

ŚWIAT ORIENTU

## BUDDYZM



Dieter Schlingloff

**BUDDYZM**  
MONASTYCZNA I ŚWIECKA  
DROGA ZBAWIENIA

Przełożył  
Leon Żylicz

Przekład zweryfikował i opracował  
Marek Mejer

Wydawnictwo Akademickie

DIALOG 

Warszawa 2004

Tytuł oryginału

*Die Religion des Buddhismus*

*I. Der Heilsweg des Mönchtums, II. Der Heilsweg für die Welt*

Copyright 1962 by Walter de Gruyter Berlin W 30

Copyright for the Polish edition

by Wydawnictwo Akademickie DIALOG

Redaktor prowadzący

Elżbieta Walter

Redakcja i korekta

Monika Nowakowska

Redakcja indeksu

Monika Nowakowska

Okładka

Kinga Walter

Skład i łamanie

Marcin Hołdak

ISBN 83-88938-76-2

Wydawnictwo Akademickie DIALOG

00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks 620 87 03

e-mail: [editions@dialog.edu.com.pl](mailto:editions@dialog.edu.com.pl)

<http://www.dialog.edu.com.pl>

# SPIS TREŚCI

## CZEŚĆ PIERWSZA:

### MONASTYCZNA DROGA ZBAWIENIA

Wprowadzenie .....	9
Rozdział pierwszy .....	17
Rozdział drugi .....	43
Rozdział trzeci .....	79

## CZEŚĆ DRUGA:

### ŚWIECKA DROGA ZBAWIENIA

Wprowadzenie .....	111
Rozdział czwarty .....	119
Rozdział piąty .....	141
Rozdział szósty .....	172
Rozdział siódmy .....	189

Indeks .....	203
Literatura .....	217
Cytowane źródła (i objaśnienie skrótów) .....	241



CZĘŚĆ I  
MONASTYCZNA  
DROGA ZBAWIENIA





## WPROWADZENIE



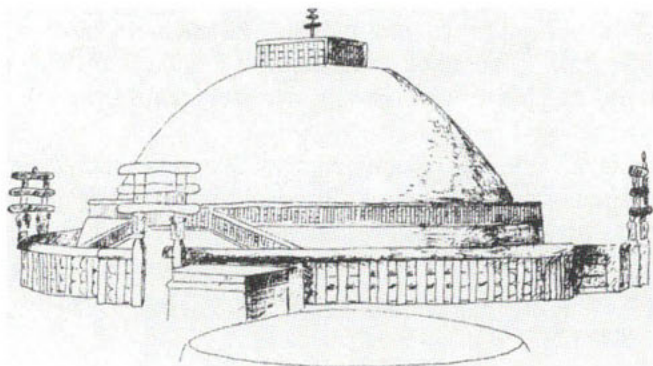
Pragnę ozdobić ziemię  
relikwiarzami Buddy,  
jak łabędź i muszla,  
jak żuraw i księżyc.

(Divy. 380)

Według legendy ową strofę ułożył wielki cesarz Asioka, który panował w Indiach mniej więcej w połowie trzeciego stulecia ery przedchrześcijańskiej, w ćwierć tysiąclecia po wystąpieniu Buddy. Jak podaje legenda, Asioka miał zebrać relikwie Buddy i umieścić je w 84 tys. relikwiarzy (*stūpa*). Nie tylko dzięki legendzie, lecz również z archeologicznych świadectw wiemy, że ten najświetniejszy władca starożytnych Indii był gorliwym protektorem buddyzmu. Za przykładem perskich królów Achemenidów Asioka kazał na skałach i kolumnach wykuwać napisy, które wprawdzie nie sławią jego zwycięstw, ale za to gorąco polecają poddanym świecką etykę buddyjską. Za panowania Asioki również buddyjska sztuka budowlana czerpała z nowych źródeł inspiracji. Podczas gdy przedtem klasztory, domy mieszkalne i pomniki były niemal wyłącznie budowane z drewna, teraz zaczęto stawiać budowle kamienne. Stosowanie drewna jako materiału ciążyło jeszcze nad myślą formalną budowniczych do tego stopnia, że projektując kamienne gmachy, naśladowali konstrukcje drewniane. W wilgotnym klimacie konstrukcje drewniane szybko jednakże ulegały zniszczeniu, natomiast wznieszone wówczas budowle przetrwały tysiąclecia i ci, którzy dziś odwiedzają Indie, mogą jeszcze podziwiać kamiennych świadków dawnej

