

## Nirwana jako *summum bonum* we wczesnym buddyzmie

---

W artykule scharakteryzowano sposób rozumienia nirwany w nikajach. W odniesieniu do stanu wyzwolenia za życia zachowuje adekwatność buddyjski model opisu istoty świadomej jako zespołu skupisk (*khandha*). Stan ten sprowadza się do odpowiedniej modyfikacji umysłu danej istoty. Zagadnienie natury nirwany pośmiertnej (której nie rozumiano jako unicestwienia) wydaje się ujawniać paradoksalny charakter zestawienia wiary w trwałą nirwanę oraz ontologicznych założeń wczesnego buddyzmu. Ważne dla zrozumienia stanowiska buddystów wydaje się to, że każdej z kategorii umysłów istot odradzających się przyporządkowano kosmiczną dziedzinę zamieszkaną przez odpowiednie istoty. Wydaje się, że podobny zabieg ontologizacji psychicznych stanów zastosowano w stosunku do stanu oświecenia. Hipostazowanej nirwanie przypisywano jednak status tego, co pozaświatowe. Pobyt Buddy w świecie uważano więc za obecność tego, co transcendentne, w obrębie rzeczywistości sansarycznej.

Ostatecznym celem dążeń buddystów jest nirwana (*nibbāna*)<sup>1</sup>. Nirwana jest stanem przeciwstawianym egzystencji sansarycznej (*samsāra*), czyli temu sposobowi istnienia istot świadomych, którego przebieg reguluje prawo karmana (*kamma*). Zamieszkujące świat istoty o takim statusie są pogrążone w niewiedzy i kierują się w swym działaniu pragnieniem. Występowanie tych czynników stanowi konieczny i wystarczający warunek dopuszczania się czynów, które wymagają karmicznej odpłaty. Podstawową formą jej realizacji jest konieczność odrodzenia się danej istoty po śmierci w postaci stosownej do popełnionych czynów. Egzystencja sansaryczna jest, zdaniem buddystów, z zasady niezadowolająca z uwagi na to, że jej dominantę stanowi cierpienie. Taka ocena stanowi rezultat przekonania o braku możliwości unikania doznań przykrych i efemerycznym charakterze doznań przyjemnych (efemeryczność ta jest związana z nietrwałością wszystkich składników świata). Tej zasadniczej oceny nie zmienia uwzględnienie stosunkowo szczęśliwych okresów istnienia w postaci boskiej z uwagi na przekonanie buddystów o nietrwałym charakterze rów-

---

<sup>1</sup> Przedstawiony niżej sposób rozumienia nirwany znalazł wyraz w nikajach (*nikāya*). Nikaje są zespołami tekstów, które składają się na palijski *Kosz kazań (Suttapiṭaka)*. Należy on do kanonicznej literatury buddyjskiej szkoły therawadinów. Nikaje są podstawowym źródłem służącym rekonstrukcji doktryny wczesnego buddyzmu. Zawierają jednak materiał, który powstawał w ciągu kilku wieków (między śmiercią Buddy a spisaniem kanonu therawady w I wieku przed Chr.). Por. na przykład O. von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, W. de Gruyter, Berlin–New York 1996, s. 7–8, 23–64. Terminy palijskie zostały przywoływane w nawiasach w transkrypcji międzynarodowej. Autor posłużył się słowami „nirwana” i „karman”, które stanowią spolszczoną wersję znanych powszechnie terminów sanskryckich.

niez takich form egzystencji. Określenie „narodziny, starzenie się i śmierć” (czyli znane z „reguły zależnego powstawania” lakoniczne określenie dowolnego cyklu życiowego) ma ten sam zakres, co słowo *dukkha*. W wielu kontekstach słowo to denotuje doznania wyłącznie przykre, czyli cierpienie *sensu stricto*. Odniesienie słowa do całości egzystencji sansarycznej daje wyraz przekonaniu o jej niezadowolającym charakterze (niezadowolającym właśnie z uwagi na dominację cierpienia). Przeciwstawiana sansarze nirwana jest sposobem egzystencji istoty, która wyzwoliła się od konieczności kolejnych narodzin. Jest trwałym stanem braku cierpienia<sup>2</sup>. Dosłowne znaczenie palijskiego terminu *nibbāna* (sansk. *nirvāṇa*) to „zgaśnięcie”. Buddyści nawiązali zapewne do starszej praktyki użycia słowa jako nazwy stanu, który utożsamiano z najwyższym dobrem, i dlatego początkowo nie czuli się zobowiązani do określenia w sposób jednoznaczny, *czego* wygaszeniem jest nirwana. Metafora wygaśnięcia ognia wydaje się odnosić zarówno do (osiąganej za życia) eliminacji żądz, awersji i niewiedzy, jak i do zaniku organizmu psychofizycznego w chwili śmierci istoty wyzwolonej<sup>3</sup>.

W umyśle osoby, która osiągnęła nirwanę, nie powstają akty woli (*cetanā*) wymagające karmicznej odpłaty. Osoba wyzwolona zrzuciła więc „brzemień” rozumiane jako istnienie psychofizycznego organizmu zorganizowanego w sposób, który wymusza karmicznie efektywne działanie<sup>4</sup>. Buddyści od początku przyjmowali jednak, że istota osiągająca nirwanę może pozostawać obecna w świecie<sup>5</sup>. Przekonanie to jest kluczowe w kontekście uzasadnienia wiarygodności soteriologicznego przesłania Śakjamuniego. Osoba wyzwolona może zachować organizm psychofizyczny, ale w istotny sposób zmodyfikowany. Stan taki zapewne od początku rozumiano jako etap przejściowy, poprzedzający definitywne opuszczenie świata przez istotę wyzwoloną. Świat traktowano bowiem jako układ dziedzin, które stanowią miejsca pobytu istot wyznaczane stosownie do karmicznego obciążenia. Budda Śakjamuni, przez wiele lat codziennie obserwowany przez uczniów, starzał się, by w końcu umrzeć.

