



Kilka refleksji przy lekturze *Suttanipāty*¹

Marta KUDELSKA

MARTA KUDELSKA  <https://orcid.org/0000-0002-1684-0632>

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ

E-MAIL: marta.kudelska@uj.edu.pl

Abstract

A Few Reflections While Reading Suttanipata

The main subject of the essay on Ireneusz Kania is to recall his great contribution to the study of Buddhism in Poland. First of all, late śruti texts, mainly the Upanishads, are compared with the oldest texts of early Buddhism, the suttas. Reading texts from these collections together gives a fuller, more multidimensional picture of the era than by analysing only Brahminical or Buddhist sources. The analysis of both groups of texts indicates evidence of mutual contacts. Ancient India 3rd–2nd century BC they were neither exclusively Brahminical nor exclusively Buddhist, but were an arena for mutual discussions, polemics, the exchange of thoughts, and the flow of ideas.

KEYWORDS: *Śruti, Pali canon, upanishad, sutta, early Buddhism*

SŁOWA KLUCZOWE: *Śruti, kanon palijski, upaniszada, sutta, wczesny buddyzm*

¹ *Suttanipata. Zbiór nauk buddyzmu pierwotnego*. 2023. Przełożył Ireneusz Kania. Warszawa: Wydawnictwo Kronos.

Ireneusz Kania, to jeden z najwybitniejszych intelektualistów XX i początku XXI wieku. Spuścizna, jaką po sobie zostawił, jest niezwykle bogata i tak różnorodna, że wydaje się, iż nie można znaleźć w niej żadnego klucza, który by tę wielość dzieł spajał. Spróbujmy jednak poszukać jakiejś wspólnej bazy. Najbardziej ogólne zagadnienie, tłumaczące tę różnorodność, to szeroko pojęte – jak bym to nazwała – zaciekawienie metafizyczne, poszukiwanie najgłębszych wymiarów otaczającej nas rzeczywistości, najbardziej pierwotnej zasady, nadającej sens istnienia naturze człowieka. Kania wprost tak o tym pisał:

Zdałem sobie sprawę, że to, co mnie naprawdę pasjonuje, to inne światy duchowe. Że ja chcę do nich wejść. Najpierw od strony języków. Muszę nauczyć się języków, żeby czytać wielkie teksty, o których tu i ówdzie słyszałem. Żeby poznać je w oryginale. Bo czułem, a potem się ta intuicja potwierdziła wiele razy, że świetne nawet przekłady, a tych jest oczywiście niewiele, są tylko słabym, bladym odbiciem walorów i ładunku poznawczego, które daje obcowanie z tekstem oryginalnym. Dlatego uczyłem się języków (Kania 2021, 285–6).

Dzięki temu zaciekawieniu, dzięki tym poszukiwaniom zostaliśmy wzbogaceni o liczne wspaniałe teksty, bez których wielu z nas, a na pewno ja, nie byłoby tymi, którymi są. To zaciekawienie nie zaowocowało wyłącznie bogatą spuścizną translatorską. Waga tych wszystkich pozycji jest ogromna, są to zazwyczaj fundamentalne dzieła światowego dziedzictwa. Osoba, która potrafiła je nie tylko zgłębić, ale i przekazać innym, jawi się jako wielki intelektualista, możemy ją bez wahania obdarzyć przydomkiem „Mistrz” w klasycznym – wciąż obowiązującym w tradycjach Wschodu – znaczeniu. Ta obecność tradycji Wschodu jest dla nas dodatkową wskazówką, według jakiego klucza winniśmy porządkować dorobek Ireneusza Kani.

Da się zauważyć wyróżnienie pewnych obszarów, które tworzą powiększającą się z roku na rok tematyczną całość. Uchwycenie pewnych wątków tematycznych jest możliwe nie tylko na podstawie samej analizy poszczególnych tytułów, ale z pomocą przychodzi nam w tym sam Mistrz. Ta w miarę spójna tematyka zarysowuje się zwłaszcza w ostatnich kilkunastu latach. Sformułowanie „w miarę spójna” absolutnie nie jest czymś umniejszającym, wręcz przeciwnie. Wydaje się, że nikt, a może prawie nikt, nie jest w stanie ogarnąć całokształtu dorobku Ireneusza Kani, dlatego – być może – usprawiedliwiająco swoją ograniczoność, szukamy jakiegoś klucza. Zmierzyłam się z tym problemem, gdy na łamach pisma *Konteksty* dzieliłam się z czytelnikami (Kudelska 2023, 398–404) swoimi inspiracjami i interpretacjami na



temat buddyzmu przy okazji omawiania tomu *Dług metafizyczny*. Pozycja ta wydaje się bardzo użyteczna jako punkt wyjścia do przedstawienia dorobku Kani, bo zawiera nie tylko autorskie teksty na temat wielu różnorodnych problemów, ale też wywiady i rozmowy, w których wprost wybrzmiewają poglądy i przemyślenia autora. Jak zaznaczyłam, ograniczyłam się tam tylko do wątków buddyjskich, gdyż absolutnie nie czułam się kompetentna do skomentowania i objęcia całości.

Wyróżnienie tematyki buddyjskiej w bogatym dorobku Ireneusza Kania i odniesienie się do niej w niniejszym tomie nie jest wyłącznie wyborem arbitralnym. Z wielkim smutkiem kilka tygodni temu dotarła do nas wiadomość o śmierci Mistrza. Jedną z pierwszych reakcji poza niedowierzaniem i żalem – wszak Ireneusz Kania był w doskonałej formie psychicznej i fizycznej, miał wiele konkretnych planów na przyszłość – dotyczyła tego, jak upamiętnić Jego postać. Dla osób z kręgu Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, gdzie prowadzimy jedyne pełne w Polsce studia na temat buddyzmu, odpowiedź była oczywista. Zredagujemy numer pisma poświęcony tak wyróżnionej w ostatnich latach przez Mistrza tematyce buddyjskiej. Sam to deklarował, np. odbierając przyznaną mu za całokształt twórczości Nagrodę Literacką imienia Profesora Kazimierza Wyki, gdy powtórzył swoje słowa z wywiadu: „Teraz rano zaczynam od czytania tekstów buddyjskich” (Kania 2022, 296). Ireneusz Kania, jak wspomniałam, powołując się na niego samego, wyznawał, że najbardziej go pasjonują światy duchowe, a te ostatnio dla niego najbliższe upatrywał w buddyzmie:

