

Wstęp

Przedstawiony w tej publikacji wybór mów Buddy pochodzi z jednego z najstarszych istniejących obecnie zbiorów pism kanonu palijskiego, znanego pod tytułem *Samyutta Nikāya* (*Zbiór mów ułożonych tematycznie*). Motywem przewodnim przy wyborze tych sutt było trzydzieści siedem czynników prowadzących do przebudzenia, znanych w tradycji therawady (Szkoły Starszych) jako *sattatiṃsa bodhi-pakkhiya-dhammā**.

W niniejszym eseju wprowadzającym postaram się omówić niektóre aspekty historyczno-doktrynalne pozwalające na głębsze i pełniejsze zrozumienie tych starożytnych tekstów. Po krótkim przedstawieniu życia i działalności założyciela buddyzmu oraz omówieniu treści jego najistotniejszych nauk rozwinę znaczenie *Samyutty Nikāyi* wewnątrz kanonu palijskiego, zwłaszcza zaś tych jej części, w których jest mowa o owych czynnikach wiodących do oświecenia. Ponieważ są one zgrupowane w siedmiu kręgach tematycznych, esej ten zakończony będzie syntetycznym omówieniem korelacji istniejących między tymi siedmioma grupami.

Życie i działalność Siddhatthy Gotamy

Dzieciństwo i młodość

Mimo że wiele faktów związanych z życiem i działalnością Siddhatthy Gotamy, znanego później jako Budda, obrosło legendami, to sama historyczność tej postaci nie budzi dzisiaj wątpliwości, głównie ze względu na odkrycia archeologiczne na terenach, na których żył i nauczał Gotama. Między innymi te odkrycia przyczyniły się do wpisania w 1977 r. miasta Lumbinī (historycznego miejsca narodzin Buddy) na Listę Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Przyrodniczego UNESCO.

Chociaż dokładne daty narodzin i śmierci Gotamy nie są ustalone, to większość uczonych przyjmuje rok 563 p.n.e. za datę jego narodzin i rok 484 p.n.e. za datę jego śmierci (wejścia w *Parinibbāṇę*). W tradycji therawady uznaje się, że oba te wydarzenia, jak również przebudzenie Gotamy, miały miejsce podczas majowej pełni księżyca. W tym właśnie dniu obchodzi się co roku najważniejsze buddyjskie święto zwane *Visākha Pūjā* (od nazwy tego miesiąca w kalendarzu hinduskim).

Wspomniane już miasto Lumbinī znajduje się w odległości 25 km od Kapilawastu (dzisiejszy Nepal), starożytnej stolicy małego księstwa rodu Sakyów, w którym panował Suddhodana – ojciec Buddy. Maya, matka Buddy, według legendy zmarła pięć dni po jego urodzeniu. Same narodziny, dzieciństwo i młodość Siddhatthy nie są zbyt dobrze udokumentowane. Późniejsze legendy wspominają o proroczych snach i przepowiedniach braminów oraz o cudownych wydarzeniach związanych z

* *Sattatiṃsa bodhi-pakkhiya-dhammā* dosłownie należy tłumaczyć jako „trzydzieści siedem *dhamm* należących do przebudzenia”, chociaż niektórzy autorzy używają określeń bardziej poetyckich, np. Thanissaro Bhikkhu tłumaczy to jako „skrzydła [pozwalające wzlecieć do] przebudzenia” (*Wings to Awakening*), zaś Bhikkhu Bodhi pisze o „trzydziestu siedmiu pomocach w oświeceniu” (*37 Aids to Enlightenment*).

jego narodzinami. Ogólnie rzecz biorąc, twórców tych opowieści charakteryzowała nadzwyczaj bujna wyobraźnia. Natomiast fakt, że w starożytnych buddyjskich księgach informacji dotyczących tego okresu jest mało, skłania do przypuszczenia, że pierwotny buddyzm przykładał niewielką wagę do historii życia swojego założyciela. Z religioznawczego punktu widzenia zwraca uwagę inny fakt – ani w całej tej fantastycznej mitologii, ani w samych buddyjskich pismach kanonu palijskiego nie można znaleźć najmniejszego choćby śladu przypisywania Gotamie jakiegokolwiek boskiego pierwiastka. Siddhattha nie był bogiem, nie był żadnym synem bożym ani nawet jego wysłannikiem czy prorokiem; był zwyczajnym, chociaż pochodzącym ze szlachetnego rodu, człowiekiem, który dzięki swoim własnym poszukiwaniom i własnemu wysiłkowi doświadczył przebudzenia, przez co stał się nauczycielem bogów i ludzi, którzy otrzymali wskazówki, jak samemu doświadczyć tego stanu.

W księgach kanonicznych można znaleźć retrospektywne mowy Buddy, w których potwierdza on, że jego młodzińcze lata były beztrudne i pełne przepychu. Niektóre późniejsze legendy, na których potwierdzenie brak jakiegokolwiek historycznego dowodu, mówią o tym, że Suddhodana, zaniepokojony przyszłością swojego królestwa z powodu prorocत्व braminów o porzuceniu pałacu przez swojego jedyne go syna i jego wkroczeniu na duchową ścieżkę, odizolował go od wszelkich możliwych bolesnych zjawisk istniejących na świecie. Dopiero trzy wyprawy Siddhatthy na zewnątrz pałacu pozwoliły mu spotkać kolejno: starca, ciężko chorego człowieka i kondukt pogrzebowy. W ten sposób przyszły Budda odkrył, że nierozwalną częścią życiowego doświadczenia jest starość, cierpienie i śmierć, co stało się później podstawą jego nauczania. Czwarta i ostatnia wycieczka poza pałac zakończyła się spotkaniem ascety w żebraczych szatach, co podsunęło przyszłemu Buddzie myśl o kierunku i sposobie duchowych poszukiwań wyzwolenia z tej bolesnej egzystencjalnej rzeczywistości.

W tym czasie Siddhatthcie urodził się syn o imieniu Rāhula. Imię to oznacza dosłownie „zakutego w kajdany”. Według tradycji Gotama w nocy, której urodził mu się syn, opuścił królewski pałac, by rozpocząć swą podróż wiodącą do wyzwolenia; wypowiedział wtedy znamienne słowa: *Rāhu jāto, bandhanam jātam* („urodził się Rāhula” / „narodziły się kajdany”) – jest to gra słów, której nie sposób oddać w języku polskim. Prawdopodobnie przyszły Budda zrozumiał, że rodzina i potomstwo stanowią przywiązania tak mocne, że praktycznie uniemożliwiają wyzwolenie się z posiadania pragnień, które – jak przekonamy się dalej – stanowią bezpośrednią przyczynę ludzkiego cierpienia i braku zadowolenia.

Poszukiwanie i asceza

W ten sposób przemieniony w bezdomnego żebraka książę rozpoczął swoje poszukiwania szczęścia. Robił to najpierw pod kierunkiem dwóch najbardziej znanych świętych ascetów żyjących w owym czasie: Ālārari Kālāmy i Uddaki Rāmaputty. W obu przypadkach skończyło się podobnie – po wstępnych pouczeniach Gotama, wyróżniając się niezwykłą pilnością, szybko osiągał te same subtelne stany umysłu, o których nauczali jego mistrzowie; potem był przez nich proszony, aby kierował wraz z nimi licznymi ascetami pozostającymi pod ich opieką. Siddhattha nie zaakceptował tych propozycji, uważając, że osiągnięte przez niego subtelne stany umysłu nie stanowią ostatecznego wyzwolenia, którego tak

bardzo pragnął. Rozpoczął więc zupełnie nowy, samotny okres duchowych poszukiwań.

Ideą przewodnią tych trwających sześć lat eksperymentów Gotamy było umartwianie ciała i zmysłów. Praktyka taka nie była jego oryginalnym pomysłem, lecz ogólnie przyjętą formą poszukiwania wyzwolenia propagowaną w tamtych czasach przez bezdomnych wędrownych ascetów, którzy pojawili się jako alternatywa dla skostniałej i sformalizowanej duchowości kasty braminów. Budda w swych przemowach niejednokrotnie nawiązywał do tych ascetycznych doświadczeń, zawsze jednak podkreślając ich bezużyteczność, jeśli chodzi o osiągnięcie ostatecznego wyzwolenia. Niemniej dają nam one pewne wyobrażenie, do jak radykalnego poświęcenia był on wtedy gotów się posunąć. Przykład z *Wielkiej mowy do Saccaki (Māhasaccakasuttam)*, pochodzący ze zbioru *Mów średniej długości (Majjhima Nikāya)*, jest w tym kontekście bardzo wymowny:

Pomyślałem wtedy: „Co by się stało, gdybym tak zaczął spożywać bardzo mało pokarmu? Gdybym zadowolili się za każdym razem tylko garścią pożywienia, cokolwiek by to było – zupa szparagowa czy soczewica, chleb świętojański czy grochówka? Tak więc zacząłem spożywać bardzo mało pokarmu, zadowolając się za każdym razem tylko garścią pożywienia, nieważne, czy była to zupa szparagowa czy soczewica, chleb świętojański czy grochówka. Wtedy moje ciało osiągnęło stan ekstremalnego wyniszczenia. Z powodu spożywania tak bardzo małej ilości pokarmu, moje kończyny stały się podobne łądygom winogron lub łądygom bambusa. Z powodu spożywania tak bardzo małej ilości pokarmu, moje plecy stały się podobne garbowi wielbłąda. Z powodu spożywania tak bardzo małej ilości pokarmu, kręgi mojego kręgosłupa dostrzec można było z przodu, jakby były one odbiciem sznura koralu. Z powodu spożywania tak bardzo małej ilości pokarmu, moje żebra wyszły na zewnątrz jak wyniszczone belki starej, pozbawionej dachu stodoły. Z powodu spożywania tak bardzo małej ilości pokarmu, blask moich oczu zbladł w oczodołach niczym promień słońca sięgający dna stawu. Z powodu spożywania tak bardzo małej ilości pokarmu, skóra na mojej głowie zwiędła i uległa atrofii, tak jak więdnie i spala się od słońca i wiatru zielona gorzka dynia. Z powodu spożywania tak bardzo małej ilości pokarmu, skóra mojego brzucha dotykała kręgosłupa w taki sposób, że gdy dotykałem brzucha, czułem palcami kręgosłup, a jak dotykałem pleców, mogłem poczuć skórę brzucha” (MN 36, 28).

Nic dziwnego, że Siddhattha znany był wówczas jako asceta Gotama, zaś ludzie spierali się między sobą, czy był on człowiekiem czarnoskórym, czy też skóra jego była brązowa, a może popielata, jak czytamy dalej w tej samej mowie. Gotama zamieszkiwał wtedy cmentarze i inne niedostępne miejsca pełne dzikich zwierząt, ćwiczył zatrzymywanie oddechu aż do kompletnej utraty świadomości, a w pewnym momencie – jeśli wierzyć starym buddyjskim podaniom – porcją dziennego pożywienia stało się dla niego tylko jedno ziarno ryżu. Jednak żadne z tych nieludzkich wyrzeczeń nie przyniosło upragnionego rezultatu i Siddhattha w dalszym ciągu nie czuł się wyzwolony. Tak więc zakończył ten proces samoumartwiania i skrajnej ascezy, stwierdzając: „Żadne z tych umartwień nie prowadzi do prawdziwego oświecenia”. Postanowił wtedy raz jeszcze zmienić kierunek swoich duchowych poszukiwań, tym razem z dużo lepszym skutkiem.

Przebudzenie

Doświadczenie przebudzenia, oświecenia czy *Nibbāny* jest bez wątpienia punktem zwrotnym w życiu Siddhatthy Gotamy; wtedy to z poszukującego wyzwolenia zwykłego człowieka stał się Przebudzonym, w pełni Oświeconym, czyli Budda. Nie można się więc dziwić, że opisy tego doniosłego zdarzenia znaleźć można zarówno w różnych częściach kanonu palijskiego, jak i w komentarzach do niego, legendach i opowieściach.