<sup>2</sup> Zgodnie z przesłaniem nikajów nirwana to nie tylko wolność od wszelkiego cierpienia (SN II.278), ale również (Dh 203) najwyższe szczęście (*parama sukkha*). Por. R.E.A. Johansson, *The Psychology of Nirvana*, Allen & Unwin, London 1969, s. 24–27; T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, E.J. Brill, Leiden–New York–København–Köln 1988, s. 54. Negowanie w nikajach związku nirwany ze śmiercią (na przykład SN V.8, MN I.167) służyło bezpośrednio nie wyrażeniu przekonania o nieprzemijalności stanu wyzwolenia, ale przeciwstawieniu tego stanu tej egzystencji, która polega na cyklicznym (odradzaniu się, starzeniu i) umieraniu (na przykład K.R. Norman, *Mistaken Ideas about Nibbāna*, s. 217–221 [w:] T. Skorupski, U. Pagel (red.), *The Buddhist Forum, vol. III. Papers in Honour and Appreciation of Professor D.S. Ruegg's Contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, London 1994, s. 211–225). Przeciwstawianie sobie nirwany i egzystencji sansarycznej jest jednak ściśle związane (z uwagi na odrzucenie możliwości rozumienia śmierci istoty wyzwolonej jako jej unicestwienia) z traktowaniem stanu wyzwolenia jako trwałego (trwającego bez końca). Określenie nirwany słowem „nieuwarunkowana” (*asamkhata*) wyraża przekonanie o opozycyjnym charakterze kategorii wyzwolenia oraz pojęcia tego, co jest w swym istnieniu uwarunkowane i jako takie (zdaniem buddystów) nietrwałe (SN IV.362).

<sup>3</sup> Zob., odpowiednio, na przykład SN IV.19 i (MN I.486–487). Por. na przykład R.E.A. Johansson, *op.cit.*, s. 58–60. Na temat (odmiennej) etymologii terminów *nibbāyati/nibbāna* i *nibbuta* (oraz związków między nimi) zob. K.R. Norman, *op.cit.*, s. 221–223.

<sup>4</sup> MN I.299; SN III.25–26, III.159.

<sup>5</sup> Uznawano, że wyzwolenie może być również osiągnięte w momencie śmierci (SN V.285, 314).

W kontekście konsekwentnego przeciwstawiania nirwany egzystencji sansarycznej obecność istoty wyzwolonej w świecie nie mogła być uznawana za stan ostateczny. Przyjmowano, że stan wyzwolenia znajduje kontynuację po nieuchronnej śmierci.

Początkowo uważano jednak, że w chwili oświecenia Śakjamuni osiągnął wszystko, co było do uzyskania, tj. cel ostateczny. W nirwanie pośmiertnej widziano początek nowej fazy tego stanu, ale nie doskonalszą jego postać. Śmierci Śakjamuniego przypisywano istotne znaczenie nie z uwagi na jej wpływ na sytuację Buddy, ale ze względu na uszczerbek, jaki w związku z tym zdarzeniem ponosi świat. Wydaje się, że takie podejście było możliwe między innymi dzięki przekonaniu, że Budda zachowywał emocjonalny dystans względem wszelkich utrapień związanych z posiadaniem ciała (co pozwalało twierdzić, że już za życia uwolnił się od cierpienia)<sup>6</sup>, oraz dzięki konsekwentnemu unikaniu rozważań na temat ontologicznego statusu Buddy po śmierci (por. niżej). Słowa *saupādisesa* i *anupādisesa*, tj. wielokrotnie występujące w nikajach przeciwstawne określenia stanu wyzwolenia, nie odnoszą się do nirwany za życia i nirwany pośmiertnej, jak twierdził Buddhaghosa<sup>7</sup>. Sens sformułowania *saupādisesa nibbānadhātu* oddać można słowami „postać nirwany związana z występowaniem pozostałości karmicznego obciążenia, które wymusza kolejne narodziny”. Oznacza ono przyszły stan wyzwolenia, który pewne istoty mają osiągnąć w jednym z najbliższych cykli życiowych (nie dalszym niż siódmy). Pozostałość lgnięcia oraz karmicznego obciążenia, które musi się doczekać właściwej odpłaty, decyduje o konieczności kolejnych narodzin tych istot<sup>8</sup>. Osiągnęły one jednak stopień rozwoju, który zapewnia osiągnięcie wyzwolenia, i dlatego reprezentują trzy z czterech postaci świętości<sup>9</sup>. Zwrot *anupādisesa nibbānadhātu* (nirwana bez pozostałości) oznacza aktualny stan istoty, która już się nie odrodzi. Nie ulega wątpliwości, że w nikajach wielokrotnie posłużono się nim w odniesieniu do istot wciąż żyjących<sup>10</sup>. Terminy *parinibbāna*, *parinibbāyati* i *parinibbuta* odnoszono początkowo do wyzwolenia osiąganego za życia<sup>11</sup>. Dopiero w późniejszym okresie za desygnat słowa *parinibbāna* uznano pośmiertny stan wyzwolenia, który przeciwstawiono nirwanie osiąganego za życia jako stan od niej doskonalszy (*pari-*)<sup>12</sup>. Takie podejście wy-

<sup>6</sup> Przyjmowano, że Budda odczuwał ból i doznawał przyjemności, których źródłem jest aktywność zmysłów. Zachowywał jednak jakoby względem swych doznań szczególnie dystans niedostępny zwykłym osobom. Tego rodzaju obojętność uważano za cechę charakterystyczną sposobu działania umysłu oczyszczonego z pragnienia (SN IV.209–210).

<sup>7</sup> Vsm XVI.73.

<sup>8</sup> Przyjmowano (na przykład MN II.104), że nawet osoby, które osiągnęły nirwanę, mogą pozostawać karmicznie obciążone dawnymi czynami wymagającymi stosownej odpłaty. Obciążenie to jest jednak na tyle znikome, że nie prowadzi do kolejnych cykli życiowych.

<sup>9</sup> Istnieje jeden bodaj fragment nikajów, który nie poddaje się takiej interpretacji (It 38). Nie może on podważać przedstawionej wykładni z uwagi na swą wyjątkowość i niezgodność z innymi tekstami.

<sup>10</sup> Zob. s. 217–223 w: P. Masefield, *The nibbāna-parinibbāna Controversy*, „Religion”, nr 9, 1979, s. 215–230.

<sup>11</sup> Na przykład DN III.55, SN IV 204, Sn 514. Zdaniem E.J. Thomasa (powoływał się on na E. Kuhna), początkowo termin *nibbāna* oznaczał stan wyzwolenia, słowo *parinibbāna* zaś denotowało akt osiągnięcia tego stanu (*idem*, *The History of Buddhist Thought*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1933, s. 121, przyp. 4). K.R. Norman uważa ten pogląd za słuszny (*idem*, *op.cit.*, s. 217).