[...] osobiście – może nie wypada o tym mówić – uważam, że do tego, co można by ostrożnie nazwać prawdą o rzeczywistości, najbliżej podeszli wyznawcy dharmy buddyjskiej. Ich opis świata, a nawet intuicje ontologiczne potwierdzają się na każdym kroku. Fundamentalne rozpoznanie świata jako procesu jest buddyjskie. My dzisiaj wiemy, że tak jest. I nawet nauka o tym mówi – nie absolutyzuję nauki, ale lepszego narzędzia poznawczego nie mamy.

Buddyzm daje też największą wiedzę o ludzkiej naturze i w ogóle o naturze istot żywych, ich psychiki itd. Z fundamentalnych intuicji psychologicznych wypływa olbrzymia część buddyjskiej doktryny. A z doktryny wypływa olbrzymia część buddyjskiej etyki.

A który buddyzm jest Panu najbliższy?

Zdecydowanie ten najstarszy, tzn. buddyzm palijski, w którym siedzę od co najmniej 15 lat. Ciągle czytam rozmaite teksty i w sanskrycie, i w palijskim. I odkrywam w nich nowe rzeczy. Oni podeszli najbliżej. Nie mogę powiedzieć, że inne religie są bałamutne czy fałszywe, bo tak nie jest. Ale tutaj widzę różnicę stopnia po prostu. Oni podeszli najbliżej (Kania 2022, 299).



Tom *Suttanipāṭa* zawiera nie tylko przykłady samych sutt, przypisy i komentarze, ale także rozmowę Andrzeja Serafina z Ireneuszem Kanią. Są to rozważania na temat tego tekstu, ale również poświęcone buddyzmowi i innym tradycjom filozoficznym i duchowym, które dla Mistrza miały wielkie znaczenie – określiłabym je jako „formatywne”. Tam wyjawia, dlaczego wczesny buddyzm mielibyśmy przekładać nad późniejsze formy:

Mógłbym na ten temat mówić bardzo dużo, bo myślałem o tym wiele, ale powiem – w wielkim skrócie – co mnie właśnie w tej najpierwotniejszej, najsurowszej, tak bardzo ascetycznej odmianie buddyzmu urzekło. Po pierwsze, jej prostota. [...] Urzekło mnie przede wszystkim to, co nazwałbym intelektualną pokorą. Po drugie, Budda całą swoją doktrynę wywodzi z doświadczenia i nie powołuje się na żadne objawienie. Nie ma tu nakazu brania czegokolwiek na wiarę. [...] Budda sformułował niemal równocześnie z greckimi filozofami, może nawet nieco wcześniej, atomistyczną doktrynę ontologiczną, ale tak wyrafinowaną, że dopiero dziś jesteśmy w stanie ją zrozumieć, gdyż zbliżyła nas do niej współczesna nauka, to znaczy postrzeganie rzeczywistości empirycznej jako ciągu zdarzeń, jako ich przepływu. [...] to tu zrodziła się pierwsza psychologia, a więc nauka wywodząca się z doświadczenia i obserwacji wnętrza człowieka, jego psychiki, tych wszystkich energii, które się w nas kłębią i determinują całe nasze życie (*Suttanipāṭa*, 320–32).

Dlatego teraz, gdy mamy tę smutną perspektywę patrzenia na dorobek Mistrza jako na coś domkniętego, nie dziwimy się, że jedne z ostatnich jego wielkich dokonań to tłumaczenia niezwykle istotnych tekstów buddyjskich – *Dhammapady* i *Suttanipāṭy*. Tuż przed swoją śmiercią Pan Ireneusz przysłał mi egzemplarz *Suttanipāṭy*. Niestety, nie zdążyłam mu osobiście podziękować, dlatego w tym właśnie miejscu chcę to zrobić, dzieląc się z Czytelnikiem kilkoma swoimi przemyśleniami, które nasunęły się mi przy okazji tej lektury. Najpierw kilka informacji ogólnych, wyjaśniających, czym jest to źródło. Tłumacz przekłada tytuł *Suttanipāṭa* jako „zbiór sutt” albo „grupa kazań”. Jak na tego typu tekst jest on dosyć obszerny, został zamieszczony w zbiorze *Khuḍḍakanikāya*. Jak czytamy w przedmowie: „To jedna z pięciu kolekcji «kosza sutt» (*Suttapīṭaka*) Kanonu Palijskiego. Ten najobszerniejszy i bodaj najstarszy korpus pism starobuddyjskich, według tradycji ułożony przez uczonych mnichów w III wieku przed Chr.” (*Suttanipāṭa*, IX). Wprawdzie wszystko wskazuje na to, że tekst został spisany później, prawdopodobnie w I wieku p.n.e, na Cejlonie, ale było to powszechną praktyką, a raczej zwyczajem w kręgu tradycji szeroko pojętej cywilizacji subkontynentu indyjskiego. Przekaz ustny najpierw bardzo długo, a później często równolegle



funkcjonował z jego formą zapisaną. Z biegiem czasu mogła ona przyjmować różne, mniej czy bardziej różniące się od siebie wersje. To jest wieczny problem dla późniejszych komentatorów czy interpretatorów: O jakich czasach, o jakim obrazie społeczeństwa, o jakiej postaci jego przemian mówią nam kolejne teksty? Do tej właśnie sprawy odniosę się w swoich rozważaniach.

