

Krzysztof KOSIOR

„SZLACHETNE MILCZENIE” WE WCZESNYM BUDDYZMIE

Medytacyjne „szlachetne milczenie” nie jest powstrzymywaniem się od wypowiedziania słów w warunkach mniszego zgromadzenia, i to bez względu na stopień samoopanowania czy samozaparcia, które towarzyszy tej formie powściągliwości. Dotyczy ona bowiem stanu niewystawiania myśli, wciąż pojawiających się czy też obecnych w umyśle. Pierwszy typ „szlachetnego milczenia” opisuje natomiast stan, w którym myśli nie są już medium łączącym umysł ze światem.

Artykuł opisuje zjawisko kultywowania milczenia we wczesnym buddyzmie, w oparciu o przekaz zachowany w kanonie palijskim. Jednocześnie wskazuje na użyteczność i wręcz nieodzowność milczenia w opisanej tam praktyce soteriologicznej, czyli drodze do ustania cierpienia (palij. dukkha nirodha gāmini paṭipadā). Droga ta kształtuje się w zależności od podejmowanych działań i ich efektów, które warunkują kolejne, coraz bardziej wyspecjalizowane działania i wzrost stosownych umiejętności działającego. Zachowywanie milczenia jest najpierw ćwiczeniem się w powściągnięciu działań słownych, podejmowanym w następstwie decyzji o postępowaniu zgodnie z instrukcjami wypowiedzianymi przez Buddę, i stanowi wyraz pokładanego w nim zaufania. Jest ono wówczas równoznaczne z nieodzywaniem się czy też nieuciekaniem do reakcji słownej. Wraz z zaawansowaniem w tej praktyce, skutkującym egzystencjalną przemianą człowieka, milczenie zaczyna obejmować werbalną aktywność umysłu i zyskuje autonomię. Zamilknięcie umysłu, zatrzymanie jego aktywności dyskursywnej, zachodzi i utrzymuje się spontanicznie. Stan ten znamionuje ustanie przywiązania do siebie i świata, do czegokolwiek i wszystkiego bez żadnego wyjątku, a zatem także do Buddy, jego nauki i samego celu dążenia. Wówczas możliwe staje się wyzwolenie od cierpienia.

U kogoś niedostatecznie zaznajomionego z kanonicznymi opisami buddyjskiej praktyki te ostatnie stwierdzenia mogą budzić zdziwienie, zakłopotanie, a nawet niechęć. Odniesienie dyskursywnego myślenia do niedyskursywnej aktywności umysłu urzeczywistniającej ostateczne osiągnięcie religijne nieuchronnie prowadzi do zakwestionowania jej możliwości poprzez wykazywanie jej rzekomej paradoksalności: „pragnienia braku pragnienia”, „przywiązania do nieprzywiązania się” czy „utrzymywania poglądu o nieutrzymywaniu poglądów”. W istocie jednak paradoksy te oznaczają niewyraźność celu buddyjskiej praktyki soteriologicznej, wobec czego wszelkie dyskursywne próby

rozwikłania problemu cierpienia nie prowadzą do jego ustania, a przeciwnie, tylko je potęgują¹. Zatem to nie dociekanie, czy ogólniej, aktywność słowna, ale milczenie jest właściwą drogą. Poniżej przedstawione zostaną kanoniczne zdarzenia, które są tego świadectwem.

Oto pewnego razu, po odbytej kąpieli, idąc za sugestią swego przybocznego, Anandy, Budda udał się do pustelni bramina Rammaki. Kiedy przybył na miejsce, zastał tam pewną liczbę mnichów z założonego przez siebie zgromadzenia, którzy prowadzili dyskusję dotyczącą jego nauczania instruującego o dochodzeniu do tego, co sam był osiągnął (palij. dhamma). Zobaczywszy go, zamilkli. Wtedy spytał ich o przedmiot dyskusji. W odpowiedzi usłyszał, że rozmawiali właśnie o nim. Pochwalił ich, po czym zwrócił się do nich z przykazaniem: „Mnisi, kiedy zbieracie się, powinniście czynić jedną z dwóch rzeczy: dyskutować o dhammie albo zachowywać szlachetne milczenie [palij. ariya tuṅhibhāva]”². Te same słowa w formie przygany skierował Budda do rozgadanego mnicha Nandaki, po tym jak, znosząc ból pleców, długo stał pod drzwiami pomieszczenia, w którym zebrali się mnisi, czekając aż ten skończy swoją przemowę³.

Aktywność przebywających razem mnichów jest zatem ściśle reglamentowana. Mając na uwadze możliwe osiągnięcia, zarówno te cząstkowe, jak i to ostateczne – wyzwolenie od cierpienia, powinni zachowywać milczenie, stanowi ono bowiem konieczny warunek odpowiedniej praktyki. Przebywanie w gromadzie zasadniczo nie zwalnia od utrzymywania ciszy, które charakteryzuje zalecane – bo docelowo skuteczne – samotne poszukiwanie. Jedynie w sytuacji, gdy wątpliwości albo inne przeszkody uniemożliwiają stosowną praktykę, należy zasięgnąć rady u bardziej doświadczonych w ich pokonywaniu bądź też sporne kwestie rozwiązać z pożytkiem dla praktykujących. Owo rozwiązanie, o czym poniżej, niekiedy także polega na zachowywaniu milczenia.

