

TROJAKA RADOŚĆ W BUDDYZMIE

Radość z przyjemności zmysłowej jest nietrwała. Próby jej utrwalenia są ostatecznie bezowocne i kończą się tym, że obraca się ona w cierpienie. Dlatego właśnie przyjemność zmysłowa jest pozorna. Dążenie do niej nie stanowi jednakże fatum ciężącego nad wszystkimi ludźmi wiodącymi świecki żywot. Niektórzy z nich są władni stawiać egzystencjalne pytanie o przyczynę cierpienia, odnajdywać ją w samych sobie i jej obecność ograniczać. To ludzie mądrzy.

Zgodnie z tradycją, pierwsze publiczne wystąpienie Buddy zawiera sformułowanie czterech szlachetnych prawd. Przedstawiając pierwszą z nich, Budda wylicza siedem okoliczności życia i każdą z nich utożsamia z cierpieniem. To narodziny, starzenie się, choroba, śmierć, połączenie z niemiłym, rozłąka z miłym i nieotrzymanie tego, czego się chciało. Po tym daleko niepełnym i wyłącznie przykładowym wyliczeniu oznajmia, że wszystkie pięć grup Ignięcia są cierpieniem (palijskie dukkha)¹. Tę piątkę, wyodrębnioną w drodze analizy doświadczenia, stanowią grupy: postrzegalnej formy, odczucia, różnicującego postrzeżenia, czynników wolicjonalnych i świadomości. Elementy pięciu grup współtworzą organizm psychofizyczny (nāmarūpa) i, w ogólności, całą empiryczną rzeczywistość, określaną jako potrójny świat (tīloka). Składają się nań: świat pragnienia zmysłowego (kāmaloka), świat subtelnej formy (rūpaloka) i świat formy pozbawiony (arūpaloka). Pierwszy zamieszkują ludzie, obok zwierząt i innych, niedostrzeganych na co dzień, odczuwających istot. Dwa wyższe to siedziby różnej rangi bóstw. Określenie Ignięcia (upādāna), czyli intensywnego, niepohamowanego i nieodwracalnego pragnienia, w odniesieniu do pięciu grup i współtworzonych przez nie organizmów oznacza, że są one skazane na stawanie się, naprzemienne, zależne powstawanie i ustawanie. Powodowani pragnieniem mieszkańcy potrójnego świata z konieczności uczestniczą w nieustannym wędrowaniu (saṃsara) – pojawiają się, ulegają zmianie, przemijają i pojawiają się ponownie². Dlatego zarówno ich życie aktualne, jak i życie przyszłe, odrodzone, a także życie niskie i wysokie, choć w różnym stopniu, są nacechowane cierpieniem. Cierpią wszystkie odczuwające istoty. Szczęsne

¹ Por. *Samyutta Nikāya*, 56. 11, w: *The Connected Discourses of the Buddha*, t. 2, tłum. Bhikhu Bodhi, Wisdom Publications, Somerville, Massachusetts, 2000, s. 1843-1847.

² W kwestii ponownego pojawiania się (odradzania się) odczuwających istot, buddyzm reprezentuje pogląd omijający poglądy skrajne, oznajmujące bądź bezpowrotne ustanie i brak jakiegokolwiek formy kontynuacji, bądź ciągłą kontynuację jakiegoś stałego elementu.

– z ludzkiej perspektywy – życie bogów faktycznie takie nie jest. Dotyka ich starość i śmierć, a doświadczanie przyjemności nie może być w pełni satysfakcjonujące, bowiem towarzyszy mu wiedza, iż nie będzie trwało bez końca. Słowem, nie ma na Ziemi i w Niebie miejsca, w którym cierpienie byłoby nieobecne.

W pierwszej szlachetnej prawdzie Budda oznajmia powszechność cierpienia. Gdyby na tym poprzestał, byłby jak współcześni mu asceci, wiodący, w jego opinii, święte życie bez pocieszenia³. Zapowiedź pocieszenia pojawia się już w drugiej szlachetnej prawdzie, w której Budda wskazuje na uwarunkowany, zatem nie ostateczny, charakter cierpienia. Cierpienie powstaje w następstwie obecności pragnienia (*taṇhā*), poszukującego tu i tam spełnienia i przejawiającego się w trojkiej formie: pragnienia przyjemności zmysłowych, pragnienia zachowania życia i pragnienia zniszczenia go. Ustanie cierpienia, stanowiące treść trzeciej szlachetnej prawdy, następuje w rezultacie wyzbycia się pragnień, wyzwolenia od nich, niepolegania na nich. Drogę do tego stanu opisuje prawda czwarta. Na tej drodze, trudnej – bo wymagającej wyrzeczenia i dlatego atrakcyjnej tylko dla niektórych – osiągalna jest zasługująca na swe miano radość.

W tym miejscu należy odnotować dwie kwestie. Pierwsza dotyczy szczególnej dyspozycji, która uzdalnia człowieka, i tylko człowieka, do wejścia na drogę prowadzącą do ustania pragnienia, a z nim i cierpienia. Otóż zdaniem Buddy, odrodzenie się w ludzkim świecie (*manussaloka*) jest przywilejem, z racji panującej w nim względnej równowagi pomiędzy odczuciami przyjemnymi (*sukhavedanā*) i przykrymi (*dukkhavedanā*). Stan ten umożliwia człowiekowi refleksję nad sobą i innymi. O ile będzie ją rozwijać, może się zdarzyć, że proces ujawniania się i dążenia do zaspakajania pragnień stanie się dlań przejrzysty, a on sam będzie zdolny do powstrzymywania się od kompulsywnego ich spełniania, które jest udziałem innych istot.