wielkości buddyjskiej. Uwagę archeologów i historyków sztuki przyciągają nie tylko wykute w skałach cele klasztorne i świątynie jaskiniowe, lecz przede wszystkim relikwiarze (*stūpa*). Owe stupy są kopułami, które wzniesiono nad relikwiami Buddy lub w świętych miejscach. Często w jednym świętym miejscu jest kilka stup, a niektóre z nich mają imponujące rozmiary. Na przykład wielka stupa w Sañci (Sāñci), której część zasadnicza pochodzi z czasów Asioki, a którą później poszerzono, ma prawie 18 metrów wysokości, a jej średnica wynosi 30 metrów. Kopulaste budowle są otoczone kamiennymi ogrodzeniami i bramami; zarówno słupy ogrodzeń, jak i węgary oraz poprzecznice bram są całe pokryte płaskorzeźbami. Owe płaskorzeźby ukazują bogów i ludzi, przede wszystkim zaś sceny z legendarnego żywota Buddy. Sceny te nie przedstawiają jeszcze Buddy w jego cieleśnej postaci; zaznacza się ją za pomocą symbolu. Dawniej wierni, uczestniczący w pobożnych procesjach, obchodzili owe stupy i w swojej pamięci utrwalali obrazy z życia i poprzednich egzystencji założyciela religii. Z pobożną czcią ofiarowywano i składano przed stupami kwiaty i wieńce, czyszczono i ozdabiano budowle oraz organizowano święta, którym towarzyszyły światła lamp, woń kadzideł i muzyka. W Indiach rozkwit buddyzmu trwał ponad tysiąc lat. Potem święte miejsca podupadły, wykute w skałach klasztory opustoszały, stupy zaś były używane jako kamieniołomy. W bibliotekach klasztornych butwiały liście palmowe i książki z kory brzoźowej, w których zapisało religię Wzniosłego. Wszystkie nieme świadectwa kultury buddyjskiej, które nie zostały utrwalone w kamieniu, padły ofiarą gorącego i wilgotnego klimatu Indii, a jeszcze w swoim upadku głosiły niejako naukę Wzniosłego o tym, że moc nietrwałości silniejsza jest nawet od potęgi Buddy.

Dziś niewiele wiedzielibyśmy o buddyzmie, gdybyśmy byli zdani wyłącznie na kamienne pomniki Indii. Indyjski buddyzm niczym drzewo rozrzucił szeroko swoje nasiona i kiedy obumarł w Indiach, od dawna już rozkwitał na wielki obszarze. Na Cejlonie i w Indochinach, w Azji Środkowej, w Chinach i Japonii miliony wiernych jeszcze dziś wyznają religię indyjskiego mędrca. Na podstawie form kultowych i obrządków religijnych owych buddystów możemy wysnuwać wnio-



Wielka stupa (*stūpa*) w Sañci (*Sāñci*), III–I w. przed Chrystusem

ski, co do formy starożytnego buddyzmu w Indiach; możemy prześledzić wędrówki indyjskich motywów i proces ich kształtowania przez obce kultury. Decydujące dla zbadania pierwotnego buddyzmu jest jednak to, że owe ludy przekazały święte pisma najstarszych buddystów bądź to w oryginalnych językach indyjskich, bądź też w tłumaczeniach na własne języki ojczyste. Dopiero opublikowanie tych tekstów stworzyło podstawę do naukowego poznania religii buddyjskiej. Już przed ponad stu laty w Nepalu odkryto uwiecznione na liściach palmowych sanskryckie rękopisy, które zawierały dzieła buddyjskie; w tym samym czasie zrekonstruowano postać słowną i treść tłumaczeń tybetańskich. W licznych i znakomitych wydaniach ukazały się potem teksty palijskie (w języku *pāli*), święte pisma „południowych” buddystów na Cejlonie i w Indiach. W najnowszym okresie dochodzą do tego rękopisy, odnalezione w zrujnowanych klasztorach Azji Środkowej, których treść stanowią zarówno buddyjskie teksty sanskryckie, jak i tłumaczenia i opracowania w językach ludów Azji Środkowej. Zarazem w coraz większym stopniu rekonstruuje się też dokumenty chińskie, japońskie, tybetańskie i mongolskie. W ciągu ponad stu lat odkryto i opracowano obszerne przekazy – to osiągnięcie, które pod względem znaczenia nie ustępuje odtworzeniu starożytnych literatur

Azji Przedniej. Owa praca nad buddyjskimi pismami źródłowymi była udziałem nie tylko nauki europejskiej i amerykańskiej, również uczeni indyjscy, chińscy i japońscy w decydującym stopniu przyczynili się do tej rekonstrukcji.

Mimo tego wielkiego osiągnięcia badawczego nie udaje się odtworzyć pełnego obrazu życia i nauki Buddy, który zyskałby ogólne uznanie. Wynika to, z jednej strony, z często zasadniczo odmiennych historycznoduchowych stanowisk wyjściowych badaczy, z drugiej jednak również z samej właściwości pism źródłowych. Ramy tekstów niemal zawsze tworzy schemat:

Tak usłyszałem: Pewnego razu Wzniosły przebywał w ... [tu następuje dokładne podanie miejscowości].

(D. III, s. 72/= MPS 1,1–2)

Potem wymienia się rozmowy i wydarzenia, a niekiedy też zarządzenia Buddy, które kończą się słowami:

Tak powiedział Wzniosły. Uradowani mnisi [wzgl. inni rozmówcy] stawili słowa Wzniosłego.

(D. I, s. 46; fragmenty s. 51)

Stwarza się tu więc fikcję, że wszystkie owe pisma są jakoby autentycznym zapisem słów i czynów założyciela religii. Okazało się jednak, że owe pisma nie tylko według kryteriów historycznoduchowych muszą pochodzić z różnych okresów, lecz również same w sobie tworzą konstrukcję szkatułkową. Można wtedy łatwo dojść do błędnych sądów, jeśli z obszernej i wielowarstwowej literatury wyodrębni się pojedyncze zdania i uzna się je za wypowiedzi Buddy, a pominie się inne rzeczy, bo nie byłyby one zgodne z taką koncepcją. Równie wątpliwe wydają się wszelako uzgadnianie sprzeczności celem przypisania Buddzie wszystkich wypowiedzi. Metodycznie jedynie możliwą drogą jest zanalizowanie warstw przekazu literackiego, zanim podejmie się próbę określenia znaczenia duchowego i historycznego religii Buddy. Językowe, historycznoliterackie i dotyczące historii form literackich punkty widzenia są równie ważne dla takiej analizy. Spróbujmy teraz krótko naszkicować przedłużone tu problemy.

