

Pod redakcją
Krzysztofa
Jakubczaka

BUDDYZM

TRADYCJE I IDEE



KSIĘGARNIA
AKADEMICKA

BUDDYZM

TRADYCJE I IDEE



Rada naukowa:

dr hab. Krzysztof Kosior (prof. UMCS)

dr hab. Joanna Grela (prof. UJ)

dr hab. Przemysław Szczurek (prof. UWŕ)

dr hab. Grzegorz Polak (UMCS)

BUDDYZM

TRADYCJE I IDEE

pod redakcją
Krzysztofa Jakubczaka


manggha



KRAKÓW
2022

Krzysztof Jakubczak
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
✉ <https://orcid.org/0000-0002-5538-0069>
✉ krzysztof.jakubczak@uj.edu.pl

© Copyright by individual authors and Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha, 2022

Recenzent
dr hab. Krzysztof Kosior, prof. UMCS

Opracowanie redakcyjne
Justyna Zdziennicka

Projekt okładki
Igor Stanisławski

ISBN 978-83-67025-07-2
ISBN 978-83-8138-521-3
ISBN 978-83-8138-522-0 (PDF)
<https://doi.org/10.12797/9788381385220>

Zdjęcie na okładce: Siedzący Budda Gautama wykonujący gest nauczania, Gandhara, II-III w., łupek (Tokyo National Museum, Tokio, Japonia, domena publiczna)

Publikacja częściowo dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

**WYDAWNICTWO
KSIĘGARNIA AKADEMICKA**
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87
e-mail: publishing@akademicka.pl

**MUZEUM SZTUKI I TECHNIKI
JAPONSKIEJ MANGGHA**
ul. Marii Konopnickiej 26,
30-302 Kraków
tel.: 12 267 27 03

Księgarnia internetowa:
<https://akademicka.com.pl>

e-mail: muzeum@manggha.pl

Spis treści

Wykaz skrótów	7
Uwagi redakcyjne.....	9
Wprowadzenie	11
 Krzysztof Jakubczak	
Buddyzm w Indiach. Ideowa rewolucja czy kontynuacja?.....	15
 Grzegorz Polak	
Therawada w Azji Południowej i Południowo-Wschodniej.....	97
 Joanna Grela	
Buddyzm tybetański. Historia i specyfika.....	165
 Jakub Zamorski	
Nieprawda ważniejsza od prawdy – buddyzm chan w oczach jego współczesnych badaczy	207
 Lucy Hyekyung Jee	
Buddyzm koreański.....	245
 Maciej Kanert	
Oświecony przez Japonię. Krótkie wprowadzenie do buddyzmu japońskiego.....	279
 Joanna Różycka-Tran, Trần Anh Quân	
Historia i specyfika buddyzmu wietnamskiego: zen trúc lâm.....	307
 Jolanta Gablankowska-Kukucz	
Buddyzm w Polsce. Związki i wspólnoty religijne	341
 Aneks	
 Lucy Hyekyung Jee	
Korean Buddhism.....	363
 Spis ilustracji.....	395
Noty o autorach	401
Indeks osobowy	405

Wykaz skrótów

AN	– <i>Āṅguttara-nikāya</i>
ch.	– chiński
DN	– <i>Dīgha-nikāya</i>
j.	– japoński
k.	– koreański
MN	– <i>Majjhima-nikāya</i>
p.	– pali
s.	– sanskryt
SN	– <i>Saṃyutta-nikāya</i>
t.	– tybetański
Vin.	– <i>Vinaya-piṭaka</i>
Vism.	– <i>Visuddhi-magga</i>
w.	– wietnamski

Uwagi redakcyjne

Redakcja niniejszej książki przysporzyła wielu problemów związanych nie tyle z samą wielością języków, w jakich funkcjonują omawiane w niej tradycje buddyjskie, ile z wielością i niewspółmiernością obowiązujących w polskim piśmiennictwie zasad transliteracji i transkrypcji owych języków. Przyjęte rozwiązania mogą czasami w niektórych Czytelnikach budzić wątpliwości, a nawet opór w związku z utrwaleniem pewnych językowych nawyków, nie zawsze szczęśliwie ukształtowanych. Dlatego poniżej zwracam uwagę na te najistotniejsze.

Słowa sanskryckie i palijskie transliterowane są za pomocą międzynarodowej transliteracji naukowej (IAST) oraz transkrybowane, czyli spolszczane. Słowa transliterowane zawsze pisane są kursywą, z wyjątkiem imion i nazw własnych. Słowa transkrybowane pisane są drukiem prostym. Wszelkie wątpliwości transkrypcyjne rozstrzygane są na korzyść zasad ortograficznych języka polskiego, czyli na przykład głoska *ś* przed samogłoską spolszczana jest jako „si”, stąd „Siakjamuni”, a nie „Śakjamuni”.

W piśmiennictwie polskim, zwłaszcza popularnym, istnieje tendencja do nadużywania form honoryfikatywnych w zapisie słów „budda” oraz „dharma”. Choć w niektórych sytuacjach tendencja ta może być usprawiedliwiona, w niniejszej publikacji z niej zrezygnowano. Słowo „dharma” zawsze pisane jest małą literą. Słowo „budda” dużą literą pisane jest tylko w funkcji imienia własnego. Często wówczas pojawia się w połączeniu z właściwym imieniem danej postaci, np. Budda Gautama, Budda Amitabha. Samodzielnie pisane jest dużą literą tylko wówczas, gdy wiemy na podstawie kontekstu, o jakiej postaci jest mowa (podobnie użyte jest słowo „przebudzony”).

Małą literą pisane jest zawsze w funkcji nazwy ogólnej, jako określenie pewnej kategorii istot, stąd mamy: natura buddy, stan buddy, umysł buddy, czyli natura charakterystyczna dla istot przebudzonych itp.

Język chiński transliterowany jest przy użyciu systemu hanyu pinyin. Kursywą pisane są terminy w pełnej transliteracji, tzn. ze znakami diakrytycznymi. Zapis uproszczony, czyli pozbawiony znaków diakrytycznych, jest używany jako forma spolszczona i pojawia się drukiem prostym. Do zapisu słów w języku japońskim użyto zmodyfikowanej transkrypcji Hepburna. W spolszczeniach, w zależności od decyzji autora tekstu oraz utrwalonej tradycji, makrony (znaki długości) pozostawały bądź znikwały. Słowa języka koreańskiego zapisywano przy użyciu poprawionej transkrypcji języka koreańskiego. W pracy zrezygnowano z odrębnego systemu spolszczania. Pojęcia w języku wietnamskim są zapisywane za pomocą używanego obecnie w Wietnamie i opartego na alfabecie łacińskim alfabetu quốc ngũ. W zestawieniu pozycji bibliograficznych ci sami autorzy pojawiają się w zapisie pełnym i uproszczonym – w zależności od pierwotnej formy zapisu ich nazwisk w przywoływanych dziełach.

Język tybetański transliterowany jest według systemu Wyliego. Zgodnie z obecnie panującą tendencją zrezygnowano całkowicie z użycia wielkiej litery w zapisach nazw własnych i tytułów dzieł. Wielką literę zachowano jednak w spolszczeniach.

Odrębną kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest zapis imion i nazwisk z obszaru cywilizacji konfucjańskiej. Standardowo przyjęto model funkcjonujący w językach tego obszaru, czyli pierwsze zapisywane jest nazwisko (nazwa rodowa), jako następne imiona. W spolszczeniu deklinowane są wyłącznie ostatnie imiona. W zapisie imion zrezygnowano ze stosowania inicjałów, gdyż powtarzalność nazwisk powoduje, że zwykle to imiona pozwalają zidentyfikować daną osobę i są traktowane jako ważniejsze. Wyjątkiem jest zapis nazwisk autorów współczesnych, którzy ze względu na swoją popularność w obszarze kultury atlantyckiej, czy też naukową działalność i aktywność podejmowaną w języku angielskim, na ogół pojawiają się w zapisie odwrotnym, czyli przystosowanym do standardów europejskich, i tak są też rozpoznawani.

Wprowadzenie

Napisanie całościowej monografii historycznie, geograficznie i kulturowo rozległego oraz intelektualnie złożonego zjawiska, jakim jest buddyzm, dalece wykracza poza fizyczne możliwości i merytoryczne kompetencje jednego człowieka. Nawet dla zespołu autorów przedsięwzięcie takie stanowiłoby poważne wyzwanie. Dlatego niniejsza książka nie aspiruje do roli tak ambitnego, kompleksowego opracowania.

Zadanie, jakie zostało postawione przed autorami zgromadzonych w niej tekstów, było znacznie skromniejsze i – co więcej – sformułowane zostało w kontekście konkretnego wydarzenia. Był nim cykl otwartych wykładów, które odbyły się wiosną 2018 roku w Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha w Krakowie w ramach wieloaspektowego projektu *Buddyzm*, realizowanego wówczas przez muzeum. Zadanie zaś polegało na zaprezentowaniu autorskich wprowadzeń w kulturową specyfikę poszczególnych buddyjskich tradycji Azji, które od kilkudziesięciu lat zapuszczają korzenie także w polskim społeczeństwie. „Autorskich” to znaczy związanych z indywidualną, aczkolwiek opartą na badawczym doświadczeniu, decyzją wykładowców odnośnie do tego, które z przejawów i wymiarów konkretnych buddyjskich tradycji uważają oni za szczególnie godne omówienia w ramach ogólnego wprowadzenia.

Klimat, jaki panował podczas tych spotkań gromadzących stałą i aktywnie w nich uczestniczącą publiczność, natchnął wykładowców przekonaniem, że wysiłek włożony w przygotowanie prezentacji warto jeszcze bardziej zintensyfikować i ukierunkować na uzyskanie efektu, nie tylko upamiętniającego owe spotkania, ale przede wszystkim utrwalającego rodzące się podczas nich

myśli i inspiracje. Aby efekt mógł być zadowalający, pozostało tylko poszerzyć listę prezentowanych tradycji o te, których zabrakło podczas cyklu wykładów, a które zdążyły się już w Polsce zadomowić.

Jak zostało wspomniane, zebrane w niniejszym tomie teksty mają charakter autorski. Różnie więc rozłożone zostały w nich akcenty. Jedne wypowiedzi uwypuklają kwestie historyczne, inne filozoficzno-doktrynalne, a jeszcze inne zwracają uwagę na zagadnienia związane z formami buddyjskiej praktyki. Razem składają się one na bogaty obraz wielowarstwowej i wielowymiarowej buddyjskiej tradycji.

W pierwszym tekście, autorstwa piszącego te słowa, a zatytułowanym *Buddyzm w Indiach. Ideowa rewolucja czy kontynuacja?*, kwestie historyczne – aczkolwiek potraktowane obszernie – zostały przesunięte na plan drugi. Zamiast tego dążę do wytropienia i wskazania tego momentu w buddyjskiej myśli (utrwalonej we wczesnych tekstach okresu indyjskiego), w którym dochodzi do ujawnienia się zasadniczego rozłamu w sposobie wyrażania pierwotnej intuicji buddyjskiego doświadczenia istnienia. W mojej opinii wszystkie późniejsze buddyjskie spory doktrynalne swój początek mają w rozbieżnościach uwidoczniionych już w tekstach wczesnych kanonów.

Odminną postawę przyjmuje Grzegorz Polak w tekście *Therawada w Azji Południowej i Południowo-Wschodniej*. Autor rozpatruje możliwie wiele aspektów tradycji therawady. W tym obszernym artykule monograficznym znajdziemy streszczenie historii therawady z podziałem na poszczególne kraje, w których jest to tradycja dominująca, uwagi o strukturze instytucjonalnej, podsumowanie nauk czołowego myśliciela therawady – Buddhaghosy, rozważania o praktyce therawady, w tym zwłaszcza medytacyjnej, oraz przegląd współczesnych ruchów medytacyjnych rozwijających się w obrębie tradycji od XIX w.

Joanna Grela, autorka następnego tekstu, zatytułowanego *Buddyzm tybetański. Historia i specyfika*, dokonuje historycznego przeglądu dominujących szkół buddyzmu tybetańskiego, wskazując jednocześnie na fundujące je przekonania oraz uwypuklając cechy określające ich podejście do duchowej praktyki.

Na tle zebranych w książce prac wyróżnia się tekst Jakuba Zamorskiego, zatytułowany *Nieprawda ważniejsza od prawdy – buddyzm chan w oczach*

jego współczesnych badaczy. Już w owym intrygującym tytule autor ujawnia specyfikę swojego podejścia do chińskiej tradycji buddyzmu chan. Konfrontując tradycyjną narrację, w której wyraża się świadomość tożsamości chan, z narracją charakterystyczną dla historycznej postawy prezentowanej przez współczesnych badaczy, autor nie tylko demistyfikuje wiele stereotypowych przekonań na temat chan, ukształtowanych pod wpływem opinii wyrażanych we wpływowych pracach Daisetsu Suzukiego, ale pokazuje także możliwość zbudowania nowej tożsamości chan uwzględniającej wyniki współczesnych naukowych badań. Sugeruje, że, paradoksalnie, tego typu konstrukcja mogłaby oznaczać oddanie głosu chińskiej tradycji, który w XX w. został zagłuszony przez narrację Suzukiego.

Następny tekst – zatytułowany *Buddyzm koreański*, autorstwa Lucy Hyekyung Jee – dotyczy koreańskiej tradycji buddyjskiej, która choć reprezentowana w Polsce, nie doczekała się jeszcze stosownego akademickiego omówienia. Tekst podzielony został na dwie części. Pierwsza to przegląd historii buddyzmu koreańskiego, w którym wskazane zostały kluczowe postaci i szkoły. W części drugiej autorka wylicza dominujące idee i tendencje w buddyzmie koreańskim, uwypuklając tę, która ostatecznie zdominowała koreańską tradycję, czyli dążenie do przekraczania i godzenia sprzeczności, zarówno w obszarze myśli buddyjskiej, jak i na styku buddyzmu z innymi tradycjami filozoficznymi, zwłaszcza z konfucjanizmem i taoizmem. Tekst ten jako jedyny z tu zebranych powstał pierwotnie w języku angielskim. Dlatego oprócz polskiego przekładu zdecydowaliśmy się załączyć w aneksie jego oryginalną wersję, tym bardziej że w światowym piśmiennictwie ciągle jeszcze daje się odczuć deficyt odpowiednich opracowań.

Z kolei Maciej Kanert w artykule zatytułowanym *Oświecony przez Japonię. Krótkie wprowadzenie do buddyzmu japońskiego* dokonuje historycznego przeglądu najważniejszych tradycji buddyzmu japońskiego. Autor z jednej strony zwraca uwagę na skalę ich politycznego i kulturowego uwikłania, co usprawiedliwiać ma sugestię, że to buddyzm nawrócił się na Japonię, a nie Japonia na buddyzm, z drugiej zaś określa różnicę między „buddyzmem państwowym” i buddyzmem, który „wyszedł na rozstaje dróg”.

W następnym tekście, *Historia i specyfika buddyzmu wietnamskiego: zen trúc lâm*, Joanna Różycka-Tran oraz Trần Anh Quân stwierdzają, że wietnamski buddyzm swoją żywotność zawdzięcza głównie szkole trúc lâm. Aspekty buddyjskości są w niej nie mniej ważne od aspektów nacjonalistycznych. Autorzy wskazują na istotny moment w dążeniu buddyzmu wietnamskiego do zbudowania własnej, odrębnej od chińskiej, tożsamości, ale poniekąd tym tekstem – ze względu na swoistą narrację – owo dążenie sami dobrze egemplifikują.

W eseistycznym tekście, zamykającym książkę, zatytułowanym *Buddyzm w Polsce. Związki i wspólnoty religijne* Jolanta Gablankowska-Kukucz przedstawia główne tradycje buddyjskie rozwijające się w Polsce od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Autorka zauważa, że wielość i zróżnicowanie buddyjskich tradycji w tym wypadku nie jest oznaką słabości i doktrynalnych podziałów, lecz koresponduje ze specyfiką buddyjskiego przesłania wyrażającą się w dobieraniu odpowiednich środków do możliwości poznawczych potencjalnych odbiorców.

Kończąc to krótkie wprowadzenie, pozostaje mi tylko wyrazić nadzieję, że Czytelnicy, którzy sięgną po niniejszą książkę, uznają, że również autorom zgromadzonych w niej tekstów udało się tę trudną sztukę dobierania odpowiednich środków do poznawczego potencjału odbiorców opanować.

Krzysztof Jakubczak

Krzysztof Jakubczak 

Buddyzm w Indiach

Ideowa rewolucja czy kontynuacja?

Abstract

Buddhism in India: Ideological Revolution or Continuation?

The author intends to explicate the content of the Buddhist experience. The first part of the text discusses the cognitive and existential aspects of Buddhist experience. The second part deals with some historical issues of Indian Buddhism. In the third part the author strives to indicate this moment in Buddhist thought, embedded in the early texts of the Indian period, in which there is a fundamental split in the way of expressing the original intuition of the Buddhist experience of existence. In the author's opinion, all subsequent Buddhist ontological disputes originated in the discrepancies already revealed in the texts of the early canons, especially in the Pāli and Sanskrit versions of the *Discourse to Kātyāyana*.

Keywords: Buddhism in India, Buddhist experience, duality of existence and non-existence, distributive ontology, Abhidharma, Madhyamaka

Słowa kluczowe: buddyzm w Indiach, doświadczenie buddyjskie, dualizm istnienia i nieistnienia, ontologia dystrybutywna, abhidharma, madhjamaka

1. Buddyjskie doświadczenie

Początkiem i kresem buddyzmu jest doświadczenie. Można je opisać na kilka sposobów w zależności od tego, jakie jego aspekty chcemy uwidocznić. Perspektywą uprzywilejowaną jest ta, która pozwala widzieć w owym doświadczeniu podstawę buddyjskiej odrębności i tożsamości. Tak kwestię tę ujmuje sama buddyjska tradycja. Zgodnie z nią doświadczenie to stanowiło, przynajmniej w czasach historycznych, po pierwsze osobiste odkrycie Siddharthy Gautamy (s. Siddhārtha Gautama, p. Siddhattha Gotama), po drugie zaś – i co znacznie ważniejsze – to ono zdecydowało o odmienności i nowatorstwie buddyjskiego przesłania na tle duchowego i intelektualnego fermentu cechującego epokę, w której żył twórca buddyzmu¹. Odkrycie to stanowi źródłowy początek nauki buddyjskiej i jej czynnik konstytutywny. W zależności od kontekstu i rozłożenia akcentów doświadczenie owo określane jest różnymi nazwami. Najbardziej rozpoznawalna to „nirwana” (s. *nirvāṇa*, p. *nibbāna*). Swoją popularność, zwłaszcza w obszarze zachodniej kultury, nazwa ta zawdzięcza niejednoznacznej i budzącej kontrowersje wykładni kryjącej się pod nią idei. Dosłownie nazwa ta znaczy „wygaśnięcie”. W powiązaniu z nauką o bejaźniowości czy niejaźniowości (s. *anātman*, p. *anatta*)² idea ta prowokowała zarówno w starożytności, jak i w czasach współczesnych do formułowania pod adresem buddyzmu zarzutu nihilizmu³. Sugerowano bowiem, że ostatecznym celem nauczania

¹ Zobacz DN I, 12 – Budda wskazuje w tym miejscu na różnicę między swoim nauczaniem wyrastającym z doświadczenia a postawami innych nauczycieli, których przekonania są efektem spekulacji.

² Tłumaczenie terminu *anātman* jako „bejaźniowość” lub „niejaźniowość” nie jest wyłącznie kwestią stylu. Za określeniami tymi może się kryć, a w opinii piszącego te słowa faktycznie się kryje, istotna różnica w sposobie rozumienia idei anatmana w różnych nurtach myśli buddyjskiej, zob. na ten temat: K. Jakubczak, *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu*, Kraków 2019, s. 112-115; por. także A. Wynne, *The ātman and Its Negation: A Conceptual and Chronological Analysis of Early Buddhist Thought*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 33/1-2 (2010), s. 103-171.

³ Zob. K. Jakubczak, *Poza bytem i niebytem...*, zwł. s. 31-34.

Buddy nie może być nic innego jak całkowite unicestwienie wszystkich czynników tworzących byt ludzki, co stoi w jawnej sprzeczności ze wszelkimi mistycyzującymi i absolutystycznymi tradycjami duchowymi zarówno Indii, jak i Europy. Nie rozstrzygając tej kwestii w tym miejscu, wypada jednak zauważyć, że termin ten w pierwszym rzędzie odnosił się do tych sił w bycie ludzkim, w których upatrywano przyczyn kształtowania się negatywnie ocenianych aspektów ludzkiej kondycji. W tym użyciu oznaczał on doświadczenie ostatecznego ustania wszelkich dolegliwości w związku z wygaszeniem owych przyczyn. Metaforycznie zarówno owe przyczyny, jak i dolegliwości zwane są ogniem. Dopiero wtórnie i w ramach określonej wykładni myśli buddyjskiej, opowiadającej się za nauką o beżjaźniowości, zarzut nihilizmu zyskiwał na nośności⁴.

Inną nazwą, ważną w kontekście konstruowania buddyjskiej samoidentyfikacji, jest „bodhi” (s., p. *bodhi*), czyli „przebudzenie”. Akcentuje ona konwersyjny charakter tego doświadczenia. Doświadczający zostaje przeprowadzony ze stanu snu, umysłowego mroku (s., p. *moha*), standardowo określanego też jako niewiedza (s. *avidyā*, p. *avijjā*), w stan przytomności i jasności. Ma to być trwała przemiana, w której wyniku istota ulega nieodwracalnemu przekształceniu tak na poziomie epistemicznym, jak i ontycznym. Właśnie ze względu na tę przemianę Siddhartha Gautama będzie określany mianem *buddha* – „przebudzony”, a o jego nowej ontycznej kondycji będzie się twierdzić, że wykracza poza możliwość orzekania o niej. W swej naturze jest to doświadczenie poznawcze o charakterze bezpośredniej naoczności, w której ma miejsce „widzenie rzeczy, jakimi są” (s. *yathā-bhūta-darśana*, p. *yathā-bhūta-dassana*). Jeszcze dobitniej moment bezpośredniości tego doświadczenia uwypuklony został w analogicznym, acz poszerzonym, określeniu *yathā-bhūta-jñāna-darśana* (w sanskrycie, w pali *yathā-bhūta-ñāṇa-dassana*) dosłownie tłumaczonym jako „poznanie i widzenie rzeczy, jakimi są”. Wbrew pozorom jednak nie chodzi w nim o rozróżnienie dwóch umysłowych aktów, lecz wskazanie, że mamy tutaj do

⁴ Szerzej na ten temat zob.: K. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w tradycji buddyjskiej*, [w:] *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycji Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 225-238, zwł. s. 230-238.

czynienia z poznaniem o charakterze naoczności, czy też może lepiej z poznawczą naocznością.

Przekonanie o tym, że owo doświadczenie ma charakter poznawczy, znalazło odzwierciedlenie w wielu innych terminach używanych na określenie różnych jego wymiarów. Zestaw takich terminów pojawia się w *Kazaniu o wprawieniu w ruch koła nauki* (SN V, 420-424; VP I, 8-11; p. *Dhamma-cakka-pavattana-sutta*, s. *Dharma-cakra-pravartana-sūtra*), czyli w mowie, która w opinii tradycji miała zapoczątkować przekaz nauki⁵. Są to w pali: *cakkhu* (s. *cakṣus*), *ñāṇa* (s. *jñāna*), *paññā* (s. *prajñā*), *viñjā* (s. *vidyā*) i *āloka* (s. *āloka*). Termin pierwszy dosłownie znaczy „oko, wzrok”, ale też „widzenie”, a nawet „wizja” czy „wgląd”. Sugeruje więc, tak jak termin *darśana*, bezpośredniość ujmowania, naoczność. Drugi, już wzmiankowany, to „poznanie”. Trzeci standardowo jest oddawany jako „mądrość” i do niego zaraz jeszcze wrócimy. Czwarty to „wiedza”, często tłumaczony jako „wyższa wiedza”. Ostatni zaś to tyle, co „patrzenie, widzenie, spojrzenie, wzrok”, ale także „światło”, co z kolei odsyła do „przejrzystości (widzenia)”, a nawet „iluminacji, oświecenia”. Wszystkie te wyjątkowe formy poznania, będące w istocie jedną formą, za swój przedmiot mają cztery szlachetne prawdy: prawdę o cierpieniu (p. *dukkha*, s. *duḥkha*), o powstawaniu cierpienia (p., s. *samudaya*), o ustaniu cierpienia (p., s. *nirodha*) i o drodze do ustania prowadzącej (p. *magga*, s. *mārga*). Dają pewność odnośnie do tego, co należy w pełni zrozumieć, porzucić, doświadczyć i doskonalić, i co w wypadku Buddy zostało tak zrozumiane, porzucone, doświadczone i udoskonalone.

Jeszcze innym terminem, czasami pojawiającym się w tekstach, jest „wyższe poznanie” (s. *abhijñā*, p. *abhiññā*). Z jednej strony oznacza on szczególny rodzaj nadzwyczajnych zdolności, w liczbie sześciu, osiągniętych w wyniku pogłębienia medytacyjnego skupienia umysłu do poziomu

⁵ Jest całkowicie nieprawdopodobne, aby Budda rozpoczął głoszenie nauki od tego kazania. Daleki jednak jestem od nadmiernego sceptycyzmu w tej kwestii. Nie można bowiem wykluczyć, że w ciągu długiego, bo trwającego czterdzieści pięć lat, okresu nauczania w miarę pogłębiania swojego pedagogicznego doświadczenia oraz precyzowania siatki pojęć Budda nie wypracował schematu postępowania, który przynajmniej do pewnego stopnia znalazł odwzorowanie w tym kazaniu.

czwartej kontemplacji (s. *dhyāna*, p. *jhāna*; DN III, 281). Są nimi: znajomość nadprzyrodzonych mocy (jak np. przenikanie przez materialne przeszkody), jasnoślysznienie, telepatia, znajomość przeszłych żywotów, znajomość karmicznych konsekwencji czyichś czynów, w tym determinowanych przez nie kolejnych odrodzeń oraz, jako szósta, poznanie ostatecznego zniszczenia umysłowych skaz. Same w sobie owe nadzwyczajne zdolności, a przynajmniej pięć pierwszych uważanych za światowe (p. *lokiya*, s. *laukika*) i często podawanych bez szóstej, uważanej za pozaświatową (p. *lokuttara*, s. *lokottara*), nie są jeszcze świadectwem przebudzenia i traktowane są we wczesnych tekstach z pewnym dystansem⁶. Z drugiej strony termin ten używany jest też na oznaczenie ostatecznego, tj. najwyższego i najpełniejszego, poznania będącego spełnieniem dążeń (SN V, 52). Ten, kto je posiadał, prawdziwie poznał i zobaczył, co było do poznania i zobaczenia (MN II, 9).

Widząc rzeczy zgodnie z ich naturą, ten, który wygasił wszelkie negatywne impulsy swojego umysłu, ma spontanicznie działać w sposób adekwatny do owej natury. Osiąganą w ten sposób jedność widzenia i działania buddyści określają mianem „mądrości” (s. *prajñā*, p. *paññā*). Aczkolwiek dodać trzeba, że późniejsza tradycja terminem tym określa cały wachlarz stanów poznawczych rozciągających się od prostego zrozumienia uzyskanego na drodze zasłyszania aż po ostateczny wgląd poznawczy. Buddyzm zatem, co możemy stwierdzić na podstawie powyższego zestawienia terminów, jak wiele innych tradycji filozoficznych i religijnych Indii, stanowi formę gnozy, przypisującej poznaniu nadzwyczajną rolę narzędzia służącego do zmiany ludzkiej kondycji, określanej mianem wyzwolenia (s. *vimukti*, p. *vimutti*).

Podążanie ścieżką wyzwolenia wymaga dużej motywacji i ogromnej samodeterminacji. Przesłanie buddyjskie może mieć wartość tylko dla tego, kto w jakimś stopniu podziela diagnozę postawioną ludzkiej kondycji przez Buddę. Stąd też w tekstach, w tym również w pierwszym kazaniu – jak już o tym wspomniałem – przykłada się wielką wagę do rozpoznania i zrozumienia owej

⁶ Zob. B. S. Clough, *The Higher Knowledges in the Pāli Nikāyas and Vinaya*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 33/1-2 (2010), s. 409-433.

kondycji. Nie sposób zbliżyć się do wyzwolenia, nie uchwyciwszy w pełni doniosłości pierwszej szlachetnej prawdy. Co więcej, na podstawie buddyjskiej narracji stwierdzić możemy, że nie sposób nawet wejść na ścieżkę ku wyzwoleniu, jeżeli nie dysponuje się jakimś wstępnym rozpoznaniem owej kondycji. Tak ta kwestia została przedstawiona w „oficjalnej” biografii Buddy, wyznaczając archetypowy model wszelkich duchowych dążeń w obszarze buddyzmu, rozpoczynających się od doświadczenia cierpienia. To właśnie dojmujące doświadczenie cierpienia i jego nieuchronności dało impuls do porzucenia przez Siddharthę Gautamę dotychczasowego modelu życia, skądinąd traktowanego standardowo jako atrakcyjny i przez wielu pożądaný, oraz do podjęcia trudów poszukiwania środków zaradczych. Mówiąc zatem o buddyjskim doświadczeniu, możemy mieć na myśli nie tylko specyficzne doświadczenie duchowego rozwoju i spełnienia na ścieżce ku wyzwoleniu, ukształtowanej podług buddyjskiego wzorca, ale także doświadczenie w szerszym, egzystencjalnym kontekście, w którym doczesność jawić się nam będzie jako naznaczona cierpieniem (s. *dukkha*, p. *dukkha*). Z jednej strony doświadczenie o tak szeroko zakreślonych ramach nie będzie niczym swojskie buddyjskim. Ostatecznie bowiem wszystkie tradycje gnozy kwestię tę będą ujmowały podobnie. Również wielkim religiom uniwersalistycznym pokładającym w bogu nadzieję soteryczną tego typu postawa nie będzie obca. Z drugiej strony jednak, gdy dostrzegamy konstytutywną rolę tego doświadczenia w buddyjskiej narracji, nie sposób nie odnieść wrażenia, że doświadczenie to jest czymś szczególnie buddyjskim i nie ma swojego odpowiednika w innych duchowych tradycjach⁷. We wczesnych tekstach, jak to przed chwilą zauważyłem, akcentowano, że rozwój duchowy uzależniany jest od pełnego zrozumienia treści pierwszej prawdy, czyli prawdy o cierpieniu. Dopiero na tym tle można dostrzec wartość nirwany jako stanu wykraczającego poza cierpienie. Lektura tekstów późniejszej tradycji to poczucie jeszcze tylko wzmacnia, gdy okazuje się, że doświadczenie nirwany, czyli ostatecznego duchowego spełnienia, inaczej niż w innych duchowych tradycjach, nie wiąże się z wkroczeniem w transcendentną metafizyczną przestrzeń osobowego boga, bezosobowego

⁷ Por. J. Bronkhorst, *Buddhist Teaching in India*, Boston 2009, s. 9-11.

absolutu, czy też przynajmniej czystego, wolnego od empirycznej zjawiskowej skazy podmiotu-świadomości. O ile więc w innych tradycjach doświadczenie ułomności ludzkiej kondycji ma nie tylko zrażać do pozostawania w owej kondycji, ale przede wszystkim wzmacniać w doświadczającym tęsknotę za „czymś więcej”, o tyle w tradycji buddyjskiej za zrażaniem do pozostawania w owej kondycji idzie motywacja do poznawczego jej zgłębienia, co już samo w sobie ma przynieść duchowe ukojenie⁸.

Chociaż sanskrycki i palijski termin określający ułomny stan ludzkiej kondycji przyjęło się w języku polskim oddawać jako „cierpienie”, warto zdać sobie sprawę z całego zakresu opisywanych przez niego jakości, aby uniknąć nadmiernie zawężonego, a przez to zafałszowującego jego rozumienia. Wykaz takich jakości daje *Kazanie o wprowadzeniu w ruch koła nauki* (SN V, 421). Najbardziej ewidentnymi formami cierpienia są dysfunkcyjne stany naszego ciała i umysłu. Nie ma bardziej oczywistych przejawów cierpienia jak fizyczna bądź mentalna choroba. Tekst nie poprzestaje na wyliczeniu stanów dysfunkcyjnych. Te są tylko zakłóceniami funkcjonowania psychofizycznej całości, skazanej na cierpienie czy to w związku z narodzinami, czy też w związku z faktem starzenia się i śmierci. Bardziej subtelными przejawami cierpienia są stany niemożliwości zrealizowania naszych pragnień czy to negatywnych, polegających na niechęci obcowania z „rzeczami”, z którymi na obcowanie jesteśmy narażeni, czy też pozytywnych, polegających na chęci obcowania z rzeczami, do których dostęp mamy co najmniej utrudniony. Ostatecznie, stwierdza tekst, wszystko, co nas tworzy, a co tradycja buddyjska dzieli na pięć zjawiskowych obszarów zwanych

⁸ Warto tę myśl jeszcze raz podkreślić. O oryginalności postawy buddyjskiej decyduje nie sama idea czterech szlachetnych prawd, tylko wyjątkowy sposób potraktowania prawdy pierwszej. Buddyjska koncepcja czterech prawd ma swoje odpowiedniki w sankhji, jodze, njaji, a także w indyjskiej medycynie, co dawno zostało zauważone, zob. np. Th. Stcherbatsky, *The Doctrine of the Buddha*, „Bulletin of the School of Oriental Studies” 6/4 (1932), s. 892; zob. także A. Wezler, *On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the Caturvyubhattva of the Cikitsāśāstra and the „Four Noble Truths” of the Buddha*, „Indologica Tauriniensia” 12 (1984), s. 289–337. Niewykluczone jednak, że te podobieństwa biorą się z naśladowania idei buddyjskiej, aczkolwiek ograniczałoby się ono do samej czwórdzielnej struktury.

pięcioma zespołami lgnięcia, uwikłane jest nieuchronnie w cierpienie. Owymi zespołami są: zjawiska cielesne (p., s. *rūpa*), uczucia (p., s. *vedanā*), postrzeżenia (p. *saññā*, s. *saṃjñā*), dyspozycje wolicjonalne (p. *saṅkhāra*, s. *saṃskāra*) i świadomość (p. *viññāṇa*, s. *viññāna*). Stwierdzenie, że są to zespoły lgnięcia (p. *upādānakkhandha*, s. *upādāna-skhandha*), wiąże się z przekonaniem, iż na nich nabudowuje się nasze poczucie „ja” (p. *sakkāya-diṭṭhi*, s. *sat-kāya-drṣṭi*), następnie konceptualizowane w przekonanie o istnieniu substancjalnej podmiotowości zwanej popularnie duszą, duchem czy jaźnią. Aby podkreślić, że stan cierpienia nie sprowadza się wyłącznie do zakłóceń w funkcjonowaniu psychofizycznej całości, lecz ma charakter rudymenarny i charakteryzuje naszą egzystencjalną kondycję, niektórzy badacze decydują się zastępować termin „cierpienie” innym określeniem, a mianowicie „nieusatisfakcjonowanie” – cierpimy na chroniczną niezdolność uzyskania trwałego zadowolenia⁹. Oczywiście, translatorskie wybory mogą być lepsze i gorsze, nie one są jednak najistotniejsze. Analizując powyższy wykaz, ważne jest, abyśmy zrozumieli, że z buddyjskiej perspektywy to, co nazywane jest cierpieniem, nie daje się w żaden sposób niczym zrównoważyć. Nie jest to zakłócenie przyrodzonego nam dobrostanu, który sam w sobie jest przyjemnością, jak chcieli epikurejczycy, i który w związku z tym można równoważyć w najgorszym wypadku przywoływaniem mentalnych wspomnień minionej przyjemności.

Doskonale ten fakt ilustruje charakterystyka cierpienia wypracowana przez późniejszą tradycję. Zasadniczo wyróżniła ona trzy postaci cierpienia – wszelkie psychofizyczne dolegliwości, cierpienie związane z faktem zmiany (p. *vipariṇāma-dukkhatā*, s. *vipariṇāma-duḥkhatā*) oraz związane z faktem istnienia w stanach uwarunkowanych (p. *saṅkhāra-dukkhatā*, s. *saṃskāra-duḥkhatā*). Korespondują one z trzema ogólnymi cechami charakteryzującymi egzystencję – cierpienie (p. *dukkha*, s. *duḥkha*), nietrwałość (p. *aniccatā*, s. *anityatā*) i bejaźniowość/niejaźniowość (p. *anatta*, s. *anātman*). Pierwsza postać to najbardziej podstawowe formy cierpienia, ponieważ cierpienie w najczystszej postaci, cierpienie jako takie (p. *dukkha-dukkhatā*,

⁹ Por. A. D. Carpenter, *Indian Buddhist Philosophy: Metaphysics as Ethics*, London–New York 2014, s. 7–8.

s. *duḥkha-duḥkhatā*). Postać druga koresponduje z nietrwałością. Jako byty zmienne jesteśmy skazani na cierpienie, zwłaszcza na przechodzenie przyjemności w nieprzyjemność, bolesność. Na postać trzecią spojrzeć możemy jako na powiązaną z beżażniowością/niejażniowością. W obszarze naszego bytu nie znajdujemy niczego, co pozostawałoby wyłącznie w sobie niezależnie od zewnętrznych oddziaływań, nad czym mielibyśmy pełną kontrolę. Innymi słowy, jesteśmy dynamiczną strukturą uwarunkowań i warunkowania. Dopóki pozostajemy w obszarze warunkowania, dopóty skazani jesteśmy na cierpienie¹⁰.

W tych okolicznościach nauka buddyjska wskazuje na przebudzenie Buddy jako na stan wykraczający poza cierpienie i stanowiący na niego jedyne remedium. Tym sposobem poznawcze doświadczenie, które zapoczątkowało buddyzm i określiło jego unikatowość, staje się doświadczeniem do powtórzenia, zadaniem do zrealizowania dla każdego buddysty i kresem jego duchowych aspiracji.

2. Uwagi o historii buddyzmu w Indiach

Buddyzm na tle tradycji ascetycznej

Zgodnie z legendarną biografią w wieku dwudziestu dziewięciu lat Sidhartha porzucił dom i życie rodzinne. Wkroczył w ten sposób na ścieżkę duchowych poszukiwań, którą przed nim podążało już wielu indyjskich anachoretów. Zwano ich śramanami (s. *śramaṇa*, p. *samaṇa*), czyli „wysilającymi się”, gdyż podejmowane przez nich wyczerpujące działania w poszukiwaniu duchowego spełnienia wymagały determinacji i wysiłku¹¹. Rezygnowali oni z dobrodziejstw życia w społeczeństwie oraz z praktykowania utrwalonych w kulturze indyjskiej form religijności, na których straży stali

¹⁰ Szerzej zob. S. E. Harris, *Suffering and the Shape of Well-Being in Buddhist Ethics*, „Asian Philosophy” 24/3 (2014), s. 242-252.

¹¹ Szerzej na temat znaczenia tego słowa oraz jego czasownikowego źródłosłowu *śram* zob.: P. Olivelle, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New York–Oxford 1993, s. 9-16.

bramini (s. *brāhmaṇa*), czyli kapłani uznający siebie za najwyższą, gdyż sakralnie najczystsza, grupę społeczną.

Opinie badaczy na temat tego, kiedy i w jakich okolicznościach pojawiło się zjawisko ascezy w Indiach, są zróżnicowane. Według jednych, kierujących się w dużym stopniu świadectwami archeologicznymi, praktyki ascetyczne wywodzą się z najstarszego przed-aryjskiego okresu kultury indyjskiej, związanego z cywilizacją doliny Indusu i w swojej fazie dojrzałej umieszczanego zwykle między XXVI a XIX w. p.n.e., chociaż w różnych miejscach północno-zachodnich Indii późne przejawy tej kultury datowane są jeszcze na X w. p.n.e. Sądzą oni, że było to zjawisko obce i przeciwstawne wcześniejszej – tzw. wedyjskiej – kulturze Ariów, rozwijającej się na północno-zachodnich terenach subkontynentu indyjskiego od XVII-XV w. p.n.e. i opartej na rycie wedyjskim sprawowanym przez braminów¹².

Inni bronią przekonania, iż tradycja ascezy wyłoniła się w obszarze kultury wedyjskiej jako jej tradycja poboczna, ale ukształtowana na bazie wewnętrznych przemian w szczególności związanych z rozumieniem charakteru i sensu praktyk rytualnych. Owe procesy intelektualnych przeobrażeń nakładały się na procesy politycznych, społecznych i ekonomicznych przemian prowadzących do zmiany trybu życia, zwanych łącznie drugą urbanizacją Indii, intensywnie dokonujących się między VI a IV w. p.n.e., choć ich początków można doszukać się już wcześniej¹³. Badacze ci wykazują, że terminologia występująca we wczesnych tekstach wedyjskich poświadczająca istnienie ascetów, nie przeciwstawia ich jednoznacznie braminom ani świeckiemu modelowi życia ujętemu w określeniu „pana domu” (s. *gr̥hastha*)¹⁴.

¹² Zob. J. Bronkhorst, *The Two Sources of Indian Asceticism*, Delhi 1998, s. 6; zob. także P. Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge 2012, s. 9-10. Podsumowanie części opinii na temat wpływów niearyjskich znaleźć można w: P. Olivelle, *The Āśrama System...*, s. 68-69.

¹³ Zob. G. Erdosy, *The Archaeology of Early Buddhism*, [w:] *Studies on Buddhism in Honour of Professor A.K. Warder*, red. N. K. Wagle, F. Watanabe, Toronto 1993, s. 44-45.

¹⁴ Zob. J. C. Heesterman, *Brahmin, Ritual and Renouncer*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien” 8 (1964), s. 1-31.

Proponowana jest również poniekąd kompromisowa koncepcja, głosząca, że indyjski ascetyzm rozwijał się na podstawie dwóch odrębnych źródeł – wedyjskiego i niewedyjskiego¹⁵. Jeszcze inni podkreślają, że spór między tymi wykładniami jest pozorny. Starożytna kultura indyjska była wypadkową wpływów wielu różnych grup etnicznych i językowych, przez co nie sposób odseparować wątków aryjskich od niearyjskich, zwłaszcza w okresie, z którego nie dysponujemy wystarczającą ilością literackiego materiału źródłowego, a ten posiadany, czyli wczesne teksty wedyjskie, należy uznać za skrajnie jednostronny¹⁶.

Dawno też zwrócono uwagę na napięcie, jakie dostrzec można w późnych tekstach tradycji wedyjskiej oraz tekstach buddyjskich i dżinijskich, między duchowymi aspiracjami klasy kapłańskiej, braminów i klasy rycerskiej, ksatrijów (s. *kṣatriya*)¹⁷. Odnotowując fakt, że założyciele największych tradycji heterodoksyjnych, tj. buddyzmu i dżinizmu, należeli do stanu rycerskiego oraz że nie był to odosobniony przypadek, kiedy przywódca duchowy nie pochodził z warstwy kapłańskiej, niektórzy badacze stawiają hipotezę o istnieniu rywalizacji między stanem rycerskim i kapłańskim o ekonomiczną, polityczną, prestiżową i duchową supremację w ówczesnym społeczeństwie. Stąd pojawiła się sugestia, że ruch oraz światopogląd śramanów są wytworem dążeń klasy rycerskiej do odzyskania takiej supremacji¹⁸.

¹⁵ Stanowiska takiego broni Johannes Bronkhorst, zob. idem, *The Two Sources of...*, zwł. s. 9–11.

¹⁶ Zob. P. Olivelle, *The Renouncer Tradition*, [w:] *The Blackwell Companion to Hinduism*, red. G. Flood, Oxford 2003, s. 273.

¹⁷ W Upaniszadach, co znamienne, pojawia się grupa królów występujących w pozycji mędrca-nauczyciela, kierujących swoje nauki do braminów, zob. P. Olivelle, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, New York–Oxford 1998, s. 11–12. Ciekawe wnioski płyną też z analizy wczesnych etapów rozwoju podzielanej przez buddyzm i dżinizm idei tzw. buddy samotnego (s. *pratyeṣṭha-buddha*, p. *pacceka-buddha*, prakryt: *patteya-buddha*), zob. M. G. Wiltshire, *Ascetic Figures Before and In Early Buddhism: The Emergence of Gautama as the Buddha*, Berlin–New York 1990, s. 117–137.

¹⁸ Zob. P. Deussen, *The Philosophy of the Upaniṣads*, Edinburgh 1906, s. 17–21; zob. także M. G. Wiltshire, *op. cit.*, s. XVI; por. również *The Upaniṣads. A Complete Guide*, red. S. Cohen, London–New York 2018, s. 44; a także B. Black,

Innym dyskutowanym zagadnieniem, aczkolwiek powiązaniem z kwestią genezy indyjskiego ascetyzmu, jest problem zakresu terminu *śramaṇa*. Pytanie dotyczy tego, czy desygnuje on wyłącznie ruchy heterodoksyjne, czy też odnosi się również do ascetycznych ruchów pozostających w obszarze tradycji bramińskiej. Przede wszystkim należy podkreślić fakt, że termin ten nie obejmuje wszystkich tradycji ascetycznych. Nie jest jednak pewne, czy w każdym użyciu zawsze obejmuje te same. Na podstawie literatury buddyjskiej i dżinijskiej, jak również edyktów Asioki (s. Aśoka, p. Asoka) z połowy III w. p.n.e., pierwszych pisanych dokumentów dających się dokładnie datować, przyjęło się uznawać, że śramaṇowie stanowili środowisko ascetów przeciwstawnych grupie braminów¹⁹. Skrupulatna analiza najwcześniejszych wystąpień tego terminu w literaturze wedyjskiej najwyraźniej przeczy temu przekonaniu. Żadna opozycja – czy to między śramaṇami a braminami, czy też świeckimi gospodarzami – na tym etapie się nie pojawia²⁰. Co więcej, w samych tekstach buddyjskich opozycja ta nie zawsze jest opozycją między ascetami i kapłanami-nieascetami. Czasami termin „bramiṇi” odnosi się do bramińskich ascetów, czyli ascetów kultywujących więź z wedyjską tradycją²¹. W dharmicznych tekstach tradycji wedyjskiej owi związani z tradycją wedyjską pustelnicy zwani są – w zależności od tekstu – *vaikhāṇasa* bądź *vāna-prastha*²². Możliwe więc, że wspomniane przeciwstawienie jest późniejszą kreacją, stanowiącą efekt rozwoju tradycji heterodoksyjnych,

The Character of the Self in Ancient India: Priests, Kings, and Women in the Early Upaniṣads, Albany 2007, s. 103-105.

¹⁹ Zob. np. A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 2004, s. 32-33.

²⁰ Zob. P. Olivelle, *The Āśrama System...*, s. 12-16.

²¹ Zob. J. Bronkhorst, *The Two Sources of...*, s. 69-70.

²² Zob. *ibidem*, s. 5 i 21. Obecnie przeważa przekonanie, że w czasach kształtowania się ruchów śramaṇicznych środowisko bramińskie było znacznie bardziej ideowo zróżnicowane niż przyjęło się sądzić we wczesnych pracach. Obok usposobionych tradycyjnie wijskich braminów strzegących wczesnego modelu kultury wedyjskiej istniały różne grupy bardziej bądź mniej zurbanizowanych braminów, w różnym stopniu pielęgnujące związek z wcześniejszym modelem kulturowym, zob. na ten temat: G. Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge 2008, s. 122-123 oraz 153-154.

w szczególności zaś efekt wzmacniania się ich wewnętrznych tożsamości²³. W tekstach Kanonu palijskiego pojawia się ono wielokrotnie, a sam termin „asceta” (p. *samaṇa*) używany jest powszechnie na określenie religijnych ruchów niebramińskich, do których tradycja buddyjska zalicza również samą siebie²⁴. I tak mnisi buddyjscy identyfikują siebie jako „ascetów, wyznawców (dosł. synów) Sakja[muniego]” (*samaṇā sakya-puttiyā*; DN III, 84), Budda przez niebuddystów powszechnie określany jest mianem „asceta Gotama” (p. *samaṇo Gotamo*), a na użytek samej tradycji buddyjskiej pojawia się określenie „wielki asceta” (p. *mahā-samaṇa*; Vin. I, 24), mające wskazywać na wyróżnioną pozycję Buddy.

Jedną z charakterystycznych cech, zdecydowanie odróżniającą tradycję śramaniczną od wedyjskiej tradycji bramińskiej, jest kobiecy monastycyzm. Śramaniczne ruchy ascetyczne były bodaj pierwszymi uniwersalistycznymi tradycjami duchowymi, które zaakceptowały i rozwinęły kobiece wspólnoty ascetyczne. Jeśli wierzyć przekazowi buddyjskiej tradycji, ustanowienie kobiecego zakonu dokonało się z pewnymi oporami ze strony Buddy. Miały one wynikać nie z niskiej oceny duchowych walorów kobiet, ale z obaw o trwałość i spoistość zakonnej instytucji. Ostatecznie, pod naciskiem przybranej matki Mahapradżapati Gautami (s. Mahāprajāpatī Gautamī, p. Mahāpajāpatī Gotamī) oraz przy istotnym wsparciu bliskiego towarzysza Anandy (s., p. Ānanda), zakon kobiecy został przez Buddę powołany. Pierwsze generacje mniszek wydały wiele wybitnych postaci. W pewnych sferach buddyjskiej działalności kobiety przejawiały dużą aktywność. Z czasem jednak, zwłaszcza po III w., rola i znaczenie wspólnoty kobiecej malały. Znalazło to wyraz w szeregu reguł podporządkowujących mniszki mnichom, zwanych w pali *garu-dhammā*. Mimo iż buddyzm rozprzestrzenił się na ogromnej części kontynentu azjatyckiego, kobiece zgromadzenie nie

²³ Hipotezę taką formułuje Nathan McGovern, zob. idem, *Identity in Early Indian Religion*, [w:] *Routledge Handbook of South Asian Religions*, red. K. A. Jacobsen, London–New York 2021, s. 57–71, zwł. s. 64–67; a także N. McGovern, *The Snake and the Mongoose: The Emergence of Identity in Early Indian Religions*, Oxford–New York 2019, s. 82–84, 86.

²⁴ Identycznie używany jest termin *paribbājaka* [s. *parivṛāja(ka)*], czyli „wędrowca, wędrowny asceta”. Desygnuje on w Kanonie wyłącznie ascetów tradycji niebramińskich.

pojawiało się wszędzie, a czasami, w wyniku niesprzyjających zewnętrznych okoliczności, jak zbrojne konflikty, zanikało w regionach, w których zdołało się ukonstytuować. Żywa tradycja kobieca przetrwała tylko w szeroko rozumianym buddyzmie dalekowschodnim (chińskim, koreańskim). Dzisiaj, ze względu na domniemanie istnienia związku między genezą chińskiego zakonu kobiecego a kobiecą aktywnością misyjną prowadzoną ze Sri Lanki w pierwszej połowie V w. oraz inspirowaną tym domniemaniem propozycją reinterpretacji idei ciągłości kodeksu dyscypliny zakonnej zgromadzeń kobiecych, stanowi ona podstawę do odtwarzania kobiecego monastycyzmu w obszarze buddyzmu therawadyjskiego i tybetańskiego. Jest to obecnie ważny temat wewnątrzbuddyjskich debat i sporów.

