

Charakterystyki krainy Sukhāvātī w kontekście przemian buddyjskiej kosmologii i soteriologii. Część druga

Robert SZUKSZTUL


Streszczenie

Tekst podejmuje analizę Sukhāvātī – świata („pola buddy”) Amitabhy, określanego również jako Czysta Kraina. Pewne jej cechy – przynajmniej na pozór – odbiegają od standardowych wyobrażeń na temat buddyzmu. Skłaniało to niektórych badaczy do poszukiwań bezpośrednich zapożyczeń z innych religii i kultur, co miało wyjaśnić źródło nazwy, położenie i cechy tej krainy. Charakterystyki te można jednak bardziej przekonująco wyjaśnić, analizując proces ewolucji samego buddyzmu, co stanowi główne zadanie tej pracy.

Tekst został podzielony na dwie części. W części pierwszej przedstawiono założenie o wewnątrzbuddyjskich źródłach pochodzenia Sukhāvātī wraz z uzasadnieniem tego wyboru. Następnie omówiono ewolucję buddyjskiej wizji kosmologicznej, która ostatecznie doprowadziła do koncepcji pól buddów, w tym Sukhāvātī. Prezentowana tutaj część druga została poświęcona analizie charakterystyk tej krainy w świetle Krótszej i Dłuższej sutry *Sukhāvātīvyūha*, w kontekście innych tekstów buddyjskich, aby wykazać, że Sukhāvātī skupia w sobie następujące wątki buddyjskie: (a) w warstwie wizualnej przedstawienie raju, (b) w wymiarze niematerialnym aktywność nirwany, (c) w aspekcie ścieżki łatwe praktyki charakteryzujące warunki odrodzenia dla niższych niebios.

SŁOWA KLUCZOWE: *Sukhāvātī, Czysta Kraina, kosmologia, soteriologia, Amitābha, buddyzm*

ROBERT SZUKSZTUL – filozof i socjolog od wielu lat zajmujący się myślą buddyjską. Zainteresowania badawcze obejmują okres wczesnego buddyzmu – w tym filozofię abhidharmy – oraz tradycję buddyzmu Czystej Krainy.

 <https://orcid.org/0000-0002-3733-5184>

E-MAIL: robert.szukasztul@uj.edu.pl

Wykaz skrótów**AKB** *Abhidharmakośabhāṣya***DDB** *Digital Dictionary of Buddhism***DSV** *Dłuższa Sukhāvativyūha sūtra***KSV** *Krótsza Sukhāvativyūha sūtra***MPPŚ** .. *Mahāprajñāpāramitā śāstra/upadeśa***T** *Taishō Shinshū Daizōkyō* (大正新脩大藏經) („The SAT Daizōkyō Text Database” 2018)**p.** pali**s.** sanskryt**ch.** chiński**j.** japoński

4. Charakterystyki Sukhāvati w kontekście idei buddyjskich

4.1. Teksty źródłowe

Przez buddyzm Czystej Krainy rozumie się zespół idei i praktyk związanych z buddą Amitabhą i jego krainą Sukhāvati. Ich celem jest pośrednie osiągnięcie wyzwolenia poprzez łatwe odrodzenie w Sukhāvati i ukończenie praktyki tam – w miejscu niezwykle do tego sprzyjającym z uwagi na bliskość buddy i cechy samej krainy. To utożsamienie jest obecnie powszechne, ale rozpoczęło się już w epoce Tang w Chinach¹. Chociaż wyobrażenie Sukhāvati można uważać za faktyczną kulminację pewnych procesów rozwojowych w buddyzmie, nie jest ono unikatowe. Z tego powodu w niniejszym tekście przyjmuje się rozumienie terminu „czysta kraina” jako określenie generyczne, oznaczające każde oczyszczone pole buddy. Celem tej decyzji nie jest pomniejszanie wyjątkowości Sukhāvati, ale otwarcie możliwości dokonywania porównań, które będą się opierały na ideach związanych z czystą krainą Abhirati w tekście *Akṣobhavyūha*². Charakterystyki Sukhāvati i idee towarzyszące będą opisywane na podstawie dwóch sutr o indyjskim rodowodzie (które – co jest dodatkową zaletą – zachowały się w sanskrycie): tzw. Krótszej i Dłuższej sutry *Sukhāvativyūha*.

Krótsza Sutra Sukhāvativyūha (dalej: KSV) bez wątpienia powstała w Indiach. Obecnie istnieją jej cztery wersje: tekst sanskrycki, tłumaczenie tybetańskie i dwa tłumaczenia chińskie – Kumaradziwy (Kumārajīva, 344–413)³, ukończone około 402 roku (Fujita 1996a, 8), i Xuanzanga (ch. Xuánzàng, 602–664)

¹ Nattier 2001, 74 powołuje się na opinię Fujity 1996b, 36.

² Nattier 2001, 73 wspomina o zawężaniu perspektywy badawczej dotyczącej czystych krain wyłącznie do Sukhāvati nawet w przypadku specjalistów (np. Fujity). Takie podejście bardzo ogranicza możliwość odkrywania związków genetycznych i identyfikacji procesów rozwojowych w wyobrażeniach czystych krain.

³ S. *Sukhāvatyamṛta-vyūha, Aparimitāyus-sūtra*. Tłumaczenie najczęściej przywoływane pod tytułem *Sutra Amidy* (ch. *Āmítuó jīng*, j. *Amida kyō* 阿彌陀經). Pełny tytuł (por. T 366.12.346b26–348b18) brzmi: *Sutra, w której Budda naucza o Amidzie* (ch. *Fóshuō āmítuó jīng*, j. *Bussetsu amidakyō* 佛說阿彌陀經). Alternatywne tytuły to: 小無量壽經 (ch. *Xiǎo wúliángshòu jīng*, j. *Shōmuryōju kyō*), 小經 (ch. *Xiǎojīng*, j. *Shōkyō*), 小本 (ch. *Xiǎoběn*, j. *Shōhon*), 四紙經 (ch. *Sìzhǐ jīng*, j. *Shishi kyō*). Zob. *Digital Dictionary of Buddhism* (Muller, b.d.; dalej DDB), hasła: 佛說阿彌陀經, 阿彌陀經, 小無量壽經, 小經, 小本, 四紙經, 鳩摩羅什. Zob. również Nakamura (1980, 204, przypis 26). Tłumaczenie to oddziaływało najsilniej na rozwój tradycji Czystej Krainy.



z 650 roku⁴. Datowanie oryginału KSV i miejsce jego powstania jest kwestią problematyczną – istnieje tu całe spektrum różnych stanowisk. Nakamura na przykład uważa, że jest to najstarsza spośród trzech sutr⁵ i że w ogóle jest to bardzo wczesna sutra mahajanistyczna. Miałyby powstać mniej więcej w tym samym czasie co *Dłuższa Sutra*, ale wcześniej niż *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*. Ta ostatnia z kolei jest wcześniejsza niż *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (ch. *Dàoxíng bōrě jīng*, j. *Dōgyō hannya kyō* 道行般若經), będąca najwcześniej przetłumaczoną sutrą na język chiński (179 r.). Prowadzi to do wniosku, że KSV została skomponowana około I wieku p.n.e.⁶

Podobnie jak poprzednia, również *Dłuższa Sutra Sukhāvativyūha* (dalej: DSV) ma indyjskie początki. Przetłumaczono ją na chiński dwanaście razy, z czego do dzisiaj zachowało się pięć tłumaczeń. Najpopularniejszą wersją jest tłumaczenie tradycyjnie (choć błędnie) przypisywane Sanghawarmanowi (*Samghavarman*), zatytułowane *Sutra [buddy] Niezmierzonego Życia* (T 360). Lista tłumaczeń chińskich (w kolejności chronologicznej) jest następująca:

⁴ Tłumaczenie zatytułowano *Sutra wychwalająca Czystą Krainę i opiekę wszystkich buddów* (ch. *Chēngzàn jìngtú fō shèshòu jīng*, j. *Shōsan jōdo butsu shōju kyō* 稱讚淨土佛攝受經). Por. T 367.12.348b23-351b23; DDB, hasła: 玄奘, 稱讚淨土佛攝受經.

⁵ Trzecią sutrą fundującą tradycję buddyźmu Czystej Krainy jest *Sutra kontemplacji buddy Niezmierzonego Życia* (T 365), która nie będzie tu omawiana. Sutra znana jest jedynie w chińskiej wersji, pod tytułem *Guān wúliángshòu jīng* (j. *Kanmuryōju kyō* 觀無量壽經), którego sanskrycki odpowiednik zrekonstruowano jako **Amitāyurdhyāna sūtra* lub **Amitāyurbuddhānumṛti sūtra*. Przetłumaczył ją rzekomo Kālayāśas w 424 roku. Istniało jakoby jeszcze jedno tłumaczenie, przypisywane Dharmamitrze (356–442), ale od 730 roku jest ono uznawane za zaginione. Te tradycyjne informacje należy traktować z bardzo dużym sceptycyzmem. Sutra ADS pojawia się na scenie w zbliżonym czasie (V wiek), co inne podobne teksty zalecające kontemplację buddów i bodhisattwów. Z tego powodu zaczęto je zbiorczo określać jako sutry „kontemplacyjne” bądź „wizualizacyjne” (ch. *guānjīng*, j. *kangyō* 觀經). Teksty te łączy wiele wspólnych cech, czy – właściwie mówiąc – problemów: ewidentne zapożyczenia z wcześniejszych tekstów chińskich, istnienie najczęściej tylko jednej wersji „tłumaczenia” chińskiego, nieobecność tekstu w innych „buddyjskich językach”, jak tybetański czy sanskryt (z wyjątkiem tłumaczeń z języka chińskiego), a także czysto chińska idiomatyka pewnych fragmentów, uniemożliwiająca ich rekonstrukcję w sanskrycie. Powyższe elementy wskazują, że Sutra kontemplacji nie jest chińskim tłumaczeniem sanskryckiego tekstu. Najbardziej prawdopodobna konkluzja jest taka, że sutra swoją obecną postać uzyskała (tj. została skompilowana) „gdzieś w Azji Środkowej, pod silnymi wpływami chińskimi” (Silk 1997, 214). Rekapitulacja argumentacji za wyłącznie środkowoazjatyckimi lub wyłącznie chińskimi źródłami sutry zob. Yamada (1984, xviii–xix).