Problem językowy wynika z lingwistycznej sytuacji ówczesnych Indii. Sanskryt – język świętego i naukowego przekazu, cieszył się wprawdzie ogólnym poważaniem, jednak w literaturze znacznie zyskały lokalne dialekty, które zasadniczo różnią się od sanskrytu bardziej wygładzonymi konturami. Budda żył i działał we wschodniej części Indii i, obok innych wskazówek, przede wszystkim relacje o trzech soborach świadczą o tym, że obszar wpływów zakonu buddyjskiego w pierwszym stuleciu znajdował się głównie na wschodzie. Według legendy, wkrótce po śmierci Buddy w Radżagryha (Rājagṛha) miał się odbyć pierwszy sobór, na którym jakoby ustalono kanon nauki buddyjskiej i reguły życia zakonnego. Ta legenda dowodzi, że już bardzo wcześnie zachodziła potrzeba ustalenia treści przekazu w jego dosłownym brzmieniu. Z góry można założyć, że owo ustalenie przeprowadzono w języku Buddy i obszaru działania jego zakonu, zwłaszcza że sam Budda miał stanowczo zabronić przekazywania nauki w języku recytacji, tzn. w (wedyjskim) sanskrycie. Badania językowe potwierdziły, że zachowane na Cejlonie pisma w (zachodnim) dialekcie palijskim (*pāli*) wskazują na istnienie wzoru w dialekcie wschodnim. Niezależnie od tego również teksty sanskryckie, odnalezione w Turkiestanie Wschodnim, musiały zostać przetłumaczone ze wschodniej wersji pierwotnej. Również część tłumaczeń chińskich opiera się na indyjskim oryginale, który stanowi niezależny przekład wschodniej wersji na inny dialekt. Inne tłumaczenia chińskie pochodzą z wersji palijskiej lub sanskryckiej; na wersji sanskryckiej został następnie oparty rozszerzony tekst sanskrycki, który stanowi podstawę do tłumaczeń tybetańskich. W tym kontekście nie musimy śledzić dość skomplikowanego dalszego rozwoju przekazu w ramach poszczególnych szkół. Decydujące jest to, że kilka starych zbiorów tekstów, a wśród nich wersja palijska jako zbiór najbardziej znany, pochodzi z „pierwotnego kanonu” we wschodnim dialekcie. Nie ma jeszcze pewności, czy ów pierwotny kanon był już spisany, czy też, jak utrzymuje od dawna tradycja w Indiach, był ustnie przekazywany z pokolenia na pokolenie. Z dużą pewnością można jednak określić językowy kształt pierwotnego kanonu; można nawet poprawić błędy, popełnione przez tłumaczy przy przekładzie na palijski lub sanskryt.

Ponadto analiza porównawcza pozwala usunąć rozszerzenie tekstu i dopiski tego lub innego opracowania, a dzięki temu odtworzyć dosłowne brzmienie formy pierwotnej.

Teraz rodzi się problem o charakterze historycznoliterackim, które teksty lub grupy tekstów zaliczają się do owego pierwotnego kanonu, jaki daje się wyodrębnić dzięki porównawczej analizie wielu poszczególnych tekstów. Czy można w ogóle mówić o kanonie, tzn. o zbiorze tekstów, którego zawartość i kolejność była dokładnie ustalona? Znany jest kanon, według którego uporządkowane są teksty palijskie. Wszystkie pisma kanoniczne zebrane zostały w *Tipitace* (*Tipitaka – Trójkosz*), mianowicie w *Koszu Reguł Zakonnych*, *Koszu Tekstów Doktryny* i *Koszu Scholastyki*. *Kosz Reguł Zakonnych* składa się z dwóch grup tekstów: *Objaśnienia reguł zakonnych* i *Rozdziałów*; *Kosz Tekstów Doktryny* obejmuje grupy tekstów: *Zbiór kazań długich*, *Zbiór kazań średnich*, *Zbiór uporządkowany grupami*, *Zbiór uszeregowany* oraz *Zbiór różnaitości* (pism różnych autorów i różnej treści). Jak się okazuje, trójpodział kanonu na *Reguły Zakonne*, *Teksty Doktryny* i *Scholastykę* jest znany od dawna; już inskrypcje na kamiennych ogrodzeniach wymieniają znawców *Tekstów Doktryny* i nauczycieli *Reguł Zakonnych*; we wczesnym okresie zamiast o *Scholastyce* mówiono o *Katechizmie Wiary*. Nazwy grup tekstów występują nie tylko w kanonie palijskim; również inne wersje, które się opierają na pierwotnym kanonie, w odpowiedni sposób przeprowadzają podział *Reguł Zakonnych* i *Tekstów Doktryny*. Dla kanonu pierwotnego można byłoby wtedy postulować taką kolejność tekstów, która z grubsza odpowiada kanonowi palijskiemu. Niestety, nauka nie potwierdziła tej hipotezy. Okazało się, że mimo podobnego oznaczenia grup tekstów inne wersje zawierają zupełnie inne zasady ich uporządkowania. Gdyby pojedyncze teksty już w pierwotnym kanonie zostały przekazane według jakiegoś ustalonego schematu, wtedy z pewnością wszystkie opracowania przejęłyby ów schemat. Wydaje się jednak, że redaktorzy pierwotnego kanonu nie wyszli poza próbne załączki prowadzące do wiążącego uporządkowania tekstu. Ponieważ żadna ze szkół nie wiodła swej egzystencji w izolacji, lecz wszystkie prowadziły między sobą ożywioną wymianę poglądów, należy się liczyć również

