dokąd prowadzi praktyka („dostrzegając i przejrzyście pojmując”).

Najlepszym przykładem praktykowania satipaṭṭhāny powiązanej z ciałem może być opisywana szerzej w MN.118 uważność oddechu w interpretacji Bhante Thānissaro. Nie wielu współczesnych nauczycieli theravādy przeciwstawia się ortodoksyjnym wyjaśnieniom zawartym w *Visuddhimagdze*. Proponowanie własnych wyjaśnień, bazujących na innych tekstach kanonu i własnej praktyce lub też na zapomnianej linii przekazów ustnych, niejednokrotnie bywa kontrowersyjne. W przedstawionej przez siebie wykładni Thānissaro proponuje – przynajmniej w pierwszych czterech stopniach ānāpāny, wymienionych w poniższej sutcie – żeby medytujący zwracał uwagę na ciało w korelacji z oddechem. Dwa pierwsze stopnie to obserwowanie oddechu takim, jaki jest, bez wydłużania

czy spływania go, odpuszczenie kontroli, tak by spontanicznie stawał się coraz subtelniejszy. Wrażenia związane z oddechem można obserwować w okolicach nozdrzy, nad górną wargą, na czubku nosa, można też próbować go dostrzegać w okolicach brzucha, przepony, z przodu tułowia. Medytujący nie powinien kontrolować oddechu, a jedynie obserwować, jak łagodnie on naturalnie i samoczynnie, odnotowując jednocześnie jego długość – tak powinna wyglądać wstępna praktyka dwóch pierwszych stopni uważności oddechu. Trzeci i czwarty stopień zmieniają realizację projektu medytacji, ponieważ w tekście użyte jest słowo „sikkhati”, które znaczy trenować się, ćwiczyć, zamiast użytego w dwóch pierwszych stopniach „pajānāti” (pojmować). Należy więc postarać się odczuć w całym ciele doznania związane z wdechem i wydechem, by potem móc rozluźniać tymi rytmicznymi falami oddechu całe ciało lub jego poszczególne części. W tłumaczeniu tej mowy – i wszystkich innych odnoszących się do uważności oddechu – przyjąłem taką właśnie interpretację⁶.

UWAŻNOŚĆ ODCZUĆ

Słowo „vedanā” występuje w kanonie dosyć często i jest tutaj tłumaczone jako „odczucia” (w liczbie mnogiej), by nazwać w ten sposób zbiorczo zarówno doznania cielesne, jak i uczucia umysłowe. Dla wygody czytelnika w odpowiednich kontekstach używam jednego z tych słów. „Uczucia” to wszystkie odczucia umysłowe przyjemne (błogie, satysfakcjonujące) bądź nieprzyjemne (krzywdzące, niesatysfakcjonujące). Określeniem „doznania” nazywam odczucia cielesne. Mogą być zatem doznania miłe, przyjemne bądź bolesne, nieprzyjemne. Wszędzie indziej vedanā tłumaczę jako odczucia.

Druga część poniższej sutty opisuje vedanānupassanā – obserwowanie odczuć. Gdy mowa o cielesnych doznaniach, użyte jest słowo „sāmisam”, w którym przedrostek pālijski „sa-” oznacza „z”, „wraz”, a wyraz „āmisā” najprawdopodobniej wywodzi się od słowa maṃsa (mięso). Chodzi o wszystko, co cielesne, przyziemne, światowe. Dlatego też „nirāmisā” można tłumaczyć jako niecielesne (dosł. pozbawione mięsa), zatem niematerialne, duchowe, ponadświatowe. To stopniowanie nie jest związane tylko z materialnością, może również być stopniowaniem o charakterze etycznym. Przykładowo, cielesne przyjemności są czymś grubiańskim, namacalnym, zmysłowym, więc niecielesne przyjemności przeciwnie – są bardziej podniosłe, idealistyczne, wyższe moralnie, oparte na tym, co umysłowe. W tej sutcie istnieje tylko taki, podwójny podział, natomiast w mowie w *Samyutta Nikāyi* podany jest trzeci rodzaj odczuć: „nirāmisā nirāmisataram” (dosł. jeszcze bardziej niecie-

6. Zob. MN.118 i *Z każdym oddechem* Ṭhānissaro Bhikkhu.

lesne niż niecielesne, tak bardzo nirāmisā, że przekracza nawet nirāmisā). Ponieważ ten rodzaj odnosi się do całkowitego wyzwolenia z cierpienia, przekładał to jako: „przekraczając to, co cielesne i niecielesne”. Oto urywek tej sutty:

Czym jest, mnisi, przyjemność cielesna (sāmisam sukham)? To niniejszych pięć przewodów przyjemności zmysłowych. Których pięć? Formy materialne, poznawalne przez oko, pożądane, rozkoszne, piękne, o miłej strukturze, pociągające przyjemnością, powodujące pragnienie, (...) dotyk, poznawalny przez ciało, pożądany, rozkoszny, piękny, o miłej strukturze, pociągający przyjemnością, powodujący pragnienie. [...]

Czym jest, mnisi, przyjemność niecielesna (nirāmisam sukham)? Zdarza się, mnisi, że mnich, oddzielony 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, osiąga pierwszą jhānę i przebywa w niej. [i dalej reszta formuły wchodzenia w następne jhāny, aż do czwartej].

Czym jest, mnisi, przyjemność przekraczająca to, co cielesne i niecielesne (nirāmisā nirāmisataram sukham)? Będzie to, mnisi, powstała błogość i usatysfakcjonowanie w mnichu, który zniszczył skażenia, dokonał przeglądu swego umysłu wyzwolonego z pragnienia, [...] niechęci, [...] ułudy. To nazywam, mnisi, przyjemnością przekraczającą to, co cielesne i niecielesne.

Nirāmisā Sutta (SN.36.31 – Mowa o niecielesnym)

Terminy „sāmisā” oraz „nirāmisā” przełożone jako cielesne i niecielesne być może nie oddają w pełni znaczenia ze względu na literalną niezgrabność polskich odpowiedników. Dziwi natomiast, że S.N. Goenka, jeden z najbardziej znanych świeckich nauczycieli Vipassany⁷, poświęcił tej kwestii zaledwie pół strony w swojej książce, napisanej specjalnie na organizowane odosobnienia, na których omawiana jest właśnie *Satipaṭṭhāna Sutta*. Goenka

7. Vipassana – nazwa organizacji odcinającej się od buddyzmu; jest to świecka grupa medytujących, organizująca 10-dniowe odosobnienia, na których uczy się specyficznej, nieopisanej nigdzie w kanonie techniki medytacyjnej. Polega ona na skanowaniu ciała w poszukiwaniu

wyjaśnia, że *sāmisā* to „doznanie z przywiązaniem, z pragnieniem”, natomiast *nirāmisā* to „doznanie bez przywiązania, bez pragnienia”.

Dlaczego wspominam tutaj o metodzie medytacyjnej, której nauczał S.N. Goenka (w tradycji U Ba Khina)? Ponieważ jest to jedna z niewielu organizacji (by nie nazywać jej jedną ze szkół buddyjskich) faktycznie skupiających się na rozwijaniu dosyć trudnej techniki obserwowania *vedānā*. I wszystko byłoby zgodne z Dhammą – bo rozwój jednej metody powoduje rozwijanie wszystkich – gdyby nie jedno dość odważne twierdzenie Goenki: wszystkie stany umysłowe, wszelkie doświadczenia reprezentowane są przez doznania w ciele. Innymi słowy, zwolennicy tej metody twierdzą, że nie ma i nie może być czegoś takiego jak czysto umysłowe uczucie. I znów, nie byłoby to nieprawidłowe, bo jak powiedziałem wcześniej, ciało i umysł są ze sobą mocno splecione, więc jedno wpływa na drugie, a peryferia, które dostrzega świadomość, czasem zawierają w sobie więcej niż tylko jedną *saṭipatṭhānā*. W skrócie wszystko to można wyjaśnić zespoleniem umysłu i materii (*nāmarūpa*)⁸. Ale jednak trudno w tak kategoryczny sposób odrzucić bardziej umysłowe *vedānā* – przyjemność psychiczną albo ból psychiczny. One oczywiście mogą mieć odzwierciedlenie w ciele (i często tak bywa), ale nie jest to konieczne. Najlepszym przykładem są

doznań, żeby następnie wykształcić brak reakcji na nie, w czym pomóc ma rozwijanie *upekhi* (zrównoważenia).

8. Słynny cytat wyrwany z kontekstu *sutty* „*vedanāsamosaṇā sabbe dhammā*” można przetłumaczyć jako „Cokolwiek powstaje w umyśle, towarzyszy temu doznanie” [tłum. na podst. V.R.I.: „Whatever arises in the mind is accompanied by sensation”), ale jest to nieumiejętne odzwierciedlenie słów Błogosławionego, ponieważ *Mūlaka Sutta* (AN.08.083), zawierająca te słowa, wylicza znacznie więcej czynników, a *samosaṇā* [*saṃ + osaraṇā*] oznacza miejsce złączenia (chodzi o spotkanie się ciała z umysłem w odczuciach), ponadto cała mowa jest bardziej skomplikowana i ma zupełnie inny kontekst. Dość powiedzieć, że ten arcyważny w ruchu *Vipassany* cytat nie jest argumentem dla stawianych przez niego tez. Warto zaznaczyć, że U Ba Khin twierdzi (1985): „Odczucia związane z dotykiem są bardziej namacalne niż inne rodzaje odczuć, dlatego początkujący w medytacji *Vipassany* może łatwiej zrozumieć *aniccā* poprzez odczucia cielesne”. Ma to więcej sensu, gdy weźmie się pod uwagę komentarz do MN.010, w którym jest o tym mowa („*rūpaṃ garuparīṇāmaṃ dandhanirodhan’ti*” – forma materialna ciężko się zmienia, wolna jest w zaniku) oraz o szybkości umysłu („*nāhaṃ, bhikkhave, aññaṃ ekadhammampi samānupassāmi, yaṃ evaṃ lahuparivattaṃ, yathayidaṃ cittaṇ’ti*” – nie dostrzegam, mnisi, żadnej innej *dhammy*, która by tak szybko się zmieniała jak serce/umysł, AN.01.048). Dla U Ba Khina mogła to być kwestia utylitarna, a nie doktrynalna.

właśnie, wymienione jako nirāmisā, cztery jhāny. Być może dlatego zostało to wyraźnie podkreślone w sutcie o ustanowieniach uważności.

„Vedanā” dość często występuje w tekstach w znaczeniu: uczucie mentalne. Tak jest w przypadku cetasa (myśli, twory umysłowe) oraz gdy mowa o pięciu khandhach – pięciu grupach składowych, do których się lgnie. Mieszanie uczuć (umysłowych) z doznaniem (cielesnymi) może zrodzić wiele nieporozumień, także gdy mowa o paṭicca-samuppādie – współzależnym powstawaniu. Być może Buddha – odwrotnie niż Goenka – podejrzewał, że mnisi będą uznawali vedanā za czysto umysłowe uczucia, więc przywołał także sāmisa, doznania cielesne, by również im przyglądali się podczas medytacji? Nie znaczy to, że Goenka się myli, z pewnością aspekt etycznego stopniowania jest obecny w podziale na odczucia cielesne (przyjemne, niemoralne), niecielesne (ponadziemskie, pełne cnoty) i przekraczające cielesne i niecielesne (najwyższe, także przekraczające moralność). Prawdą jest to, że sporo teorii w Vipassanie Goenki ma za podstawę późne teksty *Abhidhammy*, która była i nadal jest bardzo popularnym kosztem *Tipiṭaki* w Birii, kraju narodzin tej metody. Warto tu także zauważyć, że skanowanie ciała w poszukiwaniu vedan – i ogólnie cała metoda Vipassany – nie jest opisana w suttach, ale gdy Czcigodny Ledi Sayadaw tworzył tę technikę (w jego biografii napisane jest, że nauczył się jej od nieznanego mnicha z gór Birii) być może bazował na szesnastostopniowej *Mowie o uważności oddechu* (MN.118). Warto także podać tu kontrargumenty z MN.119 (*Kāyagatāsati Sutta – Mowa o uważności ciała*), w której wyraźnie stoi, że jhāny są odczuwane jako przyjemność w ciele. Na pewno nie da się obronić tezy, że „nirāmisā nirāmisataraṃ” (dosł. jeszcze bardziej niecielesne niż niecielesne) także jest doznaniem, mimo że – jak to zostało wyraźnie stwierdzone w sutcie *Bahuvedanīya* (MN.059 – *Mowa o rozlicznych odczuciach*) – zanik rozpoznania i odczuć jest nazywany przyjemnością. Nie jest to jedyna sutta, w której znajduje się twierdzenie, że Nibbāna to przyjemność bez odczuwania:

Pewnego razu Czcigodny Sāriputta przebywał niedaleko miasta Rājagahy w Bambusowym Gaju, w miejscu karmienia wiewiórek. Tam Czcigodny Sāriputta zwrócił się do mnichów:

„Błoga jest, bracia, Nibbāna. Błoga jest, bracia, Nibbāna”.

Gdy to zostało powiedziane, oto co Czcigodny Udāyī powiedział Czcigodnemu Sāriputcie:

„Cóż jest błogością, Czcigodny Sāriputto, gdy nie ma tam żadnego odczuwania?”.

„Właśnie to, bracie, jest błogością, gdy nie ma tam żadnego odczuwania”.

Nibbānasukha Sutta (AN.09.034 – *Mowa o przyjemności Nibbāny*)

Należy oddać sprawiedliwość metodzie Goenki za próby spopularyzowania niszowej techniki medytacyjnej oraz nauczania osób niezaznajomionych z buddyzmem podstaw Dhammy Buddy podczas 10-dniowych odosobnień Vipassany. Można w ich trakcie poznać kolejną cechę uważności – można jej wręcz doznać – czystą obserwację, bez reagowania, bez tłumienia przejawiających się zjawisk. Przykład takiego rodzaju uważności znajduje się choćby w *Dvedhāvitakka Suttie* (MN.019 – *Mowa o dwóch rodzajach myśli*), gdzie sati porównywane jest do pasterza krów, który dostrzega obiekty swojej obserwacji bezwysilkowo. Istnieje więcej przykładów tak zrównoważonego stylu uważności, pełnego dystansu i niezaangażowania⁹. Nie wszystkie porównania odnoszące się do samej obserwacji sugerują zrelaksowanie i wygodę.

To tak, jakby, o mnisi, [po tym, jak to posłyszano]: „Najpiękniejsza kobieta kraju, najpiękniejsza kobieta kraju”, zebrał się wielki tłum. Wtedy to najpiękniejsza kobieta kraju, zaprezentowałaby nadzwyczajny taniec, zaprezentowałaby nadzwyczajny śpiew. [Po tym, jak to posłyszano]: „Najpiękniejsza kobieta kraju tańczy i śpiewa”, zebrałby się jeszcze większy tłum. Wtedy przyszedłby mężczyzna, któremu miłe życie, niemiła mu śmierć, miłe mu szczęście, unika krzywdy. Ktoś by mu powiedział: „Hejże czleku, przenieś miskę wypełnioną olejem między wielkim zgromadzeniem a najpiękniejszą kobietą kraju. Tuż za tobą podążał będzie mężczyzna z podniesionym mieczem. Jeśli tylko odrobinę rozlejesz, wtedy zetnie ci głowę”.

Jak mniemacie, mnisi, czyż mężczyzna ten przestanie nakierowywać umysł na miskę wypełnioną olejem i pozwoli się rozproszyc przez to, co na zewnątrz? „Z pewnością nie, Bhante”.

