

KRZYSZTOF KOSIOR

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Wydział Filozofii i Socjologii

## **Dharma jako praktyczne studium umierania. Przyczynek do studiów nad podstawami mistyki buddyjskiej**

W tytule wykorzystuję platońskie określenie filozofii z dialogu *Fedon: meletê thanatou*. Pierwsze słowo występuje w tekście tego dzieła w trojnym znaczeniu: ‘badania’, ‘medytacji’ i ‘stosownej praktyki’, ‘ćwiczenia się’. W odniesieniu do buddyzmu jest to zamierzona kompleksowa aktywność psychofizyczna czy też konsekwentna droga życiowa zakładająca gotowość na śmierć, śmierć z wyboru, która nie następuje w wyniku zamachu na życie, ale w wyniku ustania jego uwarunkowań obecnych od narodzenia. Tak jak u Platona jest to śmierć szczególna, kwalifikowana, bo obejmująca wszystkie okoliczności jednostkowego życia, a więc narodziny, wzrastanie, starzenie się oraz zaliczający się do nich jego kres, bo inaczej niż w przypadku śmierci niezamierzonej, prowadzi do nieodróżniania się w jakiegokolwiek formie. Zatem, śmierć bezpowrotna. Przygotowanie się do niej, uczynienie siebie gotowym na nią następuje poprzez podjęcie i kultywowanie świętego życia (*brahmachariya*), czyli podążanie drogą wskazaną przez Buddę.

Dodatkowo inspirowa mnie określenie buddyzmu autorstwa Alfreda N. Whiteheada jako „najbardziej imponującego w dziejach przykładowej metafizyki stosowanej”<sup>1</sup>. Wspierając się wskazaną parą określeń, podejmuję próbę wykazania stałości podstaw buddyjskiej mistyki, a zarazem dowiedzenia spójności jej rozwoju, w szczególności na kierunku dalekowschodnim. Twierdząc, że zostają one zachowane pomimo sporów w odniesieniu do kluczowego pojęcia anatmana (sanskryt. *anātman*, pali *anatta*), czyli

---

<sup>1</sup> *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 56.

bez-jaźniowości, nie-substancjalności, a elementy krytyczne i dogmatyczne występujące w związku z toczącą się wokół niego dyskusją, mogą, ale nie muszą, złożyć się na użyteczny pogląd i odgrywać rolę dogodnych czy też zręcznych środków (*upāya kauśalya*; pali *upaya kosala*), wykorzystywanych na jednostkowej drodze do wyzwolenia. Są one potencjalnie ważne, ale nie ważne uniwersalnie, dlatego nie mogą być przeceniane.

Jeszcze uwaga dotycząca tytułowego pojęcia dharmy (pali *dhamma*). Najczęściej to nauka Buddy, odnosząca się do doświadczanej rzeczywistości. To także treść tej nauki, czyli zjawisko czy zjawiska. Rzeczywistość w nauczaniu Buddy jest zbiorem nietrwałych, bo powstających i ustających w sposób uwarunkowany zjawisk. Dlatego, ponieważ nauka Buddy (dharma) jest zgodna z naturą świata jako zbioru zjawisk (dharma), jest ona prawdą (dharma). Atrybutami zjawisk są nietrwałość (sansk. *anitya*, pali *anicca*), niesubstancjalność, niesamoistność (sansk. *anatman*, pali *anatta*) oraz niedoskonałość, w odniesieniu do istot świadomych wyrażająca się w doświadczeniu cierpienia (sansk. *duhkha*, pali *dukkha*). Przy różnych okazjach kanoniczny Budda oznajmia, że tym, czego naucza, jest wyzwolenie od cierpienia czy też całkowite zniszczenie go (Majjhima Nikāya, dalej MN, 12.2, 26). Dlatego dharma jest przede wszystkim soteriologią, praktyczną wiedzą o warunkach ustania cierpienia.