z tym, że nie tylko pojedyncze teksty, ale także zasady ich uporządkowania przekazane przez tradycje piśmiennictwa mogły być przejmowane z jednej szkoły do drugiej. Dla badań wynika z tego, że zasób tekstów kanonu pierwotnego musi być określony za pomocą poszczególnych analiz, tak samo jak pierwotna forma pojedyncza tekstów. Jeśli dzięki dotychczasowym wynikom badawczym ów zasób tekstów jest przejrzysty, wtedy potwierdza on oczywiście autentyczność kanonu palijskiego. Okazało się, że większość tych tekstów palijskich, które dotychczas według wewnętrznych kryteriów uznano za najważniejsze, można sprowadzić do kanonu pierwotnego. Poprzez wyodrębnienie kanonu pierwotnego obraz starożytności piśmiennictwa buddyjskiego może wprawdzie stać się bardziej przejrzysty, ale zasadniczo nie może być niemal zmieniony w wyniku porównania go z obrazem, jaki uzyskano z analizy tekstów palijskich. Teksty pierwotne nawet swoim tonem tylko nieznacznie różnią się od wersji palijskich. Sztuczne połączenie pokrywających się rozmaitych elementów stylistycznych, jakim odznacza się literatura buddyjska, występuje więc już w kanonie pierwotnym.

Zadaniem historycznoliterackich badań formalnych jest analiza kompozycji tekstu i prześledzenie rozwoju form literackich. Już starożytni buddyści sami podjęli próbę klasyfikacji rozmaitych form przekazanego słowa Buddy. Zachował się wtedy szereg dziewięciu członów, w którym, niestety, nie można już w sposób pewny ustalić znaczenia kilku nazw:

(1) Kazania pouczające, (2) Kazania wierszowane, (3) Rozważania scholastyczne, (4) Pieśni, (5) Spontaniczne wypowiedzi, (6) „Tak zostało powiedziane”, (7) Opowieści o wcześniejszych żywotach (Buddy), (8) Nadzwyczajne wydarzenia, (9) Strofy (poezji).

(M I,133; Dhs. 62)

Owe trzy człony: *Spontaniczne wypowiedzi*, *„Tak zostało powiedziane”* i *Opowieści o wcześniejszych narodzinach* stanowią wprawdzie samodzielne dzieła w obrębie *Zbioru różnaitości*, ale zarówno kategorie, jak i przekształcenia tego dziewięcioczłonowego szeregu w dwunastoczłonowy (MPS 40. 60) nie mogą służyć za podstawę systema-

tycznego podziału kanonicznych zbiorów tekstów. Istnieją wprawdzie teksty należące do jednego rodzaju literackiego, jak na przykład stary zbiór aforyzmów, ale większość dzieł tworzy artystyczną kompozycję złożoną z opowiadań, dialogów, kazań, przypowieści i aforyzmów wymieszanych w tak znacznym stopniu, że nie można ich przyporządkować wyłącznie jednemu rodzajowi literackiemu. Przed formalnymi badaniami historycznoliterackimi otwiera się tu szerokie pole działania. Poszczególne elementy mogą być badane pod względem ich form, pochodzenia, społecznego lub filozoficznego podłoża. Atoli decydujące dla przedstawienia religii buddyzmu jest wyłącznie pouczająca zawartość jej przesłania. Jakkolwiek przesłedzenie wędrówki jakiegoś wersu, podłoża jakiegoś opowiadania lub pochodzenia opisu mitologicznego może być interesującego, jednak jedynym celem analizy religijno-historycznej jest zbadanie motywu religijnego, jakim kierowali się mnisi, przekazując lub komponując tekst.



## ROZDZIAŁ PIERWSZY



Działalność ascety Gautamy, którego jego zwolennicy i potomni nazywali Buddą, Przebudzonym, przypada na okres mniej więcej od 530 roku do 480 roku przed Chr.<sup>1</sup> Był to okres, w którym na Dalekim Wschodzie nauczał Konfucjusz<sup>2</sup>, w Persji Dariusz<sup>3</sup> tworzył imperium, a w Jonii Heraklit<sup>4</sup> snuł filozoficzne rozważania o wiecznym przemijaniu wszystkich rzeczy. W owym czasie prądy polityczne i duchowe zarówno Wschodu, jak i Zachodu w zasadzie nie wywierały żadnego wpływu na Indie. Utrzymując w poprzednich epokach historii indyjskiej najpierw bliskie związki z kulturą Mezopotamii, potem podczas migracji Ariów z obszarem kultury indoeuropejskiej, nabrały teraz Indie zróżnicowanych sił formując narodową indyjską kulturę, która aż do epoki Aleksandra Wielkiego<sup>5</sup> mogła się rozwijać bez

---

<sup>1</sup> Większość uczonych uznaje tzw. chronologię długą, według której data nirwany (śmierci) Buddy przypada na 486 r. przed Chr. Według zgodnej tradycji buddyjskiej Budda żył 80 lat, stąd data: 566–486 r. przed Chr. Z kolei zgodnie z tradycją południową nirwana miała miejsce w 543 r. przed Chr. Natomiast tzw. chronologia krótka umieszcza to wydarzenie w 368 r. przed Chr. Problem datowania żywota Buddy w: H. Beckert „Die Lebenszeit des Buddhas – das älteste feststehende Datum der Indischen Geschichte?“, Göttingen 1986.