Przedstawiłem to porównanie, o mnisi, by coś wam uprzytomnić. A mianowicie: „miska wypełniona olejem” to metafora dla uważności ciała. Dlatego też, mnisi, powinniście praktykować w ten sposób: „Uważność ciała będzie przez nas doskonała, często praktykowana, zrobimy z niej nawyk, zrobimy z niej podstawę, ustabilizujemy ją, wytrenujemy ją, w pełni się do niej przykładając”. W ten sposób, o mnisi, powinniście praktykować.

Janapadakalyāṇī Sutta (SN.47.020 – *Mowa o najpiękniejszej kobiecie kraju*)

9. Telakāniththeragāthā (Tag.16.03), Sunakkhatta Sutta (MN.105), Dantabhūmi Sutta (MN.125).

Niereagowanie umysłu w metodzie Vipassany często jest osiąganę dzięki przypomnieniu sobie o przemijającej naturze zjawisk (anicca). Medytujący powinien wiedzieć, że każde, przyjemne czy nieprzyjemne, doznanie powoduje reakcję¹⁰ w umyśle i dzięki wykształconej mądrości powinien odpuścić nieustanny proces stawania się. Jak widać, proces obserwowania odczuć wymusza obserwację wszystkich pozostałych satipaṭṭhān (ciała, umysłu, natury zjawisk).

UMYSŁ

Aby obserwować umysł, potrzebne są myśli. We współczesnych komentarzach często pojawia się porównanie umysłu ze szklanką wody, do której wlewane są różnokolorowe farby. Umysł nieustannie zmienia „kolor” pod wpływem mieszania się ze sobą starych i nowych pigmentów, bądź też cały zabarwia się na jeden kolor, na przykład gdy w grę wchodzi silne emocje takie, jak gniew czy wzruszenie. *Abhidhamma* jasno i precyzyjnie określa warunkujące się wzajemnie citta i cetasika (umysł i to, co umysłowe, czyli myśli, stany umysłowe). Dlatego, chcąc praktykować obserwowanie umysłu, należy czytać część o cittaṇupassanie, pamiętając, że umysł i myśli są połączone. W tej części opisane jest obserwowanie serca/umysłu (a zatem i myśli mu towarzyszących): pożądania (rāga), niechęci (dosa), ułudy (moha), przygnębienia (dosł. skurczenie, saṃkhitta), wzburzenia (dosł. rozproszenie, vikkhitta), wzniosłości (mahaggata), przyziemności (dosł. niewzniosłość, amahaggata), podległości, uzależnienia (dosł. mieć coś ponad, uttara), niezależności (dosł. nie mieć niczego ponad, anuttara) etc.

Po dokładnym przestudiowaniu pouczeń zawartych w *Satipaṭṭhāna Suttie* okazuje się, że medytujący nie jest instruowany, aby aktywnie ingerować w to, co dzieje się w umyśle. Jeśli na przykład przejawia się w mnichu „umysł pełen pożądania, pojmuje właściwie: »Mam umysł pełen pożądania«, mając umysł pozbawiony pożądania, pojmuje właściwie: »Mam umysł pozbawiony pożądania«”. Elementem Ośmiorakiej Ścieżki, który odgrywa bardziej aktywną rolę, jest Właściwy Wysiłek (sammā vāyāma). Jeśli wziąć pod uwagę MN.004 oraz fragment opisujący czwartą jhānę, można zrozumieć, jak zrównoważenie (upekkha) prowadzi do oczyszczenia uważności: „(...) osiągnąłem czwartą jhānę, która jest ani przyjemna, ani bolesna i przebywałem w niej z czystą uważnością dzięki zrównoważeniu” (adukkhamasukhaṃ upekkhāsatiṭṭhānaṃ catutthānaṃ jhānaṃ upasam-

10. Reakcja, czyli bazujące na vedanie umysłowej działanie, kamma, czyli przekształcająca się w pragnienie bądź niechęć saṅkhāra – intencja.

pajja vihāsim). Nie chodzi więc o powierzchowne „bycie świadomym” tego, co się dzieje w umyśle, należy starać się aktywnie obserwować umysł i mimo że czwarta jhāna najlepiej do tego przygotowuje, to nie trzeba mieć aż tak dobrego skupienia.

Jednym z lepszych przykładów ilustrujących obserwację umysłu jest tekst z rozdziału *Satipaṭṭhānasamyutta* (SN.47 – *Połączone mowy o ustanowieniach uważności*):

To tak, jakby, o mnisi, mądry, doświadczony, zręczny kucharz podstawiał królowi lub doradcom króla różnego rodzaju zupy: bardzo kwaśne, bardzo gorzkie, bardzo ostre, bardzo słodkie, pikantne, niepikantne, słone, niesłone.

Tak też, mnisi, ten mądry, doświadczony, zręczny kucharz wychwycił przejawy u swego pana: „Mój pan raczył się dziś tą zupą, sięgnął po to, dużo wziął tego, wdzięcznie się wypowiadał o tym; mój pan raczył się dziś bardzo kwaśną zupą, sięgnął po bardzo kwaśne, dużo wziął bardzo kwaśnego, wdzięcznie się wypowiadał o bardzo kwaśnym; mój pan raczył się dziś bardzo gorzką zupą [...]; ostrą [...]; słodką [...]; pikantną [...]; niepikantną [...]; słoną [...]; mój pan raczył się dziś niesłoną zupą, sięgnął po niesłoną, dużo wziął niesłonej, wdzięcznie się wypowiadał o niesłonej”.

Tak też, mnisi, ten mądry, doświadczony, zręczny kucharz otrzyma okrycia, otrzyma zapłatę, otrzyma podarunki. Jaka jest tego przyczyna? Ponieważ, mnisi, ten mądry, doświadczony, zręczny kucharz wychwycił przejawy u swego pana.

W taki też sposób, mnisi, jakiś mądry, doświadczony, zręczny mnich, odsuwając tęsknoty i troski związane ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując ciało takie, jakim jest. Gdy tak trwa, dostrzegając ciało takie, jakim jest, jego umysł skupia się, pokalania zanikają, [w ten sposób] wychwycił przejawy, (...) odczucia takie, jakimi są, (...) umysł taki, jakim jest, odsuwając tęsknoty i troski związane ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując naturę zjawisk taką, jaka jest. Gdy tak trwa, dostrzegając naturę zjawisk, taką, jaka jest, jego umysł skupia się, pokalania zanikają, [w ten sposób] wychwycił przejawy.

Tak też, mnisi, ten mądry, doświadczony, zręczny mnich osiągnie przyjemne przebywanie w doczesności, osiągnie uważność i przejrzyste

pojmowanie. Jaka jest tego przyczyna? Ponieważ, mnisi, ten mądry, doświadczony, zręczny mnich wychwycił przejawy swego umysłu.

Sūda Sutta (SN.47.008 – Mowa o kucharzu)

Obserwacji umysłu – jako metody medytacyjnej – naucza współcześnie w ośrodkach medytacyjnych w Birmie i podczas odosobnień na całym świecie Ashin Tejaniya, uczeń Sayadawa Shwe Oo Mina. Wyznaje on zasadę, że medytacja to praca umysłu, więc uważność (obejmująca ciało, doznania, myśli) to tylko umysł w trakcie pracy. Istotne jest także właściwe zrozumienie natury zjawisk, a więc zasad umiejętnego praktykowania. Najistotniejszy jest jednak obserwujący umysł – pracujący w tle i zapewniający stałą uważność. Jeśli obserwowanie odbywa się z właściwym nastawieniem, to każdy obiekt jest właściwym obiektem. Należy rozróżnić, czym są skażenia umysłu (āsava), by móc się z nich wyzwolić. Odpowiednie nastawienie – odprężenie i dystans – powoduje, że możemy akceptować i obserwować zarówno dobre, jak i złe doświadczenia. Należy być uważnym we wszystkim, co się robi, jednocześnie obserwując stosunek umysłu do tego, co przejawia się w tu i teraz. Nie ma potrzeby usilnego koncentrowania się na obiekcie medytacji, ponieważ skupienie przychodzi samo, wraz z impetem coraz dłuższego, uważnego obserwowania umysłu i jego stanów. Medytujący powinien zaprzęgnąć do pracy także czynniki mądrości, badanie Dhammy, właściwe nastawienie, zainteresowanie i inteligencję, żeby rozpoznawać skażenia oraz przyczyny ich powstawania i zaniku. Dzięki temu także i w tej metodzie, obserwując jedną satipaṭṭhāṇę, praktykuje się pozostałe¹¹.

NATURA ZJAWISK

Ludzie od niepamiętnych czasów obserwowali świat i dostrzegali jego prawa. Patrzyli na zmieniające się pory roku, na ruch gwiazd i ciał niebieskich, pojmowali potęgę żywiołów, ale zaczęli także rozumieć siły drzemające w samym ciele, słowach i ideach. Tym sposobem powstały prawa, które nie dość, że pomagały zgłębić rzeczywistość, to jeszcze dawały szansę na wykorzystanie ich w dobrym celu oraz podzielenie się nimi z późniejszymi generacjami. Wielu śmiałków skupiło się wyłącznie na eksplorowaniu prawidłowości, jakie występują w umyśle. Zdawali sobie sprawę, że umysł nie tylko podlega regułom,

11. Por. Ashin Tejaniya, *Nie gardź skazami – one cię wyśmieją, Sama świadomość nie wystarczy*.

lecz także jest na tyle plastyczny, że można go zmieniać, uprawiać, ćwiczyć bądź rzeźbić. Wszystkie te określenia pochodzą ze sfery materialnej, ale mogą oznaczać również doskonalenie umysłu – właśnie dzięki potencjalnej plastyczności/elastyczności charakteryzującej zarówno umysł, jak i materię. Zatem aby odnieść sukces w ulepszaniu umysłu i wykorzystaniu jego możliwości w dobrym celu, należało najpierw poznać reguły, jakim podlegał. Wyłożona w sutcie natura zjawisk jest zbiorem prawideł (dhamm), które mają zastosowanie do umysłu i pozwalają wyzwolić go od cierpienia.

Wielu przyjmuje, że czwarta satipaṭṭhāna związana jest z umysłem rozumianym jako „manasa” (także „mana” lub „mano”). „Mana” jest najbardziej pojemnym terminem odnoszącym się do sfery umysłowej, w buddyzmie uważana jest za szósty zmysł i jako taka chwytła obiekty mentalne, tak jak oko wychwytuje obiekty wzroku. Jeśli chodzi o rozróżnienie „mana” i „citta”, można uznać, że „citta” jest bardziej dobitna, związana z uczuciami (na co wskazywałoby częste tłumaczenie tego słowa jako „serce”), bo jest siedzibą emocji, podczas gdy „mano” stanowi nieco subtelniejszy element czucia, bardziej dyskretne rejestrowanie. Jest przenikającym wszystko myśleniem.

Niektórzy komentatorzy wywodzą „mano” z „mināti” (vīma) – mierzyć, w znaczeniu: oceniać, tworzyć pogląd. Inni (słownik PTS) wywodzą ten termin od „maññati” (pie. *men = myśleć, mniemać). Większość stara się przekonywać, że chodzi o dokonywanie abstrakcyjnej oceny odbieranych obiektów umysłowych, o konstruowanie poglądów, które są intelektualną bazą dla świadomości (viññāṇa). Wtedy też wszystkie obiekty „uświadomienia” nazywane są dhammami (pisane małą literą). Przyjmuję w tłumaczeniu tej sutty nieco inny sposób rozumienia terminu „dhamma” – nie jest to obiekt do uchwycenia przez umysł, a raczej prawidło, natura zjawisk, prawda, ale nie w znaczeniu Dhammy i jednocześnie nie aż tak różna od Nauki Buddy. Wiele osób może nie zgadzać się z taką interpretacją, uważając, że sednem tej mowy jest praktyka, medytacja. Mogą zadać retoryczne, w swoim mniemaniu, pytanie: w jaki sposób medytować nad naturą zjawisk?

Zacznę od tego, że nie wszyscy, którzy wyzwolili się z cierpienia, medytowali. Dla wielu czytelników może to być bardzo zaskakujące, ale teksty szczegółowo opisują takie przypadki. Istotnym warunkiem osiągnięcia poziomu Wchodzącego w Strumień jest stan umysłu całkowicie wolny od pięciu przeszkód. Chociaż dogodnym sposobem usunięcia ich jest rozwój medytacji, a jhāny najlepszym do tego narzędziem, to nie jest to jedyna metoda, by osiągnąć pierwszy stopień Szlachetności. Zgodnie z tekstami przeszkody można równie dobrze usunąć, a umysł skupić nawet w medytacji podczas chodzenia, ale jest to technika niezbyt odpowiednia do osiągania jhān. Co więcej, inny fragment wyjaśnia, że przeszkody mogą być chwilowo nieobecne – nawet poza kontekstem formalnej medytacji – na przykład, gdy słucha się Dhammy.

Oto kilka przykładów. *Upāli Sutta* (MN.056 – *Mowa do Upāli*) opowiada o wyznawcy dżinizmu, który tylko dzięki rozmowie z Buddhą, więc bez specjalnego treningu buddyjskiego, stał się Wchodzącym w Strumień, a dopiero potem wyświęcono go na mnicha i zaczął medytować, po czym osiągnął najwyższy cel. Niejaki Ugga z wioski Hatthi podczas zabawy w parku Nāgów był pijany, jednak gdy zobaczył Buddhę, wytrzeźwiał, złożył Mu pokłon, a Buddha odpowiedział stopniowym pouczeniem, po którym słuchaczowi otworzyło się Oko Dhammy (Wszedł w Strumień – *Dutiyaugga Sutta*, AN.08.022). Trędowaty Suppabuddha zauważył tłum ludzi zebrany wokół Buddy wygłaszającego mowę. Chory myślał, że rozdawane są tam posiłki dla biednych i potrzebujących, więc zaczął się przepychać z myślą o zdobyciu pożywienia. Gdy zdał sobie sprawę, że tak nie jest, mimo wszystko zaczął słuchać Błogosławionego – i także osiągnął pierwszy stopień świętości (Sotapanna). W przedmowie do MN.005 jest wzmianka o Sāriputcie, który stał się Arahantem dopiero podczas mowy Dhammy wygłaszanej przez Buddhę. Z podanych przykładów jasno wynika, że niepotrzebna jest nawet podstawowa wiedza o medytacji, nie wspominając o jej praktykowaniu.

Można więc założyć, że wszyscy wspomniani Szlachetni wyzwolili się dzięki mądrości (paññāvimutti), podczas gdy osoby medytujące wyswobodzają umysł dzięki praktyce (cetovimutti). Innymi słowy, w momencie zrozumienia, jak uwarunkowana jest rzeczywistość ludzkiej egzystencji, jakie są jej podstawy i prawa, samo rozpoznanie, jakie znaczenie ma wolność od cierpienia, powoduje w słuchaczu tak silne wrażenie, że staje się Wchodzącym w Strumień lub całkowicie Wyzwolonym. W ten sposób uczy jedna z tajskich nauczycielek Ajahn Sujin Boriarnwanaket, która czerpie wiedzę z *Abhidhammy* i uznaje, że formalna praktyka medytacyjna jest niepotrzebna. Istotne jest pełne i wyzwalające zrozumienie Dhammy, a mądrość przychodzi wraz z uczeniem się, kontemplowaniem analitycznym, to znaczy dzięki dyskusjom lub samodzielnemu myśleniu o dhammach. Oczywiście nauczycielka ta uznaje się za kogoś, kto praktykuje vipassanę, czyli medytację wglądu, który przyjść może spontanicznie, ale karmienie mądrości służy jej stopniowemu wzrostowi. W *Abhidhammie* jest najwięcej tego „pokarmu”, ponieważ są tam opisane prawa na podstawie najistotniejszych przekazów Buddy (mātikā), pominięte są natomiast wszystkie szczegóły dotyczące osób, miejsc i inne niepotrzebne informacje.

