

# Leonard Fic

---

## Czym jest zbawienie w buddyzmie?

---

Studia Włocławskie 4, 95-106

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. LEONARD FIC

## CZYM JEST ZBAWIENIE W BUDDYZMIE?

Pytanie o zbawienie stawia człowiek w różnych okolicznościach swojego życia. Forma tego pytania uwarunkowana jest zawsze konkretnym ludzkim doświadczeniem. Zwłaszcza kiedy życie staje się ciężarem, smutkiem i cierpieniem, przychodzi choroba, człowiek zaczyna natarczywie pytać: kim jestem, jaki jest cel mojego życia, czym jest dobro, a czym zło, skąd pochodzi cierpienie, jaką drogą mogę dojść do prawdziwego szczęścia.

Historia ludzkości dostarcza wielu odpowiedzi na tego rodzaju pytania. Wskazują one zarówno na źródła ludzkiego nieszczęścia i cierpienia, jak również na drogi wyzwolenia się człowieka z tej sytuacji. W niniejszym artykule zostanie przedstawiona odpowiedź, jaką na pytanie o zbawienie daje jedna z najstarszych tradycji religijnych świata – buddyzm.

### I. Pałące pytanie Buddy

Życie Buddy (560-480)<sup>1</sup> przypada na czas rozkwitu stylu życia bezdomnych mnichów, wędrownych filozofów i poszukiwaczy prawdy. Opuszczając rodziny i wyrzekając się świata, oddawali się oni przede wszystkim poszukiwaniu wiedzy duchowej, prowadzącej do zbawienia. Jednym z nich był Siddhattha Gotama (w sanskrycie Siddhartha Gautama), z rodu Śakjów.

Nie interesowały go jednak metafizyczne rozważania podejmowane na gruncie ówczesnej filozofii braministycznej, jakim oddawało się wielu współczesnych mu ascetów. Były to najczęściej filozoficzne spekulacje dotyczące skończoności czy nieskończoności świata, istoty duszy, tożsamości duszy i ciała, dalszego życia po śmierci. Pytany, dlaczego nie podejmuje tak ważnych problemów, Gotama odpowiadał, iż nie mają one nic wspólnego z prawdą prowadzącą do wyzwolenia od wszelkiego cierpienia, do pokoju i nirwany. Są więc bezowocne. Odrywają jedynie uwagę człowieka od istotnego jego zadania, jakim jest dążenie do zniszczenia cierpienia i osiągnięcia szczęścia w nirwanie. Stanowisko to ilustruje najlepiej znana przypowieść Buddy:

„To jest tak, jakby mężczyzna zraniony zatrutą strzałą, którego przyjaciele i krewni chcą wezwać lekarza, oświadczył, że nie życzy sobie wyjęcia strzały z rany, dopóki nie dowie się, kim był człowiek, który go zranił [...] jakiego rodzaju był to łuk lub też z jakiego materiału była jego cięciwa [...] czy strzała została ucięta z dzikiego, czy też ogrodowego krzewu [...]. Zanim ten mężczyzna dowiedziałby się tego wszystkiego, oczywiście wcześniej by umarł.

Podobnie rzecz się ma z poznaniem odpowiedzi na pytania, czy świat jest wieczny czy też nie, czy dusza i ciało są jednością, czy też nie, czy Budda istnieje po śmierci, czy też nie. Bez względu na to, czy byłyby to odpowiedzi pozytywne, czy też negatywne, wciąż mamy do czynienia z narodzinami, starzeniem się i śmiercią, smutkiem, łzami, cierpieniem, żalem i rozpaczą... Nigdy nie mówiłem o tych sprawach, gdyż nie prowadziłyby to ani do zniknięcia bólu, ani też do uspokojenia i Nirwany.

Co natomiast wyjaśniłem? Wyjaśniłem cierpienie i jego źródła oraz jego niszczącą siłę, a także pokazałem drogę do eliminacji cierpienia. Gdyż tylko to uznałem za pożyteczne”.<sup>2</sup>

Przytoczona przypowieść Buddy wyraźnie wskazuje na zasadniczą strukturę jego nauki o zbawieniu. Opiera się ona na pojęciach cierpienia i unicestwianiu cierpienia. Zarówno w przeszłości, jak i teraz wyrażałem tylko jedno: cierpienie i koniec cierpienia – mówił Budda.<sup>3</sup> To był dla niego jedyny palący problem, którego rozwiązania poszukiwał na sześćioletniej drodze wyrzeczeń i umartwień. Znalazł je wreszcie po czterdziestodniowej medytacji pod drzewem bodhi w Bodh-Gaja. Osiągnął najwyższe i doskonałe oświecenie. Stał się Buddą. Wszedł w nirwanę.

Co było istotą tego doświadczenia i oświecenia? Budda wyjawiał to w swoim pierwszym kazaniu koło Benaresu, skierowanym do pięciu ascetów, którzy wcześniej dzielili z nim wyrzeczenia. Było to kazanie o tzw. czterech szlachetnych prawdach, stanowiących zasadniczy zrab buddyjskiej nauki o drodze do zbawienia.