<sup>2</sup> Konfucjusz. Kong Qiu, żył w latach 551–479 przed Chr.

<sup>3</sup> Dariusz I, panował w latach 522–486 przed Chr.

<sup>4</sup> Heraklit z Efezu, żył w latach ok. 540–480 przed Chr.

<sup>5</sup> Aleksander Wielki, żył w latach 356–323 przed Chr.

żadnych godnych uwagi wpływów zewnętrznych. Indyjscy kupcy wprawdzie żeglowali po morzach i wraz z towarami z Bliskiego Wschodu przywieźli ze sobą sztukę pisania do Indii, ale umiejętność, która miała przełomowe znaczenie dla innych kultur, nie była prawie brana pod uwagę przez indyjskich uczonych. Bramini bowiem, którzy usiłowali zagarnąć dla siebie monopole na kulturę, rozwinęli własną metodę przechowania dóbr kulturalnych: olbrzymie zbiory świętego przekazu sylaba po sylabie, zdanie po zdaniu były przyswajane pamięciowo i dzięki temu przez całe stulecia przekazywane z pokolenia na pokolenie. Nauka bramińska nie ograniczała się jednak do przekazywania tekstów; uczeni usiłowali też opatrzyć interpretacją dawne hymny i pieśni. Gramatyka, metryka, leksykografia i tym podobne gałęzie nauk swoje powstanie zawdzięczają dążeniu do rzeczowego objaśnienia tekstów wedyjskich. Ponadto rozwinięto skomplikowane spekulacje ofiarne, które miały podporządkować bogów i ludzi nakazowi kapłanów. Teorie o siłach przyrody i życia, które kapłan ofiarny usiłował opanować poprzez czary oparte na analogii, prowadziły do początków myśli przyrodniczej i filozoficznej. W opozycji do roszczeń kapłanów ofiarnych do sprawowania władzy absolutnej wykształciły się idee mistyczne, które proste zjawiska życiowe, jak oddychanie lub trawienie, interpretowały jako ofiarę. Ten, kto znał te i tym podobne tajemnice, nie potrzebował już żadnych kapłanów ofiarnych, jego wiedza była potężniejsza od rytuału kapłańskiego. W coraz większym stopniu pojmowano wiedzę jako potęgę, która przewyższa wszelkie inne wartości. Podobnie jak w najstarszej filozofii greckiej poszukiwano teraz zasady życia, która mogłaby być podstawą wszystkich procesów. Odkryto wtedy tchnienie żywotne, które jako wszechpanująca i tajemnicza moc przenika istoty. Tylko ten, kto znał owe tajemnice, mógł uczestniczyć w prapodstawie całego bytu. Owo odkrycie uznawano za ważne do tego stopnia, że zdołało ono wstrząsnąć nawet strukturą społeczną. *Kto uznał owo tchnienie żywotne – jak powiada się w pewnym tekście – staje się samotnym świętym, milczącym ascetą. Nie pragnie już synów i własności, opuszcza swoje domostwo i wędruje jako asceta.* Takie słowa rzeczywiście były czymś nowym i niesłychanym. Do dawnej tradycji należało to, że bramini będąc w wieku, „kie-

dy widzieli synów swoich”, opuszczali domostwo i rodzinne strony, by resztę swych dni spędzić w lesie jako pustelnicy. To jednak, iż mężczyźni w kwiecie wieku odrzucali najwyższe dobro Hindusów, pragnienie posiadania synów, i wiedli żywot ascetów, było sprzeczne z wszelką tradycją. Jesteśmy u źródeł monastycyzmu. Mnich – asceta, który nie ma własności, pracy ani rodziny i poświęca się filozoficznym rozważaniom – w nadchodzącym stuleciu nada ton duchowemu życiu Indii.

Również Budda uważany był przez swoje otoczenie za ascetę Gautamę; jego zaszczytny tytuł brzmiał: Siakjamuni, samotny i milczący asceta z rodu Siakjów. Buddyzm nawiązuje wówczas do tradycji bramińskich ascetów, choć teksty buddyjskie odzwierciedlają zupełnie inne tło społeczne niż dokumenty bramińskie. Klasyczną krainą kultu bramińskiego był obszar położony między Gangesem (Gaṅgā) i Jamuną (Yamunā), święta kraina wedyjskich Ariów. Teksty wskazują na wiejski charakter kultury; przedmiotem troski były urodzajność i stada bydła. Budda jednak działał na terenie położonym na wschód; tu nie tylko mały wpływ bramiński. Spotykamy tu również kulturę miejską, kwitnące miasta tworzyły ośrodki mniejszych państw, gdzie rządy sprawowali monarchowie lub najpierwsze rody szlacheckie jako oligarchia. Źródło zamożności obywateli stanowiło nie bydło czy też majątek ziemski, lecz handel i rzemiosło. Również stan zakonny występuje tu w innej formie i musimy założyć istnienie dość długiego okresu jego rozwoju, począwszy od momentu, kiedy powstał, aż do przyjęcia przezeń formy, w jakiej spotykamy go w tekstach buddyjskich. Milczący święci w tekstach bramińskich, którzy w leśnej samotni rozmyślali nad podstawą świata, przeistoczyli się w nauczycieli filozofii. Dzięki uczonym dysputom prowadzonym na dworach królewskich, na rynkach miejskich czy również w osadach, bractwa ascetów uzyskiwały autorytet i dary. Od każdego nauczyciela oczekiwano, iż będzie reprezentował określone stanowisko i bronił określonej tezy. W pismach buddyjskich często przytacza się pytania zadawane Buddzie przez ciekawskich: „Jaką tezę i jaką naukę reprezentuje asceta Gautama?” (A. I, 62). Szkoły buddyjskie, które wykształciły się jako lokalne ośrodki przekazu nauki buddyjskiej, też mają określoną