W owych relacjach, w których mity mieszają się z historią, a buddyjska doktryna z fantazją, można znaleźć m.in. opisy: proroczych snów, jakie Budda miał w noc poprzedzającą jego przebudzenie; cudownego posiłku, jaki otrzymał, zanim usiadł pod drzewem przebudzenia, z rąk tajemniczej dziewczyny o imieniu Sujata; ataków Māry (buddyjskiej personifikacji zła), który za wszelką cenę chciał uniemożliwić Gotamie osiągnięcie wyzwolenia, a potem, gdy jego próby spaliły na panewce, chciał namówić Przebudzonego, by ten przeszedł od razu do ostatecznej *Nibbāny* i nie przekazywał swej wiedzy innym ludziom. Znajdziemy też niezliczone rzesze bóstw zamieszkujących różne poziomy egzystencji, które niczym widzowie sportowych zawodów towarzyszą duchowej walce Gotamy w noc wyzwolenia, a potem świętują jego zwycięstwo, tworząc cudowne i ponadnaturalne zjawiska.

W całym tym legendarnym sztafażu łatwo zatracić esencję tego wydarzenia: oto żyjący w przepychu, luksusach i pływający się w przyjemnościach książę odkrywa, że nic z tego nie jest w stanie zaoferować mu ani pełni szczęścia, ani pełnego zadowolenia; że wszystko to jest przemijające i kończy się starością, chorobą i śmiercią. Porzuca więc to wszystko i poszukuje spełnienia w ekstremalnym umartwianiu i ascezie. Jako że i w ten sposób spełnienie nie przychodzi, dokonuje syntezy owych dwóch przeciwieństw, odkrywając tzw. Drogę Środka jako jedyną wiodącą do upragnionego celu. Buddyjska ścieżka wyzwolenia jest więc, w skrócie, drogą odrzucającą zarówno bezmyślne oddawanie się zmysłowym przyjemnościom, jak i ekstremalne umartwianie się. Owej nocy Gotama w pełni uświadomił sobie istotę tej drogi dzięki pewnemu rodzajowi medytacji, której się oddał – medytacji, której później nauczał i która z czasem stała się integralną częścią buddyjskiej praktyki.

Jest bardzo prawdopodobne, że na końcowy sukces Gotamy złożyło się pewne odległe w czasie wydarzenie. Otóż kiedy był jeszcze dzieckiem, pewnego razu spontanicznie osiągnął medytacyjne doświadczenie zatopienia umysłowego znanego w kanonie palijskim jako *jhāna*. Po bezowocnych wysiłkach pod kierunkiem Ālāry Kālāmy i Uddaki Rāmaputty, jak również po frustrującej sześcioletniej ascezie właśnie wspomnienie owego wydarzenia z dzieciństwa stało się dla niego inspiracją do zmiany kierunku poszukiwań. Zmiana ta zaprowadziła go pod drzewo Bodhi i pozwoliła mu wytrwać w takiej kontemplacji aż do osiągnięcia *Nibbāny* (MN 36, 31). Noc, kiedy się przebudził, Gotama poświęcił na medytację, której przedmiotem był oddech (*ānāpānasati* w języku palijskim); i właśnie to stopniowe wchodzenie na coraz subtelniejsze poziomy *jhāny* czy stany umysłowej absorpcji sprawiło, że w końcu poznał ostateczną wyzwalającą prawdę o naturze rzeczywistości i odszedł stamtąd oświecony, by dzielić się swym przeżyciem z innymi.

Czterdziestopięcioletnia działalność

Doświadczwszy ostatecznego przebudzenia, Budda postanowił nauczać innych ścieżki, która prowadzi do wyzwolenia. Esencją tej nauki są cztery szlachetne prawdy, które w skrócie omówione zostaną dalej. Sutta, w której Budda po raz pierwszy je objaśnił, znana jest jako *Mowa o wprawieniu w ruch koła Dhammy* (*Dhammacakkappavattanasuttam*) i otwiera niniejszy wybór. Ta pierwsza nauka Buddy wygłoszona po jego oświeceniu skierowana była do wybranej grupy pięciu ascetów, którzy przedtem dzielili z Gotamą pragnienie uzyskania wyzwolenia, praktykując surowe umartwianie się. Kontakt z Buddą i jego precyzyjne instrukcje sprawiły, że stworzyli oni załazek wspólnoty arahantów, tzn. w pełni zrealizowanych, pozbawionych mentalnych skalań świątynych. Fakt ten uznawany jest za początek istnienia *Saṅghi* – wspólnoty oświeconych.

Jako że jednym z pierwszych kroków Buddy po oświeceniu było założenie *Saṅghi*, to należy poświęcić temu kilka zdań wyjaśnienia. Słowo to ma bowiem dwa podstawowe znaczenia. Pierwsze, bardziej potoczne, odnosi się do wspólnoty wyświęconych mnichów i mniszek, którzy porzucając stan świecki, poświęcają cały swój czas i wysiłek na praktykę *Dhammy*, czyli nauki Błogosławionego. Jednak w sensie bardziej ścisłym *Saṅgha* to wspólnota wszystkich ludzi, zarówno mnichów i mniszek, jak i osób świeckich, którzy osiągnęli jeden z czterech stopni oświecenia, o których będzie jeszcze mowa dalej. Warto mieć to na uwadze w trakcie lektury mów znajdujących się w niniejszym wyborze, ponieważ bardzo często Budda zwraca się w nich do swoich słuchaczy, dożywając słowa *bhikkhu*, czyli mnich. Można by odnieść przez to wrażenie, że jego nauka dotyczy tylko i wyłącznie wyświęconych mnichów, jednak zgodnie ze średniowiecznymi palijskimi komentarzami w tym kontekście słowo „mnich” (*bhikkhu*) należy rozumieć jako „uczeń Buddy”, „ktoś, kto przyjął schronienie w Buddzie, *Dhammie* i *Sandze*”, tzn. ktoś, kto posiada zaufanie do oświecenia Buddy, do jego nauki i do wspólnoty ludzi, którzy osiągnęli wyzwolenie niezależnie od tego, czy byli mnichami, mniszkami, czy osobami świeckimi – do nich wszystkich bez wyjątku skierowane są te sutty.

Nie ulega wątpliwości, że podstawowym celem czterdziestopięcioletniej działalności Buddy było założenie i skonsolidowanie czterech podążających nauczana przez niego ścieżką wspólnot: wyświęconych mnichów i mniszek oddających się tylko i wyłącznie praktyce *Dhammy* oraz świeckich kobiet i mężczyzn wspierających materialnie te dwie pierwsze wspólnoty i otrzymujących od nich duchowe nauki. Wynika to m.in. z *Mowy o świątyni*, w której Māra zwraca się do Buddy następującymi słowami:

Kiedyś, Czcigodny Panie, Błogosławiony złożył mi taką oto deklarację: „Nie osiągnę ostatecznej *Nibbāny*, zły Māro, zanim nie będę miał uczniów-mnichów, którzy będą mądrzy, zdyscyplinowani, godni zaufania, wolni od zniewoleń, uczeni, zdolni bronić *Dhammy*, praktykujący zgodnie z *Dhammą*, praktykujący we właściwy sposób, prowadzący się właściwie. Uczniów-mnichów obeznanych z doktryną swojego nauczyciela, będących w stanie ją zrozumieć i przedstawić, nauczać jej, obwieszczać ją i analizować, wgłębiać się w nią i objaśniać ją. Uczniów-mnichów, którzy będą mogli dokładnie i racjonalnie obalić dogmaty innych szkół i nauczać tej jedynej skutecznej *Dhammy*”. Tak się składa, Czcigodny Panie, że w chwili obecnej Błogosławiony ma już uczniów-mnichów, którzy są mądrzy [...], którzy mogą dokładnie i racjonalnie obalić dogmaty innych szkół i nauczać tej jedynej skutecznej

Dhammy”. Czcigodny Panie, niech więc Błogosławiony osiągnie teraz ostateczną *Nibbānē!* Niech Szczęśliwy wkroczy teraz w ostateczną *Nibbānē!* Ta obecna chwila jest dla Błogosławionego właściwa do osiągnięcia ostatecznej *Nibbāny!* (SN 51, 10).

Tę samą formułę powtarza potem Māra, mówiąc o mniszka, świeckich uczniach i świeckich uczennicach.

Zwraca też uwagę fakt, że Budda na przekór istniejącym w jego czasach i przetrwałym aż do dzisiejszego dnia w społecznościach hinduskich podziałom kastowym nie zwracał nigdy uwagi na różnice społeczne czy pochodzenie rodowe swoich zwolenników. Wśród nich można bowiem spotkać z jednej strony książąt, braminów i uczonych, a z drugiej strony nie brakuje wśród nich żebraków, niewolników, a nawet seryjnych morderców (na przykład morderca Angulimala, który został arahantem – MN 86).

Opis tej niezwykle bogatej działalności kończy się szczegółową relacją o jego ostatnich latach i miesiącach, kiedy to w podeszłym już wieku Budda żegna się ze swoimi uczniami, dzieląc się z nimi ostatnimi instrukcjami. Szczegółowy opis tych ostatnich wędrówek i chwil spędzonych ze wspólnotą znaleźć można w jednej z najobszerniejszych i uznawanej za jedną z najważniejszych mów Buddy (ze względu na rekapitulację jego najważniejszych nauk i bogactwo historycznych detali), znanej jako *Wielka mowa o Parinibbānie (Mahāparinibbanasuttam)*. Ostatnie zapisane w niej słowa Buddy brzmią następująco:

Doprawdy powiadam wam, mnisi, że wszystkie rzeczy, które są uwarunkowane, są przemijające; nie ustawajcie więc w wysiłkach [przebudzenia się – przyp. A.B.] (DN, 16, 6.7).

Podstawowe nauki głoszone przez Budde

Cztery szlachetne prawdy i szlachetna ośmioraka ścieżka

Jak już to zostało wspomniane, cztery szlachetne prawdy stanowią kwintesencję buddyjskiej nauki. Zostały one wyłożone po raz pierwszy w mowie Buddy skierowanej do pięciu ascetów. Prawdy te zostały potem powtórzone i omówione szczegółowo w wielu innych miejscach kanonu palijskiego. Są to:

- szlachetna prawda o cierpieniu lub braku satysfakcji (*dukkha*);
- szlachetna prawda o powstawaniu cierpienia (*dukkhasamudaya*);
- szlachetna prawda o ustaniu cierpienia (*dukkhanirodha*);
- szlachetna prawda o ścieżce wiodącej do ustania cierpienia (*dukkhanirodhagāminī paṭipadā*).

Parokrotnie używaliśmy już tu słowa *Dhamma*, którym w języku palijskim określa się nauki Buddy. Słowo to, w zależności od kontekstu, może mieć różne znaczenie; jednym z nich jest właśnie zbiór buddyjskich nauk prowadzących do wyzwolenia. Z tego powodu sutta, w której Budda po raz pierwszy wyłożył esencję swojego przekazu zawartą w owych szlachetnych prawdach, zwie się *Mową o wprawieniu w ruch koła Dhammy (Dhammacakkappavattanasuttam)*. Znaczy to, że właśnie tę Prawdę

dostrzegł Budda w momencie swojego oświecenia i to ją głosił, nie ustając w wysiłkach przez następne czterdzieści pięć lat swojego życia.

Pierwsza z tych szlachetnych prawd oparta jest na koncepcji uniwersalności cierpienia (*dukkha*) lub odczucia braku satysfakcji ze światowych przyjemności. Nauka ta podkreśla, że natura wszelkich doświadczalnych zjawisk, zarówno umysłowych, jak i fizycznych, jest przemijająca (*anicca*), przez co jest z nimi nierozzerwalnie związane odczucie frustracji. Poddając analizie to zjawisko, Budda zwrócił uwagę, że już sam fakt narodzenia się na tym świecie nosi w sobie konieczność starzenia się, śmierci, bólu, cierpienia, smutku, żalu i rozpacz. Nawet kiedy człowiekowi coś przyniesie na tym świecie satysfakcję, jest ona co najwyżej przejściowym podnieceniem niepozwalającym nigdy na pełne spełnienie. W najlepszym razie człowiek, osiągnąwszy swój upragniony cel, staje się na moment szczęśliwy, lecz szczęście to jest krótkotrwałe i to, co zostało już przez niego zdobyte, stopniowo przestaje go cieszyć, szczególnie gdy na niekończącym się horyzoncie pragnień pojawia się następny atrakcyjny cel do osiągnięcia – cel, który popycha go do podejmowania ciągle nowych działań, kończących się czasami sukcesem, a czasami fiaskiem. I niezależnie od tego, jaki będzie efekt tych wysiłków, zawsze tkwi w nich ów cień niezadowolenia, gdyż przywiązują one człowieka do wiecznej huśtawki uczuć zaczynających się euforią, a kończących zwątpieniem lub *vice versa*. Te momenty szczęścia i smutku następujące po sobie i zmieniające się jak w kalejdoskopie to właśnie *samsāra* – niekończąca się wędrówka narodzin i śmierci, którą można rozumieć zarówno w kategoriach kolejnych egzystencji i nowych narodzin, jak i momentów coraz to nowych pragnień i pożądań pojawiających się i przemijających w ciągu jednego życia.