Swój wywód rozpoczynam od kanonicznej opowieści. Pewnego razu odwiedza Buddę młody deva<sup>2</sup> Rohitassa i pyta go, czy przemierzając świat, można poznać, zobaczyć odległy kraniec świata, gdzie nie ma narodzin, starzenia się, umierania, odchodzenia i pojawiania się ponownie, albo dotrzeć tam. Budda odpowiada, że nie jest to możliwe. Rohitassa jest zachwycony wiedzą Buddy. Faktycznie ją sprawdzał, gdyż odpowiedź znał, zanim postawił pytanie. Wyznaje, że w poprzednim żywocie był joginem obdarzonym niezwykłą umiejętnością szybkiego przemieszczania się i, choć przebywał niemal wszędzie, przemierzał świat wzdłuż i wszerz prawie bez ustanku przez setki lat, zmarł w drodze, nie poznawszy i nie osiągnąwszy jego końca. Po wysłuchaniu Rohitassy Budda potwierdza, że żadna zmiana miejsca pobytu nie prowadzi do osiągnięcia celu, o którym mowa. Jednak zaraz potem dodaje, że nie ma końca cierpienia bez dotarcia do końca świata. Następnie, odnosząc się do jednostkowego organizmu psychofizycznego, wyjaśnia, że w tym długim na sążeń ciele, z jego zdolnością postrzegania i umysłem, jest świat, powstanie świata, ustanie (nirodha) świata i ścieżka praktyki prowadząca do ustania świata. (Aṅguttara Nikāya, dalej AN, 4.45).

<sup>2</sup> Deva – bóstwo niższej rangi, mieszkające w górnych partiach świata pragnień zmysłowych (*kāma loka*), od ludzi wprawdzie doskonalsze, ale tak jak i oni powodowane emocjami. Bóstwa mieszkające w wyższym świecie umysłowej formy (*rūpa loka*), którego piętą reprezentują, osiągnane w drodze medytacji; wyższe poziomy rozwoju umysłu to brahmy (*Brahmā*).

Wypowiedź tę Budda uzupełnia komentarzem. Kres świata osiągnął ten, kto świat poznał i przeżył święte życie. Poznawszy świat i jego ustanie, taki ktoś zachowuje niewzruszony spokój i nie tęskni ani do tego świata, który właśnie ustał, ani – co należy podkreślić – do żadnego innego. I tak kończy się świat, a z nim – będące jego atrybutem – cierpienie.

Jedyną ucieczką od cierpienia jest ustanie odradzania się. Sāriputta, prymus między uczniami Buddy, w rozmowie z wędrownym ascetą Sāmaṇḍakānim, wyraził to tak: „Krótko mówiąc, odrodzić się to dukkha [cierpienie], nie odradzać się to sukha [szczęście]” (AN 10.65).

Związany z ciałem umysł jest władny odkryć jakościową tożsamość człowieka i świata jako procesu stawania się, czyli zależnego powstawania, jak też ustawiania wszystkich zjawisk. Cokolwiek w świecie powstało i jawi się jako obecne, niezawodnie ustanie. Cokolwiek pojawiło się, zniknie. W odniesieniu do przytłaczającej liczby istot, będących tak jak świat złożonymi i dynamicznymi układami zjawisk, to ustanie nie będzie jednak zupełne. Ponieważ obecność tych istot będzie w pewnym sensie kontynuowana, dlatego poprawniej byłoby mówić o ich przemianie. Przemiana zachodząca w odniesieniu do każdej istoty ma charakter ciągły i obejmuje ją w całości, co z kolei uniemożliwia orzeczenie jej tożsamości w czasie. W wypowiedziach dotyczących tożsamości, czy też braku tożsamości, kogoś działającego i kogoś doświadczającego skutków działania, Budda określa oba stanowiska – to oznajmujące, że sprawca i doświadczający skutków czynu to ta sama osoba, oraz to, które utrzymuje, że są to różne osoby – jako skrajności, które należy omijać (Samyutta Nikāya, dalej SN, 12.46). Sam, odnosząc się do doświadczenia, które w istocie nie odnotowuje obecności osoby działającej ani osoby doświadczającej, a jedynie odczucie powstałe wskutek kontaktu władz poznawczych z odpowiadającymi im przedmiotami i następnie warunkujące powstanie pragnienia, zajmuje procesualny punkt widzenia (SN 12.17).

Pragnienie obecności, a także nieobecności tego, co się odczuwa, warunkuje zmienne trwanie człowieka i świata. Tak jak wszystko inne, także ludzkie ciało to owoc pragnienia. Budda mówi: „Mnisi, to ciało nie jest wasze, ani też nie należy do innych. To stara kamma, którą należy postrzegać jako generowaną i kształtowaną przez wolę, jako coś, co należy odczuwać” (SN 12.37).