<sup>12</sup> P. Masefield, *op.cit.*, s. 215–217.

daje się jednak stanowić rezultat potraktowania przeciwstawienia *sansara-nirwana* w sposób w pełni konsekwentny, a nie wynik arbitralnego posunięcia. Podejście to znalazło wyraz już w nikajach<sup>13</sup>.

W nikajach wyróżniono trzy postaci zaawansowanego rozwoju duchowego, których uzyskanie może poprzedzać nirwanę. Reprezentują je:

- 1) osoby, które wstąpiły w strumień (*sotāpanna*), tj. te, które narodzą się nie więcej niż siedem razy (jako ludzie);
- 2) osoby raz powracające (*sakadāgāmin*), tj. te, które narodzą się tylko raz (w postaci ludzkiej);
- 3) osoby niepowracające (*anāgāmin*) po śmierci do świata ludzi<sup>14</sup>.

Te postaci duchowego rozwoju są hierarchicznie uporządkowane. Charakteryzowano je między innymi przez wskazanie konkretnych czynników (niewłaściwych nawyków i skłonności), których występowanie udało się już wyeliminować<sup>15</sup>. Żadna z osób reprezentujących trzy przywołane postaci świętości nie osiągnęła jednak pełnej doskonałości ani w zakresie posiadanej wiedzy, ani w zakresie aktywności o charakterze wolitywnym. Muszą więc jeszcze rozwinąć czynniki nazywane właściwą wiedzą (*sammāñāna*) i właściwą wolnością (*sammāvimutti*)<sup>16</sup>. Tylko istota, która osiągnęła ten ostateczny cel praktyki, jest osobą wyzwoloną od konieczności kolejnych narodzin. Zbiór świętych osób tego rodzaju stanowi denotację słowa *arahant*<sup>17</sup>. Późniejsi buddyści uznawali, że dopiero wraz z *wstąpieniem w strumień* buddysta wkracza na „świętą ośmioraką ścieżkę rozwoju” (*ariya aṭṭhaṅgika magga*). Gethin sądzi, że taki sposób myślenia wywodzi się z nikajów. Jego podstawę stanowi przekonanie, że *wstąpienie w strumień* stanowi dramatyczną cezurę w sposobie funkcjonowania umysłu. Osiągnięcie jej ma rozpoczynać proces faktycznej eliminacji skałań. Takie stanowisko pozwalało twierdzić, że osoby reprezentujące wszystkie cztery

<sup>13</sup> DN III.135, MN III.127–128, AN II.79.

<sup>14</sup> Masefield twierdzi, że status osoby *niepowracającej* jest przez autorów nikajów równie ceniony (z uwagi na jego bliskość nirwany) jak stan osoby wyzwolonej (*arahant*) od konieczności kolejnych narodzin. Píše on, że *wejście w strumień*, stan *powracającego raz* i status *niepowracającego* reprezentują sposoby uzyskania wyzwolenia alternatywne względem drogi osoby wyzwolonej (*arahant*). Masefield sugeruje również, że osoba *niepowracająca* może, po uzyskaniu wyzwolenia w świecie Brahmę (*brahmaloka*), nadal tam żyć (będąc wyzwolonym *niepowracającym*). Wypowiedzi Masefielda nie zawsze są precyzyjne. Jego intencją nie jest jednak kwestionowanie fundamentalnej różnicy między nirwaną i pewnymi stanami, które ją poprzedzają. Genetyczna zależność niektórych przypadków wyzwolenia od innych postaci świętości nie znosi różnicy między tymi postaciami a nirwaną. Tylko osoby wyzwolone (*arahant*) osiągnęły nirwanę. Istoty, które reprezentują pozostałe postaci świętości, zapewniły sobie osiągnięcie wyzwolenia w nieodległej przyszłości. Masefield chce zwrócić uwagę na to, że we wczesnym buddyzmie postaci świętości nie rozumiano jako koniecznych stopni rozwoju tej samej osoby. Arahant nie musi przed swym wyzwoleniem osiągać innych postaci świętości. Osiągnięcie jednej z trzech niższych postaci świętości nie musi zaś (z uwagi na możliwość uzyskania wyzwolenia w chwili śmierci) prowadzić do zostania wyzwoloną osobą (*arahant*). Por. P. Masefield, *op.cit.*, s. 221–222, 226, przyp. 13.

<sup>15</sup> DN I.156, AN.89. Por. na przykład A. Bareau, *Buddyzm indyjski*, s. 55–56 [w:] A. Bareau, W. Schubring, Ch. Füreer-Haimendorf, *Buddyzm, dżinizm i religie ludów pierwotnych*, Antyk, Kęty 2003, s. 3–233.

<sup>16</sup> MN III.76, SN II.168–169, AN II.89.

<sup>17</sup> DN III.97, MN I.139, SN V.145.

postaci świętości wykazują się aktywnością o charakterze ponadświatowym (*lokuttara*), oraz przeciwstawiać sobie dwie fazy rozwoju wciąż praktykującego buddysty<sup>18</sup>.