tezę: „Głosząca, że wszystko istnieje”, „Głosząca [tradycję] najstarszego przekazu”, „Głosząca nadziemskość buddów” itd. Za czasów Buddy, według przekazu buddyjskiego, miały istnieć 62 takie doktryny, a wedle przekazu dżinijskiego nawet 363 doktryny, głoszące oryginalność lub nieskończoność, wieczność lub doczesność świata i duszy. Jeśli można zaufać polemice buddyjskiej skierowanej przeciwko takim systemom, możliwość dyskusji takiej tezy była ważniejsza od jej wewnętrznej prawdziwości. Opowieść, jaką pierwotnie przekazano zapewne jako anegdotę, rzuca pewne światło na istnienie takich ascetów: Pewien wędrujący nauczyciel nazywa siebie „głoszącym łagodność”. Wszędzie tam, dokąd przybywa, zostaje pobity, bo jest to jedyna możliwość wypróbowania pewności tezy.

Tylko nieliczne nauki odznaczały się siłą przekonywania prowadzącą do kształtowania się i zachowania większych wspólnot; oprócz buddyzmu tylko dżiniści i adżiwikowie (*āḥivika*) zyskali trwałe znaczenie. Inne sekty, wymienione w tekstach buddyjskich, wkrótce znowu pogrzały się w ahistorycznym mroku. Decydującą rolę odegrały jednak nie stosunkowo prymitywne doktryny, lecz w ogóle społeczny fenomen istnienia mniejszych wspólnot. Kiedy Budda doszedł do oświecenia, myśl o założeniu zakonu mnichów nie była już absurdalna; praktyczna forma wspólnoty ascetów od dawna była prawomocnie włączona w społeczną strukturę epoki.

Wiele kwestii związanych z trybem życia wspólnot ascetów za czasów Buddy pozostaje jeszcze niewyjaśnionych. Musimy być przeto tym bardziej wdzięczni przekazowi buddyjskiemu, iż zachował jako najstarszy dokument piśmiennictwa tekst, który przynosi jedyny w swoim rodzaju wgląd w problemy życia mnichów. Ów tekst, zwany *Pratimokszasutrą* (*Pratimokṣa sūtra*, V. III–IV, w: *Suttavibhanga* = *Vin. Vibh.*), stanowi zbiór ok. 250 przepisów karnych za pogwałcenie reguł życia mnichów. Przepisy są podzielone na siedem różnych grup. Przepis orzekający o seksualnych wykroczeniach, znajdujący się w pierwszej grupie, brzmi mniej więcej następująco:

Jeśli mnich podlega regule mniszej, a dopuszcza się aktu płciowego – nie przyznawszy się przedtem do niezdołności przestrzegania reguły, i to

choćby ze zwierzęciem, to ów mnich jest paradžika (*pārājika*)<sup>6</sup> i należy go wykluczyć ze wspólnoty.

(Sv. I, 1 /V. III, s. 23/ = Vin. Vibh. I,1)

W kolejnej grupie występuje m.in. następujący przypis:

Jeśli mnich w lubieżnej intencji dotknie kobiety, czy to jej ręki, włosów czy też jakiejś innej części jej ciała, wtedy jest to sanghawāsessa (*samghāvaśeṣa*)<sup>7</sup>.

(Sv. II,2 /V. III,120/ = Vin. Vibh. II,2)

W innej grupie powiada się:

Jeśli mnich spędza noc razem z kobietą w tym samym domu, wtedy jest to patajantika (*pātayantika*)<sup>8</sup>.

(Sv. V.6 /V. IV,19/ = Vin. Vibh. V,65)

Owe grupy nie oznaczają rzeczowego podziału, ale stanowią raczej uporządkowanie w zależności od ważności wykroczenia. Wiemy, że uchybienia pierwszej grupy ostatecznie wykluczają sprawcę ze wspólnoty zakonnej, uchybienie drugiej zaś na pewien określony czas. Przepisy karne dotyczące innych grup są jednak nieznane; już sama językowa interpretacja nazw grup nasuwa wątpliwości – szkoły buddyjskie przekazywały owe nazwy w różnej formie. Różnorako objaśnia się nawet nazwę *Pratimoksa* (*Prātimokṣa*) odnoszącą się do całego dzieła. W przekazie palijskim łączy się ją, często niesłusznie, przede wszystkim z terminem *mokkha* (V. I, 103); zaś inne szkoły wywodzą ją z terminu *mokṣa*, „wyzwolenie” (Pachow, s. 4 i n.). Niezależnie od owych interpretacji, poniżej będziemy określać to dzieło jako

<sup>6</sup> *Pārājika* – termin oznaczający ciężki grzech pociągający za sobą wykluczenie z zakonu mnichów; także nazwa całej kategorii występków.

<sup>7</sup> *Samghāvaśeṣa* – grupa wykroczeń, zezwalających na (tymczasowe) utrzymanie związku ze wspólnotą zakonną; według innej interpretacji: wykroczenie, które może anulować tylko zakon.