Kamma<sup>3</sup> (sansk. *karman*) to czyn pojmowany jako samoodtwarżająca się aktywność, działanie tworzące warunki kontynuacji obecności w formie stawania się. Budda utożsamia ją z wolą (AN 6.63). Porównuje ją także do pola, na którym dokonuje się wytwarzanie odnowionego stawania się w przyszłości (AN 3.37). Ciało jest starą kammą w tym sensie, że jego potencjał poszerzania

<sup>3</sup> Stosuję termin kanoniczny, a nie jego zmodyfikowaną przez teozofów i rozpowszechnioną formę: karma, gdyż tej ostatniej przydaje się znaczenia nieraz bardzo odległe od oryginalnego.

i wydłużania obecności jest ograniczony. Kamma ta starzeje się, jeśli nie podejmuje się czynności umożliwiających powstanie czy odnowienie ciała w przyszłości. Dzieje się tak wtedy, gdy nie żywi się pragnień związanych z ciałem, a jedynie odnotowuje odczucia powstające z jego udziałem. Wtedy to nieodnawiana kamma wyczerpuje się, kurczy się potencjał odczuć. To wyczerpywanie się, wypalanie się kammy może trwać jeszcze długo po tym, jak z chwilą oświecenia (*bodhi*) ustała jej zdolność do odtwarzania się. Ten stan określa się mianem nirwany z pozostałością (*sopādidesa-nibbāndhatū*; Itivuttaka 38-9). Sam Oświecony, Budda, miał pozostawać w ciele jeszcze przez 45 lat.

Nieodnawianie się kammy to jednak sytuacja nader rzadka. Zwykle bowiem za odczuciem przyjemnym idzie pragnienie zmysłowej przyjemności i zachowania przyjemnego stanu. Z kolei, w związku z odczuciem nieprzyjemnym powstaje pragnienie zaniku czy ustania tego, co je warunkuje. Pragnienia te są udziałem ludzi niezdolnych do zachowywania przytomności czy uważności (sansk. *smṛti*, pali *sati*), które umożliwia doświadczanie świata na poziomie sub- albo super-personalnym. To poziom, na którym jeszcze bądź już nie zachodzi odróżnianie siebie od świata. Nieuważni, niezachowujący przytomności ludzie odbierają siebie i świat w kategoriach ”ja – nie-ja”, „moje – nie-moje”, „jestem – nie-jestem”. Co więcej, demonstrują przywiązanie do tak konstruowanej wizji świata i siebie samego oraz niechęć do jej zmiany albo też ich zgoda na zmianę obejmuje wyłącznie aspekt ilościowy (żeby przybywało tego, co odczuwane jako przyjemne, bądź ubywało tego, co nieprzyjemne). Przyjmującego taką postawę Budda nazywa głupcem (*bāla*). Zakres tej nazwy jest niezwykle rozległy, gdyż obejmuje przytłaczającą większość ludzi. Głupcami są wszyscy urodzeni, którzy się odrodzą.

Oto odnośna wypowiedź o głupcu: „Bhikkhu, u głupca, związanego przez ignorancję i zniewolonego przez pragnienie, to ciało powstało. U głupca, którego nie opuściła ignorancja i cierpienie nie zostało całkowicie zniszczone. Z jakiego powodu? Ponieważ głupiec nie przeżył świętego życia (*brahmacariya*) dla całkowitego zniszczenia cierpienia. Dlatego wraz z rozpadem ciała głupiec przechodzi do (innego) ciała. Przeszedłszy do (innego) ciała, nie jest wolny od narodzin, starzenia się i śmierci; nie uwalnia się od troski, płaczu, bólu, niezadowolenia, rozpacz; nie uwalnia od cierpienia, powiadam” (SN 12.19).

Życie mądrego zaczyna się tak samo, rodzi się (jako głupiec). Jednak dalej toczy się inaczej. Doświadczywszy cierpienia i przekonawszy się, że ostatecznie jest ono uwarunkowane przez narodziny, powodowany wiarą w możliwość nieodrządzania się, zmienia sposób życia.

W tym miejscu dorzeczny jest powrót do pojęcia kammy. Przywołując je w rozmowie z młodym braminem Subhą, Budda oznajmia: „Uczniu, istoty są posiadaczami swych czynów, dziedzicami swych czynów; powstają ze swych

czynów, są do swych czynów przywiązane, ich czyny są ich schronieniem. To czyn jest tym, co dzieli istoty na niższe i wyższe” (MN 135.4, 20).

Podając wysiłek świętego życia, wciąż jesteśmy posiadaczami i dziećmi kammy, z niej powstajemy, jesteśmy przez nią ograniczani i do niej się uciekamy. Ona nas odróżnia, warunkuje i wyznacza naszą przyszłość. Jednakże z powodu spełniania w ciągu życia szerokiego spektrum możliwości – działań prowadzących tak do dobrych, jak i do złych owoców – przyszłość pozostaje dla nas wciąż nieokreślona czy niedookreślona. Choć z grubsza wiemy, jak owocują różnorakie czyny, to ze względu na ich mnogość i brak pamięci o nich, omroczenie czy automatyzm działań, pewni być nie możemy. Tylko z rzadka możemy odnotować przypadki występowania wyłącznie ciemnej czy wyłącznie jasnej kammy (*kaṇhakkamma – sukkakkamma*) i odpowiadającego jej ciemnego bądź jasnego owocu (*kaṇhavipāka – sukkavipāka*). Na ogół jest ona przemieszana (*kaṇha-sukkakkamma*), niejednoznacznie oznaczona, a jej efekt jest nieprzewidywalny (MN 57.7 nn). Ci, którzy twierdzą inaczej, są w błędzie. Budda mówi o tym szczegółowo w sutcie *Mahākammavibhanga* (MN 136.7 nn).