W kanonie palijskim odnajdujemy liczne świadectwa niezwykłego zdyscyplinowania mnichów, którzy nawet przebywając w grupie, demonstrują umiejętność pozostawania w ciszy. Oto król Ajātasattu, zbliżając się do mangowego zagajnika, który stał się miejscem postoju dwustu pięćdziesięciu

¹ Por. L.O. Gómez, *Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon*, „Philosophy East and West” 26(1976) nr 2, s. 137-163; T. Vetter, *The Ideas and Practices of Early Buddhism*, E.J. Brill, Leiden 1988, s. 35-44, 101-106; G.D. Burford, *Theravāda Buddhist Soteriology and the Paradox of Desire*, w: *Path to Liberation: The Mārga and its Transformation in Buddhist Thought*, red. E. Buswell, Jr., R.M. Gimello, University of Honolulu Press, Honolulu 1992, s. 37-61; I. Pyytiäinen, *Sounds of Silence: „Mystical” Paradox in the Atthakkavaga*, „Folklore” 2000, nr 3(15), s. 32-38; P. Fuller, *The Notion of „Dit.t.hi” in Theravāda Buddhism: The Point of View*, RoutledgeCurzon, London–New York 2005, s. 145-159.

² Por. *Majjhima-Nikāya*, 26,4, w: *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. B. Ñānamoli, B. Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 254.

³ Por. *Aṅguttara-Nikāya*, 9,4, w: *The Numerical Discourses of the Buddha*, tłum. B. Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2012, s. 1251.

uczniów Buddy, niepokoi się, a nawet podejrzewa jakiś podstęp, gdyż nie dobiegają go żadne odgłosy kichania, kaszlu, czy pokrzykiwania. Kiedy dociera do siedzącego naprzeciw gromady mnichów nauczyciela, wciąż nie może wyjść z podziwu, gdyż mnisi pozostają nieporuszeni i zdają się nie reagować na jego obecność. Wówczas, przywołując w myśli swego nieznośnego syna, głośno wzdycha: „Gdyby tylko księżę Udāyabhadda mógł być tak opanowany, jak ta wspólnota mnichów!”⁴. Także wędrowiec Kandaraka, zbudowany tym, że uczniowie Buddy siedzą w kompletnej ciszy, z zachwytem zwraca się do niego: „Mistrzu Gotamo, to wspaniałe, to cudowne, jak ta wspólnota mnichów została poprowadzona właściwą drogą przez mistrza Gotamę”⁵. Upodobanie mnichów do zachowywania milczenia zostaje potwierdzone nie wprost, kiedy to wędrowiec Sandaka, przebywający w gronie hałasujących, rozgadanych i kłótliwych kompanów, dostrzegłszy zbliżającego się Anandę i przypomniawszy sobie, iż należy on do grona uczniów Buddy, apeluje do nich: „Czcigodni cenią ciszę, są zdyscyplinowani w jej zachowywaniu, zalecają ciszę. Jeśli on zobaczy, że jesteśmy spokojni, być może do nas dołączy”⁶.

Przykazane przez Buddę i spełniane przez jego uczniów kultywowanie ciszy wzbudza u niektórych stykających się z nimi podejrzenie, iż w zachowywaniu tej postawy chodzi o oszukańczy wybieg, ukrywający faktyczną niewiedzę w odniesieniu do rzeczy ostatecznych, ale zarazem stwarzający swoistą ochronę przed niechybną kompromitacją. Dodatkową okolicznością wzmacniającą nieufność wobec mnichów jest to, że oddając się ćwiczeniu, stronią oni od towarzystwa innych, w szczególności zaś od towarzystwa ludzi spoza wspólnoty. Świeckim uczniom Buddy takie właśnie zachowanie wydaje się czymś należytym i potwierdzającym właściwość obranej drogi. Jeden z nich, gospodarz Sandhāna, oczekując na wizytę swego nauczyciela, w rozmowie z przybyłym w większym gronie wędrowcem Nigrodhą wychwala wspólnotę jako szanującą ciszę, nauczoną pozostawiania ciszy i sławiącą ciszę, przeciwstawiając ją ascetom innych orientacji, którzy – w jego ocenie – gromadzą się w celu rozpętania wrzawy i pobłażania sobie w mało budującej rozmowie. Charakteryzując sposób postępowania Buddy, oznajmia, że szuka on miejsca zamieszkania w lesie, wolnego od hałasu, z dala od tłumu, nieniepokojonego przez ludzi, dobrze przygotowanego, by zapewnić mu odosobnienie. Wówczas nieprzychylny Buddzie Nigrodha pyta swego rozmówcę, czy wie, do kogo Gotama się odzywa, z kim rozmawia i od kogo posiadał klarowność swej mądrości. Następnie sugeruje, że samotnicze życie zniweczyło jego mądrość, że jest on

⁴ *Dīgha-Nikāya*, 2,10-12, w: *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 93. Tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych na język polski – K.K.

⁵ *Majjhima-Nikāya*, 51,1-2, s. 443.

