



Dieter Schlingloff
Buddyzm

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna



Dieter Schlingloff

BUDDYZM

MONASTYCZNA I ŚWIECKA
DROGA ZBAWIENIA

Przełożył
Leon Żylicz

Przekład zweryfikował i opracował
Marek Mejor

Wydawnictwo Akademickie

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

DIALOG



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

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Kinga Walter

Skład i łamanie

Marcin Hołdak

Wydanie elektroniczne, Warszawa 2015

ISBN (ePub) 978-83-8002-345-1

ISBN (mobi) 978-83-8002-346-8

Wydawnictwo Akademickie DIALOG

00–112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./fax 022 620 87 03

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

www.wydawnictwodialog.pl

[Virtualo Sp. z o.o.](#)

Spis treści

- [Część I. Monastyczna droga zbawienia](#)
 1. [Wprowadzenie](#)
 2. [Rozdział pierwszy](#)
 3. [Rozdział drugi](#)
 4. Rozdział trzeci
- Część II. Świecka droga do zbawienia
 1. Wprowadzenie
 2. Rozdział czwarty
 3. Rozdział piąty
 4. Rozdział szósty
 5. Rozdział siódmy
- Literatura
- Cytowane źródła z zakresu buddyzmu
- Nota o Autorze
- [Przypisy](#)

Wszystkie rozdziały dostępne w pełnej wersji książki.

CZĘŚĆ I

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

MONASTYCZNA DROGA ZBAWIENIA

Wprowadzenie



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

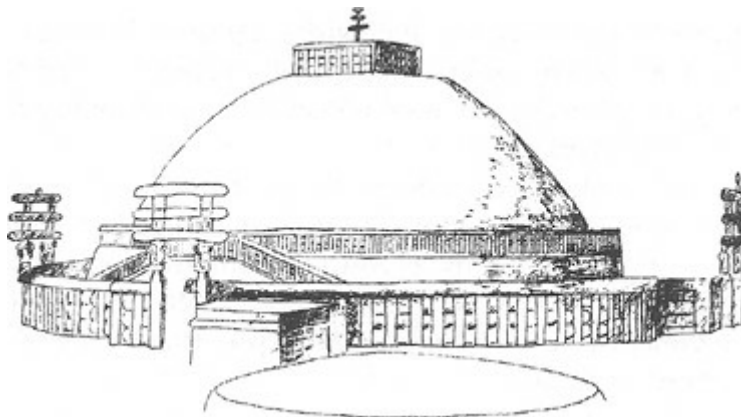
Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

(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 najsłynniejszy 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 wznoszone 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 skalach 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 Sañczy (Sāncī), 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 węgry 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 cielesnej 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

palmore i książki z kory brzozonej, w których zapisano 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.



Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Wielka stupa (stūpa) w Sañci (Sāñcī), III-I w. przed Chrystusem

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 wnioski, 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 historyczno duchowych 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] sławili 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 historyczno duchowych 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. Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna 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 pojedynczych 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 systematycznego 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 prześledzenie 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.¹ Był to okres, w którym na Dalekim Wschodzie nauczał Konfucjusz², w Persji Dariusz³ tworzył imperium, a w Jonii Heraklit⁴ 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, nabierały teraz Indie zróżnicowanych sił formując narodową indyjską kulturę, która aż do epoki Aleksandra Wielkiego⁵ mogła się rozwijać bez 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 monopol 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 silach 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, „kiedy 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 malały wpływy bramińskie. 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. Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Tylko nieliczne nauki odznaczały się siłą przekonywania prowadzącą do kształtowania się i zachowania większych wspólnot; oprócz buddyzmu tylko dżiniści i adżiwikowie (*ājīvika*) zyskali trwałe znaczenie. Inne sekty, wymienione w tekstach buddyjskich, wkrótce znowu pogrążyły się w ahistorycznym mroku. Decydującą rolę odegrały jednak nie stosunkowo prymitywne doktryny, lecz w ogóle społeczny fenomen istnienia mniejszych wspólnot. Kiedy Budda dostąpił 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* (*Pratimoksa 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 niezdolności przestrzegania reguły, i to choćby ze zwierzęciem, to ów mnich jest paradzika (*pārājika*)⁶ i należy go wykluczyć ze wspólnoty.

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

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~~ Właściciel: Kłopotliwy CopyRight Słowa i Słuchanie, wtedy jest to sanghawasesza (*saṅghāvaśesa*)⁷.

(Sv. II,2 /V. III,120/ = Vin. Vibh. 11,2)

W innej grupie powiada się:

Jeśli mnich spędza noc razem z kobietą w tym samym domu, wtedy jest to patayantika (*pātāyantika*)⁸.

(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* (*Prātimoksa*) odnoszącą się do całego dzieła. W przekazie palijskim łączy się ją, często nieśluszenie, przede wszystkim z terminem *mokkha* (V. I, 103): zaś inne szkoły wywodzą ją z terminu *moksa*, „wyzwolenie” (Pachow, s. 4 i n.). Niezależnie od owych interpretacji, poniżej będziemy określać to dzieło jako *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:

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

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 *sanghawasesza* (*samghāvaśeṣa*).

(Sv. 11,7 /V.III 1,156/ = Vin. Vibh. 11,7)

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 buddyści dbali jednak o czystość; wciąż opowiada się o tym, że owe gałgany przed użyciem były starannie przez nich prane. Noszenie odzienia 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 piędzi i nie mogły być wykonane z wartościowej wełny czy zgoła jedwabiu. Również owe maty musiały być wykonane tak, by były brzydkie i bezwartościowe, co osiągnęto 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-pātayantik*)⁹. 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.II 1,246/ = Vin. Vibh. IV,22)

Miska żebracza Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna 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 dala 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 przychylnie 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.

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna (D. 11.97 = 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. Pomiędzy królem z wcześniejszej epoki a panem domu wybucha zaciekły spór o jak najbardziej wytworne ugoszczenie ówczesnego Buddy: aby uniemożliwić 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 częstuje 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 pompatyczne 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 kąpieeli i strojenia się, jak też handlu wymiennego lub pośrednictwa matrymonialnego. Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna 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 przesłać 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 winien wymienić powiernika, który dokonuje zakupu szat, służyć

klasztornego lub świeckiego zwolennika: „Ten jest powiernikiem mnichów”. Gdy potem posłaniec zawiadomi powiernika i przyjdzie do mnicha i powie mu: „Powiernik, którego Czcigodny wymienił, został przeze mnie powiadomiony i jeśli będzie pora po temu, Czcigodny może się udać do niego i otrzyma szatę”. Jeśli następnie mnich w sprawie szaty uda się do powiernika, winien dwukrotnie lub trzykrotnie przypomnieć mu: „potrzebna mi szata”; jeśli przypomni dwukrotnie lub trzykrotnie i otrzyma szatę, wtedy jest dobrze; jeśli jej nie otrzyma, może po czwarty, piąty i szósty w milczeniu stanąć przed nim; jeśli potem ją otrzyma, jest dobrze; jeśli jednak po raz kolejny przypomina i otrzymuje szatę, wtedy jest to najhsargika-patajantika. Jeśli jej nie otrzyma, winien sam się udać lub wysłać tam posłańca, gdzie przekazano sumę i powiedzieć: „Suma na zakup pieniędzy, jaką Pan przekazał mnichowi, nie przydała mu się. Niech Pan sam się postara, by nie stracić owej sumy”. Tak należy w tym przypadku postępować.

