




CENTRE  
FOR COMPARATIVE  
STUDIES  
OF CIVILISATIONS  
JAGIELLONIAN UNIVERSITY IN KRAKÓW

The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series 20  
(2/2024): 27–42 [ARTYKUŁ]

<https://doi.org/10.4467/24506249PJ.24.015.20959>

# Hermeneutyka buddyjska Ireneusza Kani

Beata ŁAZARZ

**BEATA ŁAZARZ**  <https://orcid.org/0000-0002-4502-962X>

**E-MAIL:** [beataiwonalazarz@gmail.com](mailto:beataiwonalazarz@gmail.com)

## Abstract

### Ireneusz Kania's Buddhist Hermeneutics

The article focuses on Ireneusz Kania's translation work in relation to canonical texts of early Buddhism. Central to his work was the pursuit of truth about the world and humanity, the path to which, in his view, the teachings of Buddha pointed. The article outlines the basic assumptions underlying his approach to translation. These include, alongside drawing from the Western hermeneutics, convictions rooted in Buddhist teachings regarding the conventionality of language, translation as a path to unfolding wisdom, the inevitable transience of translations, and translations as a kind of Indra's net, where successive versions are interconnected. In his opinion, translations, enabling exploration texts from different cultural and historical realities, can both inspire the quest for answers to fundamental questions and enable the recognition of one's own intuitions and insights pertaining to the nature of reality.

**KEYWORDS:** *Buddhism, Theravada, Dhammapada, hermeneutics, manas*

**SŁOWA KLUCZOWE:** *buddyzm, therawada, Dhammapada, hermeneutyka, manas*

Ireneusz Kania swoje poszukiwania duchowe definiował jako poszukiwanie prawdy, a drogę do niej widział w rozwijaniu mądrości, która mogła doprowadzić do nawiązania kontaktu z transcendencją. Wyznawał: „Zawsze kierowało mną dążenie do zdobycia – choć może «zdobycie» to nie jest dobre słowo, raczej do poszerzania – mądrości, chęć zrozumienia głębiej i więcej” (Kania 2015, 39). W jego odczuciu to Budda „był człowiekiem, który podszedł do tej ściany najbliżej, najbardziej zbliżył się do tej hipotetycznej Prawdy przez duże «P»” (Kania, Serafin 2023, 331), a także tym, który wskazał drogę do osiągnięcia tego samego celu.

Nie znaczy to, że Kania widział w buddyzmie pewne i jedyne źródło ostatecznych odpowiedzi na wszystkie dręczące go pytania. Choć właśnie w tym systemie religijnym i filozoficznym odnajdywał konstatacje bliskie jego własnym intuicjom, to wielokrotnie zastrzegał, że nie może ze stuprocentową pewnością orzec, czy Budda w każdej kwestii miał rację; jedynie uznawał jego nauki za „bliskie temu, co mógłbym uznać za jakąś prawdę” (Kania, Serafin 2023, 324). Nie znaczy to, że uważał się za buddystę – jak sam deklarował, był „człowiekiem organicznie niezdolnym do wiary” (Kania, Burzyk 2023, 64). Buddyzm traktował jednak jako religię, do której mu najbliżej, gdyż widział w nim potencjał poznania ostatecznej prawdy o świecie i człowieku.

Nie dziwi zatem, że w imponującym dorobku translatorskim Ireneusza Kania ważne miejsce zajmują kanoniczne teksty buddyjskie oraz dzieła mistrzów, w których widział możliwość odnalezienia odpowiedzi na swoje pytania lub potwierdzenia własnych intuicyjnych rozpoznań. Z uwagi na fakt, że wybierał pozycje do tłumaczenia zgodnie ze swoimi aktualnymi zainteresowaniami, początkowo były to teksty tybetańskie: *Tybetańska Księga Umarłych* (1985)<sup>1</sup>, *Drogocenny różaniec najwyborniejszej drogi* Gampopy (1989)<sup>2</sup>, *Drogocenna skarbnica wytwornych maksym. Aforyzmy tybetańskie* Sakja Pandity (1991) oraz *Opowieść o życiu Milarepy czcigodnego, wielkiego i potężnego jogina albo Drogowskaz wyzwolenia i wszechwiedzy* (1996).

Wyraźna zmiana kierunku zainteresowań Kania zaszła na początku lat 90. XX wieku. Pojawił się wówczas dystans w stosunku do tybetańskiej wadźrajany; tłumacz zaczął podkreślać jej (podobnie jak buddyzmu cz’an i zen) oddalenie historyczne, a także pod wieloma względami doktrynalne, wobec nauczania Gotamy (Oldenberg 1994, 3–4; Kania 2007, 6–7; Kania 2022, 95). Od tamtej pory za najbliższy sobie uznawał buddyzm palijski, czyli therawadę,

<sup>1</sup> Po raz pierwszy ukazała się w „Literaturze na Świecie” (1985, nr 8–9); pierwsze wydanie książkowe zostało opublikowane w 1991 roku.

<sup>2</sup> Po raz pierwszy opublikowany w „Odrze” (1989, nr 7–8), następnie został przedrukowany w antologii *Filozofia Wschodu* (2002, 275–284). Wydanie książkowe ukazało się w 2007 roku.



najstarszą znaną nam szkołę buddyjską. W jego działalności translatorskiej widoczne stało się nawiązywanie do tradycji orientalistyki z przełomu XIX i XX wieku, zarówno zachodniej, jak i polskiej, oraz rozszerzenie pola zainteresowań na różne aspekty kształtowania się doktryny buddyjskiej i wiedzy na jej temat na Zachodzie. To – wraz z krytyczną oceną poziomu merytorycznego większości ukazujących się w Polsce pozycji dotyczących bliskiej mu religii – doprowadziło go do decyzji, by zacząć przybliżać rodzimym czytelnikom rzetelną wiedzę na temat nauk wczesnego buddyzmu. Pierwszym krokiem w tym kierunku było przetłumaczenie z języka niemieckiego ważnego opracowania z 1881 roku *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy* (1994) autorstwa wybitnego orientalisty przełomu XIX i XX stulecia, Hermanna Oldenberga (1854–1920).