Wątpliwości dotyczące kammy, czy jej odcienia, sukcesywnie znikają dopiero wraz ze zmianą egzystencjalnej postawy, którą charakteryzuje bieżąca praktyka powtarzalnej refleksji skierowanej do wewnątrz, na zewnątrz i naprzemiennie do wewnątrz i na zewnątrz. Owa refleksja winna obejmować wszelkie działania cielesne, słowne i umysłowe. Kultywowanie uważności czy przytomności obecną kammę oczyszcza i samo staje się kammą, która nie przynosi ani ciemnych, ani jasnych owoców i w ten sposób znosi wszelką kammę (*kammakkhayāya-kamma*; MN 57.11).

Prowadząc święte życie, oddane zniszczeniu kammy, a z nim oddaleniu cierpienia, mądry porzuca niewiedzę i pragnienie. Po rozpadzie ciała nie przybiera innego ciała, gdyż ciało utraciło zdolność odtwarzania się, i staje się wolny od narodzin, starzenia się i śmierci, wolny od wszelkiego cierpienia.

Jest mądry, gdyż poddaje swoje życie refleksji i wie, że cokolwiek go spotyka, nie pojawia się znikąd, ale w następstwie wystąpienia czegoś owo coś warunkującego. Upewniwszy się, postrzega siebie i świat jako proces zależnego powstawania (sanskryt. *pratītyasamutpāda*, pali *paṭiccasamuppāda*). W kanonie palijskim zwykle wyraża się go dwunastoelementową formułą, na którą składają się: niewiedza (*avijjā*) – formacje kammy, czynniki wolicjonalne (*saṅkhāra*) – świadomość (*viññāṇa*) – ciało z umysłem (wcielony umysł – organizm psychofizyczny; *nāmarūpa*) – sześć zmysłów (pięć i umysł jako władza postrzegania; *saḷāyatana*) – kontakt (*phassa*) – odczucie (*vedanā*) – pragnienie (*taṇhā*) – Ignięcie (*upādāna*) – stawanie się (*bhava*) – narodziny (*jati*) – starzenie się, śmierć i cały ogrom cierpienia (*jarāmaraṇa ... dukkha*).

Całkowitą pewność co do adekwatności ujmowania świata ktoś mądry zyskuje jednak dopiero wraz z osiągnięciem bezpośredniej wiedzy i wizji zjawisk, tak jak się stają (*yathā-bhūta-ñāna-dassana*). Tę niezwykłą wiedzę poprzedzają: powstała w następstwie refleksji nad cierpieniem wiara (*saddha*) w możliwość przekroczenia go, ufność w stosowność przyjętej, za przykładem przyszłego Buddy, postawy i skuteczność towarzyszących jej działań. Ta wiara warunkuje odczuwanie zadowolenia (*pāmojja*) ze stanu posiadania jawiącego się wówczas jako wystarczający. Zatem owa wiara działa, nie jest czczą. Dalej rodzą się kolejno: zachwyty (*pīti*), spokój (*passaddhi*), radość (*sukha*) i skupienie (*samādhi*). Te ostanie to elementy sukcesywnie pojawiających się stanów umysłu oddanego medytacji, w kanonie palijskim przybliżanych terminem *jhāna*<sup>4</sup>. Zatem, by wiedza o tym, jaki jest świat, stała się niepodważalna, należy wykonać wysiłek medytacyjny. Z pojawieniem się zacytowanego w tekście przychodzącego odzyskanie światła, rozczarowanie nim, sięgające poziomu odrzy (*nibbida*), które owocuje beznamiętnością (*viraga*). Wraz z nią następuje wyzwolenie (*vimutti*), poświęcone przez bezpośrednią wiedzę zniszczenia wpływów (*asavakkhayañāna*) (SN 12.23). Wówczas doświadczający siebie umysł konstatuje: „Wyzwolony” oraz „Narodziny są zniszczone, święte życie zostało przeżyte, co trzeba było zrobić, zostało zrobione, nie ma już przechodzenia w jakikolwiek stan bytowania” (MN 4.32). Oznacza to oznajmienie nirwany (pali *nibbana*) i kres kogoś, podążającego drogą Buddy, kres cierpienia, koniec samoodnawiającego się działania (*kamma*), nieodradzanie się.