Druga szlachetna prawda wyjaśnia powód, dla którego wyżej opisany proces ma miejsce – dzieje się tak, ponieważ nowo narodzona istota ludzka zostaje zobligowana do ciągłego poszukiwania i ustawicznego dążenia do osiągnięcia stałego odczucia zadowolenia. Natura ludzka pragnie przyjemności, długiego życia, sławy i szczęścia, zarówno na tym świecie, jak i po śmierci. Chociaż cel ten nie może zostać nigdy w pełni osiągnięty, to jednak sprawia on, że człowiek podejmuje coraz to nowe wysiłki i działania do tego zmierzające; innymi słowy, gromadzi swoją *kammę*, która powoduje, że cykl jego egzystencji, nowych narodzin lub nowych pożądań nigdy się nie kończy. To właśnie owo nigdy nie spełnione pragnienie jest powodem ludzkiego istnienia, tej niemającej końca *samsāry*, a co za tym idzie – cierpienia. Buddyizm w celu wyjaśnienia tego używa wielu obrazowych porównań; jednym z nich jest głodny pies chcący zaspokoić swój głód samą tylko kością – zajęty jej ogryzaniem nigdy nie stanie się syty, tak samo człowiek podążający za ziemskimi przyjemnościami nigdy nie zazna spokoju i pełnej satysfakcji. Czy jest jednak wyjście z tej sytuacji?

Trzecia szlachetna prawda mówi, że tak; traktuje bowiem o stanie, do jakiego może dojść człowiek rozumiejący i praktykujący naukę Buddy – stanie, w którym całe to cierpienie ustaje i nie jest się już więcej poddanym *samsārze*. Stan ten jest jednoznaczny z *Nibbānā* – ostatecznym celem buddyjskiej praktyki, którym jest wyzwolenie z pragnień, wygaśnięcie wszelkich nieczystości i umysłowych skałań oraz ustanie tzw. pięciu skupisk, o których będzie mowa dalej, a które są buddyjską koncepcją wyjaśniającą istnienie złudzenia osobowości ludzkiej (*anattā*). *Nibbāna* jako ostateczny cel buddyjskiej praktyki jest więc tym samym stanem umysłu, który

osiągnął historyczny Budda w momencie swojego oświecenia. Jednak w różnych miejscach kanonu palijskiego, między innymi w mowach zamieszczonych w niniejszym zbiorze, spotkać można koncepcję tzw. stopniowego oświecenia, co sugeruje, że do owego ostatecznego celu nie dochodzi się od razu. Żeby to wyjaśnić, trzeba mieć na uwadze cztery rodzaje osób doświadczających kolejno czterech rodzajów duchowego przebudzenia. Są to:

1. „Wkraczający w strumień” (*sotāpanna*), czyli ktoś, kto zrzucił z siebie trzy wiążące go pęta: błędny pogląd na temat swojej własnej osobowości, wątpliwości na temat Buddy oraz jego nauk oraz przywiązanie do rytuałów i religijnych ceremonii, wynikające z wiary, że mają one same w sobie moc, by wyzwolić z cierpienia. Według nauki Buddy, człowiek taki odrodzi się najwyżej siedem razy.
2. „Powracający jeden raz” (*sakādagami*), czyli ktoś, kto zrzuciwszy wcześniej wspomniane pęta, w znacznym stopniu zmniejszył negatywny wpływ pozostałych: pożądania, niechęci i złudzeń. Nie będąc jednak w stanie wyeliminować ich do końca, narodzi się raz jeszcze (stąd jego nazwa), by dostąpić ostatecznego wyzwolenia.
3. „Niepowracający” (*anāgāmi*), czyli ktoś, kto do końca poradził sobie ze zmysłowymi pragnieniami i niechęcią. Nie narodzi się on więcej w tym fizycznym świecie, jako że nic go już z nim nie łączy. Jego ostatnie narodziny nastąpią w specjalnym niebiańskim planie zwanym Czystym Przybytkiem, gdzie dostąpi ostatecznego wyzwolenia.
4. „Osiągający stan arahanta”, czyli ktoś, kto bezpowrotnie wyzwolił się ze wszystkich kajdan i osiągnął tym samym ostateczny cel buddyjskiej ścieżki – umysł wolny od skalań czy, jak kto woli, *Nibbāṇę*.

Czwarta szlachetna prawda jest nauką o sposobie, w jaki można osiągnąć ów ostateczny cel; jest nim szlachetna ośmioraka ścieżka, polegająca na właściwym poglądzie, właściwej intencji, właściwej mowie, właściwym działaniu, właściwym sposobie życia, właściwym wysiłku, właściwej świadomości i właściwym skupieniu. Jako że każdy z ośmiu kroków tej ścieżki jest zarazem jednym z trzydziestu siedmiu czynników wiodących do oświecenia, zostaną one omówione w stosownym miejscu.

Doktryna o braku jaźni (*anattā*)

W czterech szlachetnych prawdach, naszkicowanych powyżej, znaleźć można trzy podstawowe właściwości wszystkich egzystencjalnych zjawisk; są nimi: *dukkha*, czyli fakt, że powodują one cierpienie, *anicca*, czyli wyjaśnienie, że cierpienie to leży w ich przemijającej naturze, oraz *anattā*, czyli nauka o tym, że zarówno te zjawiska, jak i wszystkie istoty, w tym istoty ludzkie, charakteryzuje brak jestestwa lub jaźni. Te trzy cechy rzeczywistości znane są w buddyzmie pod nazwą *tilakkhaṇa*, co znaczy trzy znamiona lub trzy właściwości egzystencji.

Anattā jawi się więc jako projekcja koncepcji *anicca* na ludzką osobowość – tak jak żadna istniejąca rzecz czy zjawisko nie posiada jakiegś wiecznej i stałej esencji, tak i istota ludzka pozbawiona jest jaźni, duszy czy jestestwa. Budda skłania się do

uznania osobowości jednostki ludzkiej tylko w kategoriach konwencjonalnych, użytecznych wyłącznie w intersubiektywnych relacjach życia społecznego. Wskazuje jednak, że dokładna analiza osobowości ludzkiej ujawnia brak jakiegokolwiek ontologicznej podstawy i ukazuje jedynie, że jest ona dynamiczną i bezustannie zmieniającą się relacją pewnych określonych czynników materialnych i umysłowych, zwanych w buddyzmie „skupiskami” (*khanda*). Bezpośrednie dostrzeżenie tej rzeczywistości przez jakąś istotę powoduje, że staje się ona „wkraczającą w strumień” (*sotāpanna*), tzn. że doznaje pierwszego stadium oświecenia, które związane jest głównie z eliminacją fałszywego poglądu na swoje własne jestestwo i związane z tym przywiązanie do egzystencji.

Według Buddy chodzi tu o pięć konkretnych skupisk:

Gdy mamy do czynienia z jakimkolwiek rodzajem zaistniałych kształtów, czy są to kształty przeszłe, przyszłe czy też teraźniejsze, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, kształty ordynarne lub subtelne, wzniosłe lub przyziemne, dalekie lub bliskie – wszystko to zwie się skupiskiem kształtów. Gdy mamy do czynienia z jakimkolwiek rodzajem zaistniałych odczuć [...] wszystko to zwie się skupiskiem odczuć. Kiedy mamy do czynienia z jakimkolwiek rodzajem zaistniałych zmysłów [...] wszystko to zwie się skupiskiem zmysłów. Kiedy mamy do czynienia z jakimkolwiek rodzajem zaistniałych formacji umysłowych [...] wszystko to zwie się skupiskiem formacji umysłowych. Kiedy mamy do czynienia z jakimkolwiek rodzajem zaistniałych świadomości, czy są to świadomości przeszłe, przyszłe czy też teraźniejsze, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, świadomości ordynarne lub subtelne, wzniosłe lub przyziemne, dalekie czy bliskie – wszystko to zwie się skupiskiem świadomości (SN, 22, 48).

W buddyzmie wyróżnia się więc pięć różnych skupisk składających się na ludzką jednostkę, jedno w sferze materialnej i cztery w umysłowej, których wzajemne współdziałanie sprawia iluzoryczne wrażenie istnienia stałej jaźni, duszy czy osobowości. Poniższe omówienie tych skupisk jest klasyczną systematyzacją pochodzącą z Trzeciego Kosza palijskich pism, czyli z *Abhidhammy*.

Pięć skupisk (<i>pañcakhandha</i>)	Materialne (<i>rūpa</i>)	1. Skupisko kształtów (<i>rūpakhandha</i>)
	Umysłowe (<i>nama</i>)	2. Skupisko odczuć (<i>vedanākhandha</i>)
		3. Skupisko zmysłów (<i>saññākhandha</i>)
		4. Skupisko formacji umysłowych (<i>sankhārakhandha</i>)
		5. Skupisko świadomości (<i>viññāṇakhandha</i>)

1. Skupisko kształtów (*rūpakhandha*)

Zgodnie z therawadyjską tradycją na pierwszą materialną grupę skupisk składają się trzydzieści cztery różne czynniki posegregowane według różnych kryteriów. Wśród nich rozróżnia się cztery podstawowe lub nie pochodne elementy (*mahābhūtāni*) i pozostałe, które są od nich zależne (*upādāyarūpāni*). Te pierwsze to: element rozszerzania lub twardości (*paṭhavidhātu*), element spajania lub wilgotności

(*āpodhātu*), element ciepła (*tejodhātu*) oraz element ruchu lub wibracji (*vāyodhātu*). Tradycyjnie elementy te znane są też po prostu jako ziemia, woda, ogień i powietrze.

Pozostałe dwadzieścia cztery czynniki materialne można podzielić w następujący sposób:

- pięć organów zmysłowych (*pasādarūpa*): oczy, uszy, nos, język i ciało;
- przedmioty organów zmysłowych (*gocararūpa*): kształt, dźwięk, zapach, smak i namacalność;
- cechy płciowe (*itthattam purisattam*): męskość i kobiecość;
- czynnik podstawowy zwany też podstawą serca (*hadayavatthu*);
- materialny czynnik życiodajny (*jīvitindriya*);
- czynnik pokarmowy lub czynnik odżywiania (*kabalīkāro āhāro*);
- czynnik ograniczający, czyli przestrzeń (*akāsadhātu*);
- czynniki komunikacji (*viññatti*): zarówno znaki cielesne, jak i dźwiękowe;
- cechy zmienności materialnej (*vicārarūpa*): jasność, lekkość i zdolność przystosowywania się; w skład tej grupy wchodzi również wspomniane wyżej oba czynniki komunikacji;
- cechy charakteryzujące materię (*lakkaṇarūpa*): powstawanie, kontynuacja, rozkład i niestałość.