⁶ Tamże, 76,4, s. 618.

nieużyteczny dla zgromadzeń, jest kiepskim rozmówcą i pozostaje nieprzystępny. Jest jak dziki bawół, który kraży, trzymając się obrzeży. Dodatkowo chełpi się, że można to potwierdzić w bezpośredniej konfrontacji, i zapowiada, że kiedy Budda nadejdzie, współ z kolegami jednym pytaniem wbiją go w konfuzję, niczym pusty garnek na sztachetę⁷. Kiedy jednak Budda zjednuje dla swej nauki kompanów Nigrodhy i przekonuje nawet jego samego, ten milknie i jest zdenerwowany, zwiesza ramiona, siedzi przygnębiony i oszołomiony. Następnie, nagabywany przez Buddę, przyznaje, że wypowiadał się głupio, błędnie i niegodziwie⁸.

W swoich oskarżeniach Nigrodha oparł się nie na znajomości faktów, lecz na wyobrazeniach wywiedzionych ze społecznej konwencji, zakładającej, że mądrości nie nabywa się, milcząc, oraz że, milcząc, się jej nie przekazuje. Okazał się wszakże na tyle pojętny, że po usłyszeniu wypowiedzi Buddy zmienił zdanie i przyznał się do błędu. Z pojętnością słuchaczy bywało wszelako różnie. W takich sytuacjach, wobec okazywanej przez nich niemożności zrozumienia, nauczycielowi pozostawało zamilknięcie. Sytuacja taka przydarzyła się najzdolniejszemu z uczniów Buddy, Sāriputcie. Kiedy tłumaczył towarzyszom mniej zaawansowanym w przyswajaniu dhammy, że właściwa praktyka może przywieść mnicha do wyzwolenia tak w tym żywocie, jak i po śmierci, pozwalając mu na odrodzenie się w subtelnej, umysłowej formie, przewyższającej nawet tę boską, starszy Udāyi oznajmił, że to ostatnie jest do osiągnięcia niemożliwe. Zaprzeczył takiej możliwości jeszcze dwa razy. Nie znajdując wsparcia ze strony innych słuchaczy, Sāriputta zamilkł i udał się do Buddy. Ten potwierdził słowa ucznia i pospieszył mu z pomocą. Kiedy w jego obecności Sāriputta po raz kolejny wskazał na możliwość wyzwolenia się po śmierci, a Udāyi wciąż temu zaprzeczał, spotkała go surowa reprimenda⁹.

Do możliwych skutków tej i podobnych jej sytuacji Budda odniósł się także przy innej okazji. Ostrzegł wówczas uczniów przed szkodą, która dzieje się, gdy wspólnotę opanują wiarołomni mnisi, a przestrzegający zasad albo siedzą cicho w środku zgromadzenia, jak gdyby byli zamyśleni, albo je opuszczają. Pożytek przynosi sytuacja odwrotna, kiedy to wiarołomni są ze wspólnoty relegowani¹⁰. Samo milczenie nie okazuje się skutecznym środkiem. Aby mogło się nim okazać, niezbędne są jeszcze stosowne kwalifikacje milczącego. Milczący głupiec nie jest mędrce, jest nim natomiast ten, kto potrafi zważyć dobro i zło – i opowiedzieć się za dobrem¹¹.

⁷ Por. *Dīgha-Nikāya*, 25,3-5, s. 385n.

⁸ Por. tamże, 25,20-21, s. 392.

⁹ Por. *Aṅguttara-Nikāya*, 5,166, s. 777-780.

¹⁰ Por. tamże, 2.39, s. 159n.

¹¹ Por. *The Dhammapada*, 268, w: *The Dhammapada: A New English Translation with the Pali Text, and the First English Translation of the Commentary's Explanation of the Verses with Notes*, tłum. J.R. Carter, Mahinda Palihawadana, Oxford University Press, New York–Oxford 1987, s. 57.

Milczeć może jednak także człowiek występny, ukrywający swoje przewiny. Ale i na niego jest sposób. W jednej z sutr znajdujemy opis oczyszczenia wspólnoty zainicjowanego – jakżeby inaczej – przez milczenie Buddy. Kiedy zostaje on wezwany do poprowadzenia rytuału publicznej spowiedzi (palij. uposatha), milczy, a po trzykrotnym zaproszeniu objaśnia, iż czyni tak, gdyż wspólnota jest zanieczyszczona. Wtedy biegle w sztukach jogicznych Mahāmoggallāna ucieka się do swych umiejętności i widzi, że pośród mnichów zasiada złoczyńca. Wzywa go do opuszczenia miejsca, a kiedy ten milczy, po trzykrotnym wezwaniu używa siły i go wyprowadza. Wspólnota zostaje oczyszczona¹².