Fascynacja buddyzmem palijskim nie oznaczała wykluczenia z pola zainteresowań pozostałych tradycji. Kania traktował go jednak jako podstawowy punkt odniesienia także przy poszukiwaniu tekstów o wydźwięku „ogólnobuddyjskim”. I tak we wstępie do książki *Opowieść o życiu Milarepy* podkreślał, że był on „czczony [...] przez wszystkie odłamy buddyzmu, łącznie z Therawadą” (Kania 2005, 13), przywołując zarazem opinię przedstawiciela therawady, zgodnie z którą nauki Milarepy charakteryzowała „ekumeniczna buddyjskość”, przez co były zbieżne z pierwotnym nauczaniem Buddy (Kania 2005, 39–40).

W roku 1999 ukazała się *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, autorska antologia cytatów zaczerpniętych z kanonu palijskiego opatrzonych komentarzami Kania, w których wykorzystywał – obok spuścizny Oldenberga – dorobek orientalistów takich jak: Thomas William Rhys Davids (1843–1922), Georg Grimm (1868–1945), Edward Conze (1904–1979), Herbert V. Günther (1917–2006) czy Marek Mejer oraz odwoływał się do podobieństw i pokrewieństw nauk Buddy z refleksjami zachodnich filozofów i poetów. Jak sam podkreślał, była to pierwsza taka pozycja nie tylko w polskim, ale i światowym piśmiennictwie (Kania 2007, 11).

Następnie podjął się przekładu źródłowych tekstów therawady. Praca ta zaowocowała ukazaniem się w 2023 roku tłumaczeń dwóch ważnych pozycji – *Suttanipāta. Zbiór nauk buddyzmu pierwotnego*<sup>3</sup> i *Dhammapada, czyli strofy o Dhammie*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Obszerny fragment ukazał się w 2015 roku w piśmie „Kronos” (2015, nr 1).

<sup>4</sup> Fragmenty ukazały się w 2020 roku w „Kwartalniku Artystycznym” (2020, nr 4). W dalszej części tekstu przypisy do *Dhammapady* odnoszą się do tłumaczenia Stanisława Michalskiego (1948) oraz Ireneusza Kania (2023). Przy cytowaniu i odwołaniach do poszczególnych strof stosowany jest skrót „DhP”.



Przy tłumaczeniu tekstów powstałych w odmiennym kontekście historyczno-kulturowym powraca pytanie o samą możliwość przekładu nie tylko z jednego języka na drugi, lecz także z jednej kultury na drugą. Widać to w przypadku tłumaczeń tekstów wczesnego buddyzmu. Wiązą się one ze sporymi trudnościami, tym bardziej że kultury starożytnych Indii i współczesnego Zachodu mają diametralnie odmienne podłoże religijne oraz filozoficzne, co powoduje, że „właściwie żaden z ważnych terminów ze sfery religii czy filozofii indyjskiej nie znaczy mniej więcej tego samego co na Zachodzie” (Kania 2022, 40). Dodatkowo pojawiają się ograniczenia specyficzne dla kanonu palijskiego, stanowiącego najstarszy znany nam zapis nauczania Buddy. Nauki początkowo były przekazywane ustnie; zostały spisane dopiero kilka stuleci po śmierci Gotamy, więc mogły ulec pewnym zniekształceniom. Co więcej, nie wiemy, w jakim języku pierwotnie je sformułowano: „Tradycja cejlońska utrzymuje, że był to właśnie palijski [...]; inne źródła twierdzą, że Budda nauczał w magadhi lub ardha-magadhi, prakrycie może tożsamym z pali, w każdym razie bardzo doń zbliżonym” (Kania 2007, 96–7). Pewne jest to, że zapis *Tipitaki* ma – mniej lub bardziej – odmienną formę językową w stosunku do oryginału. Źródło kolejnych komplikacji stanowi fakt, że buddyzm przejął zastaną terminologię zaczerpniętą z tradycji upanisadowej i jogicznej, jednak zmienił znaczenie poszczególnych słów, by „zaadaptować ją do nowej filozoficznej i religijnej materii” (Kania 2022, 75). Na przykład *Dhammapada*, jak podkreślał m.in. Eugeniusz Słuszkiewicz (1965, 106, 110), zawiera nie tylko pojedyncze terminy, lecz także całe fragmenty zaczerpnięte z dorobku dawniejszej myśli indyjskiej, w szczególności z *Upaniszad*. Również Stanisław Franciszek Michalski-Iwieński<sup>5</sup> (1881–1961) zaznaczał, że nie jest to utwór całkowicie oryginalny, gdyż „niektóre jej strofy można odnaleźć w [...] dziełach takich, jak *Mahabharata* lub *Manu*” (1948, 8). Rzetelne tłumaczenie nawet identycznie brzmiących wersów powinno uwzględniać zmianę kontekstu i znaczenia nauk, co wiąże się z koniecznością interpretacji oraz dokonywania wyborów.

Wszystkie te czynniki powodują, że tłumacz ma możliwość jedynie pewnego przybliżenia się do dzieła, częściowej rekonstrukcji tekstu i jego znaczenia. Wobec tej świadomości Kania – jak sam deklarował – miał poczucie, że efekty pracy translatorskiej, wykonywanej nawet w najrzetelniejszy sposób, zawsze będą stanowić tylko cień oryginału (2022, 54). Jednak, co zauważał ceniony przez niego amerykański filozof George Steiner (1929–2020): „Absurdem byłoby odrzucenie zasadności przekładu tylko dlatego, że nie zawsze

<sup>5</sup> Podpisywał się różnymi wersjami imion i nazwiska. Dalej w tekście przywoływany jest pod nazwiskiem Michalski.



jest możliwy, a zawsze niedoskonały. Natomiast rzeczywiście trzeba wyjaśnić, [...] w jakim stopniu należy w każdym wypadku dążyć do wierności, gdzie są granice tolerancji, na które [...] można sobie pozwolić” (2018, 319).