2. Skupisko odczuć (*vedanākhandha*)

Na to skupisko składa się pięć rodzajów odczuć:

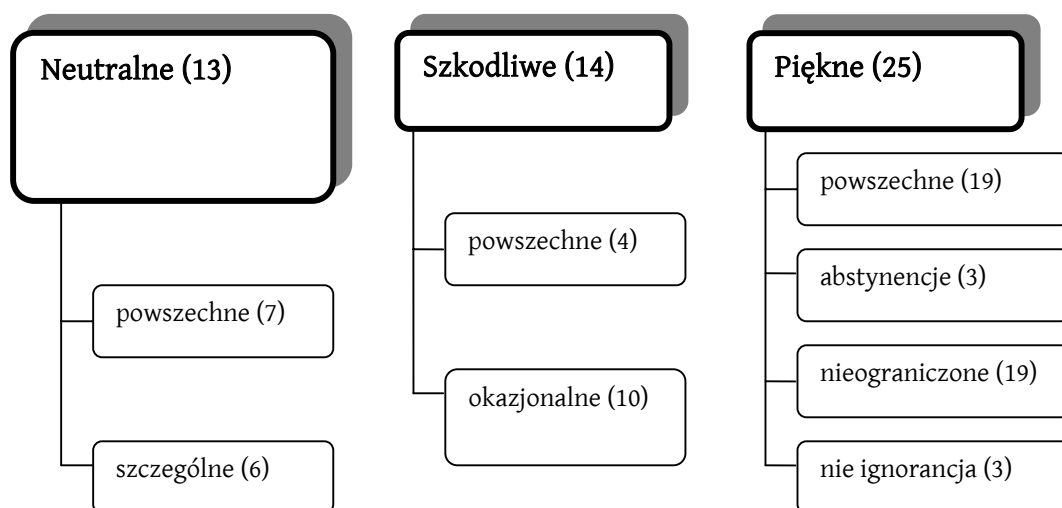
- przyjemne odczucie cielesne (*kāyikā sukhā vedanā*);
- bolesne odczucie cielesne (*kāyikā dukkhā vedanā*);
- przyjemne uczucie umysłowe (*cetasikā sukhā vedanā*);
- bolesne uczucie umysłowe (*cetasikā dukkhā vedanā*);
- odczucia neutralne (*adukkhamasukhā vedanā*).

3. Skupisko zmysłów (*saññākhandha*)

Wyróżnia się w nim sześć czynników (w buddyzmie umysł uznawany jest za szósty zmysł): postrzeganie kształtów, dźwięków, zapachów, smaków, a także doznań cielesnych i umysłowych.

4. Skupisko formacji umysłowych (*sankhārahanda*)

Na skupisko formacji umysłowych składa się pięćdziesiąt czynników mentalnych, zwanych w języku palijskim *cetasikā*. W klasycznym abhidhammowskim podziale, zobrazowanym na zamieszczonym poniżej wykresie, mamy do czynienia z pięćdziesięcioma dwoma czynnikami mentalnymi; jednak ponieważ odczucie (*vedanā*) związane jest z drugim skupiskiem, a percepcja (*sañña*) z trzecim, tylko tych pozostałych pięćdziesiąt wchodzi w grę, gdy jest mowa o czwartym skupisku.



Te czynniki mentalne zawsze powstają wraz z określoną świadomością, towarzyszą jej i wraz z nią znikają.

Pierwsza grupa czynników jest „neutralna” w tym znaczeniu, że mogą się one pojawiać zarówno w świadomościach pięknych, jak i szkodliwych. Ich etyczny wymiar zdeterminowany więc jest innymi czynnikami, takimi jak dany rodzaj świadomości, jej przedmiot itd. W tej grupie siedem nazywanych jest „powszechnymi” dlatego, że pojawiają się one we wszystkich możliwych stanach świadomości. Są to: (1) kontakt (*phassa*), (2) uczucie (*vedanā*), (3) percepcja (*saññā*), (4) wola (*cetanā*), (5) unifikacja (*ekaggatā*), (6) życiowa zdolność (*jīvitindriya*) i (7) uwaga (*manasikāra*). Pozostałych sześć jest czynnikami szczególnymi, pojawiającymi się tylko w niektórych świadomościach. Są to: (8) uwaga początkowa (*vitakka*), (9) uwaga podtrzymująca (*vicarā*), (10) decyzja (*adhimokkha*), (11) wysiłek lub energia (*vīriya*), (12) radosne uniesienie (*pīti*) i (13) chęć dokonania czegoś (*chanda*). Warto tu przypomnieć, że jeśli chodzi o omawiane tu skupisko formacji umysłowych, czynniki mentalne (2) i (3) należy wykluczyć, jako że same w sobie stanowią one odrębne skupiska.

W grupie czynników szkodliwych za powszechne (to znaczy występujące we wszystkich możliwych świadomościach szkodliwych) uznawane są: (14) ignorancja (*moha*), (15) brak wstydu (*ahirika*), (16) śmiałość (*anottappa*) i (17) poruszenie lub wstrząs (*uddhacca*). Reszta czynników tej grupy nie występuje bezwzględnie w każdej szkodliwej świadomości, ich zaistnienie jest więc okazjonalne (stąd nazwa) i są to: (18) przywiązanie (*lobha*), (19) niewłaściwy pogląd (*ditṭhi*), (20) próżność (*māna*), (21) złość (*dosa*), (22) zazdrość (*issa*), (23) skąpstwo (*macchariya*), (24) zmartwienie (*kukkucca*), (25) apatia (*thīna*), (26) ospałość (*middha*) i (27) wątpliwości (*vicikiccha*).

Najliczniejszą grupę czynników mentalnych stanowią tzw. czynniki „piękne” (*sobhana*). Dziewiętnaście z nich jest powszechnych: (28) wiara lub zaufanie (*saddhā*), (29) pełna uwaga (*sati*), (30) wstydlivość (*hiri*), (31) obawa przed czynieniem zła (*ottappa*), (32) brak przywiązania (*alobha*), (33) brak niechęci (*adosa*), (34) umysłowa bezstronność (*tatramajjhataṭṭā*), (35) i (36) spokój ciała mentalnego* i spokój

* Według średniowiecznych komentarzy zwrot „ciało mentalne” oznacza omawiane tu czynniki umysłowe (*cetasikā*), które mają być w ten sposób odróżnione od świadomości (*citta*).

świadomości (*kāyapassaddhi* i *cittapassaddhi*), (37) i (38) lekkość ciała mentalnego i lekkość świadomości (*kāyalahutā* i *cittalahutā*), (39) i (40) plastyczność ciała mentalnego i plastyczność świadomości (*kāyamudutā* i *cittamudutā*), (41) i (42) zdolność przystosowywania się ciała mentalnego i zdolność przystosowywania się świadomości (*kāyakammaññatā* i *cittakammaññatā*), (43) i (44) skuteczność ciała mentalnego i skuteczność świadomości (*kāyapaguññatā* i *cittapaguññatā*) (45) i (46) prawość ciała mentalnego i prawość świadomości (*kāyujukatā* i *cittujukatā*).

Następna grupa czynników pięknych to trzy abstynencje (*virati*): (47) właściwa mowa (*sammāvācā*), (48) właściwe działanie (*sammākammanta*) i (49) właściwy sposób życia (*sammājīva*). Nazwę „abstynencja” należy tu rozumieć w ten sposób, że czynniki te pojawiają się, gdy ktoś powstrzymuje się przed niewłaściwym działaniem, mówieniem lub życiem, kiedy nadarza się ku temu okazja.

Przedostatnią grupę stanowią tzw. nieograniczone czynniki mentalne (*appamaññā*), którymi są: (50) współczucie (*karuṇā*) i (51) bezinteresowna radość (*muditā*). W rzeczywistości istnieją cztery nieograniczone czynniki mentalne, ponieważ zarówno uprzejma miłość (*mettā*), jak i bezstronność (*upekkhā*) są też za takie uznawane i w sumie stanowią w tradycji therawady tzw. cztery boskie cechy (*brahmavihāra*). Nazwa ta nawiązuje do niezwykle subtelnych stanów umysłu, porównywalnych ze stanami niebiańskimi, w których ogarnia się tymi emocjami cały świat i wszystkie istniejące na nim stworzenia niezależnie od tego, czy medytujący darzy je sympatią, jest im niechętny, czy też są mu one obojętne. To właśnie ze względu na ów zakres przedmiotu kontemplacji stany te nazywa się nieograniczonymi. Jednak jako że *mettā* pokrywa się tu z *cetasikā*, uprzednio zakwalifikowaną jako brak niechęci (33), zaś *upekkhā* z umysłową bezstronnością (34), w grupie tej mowa jest tylko o dwóch pozostałych nieograniczonych czynnikach.

Listę czynników mentalnych, które składają się na skupisko formacji umysłowych, zamyka „nie-ignorancja” (*amoha*), która tutaj jest równoznaczna z mądrością jako duchową zdolnością (*paññindriya*).

5. Skupisko świadomości (*viññāṇakhandha*)

Citta, co tłumaczymy tu jako „świadomość”, jest konceptem trudnym do oddania i prawie niemożliwym do znalezienia w całej historii zachodniej filozofii czy psychologii. Nie jest to bowiem świadomość w znaczeniu heglowskim, freudowskim ani żadnym innym, akcentującym bardziej świadomy podmiot niż samą świadomość przedmiotu. W psychologii buddyjskiej *citta* definiuje się właśnie jako ten czynnik mentalny, za którego pomocą przedmiot zostaje poznany. Świadomość jest więc zawsze świadomością czegoś. Jest zawsze obecna i zawsze za sprawą jakiegoś przedmiotu. Ponieważ przedmioty świadomości ciągle się zmieniają, świadomość pojawia się i następuje jedna za drugą; trwa i znika. W suttach zwykle klasyfikuje się te świadomości w sposób bardzo prosty, bo w powiązaniu z sześcioma zmysłami, które są tych świadomości przyczyną; mówi się mianowicie o świadomości wzroku, słuchu, powonienia, smaku, dotyku i umysłu.

Jednak *Abhidhamma* wprowadza w tym miejscu podział bardziej analityczny i rygorystyczny, według którego znaleźć można 89 lub 121 typów świadomości, w zależności od wybranego klucza podziału. Generalnie rzecz biorąc, świadomości te

można klasyfikować według sfery, w jakiej mogą one zaistnieć, i według rodzajów, na jakie się dzielą. Świadomość może zaistnieć w sferze zmysłowej (*kāmāvacaracitta*), sferze materii subtelnej (*rūpāvacaracitta*), sferze niematerialnej (*arūpāvacaracitta*) i sferze ponadświatowej (*lokuttaracitta*). Natomiast jeśli wziąć pod uwagę rodzaje świadomości, to mogą być one z jednej strony korzystne (*kusalacitta*) lub szkodliwe (*akusalacitta*), z drugiej zaś mogą być rezultatem wcześniejszych działań (*vipākacitta*) lub zwykłymi świadomościami funkcjonalnymi (*kiriya-citta*), które ani nie mają wpływu na późniejsze stany umysłu, ani nie są spowodowane żadnymi wcześniejszymi stanami. Rodzaje świadomości zależą też od tego, jakie czynniki świadomości z poprzedniego skupiska jej towarzyszą. Niemniej jednak dalsze i bardziej szczegółowe omówienie tych 89 lub 121 stanów świadomości wykraczałoby daleko poza ramy niniejszego eseju.

Kamma, ponowne narodziny i nauka o uwarunkowanym powstawaniu

1. Prawo kammy

Termin *kamma* tłumaczy się przeważnie jako działanie, chociaż dokładniej rzecz ujmując, nie jest nią intencjonalne podjęcie działania jako takiego, a raczej sama intencja (*cetanā*) jego podjęcia. W tym znaczeniu *kamma* jest jednym z czynników mentalnych (*cetasikā*), o których była mowa wcześniej. Z wyjątkiem działań o ściśle funkcjonalnym charakterze *kamma* może być szkodliwa albo korzystna. Te akty woli mogą dotyczyć aktów ciała, mowy lub myśli. W prawie *kammy* zakłada się, że owe działania wcześniej czy później przyniosą pozytywne lub negatywne konsekwencje w zależności od ich natury, chociaż warto zauważyć, że wbrew rozpowszechnionej opinii *kamma* w rzeczywistości jest tylko przyczyną, aktem woli powodującym pewne następstwa, zaś skutek, czyli owe następstwa same w sobie, nie są już jednak *kammą*. W tradycji therawady istnieje odrębny techniczny termin na określenie karmicznych rezultatów: *vipāka*.

W *Krótszej mowie o kammie* (*Cūḷakammavibhaṅgasuttaṃ*) Budda daje do zrozumienia, że dzięki prawu *kammy* każda istota posiadająca wolę ma w swoich rękach własną przyszłość:

[...] istoty są właścicielami swoich własnych działań, są spadkobiercami tychże działań; zaistniały one dzięki swoim działaniom, zostały z nimi związane i działania ich są ich własnym schronieniem. To właśnie działania powodują, że niektóre istoty są wyższe, a inne niższe (MN 135, 4).