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

(Sv. IV,10/V. III,221 n./ = Vin. Vibh. IV,10)

To zdarzenie, którego opis utrzymany jest w archaicznym, ociążalym stylu i trybie warunkowym, z pewnością zaczerpnięto z życia. Ofiarodawca pragnie przesłać mnichowi ubranie i przeznacza pewną sumę na jej zakup. Ponieważ jednak mnisi mają prawo przyjmować szaty tylko w pewnym określonym czasie, mianowicie pod koniec pory deszczowej, to kwota pieniężna nie może być od raz wydana na zakup szaty. Mnichom nie wolno jednak też przyjmować pieniędzy i przeto zlecają powiernikowi przechowywanie kwoty. Kiedy nadchodzi pora na zakup szat, pełnomocnik przywłaszcza sobie pieniądze. Przepis powiada, że w nawet takim wypadku nie wolno mnichowi się narzucać i niestosownie się upominać. Takie przepisy lepiej niż wszelkie zapewnienia świadczą o tym, iż wspólnota buddyjska

rzeczywiście poważnie się odnosiła do nakazów zachowania ustępliwości i ubóstwa. Jak powiada Oldenberg: „Nigdy nie zrezygnowałaby ona całkowicie z posiadania złota i ogromnych możliwości podejmowania działań zewnętrznych, gdyby rzeczywiście nie była właśnie tylko tym, za co się podawała, wspólnotą tych, którzy w oderwaniu od tego wszystkiego, co ziemskie, dążyli do pokoju i wyzwolenia.” (Oldenberg 13 /GGT/, s. 327).

Reguła zakonna ukazuje nam jednak również, jaką trudność sprawia ludziom sprostanie ideałom wymaganym od stanu zakonnego.

Zakon musiał walczyć z takimi samymi trudnościami i ludzkimi słabościami, jakie pojawiają się zwłaszcza wtedy, gdy ludzie jednoczą się w ścisłej wspólnocie życiowej. Dowiadujemy się o kłótniach, zawiściach i swarach, co więcej, nawet o rękoczynach wśród mnichów. Zazdrość i oszczerstwo, dwulicowość i kłamstwo są karane zgodnie z przepisami.

Przepisy wskazują na jeszcze większe niebezpieczeństwo zagrażające wspólnocie. Są mnisi, którzy podczas podejmowania decyzji na znak protestu opuszczają zebrania lub później wycofują swoją zgodę, unieważniając przez to całe obrady. Inni zaś zwracają się przeciwko drobiazgowemu przedstawieniu przepisów lub uznają je w ogóle za zbyteczne. Są mnisi, którzy zupełnie otwarcie próbują skłócić zakon przez wywołanie waśni między stronnictwami:

Jeśli mnich usiłuje rozbić zgodną wspólnotę lub obstaje przy jakiejś sprawie prawnej, która może prowadzić do rozbicia wspólnoty, to mnisi wini powiedzieć owemu mnichowi: „Nie próbuj rozbić zgodnej wspólnoty i nie obstawaj przy sprawie prawnej, która może prowadzić do rozbicia wspólnoty; pogódź się ze wspólnotą, bo wspólnota jest zgodna, lubi spokój, nie prowadzi żadnego sporu, jest jednomyślna i żyje

w zadowoleniu”. Jeśli ów mnich, w ten sposób przez mnichów nakłaniany do wyjaśnień, obstaje przy tym, wtedy należy go trzykrotnie upomnieć, by tego zaniechał. Kiedy on, trzykrotnie napomniany, tego zaniecha, to dobrze. Jeśli tego nie zaniecha, to jest to sanghawasiesza (*samghāvaśesa*).

(Sv. 11.10 /V.III.Ī72)/ = Vin. Vibh. 11,10)

Zwraca uwagę upominający, niemal proszący ton owych przepisów, który ma przywołać oskarżonego do porządku. Wyraźnie zaznacza się trudność, wynikająca z tego, że wspólnota powstała w wyniku dobrowolnego zjednoczenia się, jest podtrzymywana przez wspólną wiarę, a nie przez jakiś inny autorytet. Kto mógłby przywołać krnąbrnego do porządku, jeśli znaleźli się zwolennicy popierający jego pogląd? Na cóż przydałaby się klątwa, jeśli potem taka grupa rozłamowa przez nadużycie imienia buddyjskiego zepsułaby dobrą opinię zakonu? Historia kościoła buddyjskiego jest szczególną historią polemik z sekciarzami i schizmatykami. Na rzecz wewnętrznej prawdy tego kościoła przemawia jednak fakt, że dla zapewnienia sobie autorytetu nigdy nie sięgnął po żaden inny środek władzy jak tylko demokratycznie powzięte postanowienie. Ten, kto nie podporządkował się temu prawnemu orzeczeniu, był wykluczany ze wspólnoty; wolno mu było powrócić do życia świeckiego, przyłączyć się do innych wspólnot lub samotnie dążyć do wyzwolenia. W tych okresach historii kościoła buddyjskiego, kiedy zakon cieszył się przychylnością władzy państwowej, nie wykorzystywał swego znaczenia po to, by z pomocą autorytetu władzy przywołać heretyków do porządków. O ile wiemy, wymagania reguły zakonnej tylko jedyny raz poparto nakazem najwyższej władzy: cesarz Asioka w swoim dekreście skierowanym do ministra odpowiedzialnego za sprawy kultury postanowił, iż schizmatycy, którzy nie zechcą podporządkować się wyrokowi zgromadzenia zwyczajnego wspólnoty, nie mają już

prawa pozostać w zakonie, lecz muszą ponownie założyć białe ubranie ludzi świeckich:

Nie można tolerować tego, że ktoś rozbija zakon. Jedność zakonu została (znowu) przywrócona i to zarówno zakonu mnichów, jak i mniszek. [Niechaj tak pozostanie, jak długo moi] synowie i wnuki [panują i] księżyc i słońce [świecą], aby ten, kto [w przyszłości] rozbija zakon, czy to będzie mnich, czy mniszka, musiał przywdziać biały strój i należy mu przydzielić mieszkanie tam, gdzie nie mieszkają żadni mnisi. Takie jest, bowiem moje pragnienie: Jedność zakonu winna mieć nieprzerwaną trwałość.

(Corp. Inscr. Ind. I, s. 159 i n.; por. Alsdorf w: TIJ III, 1959, s. 161, s. 18 i n.)

Buddyjskie opowiadania przedstawiają Dewadattę (Devadatta), kuzyna Buddy, jako pierwowzór rozbijacza wspólnoty. Dewadatta nie tylko usiłował zagarnąć dla siebie władzę nad zakonem, lecz nawet miał się dopuścić zamachów na życie Buddy. W istocie jego próby rozbicia zakonu zdają się nie być pozbawione sukcesu; jeszcze w 900 lat później chiński pielgrzym przemierzający Indie, Faxian [wym. Fahian], referuje o tym, jak w Śrawasti (Śrāvastī) spotkał zwolenników Dewadatty, którzy wprowadzili czczą trzech buddów minionych epok świata, ale nie oddają czci Buddzie historycznemu.