Nirwanę za życia można opisywać, wykorzystując kategorie wczesobuddyjskiej antropologii. Nirwana za życia jest szczególnym okresem egzystencji niektórych istot świadomych. Model opisu świadomej istoty jako zespołu skupisk (*khandha*) pozostaje adekwatny w odniesieniu do stanu wyzwolenia za życia. Istota wyzwolona do chwili swej śmierci składa się więc wyłącznie z nietrwałych składników, które reprezentują pięć klas obiektów (pięć skupisk). Do skupisk zaliczano ciało (*rūpa*) oraz cztery rodzaje dhamm o charakterze psychicznym, tj. doznania (*vedanā*), elementy rozpoznania (*saññā*), czynniki o charakterze wolitywnym (*saṅkhāra*) oraz elementy świadomości (*viññāna*)<sup>19</sup>. Okres nirwany za życia charakteryzuje się brakiem możliwości wystąpienia w umyśle tych składników, którym przyznano rolę czynników wymuszających kolejne narodziny. Składniki te zaliczano do skupiska czynników o charakterze wolitywnym. Czynniki te często są w nikajach utożsamiane z aktami woli (*cetanā*), które stanowią psychiczną podstawę czynów (*kamma*). W ramach bardziej precyzyjnych analiz wyróżniano wśród czynników wolitywnych rozmaite skłonności (również nawyki poznawcze), które określają postać aktów woli rozwijających się na ich podstawie<sup>20</sup>. Skłonności te mają charakter mniej czy bardziej trwałe. Uaktywniają się pod wpływem odpowiednich bodźców. Niewłaściwe skłonności w postaci nieaktywnej określano słowem *anusaya*. Wśród czynników wolitywnych wyróżniano te, których obecność utożsamiano z sansarycznym sposobem funkcjonowania umysłu, tj. z występowaniem aktów woli wymagających karmicznej odpłaty. Czynniki te to między innymi skłania (*āsava*), do których zaliczano pragnienie przyjemności zmysłowych, pragnienie trwałego istnienia, niewiedzę oraz (czasami) skłonność do niewłaściwych poglądów<sup>21</sup>. Ważną rolę odgrywa w nikajach kategoria trzech korzeni zła (*akusalamūla*), do których zaliczano żądzę (*lobha*), nienawiść (*dosa*) i zaślepienie (*moha*). Tego rodzaju zestawienia stanowią środki wyrazu fundamentalnego przekonania, że egzystencja sansaryczna jest rezultatem braku odpowiedniej wiedzy i, uwarunkowanego tym brakiem, łaknienia

<sup>18</sup> Gethin przywołuje między innymi MN I.42–45, III.71–78; SN V.347 (R.M.L. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening. A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, E.J. Brill, Leiden–New York–Köln 1992, s. 205–207, 216–223).

<sup>19</sup> Na przykład R. Gethin, *The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Buddhism*, „Journal of Indian Philosophy”, nr 14, 1986, s. 35–53 (szczególnie s. 35–37).

<sup>20</sup> Wydaje się, że w nikajach brak wyraźnego rozróżnienia na akt woli oraz zespół aktywnych skłonności, na których podstawie się on kształtuje. Związane jest to zapewne z brakiem innej wyraźnej dystynkcji: między aktem autentycznie wolnego wyboru (możę, ale nie muszę) oraz aktem woli zdeterminowanym przez układ skłonności podmiotu oraz oddziałujących na niego czynników. Istnienie tego rodzaju różnicy było jednak zakładane przez buddystów. Postulowali oni kształtowanie przebiegu procesów w obrębie organizmu psychofizycznego. Wymaga to istnienia marginesu realnej wolności, który pozwala się przeciwstawiać w jakimś zakresie inercji tego rodzaju procesów. Margines wolności jest ograniczony, ale właściwe korzystanie z niego prowadzi do zastąpienia skłonności niewłaściwych przez skłonności właściwe. Por. J.P. McDermott, *Karma and Rebirth in Early Buddhism*, s. 179–180 [w:] W.D. O’Flaherty (red.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1980, s. 165–192.

<sup>21</sup> MN I.55; DN II.81, III.97; SN V.145.

rozmaitych dóbr. Nieobecność składników umysłu, które w perspektywie dążenia do nirwany uznawano za niepożądane, łączono z obecnością czynników względem nich przeciwnych. Nirwanę za życia można więc rozumieć jako rezultat trwałej modyfikacji zawartości pewnego umysłu. Polega ona na pełnym i nieodwracalnym zastąpieniu dhamm niepożądanych czy niezdrowych (*akusala*) przez pożądane czy zdrowe (*kusala*)<sup>22</sup>.

Negatywne (tj. polegające na eksponowaniu konieczności eliminacji określonych czynników psychicznych) podejście do procesu zbawczej transformacji umysłu znajduje dopełnienie w pozytywnym ujęciu tematu. W jego ramach koncentrowano się na dhammach, które powinny wystąpić w umyśle jako czynniki przeciwstawne do niepożądanych. Nirwana za życia może być opisana zarówno jako trwała nieobecność w umyśle czynników wywierających niekorzystny wpływ na sposób działania, jak i jako stan trwałej obecności (w postaci aktywnej albo w postaci dyspozycji) czynników reprezentujących inne klasy. Nikaje stanowią świadectwo wielotorowości buddyjskich rozważań na temat dhamm, których obecność uważano za charakterystyczną dla stanu wyzwolenia. Funkcjonowało wiele zestawień tego rodzaju czynników psychicznych. Zaznaczyła się tendencja do traktowania takich wykazów jako odnoszących się zarówno do ostatecznego celu buddyjskiej praktyki, jak i do wcześniejszych etapów duchowego rozwoju. Przyjmowano, innymi słowy, że wskazywane czynniki pożądane mogą występować w umyśle jeszcze przed osiągnięciem wyzwolenia. Praktyka buddyjska służy wywołaniu i podtrzymaniu obecności takich dhamm we własnym umyśle oraz doskonaleniu ich do postaci charakterystycznej dla stanu nirwany.

Rozpatrywane czynniki psychiczne nazywano w późniejszym buddyzmie „czynnikami prowadzącymi do wyzwolenia” (*bodhipakkhiya dhamma*). Kategoria ta obejmuje pozycje wyróżniane w ramach siedmiu wykazów dhamm. Wykazy te pełnią w nikajach ważną funkcję. Stanowią rezultat różnych prób opisu buddyjskiej drogi rozwoju. Zdaniem Gethina, od początku traktowano je jako uzupełniające się charakterystyki. Stosownie do tego, przyjmowano, że obecność w postaci w pełni rozwiniętej tych dhamm, które uwzględniono w jednym z wykazów, jest tożsama z występowaniem w postaci najdoskonalszej czynników uwzględnionych w pozostałych zestawieniach. Gethin sądzi, że obecność w postaci w pełni rozwiniętej dowolnego czynnika, który uwzględniono w jednym wykazie, wiązano z pełnym rozwojem czynników odpowiadających pozostałym pozycjom tego zestawienia. Obecność w umyśle w postaci doskonałej dowolnego czynnika wskazanego w jednym z siedmiu wykazów stanowi więc symptom nirwany rozumianej jako rezultat wszechstronnego rozwoju umysłu. Ten pogląd pozostaje w ścisłym związku z przekonaniem o wzajemnej zależności różnych przejawów aktywności oraz o konieczności równoczesnego (a nie sukcesywnego) doskonalenia wszystkich postaci aktywności świadomej istoty<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Przywołana kategoria dhammy stanowi pojęcie nietrwałego i dostępnego doświadczeniu składnika rzeczywistości. Słowo *dhamma* występuje jednak w nikajach w różnych znaczeniach (na przykład A.K.Warder, *Dharmas and Data*, „Journal of Indian Philosophy”, nr 1, 1971, s. 272–295).