Milczenie może być zatem wyrazem dezaprobaty dla czyjejś postawy lub dla określonego zachowania. Budda milczy i pozostaje nieporuszony także na znak odmowy odbycia rytuału przygotowanego przez księcia Bodhi. Książę ów, oddawszy cześć Buddzie, zaprasza go do swego pałacu. Kiedy zbliżają się do schodów, pozwala mu iść przodem, ale ten, widząc rozpostarte na nich płótno, zatrzymuje się na podeście. Książę nalega, by Budda przeszedł po płótnie, gdyż łączy z tym swe przyszłe powodzenie, ten zaś pozostaje nieczuły na jego prośby. Wreszcie spogląda na Anandę, a ten prosi następcę tronu o zwinięcie płótna i tłumaczy mu, że mistrz odmawia wykonania zaplanowanej przez niego czynności przez wzgląd na przyszłe postępowanie mnichów¹³. Pragnie ich bowiem uchronić przed sytuacją, w której okazywany im szacunek miałby być odpłatą za podjęcie przez nich działań wspomagających osiągnięcie doczesnego celu. Zamiast uczestniczyć w zaplanowanym przez księcia rytuale, Budda opowiedział mu o podejmowanych przez siebie wysiłkach, które przywiodły go do wyzwolenia od cierpienia, i pouczył go, jakie cnoty należy osiągnąć, aby odtworzyć to dokonanie. Bodhi zachwyił się tą wypowiedzią i wstąpił do wspólnoty świeckich wyznawców Oświeconego¹⁴.

Okoliczności okazania dezaprobaty za pomocą milczenia mogą być bardziej niefortunne niż te już opisane. Młodzieniec Rattthapāla uporczywie milczy, kiedy rodzice mimo jego uprzednich próśb nie wyrażają zgody na opuszczenie przez niego domu i wstąpienie do wspólnoty, którą kieruje Budda¹⁵. Jeszcze większego hartu ducha wymaga zachowywanie milczenia w sytuacji zniewagi i fałszywego oskarżenia. Milczenie nie jest wówczas zgodą na znieważenie, lecz wyraża opanowanie wobec ataku. Brak słownej reakcji na zniewagę porównuje Budda do odmowy przyjęcia poczęstunku, który w wyniku tego gestu pozostaje przy obdarowującym¹⁶, a oskarżanie niewinnego do miotania prochu

¹² Por. *Anguttara-Nikāya*, 8,20, s. 159n.

¹³ Por. *Majjhima-Nikāya*, 85,7; s. 705.

¹⁴ Por. tamże, 85,61, s. 708n.

¹⁵ Por. tamże, 82,8, s. 679.

¹⁶ Por. *Samyutta-Nikāya*, 7,2, w: *The Connected Discourses of the Buddha*, tłum. B. Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000, t. 1, s. 256.

pod wiatr i jego przyłgnięcia do rzucającego¹⁷. Tłumaczy, że w tej konfrontacji zwycięża ten, kto nie odpląca gniewem za gniew, bo chociaż niewyćwiczeni w dhammie tego nie pojmują, jego postawa jest ostatecznie korzystna także dla nich¹⁸.

Milczenie stanowi stały element codziennej aktywności mnicha. Wzorem jest tu sam Budda. Kiedy bramin Brahṃāyu dowiaduje się, że Budda przebywa nieopodal jego miejsca zamieszkania, posyła swego ucznia Uttarę, by śledził go i sprawdził, czy ma on niezwykle cechy, o których się mówi, a które odpowiadają cechom wyjątkowej postaci opisanej w starych hymnach. Kiedy uczeń powraca, bramin dokładnie go przepytuje. Jeśli chodzi o sposób zachowania Buddy, Uttara poświadcza, że widział mistrza Gotamę idącego, stojącego, wchodzącego do pomieszczenia, siedzącego w ciszy po posiłku, błogosławiącego darczyńców po posiłku, idącego w ciszy do klasztoru i wykładającego słuchaczom dhammę w klasztorze. Relacjonując swoje obserwacje, nie skrywa zachwyty sposobem działania Buddy¹⁹. Mnisi starają się naśladować nauczyciela. Zgodnie z jego wskazaniem powinni znać właściwy czas nauki, stawiania pytań, oddawania się ćwiczeniom i pozostawania w samotności. Powinni także umieć znaleźć się między ludźmi różnych stanów i wiedzieć, kiedy zabierać głos, co i jak mówić, a kiedy zachowywać milczenie²⁰.

Obwarowania dotyczące warunków zabierania głosu i formy wypowiedzi wyznaczają atrybuty właściwej mowy (palij. *sammāvācā*), która jest trzecim z kolei elementem szlachetnej ośmiorakiej drogi (palij. *ariya aṭṭhangika magga*), będącej wzorcem postępowania mnicha dążącego do wyzwolenia od cierpienia. Kulturowanie właściwej mowy, możliwe w warunkach kierowania się właściwymi intencjami (palij. *sammāsankappa*), wolnymi od zmysłowego pożądania, nienawiści i pomieszania, wymaga zachowywania czworakiej powściągliwości, a mianowicie powstrzymywania się od: (1) wypowiadania się niezgodnego z wiedzą o stanie faktycznym; (2) obmowy i oszczerstwa, ponieważ wnoszą one podziały; (3) używania języka szorstkiego, grubiańskiego, nieuprzejmego, złośliwego i obraźliwego; (4) wypowiedzi jałowych, nieużytecznych, bełkotu i powtarzania plotek. Poza tym należy mówić we właściwym czasie i o rzeczach wartych zapamiętania – rozsądnie, zwięźle i z pożytkiem dla słuchaczy²¹. Słowem, jeśli nie ma się nic użytecznego do zakomunikowania, należy zachować milczenie.