Druga kwestia jest natury językowej i dotyczy słownictwa używanego przez Buddę. Mając na względzie szeroką dostępność oznajmianych treści, świadomie posługiwał się on językiem potocznym. Naturalna, niedostateczna ostrość występujących w nim określeń powoduje dziś niejaki problem semantyczny. I tak palijskim terminem oddawanym zwykle jako radość jest „*somanassa*” (termin przeciwny – „*domanassa*”). Budda posługuje się nim jednak nie dość często i nie dość konsekwentnie. Raz oznacza on uniesienie towarzyszące przyjemnemu odczuciu umysłowemu, pojawiające się wraz z rozwojem umiejętności skupienia⁴, innym razem wiąże się z występowaniem przyjem-

³ Por. *Majjhima Nikāya*, 76. 22-32, w: *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Somerville, Massachusetts, 1995, s. 520n.

⁴ Por. *Samyutta Nikāya*, 48. 40, s. 1865.

ności zmysłowej albo jej wspomnianiem⁵. Jeszcze bardziej nieostry jest rozpowszechniony w wypowiedziach Buddy i kluczowy w tych badaniach termin „sukha” (przeciwieństwo „dukkha”). Jego zakres znaczeniowy w zależności od kontekstu użycia rozciąga się od rozkoszowania się przedmiotem ujmowanym przez któryś ze zmysłów aż po nieprzekraczalne szczęście nirwany. Mniej kłopotów interpretacyjnych sprawiają inne terminy: „pāmojja” – zadowolenie obecne we wczesnym stadium praktyki wskazanej przez Buddę, „pīti” – zachwyty, z reguły ten towarzyszący skupieniu, oraz „muditā” – radość z cnót i osiągnięć innych istot, będąca pochodną umiejętności wczuwania się w ich położenie. W zakończeniu tej uwagi należy jednakże odnotować, że gdy osiągniemy pewien poziom znajomości wypowiedzi Buddy, jego rozmyślnie pozbawiona profesjonalnego żargonu i semantycznie niewyrafinowana praktyka językowa nie będzie miała wpływu na ich rozumienie i rozwieją się wątpliwości co do ich spójności.

Podążanie drogą do ustania cierpienia to proces duchowego wzrastania, w trakcie którego osiągane są szczególne umiejętności; dzięki tym umiejętnościom możliwe stają się przeżycia poza nim nieobecne. W *Sutrze o mnogości odczuć* (*Bahuvedanīya Sutta*), występującej w kanonie palijskim dwukrotnie⁶, Budda pokrótce omawia kolejne stadia tego procesu zgodnie z rosnącą gradacją doświadczanych w nich przyjemności i radości (sukha-somanassa). Rozpoczyna od naszkicowania pięciu rodzajów przyjemności zmysłowych – rozkoszowania się widzialną formą, dźwiękiem, smakiem, zapachem i czymś dotykającym. Określa je jako pożądane i miłe, ale także ponętne i mamiące. Następnie mówi do swego ucznia Anandy, że jeśli ktoś twierdziłby, iż są to największe przyjemności i radości, jakich doświadczają istoty, on nie przyznałby mu racji, gdyż istnieje inny rodzaj przyjemności, bardziej subtelny i wspanialszy niż zmysłowe. Ten rodzaj przyjemności pojawia się wraz z osiągnięciem pierwszej dźhany (jhāna) – stanu umysłu będącego następstwem interioryzacji przedmiotu skupienia i jego wewnętrznej, umysłowej eksploracji⁷. Budda charakteryzuje ten stan jako konsekwencję odizolowania się od przyjemności zmysłowych i niewłaściwych, niesprzyjających duchowemu wzrostowi stanów i wskazuje na jego cechy, którymi są uchwycony i utrwalony umysłowy obraz przedmiotu skupienia oraz zachwyty i przyjemność zrodzona z odosobnienia. Przyjemność i radość towarzyszące temu osiągnięciu także nie są największe. Wraz z postę-

⁵ Por. *Majjhima Nikāya*, 137. 10-11, s. 1067n.

⁶ Por. tamże, 59, s. 398-400; *Samyutta Nikāya*, 36. 19, s. 1274-1278.

⁷ Uwaga dla osób nie zaznajomionych z wczesnobuddyzką techniką medytacji (sformułowana w wielkim uproszczeniu): W następstwie uważnej obserwacji wybranego przedmiotu powstaje jego obraz umysłowy, który następnie sam staje się przedmiotem obserwacji; obserwacja postępujących zmian w wyglądzie tego wewnętrznego przedmiotu, a następnie zjawisk sukcesywnie zachodzących po jego zaniku, jest źródłem rozwijającego się poznania i przyrastającej radości.

pem w eksploracji umysłowej formy (rūpa) osiąga się drugą, trzecią i czwartą dźhanę. Radość towarzysząca każdemu kolejnemu stadium medytacji przewyższa tę występującą w stadium je poprzedzającym. Po czwartej dźhanie, z przekroczeniem postrzegania formy, zanikiem percepcji bodźców zmysłowych i odejściem od postrzegania wielorakości, następują sukcesywne osiągnięcia (samāpatti), w których konstatuje się kolejno: „przestrzeń jest nieskończona”, „świadomość jest nieskończona”, „nie ma nic”. Czwartym i ostatnim z tych pozbawionych formy (arūpa) osiągnięć jest stan „ani-postrzegania-ani-niepostrzegania”. Towarzysząca mu radość przewyższa wprawdzie radości właściwe stadium wcześniejszym, ale wciąż nie jest ostateczna. Ostatni stan wymieniony przez Buddę w tej sutrze to ustanie postrzegania i odczuwania (saññavedayitanirodha). Zdając sobie sprawę, że przypisanie tak określonego stanowi cech przyjemności i radości czy też scharakteryzowanie go jako szczęściodajnego może wydawać się niedorzeczne, Budda zwraca się do Anandy z instrukcją, jak winien postąpić, gdy usłyszy taki zarzut ze strony ascetów wywodzących się z innych wspólnot. Jeśliby rzeczeni asceci powiedzieli: „Pustelnik Gotama mówi o ustaniu postrzegania i odczuwania i opisuje je jako przyjemność. A co to takiego i jak to jest możliwe?”⁸, należy im odpowiedzieć: „Przyjaciele, Błogosławiony opisuje przyjemność nie tylko w odniesieniu do przyjemnych odczuć; jest raczej tak, że opisuje jako przyjemność każdy rodzaj przyjemności, jaki jest do osiągnięcia”⁹.

