

– Her er en vei som fører direkte til målet, munker, til for-
edling av levende vesener, til å overvinne sorg og klage, til
å gjøre slutt på smerte og tungsinn, til å finne den rette me-
toden og til selv å erfare lindring, nemlig oppmerksomhet på
de fire hovedområdene.

*Ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo sattānaṃ visuddhiyā sokapa-
ridevānaṃ samatikkamāya dukkhadomanassānaṃ atthaṅga-
māya nāyassa adhigamāya nibbānassa sacchikiriyāya, yadidam
cattā-ro satipaṭṭhānā.*

Denne paragrafen setter opp målet og hensikten med den
metoden som skal undervises i, og fungerer som en slags pro-
gramerklæring, eller en ultrakort synopsis (*uddesa*) av hele
læren. Senere vil denne synopsen bli utvidet, og detaljer av ut-
videlsen vil bli videre utvidet, osv. Dette er et autohermeneutisk
trekk som er typisk for mye av den indiske litteratur, både fag-
og skjønnlitteratur. På denne måten inneholder ofte en tekst sin
egen kommentar, og andre kommentarer føyer seg organisk inn
i denne helheten igjen. Dette fungerer som et hermeneutisk
trekkspillprinsipp som på den ene side kan blåse opp en tekst til
enorme dimensjoner, men som også kan konsentrere teksten ved
bevisst å skrelle bort utvidelsene.

Ekāyano ayaṃ maggo – “en-gående denne vei”
(Wetlesen, Lie [Nyanaponika 1988]: den eneste veien; Rhys
Davids: the one and only path; Walshe, Horner: this one way;
Khantipalo: This path ... goes in one way; Nyanaponika [1983]:
the sole way; Rahula, Soma Thera: the only way; Nyanaponika
[1975]: der einzige Weg; Dahlke: der einzigartige Weg;
Dharma-wiranatha: de enige weg; Nalin: ekayan (= akela –
eneste) marg hai; Nyanavara Thera: honthang thi pai anek – vei
som går til et sted.) Selv om *Mahāsatipaṭṭhānasutta* som sådan
ikke er overlevert i sanskritversjon, ser vi at *Abhidharmakośa*-
subkommentaren har bevart noe av denne samme innledningen,

idet den siterer: “Sutraen sier: Her er en vei som fører direkte til målet, munker, nemlig oppmerksomhet på hovedområdet (Sūtrāt: Ekāyano'yaṃ bhikṣavo mārgo yaduta smṛtyupa-sthānāni)”. *Sumaṅgalavilāsinī* legger fram flere tolkninger av dette uttrykket, som er et kompositum, dvs. et sammensatt ord. Den sier først at det finnes mange ord for “vei”, og et av dem er *ayana*, slik at *ekāyano* her kan bety én vei, dvs. at veien er enhetlig av natur og ikke todelt. I så fall skal ordet tolkes som et kammadharayakompositum. Eller *ekāyano* kan tolkes som et tappurisakompositum hvor et kasusforhold mellom første og annet ledd er implisitt. Hvis første ledd tolkes som instrumentalis og annet ledd som et futurum passiv partisipp, får vi *ekena ayitabbo*, dvs. en vei som den enkelte må vandre alene, fjernt fra mengden, med tilbaketrasket sinn (*pavivittacittena*). Videre kan første ledd tolkes som genitiv: *ekassa ayano*, dvs. den enes vei, og med den ene menes da den beste, den enestående, altså den vei mesteren selv har vandret. Selv om andre følger etter, er det hans vei fordi han var den første som gikk den. Hvis første ledd leses i lokativ: *ekasmiṃ ayano*, på denne veien, understrekes at resultatene kan oppnås nettopp innenfor buddhismens lære og disiplin. Og til sist, hvis første ledd leses i akkusativ: *ekaṃ ayano*, dvs. veien til det ene, får vi understreket at veien fører til det ene mål, til *nibbāna*.

Sumaṅgalavilāsinī drøfter flere nyanser, men disse alternative tolkningene som her er gjengitt, gir et interessant bilde av kommentatorenes teknikk og omhyggelige framgangsmåte.