Sytuacja taka zachodzi na przykład wówczas, gdy stajemy wobec problemów, których rozwiązać nie możemy. Osobnego potraktowania wymaga

¹⁷ Por. tamże, 7,4, s. 258.

¹⁸ Por. tamże, 7,2,3, s. 256-258.

¹⁹ Por. *Majjhima-Nikāya*, 91,22, s. 749.

²⁰ Por. *Anguttara-Nikāya*, 7,68, s. 1080-1083.

²¹ Por. tamże, 10,176, 211, 217, s. 1519n., 1530n., 1538n.

w tym kontekście między innymi kwestia poglądów nieoznajmionych (palij. *avyākata*) przez Buddę, czyli takich, do których się nie odniósł, a kiedy był o nie nagabywany, uchylał się od odpowiedzi. Jego reakcja była zróżnicowana, gdyż uwzględniała kwalifikacje pytającego o te poglądy oraz okoliczności, w jakich pojawiały się pytania. Niekiedy było nią milczenie, innym razem wyjaśnienie własnej postawy, jeszcze innym, milczenie okazane stawiającemu pytanie i wyjaśnienie adresowane do kogoś z zaawansowanych uczniów albo też scedowanie takiego wyjaśnienia na kogoś z nich. Tak czy inaczej, Budda nie podejmował się rozstrzygnięcia o prawdziwości przedkładanych mu poglądów, zatem je przemilczał. Owe poglądy mają charakter spekulatywny, metafizyczny i dotyczą cech istnienia świata, relacji duszy (jaźni) do ciała i życia po śmierci. W sutrach najczęściej wymienianych jest następujących dziesięć przekonań: (1) świat jest wieczny; (2) świat nie jest wieczny; (3) świat jest bezkresny; (4) świat nie jest bezkresny; (5) dusza jest tożsama z ciałem; (6) dusza jest różna od ciała; (7) Tathāgata²² (Budda) istnieje po śmierci; (8) Tathāgata nie istnieje po śmierci; (9) Tathāgata po śmierci zarazem istnieje i nie istnieje; (10) Tathāgata po śmierci ani istnieje, ani nie istnieje.

Rozstrzygnięcie tych kwestii służyć ma nie tylko zaspokojeniu ciekawości, ma też bowiem dla podejmujących je znaczenie egzystencjalne, określające ich życiowe wybory. Bezradny wobec nich Mālunkyāputta od ich rozstrzygnięcia przez Buddę uzależnia swoją kontynuację praktyki pod jego przewodnictwem²³. Kiedy natarczywie zwraca się do nauczyciela, ten odpowiada, że gdy przyjmował go w poczet swoich uczniów, nie obiecywał mu ich rozważenia²⁴, po czym wyjaśnia, że nie odnosi się do nich, ponieważ jest to nieproduktywne, nie należy do podstaw świętego życia i nie prowadzi do odczarowania, do beznamietności, do ustania, do spokoju, do bezpośredniej wiedzy, do oświecenia, do nirwany²⁵. Z kolei w rozmowie z podnoszącym te same kwestie wędrowcem Vacchagottą Budda wypowiada wobec nich określenia, których nie sposób uznać za choćby neutralne. Są to: gąszcz, pustynia, skrzywienie, niepewność i kajdany. Budda powtarza sąd o nieproduktywności zajmowania się nimi w perspektywie wyzwolenia oraz tłumaczy rozmówcy, że ich nie podejmuje, ponieważ dostrzega związane z tym niebezpieczeństwo²⁶. Nie w pełni usatysfakcjonowany Vacchagotta kontynuuje jednak dociekanie i pyta, gdzie pojawia się ponownie (po śmierci) mnich, którego umysł został wyzwolony. Budda odpowiada, że określenie „pojawia się ponownie” nie ma w tym sensie

²² „Ten, który tak doszedł” – tytuł honorowy nadany samemu sobie i odnoszony do samego siebie przez historycznego Buddę.

²³ Por. *Majjhima-Nikāya*, 63,2, s. 533.

²⁴ Por. tamże, 63,4, s. 534.

²⁵ Por. tamże, 63,8, s. 535n.

²⁶ Por. tamże, 72,14, s. 591n.

zastosowania, nie jest adekwatne, po czym ucieka się do analogii „właśnie wygasłego ognia” i zapytuje, w jakim kierunku on wówczas odchodzi²⁷.

Kiedy te same pytania stawia wędrowiec Uttiya, Budda po każdym z nich odpowiada jak zwykle: „Nie twierdzą, że tak jest (że świat jest wieczny itd.), tylko to jest prawdziwe, wszystko inne jest błędne”²⁸. Usłyszawszy te słowa, Uttiya zapytuje, co zatem Budda twierdzi. Ten odpowiada mu, że pozyskawszy bezpośrednią wiedzę, przekazuje ją uczniom po to, by istoty zostały oczyszczone, smutek i rozpacz pokonane, ból i przygnębienie oddalone, po to zatem, by osiągnięto metodę i urzeczywistniono nirwanę. Wtedy Uttiya pyta, czy dzięki temu zostanie wyzwolony cały świat, jego połowa, czy trzecia część? Budda reaguje milczeniem. Ananda, chcąc uchronić Uttiyę przed przyjęciem niewłaściwego poglądu, objaśnia mu wówczas tę kwestię, posługując się porównaniem. Mówi, że jego mistrz może rozpoznać wyzwolone istoty, weryfikując ich cechy, tak jak strażnik może podać liczbę przybywających do miasta i je opuszczających, o ile przekroczą oni bramę, przy której pełni straż. A o istotach niezwyfikowanych nic pewnego powiedzieć nie można²⁹.