Powróćmy jeszcze do zagadnienia, dlaczego ta, a nie inna forma buddyzmu była dla Ireneusza Kani w ostatnich kilkunastu latach tak ważna. Wszak tłumaczył fundamentalne teksty innych, późniejszych szkół buddyzmu. Warto wspomnieć, że z samego buddyzmu tybetańskiego było to kilka pozycji. Uszanujmy jednak jego ostatnie deklaracje. Jedną z pierwszych książek zawierających teksty wczesnego buddyzmu był wydany prawie 20 lat temu zbiór różnych pism, zatytułowanych *Muttāvali*. Już wtedy we wstępie do tamtej pozycji pojawiło się objaśnienie, które zostało powtórzone w przedmowie do *Suttanipāṭy*:

Skąd pomysł tej książki i jaki jej cel? Zajmując się od przeszło trzydziestu już lat popularyzacją kultury krajów tradycyjnie buddyjskich [...], obserwuję [...] zjawisko osobliwego zubożenia, zawężenia recepcji buddyzmu w naszym kraju. Ujmując rzecz w skrócie: wielu naszych rodaków sądzi, że zen i wadźrajana [...] to buddyzm *tout court*, niejako ekstrakt, kwintesencja tej doktryny zbawczej, zawierająca wszystkie jej główne wątki, elementy i aspekty. Jest to przekonanie błędne. [...] [z]en i wadźrajana są wynikiem bardzo już długiej, liczącej 500–1000 lat ewolucji pierwotnej Dharmy, głoszonej przez Gotamę w Indiach, ewolucji przebiegającej w dużej mierze poza Indiami. Sądzić, że te późne formy przechowały pełnię, i to w kształcie niezmiennym, oryginalnego buddyjskiego nauczania, byłoby naiwnością. W żadnej religii nie jest to możliwe, i buddyzm nie stanowi tu wyjątku. [...] Jednym więc z celów tej antologii jest zwrot ku „korzeniom”, ku „źródłom” buddyzmu. Poprzez Kanon Palijski ma ona ukazać doktrynę i praktykę therawady, najważniejszej bodaj, trwającej do dziś i najpełniej nam znanej szkoły hinajany (*Suttanipāṭa*, VII–VIII).

Jak najbardziej podzielam tę refleksję i diagnozę Ireneusza Kani. Od bardzo wielu lat prowadzę zajęcia ze studentami z filozofii Wschodu, w tym filozofii buddyjskiej, najpierw w Instytucie Filozofii, a od ponad 10 lat w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji. Gdy przychodziły na te zajęcia osoby szczególnie zainteresowane buddyzmem, mające za sobą samodzielne lektury, to w zdecydowanej większości dotyczyły one wadźrajany²,

² W tym miejscu chciałabym się wytłumaczyć z niespójności terminologicznej. Prezentowany esej ma charakter porównawczy, odnosi się zarówno do teksów, których oryginały są w sanskrycie



a w mniejszym stopniu zenu. Do rzadkości należała znajomość tekstów buddyzmu najwcześniejszego. Często nawet studenci wyrażali zdziwienie, że Budda Śakjamuni narodził się w Indiach, a nie w Tybecie. Pan Ireneusz, co widzimy po jego powyższych deklaracjach, nie tylko uważał wczesny buddyzm za dla siebie najbliższy, ale dostrzegał potrzebę wypełnienia tej luki w polskim piśmiennictwie.

Dlatego nie może dziwić, że ostatnie, co nam Mistrz zaproponował, to pisma kanonu palijskiego. *Suttanipāta* stanowi jeden z najważniejszych tekstów najstarszego buddyzmu. Musiała już być przez współczesnych odbierana jako bardzo ważna. Swą pozycję zawdzięcza przede wszystkim bogactwu treści filozoficznych, religijnych i etycznych. Jak pisze Kania, wiele z tych treści objaśnionych jest przez rozmaite przypowieści, metafory, które później na stałe zostaną w piśmiennictwie buddyjskim i będą przywoływane przez innych autorów. Oprócz tych *stricte* doktrynalnych treści znajdujemy tam sporo informacji wynikających z obserwacji społecznych czy wprost życia codziennego. Spotykamy też liczne wątki, które w *Suttanipācie* są ledwo naznaczone, naszkicowane, a w późniejszej literaturze zostają rozwinięte. Wiele tych treści pojawia się w innych pismach, czy to kodyfikowanych w tym samym okresie, czy późniejszych. Jak czytamy w przedmowie, *Suttanipāte* uważa się za jeden z najstarszych tekstów palijskich, co poświadczają m.in. liczne archaizmy językowe.

Sam termin *sutta* w języku palijskim oznacza opowieść; zazwyczaj się przyjmuje, że jest sanskrycką formą pojęcia *sūtra*. Tu jednak nie jest zwięzłą, lakoniczną, często pozbawioną objaśnienia, niezrozumiałą formułą, tylko rozbudowaną opowieścią, zrozumiałym objaśnieniem. Jak wiemy, buddyzm od samego początku rozwijał się w pewnej opozycji do ortodoksyjnej tradycji bramińskiej, choć równocześnie przedstawiciele tych oraz innych działających w tamtych czasach w Indiach grup, szkół czy sekt prowadzili ze sobą dysputy. Młodszy buddyzm, chcąc odróżnić się od starszych i bardziej osadzonych w świadomości społecznej generacji, ale równocześnie dbając o przejrzystość przekazu, często używał znanych słów i terminów, nadając im nieco odmienne znaczenie. Możliwe, że tak było z pojęciem *sutta*. Określenie *sūtra* odnosi się oryginalnie do formy bramińskich tekstów, które według etymologicznego znaczenia „nić” miały kontynuować

oraz pali, jak i do opracowań czy komentarzy kilku autorów. Jak wiadomo, w języku polskim nie został jednoznacznie ujednoczony zapis terminów orientalnych i różni autorzy stosują odmienne formy. Zamiarem autorki nie jest chęć ingerowania w żaden sposób w indywidualnie wybrane sposoby zapisów. Ponadto nie widzę możliwości ujednoczenia zapisu terminów buddyjskich do tylko sanskrytu albo pali. Stąd biorą się niespójności terminologiczne.