## II. Cztery szlachetne prawdy

### 1. Prawda o cierpieniu (*dukkha*)

Ostatecznym i najwyższym celem buddyzmu jest nirwana, która oznacza zbawienie.<sup>4</sup> Droga do niej rozpoczyna się od fundamentalnego rozpoznania, iż życie ludzkie jest cierpieniem (*dukkha*).<sup>5</sup> Ten, kto wchodzi na drogę do nirwany, musi dogłębnie ugruntować w swojej świadomości tę absolutną prawdę. Podobnie jak lekarz stwierdza określoną chorobę, tak Budda konstatuje prawdę, że nie istnieje nic, co nie byłoby przepełnione cierpieniem.

Jak daleko sięga rzeczywistość cierpienia? Budda odpowiada: wszystko jest cierpieniem. Jednak rozpoznanie tej prawdy i przyswojenie jej sobie w ludzkiej świadomości jest niezwykle trudne. Dlaczego? Człowiek bowiem przyzwyczaił się, jakby zadomowił się w powszechnym cierpieniu. Nie zdaje sobie już sprawy z własnej choroby, z dramatu swojego istnienia. Buddyzm wyraża tak: tylko ten wie, czym jest zbawienie, wyzwolenie, kto przedtem na wskroś poznał stan nie-zbawienia, zniewolenia.<sup>6</sup>

W jaki sposób objaśnia Budda prawdę o powszechności cierpienia? Mówi o tym pierwsza szlachetna prawda, zwana „wielką prawdą, jedną z największych prawd”,<sup>7</sup> która w buddyzmie określana jest jako prawda o cierpieniu. Stanowi ona fundament nauki Buddy. „A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o cierpieniu: cierpieniem są narodziny, cierpieniem jest starość, cierpieniem jest choroba, cierpieniem jest śmierć, cierpieniem jest obcowanie z tym, kogo miłujemy, cierpieniem jest rozłąka z tym, kogo nie miłujemy, cierpieniem jest niespełnienie życzeń; słowem cierpieniem jest pięć kategorii elementów zasilających żądę bytowania”.<sup>8</sup>

Prawda, że wszystko przepojone jest cierpieniem, jak głosił Budda, wydaje się być całkowicie obca ludzkiemu umysłowi. Nie ulega wątpliwości, że choroba czy śmierć w świadomości każdego człowieka dobrze korespondują z cierpieniem. Czy jednak to samo można twierdzić o stanie zdrowia, szczęścia i wzajemnej miłości dwojga osób? Na to pytanie buddyzm również odpowiada twierdząco: wszystko naznaczone jest cierpieniem. Coś bowiem, co nam przynosi szczęście, dla innych może być źródłem cierpienia. Upieczony gołąb smakuje tak długo, jak długo nie pamiętamy, że jemy gołąbia.<sup>9</sup> Również nasze zdrowie dotknięte jest gorzkim posmakiem świadomości, iż chorują i cierpią inni. Tym samym przestaje być ono wartością samą w sobie; przestaje być w ogóle zdrowiem. Także każda radość przepojona jest cierpieniem. Towarzyszy jej przecież nieustanny lęk, że za chwilę możemy ją utracić. Nic bowiem nie jest trwałe, wszystko przemija z absolutną pewnością.

Z prawdą o powszechności cierpienia łączy się w buddyzmie nierozzerwalnie charakterystyczna dla niego nauka o „nie-ja” (sansk. *anatman*, palijskie *anatta*). Twierdzi ona, że w empirycznej osobie nie istnieje żadna dusza, ja czy jaźń, w sensie jakiejś nieprzemijającej, wiecznej i niezależnej substancji.<sup>10</sup>

Naukę o „nie-jaźni” przedstawił Budda w swoim drugim kazaniu pod Benares.<sup>11</sup> Zanalizował w nim naturę człowieka pod kątem tworzących ją pięciu elementów (*skandha*). Są nimi: 1) ciało (*rupa*), 2) uczucia (*vedana*), 3) percepcje (*sanna*), 4) cechy charakteru i dyspozycje (*sankha*), 5) świadomość (*vinnana*).<sup>12</sup> Żaden z tych czynników nie ma charakteru trwałości. Każdy z nich podlega prawu przemijalności. Ulega rozpadowi w chwili

śmierci. Budda wyciąga stąd wniosek, iż nie istnieje w człowieku żadne „coś”, co trwałoby dalej ponad śmierć, w sensie wiecznego ja czy duszy, jak przedstawiały to indyjskie upaniszady w doktrynie *atmana*.<sup>13</sup>

Taki pogląd Buddy był jaskrawym przeciwieństwem nauki, jaką głosili bramini. Według braminizmu każda osoba posiada wieczną duszę (*atman*), będącą już to częścią, już to tym samym, co metafizyczny absolut, określane mianem *brahmana*, tzn. bezosobowego najwyższego bóstwa.