Cel osiąga się przez wgląd, który pojawia się w trakcie albo w następstwie praktyki medytacyjnej. Droga do niego to droga medytującego mnicha. Wspólnota mnichów, *sangha*, powstała po to, by usprawnić ludzką kondycję nirwaniczną. To niejako laboratorium nirwany. A co z aspiracją do nirwany u świeckich? Kiedy wędrowiec Vacchagotta pyta Buddę: „Mistrzu Gotamo, czy jest jakiś gospodarz, który, nie porzuciwszy domu rodzinnego, po rozpadzie ciała, stał się wolny od cierpienia?”, ten odpowiada mu, że nie ma kogoś takiego (MN 71.11). Kajdany gospodarzenia (*gihisaṃyojana*) to przywiązanie do jego atrybutów, takich jak własność, władza, prestiż. Vacchagotta pyta jeszcze o to, czy jest jakiś gospodarz, który, nie porzuciwszy kajdan gospodarzenia, poszedł do nieba. Budda odpowiada, że owszem jest i nie jeden, nie stu i nie pięciuset, ale dużo więcej takich zmarłych gospodarzy. „Poszedł do nieba” może oznaczać, że stał się on nawet Raz-powracającym (*sakadāgāmin*) albo Niepowracającym (*anāgāmin*). W trakcie innego spotkania z tym samym rozmówcą, Budda mówi, że jest o wiele więcej niż pięciuset świeckich

<sup>4</sup> Problemy interpretacyjne sprawiają, że dziś na ogół odstępuje się od tłumaczenia tego terminu. W kanonie wlicza się cztery takie sukcesywne stany. Ostatni, poprzedzający *nibbanę*, charakteryzuje się jako ani nieprzyjemny, ani przyjemny i cechujący się czystością przytomności czy uważności spowodowaną zaistnieniem równowagi czy bezstronności (*upekkhāsatiṭṭhā*).

naśladowców ubranych w białe szaty<sup>5</sup>, wiodących życie w celibacie, którzy ze zniszczeniem niższych pęt, pojawią się spontanicznie w Czystych Siedzibach (*suddhāvāsa*) i tam osiągną ostateczną nibbanę, stamtąd nie powracając (MN 73.11).

Czyste Siedziby to pięć najwyższych pięter boskiego świata świetlistej umysłowej formy (*rūpaloka*), odpowiadających stanowi umysłu pozostającego w czwartej jhānie. Ta jhāna, jak wspomniałem, jest szczytowym osiągnięciem medytacyjnym w kontekście wyzwolenia. Charakteryzuje się ją jako pełnię zogniskowania i zrównoważenia umysłu, dzięki której zostaje oczyszczona uważność (wgląd staje się przejrzysty; MN 8.7). W Czystych Siedzibach rezydują Niepowracający, którzy mogą wywodzić się spośród świeckich. Czy warunkiem znalezienia się tam były ich osiągnięcia medytacyjne, tego nie wiemy.

Czyniąc wyłom w wywodzie, w tym miejscu można by odwołać się do świadectwa zwolenników mahajany, reformistycznego nurtu w buddyzmie rozwijającego się od okresu przełomu er, w którym zrównuje się odnośne kwalifikacje mnichów i świeckich<sup>6</sup>. Z perspektywy buddyzmu tradycyjnego, wiernego treści kanonu palijskiego, nie jest to wszakże świadectwo wiarygodne i traktowane jest ono jako wybieg legitymizujący idee nieobecne w nauczaniu kanonicznego Buddy.

Jednakże, nawet nie naruszając litery kanonu, możliwe jest domniemanie, że kwalifikacje nabywane z pojawieniem się czwartej jhāny są do nabycia także poza formalną praktyką. Występuje tam bowiem podział uczniów Buddy na podążających za nauką zawierającą instrukcję postępowania (*dhammānusārin*) i podążających za wiarą (*saddhānusārin*, MN 70.20-21). Pierwsi u kresu drogi stają się wyzwolonymi przez naukę (*dhammāvimutta*), drudzy – wyzwolonymi przez wiarę (*saddhāvimutta*). W związku z tym zasadne jest pytanie: Czy wiara może być równie skuteczna jak, kultywująca przytomność, medytacja?