Można w tym miejscu wskazać, że ekstremum w postaci samego zbierania informacji i interpretowania ich, żeby wzbudzić mądrość, nie jest korzystne ani nie jest tym, czego uczył Buddha. W *Cūḷadukkhakkhandha Suttie* (MN.014 – *Krótsza mowa o nagromadzeniu krzywdy*) Buddha stwierdza, że sama mądrość, bez umiejętności przyjemnego przebywania w wysokim stanie medytacyjnym, nie może całkowicie wyzwolić z ponownych odrodzin (tj. nie można osiągnąć w ten sposób stanu Arahanta). Tak więc czwarta część poniższej sutty (opisująca dhammānupassanę) nie jest jednoznaczna z suchym, anali-

tycznym myśleniem i zwiększaniem inteligencji, pomysłowości i szybkości przetwarzania danych. Powinien zawierać się w tym element medytacji. Ale jak mogłaby ona wyglądać?

Możliwe, że w zachodnim kręgu kulturowym też można znaleźć pewnego rodzaju praktykę obserwowania natury zjawisk. Sokrates, jak twierdził, był samoukiem filozoficznym, a jego młodzieńcze poszukiwania prawdy ukształtowała, można by rzec, niezwykła przypadłość, którą nazywał „daimonionem” („tknięcie boskie” od słowa „daimon” – „dawca”, „ten, który przydziela”, „to, co boskie”). Było to niekontrolowane, nieoczekiwane doświadczenie, coś w rodzaju wspomnianego „tknięcia”, które odkrywało i wskazywało wadę w realizacji konkretnego czynu Sokratesa. Nie było to przypomnienie czy wyrzut sumienia, a raczej poczucie, że coś było nie tak, jak być powinno, że potrzeba dodatkowej analizy, by odkryć przyczynę pojawienia się ostrzegającego tknięcia. Jak sam powiedział przed sądem, który skazał go przez tę dolegliwość (pośrednio) na śmierć, tknięcie odzywało się u niego często, interweniując także w błahych sprawach. Jak pisze Waldemar Pycka:

[...] dopiero w drodze *samopoznania* mógł uchwycić sens tego zdarzenia. *Tknięcie* zwraca więc Sokratesa ku samemu sobie i nakazuje mu rozwijać świadomość podejmowanych przez siebie decyzji, gdyż tylko wtedy będzie mógł we właściwej perspektywie odebrać sens *boskiej interwencji* i dokonać korekty podjętego już postępowania. [...] „Ilekcroć się zjawia [daimonion], zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy” (OSP, 31d)¹².

Dalej autor wskazuje, że przejście od samego faktu ostrzeżenia do nieco bardziej konstruktywnego działania:

[...] było możliwe wyłącznie na drodze indywidualnego wysiłku poznawczego Sokratesa, który miał poważne problemy z odgadnięciem właściwego sensu przeżytego zdarzenia. Może o tym świadczyć pewien jego zwyczaj zaskakującego dla innych usuwania się na bok i trwania nieruchomo w pozycji stojącej, o jakim wspomina Arystodemios w Platońskiej *Uczcie*. Wyłączenie się z bieżącego rytmu zajęć może wskazywać na duży wysiłek poznawczy związany z rozpoznawaniem i właściwym zinterpretowaniem doznanego *tknięcia daimonicznego*. Przypadek opisany w tym samym dialogu przez Alkibiadesa pokazuje,

12. Waldemara Pycka, *Daimonion – boskie tknięcie* [online].

że tego rodzaju wyłączenie mogło trwać nawet kilkanaście godzin,
i w tym czasie Sokrates pozostawał nieczuły na bodźce zewnętrzne¹³.

Boskie tknięcie, co należy podkreślić, pojawiało się u Sokratesa tylko wtedy, gdy miał do czynienia z wyborem moralnym. Kiedy miał zrobić coś „nie jak należy”, wówczas daimonion ostrzegał, że trzeba dokonać korekty zachowania. Jeśli jego działania podporządkowane były ogólnemu dobru moralnemu – daimonion nie mówił nic. Uznając, że źródłem tknięć jest bóg, nie antropomorfizował daimoniona (w przeciwieństwie do Platona, który stworzył z tego „demoną”). Sokrates odrzucił koncepcję nieprzychylnego lub podważającego moralność boga, ideę dość powszechną w Grecji za jego czasów. Wewnętrzny daimonion poruszał i inspirował Sokratesa, nie narzucając przy tym niczego. Tego samego rodzaju wysiłku introspekcji wymagał Sokrates od innych, przede wszystkim od swych uczniów, wiedząc, że tylko oni sami będą w stanie właściwie uchwycić sens przeżywanych przez siebie doświadczeń i podjąć umiejętną decyzję. Podczas swego procesu mówił: „Ja was, obywateli, kocham całym sercem, ale posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować i was pobudzać”.

Dhamma nie jest grecką Mojżą – nieubłagany prawem świata. Czy w kontekście tej sutty można rozumieć dhammę jako naturę zjawisk, którą należy odkryć poprzez sokratejskie badanie filozoficzne? Wtedy różnica między obserwowaniem umysłu (citta) a obserwowaniem natury zjawisk (dhamma) byłaby taka: dostrzegając umysł, widzimy, jaki jest jego charakter, nastrój, jak się przejawia, lecz dopiero natura zjawisk podaje nam receptę na wypłatanie umysłu ze skażeń i ukazuje wzór na osiągnięcie stanu Nieuwiązania (Nibbāny). Nie oznacza to, że wszystkie opisane czynniki w rozdziale o naturze zjawisk są czymś różnym od myśli. Można powiedzieć, że jest to swego rodzaju forma składająca się z konstrukcji mentalnych. Należy włąć w nią umysł jak do formy odlewniczej, by przybrał postać odpowiednią do tej, którą zalecał Buddha, a niezbędną w uwalnianiu się z saṃsāry. Ogólnie – jest to zbiór prawideł użytecznych w badaniu filozoficznym.

Jak mogłaby wyglądać metoda medytacji polegająca na obserwowaniu natury zjawisk? Wspomniałem o tym przy okazji omawiania poprzednich satipaṭṭhān – obserwowanie natury zjawisk może być „techniką vipassany” na zasadzie obserwowania na przykład zmienności (anicca) pojawiających się fenomenów. Sesja taka może zaczynać się ustabilizowaniem umysłu za pomocą praktyki uważności oddechu, następnie medytujący może zwrócić uwagę na nietrwałość i przemijalność każdego wdechu i wydechu. Każdy oddech jest unikatowy, niepowtarzalny, więc nie ma w nim trwałego pierwiastka (anattā)

13. Tamże.

i nie można się z nim w żaden sposób utożsamiać, jest wręcz niemożliwe stwierdzenie, że to „mój” oddech. Może to prowadzić do kolejnego wglądu: skoro oddech jest niestabilny, zmienny, nie ma istoty, nie jest związany z żadnym trwałym pierwiastkiem wewnątrz czy na zewnątrz, w takim razie nie może spowodować trwałego usatysfakcjonowania. Każdy moment rejestrowania doznań związanych z oddechem, przejawiających się w ciele, każde umysłowe uczucie, jakie się w związku tym procesem pojawia, wszystkie intencje i reakcje także są zmienne, nie mają trwałej istoty, nie są warte utożsamiania się z nimi, ponieważ także podlegają cierpieniu i krzywdzie. Praktykę i dalsze wnioskowanie pozostawiam czytelnikowi. Sutta podsuwa tematy do badań, są one rozszerzone w wielu mowach Buddy, można rzec, jednego z największych filozofów świata – był on jednak kimś znacznie więcej, niż tylko miłośnikiem mądrości.

Tak jak w innych fragmentach, które zawierają moje poglądy – odmienne od powszechnie przyjętych – i które oznaczam w przedmowach, tak i tu prezentuję czytelnikowi pełen przegląd różnych podejść, żeby dać wybór ułatwiający lekturę fragmentu o dhammānupassanie. Może tę część sutty zinterpretować jako dotyczącą wyłącznie „obserwowania myśli”, ale może też uznać, że moja propozycja „obserwowania natury zjawisk” – jako rodzaju badania filozoficznego – jest bardziej przystępna.

VIPASSANA VERSUS SAMATHA

Niektórzy nauczyciele medytacji twierdzą, że poniższa sutta objaśnia jedynie podejście tzw. vipassany, czyli czystego wglądu, odzegnując się od „samathy” – praktyki wyciszenia poprzez skupienie (dzięki jhānom). Oczywiście wgląd i skupienie umysłu potrzebują się nawzajem, można dogłębnie poznać rzeczywistość w trakcie ćwiczeń powiązanych ze skupieniem, a z drugiej strony nieustanna obserwacja zmiennego obiektu medytacji może ustabilizować umysł, umożliwiając wchłonięcie medytacyjne (jhānę). Dość powiedzieć, że jednoczesne pojawienie się rozpoznania prawdziwej natury tego, co się przejawia, wraz ze stabilnością i skupieniem umysłu jest jak najbardziej możliwe, a nawet wskazane.

„Dalej, mnichu, w ten sposób trwaj, obserwując ciało takie, jakim jest, bez rozpatrywania powiązanych z tym myśli o przyjemnościach zmysłowych. [...] obserwując odczucia [...] obserwując umysł [...] obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest, bez rozpatrywania powiązanych z tym myśli o przyjemnościach zmysłowych”.

Wraz z uspokojeniem [przywodzącego] rozpatrywania
i [utrzymywanego] dochodzenia osiąga on drugą jhānę [...].

Dantabhūmi Sutta (MN.125 – Mowa o poziomach opanowania)

Bhante Ṭhānissaro interpretuje słowa Buddy z powyższej mowy, twierdząc, że fakt przykładowej praktyki konkretnej satipaṭṭhāny, wraz z porzuceniem myślenia na jej temat, udowodniałby przebywanie medytującego w drugiej jhānie. Wobec tego, gdy ustanowienie uważności jest wystarczająco silne, aby umożliwić medytującemu praktykowanie bez utraty skupienia, to jest już w pierwszej jhānie. Zatem może nie być wyraźnej granicy między praktyką uważności a praktyką jhān. W rzeczywistości te dwa aspekty powinny się przenikać i wspierać, żeby zarówno uważność, jak i skupienie dopełniały się i stawały dzięki temu Właściwymi.

Przydatne jest tu, na co wskazują teksty komentatorskie, rozpoznanie czterech wypażeń (vipallāsā), które powodują mylne branie tego, co nieatrakcyjne, niezadowalające, nietrwałe i niebędące istotą za atrakcyjne, zadowalające, trwałe i będące istotą. Można to powiązać z czterema tematami ustanowienia uważności. Kontemplacja ciała jest szczególnie przydatna w dostrzeganiu tego, że ciału brakuje piękna; obserwowanie prawdziwej natury odczuć może być przeciwwagą dla ciągłego poszukiwania ulotnych przyjemności; uświadomienie sobie, że myśli to niekończąca się seria luźno powiązanych zdarzeń umysłowych, może doprowadzić do zdemaskowania fałszywego poczucia kontroli i trwałości całego subiektywnego doświadczenia; wreszcie kontemplacja natury zjawisk może przyczynić się do odkrycia, że idea treściwej i trwałej istoty jest tylko złudzeniem.

Powyższe wyliczenie ukazuje „vipassanowy” charakter sutty, jednak mimo wszystko nie można uznać, że jej przekaz jest tylko i wyłącznie taki. Warto wspomnieć o jeszcze jednym terminie pojawiającym się na początku *Satipaṭṭhāna Suttī*. „Bezpośrednia droga” to tłumaczenie pālijskiego wyrażenia „ekāyano maggo”, które składa się z: eka – jeden, ayana – zmierzać i magga – droga. W tradycji komentatorskiej przechowało się pięć możliwych objaśnień dla tego wyrażenia. Według nich drogę określaną jako „ekāyano” można rozumieć jako prostą/bezpośrednią, w takim sensie, że prowadzi prosto do celu; jako drogę, którą każdy przemierza samotnie/samodzielnie; jako drogę, o której uczył Jedyne (Buddha); jako drogę wskazywaną jedynie przez buddyzm; oraz jako drogę, która prowadzi do jednego celu, tj. do Nibbāny. Tak jak Bhante Anālayo oraz inni, nieliczni, tłumacze wybrałem wariant: najprostszą, „bezpośrednią” drogę prowadzącą do celu, bez meandrowania pobocznymi wątkami, niezwiązanymi z tym, co najważniejsze.

WGLĄD

Podtytuł *Wgląd* pojawiający się w tekście sutty nie istnieje w pālijskiej wersji, dodanie go jest pomysłem Bhikkhu Bodhiego i sprawia, że tekst jest bardziej przejrzysty¹⁴. W tym akapicie czytelnik natknę się na frazę o podtrzymywaniu obserwowania kolejnych obiektów od wewnątrz, z zewnątrz oraz zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz. Po porównaniu licznych tłumaczeń, przeczytaniu wszystkich komentarzy do tego ustępu, zapoznaniu się ze wszystkimi dostępnymi przypisami i interpretacjami, doszedłem do wniosku, że nie ma racjonalnego i klarownego wytłumaczenia tego wątku. Dlatego najpierw przedstawię opinie niektórych interpretatorów, by następnie zaproponować własne wyjaśnienie.

Na początku warto zaznaczyć, że Buddha nie dzielił swojego przekazu na nauki faszadowe, płytkie dla ogółu, dla mniej zaawansowanych, dla małych oraz na nauki sekretne, tajemne, mistyczne przeznaczone dla bardziej zaawansowanych uczniów. Wręcz przeciwnie – wyraźnie podkreślał, że nigdy nie robił takich podziałów, co jest istotne w analizie tego fragmentu sutty i o czym za moment. Inna sprawa, że nie mówił wszystkiego, czego dowiedział się dzięki Przebudzeniu, ponieważ nie było to istotne dla uwolnienia się od krzywdy¹⁵.

Ktoś mógłby podać argument, że sutta ta odnosi się wyłącznie do mnichów i nie jest skierowana do wszystkich. Suty zwyczajowo zaczynają się od wstępu, w którym Buddha zwraca się do mnichów, w rozwinięciu naucza bądź przepytuje ich, a na koniec mnisi wyrażają zadowolenie. Często zdarza się, że przepytowany bądź adwersarz (bramin, osoba świecka, deva) jest na tyle podbudowany Nauką, że urzeczywistnia jeden ze stopni świętości (Ariya), ewentualnie zmotywowany zaczyna medytować, by po pewnym czasie wypraktykować pełne uwolnienie. Nierzadko są to ludzie świeccy, ale także istoty niebiańskie, a Buddha, poproszony o wyjaśnienia związane z doktryną, naucza wszystkich. Ta sutta zaczyna się klasycznie, tak jak inne, od słów skierowanych do „bhikkhów”, czyli mnichów. Niektórzy uznają, że mowa ta obejmuje instrukcje nie tylko dla mnichów, ale także dla osób świeckich, i tworzą nowe definicje słowa „bhikkhu”. Nie ma potrzeby przewartościowywania wyrazu „bhikkhu” po to, by także osoby świeckie swobodnie mogły korzystać z instrukcji zawartych w sutcie. To prawda, że jest ona skierowana do mnichów, ale jest użyteczna dla wszystkich. Jednym z argumentów przemawiających za tym jest fakt, że w Indiach zwyczajowo zwracano się do osób zajmujących najwyższe miejsce w hierarchii, co nie znaczyło, że mówca kierował słowa wyłącznie do nich.