⁶ Stanowisko to głosi R. Mano. Przytoczone w: Nakamura (1980, 204). Zob. również DDB, hasło: 道行般若經.



1. T 362 (II wiek n.e.), *Większa sutra Amidy*⁷, tłum. Lokakṣema⁸.
2. T 361 (połowa III wieku), *Sutra [opisująca] bezstronną i uniwersalną percepcję [Buddy] Niezmierzonej Czystości*, tłum. Zhi Qian⁹.
3. T 360 (V wiek), *Sutra [buddy] Niezmierzonego Życia*, tłum. Buddhahadra i Baoyun¹⁰.
4. T 310[5] (pocz. VIII wieku), *Pouczenie Tathagaty o [Buddzie] Niezmierzonego Życia*, tłum. Bodhiruci¹¹.
5. T 363 (koniec X wieku) *Sutra mahajany [opisująca] chwałę [Buddy] Niezmierzonego Życia*, tłum. Faxian¹².

⁷ Jak wspomniano w przypisie 1 pierwszej części niniejszego tekstu, budda ten ma dwa równorzędne imiona sanskryckie: Amitābha i Amitāyus, z których pierwsze wybrano tu jako główne. W dalszej części tekstu mogą jednak pojawić się inne wersje imienia („Amida”, „Budda Niezmierzonego Życia” itp.), zgodne z tytułem i – gdzie to istotne – z treścią przywoływanych sutr. Z równorzędnych wersji (j.) „Amida” i (ch.) „Āmítuó”, wybrano wersję japońską, jako lepiej znaną czytelnikom i łatwiejszą do uzgodnienia z wymogami gramatyki języka polskiego.

⁸ Ch. *Dà āmítuó jīng*, j. *Dai amida kyō* 大阿彌陀經 (T 362). Pełny tytuł (według edycji Taishō) to 佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經 (ch. *Fóshuō āmítuó sānyésānfó sàlófútán guōdù réndào jīng*, j. *Bussetsu amida sanyasanbutsu satsurō butsudān kado nindō kyō*). Dotychczas uważano, że tłumaczenie zostało dokonane między 222 a 253 rokiem przez Zhi Qiana (ch. Zhī Qiān). Według alternatywnej teorii tłumaczem był Lokakṣema (s. Lokakṣema, ch. Zhī Lóujiāchèn). Zob. Fujita 1996a, 7. Opierając się na najnowszych ustaleniach Paula Harrisona, Nattier 2003, 189–90, 200, przypis 29, stwierdza, że autorem tłumaczenia był Lokakṣema i należy je datować na koniec II wieku n.e. Jest to zatem najwcześniejsze tłumaczenie DSV na język chiński.

⁹ Ch. *Fóshuō wúliáng qīngjìng píngděngjué jīng*, j. *Bussetsu muryōshōjōbyōdō kaku kyō* 佛說無量清淨平等覺經 (T 361). Autorstwo tradycyjnie przypisywane Lokakṣemie, ale w rzeczywistości tekst został przetłumaczony przez Zhi Qiana około połowy III wieku n.e. (Nattier 2003, 190; 2001, 73, przypis 13).

¹⁰ Ch. *Wúliángshòu jīng*, j. *Muryōju kyō* 無量壽經 (T 360). Sanghawarman miał przetłumaczyć T 360 w 252 roku, ale nie sposób już dzisiaj bronić tej opinii. W odniesieniu do tego, kto był rzeczywistym tłumaczem, opinie się różnią. Najbardziej prawdopodobna teoria uznaje tłumaczenie za wspólne dzieło Buddhahadry (s. Buddhahadra, 359–429) i Baoyuna (ch. Bǎoyún, 376–449), ukończone około 421 roku (Tsukamoto 1985, 516; Fujita 1996a, 7; Nakamura 1980, 206). Najpopularniejsze chińskie tłumaczenie DSV powstało – jak się okazuje – w podobnym czasie, co tłumaczenie KSV Kumaradziwy.

¹¹ Ch. *Wúliángshòu rúlái huì*, j. *Muryōju nyorai e* 無量壽如來會 (T 310[5]; [T0310_11.0091c03]). Jest to tekst zawarty w zbiorze *Ratnakūṭa*. Przetłumaczył go Bodhiruci między 706 a 713 rokiem (Fujita 1996a, 7).

¹² Ch. *Dàshéng wúliángshòu zhuāngyán jīng*, j. *Daijō muryōju shōgon kyō* 大乘無量壽莊嚴經 (T 363). Tekst przetłumaczył Faxian (s. Dharmahadra, ch. Fǎxián; zm. 1001) w 991 roku (Fujita 1996a, 7).



Opierając się na (bardzo ostrożnych) szacunkach Fujity – oryginał sutry musiał powstać do 200 roku, najprawdopodobniej w rejonie Gandhary (Gandhāra), w okresie panowania Kuszanów (I i II wiek n.e.). Językiem, w którym została zapisana, był gandhari (*gāndhārī*) albo zbliżony prakryt. Nakamura wiąże tekst ze szkołą Mahīśāsaka (*Mahīśāsaka*)¹³.

Cechą charakterystyczną DSV w różnych jej wersjach jest opis historii poprzedzającej osiągnięcie przez Amitabhę stanu buddy. Jest to historia Dharmakary (s. Dharmākara, ch. Fāzàng, j. Hōzō 法藏) i jego słynnych przyrzeczeń, które złożył, wstępując na ścieżkę bodhisattwy. Ich wypełnienie było zarazem warunkiem koniecznym i wystarczającym do osiągnięcia oświecenia. Analiza liczby i treści przyrzeczeń, a także zawartości opisu krainy Amitabhy oraz innych elementów pozwala wyciągnąć wnioski na temat wzajemnej relacji różnych zachowanych wersji sutry. Badania takie prowadził m.in. Fujita, który zauważa, że można dokonać cesury pomiędzy dwoma najwcześniejszymi tłumaczeniami (T 362 i T 361), ukazującymi wczesną postać tekstu, a wszystkimi pozostałymi (w tym tzw. tłumaczeniem Sanghawarmana T 360). Najbardziej rozwiniętą formę w tej drugiej grupie ma tłumaczenie autorstwa Faxiana (T 363).

Z tymi ustaleniami zgadza się Nattier, dodając jednak do tego ciągu rozwojowego sutrę *Akṣobhyavyūha*, jako najwcześniejszy element (Nattier 2003, 193). Mielibyśmy zatem ewolucję idei związanych z czystymi krainami od sutry *Akṣobhyavyūha*¹⁴ przez wczesne wersje DSV (T 362 i T 361) aż do późniejszych wersji – w tym najpopularniejszej: T 360. Powstaje pytanie, gdzie umieścić KSV na tej liście? Choć nie ma na to jednoznacznych dowodów, osobiście widzę tę sutrę w klasie wcześniejszych tekstów, gdzieś pomiędzy sutrą *Akṣobhyavyūha* a wczesnymi wersjami DSV.

Dokładne streszczenie i analiza wspomnianych sutr przekracza ramy objętościowe tego tekstu, stąd poniżej zaprezentowany zostanie zaledwie ich zarys. Kwestie szczegółowe zostaną poruszone bardzo wybiórczo – wyłącznie dla ilustracji prezentowanych tez.

¹³ Nakamura uważa również za prawdopodobne, że na kompozycji DSV odcisnęła się tradycja Lokottarawady (Lokottaravāda); podkreśla on zbieżność wielu elementów DSV z tekstem *Mahāvastu* (Nakamura 1980, 205).

¹⁴ Najwcześniejszego tłumaczenia dokonał Lokakṣema, nie później niż w 186 roku n.e. (T 313). Istnieje również drugie chińskie tłumaczenie z VIII wieku oraz wersja tybetańska z VIII/IX wieku (Nattier 2001, 76, przypis 12).



Zarys treści KSV (T 366):

1. Budda Śakjamuni w towarzystwie 1250 arhatów, a także niezliczonych bodhisattwów, bogów i innych istot niebiańskich rozpoczyna naukę o pewnej krainie („polu buddy” – *buddhakṣetra*)¹⁵, zwanej Światem Błogości¹⁶, nad którym rozciąga pieczę i gdzie naucza Dharmy budda Amida¹⁷.

2. Dokładny opis krainy, charakterystyk buddy oraz istot przebywających w Sukhāvati.

3. Zachęta do wzbudzenia pragnienia odrodzenia w tej krainie. Uwaga, iż nie może odrodzić się tam ktoś, kto rozwinął niewielkie korzenie dobra (*kuśalamūla*) i mały zbiór zasług (*puṇya*)¹⁸. Opis praktyki prowadzącej do osiągnięcia tego celu.

4. Wizja kosmiczna, w której wszyscy buddowie z sześciu kierunków (!) wychwalają wszystkich pozostałych.

5. Zaprezentowany wykład Dharmy został przez Śakjamuniego nazwany „chroniony przez wszystkich buddów”. Wystarczy bowiem go usłyszeć i zachować w umyśle lub też usłyszeć i zapamiętać imiona buddów, którzy są w nim wspomniani, aby zostać przygarniętym przez nich i znaleźć się pod ich ochroną. Istoty takie nigdy nie zawrócą z drogi¹⁹ do pełnego oświecenia. Ci, którzy wzbudzi w sobie pragnienie osiągnięcia krainy buddy Amidy, wzbudzają je teraz lub wzbudzą w przyszłości, nie zawrócą z obranej ścieżki i w sposób nieunikniony osiągną doskonale oświecenie, [ponieważ] narodzili się już w tej krainie, rodzą się tam obecnie albo narodzą w przyszłości.