Nic nic pewnego nie można powiedzieć o wewnętrznych przyczynach polemik toczonych w najstarszej wspólnotce. W każdym razie chodziło o kwestie związane z regułą zakonną, a nie nauką buddyjską. Dewadatta miał postulować surową ascezę: przebywanie w pobliżu miejsc gościny, przyjmowanie szat w darze, zamieszkiwanie w pod stałym dachem, jak też i spożywanie mięsa było zabronione. Również reguła zakonna

wskazuje na to, że obowiązująca moc reguły zakonnej stawała się palącym problemem:

Jeśli mnich podczas ogłaszania reguły zakonnej powie: „Po co ogłasza się owe drobiazgowo przepisy, które wzbudzają wątpliwości, niezadowolenie i niechęć mnichów?”, wtedy takie podważenie przepisów to patajantika (*pātayantika*).

(Sv. V.71 /V. IV, s. 143/ = Vin. Vibh. V,10)

Podważając drobiazgowo przepisy, owi krytycy wprawdzie nie odrzucają reguły zakonnej w całości, ale negują przede wszystkim wiele zasad zachowania przyzwoitości, znajdujących się w końcowej części dzieła. Istnieje jeszcze inna, bardzo swoista tradycja odnosząca się do owych drobiazgowych przepisów (V. II, s. 287 i n. = Asiatica, s. 283 i n.): sam Budda na krótko przed swoją śmiercią miał powiedzieć do swojego służącego Anandy (Ananda), że zakon może znieść drobiazgowo przepisy, jeśli sobie tego zażyczy. Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna Ananda zapomniał jednak zapytać Buddę, jakie przepisy miał Mistrz na myśli. Na pierwszym soborze, jaki odbył się wkrótce po śmierci Buddy, jego przewodniczący Mahakaśjapa (Mahākāśyapa) z tego powodu skarcił Anandę. Ponieważ nie było jasności, co do reguł szczegółowych, nie można było znieść zgoła żadnych przepisów. Mahakaśjapa uchodzi za obrońcę ściśle ascetycznego trybu życia; wydaje się, iż Ananda z niechęcią i tylko z uwagi na to, by nie narażać na niebezpieczeństwo jedności zakonu, podporządkował się roszczeniom Mahakaśjapy do przewodzenia. Krytyka Anandy ze strony Mahakaśjapy doszła do tego, że nazwał on Anandę jakoby niedojrzałym chłopcem; wskutek tego kilka mniszek miało wystąpić z zakonu. W takich relacjach ujawnia się niemal nieukrywany przez tradycję spór, który oczywiście odzwierciedla głębsze niż tylko osobiste kontrowersje: chodzi o to, w jakiej mierze świętym, którzy odrzucali wszelkie więzy, potrzebne są jeszcze w ogóle reguły.

W następującym przepisie w tym sensie również ujmuje się herezje:

Jeśli mnich powiada: „Ogłoszoną przez Wzniosłego naukę pojmuję w tym sensie, że rzeczy, które Wzniosły określił jako przeszkody, jeśli człowiek im się oddaje, nie stanowią żadnej przeszkody.” – to mnisi powinni powiedzieć mnichowi tak: „Nie mów tak, Czcigodny, nie znieśławiaj Wzniosłego, nie jest dobrze znieśławiać Wzniosłego, albowiem Wzniosły nie mówi w ten sposób. Wzniosły zawsze uznawał rzeczy, które stanowią przeszkody, za przeszkody i że stanowią przeszkody, jeśli człowiek im się oddaje”. Jeśli mnisi w ten sposób mówią do mnicha, a ten, pomimo to, przy tym obstaje, wtedy mnisi winni trzykrotnie go upomnieć, by tego zaniechał. Jeśli on, trzykrotnie upomniany, zaniecha tego, to dobrze; jeśli nie zaniecha, wówczas jest to patajantika (*pātayantika*).

(Sv. V, 68 /V. IV, s. 135/ = Vin. Vibh. V,55)

Nie można już określić z całą pewnością, jakie znaczenie w owym przepisie posiadało pierwotne pojęcie przeszkody; tradycja buddyjska rozumiała pod tym mianem zmysłowe żądze. W tekście doktrynalnym Budda poucza w następujący sposób mnicha, który głosi określony w formule pogląd:

Głupcze, czyż w rozmaity sposób nie wymieniłem rzeczy, które stanowią przeszkody, i czyż nie powiedziałem, że stanowią przeszkodę, jeśli człowiek im się oddaje? Żądze określiłem, jako niezaspokojenie, bolesne, przynoszące cierpienie i przyćmiewane przez niedolę. Żądze porównałem ze szkieletem, kawałkami mięsa, ze słomianym ogniem, z rozżarzoną węglą, z marzeniami sennymi, z jałmużną, z owocami drzewa, z rzeźnią, z ostrzami lanc, z głowami

węzów – bolesne i przynoszące cierpienie, zatruwane przez cierpienie.

(M. I, s. 132)

Zrozumiałe jest, że w każdej wspólnocie ascetycznej zmysłowość stanowi palący problem; w niektórych sektach przewyciężenie żądz płciowych uchodziło wręcz za właściwy cel duchowego dążenia. Tak jak wielu świętych mężów, również Budda ciągle ostrzegał przed kobietami jako kusicielkami zła; o ile to możliwe, nie należy ich zaszczycać ani jednym słowem, ani jednym spojrzeniem. Oczywiście nie można było całkowicie unikać kontaktu z płcią żeńską, ponieważ to właśnie panie domu lub ich służące napełniały miseczki z jedzeniem lub częstowały mnichów na przyjęciach. W kilku przepisach reguł zakonnych podaje się, więc zasady zachowania w stosunku do wyznawczyń świeckich. Istnienie buddyjskiego zakonu żeńskiego stanowi jednak szczególny problem dla reguły zakonnej. Sam Budda z niechęcią spełnił życzenie swojej macochy, by założyć zakon żeński, przy czym wypowiedział pesymistyczne proroctwo, iż jego zakon z tego powodu upadnie nie za tysiąc lat, lecz już po pięciuset latach. Jeszcze po śmierci Buddy na pierwszym zgromadzeniu wyższych duchownych buddyjskich zarzucano Anandzie, że odegrał rolę pośrednika w zakładaniu zakonu żeńskiego. W obrębie wspólnoty zdawały się wtedy istnieć orientacje ascetyczne, które często krytykowały istnienie zakonu żeńskiego.