naukę autorytatywnego kanonu *śruti* i w ten sposób same jakby nabierały owego charakteru niepodważalnego, wręcz objawionego. Budda, jak wiadomo, odrzucił autorytet *Wed* i całego *śruti*, opierając swój przekaz na osobistym doświadczeniu. Apelowwał do swoich uczniów, aby nie polegali wyłącznie na nauce, autorytecie nauczyciela, ale zawsze konfrontowali to z osobistym doświadczeniem. Nie zapominajmy, że mówimy o tzw. wczesnym, wręcz „zrekonstruowanym” buddyzmie, gdzie Budda Śakjamuni nie ma jeszcze boskiego statusu. Ireneusz Kania nazywał to „hipotetycznym pierwotnym buddyzmem” (*Suttanipāṭa*, 297). Tak lakoniczna, zwięzła, niezrozumiała dla niewtajemniczonego odbiorcy bramińska *sūtra* w buddyzmie staje się *suttā* – rozbudowanym, przeznaczonym dla wszystkich objaśnieniem.

Rupert Gethin, powołując się m.in. na Richarda Gombricha, pisze:

bardziej prawdopodobne jest, że średnioindyjska *sutta* pokrywa się z sanskrycką *sūktā*, która oznacza ‘coś, co zostało dobrze powiedziane’. We wczesnej literaturze indyjskiej używano tego terminu w odniesieniu do natchnionych hymnów wedyjskich wieszczów, które składają się na *Rygwedę*. Można by więc powiedzieć, że wcześnie buddyści przyznawali słowom Buddy status równy *Wedom* (Gethin 2010, 42).

W tradycji zostało przyjęte, że poszczególne *sutty* są dydaktycznymi komentarzami do zaistniałych sytuacji. Gdy coś jest niejasnego, niezrozumiałego, to przywołuje się słowa samego Buddy, który wszystko objaśnia. Jeżeli czas kodyfikacji *Suttanipāṭy* datujemy na III wiek p.n.e, to jest to mniej więcej ten sam okres, kiedy rodził się ostateczny kształt wedyjskiego *śruti*. O tym, że działo się to nie tylko w zbliżonym czasie, ale także w tych samych miejscach, wiemy z wielu źródeł³. Na ile przedstawiciele środowisk bramińskich i buddyjskich pozostawali ze sobą w kontaktach i jakie mieli przepływy myśli czy też może wpływy, wciąż pozostaje przedmiotem dyskusji. Wiele światła na to zagadnienie rzuca właśnie *Suttanipāṭa*. Nim podamy poniżej kilka refleksji na temat świadectw wzajemnych możliwych kontaktów, to bezsprzecznie możemy przyjąć, że ta grupa tekstów daje wyobrażenie o źródłach całej późniejszej tradycji buddyjskiej. Świadczyć mogą o tym choćby odwołania w innych pismach kanonu właśnie do *Suttanipāṭy*.

³ Jest na ten temat bardzo bogata literatura przedmiotu. W tym miejscu można przytoczyć klasyczną już pozycję: Bronkhorst, Johannes. 2007. „Greater Magadha”. *Studies in the Culture of Early India*. Przywołajmy choćby polemikę z tym stanowiskiem Johana Norelius. 2023. *Soul and Self in Vedic India*. Brill: BRILL ACADEMIC PUB.



Znajdujemy je np. w *Katthavathu, Mahāniddeśa* czy *Culaniddeśa* (za: *Encyklopedia of Indian Philosophies* 1996).

Ireneusz Kania w swojej przedmowie przedstawia najistotniejsze informacje o tym dziele, także formalne. Dowiadujemy się, że tekst ten składa się z:

tysiąca stu krótkich strof metrycznych (przeplatanych tu i ówdzie większymi partiami prozy). [...] [z]biór zawiera wszystkie najistotniejsze idee i wątki doktrynalne buddyzmu szkoły therawadinów, który przez wielu badaczy uważany jest za najbliższy hipotetycznej ‘pierwotnej Nauce’ Siddharthy Gautamy (*Suttanipāṭa*, IX).

Jak wiadomo, „pierwotna Nauka” to raczej nauka rekonstruowana. Przedstawiciele późniejszych szkół czy badacze buddyzmu nie do końca są zgodni co do wielu nie tylko drobnych szczegółów. Jeśli zaś chodzi o doktrynę, to w jednej sprawie wszyscy zachowują konsensus. W tamtym czasie zostały sformułowane Cztery Szlachetne Prawdy, czyli *summum bonum* buddyzmu. Oczywiście i tu pojawiają się różne interpretacje zupełnie fundamentalnych kwestii, takich jak: Co to znaczy *anitya*? Co to znaczy *anatta*? Jakie pierwotnie elementy składały się na *pratityasamutpāda*? Na te sprawy patrzono z perspektywy późniejszych słów, gdyż – jak wiadomo – nie zachował się tekst autoryzowany przez samego Buddę, lecz tylko to, co spisali jego uczniowie, a często ich następcy, czyli to, co usłyszeli najstarsi od samego Buddy, a raczej co usłyszeli od tych, którzy mieli być bliżej samego źródła. To, co usłyszeli i zapamiętali, czy to, czego się dowiedzieli od innych, składa się właśnie na *sutt*y, słowa przypisywane Buddzie Śakjamuniemu. Rozwój doktryny polega zatem na komentarzach do komentarzy, interpretacjach interpretacji, które mają swój wspólny punkt odniesienia.