6. Tak jak Śakjamuni wychwala wszystkich buddów, oni wychwalają jego, który zdołał osiągnąć najwyższe, doskonale oświecenie w schyłkowym okresie dziejów, w świecie Sahā, dotkniętym przez pięć nieczystości: (1) (kosmicznego) czasu, (2) poglądów, (3) splamień, (4) (charakterystyk) istot żywych i wreszcie (5) długości życia²⁰.

¹⁵ T0366_12.0346c11. Ch. *fótu*, j. *butsudo* 佛土.

¹⁶ T0366_12.0346c11. Ch. *jilè shijie*, j. *gokuraku sekai* 極樂世界. Odpowiednik terminu „*sukhāvati*”.

¹⁷ T0366_12.0346c11-c12. Ch. *āmítuó* 阿彌陀. Jak widać, jest to transkrypcja fonetyczna imienia, nie tłumaczenie.

¹⁸ Ch. *shǎo shàngēn fúdé*, j. *shō zengon fukutoku* 少善根福德. Zob. T0366_12.0347b09.

¹⁹ S. *avaivartika*, ch. *bù tuìzhuǎn*, j. *fu taiten* 不退轉.

²⁰ (1) S. *kalpa-kaśāya*, ch. *jiézhuó*, j. *kōjaku* 劫濁. Podczas nieczystej kalpy skraca się czas życia istot i pogarsza jakość tego życia. Ogólnie okres ten charakteryzuje się występowaniem zmian na gorsze, (2) s. *drṣṭi-kaśāya*, ch. *jiànzhúo*, j. *kenjaku* 見濁. Występuje wtedy, kiedy poglądy opierają się na błędnym myśleniu i nieprzynoszących korzyści naukach, (3) s. *kleśa-kaśāya*, ch. *fánnǎo zhuó*, j. *bonnō joku* 煩惱濁. Występuje wówczas, kiedy przemoc, kłamstwo i oszustwo są akceptowane, (4) s. *sattva-kaśāya*, ch. *zhòngshēngzhúo*, j. *shujōjoku* lub



Głównym tematem sutry jest niewątpliwie opis niezwykłych charakterystyk Sukhāvati oraz zachęta do podjęcia starań o odrodzenie w tej krainie. Jest to przedstawione w kontekście kosmicznego procesu współpracy buddów sześciu (tym razem nie dziesięciu) regionów, charakterystycznego dla kosmologii *asaṅkhyeya*. Na uwagę zasługuje też próba rozwiązania problemu polegającego na tym, że – w porównaniu z Sukhāvati – budda Śakjamuni ewidentnie osiągnął wyzwolenie i nauczał w bardzo nieczystej krainie. Sutra czyni z tego faktu argument za wielkością i wspaniałością Śakjamuniego, który zdołał dokonać tak niezwykłej rzeczy w tak niekorzystnych warunkach. Z uwagi jednak na to, że kariera bodhisattwy wiąże się w mahajanie z oczyszczaniem sfery jego działania, nieczystość świata Sahā mogła sugerować niską jakość praktyki Śakjamuniego przed wyzwoleniem. Z tym jednak reprezentanci mahajany nie mogli się zgodzić, co prowadziło do powyższej i innych prób wy tłumaczenia tej kłopotliwej kwestii (zob. Williams i Smagacz 2001, 273–76).

Zarys treści DSV (T 360):

1. Budda Śakjamuni przebywa na Górze Sępa (Gṛdhrakūṭa) w Radżagriha (Rājagṛha) w towarzystwie 12 000 mnichów dysponujących nadnaturalnymi mocami oraz wielu bodhisattwów.

2. Wzorowany na relacji o życiu buddy Śakjamuniego opis cnót bodhisattwów oraz ich ścieżki duchowej prowadzącej od pobytu w niebie Tuszita (Tuṣita), przez narodziny, do osiągnięcia doskonałego oświecenia pod drzewem Bodhi.

3. Rozbudowany i zmitologizowany opis działalności nauczycielskiej bodhisattwów. Każdy spośród bodhisattwów jest zdolny odwiedzać krainy (pola) różnych buddów, aby głosić naukę buddyjską. Przekraczają oni osiągnięcia (stopnie) słuchacza – śrawaki (*śrāvaka*) i pratjekabuddy (*pratyekabuddha*), osiągając potrójne samadhi²¹. Demonstrują trzy różne nauki dla uczniów na

shujōtaku 衆生濁. Występuje wtedy, kiedy ginie szacunek dla starszych i strach przed karą w zaświatach, kiedy dawanie jałmużny i rozwijanie cnót nie jest praktykowane oraz gdy nie zachowuje się wskazań i przepisów, (5) s. *āyus-kaṣāya*, ch. *mìngzhūó*, j. *myōjoku* 命濁. Wiąże się ze skracaniem długości życia ludzkiego, która w końcowym momencie wynosi dziesięć lat. Okres ten rozpoczyna się wówczas, kiedy długość życia ludzi skróci się do stu lat (według sutry *Bodhisattvabhūmi*, T1581_30). Zob. DDB, hasło: 五濁.

²¹ Ch. *kōng wúxiàng wúyuàn sānmèi*, j. *kū musō mugan zanmai* 空無相無願三昧. Por. T0360_12.0266b08-b09. Powyższy termin jest złożeniem opisującym trzy rodzaje samadhi: (1) samadhi pustki (s. *sūnyatā-samādhi*, ch. *kōng sānmèi*, j. *kū zanmai* 空三昧), (2) samadhi braku charakterystyk (s. *animitta-samādhi*, ch. *wúxiàng sānmèi*, j. *musō zanmai* 無相三昧), (3) samadhi bezpragnieniowości (s. *apraṇidhāna-samādhi*, ch. *wúyuàn sānmèi*, j. *mugan*



różnych poziomach zrozumienia, przy czym dla tych na niższym i średnim stopniu manifestują swoje wejście w nirwanę. W głębokiej medytacji wizualizują niepoliczonych buddów i w jednym momencie potrafią odwiedzić ich wszystkich. Tacy oświeceni bodhisattwowie zgromadzili się – wraz z mnichami – wokół Buddy²².

4. Wygłoszenie właściwej nauki zainicjował Ananda, który zauważył owego dnia niezwykłą wspaniałość charakterystyk zewnętrznych Śakjamuniego i wysunął przypuszczenie, że powodem tego może być przebywanie Buddy w stanie kontemplacji wszystkich innych buddów. Śakjamuni pochwalił pytanie Anandy i rozpoczął naukę o historii żyjących w niezwykle odległym czasie mnichu Dharmakarze i jego nauczycielu – buddzie imieniem Lokeśwararadża (Lokeśvararāja).

5. Relacja Dharmakary z buddą Lokeśwararadżą: (a) Dharmakara składa przyrzeczenie bodhisattwy w formie wiersza pochwalnego opisującego niezrównane cechy Lokeswararadży, (b) Dharmakara pragnie stworzyć niezrównaną krainę i prosi buddę o naukę opisującą najlepsze cechy innych krain buddów, (c) Lokeśwararadża opisuje te charakterystyki w wykładzie trwającym milion lat, (d) Dharmakara przez pięć eonów kosmicznych wybiera najlepsze cechy pół innych buddów i postanawia połączyć je wszystkie we własnej, przyszłej krainie, (e) Dharmakara ogłasza zamiar wyliczenia tych charakterystyk; Lokeśwararadża to aprobuje.

6. Przyrzeczenia. Dharmakara uzależnia osiągnięcie przez siebie stanu buddy od spełnienia czterdziestu ośmiu przyrzeczeń (w postaci: obym nie osiągnął doskonałego przebudzenia, jeżeli [...] miałyby się nie spełnić). Dotyczą one charakterystyk: (a) krainy Sukhāvati, (b) buddy, którym Dharmakara ma się w przyszłości stać, (c) bodhisattwów i innych istot w Sukhāvati, (d) buddów, bodhisattwów i pozostałych istot z innych światów.

7. Wierszowane przeformułowanie i potwierdzenie przyrzeczeń oraz „akt prawdy” pieczętujący ich przyszłe spełnienie.

8. Opis praktyk i cnót Dharmakary.

9. Dharmakara jako budda Amitābha.

zanmai 無願三昧). Por. DDB, hasło: 三三昧. Owe trzy rodzaje samadhi zwane są także trzema rodzajami pustki lub trzema bramami wyzwolenia (*vimokṣa-mukha-traya*). Por. DDB, hasło: 三解脫門. Pustka, brak charakterystyk i bezpragnieniowość to również trzy aspekty nirwany w tradycji palijskiej. Zob. *Abhidhammatha sangaha* rozdział 6 par. 7 (Anuruddha i Bodhi 2000, 259; Anuruddha i Nārada 1987, 354).

²² Gómez 1996, 154–59. Paragraf ten jest długi i rozbudowany; nie występuje jednak w wersji sanskryckiej, która wspomina jedynie o przebywaniu w zgromadzeniu wielu „bodhisattwów pod przewodnictwem Maitreji” (zob. Gómez 1996, 62).