Zezwolenie kobietom na przyłączenie się do stanu ascetycznego nie było czymś samym w sobie niezwykłym; również dziniści i inne sekty przyjmowały kobiety. Tym bardziej poważna stała się dla zakonu kwestia bezwzględnego zwalczania wszelkiej rozwiązłości seksualnej. Wprawdzie nie wolno było mnichom wystąpić z zakonu i w późniejszym czasie do niego powrócić, jeśli nie mogli dopełnić nakazu czystości, ale w czasie

przynależenia do zakonu, wszelkie obcowanie płciowe karano ostatecznym i nieodwoalnym z niego wykluczeniem. Kontakt mnichów z mniszkami był ograniczony do absolutnie niezbędnego minimum. Zabronione było wspólne przesiadywanie z mniszkami lub odbywanie wędrówek z nimi, zezwalanie im na pranie lub naprawianie części ubrań. Wygłaszać kazanie mniszkom miał prawo wyłącznie ten, komu wspólnota wyraźnie to zleciła, przy czym kazanie mogło trwać tylko do zachodu słońca. Jest rzeczą oczywistą, że zakon żeński we wszystkich ważnych kwestiach musiał podporządkować się postanowieniom mnichów.

Etyczny postulat ochrony życia pojawia się po wielu przepisach reguły zakonnej. Zabicie człowieka, a nawet namawianie do samobójstwa, pociągało za sobą wykluczenie z zakonu; również zabijanie zwierząt podlegało karze. Niektóre przepisy miały nie dopuścić do niszczenia mikroorganizmów; nie wolno było pić wody z żyłkami lub wylewać jej na grunt gliniasty, rozpalać ognia pod gołym niebem i przekopywać ziemi. Buddyści nie dzielali oczywiście ostrożności mnichów dzinijskich, którzy zasłaniali usta chustką, by przy oddychaniu nie połknąć żadnego komara, i miotełką zamiatali drogę, by nie rozdeptać żadnego chrząszcza. Sama reguła zakonu nie zabraniała spożywania mięsa, o ile mnisi wyraźnie nie żądali od swoich gospodarzy potrawy mięsnej. Taka wspaniałomyślność prowokowała z pewnością niejedną krytykę zakonu ze strony sekt żyjących w surowej ascezie; krytykę, na którą mnisi odpowiadali takimi wersami:

Złość, omamienie, upór, krnąbrność,

Oszustwo, zazdrość i chępliwość.

Pycha i próżność i obcowanie ze Złymi, – To jest nieczyste,
a nie spożywanie mięsa!

Tacy ludzie, którzy są bezwzględni wobec istot żywych,

Którzy okradają innych i knują zło,

Którzy są nieczuli, szorstcy i grubiańscy i nieuprzejmi,
To jest nieczyste, a nie spożywanie mięsa!

(Sn. 245, 247/Nyanaponika, s. 75)

Reguła zakonna swoimi przepisami obejmuje wszystkie dziedziny życia mnichów i próbuje przepoić je swoimi ideałami skromności, czystości i zgodności. Wspólnota buddyjska pojęła, iż nie chodzi o literę prawa, lecz o sens przepisów; nie zawahała się zrewidować poszczególnych przepisów, jeśli tego wymagały okoliczności. Jeśli na przykład przepis reguły zakonnej powiada, że masło, oliwa i syrop zasługiwałyby na uwagę jako środki lecznicze, to w późniejszym okresie obszerny tekst opisuje rozmaite korzenie, zioła, owoce, sole i tłuszcze, które, stosownie do zaawansowanej farmakologii, znajdują teraz zastosowanie jako środki lecznicze. Nowe problemy powiększającego się zakonu wymagają nowych przepisów. Kiedy zakony swoim zasięgiem objęły obszar na południe, leżący po drugiej stronie gór Windhja (Vindhya), nielicznym mnichom, żyjącym tam w dzikiej i kamienistej okolicy, zezwolono, zgodnie ze zwyczajem kraju, na używanie skór zwierzęcych jako łoża i sandałów jako obuwia. Nie wahano się nawet przypisywać Buddzie nowych reguł, by nadać im autorytet; ale tworzone też nowe dzieła i zachowywano dawne, dostojne brzmienie reguły zakonnej w niezmienionej postaci.

Zgodnie ze starożytną indyjską tradycją szkół owo dosłowne brzmienie było jednak opatrywane objaśnieniami i w ten sposób zbiór praw powiększył się do rozmiaru obszernego dzieła komentującego. Istnieją trzy rodzaje komentarzy, które dodaje się do poszczególnych zarządzeń: opowiadanie, objaśnianie znaczenia słowa i kazuistyka. Jeśli jednak ktoś się spodziewa, że dzięki owym objaśnieniom uzyska wyjaśnienie znaczenia trudnych pojęć, ten w większości przypadków się rozczaruje: interpretowanie z pedantyczną dokładnością znaczenia słów wyjaśnia proste terminy: „kazać zrobić” oznacza „polecieć komuś

coś zrobić”; „człowiek” oznacza „męską, żeńską, bezpłciową lub dwupłciową istotę” itd. Trudne terminy zaś najczęściej pozostają niewyjaśnione.

Kazuistyka jeszcze mniej przyczynia się do rzeczywistego rozumienia przepisów; jest jednak dobrym przykładem ilustrującym indyjską scholastyczną metodę schematycznego rozkładania na części prostych stanów faktycznych. Na podstawie każdego przepisu można mianowicie skonstruować sześć przypadków, jeśli po pierwsze sprawca jest świadom swego czynu, wątpi lub nie uświadamia go sobie, a po drugie, jeśli stan faktyczny jest dany lub nie może być dany. Jeśli wtedy jako dowolne przewinienie weźmie się na przykład zabicie zwierzęcia, zachodzi sześć możliwości: (1) zwierzę zostaje zabite i sprawca wie o tym; (2) zwierzę zostaje zabite i sprawca nie wie o tym; (3) zwierzę zostaje zabite i sprawca powątpiewa, czyje zabił, czy też go nie zabił; (4) zwierzę nie zostaje zabite, ale sprawca sądzi, że je zabił; (5) zwierzę nie zostaje zabite i sprawca powątpiewa, czy zabił je, czy też go nie zabił; a wreszcie (6) zwierzę nie zostaje zabite i sprawca wie, że go nie zabił. W pierwszym przypadku osądzony jest bez wątpienia winny, w ostatnim niewinny; wszystkie pozostałe przypadki mogą być różnie osądzone. Jak wiadomo, nasze nowoczesne orzecznictwo sądowe łagodnie osądza nieurzeczywistniony zamiar, czyn nieumyślny zaś stosunkowo surowo; stanowisko dżinistów wobec wszelkiego czynu przynoszącego zło, czy to umyślnego czy też nie, jest rygorystyczne. W przeciwieństwie do tego sposób myślenia w przypadku buddystów decydującą rolę odgrywa przekonanie sprawcy; zły zamiar jest znacznie gorszy od czynu nieumyślnego. Dżiniści charakteryzują ową etykę przekonań w taki oto opaczny i złośliwy sposób: według buddystów mordercą jest jakoby ten, kto nakłuwa ciasto w przekonaniu, że jest to niemowlę, ten zaś, kto przypieka niemowlę, bo uważa je za dynię, pozostaje

bezkarny. Buddyści takiego wniosku nie wysuwali: w pewnym miejscu ich kazuistyka wyraźnie zalicza zabicie przez pomyłkę niemowlęcia do kategorii przewinień – czyny przestępcze. Samo przekonanie ma rangę decydującą tylko w tych przypadkach, w których nie powstaje zgoła szkoda żadna lub tylko nieznaczna obiektywna szkoda. Ocena przypadków ulega jednak zmianom i nawet poszczególne szkoły nie przekazują jej jednolicie; owa kazuistyka nie na wiele się przydaje do oceny faktycznych stosunków prawnych.

