

R E C E N Z J A

pracy doktorskiej Pana Piotra Płanety p. t. „Poznawcze i funkcjonalne aspekty medytacji w buddyzmie therawady”

Pan Piotr Płaneta zajął się w swojej dysertacji doktorskiej poruszonym od dawna w buddologii tematem dotarcia do autentycznej nauki Siakjamuniego dotyczącej zasad medytacji uznawanej przez Buddę za preferowaną ścieżkę rozwoju duchowego, mającego doprowadzić do oświecenia i wyzwolenia. Nie jest to zadanie łatwe, bowiem wiąże się ono z koniecznością zbadania wielu źródeł, zarówno tych z odległej przeszłości, jak i współcześnie istniejących tradycji, mogących z taką autentyczną tradycją mieć wiele wspólnego. Pojawienie się w tym kontekście therawady, uznawanej za dość bliską pierwotnej nauce Przebudzonego, jest więc zasadne.

Pan Płaneta przyjmuje na wstępie, że medytację buddyjską można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, jako praktykę formalną, polegającą na oddaniu się w całości medytacji polegającej na dokładnie przepisanej aktywności mentalnej, ale także fizycznej, w której często centralne miejsce zajmuje opanowanie oddechu. W tego typu formalnej medytacji z reguły zwraca się przy tym szczególną uwagę na wyprostowaną pozycję ciała (które traktowane jest na przykład w mahajanistycznej kosmologii jako ekwiwalencja wszechświata, w której wyprostowany kręgosłup będzie odzwierciedleniem kosmicznej góry Meru). Drugi sposób medytowania to według Pana Płanety, „praktyka dhammy przez całe życie”, polegająca na przyjęciu szczególnego nastawienia umysłowego, mającego być obecnym podczas oddawania się codziennym czynnościom. W każdym działaniu powinny więc być obecne pozytywne z punktu widzenia buddyzmu czynniki umysłu, nawiasem mówiąc, szczegółowo opisane w abhidhammie.

Można zaznaczyć, że takie dwoiste i komplementarne najczęściej podejście do rozwoju duchowego obecne jest nie tylko w buddyzmie, ale także np. w pewnych nurtach hinduizmu, co wiąże się z przyjęciem w nich dwóch form samadhi, a mianowicie kewala nirwikalpa samadhi, oraz sahadza nirwikalpa samadhi. To pierwsze odnosi się do drogi jogina odizolowanego w swym wysiłku osiągnięcia mokszy od świata, to drugie zasadza się na uznaniu, że wyzwalające skupienie możliwe jest w każdym momencie życia. W prawie każdym z nurtów duchowego rozwoju

odnajdziemy podobną myśl, w większym czy mniejszym natężeniu, a odnosi się to także do radykalnych nurtów Chanu i Zenu.

Druga teza postawiona przez Doktoranta zasadza się na stwierdzeniu, że, jak pisze, „przebudzenie buddyjskie często ma dwa etapy: brahmiczny i dhammiczny” (s.11). Pan Płaneta wyjaśnia w pracy, jak rozumie to rozróżnienie, klasyfikując w pierwszym przede wszystkim brahma-wihary, a tłumacząc te stany terminem „niebiańskie uczucia”. Natomiast drugi, dhammiczny etap rozwoju nazwany przez Doktoranta „transcendentnym”, (choć lepszy byłby po Kantowsku: „transcendentalny”, transcendentny zakłada dualizm rzeczywistości) polega na porzuceniu przez medytującego „wszelkich pragnień i oczekiwań względem świata oraz wszelkich jego aspektów”. Pan Płaneta dokonuje też pewnej emocjonalnej oceny tych etapów, przypisując drugiemu nastawienie praktykującego bardziej „chłodne”, czy też „suche”, natomiast etap brahmiczny wiąże się według niego z wymogiem na ogół większego zaangażowania uczuciowego, co jest zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę psychologiczny charakter tych stanów psychicznych.