<sup>8</sup> *Pātayantika* – występki, grupa wykroczeń, powodujących upadek (popadnięcie w gorszy rodzaj egzystencji), o ile nie nastąpi skrucha i pokuta.

*Reguła zakonna.* Właśnie niepewność, co do przekazu i interpretacji pojęć, wskazuje na archaiczność owej *Reguły zakonnej*. Odnajdując niektóre z tych nazw również w przekazie dżinijskim, dochodzimy do wniosku, że przynajmniej zewnętrzny schemat zbioru wywodzi się sprzed buddyjskich ascetów. Mamy więc tu przed sobą najstarszy dokument dotyczący stanu zakonnego w ogóle i warto bliżej zanalizować owo jedyne w swoim rodzaju świadectwo.

Zaskakuje to, do jakiego stopnia już wówczas było życie mnichów zorganizowane. I tak na przykład przepis o budowlach klasztornych powiada:

Jeśli mnich wraz ze sponsorem budowy na własne zamówienie każe wybudować obszerne pomieszczenie przeznaczone do spotkań, to muszą wyznaczyć parcelę wraz z przejściem wiodącym wkoło bez naruszania (naturalnego) środowiska. Jeśli mnich nie przestrzega tego przepisu, wtedy jest to sanghawasiesza (*saṃghāvaśeṣa*).

(Sv. II,7 /V.III,156/ = Vin. Vibh. II,7)

W podobnie brzmiącym przepisie podaje się zalecenie odnośnie budowy mniejszej pustelni; nawet jeśli mnich chciał postawić prywatną chatę, musiał zlecić kontrolnej komisji zakonnej wyznaczenie parceli. Wykonanie budowy należało potem do obowiązków ofiarodawcy – sami mnisi nie pracowali. Chaty musiały być dość skromne; przepis powiada, że nie mogły być dłuższe niż dwanaście piędzi i szersze niż siedem piędzi. Miały tylko jedno okno i jedne drzwi, które można było zaryglować za pomocą belki. Ponadto wspomina się jednak również o pokojach sypialnych przeznaczonych dla większej liczby mnichów; według pewnej formuły owe schroniska miały nawet górne piętro (Sv. V,18 /V. IV,46/ = Vin. Vibh. V,18). Oczywiście żaden przepis nie przywiązywał mnichów do stałej siedziby; wielu z nich wędrowało, a nocowanie pod gołym niebem, u stóp drzewa, uchodziło za rzecz szczególnie godną uznania.

Przepisy dotyczące ubioru i rzeczy osobistych miały wychowywać mnichów w skromności i powstrzymywać od wszelkiego luksusu. Dawną tradycją ascetów było szycie ubrania ze szmat zbieranych na wysypiskach śmieci. W przeciwieństwie do innych grup ascetów bud-

dyści dbali jednak o czystość; wciąż opowiada się o tym, że owe gałgany przed użyciem były starannie przez nich prane. Noszenie odzieńia ze szmat nie było jednak obowiązkowe i mnisi mogli przyjmować w darze gotowe szaty. Zdarzało się też, że ofiarodawca zlecał krawcowi uszycie ubioru; w tym przypadku mnich troszczył się o to, żeby ubiór był odmierzony z mniejszej ilości materiału niż w przypadku ubrania ludzi świeckich. Późniejszy zwyczaj noszenia zabarwionych całkowicie na brązowo lub na żółto szat zakonnych nie znajduje jeszcze swojego odzwierciedlenia w regule zakonnej; jasne materiały musiały być jednak zapewne farbowane na brudny kolor, były brzydkie i nic nie warte. Oprócz habitu mniszego, składającego się z trzech pojedynczych sukien, wolno było jeszcze mieć dodatkowe sukno jako ochronę przed deszczem; jeśli mnich cierpiał na chorobę skóry miał prawo używać jeszcze jednej sukni, służącej mu do okrycia jego ran. W klasztorach mnisi dysponowali matami do siedzenia; nie mogły być większe niż dwa razy po półtorej pędzi i nie mogły być wykonane z wartościowej wełny czy zgoła jedwabiu. Również owe maty musiały być wykonane tak, by były brzydkie i bezwartościowe, co osiągnano w ten sposób, że nową matę przyszywano do krawędzi maty starej i zużytej. Materace nie mogły być wypchane kosztownym puchem, igielniki zaś nie mogły być z kości, rogu lub kości słoniowej. Przepis dotyczący noszenia miski żebraczej jest znamieny dla ducha skromności, jakim przepojona jest reguła zakonna:

Jeśli mnich posiada nadającą się jeszcze do użytku i naprawianą mniej niż pięć razy miskę żebraczą, a pomimo to wystarał się o nową, bo pragnie czegoś pięknego, wtedy jest to najhsargika-patajantika (*naihsargika-pātayantika*)<sup>9</sup>. Ów mnich na zebraniu mnichów musi oddać swoją miskę; należy mu dać najgorszą miskę owego zgromadzenia mnichów ze słowami: „tej miski nie wolno ci ani oddawać, ani zniszczyć; musisz ją zachować aż do chwili, kiedy się rozpadnie”. Tak należy w tym przypadku postępować.

(Sv. IV, 22 /V.III,246/ = Vin. Vibh. IV,22)

<sup>9</sup> *Naihsargika-pātayantika* – wykroczenie w rodzaju: „powodujące upadek”, pociągające za sobą utratę, konfiskatę mienia.