Ciekawsze są opowieści, które poprzedzają poszczególne rozporządzenia i które mają uzasadnić, kiedy i dlaczego wydano owe zarządzenia. Informuje się więc o tym, że za życia Buddy ten lub ów mnich w tej lub innej miejscowości uczynił coś wywołującego zgorszenie; Gautama dowiaduje się o tym i wydaje odnośny przepis. Przy bliższym rozpatrzeniu nie sprawdza się oczywiście przypuszczenie, iż mógł znaleźć tu swój wyraz zapis rzeczywistych zdarzeń. Nie tylko sama opowieść podlega zawsze temu samemu schematowi, ale również sprawcy podlegają znacznej schematyzacji. Przewinienia, związane z nieskromnością i chciwością, najczęściej są przypisywane Czcigodnemu Upanandzie; Czcigodny Kalodajin (Kālodāyin) piętnowany jest jako odpowiedzialny za prawie wszystkie uchybienia seksualne, a grupa sześciu mnichów wywołuje spory różnego rodzaju i wyprawia psoty. Schematyczna struktura i monotony, suchy styl relacji rzadko tylko ulegają rozluźnieniu dzięki włączenie do nich baśni lub bajek. Niemal zawsze możemy wyraźnie prześledzić, w jaki sposób owe relacje wysnuwane są bez wielkiej wyobraźni z przepisów. Odnajdujemy tam dowody całkiem prostego niezrozumienia. Pewien przepis brzmi następująco:

Jeśli mnich wtargnie do konsumującej rodziny i usiądzie nieproszony, wtedy jest to patajantika (*pātayantika*).

(Sv. V,43 /V. IV, s. 95/ = Vin. Vibh. V,42)

Z sanskryckiej wersji innego przepisu możemy z całą pewnością wywnioskować, że „konsumująca” rodzina to rodzina spożywająca obiad, sens przepisu staje się, więc od razu czytelny – mnich nie ma prawa wprosić się jako nieproszonego gość na posiłek. Opowiadający ową wstępną historię o tym nie wie, przez „konsumpcję” rozumie, co innego i informuje, iż zaproszony na obiad mnich po posiłku niestosownie długo przebywał u młodej pary małżeńskiej, która chciała oddać się konsumpcji małżeńskich rozkoszy, więc mnich im przeszkadzał. Jeszcze głębsze nieporozumienie zachodzi w następującym przepisie:

Jeśli mnich każe sobie uszyć szatę o rozmiarach obiegowo rozumianej szaty lub jeszcze większych, wtedy jest to patajantika (*pāṭayantika*). Przy tym długość obiegowo rozumianej szaty według obiegowej miary piędzi wynosi dziewięć piędzi, a szerokość sześć piędzi; są to rozmiary obiegowo rozumianej szaty

Wydawnictwo Dharma (c) Copyright wersja elektroniczna

(Sv. V,92 /V, IV, s. 173/ = Vin. Vibh. V,90)

Przepis jest jasny i właściwy nie powinien prawie w ogóle prowadzić do nieporozumień. Jeśli mnisi zalecają uszycie dla siebie ubrania, winni wybrać szatę o skromniejszych rozmiarach niż ludzie świeccy. Jedynie pojęcie obiegowej jednostki miary mogłoby nastroczać trudności. Reguła zakonna wprowadzie wielokroć potwierdza owo pojęcie jako powszechnie uznaną długość piędzi lub kciuka, potem jednak, jak się wydaje, zostaje ono zapomniane. Narrator potyka się właśnie na tym słowie – termin *sugata*, przetłumaczony tutaj słowem „obiegowy”, staje się później jednym z licznych przydomków Buddy w znaczeniu: „ten, który doszedł”, a zatem, według opowiadającego, szatą *sugata* jest szata Buddy. Aby uzasadnić, dlaczego mnich nie ma prawa kazać szyć sobie szaty o rozmiarach szaty Buddy, opowiada się w tym miejscu o tym, jak kiedyś uszycie takiej szaty

zlecił przyrodni brat Buddy. Mnisi potem rzekomo wzięli owego przyrodniego brata za Buddę i okazali mu cześć, jaka przysługuje tylko samemu Buddzie.

Dla wyjaśnienia tego rodzaju błędnych interpretacji musimy założyć, że między okresem ustanowienia reguły zakonnej a okresem zredagowania opowieści musiało upłynąć sporo czasu. Ponieważ tego rodzaju błędne interpretacje występują w przekazach wszystkich szkół, trzeba zaliczać je już do kanonu pierwotnego. Z kolei fakt, że już w kanonie pierwotnym reguła zakonna nie jest poprawnie rozumiana, dowodzi jej długowieczności oraz szczególnej pozycji w piśmiennictwie buddyjskim. W czasie, gdy redagowano opowieści, uległa zmianom również samoświadomość mnichów; przepisy, które miały wychowywać mnichów w duchu skromności, są teraz zupełnie inaczej interpretowane. Jeśli na przykład przepis dotyczący posiłku zabrania jeść przed odwiedzinami, uzasadnia się to tym, że Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna mnisi uszczupliliby religijną zasługę swojego gospodarza, gdyby zjedli wcześniej, ponieważ u niego byłiby syci. Wspomniany już nakaz przyszywania nowej maty do krawędzi maty starej i zużytej uzasadnia się tym, że świeckim zwolennikom należy dać okazję do ofiarowania zakonowi nowej maty, nawet, jeśli istnieje wystarczająca liczba starych. Samowystarczalność zastąpiono świadomością tego, że przyjmując jak największą ilość darów wyświadcza się dobro wyznawcom świeckim.

W opowieściach niewątpliwie pojawia się dążenie do tego, by mimo przewin, jakie należy omówić, ukazywać mnichów, jako w najwyższym stopniu cnotliwych. Pewien przepis zabrania mnichom nocowania w tym samym domu z kobietami. Pochodząca z owego kręgu opowieść mówi o tym, jak pewien mnich w obcym mieście szukał noclegu i jak młodzi ludzie, chcąc sobie zeń żartować, skierowali go do domu znanej w całym

mieście kurtyzany. Dama ta przyjmuje go gościnnie, a nocą namawia do zakosztowania rozkoszy miłosnych. Mnich stanowczo odrzuca owe żądania kurtyzany i zamiast tego nazajutrz rano wygłasza jej budujące kazanie, które wywiera na niej tak wielkie wrażenie, iż jako świecka wyznawczyni wstępuje do zakonu. Owa opowieść spowodowała, iż Budda wydał zakaz nocowania z kobietami pod jednym dachem. Nawet w przypadkach przewinień pociągających za sobą wykluczenie z zakonu (zob. poniżej, s. 43 i n.), sposób postępowania winowajcy przedstawia się raczej pobłażliwie. Mnich, który łamie obowiązek czystości, nie popełnia występnego cudzołóstwa. Jedynie na usilną prośbę swoich rodziców, by podarować rodzicom spadkobiercę, po dłuższych wahaniach wyraża gotowość spotkania się jeden raz ze swoją byłą żoną, którą opuścił, uciekając od spraw świata. Nie zapomina przy tym wygłaszać swojej rodzinie budujących kazań o daremności wszelkich świeckich dążeń. Ten mnich, który uchybia zakazowi kradzieży, w swej naiwnej głupocie i dobrej wierze błędnie interpretuje przepis królewski i przez to bez udziału swej woli staje się złodziejem; mnich, który dopuszcza się zabójstwa, morduje kilku swoich współbraci zakonnych tylko na ich usilne błagania, ponieważ jakoby odczuwają obrzydzenie do swego nieczystego ciała. Na podstawie tego wszystkiego dochodzimy do wniosku, że opowiadania mówią wprawdzie coś o późniejszym rozwoju wspólnoty, ale prawie nic nie wnoszą do zrozumienia reguły zakonnej.