14. Anālayo używa tu słowa „refren”.

15. Zob. porównanie do garści liści w *Sīsapāvana Suttie* (SN.56.031 – *Mowa w lesie sīsapā*).

Tłumacze i komentatorzy głowili się nad tym, co dokładnie Buddha miał na myśli, gdy mówił, żeby obserwować swój oddech „wewnętrznie” (ajjhata) i „zewnątrznie” (bahiddhā). Wielu twierdziło, że chodzi o wybranie własnego oddechu (ajjatta – od attā, więc: ja, swój, własny) oraz oddechu innej osoby (sic!) na obiekt medytacji (bahiddhā¹⁶ = bahi – poza, zewnątrz + dhā – końcówka tworząca przymiotnik w liczebnikach). Być może obserwowanie oddechu u siebie i u innych nie nastręczałoby zbyt wielu trudności, ale obserwowanie odczuć, umysłów innych ludzi czy natury zjawisk w ich myślach, jest już niemożliwe bez zdolności paranormalnych. A jednak taka interpretacja tego fragmentu jest wśród komentatorów najpopularniejsza. Nikt też specjalnie nie kwapi się, żeby ją kwestionować, choć ewidentnie wskazuje ona na swego rodzaju ezoterykę nauczania – nie wszyscy przecież mają zdolności parapsychiczne, nie każdy potrafi czytać w cudzych myślach. W innych interpretacjach to zalecenie Buddy traktowane jest jako wskazówka dla bardziej zaawansowanych medytujących, argumentacja w nich opiera się na tym, że Buddha w różnych suttach faktycznie daje te same wskazówki dotyczące nadnaturalnych zdolności (MN.006).

Skoro zatem nie chodzi o zdolności parapsychiczne, to – jak sądzą inni – być może rozwiązaniem jest zwykłe materialistyczne podejście do oddechu, doznań etc.? Znow, jeśli mowa o własnym oddechu, łatwo się zgodzić, ponieważ można obserwować oddech, odczuwając go wewnątrz (jakkolwiek to będzie rozumiane: wewnątrz, czyli w płucach, brzuchu, gardle albo w punkcie pod nozdrzami, nad górną wargą, odczuwany głębiej) w zestawieniu z zewnętrznym, powierzchownym doznawaniem oddechu (na powierzchni, czyli dotyk oddechu na skórze, ciepło, zimno etc.). Co więcej, takie wyjaśnienie działa także w przypadku doznań cielesnych. Bazuje na budowie ciała i jego unerwieniu. Według współczesnej nauki istnieją dwa rodzaje receptorów: eksteroreceptory, które są pobudzane przez zewnętrzne bodźce fizyczne lub chemiczne, i interoreceptory, które reagują na procesy zachodzące wewnątrz organizmu. Zatem doznania cielesne mogą być odbierane powierzchniowo poprzez dotyk, ucisk, ból, temperaturę, ale mogą też być odbierane „od wewnątrz” poprzez na przykład receptor czucia głębokiego informujący o pozycji ciała lub inne występujące w mięśniach szkieletowych, ścięgnach i stawach. Jednak pozostaje problem odczuć umysłowych, samego umysłu i zjawisk, które się w nim przejawiają oraz ich natury. Gdy mowa o zewnętrznej obserwacji umysłu, interpretatorzy wracają do wyjaśnienia o czytaniu w umysłach innych ludzi. Podchodząc materialistycznie do pracy umysłu, sugerują, że Buddha miał tu na myśli fale mózgowe, energię, aurę bądź podobne. Dla niektórych czyta-

16. Warto zauważyć, że bahiddhā oznacza także rodzaj nauczania jedynie dla ludzi z zewnątrz, której to formie nauczania Buddha się sprzeciwiał, nigdy nie robiąc ezoterycznych podziałów na bardziej i mniej zaawansowanych

nie w myślach nie jest niczym nadzwyczajnym, Czcigodny Moggallāna miał nadnaturalne moce, ale nie ma wzmianki o tym, że skupiał się podczas medytacji na cudzych umysłach, gdy chciał ustanowić uważność. Czym innym jest jednak „odbiór” pewnych potencjałów przejawiających się w świecie – ponoć Buddha codziennie (według niektórych źródeł) siadał i wynajdował osoby, których potencjał dojrzał, by mogły się wyzwolić. Innymi słowy, nie ma nic niestosownego w zdolnościach paranormalnych. Jednak *Satipaṭṭhāna Sutta* nie może służyć za podstawę omawiania tej kwestii, tym bardziej w zawołowany sposób.

Zatem czym jest „zewnątrzna” obserwacja ciała, która pozostaje obserwacją własnego ciała, a nie czegoś? Warto spojrzeć na tytuł sutty, ponieważ Buddha nie zwykł mawiać nie na temat. Może chodzić tu o zwykłą świadomość, uważność (*sati*). Dlatego zdecydowałem się na takie tłumaczenie: „W ten sposób trwa, obserwując ciało takie, jakim jest od wewnątrz, obserwując ciało takie, jakim jest z zewnątrz, obserwując ciało takie, jakim jest zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz”.

Obserwowanie „od wewnątrz” ciała takiego, jakim jest oznacza tylko tyle, że jest się świadomym oddechu, ale także innych aspektów ciała, w innych formach ustanawiania w nim uważności. Można też na przykład kontemplować takie właściwości ciała jak jego starzenie się i śmierć, porównując je do ciała rozkładającego się na cmentarzu. Uważność obejmująca odczucia, umysł i naturę zjawisk ma taki sam charakter – obiekt zatem może się zmienić, ale uważność będzie zależała od samego medytującego, który jest ukierunkowany do wewnątrz, w „siebie”. Można to też wytłumaczyć jako obserwowanie wewnątrz, to znaczy bycie samoświadomym („samemu” chciałoby się rzec, czyli *attā*). W języku pālijskim z gramatycznego punktu widzenia „z zewnątrz” to „*bāhirā*”, jednak by odróżnić to tłumaczenie od innych oraz by przekaz był bardziej zrozumiały, zdecydowałem się mimo wszystko użyć niedosłownego przekładu dla „*bahiddhā*”. Jak wspomniałem, „*bahiddhā*” znaczy: coś poza, na zewnątrz, z perspektywy. Dodając do tego uważność w chwili obecnej, czyli *meritum*, otrzymuje się zwykłą obserwację świadomości. Innymi słowy, oznacza to objęcie uważnością uważności albo bycie świadomym świadomości (ciała, uczuć i doznań, umysłu, natury zjawisk). Zatem oddychając, można być świadomym oddychania (wewnątrz), ale można też w pewnym momencie spostrzec, że jest się świadomym tej uważności oddychania, co jest swoistym wyjściem poza system, na zewnątrz, obserwowaniem z perspektywy własnego działania. Współczesna psychologia coraz głębiej penetruje te zagadnienia, opisując świadomość bycia samoświadomym. Nie jest to niczym nadzwyczajnym dla medytujących w Birmie, chociażby w klasztorze Shwe Oo Min, gdzie „Stary Nauczyciel”, czyli właśnie sam Sayadaw Shwe Oo Min, uczył tzw. *vipassany*, bezpośrednio odnosząc się do takich zaleceń: „Bądźcie świadomi świadomości”. Dlatego ten fragment trafnie uznany jest za „wgląd”. To może być rodzaj instrukcji dla tych, którzy są nieco bardziej zaawansowani, ale nie chodzi tu o wykształcanie nadludzkich zdolności, gdyż bycie świadomym świadomości nie jest

specjalnym wyczynem. Gdy medytujący zdaje sobie sprawę z tego, jak uważność skacze z obiektu na obiekt albo jak pozostaje przy jednym obiekcie, na przykład oddechu, wtedy – po doświadczeniu tej perspektywy – przyzna, że chodzi o dystans, obserwowanie uważności niejako z zewnątrz. Buddha nie poprzestaje na tym – mówi jeszcze, żeby być uważnym zarówno wewnątrz, jak i z zewnątrz. To kolejny stopień wglądu, kolejna perspektywa, kolejne wzniesienie się ponad albo wyjście poza system, to znaczy ponad to, co uważamy za wewnętrzne i to, co zewnętrzne. Mieć świadomość oddechu, by następnie być świadomym świadomości oddechu, by następnie być świadomym zarówno świadomości oddechu, jak i świadomości świadomości oddechu etc. Wymusza to natychmiastową refleksję o przemijalności konkretnej chwili, uważności oraz o licznych perspektywach, jakie można mieć odnośnie do konkretnego zjawiska. Dzięki takiej obserwacji, jak podaje tekst, medytujący rozumie naturę pojawiania się zjawisk w ciele, naturę przemijania zjawisk w ciele, naturę pojawiania się i przemijania zjawisk w ciele. Można powiedzieć, że każdy świadomy moment przemija, ulatuje, zmienia się wraz z nowym spojrzeniem, nową perspektywą.

Na czym więc polega tytułowe ustanawianie uważności? Ta metoda ma jeden cel – jest nim takie ukształtowanie świadomości, które pozwoli zrozumieć w pełni Cztery Szlachetne Prawdy. Nieistotne są zdolności paranormalne, nieważny jest „rodzaj wglądu”, jaki się rzekomo „zdobyło” podczas praktykowania satipaṭṭhāny. Jedyń „zdobyczą” tego rodzaju medytacji jest zrozumienie i osadzenie się w konkretnej rzeczywistości, na którą właśnie zwracamy uwagę. „Oto ciało” – jest oznajmieniem kogoś, kto dostrzega, czym to ciało jest. Buddha zaleca, żeby zbudować w sobie niepodlegające niczemu (tj. żadnym omroczeniom ani skażeniom) zrozumienie i ciągłą uważność, pozostając bez lgnięcia do świata. Wyłącznie ktoś, kto przetaił oczy z kurzu, potrafi widzieć wyraźnie. Chcąc dostrzec Cztery Szlachetne Prawdy, trzeba oczyścić świadomość, bo to ona faktycznie „postrzega”. Zatem akapit ten sugeruje pogłębienie perspektywy postrzegania rzeczywistości, tak by móc dostrzegać „czystą” uważnością oraz by mogło pojawić się „czyste” zrozumienie. Nie chodzi tu o fetysz zbierania kolejnych poziomów wglądu (ñāṇa) ani o dążenie do zdobycia nadludzkich zdolności czy oczyszczenie siebie ze wszystkich niedoskonałości, a jedynie o zwykłe zrozumienie rzeczywistości, w pełni, takiej, jaka się przejawia w danej chwili. Można to zrobić tylko wtedy, gdy dostrzega się zjawisko z wielu perspektyw. Definicja przejrzystego pojmowania brzmi: widzieć i rozumieć rzeczy szczegółowo z każdej strony, z różnych perspektyw¹⁷. Sutta zatem uczy, jak wzmocnić zdolność postrzegania, czyli uważności, by następnie móc dostrzegać z perspektywy, co z kolei prowadzi do pojawienia się mądrości, a ta wiedzie prosto do wyswobodzenia się z krzywdy.

17. Samantato pakārehi, pakatṭham vā savisesaṃ jānātīti sampajāno (subkomentarz – MN-t.010).

Tłumaczenie

105. evaṃ me sutaṃ — ekaṃ
 samayaṃ bhagavā kurūsu viharati
 kammāsadhammaṃ nāma kurūnaṃ
 nigamo. tatra kho bhagavā bhikkhū
 āmantesi —
 „bhikkhavo”ti.
 „bhadante”ti te bhikkhū bhagavato
 paccassosum.
 bhagavā etadavoca —

Uddeso

106. “ekāyano ayaṃ, bhikkhave, maggo
 sattānaṃ viuddhiyā, sokaparidevānaṃ
 samatikkamāya, dukkhadomanassānaṃ
 atthaṅgamāya, ñāyassa adhiḡamāya,
 nibbānassa sacchikiriyaṃ, yadidaṃ
 cattāro satipaṭṭhānā.

“katame cattāro? idha, bhikkhave,
 bhikkhu kāye kāyānupassī viharati
 ātāpī sampajāno satimā, vineyya
 loke abhijjhādomanassaṃ; vedanāsu
 vedanānupassī viharati ātāpī sampajāno
 satimā, vineyya loke abhijjhādomanassaṃ;
 citte cittānupassī viharati ātāpī sampajāno
 satimā, vineyya loke abhijjhādomanassaṃ;
 dhammesu dhammānupassī viharati
 ātāpī sampajāno satimā, vineyya loke
 abhijjhādomanassaṃ.

kāyānupassanā ānāpānappabbaṃ

107. “kathaṇca, bhikkhave, bhikkhu kāye
 kāyānupassī viharati? idha, bhikkhave,

105. Oto com usłyszał – pewnego razu Błogosławiony prze-
 bywał w państwie Kurū, w Kammāsadhamma, jednym
 z miast targowych ludu Kurū. Tam Błogosławiony zwrócił
 się do mnichów:

„Mnisi”.

„Bhadante”, mnisi ci posłyszeli Błogosławionego.

Oto co Błogosławiony powiedział:

Wprowadzenie

106. „Mnisi, oto bezpośrednia droga do oczyszczenia dla istot,
 do przezwyciężenia smutku i żalu, do zmierzchu krzywdy
 i rozpacz, do właściwego osiągnięcia¹, do realizacji Nibbāny,
 a mianowicie cztery ustanowienia uważności.

Które to cztery? Otóż, mnisi, mnich taki, odsuwając tęsknoty
 i troski związane ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrze-
 gając i przejrzyście pojmując ciało takie, jakim jest, odsuwa-
 jąc tęsknoty i troski związane ze światem, pilnie i uważnie
 trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując odczucia takie,
 jakimi są, odsuwając tęsknoty i troski związane ze światem,
 pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując
 umysł taki, jakim jest, odsuwając tęsknoty i troski związane
 ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście
 pojmując naturę zjawisk taką, jaka jest.

Obserwowanie ciała, ustęp o oddychaniu

107. W jaki sposób, mnisi, mnich obserwuje ciało takie, jakim
 jest? Otóż, mnisi, mnich taki, udaje się w ostępy leśne, u stóp

1. Ñāyassa adhiḡamāya – gdzie „ñāya” można przetłumaczyć jako właściwa metoda, odnosi się do Ośmiorakiej
 Ścieżki (ariyañāya), do podążania właściwą drogą (ñāyapaṭipanna), natomiast adhiḡama (od adhiḡacchati) to osią-
 gnięcie, także informacja, wiedza, więc związek frazeologiczny można przetłumaczyć tak: „do zdobycia metody”.

bhikkhu araṇṇagato vā rukkhamaḷagato vā suññāgāragato vā nisidati, pallaṅkaṃ ābhujitvā, ujum kāyaṃ paṇidhāya, parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā. so satova assasati, satova passasati. dīghaṃ vā assasanto ‘dīghaṃ assasāmi’ti pajānāti, dīghaṃ vā passasanto ‘dīghaṃ passasāmi’ti pajānāti, rassaṃ vā assasanto ‘rassaṃ assasāmi’ti pajānāti, rassaṃ vā passasanto ‘rassaṃ passasāmi’ti pajānāti, ‘sabbakāyapaṭisaṃvedī assasissāmi’ti sikkhati, ‘sabbakāyapaṭisaṃvedī passasissāmi’ti sikkhati, ‘passambhayaṃ kāyasaṅkhāraṃ assasissāmi’ti sikkhati, ‘passambhayaṃ kāyasaṅkhāraṃ passasissāmi’ti sikkhati.