Egentlig er det ikke noen av disse tolkningene som støtter den eksklusivitet som ligger i de fleste europeiske oversettelsene: “den eneste (sole, only, einzige, enige) vei”, og det ser ut til at thaioversettelsen og Khantipalo (med mange års erfaring som munk i Thailand) bedre har unngått denne noe “sekterske” tolkningen. Buddha advarer jo mange steder mot å gjøre krav på enerett til sannheten. Man kan spørre seg hva som kan være grunnen til at vestlige oversettere velger en slik

ensidig løsning. Er vi européere sekterister av natur? Muligens er vi en smule kulturbetinget i retning av å tenke i enten/eller-kategorier, men noe av forklaringen kan nok heller være rent språklig. Det ville nok være mulig å tenke seg en løsning som bevarte mangetydigheten, som f.eks. “dette er eneveien”, men slike kunstige løsninger kan lett skape nye problemer. Av de ulike tolkningsmulighetene som *Sumaṅgalavilāsini* legger fram, velger jeg å kombinere elementer fra akkusativ-tappurisa med kammadha-*raya*, noe som også ser ut til å stå Nyanavara Thera og Khantipalo nærmest.

Og målet, det er altså: “foredling av levende vesener, å overvinne sorg og klage, gjøre slutt på smerte og tungsinn, finne den rette metoden og selv å erfare lindring (*nibbāna*)”.

Disse målsettingene er mer eller mindre synonyme. Det er buddhismens **summum bonum** det dreier seg om, verken mer eller mindre. Det går ikke tydelig fram av den grammatiske sammenhengen om de to dativ-uttrykkene *ñāyassa adhiḡamāya nibbānassa sacchikiriyāya* er parallelle, slik at oversettelsen blir: “til å finne den rette metoden og til selv å erfare utslokningen”, (de fleste ovs. har valgt denne løsningen) eller om de står i avhengighetsforhold, slik at oversettelsen heller burde bli: “til å finne den rette metoden til å oppnå utslukning”. Begge tolkninger kan for så vidt forsvares, og innholdsmessig er det ikke mye som skiller dem. Nalin gir her ordet *satya* – sannhet, som synonym for *ñāya*.

Nibbāna – lindring. Bare Wetlesen og Dahlke (Verlöschen) oversetter dette ordet, alle andre konsulterte oversettelser av teksten lar det stå uoversatt. Hvordan skal man da oversette *nibbāna* (sanskrit *nirvāṇa*) og *parinibbāna* (sanskrit *parinirvāṇa*)? Etymologisk sett er ordet sammensatt av elementene *nir* (ut, bort) + *vāna* (blåsing), og kunne oversettes som “utblåsing” eller “slokking”. Men ser vi på hvordan ordet blir brukt i de gamle tekstene, er det tydelig at dette er en lite tilfredsstillende løsning. En ulempe ved denne løsningen er

dessuten at den åpner for dyptgående vrangforestillinger, slik tilfellet var da europeerne på 1800-tallet gradvis oppdaget buddhismen, filtrert gjennom mange misforståelser, og trodde at den var en nihilistisk dødslengsel, en lengsel etter å slokke “livstørsten”. Et nærmere kjennskap til buddhismen viser at dette er en meget misvisende og feilaktig måte å framstille den på.

Skal vi finne betydningen av *nibbāna*, må vi altså se nærmere hvordan tekstene selv bruker ordet, og ikke stirre oss blinde på europeiske 1800-tallsfilosofer. Til vår bruk her må vi også la senere buddhistiske tolkninger ligge, uansett hvor interessante disse måtte være, og se direkte på hva de eldste tekstene sier. Flere steder sies det at *nibbāna* er den høyeste lykke. Men hva innebærer det egentlig? I *Samyutta Nikāya* 4, 251 blir *nibbāna* forklart som en fullstendig utradering av grådighet, hat og uvitenhet.

Nibbāna er altså ingen metafysisk tilstand, men en god tilstand som kan oppleves i levende live. Men dette bringer oss ikke så mye nærmere en egentlig oversettelse, så vi må lete videre i tekstene etter flere hint. Gitt at ordet i utgangspunktet handler om å slokke noe, kan det være nyttig å se om Buddha selv snakket om noe som brenner og som bør slokkes. Det gjorde han faktisk i en av de første talene han holdt, den berømte *Ildprekenen*, og denne gir en viktig nøkkel for forståelsen av *nibbāna*. La oss se på et sammendrag av denne teksten:

Ved Gaya henvendte Mesteren seg til munkene og sa:

– Alt brenner, munk. Og hva er alt dette som brenner?

Øyet brenner, munk. De synlige formene brenner, synsbevisstheten brenner, synskontakten brenner, og alle de gode, vonde eller nøytrale følelsene som oppstår som følge av synskontakt, de brenner også, munk. Men hva brenner de med? De brenner med lidenskapenes, hatets og dumhetens ild.