Taka metoda została opracowana w obrębie tradycji bramińskiej. Autorytetem, punktem odniesienia jest tu korpus wedyjski – *śruti* – odgórnie posiadający niepodważalną rangę, a nie z uwagi na autorstwo jakiegoś nauczyciela. Z racji tego, że nie utworzył go żaden człowiek, przez nikogo nie mógł zostać podważony. To właśnie zakwestionował Budda – naukę jakby z innego wymiaru rzeczywistości. W późniejszych szkołach prowadzi to do interpretacji odrzucenia transcendencji, tak jak była ona pojmowana w *darśanach* bramińskich. Choć status samego autorytetu jest diametralnie różny, to wspólna pozostaje metoda budowania opartych na nim rozmaitych nurtów filozoficzno-religijnych. Gdy nie możemy z całą pewnością określić, jaki kształt miała doktryna, która dała podstawę do owych interpretacji czy wersji, to duże możliwości daje znalezienie tekstów pokrewnej, często polemicznej tradycji, pochodzących oczywiście z tej samej epoki i skonfrontowanie



ich ze sobą. Co przedstawiciele danych środowisk o sobie nawzajem wiedzieli? W jaki sposób to przedstawiali? Jeżeli istnieje taka możliwość, a my jesteśmy w stanie zestawić różne stanowiska w tekstach należących do tego samego okresu, to mamy wielkie szczęście. Unikamy jednostronnego obrazu epoki. Oczywiście musimy uważać na pułapki zbyt dosłownego przekazu i pamiętać, że teksty, które dana tradycja chciała przechować i przekazać konkretnym pokoleniom, czyniła to w ściśle określonym celu. Dbano, aby dany przekaz przebił się do jak najszerszej świadomości z nadzieją, że będzie on dominujący. Szczególnie należy być wyczulonym na wszelkie świadectwa krytyki. Trzeba zwracać uwagę, czy krytykuje się rzeczywiste stanowisko, jakie prezentowała druga strona. Czy możemy zrekonstruować to na podstawie jakichś innych dokumentów? Czy jest to tylko zabieg retoryczny, mający na celu przedstawienie swojej doktryny w jak najlepszym świetle? Mimo tych niewątpliwych pułapek sposobność konfrontowania grupy tekstów z różnych tradycji tej samej epoki z perspektywy analizy dziejów idei wydaje się wyjątkowa.

Jak powszechnie wiadomo, III wiek p.n.e. to czas, który tradycyjnie przyjmuje się jako ten, kiedy „działy się” przytaczane przypowieści zamieszczone w *Suttanipācie*. Jest to w przybliżeniu okres skodyfikowania wedyjskiego kanonu – *śruti*. Kanon ów kształtował się na przestrzeni wielu wieków, zatem do analiz wspólnych z *Suttanipātą* najbardziej odpowiedni będzie ostatni pokład *śruti*, jego zwieńczenie, czyli *Upaniszady*. Wydaje mi się, że czytanie tych dwóch zbiorów tekstów razem daje zdecydowanie pełniejszy obraz epoki niż ograniczanie się do jednej tylko tradycji. Na podstawie kilku fragmentów pokażę, że niektórzy – choćby autorzy przypowieści zamieszczonych w *Zbiorze kazań* – znali pewne treści *Upaniszad*. Świadczy to dobitnie o tym, że przedstawiciele tych środowisk nie byli od siebie zupełnie odizolowani, lecz pozostawali ze sobą w jakichś kontaktach, znali część przekazu i pewnie w jakiś sposób od siebie nawzajem się uczyli, co nie mogło pozostać bez wpływu na kształtowanie się ich własnych doktryn. Czytanie tych tekstów jako komplementarnych, wzajemnie się uzupełniających w opisie epoki tworzy wielowymiarowy obraz. W obu zbiorach mamy do czynienia z tekstami soteriologicznymi, lecz powstałymi przy przyjmowaniu różnych założeń ontologicznych. Ta różnica jest fundamentalna dla najważniejszych pytań, które w obu tradycjach zostały postawione. Odpowiedzi na nie wpływają na formowanie się obydwu doktryn. Mędracy upaniszadowi głównie zainteresowani byli pytaniem „Co jest? Czym jest rzeczywistość?”, wpływającymi na kształtowanie się późniejszych stanowisk ontologicznych. Budda odrzucił wartość tego pytania jako najwyższą, gdyż nie przyspieszało ono usunięcia cierpienia. Pytał: „Jak? Jakie są metody poznania i usunięcia cierpienia?”. Gdy



popatrzymy na *Upaniszady* i *Suttanipāṭę* poprzez te wyzwania i pozwolimy, aby razem kształtowały nam obraz epoki, to uzyskamy nową perspektywę.

Dzięki wielu opracowaniom z tamtego okresu wiemy o grupach myślicieli reprezentujących zarówno środowiska bramińskie, jak i pozostające poza głównym wówczas nurtem. *Sutta o Sabhiji* przedstawia sytuację poświadczoną w wielu innych miejscach zbioru wzajemnych dysput pomiędzy przedstawicielami różnych środowisk. Tytułowy Sabhija, wędrowny asceta, zachęcony przez spokrewnione z nim bóstwo, udaje się po naukę do sławnych i poważanych nauczycieli. Wymienia się tu z imienia przywódców różnych grup: Puranę Kassapę, Makkhalego Gosalę, Adżitę Kesakambalina, Pakuddhę Kacczajanę, Sandżajego Belatthiputtę oraz Niganthę Nataputtę. Owi nauczyciele, nie znając odpowiedzi na postawione im pytania, reagowali złością. Wtedy wędrowiec udał się do Buddy. Ten odpowiada mu szczegółowo na wszystkie pytania, a Sabhija prosi Błogosławionego o wyświęcenie. *Sutta* ta potwierdza wzajemne dysputy pomiędzy różnymi środowiskami i wykazywanie w nich wyższości Dhammy nad innymi naukami. Tu chciałabym zwrócić uwagę na jeden wspólny, wydawałoby się, szczegół. Przywódcy różnych grup, do których udaje się Sabhija, na swój brak wiedzy reagują złością i arogancją. Podobnie zachowuje się w *Āchandanggi Śwetaketu*. Obraził się on na kszatriję, który wykazał mu ignorancję. Zareagował na całą sytuację złością i nie poprosił o dalszą naukę. W obydwu tekstach widzimy, że negatywne emocje wynikające z niewiedzy jeszcze bardziej przysłaniają umysł, co utrudnia jasność widzenia i postrzegania rzeczywistości taką, jaka ona jest.