Ten sposób rozumienia *kammy*, jak można łatwo wywnioskować, eliminuje wszelkie zewnętrzne czynniki decydujące o ludzkim przeznaczeniu, jak transcendentny Bóg czy ślepe fatum. Każda jednostka staje się panem swojego losu i jest odpowiedzialna za własne czyny.

Kamma może być dobra lub zła. Tradycyjne rozróżnia się dziesięć typów *kammy* w każdej z tych grup. Dobra *kamma* realizowana jest poprzez praktykę hojności, moralności, medytacji, oddawania czci, służby, dzielenia się własnymi zasługami, radowania się zasługami innych, słuchania *Dhammy*, nauczania *Dhammy* i dostosowywania do niej własnego postępowania. Natomiast zła *kamma* to zabójstwo, kradzież, niestosowne akty seksualne, kłamstwo, oszczerstwo, szorstki sposób

mówienia, frywolne rozmowy, pragnienie posiadania czegoś, co jest własnością innej osoby, zła wola i niewłaściwy pogląd.

Jeśli chodzi o funkcje, jakie spełniają karmiczne akty woli, to możemy mieć do czynienia z *kammą*: produktywną, tzn. taką, która wywołuje skutki; wspomagającą, która sama w sobie nie wywołuje skutków, tylko wspiera inny rodzaj *kammy* poprzednio zaistniałej; obstrukcyjną, która też nie wywołuje sama z siebie skutków, ale zmniejsza te, które wcześniej zostały wywołane, i destrukcyjną, tzn. eliminującą zupełnie efekt wcześniejszej *kammy*.

Ze względu na rodzaj powstałych skutków wyróżnia się: *kammę* ciężką, czyli rodzaj *kammy* o bardzo poważnych skutkach (na przykład ojcobójstwo albo osiągnięcie stanów medytacyjnych *jhān* wymienia się jako tego rodzaju *kammę* w złym i dobrym znaczeniu); *kammę* bliską, gromadzoną w momencie śmierci; *kammę* powszednią, urzeczywistnianą na co dzień; oraz *kammę* zastępczą, która występuje zawsze wtedy, kiedy te trzy poprzednie rodzaje *kammy* nie są obecne. Efekty *kammy* mogą wystąpić w różnych sferach egzystencji: w sferze zmysłowej, w sferze materii subtelnej i w sferze niematerialnej.

Ostatnim kryterium, według którego klasyfikuje się *kammę*, jest czas, w którym rezultaty karmicznych decyzji mogą zaistnieć. Zgodnie z tą klasyfikacją możemy mówić o *kammie* zaistniałej jeszcze w tym życiu (*ditṭhadhammavedaniyakamma*), *kammie*, która przyniesie rezultat w następnym wcieleniu (*upapajjavedaniyakamma*), i tej, której wyniki zaobserwować będzie można dopiero w jakimkolwiek późniejszym wcieleniu (*aparāpariyavedaniyakamma*). Ten ostatni podział wskazuje na to, że prawo *kammy* jest ściśle powiązane z doktryną o ponownych narodzinach.

2. Ponowne narodziny

Jeśli weźmiemy pod uwagę przedstawioną wyżej buddyjską naukę o braku jaźni (*anattā*) i połączymy ją z prawem *kammy* oraz ponownymi narodzinami, pojawić się mogą następujące wątpliwości: Jeśli nie istnieje żadne substancjalne „ja”, to kim jest podejmujący konkretne działanie? Kim jest ten, kto będzie musiał ponieść konsekwencje swoich czynów? Kto rodzi się na nowo? Buddyjski nauczyciel Saydaw U Silananda próbuje udzielić odpowiedzi na te pytania w następujący sposób:

Wyjaśnienie tego pozornego paradoksu polega na stwierdzeniu, że buddyzm akceptuje zarówno tożsamość, jak i różnorodność. Chociaż istnieje pewna ciągłość, to jednak umysł i materia nie pozostają takie same w przeciągu czasu. W każdej chwili umysł i materia powstają i znikają na nowo. Tak więc można mówić o pewnym rodzaju ciągłości, chociaż to, co jest ciągle, nie jest identyczne z tym, co istniało przedtem. Nic konkretnego z chwili obecnej nie przedostaje się do chwili następnej. Tak więc w ostatecznej analizie nie ma ani produkującego *kammę*, ani doświadczającego jej skutków, ponieważ nie istnieje [podmiot – dop. A.B.] działający poza samym działaniem ani [podmiot – dop. A.B.] odczuwający poza samym odczuwaniem*.

* U Silananda, *An Introduction to the Law of Kamma*, Dhammachakka Meditation Center, Santa Clara, CA 1990, s. 32.

Można to odnieść również do doktryny o ponownych narodzinach – w buddyzmie zakłada się kontynuację działań z ich konsekwencjami nie tylko w tym życiu, ale i w następnych egzystencjach. Niemniej, ponieważ neguje się zarazem istnienie jaźni lub substancji przemieszczającej się z jednego życia w drugie, preferuje się właśnie termin „ponowne narodziny”, a nie „reinkarnacja” na określenie tego procesu. Niektórzy używają też terminu „rekonekcja”, dając w ten sposób do zrozumienia, że możliwe są powtórne narodziny bez konieczności istnienia odradzającego się jestestwa.

W wielu miejscach Budda nauczał o różnych poziomach egzystencjalnych, w których te nowe narodziny mogą mieć miejsce, jak również wskazywał rodzaje działań karmicznych, które do tych planów prowadzą. Z czasem tradycja therawady usystematyzowała te relacje istniejące między rodzajem *kammy* i miejscem nowych narodzin, z czego powstała swoista kosmologiczna topografia, na którą składa się trzydzieści jeden poziomów egzystencji podzielonych na trzy sfery, tak jak można to zaobserwować na poniższym diagramie.

Trzydzieści jeden planów egzystencji w tradycyjnej kosmologii therawady

I. Sfera świata niematerialnego (*arūpa-loka*)

Poziom egzystencji	Powód narodzenia się w nim	Komentarz
(31) Ani-percepcja-ani-nie-percepcja (<i>nevasaññānāsaññāyatanupaga deva</i>)	Czwarta niematerialna <i>jhāna</i>	Zamieszkujący te plany egzystencji są istotami posiadającymi jedynie umysł. Jako pozbawieni ciała nie są w stanie usłyszeć nauki <i>Dhammy</i> .
(30) Nicość (<i>ākāsaññāyatanupaga deva</i>)	Trzecia niematerialna <i>jhāna</i>	
(29) Nieskończona świadomość (<i>viññāṇaṅcāyatanupaga deva</i>)	Druga niematerialna <i>jhāna</i>	
(28) Nieskończona przestrzeń (<i>ākāsānaṅcāyatanupaga deva</i>)	Pierwsza niematerialna <i>jhāna</i>	

II. Sfera świata materii subtelnej (*rūpa-loka*)

Poziom egzystencji	Powód narodzenia się w nim	Komentarz
(27) Nieporównywalne dewy (<i>akaniṭṭha deva</i>)	Czwarta <i>jhāna</i>	To są tak zwane Czyste Mieszkania (<i>suddhavaśa</i>), dostępne jedynie dla niepowracających (<i>anagami</i>) i arahantów. Istoty będące <i>anagami</i> na innym poziomie egzystencji, które narodziły się tutaj na nowo, tu właśnie osiągną stan arahanta.
(26) Jasnowidzące dewy (<i>sudassī deva</i>)		
(25) Piękne dewy (<i>sudassa deva</i>)		
(24) Spokojne dewy (<i>atappa deva</i>)		
(23) Dewy nieznikające (<i>aviha deva</i>)		
(22) Istoty nieświadome (<i>asaññasatta</i>)		Istoty posiadające jedynie ciało; bez umysłu.
(21) Wielce owocne dewy (<i>vehapphala deva</i>)		Trzecia <i>jhāna</i>
(20) Dewy promieniujące chwałą (<i>subhakiṇṇa deva</i>)		
(19) Dewy bezkresnej chwały (<i>appamāṇāsubha deva</i>)		
(18) Dewy ograniczonej chwały (<i>parittāsubha deva</i>)		
(17) Dewy promieniujące (<i>ābhassara deva</i>)	Druga <i>jhāna</i>	
(16) Dewy o bezkresnym blasku (<i>appamānābha deva</i>)		
(15) Dewy o ograniczonym blasku (<i>parittābha deva</i>)		
(14) Wielki Brahma (<i>mahā brahma</i>)	Pierwsza <i>jhāna</i>	Istoty doświadczające błogosławieństw płynących z pierwszego stopnia medytacyjnej absorpcji. Plan (14) jest miejscem, w którym Wielki Brahma uległ iluzji bycia wszechmogącym i wszytkowiedzącym bogiem, stwórcy światem.
(13) Ministrowie Brahmy (<i>brahma-purohita brahma</i>)		
(12) Orszak Brahmy (<i>brahma-pārisajja brahma</i>)		

III. Sfera świata zmysłowego / sfera przyziemna (*kāma-loka*)

Poziom egzystencji	Powód narodzenia się w nim	Komentarz
Szczęśliwe przeznaczenie (<i>sugati</i>)		
(11) Dewy posiadające moc nad innymi stworzeniami (<i>paranimmita-vasavatti deva</i>)	<p>- Dziesięć zdrowych działań (zob. MN 41)</p> <p>- Hojność, wspaniałomyślność</p> <p>- Rozwój cnót i mądrości</p>	Te dewy doznają przyjemności z rzeczy, które inne istoty stwarzają dla nich. Ten plan zamieszkuje Māra.
(10) Dewy rozradowane stworzeniem (<i>nimmānarati deva</i>)		Dewy doznające przyjemności z rzeczy stworzonych przez nie same.
(9) Dewy zadowolone (<i>tusita deva</i>)		Poziom czystej przyjemności i radości. Mówi się, że bodhisattowie tu zamieszkują przed swoją ostateczną ziemską egzystencją. Tu, według legendy, przebywa Maitreya, przyszły Budda.
(8) Dewy <i>Yāmy</i> (<i>yāma</i>)		Te dewy żyją w przestrzeni, wolne od wszelkich ograniczeń.
(7) Plan trzydziestu trzech bogów (<i>tāvātimsa deva</i>)		Te dewy, pod przewodnictwem Sakki, zamieszkują tu w pałacach zawieszonych w przestrzeni.
(6) Dewy Czterech Wielkich Królów (<i>cātumahārājika deva</i>)		Miejsce <i>gandhabbów</i> (niebiańskich muzyków) i <i>yakkhów</i> (trzech rodzajów duchów o różnym stopniu rozwoju etycznego).
(5) Istoty ludzkie (<i>manussa loka</i>)		<p>- Rozwój cnót i mądrości</p> <p>- Osiągnięcie stanu wejścia w strumień (<i>sotāpatti</i>) gwarantuje maksymalnie siedmiokrotne odrodzenie się w planie ludzkim lub wyższym</p>

Stany pozbawienia (<i>apāya</i>)		
(4) Asury (<i>asura</i>)	- Dziesięć szkodliwych działań (zob. MN 41)	Demony, które żyją na tym poziomie, zajmują się wyłącznie niekończącymi się nigdy konfliktami między sobą.
(3) Głodne duchy (<i>peta loka</i>)	- Dziesięć szkodliwych działań - Brak cnót i trwanie w niewłaściwym poglądzie	Zwane też Głodnymi Cieniami, są duchami wędrującymi w nieustannym i bezowocnym poszukiwaniu zaspokojenia materialnych potrzeb.
(2) Zwierzęta (<i>tiracchāna</i>)	- Dziesięć szkodliwych działań - Brak cnót i trwanie w niewłaściwym poglądzie - Zachowywanie się jak zwierzę	Włączone tu są wszystkie formy życia różne od ludzkich, dostrzegalne dla ludzi w normalnych warunkach, czyli zwierzęta, owady, ryby, ptaki, robaki itp.
(1) Piekło (<i>niraya</i>)	- Dziesięć szkodliwych działań - Brak cnót i trwanie w niewłaściwym poglądzie - Zamordowanie własnej matki lub ojca, arahanta, zranienie Buddy i spowodowanie schizmy w <i>Sandze</i> - Bycie kłótliwym i irytującym innych	Jest to miejsce niewyobrażalnych cierpień i udręk (opisane graficznie ze szczegółach w MN 129 i 130). Nie należy jednak tego miejsca utożsamiać z ideą wiecznego piekła znanego w innych religiach, jako że będąc tylko jednym z poziomów egzystencji, jak każdy inny jest ograniczony w czasie.