W nauce o pięciu czynnikach tworzących osobowość człowieka Budda dowodził przede wszystkim, że ludzka natura nie może być nigdy podstawą trwałego szczęścia. Wszystkie bowiem tworzące ją elementy poddane są prawu przemijania, cierpienia i śmierci. Wcześniej czy później człowiek doświadczy na sobie jego działania. Jest ono bowiem wpisane w najgłębszą strukturę jego egzystencji.<sup>14</sup>

## 2. Prawda o powstaniu cierpienia (*samudaya*)

Ma ona swój fundament, podobnie jak prawda o powszechności cierpienia, w fakcie przemijalności (*anitja*)<sup>15</sup> wszelkiego istnienia uwarunkowanego.<sup>16</sup> Z tej cechy wywodzą się dwie pozostałe właściwości bytu, tj. zdolność odczuwania cierpienia oraz niesubstancjalność istnienia w sensie odwiecznej materii, duszy, jaźni, *brahmana* (*trilakszana*).<sup>17</sup>

Skoro cierpienie, jak głosi Budda, ma swój fundament w fakcie przemijalności wszelkiego życia, zatem nie jest ono wielkością samą w sobie. Z natury jest ono rzeczywistością uwikłaną i uwarunkowaną. Stąd, aby wejść na drogę zbawienia (*arja-marga*), konieczne jest nie tylko dogłębne rozpoznanie rzeczywistości nie-zbawienia, zła i cierpienia, ale przede wszystkim poznanie zasadniczego źródła tej sytuacji.

Z nauczania Buddy można wydobyć dwa główne pojęcia, za pomocą których opisuje on zasadnicze rodzaje źródeł cierpienia. Pierwszym z nich jest pragnienie (*tanha*), przekładane często przez terminy pożądania i żądy.<sup>18</sup> Ta wypowiedź Buddy nosi miano drugiej szlachetnej prawdy – prawdy o powstaniu cierpienia (*samudaya, tryszna*).<sup>19</sup>

„A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o powstaniu cierpienia: źródłem cierpienia jest pragnienie, które stwarza nowe wcielenia, któremu towarzyszy rozkosz i namiętność, które zaspokojone bywa to tu, to tam – pragnienie uciech, pragnienie istnienia i pragnienie nieistnienia”<sup>20</sup>

Według Buddy źródłem cierpienia w obecnym i przyszłym życiu (w nowym wcieleniu) jest pragnienie. Objawia się ono w trzech głównych postaciach: pragnienie doznawania przyjemności (*kama-tryszna*), żądza bycia (*bhawa-tryszna*) i „pragnienie nieistnienia” (*wibhawa-tryszna*).<sup>21</sup> Tym, co

specyfikuje każdą z tych form pragnienia, jest przedmiot, ku któremu się ono kieruje. W pragnieniu doznawania przyjemności są nim obiekty działające na pięć organów zmysłowych. Przybiera więc ono formy doznawania przyjemnych odczuć fizycznych i psychicznych, smaków, zapachów, widoków oraz dźwięków. Pragnienie istnienia natomiast wiąże istotę w mechanizmie ciągłych wcieleń (*samsara*),<sup>22</sup> bowiem oznacza ono głęboką wolę bycia i doznawania nowych doświadczeń w różnych formach egzystencji (*gati*).<sup>23</sup> Trzecią postacią, w jakiej ujawnia się pożądanie, jest pragnienie nie tyle bycia, co nieistnienia. Objawia się ono w postawie lęku przed tym co trudne, w kwestionowaniu i odrzucaniu nieprzyjemnych lub niepożądanych wydarzeń, które przynosi ze sobą życie. W formie ekstremalnej prowadzi może nawet do postaw autodestrukcyjnych, jak samobójstwo.<sup>24</sup> Czyn ten jednak nie uwalnia istoty od złego *karmana*. A zatem nie prowadzi również do zbawienia. Stwarza bowiem podstawę do nowych wcieleń.<sup>25</sup>

Według Buddy pragnienie, jako główna przyczyna cierpienia, nie działa w odosobnieniu. W procesie nowych wcieleń zachodzi jeszcze działanie innych istotnych przyczyn wspomagających, bez których pragnienie (pożądanie, żądza) nie mogłoby dojść do głosu. Jedną z nich, odgrywającą w nim wyjątkowo ważną rolę, jest niewiedza.<sup>26</sup>

Za czasów Gautamy wielu mu współczesnych ascetów szczytło się posiadaniem szczególnej wiedzy umożliwiającej szybkie osiągnięcie zbawienia (*moksza*), o której inni nie mieli pojęcia. Jednakże w ujęciu Buddy jego wiedza nie miała charakteru ezoterycznej prawdy. Nie dotyczyła wiedzy o rzeczywistości *brahmana-atmana*, lecz była „dogłębnym zrozumieniem rzeczy, jakimi one są”.<sup>27</sup> Człowiek bowiem pozbawiony tego zrozumienia trwa w pozytywnej ułudzie. Poszukuje szczęścia w tym, co w rzeczywistości naznaczone jest cechą nietrwałości (*anicca*) i niesubstancjalności (*anatta*).<sup>28</sup> Każde jednak tego rodzaju pożądanie daje jedynie początek kolejnemu pożądaniu. To zaś sprawia, że cykl narodzin odnawia się bez końca. Wszystko, co nietrwałe i niesubstancjalne, nie może być bowiem podstawą trwałego szczęścia.<sup>29</sup>

Do wejścia na drogę wyzwolenia (*vimutti – magga*) niezbędne jest więc posiadanie określonej wiedzy. Dotyczy ona przede wszystkim mechanizmu działania *karmana* w ludzkim życiu. Ma on charakter przyczynowo-skutkowy. Oznacza to, że każdy skutek ma zawsze swoją przyczynę. Wszystko, co powstaje, jest zawsze pochodną czegoś.