Miska żebracza była symbolem ascezy; w godzinach przedpołudniowych mnich udawał się z nią do najbliższej miejscowości, by napełnić ją strawą. W milczeniu stawał przed drzwiami i czekał, aż gospodyni lub służąca otworzy drzwi i napełni jego miskę; potem z dała od tej miejscowości spożywał w milczeniu posiłek, jedyny w ciągu dnia. Wolno mu było jednak przyjmować też zaproszenia do domów na posiłki. Owe zaproszenia do odwiedzenia rodzin, które były przychylne zakonowi, stanowiły ważny punkt, do którego nawiązywano w kazaniach moralnych. W tym przypadku powstawało oczywiście największe ryzyko, że mnisi swoim zachowaniem zniesławiają zakon; spotykamy więc liczne przepisy nakazujące, by w czasie takich odwiedzin mnich zachowywał się uprzejmie, skromnie i żeby okazywał szacunek. Późniejsze teksty często opisują, w jaki sposób już sam Budda przyjmował takie zaproszenia, pochodzące niekiedy od najwyższych ówczesnych dostojników. Podług owych relacji gospodarz już dzień wcześniej składał zaproszenie, a Budda milczeniem wyrażał zgodę. Potem, w konwencjonalnej formie, relacja jest następująca:

Gdy noc minęła, gospodarz kazał przyrządzić wyszukane potrawy i kazał oznajmić Wzniosłemu: „Już czas, o Panie, strawa jest przygotowana”. Wzniosły był już gotów o porannej godzinie, zakładał szatę, zabierał ze sobą miseczkę do jedzenia i wraz z gminą mnichów udawał się do domu gospodarza. Tam siadał na wyznaczonym miejscu. Potem gospodarz własnoręcznie podawał Buddzie i mnichom wyszukane potrawy i napoje. Gdy Wzniosły kończył posiłek, gospodarz odstawiał na bok miski i siadał na niższym miejscu, by wysłuchać nauki. Wzniosły wygłaszał kazanie, pouczał, wspomagał i pocieszał gospodarza swoją przemową, dotyczącą jego nauki, wstawał z miejsca i odchodził.

(D. II,97 = MPS 12. 1–10)

Późniejsze opracowania rozszerzają jeszcze ten dawny schemat narracyjny. Powiada się, że gospodarz już w nocy przygotowuje potrawy i napoje, wczesnym porankiem ustawia w pogotowiu naczynie z wodą i miejsca do siedzenia, a po posiłku podaje wykałaczki i miseczki do mycia rąk. We wcześniejszych relacjach coraz bardziej wysuwa się na plan pierwszy dążenie do zbudowania jak najbardziej



okazałego opisu owych zaproszeń. Biedny robotnik lub sierota ofiarowuje cały swój majątek, by móc stosownie ugościć Buddę. Pomiedzy królem z wcześniejszej epoki a panem domu wybucha zaciekły spór o jak najbardziej wytworne ugoszczenie ówczesnego Buddy: aby unie-możliwić panu domu ugoszczenie Buddy, król zabrania mu przywozu drewna opałowego; na to gospodarz, by móc przygotować posiłek, spala kosztowne i nasycone olejem tkaniny. Następnego dnia król czę-stuje Buddę i każe postawić budynek specjalnie przeznaczony na tę wizytę. Podczas królewskiego przyjęcia słonie trzymają nad mnichami parasole przeciwsłoneczne, a małżonka króla wachluje Wzniosłego (Divy. 282 i n.). Tego rodzaju opowieści świadczą o dumie zakonu buddyjskiego w tym sensie, że właściwymi obdarowywanymi nie są mnisi, lecz gospodarze, którym zakon umożliwia, w drodze dobrych uczynków, zasłużenie sobie na wstęp do światów niebieskich.

Stare przepisy reguły zakonnej oczywiście brzmią znacznie bardziej realistycznie niż takie pompacyjne relacje. W jednym z przepisów wyraźnie zabrania się mnichom wstępowania do pałacu królewskiego, dopóki król w nim przebywa. Ów przepis, podobnie też jak zakaz oglądania defilad wojskowych, prawdopodobnie ma na celu usunięcie podejrzenia o prowadzenia działalności szpiegowskiej przez mnichów. Ponadto zakazywano wszystkiego, co mogłoby zniesławić zakon: częstych kąpiel i strojenia się, jak też handlu wymiennego lub pośrednictwa matrymonialnego. Bardzo surowo przestrzegano tego, by nikt z członków zakonu nie stykał się z pieniędzmi lub przedmiotami wartościowymi. Wszystkie transakcje finansowe powierzano więc pośrednikom. Następujący przepis pokazuje, że mogło to prowadzić do komplikacji:

Jeśli król, minister, bramin lub jakiś inny pan domu zamierza przestać mnichowi pewną sumę pieniędzy na zakup szaty i zleca posłańcowi przekazanie owemu mnichowi tej sumy na zakup szaty; jeśli potem posłaniec przybywa do mnicha i powiada: „Ta suma pieniędzy na zakup szaty jest przeznaczona dla Czcigodnego, nich Czcigodny ją przyjmie”, wtedy ów mnich winien powiedzieć do posłańca: „Nie przyjmujemy sumy na zakup szaty, ale w odpowiednim czasie przyjmujemy szatę”. Jeśli potem posłaniec zapyta mnicha: „Czcigodny, czy jest tu powiernik?”, wtedy mnich wi-