Na początku kanonicznej wypowiedzi, której przedmiotem są nieoznajmione poglądy (palij. *Avyākata Sutta*), Budda wyjaśnia, że jego nieudawany uczeń wyzbywa się dotyczących ich wątpliwości, gdyż osiąga stan ustania poglądów (przykładania do nich wagi, uzależnienia od nich) (palij. *ditṭhi-nirodha*)³⁰. Ów stan osiąga się przez stopniowe eliminowanie czy też uśmierzenie dominującej, wyuczanej w warunkach życia społecznego tendencji umysłu do odnoszenia się do zdarzeń przeszłych, swoistego myślenia wstecznego (palij. *vippaṭisāra*), ujmującego rzeczy niebyłe, już albo jeszcze nieistniejące. Dokonuje się ono poprzez bieżącą uważność w odniesieniu do ruchu myśli, co wymaga zamilknięcia i skutkuje niezajmowaniem się tym, co odwodzi od wyzwolenia.

Poważną przeszkodą na drodze do wyzwolenia jest kultywowanie przeświadczenia o własnej jakościowej odrębności od świata, wyrażanego w postaci poglądu oznajmującego istnienie substancjalnej jaźni (duszy). Kłopot polega na tym, że przeświadczenia tego nie można się wyzbyć na zawołanie, a utrwalającego je poglądu pozbyć w wyniku spekulacji. Pewnego razu dociekliwy Vacchagotta pyta Buddę, czy istnieje jaźń. Gdy ten nie odpowiada, pyta, czy jaźń nie istnieje. Budda pozostaje milczący. Vacchagotta oddala się. Wtedy do Buddy podchodzi Ananda i prosi go o wyjaśnienie, a ten tłumaczy, że odpowiadając twierdząco na któreś z pytań, byłby zaliczony do zwolenni-

²⁷ Por. tamże, 72,16, 72,19, s. 592n.

²⁸ *Anguttara-Nikāya*, 10,95, s. 1470.

²⁹ Por. tamże, s. 1470-1472.

³⁰ Por. tamże, 7, 54, s. 1046-1048.

ków eternalizmu³¹ albo anihilacjonizmu³². Gdyby odpowiedział, że jaźń istnieje, byłoby to niezgodne z głoszonym przezeń poglądem, że wszystkie bez wyjątku istoty są pozbawione trwałej jaźni. Vacchagotta popadłby w konfuzję. Gdyby zaś usłyszał od niego: „Nie ma jaźni”, konfuzja Vacchagotty byłaby jeszcze większa, pomyślałby bowiem: „Jaźń, którą wcześniej miałem, teraz nie istnieje”³³.

Oddaleniu poglądu orzekającego istnienie jaźni jako odrębnej istoty nie sprzyja podejmowanie rozważań wyrażających wątpliwości odnośnie do jej bytu, a określanych przez Buddę jako niemądre: „Czy istniałem w przeszłości? Czy nie istniałem w przeszłości? Kim byłem w przeszłości? Jaki byłem w przeszłości? Będąc tym, kim stałem się w przeszłości? Czy będę istniał w przyszłości? Czy nie będę istniał w przyszłości? Kim będę w przyszłości? Jaki będę w przyszłości? Będąc tym, kim jestem, kim stanę się w przyszłości?”³⁴. Niemądre są również rozterki dotyczące stanu obecnego: „Czy istnieję? Czy nie istnieję? Kim jestem? Jaki jestem? Skąd ta istota (ja sam) przybyła? Dokąd zmierza?”³⁵. Byt bądź niebyt jaźni, zarówno przeszły i obecny, jak również przyszły, z powodu nieuchwytności tych stanów i ostatecznej jałowości poświęconych im dociekań nie stanowi odpowiedniego przedmiotu uwagi. Żeby jednak móc to wiedzieć, trzeba stać się mądrym, co nastąpi wraz z wyzbyciem się wątpliwości co do tego, że nauczanie Buddy nie dotyczy niczego innego niż cierpienie i ustanie cierpienia³⁶.