Analiza tego niezwykłego stanu w tym miejscu nie jest konieczna. Głowiący się nad jego adekwatnym określeniem komentatorzy nazwali go szczęściem nieodczuwania (avedayitasukha); szczęściem – z racji nieobecności w nim cierpienia (nidukkhabhāva). Mimo że w kanonie palijskim nie brakuje informacji o tym osiągnięciu, nie rozpraszają one wątpliwości odnośnie do jego statusu w buddyjskiej soteriologii, a zwłaszcza wątpliwości dotyczących kwestii relacji tego osiągnięcia do nirwany. Wart odnotowania jest fakt, że Budda nie wypowiada się o nim i związanej z nim przyjemności jako o czymś ostatecznym i nieprzekraczalnym, a tylko jako czymś możliwym.

Treść powyższej sutry daje pewne wyobrażenie o rodzajach radości wyróżnianych przez Buddę. Są nimi: radość towarzysząca postrzeżeniom zmysłowym, następnie przewyższająca ją radość ujawniająca się w trakcie praktyki medytacji, będąca efektem najpierw obcowania z formą umysłową, a następnie ze zjawiskami, w których ta forma jest już nieobecna, i w końcu radość tamte przekraczająca, faktycznie nie do wysłowienia.

⁸ *Majjhima Nikāya*, 59. 16, s. 505; *Saṃyutta Nikāya*, 36. 19, s. 1278. (tłum. wszystkich fragmentów dzieł obcojęzycznych – K. K.).

⁹ Tamże.

Taki podział pojawia się w innej sutrze¹⁰. Wprawdzie termin „radość” jest w niej nieobecny, ale występują określenia bliskożnaczące: zachwyty (pīti) i szczęście (sukha). Budda mówi w tej sutrze o szczęściu (i zachwycie) cielesnym, duchowym i większym niż duchowe. To pierwsze pojawia się w związku z doświadczaniem przyjemności zmysłowych, drugie towarzyszy doświadczeniom właściwym dla osiągnięć medytacyjnych. Ostatecznie cechuje je bezstronność i przytomność. Trzecie następuje wówczas, gdy zostają zniszczone zakazające umysł wpływy (asāva), a on sam rozpoznaje się jako całkowicie wyzwolony od żądy, nienawiści i złudzenia. Owo wyzwolenie to nirwana, summum bonum buddyźmu, stan wykraczający poza doświadczaną doczesność i z tego powodu niemożliwy do uchwycenia w przystosowanym do ujmowania doczesności języku. Stosunkowo nieliczne, w przytłaczającej większości negatywne określenia nirwany pojawiają się w dalszej części tego tekstu.

W kanonicznym wykładzie nauki Buddy, uwzględniającym osiągnięcia duchowe, konfrontuje się dwa style życia: zamieszkiwanie pośród ludzi, zgiełkliwe i kalające, oraz żywot bezdomny, otwierający możliwości duchowego wzrostu¹¹. Wiążą się one z dwoma rodzajami dążenia czy też poszukiwania, odpowiednio: nieszlachetnym i szlachetnym. Pierwsze opisuje się jako dążenie kogoś podlegającego narodzinom, starzeniu się, chorobie i śmierci oraz trosce i splamieniu do czegoś, co podlega tym samym ograniczeniom¹². W drugim, poszukujący ma te same zniewalające go cechy, ale zdobycz, ku której dąży, jest od nich wolna. To niezrodzone, ostateczne zabezpieczenie przed zniewoleniem, nirwana¹³.

Radość towarzysząca pierwszemu stylowi życia, który w kanonie reprezentuje gospodarz, pan domu, powstaje wraz z intencją nabywania form rozpoznawanych przez oko, dźwięków rozpoznawanych przez ucho, zapachów – przez nos, smaków – przez język, czegoś dotykalnego – przez ciało oraz przedmiotów umysłowych rozpoznawanych przez umysł jako pożądane, upragnione, zaspakajające i związanych z doczesnością albo też ze wspomnieniem tego, co wcześniej zostało nabyte, a przeminęło, ustało czy uległo zmianie¹⁴. Ta powstająca w następstwie przyjemnego odczucia radość jest nietrwała i utrwalić nijak się nie daje. Niestety, ludzie w znacznej większości wydają się tego nieświadomi. Budda poddaje analizie proces inicjowany wystąpieniem przyjemnego odczucia u – jak ją nazywa – niewykształconej, zwykłej osoby. Po odnotowaniu takiego odczucia osoba ta pragnie przyjemności i to pragnienie zachowuje. Tymczasem przyjemne odczucie ustaje. Wraz z jego ustaniem powstaje od-

¹⁰ Por. tamże, 36. 31, 19, s. 1283-1285.

¹¹ Por. *Majjhima Nikāya*, 36. 12, s. 335.

¹² Por. tamże, 26. 5, s. 254.

¹³ Por. tamże, 26. 12, s. 255n.

¹⁴ Por. tamże, 137. 10, s. 1067n.

czucie przykre. Odnotowawszy to, zwykła osoba smuci się, zamartwia, lamentuje, szlocha, bijąc się w piersi i jest strapiona. Dzieje się tak dlatego, że przyjemne odczucie bez reszty zawładnęło jej umysłem. To zaś mogło zająć dlatego, że ciało i umysł takiej osoby nie były dostatecznie wykształcone czy rozwinięte¹⁵.