Częściej niż z polemiką pomiędzy przedstawicielami różnych środowisk spotykamy się z rozmowami pomiędzy brahminami i samym Buddą. Wynikiem takiego spotkania jest zazwyczaj przyjęcie przez danego kapłana schronienia w Trzech Klejnotach. Wynikało to zapewne z tego, że główna rywalizacja odbywała się pomiędzy poszczególnymi grupami. Przedstawiciele obu środowisk, jak wynika z tekstów zarówno bramińskich, jak i buddyjskich, stosunkowo dobrze znali swoje doktryny, dzięki czemu mieli wiele argumentów w dyskusjach i możliwości pokonania oponenta. Na temat bliskich wzajemnych kontaktów powstało wiele opracowań. W tym miejscu – przy okazji refleksji wywołanych lekturą *Suttanipāṭy* – można zwrócić uwagę na choćby używanie terminów wypracowanych w tekstach bramińskich, czasem w bardzo podobnym znaczeniu, a niekiedy przeinterpretowanych. Takim pojęciem jest *namarūpa* – imię i forma, określenie na indywidualanie przejawiający się byt. Pojawia się ono choćby w *Sutcie o Sabhiji*.

Określeniem, nad którego znaczeniem gorąco dyskutowano zarówno w środowisku mędrców upaniszadowych, jak i buddyjskich, było słowo *bramin*. Według ortodoksyjnej wykładni wedyjskiej sprawa, jak wiadomo,



wydawała się w zasadzie jasna. Bramin to przedstawiciel najwyższego stanu, według hymnu powstały z ust Puruszy⁴, jedyny uprawniony do odprawiania ofiar rytualnych; kolejni bramini swą pozycję uzyskiwali poprzez urodzenie. Model ten kwestionowano w końcowych częściach *śruti*. Przykładowo w słynnej rozmowie w przywołanej już *Ā Chandogji* upaniszadzie Uddalaka poucza swojego syna Śwetaketu, że pozycję bramina musi poświadczyć odpowiednią wiedzą. Pojawiają się też stwierdzenia, że ten, kto odprawia ofiarę, nie znając jej znaczenia, robi to tak, jakby składał ją w popiele. Echo tych dyskusji znajdziemy chociażby w *Sutcie o [braminie imieniem] Wasettha*. Budda rozstrzyga tu spór pomiędzy dwoma braminami i – znów w sposób bardzo szczegółowy – wyjaśnia, że bramin to ten, kto odznacza się odpowiednimi cechami, a nie tylko urodził się w danym stanie. Określony on jest jako prawdziwy bramin – *arya* bramin. Ponownie obserwujemy zabieg reinterpretowania ważnego dla tradycji wedyjskiej terminu *arya*. Według ortodoksyjnej wykładni bramińskiej *arya* – „szlachetny” – to przydomek określający przedstawicieli najwyższego stanu z racji urodzenia. W *Sutcie arya* odnosi się do cech, przymiotów etycznych, które się z trudem wypracowuje. Młodzi bramini, będąc pod wrażeniem wywodu Gotamy, przyjmują Dhammę. Co ciekawe, w tym okresie pojęcia bramin i bhikkhu występowały w opozycji do siebie, ale z czasem w literaturze buddyjskiej zaczęto używać określenia bramin na osobę obdarzoną specjalnymi zaletami, czego początek mamy m.in. w przytoczonej sutcie.

Bramini to zazwyczaj gryhasthowie, kapłani, znawcy rytuału, prowadzący w miarę osiadły tryb życia. Z wielu fragmentów, przede wszystkim najstarszych upaniszad, wynika, że środki na utrzymanie otrzymywali dzięki odprawianiu ofiar, do których zamawiania, według założeń systemu, byli zobowiązani przedstawiciele innych grup społecznych. Według krytyków tego mechanizmu prowadziło to do sytuacji uprzywilejowania i zależności. Dosyć podobna relacja występuje pomiędzy koncepcją ofiary bramińskiej a buddyjskiej jałmużny. Jednym z powodów odrzucenia przez Buddę ofiar wedyjskich była niejasność w odpowiedzialności za ich efekt. Skutek źle odprawionej ofiary wedyjskiej – *duszkryta* – nie przypadał w udziale temu, w czyjej intencji ją odprawiano, ani temu, kto ją zlecał, tylko kapłanowi ofiarnikowi. Zarzucano temu mechanizmowi brak indywidualnej odpowiedzialności, ostatecznie karmicznej, umieszczając w to miejsce przenoszenie zasług. Czymże jest bowiem relacja pomiędzy wędrownym jałmużnikiem a ofiarowującym mu pokarm świeckim wyznawcą? Przecież wskutek tych darów zyskiwał ten

⁴ *Puruszasukta. Hymn o Puruszy. Rygweda X.90*; jest wiele tłumaczeń tego tekstu także na język polski, korzystałam z własnego przekładu.



drugi zasługę. Wydaje mi się, że może to wskazywać w jednym ostatecznie społeczeństwie na pewne tendencje do ujednolicania pewnych postaw czy wzorców zachowań. Na temat szczegółów doktryn spierali się myśliciele, filozofowie, teologowie, a praktykujący – zapewne w sposób nieuświadomiony – upodobniali się do siebie w codziennych zachowaniach. Dlatego powinno się wydawać oczywiste, że główni głosiciele konkurujących doktryn znali wzajemnie swoje podstawowe założenia i stanowiska.