<sup>23</sup> R. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, s. 200, 212, 240–247, 260, 280–281.

Owe wykazy dhamm psychicznych, których doskonalenie prowadzi do nirwany, to zestawienia czterech postaci uważności (*satipaṭṭhāna*), czterech form właściwego wysiłku (*sammappadhāna*), czterech podstaw sukcesu (*iddhipāda*), pięciu duchowych zdolności (*indriya*), mocy (*bala*), siedmiu czynników oświecenia (*bojjhaṅga*) i ośmiu składników szlachetnej ścieżki (*ariya maggaṅga*). Postaci uważności to formy metodycznej obserwacji jednej z czterech wyróżnionych dziedzin przedmiotowych, tj. ciała, doznań, umysłu i dhamm. Wydaje się, że w postaci w pełni rozwiniętej uważność (*sati*) jest tożsama z wyzwalającym wglądem<sup>24</sup>. Formy właściwego wysiłku to: 1) staranie o to, by we własnym umyśle nie pojawiły się takie dhammy niezdrowe, które jeszcze w nim nie występują; 2) staranie o usunięcie takich dhamm niezdrowych, które się w umyśle pojawiły; 3) staranie o pojawienie się w umyśle zdrowych dhamm, które jeszcze w nim nie wystąpiły; 4) staranie o utrzymanie obecności takich dhamm zdrowych, które już się pojawiły<sup>25</sup>. Podstawy sukcesu to cztery różne umiejętności osiągnięcia stanu skupienia (*samādhi*). Stan ten może być bowiem, zgodnie ze świadectwem nikajów, osiągany za pomocą pragnienia działania (*chanda*), siły (*virīya*), umysłu (*citta*) albo badania (*vīmaṃsā*)<sup>26</sup>. Duchowe zdolności to: wiara (*saddhā*), siła (*virīya*) utożsamiana z czterema staraniami albo ich skutkiem, uważność (*sati*), skupienie (*samādhi*), czyli zdolność koncentracji na jednym przedmiocie, oraz mądrość (*paññā*), czyli wiedza dotycząca natury rzeczy (ich nietrwałości, związku z cierpieniem i braku bytowej podstawy w postaci trwałego substratu)<sup>27</sup>. Wykazy mocy obejmują duchowe zdolności oraz pewne czynniki dodatkowe, między innymi wstyd (*hiri*) i wgląd na skutki (*ottappa*). Czasem ze zdolności uwzględniano tylko uważność i skupienie, czasem zaś pomijano wyłącznie mądrość<sup>28</sup>. Czynniki oświecenia to: uważność (*sati*), rozróżnienie dhamm (*dhammavicaya*), siła (*virīya*), radość (*pīti*), spokój (*passaddhi*), skupienie (*samādhi*), równowaga (*upekkhā*)<sup>29</sup>. Składniki szlachetnej ścieżki to: właściwy pogląd (*sammādiṭṭhi*), właściwa intencja (*sammāsaṅkappa*), właściwa mowa (*sammāvācā*), właściwe postępowanie (*sammākammaṅga*), właściwy sposób życia (*sammājīva*), właściwy wysiłek (*sammāvāyama*), właściwa uważność (*sammāsati*), właściwe skupienie (*sammāsamādhi*)<sup>30</sup>.

W nikajach znalazły wyraz różne poglądy na temat metod umożliwiających uzyskanie nirwany. Różnice dotyczą głównie zalecanych praktyk medytacyjnych. Wszystkie one stanowią, zdaniem P. Griffithsa, warianty dwóch radykalnie odmiennych metod zbawczych. Zwolennicy metody analitycznej sądzili, że wyzwolenie jest rezultatem wglądu w naturę rzeczywistości. Praktykę medytacyjną podporządkowali doskonaleniu aktywności poznawczej, która uzyskanie owego wglądu umożli-

<sup>24</sup> DN II.290–315, MN I.339–340, SN V.141–192.

<sup>25</sup> DN III.221, MN II.11, SN V.224–225.

<sup>26</sup> DN II.213–214, MN I.103, SN IV.365.

<sup>27</sup> SN V.228.

<sup>28</sup> AN III.10–11; DN III.213, 229, 253.

<sup>29</sup> DN II.79, III.105–106; AN IV.23.

<sup>30</sup> DN I.157; MN I.15–16, 48–55; SN II.42–44. Wszystkie przywołane grupy dhamm dokładnie omówił Gethin (*idem*, *The Buddhist Path to Awakening*, s. 31–226).

wia. Zwolennicy metody enstatycznej uważali, że położenie kresu procesowi odradzania się wymaga radykalnego ograniczenia aktywności psychicznej. Dążyli do tego między innymi poprzez zawieszenie kontaktu poznawczego ze światem<sup>31</sup>. Miało się to dokonywać w ramach zaawansowanych stanów medytacji skupienia. Bronkhorst przedstawił przekonujące argumenty na rzecz tezy, zgodnie z którą uwzględnienie przez buddystów metody enstatycznej stanowiło rezultat wpływów obcych. Pierwsi buddyści oddawali się zapewne praktyce czterech dźhan (*jhāna*), która stanowiła pewien wariant metody analitycznej. Łączyła ona, jak się wydaje, rozwijanie zdolności koncentracji z obserwacją pewnego fragmentu rzeczywistości<sup>32</sup>.