Zagadnienie indyjskiego ascetyzmu często dyskutowane było w związku z utrwaloną w klasycznej kulturze indyjskiej ideą tzw. aśramów (s. *āśrama*), czyli czterech kolejnych etapów życia: ucznia (s. *brahma-cārin*), pana domu (s. *grhastha*), pustelnika (s. *vāna-prastha*) i ascety (s. *saṃnyāsīn*). Rozpowszechniło się przekonanie, że owa idea była bramińską kreacją utworzoną w celu asymilacji i podporządkowania zyskujących na znaczeniu i popularności ruchów ascetycznych. W myśl tej idei pustelniczo-ascetyczne formy życia miały zostać włączone do bramińskiej koncepcji społecznej jako etapy życia przypadające na okres po spełnieniu społecznych obowiązków związanych z dharma. Dokładniejsze badania jednak pokazały, że we wczesnych tekstach dharmicznych mamy, po pierwsze, do czynienia z czterema równorzędnymi i alternatywnymi modelami życia, a nie z ideą czterech sukcesywnych etapów życia, a po drugie, że autorstwo owej pierwotnej idei należy przypisać grupom usposobionych liberalnie braminów sprzyjających ideom wyrzeczenia i celibatu, dążących do włączenia owych idei do głównego nurtu życia religijnego²⁵. Ponadto zasięg owej idei w obu jej etapach rozwoju ograniczał się wyłącznie do środowisk bramińskich, nie odgrywała ona bowiem żadnej roli w tekstach buddyjskich.

Przewartościowanie poglądu na temat genezy idei czterech aśramów niekoniecznie musi prowadzić do negacji przekonania, że z ową ideą w jej

²⁵ Zob. P. Olivelle, *The Āśrama System...*, s. 94-96.

klasycznej postaci czterech etapów życia wiąże się dążenie środowisk tradycyjnie usposobionych braminów do asymilacji tradycji śramanicznej poprzez jej podporządkowanie. Bez wątpienia bowiem między tradycyjnym bramińskim światopoglądem, kładącym nacisk na znaczenie zewnętrznego rytuału i posiadanie synów, a ideologią wyrzeczenia i celibatu panowało intensywne napięcie²⁶. Doprowadziło ono ostatecznie do wykształcenia się nowego światopoglądu, który swój bramiński imprimatur znalazł w Upaniszadach, grupie tekstów powstających od VIII bądź VII w. p.n.e. i wieńczących objawienie wedyjskie²⁷, a który do dzisiaj w ogromnym stopniu określa indyjską wyobraźnię religijną, aczkolwiek istotnie zmodyfikowaną i poszerzoną w późniejszym okresie przez rozwój teizmu dokonujący się w ramach ruchu bhakti. Zasadnicze idee tego światopoglądu są dobrze znane. Tworzą je: przekonanie o sansarze (s. *samsāra*), czyli cyklicznej egzystencji naznaczonej cierpieniem; przekonanie o karmanie (s. *karman*), czyli moralnej odpowiedzialności za czyn, która na zasadzie obiektywnego metafizycznego prawa wyznacza miejsce w owym cyklu odradzania się stosownie do moralnej wartości uczynków; przeświadczenie o nadzwyczajnym znaczeniu kultuwowania postawy niekrzywdzenia (s. *ahimsā*), która urasta do rangi naczelnego etycznego wzorca, wreszcie przekonanie o możliwości wyzwolenia z cierpienia (s. *mokṣa*) i konieczności dążenia do niego oraz o roli, jaką w tym dążeniu odgrywa z jednej strony umartwienie, asceza (s. *tapas*), z drugiej zaś joga (s. *yoga*), czyli zestaw różnorodnych praktyk medytacyjnych.

W późniejszej kulturze indyjskiej Upaniszady uzyskały jeśli nie dominującą, to niezwykle wysoką pozycję, stając się punktem odniesienia dla klasycznych bramińskich systemów filozoficznych. Nie jest jednak jasny związek tych tekstów z wczesną tradycją buddyjską, a zwłaszcza z myślą samego Buddy. Rozpiętość opinii w tej kwestii jest skrajna. Niektórzy badacze twierdzili, że nauka Buddy w całości pozostaje zanurzona w przekazie upaniszadowym, a Budda wyraża jedynie myśl Upaniszad z nowej

²⁶ Szerzej na ten temat zob.: P. Olivelle, *The Ascetic and the Domestic in Brahmanical Religiosity*, [w:] *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, red. O. Freiburger, Oxford–New York 2006, s. 33–37.

²⁷ Zob. *The Upaniṣads: A Complete...*, s. 18–19.

perspektywy²⁸. Inni zaś podkreślali, że między myślą Buddy a przesłaniem wczesnych Upaniszad nie ma żadnych istotnych zależności²⁹. Między tymi dwoma opozycyjnymi stanowiskami rozpościera się spektrum poglądów, których autorzy postulują istnienie wzajemnych i obustronnych wpływów występujących w różnym nasileniu³⁰. Piszący te słowa skłania się ku przekonaniu, że związki między nauką Buddy a światopoglądem najstarszych Upaniszad (*Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*) są pośrednie i biorą się z pozostawania w tym samym szerokim kręgu idei dyskutowanych w obszarze tradycji ascetycznej. Możliwe natomiast, że późniejsze z klasycznych Upaniszad, powstające już w okresie intensywnego rozwoju myśli buddyjskiej do II w. p.n.e., przynoszą świadectwo wzajemnych zapożyczeń i odniesień³¹.

Budda

Chociaż rekonstrukcja początków indyjskiego ascetyzmu jest zadaniem niezwykle skomplikowanym, z całą pewnością stwierdzić możemy, że w VI-V w. p.n.e. przynajmniej część środowiska ascetów swoje poglądy i motywacje artykułowała w opozycji do przekonań braminów, i to zarówno tych wiernych wczesnowedyjskiej – naznaczonej magią – koncepcji rytuału,

²⁸ W opinii tej bez wątpienia istotną rolę odgrywa czynnik ideologiczny. Badacze ją podziеляjący zwykle sami sympatyzują z nauką Upaniszad. Najbardziej wyrazistym tego przykładem jest postać Sarvepallego Radhakrishnana, zob. idem, *Filozofia indyjska*, t. 1, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 349-350.

²⁹ Johannes Bronkhorst wręcz broni przekonania, że buddyzm, tak jak i inne śramaniczne tradycje, pojawił się na obszarze rozciągającym się na wschód od miejsca spływu Jamuny do Gangesu, nazywanym przez niego Większą Magadhą, tam bowiem bramini i ich światopogląd nie odgrywali ważnej roli, zob. J. Bronkhorst, *Greater Magadha: A Studies in the Culture of Early India*, Leiden-Boston 2007, s. 13-72; a także idem, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*, Leiden-Boston 2011, s. 1-25.

³⁰ Zob. np. R. F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, 2 wyd., London-New York 2006, s. 31-34. Podsumowanie tej dyskusji znaleźć można w: *The Upaniṣads. A Complete...*, s. 87-95; zob. także G. Samuel, *op. cit.*, s. 123 oraz przyp. 8; P. Chandra, *Was Early Buddhism Influenced by the Upaniṣads?*, „Philosophy East and West” 21 (1971), s. 317-324.

³¹ Por. *The Upaniṣads. A Complete...*, s. 89-94.

jak też tych głoszących ideę rytuału wewnętrznego, dla którego właściwą przestrzenią jest umysł, a nie ciało i mowa. Właśnie do tego kręgu należał Siddhartha Gautama.

We wszystkich biografiach Buddy, które dotrwały do czasów współczesnych, postać ta tak szczelnie została owinięta tkaniną legendy i mitu, że każda próba wydobywania jej z tej tkaniny daje tylko szkielet człowieka. Im więcej czasu upływało od śmierci wielkiego nauczyciela, tym jego biografia stawiała się coraz barwniejsza, coraz bardziej nasączona mitem, coraz bardziej dopasowana do emocjonalnych i ideowych potrzeb kolejnych pokoleń.

Z syna plemiennego przywódcy Siakjów (s. Śākya, p. Śākiya, Sakya, Sakka), funkcjonujących na północnych obrzeżach nadgangesowych ośrodków politycznych i kulturowych, wśród których dominowały Kosala (s., p. Kosala, także s. Kośala) i Magadha (s., p. Magadha), Siddhartha Gautama zamieniał się stopniowo w opływającego w luksusy księcia, potencjalnego władcę całego ówczesnego indyjskiego świata. Im bardziej w wyobraźni późniejszych wyznawców wzrastała polityczna i ekonomiczna pozycja młodego księcia, im bardziej jego codzienne życie wydawało się pasmem wspaniałych sukcesów, tym bardziej niezwykła i napawająca otuchą okazywała się siła jego motywacji, czyniąca go zdolnym do porzucenia całego tego splendoru. Zgodnie z opinią buddyjskiej tradycji zarówno bogactwa, wizja wspaniałej przyszłości, jak i emocjonalne relacje łączące go z ojcem, przybraną matką oraz piękną żoną i nowo narodzonym synem okazały się więzami zbyt słabymi, aby zapobiec odejściu i przynieść ukojenie w bolesnym poczuciu nieuchronnej przemijalności i utraty wszystkiego. Dogłębna świadomość nie-trwałości i przejmujące pragnienie znalezienia drogi prowadzącej do trwałej ulgi określi poszukiwania Siddharthy oraz będzie stanowiło niestłabnące źródło inspiracji dla podążających jego śladem.

Dla buddystów oddalonych w czasie od historycznego nauczyciela ważna była właśnie ta legenda – miała ich motywować do wysiłku dążenia wskazaną przez niego drogą i dawać nadzieję na dojście do celu. Najstarsza zachowana biografia Buddy, poemat mnicha Aśwaghoszy (s. Aśvaghōṣa) zatytułowany *Czyny Buddy* (s. *Buddha-carita*), datowana jest dopiero na przełom

I i II w.³² Każda kolejna przynosi świadectwo pogłębiania się procesu umietyczniania, który z czasem zaczyna wykazywać tendencję do deifikacji.

Pod koniec XIX w. rodziło to podejrzenie dotyczące fikcyjności postaci Buddy³³. Dzisiaj większość badaczy nie ma wątpliwości co do jej historyczności³⁴. Nie sposób wprawdzie precyzyjnie ustalić dat życia Przebudzonego. Za niekwestionowalne podanie tradycji uchodzi informacja, że żył lat 80. Jednak określenie okresu, na który przypada jego żywot, sprawia poważne problemy. We wcześniejszej literaturze badawczej, używającej tzw. skorygowanej długiej chronologii bazującej na przekazie syngaleskim, data śmierci Buddy była wyznaczana na ok. 480 r. p.n.e. w związku z podaniem, że miało to miejsce 218 lat przed konsekracją cesarza Asioki, wyznaczaną z kolei na ok. 268 r. p.n.e.³⁵ W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku datowanie to zostało poddane krytyce na podstawie tzw. krótkiej chronologii, która opierając się na przekazie zawartym w tekstach indyjskich, lokuje moment

³² Zob. P. Olivelle, *Introduction*, [w:] *Life of the Buddha by Ashvaghosha*, tłum. P. Olivelle, New York 2008, s. XXII; a także A. Gawroński, *Wstęp*, [w:] Aśwaghosza, *Wybrane pieśni epiczne*, tłum. A. Gawroński, Wrocław 1966, s. 9. Inne teksty opowiadające biografię Buddy to *Mahā-vastu* (ostateczna redakcja datowana na IV w., ale zawiera też materiał datowany na II w. p.n.e.) oraz *Lalita-vistara* (ok. IV w., ale zawiera wcześniejszy materiał).

³³ Pewną popularność zyskała wówczas koncepcja kwestionująca historyczność Buddy, zgodnie z którą biografia tej postaci to buddyjska wersja solarnego mitu, zob. na ten temat J. W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Varanasi 1976, s. 25-27; por. także Ph. C. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge 1988, s. 54-79.

³⁴ Pojawiające się współcześnie próby negowania historyczności postaci Buddy skłonny jestem uznać za badawczy ekscentryzm. Przykładem ostatniej takiej próby jest tekst: D. Drewes, *The Idea of the Historical Buddha*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 40 (2017), s. 1-25. Odpowiedź na tę oraz wcześniejsze tego typu opinie znaleźć można w: A. Wynne, *Did the Buddha Exist?*, „Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies” 16 (2019), s. 98-148; A. Wynne, *The Historical Authenticity of Early Buddhist Literature: A Critical Evaluation*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien” 49 (2005), s. 35-70; zob. także R. F. Gombrich, *What the Buddha Thought*, London-Oakville 2009, s. 17-18.

³⁵ Zob. É. Lamotte, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*, tłum. S. Webb-Boin, Louvain-Paris 1988, s. 13-14.

śmierci Buddy na 100 lat przed konsekracją Asioki³⁶. Wszelkie jednak próby datowania życia Buddy przy wykorzystaniu analizy tekstualnej zdają się niekonkluzywne³⁷. Również badania archeologiczne prowadzone pod egidą UNESCO w przypuszczalnym miejscu narodzin Buddy, które w ostatnich latach przyciągały uwagę, poza hipotezami nie przyniosły definitywnego rozstrzygnięcia³⁸. Bezpiecznie zatem jest uznać, że daty narodzin i śmierci

³⁶ Na temat kontrowersji wokół datowania życia Buddy zob.: H. Bechert, *Introductory Essay: The Dates of the Historical Buddha – a Controversial Issue*, [w:] *When Did the Buddha Live? The Controversy on the Dating of the Historical Buddha*, red. H. Bechert, Delhi 1995, s. 11–36; por. też M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 56–61. Podstawowy problem z krótką chronologią polega na tym, że w tekstach wskazywane są różne okresy, jakie miały upłynąć między śmiercią Buddy a konsekracją Asioki. Obok 100 lat pojawiają się także liczby 110, 116, 137 i 160 lat, zob. Ch. S. Prebish, *Review of Scholarship on Buddhist Councils*, „The Journal of Asian Studies” 33/2 (1974), s. 247 i 252.

³⁷ L. S. Cousins, *The Dating of the Historical Buddha: A Review Article*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 6/1 (1996), Third Series, s. 63. Jeden z badaczy zauważył, że informacji o 100 latach nie sposób w ogóle traktować jako wskazówki historycznej. Jej sens jest czysto symboliczny i znaczyła ona tylko tyle, że w chwili objęcia tronu przez Asiokę nie było nikogo, kto znałby Buddę osobiście, zob. J. S. Strong, *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Delhi 1989, s. 21–22.

³⁸ Prace były prowadzone w latach 2011–2012, a płynące z nich wnioski zostały ogłoszone w: R. A. E. Coningham et al., *The Earliest Buddhist Shrine: Excavating the Birthplace of the Buddha, Lumbini (Nepal)*, „Antiquity” 87 (2013), s. 1104–1123. Tekst ten zyskał spory medialny rozgłos. Przywoływano go w związku z przekonaniem, że odkryte zostały najstarsze ślady buddyjskiego kultu datowane na VI w. p.n.e., a jego głównym obiektem miało być drzewo. Wyrażona w tym tekście sugestia, że faktycznie mamy do czynienia ze śladami kultu buddyjskiego wykraczającego poza historyczny horyzont panowania Asioki, jest jednak niepotwierdzona i spotkała się z wieloma krytykami. Najostrzejszą przeprowadził bodaj Richard Gombrich, zob. idem, *Recent Discovery of „Earliest Buddhist Shrine” a Sham?*, „Tricycle. A Buddhist Review” 12.12.2013, [on-line:] <https://tricycle.org/trikedaily/recent-discovery-earliest-buddhist-shrine-sham/> (dostęp: 17.01.2022); a także R. F. Gombrich, *Pseudo-discoveries at Lumbini*, [on-line:] <http://ocbs.org/wp-content/uploads/2015/09/rfg1213.pdf> (dostęp: 17.01.2022). Warto też zapoznać się z: Jayarava, *The Earliest Buddhist Shrine?*, [on-line:] <http://jayarava.blogspot.com/2013/11/the-earliest-buddhist-shrine.html> (dostęp: 17.01.2022).

Buddy mieszczą się w granicach od VI do IV w. p.n.e. Obecnie dominuje tendencja, aby okres jego życia lokować w V w. p.n.e.³⁹

Twórca buddyzmu, jak zostało wspomniane, pochodził z peryferyjnego plemienia Siakjów, zamieszkującego dzisiejsze pogranicze indyjsko-nepalskie. Urodził się w stanie kszatrijów. Jego ojciec Siuddhodana (s. Śuddhodana, p. Suddhodana) miał być obieralnym przywódcą plemiennym. Jego matka Maja (s., p. Māyā) miała być córką przywódcy, sąsiadującego od wschodu, ludu Kolijów (p. Koliya), z którym Siakjowie pozostawali w bliskich relacjach.

Legenda utrzymuje⁴⁰, że narodziny Buddy zapowiadał niezwykle sen, który jego matce przyśnił się w dniu poczęcia potomka. Śniła o białym słoniu z sześcioma kłami i trzymanym w trąbie kwiatem lotosu. Słoń wniknął w jej prawy bok, co miało zwiastować narodziny niezwyklego dziecka.

Poród odbył się w Lumbini (s., p. Lumbinī; dzisiaj po stronie nepalskiej), poza stolicą państewka, Kapilawastu (s. Kapilavastu, p. Kapilavatthu), gdyż matka, zgodnie z ówczesnym zwyczajem, spodziewając się rozwiązania,

³⁹ Zob. np. A. Wynne, *Buddhism: An Introduction*, London–New York 2015, s. 20; R. Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford–New York 1998, s. 14; P. Harvey, *op. cit.*, s. 8. Czasami datowanie to bywa określane jako „pośrednia chronologia”.

⁴⁰ Streszczenia, omówienia i prowadzone z różnych perspektyw analizy legendarnej biografii Buddy znaleźć można w wielu pracach. Szczególnie godne polecenia są: M. Carrithers, *Budda*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 1999; H. H. Penner, *Rediscovering the Buddha: Legends of the Buddha and Their Interpretation*, Oxford–New York 2009; J. S. Strong, *The Buddha: A Beginners Guide*, Oxford 2009; skróconą wersję ostatniej pracy znaleźć można w: J. S. Strong, *Buddhisms: An Introduction*, London 2015, s. 88–167; ponadto zob. E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, London 1927; A. Foucher, *The Life of the Buddha According to the Ancient Texts and Monuments of India*, tłum. na angielski S. B. Boas, Westport 1963; H. Nakamura, *Gotama Buddha: A Biography Based on the Most Reliable Texts*, t. 1–2, tłum. G. Sekimori, Tokyo 2001–2005; H. W. Schumann, *The Historical Buddha: The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism*, tłum. na angielski M. O’C. Walshe, Delhi 2004. Wskazać można również pracę nieco archaiczną, ale właśnie dlatego posiadającą swoisty urok: H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tłum. I. Kania, Kraków 1994; w języku polskim zob. także D. Schlingloff, *Buddyzm*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 79–108.

udała się do swojego rodzinnego domu. Nie zdążyła jednak dotrzeć do celu i w połowie drogi, w gaju, trzymając się gałęzi drzewa siała (s. *śāla*, p. *sāla*; *shorea robusta*) powiła dziecko. Otrzymało ono imię Siddhartha, a ze względu na rodowe pochodzenie znane będzie jako Siddhartha Gautama. W tydzień po narodzinach syna Maja zmarła, a wychowaniem dziecka zajęła się jej siostra, druga żona Siuddhodany – Mahapradżapati Gautami.

W latach młodości Siddhartha miał się wyróżniać rycerskimi sprawnościami. Zawdzięczał im pozyskanie żony Jasiodhary (s. Yaśodharā, p. Yasodharā), która urodziła mu syna Rahulę (s., p. Rāhula). W wieku dwudziestu dziewięciu lat porzucił życie świeckie, kierowany poczuciem nietrwałości i nieuchronności utraty wszystkiego (il. 1). Po sześciu latach poszukiwań dzielonych na naukę u mistrzów medytacji i praktykę wycieńczającej ascezy (il. 2), rozczarowany dotychczasowym niepowodzeniem, miał pełen determinacji zasiąść pod drzewem aśwattha (s. *aśvattha*, p. *assattha*; *figus religiosa*) w miejscu znanym dziś jako Bodhgaja (Bodh Gayā), poszukując nowego modelu duchowej praktyki (il. 3). Znalazszy go, skonfrontował się z własnym ego i siłami ukrytymi w nieświadomości. Mit buddyjski owe zmagania ujmuje w formę przypowieści o walce stoczonej z Marą (s., p. Māra) – personifikacją zniewalających sił. Ostatecznie osiągnąć miał wgląd w naturę rzeczywistości, równoważny z całkowitą metafizyczną przemianą jego ludzkiej kondycji w kondycję istoty przebudzonej, czyli wolnej od wszelkich determinacji (il. 4).

Przez kolejne 45 lat nauczał innych drogi prowadzącej do osiągniętego celu, tworząc zakonne zgromadzenie mnichów (s. *bhikṣu*, p. *bhikkhu*) i mniszek (s. *bhikṣunī*, p. *bhikkhunī*), wsparte materialną pomocą rozrastającej się wspólnoty świeckiej (il. 5). Zmarł w otoczeniu uczniów w Kusinagarze (s. Kuśinagara, p. Kusinārā; stan Bihar), leżąc na prawym boku na pościeli z trawy przygotowanym między drzewami, z twarzą zwróconą na zachód. W ostatnich słowach wskazał na naukę jako na jedyną swoją następczynię i zachęcił uczniów do wytrwałości w praktyce. Jego ciało poddano kremacji, a szczątki – podzielone na osiem części – pochowano w mogiłnych kopcach.

Siddhartha Gautama uważany jest za historycznego Buddę naszych czasów. We wczesnej tradycji buddyjskiej pojawiło się przekonanie o istnieniu w minionych epokach wcześniejszych buddów. Trudno jednoznacznie

powiedzieć, kiedy się ono upowszechniło. Najstarszym dającym się w miarę precyzyjnie datować jego świadectwem jest jeden z edyktów Asioki, w którym władca przyznaje się, że rozbudował stupę upamiętniającą buddę przeszłości imieniem Konakamana (prakryt: Konākamana, p. Konāgamana/Konāgamana, s. Konākamuni)⁴¹. Sama tradycja buddyjska przekonanie to wpisywała w przekaz otrzymany od Buddy Gautamy. W pouczeniu zatytułowanym *Mahāpadāna-sutta*, należącym do zbioru *Dīgha-nikāya*, przywołuje on sześciu buddów przeszłości, siebie samego lokując na pozycji siódmej (DN II, 2 i nast.).

We wczesnym okresie rozwoju tego przekonania podkreśla się, że w danej epoce może pojawić się tylko jeden budda. Przy czym przez daną epokę rozumieć należy okres, w którym mamy do czynienia z oddziaływaniem nauki danego buddy, czyli jest pielęgnowana o niej pamięć. Ten motyw stał się istotną cechą definicji pojęcia buddy jako kategorii ogólnej. Budowie to są ci, którzy uzyskawszy samodzielnie przebudzenie, czyli poza oddziaływaniem nauki innego buddy, zapoczątkowują cykl nowego przekazu nauki. Nazywa się ich całkowicie doskonale przebudzonymi (s. *samyak-sambuddha*, p. *sammā-sambuddha*)⁴². Odróżniani są oni od tych, którzy osiągnęli przebudzenie, podążając za nauką buddy, czyli posiadając status słuchaczy/uczniów, stąd nazwa, aczkolwiek rzadko używana, „przebudzony będący uczniem” (s. *śrāvaka-buddha*, p. *sāvaka-buddha*). Częściej używaną nazwą na ich określenie będzie arhat (s. *arhat*, p. *arahant*), czyli „godny”⁴³. Od samego początku tradycja buddyjska dopuszczała jeszcze jedną kategorię istot przebudzonych zwanych „samotnymi buddami” (s. *pratyeka-buddha*, p. *pacceka-buddha*)⁴⁴. Od buddów pierwszej kategorii różnili się oni tym, że

⁴¹ Zob. *Ogędzia króla Asioki*, tłum. J. Makowiecka, Warszawa 1964, s. 53.

⁴² Szerzej na temat idei buddy zob. Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the trikāya Theory*, London–New York 2005.

⁴³ Szerzej zob. N. Katz, *Buddhist Images of Human Perfection: The Arahant of the Sutta Piṭaka Compared with the Bodhisattva and the Mahāsiddha*, Delhi 1989.

⁴⁴ Ogólnie na temat tego ideału zob.: R. Kloppenborg, *The Paccekabuddha: A Buddhist Ascetic*, Leiden 1974. Na temat jego przedbuddyjskiej genezy zob.: M. G. Wiltshire, *op. cit.*

nie rozpoczynali nowego cyklu nauczania, mimo iż uzyskali przebudzenie poza oddziaływaniem nauki innych buddów.

Tak jak sięgano wyobraźnią wstecz, wyliczając przeszłych buddów, tak też zaczęto zwracać się ku przyszłości, wypatrując kolejnych, którzy przyjdą w czasach, gdy nauka Buddy Gautamy zostanie zapomniana. Pierwszy na owej liście został wskazany Majtreja (s. Maitreya, p. Metteyya). Mimo podejmowanych badań nie sposób określić, kiedy mit przyszłego Buddy Majtreji się narodził. W Kanonie palijskim wzmiankowany jest on tylko raz, w znajdującym się w *Dighanikajī* pouczeniu zatytułowanym *Cakka-vatti-sīha-nāda-sutta* (DN III, 76). Według opinii badaczy zarówno charakter tej mowy, jak i sposób wprowadzenia idei przyszłego buddy sugerują, że mamy do czynienia z apokryfem⁴⁵. Dopiero w późniejszych niekanonicznych tekstach, aczkolwiek trudnych do datowania, postać ta zaczyna robić karierę⁴⁶, która w pełni rozwinie się we wschodnim buddyzmie.

Z czasem liczba wspominanych buddów będzie rosła. W therawadzie (p. *thera-vāda*) zatrzyma się na dwudziestu ośmiu. W tradycji mahajany (s. *mahā-yāna*) zaś upowszechni się przekonanie, że ze względu na nieskończoną liczbę światów istnieje też nieskończona liczba aktywnych buddów. W późniejszym buddyzmie mahajany oraz w tradycji tantrycznej kilku spośród tych buddów będzie cieszyło się szczególną popularnością⁴⁷. Z imienia warto wspomnieć o Amitabhe (s. Amitābha), gdyż w późniejszym okresie stanie się centralną postacią odrębnego buddyjskiego kultu, szczególnie popularnego w Azji Wschodniej.

Buddyzm przed Asioką

Jeśli wierzyć tradycyjnemu przekazowi, w kilka tygodni po przebudzeniu Budda zapoczątkował nauczanie. Miejscem pierwszego kazania miało być

⁴⁵ R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2 wyd., London–New York 2006, s. 85–86.

⁴⁶ P. S. Jaini, *Stages in the Bodhisattva Career of the Tathagata Maitreya*, [w:] *Maitreya: the Future Buddha*, red. A. Sponberg, H. Hardacre, Cambridge 1988, s. 54–55.

⁴⁷ Zob. K. Kosior, *Budda*, Kraków 2007, s. 103–134.

Sarnath (Sārnāth), miejscowość oddalona od Bodhgaji o ponad 200 km w kierunku północno-zachodnim, w obecnym stanie Uttar Pradeś (Uttar Pradesh). Skierowane było ono do pięciu dawnych towarzyszy ascezy, którzy mieli go wcześniej porzucić, przekonani o jego sprzeniewierzeniu się regułom praktyki ascetycznej. W ten sposób Przebudzony miał zainicjować proces tworzenia buddyjskiego zgromadzenia zwanego sanghą (s., p. *saṃgha/saṅgha*). Wydaje się, że od samego początku specyfiką nauczania Buddy były jego otwartość i ukierunkowanie na wszelkich potencjalnych odbiorców. Obok pouczeń wygłaszanych do zgromadzenia zakonnego wiele skierowanych było do słuchaczy świeckich obu płci, wszystkich stanów i odmiennych profesji. Urokowi i sile jego nauki ulegali władcy, kupcy, niedotykalni, kurtyzany, a także kapłani. Liczba tych ostatnich w miarę upływu czasu wzrastała, co istotnie wpływało na profesjonalizację buddyjskiej myśli, podnosiło jej spekulatywne walory i ukierunkowywało ją przede wszystkim na polemikę z bramińskimi nurtami intelektualnymi⁴⁸.

Nauka Buddy była egalitarna zarówno pod względem formy, jak i treści. Posługiwał się on przypowieścią, metaforą i obrazem, co czyniło ją przystępną⁴⁹. Kładąc nacisk na uniwersalność etycznego przekazu wyrastającego z idei ahinsy (s. *ahimsā*, p. *avibhimsā*), czyli niekrzywdzenia, Czcigodny (s. *bhagavat*, p. *bhagavant*) podważał i faktycznie unieważniał wszelkie uświęcone przez tradycję podziały społeczne, nadając im charakter konwencjonalny. Ten aspekt buddyjskiego przesłania w XX w. przyciągnie uwagę politycznych aktywistów wywodzących się z najniższych, tzw. upośledzonych kast indyjskiego społeczeństwa, działających na rzecz społecznego i politycznego równouprawnienia⁵⁰.

⁴⁸ Doskonałymi przykładami buddyjskich mistrzów pochodzenia bramińskiego, którzy odegrali ważną rolę w późniejszym buddyzmie, są: wspomniany już Aśwaghosza oraz Nagardżuna (Nāgārjuna, druga poł. II w. – początek III w.), twórca filozofii madhjamaki (s. *madhyamaka*).

⁴⁹ Tradycja buddyjska tę formę nauczania nazwała w pali *pariyāya* (s. *pariyāya*), czyli „krążenie”.

⁵⁰ Zob. dalszy podrozdział w niniejszym tekście *Buddyzm w Indiach od końca XIX w. do początku XXI w.*

Powołanie zgromadzenia zakonnego wiązało się z koniecznością ustalenia reguł postępowania jego członków. Budda określał je sukcesywnie w odpowiedzi na pojawiające się problemy. Tradycja utrzymuje, że w trzy miesiące po jego śmierci – podczas pierwszego, trwającego siedem miesięcy, soboru (s. *saṃgīti*, p. *saṅgīti*, dosł. „wspólna recytacja”) zwołanego w stolicy Magadhy Radżagrisze (s. *Rājagṛha*, p. *Rājagaha*; obecnie Radżgir [Rajgir]) – reguły postępowania zostały zebrane. W ten sposób stworzono kodeks dyscypliny zakonnej (s., p. *vinaya*), wokół którego w przyszłości będą toczyły się spory doprowadzające czasami do rozłamów w zgromadzeniu (s., p. *saṃgha-/saṅgha-bheda*). Zasługą Buddy było też ustanowienie wewnętrznej struktury zależności panujących w zakonie. Badacze zwykle sądzą, iż w tym zadaniu Czcigodny za wzór wziął model relacji funkcjonujący w plemieniu Siaków, z którego się wywodził, mający charakter demokracji plemiennej i oparty na zasadzie starszeństwa⁵¹.

Umierając, Budda świadomie nie wyznaczył żadnego następcy. Wskazał na dhamę, czyli naukę, jako na jedynego przewodnika i uczynił zgromadzenie monastyczne jedynym jej depozytariuszem (DN II, 154-156). Przez kolejne wieki zgromadzenie będzie dbało o zachowanie owej nauki, zbierając ją i kodyfikując w postaci kanonicznych tekstów. Tradycyjny przekaz głosi, że już podczas pierwszego soboru obok kodeksu monastycznego życia, za który odpowiedzialny był mnich Upali (Upāli), opracowany został także zbiór pouczeń Buddy o charakterze doktrynalnym zawartych w sutrach (s. *sūtra*, p. *sutta*), za co odpowiedzialność przypisywana jest Anandzie. Nauki te będą zapamiętywane, uzupełniane, wzbogacane, rozwijane i przekazywane ustnie do schyłku II w. p.n.e., kiedy to zacznie się je spisywać na palmowych liściach i brzoźowej korze.

Sto lat po śmierci Buddy w Wajsiali (s. *Vaiśālī*, p. *Vesālī*) miało dojść do drugiego soboru. Therawadyjskie źródła podają, że powodem jego zwołania były odstępstwa od kodeksu dyscypliny zakonnej dostrzeżone w praktykach grupy mnichów zwanych wadźdżiputtakami (p. *vajji-puttaka*, s. *vrjī-putraka*). Wśród dziesięciu sformułowanych zarzutów znalazły się takie, jak:

⁵¹ Zob. P. Harvey, *op. cit.*, s. 88.

przyjmowanie pieniędzy (dosł. złota i srebra) i spożywanie posiłków po południu. Według tego podania efektem soboru był pierwszy rozłam w zgromadzeniu na zwolenników doktryny starszych (p. *thera-vāda*, s. *sthavira-vāda*) i członków wielkiego zgromadzenia (*mahā-saṃghika*).

Problem polega na tym, że podanie to nie zgadza się z innymi przekazami zachowanymi poza tradycją therawady. W źródłach tych pojawia się sugestia, że przedmiotem drugiego soboru były kontrowersje wokół pięciu też mnicha Mahadewy (s., p. Mahādeva), które, ogólnie rzecz ujmując, kwestionowały status arhata, przypisując mu pewne słabości (możliwość ulegania pożądaniu we śnie) i braki poznawcze. Po stronie Mahadewy mieli opowiedzieć się członkowie wielkiego zgromadzenia, w opozycji do nich mieli pozostać przedstawiciele starszych⁵².

Obraz, jaki wyłania się z zachowanych przekazów mówiących o pierwszych soborach buddyjskich, jest bardzo niewyraźny. Podobne wrażenie wielu badaczy odnosi co do kwestii oryginalnej nauki Buddy. Możliwość zrekonstruowania słów Buddy (s., p. *buddha-vacana*), jego pierwotnych idei czy choćby wczesnej nauki buddyjskiej sprzed kodyfikacji kanonów przez wielu bywa kwestionowana. Jeden z badaczy wskazał na trzy postawy wobec możliwości takiej rekonstrukcji, dające się wyróżnić w gronie uczonych. Jedni stoją na stanowisku poznawczego optymizmu, utrzymując, że znacznej części materiału zawartego w tekstach wczesnego Kanonu palijskiego, zwłaszcza w kodeksie dyscypliny i w sutrach/suttach, można przypisać fundamentalną homogeniczność i znaczną autentyczność. Drudzy zajmują stanowisko zdecydowanie pesymistyczne, głosząc skrajny sceptycyzm wobec możliwości efektywnej rekonstrukcji. Ich zdaniem wszelkie porównawcze metody w tym względzie zawodzą. Trzeci wreszcie, broniąc zasadności stosowania metod porównawczych, opowiadają się za ostrożnym optymizmem.

⁵² Ogólnie na temat tych soborów zob.: A. Skilton, *A Concise History of Buddhism*, Cambridge 2013 (Electronic Edition), rozdz. 6; szczegółową analizę znaczenia pięciu też znaleźć można w: J. J. Nattier, Ch. S. Prebish, *Mahāsaṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism*, „History of Religions” 16/3 (1977), s. 251-257; szczegółową analizę podań dotyczących podstawy pierwszego rozłamu znaleźć można natomiast w: L. S. Cousins, *The „Five Points” and the Origins of the Buddhist Schools*, [w:] *The Buddhist Forum*, t. 2, red. T. Skorupski, London 1992, s. 27-60.

Ich zdaniem metody te pozwalają w ograniczonym zakresie wyznaczyć różne warstwy tekstu i opisać w przybliżeniu proces ich rozwoju⁵³.

Z zagadnieniem możliwości rekonstrukcji wiąże się bezpośrednio pytanie o wiarygodność przekazu mówiącego o skodyfikowaniu nauki Buddy podczas pierwszego soboru. Dostępne źródła w tej kwestii formułują odmienną opinię. Jedne przyznają, że doszło do kodyfikacji dwóch kosztów (sutr i winaji), inne mówią o trzech, dodając koszt wyższej nauki (s. *abhidharma*, p. *abhidhamma*). Większość badaczy wiarygodność tego przekazu nie tylko podaje w wątpliwość, ale wręcz stwierdza, że to fikcyjna opowieść. Powtarzana jest sugestia, że podanie o pierwszym soborze zostało skonstruowane już po tzw. drugim soborze, aby ten sobór usankcjonować⁵⁴.

Kolejną kwestią podnoszoną w dyskusjach nad wczesnym buddyzmem jest zagadnienie rozłamów we wspólnocie. Nie wiemy, kiedy pierwotna jedność zgromadzenia uległa rozpadowi, a nawet czy samo domniemanie takiej jedności nie jest badawczą fikcją, skonstruowaną na podstawie późniejszych sekciarskich przekazów ukierunkowanych przede wszystkim na uprawnienie własnego stanowiska. W przekazach tych znajdujemy wiele sugestii, na podstawie których przekonanie o pierwotnej jedności zgromadzenia można zakwestionować. I tak, wskazując na potrzebę zwołania pierwszego soboru, wspomina się mnicha Subhadre (p. Subhadra), który wyrażał satysfakcję z faktu, że po śmierci Buddy będzie mógł cieszyć się swobodą w kwestiach dyscypliny. W relacji z pierwszego soboru pojawia się uwaga,

⁵³ L. Schmithausen, *Preface*, [w:] *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, red. D. S. Ruegg, L. Schmithausen, Leiden 1990, s. 1-2; zob. także J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi 1993, s. VII-VIII. Piszący te słowa skłonny jest swój stosunek do wczesnych tekstów wpisać w pierwszą perspektywę, zastrzegając, że nie jest ona, jak sugeruje milcząco autor tej klasyfikacji, pozbawiona badawczego krytycyzmu i nie unieważnia kwestii rozwoju i modyfikacji pierwotnej nauki. Przykładem takiego krytycyzmu są uwagi w trzeciej części niniejszego tekstu. Odnośnie do argumentów na rzecz pierwszej perspektywy zob.: R. F. Gombrich, *Recovering the Buddha's Message*, [w:] *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, red. D. S. Ruegg, L. Schmithausen, Leiden 1990, s. 5-23.

⁵⁴ Doskonałe podsumowanie wyników badawczych na temat wczesnych soborów znaleźć można w: Ch. S. Prebish, *Review of Scholarship...*, s. 239-254.

że Anandzie, już po uzyskaniu przez niego stanu arhata, zostały wytknięte błędy po tym, gdy przypomniat, że Budda dopuścił, aby po jego śmierci pomniejsze reguły dyscypliny zostały zniesione, co wywołało sprzeciw Mahakaśjapy (s. Mahākāśyapa, p. Mahākassapa), domniemanego kierownika soboru (przynajmniej w podaniu therawady). Wspomina się także o mnichu Puranie (s., p. Purāṇa), który odmówił dołączenia do soboru i zadeklarował, że woli pozostać przy zapamiętanej nauce. Jeśli dodamy jeszcze informację o dążeniu Dewadatty (s., p. Devadatta), młodszego krewnego Buddy, do odsunięcia starzejącego się mistrza od kierowania wspólnotą i późniejsze animozje z jego strony po poniesionej porażce, to na podstawie takich doniesień można przypuszczać, że już we wczesnym okresie, a nawet w czasie życia samego Buddy, uwidaczniały się napięcia i spory w łonie zgromadzenia. Z podań o drugim i trzecim soborze wynika, że spory wyraźnie się pogłębiły, prowadząc do podziałów skutkujących rozłamami.

Również wiarygodność tych podań bywa kwestionowana. Zasadniczo uznaje się historyczność soboru w Wajsiali, chociaż zdarzają się badacze skłonni skracać okres między śmiercią Buddy a tym zdarzeniem⁵⁵. W wątpliwość podaje się jednak okoliczności, w jakich do niego doszło. Ze względu na duże rozbieżności w przekazach popularnością cieszy się hipoteza dopuszczająca niekanoniczny sobór w Pataliputrze (s. Pāṭaliputra, p. Pāṭaliputta, obecnie Patna [Paṭnā, ang. Patna], stan Bihar), do którego mogło dojść w okresie bezpośrednio poprzedzającym rządy Asioki bądź wręcz w pierwszych latach jego panowania. Kilkanaście lat później miało dojść do kolejnego soboru w Pataliputrze, tym razem kanonicznego, traktowanego oficjalnie jako trzeci.

We wczesnym okresie badań problemem było również pytanie o merytoryczne tło sporów prowadzących do rozłamów. Kierując się oczekiwaniami ukształtowanymi w ramach doświadczenia chrześcijańskiego, poszukiwano dla nich podstaw doktrynalnych. Obecnie jednak badacze powszechnie żywią przekonanie, że do rozłamów dochodziło na podłożu rozbieżności

⁵⁵ Opinię taką formułuje Richard F. Gombrich, zob. Ch. S. Prebish, *Cooking the Buddhist Books: The Implications of the New Dating of the Buddha for the History of Early Indian Buddhism*, „Journal of Buddhist Ethics” 15 (2008), s. 11.

dotyczących kodeksu dyscypliny zakonnej. Dopiero po kilku wiekach zaczęły nakładać się na nie różnice doktrynalne⁵⁶. Podważono również opinię ukształtowaną we wczesnym okresie badań na podstawie informacji zawartych w palijskich źródłach, przedstawiających therawadę jako szkołę stojącą na stanowisku wierności przekazowi pozostawionemu przez Buddę. Dzisiaj wielu badaczy uznaje, że tymi, którzy stali na straży pierwotnego kodeksu, byli mahasanghikowie, podczas gdy sthawirowie byli reformistycznymi radykałami postulującymi zaostrzenie dyscypliny, co nie znajdowało akceptacji w gronie większości⁵⁷.

Chociaż zaistnienia rozłamów nie sposób kwestionować, to nie ma zgody odnośnie do tego, kiedy faktycznie zaczęło do nich dochodzić. Początkowo wiązano je z drugim soborem. Obecnie dominuje opinia, że do pierwszej schizmy doszło raczej w okresie zbliżonym do panowania Asioki. Areną pierwszego rozłamu mógł być domniemany nieoficjalny sobór w Pataliputrze, a jego konsekwencje ciągnęły się aż do trzeciego oficjalnego soboru w Pataliputrze. Pojawiają się również twierdzenia, że zważywszy na fakt, iż najwcześniejszym niekwestionowanym świadectwem istnienia rozłamów są inskrypcje z Mathury (Mathurā, stan Uttar Pradeś) datowane na ok. 100 r. n.e., mamy prawo przypuszczać, że okresem, w którym one realnie się ukształtowały, był koniec I w. p.n.e. i początek I w. n.e.⁵⁸ Ponadto zgłaszana jest też rozsądna sugestia, że na pojawienie się rozłamów należy patrzeć jako na postępujący proces narastania różnic, wzmacnianych

⁵⁶ Należy odróżnić różnicowanie się zgromadzenia ze względu na odmiennosć wykładni pierwotnej nauki, prowadzącą do wykształcania się szkół filozoficznych, od różnicowania się ze względu na odmiennosć kodeksów dyscypliny zakonnej. Z perspektywy buddyjskiej formalnie istotne było tylko to drugie i tylko podziały dokonujące się na bazie kodeksu dyscypliny zakonnej można określać mianem schizmy (*saṅgha-bheda*).

⁵⁷ Odnośnie do argumentów na rzecz takiej wykładni zob.: J. J. Nattier, Ch. S. Prebish, *Mahāsāṃghika Origins...*, zwł. s. 265-270.

⁵⁸ Zob. B. Sujato, *Sects and Sectarianism: The Origins of Buddhist Schools*, b.m.w. 2012, s. 7-12. Ponieważ opinia ta nie zadowoliła się dotychczas w ogólnych opracowaniach, warto przywołać jeszcze jeden tekst, w którym jej autor zwięźle i przejrzyście ją referuje, zob. idem, *The Date and Cause of the First Schism*, „Buddhist Studies Review” 25/2 (2008), s. 210-231.

wieloma czynnikami (np. zróżnicowaniem geograficznej lokalizacji grup itp.), w związku z czym obraz buddyzmu z pierwszych wieków, w którym ostro wyróżnia się okres sprzed rozłamów i po rozłamach, należy uznać za nietrafny⁵⁹.

Asioka a buddyzm

Przełomowe znaczenie zarówno dla rozwoju buddyzmu w Indiach, jak też dla jego światowej kariery miało wsparcie, jakie tradycja ta uzyskała w połowie III w. p.n.e. ze strony władcy państwa – Asioki. Jego roli w popularyzacji buddyzmu nie sposób oszacować.

Asioka był trzecim władcą z dynastii Maurjów (Maurya), którą do rządów wyniósł jego dziad Czandragupta (Candragupta) ok. 322 r. p.n.e. Zważywszy na wielu starszych przyrodnych braci, droga Asioki do tronu była typowa dla tego modelu władzy – po trupach. Dążąc do przejęcia władztwa, Asioka dał się poznać jako człowiek inteligentny, politycznie przebiegły i okrutny. Osiem lat po konsekracji, ok. 260 r. p.n.e., zainicjował kampanię wojenną wymierzoną przeciw niezależnym Kalingom (Kaliṅga), zamieszkującym tereny dzisiejszego stanu Odisia (Odisha) na wschodzie indyjskiego subkontynentu. Zwycięska wojna zakończyła zapoczątkowany przez dziada proces poszerzania terytoriów podległych Maurjom. Kampania ta przyniosła jeszcze jeden, dużo bardziej niezwykły efekt – całkowitą przemianę w postawie władcy. Wstrząśnięty rozmiarami nieszczęścia i cierpienia wywołanego wojną, za które poczuł się odpowiedzialny, Asioka nie tylko całkowicie zaniechał dalszych podbojów, ale aktywnie zaczął działać na rzecz upowszechniania etyki niekrzywdzenia. Inspiracją dla niego stała się nauka Buddy. Jej przesłanie wstrząsnęło nim w obliczu poczucia odpowiedzialności za spowodowaną tragedię, został jej świeckim wyznawcą⁶⁰.

⁵⁹ Idem, *Sects and Sectarianism...*, s. 147-148.

⁶⁰ Z edyktów należy wnosić, że Asioka został świeckim wyznawcą nauki Buddy dopiero po dokonanych podboju. Można jednak spotkać się z opinią, formułowaną na podstawie palijskich zapisków, że miało to miejsce jeszcze przed inwazją, aczkolwiek w zapiskach tych o samej inwazji nic się nie mówi.

Swoje etyczne przekonania Asioka upowszechniał w licznych edyktach, które kazał ryc w kamieniach w najodleglejszych zakątkach swojego państwa oraz w kilku szczególnych miejscach związanych z biografią Buddy. Najbardziej imponujące co do formy są te pozostawione na wysokich kolumnach z gładzonego piaskowca, zawsze zwieńczone misterną głowicą w postaci lotosu i jednego zwierzęcia, a w dwóch przypadkach czterech zwierząt.

W edyktach Asioka określa swoje rozumienie władzy jako służby dla dobra wszystkich poddanych, a nawet – co znamienne – dla dobra wszystkich czujących istot, w tym zwłaszcza zwierząt. Obok podjęcia różnych działań, które dzisiaj można by zakwalifikować jako próbę zbudowania systemu opieki społecznej, jednoznacznie przeciwstawia się ofiarom składanym ze zwierząt, znosi zwyczaj królewskich polowań, promuje wegetarianizm, przyznaje się do ustanowienia służby medycznej i weterynaryjnej. Możliwe, że właśnie w upowszechnieniu wegetarianizmu i ograniczeniu zwierzęcych rytów ofiarnych wpływ Asioki na kulturę indyjską uwidacznia się najsilniej po dziś⁶¹.

Odrębnym zagadnieniem, któremu poświęca uwagę, jest kwestia religijności. Konstatując uniwersalność wierzeń religijnych we wszelkich znanych mu społeczeństwach, sam wyraża wstrzemięźliwość wobec wartości powszechnie podejmowanych praktyk religijnych, zwyczajowo wiązanych z różnymi zdarzeniami życia codziennego. Żywi przekonanie, że wartość tradycji religijnych wyraża się w upowszechnianiu pewnego rudymментарnego, wspólnego wszystkim tradycjom kodeksu etycznego. Na bazie tego przeświadczenia formułuje zalecenie pogłębiania międzyreligijnych kontaktów, zapewniając, że wszystkie nurty religijne w jego państwie mogą liczyć na finansowe i instytucjonalne wsparcie z jego strony. Mamy podstawy sądzić, iż to wsparcie nie sprowadziło się tylko do deklaracji⁶².

⁶¹ Zob. P. Olivelle, *The Ascetic and the Domestic...*, s. 37–39.

⁶² Ogólnie na temat działań Asioki zob. R. Thapar, *Ásoka and Buddhism*, „Past & Present” 18 (1960), s. 43–51. Bardziej szczegółową analizę, w której zawartość edyktów konfrontowana jest z treścią syngaleskich kronik, znaleźć można w: K. R. Norman, *Buddhism and Ásoka*, [w:] *A Philological Approach to Buddhism*, London 1997,

W tradycji buddyjskiej Asioka zostanie zapamiętany jako władca idealny, będzie ucieleśnieniem czakrawartina (s. *cakra-vartin*, p. *cakka-vatti*), czyli tego, który sprawuje rządy kierowany moralnym prawem. Zyska przydomek Dhammasoki (p. Dhammāsoka) – Asioki Prawego. Chociaż z pewnością jego wizerunek został poddany idealizacji⁶³, buddyści mieli realne powody, aby wspominać go z ogromną atencją. Asioka bowiem nie tylko inspirował się naukami Buddy, czego wyrazem jest użycie buddyjskiego terminu „dobra nauka / dobre prawo” (*sad-dhamma*) na określenie swoich pouczeń, ale faktycznie energicznie zaangażował się w działanie wspólnoty i wpłynął na rozwój oraz upowszechnianie się buddyjskich nauk i praktyk. Rezygnując z polowań jako królewskiej formy rozrywki, w ich miejsce postulował rozrywkę duchowo bardziej wartościową – pielgrzymki do miejsc związanych z Buddą. Tym samym ludowy i lokalny zwyczaj odwiedzania świętych przybytków przekształcił w najpowszechniejszą ogólnobuddyjską praktykę. W miejscach tych oraz w wielu nowych zaczął wznosić trwałe, gdyż murowane stupy – półsferyczne budowle kryjące w sobie faktyczne bądź domniemane relikwie wielkiego nauczyciela. Podania głoszą, że do tego celu użył relikwii pozyskanych z kopców grobowych, w których pokremacyjne szczątki Buddy zostały pochowane. Budował świątynie oraz finansował klasztory. Patronował trzeciemu buddyjskiemu soborowi w Pataliputrze (ok. 247 r. p.n.e.), a jego niektóre rezultaty w postaci oczyszczenia wspólnoty z mnichów łamiących dyscyplinę zakonną przedstawiał w edyktach

s. 113-129. Niezwykle wartościową książką omawiającą różne aspekty relacji Asioki z buddyzmem jest: *King Aśoka and Buddhism: Historical and Literary Studies*, red. A. Seneviratna, Kandy 1994.