Pożądanie przyjemności zmysłowych staje się przyczyną bardzo licznych niepowodzeń i klęsk oraz występków i zbrodni. W większej z dwóch sutr *O nagromadzeniu cierpienia (Mahādukkhakkhandha Sutta)*¹⁶ Budda przedstawia obszerny katalog skutków tego pożądania – od zafrasowania niesprzyjającymi okolicznościami życia codziennego i rozczarowania swym losem po znoszenie okrutnych kar za popełnione zbrodnie. Swą wypowiedź podsumowuje, oznajmiając, iż przyjemności zmysłowe są przyczyną, źródłem i podstawą tego, że ludzie pobłażają sobie w czynieniu nieprawości. Czyniąc tak, po rozkładzie ciała pojawiają się ponownie w stanach zatury, potępienia, a nawet w piekle. Z brakiem umiejętnego reagowania na wystąpienie przyjemności zmysłowych wiąże się niebezpieczeństwo pojawienia się całej masy cierpienia, które ma w nich swą przyczynę, źródło i podstawę¹⁷.

Radość z przyjemności zmysłowej jest nietrwała. Próby jej utrwalenia są ostatecznie bezowocne i kończą się tym, że obraca się ona w cierpienie. Dlatego właśnie przyjemność zmysłowa jest pozorna. Dążenie do niej nie stanowi jednakże fatum, ciężącego nad wszystkimi ludźmi wiodącymi świecki żywot. Niektórzy z nich są władni stawiać egzystencjalne pytanie o przyczynę cierpienia, odnajdywać ją w samych sobie i jej obecność ograniczać. To ludzie mądrzy. Cechuje ich szczególna, wyznaczana przez ostateczny cel – nirwanę, właściwość myślenia, mówienia i cielesnego działania. Radość przeżywana przez nich przewyższa tę dostępną poszukiwaczom przyjemności zmysłowych.

W *Sutrze o głupcach i mądrych (Bālapāṇḍita Sutta)*¹⁸ Budda mówi, iż człowiek mądry doświadcza tu i teraz trojakiej, powstałej z trzech powodów, przyjemności i radości (sukha-somanassa). Podczas gdy ludzie dyskutują o tym, co uważają za istotne i słuszne, on, zachowując wskazania moralne, czyli stroniąc od krzywdzenia żywych istot, a także od brania tego, co nie zostało mu dane, oraz od cielesnej nieczystości, fałszywej mowy i środków oszalamiających, przysłuchuje się dyskutującym i myśli: „Ludzie dywagują o sprawach, których w sobie nie znajdują, do których nie jestem przywiązany”¹⁹. Świadomość nieprzywiązywania się do rzeczy światowych czy doczesnych, mimo pozostawania między nimi, to pierwszy powód przeżywania radości. Drugi powód to ten, że nie uczyniwszy niczego złego, człowiek nie martwi się o to,

¹⁵ Por. tamże, 36. 8, s. 334.

¹⁶ Zob. tamże, 13, s. 179-185.

¹⁷ Por. tamże, 13. 15, s. 182.

¹⁸ Zob. tamże, 129, s. 1016-1028.

¹⁹ Tamże, 129. 28, s. 1022.

że spotkają go nieprzyjemności związane z możliwością poniesienia kary czy koniecznością karmicznej odpłaty za dokonane niegodziwości²⁰. Natomiast trzeci powód jest taki, że ponieważ nie popelnia myślą, słowem i ciałem niewłaściwych postępów, lecz właściwe, może on spodziewać się lepszej od obecnej, nawet niebiańskiej, formy odrodzenia się²¹.

Możliwość niebiańskiej formy odrodzenia się stawia stosunkowo niewielką liczbę świeckich w jednym szeregu z mnichami. Skoro tak, można zasadnie zapytać o aspiracje owych świeckich do osiągnięcia nirwany. Zainteresowany tą kwestią, dociekliwy wędrowiec Waczhagotta (Vacchagotta) pyta Buddę: „Mistrzu Gotamo, czy jest jakiś gospodarz, który nie zrzuciwszy więzów pana domu, po rozkładzie ciała osiągnął kres cierpienia?”²². Budda odpowiada, iż nie ma kogoś takiego. Więzy pana domu (gihisaṃyojana), krępujące także inne osoby świeckie, to przywiązanie do atrybutów życia związanego z prowadzeniem spraw doczesnych, a więc do własności, prestiżu i władzy. Waczhagotta pyta jeszcze o to, czy jest jakiś gospodarz, który nie porzuciwszy więzów pana domu, poszedł do Nieba. Budda odpowiada, że owszem jest i to nie jeden, nie stu i nie pięciuset, ale dużo więcej takich zmarłych gospodarzy²³. „Poszedł do Nieba” może oznaczać, że stał się raz-powracającym (sakadāgāmin) albo nawet niepowracającym (anāgāmin). W trakcie innej rozmowy z Waczhagottą Budda potwierdza tę ostatnią możliwość. Oznajmia, iż oprócz niego samego, a także mnichów i mniszek, istnieją wyznawcy świeccy obojga płci (upasāka, -ikā), którzy odziewszy się w biel, żyją w celibacie, a po zerwaniu pięciorakich pęt odrodzą się spontanicznie w czystych siedzibach (suddhāvāsa) i osiągną nirwanę bez konieczności powracania z nich. Dodaje, że takich świeckich uczniów jest więcej niż pięciuset²⁴.