Wydaje się, że buddyjscy zwolennicy metody enstatycznej nie mogli ignorować gnostycznego wydzwiku nauki Śakjamuniego. Czuli się zapewne zmuszeni łączyć stosowanie tej metody z poglądem o zbawczej roli wyzwalającego wglądu. Tak chyba należy interpretować te fragmenty nikajów, w których uzyskanie zbawczej wiedzy zestawiono z medytacyjnym stanem nazywanym „zanikiem rozpoznawania i doznań” (*saññāvedayitanirodha*). Już L. de La Vallée Poussin zauważył, że w nikajach znalazły wyraz dwa radykalnie odmienne sposoby rozumienia wyzwalającego wglądu. Wyzwolenie uważano albo za następstwo poznania świata jako czegoś w istocie nieatrakcyjnego, albo za następstwo poznania nirwany jako prawdziwie atrakcyjnego przeciwieństwa świata<sup>33</sup>. Są powody, by sądzić, że pogląd, zgodnie z którym do wyzwolenia prowadzi poznanie zasady przeciwstawianej światu, reprezentuje sposób myślenia obcy pierwszym buddystom. Było to stanowisko buddyjskich zwolenników metody enstatycznej. Status stanowiska pierwotnego i w nikajach podstawowego należy przyznać poglądom zwolenników metody analitycznej, którzy dążyli do poznania natury świata. Istotne elementy przesłania nikajów (tj. koncepcja skupisk, nauka o zależnym powstawaniu i zalecenia dotyczące praktyki uważności) wydają się pozostawać w ścisłym związku z takim właśnie stanowiskiem.

Treść gnozy jest w nikajach określana w rozmaity sposób nawet w tych kontekstach, które wyrażają poglądy zdecydowanych zwolenników metody analitycznej. Zwolennicy tej metody za czynnik o charakterze kognitywnym, który decyduje o osiągnięciu nirwany, uważali jednak zapewne bezpośrednie poznanie samego siebie jako następstwa zespołów elementów – elementów nietrwałych i pozbawionych substancjalistycznie rozumianego podłoża, ale związanych stosunkiem zależności przyczynowo-skutkowej z elementami wcześniejszymi. Tak czy inaczej, wyzwalający wgląd stanowi przeciwieństwo niewiedzy (*avijjā*). Usuwa ją z umysłu w sposób nieodwracalny, uniemożliwiając aktywność efektywną karmicznie.

<sup>31</sup> P. Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, Open Court, La Salle 1986, s. 13. Świadomość różnicy między dwiema metodami znalazła niedwuznaczny wyraz między innymi w SN II.115–118, AN III.355, DN III.105.

<sup>32</sup> Na przykład MN I.246–247. Por. J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation In Ancient India*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart 1986.

<sup>33</sup> L. de La Vallée Poussin, *Musīla et Nārada*, „Mélanges Chinois et Bouddhiques”, nr 5, 1937, s. 189–222. Por. L. Schmithausen, *On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ and ‘Enlightenment’ in Early Buddhism*, s. 214–222 [w:] K. Bruhn, A. Wezler (red.), *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, Steiner, Wiesbaden 1986, s. 214–222.



W nikajach zaznaczył się brak konsekwencji w wyjaśnianiu konieczności odrodzenia się po zakończeniu danego cyklu życiowego. Można w tym widzieć rezultat braku wyraźnego rozróżnienia dwóch uzupełniających się sposobów wyjaśniania genezy działania, które wymaga karmicznej odpłaty. Pierwszy sposób polega na wskazaniu na zależność aktów woli (*cetanā*) istoty nieoświeconej od pragnienia (*taṇhā*). Każdy akt pragnienia uważano za konieczny i wystarczający warunek powstania karmicznie efektywnego aktu woli. Drugi sposób wyjaśniania polega na wskazaniu niewiedzy (*avijjā*) jako warunku koniecznego wystąpienia pragnienia. Niewiedza nie jest warunkiem wystarczającym powstawania konkretnych aktów pragnienia i aktów woli (towarzyszy również doznaniom neutralnym, które chyba nie rozwijają się w akty woli)<sup>34</sup>. Stanowi jednak warunek wystarczający podjęcia karmicznie efektywnego działania w taki sposób, że umysł, w którym występuje, jest skazany na generowanie owego działania w odpowiednich okolicznościach.

Brak konsekwencji we wskazywaniu przyczyny odradzania się (i towarzyszącego temu cierpienia) jest też zapewne związany z przekonaniem buddystów o wzajemnej zależności aktywności poznawczej i aktywności wolitywnej. Niewiedza, rozumiana jako skalanie, nie sprowadza się do braku pewnego poznania. Stanowi odrębny składnik psychiki, który wydaje się stanowić hipostazę nawykowego (niewłaściwego) sposobu interpretacji danych poznawczych i wywiera wpływ zgubny na sposób działania<sup>35</sup>. Sądzono, że do skorygowania tego nawyku nie wystarczy dyskurs ani zawierzenie autorytetowi. Jedynym czynnikiem w sposób bezpośredni usuwającym niewiedzę jest odpowiednie poznanie bezpośrednie, tj. wgląd w naturę rzeczywistości<sup>36</sup>. Przyjmowano więc, że wyzwalający wgląd definitywnie usuwa niepożądane nawyki poznawcze, zarazem uznając, że rolą takich nawyków jest uniemożliwianie wyzwalającego wglądu. Pogląd ten jest paradoksalny tylko z pozoru. Jego zwolennicy zakładali bowiem, że możliwe jest osłabienie własnych nawyków poznawczych, prowadzące do adekwatnego ujawnienia się rzeczywistości podmiotowi (co jest równoznaczne z pełną i ostateczną eliminacją tych niewłaściwych nawyków). Obecność niewiedzy i wyzwalający wgląd uważano za stany przeciwstawne, za wykluczające się sposoby funkcjonowania umysłu.

Zgodnie ze świadectwem *sutt* próby bezpośredniego usunięcia niewiedzy są skazane na niepowodzenie. Niewłaściwe nawyki poznawcze należy osłabiać stopniowo za pośrednictwem odpowiednich, wielokrotnie podejmowanych decyzji<sup>37</sup>. Warunkiem podjęcia wysiłku, którego celem jest ostateczne usunięcie niewiedzy, jest posiadanie pewnej wiedzy na temat korzyści, do jakich ów wysiłek prowadzi. Można więc powiedzieć, że wiedza jest punktem wyjścia i punktem dojścia buddyjskiej praktyki. W punkcie wyjścia jest ona ufną akceptacją przesłania Buddy oraz jego wstępnym

<sup>34</sup> MN I.303.

<sup>35</sup> Tak jak pozostałe skalania (oraz inne niewłaściwe skłonności i nawyki), niewiedza może występować w umyśle w postaci (aktywnej) *dhammy* albo w postaci dyspozycji (*anusaya*) do powstania *dhammy* tego rodzaju w sprzyjających okolicznościach.