10. Uwagi o krainie Sukhāvati.
11. Opis charakterystyk niezmiernego światła Amitabhy i oparta na nich lista dwunastu alternatywnych imion tego buddy.
12. Niezmierzona długość życia buddy.
13. Niezliczona liczba uczniów buddy.
14. Opis cudowności czystej krainy Sukhāvati.
15. Opis istot zamieszkujących Sukhāvati.
16. Splendor czystej krainy.
[koniec pierwszego zwoju]
17. Potwierdzenie pewności osiągnięcia przebudzenia w czystej krainie.
18. Opis trzech klas istot osiągających odrodzenie w Sukhāvati (według stopnia wiary).
19. Bodhisattwowie w innych krainach wychwalają Amitabhę.
20. Opis cnót bodhisattwów w Sukhāvati.
21. Budda Śakjamuni zachęca słuchaczy aby dążyli do osiągnięcia wyzwolenia w Sukhāvati.
22. Wyjaśnienie powodów, dla których niektórzy nie pragną osiągnąć Sukhāvati. Przestroga przed takim postępowaniem.
23. Maitreja oddaje cześć buddzie Śakjamuniemu i wychwala usłyszaną naukę.
24. Opis pięciu rodzajów zła obecnych w naszym świecie. Pochwała Śakjamuniego, który zdecydował się nauczać w takich warunkach i przeciwstawienie ich sytuacji w czystych krainach, gdzie istoty są naturalnie dobre, a nauczanie przyjmowane chętnie.
25. Wizje Sukhāvati.
26. Niezliczeni bodhisattwowie z innych światów odrodzą się w Sukhāvati.
27. Zachęta do zawierzenia treści sutry. Ze współczucia wobec istot Śakjamuni sprawił, że sutra ta pozostanie znana jeszcze przez 100 lat po zaniknięciu nauk buddyjskich.
28. Niezliczone pozytywne konsekwencje wygłoszonej sutry dla istot z innych światów.
29. Słuchacze buddy Śakjamuniego rozradowani usłyszaną nauką.

Wizja prezentowana w DSV wciąż opiera się na kosmicznym procesie współpracy wszystkich buddów. Prymat Amitabhy jest tu jednak znacznie bardziej podkreślony niż w tekście KSV. Analiza charakterystyk pól innych buddów w intencji ekstrahowania ich najlepszych cech przez bodhisattwę Dharmakarę sugeruje skupienie najdoskonalszych aspektów działalności



buddów oraz ich amplifikację ogniskującą się we współzależnej parze Amitābha/Sukhāvati. Czyni to z niej centralną oś wyzwalającej misji wszystkich buddów. Rola pozostałych buddów jest w sutrze podkreślona zaledwie w jednym przyrzeczeniu (nr 17) mówiącym, że wszyscy buddowie będą wychwalać imię Amitabhy. Ze względu na to, jak wiele przyrzeczeń jest uzależnionych od usłyszenia imienia tego buddy (11 na 48), stanowi to istotną część całego systemu, nie ma jednak wątpliwości, że dominującym jego elementem jest Amitābha/Sukhāvati. Rola Śakjamuniego – jako autora dyskursu zawartego w DSV i tego, który postanawia, że sutra pozostanie jako ostatnia deska ratunku dla istot jeszcze 100 lat po zaniknięciu nauk buddyjskich – jest nieco bardziej podkreślona, ale nie jest to różnica uderzająca. Jego naukę można traktować jako konkretny przykład „wychwalania imienia Amitabhy” przez wszystkich buddów.

4.2. Sukhāvati – uwagi terminologiczne

„*Sukhāvati*” można tłumaczyć jako „Pełna Błogości”. Jak wspomniano wcześniej, termin ten kazał niektórym badaczom doszukiwać się podobieństw i inspiracji zewnętrznych (na przykład w idei Edenu) dla Czystej Krainy Amitabhy. Tymczasem termin ten ma wiele analogonów w buddyjskiej literaturze sanskryckiej i palijskiej, toteż bardzo dobrze „pracuje” zarówno w aspekcie językowym, jak i doktrynalnym. Terminy o analogicznej strukturze, opisujące światy buddów, miasta królewskie czy pałace, to Aruṇāvati, Kṣemāvati, Kuśāvati (p. Kusāvati), Dīpāvati, Gandhāvati, Ratnāvati, Padmāvati (Fujita 1996b, 37–38; 1996a, 21).

„Sukha” w kontekście buddyjskim służy zarówno do opisu zwykłych (znanych każdemu) doznań zmysłowej rozkoszy/błogości/zadowolenia, jak i stanów powiązanych ze ścieżką. Przykładami zastosowań w tym drugim sensie są doznania powiązane z pokonaniem pięciu przeszkód (*nivāraṇa*), gdzie opisano proces prowadzący od zadowolenia (*pāmojja*) konstatacją ich przewyciężenia, poprzez rozradowanie (*pīti*), uspokojenie ciała i wreszcie błogość (*sukhā*), która prowadzi do skupienia (*samādhi*). Dalszy proces obejmuje osiągnięcie dhjany (s. *dhyāna*, p. *jhāna*), co również jest powiązane z błogością. Pierwszą dhjanę wiąże się z doznaniem rozradowania i błogości (*pītisukha*), mającym źródło w odosobnieniu. Identyczny termin ma związek z opisem drugiej dhjany. Trzecia dhjana jest określana jako cielesne doznanie błogości (*sukhañca kāyena paṭisaṃvedeti*), o którym mówi się „zrównoważony i uważny przebywa w błogości” („*upekkhako satimā sukhavihāri*”²³). Choć

²³ Zob. DN 2, *Sāmaññaphala sutta*.



czwarta dhjana obejmuje stan zrównoważenia polegający na przekroczeniu błogości i cierpienia, stan ten sam w sobie również jest określany jako *sukha* (Collins 1998, 209, 308).

Wreszcie – niezwykle ważnym aspektem znaczeniowym terminu „*sukha*” jest użycie go jako przybliżenie nirwany. Sekcja XV Dhammapady – „*Sukhavagga*” (KN 2.15) czyni to powiązanie oczywistym w następujących stwierdzeniach: „nic wyższego ponad błogość spokoju [nirwany]” ([...] *natthi santiparam sukham*) czy „nirwana najwyższą błogością” ([...] *nibbānam paramam sukham*)²⁴.

„Sukhāvati” okazuje się zatem wyborem w kontekście buddyjskim trafny i przemyślny. Tak jak kraina, której daje nazwę, łączy w sobie sens ludzkich i boskich doznań błogości i rozkoszy, z określeniem ostatecznego celu buddyjskiej praktyki – nirwany.

Jeśli chodzi o tłumaczenia chińskie, Sukhāvati tłumaczono jako „Najwyższa Błogość” (ch. *jìlè*, j. *gokuraku* 極樂) lub „Świat Najwyższej Błogości” (ch. *jìlè shìjiè*, j. *gokuraku sekai* 極樂世界; s. *sukhāvati lokadhātu*), która to nazwa występuje w *Sutrze kontemplacji buddy Niezmierzonego Życia* (T 365) i w KSV. DSV stosuje również inne określenia, jak: „oczyszczona kraina” (ch. *guótǔ qīngjìng*, j. *kokudo shōjō* 國土清淨; s. *parisuddha kṣetra*), co jest terminem wykorzystywanym często w sutrach mahajanistycznych²⁵ oraz „kraina czysta, pełna spokoju, i subtelnej błogości” (ch. [...] *guótǔ qīngjìng ānyīn wéimiào kuàilè*, [...] 國土清淨安隱微妙快樂). Główne charakterystyki Sukhāvati ujawniające się w tych określeniach, to czystość, spokój i błogość, co ponownie odsyła do językowych prób ujęcia nirwany.

W DSV stosuje się również w odniesieniu do Sukhāvati określeń „Czysta Ziemia” (ch. *jìngtǔ*, j. *jōdo* 淨土) lub „Czysta Kraina” (ch. *jìngguó*, j. *jōkoku* 淨國), które zaczęły funkcjonować jako nazwa własna krainy Amitabhy. Określenie to nie ma indyjskich źródeł – obecnie uważa się, że powstało w Chinach (Nattier 2001, 73; Fujita 1996a, 20). Jan Nattier (2001, 73–74, przypis 6) przedstawia ciekawą teorię, jak mogło dojść do jego powstania. Zwraca ona mianowicie uwagę, że człon *vyūha* (w prakrycie **viyuha*: ekspozycja, układ, rozkład) często tłumaczony jest na chiński terminem *jìng* – czysty (淨). Możliwym powodem byłoby błędne odczytywanie terminów źródłowych

²⁴ Zob. również Collins 1998, 207–9, 291.

²⁵ W wielu sutrach znajdziemy terminy oznaczające czyste lub oczyszczone pole buddy bądź czasownikowe określenia oznaczające oczyszczanie pola buddy. Terminy określające oczyszczone pole: *parisuddha-kṣetra*, *kṣetram viśuddham*; oczyszczanie pola: *buddhakṣetraparisuddhi*, *buddhakṣetrapariśodhana*, *kṣetram pariśodhyati*, *kṣetram viśodhyati*... Zob. Fujita 1996b, 34.



(viśuddha – „czysty” zamiast *viyuha), zwłaszcza w piśmie kharoṣṭhī, gdzie sylaby „yu” i „śu” zapisuje się prawie identycznie. Termin *jīngtǔ* mógł zatem powstać jako błędny chiński odpowiednik terminu *kṣetra-vyūha*. Mimo to termin ten adekwatnie określa Sukhāvati – czystość jest niewątpliwie jedną z jej dominujących charakterystyk: „Kraina tego buddy, jak droga nirwany, jest czysta, pełna spokoju, i subtelnej błogości”²⁶.