Wspomniani świeccy wyznawcy, przywdziewający białe szaty na znak przyjęcia głównych wskazań obowiązujących mnichów z wyjątkiem zakazu gromadzenia i używania kruszców (pieniędzy), w buddyjskiej soteriologii zajmują status zbliżony do tego, który jest przypisywany mnichom. Określenia „raz-powracający” i „niepowracający” odnoszą się do stopni awansu duchowego albo też świętości. W kanonicznym wykładzie wiąże się je z uwalnianiem się od dziesiątki krępujących człowieka i powstrzymujących go w drodze do nirwany więzów (saṃyojana). Trzy najgrubsze spośród nich to: wiara w substancjalną odrębność jaźni, czyli mnie samego, następnie niewiara w osiągnię-

²⁰ W buddyzmie utrzymuje się pogląd o ciągłości i nieodwracalnym skutkowaniu (owoconości) działania (palijskie – kamma, sanskr. karman), w myśl którego to, co zostało popelnione uprzednio i jest czynione teraz, rzutuje na obecne i przyszłe warunki działania.

²¹ Por. *Majjhima Nikāya* 129. 27-30, s. 1021-1023.

²² Tamże, 71. 11, s. 588.

²³ Por. tamże, 71. 12, s. 589.

²⁴ Por. tamże, 73. 9, s. 596.

cie Buddy i skuteczność jego nauki oraz przywiązanie do zewnętrznych reguł praktyki ascetycznej albo też rytuału, połączone z wiarą, że prowadzą one do duchowego oczyszczenia. Efektem zrzucenia tych więzów jest osiągnięcie statusu wstępującego w strumień (zdążający do nirwany; sotāpanna). Wstępujący w strumień raduje się z nieodwracalności spełnienia, gdyż czeka go najwyżej siedmiokrotne odradzenie się w formach niegorszych niż ludzka. Dalszy awans osiąga on przez postęp w usuwaniu trójki korzeni potrójnego świata nieustannego wędrowania, czyli żądz, nienawiści i złudzenia. W efekcie tych starań, kiedy owe korzenie są poważnie naruszone, wstępuje się na stopień raz-powracającego. Wówczas można wyzbyć się kolejnej dwójki pęt: pragnienia zmysłowego i złej woli. Jeśli uda się tego dokonać – między innymi dzięki celibatowi – jeszcze w tym żywocie, zdobywa się status niepowracającego. Osiągnięcie najwyższego statusu – godnego, arahanta, wymaga jeszcze porzucenia piątki wyższych pęt: pragnienia odrodzenia się w niebiańskich dziedzinach – dziedzinie subtelnej formy i dziedzinie formy pozbawionej, zarozumiałości w obcowaniu z mniej duchowo rozwiniętymi, zniecierpliwienia w kontaktach z nimi oraz wszelkich przejawów ignorancji.

Ten najwyższy status, będący odtworzeniem osiągnięcia samego Buddy i odróżniający się od jego osiągnięcia jedynie tym, że jest wtórny, pozostaje wszakże dla świeckich nieosiągalny. Ci najbardziej duchowo rozwinięci spośród nich, po ustaniu wszelkiej aktywności cielesnej wędrują do krainy niepowracających, do czystych siedzib, zajmujących szczytowe partie nieba subtelnej formy, gdzie radują się wizją całkowitego spełnienia. Uszczerbkiem ich położenia jest to, że owa radość wciąż nie jest ostateczna. Pocieszeniem zaś – że niezawodnie nadejdzie.

Radość, będąca udziałem mnichów i podzielana przez świeckich wyznawców, jest owocem wyrzeczenia się (nekkhamma), porzucenia aspiracji związanych z doczesnością, a następnie zawierzenia Buddzie odnośnie do wskazanej przezeń praktyki i sprawdzania jej efektów. Wykształcona w trakcie tej praktyki postawa kontemplacyjna prowadzi do nabycia umiejętności rozpoznawania nietrwałości, zmiany, zanikania i ustania form, widzenia ich takimi, jakimi faktycznie są. Wraz z wiedzą, iż formy tak przeszłe, jak i obecne, postrzegane zarówno zmysłami, jak i umysłem, są nietrwałe, powodujące cierpienie i zmienne – powstaje radość (somanassa)²⁵.

Ta radość ma swe źródło w postawie będącej odwrotnością dążenia do przyjemności zmysłowej. Kiedy naśladowca Buddy, określony przezeń jako dobrze wyuczony i szlachetny uczeń, odnotowuje przyjemne odczucie, nie pragnie zachowania przyjemności i jej zwiększenia. A kiedy przyjemne odczucie ustaje i powstaje odczucie przykre, odnotowuje je, ale nie smuci się i nie

²⁵ Por. tamże, 137. 11-12, s. 1068.

rozpacza. I dzieje się tak dlatego, że ani jedno, ani drugie nie jest w stanie zawiadnąć jego umysłem, zarówno bowiem umysł, jak i ciało takiego adepta zostały odpowiednio rozwinięte²⁶.

Będąca efektem medytacyjnego ćwiczenia, w którym wiodącą rolę spełnia zachowywanie przytomności czy uważności (*sāti*) względem zjawisk zachodzących wewnątrz ciała i umysłu, a także w obrębie postrzeganej rzeczywistości zewnętrznej, wiedza o powszechności przemijania ma wartość wyzwalającą. W jej świetle odsłania się iluzoryczność radości, pojawiającej się wraz z przyjemnym odczuciem. Radość towarzysząca życiu przytomnemu, kontemplacyjnemu jest znacznie bardziej subtelna oraz trudniej osiągalna i dlatego cenniejsza.

Ta radość rozwija się stadiami. Najpierw przyjmuje postać zadowolenia (*pāmojja*) z efektów podjętej praktyki, które stopniowo rozwija się w zachwyty (*pīti*). Osiągnięcie zachwyty prowadzi do uspokojenia czy też wyciszenia (*passaddhi*) ciała. Wraz z nim ustają cielesne niedogodności i umysłowe niepokoje, co staje się podstawą odczuwania pogodnej przyjemności, wręcz szczęśliwości (*sukha*). Ta zaś sprawia, że umysł uzyskuje gotowość do skupienia (*samādhi*)²⁷. Ten wstępny poziom skupienia wraz z porzuceniem piątki niższych pęt stanowią gwarancję spontanicznego odrodzenia się w czystych siedzibach i osiągnięcia tam nirwany²⁸.