<sup>36</sup> Abstrahuję tu od stanowiska buddyjskich zwolenników metody enstatycznej.

<sup>37</sup> Pogląd o soteriologicznie przełomowym charakterze pewnych stanów medytacyjnych uwzględnia konieczność „treningu” przygotowawczego.

rozumieniem, w punkcie dojścia zaś – bezpośrednim poznaniem prawd, których nauczał Śakjamuni. Zaufanie i rozumienie, które poprzedzają docelowy wgląd, nie mają charakteru statycznego. Przeciwnie, ich pogłębianie stanowi istotny wymiar rozwoju buddysty w drodze ku nirwanie. Środkiem umożliwiającym to pogłębianie są właściwe akty woli (w tej perspektywie warto spojrzeć również na praktykę uważności, której podjęcie nie prowadzi przecież automatycznie do uzyskania wyzwalającego wglądu). Drugim wymiarem duchowego rozwoju jest sublimowanie swych reakcji uczuciowych. Środkiem to umożliwiającym są również właściwe decyzje (podejmowane w sytuacjach, w których rozmaite skłonności pozostawiają podmiotowi ograniczoną przestrzeń realnego wyboru). Skutki tych decyzji kumulują się jakoby, prowadząc do osłabienia złych skłonności, a nawet do zastąpienia niektórych z nich przez ich przeciwieństwa. Właściwe reakcje uczuciowe sprzyjają decyzjom umożliwiającym pogłębienie zrozumienia i akceptacji buddyjskiego przesłania, pogłębianie to sprzyja zaś doskonaleniu swych reakcji uczuciowych. Akty woli nie mogą, zdaniem buddystów, w sposób bezpośredni spowodować trwałej eliminacji skałań. Właściwe i wielokrotnie podejmowane decyzje pozwalają jednak znacznie osłabić pozycję skałań przez eliminację czynników z nimi związanych, umożliwiają okresowy brak aktywności skałań, a nawet prowadzą do wystąpienia wyzwalającego wglądu, który nieodwracalnie wyklucza możliwość wystąpienia skałań w danym umyśle<sup>38</sup>.

Zdaniem buddystów doskonalenie aktywności poznawczej jest więc sprzężone z doskonaleniem aktywności wolitywnej. Nasz sposób rozumienia siebie i świata wpływa na nasze uczucia i wybory. Nasze decyzje nie tylko oddziałują na formę przyszłych reakcji uczuciowych, ale również kształtują nasz sposób rozumienia siebie i świata. Gethin wykazał, że przedstawiona w nikajach koncepcja duchowej praktyki jest koncepcją równoczesnego doskonalenia się osoby w różnych aspektach. Niemożliwy jest znaczący rozwój osobowości pod pewnym względem z pominięciem innych<sup>39</sup>. W tym duchu należy rozumieć czwartą ze *szlachetnych prawd*, która opisuje metodę umożliwiającą osiągnięcie nirwany. Metoda ta uwzględnia osiem form aktywności, które należy doskonalić równolegle. Doskonałość żadnej z nich nie jest możliwa bez doskonałości pozostałych<sup>40</sup>.

Do dokonań buddyjskiej psychologii nie można się odwołać, wyjaśniając naturę stanu, jaki istota wyzwolona osiąga po śmierci. Przyjmowano bowiem, że śmierć

<sup>38</sup> Zgodnie ze świadectwem nikajów duchowy rozwój ma charakter stopniowy i kumulatywny, ale prowadzi do nagłej i ostatecznej kulminacji (R. Gethin, *op.cit.*, s. 246–247).

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 207–212. Omówione stanowisko łączy się w nikajach z przekonaniem, że to sposobowi rozumienia siebie i świata przypada status podstawowego czynnika wpływającego na ludzkie działanie. Pogląd ten znalazł odzwierciedlenie w dwunastoczołonowej regule zależnego powstawania. Nieprzypadkowo właściwy pogląd (*sammādiṭṭhi*) umieszczono na pierwszym miejscu w wykazie czynników tworzących „ośmioraką szlachetną ścieżkę”. Odpowiedni sposób rozumienia siebie i świata wskazywano jako warunek podjęcia buddyjskiej praktyki, czynnik umożliwiający rozwój oraz ostateczny cel (por. *ibidem*, s. 216–223).

<sup>40</sup> Sukcesywny charakter pojawiania się rezultatów duchowej praktyki został uwzględniony w schematycznym opisie buddyjskiej ścieżki jako rozwoju moralności (*sīla*), skupienia (*samādhi*) i mądrości (*paññā*). Zob. DN II.81, 84; AN IV.380–381. Por. R. Gethin, *op.cit.*, s. 207–212.

istoty wyzwolonej prowadzi do całkowitego zniszczenia jej organizmu psychofizycznego złożonego ze skupisk. Po śmierci istoty wyzwolonej nie istnieje ani jej ciało, ani umysł<sup>41</sup>. Na gruncie założeń przyjmowanych przez buddystów, nie sposób uzasadnić możliwości kontynuacji istnienia istoty wyzwolonej po jej śmierci (istotę świadomą sprowadzano bowiem do organizmu psychofizycznego złożonego ze skupisk). Śmierci istoty oświeconej nie rozumiano jednak jako jej anihilacji. Nauka o nirwanie jako stanie trwałym i szczęśliwym jest istotnym elementem przesłania nikajów. Nirwany z pewnością nie rozumiano jako unicestwienia<sup>42</sup>. Taki pogląd odrzucono wprost jako jedno z czterech fałszywych stanowisk. Brak podstaw, by sądzić, że ktokolwiek z późniejszych buddystów rozumiał *summum bonum* buddyzmu jako anihilację. Ten stan rzeczy pozwala mówić o nirwanie pośmiertnej i zastanawiać się nad jej naturą<sup>43</sup>.

