

BARBARA KOEHLER

(Lublin)

DYNAMICZNO-RELATYWNY CHARAKTER ŚWIATA W NAUCE BUDDY

Nauka buddyjska koncentruje się całkowicie na ludzkim byciu i dotyczącym go bezpośrednio cierpieniu oraz wyzwoleniu z cierpienia. Istotą rzeczywistości jest *dhamma*¹ wraz z jej immanentnym Prawem Zależnego Powstawania (*Patīcassamuppada*), któremu podlega całe uniwersum. Prawo to zakłada dynamiczny charakter bytowania i sytuuje indywiduum w kontekście ciągłej ewolucji. Produktem tego nieustającego procesu obejmującego wszelkie formy życia z ich naturalnym rozwojem jest człowiek. Apogeum ewolucji wyraża się poziomem świadomości nieograniczonej funkcjami zmysłów i emocji, ale zdominowanym najpierw przez refleksyjne myślenie, a następnie bezpośrednią intuicję, wgląd. Wgląd indywiduum w uniwersalny charakter świata i ludzkiej natury uchyla niewiedzę wraz z jej wszystkimi konsekwencjami. Niewiedza, niezajomość Czterech Szlachetnych Prawd (*Cattari Ariya Saccani*) ma wymiar nieświadomości prawdziwej istoty bytu ziemskiego i niezrozumienia mechaniki praw (przyrody i moralności) nim rządzących. Z niewiedzy i genetycznie z nią związanych sił karmicznych wpływa dynamika wszechświata funkcjonującego według schematu powstawania, stawania się i przemijania.

Cztery Szlachetne Prawdy i Droga Wyzwolenia (*Atthangika Magga*) prezentują ogólny obraz rozwoju myśli indyjskiej², zaś specyfiką buddyjskiej nauki jest antyteza indyjskiego pojęcia (reprezentowanego przez sanskryckie słowo *atman*)

¹ Terminologia buddyjska podana jest w języku palijskim.

² E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, Warszawa 1990, T. I, s. 241, Lama Anagarika Govinda. *Vom Theravada zum Zen*, w: Bodhi Baum 9,1, Wien (Octopus) 1984.

absolutnego istnienia duszy tj. dynamiczna istota rzeczywistości (*anicca*, *dukkha*, *anatta*)³.

W Dhammapadzie 227–229, w wypowiedzi dotyczącej charakterystyki świata obejmującej przemijalność (*anicca*) oraz przepełnienie cierpieniem (*dukkha*), na określenie świata użyto słowa *sankhara*. Wymieniając następnie cechę niesubstancjalności (*anatta*) świata, słowo *sankhara* zastąpiono słowem *dhamma*, co pozwala na wniosek, że niesubstancjalność dotyczy nie tylko ludzkiej psychiki, ale wszystkich rzeczy bez względu na ich specyfikę⁴. Substytucja ta jest kluczem do interpretacji nauki *anatta*⁵.

Stawiając koncepcję *anatta* w centrum swojej nauki uczynił Budda krok od statycznego do dynamicznego pojmowania świata, od być do stawać się, od trwałego „Ja” do rozpoznania wzajemnej zależności, uwarunkowanego powstawania wszystkich życiowych fenomenów (zjawisk i rzeczy) oraz zdolności indywiduum do ciągłego rozwoju. Wszystkie elementy rzeczywistości (*sabbe dhamma*) nie mają więc natury absolutnego samoistnienia. Istnienie podlega dynamicznym procesom powstawania (*patisandhi*), stawania się (*bhavanga*) i przemijania (*cuti*)⁶. W potoku tych nieustannych zmian nie ma dla człowieka stałego punktu odniesienia. Podstawowy element rzeczywistości reprezentuje *dhamma* wraz z jej immanentnym prawem zależnego powstawania (*paticcasamuppada*), i z tego to prawa logicznie wynika znaczenie *sankhara*⁷. Są nimi tendencje, siły kreacji opisane relacją przyczynowo-skutkową, funkcjonujące pomiędzy nieświadomością (*avijja*) a świadomością (*vinnana*). Kontekst empiryczny buddyjskiej filozofii wyznacza twierdzenie, że przedmioty definiowane są za pomocą ich funkcji i wynikających z tego relacji. Doktryna *anatta* mówi więc, że nie istnieje na świecie nic co nie pozostawałoby w relacji do czegoś innego. Będące produktem aktywności czynników i funkcji świadomości wyobrażenie Ja (*atta*) samo jest elementem procesu świadomości. Zatem, *anatta* nie unicestwia świadomości, ale mówi o jej

³ Zob. teksty kanoniczne; Majjhima Nikaya 1.138–9, Samyutta Nikaya 2.244–6, Majjhima Nikaya 3.271–3.