⁶³ Doskonałym przykładem owej idealizacji jest tekst *Aśokāvadāna*, czyli *Dzieła Asioki* (oddawany też jako *Legenda Asioki*), który należy prawdopodobnie datować na II w., zob. jego przekład i obszerne opracowanie w: J. S. Strong, *The Legend of King Aśoka...* Jak zauważa autor tej pracy, w późniejszym okresie w świecie buddyjskim Asioka był znany głównie na podstawie tego typu legend, o Asiocie autorze edyktów wiedziano niewiele, a z czasem, gdy buddyzm zanikł w północnych Indiach, zapomniano nawet o jego z nimi związku, zob. *ibidem*, s. 5-11.

jako swój osobisty sukces⁶⁴. Ostatecznie zainicjował i sfinansował wiele misji buddyjskich w odległe regiony własnego państwa, czym przyczynił się do umocnienia pozycji buddyzmu na terenie Indii, oraz poza jego granice. Najbardziej spektakularny sukces odniosła misja kierowana przez jego syna Mahindę (p. Mahinda) na ziemiach Sri Lanki, na trwałe wiążąca Syngalezów z buddyzmem. Wspomnieć należy też o misji skierowanej do Greków. Nie mamy pewności, który region zamieszkiwany przez Greków po wyprawie Aleksandra Macedońskiego znalazł się w centrum zainteresowania władcy. Mimo iż doskonale orientował się w panujących na Zachodzie, od gór Hindukuszu aż po Helladę, układach politycznych, czego potwierdzenie znajdujemy w edyktach, przypuszczać należy, że byli to Grecy ulokowani w obszarze jego państwa – w Baktirii (dzisiejszy centralny i północny Afganistan) i Gandharze (Gandhāra, północny Pakistan)⁶⁵. Warto wspomnieć, że buddyzm wśród indyjskich Greków był już w tym czasie do pewnego stopnia zakorzeniony, o czym świadczy fakt, iż przynajmniej na czele jednej z tych misji stał mnich buddyjski będący Grekiem o imieniu Dhammarakkhita. Wskazać można na jeszcze jedną misję, o której losach nie mamy, co prawda, historycznie pewnych zapisków, niemniej pamięć o niej w postaci legendy utrwaliła się w Azji Południowo-Wschodniej. Na tereny te, a konkretnie do krainy zwanej Suwannabhumi (Suvannabhūmi), miała bowiem trafić misja kierowana przez mnichów Sonę (Soṇa) i Uttarę (Uttara). Niestety nie potrafimy dokładnie tego obszaru zlokalizować. Stawiana jest czasami hipoteza, że mógł to być obszar Dolnej Birmy i środkowej Taj-

⁶⁴ *Orędzia króla Asioki*, s. 51. Sobór ten wspominany jest wyłącznie w źródłach palijskich, niemniej zawarta w nich informacja o oczyszczeniu zgromadzenia z odstępców do pewnego stopnia koresponduje z treścią „schizmatycznych edyktów” Asioki; więcej na temat roli Asioki w funkcjonowaniu zgromadzenia zob.: M. B. Joyce, *The King's Enforcement of the Vinaya Pitaka: The Purification of the Saṅgha under Aśoka* (c. B. C. 269-232), „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 37/1 (1985), s. 38-57.

⁶⁵ W edyktach pojawia się przesadna informacja, że za sprawą działań Asioki dobre prawo zwyciężyło nawet w odległych krajach greckich (po Macedonię i Egipt), zob. *Orędzia króla Asioki*, s. 23. Nie mamy jednak informacji, aby miało się to dokonać za sprawą misji.

landii zamieszkiwany przez Monów, jako że był to na tych terenach pierwszy zbuddyzowany lud. Od XV w. podanie to rozpowszechniło się w Azji Południowo-Wschodniej do tego stopnia, że dzisiaj każda grupa etniczna, w której buddyzm się przyjął od Birmy aż po Wietnam, przywołuje je jako swoisty mit założycielski swojej buddyjskości.

W chwili śmierci Asioki, ok. 232 r. p.n.e., buddyzm cieszył się niekwestionowaną pozycją panindyjskiej filozofii podlegającej już w tym czasie procesowi ureligijnienia. Pozycję tę zachowa przez wiele kolejnych wieków, z różnym natężeniem wpływając na kształtowanie się indyjskiej, a z czasem też azjatyckiej kultury – filozofii, religii, sztuki, architektury i literatury.

Buddyjska literatura

Buddyjską literaturę tworzy ogromny zbiór tekstów, który stale przyrasta. Oczywiście dla badacza konkretnej buddyjskiej tradycji najbardziej interesujące są teksty dla tej tradycji konstytutywne. Nawet tak zawężony zbiór tekstów tradycji indyjskiej stanowi pokaźną bibliotekę. Zasadniczo składają się na nią dzieła powstałe w dwóch spokrewnionych indyjskich językach – w pali i w sanskrycie, a od niedawna również, ze względu na odkrycie ogromnej ilości fragmentów wczesnych manuskryptów⁶⁶, w trzecim – w gandhari, który był w użyciu w północno-zachodnich Indiach⁶⁷. Przypuszczać należy, że buddyjskie teksty na terenie Indii funkcjonowały również w innych językach, chociaż szanse na potwierdzenie tego domysłu świadectwami fizycznymi są nikłe ze względu na materiał, jaki był używany do ich zapisu – liście palmowe i brzoza kora, oraz niesprzyjające dla zachowania takiego materiału warunki klimatyczne. Wiele wskazuje na to, że buddyzm od samego początku rozwijał się jako tradycja przekładu, preferując

⁶⁶ Najstarsze fragmenty datowane są na I w., młodsze powstawały do III w. Są to obecnie najstarsze dostępne manuskrypty buddyjskie, zob. R. Salomon, *The Buddhist Literature of Ancient Gandhāra: An Introduction with Selected Translations*, Somerville 2018, *Introduction*.

⁶⁷ Ogólnie na temat języków, w jakich obecnie dostępne są indyjskie teksty, zob.: K. Mizuno, *Buddhist Sutras: Origin, Development, Transmission*, Tokyo 1982, s. 29-36.

używanie lokalnych języków⁶⁸. Dlatego indyjska literatura buddyjska, którą dzisiaj dysponujemy, choć pokaźnych rozmiarów, stanowi tylko drobny fragment pierwotnej literatury będącej w użyciu. Ważne jest to, iż badania porównawcze analogicznych tekstów zachowanych w tych trzech indyjskich językach jednoznacznie podważyły ukształtowane w XIX w. przekonanie o prymacie zbioru palijskiego, zwłaszcza pod względem jego oryginalności i pierwotności. Największą wartością zbioru tekstów palijskich jest to, że jako jedyny z wczesnych zbiorów zachował się w całości w indyjskim języku.

Jednak najstarszym pisanym świadectwem istnienia i rozwoju literatury buddyjskiej są edykty Asioki. W jednym z nich bowiem władca wymienia siedem tytułów wczesnych tekstów, przez badaczy powiązanych, aczkolwiek z pewnymi wątpliwościami, z dostępnymi w zbiorze palijskim kazaniami⁶⁹. Mimo niepewności dotyczącej identyfikacji tych tekstów przekaz ten jest ważny o tyle, że pokazuje, iż w czasach Asioki w obiegu pozostawała, chociaż ustnie przekazywana⁷⁰, literatura buddyjska dająca się identyfiko-

⁶⁸ Jeśli wierzyć zachowanym podaniom, sam Budda miał do takiej postawy zachęcać, zob. na ten temat: É. Lamotte, *op. cit.*, s. 552-556. Na temat językowego zróżnicowania indyjskiego buddyzmu zob. także: R. Salomon, *op. cit.*, podrozdział *The Languages of Buddhism*.

⁶⁹ Zob. *Orędzia króla Asioki*, s. 33-34; zob. także É. Lamotte, *op. cit.*, s. 234-236.

⁷⁰ Fakt, iż władca zaleca studiowanie wymienionych z tytułu tekstów, jest niezwykle intrygujący. Powstaje pytanie o sposób przekazywania owych tekstów. Czy jest możliwe, aby przekazywane ustnie teksty mogły utrwalić się w świadomości władcy do takiego stopnia, żeby wskazywał na korzyści ich studiowania? W związku z tym faktem niektórzy badacze wyrażają domysł, że Asioka mógł je widzieć w formie pisanej, czyli że już na tym etapie mógł mieć miejsce proceder spisywania pewnych pouczeń Buddy, co stawia z kolei pytanie o początki pisma w Indiach i stopień jego zakorzenienia w kulturze, zob. L. S. Cousins, *The Early Development of Buddhist Literature and Language in India*, „Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies” 5 (2013), s. 101. Inni widzą w tym fakcie raczej świadectwo tego, że proces ustnego przekazywania tekstów nie odbywał się, jak głosi jedna hipoteza, na drodze improwizacji, co wiązało się z niebezpieczeństwem modyfikacji ich treści, lecz był ściśle dopracowany, co gwarantowało zachowanie ich treści w formie na tyle niezmiennej, aby dawała się identyfikować pod określonym tytułem, zob. A. Wynne, *The Oral Transmission of the Early Buddhist Literature*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 27/1 (2004), s. 119.

wać pod konkretnymi tytułami. W kontekście krótkiej chronologii fakt ten nabiera szczególnego znaczenia, gdyż stanowi ważny argument na rzecz wiarygodności tradycyjnego podania utrzymującego, że proces kodyfikacji nauczania Buddy w postaci literatury rozpoczął się bardzo szybko i mogli w nim faktycznie uczestniczyć już jego bezpośredni uczniowie. Oczywiście nie oznacza to, że wczesna literatura na tym wstępnym etapie uzyskała postać, w jakiej jest nam dostępna dzisiaj.

Przełomowym momentem w tym procesie było przejście z przekazu ustnego, mającego oparcie w pamięci, na przekaz pisany. Nastąpiło to najprawdopodobniej w okresie od II do I w. p.n.e.⁷¹ Pojawienie się tekstu pisanego powiększyło zasięg jego oddziaływania i wpłynęło na przyspieszenie innego procesu, jakim było kształtowanie się grupowych tożsamości.

Proces kodyfikacji trwał kilka wieków, a jego częściowym zwieńczeniem było ukształtowanie się *Trójkosza* (s. *tri-piṭaka*, p. *ti-piṭaka*), czyli kanonu tekstów zawierających słowo Buddy (s., p. *buddha-vacana*), składającego się z trzech grup, tj. koszów (s., p. *piṭaka*) tekstów – sutr/sutt (s. *sūtra*, p. *sutta*), czyli doktrynalnych pouczeń, winaji (s., p. *vinaya*), czyli reguły monastycznej, oraz abhidharmy (s. *abhidharma*, p. *abhidhamma*), czyli wyższej nauki. Przy czym na przykładzie trzeciego kosza wyższej nauki widać, że chociaż sama idea takiego kanonu, czyli podziału nauk Buddy na trzy części, może być bardzo wczesna⁷², to jej faktyczna realizacja jest dość późna. O ile bowiem na podstawie analizy zawartości dwóch zachowanych *Trójkoszów* szkół therawady (w pali) i sarwastiwady (s. *sarvāsti-vāda*) (po chińsku) można mówić o znaczących treściowych podobieństwach zachodzących

⁷¹ Zob. S. C. Berkwitz, *South Asian Buddhism: A Survey*, London–New York 2012, s. 48–51; por. L. S. Cousins, *The Early Development...*, s. 118.

⁷² Same teksty buddyjskie sugerują, że idea trójpodziału nauki pojawiła się już w okresie życia Buddy. Istnieją przesłanki, aby sądzić, że idea ta faktycznie funkcjonowała przed Asioką. W tym najwcześniejszym okresie wyrażała się ona w podziale mnichów na tych, którzy dzierżą w pamięci regułę, pouczenia i matryce (*vinaya-dhara*, *sutta-dhara*, *māṭika-dhara*). Przez owe matryce rozumie się wykazy pojęć ważnych dla wykładni nauki Buddy, które w późniejszym okresie mogły stać się podstawą rozwoju scholastycznych tekstów abhidharmy, zob. K. R. Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden 1983, s. 96–97.

między zawartością dwóch pierwszych koszów, o tyle zawartość kosza trzeciego w obu wypadkach jest całkowicie różna. Świadczy to o tym, że teksty tego kosza związane są bezpośrednio z tożsamością poszczególnych szkół, czyli że swój ostateczny kształt mogły uzyskać gdzieś w okresie od I w. p.n.e. do I w. n.e. Odzwierciedleniem ich późnego pochodzenia jest rozbieżność opinii głoszonych w poszczególnych szkołach odnośnie do ich autorytetu, a nawet całkowite kwestionowanie takiego autorytetu. Thera-wada utrzymuje, że są to nauki samego Buddy, choć wygłoszone w nadzwyczajnych okolicznościach pobytu w niebie Tawatinsa (p. Tāvātimsa, s. Trāyastimśa), sarwastiwada zainicjowanie owych nauk przypisuje, co prawda, Buddzie i lokuje ten fakt w Śrawasti (s. Śrāvastī), jednocześnie przyznaje bezpośrednim bądź pośrednim uczniom ważną rolę w ich redakcji i utrwaleniu, podczas gdy szkoła sautrantiki (s. *sautrāntika*), wyodrębniona z sarwastiwady, neguje powiązanie tych tekstów z postacią Buddy, traktując je wyłącznie jako traktaty (s. *śāstra*) późniejszych mistrzów⁷³. Szczególnie ciekawy jest ostatni przypadek, gdyż pokazuje, że przypisanie Buddzie autorstwa tekstów kosza wyższej nauki budziło poważne kontrowersje i nie uzyskało powszechnej akceptacji.

Jednakże co najmniej od I w. p.n.e. do, prawdopodobnie, wieku VI powstawały teksty, które z pewnością nie mogą być przypisane historycznemu Buddzie, choć dla części indyjskiej tradycji posiadały najwyższy status tekstów sutrowych, co znajdowało odzwierciedlenie w stosowaniu tej samej co we wcześniejszych sutrach otwierającej frazy „tak usłyszałem” (s. *evaṃ mayā śrūtaṃ*). Od wcześniejszych sutr odróżnia je samoafirmacja – lokując siebie w centrum buddyjskiego kultu, kładą ogromny nacisk na soteriologiczne wręcz wartości płynące z różnych (w tym również zwykłych fizycznych i mechanicznych) sposobów obcowania z nimi⁷⁴. Treściowo zróżnicowane, stały się podstawą bogatej i wielowymiarowej tradycji mahajany (s. *mahā-yāna*), która nie przejęła (czy też może pozostała obojętna) idei kanonu jako

⁷³ Zob. É. Lamotte, *op. cit.*, s. 182-188.

⁷⁴ Zob. S. C. Berkwitz, *op. cit.*, s. 75.

„trójkosza”⁷⁵. Za najstarsze i niezwykle wpływowe uchodzą dzieła kwalifikowane do grupy doskonałości mądrości (s. *prajñā-pāramitā*). Inną grupą tekstów, która wywarła wielki wpływ zwłaszcza na kształt buddyzmu w Azji Wschodniej, są sutry Czystej Krainy z centralną postacią owych tekstów Buddą Amitabhą (s. *Amitābha*)⁷⁶.

Wielką specyficzną grupę tekstów późnego indyjskiego buddyzmu stanowią tantry (s. *tantra*), określające nowy typ praktyk religijnych. Na podstawie daty chińskiego przekładu powstanie najstarszego tekstu tantrycznego wyznaczone zostało na III w. Przyrost liczby tych tekstów nastąpił w IV-V w. Po VII w. stanowią już główny trzon religijnej literatury buddyjskiej. Ostatnie datowane są na wiek XII⁷⁷. Chociaż nie został wypracowany jeden powszechnie obowiązujący schemat ich klasyfikacji, standardowo dzielone są na cztery bądź pięć grup, stosownie do kryteriów chronologicznych i tematycznych⁷⁸.

Obok dzieł, którym przypisywany jest szczególny status tekstów autorytatywnych, należy wskazać ogromną literaturę filozoficzną. Tworzą ją założycielskie traktaty poszczególnych szkół oraz liczne do nich komentarze. Komentarze zresztą powstawały nie tylko do bazowych dzieł filozoficznych, ale również do wczesnych sutr, czy też ich zbiorów (nikaji), aż po tantry. Na koniec należy wspomnieć jeszcze o pieśniach filozoficzno-religijnych, jak też i literaturze quasi-biograficznej.

⁷⁵ Ogólnie na temat roli i znaczenia kanonu w buddyjskiej literaturze zob.: L. Lancaster, *Buddhist Literature: Its Canons, Scribes, and Editors*, [w:] *The Critical Study of Sacred Texts*, red W. D. O’Flaherty, Berkeley 1979, s. 215-229.

⁷⁶ Na temat różnych grup sutr mahajany zob.: R. Gethin, *op. cit.*, s. 225-226.

⁷⁷ Zob. P. Williams, A. Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Traditions*, London–New York 2000, s. 194 oraz przyp. 5 na s. 271; a także A. Wayman, *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism*, London–New York 2008, s. 23.

⁷⁸ Zob. P. Williams, A. Tribe, *op. cit.*, s. 202-205; por. także S. C. Berkwitz, *op. cit.*, s. 128.

Wczesne szkoły i tradycja abhidharmy

Jak już zostało wspomniane, do najwcześniejszych historycznie ważnych podziałów we wspólnocie monastycznej doszło w okresie panowania Asioki bądź bezpośrednio go poprzedzającym. Efektem pierwotnego rozłamu było wyodrębnienie się dwóch wspólnot: wielkozgromadzeniowców (s. *mahā-sāṃghika*) i starszych (s. *sthavira*). Wielkie zgromadzenie (*mahā-sāṃgha*) okazało się bardzo stabilną wspólnotą. Jeśli w ogóle dochodziło w nim do pęknięć na tle dyscypliny zakonnej, to były one krótkotrwałe i nieistotne. Stąd przez kolejne wieki grupa ta przywoływana była pod jedną nazwą. Aczkolwiek dodać wypada, że w ramach tej wspólnoty wykształciło się kilka doktrynalnych szkół, których poglądy zwykle wskazywane są jako podstawa rozwoju późniejszej mahajany, takich jak transcendentysty (s. *lokottara-vāda*) czy nominaliści (s. *prajñapti-vāda*). Dalsze zgromadzenia wyodrębniły się ze starszych. Przy czym niekoniecznie było to zawsze związane z wewnętrznymi napięciami. Przynajmniej część zgromadzeń pojawiła się najprawdopodobniej w wyniku misyjnej działalności Asioki prowadzonej z tego samego regionu i na podstawie tego samego kodeksu dyscypliny zakonnej. To tłumaczy dużą zgodność winaji – na nich to opierając się, wspólnoty te rozwinęły się w różnych regionach Indii⁷⁹. Do tej grupy należą zgromadzenia: sarwastiwady (s. *sarvāsti-vāda*), dharmaguptaki (s. *dharmaguptaka*), mahisiasaki (s. *mahīśāsaka*) i palijskiej therawady (p. *thera-vāda*). Odrębną grupą, która wyszła ze starszych jeszcze przed podjęciem przez Asiokę działalności misyjnej, byli watsiputrijowie (s. *vātsīputrīya*), w późniejszym okresie przywoływani jako szkoła watsiputrija-sammatija (s. *vātsīputrīya-sāmmatīya*), czyli pod nazwą jednej ze subwspólnot, która zdominowała to zgromadzenie. Ze względu na głoszoną przez nich koncepcję osoby, niedającą się sprowadzić do pięciu zespołów (s. *skhanda*), wspólnota ta była też znana jako personaliści (s. *pudgala-vāda*, p. *puggala-vāda*).

W tradycyjnych podaniach wspominających wczesne wspólnoty utrwaliała się liczba osiemnastu szkół, które miały wyłonić się w wyniku pierwszych

⁷⁹ Zob. E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma 1956, s. 1-23, a zwł. s. 23.

rozłamów. Proste szacunki wykazują, że było ich znacznie więcej, prawdopodobnie ponad trzydzieści. W obliczu tej niejasności badacze formułują sugestię, że liczba osiemnastu ma w tym kontekście znaczenie symboliczne⁸⁰. Nie znajdziemy jednak objaśnienia doniosłości i znaczenia owego symbolu. Piszący te słowa dopuszcza bardziej prozaiczne wytłumaczenie. Otóż nie można wykluczyć, że na pewnym etapie rozwoju po prostu faktycznie tych szkół było akurat osiemnaście i w późniejszym przekazie utrwalone zostało wspomnienie o tym fakcie, przywoływane w kolejnych podaniach bezrefleksyjnie w związku z szacunkiem dla tradycji⁸¹.

Gdy mówimy o podziałach we wczesnej wspólnocie, należy odgraniczyć kwestię różnicowania się wspólnoty ze względu na uznawany kodeks dyscypliny zakonnej od kwestii wyodrębniania się szkół filozoficznych⁸². Mamy tu do czynienia z dwoma oddzielnymi procesami różnicowania się. Zasadniczo podkreśla się, że różnice doktrynalne formowały się w ramach określonych zgromadzeń, czyli winaji. Niemniej z upływem czasu mogła ujawniać się tendencja do akcentowania rozbieżności doktrynalnych poprzez modyfikację winaji. Znany jest też co najmniej jeden przypadek, szkół sarwastiwydy i mulasarwastiwydy (s. *mūla-sarvāsti-vāda*), świadczący o tym, że mogło dochodzić do scalania się szkół dzielących wspólną wykładnię filozoficzną, na podstawie której wytwarzało się jakieś poczucie wspólnotowości, co pociągało działania w kierunku uzgodnienia winaji. W tym konkretnym przypadku jednak mimo wielu interpolacji dokonanych w kodeksie

⁸⁰ Zob. np. C. Cox, *Mainstream Buddhist Schools*, [w:] *Encyclopedia of Buddhism*, red. R. E. Buswell, New York 2003, s. 503. Niektórzy też twierdzą, że podanie o osiemnastu szkołach jest zwykłą fikcją, zob. S. N. Dube, *Cross Currents in Early Buddhism*, New Delhi 1980, s. 38.

⁸¹ Za potwierdzenie tej opinii można by uznać fakt, że nawet słynny chiński pielgrzym-podróżnik Xuanzang w swojej relacji z podróży do Indii z pierwszej połowy VII w., mówiąc o zróżnicowaniu buddyzmu, używa figury „osiemnastu szkół”, zob. *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*, tłum. Li Rongxi, Moraga 1996, s. 48.

⁸² E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya...*, s. 6.

mulasarwastiwady do pełnego uzgodnienia winaji nie doszło i ostatecznie różnice nie zostały całkowicie zniesione⁸³.

Wczesne szkoły, chociaż toczyły ze sobą spory dotyczące czy to dyscypliny zakonnej, czy to kwestii doktrynalnych, wszystkie łącznie współtworzyły tradycję abhidharmy. Abhidharma to najwcześniejsza próba systematycznego wyłożenia nauki Buddy, dążąca do uzgodnienia różnych ujawniających się w niej niejasności, rozbieżności, nieścisłości i dostrzeganych na poziomie literalnym niespójności⁸⁴. Jest to więc zjawisko o charakterze filozoficzno-doktrynalnym. Dążąc do dania spójnej i kompleksowej wykładni nauki Buddy, abhidharma wypracowała właściwy sobie, nacechowany dążeniem do znaczeniowej precyzji, jednoznaczności i pojęciowych dystynkcji, styl narracyjny, który będzie przeciwstawiany obrazowemu stylowi kazań Buddy zebranych w koszu sutr⁸⁵. Dlatego często określa się ją mianem buddyjskiej scholastyki. Wczesne teksty abhidharmiczne tworzyły trzecie kosze pierwotnych kanonów, chociaż, jak pamiętamy, ich status był różnie rozumiany. W związku z abhidharmą należy więc odróżnić dwa zagadnienia, a mianowicie uznawanie tekstów abhidharmicznych za słowo Buddy oraz pozostawanie w ramach abhidharmicznego dyskursu. Aby spełniać punkt drugi, nie trzeba spełniać punktu pierwszego. Wspomniana już szkoła sautrantiki jest tego dobrym przykładem. Nie posiadała ona kosza abhidharmy, gdyż odmawiała tekstom abhidharmicznym statusu słów Buddy, uznając je za wytwór późniejszej tradycji. Zarazem jednak filozoficzna doktryna tej szkoły może być traktowana jako klasyczny i reprezentatywny przykład abhidharmicznego dyskursu. Wątpliwości budziła również kwalifikacja szkoły mahasanghiki. W przekazie palijskim akcentowano, że szkoła ta nie

⁸³ *Ibidem*, s. 24–41, a zwł. s. 40.

⁸⁴ Zob. N. Ronkin, *From the Buddha's Teaching to the Abhidhamma*, „Revue internationale de philosophie” 253 (2010/3), s. 343. Tekst ten godny jest polecenia jako całościowe, choć zwięzłe, objaśnienie głównych cech abhidharmicznego sposobu myślenia. Ogólnie na temat kształtowania się tradycji abhidharmy zob.: *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 7: *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, red. K. Potter et al., Delhi 1996, s. 73–119.

⁸⁵ Więcej na temat stylu tekstów abhidharmy zob.: N. Ronkin, *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*, London–New York 2005, s. 26–33.

posiadała tekstów abhidharmicznych⁸⁶. Przyjmując to podanie za wiarygodne, we wczesnym okresie badań pojawiła się tendencja do wyostrzania rozbieżności między mahasanghą a therawadą. Postawa ta korespondowała z przekonaniem, że na gruncie wielkiego zgromadzenia dokonywał się rozwój idei charakterystycznych dla późniejszej tradycji wielkiego pojazdu, czyli mahajany. Jednak na podstawie chińskich źródeł można dojść do wniosku, że szkoła ta posiadała własne teksty abhidharmiczne⁸⁷. Nie wiemy, ile szkół dysponowało własnym kanonicznym zbiorem tekstów abhidharmicznych. Można się spotkać z opinią, że siedem. W języku chińskim zachował się też jeden bardzo wczesny tekst abhidharmiczny należący – przypuszczalnie – do szkoły dharmaguptaki⁸⁸, prawdopodobnie wyczerpujący zawartość całego trzeciego kosza tej szkoły.

Należy też podkreślić, że przeciwstawianie abhidharmy mahajanie przedstawia relację między tymi tradycjami w zafałszowany sposób. Tradycje te w pewnym stopniu na siebie nachodziły. Jedną z dwóch wczesnych i podstawowych szkół filozoficznych mahajany, a mianowicie jogaczarę (s. *yogācāra*), powinniśmy bowiem uznać mimo jej dystynktywnych cech za reprezentantkę abhidharmy⁸⁹.

Tradycję abhidharmy zatem określa nie tylko i nie głównie stosunek do specyficznej grupy tekstów, lecz pewien typ dyskursu w tych tekstach się ujawniający. Abhidharma to filozoficzna perspektywa wyznaczająca swoisty wzorzec interpretacyjny nauk Buddy. Jego głównymi cechami są redukcjonizm, który wyrażał się w poszukiwaniu ostatecznych, dalej nieredukowalnych, czyli absolutnie prostych, aspektów naszego doświadczenia nazywanych dharmami (s. *dharma*, p. *dhamma*), owocujący sporządzaniem wykazów takich aspektów, oraz spór o bytowy status owych dharm, w którym wskazać można dwa powiązane zagadnienia: stopień reifikacji dharm oraz ich czasową

⁸⁶ Zob. É. Lamotte, *op. cit.*, s. 181.

⁸⁷ E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya...*, s. 7.

⁸⁸ Zob. E. Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, Albany 1995, s. 97-116.

⁸⁹ Zob. P. Harvey, *op. cit.*, s. 129; więcej na temat relacji między abhidharmą a mahajaną zob.: J. Walser, *Abhidharma*, [w:] *The Buddhist World*, red. J. Powers, London–New York 2016, s. 163-164.

charakterystykę⁹⁰. Przedstawiając różne zestawy dharm, szkoły abhidharmiczne pozostawały w sporze o to, które aspekty należy uznać za ostateczne. Co z jednej strony prowadziło do zarzutu o hipostazowanie dharm, z drugiej zaś o niepełną analizę. Dążenie do redukcji bazowało na przeświadczeniu uznającym przedmioty codziennego doświadczenia za umysłowe konstrukty, zatem przedmioty nierealne. Realne miały być tylko absolutnie proste, czyli charakteryzowane wyłącznie jedną cechą, dharmy i relacje między nimi. Przy czym rozumienie owej realności również rodziło kontrowersje. W najmocniejszej wersji, utrzymywanej w szkole sarwastiwady, dharmy pojmowane były jako substancjalne byty charakteryzowane jedną cechą, w aspekcie substancjalnym wieczne, a zmienne tylko w aspekcie fenomenalnym, gdyż swoją jakość ujawniają wyłącznie w terażniejszości. W najsłabszej wersji głoszonej przez sautrantików dystynkcja na substancję i posiadaną cechę zanikła, gdyż dharmy istniały wyłącznie w terażniejszości jako następujące po sobie punkty czasowe, w których dochodzi do manifestowania się określonych jakości. Pomędzy tymi dwoma stanowiskami lokowały się różne wersje pośrednie, jak choćby therawadinów – w zgodzie z sautrantiką utrzymujących istnienie dharm wyłącznie w terażniejszości, ale samą terażniejszość traktujących nie jako bezwymiarowy punkt, lecz jako rozciągnięty w czasie odcinek.

Kształtowanie się mahajany

Co najmniej od I w. p.n.e. w kulturze buddyjskiej zaczęły ujawniać się zjawiska, które złożyły się na bogatą i zróżnicowaną tradycję mahajany (s. *mahā-yāna*), czyli wielkiego pojazdu. Proces kształtowania się nowej formacji trwał kilka wieków. Trudno jest jednoznacznie określić, kiedy dokładnie pojawiła się świadomość odrębności i przynależenia do mahajany, zwłaszcza że zanim upowszechniła się nazwa *mahā-yāna*, w użyciu przeważała nazwa *bodhisattva-yāna*, czyli pojazd bodhisattwów, identyfikująca nowy nurt nie tyle poprzez przeciwstawienie się wcześniejszej tradycji,

⁹⁰ Na temat redukcjonizmu abhidharmy zob.: M. Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Aldershot 2007, s. 105-137.

ile poprzez jej poszerzenie. Do II w. pierwsza nazwa pojawiała się jeszcze stosunkowo rzadko⁹¹ i – co ważniejsze – wydaje się, że używana była jako superlatywny synonim nazwy drugiej. Karierę zaczęła robić później, gdy do obiegu na szerszą skalę zaczął wchodzić pejoratywny termin *bhīna-yāna*, czyli niższy pojazd, w którym wyraźnie ujawnił się moment negatywnego wartościowania⁹². Świadczy to o tym, że we wczesnym okresie termin *bhīna-yāna* nie był jeszcze negatywnym wyznacznikiem mahajanistycznej samo-identyfikacji. Znacznie częściej występował neutralny termin *śrāvaka-yāna*, czyli pojazd uczniów (dosł. słuchaczy), wskazujący na odmienne aspiracje podążających nim od tych, którymi kierują się podążający pojazdem bodhisattwów. Z czasem ta odmienność zaczęła być postrzegana na niekorzyść aspiracji śrawaków. Ostatecznie znaczenie terminu *mahā-yāna* ustaliło się w tym przeciwstawieniu. Dokonało się to prawdopodobnie w IV w. Pamiętać jednak musimy, że w rozległej tradycji buddyjskiej nigdy nie było żadnych hinajanistów, czyli żadnych buddystów określających tym mianem swoją tożsamość. Dlatego dzisiaj w pracach naukowych powszechnie odchodzi się od jego stosowania. Zastępuje się go innymi, deskryptywnie neutralnymi, określeniami, jak np. buddyzm nikaji (ang. *Nikāya Buddhism*), czyli buddyzm wspólnot, zgromadzeń⁹³, czy buddyzm abhidharmy/abhidharmiczny. To drugie określenie, jak już wspominałem, jest w tym kontekście nieprecyzyjne, gdyż termin *abhidharma* wskazuje przede wszystkim na pewną filozoficzną perspektywę wyznaczającą sposób objaśniania nauki

⁹¹ Zob. J. Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*, Honolulu 2003, s. 172-173; P. Harrison, *Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-image and Identity among the Followers of the Early Mahāyāna*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 10/1 (1987), s. 72-73.

⁹² Termin *bhīna-yāna* przyjęło się standardowo oddawać jako „mały pojazd/wóz”. Wy-mowa przymiotnika *bhīna* jest jednak znacznie bardziej negatywna niż sugeruje to epitet „mały”, dosłownie znaczy on bowiem „niższy, podrzędny, wadliwy, marny”. W związku z tym niektórzy zwracają uwagę, że rozpowszechniony standardowy prze-kład tej nazwy idzie za wersją chińską, a nie sanskrycką, zob. J. Nattier, *A Few Good Men...*, s. 173, przyp. 4.

⁹³ A. Hirakawa, *A History of Indian Buddhism from Śākyamuni to Early Mahāyāna*, tłum. P. Groner, Delhi 2007, s. 105-106.

Buddy i stosunek do tekstów tę perspektywę egzemplifikujących, podczas gdy *mahā-yāna* desygnuje zjawisko z obszaru duchowej praktyki, w której ramach perspektywa abhidharmy jest jak najbardziej akceptowalna.

Autorzy wczesnych prac na temat buddyzmu przejawiali tendencję do wyostrzania odmienności mahajany względem wcześniejszego buddyzmu⁹⁴. W najnowszych pracach widać zaś dążenie do rekonstruowania ciągłości między tymi dwiema postaciami buddyzmu⁹⁵. Od początku uwagę badaczy zaprzętało pytanie o pochodzenie mahajany. Sformułowane zostały co najmniej cztery różne teorie, które miały ten fakt tłumaczyć.

Jedna z teorii z końca XIX w. przedstawiała mahajanę jako formację wyrosłą ze szkoły mahasanghiki. Inspiracją dla niej była obserwacja, że spora grupa idei wypracowanych w tej szkole znalazła swoją kontynuację i rozwinięcie w mahajanie. Bez wątplenia wpływ na sformułowanie tej teorii miała też powszechna w tamtym czasie akceptacja narracji obecnej w therawadzie, jednoznacznie przeciwstawiającej tę szkołę mahasanghice, na którą rzutowano późniejszą narracją mahajany ustalającą jej stosunek do wspomnianej hinajany identyfikowanej przez badaczy bezkrytycznie z therawadą⁹⁶. Późniejsze badania pokazały jednak wadliwość tej teorii. Oczywiście pewne idee mahasanghiki wywarły wpływ na rozwój mahajany i zostały w niej twórczo rozwinięte. Niemniej nie da się wywieść mahajany z tak wąsko zakreślonego źródła. Z czasem dostrzeżono wpływy innych wczesnych szkół, takich jak

⁹⁴ Przykładem takiej pracy dostępnej po polsku, w której mahajanę radykalnie przeciwstawia się wcześniejszej postaci buddyzmu, utożsamianej z abhidharmą, jest: A. Bareau, *Buddyzm indyjski*, [w:] A. Bareau, W. Schubring, Ch. von Furer-Haimendorf, *Buddyzm – dżinizm – religie ludów pierwotnych*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2003. Na s. 156 autor zauważa: „[...] mahajana odrzuca ze wzgardą czy ignoruje wyszukaną konstrukcję Abhidharmy, której elementy próbuje unieważnić z pomocą ryzykownej dialektyki”. W świetle najnowszych badań twierdzenie to należy uznać za nietrafne pod każdym względem.

⁹⁵ Na temat problemów związanych z definiowaniem mahajany w relacji do wcześniejszego buddyzmu zob.: J. A. Silk, *What, If Anything, Is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications*, „Numen” 49/4 (2002), s. 355-405.

⁹⁶ David Drewes zauważa, że jednym z czynników było skojarzenie związane z faktem, iż obie nazwy zaczynają się od przymiotnika *mahā* – „wielki”, zob. idem, *Early Indian Mahāyāna Buddhism I: Recent Scholarship*, „Religion Compass” 4/2 (2010), s. 56.

dharmaguptaków czy sarwastiwadinów. Obecnie dominuje przekonanie, że mahajana u swych początków była ruchem ogólnobuddyjskim, wykraczającym poza granice poszczególnych szkół i zgromadzeń⁹⁷. Najlepszym świadectwem na to, że na rozwój wielkiego pojazdu należy spojrzeć odmiennie niż na rozwój wczesnych szkół, jest fakt, iż tożsamość mahajany nigdy nie zależała od kodeksu dyscypliny zakonnej. Ruch ten rozwijał się w ramach różnych winaji. Mahajaniści zatem funkcjonowali w poszczególnych porządkach monastycznych razem z niemahajanistami⁹⁸. Również dzisiaj mahajana funkcjonuje, opierając się na dwóch kodeksach – dharmaguptaków w Azji Wschodniej i mulasarwastiwadinów w obszarze buddyzmu tybetańskiego. Co więcej, mahajana nie jest i nigdy nie była też szkołą w rozumieniu doktrynalnym, gdyż nigdy nie istniała jedna filozofia mahajany. Zatem tak jak niewłaściwe jest określanie części buddyjskiej tradycji mianem hinajany, tak też mylące jest nazywanie mahajany szkołą, co stosunkowo często się zdarza, i to nie tylko w tekstach popularnych.

Według drugiej teorii, w pełni wyartykułowanej w latach dwudziestych ubiegłego wieku⁹⁹, mahajana rozwinęła się w odpowiedzi na aspiracje

⁹⁷ Zob. H. Bechert, *Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna*, [w:] *Buddhism: Critical Concepts*, t. 2, red. P. Williams, London–New York 2005, s. 27–28.

⁹⁸ Xuanzang podaje intrygującą informację, że oprócz mnichów przynależących odrębnie do hinajany i mahajany istnieli mnisi, którzy studiowali i praktykowali zarówno nauki jednego, jak i drugiego pojazdu, czyli że jednocześnie identyfikowali się z obydwoma formami buddyzmu, zob. np. *The Great Tang Dynasty Record...*, s. 105, 294, 301. Doniesienie to jest tak niezwykle, że chociaż wspomniane w opracowaniach badawczych bywa pozostawiane bez komentarza albo odczytywane w sposób nieliteralny, jako na przykład stwierdzenie faktu, że pewni mahajanistyczni mnisi zamieszkiwali klasztory wcześniej zamieszkiwane przez mnichów hinajanistycznych, funkcjonując na podstawie tych samych reguł, zob. np. É. Lamotte, *op. cit.*, s. 540. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, aby doniesienie to traktować dosłownie. Świadczyłoby ono o tym, że nawet w czasach największego rozkwitu mahajany znaczna część mnichów relację między dwoma pojazdami traktowała w sposób inkluzywistyczny, a nie ekskluzywistyczny, zob. także poniżej przyp. 113.

⁹⁹ Początki tej teorii są wcześniejsze i sięgają niemal połowy XIX w. W wieku XX jej głównymi rzecznikami byli: Jean Przyluski, Étienne Lamotte i Akira Hirakawa, zob. D. Drewes, *Early Indian...*, s. 55–56.

i w związku z aktywnością świeckich buddystów. Miała być nie tylko ruchem niemonastycznym, ale wręcz monastycyzmowi przeciwnym, niemal wrogim. Była odpowiedzią mas z jednej strony na arystokratyczny i elitarny monastycyzm, z drugiej zaś na całkowity filozoficzny nihilizm będący wytworem wcześniejszych szkół¹⁰⁰. W słabszej wersji tej koncepcji nie neguje się wartości życia monastycznego, przyznaje się jedynie, że aspiracje świeckich znalazły wsparcie w niektórych szkołach, co ostatecznie doprowadziło do zaniku dystynkcji między świeckim a monastycznym modelem życia¹⁰¹. W najbardziej rozbudowanej i wyważonej wersji wskazuje się na trzy źródła, które łącznie przyczyniły się do rozwoju mahajany: idee różnych wcześniejszych wspólnot, powstanie i upowszechnienie literatury biograficznej oraz kult stup. Szczególne miejsce w teorii przyznaje się czynnikowi ostatniemu. Stupy miały służyć świeckim. Wraz ze wzrostem ich znaczenia miały stawać się centrami nie tylko kultu ukierunkowanego na postać Buddy, ale także niezależnymi od mniszego nadzoru ośrodkami edukacyjnymi, w których świeccy rozwijali własne idee¹⁰². Jednym z argumentów na rzecz tej teorii miała być specyficzna narracja, jaką można znaleźć w kilku popularnych mahajanistycznych sutrach, ustawiająca w pozycji nauczycieli pouczających mnichów świeckie osoby. Wśród nich znaleźć można bogacza Wimalakirtiego (s. Vimalakīrti) czy nastoletnią księżniczkę Śrimalę (s. Śrīmālā). Chociaż obecnie teoria ta w żadnej wersji nie cieszy się uznaniem, to rola i znaczenie owej niezwyklej narracji nie zostały jeszcze w sposób przekonujący objaśnione.

Żadne świadectwa nie potwierdzają, aby kult stup miał szczególny wpływ na rozwój mahajany, nie znaleziono też żadnych dowodów na istnienie w sąsiedztwie stup świeckich centrów edukacyjnych. Według kolejnej teorii konstytutywny dla mahajany był nie kult stup, ale kult tekstów. Mahajanistyczne sutry często afirmują same siebie, uznając kontakt z nimi za niezwykle cenny soteriologicznie. W tym afirmacyjnym zapędzie posuwają

¹⁰⁰ J. Przyluski, *Origin and Developement of Buddhism*, tłum. F. W. Thomas, „Journal of Theological Studies” 35 (1934), s. 347-348.

¹⁰¹ É. Lamotte, *op. cit.*, s. 81-82.

¹⁰² A. Hirakawa, *A History of Indian Buddhism...*, s. 260-274, a zwł. s. 270-271.

się nawet do stwierdzenia, że w miejscach, w których są recytowane bądź przechowywane, żadne istoty nie mogą być przez nikogo skrzywdzone, a te miejsca z kolei porównywane są do świątyń (s. *caitya*), których ranga przewyższa rangę stup. Na podstawie tego typu uwag została sformułowana teoria o istnieniu świątyń będących miejscami czczenia mahajanistycznych sutr¹⁰³. W ten sposób ogólnobuddyjski kult stup zastąpiono przeciwstawnym mu początkowo lokalnym, a później poszerzającym swoje wpływy kultem świątyń poświęconych księgom. Jako nowy i konkurencyjny kult ten mógł być praktykowany przez niewielkie i pozostające w opozycji do głównych zgromadzeń leśne wspólnoty¹⁰⁴. Teoria ta, tak jak wcześniejsza, została jednak zakwestionowana ze względu na brak materialnych świadectw istnienia tego typu leśnych zgromadzeń przeciwstawiających się zgromadzeniom głównego nurtu oraz ich świątyń.

Przypisanie leśnym zgromadzeniom, nastawionym na kultywowanie medytacji, głównej roli w formowaniu mahajany stanowi podstawową ideę czwartej, popularnej obecnie teorii, aczkolwiek owe wspólnoty traktowane są nie jako opozycyjne względem szkół głównego nurtu, lecz raczej jako elitarne przynajmniej pod względem praktykowanego modelu życia duchowego, dla którego alternatywą było względnie stabilne życie mnicha w klasztorze, oddane jednak nie medytacji, ale różnym czasochłonnym obowiązkom wobec świeckich¹⁰⁵. Teoria ta podkreśla rolę, jaką ten model życia duchowego odgrywał od początku istnienia buddyzmu. Miał on być też odpowiedzialny za dokonanie się kolejnych istotnych przemian czy to w postaci mahajany,

¹⁰³ Zob. G. Schopen, *The Phrase „sa prthivīpradeśaś caityabbūto bhavet” in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna*, „Indo-Iranian Journal” 17/3-4 (1975), s. 147-181.

¹⁰⁴ Zob. na ten temat: idem, *The Mahāyāna and the Middle Period in Indian Buddhism: Through a Chinese Looking-Glass*, „The Eastern Buddhist” 32/2 (2000), s. 23 oraz D. Drewes, *Early Indian...*, s. 57-58.

¹⁰⁵ Zob. P. Harrison, *Searching for the Origins of the Mahāyāna: What Are We Looking For?*, „The Eastern Buddhist” 28/1 (1995), s. 48-69; idem, *Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras*, „The Eastern Buddhist” 35/1-2 (2003), s. 129; a także R. A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, New York-Oxford 1994, s. 407-410.

czy też późniejszej wadźrajany. Z czasem doszło do monastycyzacji mahajany, czyli przekształcenia jej w zinstytucjonalizowany ruch monastyczny¹⁰⁶. Literackim źródłem tej teorii są wczesne mahajanistyczne teksty, w których wychwala się rygorystyczny ascetyzm, w zgodzie z wcześniejszą tradycją podkreśla się rolę skupienia (s., p. *samādhi*)¹⁰⁷, a charakterystyczną dla mahajany ścieżkę bodhisattwy przedstawia się jako praktykę trudną, przeznaczoną tylko dla ascetów¹⁰⁸.

Powyższe teorie nie wyczerpują wszystkich pomysłów dążących do wyjaśnienia pochodzenia mahajany. Jeden z nich na przykład podnosi kwestię wpływu, jaki na pojawienie się mahajany mogło mieć przejście na przekaz pisany¹⁰⁹. Ważne jest to, że większość tych teorii próbuje wyjaśnić pochodzenie mahajany, wyprowadzając je z jednego konstytutywnego czynnika. Można mieć jednak wątpliwości, czy taki redukcjonistyczny sposób rekonstruowania genezy wielkiego pojazdu ujmuje – i czy w ogóle może ująć – ten proces adekwatnie. Jeżeli mahajana jest efektem współdziałania wielu czynników, jak obecnie często się sądzi¹¹⁰, to oczywiście dążenie to jest skazane na niepowodzenie. W takiej sytuacji rodzi się pytanie o to, co pozwoliło te różne elementy czy tendencje ze sobą uzgodnić, co je zespoliło, tworząc nurt o wyraźnej tożsamości.

Yijing, chiński pielgrzym-podróżnik, w swojej relacji z podróży do Indii odbytej w drugiej połowie VII w. zdefiniował mahajanistów jako tych, którzy czczą bodhisattwów i czytają mahajanistyczne sutry¹¹¹. Chociaż „definicji” tej doskwiera błędne koło (sutry mahajanistyczne to te, które czytają mahajaniści), daje ona jedną istotną wskazówkę identyfikującą mahajanę.

¹⁰⁶ R. A. Ray, *op. cit.*, s. 410–417.

¹⁰⁷ P. Harrison, *Searching for...*, s. 65.

¹⁰⁸ J. Nattier, *A Few Good Men...*, s. 196.

¹⁰⁹ Zob. R. Gombrich, *How the Mahāyāna Began*, [w:] *The Buddhist Forum*, t. 1, red. T. Skorupski, London 1990, s. 21–30.

¹¹⁰ Wykaz reprezentatywnych opinii na ten temat znaleźć można w: J. Bronkhorst, *Reflections on the Origins of Mahāyāna*, [w:] *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*, red. A. Agud et al., Salamanca 2012, s. 490–491.

¹¹¹ Zob. Yijing, Śramaṇa, *Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia: A Record of the Inner Law Sent Home from the South Seas*, tłum. Li Rongxi, Berkeley 2000, s. 14.

Tradycję tę wyróżnia skupienie na bodhisattwach. Bez wątpienia, jeżeli o jakiejś idei można powiedzieć, że jest dla mahajany konstytutywna, to będzie to właśnie idea bodhisattwy¹¹². Mahajanistów od niemahajanistów odróżnia deklarowane ukierunkowanie ich duchowych motywacji. Ci pierwsi utrzymują, że w swojej praktyce kierują się ideą bodhisattwy, czyli tego, który dąży do przebudzenia ze względu na potrzebę niesienia pomocy innym w ich cierpieniu. To ma ich odróżniać od ideału wcześniejszej tradycji, czyli arhata, wzorca dla tych, którzy, jak się ich ocenia z perspektywy mahajany, podejmują trud praktyki duchowej w związku z doświadczanym przez nich cierpieniem. Ci, którzy dążą do stanu arhata, nie rozwijają w sobie – utrzymują mahajaniści – bodhiczitty (s. *bodhi-citta*), czyli umysłu ukierunkowanego na przebudzenie dla dobra innych cierpiących istot. Mają oni doskonalic w sobie mądrość (s. *prajñā*, p. *paññā*), opierając się na pogłębianiu równowagi umysłu (s. *upekṣa*, p. *upekkhā*), drudzy, nie zaniebując mądrości, rozwijają w sobie wielkie współczucie (s. *mahā-karūṇā*) – wielkie, nawet nie dlatego, że ogarnia wszystkie czujące istoty, ale dlatego, że wymaga aktywnego zaangażowania w niesienie im soterycznej pomocy. Współczucie bez owego epitetu jest natomiast rozumiane jako życzenie innym, aby osiągnęli wyzwolenie z cierpienia. Współczucie, a ściśle rzecz biorąc – wielkie współczucie, jest drugim pojęciem wyznaczającym ideową strukturę mahajany.

Podążanie ścieżką bodhisattwy jest wymagające i długotrwałe. Jest rozpisany na wiele żywotów mozolnym doskonaleniem się w szczęściu, jak się zwykle przedstawia – bądź w dziesięciu, jak się przedstawia w późniejszych tekstach – tzw. doskonałościach (s., p. *pāramitā*). Proces owego doskonalenia opisywany jest jako przechodzenie przez dziesięć poziomów zwanych *bbūmi*, czyli „ziemia”, które wieńczy osiągnięcie pełnego doskonałego przebudzenia (*samyak-sambuddha*), tj. powtórzenie wyczynu Buddy w każdym jego aspekcie.

¹¹² Heinz Bechert nazwał ideę bodhisattwy „najbardziej dynamiczną siłą kształtującą rozwój wczesnej mahajany”, zob. idem, *Notes on the Formation of Buddhist Sects...*, s. 30.

W mahajanistycznym micie wiele uwagi poświęca się wyróżnionej grupie istot podążających ową ścieżką, mających znajdować się na wysokich stopniach realizacji, które są bodhisattwami *par excellence*, i o nich właśnie wspomina Yijing jako o obiektach szczególnego mahajanistycznego kultu. Warto wymienić kilku – Awalokiteśwara (s. Avalokiteśvara) ucieleśnia wielkie współczucie, Mañđuśri (s. Mañjuśrī) mądrość, Wadźrapani (s. Vajrapāṇi) siłę, a przy okazji pełni funkcję osobistego bodyguarda Buddy, w sztuce gandharyjskiej przedstawiany pod postacią greckiego Heraklesa z maczugą, Majtreja (s. Maitreya) natomiast, ucieleśniający życzliwość (s. *maitrī*), sposobi się w niebie Tuszita (s. Tuṣita) do roli kolejnego buddy.