Zasadniczą wartością przekładu jest to, że przynajmniej w pewnej mierze umożliwiał zapoznanie się z odmienną rzeczywistością historyczną i kulturową, a zarazem wzbogaca własną kulturę. Jak deklarował sam Kania: „ciekawość, tudzież miłość do ojczystej mowy zmusza mnie wręcz do włączania w jej krwioobieg tego, co zachwyciło mnie w obcej” (2022, 284). Odwołując się do klasycznej formuły Friedricha Schleiermachera, zauważymy, że rozumiał swoje zadanie jako poprowadzenie odbiorcy ku tekstowi, stąd starał się „przekazać owemu czytelnikowi taki sam obraz, takie samo wrażenie, jakie dzięki znajomości języka oryginału sam wyniósł z lektury” (Schleiermacher 2010, 17). Świadomie wybrał podejście hermeneutyczne czy też, wedle jego własnego określenia, egzegetyczne, dążąc do dokonania interpretacji filologicznej i doktrynalnej tekstu, dotarcia do zawartych w nim prawd, ich zrozumienia i ostatecznie oddania w przekładzie. W swojej autoprezentacji jako tłumacza wyjaśniał:

na egzegezę składają się dwa zwłaszcza zabiegi: objaśnienie i interpretacja. Pierwszy dotyczy poszczególnych słów, terminów, i ma charakter filologiczny, chętnie bowiem sięga do analizy słowotwórczej czy wywodu etymologicznego albo porównawczego [...], aby badać to, co znaczące. [...] W swoich wywodach prawie nieodmiennie wychodził będą od materiału filologicznego i prób objaśniania go. Celem objaśnienia jest stworzenie przesłanek do interpretacji. Celem interpretacji jest uchwycenie sensu (Kania 2022, 24).

Ostatnim krokiem, zdaniem Kania, jest oddanie własnego zrozumienia w języku polskim.

Tłumacz podkreślał, że warunkiem dokonania możliwie wiernego przekładu jest przede wszystkim zrozumienie tekstu z uwzględnieniem całości kontekstu kulturowo-religijnego. Jak ujął to Steiner: „Każdy akt językowy osadzony jest w czasie. [...]. Pełne odczytanie oznacza odtworzenie wszystkich możliwych okoliczności wartości i intencji, które rzeczywiście towarzyszą mowie” (2018, 54–5). Stąd nacisk, by „gromadzić jak najszerszą i najwzszechstronniejszą wiedzę o kulturowym i duchowym *backgroundzie* danego tekstu” (Kania 2022, 54). Tłumacz przyjął przy tym rygorystyczne podejście do rekonstrukcji znaczeń, stawiając sobie za Marylę Falk (2011, 82) wymóg, by materiał porównawczy, wykorzystywany w interpretacji, czerpać jedynie z samego tekstu lub z tekstów z tej samej epoki i kręgu kulturowego (co oznaczało np. rezygnację przy interpretowaniu tekstów kanonu therawady



z dorobku Nagardżuny, Asangi i innych wielkich myślicieli buddyjskich) (Kania 2007, 9; 2022, 24–5).

Kania jednocześnie podkreślał, że w procesie odtworzenia tłumaczonego dzieła przy pomocy języka wykształconego w odmiennym kontekście zrozumienie tekstu ma charakter nadrzędny w stosunku do znajomości języka oryginału: „Słowniki [...] pozwalają jedynie z grubsza nakreślić ideowe ruszowanie tekstu; wypełniać je on [tłumacz] musi w swej myśli i wyobraźni żywą tkanką rzeczywistości, jaką dany tekst utrwalił i jaką chce oddać” (2022, 54). Stąd też jego postawę wobec środków językowych wykorzystywanych w przekładzie cechowała znaczna otwartość – wskazywał na konieczność tłumaczenia nie dosłownego, lecz „idiomu na idiom”, a więc odnalezienia w innym języku, używanym w odmiennej epoce i w odróżniającym się kręgu kulturowym, możliwości wyrażenia odnalezionego sensu w sposób zrozumiały „tu i teraz” (Kania 2022, 25). Jest to zatem nieustający wysiłek, z góry skazany na niepowodzenie i zarazem sukces. Niepowodzenie, bo nigdy nie uda się wiernie oddać sensu i wszystkich odcieni znaczeniowych oryginału; sukces, bo czasem zdarza się uchwycić i przekazać coś, co wzbogaca naszą kulturę i umożliwia ludziom nieznanym języka oryginału poczucie chociaż przedsmaku bogactwa tekstu.

Wierzę, że coś nam się jednak w tym naszym ułomnym kontakcie z kulturami starożytnymi udaje, że jesteśmy w stanie jakoś się do nich zbliżyć. Uważam, że trzeba tłumaczyć dawne teksty, choć nigdy nie będziemy mieli całkowitej pewności, czy je rozumiemy, nawet na ich elementarnym filologicznym poziomie. [...] nie możemy do końca zrozumieć dzieł sprzed wieków! (Kania 2015, 41–2).

Podejście hermeneutyczne (egzegetyczne) do tłumaczenia dopełniało w przypadku Kania podejście wynikające z nauk buddyjskich, mniej lub bardziej wyraźne, formułowane wprost lub widoczne jako źródło inspiracji. Można tu wskazać kilka podstawowych założeń, które wpłynęły na kształtowanie się jego postawy translatorskiej: rozumienie języka jako zjawiska konwencjonalnego, traktowanie przekładu jako ścieżki rozwijania mądrości, akceptacja nieuchronnej przemijalności tłumaczeń oraz ujmowanie kolejnych przekładów danego tekstu jako wzajemnie ze sobą połączonych.

Szczególne znaczenie dla Kania jako tłumacza miało charakterystyczne dla nauk Buddy „rozpoznanie języka jako systemu konwencjonalnych znaków” (Kania, Serafin 2012), wyrosłe ze sporu z braminizmem ujmującym język w sposób ontologiczny. W podejściu konwencjonalistycznym słowa nie odsyłają do substancjalnej i trwałej rzeczywistości, nie mają „mocno” istniejących desygnatów, lecz są uznawane za konstrukcje umysłu, które





odpowiadają „rzeczom” również stanowiącym takie konstrukcje. Dzięki temu umożliwiają orientację w świecie i porozumiewanie się z innymi (Kania 2007, 108–9; 2022, 30–1), a jednocześnie – co kluczowe z punktu widzenia możliwości tłumaczenia – mogą być zastępowane innymi wyrazami. Takie podejście stało się punktem wyjścia dla decyzji samego Gotamy, aby jego nauczanie było głoszone w różnych językach. Sformułował nakaz, „by każdy zgłębiał Słowo Buddy we własnym narzeczu”, uznając przy tym wypowiedzanie nauk wyłącznie w archaicznym sanskrycie, mającym w tradycji bramińskiej status języka świętego, za wykroczenie przeciw regule *wina-ji*. W efekcie niemal od początku mnisi studiowali i głosili nauki Przebudzonego w różnych językach i dialektach, co wiązało się z dokonywaniem przekładów mimo ryzyka mniejszych lub większych zniekształceń (Kania 2007, 96–7).