⁴ Mające ponad sześćdziesiąt znaczeń słowo *dhamma* (zob. M. i W. Geiger, *Pali Dhamma, vernehmlich in der kanonischen Literatur*, München 1921) użyte jest w Kanonie Palijskim także jako *terminus technicus* na określenie nieredukowalnych czynników, z których składa się postrzegana empirycznie rzeczywistość.

⁵ Lama Anagarika Govinda, *Buddhismus als Wirklichkeitslehre jenseits von Pessimismus und Optimismus*, w: D. Kantowsky, *Buddhistischer Modernismus*, B.12. Konstanz 1996, s. 166.

⁶ Por. Anguttara Nikaya 1.152, Samyutta Nikaya 3. 37, Nidana Samyutta 137.

⁷ Lama Anagarika Govinda proponuje przyjęcie słów *sankhara*, *kamma*, *nibbana*. bez tłumaczenia na j. obce w celu uniknięcia nieporozumień. Piyadassi Maha Thera zaleca wykluczenie z buddyjskiego języka mylącej terminologii jak reinkarnacja i wędrówka dusz, zob. *Der Tod ist nur ein schmerzhafter Zwischenfall in unterbrochenem Leben*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 11, Hamburg 1979, s. 296.

ewolucji⁸. „Ja” nie oznaczając jakości absolutnej, spełnia rolę określenia dla relatywnego ograniczenia narzucanego sobie samemu w zależności stopnia poznania, zaawansowania na ścieżce wyzwolenia. *Anatta* ilustruje świat jako skutek ciągłej przemiany, rezultat nieprzerwanych procesów rozwoju i wzrostu. Nic co egzystuje nie stanowi trwałego centrum w sensie niezmiennego „Ja”⁹. Życie jest ewolucją z jej ciągłymi przemianami pozwalającymi na uwolnienie od dyspozycji (*sankhara*) i tworzonej przez nie świadomości ograniczonej przez „Ja”. Rozpoznanie tego faktu będzie równoznaczne z wejściem na ścieżkę samorealizacji prowadzącej do wyzwolenia. Obecność iluzorycznego „Ja” jest podstawową przeszkodą w procesie samodoskonalenia i zrozumienia współzależności wszystkich zjawisk i rzeczy.

Każde indywiduum w swojej najgłębszej istocie partycypuje w doświadczeniach innych. Może to uczynić na dwa sposoby, jako stawanie się świadomym następowania po sobie wszelkich możliwych faz bytowania w linii indywidualnego (karmicznego) rozwoju, albo jako równoczesne współistnienie wszystkich stanów i form życia¹⁰.

Koncepcja *anicca* wprawdzie zaprzecza trwałości rzeczy czy egzystencji jednostki, ale nie ich istnieniu. Trwałość, wieczność (*nicca*) kojarzoną przez ludzkość z ideą absolutu postrzega Govinda, jako produkt abstrakcyjnego myślenia nie mający odpowiednika w rzeczywistości. Dogmat wieczności wymusza traktowanie każdej zmiany, jako przemijania-unicestwienia. Zmiana czyli powstawanie, rozwój, ponowne powstawanie ma charakter transformacji starego w nowe. Świat absolutnie statyczny nie zaoferowałby możliwości wyzwolenia¹¹. *Anicca* odsłania naturę świata jako aktywną, dynamiczną, trwającą w działaniu i w przemianach jako ich skutek¹². Nie podlega ona zastoju ani ograniczeniom, gdyż nic nie egzystuje samo z siebie, samo dla siebie, samo w sobie. Zmienność ta nie jest ani chaotyczna ani samowolna. Podlega uporządkowanym prawidłowościom wyrażonym przez pojęcie *dhammy*¹³.