Og de brenner med sorgens, klagenes, smertenes, tungsinnets og mismotets ild, sier jeg.

Øret brenner, munker ... nesen ... tungen ... kroppen ... sinnet brenner, munker. Tankeobjektene brenner, tankebevisstheten brenner, tankekontakten brenner, og alle de gode, vonde eller nøytrale følelsene som oppstår som følge av tankekontakt, de brenner også, munker. Men hva brenner de med? De brenner med lidenskapenes, hatets og dumhetens ild. Og de brenner med sorgens, klagenes, smertenes, tungsinnets og mismotets ild, sier jeg.

Når den edles elev har lært mye og sett hvordan dette forholder seg, binder han seg ikke lenger til synssansen eller til det han ser, munker, og heller ikke til synsbevisstheten, synskontakten eller til de gode, vonde eller nøytrale følelsene som oppstår som følge av synskontakt. Han binder seg heller ikke lenger til hørsel og lyder ... nese og dufter ... tunge og smak ... kropp og berøring ... sinn og tankeobjekter, munker, og heller ikke til tankebevisstheten, tankekontakten eller til de gode, vonde eller nøytrale følelsene som oppstår som følge av tankekontakt.

Når han ikke binder seg til noe av dette lenger, kjølnes lidenskapene, og når lidenskapene kjølnes, blir han fri. Med friheten følger erkjennelse av frihet, og han vet at det ikke oppstår noe nytt, treningsveien er vandret til ende, gjort er det som skulle gjøres og det er ikke noe mer som gjenstår. (*Vinaya, Mahāvagga.*)

I denne teksten sammenligner altså Buddha lidelsen med ild – ikke en fysisk ild, men en mental, indre ild som brenner og fortærer oss fra innsiden som en feber. Når feberbrannen kjølnes, gir det svalende lindring, og denne feber- og lindringsmetaforen stemmer også godt overens med synet på de fire sentrale kjensgjerninger (ariyasacca – edle sannheter) som en legemetafor. Den første av de fire sentrale kjensgjerningene stiller dia-

gnosen: mennesket opplever at ikke alt er slik man ønsker. Den andre av kjensgjerningene beskriver årsaken til dette ubehaget. Den tredje sier at helbredelse er mulig, og den fjerde foreskriver medisinen. Parallellen mellom denne legemetaforen i de fire sentrale kjensgjerninger og feber-lindringsmetaforen er påtagelig. Derfor har jeg nettopp valgt dette ordet, “lindring”, som oversettelse av *nibbāna*.

Hva så med *parinibbāna*? Det er blitt en nærmest vedtatt sannhet i sekundærlitteraturen at *parinibbāna* visstnok skal være en helt spesiell tilstand som Buddha gikk inn i etter sin død, at altså *nibbāna* muligens kan oppleves i levende live, men at *parinibbāna* ligger hinsides livet. Men heller ikke dette stemmer med hvordan ordet blir brukt i palitekstene. For bedre å forstå dette, bør vi være klar over at disse to ordene også opptrer som verb, og partisippformene *nibbuta* og *parinibbuta*, som betyr “har nibbanet” og “har parinibbanet”, det vil si “har oppnådd *nibbāna*” henholdsvis “har oppnådd *parinibbāna*”, er forholdsvis vanlige. Tekstene viser mange eksempler på at folk omtaler seg selv som *nibbuta* og/eller *parinibbuta* mens de fortsatt i høyeste grad er i live. Et eksempel har vi i verset på begynnelsen av opplesningsdel 4 i *Mahāparinibbānasutta*, der Buddha sier om seg selv lenge før han lå på sitt dødsleie: *Dukkhassantakaro satthā cakkhumā parinibbuto*, dvs.: “Den dyptskuende læreren gjorde slutt på det som gjør vondt og har funnet fullkommen lindring (*parinibbuto*)”.

Tilsvarende finner vi mange steder i samlinger som *Theraḡātha* og *Therīḡātha* at munk og nonner som har nådd fram til buddhismens høyeste mål, omtaler seg selv som *nibbuta* eller *parinibbuta*. Dette er altså ord som brukes av og om levende mennesker, og ingen av dem har noen spesiell referanse til døden.