Według przekonania Buddy wszystkie istoty świadome podlegają prawu moralnej przyczynowości (*karman*). Poznanie tego prawa, wiedza o nim jest konieczna dla osiągnięcia zbawienia. Naszą przyszłą historię tworzą obecne „wybory lub intencje”. Z nich rodzi się działanie, czyn. „Wybór lub in-

tencję nazywam karmanem – mentalnym działaniem; [albowiem człowiek] dokonawszy wyboru, działa ciałem, mową i umysłem”.<sup>30</sup> Człowiek może dokonywać dobrych lub złych wyborów. Rodzą one moralnie dobre lub złe czyny. Również nieświadome impulsy, z punktu widzenia Buddy, stoją na równi ze świadomymi wyborami. Różnica polega jedynie na tym, że pojawieniu się impulsów towarzyszy zawsze niewiedza o tym, iż są wyborami. Impulsy są wyborami dokonywanymi w złudzeniu, iż można znaleźć trwałe szczęście w tym, co z natury naznaczone jest cechą nietrwałości.

Według Buddy istnieje nierozzerwalna relacja między pożądaniem, niewiedzą i cierpieniem. Z niewiedzy bowiem rodzi się pożądanie, chciwość, które w nauczaniu Buddy powiązane były zawsze z postaciami nienawiści lub niechęci. Stąd też wybory, jakich dokonujemy w naszym życiu, i czyny, które są ich naturalną konsekwencją, jeśli mają swoje źródło w złudnym rozpoznaniu natury świata, sprowadzają nieodwołalnie cierpienie, czekające na nas w kolejnych wcieleniach. „Chciwy, nienawidzący, omroczoney, opanowany przez chciwość, nienawiść, omroczenie, straciwszy władzę nad umysłem, [człowiek] wybiera własną udękę, wybiera udękę innych, wybiera obie udęki i doznaje cierpienia i bólu umysłu”.<sup>31</sup> W ujęciu Buddy zachodzi zatem tożsamość moralnej przyczyny transmigracji z przyczyną cierpienia. Dokładnie te same skłonności (chciwość, nienawiść, ułuda), z których rodzą się złe czyny wyrażające krzywdę innym, są przyczyną naszego cierpienia spowodowanego odradzaniem się w kolejnych wcieleniach.

Jak jednak przedstawia się podstawowa struktura tego procesu? Co odradza się w nowym ciele i umyśle, w nowej istocie psychofizycznej, skoro Budda odrzucił indyjską doktrynę „jaźni” (*atmana*), która dawała stosunkowo prostą odpowiedź na to pytanie. Twierdziła bowiem, iż działania jaźni powodują konsekwencje dla niej samej, przez co odradza się ona w nowej formie egzystencji, zależnie od swoich zasług. Co się jednak dzieje, kiedy nie przyjmuje się jej istnienia jako trwałego podmiotu nowych wcieleń? Jak powstaje nowa istota psychofizyczna, której zasadnicza struktura została uformowana już w poprzedniej egzystencji?

Odpowiedź na tego rodzaju pytania znajdujemy w doktrynie Buddy noszącej miano „prawa zależnego powstania” (*pratitja-samutpada*).<sup>32</sup> W wielu relacjach kanonicznych stanowi ona istotę doświadczenia przebudzenia, jakiego doznał Gautama pod drzewem bodhi.<sup>33</sup>

*Pratitja-samutpada* objaśnia podstawowy stan ludzkiej kondycji poprzez proces „złożonej interakcji przyczyn, uwarunkowań i efektów, które można określić wspólnym mianem pożądania i cierpienia”.<sup>34</sup> Zgodnie z tym poglądem wszystkie zjawiska, wszystko, co powstaje, jawi się jako część ciągu

przyczynowego, w którym żaden z jego elementów nie jest niezależny na tyle, żeby mógł stanowić niezmienną, wieczną jaźń lub duszę.