Cierpienie (*dukkha*) w buddyzmie jest wyrazem fundamentalnego doświadczenia rzeczywistości. Zrozumienie jego pochodzenia prowadzi do rozpoznania możliwości jego zniesienia na drodze samorealizacji¹⁴. Prawda o cierpieniu roz-

⁸ Lama Anagarika Govinda, *Abhidhammattha-Sangaha. Ein Compendium buddhistischer Philosophie und Psychologie*, München 1931, s. LVI.

⁹ Lama Anagarika Govinda, *Warum ich Buddhist bin*, w: Kantowsky D., *Buddhistischer Modernismus*, B.12, Konstanz 1996, s. 67.

¹⁰ Govinda, *Abhidhammattha...*, dz. cyt., s. LVII.

¹¹ Lama Anagarika Govinda, *Abendlaendischer Buddhismus zwischen Tradition und Zukunftsbezogenheit*, w: D. Kantowsky, *Buddhistischer Modernismus*, B. 12, Konstanz 1996, s. 158.

¹² Por. Samyutta Nikaya 2. 94–95.

¹³ Por. Samyutta Nikaya 4. 47.

¹⁴ Majjhima Nikaya 6.10.

winięta w ideał bodhisattwy¹⁵ połączyła wszystkie dotknięte nim istoty¹⁶. Bodhisattwa, który doświadczył cierpienia i jest go świadomy, osiągnął poznanie, że ułudę, zaślepienie, iluzję (*moha*) można pokonać tylko światłem prawdy czyli wiedzy¹⁷. Pytanie o przyczyny cierpienia nierozzerwalnie wiąże się z pytaniem o samego człowieka. Cierpienie, symbol negatywnego stanu świadomości nie jest cechą nieodłącznie przypisaną do świata fizycznego czy psychicznego. Nie można go jednoznacznie zdefiniować ani obiektywnie opisać. Można natomiast, co też uczynił Budda, wykazać wzajemne uwarunkowanie jego przyczyn i symptomów. Intensywność odczuwania stanu cierpienia przez jednostkę uzależniona jest od jej rozwoju duchowego¹⁸. Najbardziej prymitywne formy świadomości (nierozwinięci ludzie, zwierzęta) odczuwają cierpienie fizyczne (cielesne) będące rezultatem podstawowych aktów egzystencjalnych jak urodziny, śmierć, proces starzenia się i choroby. Cierpienie mentalne będące udziałem ludzi przeciętnie rozwiniętych powodowane jest rozbieżnością pomiędzy ich indywidualną percepcją poprzez pryzmat iluzorycznego „Ja”, a rzeczywistością, co skutkuje niemożnością zaspokojenia własnych pragnień i życzeń. Cierpienie kosmiczne staje się udziałem ludzi samorealizujących się, świadomych uwarunkowania grupami chwytania (*khandha*), które przekształcają się bezustannie z jednej formy egzystencji w drugą. Cierpienie kosmiczne ma charakter uniwersalny, przynależny wszystkim żywym istotom i jest cierpieniem wynikającym z karmicznych zależności. Cierpienie kosmiczne to cierpienie bycia nie wyzwolonym. Może doświadczyć go tylko wyższy stan świadomości osiągniany na ścieżce samorealizacji odślaniającej pierwotną i uniwersalną przyczynę cierpienia – własną niedoskonałość (*avijja*), uwarunkowaną subiektywnym oglądem świata. Postrzeganie przemijalności egzystencji i nietrwałości rzeczy i wartości pożądanych jako niedoskonałości lub odczuwanie tych faktów jako cierpienia, uzależnione jest od zaawansowania w procesie samodoskonalenia¹⁹. Wszystkie wymienione rodzaje cierpienia nie wykluczają się wzajemnie w obrębie przeżyć danej jednostki. Wymagają one jednakże głębszego zrozumienia i wielostronnej interpretacji. Np. pojmowanie urodzenia (*sanjati*) w kategorii tylko symptomu cierpienia cielesnego doznawanego w wyniku tego fizycznego procesu pozbawia go głębszego

¹⁵ Charakterystykę bodhisattwy zob. B. Koehler, *Maitreya – uniwersalny ideał bodhisattwy*, w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, v. XIII, Białystok 2001, s. 95–100.