Intencja ulżenia innym w cierpieniu zasadza się na wielkim współczuciu, ale realizuje się poprzez umiejętne/mądre dobieranie środków oddziaływania na nich. Idea zręczności w środkach (s. *upāya-kausālya*) jest kolejnym istotnym elementem struktury mahajany. Z jednej strony jest to pedagogiczno-terapeutyczna sprawność wpływania na świadomość innych, z drugiej zaś jest to pragmatyczno-hermeneutyczne narzędzie pozwalające integrować różne elementy na podstawie założeń utrzymujących potrzebę różnicowania narzędzi oddziaływania ze względu na duchowy potencjał odbiorców. Dzięki tej idei w mahajanie mogło dojść do fuzji różnych, w tym też przeciwstawnych trendów, gdyż postrzegane są one jako odpowiedź na konkretne poznawcze możliwości potencjalnych adresatów działań bodhisattwów. W dojrzałej mahajanie zaowocowała ona dążeniem do uporządkowania różnych środków i motywacji (czyli nauk) poprzez zaszeregowanie ich do kolejnych obrotów kołem dharma przypisywanych Buddzie. W późnej mahajanie, rozwijającej się już poza Indiami, to dążenie stało się powszechne, co przyniosło wiele odmiennych typologii buddyjskich nauk. Zarazem też niejako wbrew tendencji do mnożenia dystynkcji idea zręczności w środkach stworzyła podstawy dla wypracowania przekonania, że wszystkie te dystynkcje są względne, a wyróżnione aspekty razem składają się na jeden pojazd (s. *eka-yāna*) Buddy¹¹³.

¹¹³ Sądzę, że właśnie w kontekście tej idei jednego pojazdu należy odczytywać wzmiankowane wcześniej w przyp. 98 doniesienie Xuanzanga o istnieniu mnichów studiujących i praktykujących nauki obu pojazdów.

Trzy wskazane pojęcia można zaklasyfikować, upraszczając nieco zagadnienie, do obszaru mahajanistycznej praktyki. Określają one jej główne momenty. Czwarte pojęcie – pustki (s. *śūnyatā*) – wskazuje na istotny aspekt mahajany o charakterze doktrynalnym. Jest to centralna kategoria myśli mahajany, aczkolwiek nie jednej mahajanistycznej doktryny, gdyż taka nie istnieje. Jest to termin z obszaru filozofii na różny sposób w ramach różnych doktrynalnych prądów objaśniany. Innymi słowy, nie ma jednego znaczenia „pustki”, zatem jednego jej pojęcia, w mahajanie. Zasadniczo dają się wyróżnić trzy jej sposoby rozumienia. Zgodnie z pierwszym właściwym filozofii madhjamaki, zapoczątkowanej na przełomie II i III w. przez Nagardżunę (s. Nāgārjuna), pustka to nieesencjonalność rzeczy, to fakt braku własnej natury rzeczy, ich niesamoistności oraz ich bytowej pochodności, czyli istnienia w przyczynowej zależności. Odmienne rozumienie wypracowane zostało w IV w. w filozofii jogaczary (s. *yogācara*). Zgodnie z nim pustka to brak dystynkcji na podmiot i przedmiot w ostatecznie istniejącym strumieniu świadomości. Mamy tutaj do czynienia z idealizmem metafizycznym, w którym świadomość rozumiana jest w duchu abhidharmicznym jako ciąg powiązanych przyczynowo momentów świadomości (tj. dharm) i na którego bazie nabudowuje się doświadczenie świata tożsame ze światem, tzn. że świat okazuje się ostatecznie tylko umysłowym przedstawieniem. Rozumienie trzecie typowe jest dla tzw. tradycji tathagatagarbhy (s. *tathāgata-garbha*) – chociaż nie wyszła ona poza przekaz sutrowy, czyli nie ukonstytuowała się w postaci odrębnej szkoły filozoficznej, odgrywała ważną rolę w późniejszej mahajanie¹¹⁴. W tym rozumieniu pustka to brak skałań w ostatecznie czystej świadomości. Problemem jednak pozostaje rozumienie sposobu istnienia owej świadomości, jako że bywa ona opisywana epitetami [takimi jak: trwała (s. *nitya*), wieczna (s. *śāśvata*), jaźń (s. *ātman*)], budzącymi kontrowersje w obszarze buddyjskiej tradycji¹¹⁵.

¹¹⁴ Godne polecenia opracowanie w języku polskim idei i praktyk tradycji tathagatagarbhy stanowi praca: J. Zapart, *Tathagatagarbha. U źródeł koncepcji natury buddy*, Kraków 2017.

¹¹⁵ Zob. P. Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2 wyd., London–New York 2009, s. 103–122.

Tantra

Pod koniec VII w. dominującą pozycję w buddyzmie indyjskim zaczęła zyskiwać późna postać rozwojowa, która wyłoniła się z mahajany i formalnie pozostaje jej częścią, choć z wyraźnie zaznaczoną tożsamością. Nazywana jest diamentowym pojazdem (s. *vajra-yāna*), pojazdem tantr (s. *tantra-yāna*), pojazdem mantr, czyli formuł magicznych (s. *mantra-yāna*), metodą mantr (s. *mantra-naya*) czy też popularnie buddyzmem tantrycznym, buddyzmem ezoterycznym oraz po prostu tantrą/tantryzmem.

W nazwie pierwszej wydobywa się symboliczne, choć wielorakie, znaczenie wadźry (s. *vajra* – „diament, piorun”). Ma to być pojazd oparty na tym, co niezniszczalne, mocarne, potężne, stąd pojazd diamentu/diamentowy (ale także pojazd pioruna). W szczególności wadźra symbolizuje potęgę zręcznych środków (s. *upāya*) i mądrości (s. *prajñā*). Nazwa druga wskazuje na teksty zwane tantrami, w których specyficzne dla tej formy buddyzmu środki zostały omówione. Jednymi z takich środków, przynajmniej w sferze nazewnictwa wybijających się na plan pierwszy, są mantry, krótkie formuły mające przede wszystkim symboliczne znaczenie, przez co można je traktować jako narzędzia o magicznym charakterze. Są one powszechnie recytowane w trakcie tantrycznej praktyki i poniekąd traktowane jako swoisty tej praktyki wyróżnik, co znalazło odzwierciedlenie w kolejnych nazwach własnych tej formy buddyzmu.

Można spotkać się z opinią, że buddyzm tantryczny wymyka się zdefiniowaniu¹¹⁶. Opinia ta formułowana jest między innymi w związku z konstatacją dwuznaczności, jaka pojawia się w deklarowanych przez ten buddyzm celach. Aspiracje pewnej grupy tekstów tantrycznych, zwłaszcza wczesnych, nie wykraczają poza cele doczesne, tj. pacyfikowanie (czy też usuwanie) przeszkód, wzrost dobrobytu (w tym długości życia), uzyskiwanie kontroli nad negatywnymi czynnikami (ludźmi, sytuacjami) oraz niszczenie

¹¹⁶ Na temat trudności w skonstruowaniu definicji buddyzmu tantrycznego zob.: R. M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, New York 2002, s. 118-121; zob. także D. S. Lopez, *The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History and Teachings*, San Francisco 2001, s. 214.

przeciwników. Rozumiane dosłownie cele te stoją w jawnej sprzeczności z przesłaniem nauki Buddy zarówno w jej wczesnym, jak i w mahajani-stycznym wydaniu¹¹⁷. Ujawniają one też, jak się uważa, pochodzenie tantry, lokalizując przynajmniej niektóre jej źródła w całkiem doczesnych potrzebach podzielonego i skonfliktowanego klanowego społeczeństwa feudalnego, szczególnie w jego niższych warstwach¹¹⁸. Patrząc przez pryzmat tych czterech celów, można by uznać zjawisko tantry w buddyzmie za ciało obce. Jednakże istnieją tantry wpisujące się jednoznacznie w buddyjski paradygmat soteriologiczny, dla których jedynym celem jest uzyskanie przebudzenia. W tantrach tych, a zwłaszcza w komentarzach do nich, zarówno owe cele, jak i szczególne metody ich realizacji zostały zreinterpretowane w sposób symboliczny, a same tantry zostały afirmatywnie przedstawione jako teksty postulujące i omawiające swoistą metodę szybkiego, ograniczonego do jednego żywota, sposobu osiągania przebudzenia w ramach wzorca bodhisattwy. Tak więc ustawiając się w opozycji do wcześniejszej mahajany, mającej bazować na metodzie ćwiczenia się w doskonałościach (s. *pāramitā-naya*), buddyzm tantryczny, proponując metodę mantr (s. *mantra-naya*),

¹¹⁷ Por. A. Wayman, *op. cit.*, s. 3.

¹¹⁸ Pytanie o pochodzenie tantry nie doczekało się satysfakcjonującej odpowiedzi. Najstarsza, dzisiaj całkowicie zdyskredytowana, hipoteza wywodziła powstanie buddyjskiej tantry z aktywności mnichów, którzy kontestowali reguły zakonne, zwracając się ku niezgodnym z nimi praktykom cielesnym. Tantra byłaby więc efektem dążeń do pogodzenia reguły zakonnej z tymi zdegenerowanymi praktykami. Dużą popularnością od dawna cieszy się druga hipoteza wywodząca tantrę z pierwotnych magicznych kultów plemiennych, a więc niewedyjskich, a nawet przedwedyjskich. Trzecia hipoteza utrzymuje, że buddyjska tantra jest efektem asymilacji praktyk i doktryn siwaickich. Szerzej na temat tych hipotez oraz ich oceny zob.: Ch. K. Wedemeyer, *Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology, and Transgression in the Indian Traditions*, New York 2013, s. 18–32. Badacze zwykle wskazują, że klasowe uwarunkowania tantry uwidaczniają się w pewnych jej rytuałach. Klasycznym przykładem jest rytuał inicjacji (s. *abhiṣeka*), którego struktura jest odzwierciedleniem rytuału namaszczenia króla, zob. R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 123–131. Mówi się w związku z tym o internalizacji w ezoterycznym buddyzmie politycznych modeli średniowiecznych Indii, co ma się zaznaczać na poziomie narracji w używaniu typowej dla polityki nomenklatury i metaforyki związanej z panowaniem, władzą, hierarchią itp., por. *ibidem*, s. 160–168.

dąży jednocześnie do zachowania ciągłości z jej soteriologicznym ideałem¹¹⁹. Można w tym widzieć świadectwo monastycyzacji tantry – procesu, który, jak się sądzi, dokonał się dość szybko w VIII w.

Na buddyzm tantryczny zatem najlepiej jest patrzeć z perspektywy koncepcji zręcznych środków. Stworzyła ona ideową przestrzeń, w której ta forma buddyzmu mogła znaleźć akceptację w obszarze życia monastycznego. Niemniej napięcie między tantrą niemonastyczną a monastyczną pozostaje. Podstawą życia monastycznego, jak zostało wcześniej podkreślone, jest przestrzeganie rygorystycznego kodeksu dyscypliny zakonnej. W wypadku tantr jest to zadanie trudne, a nawet przy dosłownej interpretacji wielu proponowanych w nich praktyk niewykonalne. Wyróżniającymi bowiem cechami tantry są jej antynomizm i transgresyjność. Tantra łamie na poziomie narracji, a w skrajnej wersji również na poziomie praktyki, powszechnie przyjęte normy życia moralnego i społecznego, uznając w transgresji instrument skutecznego i szybkiego osiągnięcia wyznaczonego celu, w tym również celu duchowego. Stąd też w tantrze ideał bodhisattwy przekształcił się w ideał mędrca, spełnionego (s. *siddha*), potrafiącego osiągnąć swój cel poza stanem mniszym, a nawet w ten sposób mogącego zrobić to szybciej, a więc też skuteczniej¹²⁰. W późnej tantrze buddyjskiej ten nowy wzorzec znalazł swój wyraz w podaniu o osiemdziesięciu czterech wielkich spełnionych (s. *mahā-siddha*), z których tylko nieliczni byli mnichami¹²¹.

¹¹⁹ Zob. A. Wayman, *op. cit.*, s. 4-5. Stephen Hodge zauważa, że jeszcze około połowy VIII w. wybitny komentator tekstów tantrycznych Buddhaguhja (s. Buddhaguhya) te dwie metody ujmował jako przynależne mahajanie i w ogóle nie wyróżniał dodatkowego pojazdu ani w postaci wadżrajany, ani mantrajany, zob. S. Hodge, *Considerations on the Dating and Geographical Origins of the Mahāvairocanaṅghisambodhisūtra*, [w:] *The Buddhist Forum*, t. 3, red. T. Skorupski, U. Pagel, Tring-Berkeley 2012, s. 58.

¹²⁰ Tradycja siddhów rozwijała się w VIII w., czyli w tym samym czasie, w którym przebiegał proces monastycyzacji tantry. Davidson stwierdza jednak, że ideału siddhy nie należy ujmować w ramach jednego kontinuum świętości rozpościerającego się od arhata, przez bodhisattwę aż po tantrycznego mnicha; należy go postrzegać powyżej nich, zob. R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 169-170 i nn.

¹²¹ W literaturze badawczej to napięcie bywa rozpatrywane w ramach dyskusji dotyczącej relacji między instytucjonalnym ezoteryzmem, czyli tantryzmem monastycznym,

Wspomniane napięcie widać również w nowym typie buddyjskiego nauczyciela, tzw. wadźraczarji (s. *vajrācārya*). Przede wszystkim powinien być on mistrzem określonego typu tantrycznej praktyki zwanej sposobem osiągnięcia, sadhaną (s. *sādhana*). Oczekuje się od niego, że jego wiedza poparta jest osobistym doświadczeniem zdobytym podczas intensywnej praktyki, dla której skuteczności formalna przynależność do stanu mniszego nie jest konieczna. Ten aspekt odróżnia tantrę od wcześniejszego buddyzmu, przyznającego otwarcie, że warunkiem osiągnięcia najwyższego celu soteriologicznego jest pozostawanie w stanie mniszym, czyli przestrzeganie rygorystycznych reguł codziennego życia.

Sadhan, czyli złożonych, aczkolwiek ściśle skodyfikowanych, form tantrycznej praktyki rytualno-medytacyjnej, jest wiele. Niemniej można wskazać w nich pewne stałe elementy: inicjacja (s. *abhiṣeka*), recytacja formuł magicznych (s. *mantra*), określona gestykulacja (s. *mudrā*), różnorakie wykorzystanie mandal (s. *maṇḍala*), wotywny ryt ogniowy (s. *homa*), tantryczna uczta (s. *gaṇa-cakra*) i przede wszystkim wieloaspektowe praktyki jogiczno-medytacyjne, w których zasadniczą rolę odgrywa wizualizacja.

Inicjacja (*abhiṣeka*) jest aspektem praktyki, wykrystalizowanym w wadźrajanie, chociaż sam termin w obszarze buddyzmu w nieco innym znaczeniu pojawił się już wcześniej. Jest to ryt wprowadzenia i nadania upoważnienia do podjęcia konkretnej praktyki w ścisłym i często bardzo osobistym związku ucznia z nauczycielem. Jest świadectwem nowego, nieobecnego wcześniej wymiaru praktyki buddyjskiej – jej ezoteryczności. Wymiar ten jest szczególnie silnie widoczny w intencjonalnym języku (s. *saṃdhyā-bhāṣā*; popularnie nazywanym językiem zmierzchu), którym, jak się twierdzi, tantry się posługują. Ma to być mocno zmetaforyzowany język, rodzaj językowego kodu, językowej zasłony ukrywającej faktyczne znaczenie tekstu przed

a nieinstytucjonalnym ezoteryzmem, czyli ezoteryzmem siddhów, zob. Ch. K. Wedemeyer, *op. cit.*, s. 171–172. Dobrym przykładem pracy zbudowanej na tym przeciwstawieniu dwóch ezoteryzmów tantry jest przywoływana już książka Ronalda M. Davidsona, zob. np. idem, *op. cit.*, s. 153–154 i wiele innych miejsc. Należy jednak podkreślić, że nie wszyscy uznają trafność narracji wskazujących na istnienie tego napięcia, zob. Ch. K. Wedemeyer, *op. cit.*, s. 173, zob. także s. 203–206.

niewtajemniczonymi, a zatem jego zrozumienie ma wymagać wtajemniczenia przez kompetentnego nauczyciela (s. *guru*), dysponującego właściwym kluczem, czyli potrafiącego go właściwie zdeszyfrować.

Mantry, jak zostało już wspomniane, to zwykle sformułowane w sanskrycie krótkie formy językowe, jednosylabowe, kilkusylabowe, a rzadziej wielosylabowe – istotne jest w nich znaczenie symboliczne, a nie semantyczne, o ile w ogóle takie istnieje. Używane są w przekonaniu o ich niezwyklej skuteczności zarówno w zakresie ochrony zewnętrznej praktykującego, jak też zwłaszcza wewnętrznej – strzeżenia umysłu przed zakłóceniami. Można je traktować – szczególnie, gdy używane są w pierwszym zakresie – jako zaklęcia magiczne. Recytowaniu mantr zwykle towarzyszy wykonywanie pewnych gestów (*mudrā*). Ich sens jest zróżnicowany i zależny od kontekstu. We wczesnej sztuce buddyjskiej związane były głównie z postacią Buddy, symbolizując różne momenty jego aktywności i osiągnięć, jak medytacja, uzyskanie potwierdzenia przebudzenia od Ziemi w konfrontacji z Marą, afirmacja braku lęku, nauczanie. W tantrycznym buddyzmie, w którym ich liczba idzie w setki, wykorzystywane są podczas rytuałów do okazywania czci wybranemu obiektowi, do zaznaczenia nawiązywanej z nim więzi, jak też i na symboliczne oznaczenie materialnej ofiary na niego ukierunkowanej.

Charakterystycznym elementem tantrycznej praktyki są mandale (*maṇḍala*), czyli zgeometryzowane, koncentryczne, wielobarwne i złożone, zwykle dwuwymiarowe, rzadziej trójwymiarowe, modele reprezentujące doskonałe świąty/przestrzenie zamieszkiwane przez określone postaci (budów, bodhisattwów, bóstwa). Jako takie wykorzystywane są do praktyk wizualizacyjnych, w których medytujący może na przykład siebie utożsamiać z centralną postacią mandali. Należy jednak zaznaczyć, że użycie mandali w rycie tantrycznym jest znacznie szersze. Mandala jako plan jest wykorzystywana zarówno do wyznaczania i specyfikacji miejsca rytu, do konstrukcji ogniowego ołtarza, jako przedmiot medytacji, jak też i w wielu innych momentach.

Kolejnym elementem, którego obecność w obszarze buddyjskiego rytu może zaskakiwać, jest wotywny rytuał ogniowy (*homa*). Wychodzi się on z dawnej kapłańskiej tradycji wedyjskiej. We wczesnym buddyzmie zdecydowanie odrzucony, pojawił się dopiero w tantrajanie, a wraz z nią

rozprzestrzenił się aż po Japonię. Używany jest zarówno w postaci rytu zewnętrznego ukierunkowanego na określonego buddę do składania fizycznych ofiar (zboże, ziarna, klarowane masło, mleko) w ogniu oraz w postaci wewnętrznej, zinternalizowanej, w której spalanie rozumiane jest symbolicznie jako spalanie niewiedzy i karmana przez ogień mądrości.

Elementem budzącym najwięcej kontrowersji jest tantryczna uczta (*gaṇa-cakra*). Przy czym polska nazwa nie oddaje dosłownego znaczenia wyrażenia sanskryckiego, które tłumaczyć można jako krąg zgromadzenia, ewentualnie krąg uczestników. Oryginalna nazwa wskazuje na zdarzenie, w którym udział miała brać grupa osób ustawionych w kręgu. W trakcie ceremonii w znacznym stopniu o charakterze ekstatycznym (w związku ze śpiewem i tańcem) miało dochodzić do spożywania pokarmów powszechnie objętych tabu, a także do rytualnych aktów seksualnych. W procesie monastycyzacji praktyki te poddano symbolicznej reinterpretacji i zinterioryzowano jako działania dokonywane w przestrzeni umysłu poprzez ich wizualizację¹²².

Ostatecznie zatem cechą medytacji tantrycznej jest wizualizacja. Chociaż można w niej wskazać aspekty wcześniejszej formy buddyjskiej medytacji, czyli skupienie (s. *samādhi*) i wgląd (s. *vipaśyana*), to nie daje się ona do nich zredukować. Wizualizacja polega na wyobrażaniu sobie różnych obiektów (buddów, łagodnych i gniewnych bóstw), ucieleśniających pożądane cechy i jakości. Poprzez utożsamienie się z obiektem wizualizacji ma nastąpić „przejęcie” cech tego obiektu, czyli faktyczna transformacja umysłu praktykującego w umysł owymi cechami obdarzony. W ten sposób praktykujący ma wejść w posiadanie jogicznych mocy (s. *siddhi*), w tym zwłaszcza w posiadanie mocy najwyższej, czyli stanu buddy.

¹²² David Snellgrove podkreśla jednak z całą mocą, że wbrew apologetycznej opinii utrzymującej, że praktyki te zawsze miały tylko symboliczny charakter, faktycznie były one także odprawiane w realnej przestrzeni fizycznej, zob. idem, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Boston 2002, s. 160.

Zanik buddyzmu w Indiach

Na przełomie XII i XIII w. buddyzm zaczął gwałtownie zanikać na terenie indyjskiego subkontynentu, w szczególności zaś w jego północnej części, w której miał silniejszą pozycję. Instytucjonalny i ekonomiczny sukces buddyzmu, osiągnięty w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia, w zmienionych warunkach politycznych okazał się dla niego zabójczy. Wydarzeniem prowadzącym do tych drastycznych zmian był najazd islamskich wojsk afgańskich.

Chociaż standardowo upadek buddyzmu w Indiach wiąże się z islamską agresją, która bezspornie przyniosła ogromne zniszczenia w sferze kultury materialnej i drastycznie zmniejszyła liczebność zgromadzeń monastycznych, to diagnoza ta wydaje się zanadto uproszczona. Ostatecznie bowiem straty poniosły wszystkie indyjskie tradycje, a tylko buddyzm zapłacił cenę najwyższą. Dlatego obraz ten bywa uzupełniany wskazaniem na różne dodatkowe czynniki – a to podkreśla się nadmierne uzależnienie buddyzmu od finansowego wsparcia możnowładców, których wraz ze zmianą polityczną zabrakło (czynnik ten mógł się okazać szczególnie destrukcyjny ze względu na skumulowanie życia monastycznego w wielkich uniwersyteckich ośrodkach i słabym zakorzenieniu buddyzmu w środowiskach wiejskich); zarazem też, choć to przypuszczenie jest bardzo słabe, wspomina się o potencjalnych prześladowaniach ze strony indyjskich niebuddyjskich władców, które mogły osłabić buddyzm; wskazuje się na nadmierne rozmycie buddyzmu w tkance hinduistycznej, przy czym jednocześnie sugeruje się narastanie konfliktu między buddyjskimi mnichami a hinduistycznymi braminami; idąc tym tropem przywołuje się tradycję bhakti, która mogła wydrenować gotowość środowisk miejskich do wsparcia buddyzmu; czasami akcentuje się nawet kwestie doktrynalne, zwłaszcza koncepcję cierpienia, która mogła odstręczać potencjalnych wyznawców; czy też wreszcie mówi się po prostu o wyczerpaniu żywotnych sił buddyzmu, a nawet o jego postępującej moralnej degeneracji i pogrążaniu się w wewnętrznych sekciarskich konfliktach¹²³. Faktem pozostaje, iż od początku XIII w. buddyzm szybko

¹²³ Kwestia zaniku buddyzmu w Indiach od dawna przyciąga uwagę badaczy, stąd na ten temat można znaleźć wiele bardziej i mniej wnikliwych opinii. Aby zorientować się

zanika w Indiach północnych¹²⁴, na południu natomiast wegetuje do wieku XVI, a może i XVII.

Buddyzm w Indiach od końca XIX w. do początku XXI w.

Oznaki buddyjskiego odrodzenia w Indiach zaczęły pojawiać się dopiero w ostatniej dekadzie XIX w. Wcześniej jednak w świecie zachodnim ukonstytuowała się filologiczna dyscyplina – buddologia, w której zogniskowało się narastające naukowe zainteresowanie kulturą buddyjską. Chociaż mocno wyspecjalizowana w swoim formalnym podejściu do buddyjskich tekstów, dyscyplina ta wpłynęła na wzrost ogólnego zainteresowania buddyzmem, podsycanego w drugiej połowie XIX w. przez kolejne odkrycia archeologiczne buddyjskich obiektów. Na fali owego zainteresowania oraz w związku z nasilającym się ruchem reformatorskim w buddyzmie srilankijskim w 1891 r. syngaleski aktywista buddyjski Anagarika Dharmapala (1864–1933) po podróży do Bodhgaji powołał do istnienia Maha Bodhi Society z siedzibą w Kalkucie, postulując przywrócenie buddyjskich miejsc pod zarząd wspólnoty buddyjskiej¹²⁵. Inicjatywa ta znalazła naśladowców

w dyskusji, warto sięgnąć po kompleksowe opracowania, zob. K. T. S. Sarao, *The Decline of Buddhism in India: A Fresh Perspective*, New Delhi 2012; K. L. Hazra, *The Rise and Decline of Buddhism in India*, New Delhi 1998, s. 371–398; G. Omved, *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*, New Delhi–Thousand Oaks–London 2003, s. 149–185.

¹²⁴ Aczkolwiek jeszcze na początku XVII w. dają się zauważyć ślady buddyjskiej obecności, szczególnie w formie buddyjskiej tradycji siddhów, zob. D. Templeman, *Buddhaguptanātha: A Late Indian Siddha in Tibet*, [w:] *Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Graz 1995, t. 2, red. H. Krasser et al., Wien 1997, s. 955–966.

¹²⁵ Zob. J. S. Strong, *Buddhisms...*, s. 44–45; a także T. N. Doyle, „*Liberate the Mahabodhi Temple!*” *Socially Engaged Buddhism, Dalit-Style*, [w:] *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, red. S. Heine, Ch. S. Prebish, Oxford 2003, s. 258–259. Kompleksowym opracowaniem dotyczącym aktywności i roli Dharmapali jest praca: S. Kemper, *Rescued from the Nation: Anagarika Dharmapala and the Buddhist World*, Chicago–London 2015.

i w następnych latach pojawiło się kilka analogicznych towarzystw, jak choćby Bengal Buddhist Association.

Wzrost zainteresowania buddyzmem zaowocował ostatecznie pierwszymi formalnymi konwersjami na buddyzm wśród obywateli państw zachodnich. Odegrali oni ważną rolę w buddyjskim odrodzeniu na Sri Lance, jak też i w dalszej popularyzacji buddyzmu na Zachodzie. Spośród tego grona nie sposób nie wspomnieć Henry'ego S. Olcotta (1832-1907), pułkownika armii amerykańskiej, uczestnika wojny secesyjnej po stronie Unii, współzałożyciela i pierwszego prezydenta Towarzystwa Teozoficznego, pierwszego w czasach nowożytnych oficjalnie konwertowanego w 1880 r. w Kolombo buddysty z Zachodu, buddyjskiego działacza na Sri Lance, założyciela wielu buddyjskich szkół, który swoimi dokonaniem przyczynił się do odrodzenia buddyjskiego ducha wśród Syngalezów, a pośrednio także wśród indyjskich Dalitów, czyli tzw. niedotykalnych¹²⁶.

Na niekwestionowanego lidera środowiska Dalitów wyrósł „ojciec” indyjskiej konstytucji Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956)¹²⁷. W akcie desperacji i sprzeciwu w towarzystwie ok. 380 tys. zwolenników na niecałe dwa miesiące przed śmiercią w październiku 1956 r. w Nagpurze (stan Maharasztra, ang. Maharashtra) dokonał on aktu publicznej konwersji na buddyzm¹²⁸. Jego publiczna masowa konwersja została do dzisiaj kilka-

¹²⁶ Więcej informacji na temat aktywności Olcotta znaleźć można w: S. Prothero, *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Bloomington-Indianapolis 1996. Bardziej szczegółową biografię tej postaci zawiera: H. Murphet, *Hammer on the Mountain: Life of Henry Steel Olcott (1832-1907)*, Wheaton 1972.

¹²⁷ Pierwsza obszerna biografia Ambedkara ukazała się jeszcze na dwa lata przed jego śmiercią, a w kolejnych wydaniach została poszerzona, zob. D. Keer, *Dr. Ambedkar: Life and Mission*, Bombay 1990; zob. także G. Omvedt, *Ambedkar: Towards an Enlightened India*, New Delhi-New York 2008; idem, *Buddhism in India...*, s. 243-265; ponadto zob. A. M. Blackburn, *Kinship and Buddhism: Ambedkar's Vision of a Moral Community*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 16/1 (1993), s. 1-23; zob. też T. N. Doyle, *op. cit.*, s. 259-261.

¹²⁸ Ch. Queen, *The Great Conversion: Dr. Ambedkar and the Buddhist Revival*, „Tricycle. A Buddhist Review”, Spring 1993, [on-line:] <https://tricycle.org/magazine/great-conversion/> (dostęp: 17.01.2022); zob. też G. Omvedt, *Buddhism in India...*, s. 261-264. Liczba osób, które wraz z Ambedkarem dokonały wówczas konwersji,

krotnie powtórzona. Ostatnia szacowana na ok. 10 tys. uczestników miała miejsce we wsi Pukhrayan w stanie Uttar Pradeś w październiku 2018 r.¹²⁹ Oprócz konwersji masowych, przykuwających największą uwagę, media indyjskie stale donoszą o licznych, acz liczebnie niewielkich aktach publicznych konwersji przeprowadzanych od Gudżaratu (Gujarat) na północnym zachodzie po Tamilnadu na południu. Proceder ten w ostatnich latach – jak się zdaje – przybiera na sile. Obecnie liczbę buddystów w grupie Dalitów szacuje się na ok. 8,7 mln, podczas gdy wszystkich buddystów w Indiach na ok. 10 mln¹³⁰. Buddyzm Dalitów jest swoisty, naznaczony społecznym sprzeciwem¹³¹, silnie zorientowany na społeczną równość, w dużym stopniu ponadsektorski, skupiony na postaci historycznego Siakjamuniego¹³². Odrębność ta podkreślana bywa poprzez zaproponowane przez Ambedkara i coraz bardziej upowszechniające się określenie – nawajana (s. *nava-yāna*), czyli nowy pojazd.

jest różnie podawana. Często można spotkać się ze stwierdzeniem, że było ich ok. 500 tys. Zamieszanie bierze się z tego, że po pierwszej konwersji przeprowadzonej 14 października 1956 r. w Nagpurze dwa dni później, czyli 16 października, Ambedkar powtórzył ceremonię w Čandrapurze (Chandrapur). Szacuje się, że wzięło w niej udział według jednych źródeł około 200 tys., a według innych około 300 tys. ludzi.

¹²⁹ Zob. *10,000 dalits in UP district convert to Buddhism*, „The Times of India” 21.10.2018, [on-line:] <https://timesofindia.indiatimes.com/india/10000-dalits-in-up-district-convert-to-buddhism/articleshow/66299423.cms> (dostęp: 9.03.2022).

¹³⁰ Dane są szacunkowe, gdyż wyniki ostatniego spisu ludności z 2021 roku nie są jeszcze dostępne. Według spisu z 2011 r. buddystów pochodzenia dalickiego było 87% z wszystkich buddystów szacowanych na 8,443 mln, zob. *Religion Census 2011*, [on-line:] <https://www.census2011.co.in/religion.php> (dostęp: 9.03.2022). Obecne przybliżone szacunki na rok 2022 podają liczbę ok. 10 mln.

¹³¹ Jednym z przykładów takiego sprzeciwu jest ukonstytuowanie się w środowisku konwertowanych na buddyzm Dalitów Mahabodhi Liberation Committee, który postulując przywrócenie nadzoru nad świątynią Mahabodhi wyłącznie przez buddystów, zainicjował w 1992 roku działania w formie publicznych protestów, marszów itp., zob. na ten temat T. N. Doyle, *op. cit.*, s. 249–280, zwł. s. 249–253 oraz 261–271.

¹³² Na temat specyfiki nawajany zob.: G. Tartakov, *Dr. Ambedkar and the Navayana Diksha*, [w:] *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, red. R. Robinson, S. Clarke, New Delhi 2003, s. 207–212; a także: T. Ling, *Buddhist Revival in India: Aspects of the Sociology of Buddhism*, London–Basingstoke 1980, zwł. s. 67–134.

Do „starego pojazdu” należy zaliczyć pozostałą część buddystów. Są to przede wszystkim mieszkańcy północnych, nadgranicznych regionów, pochodzenia tybetańskiego, oraz przedstawiciele tybetańskiej diaspory, która w Indiach pojawiła się wraz z ucieczką na południe w 1959 r. wówczas politycznego, a teraz już tylko duchowego przywódcy Tybetańczyków XIV Dalajlamy. Jej wielkość w Indiach szacuje się na ok. 95 tys.

Chociaż wspólnota buddyjska w Indiach w skali całej populacji jest niewielka¹³³, pamięć o buddyzmie i jego udziale w tworzeniu indyjskiej kultury pozostaje ciągle żywa. W ostatniej dekadzie buddyzm coraz wyraźniej staje się elementem indyjskiej *soft power* uprawianej przez obecny rząd BJP¹³⁴. Jednak najlepszym świadectwem żywej obecności buddyzmu w kulturowej pamięci Indii jest aplauz, z jakim w 2006 r. spotkał się projekt restytucji Uniwersytetu w Nalandzie (Nālandā University) jako państwowej uczelni buddyjskiej, zgłoszony przez ówczesnego prezydenta Indii Abdula Kalam. Idea nawiązywała do wielkiego buddyjskiego uniwersytetu istniejącego w Nalandzie (stan Bihar) od V w. do końca XII w., przyciągającego studentów z niemal całej ówczesnej buddyjskiej Azji (il. 6). Pomysł ten znalazł również uznanie w wielu azjatyckich krajach, partycypujących w jego współfinansowaniu. W 2010 r. indyjski parlament oficjalnie przyjął akty prawne powołujące uczelnię do istnienia, w następnym roku zapoczątkowała ona swój instytucjonalny byt ze znanym indyjskim ekonomistą, laureatem Nagrody Nobla Amartyą Senem jako jej pierwszym rektorem. Mimo różnych problemów finansowych i organizacyjnych kampus nowego uniwersytetu wzniesiony został w Radżgirze, dawnej stolicy Magadhy, miejscu silnie z postacią Buddy związanym, dwanaście kilometrów na południe od historycznej siedziby. W roku 2014 uniwersytet rozpoczął kształcenie studentów, którzy jak za dawnych czasów przybywają z wielu buddyjskich krajów Azji, jak również z innych kontynentów (il. 7).

¹³³ Od 1951, czyli od pierwszego spisu ludności w niepodległych Indiach, liczba wyznawców buddyzmu nie spada poniżej 0,7% całej indyjskiej populacji.

¹³⁴ Zob. na ten temat: A. Mazumdar, *India's Soft Power Diplomacy under the Modi Administration: Buddhism, Diaspora and Yoga*, „Asian Affairs” 49/3 (2018), s. 471-475.

3. Buddy doświadczenie istnienia a jego buddyjskie wykładnie

Nauka o porzuceniu istnienia i nieistnienia w *Kazaniu do Katjajany*

Buddyzm ma swój początek i źródło w doświadczeniu. Jego treść w ogólnym zarysie została przedstawiona w pierwszej części niniejszego tekstu. Pominęty tam został jednak ważny moment tego doświadczenia. Obecnie ten brak zostanie nadrobiony. Momentem tym jest konceptualizacja doświadczenia istnienia.

W kazaniach wczesnego kanonu wielokrotnie przy różnych okazjach pojawia się kategoria istnienia (p. *atthitā*, s. *astitā*). Zwykle ma to miejsce na marginesie rozważań dotyczących innych zagadnień, a sama kategoria istnienia nie jest objaśniana. Aczkolwiek w jednym kazaniu kwestia istnienia została ujęta szerzej, chociaż w nim również pojawiła się nie wprost, gdyż przy okazji pytania o rozumienie właściwego poglądu (s. *samyag-drṣṭi*, p. *sammā-diṭṭhi*). W kazaniu tym Budda powiązał rozumienie właściwego poglądu z przyjęciem odpowiedniej perspektywy na istnienie i nieistnienie. Okazało się, że rozumienie właściwego poglądu to pozostawanie w stanie właściwego oglądu istnienia i nieistnienia. Żeby odpowiedzieć na pytanie, jaki jest ten właściwy ogląd, przyjrzymy się temu tekstowi, a jest nim *Kazanie do Katjajany* (s. *Kātyāyana-sūtra*, p. *Kaccānna-gotta-sutta*). W Kanonie palijskim owo kazanie zamieszczone zostało dwukrotnie (SN II, 16-17 i SN III, 134-135). Wskazuje to na jego wagę, a nie na redakcyjną niechlujność. Co ciekawe, oprócz wersji palijskiej zachowało się ono również w innej indyjskiej wersji językowej – w sanskrycie¹³⁵. Palijska wersja opracowana została przez therawadę, sanskrycka przez sarwastiwadę. W obu wersjach kazanie to ma analogiczną strukturę, co można traktować jako potwierdzenie przypuszczenia, że bazują one na wspólnym wcześniejszym przekazie. Różnice pojawiają się na poziomie szczegółów i choć ciekawe,

¹³⁵ *Nidāna-samyukta*, Sūtra 19, [w:] *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*, red. Ch. Tripāṭhī, Berlin 1962 [reprint: GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, [on-line:] http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/4_rellit/buddh/nidansyu.htm (dostęp: 10.03.2022)].

są one raczej drugorzędne. Niemniej w jednym wypadku jest odwrotnie. Pozornie mała różnica, która w badawczych opracowaniach była dotychczas pomijana, faktycznie stanowi świadectwo dwóch radykalnie odmiennych sposobów ujmowania zagadnienia istnienia¹³⁶. Analiza tej różnicy przeprowadzona w powiązaniu z innymi fragmentami wczesnych kanonicznych tekstów pozwala – w przekonaniu piszącego te słowa – określić, jakie stanowisko w kwestii istnienia zajmował sam Budda¹³⁷. Dostrzeżenie doniosłości tej rozbieżności pozwala także zrozumieć istotę późniejszych sporów doktrynalnych toczonych przez różne buddyjskie szkoły wokół idei istnienia.

Odpowiadając na pytanie Katjajany o rozumienie właściwego poglądu, Budda wskazał na opozycję istnienia i nieistnienia, w której ugruntowane jest doświadczenie świata. Takie doświadczenie świata nacechowane jest lgnięciem, a wyróżnionym jego przejawem jest trzymanie się wyobrażenia „moja jaźń” (s. *ātma me*, p. *attā me*). Ten, kto porzucił to wyobrażenie, widzi powstawanie cierpienia jako powstawanie i ustawanie cierpienia jako ustawanie. Innymi słowy, nie widzi niczego, co by trwało jako podmiot cierpienia, w trwaniu czego wyobrażenie „moja jaźń” znajdowałoby swoje potwierdzenie i ugruntowanie. Ranga tych uwag jest ważniejsza, niż na pierwszy rzut oka może się wydawać. Nie chodzi w nich bowiem o proste odrzucenie istnienia jaźni, tylko o wskazanie, że w wyobrażeniu „moja jaźń”, czyli innymi słowy w poczuciu siebie, swojego „ja”, kryje się podstawa, na której następuje konceptualizacja pojęć istnienia i nieistnienia. Pojęcia te są odpowiedzią na poczucie „ja” (s. *sat-kāya-drṣṭi*, p. *sakkāya-diṭṭhi*). Mają dawać nadzieję rodzącą się wraz z formowaniem się poczucia „ja” na przekroczenie zmiany. W ten sposób poczucie „ja”, doświadczanie swojej sobości, czyli w nomenklaturze Buddy trzymanie się wyobrażenia „moja

¹³⁶ Pierwszym znanym mi badaczem, który zwrócił uwagę na tę rozbieżność, postulując potrzebę jej przemyślenia i sugerując, że może ona wskazywać na bardziej fundamentalną różnicę, był Mattia Salvini. Sam jednak nie podjął stosownych badań, zob. M. Salvini, *The Nidānasamyukta and the Mūlamadhyamakakārikā: Understanding the Middle Way through Comparison and Exegesis*, „Thai International Journal of Buddhist Studies” 2 (2011), s. 61-62.

¹³⁷ Obszerną analizę tego zagadnienia znaleźć można w: K. Jakubczak, *Poza bytem i niebytem...*, s. 53-152.

jaźń”, staje się doświadczeniowym wzorcem dla wypełnienia pojęcia istnienia treścią. Ujmując rzecz jeszcze inaczej: źródłowym doświadczeniem istnienia jest nic innego jak doświadczenie swojej sobości. Problem polega na tym, że ten doświadczeniowy wzorec ma charakter sansaryczny, czyli sam stanowi przejaw konstytutywnego dla sansary błędu poznawczego. Zatem pojęcia istnienia i nieistnienia są wyrazem niewiedzy, są funkcjonalne tylko w obszarze sansarycznego doświadczenia. Stąd wszelkie analizy (dodajmy ontologiczne) dążące do udzielenia odpowiedzi na pytanie, co faktycznie, ostatecznie istnieje, są z góry skazane na niepowodzenie, gdyż pozostają w obszarze owego pierwotnego błędu. Widzimy więc, że Buddy rozważania nad „ja”, jaźnią nie są analogiczne do rozważań nad jakimkolwiek innym przedmiotem. Rozważania te prowadzone są na innym planie, mają charakter fundamentalny, gdyż dotyczą konstytuowania się najbardziej pierwotnego pojęcia, poprzez które odnosimy się do tego, co doświadczamy w stanie niewiedzy, czyli pojęcia istnienia, a tym samym opozycyjnego wobec niego pojęcia nieistnienia jako tego istnienia przekreślenie. W sansarycznym doświadczeniu kategorie istnienia i nieistnienia uznajemy za prawomocne i za obiektywne, czyli traktujemy je jako niezależne od procesów poznawczych. Ten, kto wolny jest od wyobrażenia „moja jaźń”, oznajmia Budda, dysponuje niezależnym poznaniem (s. *apara-pratyaya jñāna*, p. *aparappaccayā ñāṇa*), w którym owa prawomocność zostaje unieważniona, i ono jest właściwym poglądem.

Odwołanie do dualizmu istnienia i nieistnienia pojawia się w tekście dwukrotnie. W kazaniu sanskryckim stwierdza się, że unikając tych dwóch krańców, Tathagata naucza dharma przez środkową drogę. W analogicznym momencie wersji palijskiej pojawia się jednak znacząca modyfikacja, a jej konsekwencje są dalekosiężne. Uwaga o unikaniu dwóch krańców została poprzedzona stwierdzeniem nieobecny w wersji sanskryckiej, mającym na celu ponowną identyfikację owych krańców, których należy zaniechać. Zgodnie z tym stwierdzeniem jednym krańcem jest orzekanie „wszystko istnieje” (p. *sabbam attī*), drugim natomiast orzekanie „nic nie istnieje” (p. *sabbam natthī*).

Między stwierdzeniem identyfikującym krańce, których należy unikać, z kategoriami istnienia i nieistnienia a stwierdzeniem identyfikującym

krańce z sądami „wszystko istnieje” i „nic nie istnieje” zachodzi radykalna różnica. Pierwsze określa przeciwstawność na poziomie idei. W opozycji pojęć istnienia i nieistnienia lokuje przejawianie się błędu poznawczego. Z perspektywy tej opozycji nie ma znaczenia, o czym orzekamy istnienie bądź nieistnienie. Znaczenie ma tylko to, że orzekamy istnienie bądź nieistnienie. Drugie stwierdzenie określa przeciwstawność na poziomie ogólnych sądów. W opozycji sądów „wszystko istnieje” i „nic nie istnieje” lokuje przejawianie się błędu poznawczego. Pierwsza opozycja jest opozycją sprzeczności. Druga opozycja jest opozycją przeciwieństwa. Sądem sprzecznym wobec sądu „wszystko istnieje” jest sąd „coś nie istnieje”. Sądem sprzecznym z sądem „nic nie istnieje” jest sąd „coś istnieje”. Sądy ogólnie-twierdzące i ogólnie-przeczące nie są sprzeczne, są przeciwne. Między krańcami określonymi na pojęciach istnienia i nieistnienia nie ma niczego pośredniego, pojęcia te jako sprzeczne są bowiem wykluczające się i komplementarne. Między krańcami określonymi na ogólnych sądach istnieją sądy szczegółowo-twierdzące i szczegółowo-przeczące, czyli odrzucenie tej opozycji nie oznacza zaprzestania orzekania. Opozycja sądów ogólnych ma charakter wykluczający, ale nie komplementarny. Widzimy zatem, że w palijskiej wersji kazania, inaczej niż w wersji sanskryckiej, mamy do czynienia z dwiema różnymi opozycjami. Pierwsza jest opozycją sprzeczności, określoną na pojęciach, druga jest opozycją przeciwieństwa, określoną na sądach ogólnych. Powstają więc pytania, skąd ta rozbieżność, o czym ona świadczy i jakie są jej konsekwencje.

Dwie interpretacje kwestii istnienia – abhidharma i madhjamaka

W *Kazaniu do Katjajany* Budda stwierdza, iż doświadczenie świata, czyli nasze codzienne doświadczenie, ufundowane jest na opozycji istnienia i nieistnienia. Porzucenie tej opozycji postulowane przez Przebudzonego oznacza unieważnienie metafizyki (ontologii) jako refleksji nad realnie istniejącym bytem. Wszelka refleksja nad tym, co istnieje, ostatecznie okazuje się refleksją nad tym, co istnieje dla nas. W ramach codziennego doświadczenia poza ten subiektywizm nie jesteśmy w stanie wyjść. Stanowisko to uznać

można za pewną wersję antyrealizmu¹³⁸. Również właściwy pogląd, czyli bycie w stanie widzenia rzeczy, jakimi są, nie oznacza przekroczenia obszaru jawienia się i wkroczenia w transcendencję, w której można by ugruntować pojęcie istnienia. Właściwy pogląd nie zakorzenia pojęcia istnienia w transcendentnym bycie, lecz je znosi, gdyż przedmiotem właściwego poglądu, czyli rzeczami w nim widzianymi, jest samo doświadczenie i sposób, w jaki konstytuuje się w nim pojęcie istnienia. Wyzwolenie, czyli wyjście poza błąd poznawczy, nie dokonuje się poprzez dostrzeżenie ukrytej rzeczywistości, lecz poprzez rozpoznanie tego, jak formuje się doświadczenie, czyli błąd poznawczy. Innymi słowy, uwolnienie się od subiektywności następuje poprzez przejrzenie subiektywności, a nie poprzez zdobycie nadzwyczajnego poznania, w którym zagładalibyśmy poza subiektywność. Tak rozumiane stanowisko buddyjskie stoi w opozycji do wszelkich możliwych filozofii, zarówno tych dążących do poznania tego, co istnieje, jak i tych głoszących, że niczego poznać nie można. Jest to bez wątpienia ideowa rewolucja. Tą radykalną i bezkompromisową drogą poszedł Nagardżuna w II w. i zapoczątkowana przez niego szkoła madhjamaki. Co więcej, poszedł nią jako myśliciel ortodoksyjny, wierny przekazowi utrwalonemu w sanskryckiej wersji sutry. Znamienne jest bowiem, że jedynym tekstem, jaki przywołał on z tytułu we wszystkich swoich pracach, jest właśnie *Kazanie do Katjajany* i zawarta w nim nauka o porzuceniu istnienia i nieistnienia¹³⁹.

Należy jednak dodać, że Nagardżuna przeciwstawił się nie tylko doktrynom niebuddyjskim. Nie one były głównym celem jego krytyki. Celem tym była wewnątrz-buddyjska tradycja abhidharmy, która swoją nauką o dhar-mach jako tym, co ostatecznie istniejące – w jego opinii – sprzeniewierzyła się przesłaniu zawartemu w *Kazaniu do Katjajany*.

Abhidharma utrzymuje, że rzeczy, których doświadczamy, są skonstruowane. Znaczy to tyle, że skonstruowana jest ich tożsamość, co wyraża się w doświadczaniu rzeczy jako samoistnych indywiduów, czyli bytów

¹³⁸ Pierwszym, który zdecydowanie opowiedział się za antyrealizmem Buddy, jest Alexander Wynne, zob. A. Wynne, *The ātman and Its Negation...*, s. 156-157; a także idem, *Buddhism...*, s. 5-7.

¹³⁹ Zob. K. Jakubczak, *Poza bytem i niebytem...*, s. 153-154.

immanentnie określonych. Na tej podstawie formułowane jest przekonanie o ich substancjalności. Przekonanie to abhidharma odrzuca stosownie do założenia, że wszystko, co daje się rozłożyć, zarówno poprzez podział na części, jak i na drodze analitycznego wyróżniania cech i jakości, jest w ten sposób skonstruowane, czyli *de facto* istnieje pozornie, tylko dla nas. Zarazem jednak abhidharma uznaje, że owo konstruowanie może dokonać się tylko na jakimś podłożu. Należy więc przyjąć istnienie fundamentu, na którego bazie taka konstrukcja może zostać przeprowadzona. Tym fundamentem musi być to, co w żaden sposób nie może być poddane rozkładowi. Tym są właśnie dharmy – ostatecznie proste czynniki/byty. Są proste, gdyż posiadają tylko jedną własność określającą ich naturę. Ich ontyczny status jest różny od statusu bytów skonstruowanych. Tylko o nich można orzekać realne istnienie. Dharmy zatem nie są wszystkim, o czym orzekamy istnienie, a w szczególności nie są rzeczami danymi nam w codziennym doświadczeniu, nie są też niczym, mimo że nie są nam dane w naszym doświadczeniu wprost, lecz udostępniają się tylko na drodze analizy. Dharmy mają być właśnie tym czymś, o czym możemy prawomocnie orzekać istnienie, lokując się pomiędzy krańcami orzekania istnienia wszystkiego i orzekania nieistnienia niczego.

Sądzę, że odzwierciedleniem abhidharmicznej perspektywy jest modyfikacja palijskiej wersji *Kazania do Katjajany* dokonana poprzez wprowadzenie dużego kwantyfikatora „wszystko” (p. *sabbam*). Problem polega tylko na tym, że modyfikacja ta została przeprowadzona wyłącznie w jednym miejscu, przez co w palijskiej wersji kazania pojawiła się niespójność. Mamy w niej bowiem do czynienia z dwiema różnymi opozycjami. Od tej niespójności wolna jest sanskrycka wersja kazania. Ponieważ sanskrycka wersja funkcjonowała w szkole sarwastiwy, której teoria dharm broni mocniejszej wersji realizmu od teorii therawady, to sądzę, że jest to wersja bliższa oryginalnej nauce Buddy, zwłaszcza że pozostaje ona zgodna z innymi przypisywanymi Buddzie opiniami zawartymi w najstarszych warstwach Kanonu palijskiego¹⁴⁰. Trudno bowiem uznać, że sarwastiwada miała by modyfikować przekaz kazania w duchu niezgodnym z jej koncepcją.

¹⁴⁰ Zob. *ibidem*, zwł. s. 79–80, 91, 144.