“seyyathāpi, bhikkhave, dakkho bhamakāro vā bhamakārantevāsī vā dīghaṃ vā añchanto ‘dīghaṃ añchāmi’ti pajānāti, rassaṃ vā añchanto ‘rassaṃ añchāmi’ti pajānāti; evameva kho, bhikkhave, bhikkhu dīghaṃ vā assasanto ‘dīghaṃ assasāmi’ti pajānāti, dīghaṃ vā passasanto ‘dīghaṃ passasāmi’ti pajānāti, rassaṃ vā assasanto ‘rassaṃ assasāmi’ti pajānāti, rassaṃ vā passasanto ‘rassaṃ passasāmi’ti pajānāti; ‘sabbakāyapaṭisaṃvedī assasissāmi’ti sikkhati, ‘sabbakāyapaṭisaṃvedī passasissāmi’ti sikkhati; ‘passambhayaṃ kāyasaṅkhāraṃ assasissāmi’ti sikkhati, ‘passambhayaṃ kāyasaṅkhāraṃ passasissāmi’ti sikkhati.

drzewa bądź w pustym pomieszczeniu siada ze skrzyżowanymi nogami, utrzymując wyprostowane ciało, i ustanawia uważność przed sobą, w okolicach twarzy². W ten sposób uważnie wdycha, uważnie wydycha. Robiąc głęboki wdech, pojmuję właściwie: »Robię głęboki wdech«. Robiąc głęboki wydech, pojmuję właściwie: »Robię głęboki wydech«. Robiąc płytki wdech, pojmuję właściwie: »Robię płytki wdech«. Robiąc płytki wydech, pojmuję właściwie: »Robię płytki wydech«. »Odczuwając całe ciało, robię wdech« – tak praktykuje. »Odczuwając całe ciało, robię wydech« – tak praktykuje. »Uspokajając wszystkie części ciała, robię wdech« – tak praktykuje. »Uspokajając wszystkie części ciała, robię wydech« – tak praktykuje.

Tak jak ktoś, kto wprawnie posługuje się heblem, bądź uczeń tej osoby, robiąc długi ruch heblem, pojmuję właściwie: »Robię długi ruch«. Robiąc krótki ruch heblem, pojmuję właściwie: »Robię krótki ruch«. W ten sam sposób mnisi, mnich, robiąc głęboki wdech, pojmuję właściwie: »Robię głęboki wdech«. Robiąc głęboki wydech, pojmuję właściwie: »Robię głęboki wydech«. Robiąc płytki wdech, pojmuję właściwie: »Robię płytki wdech«. Robiąc płytki wydech, pojmuję właściwie: »Robię płytki wydech«. »Odczuwając całe ciało, robię wdech« – tak praktykuje. »Odczuwając całe ciało, robię wydech« – tak praktykuje. »Uspokajając wszystkie części ciała, robię wdech« – tak praktykuje. »Uspokajając wszystkie części ciała, robię wydech« – tak praktykuje.

2. Parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā – „pari” oznacza parametr, granicę, obwód, zakres, „mukha” to niejednoznaczne określenie twarzy lub ust, które może być interpretowane dwojako, także jako „przód, front, ujęcie, otwór”, „upaṭṭhapetvā” znaczy ustanowić, umiejscowić, ugruntować. Chodzi zatem o umiejscowienie uwagi przed sobą, przed swoim obliczem, w okolicach twarzy. A ponieważ nazywa się to uważnością oddechu, „ānāpānāsati”, musi oznaczać: w okolicach otworów, którymi się oddycha, więc przy nosie, powyżej górnej wargi, ponad ustami. Jednak takie uszczegółowienie występuje dopiero w komentarzach.

iti ajjhattaṃ vā kāye kāyānupassī viharati, bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati, ajjhattabahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati; samudayaadhammānupassī vā kāyasmim viharati, vāyadhammānupassī vā kāyasmim viharati, samudayaavayadhammānupassī vā kāyasmim viharati. ‘atthi kāyo’ti vā panassa sati paccupaṭṭhitā hoti. yāvadeva nānamattāya paṭissatimattāya anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati. evampi kho, bhikkhave, bhikkhu kāye kāyānupassī viharati.

kāyānupassanā iriyāpathapabbam

108. “puna caparaṃ, bhikkhave, bhikkhu gacchanto vā ‘gacchāmi’ti pajānāti, ṭhito vā ‘ṭhitomhi’ti pajānāti, nisinno vā ‘nisinnomhi’ti pajānāti, sayāno vā ‘sayānomhi’ti pajānāti. yathā yathā vā panassa kāyo paṇihito hoti tathā tathā naṃ pajānāti. iti ajjhattaṃ vā kāye kāyānupassī viharati, [...] evampi kho, bhikkhave, bhikkhu kāye kāyānupassī viharati.

kāyānupassanā sampajānapabbam

109. “puna caparaṃ, bhikkhave, bhikkhu abhikkante paṭikkante sampajānakārī hoti, ālokite vilokite sampajānakārī hoti, samīñjite pasārite sampajānakārī hoti, saṅghātipattaccīvaradhāraṇe sampajānakārī hoti, asite pīte khāyite sāyite sampajānakārī hoti, uccārapassāvakamme sampajānakārī hoti, gate ṭhite nisinne sutte jāgarite bhāsīte tuṇhībhave sampajānakārī hoti.

[wgląd]

W ten sposób trwa, obserwując ciało takie, jakim jest od wewnątrz, obserwując ciało takie, jakim jest z zewnątrz, obserwując ciało takie, jakim jest zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz. W ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się zjawisk w ciele, obserwując naturę przemijania zjawisk w ciele, obserwując naturę pojawiania się i przemijania zjawisk w ciele. Jego uważność jest utwierdzona: »Oto jest ciało!«. Taka właśnie jest miara jego zrozumienia i ciągłej uważności³, pozostaje tak, niezależny, bez jakiegokolwiek lgnięcia do świata – w ten sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując ciało takie, jakim jest.

Obserwowanie ciała, ustęp o pozycjach ciała

108. Zatem, mnisi, mnich taki chodząc, pojmując właściwie: »Chodzę«; stojąc, pojmując właściwie: »Stoję«; siedząc, pojmując właściwie: »Siedzę«; leżąc, pojmując właściwie: »Leżę«. Jakkolwiek byloby ułożone jego ciało, zawsze powstaje w mni-chu właściwe pojmowanie pozycji ciała.

W ten sposób trwa, obserwując ciało takie, jakim jest od wewnątrz, [...] w ten sposób mnisi, mnich trwa, obserwując ciało takie, jakim jest.

Obserwowanie ciała, ustęp o przejrzystym pojmowaniu

109. Zatem, mnisi, mnich taki działa, przejrzysto pojmując, gdy idzie do przodu bądź gdy zawraca, działa, przejrzysto pojmując, gdy spogląda gdzieś bądź gdy odwraca wzrok, działa, przejrzysto pojmując, gdy zgina bądź gdy rozciąga kończyny, działa, przejrzysto pojmując, gdy nosi szaty, trzymając miszkę żebraczą oraz wierzchnią szatę, działa, przejrzysto pojmując, gdy je, pije, przelika bądź gdy odczuwa smak pożywienia, działa, przejrzysto pojmując, gdy wydala kał bądź moczu, działa, przejrzysto pojmując, gdy chodzi, stoi, siedzi, zasypia, budzi się, mówi bądź gdy milczy.

3. nānamattāya paṭissatimattāya (nāna = wiedza, poznanie + matta = dosł. mierząc).

iti ajjhataṃ vā kāye kāyānupassī viharati
... pe ... evampi kho, bhikkhave, bhikkhu
kāye kāyānupassī viharati.

kāyānupassanā paṭikūlamanasikārapabbam

110. “puna caparaṃ, bhikkhave, bhikkhu
imameva kāyaṃ uddhaṃ pādatalā, adho
kesamatthakā, tacapariyantaṃ pūraṃ
nānappakārassa asucino paccavekkhati
— ‘atthi imasmiṃ kāye kesā lomā
nakhā dantā taco maṃsaṃ nhāru aṭṭhi
aṭṭhimiñjaṃ vakkam hadayaṃ yakanam
kilomakaṃ pihakaṃ papphāsaṃ antaṃ
antaguṇaṃ udariyaṃ karisaṃ pittaṃ
semhaṃ pubbo lohitaṃ sedo medo assu
vasā kheḷo siṅghāṇikā lasikā muttan’ti.

“seyyathāpi, bhikkhave, ubhatomukhā
putoḷi pūrā nānāvihitassa dhaññassa,
seyyathidaṃ — sāliṇaṃ vīhinaṃ
muggānaṃ māsānaṃ tilānaṃ
taṇḍulānaṃ. tamenam cakkhumā
puriso muñcitvā paccavekkheyya —
‘ime sāli ime vīhi ime muggā ime māsā
ime tilā ime taṇḍulā’ti. evameva kho,
bhikkhave, bhikkhu imameva kāyaṃ
uddhaṃ pādatalā, adho kesamatthakā,
tacapariyantaṃ pūraṃ nānappakārassa
asucino paccavekkhati — ‘atthi imasmiṃ
kāye kesā lomā ... pe ... muttan’ti.

“iti ajjhataṃ vā kāye kāyānupassī viharati
... pe ... evampi kho, bhikkhave, bhikkhu
kāye kāyānupassī viharati.

W ten sposób trwa, obserwując ciało takie, jakim jest od
wewnątrz, (...) w ten sposób mnisi, mnich trwa, obserwując
ciało takie, jakim jest.

Obserwowanie ciała, ustęp o nakierowaniu umysłu na obrzydlivości ciała

110. Zatem, mnisi, mnich taki nakierowuje umysł na swe
ciało, badając je od dołu, od podeszew stóp, aż po samą górę,
po końcówki włosów na głowie. Dostrzega to ciało jako
ograniczone przez skórę oraz pełne wszelkich nieczystości
w taki sposób: »To ciało ma włosy na głowie, włosy na ciele,
paznokcie, zęby, skórę, mięśnie, ścięgna, kości, szpik kostny,
nerki, serce, wątrobę, opłucną, śledzionę, płuca, jelito cien-
kie, jelito grube, żołądek z jego zawartością, fekalia⁴, żółć,
flegmę, ropę, krew, pot, tłuszcz, lzy, łój, ślinę, śluz nosowy,
maż stawową i moczc«.

Tak jak, mnisi, wór, mający jeden otwór u góry, drugi u dołu,
wypełniony różnego rodzaju nasionami: ryżem sāli, brązo-
wym ryżem nizinnym, zielonym groszkiem, fasolą, sezamem
oraz wyluskany, białym ryżem. Podobnie jak ktoś, kto ma
dobry wzrok, gdyby stworzył ten wór, mógłby ocenić: »To
jest ryż sāli, to jest brązowy ryż nizinny, to jest zielony gro-
szek, to jest fasola, to jest sezam, to jest wyluskany, biały ryż«.
W ten sam sposób, mnisi, mnich taki nakierowuje umysł na
swe ciało, badając je od dołu, od podeszew stóp, aż po samą
górną, po końcówki włosów na głowie. Dostrzega to ciało jako
ograniczone przez skórę oraz pełne wszelkich nieczystości
w taki sposób: »To ciało ma włosy na głowie (...) i moczc«.

W ten sposób trwa, obserwując ciało takie, jakim jest od
wewnątrz, (...) w ten sposób mnisi, mnich trwa, obserwując
ciało takie, jakim jest.

4. Brak w tym wyliczeniu mózgu – „matthaluṅgaṃ” – który jest w tym właśnie miejscu w *Dvattimsākāro* (Kh.3 – *Trzydzieści dwie części*).

kāyānupassanā**dhātumanasikārapabbam**

III. “puna caparaṃ, bhikkhave,
bhikkhu imameva kāyaṃ yathāṭṭhitam
yathāpaṇihitam dhātuso paccavekkhati
— ‘atthi imasmiṃ kāye pathaviḍhātu
āpodhātu tejodhātu vāyodhātū’ti.

“seyyathāpi, bhikkhave, dakkho
goghātaḥ vā goghātakantevāsī vā gāviṃ
vadhivā catumahāpathe bilaso vibhajitvā
nisinno assa. evameva kho, bhikkhave,
bhikkhu imameva kāyaṃ yathāṭṭhitam
yathāpaṇihitam dhātuso paccavekkhati
— ‘atthi imasmiṃ kāye pathaviḍhātu
āpodhātu tejodhātu vāyodhātū’ti.

iti ajjhataṃ vā kāye kāyānupassī viharati
... pe ... evampi kho, bhikkhave, bhikkhu
kāye kāyānupassī viharati.

kāyānupassanā navasivathikapabbam

III. “puna caparaṃ, bhikkhave, bhikkhu
seyyathāpi passeyya sarīraṃ sivathikāya
chaḍḍitaṃ ekāhamataṃ vā dvīhamataṃ
vā tīhamataṃ vā uddhumātakam

Obserwowanie ciała, ustęp o nakierowaniu umysłu na pierwiastki⁵

III. Zatem, mnisi, mnich taki nakierowuje umysł na swe ciało jako złożone z pierwiastków, niezależnie od pozycji, jakkolwiek byłoby ułożone, w taki sposób: »To ciało jest [złożone z] pierwiastków ziemi, pierwiastków wody, pierwiastków ognia, pierwiastków wiatru«.

Tak jak ktoś, kto wprawnie posługuje się nożem rzeźnickim, bądź uczeń tej osoby, ubiwszy wcześniej krowę i podzieliwszy ją na części, usiadłby obok skrzyżowania dróg z tak poćwiartowanym mięsem. W ten sam sposób, mnisi, mnich taki nakierowuje umysł na swe ciało jako złożone z pierwiastków, niezależnie od pozycji, jakkolwiek byłoby ułożone, w taki sposób: »To ciało jest [złożone z] pierwiastków ziemi, pierwiastków wody, pierwiastków ognia, pierwiastków wiatru«. W ten sposób trwa, obserwując ciało takie, jakim jest od wewnątrz, (...) w ten sposób mnisi, mnich trwa, obserwując ciało takie, jakim jest.

Obserwowanie ciała, ustęp o dziewięciu cmentarnych stopniach rozkładu

III. Zatem, mnisi, mnich taki, jakby⁶ widział leżące na cmentarzysku martwe ciało, obserwując je po jednym, dwóch,

5. Podstawowe bądź główne pierwiastki to siły natury, które działają zgodnie z jej prawami. Tłumacze używają innych nazw – elementy, żywioły – jednak pierwiastki sugerują, iż są to złożoności, elementy składające się na ciało. Nie są to pierwiastki w chemicznym bądź fizycznym rozumieniu dzisiejszej nauki. Nazwy czterech pierwiastków – czyli ziemia, powietrze, ogień i woda – także są uproszczonymi przekładami. Poniżej bardzo wyrywkowe wyjaśnienie znaczeń czterech głównych pierwiastków: 1. Pathavi-dhātu: pierwiastek ziemi, który powoduje twardość, odpowiada za obszerność/ciężar ciała stałego, 2. Āpo-dhātu: pierwiastek wody, który powoduje płynność, odpowiada za spójność/przyciąganie ciała stałego, 3. Tejo-dhātu: pierwiastek ognia, który powoduje ciepło, odpowiada za temperaturę ciała stałego, 4. Vāyo-dhātu: pierwiastek wiatru, który powoduje ruch, odpowiada za przemieszczanie się ciała stałego.

6. Słowo „jakby” (seyyathāpi = tak jakby) sugeruje, że wszystkie dziewięć medytacji nie musi necessarily mieć prawdziwego i konkretnego obiektu, tj. faktycznego rozkładającego się ciała, gdyż może być to wyobrażenie stanów rozkładu dość szczegółowo opisanych w sutcie.

vinīlakam vipubbakajātam. so imameva
kāyam upasaṃharati — ‘ayampi kho kāyo
evamdhammo evambhāvī evaṃanātito’ti.

iti ajjhataṃ vā kāye kāyānupassī viharati
... pe ... evampi kho, bhikkhave, bhikkhu
kāye kāyānupassī viharati.