Ten łańcuch zależności powtarza się periodycznie w trzech następujących po sobie formach egzystencji: poprzednie, obecne i przyszłe istnienie.<sup>35</sup> Pierwszym jego ogniwem, umiejscowionym jeszcze w poprzedniej egzystencji, jest niewiedza (*awidja*). Odnosi się ona, jak to zostało już wyżej wyjaśnione, przede wszystkim do nieznamośności natury ludzkiej kondycji. W następnej kolejności idą: 2) formacje karmiczne (*samskara*), 3) świadomość (*widźniana*), 4) cielesność i duchowość, czyli tzw. osobowość (*namarupa*), 5) sześć zmysłów i ich przedmioty (*szadajatana*), 6) zetknięcie się ze światem zewnętrznym (*sparsja*), 7) wrażenia (*wedana*), 8) niewiedza i pożądanie (*tanha*), 9) kurczowe trzymanie się rzeczy (*upadana*), 10) tworzenie się *karmana* dla nowego wcielenia (*bhawa*), 11) nowe narodziny (*dźati*), 12) starzenie się i umieranie (*dźara*).<sup>36</sup>

Doktryna zawarta w „prawie zależnego powstania” pełniła w nauczaniu Buddy dwie funkcje: odrzucała ideę niezależnej, wiecznej duszy oraz opisywała dogłębnie źródła cierpienia. Aczkolwiek pojawiła się dopiero po sformułowaniu czterech szlachetnych prawd, to w rzeczywistości jest już w nich obecna przez sposób, w jaki Budda rozumiał pragnienie i cierpienie oraz zależność całej rzeczywistości od uniwersalnego procesu przyczynowego.<sup>37</sup>

### 3. Prawda o zniszczeniu cierpienia (*nirodha*)

Głosi ona, iż można osiągnąć „uwolnienie” od cierpienia oraz zbawienie w nirwanie: „A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o zniesieniu cierpienia: zniszczenie tego pragnienia przez zupełne zniszczenie pożądania, zaniechanie, wyzbycie się i uwolnienie, i niedawanie mu przystępu”.<sup>38</sup>

Prawda o zniszczeniu cierpienia bardzo przypomina w swej formie diagnozę lekarską. Po skonstatowaniu choroby, jaką jest cierpienie, oraz ustaleniu jej przyczyn, Budda mówi, „że zamiast żyć w *dukkha* (cierpieniu, smutku), umysł ludzki mógłby doświadczyć nieśmiertelnej radości, gdyby tylko dało się wykreślić to uczucie przywiązania lub przynajmniej nad nim zapanować”.<sup>39</sup> Tym stanem nieprzerwanej radości jest nirwana (dosłownie „nieprzywiązanie”), która w buddyzmie oznacza zbawienie. Dlatego niejednokrotnie doświadczenie „uwolnienia” traktowane jest w buddyzmie jako równoznaczne z doświadczeniem nirwany („zgaszenie”, „nieprzywiązanie”).

### 4. Prawda o drodze prowadzącej do zniszczenia cierpienia (*magga*)

Wyjaśnia w niej Budda, jak dokonuje się przejście do nirwany: „A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o drodze prowadzącej do zniszczenia cierpienia:



jest nią szlachetna, z ośmiu części złożona ścieżka: słuszny pogląd, słuszne postanowienie, słuszne słowa, słuszny czyn, słuszny żywot, słuszne dążenie, słuszne skupienie, słuszna medytacja”.<sup>40</sup>

Mówi ona o ośmiu powinnościach, które stanowią normatywny wzorzec buddyjskiego postępowania. Według źródeł kanonicznych ta lista zaleceń dla wygody została zgrupowana pod trzema nagłówkami: mądrość (*panna*), moralność (*sila*) i kontemplacja (*samadhi*).<sup>41</sup>

Ten, kto doznał oświecenia i wyzwolenia dzięki kultywowaniu w swoim życiu wskazań ośmiorakiej ścieżki, urzeczywistnił tym samym ideał buddyjskiej świętości, którym jest godność *arhanta* (*therewada*) lub *bodhisattwy* (*mahajana*).<sup>42</sup> Świętość ta otwarta jest w jednakowej mierze zarówno dla mężczyzn jak i dla kobiet. Tym jednak, co odróżnia samego Buddę od każdego innego buddyjskiego świętego, który osiągnął „przebudzenie”, jest nie tyle zakres, lecz źródło jego zbawczej wiedzy. *Arhant* zawdzięcza swoje wyzwolenie z cierpienia pouczeniu innego buddy (oświeconego), tymczasem honorowy tytuł Buddy odnosi się jedynie do historycznego Gautamy Śakjamuniego, jako że osiągnął on zbawienie poprzez własne poznanie.<sup>43</sup>

Nirwana – dosłownie „zgaszenie” „zdmuchnięcie” – jako cel zbawienia, do którego dążą wszyscy buddyści, opisana została w kanonie palijskim za pomocą różnych terminów. Przeważająca ich liczba, aczkolwiek zaliczana do budujących i poetyckich wypowiedzi, posiada charakter pozytywnych określeń. Przedstawiają one nirwanę jako szczęście, pokój, ciszę, miejsce, pewność, schronienie, cel, czystość, prawdę, to, co najwyższe, wieczne, niestworzone, nieskończone, dobre, trwałe. Tego rodzaju określenia, chociaż mające często charakter poetyckiej fascynacji, wskazują wyraźnie na pozytywne rozumienie natury nirwany we wczesnym buddyźmie.<sup>44</sup>

Filozoficzne jednak rozdziały kanonu palijskiego, aczkolwiek nie negują poetyckiej afirmacji w opisie nirwany, to posługują się w jej określeniu negatywnymi pojęciami, jak np. „zgaszenie”, „zdmuchnięcie”, „uwolnienie”. Czego dotyczy owo „zgaszenie” czy „zdmuchnięcie”? Z pewnością nie odnosi się ono do jaźni, *ego*, osoby czy osobowości, gdyż Budda przeczył ich istnieniu. „Tym, co gaśnie, jest potrójny ogień chciwości (namiętności), nienawiści i omroczenia”.<sup>45</sup> Są to trzy główne postacie zła pchające do czynów warunkujących nowe wcielenia. Dopóki nie zostaną one zgaszone, kołowrót cierpienia toczyć się będzie dalej.