Stanowisko abhidharmy, w którym dąży ona do określenia tego, co istnieje realnie i co jako tak istniejące odróżnia się swoim sposobem istnienia od sposobu istnienia rzeczy codziennego doświadczenia, nazywam ontologią dystrybutywną, gdyż ukierunkowana ona jest na podział i rozdział bytu/istnienia, czyli na jego dystrybucję. Podstawą tego stanowiska jest kazanie w wersji palijskiej. Kazanie w wersji sanskryckiej jest podstawą stanowiska dążącego do ujawnienia momentu i sposobu konstituowania się pojęcia istnienia, a tym samym też nieistnienia, w efekcie czego oba pojęcia zostają unieważnione w swoim roszczeniu do realistycznego obiektywizmu. Jako że dąży ono do ujawnienia podstaw owego roszczenia, skłonny jestem umownie nazwać to stanowisko ontologią fundamentalną¹⁴¹, czyli refleksją nad konstytucją pojęcia istnienia. Postawa ta jest charakterystyczna dla szkoły madhjamaki.

Opozycja między istnieniem i nieistnieniem ma charakter fundamentalny i ostateczny, opozycja między sądami „wszystko istnieje” i „nic nie istnieje” sformułowana jest na poziomie ontologii dystrybutywnej. Pytania, jakie zadaje ontologia dystrybutywna, nie dotyczą rozumienia istnienia, tylko tego, co istnieje. W ramach tej ontologii pojęcie istnienia potraktowane jest jako pojęcie pierwotne i obiektywne. Z perspektywy filozofii ujmującej nasze doświadczenie jako wyraz błędu poznawczego oznacza to, że pojęcie istnienia od tego błędu jest wolne. W tym miejscu abhidharma sprzeniewierza się przesłaniu *Kazania do Katjajany* w wersji sanskryckiej, przedstawiające rozumienie istnienia jako problem.

Buddy sposób rozumienia istnienia i nieistnienia jest, jak zaznaczyłem wyżej, ściśle powiązany ze sposobem, w jaki traktuje on zagadnienie jaźni. Analiza jaźni ma szczególny charakter. Rozważania nad jaźnią nie są

¹⁴¹ W istocie stanowisko Buddy, jak wcześniej zaznaczyłem, przekracza refleksję ontologiczną i ją ostatecznie unieważnia. Stąd zastrzeżenie o umowności proponowanej nazwy. Zarazem jednak wskazując na sposób konstituowania się pojęć istnienia i nieistnienia, Budda podejmuje dla ontologii kwestię najważniejszą. Ponadto określa w ten sposób obszar, w którym pojęcia te są funkcjonalne, czyli posiadają swoją względną wartość. Dotykamy tutaj kwestii, która w późniejszej filozofii buddyjskiej przybierze postać teorii dwóch prawd, zob. na temat tej teorii: K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków 2010, s. 162-164.

analogiczne do rozważań nad istnieniem bądź nieistnieniem jakiegoś innego przedmiotu. Analiza ta ujawniać ma źródło samego pojęcia istnienia, moment, w którym tworzy się poczucie istnienia. Budda wskazuje, że pojęcie istnienia konstytuuje się w doświadczeniu własnej sobości. Poczucie siebie, swojej tożsamości jest paradygmatem dla wszelkiego pojęcia istnienia i bytu (a tym samym też nieistnienia i niebytu). W tym sensie analiza jaźni należy do ontologii fundamentalnej. Możemy też powiedzieć, że ma ona charakter transcendentalny bądź fenomenologiczny. Jednak późniejsza wykładnia myśli Buddy, rozwijająca się w nurcie abhidharmy, ujęła tę analizę na planie empirycznym, tzn. potraktowała ją jako poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, czy jaźń istnieje.

Buddyzm w wersji abhidharmy mimo wielu nowatorskich idei pozostaje w obszarze bramińskiej perspektywy ujęcia kwestii istnienia. Buddyzm w wersji madhjamaki stanowi wyzwanie dla całej indyjskiej tradycji filozoficznej, tak bramińskiej, jak i niebramińskiej. Zważywszy na to, że madhjamaka wyrasta z *Kazania do Katjajany*, mamy wszelkie podstawy, aby domniemywać, że ową ideową rewolucję zapoczątkował Budda.

Bibliografia

Literatura źródłowa

Aṅguttara-nikāya

Aṅguttara-nikāya, t. 1-5, red. R. Morris, E. Hardy, Pali Text Society, London 1885-1900.

Dīgha-nikāya

Dīgha-nikāya, t. 1-3, red. T. W. Rhys Davids, J. E. Carpenter, Pali Text Society, London 1889-1910.

Majjhima-nikāya

Majjhima-nikāya, t. 1-3, red. V. Trenckner, R. Chalmers, Pali Text Society, London 1888-1902.

Nidāna-saṃyukta

Nidāna-saṃyukta, [w:] *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyyukta*, red. Ch. Tripāṭhī, Akademie Verlag, Berlin 1962 [reprint: GRETEL – Göttingen

Register of Electronic Texts in Indian Languages, [on-line:] http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sansk/4_rellit/buddh/nidansyu.htm.

Samyutta-nikāya

Samyutta-nikāya, t. 1-5, red. L. Feer, Pali Text Society, London 1884-1898.

Vinaya-piṭaka

The Vinaya Piṭakam, t. 1-4, red. H. Oldenberg, Williams and Norgate, London–Edinburgh 1879-1882.

Opracowania

10,000 dalits in UP district convert to Buddhism, „The Times of India” 21.10.2018, [on-line:] <http://https://timesofindia.indiatimes.com/india/10000-dalits-in-up-district-convert-to-buddhism/articleshow/66299423.cms>.

Almond Ph. C., *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511598210>.

Aśwaghosza, *Wybrane pieśni epiczne*, tłum. A. Gawroński, Ossolineum, Wrocław 1966.

Bureau A., *Buddyzm indyjski*, [w:] A. Bureau, W. Schubring, Ch. von Fürer-Haimendorf, *Buddyzm – dżinizm – religie ludów pierwotnych*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 3-233.

Bechert H., *Introductory Essay: The Dates of the Historical Buddha – a Controversial Issue*, [w:] *When Did the Buddha Live? The Controversy on the Dating of the Historical Buddha*, red. H. Bechert, Sri Satguru Publications, Delhi 1995, s. 11-36.

Bechert H., *Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna*, [w:] *Buddhism: Critical Concepts*, t. 2, red. P. Williams, Routledge, London–New York 2005, s. 23-33.

Berkwitz S. C., *South Asian Buddhism: A Survey*, Routledge, London–New York 2012, <https://doi.org/10.4324/9780203717608>.

Black B., *The Character of the Self in Ancient India: Priests, Kings, and Women in the Early Upaniṣads*, State University of New York Press, Albany 2007.

Blackburn A. M., *Kinship and Buddhism: Ambedkar's Vision of a Moral Community*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 16/1 (1993), s. 1-23.

Bronkhorst J., *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*, Brill, Leiden–Boston 2011, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004201408.i-294>.

- Bronkhorst J., *Buddhist Teaching in India*, Wisdom Publications, Boston 2009.
- Bronkhorst J., *Greater Magadha: A Studies in the Culture of Early India*, Brill, Leiden–Boston 2007, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004157194.i-416>.
- Bronkhorst J., *Reflections on the Origins of Mahāyāna*, [w:] *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*, red. A. Agud et al., Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2012, s. 490–502.
- Bronkhorst J., *The Two Sources of Indian Asceticism*, Peter Lang, Bern 1993.
- Bronkhorst J., *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1993.
- Carpenter A. D., *Indian Buddhist Philosophy: Metaphysics as Ethics*, Routledge, London–New York 2014, <https://doi.org/10.4324/9781315730059>.
- Carrithers M., *Budda*, tłum. T. Jurewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Chandra P., *Was Early Buddhism Influenced by the Upaniṣads?*, „Philosophy East and West” 21 (1971), s. 317–324, <https://doi.org/10.2307/1398359>.
- Clough B. S., *The Higher Knowledges in the Pāli Nikāyas and Vinaya*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 33/1–2 (2010), s. 409–433.
- Coningham R. A. E. et al., *The Earliest Buddhist Shrine: Excavating the Birthplace of the Buddha, Lumbini (Nepal)*, „Antiquity” 87 (2013), s. 1104–1123, <https://doi.org/10.1017/S0003598X00049899>.
- Cousins L. S., *The Dating of the Historical Buddha: A Review Article*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 6/1 (1996), Third Series, s. 57–63, <https://doi.org/10.1017/S1356186300014760>.
- Cousins L. S., *The Early Development of Buddhist Literature and Language in India*, „Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies” 5 (2013), s. 89–135.
- Cousins L. S., *The „Five Points” and the Origins of the Buddhist Schools*, [w:] *The Buddhist Forum*, t. 2, red. T. Skorupski, School of Oriental and African Studies, London 1992, s. 27–60.
- Cox C., *Mainstream Buddhist Schools*, [w:] *Encyclopedia of Buddhism*, red. R. E. Buswell, Macmillan Library Reference, New York 2003, s. 501–507.
- Davidson R. M., *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, Columbia University Press, New York 2002.
- Deussen P., *The Philosophy of the Upanishads*, T. & T. Clark, Edinburgh 1906.
- Doyle T. N., *„Liberate the Mahabodhi Temple!” Socially Engaged Buddhism, Dalit Style*, [w:] *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, red. S. Heine, Ch. S. Prebish, Oxford University Press, Oxford–New York 2003, s. 249–280.

- Drewes D., *Early Indian Mahāyāna Buddhism I: Recent Scholarship*, „Religion Compass” 4/2 (2010), s. 55–65, <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2009.00195.x>.
- Drewes D., *The Idea of the Historical Buddha*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 40 (2017), s. 1–25.
- Dube S. N., *Cross Currents in Early Buddhism*, Manohar Publications, New Delhi 1980.
- Earliest Buddhism and Madhyamaka*, red. D. S. Ruegg, L. Schmithausen, E. J. Brill, Leiden 1990.
- Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 7: *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, red. K. H. Potter et al., Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1996.
- Erdosy G., *The Archaeology of Early Buddhism*, [w:] *Studies on Buddhism in Honour of Professor A.K. Warder*, red. N. K. Wagle, F. Watanabe, The Centre for South Asian Studies, University of Toronto, Toronto 1993, s. 40–56.
- Foucher A., *The Life of the Buddha According to the Ancient Texts and Monuments of India*, tłum. na angielski S. B. Boas, Greenwood Press, Westport 1963.
- Frauwallner E., *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1956.
- Frauwallner E., *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, State University of New York Press, Albany 1995.
- Gethin R., *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford–New York 1998.
- Gombrich R. F., *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, 2 wyd., Routledge, London–New York 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203098738>.
- Gombrich R. F., *How the Mahāyāna Began*, [w:] *The Buddhist Forum*, t. 1, red. T. Skorupski, School of Oriental and African Studies, London 1990, s. 21–30.
- Gombrich R. F., *Pseudo-discoveries at Lumbini*, [on-line:] <http://ocbs.org/wp-content/uploads/2015/09/rfg1213.pdf>.
- Gombrich R. F., *Recent Discovery of „Earliest Buddhist Shrine” a Sham?*, „Tricycle. A Buddhist Review” 12.12.2013, [on-line:] <https://tricycle.org/trikedaily/recent-discovery-earliest-buddhist-shrine-sham/>.
- Gombrich R. F., *Recovering the Buddha’s Message*, [w:] *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, red. D. S. Ruegg, L. Schmithausen, E. J. Brill, Leiden 1990, s. 5–23.
- Gombrich R. F., *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2 wyd., Routledge, London–New York 2006.

- Gombrich R. F., *What the Buddha Thought*, Equinox Publishing, London–Oakville 2009, [on-line:] <https://doi.org/10.1558/isbn.9781845536121>.
- The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*, tłum. Li Rongxi, BDK America, Inc., Moraga 1996.
- Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the trikāya Theory*, Routledge Curzon, London–New York 2005.
- Harris S. E., *Suffering and the Shape of Well-Being in Buddhist Ethics*, „Asian Philosophy” 24/3 (2014), s. 242–259, <https://doi.org/10.1080/09552367.2014.952931>.
- Harrison P., *Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras*, „The Eastern Buddhist” 35/1–2 (2003), s. 115–151.
- Harrison P., *Searching for the Origins of the Mahāyāna: What Are We Looking For?*, „The Eastern Buddhist” 28/1 (1995), s. 48–69.
- Harrison P., *Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-image and Identity among the Followers of the Early Mahāyāna*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 10/1 (1987), s. 67–89.
- Harvey P., *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, Cambridge 2012 (1. wyd. 1990), <https://doi.org/10.1017/CBO9781139050531>.
- Hazra K. L., *The Rise and Decline of Buddhism in India*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1995.
- Heesterman J. C., *Brahmin, Ritual and Renouncer*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens” 8 (1964), s. 1–31.
- Hirakawa A., *A History of Indian Buddhism from Śākyamuni to Early Mahāyāna*, tłum. P. Groner, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2007 (1. wyd. 1993).
- Hodge S., *Considerations on the Dating and Geographical Origins of the Mahāvairocanaḥśambodhi-sūtra*, [w:] *The Buddhist Forum*, t. 3, red. T. Skorupski, U. Pagel, The Institute of Buddhist Studies, Tring–Berkeley 2012, s. 57–83.
- Jaini P. S., *Stages in the Bodhisattva Career of the Tathagata Maitreya*, [w:] *Maitreya, the Future Buddha*, red. A. Sponberg, H. Hardacre, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 54–90.
- Jakubczak K., *Doświadczenie mistyczne w tradycji buddyjskiej*, [w:] *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycji Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piecko, Universitas, Kraków 2003, s. 175–240.
- Jakubczak K., *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.

- Jakubczak K., *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2019, <https://doi.org/10.12797/9788381381888>.
- Jayarava, *The Earliest Buddhist Shrine?*, [on-line:] <http://jayarava.blogspot.com/2013/11/the-earliest-buddhist-shrine.html>.
- Jong J. W. de, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Bharat-Bharati, Varanasi 1976.
- Katz N., *Buddhist Images of Human Perfection: The Arahant of the Sutta Piṭaka Compared with the Bodhisattva and the Mahāsiddha*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1989.
- Keer D., *Dr. Ambedkar: Life and Mission*, wyd. 3, Popular Prakashan, Bombay 1990 (1. wyd. 1954).
- Kemper S., *Rescued from the Nation: Anagarika Dharmapala and the Buddhist World*, University of Chicago Press, Chicago–London 2015, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226199108.001.0001>.
- King Aśoka and Buddhism: Historical and Literary Studies*, red. A. Seneviratna, Buddhist Publication Society, Kandy 1994.
- Kloppenborg R., *The Paccekabuddha: A Buddhist Ascetic*, E. J. Brill, Leiden 1974.
- Kosior K., *Budda*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Lamotte É., *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*, tłum. S. Webb-Boin, Peeter's Press, Louvain–Paris 1988.
- Lancaster L., *Buddhist Literature: Its Canons, Scribes, and Editors*, [w:] *The Critical Study of Sacred Texts*, red. W. D. O'Flaherty, Graduate Theological Union, Berkeley 1979, s. 215–229.
- Life of the Buddha by Ashvaghosha*, tłum. P. Olivelle, New York University Press & JJC Foundation, New York 2008.
- Ling T., *Buddhist Revival in India: Aspects of the Sociology of Buddhism*, The Macmillan Press, London–Basingstoke 1980, <https://doi.org/10.1007/978-1-349-16310-6>.
- Lopez D. S., *The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History and Teachings*, Harper San Francisco, San Francisco 2001.
- Mazumdar A., *India's Soft Power Diplomacy under the Modi Administration: Buddhism, Diaspora and Yoga*, „Asian Affairs” 49/3 (2018), s. 468–491, <https://doi.org/10.1080/03068374.2018.1487696>.
- McGovern N., *Identity in Early Indian Religion*, [w:] *Routledge Handbook of South Asian Religions*, red. K. A. Jacobsen, Routledge, London–New York 2021, s. 57–71, <https://doi.org/10.4324/9780429054853-5>.

- McGovern N., *The Snake and the Mongoose: The Emergence of Identity in Early Indian Religions*, Oxford University Press, Oxford–New York 2019, <https://doi.org/10.1093/oso/9780190640798.003.0002>.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.
- Mizuno K., *Buddhist Sutras: Origin, Development, Transmission*, Kōsei Publishing Company, Tokyo 1982.
- Murphet H., *Hammer on the Mountain: Life of Henry Steel Olcott (1832-1907)*, The Theosophical Publishing House, Wheaton 1972.
- Nakamura H., *Gotama Buddha: A Biography Based on the Most Reliable Texts*, t. 1-2, tłum. na angielski G. Sekimori, Kosei Publishing Company, Tokyo 2001-2005.
- Nattier J., *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2003.
- Nattier J. J., Prebish Ch. S., *Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism*, „History of Religions” 16/3 (1977), s. 237-272, <https://doi.org/10.1086/462767>.
- Norman K. R., *Buddhism and Aśoka*, [w:] *A Philological Approach to Buddhism*, School of Oriental and African Studies (University of London), London 1997, s. 113-129.
- Norman K. R., *Pāli Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1983.
- Oldenberg H., *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.
- Olivelle P., *The Ascetic and the Domestic in Brahmanical Religiosity*, [w:] *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, red. O. Freiberger, Oxford University Press, Oxford–New York 2006, s. 25-42.
- Olivelle P., *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New York–Oxford 1993.
- Olivelle P., *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, New York–Oxford 1998.
- Olivelle P., *The Renouncer Tradition*, [w:] *The Blackwell Companion to Hinduism*, red. G. Flood, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s. 271-287.
- Omvedt G., *Ambedkar: Towards an Enlightened India*, Penguin Books, New Delhi–New York 2008.
- Omvedt G., *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*, Sage Publications, New Delhi–Thousand Oaks–London 2003.
- Orędzia króla Asioki*, tłum. J. Makowiecka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964.

- Penner H. H., *Rediscovering the Buddha: Legends of the Buddha and Their Interpretation*, Oxford University Press, Oxford–New York 2009, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195385823.001.1>.
- Prebish Ch. S., *Cooking the Buddhist Books: The Implications of the New Dating of the Buddha for the History of Early Indian Buddhism*, „Journal of Buddhist Ethics” 15 (2008), s. 1–21.
- Prebish Ch. S., *Review of Scholarship on Buddhist Councils*, „The Journal of Asian Studies” 33/2 (1974), s. 239–254, <https://doi.org/10.2307/2052186>.
- Prothero S., *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 1996.
- Przyłuski J., *Origin and Developement of Buddhism*, tłum. F. W. Thomas, „Journal of Theological Studies” 35 (1934), s. 337–351, <https://doi.org/10.1093/jts/os-XXXV.140.337>.
- Queen Ch., *The Great Conversion: Dr. Ambedkar and the Buddhist Revival*, „Tricycle. A Buddhist Review”, Spring 1993, [on-line:] <https://tricycle.org/magazine/great-conversion/>.
- Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. 1–2, tłum. Z. Wrzeszcz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958–1960.
- Ray R. A., *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford University Press, New York–Oxford 1994.
- Religion Census 2011*, [on-line:] <https://www.census2011.co.in/religion.php>.
- Ronkin N., *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*, Routledge Curzon, London–New York 2005, <https://doi.org/10.4324/9780203537060>.
- Ronkin N., *From the Buddha's Teaching to the Abhidhamma*, „Revue internationale de philosophie” 253 (2010/3), s. 341–353, <https://doi.org/10.3917/rip.253.0341>.
- Salomon R., *The Buddhist Literature of Ancient Gandhāra: An Introduction with Selected Translations*, Wisdom Publications, Somerville 2018.
- Salvini M., *The Nidānasamyukta and the Mūlamadhyamakakārikā: Understanding the Middle Way through Comparison and Exegesis*, „Thai International Journal of Buddhist Studies” 2 (2011), s. 57–95.
- Samuel G., *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818820>.
- Sarao K. T. S., *The Decline of Buddhism in India: A Fresh Perspective*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 2012.

- Schlingloff D., *Buddyzm*, tłum. L. Żylicz, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2004, <https://doi.org/10.1515/9783112320143>.
- Schmithausen L., *Preface*, [w:] *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, red. D. S. Ruegg, L. Schmithausen, E. J. Brill, Leiden 1990, s. 1-3.
- Schopen G., *The Mahāyāna and the Middle Period in Indian Buddhism: Through a Chinese Looking-Glass*, „The Eastern Buddhist” 32/2 (2000), s. 1-25.
- Schopen G., *The Phrase „sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet” in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna*, „Indo-Iranian Journal” 17/3-4 (1975), s. 147-181, <https://doi.org/10.1163/000000075790079574>.
- Schumann H. W., *The Historical Buddha: The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism*, tłum. na angielski M. O’C. Walshe, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2004.
- Siderits M., *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Ashgate Publishing, Aldershot 2007.
- Silk J. A., *What, If Anything, Is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications*, „Numen” 49/4 (2002), s. 355-405, <https://doi.org/10.1163/156852702760559705>.
- Skilton A., *A Concise History of Buddhism*, A Windhorse Publications ebook, Cambridge 2013 (Electronic Edition).
- Snellgrove D., *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Shambhala Publications, Boston 2002.
- Stcherbatsky Th., *The Doctrine of the Buddha*, „Bulletin of the School of Oriental Studies” 6/4 (1932), s. 867-896.
- Strong J. S., *The Buddha: A Beginners Guide*, Oneworld Publications, Oxford 2009 (wyd. 1: *The Buddha: A Short Biography*, Oneworld Publications, Oxford 2001).
- Strong J. S., *Buddhisms: An Introduction*, Oneworld Publications, London 2015.
- Strong J. S., *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1989 (1. wyd. 1983).
- Sujato B., *The Authenticity of the Early Buddhist Texts*, Charleston Buddhist Fellowship, Charleston 2014.
- Sujato B., *The Date and Cause of the First Schism*, „Buddhist Studies Review” 25/2 (2008), s. 210-231, <https://doi.org/10.1558/bsrv.v25i2.210>.
- Sujato B., *Sects and Sectarianism: The Origins of Buddhist Schools*, Santipada, b.m.w. 2012.
- Tartakov G., *Dr. Ambedkar and the Navayana Diksha*, [w:] *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, red. R. Robinson, S. Clarke, Oxford University Press, New Delhi 2003, s. 192-215.

- Templeman D., *Buddhaguptanātha: A Late Indian Siddha in Tibet*, [w:] *Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Graz 1995, t. 2, red. H. Krasser et al., Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997, s. 955-966.
- Thapar R., *Aśoka and Buddhism*, „Past & Present” 18 (1960), s. 43-51, <https://doi.org/10.1093/past/18.1.43>.
- Thomas E. J., *The Life of Buddha as Legend and History*, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1927.
- The Upaniṣads: A Complete Guide*, red. S. Cohen, Routledge, London–New York 2018.
- Voyce M. B., *The King's Enforcement of the Vinaya Pitaka: The Purification of the Saṅgha under Aśoka (c. B. C. 269-232)*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 37/1 (1985), s. 38-57, <https://doi.org/10.1163/157007385X00239>.
- Walser J., *Abhidharma*, [w:] *The Buddhist World*, red. J. Powers, Routledge, London–New York 2016, s. 159-170.
- Warder A. K., *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2004 (1. wyd. 1970).
- Wayman A., *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Routledge, London–New York 2008 (1. wyd. 1973).
- Wedemeyer Ch. K., *Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology, and Transgression in the Indian Traditions*, Columbia University Press, New York 2013.
- Wezler A., *On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the Caturvyubhattva of the Cikitsāśāstra and the „Four Noble Truths” of the Buddha*, „Indologica Tauriniensia” 12 (1984), s. 289-337.
- Williams P., *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2 wyd., Routledge, London–New York 2009 (1. wyd. 1989), <https://doi.org/10.4324/9780203428474>.
- Williams P., Tribe A., *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, London–New York 2000.
- Wiltshire M. G., *Ascetic Figures Before and In Early Buddhism: The Emergence of Gautama as the Buddha*, Mouton de Gruyter, Berlin–New York 1990, <https://doi.org/10.1515/9783110858563>.
- Wynne A., *The ātman and Its Negation: A Conceptual and Chronological Analysis of Early Buddhist Thought*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 33/1-2 (2010), s. 103-171.

- Wynne A., *Buddhism: An Introduction*, I.B. Tauris, London–New York 2015, <https://doi.org/10.5040/9780755625482>.
- Wynne A., *Did the Buddha Exist?*, „Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies” 16 (2019), s. 98–148.
- Wynne A., *The Historical Authenticity of Early Buddhist Literature: A Critical Evaluation*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens” 49 (2005), s. 35–70, <https://doi.org/10.1553/wzksXLIXs35>.
- Wynne A., *The Oral Transmission of the Early Buddhist Literature*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 27/1 (2004), s. 97–127.
- Yijing, Śramaṇa, *Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia: A Record of the Inner Law Sent Home from the South Seas*, tłum. Li Rongxi, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2000.
- Zapart J., *Tathagatagarbha. U źródeł koncepcji natury buddy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017.

Grzegorz Polak 

Therawada w Azji Południowej i Południowo-Wschodniej

Abstract

Theravāda in South and Southeast Asia

The article presents various aspects of Theravāda tradition of Buddhism, both ancient and modern, including: a brief history of Theravāda tradition in India, Sri Lanka, Burma, Thailand, Laos and Cambodia; status of monks, nuns and laypeople in Theravāda; worship of stupas, statues and devas in Theravāda; Pāli as the language of Theravāda and the Pāli canon; Theravadin classical thought and practice as presented in Buddhaghosa's *Visuddhi-magga* (including the basics of Abhidhamma); main movements and seminal figures of contemporary Theravāda (including Burmese *vipassanā*, the Thai forest tradition, Dhammakaya and Buddhadasa); the problem of early Buddhism from the Theravāda perspective; future prospects of Theravāda.

Keywords: Theravāda, Pāli language, Pāli Canon, *Visuddhimagga*, Abhidhamma, *vipassanā*, meditation, Thai Forest Tradition, Dhammakāya, early Buddhism, monks and nuns

Słowa kluczowe: therawada, język palijski, Kanon palijski, *Wiśuddhimagga*, abhidhamma, wipassana, medytacja, tajska tradycja leśna, dhammakaja, wczesny buddyzm, mnisi i mniszki

Wprowadzenie

Therawada (*thera-vāda*) to najstarsza z praktykowanych obecnie na świecie głównych tradycji buddyzmu. Jej ponad 150 milionów wyznawców żyje przede wszystkim w krajach Azji Południowo-Wschodniej, będących od stuleci tradycyjnymi ostojami therawady: Tajlandii, Birmie (Mjanmie), Sri Lance, Kambodży i Laosie. Znaczniejsze skupiska therawadinów występują również w Wietnamie, Chinach, Indiach oraz w krajach Zachodu pośród diaspory migrantów z krajów tradycyjnie therawadyjskich. Therawada zdobyła też wielu zwolenników i wyznawców wśród ludzi Zachodu, a wpływ jej idei medytacyjnych wykroczył daleko poza buddyzm (np. w postaci *mindfulness movement*). Mimo stereotypowej opinii na temat therawady jako bardzo konserwatywnej gałęzi buddyzmu współczesna therawada jest niezwykle zróżnicowana i cechuje się wielką żywotnością, a w jej ramach pojawiają się ciągle liczne ruchy na nowy sposób ujmujące przesłanie Buddy i wcielające je w życie. Ten rozdział będzie próbą spojrzenia na bogactwo aspektów therawady, zarówno w jej starożytnej, jak i współczesnej postaci. Ze względu na szeroki zakres zagadnienia pominięta albo ograniczona do minimum zostanie prezentacja aspektów therawady, które należą do podstawowych elementów buddyzmu w ogóle albo są dzielone z innymi jego odłamami. Przedmiotem zainteresowania będą natomiast aspekty specyficzne dla therawady.

Therawada a hinajana

Tradycyjne klasyfikacje obecne jeszcze do niedawna w opracowaniach dotyczących buddyzmu zwykle opisują therawadę jako szkołę należącą do

hinajany (*hīna-yāna*) albo wręcz utożsamiają therawadę z hinajaną. Biorąc pod uwagę aktualny stan wiedzy, takie stanowisko nie może być uznane za adekwatne¹. Termin *hinajana* (*hīna-yāna*) nie był nigdy stosowany przez samych therawadinów, ale został wprowadzony przez buddystów mahajany (*mahā-yāna*) jako określenie swoich przeciwników ze szkół wajbhasziki (*vaibhāṣika*) i saurantiki (*sautrāntika*), które obecnie już nie istnieją. Miał on charakter głęboko pejoratywny i oznaczał „pośledni” bądź „mały” wehikuł soteriologiczny w przeciwieństwie do „wielkiego” pojazdu mahajany. Historycznie jednak oznaczenie to nie było nigdy stosowane w odniesieniu do therawady, rozwijającej się w tamtym okresie na zupełnie odmiennych obszarach będących poza zasięgiem mahajany. Sam termin *thera-vāda* znaczy dosłownie „doktryna starszych”.

Historia therawady

Wczesna historia therawady w Indiach²

W celu zrozumienia źródeł historycznego samorozumienia therawady musimy cofnąć się aż do okresu następującego bezpośrednio po śmierci Buddy. Najstarszy opis wydarzeń, które miały wtedy miejsce, jest zawarty w tekście *Mahā-parinibbāna-sutta* ze zbioru *sutt* długich (*Dīgha-nikāya*) Kanonu palijskiego³. Pewne fragmenty tej *sutty* wskazują na pojawiające się już wtedy kwestie sporne i zarysowujące się pierwsze podziały w obrębie *sanghy* (*saṅgha*). Budda przed śmiercią powiedział, że mnisi mogą, jeśli tego pragną,

¹ Por. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London–New York 2006, s. 113; A. Tilakaratne, *Theravāda Buddhism: The View of the Elders*, Honolulu 2012, s. XII; zob. także w niniejszym tomie: K. Jakubczak, *Buddyzm w Indiach. Ideowa rewolucja czy kontynuacja?*, s. 57–58, 60.

² Kolejne dwa podrozdziały zawierają fragmenty książki: G. Polak, *Droga do wyzwolenia w traktacie Visuddhimagga Buddhaghosy*, b.m.w. 2015, [on-line:] <http://sasana.wdfiles.com/local--files/download/gp-ddw-pdf-format-książki-150621.pdf> (dostęp: 14.07.2021).

³ DN 16.36/ii 154.

znieść „mniejsze zasady” – z powodu nieuwagi słuchającego go wtedy Anandy (p., s. Ānanda) pierwotna sangha nie dowiedziała się jednak, które zasady Budda uważał za mniejsze i wobec tego ostatecznie postanowiła nie znosić żadnych. Aby zapobiec dalszym sporom, miał zostać krótko po śmierci Buddy zwołany tzw. Pierwszy Sobór⁴. Odbył się on w miejscowości Radzagaha (p. Rājagaha, s. Rājagrha, obecnie: Rajgir), będącej w czasach Buddy stolicą królestwa Magadhy (Magadha). Relacja o tym soborze zawarta jest w części *Winajapitaki* (*Vinaya-piṭaka*; *Kosz dyscypliny*), znanej jako *Culla-vagga*. Według zawartej w niej narracji w soborze uczestniczyło pięciuset arahantów, a przewodniczył mu Mahakassapa (p. Mahākassapa, s. Mahākāśyapa). *Winajapitaka* została wyrecytowana z pamięci przez Upalego (p., s. Upāli), a *Suttapitaka* przez Anandę.

Z czasem pojawiły się kolejne kwestie sporne. Aby im zaradzić, zorganizowano Drugi Sobór⁵. *Culla-vagga* donosi, że odbył się on około sto lat po śmierci Buddy w Wajsiali (s. Vaiśālī, p. Vesālī), na północ od obecnego miasta Patna. Mieli go zwołać starsi (*thera*) mnisi: Jasa (Yasa) i Rewata (Revata), zaniepokojeni pewnymi naruszeniami dyscypliny zaobserwowanymi wśród mnichów. Pewni mnisi określani jako wadźdżiputtakowie (*vajji-puttaka*) mieli zgadzać się na przyjmowanie złota i srebra jako jałmużny, jeść po południu i postępować według niewłaściwych przepisów podczas spotkań. Ostatecznie ich zachowanie zostało potępione przez Drugi Sobór. Alexander Wynne sugeruje, że w rzeczywistości doszło wtedy do triumfu mnichów prowadzących osiadły tryb życia i będących zwolennikami sztywnego kodeksu dyscypliny zakonnej (*pāṭimokkha*) nad bardziej elastycznymi pod względem formalistycznym leśnymi bhikkhu⁶. Według

⁴ Por. N. R. Reat, *The Historical Buddha and His Teachings*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 7: *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, red. K. H. Potter et al., Delhi 1996, s. 18-21; K. Kosior, *Wczesne szkoły buddyjskie. Abhidharma*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 198.

⁵ Por. A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 15-16; K. L. Hazra, *History of Theravāda Buddhism in South-East Asia with Special Reference to India and Ceylon*, New Delhi 2002, s. 27-28.

⁶ Por. A. Wynne, *When the Little Buddhas Are No More: Vinaya Transformations in the Early 4th Century BC*, „Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies” 18 (2020), s. 180-205.

Dipawansy (*Dīpa-vamsa*), najstarszej kroniki Sri Lanki, wadźdżiputtakowie nie zaakceptowali uchwał podjętych przez Drugi Sobór i w rezultacie zostali usunięci z sanghy. Urządzili krótko potem oddzielny wielki sobór (*mahā-saṅgīti*), z udziałem dziesięciu tysięcy członków, podczas którego zmienili strukturę kanonu tekstów buddyjskich oraz zmodyfikowali szereg reguł dyscypliny. Podsumowując, duża grupa liberalnych mnichów, określana mianem mahasanghików (*mahā-saṃghika*), zdecydowała się przeciwstawić autorytetowi konserwatywnych starszych mnichów (p. *thera*, s. *sthavira*). To od tych ostatnich wywodzili swój rodowód późniejsi therawadini.

Do kolejnych podziałów doszło podczas Trzeciego Soboru⁷. Odbył się on w Pataliputrze (s. Pāṭaliputra, p. Pāṭaliputta) w 247 r. p.n.e. podczas rządów króla Asioki (s. Aśoka, p. Asoka). Soborowi przewodniczył starszy mnich Moggaliputtatissa (Moggaliputtatissa), który miał skompilować tekst *Kathā-vatthu*, aby przedstawić ostateczne stanowisko therawady co do kwestii spornych rozważanych na tym soborze. W *Kathā-vatthu*⁸ głównymi rywalami therawadinów są przedstawiciele dwóch szkół: sammitijowie (*sammitīya*) wraz z wadźdżiputtakami głoszący pogląd o istnieniu osoby (*puggala*) niezależnej od pięciu khandh (*khandha*), zapewniającej utrzymanie tożsamości jednostki podczas kolejnych wcieleń, oraz przedstawiciele sabbatthiwady (p. *sabbatthi-vāda*, s. *sarvāsti-vāda*), według których wszystkie dhammy (p. *dhamma*, s. *dharma*) istnieją zarówno w przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości. Sobór zakończył się ostatecznym rozłamem pomiędzy therawadinami a sabbatthiwoadinami. W sumie w wyniku podziałów pierwotnej sanghy miało wyłonić się oprócz therawady aż siedemnaście innych szkół⁹. Therawadini uważali się za szkołę pierwotną, trzymającą się wiernie i niezmiennie ortodoksyjnej wersji buddyzmu, podczas gdy wszystkie pozostałe szkoły były – z ich punktu widzenia – w mniejszym lub więk-

⁷ Por. K. Crosby, *Theravāda Buddhism: Continuity, Diversity, and Identity*, Chichester 2014, s. 80.

⁸ Por. J. P. McDermott, *Kathāvatthu*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 7: *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, red. K. H. Potter et al., Delhi 1996, s. 265–304.

⁹ Por. K. L. Hazra, *op. cit.*, s. 28–37.

szym stopniu heretyckimi sektami. Moggaliputtatissa przedstawił reprezentowaną przez siebie gałąź buddyzmu (czyli therawadę) królowi Asioce jako wibhadżdżawadę (*vibhajja-vāda*), tj. doktrynę analizy. Nazwa ta oddaje upodobanie therawady do typowych dla abhidhammy analiz scholastycznych i skomplikowanych klasyfikacji różnych stanów umysłu, a także charakteryzujących ich czynników.

Historia therawady na Sri Lance¹⁰

Król Asioka aktywnie wspierał therawadinów i w tym okresie rozesłani zostali do różnych części świata misjonarze buddyjscy. Wtedy też buddyzm dotarł na Sri Lankę, która po zaniku therawady w Indiach miała stać się główną siedzibą szkoły. Według *Mahawansy* (*Mahā-vamsa*)¹¹, kroniki opisującej dzieje Sri Lanki, stało się to za rządów króla Dewanampijatisy (Devānampiyatissa, 307-267 p.n.e.), a *Tipitakę* (*Ti-piṭaka*; *Potrójny kosz*) w języku palijskim wraz z komentarzami przyniósł na wyspę arahant Mahinda (Mahinda), syn króla Asioki. Sam Mahinda założył Mahawiharę (Mahāvihāra, dosł. wielki klasztor) w Anuradhapurze (Anurādhapura), ówczesnej stolicy Sri Lanki. Stał on się centralnym ośrodkiem therawady na wyspie, a jego dominacja trwała do czasów rządów króla Wattagamaniego (Vaṭṭagāmaṇī, 104-88 p.n.e.), który założył klasztor Abhajagiri (Abhayagiri), od tej pory rywalizujący z Mahawiharą (il. 8). Z czasem doszło do wielkiej schizmy pomiędzy tymi dwoma ośrodkami i wtedy też po raz pierwszy w Mahawiharze dokonano spisania *Tipitaki* w wersji palijskiej na liściach palmowych, prawdopodobnie na skutek lęku o los ortodoksyjnej doktryny. To wydarzenie uznawane jest za tzw. Czwarty Sobór therawady¹². W Wielkim Klasztorze rozpoczęto tworzenie licznych komentarzy w języku syngaleskim. Tymczasem klasztor Abhajagiri otworzył się na wpływy indyjskie i na rozwijającą się w tym czasie intensywnie literaturę sanskrycką. Dzięki temu uzyskał dostęp do nowych idei, podczas gdy Mahawihara nie

¹⁰ Por. A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 80-83; K. L. Hazra, *op. cit.*, s. 49-79.

¹¹ Por. B. Ñyāṇamoli, *The Path of Purification*, Berkeley-London 1976, s. ix-xiv.

¹² Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 80.

miała nic nowego do zaoferowania, jako że ograniczała się do ortodoksyjnej prezentacji doktryny w języku syngaleskim. Konflikt między oboma ośrodkami zaostrzał się, a w czasie rządów Mahaseny (Mahāsena, 227-304 n.e.) doszło nawet do przejściowego zwycięstwa klasztoru w Abhajagiri, bowiem król zdecydował się na jego poparcie i jednocześnie wypędził mnichów żyjących w Mahawiharze ze stolicy. Mimo że po pewnym okresie król przywrócił Mahawiharze jej dawny status, te wydarzenia uświadomiły mnichom związanym z Wielkim Klasztorem, że jeżeli nie będzie on w stanie rywalizować z sanskrycką literaturą, jego szanse na przetrwanie będą niewielkie. W takich właśnie okolicznościach zdecydowano się na przywrócenie języka palijskiego jako podstawowego języka studiów i dyskusji nad buddyzmem w miejsce języka syngaleskiego. Kluczową rolę w tym projekcie miał odegrać przybyły na początku V w. n.e. z Indii Bhadantaczarija Buddhaghosa (Bhadantācariya Buddhaghosa). Buddhaghosa napisał *Visuddhimaggę* (*Vi-suddhi-magga*), najbardziej autorytatywny traktat soteriologiczny therawady, oraz przełożył komentarze syngaleskie na język palijski, dodając jednocześnie wiele własnych. Dzieła Buddhaghosy szybko zdobyły duże uznanie, nie tylko na Sri Lance, ale wszędzie tam, gdzie dotarła therawada, a więc również w królestwach Azji Południowo-Wschodniej. Pisma Buddhaghosy w definitywny sposób wyznaczyły ortodoksyjne ujęcie wielu podstawowych kwestii związanych z doktryną therawady. Od jego czasów nie można mówić o jakichś znaczących zmianach doktrynalnych. Obecnie na Sri Lance i w Azji Południowo-Wschodniej jego autorytet jest wciąż wielki i żywy.

Same dzieła Buddhaghosy też doczekały się z czasem komentarzy. Sporządził je gdzieś w okresie pomiędzy VI a IX w. n.e. Dhammapāla (Dhammapāla). Napisał on także komentarze do nielicznych pism kanonicznych, których nie skomentował sam Buddhaghosa. Gdzieś między VIII a XII w. Aczarija Anuruddha (Ācariya Anuruddha) stworzył na Sri Lance wpływowe kompendium abhidhammy zatytułowane *Abhidhammattha-saṅgaha*.

Rywalizacja między ośrodkami Mahawihary i Abhajagiri¹³ trwała jeszcze długo. W VII w. chiński podróżnik Xuanzang określił tradycję Ma-

¹³ Istniał jeszcze trzeci ośrodek o mniejszym znaczeniu – Dżetawana (Jetavana).

hawihary jako „sthawirów hinajanistycznych”, a tradycję Abhajagiri jako „sthawirów mahajanistycznych”¹⁴. O ile ci pierwsi mieli odrzucać nauki mahajany, o tyle ci drudzy w synkretyczny sposób łączyli nauczanie obu tych tradycji. Niedługo potem zaczął się trwający kilka stuleci okres niestabilności politycznej na Sri Lance, który przełożył się na głęboki kryzys w obrębie lankijskiej therawady. Praktycznie ustały wyższe wyświęcenia mnisz (upasampadā). Znacznie wcześniej doszło do zaniku therawady w południowych Indiach. Istnieją świadectwa, że therawada wciąż kwitła tam w V i VI w. n.e. Przyczyny jej upadku i jego dokładny przebieg nie są jednak znane¹⁵. Kiedy w XI w. n.e. król Widżajabahu (Vijayabāhu) zjednoczył Sri Lankę i przystąpił do odbudowy therawady, nie był w stanie znaleźć nawet pięciu mnichów niezbędnych do ceremonii upasampady! Konieczna okazała się pomoc therawadyjskich mnichów z Birmy. Jak się przekonamy, nawracające kryzysy i okresy stagnacji były względnie stałym motywem w dziejach therawady na Sri Lance i w krajach Azji Południowo-Wschodniej. Przekonanie o nieuchronności upadku dhammy było od samego początku istotnym elementem samoświadomości therawady. Według jednej z sutt Kanonu paliskiego¹⁶ Budda miał przepowiedzieć upadek dhammy już po pięciuset latach jej istnienia. Wierzono, że z czasem nastąpi zanik arahantów, *Tipitaki* oraz zrozumienia czterech szlachetnych prawd, a mnisi staną się niezdolni do powstrzymywania się od wykroczeń. Pod koniec tego okresu relikwie Buddy mają cudownie się połączyć i wygłosić ostatnie kazanie, co będzie oznaką upadku dhammy¹⁷. Z czasem ma jednak nastąpić jej ponowne odrodzenie za sprawą kolejnego Buddy – Mettejji (p. Metteyya, s. Maitreya).

Istotną cezurą w dziejach therawady na Sri Lance były rządy króla Maha Parakkamabahu (Mahāparakkamabāhu, 1123-1186), który odgórnie oczyścił i zjednoczył sanghę poprzez likwidację linii monastycznych Abhajagiri i Dżetawany. Tym samym tradycja Mahawihary odniosła ostateczny sukces,

¹⁴ Por. B. Baruah, *Buddhist Sects and Sectarianism*, New Delhi 2008, s. 53.

¹⁵ Por. A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 79.

¹⁶ *Gotamī Sutta* (AN 8.51/iv.277).

¹⁷ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 82.

a jej doktryna i linia ordynacji stały się wyznacznikami ortodoksji w ramach therawady. Paradoksalnie od tego czasu rozpoczął się powolny upadek buddyzmu na Sri Lance. Chociaż przez większą część okresu, kiedy stolicą Lanki była Polonnaruwa (Połonnaruwa, 1017-1232), buddyzm pozostawał silny, ataki z południowych Indii okazały się destrukcyjne dla buddyjskich ośrodków i klasztorów. Buddyjska tradycja monastyczna po tych atakach miała się w pełni nie podnieść aż do czasów współczesnych. Do kryzysu therawady przyczyniły się też wpływy mocarstw kolonialnych na Sri Lance: Portugalii, Holandii i Wielkiej Brytanii – kraje te niechętnie odnosiły się do buddyzmu a promowały katolicyzm i protestantyzm. W okresie kolonialnym status głównego buddyjskiego ośrodka uzyskało Kandy (il. 9). W połowie XVIII w. zanikła sukcesja monastyczna opierająca się na wyższej ordynacji, a w kraju przestała w zasadzie istnieć buddyjska sangha we właściwym tego słowa znaczeniu. Zanikła znajomość języka palijskiego, dhammy i winaji, a mnisi buddyjscy zaczęli bardziej przypominać wioskowych kapłanów. To zmieniło się wraz z reformą przeprowadzoną przez Thera Ueliwitę Saranankarę (Vālivita Saraṇaṅkara, 1698-1778), który przywrócił ceremonię pełnej ordynacji, korzystając z pomocy tajskiego mnicha therawady o imieniu Upali. Założył on linię monastyczną *Siyam-nikāya*, będącą największą i najstarszą spośród trzech linii istniejących obecnie na Sri Lance. Pozostałe dwie, *Amarapura* i *Rāmañña*, zostały założone odpowiednio na początku i w połowie XIX w. przez członków sanghy, którzy otrzymali wyższe święcenia w Birmie. Druga połowa XIX i pierwsza połowa XX w. były okresami wielkiej odnowy therawady na Sri Lance. Przyczyniła się do tego m.in. działalność Towarzystwa Teozoficznego, a zwłaszcza Henry’ego Steela Olcotta. Czołową postacią syngaleskiego odrodzenia therawady stał się Anagarika Dharmapala (Anagārika Dharmapāla, 1864-1933), związany z prądem tzw. protestanckiego buddyzmu. Będąc człowiekiem świeckim, Dharmapala przyjął na całe życie tzw. osiem wskazań, nosił białe szaty, praktykował medytację i propagował ją wśród świeckich. Stał się w ten sposób symbolem nowej jakości w ramach therawady – pełnego zaangażowania ludzi świeckich w sprawę buddyzmu.

Obecnie żyje na Sri Lance około 30 tysięcy mnichów należących do trzech linii monastycznych i ich pododdziałów. Z 20-milionowej populacji 13 milionów stanowią therawadini¹⁸.

Historia therawady w Birmie¹⁹

Według *Mahawansy* pośród misjonarzy buddyjskich wysłanych przez cesarza Asiokę byli Sona (Soṇa) i Uttara (Uttara), którzy wyruszyli na wschód do kraju określonego mianem Suwannabhumi (p. *Suvaṇṇabhūmi*, s. *Suvarṇabhūmi*). Jeśli jednak nawet misjonarze Asioki trafili do Birmy i Tajlandii, to nie pozostały praktycznie żadne ślady po ich działalności, a ciągłość therawady została przerwana. Na podstawie najwcześniejszych zapisów historycznych, jakie posiadamy, można stwierdzić, że therawada rozkwitała do około XI w. wśród grup etnicznych Mon i Pyu zajmujących dolną część Birmy. W tym stuleciu zostały one pokonane przez armię Królestwa Paganu z Górnej Birmy pod dowództwem Anawrathy (1044–1077). Został on nawrócony na therawadę przez mnicha imieniem Szin Arahan (Shin Arahan). Anawratha uczynił therawadę religią państwową swojego królestwa i podjął wysiłki na rzecz jej reformacji. Bliskie były w tym czasie relacje ze Sri Lanką. Mnisi z Birmy zostali wysłani na Sri Lankę, aby pomóc wskrziesić sasanę (*sāsana* – nauczanie Buddy), a lankijski król Widżajabahu wysłał do Paganu (il. 10) liczne pisma palijskie. Wielu mnichów z Birmy podróżowało z kolei potem na Sri Lankę w poszukiwaniu prawidłowej tradycji winaji. Wśród takich mnichów był Czapada (Chapada). Otrzymał on zarówno pełną ordynację, jak i wykształcenie na Sri Lance. Po powrocie do Paganu w 1180 r. założył nową wspólnotę zwaną „syngaleską sanghą”, która kładła duży nacisk na prawidłowe przestrzeganie winaji.

Ostatnim z królów Birmy i protektorów therawady był Mindon (1853–1878). Zwołał on tzw. Piąty Sobór w historii therawady. Wersja Kanonu

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 198; J. Samuels, *Attracting the Heart: Social Relations and the Aesthetics of Emotion in Sri Lankan Monastic Culture*, Honolulu 2010, s. 138.

¹⁹ Por. K. L. Hazra, *op. cit.*, s. 57–68; A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 81–83.

palijskiego zatwierdzona przez ten sobór została następnie wyryta na 729 marmurowych tablicach.

Birma przeszła pod panowanie brytyjskie w 1885 r., kończąc okres panowania królów, którzy byli postrzegani przez ludzi jako obrońcy sasany. Pod nieobecność królów wielu uczonych mnichów, noszących tytuł *sayadaw*, kontynuowało walkę o utrzymanie dyscypliny sanghy. Po wielu protestach i strajkach niepodległość została ostatecznie odzyskana w 1948 r.

Pierwszym premierem niezależnej Birmy był U Nu, zagorzały buddysta i uczony o socjalistycznych skłonnościach. Pragnął on stworzyć idealne państwo buddyjskie, którego filozofia polityczna łączyłaby wartości socjalistyczne i buddyjskie. U Nu zwołał w Yangon Szósty Sobór (1954-1956) z udziałem uczonych mnichów z całego świata therawady. Wówczas to ustalono tekst Kanonu palijskiego znany jako *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka*.

W Birmie żyje obecnie około 500 tysięcy mnichów należących do dziewięciu oficjalnie uznawanych linii monastycznych. Najważniejsze z nich to *Thudhamma Nikāya* i *Shwegyin Nikāya*. Spośród 55 milionów mieszkańców Birmy, 50 milionów to buddyści therawady²⁰.

Historia therawady w Tajlandii²¹

Początki buddyzmu w Tajlandii sięgają prawdopodobnie misji Asioki. Tajowie wierzą, że nazwa Suwannabhumi (*Suvaṇṇabhūmi*) odnosi się właśnie do Tajlandii. I rzeczywiście, w Nakhom Pathom, około pięćdziesięciu kilometrów na zachód od Bangkoku, odkryto wiele buddyjskich pozostałości z bardzo wczesnego okresu.

Właściwa historia therawady w Tajlandii rozpoczyna się jednak w 1260 r., kiedy król Rama Khamheng (1275-1317) uczynił buddyzm therawada oficjalną religią tajskiego Królestwa Sukhotai. W tym okresie buddyzm tajski znajdował się pod silnym wpływem tradycji therawady ze Sri Lanki.

²⁰ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 198; J. Schober, *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar: Cultural Narratives, Colonial Legacies, and Civil Society*, Honolulu 2011, s. 6-8.

²¹ Por. K. L. Hazra, *op. cit.*, s. 68-72; A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 86-87.

Sangha syngaleska była przy różnych okazjach zapraszana do Sukhotai, aby udzielać wskazówek w sprawach sasany. Z kolei za panowania króla Maha Dhammaradży II (Maha Dhammaraja II, 1733-1758), tajscy mnisi, pod przywództwem Thery Upalego, pomogli odnowić wyższą ordynację na Sri Lance w 1753 r.