Jak pisze Doktorant, „Moją główną intencją jest wyjaśnienie zawartej w buddyjskich źródłach teoretycznej podstawy praktyki uwzględniającej ten brahmiczny etap” (s. 12). Można domniemywać, że to właśnie osobiste doświadczenie Pana Płanety odgrywa w powyższej kwestii zasadniczą rolę. Sytuacja do której się odnosi jest, jak się wydaje, podobna do przypadku klasycznej jogi. W Jogasutrach jest jasno powiedziane, że bez *jam* oraz *nijam* dalsze etapy ścieżki są nieskuteczne, albo nawet przeciwnie skuteczne, podobne wymogi znajdziemy w innych tradycjach religijnych. Pan Płaneta wyraża z troską związane z faktem, że coraz więcej ludzi praktykuje buddyjską medytację, nie przywiązując wagi do kwestii moralności w codziennym życiu, oczekując nadzwyczajnych rezultatów i oświecenia dzięki „suchemu” wglądowi w naturę rzeczywistości, co może być i najczęściej jest zwodnicze. Jak pisze, „Moje podejście skierowane jest bardziej na egalitaryzm, motywowane troską o to, że coraz większe rzesze ludzi praktykują medytację buddyjską. Moją główną intencją jest to, aby wypracować teoretyczne podstawy dla praktyki, która jest możliwie bezpieczna dla współczesnego człowieka i otwarta na rozmaite jednostkowe uwarunkowania.” (s.48). Czytając pracę nasuwa się przekonanie, że ta dydaktyczna funkcja wysuwa się tutaj na pierwszy plan. Osobiście uważam, że ta funkcja jest bardzo ważna.

Omawiając prawo kammy Pan Płaneta ustosunkowuje się do skomplikowanej kwestii wolnej woli jako istotnego składnika czynu, co robi moim zdaniem bardzo sensownie. W swoich dalszych rozważaniach Doktorant wprowadza termin „pomność” na słowo *sati*, tłumaczone zazwyczaj jako „uwaga”. Jestem za pozostawieniem dotychczasowych tłumaczeń, ponieważ wystarczy zdefiniować dobrze słowo „uwaga”, żeby było wiadomo, o co w dalszym ciągu chodzi. Konstytutywnym, choć nie wystarczającym warunkiem *sati* jest właśnie nakierowanie uwagi, czy

„przytomność”, jak proponuje Krzysztof Kosior. Warunkiem koniecznym i wystarczającym pamięci uważność zaś nie jest, możemy przecież pamiętać coś, „jak przez mgłę”, odczuwać jakiś przedmiot, który widzieliśmy kiedyś, postrzegać jawiący się teraz marginalnie i niewyraźnie, podczas gdy nasza uwaga jest nastawiona na bliższe określenie szczególnych cech tego przedmiotu, lub kontekstu jego pojawienia się, albo na coś zupełnie innego itd. Przy odblokowaniu wielu zapomnianych treści psychicznych podczas medytacji, kiedy pewne obrazy pojawiają się niewyraźnie i znikają, pamięć o ich istocie nie musi być szczególnie pomocna dla osiągnięcia samadhi. Co istotne, to w pojęciu „uważności”, *sati*, zawiera się także nakierowanie na „tu i teraz”, co należy do wielu ważnych instrukcji medytacyjnych. Przedmiotem intencjonalnym może być wtedy przedmiot bezpośredniej percepcji, wspomnienie, niejasne odczucie, itp. Tutaj definicja Krzysztofa Kosiora jest wysoce adekwatna. Tak więc wydaje mi się ostatecznie, że kwestia terminologii jest otwarta i nie trzeba wprowadzać nowych terminów, ponieważ dawne dobrze spełniają swą funkcję.

Jak stwierdza Pan Płaneta, w *suttach* występują trzy terminy odnoszące się do medytacji: *samma-samadhi*, *dżajatha*, oraz *bhawana*. Ten trzeci oznacza rozwój, kultywację, postępowanie. Na nim też skupia Doktorant szczególnie swą uwagę, ponieważ związany jest on z praktyką „*dhammy* podczas całego życia”. Autor dysertacji sugeruje, że samo skupienie nie stanowi istoty medytacji, co nie jest tezą zbyt popularną w wielu nurtach buddyzmu. Argumentuje, że nawet medytacja formalna powinna być komplementarna z „praktyką *dhammy* w ogóle”. Według Doktoranta, niestety „Współczesna praktyka w ramach buddyzmu *therawady* została zdominowana przez praktykę suchego wglądu, charakterystyczną dla birmańskich tradycji *wipassany*.” (przypis 162). Te uwagi odnosić się mają zresztą nie tylko do *therawady*, ale jak czytamy w pracy „...jeżeli medytacja buddyjska będzie oddzielona od praktyki całej *dhammy*, to nie przyniesie tak głębokich rezultatów soteriologicznych – eudajmonicznych. Oczywiście *dhamma* jest tutaj rozumiana nie jako praktyka buddyzmu w ramach konkretnej „jedynie słusznej” tradycji, lecz jako uniwersalna *dhamma*, o której mówił Budda, niezależna od identyfikacji z jakąś tradycją” (s. 57). Rozumiem więc, że po pierwsze, powyższe słowa odnoszą się także do tradycji *mahajany*? A może tradycja oparta na kanonie *sanskryckim* nie wchodzi w zakres zainteresowania Doktoranta? Po drugie, eudajmonia wiązana z przyjemnymi stanami duchowymi rzeczywiście w powszechnej opinii nie kojarzy się z *therawadą*, której przypisuje się na ogół ścisłą *ascezę*. Jak jednak czytamy, „...w samym kanonie palijskim możemy odnaleźć argumenty przemawiające za tym, że jest to tradycja zalecająca swoisty hedonizm” (s. 94).