4.3. Sukhāvati jako raj – materialne charakterystyki

Wykazanie, że Sukhāvati pełni funkcję i jest opisywana na podobieństwo niebios, jest bardzo łatwe. Kraina została stworzona z siedmiu szlachetnych substancji: złota, srebra, lapis-lazuli, koralu, bursztynu²⁷, macierzy perłowej i agatu (Gómez 1996, 176) i jest przeniknięta cudownymi zapachami (zob. przyrzeczenie 32). Jej obszar jest niezmierny. Brak w niej gór (w tym góry Sumeru), dolin i innych przeszkód. Porastają ją uczynione z klejnotów drzewa, w tym przeogromne drzewo Bodhi, pod którym osiągnął przebudzenie Amitābha. Panuje tam stała, przyjemna temperatura, nie istnieją pory roku ani niefortunne formy egzystencji (Gómez 1996, 179–80). Nattier (2001, 75) podkreśla podobieństwo opisów czystych krain do światów niebiańskich, które łączy dość standardowy zestaw wyobrażeń: równa i miękka powierzchnia, złoty kolor, stawy ze słodką i czystą wodą, przyjemna bryza, cudowne zapachy oraz natychmiastowa dostępność ubrań i pożywienia. Można łatwo stwierdzić podobieństwa wyobrażeń Sukhāvati do opisów miasta Kusāvati z sutry *Mahāsudassana* (DN 17), charakterystyk kontynentu Uttarakuru czy wyglądu latających pałaców ze zbioru *Vimānavatthu* i jego komentarza²⁸. Sutra DSV stwierdza, że żadna istota, nawet mając władzę boskiego oka, nie będzie w stanie nazwać ani policzyć wszystkich cudownych obiektów i cech, jakie w tej krainie będą do dyspozycji ludzi i bogów²⁹, otwarcie porównując charakterystyki istot w Sukhāvati i warunki ich egzystencji z bóstwami z najwyższego nieba sfery pragnienia: *paranirmitavaśavartin* (zob. Gómez 1996, 183, 88).

Rajskie charakterystyki Sukhāvati nie budzą zatem wątpliwości. Pozostaje pytanie o relacje tej krainy do całego systemu kosmologii buddyjskiej.

²⁶ 彼佛國土清淨安隱微妙快樂。次於無爲泥洹之道。(ch. *bǐ fó guó tǔ qīngjìng ānyīn wéimào kuàilè. cì yú wúwéi níhuán zhī dào*). Por. T0360_12.0271c04-c05; zob. Gómez 1996, 183, (§92).

²⁷ W innych miejscach zamiast bursztynu występuje kryształ (Gómez 1996, 179).

²⁸ Badacze przywołują w tym kontekście również opisy miast w tekstach *Mahāvastu* i *Divyāvadāna* (Gethin 2006, 70).

²⁹ Przyrzeczenie 27 (T0360_12.0268b25-b28; Gómez 1996, 169).



Wiadome fakty można przedstawić w dwóch poniższych tabelach (dla porównania zostaną przedstawione informacje dotyczące krainy Abhirati. Zob. Nattier 2001, 81–85).

Sfery odrodzin			
	Cakravāla	Abhirati	Sukhāvati
Wymiary bezforemne	+	+	-
Wymiary czystej formy	+	+	-
Wymiar pragnienia – światy niebiańskie	+	+	-
Wymiar pragnienia – Góra Sumeru, kontynenty itd.	+	+/-	-
Wymiar pragnienia – świat ludzki	+	+	-
Wymiar pragnienia – światy nieszczęścia	+	-	-
Formy odrodzin			
Boska (dewowie, brahmowie)	+	+	+
Ludzka	+	+	+
Niefortunna (zwierzęta, pretowie, istoty w pieklach)	+	-	-

Jak widać, kraina Abhirati nie jest rajem, lecz systemem świata (*lokadhātu*)³⁰; jest kosmologicznie modelowana na systemie *cakravāla* i strukturalnie bardzo przypomina świat buddy Śakjamuniego (sutra *Akṣobhyavyūha* wspomina o niej jako o „tamtej Dżambudwipie”). Różnice polegają na nieobecności niższych wymiarów egzystencji (wymiar zwierząt, pretów i piekieł) oraz Sumeru i innych gór³¹. Jest to udoskonalona wersja naszego świata, gdzie nie ma chorób, wszystkie istoty są piękne, ubrania i ozdoby rosną na drzewach, a pożywienie jest zawsze dostępne (Nattier 2001, 82).

³⁰ Między innymi zawiera swoje własne nieba. Ostre odróżnienie światów niebiańskich od wymiaru ludzkiego z tradycyjnej kosmologii jest jednak zacierane w opisie Abhirati. Widać to w fakcie, iż istnieje połączenie (w postaci fizycznych schodów) pomiędzy niebem Trzydziestu trzech bogów (Trāyastriṃśa) a Abhirati, dzięki czemu bogowie mogą łatwo odwiedzać Aksozohję (Nattier 2001, 81), a ludzie – odwiedzać światy niebiańskie (zob. również Kumārajīva i Watson 1999, 133). Fizyczne schody pełnią zatem funkcję scalającą tradycyjnie odseparowane wymiary egzystencji.

³¹ Zob. Nattier (2001, 81); T0313_11.0755c10. Co ciekawe, sutra *Vimalakīrtinirdeśa*, która również zawiera opis Abhirati, i – według Nattier (2001, 80) – jest zgodna z sutrą *Akṣobhyavyūha* w odniesieniu do większości istotnych szczegółów, wymienia w tym kontekście zarówno górę Sumeru, jak i inne łańcuchy górskie (Thurman 1976, 93–94; Kumārajīva i Watson 1999, 133).



W przeciwieństwie do rozbudowanej struktury wertykalnej świata Abhirati Sukhāvati jest jej pozbawiona, a przynajmniej właściwe sutry milczą na ten temat. Z całą pewnością wiemy, że nie ma tam niższych sfer egzystencji ani gór – w tym góry Sumeru. Sutra DSV podejmuje zresztą problem miejsca egzystencji w Sukhāvati bóstw tradycyjnie powiązanych z górą Sumeru – Caturmahārājākāyika i Trāyastrimśa. Odpowiedź buddy nie jest do końca jasna, ale – jak się wydaje – wskazuje, iż moc Tathagaty sprawia, że bóstwa te mogą egzystować w Sukhāvati mimo nieistnienia przypisanych im wymiarów (Gómez 1996, 176).

Chociaż zatem w Sukhāvati odradzają się różne klasy istot, istnieje tylko jedna sfera odrodzin – sama Sukhāvati. W części pierwszej niniejszego tekstu wspomniano opinię, że kosmologia czystych krain może być rozumiana jako uproszczenie kosmologii *asaṅkhyeya* (niepoliczalności). W przypadku Sukhāvati uproszczenie to jest daleko posunięte i pozbawia tę krainę nieistotnych narracyjnie elementów, takich jak cztery kontynenty czy niebiosy. Abhirati z kolei, którą można widzieć jako wcześniejszą fazę rozwojową koncepcji czystych krain, zachowuje większość szczegółów tradycyjnej kosmologii. Obie wizje funkcjonują jednak w kontekście kosmologii niepoliczalności, związanej z nieprzeliczoną liczbą krain buddów, rozsianych w dziesięciu regionach wieloświata, co widać w takich elementach narracyjnych (w przypadku Sukhāvati), jak oświeclenie przez Amitabhę dziesięciu regionów czy wychwalanie go przez innych buddów w wieloświecie.

Ani Abhirati, ani Sukhāvati nie jest zatem rajem, chociaż obie krainy mają niewątpliwie niebiańskie charakterystyki. Powstaje pytanie, z jakim wymiarem łączy je najwięcej podobieństw. Charakterystyki obu krain zostaną porównane w poniższej tabeli do wymiaru ludzkiego (*manuṣya*), boskich światów ze sfery pragnienia (*kāmadeva*) i sfery czystej formy (*rūpadhātu*) z kosmologii *cakravāla*.

	Manuṣya	Abhirati	Kāmadeva	Rūpadhātu	Sukhāvati
Istnieje pożądanie	+	+	+	-	-
Istnieją różnice płci	+	+	+	-	-
Kontakty seksualne	+	+/-	+/-	-	-
Narodziny biologiczne	+	+	-	-	-

Jak widać, Abhirati ma najwięcej wspólnego ze sferą pragnienia – bóstwami *kāmadeva*, a szczególnie ze światem ludzkim. Istoty przychodzą tam na świat w sposób biologiczny, chociaż cały proces jest bardziej subtelny niż



w naszym świecie. Kiedy mężczyzna spojrzy pożądliwie na kobietę, jego żądz natychmiast wygasa, on sam wchodzi w *samādhi*, a kobieta zachodzi w ciążę. Poród odbywa się bez jakiegokolwiek bólu i niedogodności³².

Sukhāvati z kolei wykazuje najwięcej podobieństw ze sferą czystej formy, gdzie pożądanie jest nieobecne, nie ma narodzin biologicznych ani różnic wyglądu i płci pomiędzy istotami³³. Sfera czystej formy jest powiązana z osiągnięciem jednej z czterech dhjan, a zatem zaawansowanych stanów na ścieżce buddyjskiej, wyprowadzających adepta (bezpośrednio dotyczy to czwartej dhjany) w wyzwalający wgląd i doświadczenie nirwany³⁴. Problem w tym, że doznania w wymiarze formy są niezwykle subtelne i natury wewnętrznej, mentalnej³⁵. Jako takie nie nadają się do wykorzystania w kontekście narracyjnym. Opowieść o Sukhāvati próbuje zatem osiągnąć równocześnie dwa, nie do końca zgodne, cele: podkreślić charakterystyki nirwaniczne tej krainy, jednocześnie respektując wymogi literackie i narracyjne. Z tego powodu czytelnik lub słuchacz opowieści jest wciąż przekonywany, że niebiański przepych i ozdobność Sukhāvati w istocie stanowią materialne odbicie doskonałości nirwany osiągniętej przez buddę Amitabhę.