Królowie Tajlandii wzięli na siebie obowiązek reformowania i uregulowania sanghy. Za najważniejszego z takich reformatorów uważa się króla Ramę IV, czyli Mongkuta (1851-1868). Zanim wstąpił na tron, przez dwadzieścia siedem lat żył jako mnich. Założył on reformistyczny ruch *Thammayutika Nikāya* (p. *dhamma-yuttika-nikāya*), którego członkowie starali się przestrzegać zasad winaji ściślej niż ich odpowiednicy z reprezentującej większość mnichów grupy *Mahā Nikāya* (p. *mahā-nikāya*). Kiedy został królem, poddał także tę drugą gruntownej reformie i rehabilitacji.

W przeciwieństwie do innych krajów therawady Tajlandia nigdy nie znalazła się pod wpływem mocarstw zachodnich. Jest to jedyny kraj, w którym król musi być buddystą, a buddyzm jest religią państwową, zgodnie z konstytucją (il. 11). Spośród 65 milionów mieszkańców Tajlandii, 62 miliony to therawadini – pośród nich jest około 320 tysięcy mnichów i nowicjuszy płci męskiej²².

Historia therawady w Laosie²³

Uważa się, że therawada została po raz pierwszy wprowadzona do Laosu w VII i VIII w. n.e. z królestwa Dwarawati. Przez długi czas dominującą formą buddyzmu w tym kraju była jednak mahajana.

Historia Laosu jako zjednoczonego kraju, a jednocześnie therawady w Laosie, zaczyna się od koronacji Fa Nguma w 1353 r. w Luang Prabang. Fa Ngum sprowadził do swojego królestwa khmerskiego nauczyciela therawady o imieniu Phramaha Pasaman i uczynił go królewskim doradcą.

²² K. Crosby, *op. cit.*, s. 198.

²³ Por. A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 87-89.

Luang Prabang stopniowo stał się centrum buddyzmu w Laosie, o czym świadczą obecne w nim liczne imponujące budowle sakralne. Po klęsce sił amerykańskich w Wietnamie z 1975 r. Laos stał się krajem komunistycznym. Chociaż nowy reżim nie sprzyjał buddyzmowi, nie był wobec niego tak wrogi, jak miało to miejsce w przypadku Kambodży.

Obecnie buddyzm istniejący w Laosie cieszy się znacznie większą wolnością. W Laosie żyje około 22 tysięcy mnichów. Na 6,5 miliona mieszkańców 3,5 miliona to buddyści therawady²⁴.

Historia therawady w Kambodży²⁵

Przez pierwsze tysiąc lat krajem tym rządili, z kilkoma wyjątkami, królowie hinduistyczni. Wielu z nich dopuszczało jednak, a nawet zachęcało do praktyki buddyzmu w swoim królestwie.

Stopniowo królowie Khmerów zaczęli się zwracać w stronę mahajany. Jednocześnie od długiego czasu w społeczeństwie zaznaczał się wpływ therawady. Choć król Dżajawarman VII był mahajanistą, wysłał on swojego syna Tamalindę z grupą mnichów z Birmy na Sri Lankę, aby otrzymał on pełną ordynację i studiował therawadę. Po dziesięcioletnim pobycie (1180-1190) Tamalinda wrócił już jako „starszy” (*thera*), mający uprawnienia do udzielania pełnych święceń innym. Około 1230 r. n.e. buddyzm therawada stał się religią państwową Kambodży.

W okresie od XVII do XIX w. główny wpływ na khmerską therawadę miał buddyzm tajski. W 1864 r. została wprowadzona do Kambodży z Tajlandii znana z rygorystycznego podejścia do winaji linia monastyczna *Thammayutika Nikāya*. Kluczowym epizodem z punktu widzenia therawady w historii współczesnej Kambodży były czteroletnie rządy Czerwonych Khmerów. W tym okresie kambodżańska therawada wraz z mnichami i klasztorami została niemal całkowicie zniszczona. Spośród 65 tysięcy do

²⁴ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 198.

²⁵ Por. K. L. Hazra, *op. cit.*, s. 72-78; A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 89-91.

80 tysięcy szacowanych wspólnot monastycznych istniejących przed 1975 r., do 1980 r. pozostało tylko 3 tysiące.

Od czasu inwazji Wietnamu w 1979 r. wolność wyznania znów jest dozwolona, a buddyzm stopniowo się odbudowuje. W Kambodży żyje obecnie około 50 000 mnichów. Na 15 milionów mieszkańców tego kraju 14 milionów to therawadini.

Język palijski – język therawady

Językiem tekstów i rytuałów buddyzmu therawady jest język palijski. Znaczenie tego języka jest na tyle duże, że therawada jest czasem określana mianem buddyzmu palijskiego. Palijski jest zaliczany do tzw. języków średnioindoaryjskich spokrewnionych z sanskrytem, czyli prakrytów.

Termin *pāli*, którego obecnie używamy w odniesieniu do języka *Tipitaki*, dosłownie znaczy po prostu „tekst” i nie oznaczał pierwotnie jakiegoś konkretnego języka. Pojawia się w komentarzach z V w. n.e., gdzie dotyczy komentowanego tekstu kanonicznego w przeciwieństwie do jego komentarza (*aṭṭha-kathā*). Termin *pāli-bhāsā* [dosł. język (*bhāsā*) tekstu (*pāli*)], pierwotnie odnosił się zatem do języka tekstów w *Tipitace*²⁶. W opinii therawadinów językiem tym był magadhi (*māgadhi*). Miał posługiwać się nim w swoim nauczaniu sam Budda. Współcześni badacze, jak choćby Thomas Oberlies²⁷, sugerują jednak, że palijski był językiem zachodnich Indii, o czym mają świadczyć podobieństwa elementów tego języka do edyktów króla Asioki zachowanych na tym właśnie obszarze. Teksty palijskie zawierają również pewną ilość archaizmów typowych dla wschodnich języków indyjskich. W niedawno wydanej książce Richard Gombrich²⁸ argumentuje, że język palijski nie był językiem konkretnej grupy ludności Indii ani konkretnego obszaru, ale został stworzony przez wczesnych buddystów jako

²⁶ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 90.

²⁷ T. Oberlies, *Pali: A Grammar of the Language of the Theravāda Tipitaka*, Berlin–New York 2001, s. 1–8.

²⁸ R. F. Gombrich, *Buddhism and Pali*, Oxford 2018, s. 72–98.

swoista *lingua franca*, łącząc w sobie elementy z całego rozległego obszaru północnych Indii, na którym działał Budda. Większość klasycznych tekstów palijskich jest zapisana w wariantcie języka palijskiego, jakim posługiwano się w Mahawiharze w Anuradhapurze na Sri Lance. Jak zwraca uwagę Oberlies²⁹, język ten uległ stosunkowo silnej sanskrytyzacji, co odróżnia go od innych prakrytów północnych Indii. Pali nie wyodrębnił się z rygwedyjskiego sanskrytu, ale z jakiegoś dialektu, który mimo wielu podobieństw do sanskrytu, był od niego odmienny. Palijski nie jest też z pewnością młodszy od klasycznego sanskrytu, o czym zaświadcza szereg archaizmów w palijskim, nieobecnych zaś w sanskrycie.

Kanon palijski – zbiór świętych tekstów therawady

W języku palijskim zapisany jest Kanon palijski stanowiący zbiór świętych tekstów buddyzmu therawady. Ze względu na swój podział na trzy części określany jest mianem *Tīpitaki* (*Ti-pīṭaka*), czyli trzech koszy, na które składają się *Winajapitaka* (*Vinaya-pīṭaka*), *Suttapitaka* (*Sutta-pīṭaka*) i *Abhidhammapitaka* (*Abhidhamma-pīṭaka*). Buddyści therawady uważają, że Kanon palijski jest słowem Buddy (*buddha-vacana*), a pierwsze dwa kosze zostały wyrecytowane na Pierwszym Soborze po śmierci Buddy.

Winajapitaka zawiera zasady, których powinni przestrzegać poszczególni mnisi i mniszki. Zasady te są przedstawione w ramach opisów prezentujących kontekst ustanowienia przez Buddę danej zasady. Zawiera również zasady zbiorowe, regulujące funkcjonowanie sanghy jako całości, oraz liturgie – stosowane podczas zbiorowych rytuałów lub procedur prawnych (*saṅgha-kamma*). *Winajapitaka* zawiera dodatkowo kilka innych narracji, w tym wspomniane wcześniej historie Pierwszego Soboru oraz Drugiego Soboru. Dokładna lista zasad, których mnisi i mniszki powinni przestrzegać, istnieje również jako oddzielny tekst znany pod nazwą *Pāṭimokkha-sutta*. *Pāṭimokkha-sutta* jest recytowana przez mnichów podczas ceremonii

²⁹ T. Oberlies, *op. cit.*, s. 5.

uposatha, tradycyjnie odbywających się co dwa tygodnie w dniu nowiu i pełni księżyca.

Suttapitaka jest podzielona na pięć głównych „zbiorów” (*nikāya*). *Dīgha-nikāja* (*Dīgha-nikāya*) zawiera sutty długie, *Madḍdzhimanikāja* (*Majjhima-nikāya*) sutty o średniej długości, *Sanjuttanikāja* (*Samyutta-nikāya*) sutty pogrupowane tematycznie, a *Anguttaranikāja* (*Anguttara-nikāya*) sutty pogrupowane numerycznie.

Khuddakanikāja (*Khuddaka-nikāya*) składa się z krótkich utworów o charakterze często poetyckim. Niektóre z tekstów tej nikaji należą do najpóźniejszych w kanonie, podczas gdy inne do najwcześniejszych. Przykładem tych najwcześniejszych są utwory zawarte w *Suttanipacie* (*Sutta-nipāta*) – a zwłaszcza w jej dwóch ostatnich zbiorach: *Atthakawagḍe* (*Atthaka-vagga*) i *Parajanawagḍe* (*Pārāyana-vagga*) – nieposiadające schematycznych ujęć nauk buddyjskich typowych dla innych części *Suttapitaki*.

Treść trzeciego zbioru tekstów w Kanonie palijskim, *Abhidhammapitaki* (*Zbiór wyższych nauk*), miała zostać odkryta przez Buddę w czwartym tygodniu po jego przebudzeniu. Nauki te miał Budda najpierw przekazać szeregowi istot niebiańskich, a potem swojemu uczniowi Saripucie (*Sāriputta*). *Abhidhamma* nie jest w ogóle wspominana w zawartej w *Czulawagḍe Wīnajaḍitaki* relacji z Pierwszego Soboru, co może świadczyć o jej względnej późności.

Piąta księga *Abhidhammapitaki*, zwana *Kathā-vatthu* (*Punkty kontrowersji*), jest przypisywana Moggaliputtatissie, który przewodniczył Trzeciemu Soborowi 218 lat po parinibbanie Buddy za panowania cesarza Asioki w III w. p.n.e.³⁰ Obecnie badacze³¹ datują czas powstania *Abhidhammapitaki* na okres około 200 r. p.n.e.

W przeciwieństwie do dwóch pozostałych koszów teksty *abhidhammy* nie mają ani charakteru narracyjnego, ani poetyckiego. Większość tekstów zawiera systematyczne przedstawienia podstawowych elementów (*dhamma*), za których pomocą można analizować stany psychologiczne i sposób, w jaki są one wzajemnie przyczynowo związane.

³⁰ O. von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin–New York 1996, s. 71.

³¹ *Ibidem*, s. 64.

Czwarty Sobór Therawady miał miejsce na Sri Lance w I w. p.n.e., kiedy sangha zdecydowała się po raz pierwszy zapisać Kanon palijski na liściach palmowych, aby ocalić go w czasie głodu i ciągłych wojen³².

W dziejach therawady należy jeszcze wyróżnić dwa inne ważne okresy powstawania tekstów o charakterze doktrynalnym w języku palijskim. Pierwszy z nich to V w. n.e., kiedy w klasztorze Mahawihara w Anuradhapurze na Sri Lance został spisany przez Buddhaghosę cały szereg komentarzy. Drugi miał miejsce w XII w., kiedy król Sri Lanki Parakkamabahu I siłą zjednoczył różne sanghy Sri Lanki w ramach linii ordynacji *Mahāvihāra-nikāya*. Stworzono wtedy dużą liczbę podręczników i komentarzy pomocniczych, potwierdzających autorytet Mahawihary odnośnie do prawidłowej praktyki winaji, stosowania gramatyki i scholastycznej analizy tekstów.

W momentach kryzysowych grupy mnichów z krajów Azji Południowo-Wschodniej udawały się nieraz do Sri Lanki w poszukiwaniu kompletnych tekstów palijskich i nieprzerwanych linii ordynacji. I tak, w latach dwudziestych XV w. mnisi z Birmy, Tajlandii, Kambodży i prawdopodobnie Bengalu udali się, aby studiować święte pisma na Sri Lance i otrzymali nowe święcenia na tratwie na rzece Kaljani. Powrócili następnie wraz z mnichami ze Sri Lanki i przywiezionymi tekstami palijskimi do swoich ojczystych krajów w Azji Południowo-Wschodniej, wprowadzając do nich lankijskie linie ordynacji.

Kolejne wielkie sobory therawady odbyły się dopiero w czasach nowożytnych i oba miały miejsce w Birmie. Piąty Sobór³³ odbył się w 1871 r. w Birmie za panowania króla Mindona. Wcześniej, w latach 1860-1868, teksty palijskie zostały wyryte na marmurowych tabliczkach. Potem, przez okres pięciu miesięcy, teksty różnych manuskryptów były szczegółowo analizowane i porównywane, co doprowadziło do stworzenia nowej wersji Kanonu palijskiego, która następnie była recytowana.

Szósty Sobór trwał od 1954 do 1956 r., a jego kulminacją była 2500 rocznica parinibbany Buddy. Podobnie jak Piąty Sobór, odbył się on w Birmie, w Rangunie (obecnie Yangon). Zbiegł się on z niedawnym niezależnieniem

³² Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 80.

³³ *Ibidem*, s. 82.

się Birmy (1948), Sri Lanki (1948) i Indochin francuskich (1954) od europejskiego kolonializmu i stał się wielkim świętem therawady, podczas którego współpracowali mnisi z różnych jej krajów. Powstała w wyniku tej współpracy wersja Kanonu jest uważana za najbardziej autorytatywną spośród wydań krytycznych przygotowanych w okresie nowożytnym. Stanowi również podstawę internetowego wydania Chatṭha Saṅgāyana Vipassana Research Institute (VRI).

Mnisi w therawadzie³⁴

Podobnie jak w przypadku innych odłamów buddyzmu (a także dżinizmu), w therawadzie występuje wyraźny podział na mnichów (*bhikkhu*) i mniszki (*bhikkhuni*) oraz świeckich wyznawców (*upāsaka*) i wyznawczynie (*upāsikā*). W porównaniu z tradycjami mahajanistycznymi rola i pozycja mnichów w therawadzie wydają się znacznie większe. To mnisi stanowią sanghę we właściwym znaczeniu tego słowa i według ortodoksyjnej doktryny therawady tylko mnisi mogą uzyskać w tym życiu stan arahanta, czyli buddyjskiego wyzwolenia.

Niższa i wyższa ordynacja

W początkowym okresie rozwoju sanghy to sam Buddha decydował o przyjęciu konkretnych osób na mnichów i mniszki, a święcenia były pojedyncze. Z czasem w ramach therawady ukonstytuowały się dwa rodzaje święceń: niższe i wyższe. Niższe wyświęcenie to pabbadżdża (*pabbajjā*: dosł. wyjście [z domu w bezdomność]), w wyniku którego aspirant staje się samanerą (*sāmaṇera*). Samanerą może zostać chłopiec dostatecznie duży, aby „przeganiać wrony”³⁵, co oznacza wiek od siedmiu do ośmiu lat. Potrzebna jest zgoda rodziców, a takie wyświęcenie wymaga obecności tylko jednego mnicha.

³⁴ Por. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism...*, s. 89-118; K. Crosby, *op. cit.*, s. 197-217.

³⁵ Por. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism...*, s. 89-118.

W Azji Południowo-Wschodniej ceremonia pabbaddha przyjmuje wyszukane formy i poprzedzona jest rytualnym odtworzeniem momentu porzucania życia świeckiego przez samego Buddę³⁶. Chłopcy mający zostać wyświęceni są ubierani w specjalne szaty i odgrywają rolę młodego księcia Gotamy. Ceremonii towarzyszy muzyka, a przyszli nowicjusze rzucają monetami i słodyczami, co ma symbolizować rezygnację z bogactwa. Następnie chłopcy zwracają się do nauczyciela z prośbą, aby ich wyświęcił, goli im się głowy i przybierają oni szaty nowicjuszy. Podczas procesu wyświęcania nowicjusz musi przyjąć trzy schronienia w języku palijskim oraz dziesięć wskazań nowicjusza:

1. Nie zabijać / nie powodować zabijania.
2. Nie brać tego, co nie zostało dane.
3. Nie łamać celibatu.
4. Nie kłamać.
5. Nie przyjmować środków odurzających.
6. Nie jeść w niewłaściwym czasie.
7. Nie oglądać tańca, nie słuchać śpiewu ani muzyki.
8. Nie ozdabiać się girlandami, pachnidłami i maściami.
9. Nie spać na dużych lub wysokich łóżach.
10. Nie posługiwać się złotem ani srebrem.

Aby zostać pełnoprawnym mnichem, samanera musi przejść ceremonię upasampady (*upasampadā*), czyli wyższego wyświęcenia bądź ordynacji. Nowicjusz musi mieć co najmniej dwadzieścia lat. W standardowej sytuacji rytuał ten wymagał obecności dziesięciu mnichów. Jednak poza Indiami, w tzw. odległych regionach, do których formalnie należą wszystkie obecne kraje therawady, ten wymóg jest obniżony do obecności pięciu mnichów. W therawadzie przywiązuje się wielką wagę do należytej prawomocności upasampady. Niezbędne jest, aby każdy z co najmniej pięciu mnichów sam dysponował prawomocnym wyświęceniem.

³⁶ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 204.

Patimokkha – zasady dyscypliny mniszej

Po przyjęciu upasampady mnisi są zobowiązani do przestrzegania 227 zasad patimokkhy (*pāṭimokkha*). Podzielone są one na osiem różnych rodzajów wykroczeń, według malejącej wagi³⁷:

- a. Cztery wykroczenia *pārājika* (równoznaczne z klęską), pociągające za sobą trwające całe życie wykluczenie z sanghy: stosunek seksualny, morderstwo, poważna kradzież i fałszywe roszczenia co do posiadania magicznych mocy.
- b. Trzydzieści wykroczeń *saṅghādisesa*, skutkujących okresowym zawieszeniem i okresem próbnym. Pociągają za sobą spotkania sanghy w celu ustalenia, czy dany mnich wykazuje należytą skrucę i poprawę i może być przywrócony do wspólnoty. Wymagana do tego jest obecność co najmniej dwudziestu mnichów.
- c. Dwa wykroczenia *aniyata*, dotyczące samotnego przebywania w towarzystwie kobiety w miejscu, które stwarza możliwość niewłaściwych zachowań seksualnych.
- d. Trzydzieści wykroczeń *nissaggiya-pācittiya*, związanych z wejściem w posiadanie zabronionych przedmiotów, wymagające spowiedzi i zrzeczenia się źle nabytych dóbr.
- e. Dziewięćdziesiąt dwa wykroczenia *suddhika-pācittiya*, wymagające wyznania przewiny w celu oczyszczenia, ale nieskutkujące usunięciem ani okresem próbnym.
- f. Cztery wykroczenia *pāṭidesanīya*, związane z niewłaściwym przyjmowaniem jedzenia i wymagające werbalnego uznania wykroczenia.
- g. Siedemdziesiąt pięć zasad *sekhiyavatta*, dotyczących sposobu prowadzenia się przez mnicha (np. noszonych szat).
- h. Siedem zasad *adhikaraṇa-samatha*, dotyczących radzenia sobie z nieporozumieniami itp.

Winaja wymienia również trzy rodzaje przewin niezwiązanych z patimokkhą:

³⁷ Por. *ibidem*; R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism...*, s. 105-106.

- *thullaccaya* „poważne uchybienie”, np. nieudana próba popełnienia przestępstwa *pārājika* lub *saṅghādisesa*, którą można odpokutować poprzez spowiedź przed innym mnichem,
- *dukkata*, czyli „źle uczynione”,
- *dubbhāsita*, czyli „źle powiedziane”.

Sposób życia mnichów

Ważnym elementem życia sanghy są dni uposathy³⁸ (*uposatha*), odbywające się co najmniej dwa razy w miesiącu (w dniu pełni i nowiu). Podczas tych dni ma miejsce uroczysta recytacja patimokkhy przez najstarszego mnicha, a mnisi wyznają publicznie swoje wykroczenia. Uposatha może odbywać się tylko na ściśle wyznaczonym obszarze o jasnych granicach: jest to tzw. sima (*sīmā*), podstawowa jednostka terytorialna therawady. Rozmiar simy powinien umożliwić piesze dotarcie na ceremonię recytacji patimokkhy, nie powinno w jej obrębie być też nieprzekraczalnych barier, takich jak rzeki czy łańcuchy górskie. Wymagane kworum dla recytacji patimokkhy to czterech mnichów.

O schizmie w ramach sanghy można mówić, kiedy dwie grupy liczące co najmniej czterech mnichów nie zgadzają się w sprawach dotyczących dyscypliny. Skutkuje to osobnym urządzeniem recytacji patimokkhy w dniach uposathy i wytworzeniem się osobnych linii ordynacji. Jak zwraca uwagę Gombrich³⁹, z punktu widzenia therawady formalne wyłonienie się różnych sekt wynika wyłącznie z różnic odnośnie do zasad dyscypliny pośród mnichów, a żadnej roli w tym procesie nie odgrywają ludzie świeccy. Ortopraksja jest znacznie ważniejsza od ortodoksji. Mnisi posiadający radykalnie odmienne poglądy często byli członkami tej samej wspólnoty monastycznej wyświęconymi w tej samej linii monastycznej. Co zatem jest wyznacznikiem „therawadyjskości”? Therawadinem jest po prostu mnich żyjący według therawadyjskiej patimokkhy, który uzyskał wyświęcenie w ramach jednej z prawomocnych linii ordynacji therawady. Wyznacznikiem ortodoksji

³⁸ Por. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism...*, s. 110-111.

³⁹ Por. *ibidem*, s. 112-113.

nie jest więc posiadanie konkretnych poglądów ani posłuszeństwo wobec konkretnego przywódcy religijnego.

Według *patimokkhy* mnisi *therawady* mogą posiadać jedynie tzw. osiem rekwizytów (*parikkhāra*)⁴⁰, czyli trzy żółte, pomarańczowe lub ochrowe kawałki szaty (tj. dolną przepaskę na biodra, górną wewnętrzną szatę i dużą górną szatę), miskę na jałmużnę, brzytwę do golenia głowy, igłę do naprawy ubrania, sitko do wody i pas z tkaniny. Mniszki posiadają dwa dodatkowe kawałki szaty. Mnisi *therawady* nie mogą posługiwać się pieniędzmi. Od najdawniejszych czasów klasztory posiadały jednak świeckich pomocników nazywanych *kappiya-kāraka*, zajmujących się w imieniu mnichów sprawami finansowymi⁴¹.

Pod koniec pory deszczowej odbywa się ceremonia *kāṭhina*⁴², podczas której świeccy oferują mnichom szaty i przybory (tradycyjnie był to tylko materiał, cięty następnie na kawałki przez członków *sanghy* i zszywany).

Mnisi *therawady* nie mogą samodzielnie pozyskiwać jedzenia, muszą je otrzymać w darze. Tradycyjnie oznaczało to chodzenie od domu do domu. Choć nie było to w ścisłym sensie żebranie, ponieważ mnich nie prosi o jedzenie, a jedynie stoi w milczeniu, oczekując na włożenie do swojej miski pokarmu, za który zresztą nie dziękuje. Zakazane jest jedzenie po południu. W praktyce większość mnichów spożywa dwa posiłki dziennie. Możliwe jest też przyjęcie zaproszenia na posiłek od świeckich wyznawców. Mnisi *therawady* nie są zobowiązani do wegetarianizmu, choć nie mogą się zgodzić na spożycie mięsa ze świadomością, że pochodzi ono ze specjalnie zabitego dla nich zwierzęcia. Dodatkowo zezwolone jest spożywanie tzw. lekarstw – do nich są zaliczane: ghee, świeże masło, olej sezamowy, miód i melasa. „Lekarstwa” te mogą być spożywane o dowolnej porze. Zdecydowana większość mnichów nie wychodzi po jałmużnę w tradycyjny sposób, a pokarm jest dostarczany do klasztorów i przygotowywany przez świeckich pomocników. O ile pierwsi *bhikkhu* prowadzili wędrowny tryb życia i przebywali w jednym miejscu tylko w czasie pory deszczowej, o tyle współcześni mnisi są

⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 95.

⁴¹ *Ibidem*, s. 104.

⁴² Por. A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 98-101.

osiadłymi mieszkańcami klasztorów (*vihāra*). W czasach starożytnych takie klasztory posiadały własnych służących (*ārāmika*)⁴³, a nawet niewolników. Mnisi pragnący prowadzić bardziej radykalny sposób życia mogą przyjąć tzw. trzynaście praktyk ascetycznych (*dhutaṅga*).

Hierarchia⁴⁴ w obrębie sanghy mnichów jest bardzo ograniczona. Winaja nie przewiduje istnienia żadnego przywódcy wspólnoty, którego autorytetowi mieliby podporządkować się inni mnisi. Obowiązuje w zasadzie tylko hierarchia starszeństwa. Mnisi młodszy stażem winni zwracać się do wcześniej wyświęconych mnichów pełnymi szacunku tytułami *bhante* albo *āyasmant* (oba można przetłumaczyć jako „czcigodny”), sami natomiast są określane przez starszych mianem „przyjaciela” (*āvuso*). Możliwe jest bycie powołanym do pełnienia funkcji związanej z jakimś szczególnym wydarzeniem, na przykład przewodniczenia soborowi, ale ma ona charakter tymczasowy. W pełni możliwe jest dla bhikkhu prowadzenie samotnego trybu życia, zupełnie niezależnego od innych mnichów. Stałym fenomenem w dziejach therawady było przejmowanie roli przywódcy sanghy przez królów krajów therawadyjskich. Królowie często decydowali o wyniesieniu jednych mnichów kosztem innych, rozstrzygali spory w obrębie sanghy czy nawet posuwali się do przymusowego usunięcia pewnych mnichów ze wspólnoty. Królowie czasami wybierali też spośród mnichów przywódcę sanghy, tzw. króla sanghy (*saṅgha-rāja*). Warto zaznaczyć jednak, że taka praktyka nie posiada żadnych podstaw w winaji. Historia therawady na Sri Lance i w kontynentalnych krajach Azji Południowo-Wschodniej obfituje w liczne przykłady królów „oczyszczających” sanghę. Władze państwowe w Tajlandii po dziś dzień zresztą mocno ingerują w wewnętrzne sprawy tajskiej therawady.

⁴³ Por. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism...*, s. 94, 103-104.

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 106-107.

Zakon mniszek⁴⁵

Zakon mniszek buddyjskich powstał później niż zakon mnichów. Zgodnie z tradycją Budda początkowo zdawał się niechętny do udzielania święceń swoim wyznawczyniom. Ostatecznie dzięki wstawiennictwu Anandy zgodził się na to, a pierwszymi mniszkami zostały ciotka Buddy Mahapadżapati (p. Mahāpajāpati) oraz wiele kobiet z jej otoczenia. Nastawienie mnichów do zakonu mniszek nie było jednoznacznie pozytywne. Już sam Budda miał przepowiedzieć, że utworzenie zakonu kobiecego skróci czas trwania dhammy o pięćset lat. Wydaje się, że therowie uważali, iż ustanowienie zakonu mniszek było błędem. Do jego popełnienia Budda został „zmuszony” przez interwencję Anandy. W czasie Pierwszego Soboru uznali zresztą Anandę za winnego tego wykroczenia i zażądali, aby wyznał swoją winę.

Budda nadał zakonowi mniszek szereg dodatkowych przepisów i obustrzeń, których nie muszą przestrzegać mnisi (tzw. osiem *garu-dhamma*). Dodatkowo przepisy te w wyraźny i jednoznaczny sposób stawiają mniszki niżej od mnichów. I tak na przykład:

- nawet mniszka wyświęcona od stulecia musi pokłonić się mnichowi, który jest wyświęcony dopiero jeden dzień;
- mniszka musi wyznawać swoje winy zarówno zakonowi mnichów, jak i zakonowi mniszek;
- mniszka nigdy nie może karcić mnicha;
- mniszki nie mogą nauczać mnichów, ale mnisi mogą uczyć mniszki.

W sumie mniszki muszą trzymać się aż 331 przepisów, podczas gdy mnisi „tylko” 227.

Zakon mniszek został przeniesiony na Sri Lankę z Indii przez Sanghamittę (Saṅghamittā), siostrę Mahindy w III w. p.n.e. i powstało wtedy wiele klasztorów. Wraz z narastającą niestabilnością kraju spowodowaną wewnętrznymi walkami i obcymi najazdami oraz wynikającym z tego przeniesieniem stolicy z Anuradhapury do Polonnaruwy wspólnota bhikkhuni słabła i ostatecznie zanikła w XI w. Przeprowadzona w drugiej połowie

⁴⁵ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 218-237; A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 147-149.

XI w. przez Widżajabahu odnowa zakonu buddyjskiego nie objęła zakonu kobiecego. Istnieją jednak świadectwa w postaci inskrypcji dowodzące, że zakon kobiecy istniał wówczas na terenie Birmy, a w królestwie Paganu stanowił integralną część therawadyjskiej tradycji. Uległ on jednak destrukcji podczas najazdów mongolskich pod koniec XIII w.⁴⁶ Również w Chinach zachowały się zapiski mówiące o mniszkach przybywających tam ze Sri Lanki i zakładających zakony. Szacuje się, że miało to nastąpić w 434 r.⁴⁷

Pod koniec XIX w., na fali reform i ożywienia w ramach therawady, niektóre świeckie kobiety na Sri Lance zapragnęły pogłębić swoje życie religijne i zdecydowały się przyjąć dziesięć wskazań. Zaczęły golić głowy i przywdziały białe bądź szafranowe szaty (biały był kolorem świeckich wyznawców buddyjskich, a szafranowy kolorem szat mnichów w większości krajów therawady). Nazywano je *dasasil matā* (dosł. matkami żyjącymi według dziesięciu wskazań). Nie były one mniszkami w formalnym znaczeniu ani nie uzyskiwały one święceń. W Birмии kobiety przyjmujące osiem lub dziesięć wskazań nie są określane mianem nowicjuszek (*sāmaneri*), ale *thila shin* (posiadaczki moralności). Noszą one różowe szaty. W Tajlandii kobiety z powołaniem zakonnym przyjmujące pięć lub osiem wskazań nazywane są *maeji* (matka ascetka) i noszą białe szaty.

Do niedawna wydawało się, że przywrócenie pełnej wyższej ordynacji mniszek jest niemożliwe. Ze względu na wygaśnięcie zakonu bhikkhuni w ramach therawady nie było możliwe zebranie kworum dziesięciu mniszek o ważnej ordynacji, niezbędnego do wyświęcania nowych mniszek. Od kilkudziesięciu lat przywrócenie zakonu bhikkhuni stało się jednak gorąco dyskutowaną kwestią w ramach therawady, wywołującą spory i kontrowersje.

W roku 1996 dziesięć kobiet ze Sri Lanki uzyskało w Sarnath w Indiach pełną ordynację od mniszek koreańskich. Zgodnie z zasadami winaji nowo wyświęcone mniszki uzyskały następnie pełną ordynację od mnichów. W 1998 r. grupa 21 nowicjuszek ze Sri Lanki otrzymała wyższą ordynację od zakonnic tajwańskich w Bodhgaji (Bodh Gaya). W obu przypadkach

⁴⁶ Por. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism...*, s. 167-168.

⁴⁷ Zob. T. J. Bartholomeusz, *Women under the Bō Tree: Buddhist Nuns in Sri Lanka*, Cambridge 1994, s. 20.

ordynacja nie została jednak uzyskana od mniszek zachowujących winaję therawady, ale winaję dharmaguptaki, w oparciu o którą funkcjonuje dalekowschodnia mahajana. Aby ją uprawomocnić, odwołano się do podania o ustanowieniu zakonu kobiecego w Chinach przez mniszki therawadyjskie ze Sri Lanki w V w. Na jego podstawie przekonywano co do kwestii domniemanej ciągłości między winają dharmaguptaków a therawadinów. Jednak przez wielu współczesnych therawadinów ordynacja ta jest uznawana za nieważną. Do końca 2001 r. pełną ordynację otrzymało w ten sposób około 350 mniszek. Od tamtej pory na Sri Lance odbywają się coroczne ceremonie ordynacji i szacuje się, że w kraju przebywa obecnie około 500 w pełni ordynowanych zakonnic. Zgodnie z życzeniem przywódców lankijskiej sanghy, rząd oficjalnie nie uznaje nowo utworzonego zakonu bhikkhuni, ale nie został wystosowany też żaden oficjalny zakaz ich działalności.

Podobne próby wprowadzenia zakonu mniszek w Birmie zakończyły się niepowodzeniem. Rząd wojskowy Birmy bardzo zdecydowanie opowiedział się przeciwko przywróceniu zakonu kobiecego. Ordynacja bhikkhuni jest zakazana w Tajlandii. Za przeprowadzenie w Australii w 2009 r. ceremonii ordynacji mniszek Ajahn Brahm został ukarany przez starszych tajszych mnichów usunięciem z leśnej linii kammattahany.

Świeccy w therawadzie

Jak wynika z powyższego przedstawienia, mnisi zajmują zdecydowanie wyróżnioną pozycję w therawadzie. Nie oznacza to jednak, że świeccy nie odgrywają żadnej roli. Chociaż doktryna therawady zakłada, że tylko mnisi mogą osiągnąć status arahanta, świeccy mogą również poczynić znaczące postępy na drodze do nibbany. Oto bowiem świeccy mogą zostać nawet tzw. niepowracającymi i osiągnąć ostateczną nibbanę w kolejnym życiu, które spędzą w niebiańskiej błogości tzw. czystych siedzib (*suddhāvāsa*). Główną praktyką świeckich jest zbieranie zasługi (*puñña*) poprzez wykonywanie dobrych uczynków⁴⁸. Świeccy przede wszystkim skupiają się na przestrzeganiu

⁴⁸ Por. A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 93-111.

pięciu wskazań (*pañca-sīla*). Dodatkowo w czasie dni uposathy świeccy mogą zobowiązać się do przestrzegania tzw. ośmiu wskazań (*aṭṭhaṅga-sīla* lub *aṭṭha-sīla*), polegających na powstrzymaniu się od: odbierania życia, brania tego, co nie jest dane, rozwiązłości, kłamliwej mowy, środków odurzających, spożywania jedzenia w niewłaściwym czasie, tańca, muzyki, pokazów, kwiatów, upiększania się, noszenia ozdób i dekoracji oraz od spania na wysokich łóżach.

Przed wszystkim świeccy gromadzą zasługę poprzez wspieranie mnichów, całkowicie pod tym względem od nich zależnych. Świeccy oferują mnichom jałmużnę, szaty, dbają o klasztory oraz wypełniają różne funkcje, których mnisi nie mogą spełniać ze względu na przepisy patimokkhy. Dawniej świeccy z reguły byli zainteresowani gromadzeniem zasługi w celu odrodzenia się w przyszłym życiu w niebiosach. W czasach współczesnych rola świeckich w therawadzie znacznie się zwiększyła. Przed wszystkim, w przeciwieństwie do czasów starożytnych, świeccy angażują się intensywnie w praktyki medytacyjne. Wiele czołowych postaci współczesnej therawady było ludźmi świeckimi, między innymi Saya Thetgyi, Anagarika Dharmapala (Anāgarika Dharmapāla), U Ba Khin, Satya Narayan Goenka (Satyanārāyaṇ Goyankā) czy Dipa Ma.

Specyficznym zjawiskiem typowym dla therawadyjskich krajów Azji Południowo-Wschodniej jest przyjmowanie ordynacji i stawanie się mnichami na krótki okres przez ludzi świeckich⁴⁹. Podjęcie życia w charakterze mnicha nawet przez kilka dni jest uważane za źródło wielkiej zasługi, która nie jest tracona po rzuceniu szat. Zjawisko to nie występuje na Sri Lance, gdzie porzucanie sanghy nie jest postrzegane pozytywnie. W dawnych czasach okresowe wstępowanie do klasztoru mogło przynieść wiele praktycznych korzyści dla młodych mężczyzn; zapewniało podstawy wykształcenia oraz formację charakteru.

Święcenia okresowe są często przyjmowane w ramach obrzędu pogrzebowego, choćby tylko na kilka dni; uzyskana zasługa jest następnie przekazywana zmarłemu. Podejmuje się je także jako wypełnienie ślubowania

⁴⁹ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 200.

dziękczynienia za pomyślne wyzdrowienie z choroby, zapobieżenie nieszczęściu, otrzymanie nagrody lub awansu. Niektórzy mnisi zrzucają szaty ze względów zdrowotnych, np. jeśli nie mogą przestrzegać zakazu jedzenia po południu (cukrzyca jest niestety częstym problemem wśród mnichów) lub potrzebują opieki medycznej. Zarazem też powszechne jest również wyświęcanie się właśnie z powodów zdrowotnych, aby skorzystać z zasługi uzyskanej dzięki święceniom.

Kult religijny w therawadzie

Ludzie Zachodu zafascynowani abstrakcyjnym filozoficznym przesłaniem buddyzmu palijskiego często są zaskoczeni obecnością i znaczeniem kultu religijnego w tradycyjnych państwach therawady. Z pozoru bowiem doktryna therawady nie powinna stwarzać w ogóle możliwości kultu religijnego. Budda osiągnął przecież ostateczną parinibbanę i nie jest dostępny dla wyznawców, podobnie zresztą wygląda sytuacja z w pełni wyzwolonymi, czyli arahantami. Wyznawca jest zdany na własny wysiłek na drodze do przebudzenia, będąc „wyspą sam dla siebie”⁵⁰.

A jednak w therawadzie napotykamy różne formy kultu. Już sam Budda miał przed swoją parinibbaną zachęcać do pielgrzymek do szczególnych miejsc związanych z jego życiem: miejsca narodzin, przebudzenia, pierwszego kazania i wygaśnięcia⁵¹. Inną formą kultu wspomnianą w tym tekście przez Buddę jest kult stup, czyli budowli (pierwotnie kopców) zawierających szczątki Buddy lub buddyjskich świętych⁵². Wyznawcy okrążają je i kładą przed nimi kwiaty i kadzidła. W ten prosty sposób czczone są również inne przedstawienia Buddy, takie jak wyrzeźbione odciski stóp Buddy, w Azji Południowo-Wschodniej i na Sri Lance. W późniejszych czasach zaczęto zamiast fizycznych szczątków przechowywać w stupach również złote

⁵⁰ Por. DN 16/ii 100.

⁵¹ DN 16/ii 141.

⁵² DN 16/ii 142.

tabliczki z inskrypcjami palijskimi⁵³. Pielgrzymka i kult mają inspirować wyznawcę buddyzmu, nie służą natomiast uzyskaniu jakichś nadprzyrodzonych korzyści.

Największe znaczenie ma kult wizerunków Buddy, najczęściej w formie posągów⁵⁴. W najwcześniejszym okresie buddyzmu nie tworzono w ogóle wizerunków Buddy. Jego symbolem mogły być pusty tron albo odciski stóp. Początki kultu wizerunków Buddy są niejasne, ale źródła wspominają o nich poczynając już od IV w. n.e. Posągi te nie są traktowane jedynie jako symbole Przebudzonego i pamiątki po nim, inspirujące wyznawców do wysiłku religijnego. Choć w ramach therawady nie uważa się – w przeciwieństwie do hinduizmu – że posąg jest zamieszkały przez przedstawione przezeń bóstwo, to uznaje się, iż w posągach obecna jest moc Buddy. Ta moc przekazywana jest podczas szczególnych rytuałów. Ich najważniejszym momentem występującym we wszystkich krajach therawady, z wyjątkiem Birmy, jest „otwarcie oczu”, reprezentujące przebudzenie Buddy. Na Sri Lance czy maluje rzemieślnik z określonej kasty, uprawnionej do wykonywania tego rytuału. W kontynentalnej części Azji Południowo-Wschodniej usuwa się wosk lub materiał zakrywający oczy.

W rytuałach w Kambodży i Tajlandii wizerunkowi nadaje się moc w wyniku recytacji tekstów przez mnichów trzymających się świętej nici, której drugi koniec jest przywiązany do wizerunku Buddy. Nowy wizerunek jest w ten sposób nauczany historii życia i osiągnięć Buddy. Następnie siły Buddy związane z tymi osiągnięciami są zapraszane do wejścia w wizerunek. Kolejny interesujący element nadania mocy posagowi Buddy występuje w ceremoniach konsekracyjnych w Kambodży i Tajlandii. Zachęca się mianowicie starszy posąg, aby przekazał swoją moc nowemu wizerunkowi. Rytuały i stosowana terminologia są podobne do tych używanych podczas ceremonii wyświęcania mnichów.

Wizerunki Buddy najczęściej znajdują się w świątyniach (*vihāra*). Dane miejsce jest jednak świątynią przede wszystkim ze względu na bycie siedzibą

⁵³ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 246.

⁵⁴ Por. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism...*, s. 145-146; K. Crosby, *op. cit.*, s. 51-53.

mnicha⁵⁵. Sama nazwa *vihāra* oznacza dosłownie po prostu miejsce zamieszkania, nie ma konotacji związanych z kultem religijnym. Większość wiosek syngaleskich posiada własną świątynię zamieszkałą przez jednego, a czasem większą liczbę mnichów oraz nowicjuszy. Mnich nie jest odpowiedzialny za kondycję duchową mieszkańców wioski; to oni są odpowiedzialni za zapewnienie mu warunków do życia, przez co zyskują zasługę.

Mnich therawadyjski prawie nigdy nie pełni funkcji kapłana. Jedynie w czasie rytuałów pogrzebowych mnisi odgrywają rolę podobną indyjskim braminom. Są bowiem zapraszani do uczestnictwa w pogrzebie i karmieni tydzień po śmierci, trzy miesiące później oraz podczas corocznych rytuałów upamiętniających. We wszystkich tych przypadkach zasługa z aktu karmienia mnichów jest rytualnie przekazywana zmarłemu.

Innym zadaniem mnichów jest śpiewna recytacja specjalnie wybranych w tym celu tekstów palijskich. Taka recytacja nazywa się w języku palijskim *paritta*⁵⁶, co znaczy „ochrona”. Każdy może recytować teksty podczas paritty, ale zwykle zaprasza się do tego mnichów i karmi się ich przed ceremonią i po ceremonii, zwiększając w ten sposób uzyskaną zasługę. Podczas tej ceremonii najczęściej śpiewa razem przynajmniej dwóch mnichów; często zaangażowanych jest jednak o wiele więcej osób i śpiewają one na zmiany. Teksty pochodzą z ustalonego repertuaru (księgi paritty), który mnisi powinni znać na pamięć.

Jeszcze bardziej zaskakującym elementem religijności therawadyjskiej może wydać się kult bóstw⁵⁷. Czyż therawada nie jest bowiem religią ateistyczną? Buddyści wierzą, że istnieją zarówno złe, jak i dobre bóstwa. Niektóre z nich chronią sasanę Buddy. Według oficjalnej doktryny buddyjskiej nie są to oczywiście bóstwa w tradycyjnym znaczeniu tego słowa; są to istoty potężne, ale śmiertelne i zniewolone sansarą. Zwyczajowo zarówno mnisi, jak i ludzie świeccy po dokonaniu jakiegoś dobrego uczynku przekazują zasługę z niego bóstwom chroniącym dhammę, licząc na to, że będą one chronić także ich samych.

⁵⁵ Por. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism...*, s. 146.

⁵⁶ Por. *ibidem*, s. 147.

⁵⁷ Por. A. Tilakaratne, *op. cit.*, s. 135-137.

Wszystkie kraje therawady posiadają swój panteon bóstw, zarówno pochodzenia lokalnego, jak i zewnętrznego, którym przekazuje się zasługi w zamian za ochronę. Godne uwagi jest to, że oprócz przekazywania zasługi bóstwom tym składa się też różnego rodzaju ofiary, takie jak kwiaty, owoce, kadzidło, a przede wszystkim pieniądze. Warto zauważyć, że świeccy wyznawcy nigdy nie zwracają się do Buddy, aby prosić o światowe korzyści lub jakąkolwiek inną przysługę. Powszechna wśród buddystów therawady jest świadomość tego, że Budda nie jest bogiem i nie jest już dostępny dla swoich wyznawców. W swoich codziennych potrzebach szukają więc pomocy u różnych istot boskich. Kapłan, zwykle świecki lub kobieta, działa jako pośrednik i odprawia rytualną ofiarę (pudżę) dla boga. Zwyczaj ten jest bardzo rozpowszechniony nie tylko wśród świeckich, ale także wśród mnichów. Oprócz pudży dla bogów istnieje wiele obrzędów i rytuałów zapewniających zdrowie, ochronę, dobrobyt, a zwłaszcza zapobiegających nieszczęściom powodowanym przez złośliwe istoty. Do podobnego typu zachowań można również włączyć wiarę w charyzmatycznych mnichów i nauczycieli. Noszenie amuletów z ich wizerunkami jest dość powszechne w społeczeństwach buddyjskich Azji Południowo-Wschodniej.

Wisuddhimagga Buddhaghosy – klasyczna soteriologia therawady⁵⁸

W suttach Kanonu palijskiego Budda wielokrotnie stwierdzał, że centralne miejsce w jego nauczaniu zajmuje problem cierpienia. Przesłanie Buddy nie ogranicza się do teoretycznego opisu cierpienia, ma ono bowiem charakter wybitnie praktyczny. Dlatego też najważniejsze miejsce w nauce Buddy zajmuje opisanie drogi prowadzącej do usunięcia cierpienia. Ponieważ przyczyną cierpienia jest ostatecznie niewiedza, drogą do jego całkowitego usunięcia jest – z punktu widzenia buddyzmu – rozwój zrozumienia (*paññā*). Drogą do uzyskania takiego zrozumienia w buddyzmie nie jest jednak spekulacja, ale praktyka medytacyjna. Niemniej sutty nie dostarczają wcale jednolitego

⁵⁸ Niniejszy podrozdział zawiera fragmenty książki: G. Polak, *op. cit.*

i spójnego obrazu buddyjskiej praktyki medytacyjnej. Co więcej, nie daje się w nich odnaleźć źródeł licznych istotnych elementów współczesnej doktryny medytacji buddyzmu therawady.

Klasyczna doktryna soteriologiczna therawady została najpełniej wyłożona w traktacie *Wisuddhimagga* autorstwa Buddhaghosy. *Wisuddhimagga* jest najważniejszym traktatem poświęconym medytacji w ramach tradycji therawady, a także jej najważniejszym pismem postkanonicznym. W *Wisuddhimagdze* wypracowana została teoria medytacji mogąca śmiało pretendować do miana kompletnej w obrębie tradycji therawady, uwzględnia ona bowiem zarówno naukę zawartą w suttach, doktrynę zawartą w traktatach abhidhammy, jak i poglądy na medytację obecne w komentarzach. O wyjątkowości *Wisuddhimaggi* świadczy też to, że w niezwykle udany sposób łączy kwestie teoretyczne ze ściśle praktycznymi, wręcz technicznymi. W traktacie obecne są zarówno subtelne analizy filozoficzne dotyczące podstawowych elementów rzeczywistości, jak i szczegółowe opisy wykonywania przedmiotów medytacji. O ile jednak w popularnych ujęciach buddyzmu za główny i podstawowy schemat drogi do wyzwolenia uchodzi szlachetna ośmioraka ścieżka, *Wisuddhimagga* z niego nie korzysta. Zamiast tego opiera się na występującym tylko raz w Kanonie palijskim, w tekście *Ratha-vinīta-sutta*⁵⁹, schemacie siedmiu oczyszczeń (*visuddhi*). Buddhaghosa przyporządkowuje siedem oczyszczeń do bardziej ogólnego schematu, który występuje w Kanonie palijskim znacznie częściej. Chodzi tu o schemat dzielący buddyjską drogę do wyzwolenia na rozwój cnoty (*sīla*), rozwój skupienia (*samādhi*), definiowany też jako rozwój umysłu (*citta*), i rozwój zrozumienia (*paññā*). I tak, na rozwój cnoty składa się oczyszczenie cnoty, na rozwój skupienia składa się oczyszczenie umysłu, a na rozwój zrozumienia składa się pozostałych pięć oczyszczeń.

⁵⁹ MN 24/i 145.

Rozwój moralności

Osiągnięcie moralnej czystości jest absolutnie niezbędne do postępu w praktyce medytacyjnej. *Wisuddhimagga* ujmuje rozwój cnoty za pomocą schematu czworakiego oczyszczenia cnoty (*catu-pārisuddhi-sīla*). Pierwszym członem tego schematu jest cnota powściągnięcia za pomocą patimokkhy (*pātimokkha-saṃvara-sīla*)⁶⁰. Ten etap rozwijania cnoty polega na skrupulatnym zachowywaniu reguł patimokkhy. Drugim etapem jest według Buddhaghosy cnota powściągnięcia władz zmysłowych (*indriya-saṃvara-sīla*)⁶¹. Nie polega ona na utrzymywaniu niewrażliwości zmysłowej, ale na umiejętnej selekcji bodźców, na jakie jesteśmy wystawieni. Celem tej praktyki jest zapobiegnięcie wywoływaniu przez doświadczenie zmysłowe narastania różnego rodzaju skałań. Ostatecznym jej efektem jest osiągnięcie takiego stanu, w którym każdy element doświadczenia będzie przyjmowany z równowagą (*upekkhā*) i nie będzie wzbudzał gwałtownych emocjonalnych reakcji typu pożądanie czy wstręt. Trzecim etapem składającym się na oczyszczenie cnoty jest cnota oczyszczonego sposobu życia (*ājīva-pārisuddhi-sīla*)⁶². Mnich, który dąży do tego celu, powinien zdobywać swoje podstawowe przybory, a więc szaty, jedzenie i lekarstwa, tylko w zgodzie z zasadami obowiązującymi we wspólnocie mnichów. Ostatnim etapem, składającym się na oczyszczenie cnoty, jest cnota w użytkowaniu przyborów (*paccaya-sannissita-sīla*), będąca niejako kontynuacją poprzedniego etapu⁶³.

Praktyki ascetyczne

Omówienie czterech etapów oczyszczenia cnoty kończy pierwszy rozdział *Wisuddhimaggi*. Istnieją jednak bardziej zaawansowane praktyki pozwalające na dalsze oczyszczenie cnoty. Chodzi tutaj o praktyki ascetyczne (*dhutaṅga*),

⁶⁰ Vism. I.42/15.

⁶¹ Vism. I.53/20.

⁶² Vism. I.64/22.