“puna caparaṃ, bhikkhave, bhikkhu
seyyathāpi passeyya sarīraṃ sivathikāya
chaḍḍitaṃ kākehi vā khajjamānaṃ
kulalehi vā khajjamānaṃ giijhehi vā
khajjamānaṃ kaṅkehi vā khajjamānaṃ
sunakhehi vā khajjamānaṃ byagghehi
vā khajjamānaṃ dīpihi vā khajjamānaṃ
siṅgālehi vā khajjamānaṃ vividhehi vā
pāṇakajātehi khajjamānaṃ. so imameva
kāyam upasaṃharati — ‘ayampi kho kāyo
evamdhammo evambhāvī evaṃanātito’ti.

iti ajjhataṃ vā kāye kāyānupassī viharati
... pe ... evampi kho, bhikkhave, bhikkhu
kāye kāyānupassī viharati.

“puna caparaṃ, bhikkhave, bhikkhu
seyyathāpi passeyya sarīraṃ sivathikāya
chaḍḍitaṃ aṭṭhikasāṅkhalikaṃ
samaṃsalohitaṃ nhārusambandhaṃ
... pe ... aṭṭhikasāṅkhalikaṃ
nimāṃsalohitamakkhitaṃ
nhārusambandhaṃ ... pe
... aṭṭhikasāṅkhalikaṃ
apagatamaṃsalohitaṃ
nhārusambandhaṃ ... pe ... aṭṭhikāni
apagatasambandhāni diṣā vidisā
vikkhittāni, aññena hatthaṭṭhikaṃ
aññena pādaṭṭhikaṃ aññena
goppakaṭṭhikaṃ aññena jaṅghaṭṭhikaṃ
aññena ūruṭṭhikaṃ aññena kaṭiṭṭhikaṃ
aññena phāsukaṭṭhikaṃ aññena

trzech dniach po śmierci, jak pęcznieje, jak zmienia kolor,
jak zaczyna się rozkładać. Porównuje je do własnego ciała:
»Doprawdy, me ciało ma tę samą naturę, czeka je taki sam
los, to jest nieuniknione«.

W ten sposób trwa, obserwując ciało takie, jakim jest od
wewnątrz, (...) w ten sposób mnisi, mnich trwa, obserwując
ciało takie, jakim jest.

Zatem, mnisi, mnich taki, jakby widział martwe ciało
leżące na cmentarzysku, jak jest pożerane przez kruki, jak
jest pożerane przez sokoły, jak jest pożerane przez sępy, jak
jest pożerane przez czaple, jak jest pożerane przez psy,
jak jest pożerane przez tygrysy, jak jest pożerane przez pan-
tery, jak jest pożerane przez szakale, jak jest pożerane przez
różnorokie insekty i robaki. Porównuje je do własnego ciała:
»Doprawdy, me ciało ma tę samą naturę, czeka je taki sam
los, to jest nieuniknione«.

W ten sposób trwa, obserwując ciało takie, jakim jest od
wewnątrz, (...) w ten sposób mnisi, mnich trwa, obserwując
ciało takie, jakim jest.

Zatem, mnisi, mnich taki, jakby widział leżące na cmenta-
rzysku martwe ciało – pozostały jedynie zwłoki ze strzę-
pami tkanek i skrzepami krwi, ze ścięgnami, które utrzymują
szkielet w całości (...), pozostały jedynie zwłoki bez tkanek,
o krwawym zabarwieniu, ze ścięgnami, które utrzymują szkie-
let w całości (...), pozostały jedynie zwłoki bez tkanek i bez
śladu krwi, ze ścięgnami, które utrzymują szkielet w całości
(...), pozostały niczym niepołączone kości rozrzucone we
wszystkich kierunkach, tutaj kość ręki, tam kość stopy, tutaj
kość piszczelowa, tam kość udowa, tutaj kość miednicy, tam
kość kręgosłupa, tutaj kości żeber, tam kość mostka, tutaj
kość ramienna, tam kość łopatki, tutaj kręgi szyjne, tam kość
zuchwy, tutaj zęby, tam czaszka. Porównuje to do własnego
ciała: »Doprawdy, me ciało ma tę samą naturę, czeka je taki
sam los, to jest nieuniknione«.

piṭṭhiṭṭhikaṃ aññena khandhaṭṭhikaṃ
aññena gīvaṭṭhikaṃ aññena
hanukaṭṭhikaṃ aññena dantaṭṭhikaṃ
aññena sisakaṭṭhikaṃ. so imameva kāyaṃ
upasaṃharati — ‘ayampi kho kāyo
evaṃdhammo evaṃbhāvī evaṃanattīto’ti.
iti ajjhataṃ vā kāye kāyānupassī viharati
... pe ... evampi kho, bhikkhave, bhikkhu
kāye kāyānupassī viharati.

“puna caparaṃ, bhikkhave, bhikkhu
seyyathāpi passeyya sarīraṃ
sivathikāya chaḍḍitaṃ, aṭṭhikāni setāni
saṅkhavaṇṇapaṭibhāgāni ... pe ...
aṭṭhikāni puñjakitāni terovassikāni ...
pe ... aṭṭhikāni pūtīni cuṇṇakajātāni. so
imameva kāyaṃ upasaṃharati — ‘ayampi
kho kāyo evaṃdhammo evaṃbhāvī
evaṃanattīto’ti.

iti ajjhataṃ vā kāye kāyānupassī viharati,
bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati,
ajjhatabahiddhā vā kāye kāyānupassī
viharati; samudayadhammānupassī
vā kāyasmim viharati,
vayadhammānupassī vā kāyasmim
viharati, samudayavayadhammānupassī
vā kāyasmim viharati. ‘atthi kāyo’ti vā
panassa sati paccupaṭṭhitā hoti.

yāvadeva nāṇamattāya paṭissatimattāya
anissito ca viharati, na ca kiñci loke
upādiyati. evampi kho, bhikkhave,
bhikkhu kāye kāyānupassī viharati.

Vedanānupassanā

113. “kathaṇca pana, bhikkhave,
bhikkhu vedanāsu vedanānupassī
viharati? idha, bhikkhave, bhikkhu
sukhaṃ vā vedanaṃ vedayamāno
‘sukhaṃ vedanaṃ vedayāmi’ti pajānāti;
dukkhaṃ vā vedanaṃ vedayamāno
‘dukkhaṃ vedanaṃ vedayāmi’ti pajānāti;
adukkhamasukhaṃ vā vedanaṃ

W ten sposób trwa, obserwując ciało takie, jakim jest od
wewnątrz, (...) w ten sposób mnisi, mnich trwa, obserwując
ciało takie, jakim jest.

Zatem, mnisi, mnich taki, jakby widział leżące na cmentarzy-
sku martwe ciało – pozostały białe niczym muszle kości (...),
po trzech latach pozostał stos gnatów (...), pozostały jedynie
zbutwiałe szczątki i proch. Porównuje je do własnego ciała:
»Doprawdy, me ciało ma tę samą naturę, czeka je taki sam
los, to jest nieuniknione«.

W ten sposób trwa, obserwując ciało takie, jakim jest od
wewnątrz, obserwując ciało takie, jakim jest z zewnątrz,
obserwując ciało takie, jakim jest zarówno od wewnątrz, jak
i z zewnątrz. W ten sposób trwa, obserwując naturę pojawia-
nia się zjawisk w ciele, obserwując naturę przemijania zjawisk
w ciele, obserwując naturę pojawiania się i przemijania zjawisk
w ciele. Jego uważność jest utwierdzona: »Oto jest ciało!«.

Taka właśnie jest miara jego zrozumienia i ciągłej uważno-
ści, pozostaje tak, niezależny, bez jakiegokolwiek lgnięcia
do świata – w ten sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując
ciało takie, jakim jest.

Obserwowanie odczuć

113. W jaki sposób, mnisi, mnich obserwuje odczucia takie,
jakimi są? Otóż, mnisi, mnich taki, odczuwając przy-
jemne odczucie, pojmuje właściwie: »Odczuwam przy-
jemne odczucie«. Odczuwając nieprzyjemne odczucie, poj-
muje właściwie: »Odczuwam nieprzyjemne odczucie«. Odczuwając ani przyjemne, ani nieprzyjemne odczucie,
pojmuje właściwie: »Odczuwam ani przyjemne, ani nie-

vedayamāno ‘adukkhamasukhaṃ
vedanaṃ vedayāmi’ti pajānāti; sāmisaṃ
vā sukhaṃ vedanaṃ vedayamāno
‘sāmisaṃ sukhaṃ vedanaṃ vedayāmi’ti
pajānāti; nirāmisaṃ vā sukhaṃ vedanaṃ
vedayamāno ‘nirāmisaṃ sukhaṃ
vedanaṃ vedayāmi’ti pajānāti; sāmisaṃ
vā dukkhaṃ vedanaṃ vedayamāno
‘sāmisaṃ dukkhaṃ vedanaṃ vedayāmi’ti
pajānāti; nirāmisaṃ vā dukkhaṃ
vedanaṃ vedayamāno ‘nirāmisaṃ
dukkhaṃ vedanaṃ vedayāmi’ti pajānāti;
sāmisaṃ vā adukkhamasukhaṃ
vedanaṃ vedayamāno ‘sāmisaṃ
adukkhamasukhaṃ vedanaṃ
vedayāmi’ti pajānāti; nirāmisaṃ
vā adukkhamasukhaṃ vedanaṃ
vedayamāno ‘nirāmisaṃ
adukkhamasukhaṃ vedanaṃ vedayāmi’ti
pajānāti;

iti ajjhattaṃ vā vedanāsu vedanānupassī
viharati, bahiddhā vā vedanāsu
vedanānupassī viharati, ajjhatabhiddhā
vā vedanāsu vedanānupassī viharati;
samudayadhammānupassī vā vedanāsu
viharati, vāyadhammānupassī vā vedanāsu
viharati, samudayavāyadhammānupassī
vā vedanāsu viharati. ‘atthi vedanā’ti vā
panassa sati paccupaṭṭhitā hoti. yāvadeva
ñāṇamattāya paṭissatimattāya anissito ca
viharati, na ca kiñci loke upādiyati. evampi
kho, bhikkhave, bhikkhu vedanāsu
vedanānupassī viharati

Cittānupassanā

114. “kathaṇca pana, bhikkhave,
bhikkhu citte cittānupassī viharati?
idha, bhikkhave, bhikkhu sarāgaṃ
vā cittaṃ ‘sarāgaṃ cittaṃ’ti pajānāti,
vītarāgaṃ vā cittaṃ ‘vītarāgaṃ cittaṃ’ti
pajānāti; sadosaṃ vā cittaṃ ‘sadosaṃ

przyjemne odczucie«. Odczuwając miłe doznanie cielesne, pojmuję właściwie: »Odczuwam miłe doznanie cielesne«. Odczuwając błogie uczucie umysłowe, pojmuję właściwie: »Odczuwam błogie uczucie umysłowe«. Odczuwając bolesne doznanie cielesne, pojmuję właściwie: »Odczuwam bolesne doznanie cielesne«. Odczuwając krzywdzące uczucie umysłowe, pojmuję właściwie: »Odczuwam krzywdzące uczucie umysłowe«. Odczuwając ani przyjemne, ani nieprzyjemne doznanie cielesne, pojmuję właściwie: »Odczuwam ani przyjemne, ani nieprzyjemne doznanie cielesne«. Odczuwając ani przyjemne, ani nieprzyjemne uczucie umysłowe, pojmuję właściwie: »Odczuwam ani przyjemne, ani nieprzyjemne uczucie umysłowe«.

[wgląd]

W ten sposób trwa, obserwując odczucia takie, jakimi są od wewnątrz, obserwując odczucia takie, jakimi są z zewnątrz, obserwując odczucia takie, jakimi są zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz. W ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się zjawisk w odczuciach, w ten sposób trwa, obserwując naturę przemijania zjawisk w odczuciach, w ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się i przemijania zjawisk w odczuciach. Jego uważność jest utwierdzona: »Oto są odczucia!«. Taka właśnie jest miara jego zrozumienia i ciągłej uważności, pozostaje tak, niezależny, bez jakiegokolwiek lgnięcia do świata – w ten sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując odczucia takie, jakimi są.

Obserwowanie umysłu

114. W jaki sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując umysł takim, jakim jest? Otóż, mnisi, mnich taki, mając umysł

cittan'ti pajānāti, vītadosaṃ vā cittaṃ
 'vītadosaṃ cittan'ti pajānāti; samohaṃ
 vā cittaṃ 'samohaṃ cittan'ti pajānāti,
 vītamohaṃ vā cittaṃ 'vītamohaṃ
 cittan'ti pajānāti; saṃkhittaṃ vā cittaṃ
 'saṃkhittaṃ cittan'ti pajānāti, vikkhittaṃ
 vā cittaṃ 'vikkhittaṃ cittan'ti pajānāti;
 mahaggataṃ vā cittaṃ 'mahaggataṃ
 cittan'ti pajānāti, amahaggataṃ vā
 cittaṃ 'amahaggataṃ cittan'ti pajānāti;
 sauttaraṃ vā cittaṃ 'sauttaraṃ cittan'ti
 pajānāti, anuttaraṃ vā cittaṃ 'anuttaraṃ
 cittan'ti pajānāti; samāhitaṃ vā cittaṃ
 'samāhitaṃ cittan'ti pajānāti, asaṃhitaṃ
 vā cittaṃ 'asaṃhitaṃ cittan'ti pajānāti;
 vimuttaṃ vā cittaṃ 'vimuttaṃ cittan'ti

pelen pożądania⁷, pojmuje właściwie: »Mam umysł pełen
 pożądania«, mając umysł pozbawiony pożądania, pojmuje
 właściwie: »Mam umysł pozbawiony pożądania«. Mając
 umysł pełen niechęci⁸, pojmuje właściwie: »Mam umysł
 pełen niechęci«, mając umysł pozbawiony niechęci, pojmuje
 właściwie: »Mam umysł pozbawiony niechęci«. Mając umysł
 pełen uludy⁹, pojmuje właściwie: »Mam umysł pełen uludy«,
 mając umysł pozbawiony uludy, pojmuje właściwie: »Mam
 umysł pozbawiony uludy«. Mając umysł pełen przygnębie-
 nia¹⁰, pojmuje właściwie: »Mam umysł pełen przygnębienia«,
 mając umysł pełen wzburzenia¹¹, pojmuje właściwie: »Mam
 umysł pełen wzburzenia«. Mając umysł pełen wzniosłości¹²,
 pojmuje właściwie: »Mam umysł pełen wzniosłości«, mając
 umysł pełen przyziemności¹³, pojmuje właściwie: »Mam