Z życia Buddy dowiadujemy się, że nirwana posiada dwie formy. Pierwsza z nich stała się jego udziałem wraz z doświadczeniem przebudzenia w trakcie medytacji pod drzewem bodhi, w drugą wkroczył natomiast, kiedy jego życie dobiegało kresu. Nirwana za życia oznacza unicestwienie wszyst-

kich czynników warunkujących proces nowych wcieleń, wyzwolony jednak egzystuje nadal jako empiryczna osoba. Doświadcza swego istnienia jako stanu wolnego od namiętności, nienawiści i zaślepienia. Jego umysł wolny jest „od negatywnych stanów mentalnych oraz emocji, takich jak wątpliwość, obawa, niepokój czy lęk”.<sup>46</sup> Zmierza od tej chwili ku wielkiej nirwanie – „nirwanie doskonałej” (*maha parinirwana*), w którą wejdzie w momencie śmierci.

Jaka jest natura tej „wielkiej nirwany”, w którą wchodzi oświecony po zakończeniu swojego ziemskiego życia? Rozpada się przecież jego empiryczna osobowość. Świat również przestaje dla niego istnieć. Oświecony więcej się nie odradza. Dokąd więc idzie, co się z nim dzieje? Wczesne źródła buddyjskie nie udzielają jasnych odpowiedzi na tego rodzaju pytania. Wykraczają one bowiem poza językowe możliwości wyrażania. Z pomocą przychodzi tutaj metafora. Najlepszą z nich, jaką posługiwał się Budda mówiąc o nirwanie, w którą wszedł doskonale oświecony w momencie śmierci, była parabola o ogniu. Nikt nie może powiedzieć, dokąd się on udał, kiedy go zgaszono. Dobiegł jedynie końca proces spalania.<sup>47</sup>

Wyobrażenie zdmuchnięcia ognia nie powinno jednak sugerować, jakoby buddyjska nirwana oznaczała unicestwienie. Takie rozumienie, które dominowało w początkowych zachodnich badaniach nad buddyzmem, nie jest zgodne ze źródłami buddyjskimi. W rzeczywistości bowiem buddyzm daje dwie odpowiedzi na pytanie o naturę nirwany. Pierwsza, mająca charakter negatywnego sformułowania, jako zniszczenie cierpienia, ukształtowana we wczesnym buddyzmie; druga natomiast, ukształtowana później w tradycji mahajany, przedstawia nirwanę w pozytywnych określeniach, posługując się różnymi modelami zbliżonymi do obrazu rajskiej szczęśliwości.<sup>48</sup>

### III. Zbawienie w nirwanie

Przy pomocy jakich pozytywnych pojęć przedstawia buddyzm zbawienie w nirwanie? Istnieją różne ujęcia tego zagadnienia w najważniejszych kierunkach buddyjskiej tradycji religijnej. Hinajanistyczna szkoła therawadinów, powołująca się wyłącznie na kanon palijski, jest bardzo oszczędna pod względem pozytywnych określeń natury zbawienia w nirwanie. Madhjamika natomiast, jako szkoła buddyzmu mahajanistycznego, przedstawia nirwanę już bardziej szczegółowo za pomocą pozytywnych określeń. Charakterystyczne rozumienie nirwany prezentuje szkoła japońskiego buddyzmu zen. Zasadnicza jego wypowiedź dotycząca istoty oświecenia posiada charakter pozytywny, daleki od treści wyrażonej w pojęciu „zgaszenia”. Zupełnie dowolnie zaś interpretuje nirwanę japoński amidyizm, ukazując jej naturę poprzez model rajskiej szczęśliwości.

Poniżej omówimy pozytywne ujęcie nirwany, jakie prezentuje madhjamika, określana „środkową drogą” buddyzmu mahajanistycznego. Szkoła ta, założona w II w. po Chr. przez Nagardżunę i Ariadewę, doszła w następnych stuleciach do wielkiego rozkwitu na terenach Indii, Tybetu, Chin i Japonii. Jej poglądy żyją nadal w nauczaniu Dalaj Lamy oraz jego zwolenników.