Odpowiedź mahajany, tym razem niepozostająca w sprzeczności z treścią kanonu, jest pozytywna. Czyste Siedziby stają się w niej Polami Buddów (sansk. *buddhakṣetra*). Te rajskie krainy są obszarami stworzonymi albo tylko zasiedlonymi przez któregoś z Buddów. Dzieli się je, uwzględniając stopień ich oczyszczenia (*parisuddhi*). Polega ono nie tylko na eliminowaniu źródeł nieszczęścia, ale także na wytwarzaniu czynników uszczęśliwiających. Do takiego Raju Niepowracających trafia się, wzywając z wiarą imienia

<sup>5</sup> Mężczyźni (*upasaka*) i kobiety (*upasika*), przyjmujący wskazania obowiązujące mnichów, które mogą być spełniane w warunkach świeckiego życia.

<sup>6</sup> Dowodnym przykładem jest ogromna popularność mahajanistycznej sutry *Vimalakīrīnīrdeśa*, której bohater, gospodarz Vimalakīrti, przewyższa osiągnięciami medytacyjnymi i mądrością mnichów, będących wybitnymi uczniami Buddy.

mieszkającego w nim Buddy. Jak wiemy, najbardziej rozwinął się dalekowschodni kult zachodniej Czystej Ziemi (淨土, chiń. *jìngtǔ*, jap. *jōdo*) i panującego w niej Buddy Amitabhy.

Zbawcza aktywność Buddów, niepozostających w ludzkim świecie, staje się możliwa, gdyż w mahajanie zmienia się ujęcie zasługi (*punya*), działania wartościowego w odniesieniu do wyzwolenia. Inaczej niż we wczesnym buddyzmie reprezentuje ona pewien potencjał, który nie jest na bieżąco spożytkowywany lub marnotrawiony. Siła właściwych, ze względu na przyszłe wyzwolenie, czynków może być użytkowana celowo, kierowana i przekształcana tak, że może pozytywnie oddziaływać nie tylko na samego działającego, ale i na kogoś innego. Buddowie, jeszcze jako nieoświeceni bodhisattwowie, zgromadzili nieograniczone zasoby zasługi, które umożliwiły im stanie się Buddami, stworzenie swego Pola i oczyszczanie go.

Umiejętność wytwarzania nieograniczonej zasługi posiadli także bodhisattwowie, odradzający się na własne życzenie i działający w sansarze. Będąc na progu nirwany, powodowani współczuciem, zwracają się oni ku odczuwającym istotom i przenoszą na nie wytwarzaną przez siebie zasługę, przez co czynią ich drogę do wyzwolenia łatwiejszą i krótszą. Wspomagając inne istoty, bodhisattwowie stosują nieraz bardzo wymyślne zręczne środki. Wykorzystują je dzięki możliwości dysponowania niezwykłymi mocami, pojawiającymi się wraz z osiągnięciem jogicznych, cudownych mocy, *samāpatti*. Zdobyte owych mocy jest przedmiotem troski także bodhisattwów – debutantów, wiążących się ślubem wyzwolenia innych istot, poczynawszy od aktualnego żywota. Pośród nich są także tacy, którzy podejmują trud osiągnięcia kondycji Buddy przez praktykę wizualizowania jego postaci.

Innowacji jest więcej. Nie dochodzimy tu, skąd się wzięły. Faktem jest, że za nimi stoją rozmaite, inne niż pierwotna, wizje osiągania stanu Buddy. Na szczęście, co jakiś czas są one poddawane weryfikacji. Sprawdzający ich efektywność postępują podobnie jak kanoniczny przyszedł Budda, który zakwestionował ostateczną wartość osiągnięć swych nauczycieli medytacji: Uddaka Rāmaputty and Ālāra Kālāmy. Dzięki temu możliwy jest powrót do źródeł buddyzmu.

W moim przekonaniu, na większą skalę, dokonał się on wraz z rozwinieniem się chanu (禪, chiń. *chán*, jap. *zen*) w VII w. w Chinach. Pośrednio zaświadcza o tym, zawierające przestrożę, wskazanie Baizhanga Huaihaia (719-814), pochodzące z jego *Reguł czystości* (清規, *qīngguī*), które stały się *Regułą monastyczną chanu*. Oznajmia on, że spośród wszystkich form praktyki najlepsza jest medytacja (*samādhi*). Jeśli ktoś nie angażuje się w nią, musi całkowicie zagubić się w potrójnym świecie istnienia, zdając się na zewnętrzne przyczyny (tracąc czas na borykanie się z nimi). Wskazanie ilustruje metaforą: „Jeśli chcesz zbierać perły, musisz najpierw uspokoić fale. Kiedy woda się



porusza, trudno szukać pereł. Woda samādhi jest czysta i przejrzysta i zaiste odsłania perłę umysłu”<sup>7</sup>.