-
7. Pożądanie (rāga) nie musi objawiać się jedynie silnymi stanami namiętności czy żądz. Ten, kto obserwuje umysł, powinien dostrzegać wszystkie formy pragnień zmysłowych, w tym także subtelne. Należy zdawać sobie sprawę ze wszystkiego, co się przejawia w sferze sześciu zmysłów, dostrzegając wszelką formę pragnienia.
8. Niechęć (dosa) – nienawiść, gniew, każdy rodzaj awersji lub niechęci (również smutek, strach, opór itp.), jak również złość, frustracja, chęć wyrządzenia krzywdy, chęć niszczenia czy zabijania.
9. Uluda (moha) – iluzja, ignorancja, omroczenie, czasem wręcz głupota. Uluda powoduje, że umysł nie jest w stanie właściwie odróżnić dobra od zła, nie potrafi przeniknąć Czterech Szlachetnych Prawd, nie potrafi praktykować Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. Zwana czasem „micchāñāṇa” [mylne poznanie], czyli umysłem, który potrafi wydawać jedynie mylne osądy. Zaślepienie to odnosi się także do takich podstaw jak prawo przyczyny i skutku etc.
10. Przygnębienie (saṅkhitta citta) – dosłownie skurczony, pomniejszony umysł – umysł, który jest bierny, leniwy, niezainteresowany, głównie za sprawą thīna (odrętwienia, zastygnięcia, nieczułości) oraz middha (ospałości, ośpienia, apatii, niezdarności).
11. Wzburzenie (vikkhitta citta) – rozproszony, niespokojny, martwiący się umysł – pojawia się głównie za sprawą uddhacca (niezrównoważenia, niepokoju) oraz kukkucca (zaniepokojenia, zmartwienia, żalu, wyrzutów sumienia).
12. Wzniosłość (mahaggata citta) – według komentarzy chodzi o stan doświadczany w rūpa-jhāna (wchłonięcie medytacyjne na poziomie świata subtelnej materii) oraz arūpa-jhāna (wchłonięcie medytacyjne na poziomie świata niematerialnego). Równie dobrze może jednak chodzić o stan umysłu, który jest pełen inspiracji, natchniony czymś wzniosłym etc.
13. Przyziemność (amahaggata citta) oznacza pospolity, grubiański umysł sfery zmysłowej bądź świata zmysłowego (kāma-vacara citta), jest to zatem niski, płytki, podły stan umysłu, być może depresja.

pajānāti, avimuttaṃ vā cittaṃ ‘avimuttaṃ cittaṃ’ti pajānāti.

iti ajjhataṃ vā citte cittānupassī viharati, bahiddhā vā citte cittānupassī viharati, ajjhatabahiddhā vā citte cittānupassī viharati; samudayadhammānupassī vā cittasmiṃ viharati, vayadhammānupassī vā cittasmiṃ viharati, samudayavayadhammānupassī vā cittasmiṃ viharati. ‘atthi cittaṃ’ti vā panassa sati paccupaṭṭhitā hoti. yāvadeva ñāṇamattāya paṭissatimattāya anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati. evampi kho, bhikkhave, bhikkhu citte cittānupassī viharati.

umysł pełen przyziemności«. Mając umysł pełen uzależnienia¹⁴, pojmuję właściwie: »Mam umysł pełen uzależnienia«, mając umysł pełen niezależności, pojmuję właściwie: »Mam umysł pełen niezależności«. Mając umysł pełen skupienia¹⁵, pojmuję właściwie: »Mam umysł pełen skupienia«, mając umysł pozbawiony skupienia¹⁶, pojmuję właściwie: »Mam umysł pozbawiony skupienia«. Mając umysł pełen swobody¹⁷, pojmuję właściwie: »Mam umysł pełen swobody«, mając umysł pozbawiony swobody¹⁸, pojmuję właściwie: »Mam umysł pozbawiony swobody«.

[wgląd]

W ten sposób trwa, obserwując umysł taki, jakim jest od wewnątrz, obserwując umysł taki, jakim jest z zewnątrz,

14. Sauttara (1) oraz anuttara (2) oznaczają: 1. podległość, uzależnienie, dosł. „mieć coś ponad” (uttara), 2. niezależność, dosł. „nie mieć niczego ponad” (anuttara). Według komentarzy pālijskich kāmāvacara citta, czyli umysł świata zmysłowego, jest podległy bądź jest niższy od stanów umysłu w rūpa i arūpa-jhāna. Tym sposobem umysł przebywający w arūpa-jhāna jest najwyżej, ponad stanem rūpa-jhāny, jak też ponad umysłem ze sfery kāmāvacara. W samych wchłonięciach także istnieje klasyfikacja, gdzie każda jhāna jest podległa wyższej. Według komentarzy nevasaññānāsaññāyatana jhāna jest więc najwyższym ze stanów umysłu, jakie można osiągnąć. W innym rozumieniu anuttara oznacza głównie lokuttarā citta bądź też magga-phala citta – czyli ponadświatowy umysł bądź umysł (świadomość) Ścieżki i Owocu. Jednak medytujący może skupiać uwagę tylko na pięciu upādānakhandha, czyli pięciu grupach składowych, do których się łączy. Zatem nie jest w stanie skupić uwagi na magga-phala citta. Aczkolwiek interpretacja nie musi być tak skomplikowana, wystarczy przyjąć zwykłe rozumienie uzależnienia się od czegoś, fizycznie bądź mentalnie. Mogą to być uzależnienia oraz obsesje. Kto nie podlega takowym i zdaje sobie z tego sprawę, ma umysł szczęśliwy w niezależności, niepodlegający niezdrowym stanom.
15. Samāhita citta to umysł, który posiada samādhi, czyli jest pełen skupienia. Według klasycznych komentarzy, samāhita citta posiada: 1. upacāra samādhi oraz 2. appanā samādhi (= jhāna). Upacāra samādhi to skupienie „poprzedzające”, albo „bliskie” appanā samādhi, pomagające w pojawieniu się jhāny. Appanā samādhi skupia umysł na obiekcie, oznacza jhāny. Umysł mający upacāra samādhi jest charakterystyczny dla świata zmysłów. Umysł z appanā samādhi należy do rūpa oraz arūpa jhān.
16. Asamāhita citta – umysł pozbawiony dwóch rodzajów samādhi.
17. Vimutta citta – według komentarzy umysł tymczasowo wyswobodzony z przeszkód bądź skażeń umysłu (kilesa).
18. Avimutta citta – umysł niewyswobodzony z moralnych zanieczyszczeń.

obserwując umysł taki, jakim jest zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz. W ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się zjawisk w umyśle, w ten sposób trwa, obserwując naturę przemijania zjawisk w umyśle, w ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się i przemijania zjawisk w umyśle. Jego uważność jest utwierdzona: »Oto jest umysł!«. Taka właśnie jest miara jego zrozumienia i ciągłej uważności, pozostaje tak, niezależny, bez jakiegokolwiek lgnięcia do świata – w ten sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując umysł taki, jakim jest.

dhammānupassanā nīvaraṇapabbam

115. "kathaṇḍa, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati? idha, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati pañcasu nīvaraṇesu. kathaṇḍa pana, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati pañcasu nīvaraṇesu?

"idha, bhikkhave, bhikkhu santaṃ vā ajjhataṃ kāmaccandaṃ 'atthi me ajjhataṃ kāmaccando'ti pajānāti, asantaṃ vā ajjhataṃ kāmaccandaṃ 'natthi me ajjhataṃ kāmaccando'ti pajānāti; yathā ca anuppanassa kāmaccandassa uppādo hoti taṇḍa pajānāti, yathā ca uppanassa kāmaccandassa pahānaṃ hoti taṇḍa pajānāti, yathā ca pahīnassa kāmaccandassa āyatim anuppādo hoti taṇḍa pajānāti.

Obserwowanie natury zjawisk, ustęp o pięciu przeszkodach¹⁹

115. W jaki sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest? Otóż, mnisi, mnich taki trwa, obserwując naturę zjawisk poprzez pięć przeszkód. W jaki sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk poprzez pięć przeszkód?

Otóż, mnisi, mnich taki, gdy istnieje wewnątrz niego pragnienie przyjemności zmysłowej, pojmuję właściwie: »Istnieje we mnie pragnienie przyjemności zmysłowej«, gdy nie istnieje wewnątrz niego pragnienie przyjemności zmysłowej, pojmuję właściwie: »Nie istnieje we mnie pragnienie przyjemności zmysłowej«, pojmuję właściwie, jak niepowstałe pragnienie przyjemności zmysłowej w nim powstaje, pojmuję właściwie, jak powstałe pragnienie przyjemności zmysłowej zostaje w nim powstrzymane, pojmuję właściwie, jak powstrzymane pragnienie przyjemności zmysłowej więcej w nim nie powstaje.

19. Nīvaraṇa – przeszkody, trudności, zaszłości umysłowe, kompleksy. Istnieje pięć przeszkód: 1. gniew (byāpāda/vyāpāda), 2. pragnienie przyjemności zmysłowej (kāmachanda), 3. odrętwienie i ospałość (thīna middha), 4. niezrównoważenie i zaniepokojenie (uddhacca kukkuccha), 5. wątpliwości (vicikicchā).

“santaṃ vā ajjhattaṃ byāpādaṃ ‘atthi me ajjhattaṃ byāpādo’ti pajānāti, [...] santaṃ vā ajjhattaṃ thīnamiddhaṃ ‘atthi me ajjhattaṃ thīnamiddhaṃ’ti pajānāti, [...] santaṃ vā ajjhattaṃ uddhaccakukkuccaṃ ‘atthi me ajjhattaṃ uddhaccakukkuccaṃ’ti pajānāti, [...] santaṃ vā ajjhattaṃ vicikicchā ‘atthi me ajjhattaṃ vicikicchā’ti pajānāti, asantaṃ vā ajjhattaṃ vicikicchā ‘atthi me ajjhattaṃ vicikicchā’ti pajānāti; yathā ca anuppannāya vicikicchāya uppādo hoti tañca pajānāti, yathā ca uppannāya vicikicchāya pahānaṃ hoti tañca pajānāti, yathā ca pahānāya vicikicchāya āyatim anuppādo hoti tañca pajānāti.

“iti ajjhattaṃ vā dhammesu dhammānupassī viharati, bahiddhā vā dhammesu dhammānupassī viharati, ajjhattabahiddhā vā dhammesu dhammānupassī viharati; samudayadhammānupassī vā dhammesu viharati, vayadhammānupassī vā dhammesu viharati, samudayavayadhammānupassī vā dhammesu viharati. ‘atthi dhammā’ti vā panassa sati paccupaṭṭhitā hoti. yāvadeva ñāṇamattāya paṭissatimattāya anissito ca viharati, na ca kifiṇi loke upādiyati. evampi kho, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati paṇicasu nīvaraṇesu.

dhammānupassanā khandhapabbhaṃ

116. “puna caparaṃ, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati

Gdy istnieje wewnątrz niego gniew, pojmuję właściwie: »Istnieje we mnie gniew« [...]. Gdy istnieje wewnątrz niego odrętwienie i ospałość, pojmuję właściwie: »Istnieje we mnie odrętwienie i ospałość« [...]. Gdy istnieje wewnątrz niego niezrównoważenie i zaniepokojenie, pojmuję właściwie: »Istnieje we mnie niezrównoważenie i zaniepokojenie« [...]. Gdy istnieją wewnątrz niego wątpliwości, pojmuję właściwie: »Istnieją we mnie wątpliwości«, gdy nie istnieją wewnątrz niego wątpliwości, pojmuję właściwie: »Nie istnieją we mnie wątpliwości«, pojmuję właściwie, jak niepowstałe wątpliwości w nim powstają, pojmuję właściwie, jak powstałe wątpliwości zostają w nim powstrzymane, pojmuję właściwie, jak powstrzymane wątpliwości więcej w nim nie powstają.

[wgląd]

W ten sposób trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest od wewnątrz, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest z zewnątrz, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz. W ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się zjawisk w naturze zjawisk, w ten sposób trwa, obserwując naturę przemijania zjawisk w naturze zjawisk, w ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się i przemijania zjawisk w naturze zjawisk. Jego uważność jest utwierdzona: »Oto jest natura zjawisk!«. Taka właśnie jest miara jego zrozumienia i ciągłej uważności, pozostaje tak, niezależny, bez jakiegokolwiek lgnięcia do świata – w ten sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez pięć przeszkód.

Obserwowanie natury zjawisk, ustęp o pięciu grupach składowych

116. Zatem, mnisi, mnich taki obserwuje naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez pięć grup składowych, do których się lgnie²⁰.

20. Upādāna = lgnięcie, przywiązanie + khandha = grupa składowa, skupisko lub kategoria, pięć grup składowych, do których się lgnie to: 1. rūpa – materia, procesy fizyczne, cielesność, forma materialna, 2. vedanā –

pañcasu upādānakkhandhesu. kathañca pana, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati pañcasu upādānakkhandhesu?

idha, bhikkhave, bhikkhu — ‘iti rūpaṃ, iti rūpassa samudayo, iti rūpassa atthaṅgamo; iti vedanā, iti vedanāya samudayo, iti vedanāya atthaṅgamo; iti saññā, iti saññāya samudayo, iti saññāya atthaṅgamo; iti saṅkhārā, iti saṅkhārānaṃ samudayo, iti saṅkhārānaṃ atthaṅgamo; iti viññāṇaṃ, iti viññāṇassa samudayo, iti viññāṇassa atthaṅgamo’ti; iti ajjhattaṃ vā dhammesu dhammānupassī viharati, [...] evampi kho, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati pañcasu upādānakkhandhesu.

dhammānupassanā āyatanapabbam

117. “puna caparaṃ, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati chasu ajjhattikabāhiresu āyatanesu. kathañca pana, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati chasu ajjhattikabāhiresu āyatanesu?

W jaki sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez pięć grup składowych, do których się lgnie?

Otóż, mnisi, mnich taki pojmuje właściwie: »Oto forma materialna, oto początek formy materialnej, oto koniec formy materialnej, oto odczucia, oto początek odczuć, oto koniec odczuć, oto rozpoznawanie, oto początek rozpoznawania, oto koniec rozpoznawania, oto wytworzenia umysłowe, oto początek wytworzeń umysłowych, oto koniec wytworzeń umysłowych, oto świadomość, oto początek świadomości, oto koniec świadomości«.

W ten sposób trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest od wewnątrz, [...] w ten sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez pięć grup składowych, do których się lgnie.

Obserwowanie natury zjawisk, ustęp o sześciu obszarach zmysłowych

117. Zatem, mnisi, mnich taki obserwuje naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez sześć wewnętrznych i zewnętrznych obszarów zmysłowych²¹. W jaki sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez sześć wewnętrznych i zewnętrznych obszarów zmysłowych?

odczucia, doznanie cielesne, uczucie umysłowe, mogą to być uczucia i wrażenia umysłowe: błogie (somanassa), krzywdzące (domanassa) lub neutralne (upekkhā) oraz doznania cielesne: bolesne (dukkhā), miłe (sukha) oraz ani bolesne, ani przyjemne (adukkhamasukha), 3. saññā – rozpoznawanie, kojarzenie, pamięć, postrzeganie, percepcja, 4. saṅkhārā – wytworzenia, złożoności umysłu, kompilacje, formacje, inicjacje, reakcje, intencje, pożyteczne złożenia umysłowe (puññābhisaṅkhārā), niepożyteczne złożenia umysłowe (apuññābhisaṅkhārā), nieporuszone złożenia umysłowe (āneñjābhisaṅkhārā), 5. viññāṇa – świadomość, obecność, jaźń, (pod)świadomość pasywna, poznawanie zmysłowe bez rozróżniania, odbierający bądź wiedzący umysł.

21. Sześć wewnętrznych obszarów zmysłowych to sześć narządów zmysłowych, natomiast sześć zewnętrznych obszarów zmysłowych to poszczególne obiekty zmysłów.

“idha, bhikkhave, bhikkhu cakkhuṇṇa paṇānāti, rūpe ca paṇānāti, yaṇca tadubhayaṃ paṭicca uppajjati saṃyojanaṃ taṇca paṇānāti, yathā ca anuppannassa saṃyojanassa uppādo hoti taṇca paṇānāti, yathā ca uppannassa saṃyojanassa pahānaṃ hoti taṇca paṇānāti, yathā ca pahīnassa saṃyojanassa āyatim anuppādo hoti taṇca paṇānāti.