Znaczenie, jakie buddyści przypisywali swej starej regule zakonnej, ujawnia się nie tylko w obszernym dziele komentującym, lecz również w tym, że ów dokument był podstawową pozycją w liturgii. Dwa razy w miesiącu, w czasie pełni i nowiu księżyca, wspólnota spotykała się razem celem wspólnej recytacji reguły zakonnej. Wszyscy mnisi, którzy

przebywali w ściśle ustalonym okręgu wspólnoty, musieli uczestniczyć w owej uroczystości i to niezależnie od tego, czy byli w trakcie wędrówki. Żaden wyznawca świecki, nowicjusz, ani też żadna mniszka, nie mieli prawa być obecni. Mniszki odbywały swoje własne zgromadzenia, na których deklamowały przystosowaną do wymagań zakonu żeńskiego regułę, wzorowaną na pierwotnej regule zakonnej. Święta pełni i nowiu księżyca należały do starej indyjskiej tradycji ascetycznej; uroczysta recytacja najstarszego dokumentu wspólnoty buddyjskiej w owym czasie ustanawiała widoczną więź, która łączyła mnichów wędrownych i osiadłych we wspólnocie wiary. Przed przystąpieniem do recytacji wspólnota musiała się upewnić, czy wszyscy mnisi są obecni i czy żaden niepowołany osobnik nie uczestniczy w zgromadzeniu. Wykluczeni byli nie tylko ludzie świeccy i nowicjusze. Również mnisi, którzy popełnili ciężkie przewinienie lub sprzeciwili się postanowieniom wspólnoty, nie mieli prawa uczestniczyć w zgromadzeniu. Ten, kto naruszył przepis, musiał przed świętem przyznać się do swego przewinienia i je odpokutować. Obrany przez wspólnotę kierownik zgromadzenia musiał poprzez dodatkowe pytania upewnić się przed recytacją, czy w zebraniu uczestniczą tylko mnisi, którzy nie są obciążeni żadną przewiną; po każdym rozdziale wyrecytowanego tekstu musiał powtórzyć owo dodatkowe pytanie. Tym samym święto miało służyć też potwierdzeniu jedności i czystości zakonu. To tłumaczy fakt, że recytacje mogła być również prowadzona w momencie zażegnania różnicy zdań, kiedy służyła ponownemu umocnieniu odnalezionej jedności wspólnoty.

Pomijając owe codwutygodniowe spotkania, mnisi byli zobowiązani do wspólnego spędzania w jednej miejscowości jedynie pory deszczowej; to obyczaj, który zakon buddyjski dzielił z innymi wspólnotami ascetycznymi. Na koniec tego

trzymiesięcznego wspólnego życia, zanim mnisi osobno wyruszyli na wędrówkę, obchodzili święto rytualnej spowiedzi. Każdy mnich żądał od swego brata zakonnego, by ten publicznie wyznał, czy zauważył, usłyszał lub przypuszczał, że popełnił jakieś wykroczenie. Również i ten rytuał miał zapewne na celu umocnienie czystości zakonu. Na koniec pory deszczowej przypada jeszcze inna ceremonia, podczas której uroczyste wyłożenie szaty miało sygnalizować, iż dla wspólnoty nadszedł czas przyjmowania w darze ubrań od świeckich wyznawców. Niestety, teksty niewiele mówią o znaczeniu i przeprowadzaniu tego rodzaju aktów, które z uwagi na ich ceremonialny i uroczysty charakter można nazwać czynnościami kultowymi.

Znacznie więcej wiadomości mamy o licznych aktach prawnych; istnieją dokładne wskazówki dotyczące ich wykonania. Wszystkie sprawy gminy musiały być wspólnie rozstrzygane przez mnichów poszczególnych okręgów, bo zakon nie był zarządzany autorytatywnie. Każdy wyswięcony miał przy tym jednakowe prawo głosu i postanowienie nabierało mocy prawnej tylko w wyniku jednomyślnej akceptacji. Już same przepisy reguły zakonnej zakładają istnienie tego rodzaju praktyki postępowania; powyżej (s. 30) cytowaliśmy zarządzenie, w którym żąda się od mnichów poniesienia, na forum zabranej wspólnoty, błędnego poglądu. W regule zakonnej rysują się już wówczas trudności, wynikające z tego, że mnich wycofuje się z wyrażonej wcześniej w czasie rozprawy zgody lub już podczas trwania rozprawy uniemożliwia powzięcie decyzji poprzez demonstracyjne opuszczenie sali obrad. Forma rozpatrywania sprawy była utrwalona w postaci schematu, który mógł się odnosić do każdego przedmiotu obrad. Wybrany przewodniczący obrad stawiał wniosek, w którym podawał niezbędne dane osoby i sprawy. Potem jeszcze raz przedstawiano to samo, poddając głosowaniu. Jeśli po trzykrotnym powtórzeniu nie wniesiono

żadnego sprzeciwu, oznajmiano, że kwestia jest rozstrzygnięta. Według tego schematu można było właśnie podejmować decyzje odnośnie do wszelakich możliwych kwestii życia mnichów, czy to w sprawie ustalenia granicy okręgu wspólnoty, czy też w sprawie udzielenia urlopu, gdy w czasie pory deszczowej obowiązywał nakaz zamieszkiwania w jednym miejscu, czy podziału spadku po zmarłym mnichu.

Przedmiot najważniejszego posiedzenia wspólnoty stanowiło jednak przyjęcie nowego mnicha i tym kwestiom przyjrzymy się dokładniej. W jednym z przepisów reguły zakonnej znajduje się najwcześniej wzmianka o akcie wyświęcenia:

Jeśli mnich wyświęca na mnicha osobę, która nie ukończyła jeszcze dwudziestego roku życia, wtedy jest to patajantika (*pātayantika*). Owa osoba nie jest uznawana za wyświęconą i należy mnichów zganić; tak trzeba postępować w tym przypadku. Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

(Sv. V,65 /V. IV, s. 130/ = Vin. Vibh. V,72)

Wyświęcenie jawi się tu jako akt prawny, który winien być przeprowadzany przez kilku mnichów i który, w przypadku gdy jego wykonanie nie spełnia właściwych warunków, może być łatwo unieważniony. Już w najstarszym okresie ten akt prawny poprzedza deklaracja woli wstępującego do zakonu, nazywana „porzuceniem”. „Porzucenie” w przypadku braminów oznacza opuszczenie domostwa i wstąpienie w etap życia leśnego pustelnika; w kazaniu buddyjskim powiada się, jak następuje (zob. poniżej, s. 48):

Każe się zgolić sobie brodę i włosy, przywdziewa się szaty mnisze i porzuca dom, by przyjąć bezdomność.