¹⁶ H. W. Schumann, *Buddhismus. Ein Leitfaden durch seine Lehren und Schulen*, Darmstadt 1973, s. 142; por. Digha Nikaya 2.186., i Digha Nikaya 3.223–224.

¹⁷ L. Stuetzer, *Licht des Dhamma*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 11, Hamburg 1978, s. 263–264; L. Stuetzer, *Rettende Erkenntnis*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 2, Hamburg 1980, s. 34.

¹⁸ Lama Anagarika Govinda, *Die Relativität des Leidenbegriffes*, w: D. Kantowsky, *Buddhistischer Modernismus*, B. 12, Konstanz 1996, s. 31n.

¹⁹ Govinda, *Die Relativität...*, dz. cyt., s. 35.

sensu. To także wywołane przez zmysły pojawienie się grup chwytania (*khandhanam patubhavo*) i chwytanie zmysłami (*ayatananam patilabho*), tzn. ciągły proces materializacji, samoograniczania i karmicznych zależności. Analogicznie śmierć (*maranam*), której podległe są wszystkie organizmy jest nie tylko momentem kończącym indywidualne istnienie, lecz koniecznym elementem samego życia, częścią organicznego procesu. Funkcja tego procesu zawiera się w katabolizmie i ciągłej przemianie psychicznych i fizycznych grup elementów istnienia (*khandha*). W tym kontekście zjawisko śmierci to cykliczny proces transformacji materii i energii tj. energetycznego przeobrażenia (materia jest formą energii)²⁰. Analizując symptomy cierpienia zauważa się istniejący konflikt pomiędzy indywidualnymi pragnieniami, a prawami wynikającymi z mechaniki wszechświata. Przyczyną cierpienia uwarunkowanego tą wzajemną relacją człowieka do świata jest żądza (*tanha*) wynikająca z niewiedzy (*avijja*)²¹. Buddyjska niewiedza odpowiada hipertroficznemu świadomości „Ja” postrzegającego i wartościującego z pozycji egocentrycznego pragnienia (*tanha*)²². Dyspozycje (*sankhara*) uwarunkowane iluzorycznością „Ja” tworzą świadomość (*vinnana*) i organizm psychofizyczny (*nama-rupa*) wraz z jego zmysłami (*salayatana*), warunkującymi poprzez swą aktywność życiowe pragnienia (*tanha*). Rezultatem zaspokojenia tych pragnień jest chwytanie się (*upadana*) obiektu zaspokajającego pragnienie. W przypadku niezaspokojenia pragnienia wzmaga się napięcie do stanu pożądania (*lobha*), któremu towarzyszy agresja, negatywne emocje w różnych formach jak bunt, złość, nienawiść (*dosa, patigha*) skierowane przeciw przeszkodom stojącym na drodze realizacji pragnienia. *Lobha* i *dosa* pełnią tu funkcję dwóch nierozdzielnych wariantów tej samej siły (*tanha*). *Upadana*, obojętnie czy powstała w wyniku żądzy czy złości, chwytą jednostkę w krąg nowych urodzin. Żądza (*tanha*) w ukrytej formie chwytania (*upadana*) powoduje nieustający i nieprzerwany proces stawania się (*bhava*) w kierunku form życia adekwatnych do poziomu rozwoju jednostki.

²⁰ Określenie: *in die Verwandlung eingingen*, oznaczające (energetyczną) metamorfozę, funkcjonuje przede wszystkim w nekrologach zamieszczanych na łamach niemieckich periodyków buddyjskich; zob. np. „Der Kreis. Zeitschrift für Buddhismus im Westen”, „Informationsblatt des Ordens Arya Maitreya Mandala” Nr 215. Tuebingen 1995, s. 3, „Buddhistische Monatsblätter” 3, Hamburg 1979, s. 86; także por. Anguttara Nikaya 1.152., Samyutta Nikaya 3. 37., Nidana Samyutta 137.