Szkoła madhjamiki ujmuje naturę nirwany w pojęciu wszechwiedzy. Jak należy to rozumieć? Zasadniczą przyczyną cierpienia, którym przepojona jest ludzka egzystencja, jest niewiedza. Dotyczy ona przede wszystkim przyczynowych związków, które warunkują samo życie, a tym samym cierpienie. Niewiedza pozbawia światła, które pozwoliłoby rozpoznać prawdziwą strukturę tych zjawisk. Dopiero doświadczenie oświecenia przynosi wiedzę o prawdziwej rzeczywistości, o wszystkich związkach kosmosu i życia, o wszystkich bytach, począwszy od najwyższych bogów, a skończywszy na najniższych istotach. Jest to wiedza absolutna w sensie nadrzędności myślenia. Stanowi ona rozstrzygający atrybut Buddy, który ma swoje źródło w doskonale wyzwolonym intelekcie. Świat myślenia Buddy nie jest światem myślenia istoty, która nie doznała jeszcze oświecenia. W tym ostatnim znaczeniu pojęcie myślenia nie odnosi się do Przebudzonego. Jego myśli mają bowiem charakter absolutny. Są myślami absolutu o absolutcie.<sup>49</sup>

Edward Conze, jeden z najwybitniejszych współczesnych znawców buddyzmu, stara się wyjaśnić, jak należy rozumieć pogląd mahajany, iż wszechwiedza jest ostatecznym celem człowieka, tzn. jego zbawieniem. Twierdzi on, że stan człowieka dążącego do osiągnięcia *dharmy* (nauka głoszona przez Buddę) charakteryzują trzy zasadnicze właściwości: 1) obrona przed fizycznym cierpieniem; 2) dążenie do uwolnienia się od strachu, lęku, troski poprzez oderwanie się od wszystkich przywiązań do własnego ja, łącznie z wszystkimi ich następstwami, np. śmiercią; 3) nadzieja, że człowiek stanie się centrum spokojnej, czystej mocy, która umożliwi mu przewyciężenie świata.<sup>50</sup>

Jaki jest zasadniczy sens tej wypowiedzi? Uwolnienie się od fizycznego bólu, lęku, troski – to wartości, których człowiek szczególnie pragnie i poszukuje. Jeśli jednak większość ludzi tego nie czyni, świadczy to jedynie o tym, według buddyjskiego ujęcia, iż nie są oni w pełni świadomi doniosłości i uniwersalności prawdy o dramacie ludzkiego cierpienia. Kiedy jednak rozpocznie się proces kształtowania świadomości, takie pragnienie pojawia się w człowieku natychmiast. Ze swej istoty jest ono pragnieniem wolności w absolutnym znaczeniu. Wszelkie zaś dążenie do wolności jest ze swej natury dążeniem do zbawienia. W tym znaczeniu oznacza ono wyrwanie się z tego, co negatywne. Jest to wyzwolenie ku wolności. W tym właśnie pozornie płynnym pojęciu leży istota nirwany, o której mówi mahajana. Dogłębna refleksja nad

wartością wolności odsłania więc dopiero obraz zbawienia według tego ujęcia. Wolność mieści bowiem w sobie wszystko, co największe, ostateczne i bezwzględnie szczęśliwe. Absolutna wolność to absolutna szczęśliwość. Sta-je się ona udziałem oświeconego w nirwanie, oznaczającej zbawienie.

\* \* \*

W symbolice buddyjskiej szczególną rolę odgrywa piękny kwiat lotosu. Wyrasta on z błotnistej dna stawu czy jeziora. Dopiero kiedy wydostanie się na powierzchnię wody, wspaniale rozkwita. Według buddyzmu jest to obraz ludzkiej egzystencji. Kiedy uwolni się ona z błota cierpienia, dochodzi do szczęścia. Muszą w niej jednak zostać zniszczone najpierw istotne przyczyny cierpienia: niewiedza, pragnienie, żądza, nienawiść, zaślepienie. W teologii chrześcijańskiej określa się to stanem grzechu. Nieubłaganą jego konsekwencją jest śmierć. Jak uczy św. Paweł, jest ona tak radykalna, że sięga korzeni życia i niszczy je (Rz 5, 12) Sytuacja człowieka „zaprzędanego mocy grzechu” jest dramatyczna (Rz 7, 14). Wszystko bowiem zmierza w nim ku śmierci wiecznej (Rz 7, 24), która stanowi dopełnienie grzechu (Rz 6, 21-23).

Z pewnością w opisie tego dramatu ludzkiej egzystencji nietrudno zauważyć pewne podobieństwa pomiędzy buddyzmem a chrześcijaństwem. Jednakże łatwo dostrzec również radykalną odmiennność chrześcijańskiego ujęcia. Biblijne objawienie mówi bowiem, iż owo muliste dno, z którego wyrasta piękny lotos, a więc każde ludzkie życie, przepełnione cierpieniem, samo w sobie ma wartość zbawczą. Jest święte. Może być źródłem szczęścia. Zostało ono bowiem objęte wszechogarniającą miłością Boga, objawioną w osobie Jezusa Chrystusa. Stąd też chrześcijaństwo nie odmawia cierpieniu jakiegokolwiek wartości i sensu, jak to czyni buddyzm. Nadaje mu natomiast wartość zbawczą. Moc nieskończonej miłości Boga może przemienić w raj dramat cierpienia człowieka dotkniętego skażeniem grzechu. Odkupiony przez Chrystusa człowiek jest wezwany do współdziałania z Bogiem w tym wielkim dziele.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> W przybliżeniu. Znaczący spór toczą spór dotyczący dokładnej daty urodzin Buddy. Por. H.-J. Greschat, *Budda*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 39; zob. K.-J. Notz, *Buddha*, w: K.-J. Notz, *Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis*, t. 1, Freiburg 1998, s. 88-93.