4.4. Sukhāvati jako aktywność nirwany – transcendentne charakterystyki

Jak powiedziano wyżej, sutry opisujące Sukhāvati zacierają różnice pomiędzy nirwaną a światem uwarunkowanym. Proces ten nie jest jednak niczym zaskakującym w kontekście narracji buddyjskich. Jak pisze Collins (1998, 292):

³² Jest to dodatek w tybetańskim tłumaczeniu sutry, którego nie ma w wersji chińskiej (Nattier 2001, 82). Zagadnienie kontaktów seksualnych w Abhirati i wśród bóstw ze sfery pragnienia jest w tabeli rozstrzygnięte niejednoznacznie. Może to być spowodowane tym, że choć w Abhirati nie ma tego rodzaju kontaktów, jakie charakteryzują świat ludzki, to należy chyba przyjąć, że dochodzi jednak do **pewnej formy** kontaktu. Jeśli chodzi o bóstwa ze sfery żądz, to zwykle kontakty seksualne występują wśród bóstw ziemskich; tradycyjnie uznaje się, że kontaktów takich nie ma wśród bóstw zasiedlających nieba *kāmaloka*, co ciekawe jednak, w niektórych tekstach znajdujemy opisy bardzo podobne do modelu funkcjonującego w Abhirati (zob. Collins 1998, 303, przyp. 10, 323, przyp. 43). Z całą pewnością wśród tych bóstw nie dochodzi do biologicznych narodzin.

³³ Odwołując się wyłącznie do przyrzeczeń Dharmakary, charakterystyki takie można dostrzec w przyrzeczeniu 3 (wszystkie istoty mają ciało koloru złota), 4 (niemożność odróżnienia bóstw od ludzi), 10 (brak idei własności nawet w odniesieniu do własnego ciała), czy 21 (posiadanie w doskonałej postaci trzydziestu dwóch oznak wielkiego człowieka).

³⁴ Zob. *Sāmaññaphala sutta* (Gethin 2008, 29 i nast.).

³⁵ Zwraca na to uwagę Collins 1998, 311.



[...] cecha radykalnej inności, charakteryzująca nirwanę w kontekście doktryny buddyjskiej jest pomniejszana w opowieściach, gdzie ostre rozróżnienie pomiędzy uwarunkowanym uniwersum a Nieuwarunkowanym nie zawsze jest równie mocno podkreślane i gdzie królewska, niebiańska i nirwaniczna szczęśliwość może wydawać się – bardziej poprzez asocjację idei i obrazów, niż przez bezpośrednią deklarację – homogeniczna raczej niż heterogeniczna.

Proces ten, jak uważam, może służyć dwóm celom. Pierwszym jest realne zatarcie różnicy między nirwaną a światem uwarunkowanym i sprowadzenie jej do porządku dóbr doczesnych jako najwyższy (ale osiągalny zwykłymi środkami – na przykład moralnym postępowaniem) element (zob. Collins 1998, 291–92). Celem drugim jest natomiast próba przybliżenia ludzkiej wyobraźni niewyobrażalnego stanu, jakim jest nirwana, za pomocą obrazów i idei ze świata materialnego. Uważam, że w przypadku opisów Sukhāvati dominujący jest ten drugi cel, co zostanie zobrazowane poprzez analizę niematerialnych charakterystyk tej krainy oraz jej cech materialnych, ale pełniących transcendentną funkcję.

Chociaż Sukhāvati jest definiowana jako *buddhakṣetra*, to narracyjnie i wyobrazeniowo stanowi zamkniętą całość, co odnosi do koncepcji miasta, a – jak pisze Collins (1998, 291–92) – jest to charakterystyczny sposób przedstawiania nirwany. Podobieństwa zachodzą nawet w szczegółowych opisach Sukhāvati i miasta uniwersalnego władcy – ćakrawartina (Gómez 1996, 53–54).

Zachodnia lokalizacja tej krainy również jest znacząca. Jak wspomniano wcześniej, lokalizacja ta kazała niektórym badaczom doszukiwać się obcych źródeł wyobrażenia Sukhāvati. Kierunek zachodni ma jednak znaczenie w samym buddyzmie. Kolejność kierunków geograficznych w tekstach palijskich ewidentnie opiera się na ruchu słońca. Pierwszym wymienianym kierunkiem jest Wschód, następnie Południe i Zachód. Kierunek północny jest wymieniany na ostatnim miejscu jako miejsce cienia – miejsce trwale nieoświetlone przez słońce, z tego powodu należy go więc wyłączyć z obecnej analizy. Zachód jako miejsce, gdzie słońce znika, symbolizuje zatem kres³⁶. Warto w tym kontekście przypomnieć pozycję buddy Śakjamuniego w trakcie jego ostatecznego wygaśnięcia. Otóż Śakjamuni układa się w pozycji lwa na

³⁶ Kierunki mają też zbliżoną symbolikę w kontekście świeckim. Wschód oznacza rodziców, którzy są źródłem, którzy byli przed nami, Południe – nauczycieli, którzy nas oświecają, Zachód – żonę i dzieci, które przychodzą po nas, a Północ – przyjaciół, którzy mają nas wspierać, ochraniać nasze słabe punkty (w tym kontekście przychodzi na myśl angielskie wyrażenie *to have/watch one's back*). Zob. *Sigālovāda sutta* (Gethin 2008, 135).



prawym boku, wzdłuż osi Północ–Południe, z głową skierowaną na Północ. Oznacza to, że jego twarz jest zwrócona w kierunku zachodnim. W scenie tej powiązanie kierunku zachodniego z ostatecznym wygaśnięciem – nirwaną – jest bardzo silne. Powiązanie to zostało prawdopodobnie wykorzystane również w wyobrażeniu Sukhāvati.

Należy też pamiętać o ścisłej współzależności Amitabhy i Sukhāvati, co niesie ze sobą bardzo wiele konsekwencji. W przeciwieństwie do innych czystych krain (jak Abhirati), które stanowią zaledwie produkt uboczny ścieżki bodhisattwy prowadzącej do osiągnięcia stanu buddy, wyzwolenie Amitabhy było ściśle uzależnione od stworzenia krainy Sukhāvati i nadania jej cech, które posiada. Mówiąc bardziej precyzyjnie, Amitābha stworzył wyzwalający system, którego głównymi elementami jest on sam, kraina Sukhāvati i buddowie z innych światów, a elementami uzupełniającymi są istoty w Sukhāvati oraz istoty z innych światów (dzielące się w obu przypadkach na bodhisattwów i całą resztę – bóstwa i ludzi). Jak powiedziano wcześniej, bodhisattwa Dharmākara kontemplował przyrzeczenia mające doprowadzić do stworzenia tego systemu przez dziesięć eonów kosmicznych. O ile zatem można powiedzieć w przypadku każdej czystej krainy, że stanowi reprezentację oświecenia buddy, który ją stworzył, jest to szczególnie prawdziwe w przypadku buddy Amitabhy i krainy Sukhāvati – jest ona odzwierciedleniem jego jakości i urzeczywistnienia, prawdziwą reprezentacją nirwany.

Warto w tym kontekście powrócić do cytatu z DSV opisującego Sukhāvati: „kraina tego buddy, jak droga nirwany, jest czysta, pełna spokoju, i subtelnej błogości” (Gómez 1996, 183). Mahajanistyczna *Mahāparinirvāṇa sūtra* opisuje nirwanę czterema następującymi charakterystykami: trwałość, błogość, Ja oraz czystość (s. *nitya-sukhātma-śubha*, ch. *chānglè wǒjìng*, j. *jōraku gajō 常樂我淨*) (zob. Blum 2013, 60–62, 109). Warto zauważyć, że trzy pierwsze stanowią proste zaprzeczenie trzech charakterystyk uwarunkowanej rzeczywistości, przedstawianych w następującym ciągu rozumowania: wszystko jest nietrwałe (*anitya*); co jest nietrwałe – jest bolesne (*duḥkha*); co jest nietrwałe i bolesne, nie jest Ja ani nie należy do Ja (*anātman*)³⁷. W powyższej charakterystyce Sukhāvati *explicite* pojawiają się dwie spośród tych czterech

³⁷ Nauka o bejaźnowości czy bezsubstancjalności jest powszechnie uważana za jeden z fundamentów nauki buddyjskiej, stąd wzmianka o Ja w przywoływanej sutrze mahajanistycznej może dziwić. Źródła tej tezy da się zaobserwować już na etapie doktryn wczesnych szkół buddyjskich. Absolutna większość z nich (z wyjątkiem sautrantiki) postulowała kategorię dharm nieuwarunkowanych (*asamskrta*), zawierającą przynajmniej jeden element – nirwanę, określaną tym albo alternatywnym terminem „ustanie dzięki rozważeniu” (*pratisamkhyānirodha*). Nietrwałość, bolesność i bezsubstancjalność to trzy charakterystyki



cech nirwany, mianowicie czystość (ch. *jìng*, j. *jō* 淨; s. *śubha*) i błogość (ch. *lè*, j. *raku* 樂; s. *sukha*). Kolejna cecha – trwałość bądź wieczność (ch. *cháng*, j. *jō* 常; s. *nitya*), jest zagwarantowana nieograniczoną długością życia buddy Amitabhy. Cechę Ja można wyprowadzić z trwałości i błogości według rozumowania analogicznego do przedstawionego powyżej.

Cecha trwałości może być interpretowana jako nieskończoność lub bezczasowość. Ten pierwszy aspekt jest powiązany z niezmierną długością życia Amitabhy (przyrzeczenie 15). Aspekt drugi również jest powiązany z Sukhāvati. Kraina ta nie posiada góry Sumeru, której w wyobrażeniach kosmologicznych towarzyszy słońce i księżyc. W Sukhāvati to Amitābha jest źródłem światła. Brak słońca i księżyca to brak następstwa dnia i nocy, a zatem brak miary czasu, czy po prostu bezczasowość.