To właśnie stosunek do języka stał się jednym z ważnych powodów odejścia Kania od buddyzmu tybetańskiego. Jego krytycyzm wzbudziła tendencja do ontologizacji języka, czego przejawem było chociażby to, że „W późnym buddyzmie, takim jak tantryczny, a właściwie nawet wcześniej, [...] *sūnyatā* zaczyna już być traktowana jako byt sam w sobie, istniejący, a więc pustka, pustość rozumiana na sposób neoplatoński...” (Kania, Serafin 2023, 346–7). Takie rozumienie kluczowych terminów było dla polskiego tłumacza całkowicie nieakceptowalne jako sprzeczne z samą istotą nauk buddyjskich, w których podkreślano niesubstancjalność wszystkich zjawisk, a więc także języka.

Postrzeganie języka jako zbioru konwencjonalnych znaków pozwala na podejmowanie prób polonizacji terminologii buddyjskiej – tłumaczenia pojęć nie tylko na współczesny język, lecz również na wykorzystywanie archaizmów i neologizmów. Niektóre z nich są tworzone wręcz w duchu młodopolskim, np. „bezśmierć” (w znaczeniu *nibbana*; DhP 21) czy „odchodźca” (jako ten, „kto się pozbył splamień”, a tym samym zbliża się do ostatecznego porzucenia *sansary*; DhP 388). Kania używał także złożzeń, takich jak „trzeźwowiedzenie” (DhP 327) czy „Niepowrót” (DhP 272). Jako przykład twórczego wykorzystania archaizmu, a więc słowa istniejącego już w polszczyźnie, można wskazać wyrażenie „złe przerodziny”<sup>6</sup> (DhP 316–318) użyte w znaczeniu „ponowne narodziny w niższych sferach *sansary*”; ich przeciwieństwem – oznaczającym wkroczenie na ścieżkę, na której każde kolejne

<sup>6</sup> Zgodnie ze *Słownikiem ilustrowanym języka polskiego* Michała Arcta (1916, t. 2, 379–380) „przerodziny” to „chwila przerodzenia się”, a „przeradzać” to m.in. „odradzać się w swoich potomkach, przekazując im swoje cechy” i „przekształcać, przeinaczać przez wyradzanie”; w znaczeniu przenośnym „przemieniać się, przeistaczać”.



narodziny przybliżają do *nibbany* – jest „pójście wysoką drogą” (DhP 319) lub „odrodziny”<sup>7</sup> (*Suttanipāta* 2023, 57, 364). Polskim archaizmem wpisanym w słownictwo buddyjskie jest również „dwunóg”<sup>8</sup> (DhP 273; por. *Filozofia Wschodu* 2002, 217), słowo wybrane na określenie Buddy jako tego, kto przekroczył kondycję nie tylko ludzką, ale i boską (Kosior 2001, 183). Oznacza ono zatem jego przynależność do innego, doskonalszego gatunku w ramach kategorii (rzec by się chciało: królestwa) określonej przez Kanię jako „dwunogi” (2007, 27; por. Kania 2022, 105).

Uznanie konwencjonalności języka miało istotne znaczenie dla ujmowania procesu tłumaczenia jako rozwijania mądrości, a więc wariantu praktyki religijnej. Punktem wyjścia dla Kani było to, że w każdym języku zarówno na poziomie leksykalnym, jak i gramatycznym oraz syntaktycznym niejako zakodowany jest odmienny sposób widzenia i interpretowania rzeczywistości (2022, 295). Nauka obcych języków, a następnie praca ze stworzonymi w nich tekstami poszerzają nasz sposób widzenia rzeczywistości, pozwalając z jednej strony poznać inne światy, z drugiej zaś postrzegać nasz świat na odmienne sposoby. Z tego powodu:

Samo badanie i uczenie się języków jest niebywałym ćwiczeniem intelektualnym, zwłaszcza jeśli chodzi o języki odległych kultur. Języki orientalne są inaczej skonstruowane, odwołują się do nieco innych niż nasze władz poznawczych, inaczej je wykorzystują, indukują inny obraz świata, odmienny od tego, który przynoszą języki europejskie (Kania 2015, 38–9).

Dzięki temu języki przez swoją odmienność pomagają uświadomić sobie po pierwsze niesubstancjalność wszystkich zjawisk, po drugie – fakt, że nasze postrzeganie rzeczywistości jest uwarunkowane przez umysł.

W przypadku samego Kani uczenie się języków orientalnych wiązało się nie tylko z samorozwojem, dążeniem do rozumienia tekstów powstałych w odmiennych czasach i realiach kulturowych czy z doświadczaniem różnych sposobów patrzenia na świat, lecz także z wytrwałym, obejmującym kilkadziesiąt lat życia realizowaniem postawionego sobie zadania poszukiwania, zgłębiania i tłumaczenia na język polski zarówno tekstów religijnych, jak i opracowań naukowych, by przybliżyć nauki Buddy odbiorcom w Polsce. Był to ideał praktyki opisany już w *Dhammapadzie* (strofa 208):

<sup>7</sup> Była to zmiana w stosunku do rozwiązania przyjętego wcześniej w *Muttāvali* (Kania 2007, 235–236), gdzie „przerodziny” i „odrodziny” funkcjonują jako synonimy i oznaczają reinkarnację.

<sup>8</sup> „Dwunożny, dwunogi” – „mający dwie nogi”; „stworzenie dwunożne” oznaczało człowieka (Arct 1916, t. 1, 233).





[...] mądrego, pełnego wiedzy wyższej i książkowej,  
cierpliwego, sumiennego, szlachetnego,  
dobrego i rozsądnego wciąż otaczajcie,  
bo on jak księżyc jest w orszaku gwiazd.