<sup>2</sup> Cyt. za: H. Smith, *Religie świata*, Warszawa 1994, s. 102.

<sup>3</sup> D. Keown, *Buddyzm*, Warszawa 1997, s. 58.

<sup>4</sup> Zob. *Nirwana*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu. Buddyzm, hinduizm, taoizm, zen*, Warszawa 1997, s. 236-238. Uwaga: terminy buddyjskie występujące w tym artykule podawane są według transkrypcji używanej w tym dziele.

<sup>5</sup> Zob. *Dukkha*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 96.

<sup>6</sup> Zob. *Karma*, w: tamże, s. 171.

- <sup>7</sup> D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 60.
- <sup>8</sup> Cyt. za: H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, Kraków 1994, s. 130.
- <sup>9</sup> E. Conze, *Der Buddhismus*, Stuttgart 1995, s. 42.
- <sup>10</sup> Zob. *Anaatman*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 11-12.
- <sup>11</sup> Zob. H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, dz. cyt., s. 205-207.
- <sup>12</sup> Zob. *Skandha*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 307-308; H.J. Greschat, *Skandha*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 436; por D. Keown, *Buddyzm*, Warszawa 1997, s. 62-63; H.W. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, München 1997, s. 66-73.
- <sup>13</sup> Zob. A. Thannippara, *Atman*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 18-19.
- <sup>14</sup> Por. D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 63.
- <sup>15</sup> Zob. *Anitja*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 13.
- <sup>16</sup> Według buddyjskiego rozumienia niezmiennie tzn. nieuwarunkowane są tylko odwieczne prawa, pusta przestrzeń i nirwana.
- <sup>17</sup> Zob. K.J. Notz, *Drei Merkmale*, w: K.-J. Notz, *Das Lexikon des Buddhismus*, t. 1, dz. cyt., s. 144-145.
- <sup>18</sup> Zob. K.-J. Notz, *Vier edle Wahrheiten*, w: K.-J. Notz, *Das Lexikon des Buddhismus*, t. 2., dz. cyt., s. 501-502.
- <sup>19</sup> Zob. *Cztery Szlachetne Prawdy*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 64.
- <sup>20</sup> Cyt. za: H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, dz. cyt., s. 130.
- <sup>21</sup> Zob. *Tryszna*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 349.
- <sup>22</sup> Zob. K.-J. Notz, *Samsara*, w: K.-J. Notz, *Das Lexikon des Buddhismus*, t. 2, dz. cyt., s. 395-396.
- <sup>23</sup> Zob. *Triloka*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 346-347; *Tryszna*, w: tamże, s. 349.
- <sup>24</sup> D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 65.
- <sup>25</sup> Zob. T.R. Chopra, *Karman*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 183-184.
- <sup>26</sup> Por. M. Carrithers, *Budda*, Warszawa 1999, s. 99-100.
- <sup>27</sup> Tamże, s. 100.
- <sup>28</sup> D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 67.
- <sup>29</sup> Tamże, s. 65-67.
- <sup>30</sup> Cyt. za: M. Carrithers, *Budda*, dz. cyt., s. 102.
- <sup>31</sup> Tamże, s. 103.
- <sup>32</sup> Zob. *Pratitja-samutpada*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 260-261.
- <sup>33</sup> Por. M. Carrithers, *Budda*, dz. cyt., s. 105.
- <sup>34</sup> Tamże, s. 105.
- <sup>35</sup> Zob. H. v. Glasenap, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, s. 71.
- <sup>36</sup> Tamże.
- <sup>37</sup> Por. M. Carrithers, *Budda*, dz. cyt., s. 105-106.
- <sup>38</sup> Cyt. za: H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, dz. cyt., s. 130.
- <sup>39</sup> A. Fernando, *Dialog z buddyzmem*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 328-329.
- <sup>40</sup> Cyt. za: H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, dz. cyt., s. 130.
- <sup>41</sup> D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 71.
- <sup>42</sup> Zob. *Arhat*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 16; *Bodhisattwa*, w: tamże, s. 42.
- <sup>43</sup> H.-J. Greschat, *Budda*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 39.
- <sup>44</sup> H.W. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, München 1997, s. 112.
- <sup>45</sup> D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 68.
- <sup>46</sup> Tamże.
- <sup>47</sup> Zob. H.W. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, dz. cyt., s. 115-116.
- <sup>48</sup> Por. A. Thanippava, *Nirwana*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 286-287.
- <sup>49</sup> E. Conze, *Buddhismus*, dz. cyt., s. 129.
- <sup>50</sup> Tamże, s. 130.