Jak pisze dalej Autor, pojęciem równoważnym i synonimicznym do *dhammy* jest „prawda”, a to ujęcie faktycznie występuje na ogół w buddyjskich doktrynach. Inaczej mówiąc, praktyka buddyjska, stanowiąca realizację *ośmiorakiej szlachetnej ścieżki* polega na postępowaniu w życiu w

zgodzie z prawdą. Takie stwierdzenia nie są czymś specyficznym w sferze różnych religii, zarówno na wschodzie jak i na zachodzie. Można dać tu przykład ewangelicznego wezwania „poznajcie Prawdę, a Prawda was wyzwoli”, wezwania z wyraźnym wskazaniem na gnozę, przy czym chodzi tu bardziej o prawdę w sensie ontologicznym niż epistemologicznym. Można wspomnieć także przy okazji, rozpatrując aspekty funkcjonalne poznania prawdziwego, że nie tylko buddyzm uznaje niewiedzę za przyczynę cierpienia, ale i inne nurty indyjskie podpisują się pod formułą *awidja dukkham karanam*. Wracając do kwestii dhammy, rozpoznanie jej jako właśnie prawdy, o ile ma ona stanowić ścieżkę prowadząca do wyzwolenia (przebudzenia), powinno odbywać się na pięciu poziomach praw regulujących dzianie się czegokolwiek w całym uniwersum. Wymaga to także, obok potocznego sięgnięcia do oglądu samych fenomenów, także do pojawiania się refleksji dotyczącej piątego poziomu praw. Wtedy dopiero dhamma w codziennym życiu staje się wyzwalająca. W mahajanie posługującej się kategorią pustki (śunjata), zjawiskowość (dharmy) doświadczana na tym poziomie ukazuje swą niesubstancjalność i niesamoistność, czyli właśnie -- pustkę.

Interesujące rozważania zawarte w pracy dotyczą związku emocji i uczuć z poznaniem prawdziwym. Pojawiają się one w różnych miejscach tekstu. Doktorant między innymi powołuje się tutaj na Ajahn Sona, według którego „...percepcja prawdy zależy od stanu uczuciowego, a bycie w stanie miłującej dobroci nie sprawia, że widzimy świat przez ‘różowe okulary’, lecz powoduje zbalansowany ogląd rzeczywistości, taką, jaka ona jest” (s. 102). Te zdania mogłyby doczekać się szerszej interpretacji ontologicznej (metafizycznej) oraz antropologicznej. Pierwsza skierowana by została na wyjaśnienie podstawowej struktury „rzeczywistości takiej jaką ona jest”, w której uczucia ujawniłyby, być może, swój podstawowy ontologiczny i konstytutywny dla świata (co najmniej zjawiskowego) charakter. Interpretacja antropologiczna z kolei mogłaby wykazać szczególną rolę ludzkiego bytu, wyposażonego w zdolność transcendowania samego siebie dzięki swym stanom duchowym. Nadmienić można na marginesie, że w stronę takich właśnie analiz poszły wysiłki uczonych związanych z tantrą buddyjską, ale też hinduską, w których uczucia (a właściwie myślo-uczucia) pojawiające się na ludzkim poziomie egzystencji stanowią wyraz działania mocy kosmicznych, z takimi ekwiwalencjami jak np. erotyzm człowieka – siakti (tantra hinduska), gniew – mądrość zwierciadła (tantra buddyjska) itd.

Pan Płaneta zaznacza w różnych miejscach (np. s.104), że trzy cechy rozmyślań, w religioznawstwie wiązane zazwyczaj z buddyzmem, zwłaszcza kanonu palijskiego, a mianowicie o nietrwałości, beżażniowości i cierpieniu dotyczą przede wszystkim tych, którzy niedostatecznie oddali się jeszcze działaniu niebiańskich uczuć. To twierdzenie nie jest jednak zgodne z wnioskami płynącymi z przemyślenia podstawowego w każdym nurcie buddyzmu, *prawa współzależnego powstawania*. Dwa ostatnie ogniwa świadczą o tym dobitnie i nie da się tego zanegować. Znaleźć

można w kanonie także stwierdzenie, że samo życie w uwarunkowanym świecie ma taki właśnie charakter. Tak więc, co najmniej jako motywacja mająca prowadzić do praktyki uważności (sati) oraz skupienia (samadhi), właśnie pamięć o wysoce niedoskonałym świecie i badanie natury umysłu są niezmiernie ważne.