²¹ H. Hecker, *Das erste Sila – nicht toten*, w: „Buddhistische Monatsblaetter” 4, Hamburg 1979, s. 97, M. Hoppe, *Der Pfad, eine Einheit in drei Teilen*, w: „Yana. Zeitschrift fuer Buddhismus und religioese Kultur auf buddhistischer Grundlage” 4, Utting 1981, s. 109, J. Lehmann, *Buddha. Leben, Lehre, Wirkung. Der östliche Weg zur Selbsterloesung*, München 1980, s. 78.

²² Lama Anagarika Govinda, *Die psychologische Haltung der fruehbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition der Abhidhamma*, Zürich – Stuttgart 1962, s. 67. Określenie „hipertroficzna świadomość Ja” czyli niemożność przesunięcia ego w kierunku jaźni rozwinął C. G. Jung. Najbardziej systematyczny wykład teorii Junga zob. w: *Collected Works*, Princeton Univ. Press 1953/1960 (tom 7, 8, 9).

Istotą życia jest ciągła zmiana ujawniająca się w postaci powstawania, rozwoju, przemijania, aspektów egzystencji nierozzerwalnie ze sobą połączonych. Naturą chwytania natomiast jest chęć zatrzymania tych procesów oraz ich stabilizacji na jednostajnym, nie podlegającym ewolucji poziomie. Wszelka transformacja odbierana jest więc jako różnego rodzaju cierpienie (*soka-parideva-dukkha-domanassa-upayasa*) mające u podstaw ignorancję wewnętrznego doświadczenia i tym samym nieznaną własnej natury utożsamianą z indywidualnym, niezmiennym, a w istocie iluzorycznym „Ja”²³.

Dynamiczno-relatywna istota rzeczywistości opisana jest Prawem Zależnego Powstawania (*Paticcasamuppada*).

Już sam Budda uznał, że prawo to jest niełatwe do zrozumienia. Zawiera ono najważniejsze idee jakie sformułował buddyzm pierwotny odnośnie teoretycznego uzasadnienia swojej nauki i uchodzi za jedno z najbardziej spornych i najmniej jasnych doktryn buddyjskich²⁴. Pojawia się ono w wielu miejscach w Kanonie Palijskim, nie jest jednak nigdzie wyjaśnione. Stąd bierze się wątpliwość czy późniejsza jego interpretacja przez dogmatyków jest identyczna z pierwotnym znaczeniem prawa.

Dwunastostopniowa formuła powstawania w zależności (*Paticcasamuppada*) jest kolejną, obok Czterech Szlachetnych Prawd (*Cattari Ariya Saccani*) doktryną wyjaśniającą powstanie cierpienia i możliwość jego zniesienia, uznającą niewiedzę (*avijja*) za jego ostateczną przyczynę²⁵. Będące fundamentem rozpoznania prawdziwego charakteru rzeczywistości prawo zależnego powstawania jest po prostu podstawowym prawem istnienia, nauką uwarunkowania i współzależności wszystkich zjawisk fizycznych i psychicznych²⁶. Podana poniżej zasada prawa w formie szkieletowej przyjmuje postać zgodną z interpretacją szkoły Therawady²⁷:

1. w zależności od niewiedzy (*avijja*) powstają karmiczne siły formujące, tj. dyspozycje (*sankhara*),
2. w zależności od dyspozycji (*sankhara*) ponownie rodzi się świadomość (*vinana*),

²³ Govinda, *Abendländischer Buddhismus...*, wyd. cyt., s. 157.

²⁴ Niejasności te wynikają z nieporozumień na polu filozofii porównawczej, zob. E. Frauwallner, *Historia filozofii*, wyd. cyt., s. 219n. Charakterystyczne interpretacje prawa (pomijające kontekst soteriologiczny) zob. E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962.

²⁵ Anguttara Nikaya 1. 263., Anguttara Nikaya 1.156–157.

²⁶ Nyanatiloka Mahathera, *Guide through the Abhidhamma Pitaka*. Kandy 1983, s. 157. M. Glashoff, *Ich glaube an die Zukunft der Menschheit*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 3. Hamburg 1979, s. 80.