Powróćmy do *Suttanipāṭy*. Ich forma, jak widzieliśmy na podstawie słów tłumacza, jest zróżnicowana, formy metryczne występują naprzemiennie z dłuższymi lub krótszymi partiami prozatorskimi. Fragmenty prozatorskie nawiązują do nauki samego Nauczyciela i najczęściej są odpowiedzią na jakąś zaistniałą sytuację. Wszystkie wykazują dydaktyczny charakter, który jednak jest nieznacznie inny w zależności od danej sutty. Na przykład pierwsza sutta – *O wężu* – należy do grupy metrycznych. Drobiazgowo w niej opisano, jakich cech wyrzekł się bhikku, jakie uczucia, namiętności, ogólnie lgnięcia odrzucił. Cały opis jest bardzo szczegółowy, nie ma żadnych grupowych uproszczeń, postarano się, aby treść była jak najbardziej jasna dla odbiorcy. Dydaktyczny charakter podkreśla forma nie tylko metryczna, ale także stosowanie powtórzeń. Każda wymieniona, pożądana cecha jest zakończona tą samą frazą, nawiązującą do tytułu, do węża porzucającego swoją wylinę. Tego typu maniera bywa powtarzana w kolejnych suttach. Ma to istotne znaczenie przy zapamiętywaniu i przekazywaniu podania dalej. W ten sposób treści te łatwiej funkcjonowały w przestrzeni społecznej, co doskonale się wpisuje w prozelityczny charakter buddyzmu od samego jego początku.

Mamy też sutty, których niektóre bardzo podobne frazy możemy znaleźć w Upaniszadach. Weźmy pod uwagę choćby drugą z nich, czyli *Suttę o nosoroźcu*. Jest to jeden z najbardziej znanych tekstów zbioru. Wychwala postawę mnicha, który wyrzeka się kolejno wszystkiego i wiezie samotne życie. Cały tekst opisuje dokładnie jego praktykę, która skutkuje uzyskaniem cech charakteryzujących mędrca. Wymienione są tu literalnie przedmioty wzniosłej praktyki duchowej: „życzliwość, oderwanie, miłosierdzie, wyzwolenie i radość”. W późniejszej literaturze cechy te traktowane są jako klasyczne. Na podstawie tego tekstu widzimy, że już wtedy stanowiły uznaną listę. Podobna myśl pojawia się choćby w upaniszadzie *Bryhadaranjaka*. W obu tych przypadkach odrzuca się pragnienie posiadania synów, bogactwa, świata, wszelkich pożądlivości. Choć ostatecznie treść jest dosyć podobna, to jednak wyraża ją inna forma. Upaniszada w sposób synkretyczny opisuje ideał wyrzeczenia, a sutta bardzo szczegółowo, strofa po strofie, przedstawia inną cechę, wszystkie zaś zwieńczone są tą samą frazą: „Niech żyje samotnie, jak nosorożec”. Widzimy tu bardzo wyraźnie to, o czym pisałam



powyżej – podobne treści kierowane są do innego odbiorcy, np. upaniszada przeznaczona jest dla wtajemniczonych, a sutta dla szerszego ogółu, może nawet dla osób po raz pierwszy stykających się z Nauką Buddy. Analogiczne treści jak w *Sutcie o nosorożcu* znajdziemy choćby w *Sutcie o właściwym trybie zebrzącego mnicha*. Również tu pobrzmiewa nauka podobna do tej, jaką znajdujemy w Upaniszadach, z kolei treść jest rozbudowana, a poszczególne wskazania potraktowane są bardziej szczegółowo.

Trzecia zamieszczona w zbiorze *Sutta o Kasibharadwadży* przytacza historię spotkania przez tytułowego bramina samego Buddy. Bramin w ramach nagrody za pracę rozdawał strawę tym, którzy uprawiali jego pole. Buddę potraktował początkowo jako tego, który nie zapracował ostatecznie na pokarm. Budda go jednak przekonał, że głoszenie przez niego dharma przynosi cenne owoce – umożliwi poznanie drogi wiodącej do uwolnienia się od smutku i uzyskania nieśmiertelności. Bramin, już przekonany, ofiaruje strawę Buddzie, ten zaś jej nie przyjmuje, gdyż nie chce być potraktowany jako kapłan ofiarnik zarabiający na nagrodę recytacjami hymnów wedyjskich. Ta część sutty jest tylko początkiem, tłem do jej właściwego celu. Budda pokazuje braminowi ulotność skutków odprawianych przez niego ofiar. Aby przypowieść ta miała w pełni dydaktyczny charakter, musi być opisany akt konwersji. Bramin po uświadomieniu sobie ulotności wszystkich swoich dotychczasowych wysiłków uznaje wyższość nauki Buddy. Wypowiada formułę przyjęcia schronienia w Trzech Klejnotach; ponadto, aby tego dokonać, wyrzeka się dotychczasowego życia i prosi Buddę o wyświęcenie. Ten motyw powtarza się w całym zbiorze. Wygląda na to, że przywoływanie tego typu historii było jednym z głównych celów ułożenia tego cyklu.

Można w tym miejscu wyodrębnić grupę sutt w dużej mierze podobnych do powyższej, które skupiają się przede wszystkim na wyrażaniu marności życia. Przykładem tego jest *Sutta o cuchnącym ścierwie*. Sam tytuł niesie już istotne znaczenie. Sugestywny opis, jaki Budda wyjawia braminowi, co cuchnie jak ścierwo, służy nawróceniu. Bramin, wysłuchawszy nauk Tathagaty, składa mu śluby bezdomności.

Jest też grupa sutt, które można roboczo nazwać „pochwalnymi”, „wysławiającymi”. Sformułowania te odnoszą się nie tyle do konkretnych osób, co postaw czy cech. Jednym z najbardziej znanych przykładów jest *Sutta o życzliwości*. Ten krótki, piękny tekst głosi, że człowiek, który praktykuje życzliwość – *metta*, nie tylko żyje życiem boskim na tym świecie, ale ostatecznie rodzi się ponownie. Do tej grupy należą sutty wychwalające najbardziej pożądane w sensie wyzwolenicznym cechy, które są w kimś upostaciowione. Oczywiście, nie ma żadnego zaskoczenia, że tą postacią okazuje się przede wszystkim Budda. Jako przykład można przywołać *Suttę o Hemawacie* czy



Suttę o mędrca. W przypadku tej ostatniej pojawia się wyraźne przeciwstawienie postawy mędrca, mnicha postawie gospodarza, co stanowi odwołanie do kapłana, gryhasthy. Oczywiście w tekście wygłoszona zostaje wyższość mędrca buddyjskiego.