Upowszechnianie Dhammy poprzez tłumaczenia – pomimo świadomości ich inherentnej niedoskonałości – stanowi przy tym do pewnego stopnia podążanie śladami samego Gotamy. Zgodnie z przekazem miał on po osiągnięciu przebudzenia wahać się, czy nauczać innych, czy zachować milczenie, gdyż jego poznanie nie dało się w adekwatny sposób wyrazić słowami i było zbyt trudne do pojęcia dla przeciętnego człowieka (Kania 2007, 53). Niemniej w wyniku nalegań zdecydował się głosić odkryte prawdy, by umożliwić podążanie ścieżką tym nielicznym, którzy potrafili je pojąć (Kania, Burzyk 2023, 63). Słowa mogą wprowadzić zwodząc, mogą być źle zrozumiane, ale mogą też stanowić przekaznik dobrej nowiny. Z kolei milczenie, a więc także rezygnacja z tłumaczeń, nieuchronnie sprawi, że zaniknie wiedza o zbawczej ścieżce, która przynajmniej niektórym umożliwi rozpoczęcie właściwej praktyki.

Jednak to nie sporządzanie przekładów i publikowanie książek było ostatecznym celem Kani. Wielokrotnie podkreślał, że chodzi mu nie tyle o przekazanie sensu tekstu, ile o zachęcenie czytelnika, aby ten sam rozpoczął studia, nauczył się języka, zapoznał z istniejącym dorobkiem translatorskim i naukowym oraz podjął wysiłek, żeby samodzielnie dotrzeć do odszyfrowania znaczeń zawartych w tekście (np. Kania, Serafin 2023, 353–4). W ten sposób zdefiniowany cel stanowi do pewnego stopnia realizację tezy Schlegelera, który uważał, że poprowadzenie odbiorcy ku tekstowi dopełni się jedynie wtedy, gdy przyswoi on sobie język oryginału tak, jakby był to jego język ojczysty, jak „gdyby – w naszym wypadku – niemieccy czytelnicy zaczęli perfekcyjnie władać łaciną lub raczej gdyby łacina całkowicie nimi zawładnęła, przeistaczając ich w Rzymian” (2010, 19).

Było to oczekiwanie w odniesieniu do lwiej części czytelników – nawet praktykujących buddystów – nierealne. W pierwszej połowie lat 80. XX wieku Kania podjął próbę uczenia języka tybetańskiego członków polskiej grupy Karma Kagyu, aby mogli czytać teksty nauczania w oryginale. Ci początkowo podjęli ten trud z dużym entuzjazmem, jednak – jak wyjaśnia sam tłumacz – „w przeważającej większości ten zapal się wypalił, zadawałem im ćwiczenia, a oni je ignorowali” (Kania, Burzyk 2023, 65). Kania akceptował fakt, że obcowanie z oryginalnymi tekstami „musi być [...] kwestią elitarną, bo dla większości ludzi jest po prostu niedostępne” (Kania, Serafin 2023, 355). Dla „zwykłych” czytelników podjął zadanie zaoferowania możliwie wiernego przekładu oraz naprowadzania poprzez przypisy, omówienia i komentarze



na znaczenie słów i sensu tekstu, gdyż „każdy tłumacz jest przecież hermeneutą” (Kania 2001, 7).

Dotarcie do rozumienia istoty tekstu staje się możliwe nie tylko przez język, lecz również przez wcześniejsze intuicje i rozpoznania czytelnika. Dostępne dzięki tłumaczeniom świąty myśli odległych kultur i czasów niekiedy okazują się zaskakująco bliskie intuicjom współczesnych ludzi Zachodu i przynoszą odpowiedzi na nękające ich pytania. W tym przypadku przynajmniej niektórzy z odbiorców mają szansę odnaleźć w przekładach potwierdzenie czegoś, co sami już przeczuwali:

Buddyzm jest taką doktryną, która do pewnych ludzi nigdy nie trafi. Nigdy nie będą mogli jej przyjąć, nawet jeśli w sensie dyskursywnym będą ją doskonale rozumieć, właśnie dlatego, że nie pokrywa się ona z ich najgłębszymi, duchowymi doświadczeniami. Ale jeśli się pokrywa, to człowiek dostrzega, że jest u siebie, że jest w domu (Kania, Serafin 2023, 329–330).

Jest to także zjawisko elitarne, dotyczące ludzi o nadzwyczajnych predyspozycjach, np. filozofów czy poetów. Intuicje, które potwierdzały rozpoznania Buddy, były m.in. doświadczeniem Arthura Schopenhauera (1788–1860), który „w sposób kongenialny doszedł do tych samych intuicji, nie wiedząc o buddyzmie prawie nic. To, co wiedział, wysnuł z siebie, a jest to bardzo bliskie podejściu buddyjskiemu właśnie [...]. Moim zdaniem to jedyny taki przykład w świecie Zachodu” (Kania, Serafin 2023, 342). Do diagnoz zbieżnych z buddyjskimi doszedł również Emil Cioran (1911–1995), którego teksty były wielokrotnie tłumaczone przez Kanię na polski (Kania 2001, 16–8, 216–23; Kania, Serafin 2023, 325).

W odwołaniu do poetów interesujący nas tłumacz podkreślał pokrewieństwo ducha nauk buddyjskich z twórczością „Rousseau, Thoreau i w ogóle romantyków...” (Suttanipāta 2023, X), a szczególnie Czesława Miłosza (1911–2004), który sam przyznawał: „cała moja poezja, myślenie, zawiera bardzo silne pierwiastki buddyjskie, a to z powodu wrażliwości na ból świata i ciągłej refleksji nad czasem” (Miłosz, Kania 1995, 245; zob. Kania 2014; Kania 2022, 237).

Intuicja stała się punktem wyjścia także dla samego Kania, który w buddyzmie znalazł potwierdzenie i rozwinięcie własnych przypuszczeń. W jego przypadku zetknięcie z naukami Buddy miało miejsce podczas przeszło dwuletniego pobytu w sanatorium, kiedy jako nastolatek przypadkowo natrafił „na to imię i na tę naukę, na jakąś krótką jej definicję”. Niemniej to pierwsze zetknięcie spotkało się w jego psychice z czymś, co już wcześniej go dręczyło, a czego nie potrafił jeszcze nazwać – z „intuicjami i przecuciami”, które



już wcześniej spontanicznie się pojawiły (Kania, Burzyk 2023, 62; Kania, Serafin 2023, 329).