²⁷ Govinda, *Die psychologische Haltung*, wyd. cyt., s. 69–70; por. Frauwallner, *Historia filozofii*, wyd. cyt., s. 209–210, Glasenapp H., *Die fünf Weltreligionen*, München 1991, s. 97–98. Sangharakshita, *Die Drei Kleinode. Eine Einführung in den Buddhismus*, München 1971, s. 91–92. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. II, Warszawa 1958, s. 389 n; zob. też teksty kanoniczne; Anguttara Nikaya 3. 47., Udana 1., Samyutta Nikaya 2.2–4.

3. w zależności od świadomości powstaje zespół/organizm psychofizyczny (*na-ma-rupa*),
4. w zależności od zespołu psychofizycznego powstaje sześć obszarów czynności pięciu zmysłów i umysłu /sześć podstaw (*salayatana*),
5. w zależności od sześciokrotnej (5 plus 1) czynności zmysłów dochodzi do kontaktu (*phassa*) zmysłów z ich przedmiotami,
6. w zależności od kontaktu powstaje odczucie (*vedana*),
7. w zależności od odczucia pojawia się żądza/pragnienie (*tanha*),
8. w zależności od pragnienia powstaje chwytanie (*upadana*),
9. w zależności od chwytania powstaje bytowanie (*bhava*, a dokładnie *kamma-bhava*),
10. w zależności od bytowania dochodzi do ponownych urodzin (*jati*),
11. w zależności od ponownych urodzin pojawiają się; 12. starość i śmierć (*jara-marana*), troski i narzekania (*soka-parideva*), ból i smutnienie (*dukkha-domanassa*) oraz zwątpienie (*upayasa*).

Powyższe prawo prezentuje wzajemną funkcjonalną zależność dwunastu członów powstawania egzystencji. Członcy te podlegają różnym wariantom manifestacji. Łączenie ich czy odwrócenie kolejności ich pojawiania się nie powoduje substancjalnej zmiany stanu faktycznego, a jedynie zmianę kierunku zależności, np. *vinnana-paccaya sankhara* jest równie poprawna jak *sankhara-paccaya vinnana* czy *tanha-paccaya sankhara*, itp. Nie zachodzi tu przyczynowość ani czysto logiczna ani czasowa. Istnieje natomiast swoista koordynacja i koegzystencja członów. Każdy z nich tworzy w pewnym sensie sumę pozostałych, jednocząc w sobie przeszłość i możliwe stany przyszłe.

Skoro prawo to dotyczy żywych istot, nie może być zasadą opisującą myślowe abstrakcje. Życie podlega ciągłej ewolucji, a egzystujące istoty są jednością w sensie kontynuacji (*santana*) i kierunku transformacji (*kamma-bhava*). Wszystko co umiera, przemija, staje się przeszłością, a nowopowstałe stanowi terażniejszość. W kontekście tego schematu myślowego byt indywidualny łączy się z bytowaniem pokoleń przeszłych, terażniejszych i przyszłych, stanowiąc jedność, sprowadzając się do wspólnych pierwotnych korzeni wyrastających ze zjednoczonych dziedzictwem ludzkości uniwersalnych przeżyć. Doświadczenia te są psychicznym produktem rozwoju, ewolucji człowieka.

Tradycja buddyzmu Therawady prezentuje dwojaki podział członów prawa zależnego powstawania²⁸. Drugi podział dokonany został z perspektywy czasowego następstwa poszczególnych członów prawa, gdzie przeszłość, terażniejszość

²⁸ Por. Nyanatiloka Mahathera, *Guide through the Abhidhamma*, wyd. cyt., s. 155n, Glase-napp, *Die fünf Religionen*, wyd. cyt., s. 97–98, także tekst kanoniczny Majjhima Nikaya 140, Mahapadanasuttanta 2.