Należy szczególnie podkreślić związek Sukhāvati ze światłem. Kraina ta ma możliwość oświetlania i odzwierciedlania swoją powierzchnią innych światów³⁸. Niezmierzone światło jest też fundamentalną charakterystyką buddy Amitabhy (DSV, przyrzeczenie 13), co w kontekście powyższych rozważań jest oczywiste. Światło nie tylko pozwala skomunikować się ze sobą zgromadzeniom buddyjskim, ale także umożliwia podróżowanie między światami, jest tożsame z głoszeniem Dharmy i pełni bezpośrednią funkcję wyzwalającą, wznosząc istoty na wyższe poziomy ścieżki wyzwolenia, na co jest mnóstwo przykładów zarówno w KSV, jak i w DSV³⁹. Z tego powodu w tytule podrozdziału Sukhāvati została określona jako aktywność nirwany. Kraina ta nie pełni bowiem wyłącznie funkcji sceny, zapewniającej pozbawione czynników rozpraszających miejsce życia i praktyki. Przeciwnie, jako dopełnienie Amitabhy Sukhāvati jest aktywnym elementem wyzwalającego systemu, o którym była mowa wyżej. Dharmiczne aspekty krainy manifestują się w:

1. Dźwiękach – odgłosy ptaków i szum wiatru w konarach drzew sprawia, że istoty kierują myśli ku Buddzie, Dharmie i wspólnocie buddyjskiej oraz stale utrzymują je w umyśle. Bryza, przepływając przez drzewo Bodhi, generuje dźwięk, który rozchodzi się w dziesięciu kierunkach wieloświata. Istoty, słysząc go, pojmują najgłębszą dharmę i osiągają stan niemożności regresu (to samo odnośnie do pięciu pozostałych zmysłów). Podobne efekty wywołuje dźwięk wydobywający się z koron innych drzew w Sukhāvati.

tego, co uwarunkowane. Z uwagi na to, że nirwana jest określana jako przeciwieństwo rzeczywistości uwarunkowanej, przypisano jej również przeciwne cechy.

³⁸ Zob. przyrzeczenia 31 i 40 sutry DSV.

³⁹ Zob. również Kloetzli 1983, 106-107.



(Gómez 1996, 147, 180–83). Zgodnie z własnym pragnieniem można usłyszeć naukę buddyjską na dowolny temat (DSV przyrzeczenie 46).

2. Przejrzystości i/lub świetlistości – bodhisattwowie w Sukhāvati zgodnie z własnym życzeniem będą w stanie widzieć niezliczone czyste krainy buddów dziesięciu kierunków, odbijające się w klejnotach, z których uczynione są tamtejsze drzewa. Wizja ta będzie tak wyraźna, jak odbicie twarzy w lustrze (przyrzeczenie 40; Gómez 1996, 74–75). Kraina ta będzie czysta („oczyszczona”; s. *parisuddha kṣetra*), oświetlając wszystkie dziesięć kierunków, tak że odzwierciedlać się w niej będą wszystkie niezliczone i przekraczające wyobrażenie krainy buddów z taką wyrazistością, z jaką twarz odbija się w lustrze⁴⁰ (przyrzeczenie 31; Gómez 1996, 169).

3. Wodzie – otwiera ona umysł, raduje ciało i usuwa wszelkie splamienia serca (Gómez 1996, 182).

Ostatnie aspekt, na jaki warto zwrócić uwagę, to funkcja krainy jako inspiracji do kultywowania buddyjskich praktyk, co ujawnia się w przyrzeczeniu nr 32, które brzmi następująco:

Wszystkie elementy (obiekty) tej krainy będą uczynione z niezliczonej liczby klejnotów i innych cennych substancji; będzie też ona przeniknięta stu tysiącami cudownych zapachów, roztaczającymi się w dziesięciu kierunkach; słysząc o tym, bodhisattwowie w innych krainach będą zmotywowani do kultywowania praktyk właściwych buddom (Gómez 1996, 73).

4.5. Sukhāvati w kontekście buddyjskiej ścieżki

Czyste krainy należy rozumieć w kontekście mahajanistycznej redefinicji celu buddyjskiej praktyki, który zaczęto pojmować jako osiągnięcie stanu buddy w następstwie ukończenia ścieżki bodhisattwy. Wizja tej ścieżki również podlegała ewolucji; wcześniejsza faza ujawnia się w opisie krainy Abhirati, późniejsza – w Sukhāvati.

Jak pokazano wcześniej, sutra *Akṣobhyavyūha* prezentuje udoskonaloną wersję bardzo standardowej wizji kosmologicznej. Tekst – owszem – przedstawia wizję kosmologii niepoliczalności (*asaṅkhyeya*), opis świata jednak, w którym faktycznie przebywa budda Akszobhja (Akṣobhya), jest bardzo tradycyjny, zachowując wysoką zgodność z systemem cakrawala. Podobnie konserwatywna jest wizja buddyjskiej ścieżki. Dążenie do osiągnięcia stanu arhanta jest wciąż celem godnym wyboru; co więcej – ścieżka bodhisattwy

⁴⁰ Wydaje się, że kraina jest zarazem czysta (niczym lustro) i świetlista, nie tylko oświetlając inne krainy, ale także odzwierciedlając je we własnej powierzchni. Zob. T0360_12.0268c07-c09.



jest przedstawiana jako niewyobrażalnie trudna, zarezerwowana jedynie dla bardzo wąskiego grona osób. Przrzeczenia Akszobhji koncentrują się na praktykach bodhisattwy, które ma podjąć; czystość i ozdobność krainy jest zaledwie produktem ubocznym ich realizacji (osiągnięcia stanu buddy). Główne przesłanie sutry to zachęta skierowana do bodhisattwów, aby – naśladując działania Akszobhji – zdobyli swoją własną krainę, podobną do Abhirati (Nattier 2001, 82–83).

W narracjach o Sukhāvati sytuacja się zmienia. Tradycyjna ścieżka słuchacza jest wciąż obecna, ale staje się zupełnie marginesowa. Wybór ścieżki bodhisattwy okazuje się domyślnym i jedynie rozsądnym wyborem. Kiedy Dharmākara zamierza złożyć przrzeczenia bodhisattwy, budda Lokeśvararāja nie stara się go powstrzymać ani przestrzec przed trudnością tej drogi, jak miało to miejsce w przypadku Akszobhji. Z uniwersalizacją ścieżki bodhisattwy wiązało się obniżenie jej wymagań, czego aspektem było zwiększenie wsparcia ze strony buddy. W sutrze *Akṣobhyavyūha* bodhisattwę rozumiano jako unikatową istotę o szczególnym oddaniu i zdolnościach, która decyduje się odradzać niezliczenie wiele razy, aby pomagać wszystkim czującym istotom. W sutrach związanych z Sukhāvati rozumienie to wciąż jest obecne, ale pojmowane jako rzadkie, niezwykle i wyjątkowe. Większość bodhisattwów to ci, którzy – odrodzwszy się w Sukhāvati – już w następnym życiu osiągną stan buddy⁴¹. W ten sposób głównym przesłaniem sutr Sukhāvati staje się zachęta do osiągnięcia odrodzenia w tej krainie, a tym samym radykalne skrócenie drogi do osiągnięcia przebudzenia.

Oczywiście nie należy zakładać, że sutry opisujące czyste krainy są odpowiedzialne za wspomnianą przemianę ideału bodhisattwy. Bardziej prawdopodobne jest to, że są one pozostałościami rejestrującymi ogólniejszy trend w buddyzmie mahajany. Kolejne etapy rozwojowe tego trendu ujawniałyby się w sutrze *Akṣobhyavyūha*, w KSV i wczesnych wersjach DSV aż po późne wersje DSV⁴².

W związku z opisaną zmianą dochodzi też do zmiany ogólnego przesłania sutr opisujących czyste krainy. W przypadku Sukhāvati sutry koncentrują się na wspieraniu wszystkich istot w ich praktyce i życiu poprzez: (1) zdefiniowanie pozytywnych konsekwencji związanych z usłyszeniem imienia

⁴¹ Stopień „związania tylko jednymi narodzinami”, s. *eka-jāti-pratibaddha*, ch. *yīshēng bǔchù*, j. *isshō fusho* 一生補處, przrzeczenie 22. Zob. Gómez 1996, 71–72.

⁴² Uwagi porównawcze dotyczące różnych wersji DSV można znaleźć u Nattier 2003.



Amitabhy⁴³, byciem objętym jego światłem⁴⁴ lub usłyszeniem o krainie⁴⁵ oraz (2) zdefiniowanie łatwych warunków odrodzenia się w niej.

Warunki te są określone bardzo podobnie do zdefiniowanych we wczesnym buddyzmie (na przykład tekstach palijskich) wymogów koniecznych do odrodzenia w niższych niebach lub osiągnięcia stanu niemożności regresu (*avaivartika*, *avinivartanīya*). Oczywiście Sukhāvati łączy oba te aspekty – odrodzenie się tam gwarantuje wszystkim istotom ostateczne osiągnięcie przebudzenia, a warunki egzystencji są podobne do raju.

Aby ukazać zbiór tych praktyk, najlepiej zacząć od obserwacji, że opisy Sukhāvati zawierają bardzo monotonne i nużące dzisiejszego czytelnika fragmenty. Mamy tam na przykład następujące opisy drzew: o złotym pniu i konarach, a srebrnych liściach i owocach, o srebrnym pniu i konarach, a złotych liściach i owocach itd. Na fragmenty te można jednak spojrzeć inaczej, jeśli uświadomimy sobie – jak zauważa Harrison (za: Gethin 2006, 94–95) – że teksty te nie miały być czytane, lecz wizualizowane (zob. również Harrison 1978). Istnieją bliskie związki między praktyką wizualizacji a praktyką wspomniania czy przywoływania w umyśle (s. *anusmṛti*, p. *anussati*), z których najważniejsze są te dotyczące trzech klejnotów (Budda, Dharma i Sangha). W kontekście tekstów związanych z Sukhāvati najważniejszą praktyką jest wspomnianie buddy (s. *buddhānusmṛti*, p. *buddhānussati*, ch. *niānfó*, j. *nembutsu* 念佛)⁴⁶. Praktyka *anusmṛti* jest z kolei ściśle powiązana z wiarą i charakterystykami wstępującego w strumień, czyli pierwszym i najmniej zaawansowanym owocem buddyjskiej ścieżki⁴⁷. Wiara według

⁴³ Najwięcej pozytywnych konsekwencji wiąże się z faktem usłyszenia imienia Amitabhy (łącznie jedenaście przyrzeczeń o numerach: 20, 34–36, 41–45, 47, 48). Z tego powodu tak ważną funkcję pełni przyrzeczenie 17, mówiące o tym, że buddowie z innych światów wychwalają imię Amitabhy (tym samym umożliwiając istotom jego usłyszenie).