Interesujące wzmianki dotyczą w pracy rozwijania percepcji światła, w połączeniu z przychodzącymi wizjami, co prowadzi do pojawienia się mocy parapsychicznych. Motyw światła stanowi uniwersalny wątek prawie wszystkich religii, nie mówiąc o elementach mistycyzmu zawartych w nich samych, jak i w różnych kontekstach kulturowych. Szkoda, że Doktorant nie poświęcił czasu na głębsze omówienie fragment MN 128, w którym Budda mówi o nieograniczonym świetle skorelowanym z wyzwoleniem umysłu kończącym konieczność wcielania się w sansarze. W przypisie 111 poruszona jest z kolei bardzo ciekawa kwestia istnienia różnych „ciał”, inaczej mówiąc „pól doświadczenia”, oraz działania poszczególnych zmysłów w tych „ciałach”. Nie można lekceważyć w tym względzie całej tradycji indyjskiej, zakorzenionej co najmniej w sankhji. Paradoksalne stwierdzenie Siakjamuniego, iż błogością może być właśnie brak odczuwania staje się jasne w kontekście *prawa współzależnego powstawania*, w którym wedana jako jedno z ogniw musi przestać ostatecznie istnieć.

W rozdziale pt. „Polemika z wybranymi tradycjami suchego wglądu” Pan Płaneta stwierdza jeszcze raz, że „najważniejsza teza niniejszej dysertacji polega na tym, że niebiański etap jest fundamentalnym etapem ścieżki dhammy w ogóle, a przyjemna ścieżka jest w buddyzmie preferowana względem bolesnej..” (s.155). Z tej pozycji Doktorant polemizuje z wybranymi przez siebie doktrynami, posuwając się nawet do twierdzenia, że „według sutt, „przyjemna ścieżka powinna być dominująca, a ścieżka suchego wglądu stanowić jedynie alternatywę” (s. 157). Drugim członem tej alternatywy jest zaś przyjęcie, że istnieją szkoły, w których praktyka ogranicza się do „suchego wglądu”, co jest jakoby wystarczające do uzyskania przebudzenia. Sądzę, że Pan Płaneta po jeszcze głębszym zbadaniu tej kwestii i zastanowieniu, nie układałby tej alternatywy w tak radykalny sposób.

W dalszej części rozdziału następują interesujące rozważania dotyczące pojęcia jedności w perspektywie celów buddyjskiej medytacji. Sama semantyka tego pojęcia należy do trudniejszych, a w powiązaniu z różnymi doktrynami filozoficznym Wschodu i Zachodu odkrywa coraz więcej zagadek.

Podsumowując:

Przedstawiona do recenzji praca doktorska Pana Płanety stanowi interesujące studium z zakresu buddologii. Doktorant zwraca w niej uwagę na konieczne dowartościowanie tych wszystkich aspektów buddyjskiej ścieżki rozwoju, które są zwykle traktowane marginalnie jako oczywiste lub po prostu pomijane. Dysertacja została napisana poprawnym językiem, co zdarza się niestety coraz

rzadziej w różnego typu rozprawach, czyta się ją bez gramatycznych i podobnych utrudnień. Układ rozdziałów jest uzasadniony. Mocną stroną pracy stanowi odwołanie do oryginalnych źródeł, które Doktorant analizuje na tle szerzej rozpoznanych tekstów buddyjskich, jak i komentarzy do nich. Swoje uwagi krytyczne zawarłem w tekście recenzji przy okazji omawiania poruszanych w niej problemów. Dotyczyły one zadnień terminologicznych, zwróciłem także uwagę na brak rozwinięcia niektórych wątków, może nie najważniejszych dla głównych zagadnień pracy, jednak poświęcenie im uwagi wzbogaciłoby tekst i rozszerzyło perspektywę badawczą. Wydaje się przy tym, że powtórzenia pojawiające się w pracy są niepotrzebne. Zaufanie do czytelnika wystarczy, by nie powtarzać pewnych kwestii, co w zamierzeniu Autora służyć ma zapewne podkreśleniu wagi przedstawianych zagadnień, ale w pracy naukowej nie ma chyba takiej potrzeby. Drugim czynnikiem z tej kategorii jest wyczuwalne osobiste zaangażowanie Pana Płanety w rozwijaniu swoich tez, co skutkuje indywidualnym charakterem pracy. Niewątpliwie, w obecnej sytuacji recepcji buddyzmu w świecie prezentowane studium ma sens.

Pomimo wyrażonych przeze mnie wątpliwości, ostateczne wnioski są pozytywne. Podsumowując raz jeszcze, uważam, że praca doktorska Pana Piotra Płanety spełnia ustawowe wymogi prac doktorskich i proponuję dopuszczenie Doktoranta do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Łukasz Trzciniński