i przeszłość mogą być rozumiane jako trzy kolejne formy egzystencji. W oparciu o potencjał członów prawa, można je podzielić na cztery grupy. Niewiedza (*avijja*) i elementy relatywnej osobowości (*sankhara*) należące do grupy pierwszej są aktywnymi aspektami karmy i tworzą karmiczną siłę istnienia (*kamma-bhava*) w przeszłości. Siła ta warunkuje sklasyfikowane w drugiej grupie pasywne elementy karmy. Jest to proces ponownych urodzin (*uppatthi bhava*) ujmowany jako rezultat (*vipaka*) karmy ujawniający się w obecnym życiu jako świadomość oraz psychofizyczny organizm z jego sześcioma organami zmysłów i uwarunkowanymi przez nie odczuciami i wrażeniami. Następne aktywne człony terażniejszej egzystencji (pragnienie, chwytanie, bytowanie) zawarte w trzeciej grupie (*kamma-bhava*) powodują ponowne urodziny w przyszłości wraz z ich konsekwencjami w postaci starości, choroby, śmierci (czwarta grupa o charakterze pasywnym) zdeteminowanych przez karmę obecnej egzystencji. Analogia dotyczy grupy pierwszej i trzeciej oraz drugiej i czwartej. Pragnienie (*tanha*) i chwytanie (*upadana*) są formami niewiedzy (*avijja*); urodzenie (*jati*) i śmierć (*jara-marana*) reprezentują: świadomość (*vinnana*), organizm psycho-fizyczny (*nama-rupa*), odczucie (*vedana*), sześć obszarów czynności zmysłów (*salayatana*), kontakt (*phassa*), tworzących pięć karmicznych rezultatów, w przeciwieństwie do pięciu karmicznych przyczyn: niewiedzy (*avijja*), tworzących sił karmicznych (*sankhara*), pożądania (*tanha*), chwytania (*upadana*), powstających w procesie stawania się warunków odradzania się (*kamma-bhava*). *Bhava* przyjmuje tu znaczenie *kamma-bhava* i jest synonimem *sankhara*²⁹.

Warunkująca występowanie cierpienia niewiedza (*avijja*) powstaje w człowieku zamykającym się przed światem doświadczeń, nieprzygotowanym do przyjęcia poznania. Cechuje ją ignorancja wewnętrznego przeżycia i nieznanostwo własnej natury, prowadzące w konsekwencji do postrzegania świata poprzez pryzmat absolutnego „Ja”. W ten sposób określa ona stan świadomości, a tym samym egzystencję człowieka.

Prawo zależnego powstawania jest dynamiczną zasadą mającą moc warunkową, a nie sprawczą. Niewiedza nie jest więc przyczyną powstania dyspozycji i świadomości. Także odczucie nie jest przyczyną pragnienia. Ale tam, gdzie pojawia się pragnienie, będzie też i odczucie, gdzie pojawi się odczucie tam wystąpi świadomość, gdzie kreująca pragnienie świadomość tam także będzie niewiedza³⁰.

Pomiędzy ogniwami prawa zależnego powstawania, a elementami ośmiostopniowej ścieżki wyzwolenia (*atthangika magga*) zachodzą ściśle relacje. Wykazują one wzajemne genetyczne powinowactwo, synchroniczność czasową i paralelizm występowania. Ich wspólnym elementem jest prawda o cierpieniu.

²⁹ Govinda, *Die psychologische Haltung*, wyd. cyt., s. 74–75.

³⁰ Govinda, *Abendländischer Buddhismus*, wyd. cyt., s. 157, por. Samyutta Nikaya 2. 28.

Człowiek z umysłem zmaconym ułudą pragnie i nienawidzi. W pewnym momencie doświadczane przez niego cierpienie będzie tak silne, że sprowokuje go do rozmyślań nad jego przyczyną. Będzie to punkt zwrotny w świadomości i jednocześnie pierwszy krok w kierunku wyzwolenia z cierpienia. Rozpoznanie natury cierpienia wyzwoli indywiduum z karmicznych zależności. Tym pierwszym krokiem jest właściwy pogląd (*samma ditthi*)³¹ wyrażający rozpoznanie cierpienia (*dukkha*), jego przyczyn, możliwości jego zniesienia i sposobu realizacji zniesienia cierpienia. Każdy kolejny krok na ścieżce wyzwolenia osłabia moc oddziaływania odpowiadającego mu przeciwstawnego ogniwa prawa powstawania w zależności. Drugi krok na ścieżce samowyzwolenia – *samma sammakapa* tj. świadomy zamiar i decyzja, wysiłek zmierzający do osiągnięcia ostatecznego celu, zdobyte i ugruntowane na bazie wcześniejszych kroków, przeciwdziała tendencjom woli z przeszłości (*sankhara*) dotkniętych niewiedzą (*avijja*).