Źródło: Access to Insight, *The Thirty-one Planes of Existence*, <http://www.accesstoinsight.org/ptf/dhamma/sagga/loka.html>, 14.08.2007 [tłumaczenie, adaptacja i korekta – A.B.].

3. Uwarunkowane powstawanie

Doktryna o uwarunkowanym powstawaniu jest bez wątpienia centralnym punktem w nauczaniu wczesnego buddyzmu, a co za tym idzie w zbiorze *Sāmyutty Nikāyi*, z którego zaczerpnięte są nasze tłumaczenia. Sam Budda niejednokrotnie podkreślał znaczenie tej nauki. Na przykład w *Wielkiej mowie o przykładzie śladu słonia* (*Mahāhatthipadopamasuttaṃ*) czytamy, że „Ktoś, kto widzi uwarunkowane powstawanie, widzi *Dhammę*, zaś ktoś, kto widzi *Dhammę*, widzi uwarunkowane powstawanie” (MN 28, 28). Podstawowym celem tej nauki jest wyjaśnienie warunków podtrzymujących niekończącą się serię ponownych narodzin (*saṃsāre*) i wskazanie sposobu wyzwolenia się z niej.

Zazwyczaj wykład uwarunkowanego powstawania przybiera formę sekwencji dwunastu czynników połączonych ze sobą przyczynowo. Tradycyjna therawadzka interpretacja tej doktryny, pochodząca ze średniowiecznych *Komentarzy Buddhaghosy*, ujmuje owe czynniki jako czasowo po sobie następujące, sytuując dwa pierwsze w poprzednim wcieleniu, zaś dwa ostatnie w przyszłym, pozostawiając w ten sposób osiem pozostałych czynników jako funkcjonujące w obecnym życiu. Wielu buddyjskich uczonych nie godzi się jednak z tą interpretacją, uważając, że nie pozwala ona na owe jednoczesne dostrzeganie uwarunkowanego powstawania, o jakim mówił Budda w cytowanym wcześniej fragmencie. Są oni zdania, że doktrynę tę należy rozumieć bardziej w kategoriach strukturalnych niż czasowo po sobie następujących. Przemawia też za tym fakt, że poszczególne czynniki nie we wszystkich fragmentach kanonu palijskiego występują w tym samym porządku, a czasami nawet zmienia się ich liczba.

Niemniej podstawowa formuła, w jaką ujmuje się doktrynę o uwarunkowanym powstawaniu, pozwala na obie interpretacje, brzmi ona bowiem następująco: „Wraz z powstaniem tego, tamto powstaje; wraz z pojawieniem się tego, tamto się pojawia. Kiedy to nie powstaje, nie powstaje też tamto, a wraz ze zniknięciem tego, znika też tamto”.

W skrócie cały ten łańcuch dwunastu ogniwi można przedstawić następująco:

- (i) ignorancja (*avijjā*); brak bezpośredniego poznania czterech szlachetnych prawd sprawia, że osoba zajęta jest zaspokajaniem swoich zachcianek, dokonuje wielu aktów zarówno korzystnych, jak i szkodliwych poprzez ciało, mowę lub umysł; niewiedza tworzy formacje wolicjonalne;
- (ii) formacje woli (*saṅkhārā*), czyli *kamma*; *kamma* jako taka (zarówno korzystna, jak i szkodliwa) musi wydać wcześniej czy później swoje owoce; niezależnie od tego, czy będą one dobre, czy złe, podtrzymują one i warunkują świadomość;
- (iii) świadomość (*viññāṇa*); świadomość jest zawsze świadomością czegoś (konceptu czy nazwy, przedmiotu materialnego lub kształtów); żeby zaistnieć, świadomość potrzebuje jakiegoś przedmiotu, który może być materialny bądź umysłowy; świadomość i jej przedmiot (nazwy i kształty) są wzajemnie uwarunkowane;
- (iv) nazwy i kształty (*nāmarūpa*); świadomość sprawia, że istota odczuwająca poddawana jest nieustannej interakcji bodźców zewnętrznych i ich mentalnych konsekwencji; do tego procesu niezbędne jest jednak, by istota ta obdarzona była zmysłowymi środkami (bramami), dzięki którym owe bodźce zewnętrzne mogą się przekształcić w przedmioty świadomości;
- (v) zmysłowe środki (*saḷāyatana*); w buddyzmie istnieje sześć takich środków: pięć zmysłów i umysł, który uznaje się za zmysł poznawczy; poprzez zmysłowe bramy możliwy jest kontakt;
- (vi) kontakt (*phassa*); ma miejsce zawsze, gdy obecne są razem trzy następujące elementy: świadomość, przedmiot świadomości i odpowiednie warunki niezbędne do zaistnienia świadomości (np. świadomość drzewa, samo drzewo oraz oko i światło); bezpośrednim następstwem kontaktu jest odczucie;

- (vii) odczucie (*vedanā*); może być ono przyjemne, odpychające lub neutralne – w każdym przypadku powoduje ono jakiś rodzaj pragnienia;
- (viii) pragnienie (*taṇhā*); może dotyczyć przywiązania do tego, co jest przyjemne lub neutralne; może też odnosić się do chęci eliminacji tego, co jest odpychające;
- (ix) przywiązanie (*upādāna*); przywiązanie (czy też pragnienie eliminacji czegoś) powoduje dalsze podejmowanie wysiłków i działań, które przedłużają egzystencję, czyli byt;
- (x) byt (*bhava*); każda egzystencja związana jest w naturalny sposób z jej początkiem, czyli z narodzinami;
- (xi) narodziny (*jāti*); każde narodziny, jeśli nie zostaną gwałtownie przerwane, prowadzą nieuchronnie do starości i śmierci;
- (xii) starość i śmierć (*jarāmaṇa*).

Samyutta Nikāya

Mowy Buddy zamieszczone w niniejszej edycji zostały wybrane z *Samyutta Nikāya*, trzeciego zbioru z Kosza Mów (*Sutta Piṭaka*), z kanonu palijskiego. Dokładniej rzecz ujmując, pochodzą one z piątej i ostatniej części tego zbioru, znanej jako *Mahāvagga* (*Wielka Księga*). Warto więc najpierw zastanowić się nad tym, jaką pozycję zajmuje *Samyutta Nikāya* w kanonie palijskim i jaką rolę odgrywa *Mahāvagga* w tym zbiorze.

Miejsce *Samyutty Nikāyi* w kanonie palijskim

Kanon palijski jest zbiorem pism tradycji therawady, zachowanym w języku *pāli*. Spisany został na liściach palmowych na podstawie wcześniejszych ustnych przekazów na Cejlonie przy okazji Czwartego Soboru Buddyjskiego, który miał miejsce w I wieku p.n.e.

Według tradycji, zapisane liście zostały złożone w trzech różnych koszach zgodnie z poruszaną tematyką, przez co znane są aż do dzisiejszego dnia jako *Tipiṭaka*, co w języku palijskim znaczy „Trzy Kosze”. Pierwszy z nich to Kosz Dyscypliny (*Vinaya Piṭaka*) zawierający normy regulujące życie monastyczne buddyjskich mnichów (*bhikkhu*) i mniszek (*bhikkhuni*); drugi to Kosz Mów Buddy (*Sutta Piṭaka*), zaś ostatni to *Abhidhamma Piṭaka*, czyli Kosz Wyższych Nauk, w którym ujęto w analityczno-psychologiczny system naturę umysłu i rzeczywistości.

Innym sposobem klasyfikacji pism kanonu palijskiego jest podział na pięć *Nikāyi*, które są zbiorami pism sklasyfikowanych według różnych kryteriów. Pierwszym z nich jest *Dīgha Nikāya*, czyli *Zbiór mów dłuższych*, a drugim *Majjhima Nikāya*, co w języku *pāli* znaczy *Zbiór mów średniej długości*. Mowy krótkie zebrane są w następnych dwóch częściach: *Samyutta Nikāya*, z której pochodzą niniejsze sutty, czyli *Zbiórze mów zgrupowanych tematycznie*, na czwartą zaś, znaną jako *Aṅguttara Nikāya*, składają się tysiące krótkich sudd zorganizowanych liczbowo. Ostatnia, piąta *Nikāya* jest zbiorem najbardziej obszernym, mimo że jej nazwę *Khuddaka* tłumaczy się jako „Teksty mniejsze”. Jest tak dlatego, że składa się na nią 15 różnych ksiąg, z reguły późniejszego pochodzenia. Ponadto kiedy kanon palijski dzieli się według *Nikāi*, do *Zbioru tekstów mniejszych* włącza się też Pierwszy i Trzeci Kosz, czyli *Vinayę* i *Abhidhammę*.

Kanon palijski w obecnej postaci jest wynikiem długiego i skomplikowanego procesu historycznego. Znajdują się w nim zarówno najstarsze istniejące fragmenty obrazujące autentyczne mowy samego Buddy, jak i o wiele późniejsze dodatki. Panuje zgodna opinia co do tego, że Kosz *Abhidhammy* jest najpóźniejszy, jeśli zaś chodzi o *Sutta Piṭakę*, to studia historyczno-krytyczne* zdają się wskazywać, że pierwszą i najstarszą mową Buddy, jaką dysponujemy, jest *Dhammacakkappavattanasuttam*, czyli *Mowa o wprawieniu w ruch koła Dhammy*, którą otwieramy niniejszy wybór.

W przypadku Kosza Mów wspomniane wyżej studia nad historyczną chronologią tekstów koncentrują się na porównaniach ich z innymi istniejącymi jeszcze wersjami mów Buddy w języku chińskim (znane one tam są jako *Āgamy*). Jeśli więc odjąć ostatnią *Nikāyę* jako najpóźniejszą, to pozostaje analiza czterech pierwszych i porównanie ich z istniejącymi wersjami chińskich *Āgam*. Interesujące nas więc najwcześniejsze grupy buddyjskich tekstów można obrazowo przedstawić na poniższym zestawieniu.

Istniejące *Nikāye* i *Āgamy* z ich szkołami i językami

<i>Nikāye therawady</i>	<i>Āgamy sarwāstivādy</i>	<i>Āgamy innych szkół w języku chińskim</i>
<i>Dīgha</i> (pāli)	<i>Dīrgha</i> (sanskryt)	<i>Dīrgha</i> (szkoła dharmaguptaka)
<i>Majjhima</i> (pāli)	<i>Madhyama</i> (chiński)	
<i>Saṃyutta</i> (pāli)	<i>Saṃyukta</i> (chiński)	Dwie inne <i>Saṃyukty</i> (szkoły nieznane)
<i>Aṅguttara</i> (pāli)		<i>Ekottara</i> (szkoły mahāsaṅghika?) i <i>Aṅguttara</i> (szkoła nieznana)

Źródło: Bhikkhu Sujato, *A History of Mindfulness: How Insight Worsted Tranquillity in the Satipattāna Sutta*, <http://santifm1.0.googlepages.com/webmind.pdf>, s. 20.

Bhikkhu Sujato, w cytowanej już książce *A History of Mindfulness (Historia świadomości)*, dokonuje opartej na wyczerpującej bibliografii niezwykle gruntownej analizy tych źródeł, którą postaram się tu pokrótce przedstawić. Kluczem do niej jest odnalezienie tego zbioru, który zawierałby najwięcej elementów wspólnych dla wszystkich szkół, czyli pochodzących z czasów sprzed schizm i podziałów, a zarazem wypuklenie innych, które wyraźnie podkreślają swoją własną doktrynę i odrębny charakter, ujawniając tym samym swoje późniejsze pochodzenie.