Z kolei sposób i efekt właściwej praktyki medytacyjnej dobrze ilustruje wypowiedź kontynuatora tradycji chanu na ziemi japońskiej, Dōgena (1200-1253):

Kiedy opuszczają nas niechęć i tęsknota, wtedy po raz pierwszy wchodzimy w umysł Buddy. Ale nie rozważaj tego myślą i nie wypowiadaj tego słowami! Kiedy po prostu puścimy nasze własne ciało i własny umysł i wrzucimy je do domu Buddy, są one powodowane (poruszane) ze strony Buddy; wtedy, gdy poddamy się temu, nie wywierając żadnej siły i nie angażując umysłu, uwolnimy się od życia i śmierci i staniemy się Buddą. Kto wówczas chciałby pozostać (spocząć) w umyśle?<sup>8</sup>

Powyższy cytat pochodzi z obszernego traktatu *Shōbōgenzō*, w całości poświęconego przybliżeniu doświadczenia zasygnalizowanego w tym niewielkim fragmencie. Tłumacz dzieła, Chodo Cross oddaje tytułowe wyrażenie *shōbōgen* jako „prawdziwe oko dharmy” i tłumaczy je jako właściwe (i w tym sensie prawdziwe), bezpośrednie doświadczenie (oko) tego, co już jest (dharma). Dodatkowo wyjaśnia, iż dharma, jako to, co jest, więc rzeczywistość, poprzedza myślenie, zatem należy jej doświadczyć z udziałem władzy poznawczej innej niż myślenie<sup>9</sup>; władzy, tak jak sama dharma, myślenie poprzedzającej. Jak łatwo się domyślić (sic!), nie naszej, ale przynależnej do samej dharmy.

To dharma sama się doświadcza, przygląda się samej sobie. My w tym doświadczeniu wprawdzie partycypujemy, ale nie jako odrębne podmioty. Trwałe i odrębne ja jest w nim nieobecne, okazuje się zbędnym myślowym konstruktem. Współ z ja znika nie-ja, a z nimi wszystkie pojęcia pomocne w interpretacji rzeczywistości jako zbioru przeciwieństw. A to, co jest obecne, jawi się jako wymykająca się pozytywnym określeniom całość, z której nie można nic, żadnej części, wyodrębnić. Właściwie niemożliwe jest także domniemanie zawierania się jakichkolwiek części, a zatem i domniemanie, że chodzi o jakąś całość. Dlatego, być może, nie powinniśmy tracić okazji, by zamilknąć.

Zatem, mówić, czy nie mówić, a jeśli mówić, to jak. To dylemat nauczycieli chanu relacjonujących swoje doświadczenie. Podejmując się nauczania,

<sup>7</sup> *The Baizhang Zen Monastic Regulations*, Taishō Volume 48, Number 2025, transl. from the Chinese by Sh. Ichimura, Berkeley 2006, s. 257.

<sup>8</sup> *Shōbōgenzō* IV.95; 305c; *Shōbōgenzō. The True Dharma-eye Treasury*, vol. IV, transl. from the Japanese by G. Wafu Nishijima and Ch. Cross, Berkeley 2006, s. 300.

<sup>9</sup> Tamże, s. XVIII.

starają się instruktywnie przekazać, czym jest to coś, które nie jest czymś, to nie-coś. Chiński buddyzm nazywa to Naturą Buddy (佛性; *fóxìng*). To tłumaczenie sanskryckiego *buddhadhātu*. Owo *dhātu* ma konotacje od jednostkowego elementu rzeczywistości po obszar wszystkich takich elementów, całą rzeczywistość, i przynajmniej pod względem zakresu stanowi odpowiednik terminu *garbha*, oznaczającego zarazem zarodek i łono. Chiński przekład uwzględnia to tylko do pewnego stopnia, ponieważ znaczenie *xìng* niesie z sobą akcenty związane z pojęciem natury człowieka czy też odnoszące się do tego rdzennie chińskiego, a konkretnie ukutego przez Mencjusza (Mengzi; 371-289 przed Chr.) pojęcia. Mencjusz utrzymywał, że ludzie są istotami urodzonymi do czynienia dobra. Człowieka cechuje przyrodzona tendencja postępowania ku dobru, tak samo naturalna jak naturalna jest skłonność wody do spływania w dół. Ta tendencja jest funkcją, a zarazem dyspozycją dla rozwoju właściwego dla człowieka. Ów właściwy rozwój to dążenie do samopoznania przez rozwój umysłu (心; *xīn*): „Kto w pełni rozwinął umysł, poznał swą naturę. Poznawszy swą naturę, poznał Niebo”<sup>10</sup>.