W jednej z wypowiedzi adresowanej do mnichów Budda wskazuje na osiem warunków, których spełnienie umożliwia stopniowe osiągnięcie mądrości, będącej podstawą świętego życia³⁷. Pierwszy to życie w zależności od nauczyciela, względem którego zajmuje się stosowną postawę, charakteryzującą się wzmożonym poczuciem wstydu i moralnym lękiem, a także czułością i szacunkiem. Kiedy warunek ten jest spełniony, uczeń zasięga rady u nauczyciela, dopytując go: „Jak to jest?” „Jakie jest tego znaczenie?”. Wówczas nauczyciel zaznajamia go z dhammą, odkrywając przed nim to, co jest dlań zakryte, wyjaśniając to, co jest ciemne, i rozwiewając jego zdumienie wobec wielu kwestii. Następnie, zaznajomiwszy się z dhammą, uczeń zmierza do stanu dwojakiego wycofania, który odnosi się do aktywności cielesnej i umysłowej i pozwala mu zwiększyć możliwość samoopanowania. Kolejny warunek to stosowanie się do wskazań kodeksu postępowania (palij. *pāṭimokkha*) obowiązującego mnicha

³¹ Palij. *sassatavāva* – pogląd oznajmujący trwałe, wieczne istnienie jaźni (duszy).

³² Palij. *ucchedavāda* – pogląd orzekający, iż jaźń (dusza) jest równie jak ciało nietrwała.

³³ *Samyutta-Nikāya*, 44,10, t. 2, s. 1393n.

³⁴ *Majjhima-Nikāya*, 2,7, s. 92.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. tamże, 22,33, s. 234; *Samyutta-Nikāya*, 22,86, t. 1, s. 938.

³⁷ Por. *Anguttara-Nikāya*, 8,2, s. 1112-1115.

i dostrzeganie zagrożenia nawet w najmniejszym uchybieniu. Nauczywszy się wiele, mnich wszystko to zapamiętuje, gromadząc wiedzę o doskonałym, świętym życiu. Nie tylko utrzymuje ją w pamięci, ale słownie recytuje jej treść, bada ją i przenika umysłem. Dzięki temu może wzbudzić w sobie energię niezbędną do porzucenia wad i zgromadzenia zalet – staje się silny, stanowiący w staraniach i nie odstępować od obowiązku kultywowania chwalebnych własności. Warunkiem przedostatnim jest wspomnianie tu nieangażowanie się w dyskusje pokrętne i bezcelowe, a wypowiedanie się lub słuchanie wypowiedzi o dhammie albo zachowywanie szlachetnego milczenia. Spełnienie ósmego i ostatniego warunku wymusza bezwzględne zamilknięcie, dotyczy on bowiem odbywania praktyki medytacyjnej, niemożliwej do wykonania bez zachowania całkowitej ciszy. Jej celem jest pozyskanie wiedzy bezpośredniej, a obejmuje ona kontemplację czy też zachowywanie uważności (palij. sati) w odniesieniu do powstawania i zaniku zjawisk z pięciu grup Igniecia³⁸ (palij. pañcupādānakkhandhā), składających się na empiryczną rzeczywistość, a zarazem współtworzących organizm psychofizyczny (palij. nāmarūpa). W kontemplacji dokonuje się oglądu ujawniających się w umyśle zjawisk i rejestruje, jak się one zmieniają: „Taka jest widzialna forma (rūpa), tak powstaje, tak znika. Takie jest odczucie (vedanā) [...] rozróżniające spostrzeżenie (saññā) [...] działanie wolicjonalne (saṅkhāra). [...] Taka jest świadomość (viññāna), tak powstaje, tak znika”³⁹.

Wspomniana wiedza bezpośrednia, ostatecznie warunkująca wyzwolenie od cierpienia, może pojawić się, o ile opisane ćwiczenie jest kontynuowane. Wówczas uważność przechodzi w skupienie (palij. samādhi), które ulegając intensyfikacji, przechodzi przez cztery kolejne stadia czy też stany umysłu. Ich kanonicznym określeniem jest „dżhana” (palij. jhāna), a oddawane jest ono, nie dość precyzyjnie, jako pochłonięcie, zagłębienie się czy zatopienie. Kolejne dżhany charakteryzuje się poprzez wyliczenie współtworzących je czynników czy też występujących w nich elementów. I tak, w pierwszej dżhanie występują: myśl chwytająca (palij. vitakka), powstająca w wyniku ruchu umysłu ku przedmiotowi, następnie będąca efektem zatrzymania się umysłu na obiekcie myśl rozpoznająca czy też przenikająca (palij. vicāra), a także zachwyt (palij. pīti), radość (palij. sukha) i jednopunktowanie (palij. ekaggatā). Obie myśli, chwytająca i rozpoznająca, są formacjami mowy (palij. vacīsaṅkhāra)⁴⁰ – mowy wewnętrznej, cichej, warunkującej zewnętrzną aktywność słowną. Obie znikają w drugiej dżhanie, a ich nieobecność oznacza ustanie aktywności umy-

³⁸ Palij. upādāna – nieodwracalne ovladnięcie pragnieniem czy też jego apogeum inicjujące cierpienie.

³⁹ *Āṅguttara-Nikāya*, 8,2, s. 1113.

⁴⁰ Por. *Majjhima-Nikāya*, 44,15, s. 399.

słowej, polegającej na tworzeniu i mnożeniu pojęć, co można metaforycznie oddać jako zamilknięcie umysłu.