Trzeba zatem najpierw wziąć pod uwagę pierwsze schizmy, do jakich doszło we wczesnej historii buddyzmu. Uważa się, że pierwsza z nich nastąpiła pomiędzy pierwotną therawadą i szkołą mahāsaṅghiki, z powodu sporu dotyczącego pomniejszych reguł monastycznych – punktem najbardziej spornym był fakt, że druga z tych szkół uważała, iż praktyka życia z jałmużny jest zgodna z przyjmowaniem pieniędzy, czemu zdecydowania sprzeciwiała się ta pierwsza. Na ostatecznym podziale zaważył także brak jedności w stosunku do idei arahanta i związany z tym problem, czy był on jeszcze poddany pewnym ludzkim słabościom, czy też był już absolutnie wyzwolony. Mahāsaṅghika, według której arahant nadal

* Zob. Bhikkhu Sujato, *A History of Mindfulness: How Insight Worsted Tranquillity in the Satipattāna Sutta*, [online], <http://santifm1.0.googlepages.com/webmind.pdf>, s. 17 i n., wraz z obszerną bibliografią na ten temat.

pozostawał pod wpływem pewnych słabości, podzieliła się później na wiele odłamów, zważywszy, że jej *Ekottara* wykazuje wiele podobieństw do istniejących dziś sutr mahajany (Szkoły Wielkiego Pojazdu), uważa się, że jeden z jej odłamów dał początek tej szkole, chociaż badania nad tym zagadnieniem nie przyniosły do tej pory zadowalających rezultatów, które pozwalałyby na jakąś ostateczną konkluzję.

Z drugiej strony pierwotna therawada też nie uchroniła się od kolejnych schizm, z których najważniejsza związana jest z powstaniem nieistniejącej już dziś szkoły sarwāstiwādy. Tym razem spór dotyczył specyficznej koncepcji czasu, według której przedstawiciele sarwāstiwādy twierdzili, że wszystkie *dhammy*, zarówno terażniejsze, jak przeszłe i przyszłe, istnieją równocześnie. Jeżeli zaś chodzi o szkołę dharmaguptaka, której *Dīrgha Āgama* też dotrwała do naszych czasów, uczeni sugerują, że istniejące między nią a therawadą różnice są tak mało istotne, że należałoby mówić nie tyle o schizmie, ile o różnicach wynikłych z przemieszczeń geograficznych związanych z buddyjskimi misjami.

Uwzględniając powyższe różnice doktrynalne, studia porównawcze istniejących *Nikāyi* i *Āgam* zdają się potwierdzać, że najstarszą z istniejących kolekcji mów jest właśnie *Samiyutta Nikāya* i jej odpowiedniki (*Samiyukta* sarwāstiwādy i dwie pozostałe, należące do szkół dzisiaj już nieznanymi).

Pomimo że *Ānguttara Nikāya* zdaje się pochodzić z tego samego okresu, to jednak jej odpowiednik w szkole mahāsaṅghiki (*Ekottara*) jest w treści i w koncepcji tak różny, że można mieć uzasadnione wątpliwości co do tego, czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z tym samym zbiorem. Chociaż wśród uczonych nie ma zgody co do tego, czy różne istniejące dziś zbiory *Ānguttar* i *Ekottary* należą do najwcześniejszych, to jednak nawet gdyby tak było, występujące między nimi różnice wskazywałyby na to, że przynajmniej niektóre ich części pochodzą z czasów późniejszych od schizm. Z drugiej zaś strony doktrynalne kwestie poruszane w tych zbiorach nie należą do rdzenia buddyjskiej nauki, lecz poruszają różnorakie kwestie, często drugorzędne albo dotyczące niektórych tylko szczegółów ważniejszych doktryn.

Pozostaje więc jeszcze analiza porównująca *Dīgha Nikāya* z pozostałymi dwoma *Dīrghami*. W tym wypadku, pomimo że posiadają one wiele mów wspólnych, sama struktura i organizacja całego materiału, jak i poszczególnych jego sekwencji, jest zupełnie inna. Podobnie rzecz się ma ze zbiorem *Mów średniej długości* (*Majjhima Nikāya* i *Madhyama Āgama*), gdzie znowu pomimo wielu elementów o podobnej treści, istnieją rzucające się w oczy różnice w strukturach obu zbiorów. Ten obraz zmienia się jednak diametralnie, kiedy mamy do czynienia z porównaniem istniejących *Samiyukt* z *Samiyuttą* – wszystkie one zachowały identyczną ogólną strukturę, jak również ten sam podział wewnątrz każdej z głównych części, z nielicznymi i bardzo małymi wyjątkami. Ponadto pod względem merytorycznym wszystkie te zbiory są praktycznie tożsame. Wszystko to skłania do konkluzji, że mowy Buddy zawarte w tych właśnie zbiorach pochodzą z jednego z najstarszych buddyjskich źródeł.

Pozycja *Mahāvagga* w *Samyutta Nikāya*

Twierdzenie, że *Samyutta Nikāya* jest najstarszą z istniejących zbiorów mów Buddy, nie oznacza wcale, że mamy do czynienia z dziełem homogenicznym ani że wszystkie te mowy pochodzą z tego samego okresu. Warto mieć na uwadze to, że ostatnie angielskie tłumaczenie tego zbioru zajęło przeszło dwa tysiące stron, na których doliczyć się można 2 904 sutt^{*}. Są one podzielone na pięć części (*vagga*). Każda z nich zawiera 56 rozdziałów (*samyutta*) poświęconych jednemu tylko tematowi. Rozdziały dłuższe są podzielone na mniejsze księgi (*vagga*), zaś w wypadku rozdziałów krótszych każda *samyutta* jest tożsama z jedną *vagga*. Na każdą *vagga* składa się różna ilość sutt, których liczba waha się od pięciu do sześćdziesięciu.

Część pierwsza *Samyutta Nikāya* nosi nazwę *Sagāthāvagga* i zawiera sutty skomponowane wierszem. Część drugą, trzecią i czwartą otwierają długie rozdziały poświęcone kluczowym zagadnieniom doktryny buddyjskiej. Część druga (*Nidānavagga*) zaczyna się rozdziałem dotyczącym uwarunkowanego powstawania, trzecia (*Khandavagga*) rozdziałem o doktrynie pięciu skupisk, a czwartą (*Salāyatanavagga*) otwiera rozdział o sześciu wewnętrznych i zewnętrznych podstawach odczuć. Piąta i ostatnia część *Samyutta Nikāya* nosi tytuł *Mahāvagga*, co w języku palijskim znaczy „Wielka Księga”. Tytuł ten występuje tutaj nie bez powodu, gdyż na kolekcję tę składają się teksty poświęcone tematyce o najwyższej wartości z punktu widzenia buddyjskiej doktryny i praktyki. Dokładniej mówiąc, analizuje się w niej trzydzieści siedem czynników wiodących do oświecenia zebranych w siedmiu grupach tematycznych. One to właśnie stały się ideą przewodnią organizacji materiału i struktury tłumaczeń niniejszego wyboru. Innymi słowy, załączone tu mowy Buddy oprócz tego, że są najstarszym istniejącym przekazem jego nauki, są także jej kwintesencją.

Trzydzieści siedem czynników wiodących do oświecenia

Rzut oka na całość czynników

Struktura tego zbioru, jak było to już wcześniej wzmiankowane, jest oparta na siedmiu częściach, na jakie zostały podzielone czynniki wiodące do oświecenia. Po otwierającej *Mowie o wprawieniu w ruch koła Dhammy* (*Dhammacakkappavattanasuttaṃ*) przedstawione zostały wybrane mowy z siedmiu wspomnianych części:

- I. Zebrane mowy na temat czterech sposobów utrzymywania świadomości (*cattāro satipaṭṭhānasamyuttaṃ*). Te sposoby to:
 1. kontemplacja ciała (*kāyānupasanā*);
 2. kontemplacja odczuć (*vedanānupassanā*);
 3. kontemplacja umysłu (*cittānupassanā*);
 4. kontemplacja zjawisk mentalnych (*dhammānupassanā*).

* Liczba ta zmienia się nieznacznie w zależności od wydania i metody liczenia, np. edycja Laona Feera zawiera 2 889 sutt.

- II. Zebrane mowy na temat czterech właściwych sposobów podejmowania wysiłków (*cattāro sammappadhāmyuttam*). Są nimi:
5. wysiłek podejmowany w celu zapobiegania pojawianiu się niezaistniałych jeszcze złych i szkodliwych stanów umysłu;
 6. wysiłek podejmowany w celu porzucania złych i szkodliwych stanów umysłu, które już zaistniały;
 7. wysiłek podejmowany w celu pojawiania się korzystnych i pożądanых stanów umysłu, które jeszcze nie zaistniały;
 8. wysiłek podejmowany w celu utrzymywania, rozwijania, umacniania i doskonalenia korzystnych i pożądanых stanów umysłu, które już zaistniały.
- III. Zebrane mowy na temat czterech podstaw duchowej mocy (*cattāro iddhipādasamyuttam*), którymi są:
9. pragnienie (*chanda*);
 10. energia (*virīya*);
 11. umysł (*citta*);
 12. rozeznanie (*vīmaṃsā*).
- IV. Zebrane mowy na temat pięciu duchowych zdolności (*pañc' indriyasamyuttam*), czyli:
13. wiary (*saddhā*);
 14. energii (*virīya*);
 15. świadomości (*sati*);
 16. skupienia (*samādhi*);
 17. mądrości (*pañña*).
- V. Zebrane mowy na temat pięciu duchowych mocy (*pañc' balasamyuttam*):
18. wiary (*saddhā*);
 19. energii (*virīya*);
 20. świadomości (*sati*);
 21. skupienia (*samādhi*);
 22. mądrości (*pañña*).
- VI. Zebrane mowy na temat siedmiu czynników oświecenia (*satta bojjhaṅgasamyuttam*). Są nimi:
23. świadomość (*sati-sambojjhaṅga*);
 24. rozeznanie (*dhammavicaya-sambojjhaṅga*);
 25. energia (*virīya-sambojjhaṅga*);
 26. radosne uniesienie (*pīti-sambojjhaṅga*);
 27. spokój (*passaddhi-sambojjhaṅga*);
 28. skupienie (*samādhi-sambojjhaṅga*);
 29. równowaga (*upekkhā-sambojjhaṅga*).
- VII. Zebrane mowy na temat szlachetnej ośmiorakiej ścieżki (*ariya aṭṭhaṅgika maggasamyuttam*), którą tworzą:
30. właściwy pogląd (*sammādiṭṭhi*);
 31. właściwy zamiar (*sammāsaṅkappa*);
 32. właściwa mowa (*sammāvācā*);
 33. właściwe działanie (*sammākammaṅta*);
 34. właściwy sposób życia (*sammā-ājīva*);
 35. właściwy wysiłek (*sammāvāyāma*);
 36. właściwa świadomość (*sammāsati*);
 37. właściwe skupienie (*sammāsamādhi*).

Współzależność i charakter nieliniarny czynników

Fakt, że trzydzieści siedem czynników zostało zgrupowanych w siedmiu częściach, nie znaczy wcale, że owe części należy uważać za progresywne stopnie duchowego rozwoju. Co więcej, w rzeczywistości liczba tych czynników nie wynosi wcale trzydzieści siedem, gdyż niektóre z nich występują w różnych częściach pod tą samą nazwą, podczas gdy inne są synonimami reprezentującymi ten sam czynnik mentalny. Organizacją terminologiczną palijskich zwrotów doktrynalnych zajmuje się szczegółowo *Abhidhamma*, czyli literatura kanoniczna Trzeciego Kosza. Podobnej, tyle że dużo bardziej skrótowej systematyzacji dokonuje bardzo popularny w tradycji therawady komentarz Buddhaghosy pt. *Visuddhimagga* (2003: 832-835), w którym można znaleźć syntetyczne wyjaśnienie zależności występujących między tymi terminami. Bhikkhu Bodhi w oparciu o ten średniowieczny komentarz sprowadził trzydzieści siedem czynników wiodących do oświecenia do czternastu podstawowych czynników mentalnych, które pod różnymi nazwami występują w każdej z siedmiu części. Schemat ten przedstawia poniższa tabela.