Przywołane powyżej pierwsze sutry tematycznie wyznaczają zagadnienia, jakie poruszane są w zbiorze. Motyw z *Sutty o Kasibharadwadży* powtórzony jest choćby w *Sutcie o wyrzutku*. W obu tekstach po objaśnieniu Buddy, a przed deklaracją przyjęcia schronienia w Trzech Klejnotach, pojawia się fraza:

Podobnie, Gotamo, jak gdy wyprostowane zostaje to, co krzywe; albo zostaje odkryte to, co przesłonięte; albo omroczonemu na umyśle wskazana zostaje droga; albo błędzący w mroku poniesie przed sobą zapaloną oliwną lampę; albo przed oczyma widzącego ukazują się kształty – tak też Dostojny Gotama licznymi przypowieściami objawia Naukę...

Z podobnym motywem spotykamy się w *Sutcie o Alawace*. Tytułowy bohater nie jest braminem, ale jakszą, co świadczy o tym, że Budda kieruje swoją naukę nie tylko do ludzi, ale do wszystkich czujących istot. Kiedy wczytuję się w tę grupę sutt, nasuwa mi się znów porównanie z niektórymi fragmentami upanisad. Budda ostatecznie doprowadza do konwersji osób, które są specjalistami w jakichś szczegółowych dziedzinach. W przypadku braminów chodzi o konkretne rytuały uznawane przez nich za przynoszące nadzwyczajne owoce. Z kontekstu wynika, że Alawaka również to wie, ale ma też świadomość, że ich wiedza jest ograniczona. Dostojny podobnie wygląda rozmowy mędrca Jadźniawalkji. Podczas licznych debat z najwybitniejszymi znawcami rytuału wedyjskiego udowadnia, że nie tylko wie to, co oni, ale również zna tajemne znaczenie tych nauk. W przypadku Buddy to punkt wyjścia do przyjęcia przez rozmówcę nowej nauki, Dharmy Buddy. W przypadku Jadźniawalkji pokazana zostaje ograniczoność dotychczasowej nauki wedyjskiej, a w jej miejsce głoszona jest nowa nauka o naturze atmana – brahmana, prawie karmana – czy indywidualna odpowiedzialność za swoje czyny. Bardzo prawdopodobne, że ten sposób dysput był wszechobecny w dyskursie pomiędzy różnymi grupami myślicieli tamtych czasów.

Tego typu wzajemne dyskusje opisuje *Sutta o [naprawdę] religijnych braminach*. Grupa czcigodnych braminów, zaniepokojonych zapewne zwyczajami, jakie obserwowali wśród młodszych przedstawicieli swojego stanu, udała się do Buddy z prośbą o objaśnienie, czy obecnie są zachowywane religijne praktyki dawnych braminów. Nauczyciel w sposób szczegółowy opisuje, jak doszło do obecnego zepsucia, w jaki sposób żądza ziemskich dóbr,



odprawianie krwawych ofiar doprowadziły do obecnej sytuacji. Poruszeni tą opowieścią bramini wypowiadają przytoczoną powyżej formułkę i przyjmują schronienie w Trzech Klejnotach.

W *Sutcie o Sundarikabharadwadžy* Budda objaśnia braminowi, jaka ofiara jest najskuteczniejsza, i od razu zaznacza, że będzie to wykład o Dhammie. Nazywa siebie Tathagatą i mówi o sobie w trzeciej osobie. Jest to dosyć częsty zabieg retoryczny we wczesnym buddyzmie. Możliwe, że miał on na celu wyrażenie doktryny o anatmanie. Zresztą w tym tekście wprost padają słowa: On na „się” nie patrzy już poprzez „się”, co stanowi wyraźną krytykę nauki *śrutu* wyrażonej w wielu miejscach upaniszad, choćby w *Mandukj* czy w *Maitri*. Jak podania wspomniane powyżej pouczenie kończy się przytoczeniem formułki i przyjęciem schronienia.

Na początku tego eseju przedstawiłam tezę, że w czasach, w których powstawały *Sutty*, panowały ożywione kontakty pomiędzy różnymi grupami zaliczanymi do ortodoksyjnych środowisk bramińskich, a także do tych, głównie wędrownych ascetów, które doktrynalnie pozostawały poza tym nurtem. Mam nadzieję, że przywołane przeze mnie przykłady uprawomocniły to stanowisko. Uważam, że o wiele lepiej zrozumiemy teksty zwieńczające *śrutu* bramińskie, gdy skonfrontujemy je z najstarszymi tekstami buddyjskimi i odwrotnie. Oczywiście wiemy o wiele więcej również na temat samej epoki, w jakiej się kształtowały.

Powyżej odniosłam się tylko do kilku sutt z *Suttanipāṭy*, ale mam nadzieję, że zachęciłam Czytelnika do sięgnięcia do całego zbioru.

Bibliografia

- Bronkhorst, Johannes. 2007. *Greater Magadha, Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill.
- Encyklopedia of Indian Philosophies*. 1996. Vol. VII, Abhidharma Buddhism to 150 A.D., edited by Karl H. Potter, Robert E. Buswell, Jr, Padmanabh S. Jaini i Noblr Ross Reat. Delhi. Gethin, Rupert. 2010. *Podstawy buddyzmu*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Kania, Ireneusz. 2021. *Dług metafizyczny. Eseje i rozmowy*. Kraków: Pasaże.
- Kudelska, Marta. 2023. „Ireneusz Kania, człowiek, którego dharmą jest «gapienie się na świat»”. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 340–1 (1–2).
- Muttāvali, Księga wypisów starobuddyjskich*. 1999. Przełożył Ireneusz Kania. Kraków: Oficyna Literacka.
- Norelius, Per-Johan. 2023. *Soul and Self in Vedic India*. Leiden: Brill.
- Suttanipata. Zbiór nauk buddyzmu pierwotnego*. 2023. Przełożył Ireneusz Kania. Warszawa: Wydawnictwo Kronos.
- Upaniszady*. 2024. Przełożyła Marta Kudelska. Kraków: Wydawnictwo UJ.