Określając ów wewnętrzny stan, Mahāmogallāna używa określenia „szlachetne milczenie”. Opisując innym mnichom treść swego doświadczenia medytacyjnego, wspomina, że na pewnym jego etapie pojawiła się w jego umyśle myśl „szlachetne milczenie, szlachetne milczenie”, po czym spieszy z wyjaśnieniem, czego myśl ta dotyczyła. Otóż wraz z ustąpieniem myśli chwytającej i rozpoznającej wchodzi się w drugą dźhanę i w niej pozostaje. Stadium to cechuje wewnętrzna pewność i zjednoczenie umysłu; nie ma tu myśli pierwszego czy drugiego rodzaju, ale jest zachwyty i radość zrodzona ze skupienia. To właśnie nazywa się szlachetnym milczeniem. Mahāmogallāna wspomina jeszcze, że kiedy pierwszy raz miał doświadczyć tego stanu, odnosząca się do niego myśl nie dawała mu spokoju, uniemożliwiając postęp w medytacji. Następnie dodaje, że otrzymał wówczas wsparcie od samego Buddy. Używając swoich niezwykłych umiejętności, zjawił się on przed uczniem i oznajmił: „Mogallāno, nie bądź niedbały w odniesieniu do szlachetnego milczenia. Ustabilizuj umysł w szlachetnym milczeniu, zjednocz umysł w szlachetnym milczeniu, skup umysł na szlachetnym milczeniu”⁴¹. Postępując zgodnie z tą instrukcją, bez trudności osiągnął on drugą dźhanę⁴².

Medytacyjne „szlachetne milczenie” nie jest powstrzymaniem się od wypowiedzania słów w warunkach mniszego zgromadzenia, zwyczajowo określanym tą samą nazwą, i to bez względu na stopień samoopanowania czy samozaparcia, które towarzyszy tej formie powściągliwości. Dotyczy ona bowiem stanu niewysławiania myśli, wciąż pojawiających się czy też obecnych w umyśle. Pierwszy typ „szlachetnego milczenia” opisuje natomiast stan, w którym myśli nie są już medium łączącym umysł ze światem. W drugiej dźhanie i w dźhanach kolejnych szlachetne milczenie kontynuowane jest bez utrzymywania myśli o jego obecności.

Opis tych stanów nie jest możliwy w trakcie ich zachodzenia i można go dokonać dopiero po ich oddaleniu się i powrocie warunków umożliwiających ich komunikowanie. Pewien mnich zamieszkujący w leśnym zagajniku był aż nadto pochłonięty recytacją wersów zawierających treść dhammy, jednakże z czasem zamilkł. Przebywające tam bóstwo pospieszyło doń z zapytaniem o przyczynę tej zmiany. Odpowiedział, że jego recytacja miała na celu osiągnięcie beznamiętności (palij. virāga) i że wraz z nią zyskał ostateczną wiedzę o tym, co jest doświadczane⁴³. Jeszcze bardziej znamieny jest przypadek nowicjusza we wspólnotcie, który po spożyciu posiłku oddał się do swego

⁴¹ *Samyutta-Nikāya*, 21,1, t. 1, s. 713.

⁴² Por. tamże, s. 713n.

⁴³ Por. tamże, 9,10, t. 1, s. 300n.

miejsca zamieszkania, gdzie spędza czas w spokoju, zachowując milczenie. Inni mnisi skarżą się na niego, oczekują bowiem, że będzie im pomagał w wytwarzaniu szat. Doprowadzony przed oblicze Buddy i zapytany o przyczynę swego postępowania, odpowiada, że spełnia swój obowiązek. Wtedy Budda, uciekając się do opanowanej przez siebie zdolności, rozpoznaje treść jego umysłu i zwraca się do mnichów, oznajmiając, iż nie znajduje uchybienia w jego postawie. Wyjaśnia im, że ten, na którego narzekają, jest kimś, kto na życzenie, bez trudności osiąga cztery dźhany, które ustanawiają wyższy umysł i zapewniają szczęśliwe bytowanie w tym życiu. Jest kimś, kto osiągnął to dla siebie dzięki bezpośredniej wiedzy, w tym właśnie życiu dotarł do kresu i zachowuje niezrównaną zdobycz świętego życia, dla której mieszkańcy domostw porzucają je i udają się w bezdomność⁴⁴.

Budda potwierdza zatem, że młody mnich zrównał się z nim w dokonaniu. Droga do niego wiedzie poprzez szlachetne milczenie. Jest ono wyrazem wyciszenia i zamilknięcia umysłu i warunkuje pojawienie się wiedzy bezpośredniej, wyzwalającej od cierpienia. Zwykle dochodzi się do niego etapami, a jednym z nich jest powściągnięcie się od mówienia umożliwiające podjęcie medytacji i jej niezakłócony przebieg.

Zalety zachowywania milczenia są w kanonie palijskim wyrażane wielokrotnie, w tym także przez odwołanie do porównań: „Wiedz, że w szczelinach i rozpadlinach potoki pędzą z hukiem; wielki ocean porusza się cicho. Co nie jest pełne czyni hałas. Pełne jest ciche. Głupiec jest jak półpełny dzban. Mądry jak głęboki staw”⁴⁵.

⁴⁴ Por. tamże, 21,4, t. 1, s. 716n.

⁴⁵ *Sutta-Nipāta*, 720-721, w: *The Group of Discourses (Sutta-Nipāta)*, tłum. K.R. Norman, The Pali Text Society, Oxford 2001, s. 93.