Zagadnienie natury nirwany pośmiertnej wydaje się ujawniać paradoksalny charakter zestawienia ontologicznych założeń wczesnego buddyzmu oraz wiary w trwałą nirwanę. Paradoksalność owa mogła być oczywista dla samego Buddy, który uchylił się, według *sutt*, od jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy istota wyzwolona istnieje po swej śmierci. Zarówno pozytywna, jak i negatywna odpowiedź pozostaje przecież w sprzeczności z istotnymi składnikami buddyjskiej nauki. Wyznanie swej ignorancji w kwestii tak fundamentalnej nie wchodziło zaś w grę. W tej sytuacji nie jest niczym zaskakującym posunięcie się przez Buddę do odrzucenia prawdziwości czterech poglądów: wyzwolony istnieje po śmierci; wyzwolony nie istnieje po śmierci; po śmierci wyzwolony zarazem istnieje i nie istnieje; po śmierci wyzwolony ani istnieje, ani nie istnieje<sup>44</sup>. Wydaje się, że Budda chciał w ten sposób przekonać słuchaczy, iż odpowiedź na zadane pytanie leży poza granicami racjonalnego dyskursu.

Ważne dla zrozumienia stanowiska buddystów wydaje się to, że przeciwstawiali oni nirwanę całości hierarchicznie zorganizowanego uniwersum, w którym dokonuje się *sansara*. Struktura tego uniwersum odpowiadać ma podziałowi umysłów odradzających się istot. Każda z kategorii umysłów ma swój odpowiednik w postaci kosmicznej dziedziny zamieszkaanej przez odpowiednie istoty. Wydaje się, że podobny zabieg ontologizacji psychicznych stanów zastosowano w stosunku do nirwany. Nirwanie przypisano jednak status tego, co pozaświatowe (w duchu przeciwstawiania nirwany *sansarze*). Co więcej, początkowo nie nadawano aksjologicznego sensu rozróżnieniu

<sup>41</sup> MN I.487–488.

<sup>42</sup> Porównanie śmierci wyzwolonego do wygaśnięcia ognia z powodu braku paliwa (MN I.487) wyraża ideę transformacji, a nie unicestwienia. Wygaśnięcie ognia rozumiano jako jego przejście do stanu istnienia utajonego. Idei unicestwienia nie wyraża też z pewnością porównanie nirwany do niezgłębionego oceanu. W MN I.140 Budda odrzuca stawiany mu zarzut utożsamiania wyzwolenia z unicestwieniem. Według SN III.109–110, pogląd, zgodnie z którym wyzwolony nie istnieje po śmierci, jest mniemaniem szkodliwym, mnich Jamaka zaś, który zajął takie stanowisko, wzbudził we wspólnocie poruszenie, wywołał współczucie i został pouczony przez osobę kompetentną.

<sup>43</sup> Interpretacja nirwany jako unicestwienia sprowadzałaby buddyjskie przesłanie do próby przekonania ludzi, że ich egzystencja jest z natury swej niezadowolająca, po to tylko, by skłonić ich do samo-unicestwienia. Taka wykładnia buddyzmu czyni z niego światopogląd, który można charakteryzować w kategoriach psychopatologii.

<sup>44</sup> MN I.484–486. Możliwe, że odrzucenie czterech rozważanych stanowisk buddyści przypisali Buddzie dopiero wtedy, gdy wyraźnie uświadomili sobie paradoksalny charakter zestawienia wiary w nirwanę pośmiertną i przyjętych założeń ontologicznych.

na stan wyzwolenia za życia i nirwanę po śmierci. Przyjmowano, że wszystko, co jest możliwe do osiągnięcia, Budda osiągnął już w chwili oświecenia. Wydaje się, że pobyt Buddy w świecie uważano (z uwagi na ontologizację nirwany) za obecność tego, co transcendentne, w obrębie rzeczywistości sansarycznej (w świecie). Zawarte w nikajach stwierdzenia na temat niezgłębionego charakteru kondycji Buddy nie odnoszą się tylko do nirwany pośmiertnej<sup>45</sup>. Teza o niezgłębionym charakterze nirwany wydaje się pozostawać w ścisłym związku z przekonaniem o jej bytowo transcendentnym charakterze. Względ na to przekonanie nie pozwala uznać, że opis nirwany za życia w kategoriach występowania i braku odpowiednich dhamm w umyśle jest wyczerpujący. Nirwana w każdej postaci jest czymś przeciwstawianym rzeczywistości sansarycznej, czymś jakoby radykalnie od niej odmiennym i dlatego trudnym do pojęcia. Do momentu śmierci Budda egzystuje więc na dwóch płaszczyznach (w świecie i poza światem), w czym można się doszukiwać paradoksu. Pogląd o takiej paradoksalnej dwubiegunowości egzystencji Buddy znalazł środek skutecznego wyrazu w języku symboli religijnych<sup>46</sup>.

Wydaje się, że wczesnobuddyjskie przesłanie rozpada się na dwa podstawowe segmenty, tj. na przekonania dotyczące natury świata oraz na naukę o nirwanie. Być może należy w tym kontekście mówić o komponencie (odpowiednio) filozoficznej i *stricte* religijnej. Chociaż pojęciu nirwany nadano status kategorii ontologicznej (przez przeciwstawienie jej pojęciu świata), to doktryna nirwany nie została włączona w metafizyczny dyskurs. Z tego względu próby powiązania przekonania o wieczności nirwany z analizami, które dotyczą egzystencji świadomych istot w świecie, w nieunikniony sposób generują aporie.

## Wykaz skrótów

- AN – *Aṅguttara-nikāya*, R. Morris, E. Hardy (red.), t. I–V, Pali Text Society, London 1885–1900.  
 Dh – *Dhammapada*, S. Sumangala (red.), Pali Text Society, London 1914.  
 DN – *Dīgha-nikāya*, T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, W. Stede (red.), t. I–III, Pali Text Society, London 1890–1911.  
 It – *Itivuttaka*, E. Windisch (red.), Pali Text Society, London 1889.  
 MN – *Majjhima-nikāya*, V. Trenckner, R. Chalmers (red.), t. I–III, Pali Text Society, London 1888–1902.  
 SN – *Saṃyutta-nikāya*, L. Feer (red.), t. I–V, Pali Text Society, London 1884–1898.  
 Sn – *Suttanipāta*, D. Anderson, H. Smith (red.), Pali Text Society, London 1913.  
 Vsm – *Visudhimagga*, C.A.F. Rhys-Davids (red.), t. I–II, Pali Text Society, London 1920–1921.

<sup>45</sup> Na przykład MN I.140, SN III.111–112.

<sup>46</sup> Jak twierdzi L. de La Vallée Poussin, kategoria nirwany stanowi pojęcie „uwikłane raczej w mit niż w metafizykę” (*idem, Nirvāṇa*, Paris 1925, s. 57).