(V. I, s. 82)

Właściwe przyjęcie do zakonu pierwotnie następowało przez wypowiedzenie przez „porzucającego” formuły o trzykrotnym uciekaniu się:

Każe się najpierw zgolić sobie brodę i włosy, przywdziewa się szaty mnisze, zarzuca się górną część szaty na plecy, pochyla się w ukłonie aż do stóp mnichów, składa się ręce i wypowiada się słowa: „Uciekam się do Buddy, uciekam się do nauki, uciekam się do zakonu”. W ten sposób po raz drugi i po raz trzeci.

Według opinii buddyjskich komentatorów miała to być najstarsza forma prawna przyjęcia do zakonu, która składała się tylko z prostej deklaracji woli „porzucającego”.

Sama deklaracja woli oczywiście nie wystarczała. Wspólnota musiała wyrazić swoją zgodę i postawić kandydatowi określone wymagania. Oprócz formuły o trzykrotnym uciekaniu się, (tj.) „porzuceniu”, Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna potrzebna była tedy zgoda wspólnoty, (tj.) wyświęcenie. Gdy istniały niezbędne warunki, oba akty mogły następować bezpośrednio po sobie. Jeśli jednak wnioskodawca nie ukończył dwudziestego roku życia (licząc od poczęcia), to powyżej piętnastego roku życia mógł wprawdzie już opuścić dom, ale do dwudziestego roku życia pozostawał nowicjuszem i dopiero później mógł być wyświęcony. Pewien określony okres próbny obowiązywał też nawróconych z innych sekt religijnych.

Podczas gdy akt „porzucenia” oprócz wypowiedzenia formułki o trzykrotnym uciekaniu się składał się jeszcze tylko z aktu zapoznania się z dziesięcioma nakazami dla mnichów, wyświęcenie wymagało rozbudowanego ceremoniału (*Karmavācanā*, s. 73-92). Ceremonia rozpoczynała się od tego, że kandydat wybierał spośród obecnych mnichów nauczyciela, z którego ręki przyjmował szaty mnisze i miskę żebraczą. Potem wyznaczano egzaminatora, który w rozmowie w cztery oczy

z kandydatem wypytywał go o jego osobistą sytuację; jeśli to wypytywanie przebiegło zadowalająco, powtarzano je na forum zebranej wspólnoty. W ten sposób miano zapobiegać temu, żeby kandydat przemilczał coś pod wpływem wewnętrznych oporów uniemożliwiających wyjawienie prawdy przed licznie zgromadzonymi mnichami. Wypytywanie dotyczyło okoliczności, które nie pozwalały na wyświęcenie. Należały do nich przede wszystkim zakaźne i nieuleczalne choroby, takie jak czarny i biały trąd, narośla i gruźlica lub epilepsja. We wcześniejszych opisach lista chorób była na tyle szeroka, że można dostrzec tendencję do nieprzyjmowania do zakonu chorych w ogóle. W jednym z opowiadań owo nastawienie uzasadnia się tym, że wielu chorych „wkradło się” do zakonu, by zapewnić sobie bezpłatne leczenie przez królewskiego lekarza nadwornego, które jakoby przysługiwało mnichom. Poza przypadkami chorób nie zezwalało również na wyświęcenie wtedy, gdy mogłoby to naruszyć prawa osób trzecich; dłużnicy, niewolnicy, służba królewska lub skazani nie mogli zostać mnichami, podobnie jak osoby, które nie miały zezwolenia rodziców. Późniejsza lista zabrania wstępu do zakonu całej grupie osób, które zaszkodziłyby prestiżowi zakonu: notowanym zbrodniarzom, zabójcom rodziców i świętych oraz dewiantom seksualnym. Konieczność tego rodzaju ograniczeń staje się zrozumiała, gdy się zważy, że członkowie zakonu w znacznym stopniu nie podlegali świeckiemu sądownictwu. Nigdy jednak zakon nie odmówił przyjęcia ludzi należących do pogardzanej rasy lub warstwy społecznej. Przypuszczalnie po raz pierwszy w historii świata w staroindyjskich wspólnotach ascetycznych ustanowiono i praktykowano zasadę równości i braterstwa wszystkich ludzi.

Jeśli wyświęceniu nie stało nic na przeszkodzie, ceremonia przebiegała w obecności zebranej wspólnoty. Kandydat

przepisowo prosił o przyjęcie do zakonu, egzaminator publicznie powtarzał pytania, potem przemawiał mistrz ceremonii:

Słuchajcie mnie, o wy, czcigodni, wspólnoto. Ów N.N. pragnie przyjąć święcenia jako uczeń czcigodnego N.N. Według jego oświadczenia nic nie stoi wyświęceniu na przeszkodzie. N.N. przyjął miseczkę do jedzenia i szaty mnisze i prosi wspólnotę o wyświęcenie wraz z N.N. jako swoim nauczycielem. Jeśli to odpowiada wspólnocie, niech wyrazi zgodę na wyświęcenie.

Po tym formalnym postawieniu wniosku, wypowiedano tę samą formułę, która teraz odnosiła się do aktu podjęcia decyzji i do której dołączano wezwanie do zebranej wspólnoty:

Ci spośród czcigodnych, którzy głosują za tym, by wyświęcić N.N. z N.N. jako jego nauczycielem, niech milczą. Ci zaś, którzy nie głosują za tym, niech przemówią.

Jeśli po dwukrotnym powtórzeniu tego wezwania nikt nie wniósł sprzeciwu, oznajmiano decyzję:

Wspólnota wyświęca N.N. z N.N. jako jego nauczycielem; swoim milczeniem wyraziła zgodę, to stwierdzam.

Wreszcie na podstawie pomiaru cienia dokładnie, co do godziny ustalano czas wyświęcenia. Nowo wyświęconemu zwracano uwagę na cztery filary (= dyrektywy), tzn. na sposoby postępowania, które są wzorem dla życia mnichów:

Jako ubiór stosowne są szmaty, jako pożywienie stosowna jest potrawa żebracza, jako miejsce pobytu stosowne jest podnóże drzewa, jako lekarstwo stosowny jest cuchnący mocz.

Ceremonia kończyła się wymienieniem czterech wykroczeń, które pociągały za sobą wykluczenie z zakonu (zob. poniżej, s. 43).

Widzimy, że owa ceremonia nie ma w sobie nic z rytuału wyświęcania, który miałby z opuszczającego dom uczynić na przykład nowego człowieka lub członka wspólnoty mistycznej. Wstęp do zakonu nie był niczym innym jak cywilnym aktem prawnym, który w każdej chwili mógł być zerwany przez jedną ze stron. Jest to niewiele, jeśli zważyć, że ci, którzy opuścili dom, opuścili ojca i matkę, żonę i dziecko i zrezygnowali ze wszelkiego szczęścia ziemskiego. Atoli właśnie owa rezygnacja z wszelkiego fałszywego patosu przemawia za uczciwością wspólnoty zakonnej, która nie chciała niczego więcej, jak tylko urzeczywistnienia we wspólnym dążeniu buddyjskiej drogi wyzwolenia.