O radości rozwijającej się wraz z pogłębianiem się skupienia, najpierw w formie dżhan, a następnie w pozbawionych formy osiągnięciach, napisano powyżej. Tutaj godzi się odnotować, iż kolejne zdobyte skupienia odpowiadają coraz wyższym partiom buddyjskiego nieba. Dżhany, schematycznie dzielone na stadia wstępne, rozwinięte i pełne, mają odpowiadające im piętra w świecie subtelnej formy (*rūpaloka*). Pełne stadium czwartej dżhany reprezentuje pięć czystych siedzib zajmowanych przez niepowracających. Z kolei osiągnięcia mają swe odpowiedniki w noszących takie same nazwy czterech najwyższych piętrach nieba, składających się na świat bezforemny (*arūpaloka*).

Z takiego przyporządkowania poziomów nieba osiągnięciom medytacyjnym wynikają dwa istotne dla prowadzonych tu rozważań wnioski. Pierwszy to ten, że stany właściwe dla mieszkańców nieba są osiągalne w ludzkim świecie i nie ma bóstwa, któremu człowiek nie mógłby dorównać. Niepowracającym można i wręcz trzeba stać się na ziemi, by móc znaleźć się w czystych siedzibach. I trafia się tam, jeśli pojawiły się przeszkody uniemożliwiające osiągnięcie statusu arhanta: nieumiejętność pogłębienia skupienia czy zaangażowanie w wykonywanie zadań przynależnych do życia świeckiego. Drugi wniosek jest taki, że sklasyfikowane jako najwyższe zdobyte medytacji osiągnię-

²⁶ Por. tamże, 36. 9, s. 334.

²⁷ Por. tamże, 7. 8, s. 119.

²⁸ Por. tamże, 52. 4, s. 455.

cia pozbawione formy (arūpa-samāpatti), mimo iż pojawiająca się wraz z nimi radość przewyższa tę właściwą dla czwartej dźhany, nie przybliżają do nirwany bardziej niż ona sama, co nakazuje traktować je jako wyczyn, wprowadzie kultywujący własności tej dźhany, ale faktycznie pozostający bez wpływu na zbawczą kondycję człowieka. Brama, przez którą opuszcza się potrójny świat cierpienia, znajduje się na granicy czwartej dźhany, co potwierdza kanoniczny opis odejścia samego Buddy²⁹.

Zdobycze dźhan kultywuje się jeszcze inaczej, a mianowicie przez wzbudzenie i zachowywanie czwórki niezmiernych (appāmana) stanów umysłu, określanych także jako boskie siedziby (brahmavihāra). Są nimi: czuła, miłująca życzliwość (mettā) – życzenie powszechnej pomyślności i szczęścia, współczucie (karuṇā) – wczuwanie się w nieszczęsne położenie innych istot, wyrozumiała radość (muditā) – radowanie się z osiągnięć innych, zarówno tych niewielkich, jak i tych przewyższających nasze własne, oraz równowaga (upekkhā) – niezaangażowana bezstronność w traktowaniu innych. Odczuwanie radości wespół z innymi, tak jak i pozostałe stany, nie jest okazjonalne, nie ogranicza się do konkretnych innych istot ani nie przedkłada jednych nad drugie. To duchowa umiejętność rozwijana w trakcie ćwiczenia, w którym przywołuje się na myśl istoty najpierw z bliskiego otoczenia, a następnie z coraz bardziej odległych rejonów wszystkich stron świata i adresuje ku nim posłanie radości. Powodzenie w takim ćwiczeniu osiąga się wraz z zapomnieniem siebie, możliwym w warunkach porzucenia powszechnej i przydatnej w życiu społecznym dbałości o własną odrębność. Wtedy nikt nie jest wyróżniony i radość bez przeszkód przepelnia świat.

Celem dążeń naśladowców Buddy jest nirwana. W *Dhammapadzie* określa się ją jako największe szczęście (paramasukha)³⁰. Niestety, nie można uchwycić go w pojęciach. Te, którymi się posługujemy w odniesieniu do treści codziennego doświadczenia nie mają tu adekwatnego zastosowania. Budda potwierdza to, oznajmiając: „Ktoś, kto odszedł (osiągnął cel) jest bez miary [...] nie ma on niczego takiego, co można by o nim powiedzieć”³¹. Aby przybliżyć swym uczniom choćby namiastkę wyobrażenia o nirwanie, odnosząc się do niej, Budda używa określeń negatywnych, takich jak: „niezrodzona, niepowsta-

²⁹ Por. *Dīgha Nikāya*, 16. 6. 8-9, w: *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Somerville, Massachusetts, 1995, s. 271.

³⁰ Por. *Dhammapada*, tłum. M. Müller, w: *The Sacred Books of the East*, t. 10, Clarendon Press, Oxford 1881, s. 203n. To najstarszy z bardzo licznych przekładów tego dzieła na język angielski. Zob. przekład polski: *Dhammapadam czyli Ścieżka Prawdy*, tłum. S. F. Michalski, Ultima Thule, Warszawa 1925. Por. też: *Sutta-Nipāta*, tłum. V. Fausböll, w: *The Sacred Books of the East*, t. 10, s. 54n.

³¹ *Suttanipāta*, 1076, w: *The Group of Discourses (Sutta-nipāta)*, t. 2, tłum. R. K. Norman, The Pali Text Society, Oxford 1992, s. 121.