⁶³ Vism. I.85/30.

których omówieniu poświęcony jest drugi rozdział⁶⁴. Jak zaznacza Buddhaghosa, medytujący dążący do rozwoju cnoty, powinien podjąć praktyki ascetyczne, aby w jeszcze większym stopniu udoskonalić takie specjalne jakości, jak mała ilość pragnień czy zadowolenie. Praktyki ascetyczne odegrały bardzo dużą rolę w dziejach therawady – od czasów starożytnych aż po współczesne. Stanowiły one na przykład ważny element systemu praktyki uprawianej przez odnowicieli tajskiej tradycji leśnej – Ajahna Sao i Ajahna Mana – i są wciąż praktykowane przez tajskich leśnych mnichów. Składają się na nie:

1. Praktyka odzianego w łachmany, polegająca na tym, że mnich nie używa swoich szat od świeckich wyznawców, ale musi je sam sobie znaleźć;
2. Praktyka noszącego trzy szaty, polegająca na tym, że mnich ogranicza się tylko do trzech kawałków szat;
3. Praktyka spożywającego jałmużnę, polegająca na tym, że mnich uzyskuje swoje jedzenie tylko jako jałmużnę, nigdy z innych źródeł;
4. Praktyka chodzącego od domu do domu, polegająca na tym, że mnich udający się po jałmużnę nie ogranicza się tylko do mieszkań, co do których wie, że zostanie w nich dobrze przyjęty i otrzyma dobre jedzenie, ale odwiedza po kolei wszystkie domy w wiosce;
5. Praktyka jedzącego w ciągu jednego posiedzenia, polegająca na tym, że mnich spożywa jedzenie tylko raz dziennie;
6. Praktyka jedzącego z miski, polegająca na tym, że mnich ogranicza się do jedzenia tylko takiej ilości pokarmu, jaka zmieści się w jego misce i niczego więcej;
7. Praktyka odmawiającego późniejszego jedzenia, polegająca na tym, że mnich po otrzymaniu pokarmu jako jałmużny nie domaga się już dodatkowych porcji jedzenia;
8. Praktyka mieszkającego w lesie, polegająca na tym, że mnich rezygnuje z życia w wiosce i zawsze o świcie musi przebywać w lesie;
9. Praktyka żyjącego u korzeni drzew, polegająca na tym, że mnich nie mieszka w zadaszonych pomieszczeniach;

⁶⁴ Vism. II.1/59.

10. Praktyka żyjącego na otwartej przestrzeni, polegająca na tym, że mnich nie tylko nie może żyć w wiosce, ale nie może nawet mieszkać pod drzewem;
11. Praktyka żyjącego na cmentarzu;
12. Praktyka używającego wszystkich rodzajów łóżek, polegająca na tym, że mnich nie dąży do spania w wygodnych, luksusowych łóżkach, ale zadowala się każdym dostępnym;
13. Praktyka siedzącego, polegająca na tym, że mnich odmawia przyjmowania pozycji leżącej. Wypoczywa i śpi zawsze w pozycji siedzącej, choć oczywiście nie ma żadnych zakazów wstawania i chodzenia.

Rozwój skupienia medytacyjnego – dżhany

Omówienie rozwoju cnoty zajmuje w *Wisuddhimagdze* stosunkowo niewiele miejsca i to nie jemu zawdzięcza traktat Buddhaghosy swoją sławę. Można powiedzieć, że właściwa teoria medytacji rozpoczyna się od drugiej części *Wisuddhimaggi*, opisującej oczyszczenie umysłu (*citta-visuddhi*). Oczyszczenie umysłu zachodzi – zdaniem Buddhaghosy – poprzez rozwój (*bhāvana*) skupienia (*samādhi*). Ten rozwój jest w zasadzie utożsamiany z osiągnięciem dżhan (*jhāna*)⁶⁵, czyli stanów pochłonięcia medytacyjnego. Dżhany są praktykowane poprzez jednopunktowe skupienie na pojedynczym przedmiocie medytacyjnym (*ekārammaṇa*)⁶⁶. *Wisuddhimagga* wyróżnia czterdzieści takich przedmiotów medytacyjnych, które mogą stać się obiektem skupienia. Poszczególne obiekty są w różnym stopniu adekwatne dla ludzi o różnym typie usposobienia. Ważne jest zatem, aby zostały dobrane do osobowości danego medytującego. Ta rola przypada nauczycielowi medytacji, określanemu mianem „dobrego przyjaciela”. *Wisuddhimagga* rozpoznaje sześć głównych typów usposobienia: pożądlive, nienawistne, skłonne do złudzenia, skłonne do wiary, inteligentne i spekulatywne⁶⁷. Po przedstawieniu teorii usposobienia Buddhaghosa przystępuje do skrótovej ogólnej prezentacji

⁶⁵ Vism. III.6/85.

⁶⁶ Vism. III.3/84.

⁶⁷ Vism. III.74/101-102.

czterdziestu tematów medytacji. Są nimi: dziesięć kasin (*kaṣiṇa*), dziesięć rodzajów obrzydliwości, dziesięć rozpamiętywań, cztery brahmawihary (*brahma-vihāra*), cztery stany pozbawione formy, jedno postrzeżenie i jedna definicja⁶⁸. W *Viśuddhimagdze* zdecydowanie wyróżnione miejsce zajmuje medytacja z użyciem kasin, a Buddhaghosa poświęca jej znacznie więcej miejsca niż pozostałym formom medytacji skupienia. Dla współczesnego czytelnika musi być to z pewnością zaskakujące, jako że ta forma medytacji nie jest praktycznie dzisiaj uprawiana ani kojarzona w powszechnej opinii z buddyzmem. Kasiny są rekvizytami reprezentującymi najbardziej elementarne jakości, takie jak główne żywioły i barwy. Po wykonaniu odpowiedniego rodzaju kasiny medytujący powinien usiąść na stosownie przygotowanym siedzisku, a kasinę umieścić w takiej odległości i na takiej wysokości, żeby nie następowało zmęczenie oczu. Po tych zabiegach wstępnych rozpoczyna się właściwa medytacja. Polega ona na jednopunktowej koncentracji na jednym przedmiocie, prowadzącej do wyłączenia wszystkiego innego z pola świadomości. Buddhaghosa definiuje koncentrację (*samādhi*) jako umieszczanie (*ādhāna*), ustanawianie (*ṭhapana*) umysłu i czynników mentalnych (*citta-cetasikānaṃ*) właściwie i równo (*samaṃ sammā*) na pojedynczym przedmiocie (*ekārammaṇe*)⁶⁹. Stopniowo prowadzi to do zablokowania pięciu negatywnych czynników umysłowych, tzw. przeszkód (*nīvaraṇā*), przez pięć pozytywnych czynników dżhany. Myśl początkowa (*vitakka*) jest mentalnym czynnikiem odpowiedzialnym za naprowadzanie (*ānayaṇa*) umysłu na przedmiot, który powinien zostać nią uderzony (*vitakkāhatam*)⁷⁰. Jej cechą (*lakkaṇa*) jest przykuwanie (*abhiniropana*) umysłu (*cittassa*) do swojego przedmiotu medytacji (*ārammaṇe*)⁷¹. Myśl podtrzymana (*vicāra*) spełnia funkcję wiązania (*anuppabandhanā*) umysłu z przedmiotem w bardziej ciągły sposób (*ānumajjana*). Kluczową cechą dżhany jest medytacja nad swoim przedmiotem (*ārammaṇūpanijjhāna*). W opisie procesu medytacji

⁶⁸ Vism. III.104/110.

⁶⁹ Vism. III.3/84.

⁷⁰ Vism. IV.88/142.

⁷¹ *Ibidem*.

daje się zauważyć typowe dla therawady upodobanie do bardzo drobiazgowej analizy stanów psychologicznych przy ujęciu kategorii abhidhammy.

Początkowy przedmiot skupienia jest kontemplowany za pomocą zmysłów i ma często charakter fizycznego artefaktu (bądź cielesnego doznania w przypadku szeregu innych form medytacji). Wraz z postępem medytacji jest on zastąpiony z czasem przez jego wierne mentalne wyobrażenie (*uggaha-nimitta*), na którym należy się koncentrować (*samannāharitabbam*)⁷². Ono samo z kolei może stopniowo ulec przemianie do tzw. znaku przeciwnego (*paṭibhāga-nimitta*)⁷³ – wprawdzie nie ma już on charakteru zmysłowego, ale należy do sfery subtelnej formy (*rūpāvacara*). Jego pojawianie się oznacza osiągnięcie tzw. skupienia dostępu (*upacāra-samādhi*), czyli przejściowego stanu poprzedzającego osiągnięcie dźhany. Ten znak może następnie zostać rozciągnięty wewnątrz umysłu⁷⁴.

Wraz z postępem medytacji pozytywne czynniki umysłowe stają się silniejsze i następuje przejście ze stanu skupienia dostępu do stanu pochłonięcia, czyli pierwszej dźhany. Pierwsza dźhana posiada pięć czynników: myśl początkową, myśl podtrzymaną, przyjemność, zachwyt i jednopunktowość. Buddhaghosa wyjaśnia, że osiąganie kolejnych, coraz wyższych dźhan wiąże się z przewyciężaniem obecnych w niższych dźhanach czynników, które nie występują w dźhanach wyższych. I tak, przejście do drugiej dźhany polega na przewyciężeniu myśli początkowej i myśli podtrzymanej. Przy przejściu do trzeciej dźhany zachwyt zostaje przewyciężony, a jego miejsce zajmuje równowaga (*upekkhā*). Czwarta dźhana porzuca jeden czynnik, czyli przyjemność, a posiada dwa czynniki, czyli równowagę, a także jednopunktowość.

Przy użyciu kasin i uważności oddychania medytujący może osiągnąć cztery dźhany sfery subtelnej formy (*rūpa*), a następnie cztery stany pozbawione formy (*aruppa*). Inne przedmioty medytacji pozwalają na osiągnięcie niższych stanów skupienia, a niektóre z nich, jak np. rozpamiętywanie Buddy, mogą prowadzić tylko do skupienia dostępu.

⁷² Vism. IV.30/125.

⁷³ Vism. IV.31/125-126.

⁷⁴ Vism. IV.126/152.

Ograniczenia skupienia i konieczność rozwoju zrozumienia

Mimo licznych korzyści, jakie wiążą się z rozwojem skupienia, jest on sam w sobie niewystarczający do osiągnięcia głównego celu świętego życia, a więc ostatecznego wyzwolenia. Podczas pochłonięcia skalania umysłu zostają tylko przejściowo stłumione, a nie usunięte na trwałe i po zakończeniu medytacji na nowo atakują umysł. Niezwykłe przyjemności związane ze stanami pochłonięcia mogą stać się źródłem groźnego uzależnienia praktykującego. Z buddyjskiego punktu widzenia niezbyt korzystne jest również odrodzenie się jako istota niebiańska, w ten sposób bowiem zmarnowana zostaje wyjątkowa, związana z egzystencją ludzką, szansa na trwałe usunięcie cierpienia. Egzystencja w niebiosach nie trwa zresztą wiecznie, gdyż po wyczerpaniu się zasługi następuje odrodzenie się w jednej z niższych sfer bytowania, często nawet w jednym z piekieł. Osiągnięte w wyniku rozwoju skupienia cudowne moce (*iddhi*) stają się często źródłem pychy i różnego rodzaju nadużyć.

Z tych wszystkich powodów w buddyzmie rozwój skupienia nie jest traktowany jako cel sam w sobie, ale środek pomocniczy w osiągnięciu ostatecznego wyzwolenia. Bezpośrednią rolę w wyzwoleniu odgrywa bowiem nie skupienie, ale zrozumienie (*paññā*), które jest w stanie usunąć niewiedzę będącą przyczyną stawania się, a w konsekwencji cierpienia. To właśnie rozwój zrozumienia ma być tym, co odróżnia buddyzm od innych systemów soteriologicznych, którym buddyści nie odmawiają zresztą żadnych osiągnięć związanych z rozwojem skupienia. W *Wisuddhimagdze* rozwój zrozumienia stanowi kulminację drogi do wyzwolenia, a jego opisiowi poświęcona jest trzecia, ostatnia część traktatu.

Abhidhamma – teoretyczne podstawy therawady

Aby opisać relację, jaka zachodzi pomiędzy rozwojem zrozumienia a innymi elementami składającymi się na buddyjską ścieżkę wyzwolenia, Buddhaghosa

ucieka się do ciekawego porównania⁷⁵. Przyrównuje on zrozumienie do drzewa, którego glebą jest teoretyczne opanowanie podstawowych doktryn buddyjskich wyjaśniających naturę zjawisk, a korzeniami są dwa pierwsze oczyszczenia, a więc oczyszczenie cnoty i oczyszczenie umysłu. Pozostałe pięć oczyszczeń stanowi pień zrozumienia.

Buddhaghosa przywiązuje wielką wagę do konieczności opanowania teoretycznych podwalin zrozumienia, które stanowią jego glebę. Duża część *Wissuddhimaggi* poświęcona jest omówieniu podstawowych teorii wyjaśniających naturę zjawisk, takich jak: teoria pięciu khandh, teoria sześciu baz zmysłów i doktryna zależnego powstawania. Buddhaghosa nie ogranicza się do ujęcia obecnego w suttach, ale korzysta w pełni z rozwiązań wypracowanych w pismach abhidhammy. Zasadnicze znaczenie ma zwłaszcza klasyfikacja podstawowych, nieredukowalnych elementów rzeczywistości, czyli dhamm. W pełni rozwinięta doktryna therawady wyróżnia w sumie osiemdziesiąt dwa rodzaje dhamm, podzielonych na cztery grupy. Pierwszą z nich jest grupa dhamm materialnych (*rūpa*), na które składają się cztery podstawowe żywioły i dwadzieścia cztery dalsze rodzaje dhamm materialnych z nich się wywodzących⁷⁶. Odrębną dhammę stanowi umysł (*citta*). Zawsze asystują mu dhammy z grupy mentalnych czynników towarzyszących (*cetasika*)⁷⁷. Jest to porównane do króla, któremu towarzyszy zawsze zastęp dworzan. Występują w sumie pięćdziesiąt dwa rodzaje dhamm z grupy cetasika, a składa się na nie siedem dhamm występujących w każdym stanie umysłu, sześć dhamm występujących opcjonalnie (ale zawsze w tej samej konfiguracji), dwadzieścia pięć dhamm korzystnych i czternaście dhamm niekorzystnych⁷⁸. Ostatnią z osiemdziesięciu dwóch dhamm jest jedyna w swoim rodzaju dhamma nie-uwarunkowana, czyli nibbana (*nibbāna*). Choć istnieje tylko jedna dhamma umysłu, to z powodu jej rozmaitych konfiguracji z dhammami z grupy

⁷⁵ Vism. XIV.32/443.

⁷⁶ Por. B. Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, Charleston 2007, s. 199-254.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 19-64.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 65-98.

czetasika, abdhidhamma wyróżnia aż osiemdziesiąt dziewięć rodzajów umysłu⁷⁹. W zależności od tego, co jest przedmiotem umysłu, można wprowadzić dalszy podział, osiemdziesiąt jeden rodzajów umysłu posiada bowiem przedmiot należący do świata złożonego z pięciu khandh, a osiem rodzajów umysłu posiada za przedmiot przekraczającą świat nibbanę. Stąd pierwsza grupa określona jest mianem światowych rodzajów umysłu, a druga mianem ponadświatowych rodzajów umysłu.

Jedną z największych innowacji, jaką wprowadza *Wisuddhimagga* w stosunku do *sutt*, jest przedstawienie bardzo dokładnej analizy procesu doświadczenia (*citta-vīthi*)⁸⁰ przy użyciu kategorii wypracowanych przez pisma abhidhammy. Abhidhamma ujmując potoczne doświadczenie jako serię chwilowych stanów umysłu określanych mianem *citta* lub *citt'uppa-da*. Nietrwałość ujmowana jako momentalność jest więc cechą najbardziej podstawowych elementów rzeczywistości. Każda *czitta* trwa tylko przez krótki ułamek sekundy, ale wciąż może być podzielona na trzy etapy: etap powstawania (*uppāda*), etap trwania (*thiti*) i etap ginięcia (*bhaṅga*)⁸¹. Te chwilowe stany umysłu następują po sobie z taką wielką częstotliwością, że zwykła osoba nie jest w stanie ich w żaden sposób uchwycić. Potoczne doświadczenie jest po prostu sumą wielkiej ilości chwilowych stanów umysłu, niedających się rozróżnić. Zgodnie z filozofią abhidhammy chwilowe stany umysłu nie występują w izolacji, ale są częścią całych serii. Istnieją dwa rodzaje takich serii. Jedną z nich jest pasywny strumień umysłowy, który funkcjonuje jako podłoże dla aktywnych procesów umysłowych. Znały jest on jako *bhavaṅga* (*bhavaṅga*) – kontinuum życiowe. Drugim typem serii jest proces aktywnych stanów umysłu, powiązany z postrzeżeniami, myślami, aktami wolicjonalnymi. Ten proces znany jest jako *citta-vīthi*. *Bhavaṅga* narasta w łonie matki już w chwili poczęcia. Jej korzeniem jest niewiedza (*avijjā*), jest podtrzymywana przez pragnienie, aby istnieć (*bhava-taṇha*), a o jej indywidualnej formie i charakterze decyduje przeszła kamma. Podczas życia jednostki kontinuum życiowe funkcjonuje wtedy, kiedy umysł

⁷⁹ Vism. XXII.31/216.

⁸⁰ Vism. I.57/21.

⁸¹ Por. B. Bodhi, *op. cit.*, s. 135.

nie jest zaangażowany w procesy aktywnego myślenia. Bhawanga funkcjonuje zwłaszcza w stanach głębokiego snu, ale staje się aktywna również podczas bardzo licznych, choć krótkich chwil, które nadarzają się w trakcie przerw między aktywnymi procesami umysłowymi. Kiedy umysł wchodzi w kontakt z danymi zmysłowymi lub ideami, pasywny strumień kontinuum życiowego zostaje przerwany. Umysł znajdujący się w stanie kontinuum życiowego jest poddany stymulacji, która niejako budzi go z tego stanu. Najpierw następuje po prostu moment zwykłego funkcjonowania kontinuum życiowego (*atīta-bhavaṅga*), drugim momentem jest jego wibracja (*bhavaṅga calana*), a trzecim jego odcięcie i zatrzymanie (*bhavaṅga upaccheda*), bo aktywny umysł ma się właśnie pojawić. Pierwszym momentem aktywnego umysłu jest jego odnoszenie się (*āvajjana*) do przedmiotu poznania, który akurat pojawił się w „bramie umysłu” (*manodvāra*). Ta świadomość nie poznaje jeszcze przedmiotu, ale jedynie zwraca się do niego, umożliwiając tym samym powstanie odpowiedniej świadomości zmysłowej w krótkim odstępie czasu. Po pojawieniu się odpowiedniej świadomości zmysłowej (np. wzrokowej), wyłaniają się kolejno: świadomość odbierająca, badająca i określająca⁸². Potem następuje szereg momentów określanych mianem pulsacji (*javana*), kiedy świadomość kontempluje swój przedmiot. Następnie następują dwa momenty rejestracji przedmiotu i świadomość znowu zapada się w stan kontinuum życiowego.

Wgląd: praktyczny rozwój zrozumienia

Pierwszym etapem praktycznego rozwoju zrozumienia jest oczyszczenie poglądu (*ditṭhi-visuddhi*), które Buddhaghosa definiuje jako prawidłowe postrzeganie tego, co mentalne i materialne (*nāma-rūpa*), czyli jednostki ludzkiej⁸³. Chodzi tutaj o usunięcie niewłaściwych poglądów dotyczących istnienia substancjalnej jaźni, stanowiących przyczynę lgnięcia, a co za tym idzie cierpienia. Analiza czynników składających się na jednostkę ludzką

⁸² *Ibidem*, s. 134.

⁸³ Vism. XVIII.2/586.

ujawnia jednak, że żadna trwała jaźń nie istnieje. Tym, co istnieje naprawdę, jest po prostu grupa materialnych i mentalnych czynników, które ciągle powstają i giną. Poglądy therawady w tej kwestii można określić mianem redukcjonizmu.

Już na samym początku rozdziału wprowadza Buddhaghosa niezwykle istotne dla tradycji therawady rozróżnienie pomiędzy dwoma alternatywnymi sposobami rozwoju zrozumienia. Chodzi tutaj o wehikuł wyciszenia (*samatha-yāna*) i wehikuł wglądu (*vipassana-yāna*)⁸⁴. Medytujący, którego wehikułem jest wyciszenie, to *samatha-yānika*, a ten którego wehikułem jest wgląd, bywa określany jako *vipassana-yānika*. Ten ostatni określany jest też jako *sukkha-vipassaka* – praktykujący suchy wgląd. Różnica pomiędzy oboma wehikułami polega na tym, że *samatha-yānika* czyni przedmiotem swojego wglądu wcześniej osiągnięty stan dżhany, a *vipassana-yānika* nie łączy wglądu z dżhaną.

Praktykujący musi następnie rozwiązać wątpliwości dotyczące przyczyn i warunków zaistnienia „kompleksu mentalno-materialnego” (*nāma-rūpa*), jakim jest jednostka ludzka. Istotna jest w tym kontekście kontemplacja zależnego powstawania. Buddyzm therawada głosi koncepcję uniwersalnej przyczynowości, zgodnie z którą wszystkie zjawiska powstają w zależności od innych zjawisk (żadne nie jest samoistne). Żadna pojedyncza przyczyna nie może sama wywołać skutku. Dana przyczyna nie wywołuje również tylko jednego skutku. Therawadini wykluczają też istnienie jakiegokolwiek Boga stwórcy⁸⁵.

Dlatego zbiór przyczyn warunkuje cały zbiór skutków. W ten sposób medytujący dochodzi do zrozumienia, że *nāma-rūpa*, czyli to, co konwencjonalnie nazywamy jednostką ludzką, jest wynikiem oddziaływania rozmaitych warunków i przyczyn. W ten sposób zachodzi oczyszczenie poprzez przewyciężenie wątpliwości (*kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi*). Zanim dokona się kolejne oczyszczenie, medytujący musi podjąć praktykę określaną mianem pojmowania grupami (*kalāpa-sammasana*)⁸⁶. Polega ona na grupowaniu

⁸⁴ Vism. XVIII.3-4/577-578.

⁸⁵ Vism. XIX.3/598.

⁸⁶ Vism. XX.2/606.

wszelkich zjawisk przy użyciu różnych kategorii, a następnie przypisywaniu im trzech znamion (*lakkhaṇa*): nietrwałości (*anicca*), nacechowania cierpieniem (*dukkha*) i bezjaźniowości (*anattā*).

Na tym kończy się analityczny, dyskursywny etap wglądu, a rozpoczyna faza dynamicznej praktyki, kiedy medytujący będzie kontemlował zmieniające się elementy konstytuujące własne jestestwo. Od tego momentu medytujący rozpoczyna praktykę określoną mianem kontemplacji powstawania i ustawania (*udaya-bayānupassanā*)⁸⁷. Polega ona na śledzeniu ciągłych zmian, którym ulega pięć *khandh*, a mianowicie ich pojawiania się i znikania. Wraz z pierwszymi postępami w tej praktyce medytujący osiąga stopień zaawansowania określony mianem delikatnego wglądu (*taruṇa-vipassanā*). Jest to kluczowy moment praktyki, spotyka go bowiem wtedy szereg nieoczekiwanych doświadczeń określonych wspólnym mianem „dziesięciu niedoskonałości wglądu” (*dasa vipassanupakkilesā*). Należą do nich: iluminacja, wiedza, zachwyt, spokój, radość, siła postanowienia, wysiłek, uważność, równowaga i przywiązanie⁸⁸. Niebezpieczeństwo polega na tym, że praktykujący może w tym momencie uznać, że osiągnął już ostateczny cel praktyki, czyli *nibbanę*. W efekcie pojawia się przywiązanie do tych zjawisk i praktyka może zostać zahamowana. Właściwą drogą postępowania wobec dziesięciu niedoskonałości wglądu jest uczynienie ich samych przedmiotami wglądu. W ten sposób następuje oczyszczenie poprzez wiedzę i wizję tego, co jest ścieżką, a co nią nie jest (*maggāmagga-ñāṇa-dassana-visuddhi*).

Medytujący musi teraz wznowić przerwana wcześniej z powodu wystąpienia niedoskonałości wglądu kontemplację powstawania i ustawania. Wraz z postępem w zakresie wglądu medytujący zaczyna dostrzegać trzy odrębne fazy stawania się każdego z uwarunkowanych zjawisk (*saṅkhārā*): pojawiania się (*uppāda*), obecności (*tṭhiti*) i rozpadu (*bhaṅga*). W efekcie medytujący osiąga na tym etapie praktyki cały szereg kluczowych wglądów w naturę uwarunkowanych zjawisk. Jawią się mu one w swojej nagiej i niezafałszowanej postaci jako rozkładające się, przerażające i niebezpieczne. Rezultatem

⁸⁷ Vism. XX.93/629-630.

⁸⁸ Vism. XX.105/633.

jest odczarowanie złudnego powabu, jaki ma rzeczywistość dla innych ludzi, osiągnięcie beznamietności (*nibbidā*), pragnienie wyzwolenia się na dobre od rzeczywistości fenomenalnej i ostatecznie uzyskanie równowagi wobec tego, co uwarunkowane. W ten sposób dokonuje się oczyszczenie poprzez wiedzę i wizję drogi (*paṭipadā-ñāṇa-dassana-visuddhi*)⁸⁹, które można po prostu zdefiniować jako pełny wgląd w naturę rzeczywistości zjawiskowej.

Na tym etapie zachodzi kluczowy moment. Ponieważ natura zjawisk została w pełni ujrzana, następuje rozczarowanie nimi i zniechęcenie w stosunku do nich. Umysł odwraca się od tego, co uwarunkowane, i przez jeden moment czyni swoim przedmiotem to, co nieuwarunkowane, czyli nibbanę. Poniekąd to sugeruje, że nibbana jest czymś, co jest stale dla nas bezpośrednio dostępne, ale ze względu na zaaferowanie rzeczywistością uwarunkowaną nie zdajemy sobie z tego sprawy. Ten moment świadomości ma kluczowe znaczenie i jest określany w *Wisuddhimagdze* jako wiedza o zmianie rodowodu (*gotrabhū-ñāṇa*)⁹⁰. Chodzi o to, że od tego momentu praktykujący przestaje należeć do grupy zwykłych, światowych osób, ale staje się jedną z tzw. szlachetnych osób. Czynnikiem niewołącymi jednostkę w sansarze jest według terminologii therawadyjskiej tzw. dziesięć więzów (*samyojana*). Opisany powyżej pierwszy moment kontemplacji nibbany nie jest jeszcze w stanie zniszczyć więzów. Tę funkcję spełnia następujący bezpośrednio po nim moment tzw. umysłu ścieżki (*magga-citta*), który także bierze za swój obiekt nibbanę i jest w stanie przeniknąć cztery szlachetne prawdy⁹¹. Po umyśle ścieżki pojawia się umysł owocu (*phala-citta*). O ile umysł ścieżki ma za zadanie zniszczenie więzów, to umysł owocu jedynie rozkoszuje się spokojem, jaki wynika z usunięcia więzów. Umysł owocu również bierze nibbanę za swój przedmiot. Zarówno umysł ścieżki, jak i umysł owocu trwają bardzo krótko. Umysł ścieżki trwa tylko jeden moment, umysł owocu to dwa albo trzy momenty (w zależności od uzdolnień medytującego – im są one większe, tym krócej trwa umysł owocu). Tym, co jest szczególnie istotne, jest fakt, że ponadświatowe ścieżki i owoce to

⁸⁹ Vism. XXI.639-671.

⁹⁰ Vism. XII.5/672.

⁹¹ Vism. XXII.13/674-675.

stany świadomości dźhanicznej. Są one stanami dźhany, ponieważ posiadają wszystkie czynniki dźhany, ale wyniesione z poziomu światowego (*lokiya*) do ponadświatowego (*lokuttara*). Są to więc tzw. dźhany ponadświatowe. Więzy nie są usuwane jednorazowo w całości, ale podczas czterech etapów. W każdym z tych etapów umysł ścieżki musi brać za swój przedmiot nibbanę i przenikać cztery szlachetne prawdy. Odpowiada to czterem stadiom wyzwolenia: wkraczającemu w strumień, powracającemu raz, niepowracającemu i arahantowi. Wkraczający w nurt usuwa poglądy o jaźni, niepewność, lgniecie do zasad i praktyk, a więc trzy pierwsze niższe więzy. Powracający raz dodatkowo osłabia pożądanie, awersję i złudzenie. Niepowracający niszczy całkowicie pięć niższych więzów, a arahant niszczy wszystkie dziesięć więzów. Wraz z osiągnięciem stanu arahanta zrealizowany zostaje ostateczny cel świętego życia. Od Buddy odróżnia arahanta jedynie fakt, że nie odkrył on sam drogi do przebudzenia, jego nibbana nie różni się niczym od nibbany Buddy. Zarówno Budda, jak i arahantowie ulegają całkowitemu wyzwoleniu z sansary i nigdy nie będą już się wcielać.

Osoby, które osiągnęły chociaż raz umysł ścieżki, mają dostęp do szczególnego stanu medytacyjnego. Podczas niego mogą kontemplować nibbanę przez dowolny czas. Ten stan określany jest mianem osiągnięcia owocu (*phala-samāpatti*)⁹² i też jest rodzajem ponadświatowej dźhany. Trudniejsze do uzyskania jest osiągnięcie ustania (*nirodha-samāpatti*), znane również jako ustanie postrzegania i odczuwania (*saññā-vedayita-nirodha*)⁹³. Według *Wisuddhimaggi* w tym stanie ustają jednak nie tylko odczuwanie i postrzeganie, ale cała aktywność mentalna. Stan ten dostępny jest tylko niepowracającym i arahantom, którzy osiągnęli zarówno cztery dźhany, jak i cztery osiągnięcia (*samāpatti*). Pełny rozwój wglądu i wyciszenia jest więc warunkiem koniecznym osiągnięcia ustania. W celu zdobycia tego stanu medytujący musi osiągać kolejne dźhany, a po opuszczeniu ich – poddać kontemplacji ich czynniki w celu ujęcia jako nietrwałych, przepełnionych cierpieniem i pozbawionych jaźni. Osiągnięcie ustania potrwa tyle czasu, ile zostało to wcześniej zaplanowane przez medytującego. Medytujący staje się

⁹² Vism. XXIII.3/698.

⁹³ Vism. XXIII.16-52/702-709.

na tym etapie podobny do martwego ciała. Tym, co go od niego odróżnia, jest – według słów gospodarza Czitty zawartych w tekście *Dutiya-kāmaḥbhū-sutta*⁹⁴ – to, że ciało wciąż jest ciepłe i władze zmysłowe zachowują zdolność do funkcjonowania, choć są przejściowo nieaktywne. *Nirodha-samāpatti* stanowi najwyższe możliwe osiągnięcie medytacyjne, a Buddhaghosa nie zawahał się nawet określić go mianem formy nibbany, przypomina bowiem ono ostateczną formę nibbany następującą po śmierci arahanta, a mianowicie nibbanę bez pozostałości lgnięcia. Opis osiągnięcia *nirodha-samāpatti* kończy część *Wissuddhimaggi* poświęconą rozwojowi zrozumienia, a więc jednocześnie cały traktat.

Współczesne ruchy medytacyjne w ramach therawady

Klasyczna therawada była bardzo konserwatywną i zachowawczą doktryną. Po ustaleniu się ortodoksyjnego przekazu niewiele było w historii therawady innowacji czy twórczego fermentu. Nie znajdziemy w zamierzchłych dziejach therawady wielu wybitnych mistrzów medytacyjnych ani różnych podejść do praktyki, jak ma to miejsce choćby w przypadku chińskiego buddyzmu chan z epok Tang i Song. Co więcej, przez dużą część swojej historii therawada była w stanie stagnacji, znajdując się nieraz na krawędzi upadku. Ale taki stan rzeczy był zgodny z oczekiwaniami therawadinów, gdyż ich historiozofia zakładała, że ludzie żyją obecnie w okresie coraz bardziej pogłębiającej się degeneracji, która skończy się całkowitym zanikiem dhammy. Nie powinno zatem w takim układzie dziwić, że przez znaczną część swojej historii therawadini nie skupiali się na medytacji, wierząc głęboko, że degeneracja zdolności ludzkich uniemożliwia realny postęp w tej dziedzinie.

Biorąc to wszystko pod uwagę, tym bardziej musi wydać się zaskakujące, że współczesną therawadę cechuje niezwykle wprost różnorodność, innowacyjność i wielość interpretacji dhammy oraz różnego rodzaju praktyk medytacyjnych. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że therawada jest obecnie bardziej żywotna niż kiedykolwiek wcześniej, a prawdopodobnie bardziej

⁹⁴ SN 41.6/iv 293.

nawet niż jakakolwiek inna współczesna odmiana buddyzmu. Jak doszło do tak wielkiego renesansu i rozkwitu w ramach współczesnej therawady?

Tradycje medytacyjne przed dwudziestym stuleciem

Źródła są zasadniczo zgodne: kiedy cofniemy się do początków XIX w., znajdziemy lokalne odmiany therawady na Sri Lance i w krajach Azji Południowo-Wschodniej pogrążone w głębokim kryzysie i stagnacji. Praktyki medytacyjne albo zanikły, albo przybrały formy niewiele mające wspólnego z technikami opisanymi na kartach Kanonu palijskiego albo *Wisuddhimaggi*. Znalezione w 1893 r. na Sri Lance tekst poświęcony medytacji i zatytułowany roboczo przez Rhysa Davidsa jako *Podręcznik jogawaczary* przedstawia praktyki medytacyjne zawierające silne elementy tantryczne. Zakłada on zrytualizowane wizualizowanie w różnych punktach ciała wyobrażeń o charakterze symbolicznym. Choć tekst posługuje się pojęciami obecnymi w *Wisuddhimagdze*, używa ich w głęboko zmienionym znaczeniu, często niewiele mającym wspólnego z oryginalnym⁹⁵.

Dominującą formą medytacji w XVIII w. w Kambodży, Laosie, Sri Lance i Tajlandii była tzw. *borān yogāvacara kammaṭṭhāna*⁹⁶. Najprostsze praktyki boran kammaṭṭhany przypominają medytację przy użyciu kasin znaną z *Wisuddhimaggi*. Bardziej złożone metody wykorzystują elementy znane z *Wisuddhimaggi*, ale łączą je z elementami medycyny, matematyki, alchemii i językoznawstwa. Tradycyjne elementy therawadyjskiej doktryny medytacyjnej są wizualizowane jako sfery światła w różnych centrach energetycznych, począwszy od nozdrzy po przeponę. Praktyki medytacyjne posiadają istotną płaszczyznę symboliczną, odwołującą się do narodzin na nowo. Ważne znaczenie ma inicjacja i ezoteryczna relacja między mistrzem i uczniem, oraz tajemny język symboliczny. Mamy więc w przypadku boran kammaṭṭhany do czynienia z reinterpretacją tradycyjnych form praktyki therawady w duchu tantrycznym.

⁹⁵ Por. T. W. Rhys Davids, *The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as Practiced by the Buddhists*, London 1896, s. VII-XIII.

⁹⁶ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 157-159.

W Birmie rozwinęła się tradycja *weikzów* (*weikza* lub *weizza*)⁹⁷, dążąca do przedłużenia życia i uzyskania korzyści o charakterze „światowym”. Wzmianki na temat tej tradycji w zasadzie nie pojawiają się przed XIX w. Termin *weikza*⁹⁸ wywodzi się od palijskiego terminu *vijjā* („wiedza”) i ma konotacje związane z wiedzą wyzwalającą, a przede wszystkim wiedzą magiczną. Uzasadnieniem dążenia do przedłużenia życia i cudownych mocy jest przekonanie o możliwości uzyskania wyzwolenia poprzez osobiste słuchanie nauczania Buddy. Ponieważ według tradycyjnych wierzeń szczątki historycznego Buddy połączą się za jakiś czas, aby wygłosić ostatnie kazanie, warto przedłużyć własne życie, aby doczekać tego momentu. Podobnie jak *boran kammattana*, ważnym aspektem tej tradycji jest manipulacja posiadającymi ezoteryczne znaczenie liczbami i literami oraz intonowanie tajemnych mantr. Jej adepci mieli rzekomo być obdarzeni cudownymi mocami, jak choćby telepatią czy zdolnością podróżowania do odległych miejsc. Nacisk na przedłużanie życia i osiągnięcie cudownych mocy upodabnia praktyki *weikzów* w pewnym stopniu do taoizmu alchemicznego.

Birmańska tradycja *wipassany*

Najbardziej wpływową współcześnie tradycją medytacyjną w ramach *therawady* jest *wipassana*. Do najważniejszych działających w XX w. mistrzów reprezentujących tradycję *wipassany* możemy zaliczyć m.in. Mahasiego Sayadawę (*Mahāsī Sayādaw*, 1904-1982)⁹⁹, U Ba Khinę (1899-1971), Satę Narayana Goenkę (1924-2013) i Sayadawę U Panditę (*Sayādaw U Paṇḍita*, 1921-2016). Przedstawiciele tej tradycji uznają *wgląd* (*vipassanā*) za esencjalną praktykę *therawady*, w przeciwieństwie do wyciszenia (*samatha*), które traktowane jest jako opcjonalny i ostatecznie zbyteczny element medytacji buddyjskiej. Rzadko można znaleźć w naukach przedstawicieli tej tradycji instrukcje osiągania *dżhan*. Tradycja *wipassany* kładzie przede wszystkim

⁹⁷ *Ibidem*, s. 159-160.

⁹⁸ Wym. „ueikza”.

⁹⁹ „Sayadaw” (wym. „sajadał”) jest honorowym tytułem nadawanym wybitnym nauczycielom birmańskim i znaczy dosłownie „nauczyciel królewski”.

nacisk na cztery ustanowienia uważności (*sati-paṭṭhāna*), a w szczególności na pierwsze z nich, czyli kontemplację ciała (*kāyānupassana*). Duże znaczenie mają świadomość oddychania (*ānāpāna-sati*) oraz świadomość chodzenia.

Wgląd jest najczęściej rozumiany jako dynamiczna praktyka pełnej uważności wobec pojawiających się doznań, przede wszystkim cielesnych. Większość nauczycieli wipassany zaleca, aby uważność miała charakter nagi i niezapośredniczony pojęciowo. Należy po prostu w pasywny sposób odnotowywać zmieniające się doświadczenia bez ich osądzania czy interpretowania. Pod tym względem różni się istotnie od większości klasycznych buddyjskich ujęć wglądu, zakładających aktywną analizę treści doświadczenia przy wykorzystaniu tradycyjnych kategorii pojęciowych. Na innowacyjny i oderwany od klasycznej doktryny therawady charakter współczesnej wipassany zwracał uwagę szereg badaczy, m.in. Robert Sharf¹⁰⁰.

Za najważniejszego i najbardziej wpływowego przedstawiciela wipassany w XX stuleciu należałoby prawdopodobnie uznać Mahasiego Sayadawę¹⁰¹ (il. 12), któremu przyszło nawet odegrać niezwykle prestiżową rolę „pytającego” podczas Szóstego Buddyjskiego Soboru (Chaṭṭha Saṅgāyana) therawady w Yangon na terenie Birmy w 1956 r. Metoda Mahasiego¹⁰² kładła nacisk na mentalne odnotowywanie dynamicznie zmieniających się doznań. Jego innowacją było nauczanie świadomości oddychania jako śledzenia wznoszenia i opadania przepony, bowiem tradycyjna metoda opisana w *Wiśuddhimagdze* zakładała śledzenie oddechu na poziomie nozdrzy. Kluczowe jest, aby odnotowywać doznania i aktywności w sposób bezosobowy, np. jako: „zginanie”, „prostowanie”, a nie jako: „ja zginam” czy „ja prostuję”. Jeśli chodzi o postępowanie i kolejne etapy wglądu, Mahasi trzymał się w zasadzie porządku przedstawionego w *Wiśuddhimagdze*. Podobnie jak wielu innych współczesnych mistrzów therawady, Mahasi posługiwał się pojęciem

¹⁰⁰ R. H. Sharf, *Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience*, „Numen” 3/42 (1995), s. 228-283; idem, *Is Mindfulness Buddhist? (and Why It Matters)*, „Transcultural Psychiatry” 4/52 (2015), s. 470-484.

¹⁰¹ J. Kornfield, *Living Dharma: Teachings of the Twelve Buddhist Masters*, Boston-London 1996, s. 51-54.

¹⁰² *Ibidem*, s. 54-82.

skupienia chwilowego (*khanika-samādhi*), rozwijającego się w trakcie dynamicznego odnotowywania zmieniających się doznań. Tym samym niepożądane okazuje się osiągnięcie głębokich stanów pochłonięć dźhanicznych, związanych z szeregiem niebezpieczeństw.

Być może najważniejszym z uczniów i kontynuatorów dzieła Mahasiego Sayadawa był zmarły niedawno autor książki *In This Very Life: The Liberation Teachings of the Buddha*, U Pandita Sayadaw, który odegrał istotną rolę w przeniesieniu nauczania wipassany na teren USA. Interesującym elementem nauczania U Pandity była koncepcja wipassanadźhany¹⁰³. W przeciwieństwie do klasycznej dźhany wipassanadźhana pozwala umysłowi przemieszczać się w wolny sposób od przedmiotu do przedmiotu, pozostając skupionym na cechach nietrwałości, cierpienia i bezjaźniowości, a także obejmuje stan umysłu, w którym może pozostać on skupiony na rozkoszy nibbany. Bezpośrednim nauczycielem Mahasiego Sayadawa był natomiast Mingun Jetawun Sayadaw (Mingun Jetawun Sayādaw, 1868–1955), znany też jako U Nārada.

Według artykułu Jake’a H. Davisa *From Burma to Barre*, Mingun Jetawun Sayadaw zainteresował się praktyką medytacyjną po długich, teoretycznych studiach nad pismami buddyjskimi¹⁰⁴. Wszystko wskazuje jednak na to, że medytacyjne nauki nie były w XIX stuleciu w Birmie dostępne tak łatwo jak obecnie. U Nārada musiał zatem udać się aż na odludne wzgórze Sagaing, gdzie odnalazł w końcu przewodnika duchowego w osobie Aletawya Sayadawa (Aletawya Sayādaw). U Nārada dopytywał się tego żyjącego w odosobnieniu mnicha o metodę osiągnięcia celu, wcześniej badanego tak intensywnie na poziomie teoretycznym. W odpowiedzi usłyszał tylko: „Czemu poszukujesz poza sferą zmysłów?”¹⁰⁵. Sam Aletawya Sayadaw był uczniem The-lona Sayadawa (The-lon [także: Theelon, Thelon] Sayādaw, 1786–1861) – mistrza, o którego życiu i nauczaniu wiemy niestety niewiele.

¹⁰³ Pandita, Sayadaw U, *In This Very Life: The Liberation Teachings of the Buddha*, Boston 1992, s. 179.

¹⁰⁴ Por. J. H. Davis, *From Burma to Barre*, „Insight Journal” 21 (2003), s. 11.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

Linia nauczania Mahasiego Sayadawa nie jest jedyną w ramach dość zróżnicowanej wewnętrznie birmańskiej tradycji wipassany. Istnieje również inna, bardzo wpływowa linia nauczania, której protoplastą był żyjący w latach 1846–1923 mnich Ledi Sayadaw (Ledi Sayādaw)¹⁰⁶ (il. 13). Jego wykształcenie – bardzo wszechstronne jak na tamte czasy – obejmowało znajomość scholastycznej filozofii abhidhammy, gramatyki palijskiej oraz sanskryckich Wed. Ledi miał rozpocząć praktykę wipassany w odniesieniu do oddychania i doznań, kiedy w wieku trzydziestu sześciu lat przybył do miejscowości Monywa. Ledi napisał wiele podręczników dotyczących zarówno praktyki wglądu, jak i teoretycznych podstaw therawady.

Wszystko wskazuje na to, że Ledi Sayadaw i wspomniany powyżej The-lon Sayadaw nie mieli nauczycieli medytacji i byli faktycznymi inicjatorami tradycji wipassany. Jake H. Davis trafnie podsumowuje istotę problemu:

Najwyraźniej wielu żyjących w XIX w. mnichów zainspirowało się technikami medytacji pochodzącymi z różnych utworów palijskich i zebranych w jednym wpływowym tekście – *Wisuddhimagdze* Buddhaghosy. Praktykujący scholastycy, tacy jak The-lon Sayadaw i Ledi Sayadaw, mieli zastosować te zawarte w tekstach wskazówki do swojej praktyki uważności bez żadnych osobistych nauczycieli medytacji. Godnym uwagi jest to, że ci współcześni praktykujący scholastycy byli w stanie wyłącznie dzięki wskazówkom zawartym w tekstach zapoczątkować linie nauczania, które doprowadziły wiele tysięcy dwudziestowiecznych praktykujących do osiągnięcia – przynajmniej według ich własnych doniesień – istotnych poziomów wyzwolenia od cierpienia¹⁰⁷.

Najważniejszym uczniem Lediego był świecki Birmańczyk – Saya Thetgyi (1873–1945). Chociaż Thetgyi był niewykształcony, Ledi uznał go za kontynuatora swojej linii i wyniósł ponad będących mnichami uczniów. Najbardziej znanym uczniem Thetgyiego był wysoko postawiony urzędnik

¹⁰⁶ Por. E. Braun, *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*, Chicago–London 2013.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 11.

birmańskiego rządu U Ba Khin¹⁰⁸ (1899–1971). U Ba Khin nauczał wersji wipassany¹⁰⁹ polegającej na dynamicznym omiataniu uważnością ciała, aby uświadomić sobie nietrwałość wszelkich doznań dotykowych. Ostatecznie następuje spontaniczne spoczęcie uwagi w sercu i doświadczanie wszystkich doznań jako „wibracji”. W efekcie zachodzi coś, co U Ba Khin określał mianem aktywacji „elementu nibbany”, mocy, która wypala wszelkie nieczystości i toksyny. Może temu towarzyszyć uczucie palenia, jednak nie powinno ono utrzymywać się długo. Najślawniejszym uczniem U Ba Khina był Satya Narayan Goenka (1924–2013), urodzony w Birmie biznesmen pochodzenia indyjskiego. Istotną innowacją Goenki było prezentowanie wipassany w dużej mierze w oderwaniu od jej kontekstu religijnego, czyli jako opartego na doświadczeniu i wolnego od dogmatów dociekania, spełniającego rygory naukowości. Goenka uważał, że wipassanę mogą praktykować ludzie wszystkich wyznań, jak również ci pozbawieni wyznania. Prowadzenie aktywnego, świeckiego życia również nie jest przeszkodą dla praktyki. Goenka założył też Vipassana Research Institute. Celem tegoż instytutu jest propagowanie nauk wipassany oraz udostępnianie tekstu Kanonu palijskiego w wersji Chattha Sangayana Tipitaka.

Otwarcie się na ludzi świeckich i stopniowe odrywanie się wipassany od therawadyjskiego kontekstu religijnego były niewątpliwie czynnikami, które przyczyniły się do jej wielkiego międzynarodowego sukcesu. Tradycja wipassany bezpośrednio wpłynęła na niezwykle popularny obecnie *mindfulness movement* (ruch uważności).

W ramach tradycji wipassany w Birmie pojawili się również nauczyciele niezależni, nienależący do żadnej ze wspomnianych powyżej linii. Mogok Sayadaw¹¹⁰ (1899–1962) studiował abhidhammę pod kierunkiem Sayagyi U Ohna. W swoim nauczaniu podkreślał znaczenie opanowania teoretycznych podstaw wipassany, a zwłaszcza koncepcji zależnego powstawania.

¹⁰⁸ J. Kornfield, *op. cit.*, s. 235–238.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 238–256.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 209–211.

Metoda wipassany Mogoka¹¹¹ kładzie nacisk na kontemplację odczuć (*vedanānupassana*) i stanów umysłu (*cittānupassana*).

Sunlun Sayadaw¹¹² (1878-1952) był prostym, niewykształconym rolnikiem. W 1919 r. przeszedł przemianę wewnętrzną i głęboko zainteresował się praktycznymi aspektami buddyzmu. Był on w stanie poprzez intensywną samodzielną praktykę wykształcić swoją własną unikalną i oryginalną technikę medytacji, która doprowadziła go ponoć do stanu arahanta. Metoda Sunluna¹¹³ kładzie nacisk na nagą, niezapśredniczoną uważność wobec doznań cielesnych. Nie należy mentalnie niczego odnotowywać, ale bezpośrednio uświadamiać sobie doznania. Aby w szybki sposób skonfrontować medytującego z jego własnymi doznaniem, Sunlun poleca bardzo specyficzną metodę. Oto bowiem należy bardzo szybko i intensywnie oddychać przez jakiś czas aż do całkowitego wyczerpania. Uwaga powinna być ściśle skupiona na odczuciu dotyku oddechu na górnej wardze lub na czubku nosa. Następnie należy zatrzymać oddychanie i uświadamiać sobie wszelkie doznania występujące w ciele, łącznie z tymi bolesnymi. W ten sposób medytujący nawiązuje bezpośredni kontakt z rzeczywistością, tu i teraz. Kiedy umysł całkowicie połączy się z doznaniem, medytujący nie będzie już odczuwał kształtu swojej stopy, ramienia czy ciała; nie będzie już czuł, że to „on” cierpi. Te konceptualne pojęcia zostaną zastąpione prostą, jasną świadomością samego doznania. A ponieważ idea „ja”, które cierpi, została usunięta, medytujący nie będzie odczuwał dyskomfortu związanego z nieprzyjemnym doznaniem. Wrażenie, wcześniej odczuwane jako bolesne, będzie odczuwane przez medytującego tylko jako intensywne doznanie, bez elementu cierpienia.

Inną ważną tradycją jest linia Pa-Auk, na której czele stoi Pa-Auk Sayadaw Āciṇṇa (ur. 1934)¹¹⁴. Jego nauczanie obecnie przyciąga wielu obco-krajowców do ośrodka leśnego w pobliżu Mawlamyine (Moulmein). Pa-Auk nie reprezentuje tradycji wipassany, w swoim nauczaniu nawiązuje

¹¹¹ *Ibidem*, s. 211-234.

¹¹² *Ibidem*, s. 83-88.

¹¹³ *Ibidem*, s. 88-116.

¹¹⁴ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 164.

przede wszystkim do *Wisuddhimaggi* i kładzie nacisk na osiągnięcie dżhan przy użyciu kasin.

Tajska tradycja kammatthany

Najważniejszą współczesną tradycją medytacyjną Tajlandii jest tajska tradycja leśna kammatthany. Aby zrozumieć jej genezę, musimy cofnąć się do początków XIX w., kiedy istniały dwie główne formy buddyzmu tajskiego¹¹⁵. Pierwsza z nich może być określona mianem „buddyzmu tradycyjnego”. Mnisi reprezentujący tę formę buddyzmu podążali za tradycją obrzędów i rytuałów przekazywanych w ciągu wieków od nauczyciela do nauczyciela. Ci mnisi prowadzili osiadły tryb życia w wioskach, pełniąc funkcje lekarzy, astrologów i wróżbitów. Stosowane przez nich metody medytacji zostały opisane powyżej jako tradycja boran kammatthana.