Hva er så forskjellen på *nibbāna* og *parinibbāna*? Det er vanskelig å finne noen egentlig vesensforskjell. Ordene brukes om hverandre i parallelle situasjoner, og det virker som

om *parinibbāna* bare er en litt sterkere, litt mer emosjonell måte å uttrykke *nibbāna* på. Dette har jeg i andre tekster forsøkt å nyansere ved å gjengi *nibbāna* som “lindring” og *parinibbāna* som “full(kommen) lindring”. Men ettersom *nibbāna* også må kunne betraktes som fullkommen lindring av det som gjør vondt, blir denne nyanseforskjellen uvesentlig.

Men hva så med Buddhas død? Der blir jo *parinibbuta* og *parinibbāna* nevnt. Tyder ikke dette likevel på at dette ordet har en spesiell referanse til Buddhas tilstand etter døden? Som vi har sett, har ikke ordene noen slik spesiell betydning, siden både Buddha selv og hans elever godt kunne omtale seg selv som *parinibbuta* mens de fortsatt var i live. Det ser heller ut til at *parinibbāna* og *parinibbuta* ved Buddhas bortgang er eufemismer for døden. I stedet for å si at han er død, sier tekstene at han har funnet full lindring. Det blir omtrent som når vi kvier oss for å si direkte og brutalt at en av våre kjære er død, men heller sier han har funnet fred, gått bort, gått inn til den evige hvile, og lignende eufemismer.

Man kunne utvilsomt ha vurdert andre løsninger enn “lindring” for *nibbāna*. Et alternativ man kunne vurdere, er for eksempel “helbredelse”. Men dette blir likevel ikke godt nok. Med en slik løsning ville ordet ha blitt ubrukelig som eufemisme for døden. Man kan si at den avdøde har funnet lindring. Men det blir temmelig kunstig å si at den avdøde har funnet fullkommen helbredelse. Ut fra slike overveielser har jeg derfor valgt å bli stående ved “lindring”.

Cattāro satipaṭṭhānā, – oppmerksomhet på de fire hovedområdene (Rhys Davids: the Four-fold Setting up of Mindful-ness; Walshe, Silananda, Nyanaponika [1983], Nyanasatta, Rahula, Khantipalo: The four foundations of mindfulness; Soma Thera: the Four Arousings of Mindfulness; Nyanaponika [1975]: die vier Grundlagen der Achtsamkeit; Dahlke: die vier Grundlagen der Verinnerung; Dharmawiranatha: de Vier manieren om Bewustheid tot stand

te brengen; Nyanavara Thera: thamma pen thi tang thua pai hæng sati si yang – de fire slags øvelser som bidrar til å etablere allmenn oppmerksomhet i form av “sati”; Wetlesen: de fire øvelser i årvåken selviakttakelse; Nalin: smṛti-prasthan.) Dette er tekstens nøkkelbegrep: ved at det viser vei til det høyeste mål, det høyeste gode, utgjør det *uddesas* kulminasjon, og samtidig åpner det for videre detaljanalyse i resten av teksten. Jeg vil følge Rhys Davids og oversette *sati* (skr. *smṛti*) som oppmerksomhet. *Paṭṭhāna* kan avledes av verbet *paṭiṭṭhati* – å feste, altså festing, festepunkt, slik *Saddhammappakāsini* gjør det: “*paṭiṭṭhati tasminti paṭṭhānaṃ – paṭṭhāna* er der hvor noe blir festet.” Det kan også leses som en sandhi-form av *upaṭṭhāna* – tilstedeværelse. *Visud-dhimagga* sier: “De fire *satipaṭṭhānā* er der hvor tanken blir festet”. *Vibhaṅga*-kommentaren (sitert i *Arthaviniḍcayasātra*) sier: “*Paṭṭhāna* betyr hovedområde (*padhānam ṭhānan ti vā paṭṭhānaṃ*). *Paṭṭhāna* kan også sees som det stedet hvor noe bør plasseres: en elefantplass eller en hesteplass (*hatthi paṭṭhāna-assapaṭṭhānādini viya paṭṭhāpetabbato paṭṭhānaṃ*).” *Cattāro satipaṭṭhānā* kan da leses som “de fire festepunktene (-stedene, -områdene) for oppmerksomheten”, eller “de fire stedene hvor oppmerksomheten skal festes” (noe Nyanavara Thera også antyder ved å bruke preposisjonen “hæng”, som også kan bety “sted, område”). Ettersom hvert av de fire områdene blir gjenstand for videre delanalyse, og med støtte i *Vibhaṅga*-kommentaren, velger jeg å kalle dem de fire hovedområdene.