ła, niezrobiona, niezłożona”³² oraz „niestarzejąca się, niepodatna na schorzenia, nieśmiertelna, pozbawiona trosk, niesplamiona”³³, a także „uśmierzenie woli, zarzucenie wszelkiego przywiązania, zniszczenie pragnienia, beznamietność, ustanie”³⁴. Wokół tych określeń narastały rozmaite interpretacje. Najwłaściwsza wydaje się interpretacja egzystencjalna. Dla poszukujących nirwany jest ona błogostanem – trwałym ustaniem doskwierającego im cierpienia (dukkhanirodha).

Tak pokrótce przedstawia się kwestia radości w pismach kanonu palijskiego, które – według dość zgodnej opinii badaczy – najwierniej oddają idee pierwotnego buddyzmu. Szkic ten nie mógłby jednak uchodzić za pełny, gdyby nie było w nim choćby wzmianki o soteriologicznych innowacjach mahajany, wielotorowego nurtu w obrębie wspólnoty buddyjskiej, zainicjowanego na przełomie er. Czerpał on wprawdzie z pierwotnych idei, ale poddawał je nieraz daleko idącym modyfikacjom. Sprzyjała temu ekspansja buddyzmu, przede wszystkim w kierunku wschodnim, która zaowocowała jego akulturacją w Chinach.

W mahajanie soteriologiczny ideał arhanta zajmuje bodhisattwa. Mówiąc najprościej, jest to ktoś zabiegający o wyzwolenie wszystkich innych istot i na samym końcu – o własne. Związany poczynionym ślubem i powodowany współczuciem³⁵, rozwija doskonale cnoty hojności, moralności, cierpliwości, męstwa, skupienia i mądrości, a następnie stosuje uzyskane dzięki temu dogodne, odpowiednie do rozmaitych okoliczności środki po to, by wszystkie odczuwające istoty miały pełny udział w szczęściu oświecenia³⁶.

Rozwinięcie ideału bodhisattwy nie byłoby możliwe bez reinterpretacji pojęcia zasługi (sansk. puṇya, palijskie puñña), wartościowego w perspektywie wyzwolenia czynu lub owocu czynu, oraz modyfikacji pojęcia nirwany. W mahajanie zasługa reprezentuje pewien potencjał, który wprawdzie nie musi być na bieżąco spożytkowany, ale nie powinien zostać zmarnotrawiony. Można go używać celowo i przenosić na innych. Bodhisattwa czyni to i w ten sposób ułatwia i skraca innym drogę do oświecenia, a tym samym ich uszczęśliwia. Uzyskał tę szczególną umiejętność, przybliżywszy się do nirwany na odległość najmniejszą z możliwych. Właściwie podziela jej przymioty z jednym wszakże wyjątkiem – wciąż jest obecny w świecie przepelnionym cierpieniem. Ten stan z czasem określono jako nirwanę bez pozostawiania w niej, albo też niewiązącą, taką, którą można opuścić (sansk. apratiṣṭhita-nirvāṇa). Bodhisattwa pozbywa się wszelkich przeszkód uniemożliwiających mu wej-

³² *Udāna*, 8. 3, w: *The Udāna. Inspired Utterances of the Buddha & The Itivuttaka. The Buddha's Sayings*, tłum. J. Ireland, Buddhist Publication Society, Kandy 1997, s. 97.

³³ *Majjhima Nikāya*, 26. 13, s. 256.

³⁴ Tamże, 26. 19, s. 260.

³⁵ To także motyw publicznej aktywności Buddy z kanonu palijskiego.

³⁶ W mahajanie pojęcie oświecenia (bodhi) stosuje się częściej niż pojęcie nirwany.

ście w nirwanę, wstępuje w nią, ale w niej nie pozostaje z powodu współczucia żywionego dla cierpiących istot. Dla nich ciągle się odradza i przenosi na nich swe niezmiernie zasługi, pomnażając ich radość i tworząc warunki do jej rozwoju.

Powyższe uwagi w większości dotyczą bodhisattwy o niezrównanych osiągnięciach. Droga do nich jednakże rozpoczyna się od wykonania pierwszego kroku, od powzięcia myśli o oświeceniu (bodhicitta). Pierwszy i kolejne kroki na drodze bodhisattwy może uczynić każdy człowiek, bowiem tak jak wszystkie odczuwające istoty posiada on naturę Buddy. Na tej drodze mnisi nie są uprzywilejowani, a osiągnięcia świeckich są częstokroć znaczniejsze. Ten stan rzeczy zilustrowany jest w sanskryckiej *Sutrze o nauce Wimalakirtiego* (*Vimalakīrtinirdeśa Sutra*)³⁷, bardzo cenionej na Dalekim Wschodzie.

Wimalakirti jest bodhisattwą w osobie zamożnego świeckiego wyznawcy. W dziedzinie dóbr duchowych osiągnął wszystko, co możliwe do osiągnięcia, a zdobyte wiedzę i umiejętności, a także zgromadzone dobra materialne wykorzystuje do nawracania innych. W sutrze sławi się jego zalety. Pośród bardzo wielu pochwał pojawiają się i takie: „Wspierając właściwą dharmę (naukę wyzwolenia), przyciągał starych i młodych. W żadnych przedsięwzięciach handlowych, które przynosiły tylko doczesną korzyść, nie znajdował przyjemności. Przemierzając rozdroża, był dobroczyńcą odczuwających istot. Wstąpiwszy do rządowej administracji, roztaczał opiekę nad każdym. Wygłaszając mowy, prowadził lud drogą mahajany. Przebywając w szkołach, inspirował dzieci. Idąc do domów uciech, obecnym tam ukazywał przewiny, które biorą się z żądy. Wstępując do winiarni, potrafił zachować dobrą intencję”³⁸. Instrukcji, nieraz w formie przygany, nie szczędził mnichom. Znamienici uczniowie Buddy odmawiają spotkania z Wimalakirtim, wspominając wyrażane przez niego i zawstydzające ich uwagi, dotyczące popełnianych przez nich uchybień w praktyce medytacyjnej³⁹.