Czynniki wiodące do oświecenia rozumiane jako czynniki mentalne

CZYNNIKI MENTALNE		CZYNNIKI OŚWIECENIA							Suma
		4 podstawy świadomości	4 właściwe wysiłki	4 podstawy mocy	5 zdolności	5 mocy	7 czynników oświecenia	8 czynników szlachetnej ścieżki	
1	Energia		4	1	1	1	1	1	9
2	Świadomość	4			1	1	1	1	8
3	Mądrość			1	1	1	1	1	5
4	Skupienie				1	1	1	1	4
5	Wiara				1	1			2
6	Zamiar							1	1
7	Spokój						1		
8	Radosne uniesienie						1		1
9	Równowaga						1		1
10	Pragnienie			1					1
11	Umysł			1					1
12	Właściwa mowa							1	1
13	Właściwe działanie							1	1
14	Właściwy sposób życia							1	1

Źródło: Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, Wisdom Publications, Somerville, MA 2000, s. 1489.

Łatwo zauważyć, że najczęściej występującym tu czynnikiem jest energia (*virīya*), która czterokrotnie odgrywa rolę właściwego wysiłku, jest też jedną z podstaw duchowej mocy, duchową mocą, duchową zdolnością, jednym z czynników oświecenia i czynnikiem właściwego wysiłku na szlachetnej ośmiorakiej ścieżce; w

sumie powtarza się ona dziewięć razy. Osiem razy spotkać się tu można ze świadomością (*sati*) – jest ona obecna w każdej z czterech podstaw utrzymywania świadomości, a zarazem jest duchową zdolnością, duchową mocą, czynnikiem oświecenia i aspektem szlachetnej ośmiorakiej ścieżki. Mądrość (*pañña*) występuje pięć razy – jako jedna z podstaw duchowej mocy, duchowa moc, duchowa zdolność, czynnik oświecenia i część ośmiorakiej ścieżki. Skupienie (*samādhi*) pełni prawie te same funkcje, co mądrość, nie jest tylko podstawą duchowej mocy. I w końcu wiara (*saddhā*) jest czynnikiem, który występuje dwukrotnie – jako duchowa zdolność i jako duchowa moc. Wszystkie pozostałe czynniki występują tylko raz.

Jak słusznie zauważa Thanissaro Bhikkhu* w swoim szczegółowym studium poświęconym tym czynnikom, te siedem istniejących grup pomaga odkryć, jak bogata i różnorodna jest relacja między poszczególnymi czynnikami, które w różnych sytuacjach i na różnych poziomach zaawansowania na buddyjskiej ścieżce uzupełniają się wzajemnie na wiele sposobów. Jednocześnie niektóre z tych czynników mogą spełniać różne funkcje w różnych okolicznościach. I tak na przykład gdyby porównać ze sobą cztery sposoby utrzymywania świadomości, cztery właściwe sposoby podejmowania wysiłków i cztery podstawy duchowej mocy, to w każdej z nich znajdziemy czynnik skupienia, który jest im wspólny, choć spełnia on zarazem funkcję czynnika szlachetnej ośmiorakiej ścieżki; skupienie jest więc tu zarówno świadomością, wysiłkiem, jak i mocą.

Innym przykładem wskazującym na to, że czynniki składające się na poszczególne grupy wiążą się ze sobą w sposób nieliniarny jest fakt, że listę pięciu duchowych zdolności otwiera wiara lub zaufanie, z czego w naturalny sposób wypływa wytrwałość (energia), potem świadomość, skupienie i mądrość lub wgląd. Im głębszy zaś jest wgląd w naturę rzeczywistości, tym głębsze będzie też zaufanie czy wiara. W podobny sposób funkcjonuje też siedem czynników oświecenia, które zaczynają się od świadomości; która to sprzyja rozeznaniu różnych pojawiających się korzystnych stanów umysłu, takich jak energia, radosne uniesienie, spokój, skupienie czy w końcu równowaga. Umysł zrównoważony zaś w naturalny sposób pogłębia świadomość. W przypadku szlachetnej ośmiorakiej ścieżki właściwy pogląd i właściwy zamiar sprzyjają rozwojowi moralności – właściwej mowie, właściwemu działaniu i właściwemu sposobowi życia. To z kolei ułatwia podjęcie wysiłku w celu utrzymania właściwej świadomości i właściwego skupienia. Skupienie zaś ostatecznie jest niezbędną podstawą do utrzymania właściwego poglądu.

Wszystkie te przykłady wskazują na to, że różne czynniki podtrzymują się wzajemnie w sposób kompleksowy i spiralny – czynnik będący punktem wyjścia, poparty rozwojem pozostałych czynników, staje się punktem, do którego się powraca, ale już na innym, wyższym poziomie spełnienia. Gdyby przyjrzeć się podstawowym i najważniejszym czynnikom, to można by w nich rozróżnić następującą sekwencję przyczynowo-skutkową:

* Bhikkhu Thanissaro, *Wings to Awakening: An Anthology from the Pali Canon*, <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/wings/index.htm>, 1998..

A. Czynniki duchowych zdolności i duchowych mocy

Wysiłek → Świadomość → Skupienie → Mądrość

B. Czynniki oświecenia

Świadomość → Mądrość → Wysiłek → Skupienie

C. Szlachetna ośmioraka ścieżka

Mądrość → Wysiłek → Świadomość → Skupienie

Chociaż kolejność tych czynników może ulegać zmianie, Bhikkhu Thanissaro wyprowadza jednak z tych zależności kilka istotnych wniosków:

- a) Należy zauważyć, że nie tylko skupienie jest zależne od wysiłku i świadomości, lecz także zarówno wysiłek, jak i świadomość, kiedy są rozwijane prawidłowo, prowadzą do głębszego skupienia.
- b) Czynniki, które odgrywają zdecydowanie najbardziej odmienną rolę w różnych sytuacjach, są świadomość i mądrość.
- c) Świadomość jest najbardziej podstawowym czynnikiem w różnych okolicznościach – w niektórych tekstach świadomość poprzedza cnotę, a w innych cnota wraz z właściwym poglądem są czynnikami pogłębiającymi świadomość; podobnie, świadomość jest potrzebna koncentracji, ta zaś pogłębia świadomość, a oba czynniki razem są przyczyną rozwoju mądrości.
- d) Niektóre aspekty mądrości wydają się konieczne do rozwoju już pierwszych aspektów ścieżki, zaś w zbiorze czynników oświecenia mądrość jest jej uwieńczeniem.

Wszystko to potwierdza tezę, że siedmiu grup czynników wiodących do oświecenia nie należy interpretować jako linearnej praktyki stopni na drodze duchowego rozwoju, tylko jako pozostające we wzajemnych relacjach czynniki, nawzajem się podpierające i dostosowujące elastycznie do potrzeb, sytuacji i okoliczności każdego praktykującego.

Znaczenie nauki o trzydziestu siedmiu czynnikach

Chociaż w kanonie palijskim sam zwrot *bodhi-pakkhiya-dhamma*, który tłumaczymy tu jako „czynniki wiodące do oświecenia”, nie występuje, to jednak poszczególne grupy, które się na niego składają, spotkać można w wielu miejscach, a nie tylko w części *Mahavaga* ze zbioru *Samyutta Nikāya*, skąd pochodzą sutty niniejszego zbioru. Poszczególne grupy tych czynników występują zarówno w *suttach*, jak i w Trzecim Koszu – *Abhidhammie*. Poza tym są one silnie zakorzenione także w innych buddyjskich tradycjach. Przykładem może być fakt, że czynniki te były pierwszym buddyjskim tekstem tłumaczonym na język chiński, jak również to, że w buddyzmie tybetańskim pozostała ich reminiscencja w postaci trzydziestu siedmiu bóstw, przedstawianych symbolicznie w ten sam sposób, tj. zorganizowany w tych samych siedmiu grupach.

W swoim *Wprowadzeniu* do piątej części zbioru *Saṃyutta Nikāya* Bhikkhu Bodhi w taki sposób podsumowuje istotę trzydziestu siedmiu czynników wiodących do oświecenia w całości kształcie buddyjskiej nauki:

Pierwsza faza praktyki podejmowana jest przez kogoś, kto, w ścisłym tego słowa znaczeniu, jest jeszcze „przyziemnym praktykującym” (*putthujjana*), lecz czyni w tej praktyce znaczne postępy. Ta osoba, kiedy rozwijać będzie trzydzieści siedem czynników pomocnych w oświeceniu w celu osiągnięcia dalszego postępu, w pewnym momencie, kiedy praktyka ta wystarczająco zaowocuje, wejdzie w tzw. stały stan prawości (*sammatta-niyāma*) [...] Wtedy to osiągnięcie wejścia w strumień jest zapewnione jeszcze w tym życiu. Dlatego też te trzydzieści siedem czynników pomocnych w oświeceniu ma prawdziwie transcendentalne znaczenie, gdyż stają się one brzemienne w skutki, jeśli chodzi o autentyczną realizację *Nibbāny*, która narodzi się, jak tylko przyjdzie na to odpowiedni czas*.

Budda ujął te czynniki w siedem współzależnych od siebie części. Każda z nich dąży do osiągnięcia tego samego celu (wszystkie bowiem są czynnikami wiodącymi do oświecenia), chociaż obrazują różny sposób podejścia do tej samej praktyki. Każda grupa czynników może przez to stać się użyteczna w ściśle określonej sytuacji i może być dostosowana do aktualnych potrzeb praktykującego.

Rozwój tych czynników umysłowych w jakimkolwiek zestawie jest kwintesencją nauki Buddy (*Dhammy*) prowadzącej do celu, którym jest *Nibbāna*. Należy jednak mieć na uwadze to, że historyczny Budda zwykł nazywać swoją doktrynę *Dhamma-Vinaya*, czyli Nauka/Prawda i Dyscyplina, dając do zrozumienia, że praktyce rozwoju owych czynników umysłu musi towarzyszyć praktyka kodeksu etycznego.

Budda bardzo często podkreślał, że samo tylko teoretyczne poznanie jego nauki nie prowadzi do pożądanego celu, dlatego też tych trzydzieści siedem czynników wiodących do oświecenia należy traktować jako praktykę rozwijania umysłowych zdolności i pomoc w kultywowaniu korzystnych stanów umysłu. Tak więc do lektury niniejszej edycji sutt można przystąpić w dwojaki sposób – można ją potraktować jako krytyczne studium jednego z najstarszych istniejących zabytków buddyjskiej literatury lub jako praktyczny przewodnik wiodący do przebudzenia umysłu i wyzwolenia go z iluzji i przeszkód, będących źródłem cierpień i braku satysfakcji.

Bibliografia

- BODHI Bhikkhu, *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Wisdom Publications, Somerville, MA 2000.
Chaṭṭha Saṅgāyana CD-Rom: The Six Dhamma Council, Vipassana Research Institute, Igatpuri 2003.
NĀRADA Mahā Thera, *A Manual of Abhidhamma*, Buddhist Missionary Society, Kuala Lumpur 1978.

* Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Wisdom Publications, Somerville, MA 2000, s. 1492.

- NYANATILOKA Ven., *Buddhist Diccionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Buddhist Publication Society, Kandy 1980.
- ÑĀṆAMOLI Bhikkhu, *The Life of Buddha According to the Pāli Canon*, BPS Pariyatti Editions, Seattle 1992.
- ÑĀṆAMOLI Bhikkhu, BODHI Bhikkhu, *The Middle Lengh Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Wisdom Publications, Boston 1995.
- PE MAUNG TIN, *The Path of Purity: Being a Translation of Buddhaghosa's Visuddhimagga*, The Pali Text Society, Oxford 2003 .
- PIYADASSI Thera, *Buddha: His Life and Teaching*, Buddhist Publication Society, Kandy 1982.
- SUJATO Bhikkhu, *A History of Mindfulness: How Insight Worsted Tranquillity in the Satipaṭṭāna Sutta*, <http://santifm1.0.googlepages.com/webmind.pdf>.
- THANISSARO Bhikkhu, *Wings to Awakening: An Anthology from the Pali Canon*, <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/wings/index.htm>, 1998.
- U SILANANDA, Ven., *An Introduction to the Law of Kamma*, Dhammachakka Meditation Center, Santa Clara, CA 1990.
- WALSHE Maurice, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Wisdom Publications, Boston 1995.