“soṭaṇca paṇānāti, sadde ca paṇānāti, [...] ghāṇaṇca paṇānāti, gandhe ca paṇānāti, [...] jivhaṇca paṇānāti, rase ca paṇānāti, [...] kāyaṇca paṇānāti, phoṭṭhabbe ca paṇānāti, [...] manaṇca paṇānāti, dhamme ca paṇānāti, yaṇca tadubhayaṃ paṭicca uppajjati saṃyojanaṃ taṇca paṇānāti, yathā ca anuppannassa saṃyojanassa uppādo hoti taṇca paṇānāti, yathā ca uppannassa saṃyojanassa pahānaṃ hoti taṇca paṇānāti, yathā ca pahīnassa saṃyojanassa āyatim anuppādo hoti taṇca paṇānāti.

“iti ajjhataṃ vā dhammesu dhammānupassī viharati, [...] evampi kho, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati chasu ajjhattikabāhiresu āyatanesu.

dhammānupassanā bojjhaṅgapabbam

118. “puna caparaṃ, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati sattasu bojjhaṅgesu. kathaṇca pana, bhikkhave, bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati sattasu bojjhaṅgesu? idha, bhikkhave, bhikkhu santaṃ vā ajjhataṃ satisambojjhaṅgaṃ ‘atthi me ajjhataṃ satisambojjhaṅgo’ti

Otóż, mnisi, mnich taki pojmuje właściwie, czym jest oko, pojmuje właściwie, czym jest forma materialna, pojmuje właściwie zniewolenie powstające w zależności od obydwu, pojmuje właściwie, jak niepowstałe zniewolenie w nim powstaje, pojmuje właściwie, jak powstałe zniewolenie zostaje w nim powstrzymane, pojmuje właściwie, jak powstrzymane zniewolenie więcej w nim nie powstaje.

Pojmuje właściwie, czym jest ucho, pojmuje właściwie, czym są dźwięki [...]. Pojmuje właściwie, czym jest nos, pojmuje właściwie, czym są zapachy [...]. Pojmuje właściwie, czym jest język, pojmuje właściwie, czym jest smak [...]. Pojmuje właściwie, czym jest ciało, pojmuje właściwie, czym jest dotyk [...]. Pojmuje właściwie, czym jest umysł, pojmuje właściwie, czym są myśli, pojmuje właściwie zniewolenie powstające w zależności od obydwu, pojmuje właściwie, jak niepowstałe zniewolenie w nim powstaje, pojmuje właściwie, jak powstałe zniewolenie zostaje w nim powstrzymane, pojmuje właściwie, jak powstrzymane zniewolenie więcej w nim nie powstaje. W ten sposób trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest od wewnątrz, [...] w ten sposób mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez sześć wewnętrznych i zewnętrznych obszarów zmysłowych.

Obserwowanie natury zjawisk, ustęp o siedmiu czynnikach Przebudzenia

118. Zatem, mnisi, mnich taki, obserwuje naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez siedem czynników Przebudzenia²². W jaki sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez siedem czynników Przebudzenia?

Otóż, mnisi, mnich taki, gdy istnieje wewnątrz niego uważność będąca czynnikiem Przebudzenia, pojmuje właściwie:

22. Bojjhaṅga – czynniki Przebudzenia: 1. uważność (sati), 2. badanie Dhammy (dhammavicaya), 3. energia (viriya), 4. radosne uniesienie (pīti), 5. uspokojenie (passaddhi), 6. skupienie (samādhi), 7. zrównoważenie (upekkhā).

pajānāti, asantaṃ vā ajjhattaṃ
 satisambojjhaṅgaṃ 'natthi me ajjhattaṃ
 satisambojjhaṅgo'ti pajānāti, yathā ca
 anuppannassa satisambojjhaṅgassa
 uppādo hoti taṅca pajānāti, yathā
 ca uppannassa satisambojjhaṅgassa
 bhāvanāya pāripūrī hoti taṅca pajānāti.

“santaṃ vā ajjhattaṃ
 dhammavicayasambojjhaṅgaṃ 'atthi me
 ajjhattaṃ dhammavicayasambojjhaṅgo'ti
 pajānāti, [...]. santaṃ vā ajjhattaṃ
 vīriyasambojjhaṅgaṃ 'atthi me ajjhattaṃ
 vīriyasambojjhaṅgo'ti pajānāti, [...].
 santaṃ vā ajjhattaṃ pītisambojjhaṅgaṃ
 'atthi me ajjhattaṃ pītisambojjhaṅgo'ti
 pajānāti, [...]. santaṃ vā ajjhattaṃ
 passaddhisambojjhaṅgaṃ 'atthi me
 ajjhattaṃ passaddhisambojjhaṅgo'ti
 pajānāti, [...]. santaṃ vā ajjhattaṃ
 samādhisambojjhaṅgaṃ 'atthi me
 ajjhattaṃ samādhisambojjhaṅgo'ti
 pajānāti, [...]. santaṃ vā ajjhattaṃ
 upekkhāsambojjhaṅgaṃ 'atthi me
 ajjhattaṃ upekkhāsambojjhaṅgo'ti
 pajānāti, asantaṃ vā ajjhattaṃ
 upekkhāsambojjhaṅgaṃ 'natthi me
 ajjhattaṃ upekkhāsambojjhaṅgo'ti
 pajānāti, yathā ca anuppannassa
 upekkhāsambojjhaṅgassa uppādo hoti
 taṅca pajānāti, yathā ca uppannassa
 upekkhāsambojjhaṅgassa bhāvanāya
 pāripūrī hoti taṅca pajānāti.

“iti ajjhattaṃ vā dhammesu
 dhammānupassī viharati, [...]. evampi
 kho, bhikkhave, bhikkhu dhammesu
 dhammānupassī viharati sattasu
 bojjhaṅgesu.

»Istnieje we mnie uważność będąca czynnikiem Przebudzenia«, gdy nie istnieje wewnątrz niego uważność, pojmuję właściwie: »Nie istnieje we mnie uważność, będąca czynnikiem Przebudzenia«, pojmuję właściwie, jak niepowstała uważność będąca czynnikiem Przebudzenia w nim powstaje, pojmuję właściwie, jak powstała uważność będąca czynnikiem Przebudzenia rozwijana jest do doskonałości.

Gdy istnieje wewnątrz niego badanie Dhammy będące czynnikiem Przebudzenia, pojmuję właściwie: »Istnieje we mnie badanie Dhammy będące czynnikiem Przebudzenia« [...]. Gdy istnieje wewnątrz niego energia będąca czynnikiem Przebudzenia, pojmuję właściwie: »Istnieje we mnie energia będąca czynnikiem Przebudzenia« [...]. Gdy istnieje wewnątrz niego radosne uniesienie będące czynnikiem Przebudzenia, pojmuję właściwie: »Istnieje we mnie radosne uniesienie będące czynnikiem Przebudzenia« [...]. Gdy istnieje wewnątrz niego uspokojenie będące czynnikiem Przebudzenia, rozumiem właściwie: »Istnieje we mnie uspokojenie będące czynnikiem Przebudzenia« [...]. Gdy istnieje wewnątrz niego skupienie będące czynnikiem Przebudzenia, pojmuję właściwie: »Istnieje we mnie skupienie będące czynnikiem Przebudzenia« [...]. Gdy istnieje wewnątrz niego zrównoważenie będące czynnikiem Przebudzenia, pojmuję właściwie: »Istnieje we mnie zrównoważenie będące czynnikiem Przebudzenia«, gdy nie istnieje wewnątrz niego zrównoważenie będące czynnikiem Przebudzenia, pojmuję właściwie: »Nie istnieje we mnie zrównoważenie będące czynnikiem Przebudzenia«, rozumiem właściwie, jak niepowstałe zrównoważenie, będące czynnikiem Przebudzenia, w nim powstaje, rozumiem właściwie, jak powstałe zrównoważenie, będące czynnikiem Przebudzenia, doprowadzane jest do doskonałości.

W ten sposób trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest od wewnątrz, [...] w ten sposób mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez siedem czynników Przebudzenia.

dhammānupassanā saccapabbam

119. “puna caparam, bhikkhave,
bhikkhu dhammesu dhammānupassī
viharati catūsu ariyasaccesu. kathaṇca
pana, bhikkhave, bhikkhu dhammesu
dhammānupassī viharati catūsu
ariyasaccesu?

idha, bhikkhave, bhikkhu ‘idaṃ
dukkhaṇ’ti yathābhūtaṃ pajānāti,
‘ayaṃ dukkhasamudayo’ti yathābhūtaṃ
pajānāti, ‘ayaṃ dukkhanirodho’ti
yathābhūtaṃ pajānāti, ‘ayaṃ
dukkhanirodhagāminī paṭipadā’ti
yathābhūtaṃ pajānāti.

[...] 136. “iti ajjhataṃ vā dhammesu
dhammānupassī viharati, bahiddhā
vā dhammesu dhammānupassī
viharati, ajjhatabhiddhā vā
dhammesu dhammānupassī viharati;
samudayadhammānupassī vā dhammesu
viharati, vayadhammānupassī
vā dhammesu viharati,
samudayavayadhammānupassī vā
dhammesu viharati. ‘atthi dhammā’ti vā
panassa sati paccupaṭṭhitā hoti. yāvadeva
ñāṇamattāya paṭissatimattāya anissito ca
viharati, na ca kiñci loke upādiyati. evampi
kho, bhikkhave, bhikkhu dhammesu
dhammānupassī viharati catūsu
ariyasaccesu.

137. “yo hi koci, bhikkhave, ime cattāro
satipaṭṭhāne evaṃ bhāveyya satta vassāni,
tassa dvīnaṃ phalaṇaṃ aññataraṃ
phalaṃ pāṭikaṇkhaṃ diṭṭheva dhamme
aññā; sati vā upādisese anāgāmitā.

“tiṭṭhantu, bhikkhave, satta vassāni. yo hi
koci, bhikkhave, ime cattāro satipaṭṭhāne

Obserwowanie natury zjawisk, ustęp o Czterech Szlachetnych Prawdach

119. Zatem, mnisi, mnich taki obserwuje naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez Cztery Szlachetne Prawdy. W jaki sposób, mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez Cztery Szlachetne Prawdy?

Otóż, mnisi, mnich taki pojmuję, jak to w rzeczywistości jest: »Oto krzywdą«. Pojmuję, jak to w rzeczywistości jest: »Oto przyczyna krzywdy«. Pojmuję, jak to w rzeczywistości jest: »Oto ustanie krzywdy«. Pojmuję, jak to w rzeczywistości jest: »Oto Ścieżka prowadząca do ustania krzywdy«.

[wgląd]

[...] 136. W ten sposób trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest od wewnątrz, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest z zewnątrz, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz. W ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się zjawisk w naturze zjawisk, w ten sposób trwa, obserwując naturę przemijania zjawisk w naturze zjawisk, w ten sposób trwa, obserwując naturę pojawiania się i przemijania zjawisk w naturze zjawisk. Jego uważność jest utwierdzona: »Oto jest natura zjawisk!«. Taka właśnie jest miara jego zrozumienia i ciągłej uważności, pozostaje tak, niezależny, bez jakiegokolwiek lgnięcia do świata – w ten sposób mnisi, mnich trwa, obserwując naturę zjawisk taką, jaka jest poprzez Cztery Szlachetne Prawdy.

[Zakończenie]

137. Mnisi, ktokolwiek doskonaliliby te cztery ustanowienia uważności w taki sposób przez siedem lat, może oczekiwać jednego z dwóch rezultatów: doprowadzenia w tu i teraz do

evaṃ bhāveyya cha vassāni ... pe ... pañca vassāni... cattāri vassāni... tīni vassāni... dve vassāni... ekaṃ vassaṃ... tiṭṭhatu, bhikkhave, ekaṃ vassaṃ. yo hi koci, bhikkhave, ime cattāro satipaṭṭhāne evaṃ bhāveyya satta māsāni, tassa dvinnāṃ phalānaṃ aññatarāṃ phalaṃ pāṭikaṅkhaṃ diṭṭheva dhamme aññā; sati vā upādisese anāgāmitā. tiṭṭhantu, bhikkhave, satta māsāni. yo hi koci, bhikkhave, ime cattāro satipaṭṭhāne evaṃ bhāveyya cha māsāni ... pe ... pañca māsāni... cattāri māsāni... tīni māsāni... dve māsāni... ekaṃ māsāṃ... aḍḍhamāsaṃ... tiṭṭhatu, bhikkhave, aḍḍhamāso. yo hi koci, bhikkhave, ime cattāro satipaṭṭhāne evaṃ bhāveyya sattāhaṃ, tassa dvinnāṃ phalānaṃ aññatarāṃ phalaṃ pāṭikaṅkhaṃ diṭṭheva dhamme aññā sati vā upādisese anāgāmitā”ti.

138. “ekāyano ayaṃ, bhikkhave, maggo sattānaṃ visuddhiyā sokaparidevānaṃ samatikkaṃmāya dukkhadomanassānaṃ atthaṅgāyā nāyassa adhiḡamāya nibbānassa sacchikiriyāya yadidaṃ cattāro satipaṭṭhānā”ti. iti yaṃ taṃ vuttaṃ, idametam paṭicca vuttan”ti.

idamavoca bhagavā. attamanā te bhikkhū bhagavato bhāsitaṃ abhinandunti.

najwyższego poznania²³ lub – gdy pozostało szczątkowe przywiązanie – do Niepowracania²⁴.

Zostawiając nawet, mnisi, te siedem lat. Jeśli ktokolwiek doskonaliby te cztery ustanowienia uważności w taki sposób przez sześć lat (...), pięć lat (...), cztery lata (...), trzy lata (...), dwa lata (...), jeden rok, może oczekiwać jednego z dwóch rezultatów: doprowadzenia w tu i teraz do najwyższego poznania lub – gdy pozostało szczątkowe przywiązanie – do Niepowracania. Zostawiając nawet, mnisi, ten jeden rok. Jeśli ktokolwiek doskonaliby te cztery ustanowienia uważności w taki sposób przez siedem miesięcy (...), przez sześć miesięcy (...), przez pięć miesięcy (...), przez cztery miesiące (...), przez trzy miesiące (...), przez dwa miesiące (...), przez jeden miesiąc (...), przez pół miesiąca, może oczekiwać jednego z dwóch rezultatów: doprowadzenia w tu i teraz do najwyższego poznania lub – gdy pozostało szczątkowe przywiązanie – do Niepowracania. Zostawiając nawet, mnisi, te pół miesiąca. Jeśli ktokolwiek doskonaliby te cztery ustanowienia uważności w taki sposób przez siedem dni, może oczekiwać jednego z dwóch rezultatów: doprowadzenia w tu i teraz do najwyższego poznania lub – gdy pozostało szczątkowe przywiązanie – do Niepowracania”.

138. Odnosnie do tego zostało powiedziane: „Mnisi, oto bezpośrednia droga do oczyszczenia dla istot, do przewyciężenia smutku i żalu, do zmierzchu krzywdy i rozpacz, do właściwego osiągnięcia, do realizacji Nibbāny – cztery ustanowienia uważności”.

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

23. Aññā [ā + jñā] – chodzi o najwyższe poznanie Arahanta, Godnego, najwyższy ze stopni świętości, Szlachetności (Ariya) na ścieżce do wyzwolenia.

24. Anāgāmi – Niepowracający, przedostatni ze stopni świętości, Szlachetności (Ariya) na ścieżce do wyzwolenia.