Sutra Wimalakirtiego wspomogła emancypację świeckich wyznawców we wspólnocie buddyjskiej. Niekiedy szła ona bardzo daleko, bo aż do zakwestionowania mnisiego ethosu. Ostatnie słowo dotyczące relacji mnich-świecki w kwestii aspiracji do oświecenia padło w trzynastym wieku w Japonii, kiedy to mnich Śinran (Shinran) zrzucił szaty mnisie i założył rodzinę. Uważał bowiem, że mnisi, polegając w dziele wyzwolenia na własnych umiejętnościach, grzeszą pychą i z tego powodu nie mają szans na łaskę Buddy Amidy. Tę osiągnąć mogą tylko pokornie przyzywający go świeccy.

³⁷ Zob. *The Vimalakīrti Sutra*, w: *The Sutra of Queen Śrīmālā of the Lion's Roar, The Vimalakīrti Sutra*, tłum. D. Y. Paul, J. R. McRae, Numata Center of Buddhist Translation and Research, Berkeley 2004, 69-179.

³⁸ Tamże, 2. 4, s. 82.

³⁹ Por. tamże, 3. 3n., s. 85n.

Idea Buddy udzielającego łaski w odpowiedzi na wezwania swych wiernych wymaga krótkiego wyjaśnienia. Wiąże się ona z wizją alternatywnego wobec ciągłego odradzania się losu bodhisattwy. Niektórzy z bodhisattwów w treści czynionego przez siebie ślubu zastrzegali, iż osiągnąwszy stan Buddy, wynagrodzą wszystkich tych, którzy będą wzywali ich imienia. Aby ślubu dopełnić, utworzyli niebiańskie rezydencje, Krainy Szczęścia (sansk. *sukhāvati*), na Dalekim Wschodzie nazywane częściej Czystymi Ziemiemi (chiń. *jingtu*, jap. *jōdo*), w których goszczą swych odchodzących z ludzkiego świata wyznawców. Odpowiadające siedzibom niepowracających rajskie krainy są zachwycająco piękne i pełne wszelkich wyobrażalnych dóbr, jednak największą dostępną w nich atrakcją jest uszczęśliwiająca wizja samego Buddy.

Największą popularność spośród Buddów rezydujących w Czystych Ziemiach zyskał Amitabha (sansk. *Amitābha* – niezmiernie światło, chiń. *Amituo*, jap. *Amida*). Praktyka religijna zapewniająca szczęśny pobyt w jego rezydencji jest na pozór bardzo prosta, obejmuje bowiem recytację jego imienia, niekiedy dopełnianą wizualizacją jego świetlistej postaci. Odmawianiu imienia winna jednak towarzyszyć głęboka pokora połączona z niezachwianą wiarą w zbawczą moc Amitabhy. Szerzeniu się jego kultu sprzyjało rozpowszechnienie się w społeczności buddyjskiej eschatologicznej koncepcji zmięzchu dharmy (chiń. *mofa*, jap. *mappō*), czyli upadku religii, cechującego się postępującym zanikiem potencjału soteriologicznego ludzi. W jej kontekście recytacja imienia okazywała się nie tyle prostą, ile jedyną dostępną skarłałym ludziom praktyką. Wyobrażenia o innej drodze do wyzwolenia traktowano jako czcze złudzenie.

Przenoszenie zasługi w celu niesienia innym radości albo też ulżenia im w cierpieniu winno dokonywać się w każdych okolicznościach i na różne sposoby. Także we współpracy z mnichami. W apokryficznej sutrze *Ullambana* (chiń. *Yulanpenjing*)⁴⁰ opowiada się historię arahanta Muliana, który będąc biegłym w umiejętnościach jogicznych, ujrzał swoją zmarłą matkę błądzącą po krainie głodnych duchów. Udał się tam i usiłował nakarmić ją ryżem. Bez powodzenia, bo kiedy pożywienie trafiało do jej gardła, zmieniało się w żarzące się węgle. Poruszony tym, udał się po radę do Buddy. Ten oznajmił mu, że sam tu nic nie wskóra i polecił Mulianowi przygotowanie tacy z pokarmem dla cnotliwych mnichów, będących zaświatowym zgromadzeniem wyrzeczeńców w centrum świeckiego świata. W ten sposób ustanowił wzór postępowania wobec tych, których nie można wspomóc bezpośrednio. Okazana licznym mnichom hojność sprawia, że przenoszą zakumulowane przez siebie zasługi na będących w potrzebie.

⁴⁰ Zob. *The Ullambana Sutra*, tłum. S. Bando, w: *Apocryphal Scriptures*, Numata Center of Buddhist Translation and Research, Berkeley 2005, s. 20-23.

Ten sam sposób wspomnienia rodziców zaleca się w także apokryficznej *Sutrze o głębi miłości synowskiej* (chiń. *Fumuenzhongjing*)⁴¹, będącej syntezą moralności konfucjańskiej i buddyjskiej. Budda długo wylicza w niej przykłady poświęcenia rodziców i niegodziwości dzieci. Wzgląd na dolę rodziców, zabieganie o ich szczęście, nie kończy się wraz z ich odejściem z tego świata. Dlatego należy szukać wsparcia u mnichów, a ponadto kopiować i rozpowszechniać sławiącą ich zasługi sutrę, samemu nauczyć się jej na pamięć i publicznie ją recytować. W ten sposób wspomaga się nie tylko rodziców, ale i tych, którzy z jakichś powodów uchybili ich czci. Pierwszym niesie się pocieszenie, drugim zawraca się z drogi do zatury.

⁴¹ Zob. *The Sutra of the Profundity of Filial Love*, tłum. K. Arai, w: *Apocryphal Scriptures*, s. 121-126.