Dlatego analogicznie, natura Buddy może być postrzegana jako skłonność, tendencja, dyspozycja do wchodzenia w oświecające formy aktywności, a nie jako istotna esencja. Natura Buddy nie jest czymś ukrytym „w” każdym z nas, ale raczej czymś, co przejawia się jako charakterystyczny wzór i sposób działania, przez nas ujawniany, odkrywany. Doktryna natury Buddy dotyczy istnienia niezniszczalnego i przyrodzonego każdej odczuwającej istocie potencjału wewnętrznej mądrości, którego kultywowanie skutkuje osiągnięciem oświecenia. Jednakże przyjęcie, że w buddyzmie istnieje potencjał stania się Buddą, tak jak istnieje potencjał ogarnięcia Nieba w konfucjanizmie, jest tożsame z uznaniem istnienia metafizycznego celu, do którego zmierzają czy też mogą zmierzać wszystkie istoty. Wydaje się wszakże, że założenie owych potencjału i celu kłóci się z koncepcją powszechnej nietrwałości, a z nią z koncepcją anatmana. Naśladowcy Buddy obchodzą ten teoretyczny problem, bacząc na praktyczne zastosowanie dharmy jako nauki instruującej w drodze do wyzwolenia. Dla nich jest ona zachętą i instrukcją do samodzielnego zgłębiania ostatecznej natury umysłu i świata. Dharma jest tratwą, pomocną w pokonaniu strugi sansary, na drugim brzegu (paramita) nieużyteczną (MN 22.20, 35.26). Na drugim brzegu nikt nie będzie rozliczał z tego, jak tam się znalazł. Docieklivość, jak ta człowieka ranionego zatrutą strzałą (MN 63.5), który miast wzywać pomocy, rozważa okoliczności nieszczęsnego zdarzenia, jest zwyczajnie nie na miejscu.

<sup>10</sup> Mengzi 7A1; *Sources of Chinese Tradition*, eds. Th. de Barry and I. Bloom, New York 1999, s. 155.

DHARMA AS A PRACTICAL STUDY OF DYING. A CONTRIBUTION TO THE STUDY  
OF THE FOUNDATIONS OF BUDDHIST MYSTICISM

Abstract

Inspired by the Platonic definition of philosophy as preparation for death, the author sketches the way indicated by the Buddha (dharma) as an action aimed at ending the elementary circumstances of life. In addition, he tries to show that despite interpretative controversy and changing cultural context, this action is reproduced in the history of Buddhism. So it has solid, unchanging foundations. To make his reasoning clear, the author explains the key concepts present in Buddhist doctrine: dharma, kamma (karman) and skilful means (*upaya kauśalya*).

**Keywords:** mysticism, life and death, dharma, kamma (karman), skilful means

**Słowa kluczowe:** mistyka, życie i śmierć, dharma, kamma (karman), zręczne środki

**BIBLIOGRAFIA**

**Kanon palijski**

*Āṅguttara-nikāya* (AN)

*Āṅguttara-nikāya*, ed. R. Morris & E. Hardy, vol. 1-5, London 1885-1900 [redakcja].

*The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Āṅguttara Nikāya*, transl. Bh. Bodhi, Boston 2012 [przekład].

*Iti-vuttaka*

*Iti-vuttaka*, ed. E. Windisch, London 1889 [redakcja].

*The Itivuttaka*, transl. P. Masefield, Oxford 2000 [przekład].

*Majjhima-nikāya* (MN)

*Majjhima-nikāya*, vol. 1-3, ed. V. Trenckner & R. Chalmers, London 1888-1902 [redakcja].

*The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*, transl. Bh. Ñāṇamoli, ed. Bh. Bodhi, Boston 1995 [przekład].

*Saṃyutta-nikāya* (SN)

*Saṃyutta-nikāya*, vol. 1-6, ed. M.L. Feer, London 1884-1904 [redakcja].

*The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, transl. Bh. Bodhi, Boston 2000 [przekład].

**Inne pisma**

*Shōbōgenzō. The True Dharma-eye Treasury*, vol. IV, transl. from the Japanese by G. Wafu Nishijima and Ch. Cross, Berkeley 2006.

*Sources of Chinese Tradition*, ed. Th. de Barry and I. Bloom, New York 1999.

*The Baizhang Zen Monastic Regulations* (Taishō Volume 48, Number 2025), transl. from the Chinese by Sh. Ichimura, Berkeley 2006.

Whitehead A.N., *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997.