Rozdział drugi

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna



Pierwsza część reguły zakonnej składa się z przedstawienia czterech wykroczeń, które w konsekwencji pociągają za sobą nieodwołalne i ostateczne wykluczenie ze wspólnoty zakonnej:

I. Jeśli mnich podlega dyscyplinie zakonnej, a dopuszcza się spółkowania, i to choćby ze zwierzęciem, nie przyznawszy się przedtem do niemożności tej [dyscypliny] utrzymania, to taki mnich jest paradżika (*pārājika*) i należy go wykluczyć ze wspólnoty.

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

II. Jeśli mnich przywłaszcza sobie coś, czego nie otrzymał, a co można określić, jako rzecz skradzioną – popełnia więc czyn, który w konsekwencji musiałby pociągnąć za sobą wszczęcie przez władze państwowe postępowania karnego, czy to w formie skazania, uwięzienia, wygnania czy też publicznej nagany, to taki mnich jest paradzika i należy wykluczyć go ze wspólnoty.

(Sv. 1,2 /V. III, s. 46/=Vin. Vibh. 1,2)

III. Jeśli mnich własnoręcznie i umyślnie zabije człowieka lub dostarczy mu narzędzia mordu, albo umożliwia mu kontakt z dostarczycielem narzędzia mordu lub wskazując na nędzę życia, skieruje jego myśl na kwestię śmierci lub głosi mu pochwałę śmierci i przez to powoduje śmierć tego człowieka, to taki mnich jest paradzika i należy wykluczyć go ze wspólnoty zakonnej.

(Sv. 1,3 /V.III, s. 73/=Vin. Vibh. I,3)

IV. Jeśli mnich, nie potrafiąc wejrzeć i przejrzeć, symuluje znajomość lub wizję stanów nadludzkich, które prowadzą do zdolności widzenia szlachetnej wiedzy, mówiąc: „ja znam, ja widzę”; i jeśli potem ów mnich – proszony lub nieproszony – wyznaje, że pod wpływem próżności, bezpodstawnie i kłamliwie, nie znając, powiedział „ja znam”, i nie widząc, powiedział „ja widzę”, to taki mnich jest paradzika i należy go wykluczyć ze wspólnoty zakonnej.

(Sv. 1,4/V. III, s. 91/=Vin. Vibh. 1,4)

Rozumiemy, że stosunki płciowe, kradzież i zabójstwo były tak poważnymi wykroczeniami, iż uniemożliwiały sprawcy dalsze

pozostawanie w zakonie. W tym kontekście czwarty przepis wywołuje jednak zdziwienie, głównie zaś z tego względu, że tak poważne wykroczenia jak rozbicie wspólnoty, oszczerstwo lub seksualne wyuzdanie zaliczają się dopiero do następnej i mniej surowo ocenianej grupy. Czym były stany nadludzkie, których symulowanie zaliczano do najcięższych grzechów?

Badając nieliczne fragmenty późniejszej literatury, w których występuje to pojęcie, po części odnajdziemy głoszony tam pogląd, że stany nadludzkie polegają jakoby na opanowaniu sztuczek czarodziejskich:

Wzniosły powiedział do czcigodnego Swagaty (Svāgata): „Swagato, pokaż mi teraz swoje nadludzkie stany, cud magicznej mocy”. „Tak jest, Panie” – odpowiedział czcigodny Swagata, wznosił się ponad ziemię, szedł w powietrzu w górę i w dół, zatrzymał się, usiadł i położył się, wyrzucił z siebie dym i ogień i zniknął

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

(V. I, s. 180)

Już dawni buddyści mogli się przekonać, że popisywanie się takimi mocami czarodziejskimi jest nieszkodliwym oszustwem i przeto udawanie stanów nadludzkich jest tylko szczególnym przypadkiem kłamstwa. W ceremonii przyjmowania nowicjuszy do zakonu pojęcie symulowania stanów nadludzkich rzeczywiście zastąpiono potem pojęciem kłamstwa. Zwracano w niej nowicjuszowi uwagę na cztery wykroczenia, które w konsekwencji pociągają za sobą wykluczenie z zakonu, mianowicie stosunki płciowe, kradzież, zabójstwo i – kłamstwo. Właściwe znaczenie pojęcia nie zostało tu dostatecznie wyjaśnione, co jasno wynika już z samej reguły zakonnej. Tylko raz poświęca się kłamstwu jeden oddzielny przepis, potem jednak nawet ujawnienie rzeczywistych stanów nadludzkich zostaje zakazane pod groźbą kary:

Jeśli mnich powiadamia niewyświęconą osobę o rzeczywiście istniejących stanach nadludzkich, tedy jest to patajantika.

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

- ¹ 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.
- ² Konfucjusz, Kong Qiu, żył w latach 551-479 przed Chr.
- ³ Dariusz I, panował w latach 522-486 przed Chr.
- ⁴ Heraklit z Efezu, żył w latach ok. 540-480 przed Chr.
- ⁵ Aleksander Wielki, żył w latach 356-323 przed Chr.
- ⁶ *Pārājika* – termin oznaczający ciężki grzech pociągający za sobą wykluczenie z zakonu mnichów; także nazwa całej kategorii występków.
- ⁷ *Samghāvaśesa* – grupa wykroczeń, zezwalających na (tymczasowe) utrzymanie związku ze wspólnotą zakonną; według innej interpretacji: wykroczenie, które może anulować tylko zakon.
- ⁸ *Pātayantika* – występki, grupa wykroczeń, powodujących upadek (popadā nięcie w gorszy rodzaj egzystencji), o ile nie nastąpi skrucha i pokuta.
- ⁹ *Naihsargika-pālayantika* – wykroczenie w rodzaju: „powodujące upadek”, pociągające za sobą utratę, konfiskatę mienia.

Wydawnictwo Akademickie DIALOG

specjalizuje się w publikacji książek dotyczących języków, zwyczajów, wierzeń, kultur, religii, dziejów i współczesności świata Orientu.

Naszymi autorami są znani orientaliści polscy i zagraniczni, wybitni znawcy tematyki Wschodu.

Wydajemy także przekłady bogatej i niezwyklej literatury pięknej krajów Orientu.

Redakcja: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/219

tel. (0 22) 620 32 11, (0 22) 654 01 49

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

Biuro handlowe: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks (0 22) 620 87 03

e-mail: biurohandlowe@wydawnictwodialog.pl

www.wydawnictwodialog.pl

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Serie Wydawnictwa Akademickiego DIALOG:

- Języki orientalne
- Języki Azji i Afryki
- Literatury orientalne
 - Skarby Orientu
 - Teatr Orientu
- Życie po japońsku
 - Sztuka Orientu
 - Dzieje Orientu
- Podróże – Kraje – Ludzie
 - Mądrość Orientu
- Współczesna Afryka i Azja
 - Vicus. Studia Agraria
 - Orientalia Polona
- Literatura okresu transformacji

- Literatura frankofońska
 - Być kobietą
 - Temat dnia
 - Życie codzienne w...
- Prowadzimy sprzedaż wysyłkową