Zgodne z rozpoznaniem buddyjskim jest również przekonanie o nietrwałości tłumaczeń. Przekłady podlegają takim samym prawom jak wszystkie inne zjawiska, wpisując się w rzeczywistość jawiącą się „jako proces, przepływ, ciągła zmiana, gra sił, energii, potężnej energii, która się dzieje bez przerwy i która się dzieje wszędzie. Tę intuicję, intuicję buddyjską, miałem bardzo dawno, zanim jeszcze o buddyzmie usłyszałem” (Kania, Serafin 2012). Wedle oceny Kania dobry przekład może przetrwać tylko – czy aż – około pięćdziesięciu lat. „Ale potem trzeba przekładać na nowo, to jest kolejne zadanie tłumaczy – co pewien czas odnawiać wielkie dzieła” (Kania 2015, 64). Jest to uwarunkowane przez dwa podstawowe zjawiska – zmiany w zdolności rozumienia tekstów przez samych tłumaczy oraz wciąż zachodzące przekształcenia kulturowe, które pociągają za sobą również przemiany w języku. Z jednej strony zatem „przekład, egzegeza, interpretacja nader często bywają zadaniem bardzo skomplikowanym, trudnym i problematycznym co do swoich ostatecznych rezultatów. Tak problematycznym, że te rezultaty niemal nigdy nie okazują się ostateczne” (Kania 2022, 25), z drugiej zaś „literackie idiomy przeszłości, w których powstawały fundamentalne teksty kultury uniwersalnej, z czasem stają się coraz mniej zrozumiałe dla przychodzących pokoleń – a przecież domagają się one ciągle nowej interpretacji” (Kania 2022, 279).

Tak rozumiana inherentna nietrwałość przekładu jest jednak traktowana raczej jako szansa niż zagrożenie. Kania podkreślał znaczenie rozwoju wiedzy dla możliwości dokonywania przekładów: „powiększa się nasza historyczna baza materiałowa i jest ona dziś znacznie większa od tej, którą dysponowali badacze sprzed stu czy stu pięćdziesięciu lat. [...] Rozwinęły się też metody hermeneutyczne i dziś rozumiemy pewne rzeczy lepiej niż nawet ci wielcy buddologowie sprzed stu lat” (Kania, Serafin 2023, 312). Choć jeszcze nie wszystko można adekwatnie przetłumaczyć, to jednak istnieje szansa, że nie do końca obecnie zrozumiałe teksty mogą kiedyś „poprzez proces zmiany języka, udoskonalenie środków interpretacyjnych czy przesunięcia w recepcyjnej wrażliwości stać się przekładalne w przyszłości” (Steiner 2018, 317).

Zadanie tłumacza polega wobec tego na wytrwałym, nieustannym dążeniu do coraz trafniejszego uchwycenia znaczenia nauk i oddania ich w przekładzie mimo świadomości, że do istoty tekstu może się jedynie coraz bardziej zbliżać, jednak nigdy nie przeniknie go do końca, a kolejne próby są skazane na przemijanie. Kania przywoływał tu metafory zaczerpnięte z geometrii, takie jak asymptota, czyli prosta, do której krzywa stale się zbliża, ale z którą nigdy się nie pokryje. Analogia ta dotyczy zarówno rozwoju wiedzy historycznej



(„odkrywamy ciągle nowe rzeczy, wysuwamy nowe koncepcje, ale ciągle jesteśmy przed tą ścianą”) (Kania, Serafin 2023, 312), jak i języka („języki są bytami niewspółmiernymi, tak jak okrąg z kwadratem, można więc tylko transponować, przybliżając się do oryginału, nic więcej”) (Kania 2015, 44).

Diagnozie o nietrwałości tłumaczeń towarzyszy postrzeżenie nauk buddyjskich i ich tłumaczeń jako wzajemnie powiązanych, tworzących swoistą tekstualną sieć Indry. Kania podzielał przekonanie Anthony’ego Kennedy’ego Wardera, który uważał, że „wszystko jest z sobą nawzajem powiązane w naukach Buddy. Tworzą one spójną i organiczną całość, tak że pełne zrozumienie którejkolwiek części implikuje zrozumienie całości, wszystkich innych części” (cyt. za: Kania 2007, 11). Z tego względu tłumacz kładł nacisk na postrzeżenie każdego tekstu w kontekście całości nauk (np. podkreślał, że *Suttanipāta* „daje pełen repertuar najistotniejszych wątków i idei całej buddyjskiej doktryny. Uznałem więc, że może ona pełnić rolę swego rodzaju ideowego i językowego tła dla [...] *Dhammapady*”) (Kania 2022, 55), a zarazem akcentował konieczność „rozumiejącego i twórczego korzystania z dorobku poprzedzających nas pokoleń”, ponieważ gdy przestajemy go rozumieć, „przestajemy rozumieć samych siebie i nasz czas” (Kania 2022, 280–1). Sprzeciwiał się przy tym niechęci do korzystania z dorobku zachodnich oraz polskich buddologów, orientalistów, filologów i egzegetów z XIX i XX wieku (Kania 2022, 26), uznając ich za „figury [...] zupełnie niebywałe, całe ich pokolenie” (Kania, Serafin 2023, 312).

Sam na niwie translatorskiej prowadził intensywny dialog ze Stanisławem Michalskim, polskim indologiem i tłumaczem, który przetłumaczył z języka palijskiego m.in. *Dhammapadę* (pierwsze wydanie w 1925 roku) oraz fragmenty *Suttanipāty* (publikowane w „Przeglądzie Orientalistycznym” w latach 1957–1959), a także książkę Rhys-Davidsa *Buddyzm. Zarys życia i nauk Gotamy-Buddhy* (Warszawa–Kraków 1910). O uznaniu dla jego dorobku świadczy fakt, że Kania w swoich komentarzach do końca (np. *Suttanipāta* 2023, 362) przywoływał cytaty z *Dhammapady* właśnie w tłumaczeniu Michalskiego.

Jako przykład dialogu prowadzonego z Michalskim można wskazać przykład pierwszych dwóch strof *Dhammapady*, które sam Kania ocenił jako jedne z najtrudniejszych do przetłumaczenia. Wymagały one nie tylko przyjęcia rozstrzygnięć determinujących sposób translacji wielu innych fragmentów, lecz również zdefiniowania wręcz filozoficznego wydzwiku całości tekstu w aspekcie ważnym z punktu widzenia praktyki buddyjskiej. Dotyczy on – w uproszczeniu – relacji między umysłem (jako obiektem i zarazem narzędziem praktyki) a duchem (tym aspektem człowieczeństwa, który pozwala na kontakt z transcendencją, czyli na osiągnięcie celu praktyki).