Kolejny krok *samma vaca* oznacza właściwe formułowanie myśli (myślenie dyskursywne) i doskonale wyrażanie ich w wyważonej mowie, co ma wpływ na świadomość (*vinnana*) i determinuje jej poziom. *Samma kammanta* – krok odpowiadający doskonałemu działaniu, zakłada pełne opanowanie zespołu psychofizycznego (*nama-rupa*) i jego sześciu organów zmysłów. *Samma ajiva* dotyczy sposobu prowadzenia życia, które powinno być czyste moralnie, użyteczne społecznie i prawe w związkach, kontaktach (*phassa*) międzyludzkich. Realizacja świadomego wysiłku (*samma vayama*) mającego doprowadzić do zamierzonego celu przeciwdziała niekontrolowanym emocjonalnym impulsom (*vedana*). *Samma sati*, jako uważność doskonała przeciwdziała pożądanemu (*tanha*) i chwytaniu (*upadana*). *Samma samadhi* określając stan doskonałej koncentracji i zjednoczenie wszystkich sił twórczych warunkuje jednocześnie proces stawania się (*bhava*) i rodzaj ponownych urodzin (*jati*), by ostatecznie znieść je wraz z całym cierpieniem przez nie uwarunkowanym.

Koncepcją „wschodniej szkoły” interpretacji prawa zależnego powstawania opiera się na przekonaniu o możliwości urzeczywistnienia stanu Buddy jeszcze w tym życiu³². Nie znajdujący tu zastosowania podział na trzy kolejne egzystencje, można interpretować w aspekcie zasady synchroniczności, wskazując, że cały ten ciąg zależności może zostać przerwany w każdym jego momencie i w każdej jego fazie bez względu na charakter obciążeń karmicznych (ich gatunkowego ciężaru)³³. Funkcjonowanie prawa z uwzględnieniem okresów czasu (trzy życia)

³¹ Na temat zob. B. Koehler, *Właściwy pogląd (samma ditthi) w filozofii buddyzmu*, w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” v. XIV, Białystok 2002, s. 113–120.

³² Odnośnie różnic interpretacyjnych prawa w buddyjskiej szkole „wschodniej” i „zachodniej” zob. A. Waymann, *Buddhist Dependent Origination*, „History of Religions” 10, 1970/71, s. 185n.

³³ Zob. Lama Anagarika Govinda, *Synchronizität*, w: „Der Kreis. Zeitschrift für Buddhismus im Westen”. Informationsblatt des Ordens Arya Maitreya Mandala 157, Tübingen 1982, s. 1n.

rozpatrywane z punktu widzenia życia doczesnego miałyby charakter nieskończony, byłoby procesem pozbawionym możliwości jego finalizacji, prawem postrzeganym jako związek przyczynowy, któremu nie można zapobiec ani się od niego uwolnić. Zniesienie miary czasu tj. zestawienie zaszłych zdarzeń w tym samym czasie („bezczasowość”) znosi zależność przyczynową. Indywidualne nie czuje się związane karmicznie z daleką przeszłością ani nie spekuluje odnośnie wyobrażeń przyszłości. Prawo może zostać przerwane w każdym jego ogniwie bezpośrednio przez samorealizującego się³⁴. Struktura i tak sformułowane funkcjonowanie prawa nie wymaga naukowych dowodów odnośnie reinkarnacji, ani też wiary w przeszłe egzystencje. Istoty prawa nie podważa także indywidualne podejście do idei jego funkcjonowania. Wszystkie te przesłanki czynią go tym samym uniwersalnym.

³⁴ Govinda, *Buddhismus als Wirklichkeitslehre*, wyd. cyt., s. 171-172.