⁴⁴ Przyrzeczenie 33.

⁴⁵ Przyrzeczenie 32. Główną funkcją Sukhāvati jest wspieranie istot, które zamieszkują tę krainę, stąd niewielka rola faktu usłyszenia o krainie w kontekście przyrzeczeń Dharmakary. Skądinąd – jak pokazuje Schopen 1977 – w Indiach stało się dokładnie odwrotnie. Postać Amitabhy wzbudziła relatywnie małe zainteresowanie. Kraina Sukhāvati stała się natomiast tak popularna, że odrodzenie w niej można określić jako zgeneralizowany cel religijny w indyjskim buddyzmie mahajany.

⁴⁶ Według sutry DSV trzy klasy istot, które osiągną odrodzenie w Sukhāvati, praktykują *buddhānusmṛti* jako konieczny ku temu warunek (Gómez 1996, 187–88). W sutrze KSV zaleca się zapamiętanie tytułu sutry i imion występujących tam buddów oraz słuchanie o charakterystykach Amitabhy i utrzymywanie w umyśle jego imienia, co można postrzegać jako formę *buddhānusmṛti* (Gómez 1996, 148).

⁴⁷ Analogiczne zalecenia odnoszą się też do postanowienia czy pragnienia osiągnięcia odrodzenia w raju, które jest zalecane tylko w przypadku wcześniejszego osiągnięcia stanu



kanonu palijskiego manifestuje się w czterech charakterystykach wstępującego w strumień: wspomnianiu Buddy, Dharmy, Sanghi i kultywacji cnót. Tę ostatnią cechę Budda często zastępuje cnotą hojności, zwłaszcza nauczając ludzi świeckich. Trzy aspekty wiary i trzy podstawy praktyki przywoływania w umyśle są zatem identyczne i – co w tym kontekście najważniejsze – konstytuują zestaw minimalnych wymogów do osiągnięcia stanu niemożności regresu, które są zalecane zarówno dla mnichów, jak i ludzi świeckich (Szuksztul 2015, 165–75). Wizualizacja, wspomnianie buddy, wiara i postanowienie osiągnięcia odrodzenia w Sukhāvati stanowią zatem zestaw powiązanych wewnętrznie idei, który odnajdujemy już na etapie kanonu palijskiego, i są w obu kontekstach rozumiane jako najłatwiejsza ścieżka do osiągnięcia celu buddyjskiej praktyki.

5. Podsumowanie

Sukhāvati – jak się okazuje – jest jednocześnie „tu” i „tam”: poza rzeczywistością uwarunkowaną (jako nirwana) i wewnątrz niej (jako świat rajski). Warunki odrodzenia się w niej zdefiniowane są podobnie jak dla niższych niebios i obejmują łatwe praktyki: przywoływanie w umyśle buddy Amitabhy, wiare, wizualizację i moralność/hojność.

Mimo na pozór dziwnych cech w opisie Sukhāvati przy bliższej analizie okazuje się, że są one dość naturalnym skutkiem rozwoju buddyjskiej spekulacji, i do tego stopnia, że trudno sobie wyobrazić zaistnienie tych cech w oderwaniu od kontekstu buddyjskiego, co nullifikuje potrzebę poszukiwania obcych źródeł inspiracji.

Bibliografia

- Anuruddha, i Bodhi. 2000. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma the Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Seattle: BPS Pariyatti Edition, <http://site.ebrary.com/id/10612932>. Dostęp: 28.06.2021.
- Anuruddha, i Nārada. 1987. *A Manual of Abhidhamma Being Abhidhammattha Sangaha of Bhaddanta Anuruddhacariya*, wyd 5. Repr. [der Ausg. Kuala Lumpur, 1987]. Taipei: Corporate Body of the Buddha.
- Blum, Mark Laurence (red.). 2013. *The Nirvana Sutra: (Mahāparinirvāṇa-Sūtra)*. BDK English Tripiṭaka Series. Berkeley, CA: Bukkyo Dendo Kyokai America, Inc.

niemożności regresu na ścieżce buddyjskiej (Szuksztul 2015, 171). Oczywiście Sukhāvati integruje oba te cele.



- Collins, Steven. 1998. *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fujita, Kōtatsu. 1996a. „Pure Land Buddhism in India”. W *The Pure Land Tradition: History and Development*, red. James Harlan Foard, Michael Solomon, Richard K. Payne, tłum. Taitetsu Unno. Berkeley, CA: Berkeley Buddhist Studies Series.
- . 1996b. „The Origin of the Pure Land”. *The Eastern Buddhist* 29 (1): 33–51.
- Gethin, Rupert. 2006. „Mythology as Meditation: From the Mahāśudassana Sutta to the Sukhāvativyūha Sūtra”. *The Journal of the Pali Text Society* 28: 63–112.
- . (red.). 2008. *Sayings of the Buddha: A Selection of Suttas from the Pali Nikāyas*. Oxford World's Classics. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Gómez, Luis O. (red.) 1996. *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sūtras*. Studies in the Buddhist traditions. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Harrison, Paul M. 1978. „Buddhānumṛti in the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita Samādhi-Sūtra”. *Journal of Indian Philosophy* 6: 35–57.
- Kumārājīva i Burton Watson (red.). 1999. *The Vimalakīrti Sūtra: From the Chinese Version by Kumārājīva*. 1. Indian ed. Buddhist Tradition Series 42. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kloetzli, Randy. 1983. *Buddhist Cosmology: From Single World System to Pure Land: Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Muller, A. Charles (red.). b.d. „Digital Dictionary of Buddhism”, <http://buddhism-dict.net/ddb>. Dostęp: 28.06.2021.
- Nakamura, Hajime. 1980. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Nattier, Jan. 2001. „The Realm of Akṣobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23 (1): 71–102.
- . 2003. „The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the Larger Sukhāvativyūha”. *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 179–201.
- Schopen, Gregory. 1977. „Sukhāvati as a generalized religious goal in sanskrit mahāyāna sūtra literature”. *Indo-Iranian Journal* 19 (3): 177–210.
- Silk, Johnathan A. 1997. „The Composition of the Guan Wuliangshoufo-Jing: Some Buddhist and Jaina Parallels to Its Narrative Frame”. *Journal of Indian Philosophy* 25 (2): 181–256.
- Szuskztul, Robert. 2015. „Possible Roots of the Pure Land Buddhist Notion of Practice in Light of Some Early Buddhist Sources”. *The Polish Journal of the Arts and Culture*. 16 (4): 155–77.
- „The SAT Daizōkyō Text Database”. 2018, <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php?lang=en>. Dostęp: 28.06.2021.
- Thurman, Robert A.F. (red.). 1976. *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Tsukamoto, Zenryū. 1985. *A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Hui-Yüan*. 1st English ed. Tokyo and New York: Kodansha International. Distributed in the U.S. by Kodansha International/USA Ltd. through Harper & Row.
- Williams, Paul, i Henryk Smagacz. 2001. *Buddyzm Mahajana*. Kraków: Wydawnictwo A.
- Yamada, Meiji. 1984. *The Sutra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life as Expounded by Sakyamuni Buddha = [Bussetsu Kan Muryojubutsu Kyo]*. Kyoto, Japan: Ryukoku University.



Characteristics of the land of Sukhāvātī in the context of changes in Buddhist cosmology and soteriology. Part two

Abstract

The text analyses Sukhāvātī – Amitābha’s purified buddha field, also known as the Pure Land. The vision of Sukhāvātī became immensely popular in Indian Mahāyāna Buddhism, and in East Asia it started a new Buddhist tradition. Some of its features – at least on the surface – differ from standard ideas about what Buddhism is. The descriptions of the activity of the Buddha Amitābha, who brings salvation to all beings, by enabling them to be reborn and live a blissful and virtually endless existence in his paradise land of Sukhāvātī, where achieving the ultimate goal of Buddhist practice is quick and easy, led to attempts to show the structural similarities of this tradition with, for example, Christianity. There were also attempts to prove direct borrowings from other religions and cultures, which was supposed to explain the source of the name, location and characteristics of this land. These characteristics, however, can be more convincingly explained by analysing the process of evolution of Buddhism itself, which is the main focus of this work.

Due to its volume, the text is divided into two parts. The first part defends the assumption about the intra-Buddhist origins of Sukhāvātī and the justification for this choice in the context of various other theories about the origin of that land. Then the evolution of the Buddhist cosmological vision that eventually led to the concept of purified buddha fields, including Sukhāvātī, will be discussed. The second part is devoted to an analysis of the characteristics of this land in the light of the *Short* and *Long Sukhāvātīvyūha* sutras, and in the context of other Buddhist texts, to show that Sukhāvātī combines the following Buddhist themes: (a) in the visual layer, the presentation of a paradise, an ideal land, that lacks any existential ills, (b) in the non-material aspect, the activity of nirvāṇa, (c) in the dimension of the Buddhist path, the easy practices that characterise the conditions of rebirth for the lower heavens.

KEYWORDS: *Sukhāvātī, Pure Land, cosmology, soteriology, Amitābha, Buddhism*

ROBERT SZUKSZTUL – a philosopher and sociologist who has focused on Buddhist thought for many years. Research interests cover the period of early Buddhism – including the philosophy of abhidharma – and the tradition of the Pure Land Buddhism.