Podstawowy problem nastęrcza tłumaczenie słowa *manas*. Jest to termin wieloznaczny, oznacza swego rodzaju zmysł centralny, szósty organ jednozący w sobie funkcje pięciu organów percepcji (świadomość widzenia, słyszenia itd.) (Buswell, Lopez 2014, 522). Zgodnie z najbardziej podstawowym rozumieniem konotuje on umysłową władzę poznawczą człowieka, która zbiera wrażenia dochodzące ze świata zewnętrznego, przekształca je w percepcję zjawisk, istot i przedmiotów, w *dhammy* jako elementy doświadczenia, porządkuje i przekazuje do władzy intelektualnej, a zarazem „emanuje z siebie rozmaite stany i funkcje emocjonalne, wolicjonalne, intelektualne” (Kania 2007, 238). Jest to zatem „intelektualna funkcja ducha”, której przedmiot stanowi *dhamma*, „obiekt myślny, rzecz inteligibilna, zasada” (Kania 2007, 119; więcej zob. Kania 2022, 45–77). Słowo *manas* tłumaczy się zatem jako „rozumienie”, „percepcję”, „zmysł”, „umysł”, „zamysł”, „wolę”, „myśl”, „wyobrażenie”, „refleksję”, „afekt”.

Rozważając różne możliwości tłumaczenia tego terminu w strofach otwierających *Dhammapadę*, Kania jako punkt odniesienia przywoływał wersję Michalskiego, który niemal sto lat wcześniej zaproponował tłumaczenie „duch” („Z ducha pochodzi wszelki zamysł, duch najważniejszy, duch jest wszystko”). Przez lata Kania, uznając, że tłumaczenie „duch” oznacza potraktowanie pojęcia *manas* „zbyt szeroko i ogólnikowo” (2022, 80), opowiadał się raczej za przekładem „umysł”. Na tę formę zdecydował się w *Muttāvali* („Wszystkimi dharmami kieruje umysł; wszystkie one mu podlegają, wszystkie są z umysłu”). Zastrzegł jednak przy tym możliwy związek także z mniej uchwytną sferą „ducha”, opisując *manas* jako możliwą jego funkcję (2007, 243). Zwracał uwagę, że w ontologii buddyjskiej pojęcie to „*primum* o naturze duchowej, poprzedzające wszystko inne, stanowiące podłoże świata”. Dzielił się jednocześnie wątpliwościami i rozterkami związanymi z szukaniem odpowiedniego słowa: „Może więc nie popełnimy rażącej nieścisłości, jeśli, inspirowując się choćby Schopenhauerem, oddamy *manas* krótkim i mocnym słowem «wola»? Albo: «intencja»? Nie mam tu jednak pewności” (2022, 81). W późniejszym o kilkanaście lat tłumaczeniu *Dhammapady* ostatecznie podjął decyzję, powołując się przy tym na precedens Michalskiego, o użyciu terminu „duch” („Duch jest pierwotny wobec rzeczy, on je wypełnia, nimi włada”) jako najogólniejszego, obejmującego najszerzy wachlarz możliwych znaczeń. Podkreślił przy tym ponownie związek strof otwierających dzieło z buddyjską ontologią, pisząc, że zgodnie z nią „praźródłem rzeczywistości jest «duch» – *manas* po sanskrycku i palijsku” (*Dhammapada* 2023, 141). W ten sposób nie tylko przesądził o przekładzie konkretnego słowa, lecz również zdecydował się na ujęcie ścieżki buddyjskiej jako pracy z „duchem”, a nie „umysłem”. Mędrzec, ideał egzystencjalny Kania, „to





dużo więcej niż intelektualista czy nawet po prostu człowiek mądry” (Kania 2001, 29) – to ktoś, kto przekroczył ograniczenia człowieczeństwa i dotarł do prawdy transcendentnej.

Jednocześnie zaskakuje, że własne tłumaczenia i opracowania Kania są ściśle ze sobą powiązane, składając się niejako na jego osobistą sieć Indry. Odnosi się to szczególnie do pozycji dotyczących wczesnego buddyzmu, pomyślanych jako spójny projekt „popularyzacji najstarszego piśmiennictwa buddyjskiego” (*Suttanipata* 2023, V), realizowany przez tłumacza od 1994 roku do końca życia. W przedmowie do *Suttanipaty* obszernie cytowane są wprowadzenia do Życia, nauczania i wspólnoty Buddy oraz *Muttavali*, w przypisach do *Suttanipaty* pojawiają się zaś liczne odwołania do *Muttavali*, a przypisy i komentarze w *Dhammapadzie* odsyłają do *Suttanipaty* i *Muttavali*... Pojawiają się także – choć na znacznie mniejszą skalę – wzmianki o *Tybetańskiej Księdze Umarłych*.

Powiązana ze sobą sieć tekstów pozwala uchwycić ciągłość i zmianę w rozumieniu tekstu, jego całości, poszczególnych fragmentów i pojedynczych słów. Kolejne wersje składają się na historię tego procesu, dając przy tym wgląd w rozterki i decyzje translatorskie (czasem otwarcie wyrażane). Starsze przekłady nie zostają przy tym unieważnione przez nowsze – wszystkie wersje wzajemnie się oświetlają, a kluczowe elementy stają się bardziej zrozumiałe przez uchwycenie ich znaczenia w innych tłumaczeniach i komentarzach. W ten sposób powstaje otoczenie ważne także dla oryginału. Zgodnie ze Steinerowskim ujęciem kolejne wersje przekładów tworzą echo, które wzbogaca, będąc „czymś więcej niż jedynie cieniem i martwym *simulacrum*. [...] Tekst oryginalny zyskuje na różnych typach relacji łączących go z własnymi przekładami, jak również na dystansie dzielącym oryginał od przekładów” (Steiner 2018, 376).

Kania, podążając zarówno za hermeneutami, jak i nauczaniem Buddy, wyrażał przekonanie, że same słowa, które są uwikłane w uwarunkowania konkretnego czasu i miejsca, nie wystarczają do przekazania najgłębszych znaczeń zawartych w naukach, mogą jednak do nich przybliżyć, a w ostatecznym rozrachunku doprowadzić – czy też podprowadzić – do zrozumienia prawdy o rzeczywistości. Potwierdzały to jego własne odczucia: „Ja po prostu wyczuwam za tekstem, za tekstami, za światem, za strukturami, wszystkimi możliwymi, do jakich możemy dotrzeć, wyczuwam dopiero tę najbardziej rzeczywistą rzeczywistość” (Kania, Serafin 2012).

Tłumacz zdawał się przy tym żywić przeświadczenie, pomimo sceptycyzmu co do możliwości pełnego zrozumienia buddyzmu przez ludzi Zachodu, że nauki Gotamy dzięki zawartym w nich prawdom uniwersalnym mogą stać się przynajmniej dla niektórych osób z innych kręgów kulturowych (w tym





z Polski) impulsem do rozwoju duchowego. Jak sam Kania wyznawał: „mnie spotkanie z buddyzmem otworzyło na duchowy wymiar rzeczywistości” (2001, 9). Z jego refleksji wyłaniają się dwie ścieżki do zrozumienia nauczania Buddy, czyli poprzez naukę języka i studiowanie dzieł w oryginale oraz poprzez własne intuicje i rozpoznania. Nawzajem się one dopełniają: teksty prowadzą czytelnika w świat odmiennej kultury, a zarazem w głąb jego samego, z kolei wypływające z głębin psychiki intuicje ułatwiają odczytanie znaczeń tekstów pomimo różnic historycznych i kulturowych. Swego rodzaju „drogą środka” staje się czytanie przekładów, które z tego względu powinny być dokonywane z największą możliwą rzetelnością. Do zmniejszenia dystansu kulturowego i ułatwienia zrozumienia treści religijnych oraz filozoficznych mogą przyczynić się także walory literackie tekstu. Z tego powodu Kania w wyborze dzieł do przełożenia kierował się nie tylko aspektem „mądrościowym”, lecz także wartościami estetycznymi. Pośredniczyć tu mogą dzieła filozofów czy utwory poetyckie z zachodniego kręgu kulturowego, stąd też przywoływanie tekstów Schopenhauera i Ciorana oraz – co szczególnie ważne na gruncie polskim – Miłosza. Tłumacz w dorobku tego ostatniego dopatrywał się pokrewieństw z klasycznymi tekstami buddyjskimi (Miłosz, Kania 1995, 244). Dzieła buddyjskie stanowią wszak część spuścizny kulturowej ludzkości nie tylko ze względu na swoją egzotykę i niezwykłość, lecz także dlatego, że „wszędzie na świecie ludzie zadawali sobie podobne pytania, choć inaczej na nie odpowiadali” (Kania 2001, 5).

## Bibliografia

- Arct, Michał. 1916. *Słownik ilustrowany języka polskiego* (t. 1–3). Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta.
- Buswell, Robert E., i Lopez, Donald S. 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Dhammapadam. *Ścieżka Prawdy. Podstawy moralności buddyjskiej*. 1948. Przełożył Stanisław Franciszek Michalski. Łódź: Wydawnictwo K. Rutskiego.
- Dhammapada, czyli strofy o Dhammie. 2023. Przełożył Ireneusz Kania. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Falk, Maryla. 2011. *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*. Przełożył Ireneusz Kania. Kraków: Universitas.
- Gampopa. 2007. *Drogocenny różaniec najwyborniejszej Drogi*. Przełożył Ireneusz Kania. Łódź–Wrocław: Thesaurus.
- Kania, Ireneusz. 2001. *Ścieżka nocy*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kania, Ireneusz. 2005. „Milarepa – atleta Dharmy”. W *Opowieść o życiu Milarepy albo drogowskaz wyzwolenia i wszechwiedzy*. Przełożył Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo A, 7–42.
- Kania, Ireneusz. 2007. *Muttāvali. Wypisy z ksiąg starobuddyjskich*. Warszawa: Aletheia.



- Kania, Ireneusz. 2014. „Czesław Miłosz a buddyzm”. W *Miłosz i Miłosz*, red. nauk. Aleksander Fiut, Artur Grabowski, Łukasz Tischner, 153–68. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kania, Ireneusz. 2015. „Żaden ze mnie heros atleta”. W Zofia Zalewska. *Przejęzyczenie. Rozmowy o przekładzie*, 34–64. Wołowiec: Czarne.
- Kania, Ireneusz. 2022. *Dług metafizyczny. Eseje i rozmowy*. Kraków: Pasaze.
- Kania, Ireneusz, i Burzyk, Mateusz. 2023. „Serdeczność dla wszystkich istot”. *Znak* 11.
- Kania, Ireneusz, i Serafin, Andrzej. 2012. „Na trzeźwo”. *Tygodnik Powszechny* 38. Dostęp 10 stycznia 2024. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/na-trzezwo-17064>.
- Kania, Ireneusz, i Serafin, Andrzej. 2023. „Na marginesie *Suttanipāty*. Próba komentarza”. W *Suttanipāta*, 295–356.
- Kosior, Krzysztof. 2001. „Buddyzm pierwotny”. W *Filozofia Wschodu*, red. Beata Szymańska, 181–96. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kudelska, Maria, red. 2002. *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Michalski, Stanisław F. 1948. *Wstęp*. W *Dhammapadam*, 5–13.
- Miłosz, Czesław, i Kania, Ireneusz. 1995. „...Wolę polegać na łasce – albo na braku łaski”. W Czesław Miłosz. *Metafizyczna pauza*, 233–53. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Oldenberg, Hermann. 1994. *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*. Przełożył Ireneusz Kania. Kraków: Oficyna Literacka.
- Schleiermacher, Friedrich. 2010. „O różnych metodach tłumaczenia”. Przełożył Piotr Bukowski. *Przekładaniec* 21, 8–29. Dostęp 10 lutego 2024. <https://www.ejournals.eu/Przekladaniec/2008/Numer-21/art/3024>.
- Słuszkiewicz, Eugeniusz. 1965. *Budda i jego nauka*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Steiner, George. 2018. *Po wieży Babel. Aspekty języka i przekładu*. Przełożyli Olga i Wojciech Kubińscy. Warszawa: Aletheia.
- Suttanipāta. Zbiór nauk buddyzmu pierwotnego*. 2023. Przełożył Ireneusz Kania. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