Thanissaro Bhikkhu opisuje je w następujący sposób:

Ich praktyki, nazywane *vichaa aakhom* lub wiedzę dotyczącą inkantacji, wiązały się z inicjacjami i inwokacjami stosowanymi do celów szamańskich, takimi jak uroki ochronne i magiczne moce. Rzadko wspominali oni o nirwanie, chyba że jako o jestestwie przywoływanym na potrzeby szamańskich rytuałów¹¹⁶.

Ten „tradycyjalny buddyzm” najprawdopodobniej musiał utrzymywać się w tej skamieniałej postaci od wielu stuleci. Na początku XIX w. pojawił się jednak opisany już przez nas wcześniej ruch *Dhammayut* założony przez księcia Mongkuta, który później stał się królem Ramą IV. Ruch *Dhammayut* miał, opierając się na odczytywanych na nowo klasycznych tekstach therawady, odrodzić starożytne praktyki i zlikwidować błędne metody buddyzmu tradycyjnego. *Dhammayut* był ważnym ruchem odnowy moralnej w ramach buddyzmu tajskiego, ale nie miał charakteru medytacyjnego.

¹¹⁵ Por. B. Thanissaro, *The Customs of the Noble Ones*, Access to Insight Website, 1999, [on-line:] <http://www.accesstinsight.org/lib/authors/thanissaro/customs.html> (dostęp: 5.08.2020).

¹¹⁶ *Ibidem*.

Sam Mongkut uważał, że droga do nibbany jest we współczesnych czasach zamknięta na dobre.

W tych warunkach przyszło działać Ajahnowi¹¹⁷ Manowi, faktycznemu inicjatorowi tajskiej leśnej tradycji kammatthany. Ajahn Man znajdował się pod wpływem nieznacznie starszego od siebie Ajahna Sao, choć nie był jego bezpośrednim uczniem. Ajahn Sao i Ajahn Man byli członkami ruchu *Dhammayut*, ale zainteresowani byli przede wszystkim praktyką medytacji. Ajahn Sao jedynie instruował Ajahna Mana odnośnie do reguły mniszej i praktyk medytacyjnych, nie mając jednak pewności, czy prowadzą one do przebudzenia.

Dlatego też Man postanowił samodzielnie poszukiwać kogoś, kto mógłby faktycznie nauczyć go właściwej techniki medytacyjnej. Samotne wędrówki po obszarze Tajlandii, Laosu i Birmy zajęły mu niemal dwa dziesięciolecia, ale mimo to nie udało mu się znaleźć nikogo spełniającego kryteria kompetentnego nauczyciela. Samodzielnie eksperymentując i wytrwale praktykując, miał ostatecznie według relacji swoich współczesnych osiągnąć stan arahanta. Według wspomnień ich uczniów¹¹⁸ medytacja, którą Man i Sao praktykowali i której nauczali, polegała na powtarzaniu słowa *buddho*. Szczególnie oddani byli praktykom ascetycznym *dhutaṅga* i spędzili większość swojego życia w lasach tropikalnych Półwyspu Indochińskiego. Choć Man unikał dużych miast i miejsc publicznych, to był on w stanie przyciągnąć dużą liczbę zwolenników, których uwiodły jego charyzmatyczna osobowość oraz bezpośredni sposób nauczania. Istotne jest również, że leśna tradycja tajska reprezentowała powrót do opisanego w *Suttapitake* pierwotnego modelu życia mnichów jako wędrownych żebraków.

¹¹⁷ Ajahn (zapisywane też jako „Achaan”, wym. „Adzaan”) to honorowy tytuł nadawany wybitnym mistrzom tajskim i znaczy „nauczyciel”.

¹¹⁸ Por. P. A. Phut Thaniyo, *Ajaan Sao's Teaching: A Reminiscence of Phra Ajaan Sao Kantasilo*, tłum. B. Thanissaro, Access to Insight Website 1997, [on-line:] <http://www.accesstoinight.org/lib/thai/phut/sao.html> (dostęp: 5.08.2020); A. D. Lee, *The Autobiography of Phra Ajaan Lee*, tłum. B. Thanissaro, Access to Insight Website 1994, [on-line:] <http://www.accesstoinight.org/lib/thai/lee/leeauto.html> (dostęp: 5.08.2020).

Podsumowując, Ajahn Man i Ajahn Sao nie mieli żadnych nauczycieli medytacji. Mamy więc do czynienia z analogiczną sytuacją jak w przypadku początków tradycji wipassany w Birmie.

Do najwybitniejszych uczniów Ajahna Mana należeli Ajahn Lee, Ajahn Maha Bua i Ajahn Chah. Metoda medytacji nauczana przez Ajahna Lee (1907–1961) była połączeniem uważności oddychania, powtarzania mantry *buddho* i pewnych skomplikowanych wizualizacji¹¹⁹. Na pierwszym etapie medytacji należy liczyć oddechy do dziesięciu i myśleć *bud* podczas wdechów i *dho* podczas wydechów. Po pewnym czasie liczenie można porzucić i po prostu powtarzać *buddho* z każdym cyklem wdechu i wydechu. Ostatecznie nawet ta mantra powinna zostać odrzucona. Medytujący powinien wtedy zacząć badać różne aspekty swojego oddechu. Zgodnie z naukami Ajahna Lee, istnieją różne „bazy” oddechu zlokalizowane w różnych częściach ciała, a medytujący powinien zwrócić swoją uwagę na te bazy. Pierwsza baza znajduje się na czubku nosa. Druga znajduje się na środku czoła. Medytujący powinien siedem razy przenosić swoją uwagę między tymi dwiema bazami, zanim pozwoli jej osiąść na środku czoła. Stamtąd powinien przenieść ją do trzeciej bazy, umieszczonej na czubku głowy. Powinien wdychać w tym miejscu i rozprowadzać oddech po całej głowie. Uwagę należy ponownie przenieść siedem razy między drugą a trzecią bazą. Następnie medytujący powinien skierować swoją uwagę na czwartą bazę, która znajduje się w środku mózgu. Na tym etapie praktyki powinien pozwolić, aby subtelny oddech rozprzestrzenił się na dolne partie ciała. W tym momencie zaczną się manifestować mentalne wyobrażenia, czyli tzw. nimitty. Mogą przypominać pieczenie w głowie lub objawiać się jako obłok pary, a nawet jako mentalny obraz własnej czaszki. Medytujący powinien następnie skupić się na jednej z nimitt i rozciągnąć ją w taki sposób, aby zyskała wielkość głowy. Dalej powinien uczynić tę nimittę tak białą i jasną, jak to tylko możliwe, i przenieść ją do piątej bazy, położonej na środku klatki piersiowej. Czysty i biały oddech ma wypełnić klatkę piersiową, a później powinien zostać rozprowa-

¹¹⁹ A. D. Lee, *Keeping the Breath in Mind and The Lessons in Samādhi*, tłum. B. Thanissaro, 1979, [on-line:] http://www.buddhanet.net/pdf_file/breathmind.pdf (dostęp: 5.08.2020).

dzony po całym ciele i we wszystkich jego otworach. W rezultacie w umyśle medytującego pojawiają się mentalne obrazy różnych części ciała.

Medytacja przy użyciu słowa *buddho* zajmowała szczególne miejsce w tradycji kammatthany. Nauczał jej również Ajahn Chah¹²⁰, który doradzał medytującym, aby recytowali słowo *buddho*, aż wniknie ono głęboko w serce świadomości (*citta*). Słowo to ma reprezentować świadomość i mądrość Buddy oraz ma doprowadzić medytującego do zrozumienia prawdy o własnym umyśle¹²¹. Dla Ajahna Chaha medytacja przy użyciu *buddho* była jednak tylko jedną z wielu metod. Zasadniczo¹²² przestrzegał on przed wkładaniem nadmiernego wysiłku w medytację i lgnięciem do praktyki, zamiast tego zalecał puszczenie, obserwację własnego umysłu i bycie naturalnym. Te ostatnie instrukcje mogą kojarzyć się z buddyzmem chan. Wydaje się, że przedstawiciele tajskiej tradycji leśnej ulegali pewnym wpływom mahajanistycznym, a źródeł części z ich praktyk nie sposób znaleźć w ortodoksyjnych tekstach therawady.

Ważnym elementem nauczania Ajahna Maha Bua¹²³ (1913-2011) była koncepcja czitty (*citta*), której naturą jest czysta świadomość i poznawanie¹²⁴. To czitta jest esencją istoty błakającej się w kręgu wcieleń. Chociaż u zwykłych ludzi czitta jest skażona i uwikłana w sansarę, to u arahanta oddziela się od fizycznego ciała oraz khandh umysłowych. Wtedy istnieje w swoim pierwotnym czystym stanie, niezależnie od czasu i przestrzeni. Ta koncepcja wykazuje podobieństwa do mahajanistycznej doktryny tathagatarbhy, a przede wszystkim nauk chan o pierwotnym czystym umyśle (ch. *benlai*

¹²⁰ Por. J. Kornfield, *op. cit.*, s. 33-35.

¹²¹ A. Chah, *The Teachings of Ajahn Chah*, tłum. the Sangha Wat Nong Pah Pong, Wat Nong Pah Pong 2007, [on-line:] https://www.accesstoinight.org/lib/thai/chah/the_teachings_of_ajahn_chah_web.pdf (dostęp: 5.08.2020), s. 448.

¹²² Por. J. Kornfield, *op. cit.*, s. 36-50.

¹²³ *Ibidem*, s. 161-164.

¹²⁴ A. Maha Boowa, *Arabbattamagga, Arabhattaphala: The Path to Arabantship – A Compilation of Venerable Acariya Maha Boowa's Dhamma Talks about His Path of Practice*, tłum. B. Silaratano, Thailand 2012, [on-line:] https://forestdhamma.org/ebooks/english/pdf/Arabbattamagga_-_Arabbattaphala.pdf (dostęp: 5.08.2020), s. 95-103.

qingjing xin 本來清淨心). Trzeba jednak stwierdzić, że ma też istotne podstawy w *Sutta-pitace* w tekstach *Pabbassara-sutta*¹²⁵ i *Kevatta-sutta*¹²⁶.

Inne tajskie ruchy medytacyjne

Jednym z najważniejszych współczesnych przedstawicieli tajskiej therawady, choć nienależącym do tradycji leśnej, był Buddhadasa¹²⁷ (Buddhadāsa, 1906–1993) (il. 14). Jego nauka¹²⁸ była próbą reinterpretacji w duchu racjonalistycznym najwcześniejszych nauk Buddy; był on natomiast krytycznie nastawiony zarówno wobec abhidhammy, *Wisuddhimaggi*, jak i tradycyjnego tajskiego buddyzmu. Buddhadasa kładł nacisk na koncepcję bezjaźniowości i pustki¹²⁹ oraz interpretował zależne powstawanie w kategoriach trwającego w każdej chwili w umyśle człowieka procesu psychologicznego, a nie obejmującego kolejne wcielenia mechanizmu reinkarnacji. Buddhadasa nie był zwolennikiem formalnego podejścia do praktyki, podkreślając naturalny charakter medytacji. Życie w stanie czystości i szczerości ma prowadzić do pojawienia się stanów duchowej błogości, co z kolei zaowocuje naturalnym skupieniem, wglądem i ostatecznie nibbaną.

Ważną tajską tradycją odróżniającą się znacznie od pozostałych jest dhammakaja (*dhamma-kāya*), założona przez Luanga Pu Sodha Candasaro (Luang Pu Sodh Candasaro, 1884–1959) na początku XX w. W 1916 r., po trzech godzinach medytacji przy użyciu mantry *sammā araham*, ujrzał on jasną i świecącą kulę dhammy w samym centrum swojego ciała – wewnątrz niej manifestowały się kolejne, coraz jaśniejsze kule¹³⁰. Według Luanga Pu Sodha było to prawdziwe ciało dhammy, czyli *dhamma-kāya*, duchowa esencja Buddy i nibbany istniejąca jako prawdziwa rzeczywistość w ludzkim

¹²⁵ *Pabbassara Sutta* (AN 1.49–1.50/i 10).

¹²⁶ *Kevatta Sutta* (DN 11/i 223).

¹²⁷ Por. J. Kornfield, *op. cit.*, s. 117–119.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 119–130.

¹²⁹ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 165–166.

¹³⁰ R. Mackenzie, *New Buddhist Movements in Thailand: Towards an Understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke*, London–New York 2007, s. 31.

ciele. Miało być to ponowne odkrycie zapomnianej metody samego Buddy, do której odnosić się ma niejasne sformułowanie w *Suttapitace* o kontemplowaniu ciała w cielesności (*kāye kāyānupassī*). Według tradycji dhammakaji nibbana jest prawdziwą jaźnią i ostateczną błogością¹³¹.

Najważniejszym aktualnie przedstawicielem tej tradycji jest Luang Por Dhammajayo (ur. 1944), uczeń *maeji* Chandry Khonnokyoong, która była z kolei bezpośrednią uczennicą Candasaro. W 1970 r. założyli oni razem świątynię w prowincji Pathum Thani, później znaną jako Wat Phra Dhammakaya (il. 15). Świątynia stała się niezwykle popularna w latach osiemdziesiątych i powstała wokół niej bardzo wpływowa i bogata organizacja. Jednak począwszy od kryzysu finansowego w Azji w 1997 r., sama organizacja oraz Luang Por Dhammajayo zaczęli spotykać się z ostrą krytyką za niekonwencjonalne metody zbierania funduszy, czego kulminacją było postawienie temu ostatniemu zarzutów kryminalnych. Po zamachu stanu w 2014 r. Luang Por Dhammajayo ponownie został oskarżony przez rządzącą wtedy juntę wojskową o udział w praniu brudnych pieniędzy, co doprowadziło do nakazu jego aresztowania.

System medytacji tej tradycji odróżnia ją od głównego nurtu therawady. Praktyka¹³² rozpoczyna się od wizualizacji przed twarzą kryształowej kuli wielkości paznokcia. Potem wciągana jest ona przez jedno z nozdrzy i wizualizowana w pięciu punktach ciała, aby w końcu znaleźć się w jego centrum. W każdym punkcie powtarzana jest trzykrotnie mantra *sammā araham*. Następnie uwaga medytującego skupia się na kuli znajdującej się w centrum ciała. Stopniowo na jej miejscu pojawiać się będzie sześć coraz jaśniejszych kul. Z ostatniej kuli zaczną wyłaniać się kolejno subtelne ciała: początkowo będą to ciała niebiańskie (*dibba-kāya*), następnie ciała Brahmy (*brahma-kāya*), a w końcu ciała dhammy (*dhamma-kāya*), z których ostatnie (*dhamma-kāya-arahatta*) będzie reprezentowało osiągnięcie stadium arahanta.

¹³¹ *Ibidem*, s. 97-98.

¹³² *Ibidem*, s. 102-104.

W Tajlandii rozwijała się też pochodząca z Birmy wipassana. Najwybitniejszą jej przedstawicielką była Ajahn Naeb¹³³ (1897-1983), uczennica Pāthunty U Vilāsa od 1932 r., birmańskiego mnicha żyjącego w Bangkoku.

Tradycja wipassany na Sri Lance¹³⁴ została wprowadzona przez ludzi świeckich, którzy odwiedzili Birnę i wspierali grupę mnichów birmańskich z linii Mahasiego Sayadawa, początkowo nauczających w prywatnym domu w Colombo. W 1956 r. został otwarty ośrodek medytacyjny w Kandubodzie, przeznaczony zarówno dla mnichów, jak i świeckich. Jego pierwszym kierownikiem był lankijski mnich Kahatapitiya Sumathipāla Thera, członek linii *Amarapura-nikāya*. Początkowo istniał na Sri Lance silny opór wobec wipassany, przedstawianej jako zjawisko obce therawadzie syngaleskiej i niemające oparcia w ortodoksyjnej doktrynie therawady, ale z czasem została ona zaakceptowana.

Innym ważnym nauczycielem lankijskim był Mātara Sri Ñāṇārāma Mahāthera (1901-1992). Łączył on birmańskie metody medytacji z praktyką dżhan. Jego uczennicą była pochodząca z Niemiec mniszka Ayya Khema (1923-1997).

Therawada a buddyzm pierwotny

Therawada jest najstarszą z istniejących obecnie tradycji buddyjskich. W naturalny sposób musi zatem pojawić się pytanie o relację therawady do nauki samego Buddy i jego bezpośrednich uczniów i kontynuatorów. Najstarszymi dostępnymi nam tekstami źródłowymi, na podstawie których możemy rekonstruować idee pierwotnego buddyzmu, są palijskie nikaje, będące częścią kanonu właśnie szkoły therawady. Czyż idee zawarte w tekstach wczesnego buddyzmu nie są zatem zbieżne z ortodoksyjną doktryną therawady, przedstawioną w jej traktatach i komentarzach? Jak już zauważyliśmy, therawadini byli przekonani, że w przeciwieństwie do innych tradycji buddyjskich doktryna ich szkoły wiernie odzwierciedlała naukę samego Buddy.

¹³³ Por. J. Kornfield, *op. cit.*, s. 131-160.

¹³⁴ Por. K. Crosby, *op. cit.*, s. 164.

Zgodnie z tym stanowiskiem nie doszło do żadnego przerwania ciągłości pomiędzy najwcześniejszą wersją buddyzmu a klasyczną doktryną therawady wyłożoną w pismach Buddhaghosy.

Sytuacja wygląda jednak inaczej. Krytyczne odczytanie nikajów pokazuje obecność szeregu problematycznych i zagadkowych elementów zawartych w palijskich nikajach, które wydają się sprzeczne z późniejszymi doktrynami rozwijanymi w ramach klasycznej therawady. To właśnie takie elementy stanowią punkt wyjściowy krytycznych badań nad ideami pierwotnego buddyzmu. Podejście polegające na interpretowaniu zawartych w nikajach tekstów – zgodnie z paradygmatem wypracowanym przez późniejszą tradycję therawady – nie jest już przyjmowane jako oczywiste i jest kwestionowane pod wieloma względami. W ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci pojawiło się wiele ważnych prac w krytyczny sposób podejmujących zagadnienie pierwotnego buddyzmu. Chociaż współcześni badacze często nie zgadzają się odnośnie do właściwej interpretacji wielu koncepcji obecnych w nikajach, ogólnie panuje zgoda co do tego, że począwszy od traktatów abhidharmy późniejsze teksty w znaczący sposób odchodzą od najwcześniejszej doktryny. W czasach, kiedy powstawały komentarze Buddhaghosy, różnice doktrynalne stały się już bardzo istotne. Nowe dowody na rzecz takiego stanowiska pojawiają się wraz z każdą kolejną pracą naukową. Kontrowersje dotyczą najbardziej podstawowych kwestii, m.in.: charakteru dźhany, natury rzeczywistości, jej poznawalności i wyrażalności językowej oraz obecności licznych apofatycznych i paradoksalnych elementów w nikajach.

Czy obecność tych niespójności w połączeniu ze wspomnianą przez nas nieciągłością linii medytacyjnych współczesnej therawady nie podważa zatem legitymizacji tej tradycji? Wbrew pozorom tak nie jest. Jak już zauważyliśmy, o „therawadyjskości” nie decyduje bowiem utrzymywanie określonych poglądów. Pomimo wielkiego autorytetu, jakim cieszyły się nauki Buddhaghosy, nie są one w żaden oficjalny sposób uznane za ortodoksyjną naukę therawady. Nie istnieje też nawet żaden centralny autorytet czy urząd nauczycielski w ramach therawady, które mogłyby takiego aktu dokonać. W nikajach można znaleźć za to słowa Buddy podkreślające, że

jego uczniowie i następcy są zdani tylko na samych sobie¹³⁵ i konieczność samodzielnego odkrywania prawdy, niezależnie od żadnych autorytetów¹³⁶. I rzeczywiście, obserwujemy obecnie wśród therawadinów prąd odwracania się od komentarzy i abhidhammy, a zwracania się w stronę nikajów w celu poszukiwania inspiracji dla praktyki buddyzmu. Już teraz na skutek takiej krytycznej interpretacji sutt dochodzi do modyfikowania istniejących praktyk medytacyjnych, a nawet wprowadzania ich całkiem nowych form. W rezultacie pojawia się cały szereg nowych podejść do praktyki, a wszystko dzieje się w duchu przyjaznej rywalizacji i kreatywności. Przy okazji omawiania postaci Buddhadasy wspomnieliśmy o tym, że ten wpływowy mistrz podjął próbę nowego odczytania nauki Buddy, ignorując jej późniejsze interpretacje w ramach klasycznej tradycji therawady. Taka postawa coraz bardziej rozpowszechnia się wśród współczesnych mnichów therawady. Warto w tym kontekście wymienić również postać syngaleskiego mnicha Katukurunde Ñāṇanandy (1940–2018)¹³⁷. W swoich kazaniach i książkach zwraca on uwagę na szereg wczesobuddyjskich idei dotyczących wyzwolenia, poznania i natury rzeczywistości, które zostały zapoznane przez późniejszą myśl komentatorską. Innym zasługującym na uwagę mnichem odrzucającym stanowisko abhidhammy i komentarze był urodzony w Malezji, ale pochodzący ze Sri Lanki, Madawela Punna¹³⁸ (1929–2018). W swojej oryginalnej interpretacji treści nikajów nawiązywał on m.in. do nowożytnej myśli filozoficznej i psychologicznej Zachodu.

¹³⁵ Por. DN 16/ii 100: „Dłatego, Anando, życie sami ze sobą jako wyspą, sami ze sobą jako schronieniem, bez innego schronienia. Z dhammą jako wyspą, z dhammą jako schronieniem, bez innego schronienia” (*tasmātibhānanda, attadīpā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā, dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā*).

¹³⁶ Por. *Kālāma-sutta* (AN 3.65/i 188): „[...] nie idźcie za ustną tradycją, za linią nauczania, za tym, co zasłyszane, [...] ani nie kierujcie się myślą: ten asceta jest naszym guru” (*mā anussavena, mā paramparāya, mā itikirāya* [...] *mā samaṇo no garūti*).

¹³⁷ Por. K. B. Ñāṇananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*, Sri Lanka 2012; idem, *Nibbāna – The Mind Stilled: Library Edition (Sermons 1–33)*, Sri Lanka 2016.

¹³⁸ Por. M. Punna¹³⁸, *Ariyamagga Bhavana, the Sublime Eightfold Way*, Buddhist Maha Vihara, Kuala Lumpur, Malaysia 2018.

Zwróciliśmy też już uwagę na niektóre głęboko nieortodoksyjne poglądy przedstawicieli tajszych tradycji kammatthany i dhammakaji. Podejście krytyczne wobec tradycji komentatorskiej silnie zaznacza się zwłaszcza wśród mnichów pochodzenia zachodniego. Ta tendencja widoczna jest zarówno u opata australijskiego klasztoru Bodhinyana Ajahna Brahma (ur. 1951), jak i u opata amerykańskiego klasztoru Mettavanaram Bhikkhu Thanissaro (Bhikkhu Ṭhānissaro, ur. 1949).

Dlatego też to, co wydaje się z pozoru największą słabością therawady, ostatecznie może okazać się jej najmocniejszą stroną. Ta tradycja pozostaje bowiem stosunkowo odporna na rozwój jakichkolwiek form duchowego autorytaryzmu, doprowadzającego do tylu różnych nadużyć w dziejach innych gałęzi buddyzmu. Nie istnieje też jakikolwiek wyróżniony ośrodek ortodoksji w obrębie therawady, który mógłby decydować o tym, co jest słuszne, a co błędne. Każdy ma prawo przedstawiać swoją własną wizję praktyki prowadzącej do przebudzenia oraz kwestionować tradycyjne przekonania. Ta postawa już teraz zaczyna przynosić pierwsze pozytywne efekty. Po dwóch i pół tysiącu lat historii therawada jest bardziej zróżnicowana i żywotna niż kiedykolwiek wcześniej, co pozwala na spoglądanie w przyszłość z nową nadzieją.

Zasady przywoływania tekstów źródłowych palijskich

Numeryczne odwołania do tekstów oznaczają odpowiednio:

Āṅuttara-nikāya – numer nipaty (*nipāta*) i numer sutty / numer woluminu i strony wydania PTS

Dīgha-nikāya – numer sutty / numer woluminu i strony wydania PTS

Majjhima-nikāya – numer sutty / numer woluminu i strony wydania PTS

Saṃyutta-nikāya – numer sanjuty (*saṃyutta*) i numer sutty / numer woluminu i strony wydania PTS

Visuddhimagga – numer rozdziału i numer paragrafu w wydaniu Ñāṇamolego z 1976 r. / numer strony wydania PTS

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Āṅguttara Nikāya*, Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka Version 4.0 (CST4), [on-line:] <http://tipitaka.org>.
- Cullavagga*, Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka Version 4.0 (CST4), [on-line:] <http://tipitaka.org>.
- Dīgha Nikāya*, Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka Version 4.0 (CST4), [on-line:] <http://tipitaka.org>.
- Khuddaka Nikāya*, Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka Version 4.0 (CST4), [on-line:] <http://tipitaka.org>.
- Majjhima Nikāya*, Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka Version 4.0 (CST4), [on-line:] <http://tipitaka.org>.
- Samyutta Nikāya*, Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka Version 4.0 (CST4), [on-line:] <http://tipitaka.org>.
- Visuddhimagga*, Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka Version 4.0 (CST4), [on-line:] <http://tipitaka.org>.

Opracowania

- Bartholomeusz T. J., *Women under the Bō Tree: Buddhist Nuns in Sri Lanka*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511896026>.
- Baruah B., *Buddhist Sects and Sectarianism*, Sarup & Sons, New Delhi 2008.
- Bodhi, Bhikkhu, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha Of Ācariya Anuruddha*, Charleston Buddhist Fellowship, Charleston 2007.
- Braun E., *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2013, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226000947.001.0001>.
- Chah, Ajahn, *The Teachings of Ajahn Chah*, tłum. The Sangha Wat Nong Pah Pong, Wat Nong Pah Pong 2007, [on-line:] https://www.accesstoinight.org/lib/thai/chah/the_teachings_of_ajahn_chah_web.pdf.
- Crosby K., *Theravada Buddhism: Continuity, Diversity, and Identity*, Wiley Blackwell, Chichester 2014.

- Davids Rhys T. W., *The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as Practiced by the Buddhists*, Oxford University Press Warehouse, London 1896.
- Davis J. H., *From Burma to Barre*, „Insight Journal” 21 (2003), s. 9-14.
- Davis J. H., *Strong Roots: Liberation Teachings of Mindfulness in North America*, Dhamma Dana Publications at the Barre Center for Buddhist Studies, Barre 2004.
- Gombrich R. F., *Buddhism and Pali*, Mud Pie Slices, Oxford 2018.
- Gombrich R. F., *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2 wyd., Routledge, London–New York 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203016039>.
- Hazra K. L., *History of Theravada Buddhism in South-East Asia with Special Reference to India and Ceylon*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 2002.
- Hinüber O. von, *A Handbook of Pāli Literature*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1996.
- Holt J., *Theravada Traditions: Buddhist Ritual Cultures in Contemporary Southeast Asia and Sri Lanka*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2017, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824867805.001.0001>.
- Kornfield J., *Living Dharma: Teachings and Meditation Instructions from Twelve Theravada Masters*, Shambhala, Boston–London 1996.
- Kosior K., *Wczesne szkoły buddyjskie. Abhidharma*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 197-206.
- Lee A. D., *The Autobiography of Phra Ajaan Lee*, tłum. B. Thanissaro, Access to Insight Website 1994, [on-line:] <http://www.accesstoinight.org/lib/thai/lee/leeauto.html>.
- Lee A. D., *Keeping the Breath in Mind and The Lessons in Samādhi*, tłum. B. Thanissaro, Buddha Dharma Education Association Inc. 1979, [on-line:] http://www.buddhanet.net/pdf_file/breathmind.pdf.
- Lester R. C., *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1973.
- Mackenzie R., *New Buddhist Movements in Thailand: Towards an Understanding of Wat Phra Dhammakāya and Santi Asoke*, Routledge, London–New York 2007, <https://doi.org/10.4324/9780203966464>.
- Maha Boowa, Ajahn, *Arahattamagga, Arahattaphal: The Path to Arahantship – A Compilation of Venerable Acariya Maha Boowa's Dhamma Talks about His Path of Practice*, tłum. B. Silaratano, Silpa Siam Packaging & Printing Co.,

- Ltd, Thailand 2012, [on-line:] https://forestdhamma.org/ebooks/english/pdf/Arahattamagga_-_Arahattaphala.pdf.
- McDermott J. P., *Kathāvatthu*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 7: *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, red. K. H. Potter et al., Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1996, s. 265-304.
- Ñāṇananda K., Bhikkhu, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*, Dharma Grantha Mudrana Bhāraya, Sri Lanka 2012.
- Ñāṇananda K., Bhikkhu, *The Magic of the Mind: An Exposition of the Kālakārāma Sutta*, Dharma Grantha Mudrana Bhāraya, Sri Lanka 2007.
- Ñāṇananda K., Bhikkhu, *Nibbāna – The Mind Stilled: Library Edition (Sermons 1-33)*, Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya, Sri Lanka 2016.
- Ñyānamoli, Bhikkhu, *The Path of Purification*, Shambhala, Berkeley–London 1976, [on-line:] <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/nanamoli/PathofPurification2011.pdf>.
- Oberlies T., *Pali: A Grammar of the Language of the Theravada Tipitaka*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2001, <https://doi.org/10.1515/9783110870930>.
- Pandita, Sayadaw U., *In This Very Life: The Liberation Teachings of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1992.
- Phut Thaniyo, Phra Ajaan, *Ajaan Sao's Teaching: A Reminiscence of Phra Ajaan Sao Kantasilo*, tłum. B. Thanissaro, Access to Insight Website 1997, [on-line:] <http://www.accesstoinsight.org/lib/thai/phut/sao.html>.
- Polak G., *Droga do wyzwolenia w traktacie Visuddhimagga Buddhaghosy*, Fundacja „Theravada”, b.m.w. 2015, [on-line:] <http://sasana.wdfiles.com/local--files/download/gp-ddw-pdf-format-książki-150621.pdf>.
- Potter K. H., *Dhammasaṅgani*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 7: *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, red. K. H. Potter et al., Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1996, s. 137-164.
- Punnaji M., *Ariyamagga Bhavana, the Sublime Eightfold Way*, Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, Buddhist Maha Vihara, Kuala Lumpur, Malaysia 2018, [on-line:] <https://obo.genaud.net/resources/pdf/punnaji/ariyamagga-bhavana-level-1.pdf>.
- Reat N. R., *The Historical Buddha and His Teachings*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 7: *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, red. K. H. Potter et al., Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1996, s. 3-58.
- Samuels J., *Attracting the Heart: Social Relations and the Aesthetics of Emotion in Sri Lankan Monastic Culture*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2010, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824833855.001.0001>.

- Schober J., *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar: Cultural Narratives, Colonial Legacies, and Civil Society*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2011, <https://doi.org/10.1515/9780824860837>.
- Sharf R. H., *Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience*, „Numen” 3/42 (1995), s. 228-283, <https://doi.org/10.1163/1568527952598549>.
- Sharf R. H., *Is Mindfulness Buddhist? (and Why It Matters)*, „Transcultural Psychiatry” 4/52 (2015), s. 470-484, <https://doi.org/10.1177/1363461514557561>.
- Thanissaro, Bhikkhu, *The Customs of the Noble Ones*, Access to Insight Website 1999, [on-line:] <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/customs.html>.
- Tilakaratne A., *Theravada Buddhism: The View of the Elders*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2012, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824835965.001.0001>.
- Wynne A., *When the Little Buddhas Are No More: Vinaya Transformations in the Early 4th Century BC*, „Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies” 18 (2020), s. 180-205.

Joanna Grela 

Buddyzm tybetański

Historia i specyfika

Abstract

Tibetan Buddhism: History and Specificity

The history of Buddhism in the Tibetan Plateau goes back nearly 1,500 years and continues to this day. It covers two main trends: the so-called old school (Tib. *rnying ma*) from the 8th century and numerous new schools (*sar ma*) started in the 11th century. The texts, based largely on the source literature, focuses on a brief presentation of the most important among them, their main historical representatives and the specificity of their approach to the spiritual path.

Keywords: Tibetan Buddhism, Nyingma, Kadam, Sakya, Kagyu, Gelug

Słowa kluczowe: buddyzm tybetański, nyingma, kadam, sakja, kagju, gelug

Wyżyna Tybetańska – historyczny Tybet – najwyżej położony zamieszkały obszar na Ziemi zwany Dachem Świata, to olbrzymi teren zajmujący jedną

czwartą kontynentu europejskiego, 2 500 000 km², z miejscami dość izolowanymi od siebie ze względu na ukształtowanie powierzchni, co sprzyjało lokalności i regionalizacji. Równocześnie jednak Wyżyna Tybetańska to region, przez który od tysiącleci przebiegały liczne szlaki handlowe łączące Azję Centralną, Wschodnią i Południową. Jej bogata, starożytna kultura obejmuje zatem nie tylko różnorakie idee rodzime, ale odzwierciedla też wierzenia i praktyki kulturowe wielu okolicznych ludów. Buddyzm, znany tam od co najmniej VII w. n.e., stopniowo wchłaniał i adaptował wiele aspektów lokalnych i ościennych kultur¹. Można spróbować naszkicować jego ogólny obraz, jak uczynię to na potrzeby tego artykułu, ale trzeba pamiętać, że jest to zjawisko niejednorodne i zróżnicowane zarówno regionalnie, jak i historycznie.

1. Początki buddyzmu w Tybecie i szkoła stara (*rnying ma*)

Popularna buddyjska legenda tybetańska² głosi, że około V w. n.e., choć podawane są też daty znacznie wcześniejsze, na dach królewskiego pałacu Jumbulagang (t. yum bu bla sgang) spadła w towarzystwie tęczy skrzynka z przedmiotami i tekstami w nieznanym języku. Głos z nieba miał wtedy rzec, iż dopiero za kilka pokoleń uda się ustalić ich tożsamość i znaczenie. Przedmioty emitowały światło i wywoływały rozmaite cudowne wydarzenia. Na przykład panujący wówczas sześćdziesięcioletni król przemienił się w szesnastolatka i rządził jeszcze przez kilkadziesiąt kolejnych lat, co opisano na ścianach pałacu³.

¹ Szerzej na ten temat zob. J. Grela, *Podstawy religijnej kultury Tybetu. Splątana historia*, Kraków–Bielsko-Biała 2015.

² Pierwsza znana wersja, z ok. XI–XII w., zawarta jest w: *Bka' chems ka khol ma*, red. Smon lam rgya mtsho, Lanzhou 1989, s. 91; zob. też E. M. Dargyay, *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*, Delhi 1998, s. 4.

³ J. Edou, R. Vernadet, *Tibet: Les Chevaux du vent*, Paris 1993, s. 21.

Jak zauważa Alexander Studholme⁴, jeśli na dwór króla faktycznie dotarły w V stuleciu jakieś buddyjskie artefakty, jak głosi powyższa legenda – m.in. złota stupa oraz tekst sutry *Kāraṇḍa-vyūha*, fundujący praktykę recytacji sześciosylabowej mantry Awalokiteśwary (s. Avalokiteśvara), to mogły one dostać się na Wyżynę Tybetańską wraz z przemierzającymi ją kupcami lub nawet buddyjskimi misjonarzami. Jednak brak jakichkolwiek wzmianek, by buddyzm był wtedy faktycznie znany na Dachu Świata.

Późniejsze legendy i dane historyczne dotyczące pojawienia się buddyzmu łączą się z postacią zręcznego stratega, historycznego króla Songtsena Gampy (t. srong btsan sgam po, ur. ok. 609–613, zm. 650) z dynastii Jarlung (yar klung), podporządkowującego sobie za pomocą krwawych podbojów oraz intryg liczne ziemie i tworzącego w pierwszej połowie VII w. imperium (il. 16). Dwie z jego żon były wedle tybetańskich kronik budystkami: nepalska Bhrikuti (s. Bhṛikuṭī) z dynastii Liczczhawich oraz chińska Wencheng, siostrzenica cesarza Taizonga, z dynastii Tang. Obie miały przywieźć w posagu buddyjskie posągi, którym zbudowano kaplice⁵. Jednak żadne wczesne dokumenty – inskrypcje, *Annały tybetańskie* czy *Kronika starotybetańska*⁶ – nie wzmiankują przyjęcia buddyzmu przez samego króla czy kogokolwiek z jego tybetańskiego otoczenia. Dopiero znacznie późniejsza tybetańska tradycja historiograficzna, zapoczątkowana około XI–XII w., idealizując Songtsena Gampę i jego małżonki, uznaje całą trójkę za emanacje współczujących bodhisattwów – Awalokiteśwary oraz Białej i Zielonej Tary⁷ – i otacza popularnym po dziś dzień kultem. Songtsen Gampo staje się w świadomości zbiorowej ucieleśnieniem współczucia, inkarnacją bodhisattwy, który pojawił się na Wyżynie Tybetańskiej, by pomagać Tybetańczykom i propagować buddyzm⁸. Jako znak szczególny miał

⁴ A. Studholme, *The Origins of Om manipadme hūm: A Study of the Kāraṇḍavyūha Sūtra*, Albany 2002, s. 14.

⁵ K. Kollmar-Paulenz, *Tybet. Zarys historii*, tłum. M. Mejor, Warszawa 2009, s. 33–34.

⁶ Pelliot tibétain 1286 i Pelliot tibétain 1287.

⁷ *Maṇi bka' 'bum*, Xining 1991, s. 190.

⁸ Szerzej np. Th. Laird, *Opowieść o Tybecie. Rozmowy z Dalajlamą*, tłum. J. Gra-biak, A. Zdziemborska, Poznań 2008, s. 167–168, 174–176, 178–181.

ponoć od urodzenia na szczycie głowy figurę tantrycznego Buddy Amitabhy (s. Amitābha), co upamiętniają jego późniejsze przedstawienia plastyczne.

Buddyzm został w Tybecie oficjalnie wprowadzony dopiero w drugiej połowie VIII w., gdy na tronie zasiadł Trisong Detsen (khri srong lde btsan, 742-797). W wyniku jego militarnych działań imperium jeszcze bardziej się rozrosło, uzyskując dostęp do koncepcji taoistycznych, siwaickich, manichejskich, chrześcijańskich (nestoriańskich), zurwanistycznych, zoroastryjskich, mitraistycznych oraz różnych nurtów buddyzmu. Wybierając spośród nich religię państwową, król ostatecznie zadekretował w 792 r. buddyzm indyjski, który wówczas stał się religią raczej tybetańskiego dworu i części arystokracji aniżeli ludu. Najwcześniejszy zachowany dokument na temat buddyzmu w Tybecie to inskrypcja z około 779 r. na słupie kamiennym znajdującym się przed wejściem do pierwszego klasztoru, Samje (bsam yas), od strony wschodniej (il. 17). Trisong Detsen, na świadków biorąc dziewięciu lokalnych bogów gór, ślubuje w niej i wzywa do tego każdego kolejnego władcę, by nie niszczyć obiektów buddyjskiego kultu⁹. Decyzja o przyjęciu buddyzmu była prawdopodobnie motywowana politycznie. Przyjęcie buddyzmu – religii mocarstw sąsiadujących – z Indii włączało Tybet w nurt potężniejszych cywilizacji, uniezależniając władcę od arystokracji tybetańskiej, wyznającej wierzenia rodzime, oraz od chińskiej administracji i kleru.

Mimo wprowadzenia buddyzmu i wyniesienia go do rangi religii państwowej, na Wyżynie wciąż popularne były rozmaite rodzime rytuały ukierunkowane na poprawę jakości życia doczesnego oraz zapewnienie szczęśliwego życia pośmiertnego, wykonywane przez specjalistów rytualnych zwanych *gshen*, *bon po* (rodzaj męski) i *bon mo* (rodzaj żeński). Dokumenty z epoki, w tym inskrypcje nagrobne z Chongye (t. 'phyong rgyas), a także sposoby grzebania zmarłych¹⁰, zaświadcza, iż do połowy IX stulecia rytuały

⁹ Tekst inskrypcji zob. H. E. Richardson, *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*, London 1985, s. 28-30.

¹⁰ G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*, Rome 1950; M. Lalou, *Rituel Bon-po des funérailles royales*, „Journal asiatique” 240 (1952), s. 339-361; H. Richardson, *Early Burial Grounds in Tibet and Tibetan Decorative Art of the VIIIth and IXth Centuries*, „Central Asiatic Journal” 8/2 (1963), s. 73-92; J. Chu, *A Study of Bon-po*

pochówkowe buddyjskich już władców odprawiali specjaliści zwani *bon po*, a nie wyspecjalizowani mnisi buddyjscy. Również analiza licznych manuskryptów z czasów imperialnych (ok. 650-850), kiedy pojawiły się pierwsze dokumenty pisane, dokonana kilkadziesiąt lat temu (i wciąż aktualna) przez francuskiego badacza Rolfa Alfreda Steina¹¹, wskazuje, iż tradycja reprezentowana przez *bon po*, nienazywana jeszcze we wczesnych dokumentach *bonem*, różni się od propagowanego od około XI w. *bonu*, a ściślej *jungdrung bonu* (*g.yung drung bon*).

Proces wprowadzania buddyzmu do Tybetu w VIII w., czyli okres tak zwanego wczesnego rozprzestrzeniania (*snga dar*) dharmy, napotykał lokalny opór, opisany w formie licznych, barwnych legend przekazywanych do dziś. Narracje te wspominają o nawiedzających w tamtym okresie Wyżynę Tybetańską epidemiach oraz kataklizmach, takich jak: trzęsienia ziemi, lawiny, powodzie, burze śnieżne czy huraganowe wichry, interpretowanych jako obrona rodzimych sił (duchów gór, miejsc itp.) przed nową religią z Indii. W wersjach buddyjskich skutecznym poskromicielem miejscowych duchów stała się legendarna postać jogina o nadnaturalnych mocach, zwanego Padmasambhawą (Zrodzony [w] Lotosie, s. Padmasambhāva, VIII w.) lub Guru Rinpocze (Drogocenny Nauczyciel). Miał on przybyć na pomoc z inicjatywy wspomnianego wyżej tybetańskiego króla, Trisonga Detsena, oraz indyjskiego mnicha mahajany i uczonego Siantarakszity (s. Śāntarākṣita, 725-788). Ten ostatni, według legend formowanych od X-XIII w., choć nie według źródeł historycznych, nie radził sobie z budową wspomnianego klasztoru Samje, wciąż burzonego przez demony¹². Samje ostatecznie stanął i został ośrodkiem edukacji, kultury religijnej oraz życia intelektualnego.

Funeral Ritual in Ancient Tibet. Deciphering the Pelliot Tibetan Mss 1042, [w:] *Theses on Tibetology in China*, red. T. Hu, Beijing 1991, s. 91-158.

¹¹ Zob. R. A. Stein, *Tibetica Antiqua V: La religion indigene et les bon-po dans les manuscrits des Touen-Houang*, „Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient” 1988, s. 27-56; idem, *Tibetica Antiqua V: The Indigenous Religion and the Bonpo in Dunhuang Manuscripts*, [w:] *Rolf Stein's Tibetica Antiqua*, Leiden 2010, s. 231-272.

¹² *Zrodzony z Lotosu. Historia życia Padmasambhawuy ułożona przez Jeszie Tsogjal odnaleziona przez Njang Ral Nimę Yzera*, tłum. z tybet. E. Pema Kunsang, tłum. na pol. J. Grodek, Warszawa 2008, s. 57.

Zaczęto tam m.in. pod kierunkiem Pagora Wairocza (t. ba gor bai ro tsa na, VIII w.) przekładać teksty, głównie z sanskrytu na tybetański, by nawracający się Tybetańczycy zyskali dostęp do kanonu buddyjskich pism.

Klasztor ten miał też być miejscem rozstrzygającej debaty, lecz jej historyczność nie jest jednak potwierdzona¹³. Według jednego z manuskryptów znalezionych w Dunhuangu¹⁴ król Trisong Detsen wezwał w 787 r. do Lhasy uczonego chińskiego mnicha Mahajanę (s. Mahāyāna, ch. Héshang Móhēyǎn). Tradycja głosi, że mnich szybko zgromadził wokół siebie uczniów, budząc zazdrość uczonych indyjskich. Król ponoć zorganizował wtedy debatę filozoficzną, w której starły się stanowiska buddyzmu chińskiego (szkoła chan), głoszącego możliwość natychmiastowego oświecenia, reprezentowanego przez Mahajanę, oraz buddyzmu indyjskiego – propagującego stopniowe podejście znane z tekstów „doskonałej mądrości” (s. *prajñā-pāramitā*) – którego przedstawicielem był zaś uczeń Siantarakszity, Kamalasila (s. Kamalaśila, ok. 740-795). Na temat samej debaty nie zachowały się żadne dokumenty z epoki, a źródła późniejsze nie są spójne co do jej wyników – jeśli debata faktycznie miała miejsce.

Wracając do najważniejszej dla Tybetańczyków postaci tego okresu, to jest do Padmasambhawy, trzeba podkreślić, że uchodzi on wśród Tybetańczyków za największego buddyjskiego nauczyciela, drugiego Buddę. Miał przemierzać cały region Himalajów, podporządkowując demony, nawracając ludność, medytując i pozostawiając liczne materialne oraz niematerialne ślady swojej aktywności (il. 18).

Padmasambhawie przypisuje się zapoczątkowanie szkoły, którą trzy wieki później nazwano „starą”, ningma (t. *rnying ma*), oraz ustanowienie buddyjskiej tradycji term (*gter ma*), nauk ukrywanych dla przyszłych pokoleń¹⁵. Tradycja uznaje, że to pod koniec VIII w. zawiązały się na Wyżynie

¹³ Zob. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIe siècle de l'ère chrétienne*, Paris 1987.

¹⁴ PT 4646.

¹⁵ Szerzej na ten temat z perspektywy wyznawcy: Thondup (Tulku Rinpoche), *Ukryte nauki Tybetu. Wyjaśnienia dotyczące tradycji term buddyjskiej szkoły ningma*, tłum. J. Grodek, Warszawa 1998.

Tybetańskiej dwie buddyjskie wspólnoty, dwie sanghi: czerwona, od koloru szat, skupiająca pierwszych mnichów wyświęconych przez wspomnianego wyżej Siantarakszite, oraz biała – skupiająca joginów zainspirowanych Padmasambhawą. Postać tego jogina-cudotwórcy, uznawanego za skutecznie walczącego z demonami i zachowującego się niekonwencjonalnie, obrosła przez wieki kultem i jest powszechnie czczona w etnicznym Tybecie oraz na obszarach związanych z nim kulturowo. Są z nią związane liczne praktyki kultowe i festiwale, jak Tse czu (t. *tshes bcu*), festiwal dziesiątego dnia miesiąca księżycowego, jednak jej historyczności – ze względu na brak źródeł z epoki¹⁶ – nie sposób ustalić.

Buddyzm zapoczątkowany w Tybecie w tym okresie pod pewnymi względami różni się od jego późniejszych form. Podstawowymi wyróżnikami buddyzmu tybetańskiego są: liczebna przewaga sanghi białej nad czerwoną, akcentowanie możliwości natychmiastowego osiągnięcia oświecenia¹⁷ oraz doktryna i praktyki medytacyjne „wielkiej doskonałości”, dzogchen (t. *rdzogs chen*), znana także w tybetańskim bonie¹⁸, a w ningmie – wedle tradycji – propagowana od VIII w. przez jogina Padmasambhawę oraz przez indyjskiego mnicha Wimalamitrę (s. Vimalamitra, VIII w.). Doktryna ta głosi bytową jedność, mówi o jednej naturze, ale dwojakim sposobie poznawania zjawisk. Pierwszy, powszechny sposób to tryb dualistyczny – dzieli rzeczywistość, oddzielając podmiot od przedmiotu. Takie poznanie jest obarczone błędem spowodowanym lgnięciem do „ja”, podtrzymującym zbiornik śladów karmicznych, alajawidźnianę (s. *ālaya-vijñāna*) i skutkuje karmicznymi zaciemnieniami oraz koniecznością odradzania się. Doktryna

¹⁶ Brak źródeł sanskryckich, a dyskusje na temat wzmianek tybetańskich z około X-XI w. podsumowują Cathy Cantwell i Rober Mayer, zob. eidem, *Representations of Padmasambhava in Early Post-Imperial Tibet*, [w:] *Tibet After Empire: Culture, Society and Religion between 850-1000*, red. Ch. Cüppers, R. Mayer, M. Walter, Lumbini 2013, s. 19-44.

¹⁷ Na temat tradycji *gcig car ba*, natychmiastowego oświecenia, w Tybecie zob. S. G. Karmay, *The Great Perfection: A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, Leiden 1988, s. 86-106.

¹⁸ Na temat spornej genezy zob. J. Grela, *rdzogs-chen*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk et al., t. 8, Lublin 2007, s. 660-661.

„wielkiej doskonałości” głosi, że w każdym momencie istnienia istoty odczuwającej obecna jest również czysta świadomość, przytomność, zwana po tybetańsku *rigpa* (t. *rig pa*, s. *vidyā*). Jest ona niekonceptualna, nienakierowana, zdolna do prawidłowego rozpoznania rzeczywistości. Jej symbolami bywają w tej tradycji kryształ czy zwierciadło – po prostu rejestrujące, bez rozróżniania, nazywania czy wartościowania. Praktyka „wielkiej doskonałości” wymaga uprzedniego wprowadzenia ucznia przez nauczyciela w ową *rigpę*, rozumianą jako stan naturalny¹⁹. Jeżeli adept ją rozpozna, np. spoźnie w momencie przedrefleksyjnym czy w interwale między dwiema myślami, powinien następnie ćwiczyć się w utrzymywaniu tego wglądu – stanu wychodzącego poza dystynkcje przedmiotowo-podmiotowe, określanie i wartościowanie. Sam naturalny stan jest porównywany do światła słonecznego. Jeśli pojawi się jego przebłysk, to mimo że słońce nadal zasłaniają gęste chmury, wiadomo już, iż jest obecne. Cały dalszy trening polega na pogłębieniu i utrwaleniu tego doświadczenia za pomocą nauk i technik właściwych wyłącznie tej tradycji, ułatwiających utrzymywanie pełnej świadomości bez konceptualizacji, równoczesne doświadczanie w strumieniu świadomości zjawisk i ich natury – zwanej podstawą wszystkiego (t. *kun gzhi*), natychmiastowe spoczęcie w *rigpie* i poznanie niedualne, bezpośredni wgląd, niezapośredniczony przez myśli i pojęcia²⁰.

Doświadczenie to jest opisywane terminami samowyzwolenia (t. *rang grol*) i braku wysiłku (*'bad med*). Przytomność czy uważność, jako istotna metoda popularna również w therawadzie i mahajanie, nie dotyczy w tym przypadku wyłącznie bezpodmiotowego spoczywania w mentalnej aktywności lub nieaktywności, lecz także urzeczywistnienia, gdyż każda myśl znika w momencie, gdy się pojawia i w tym sensie jest samowyzwolona, oraz

¹⁹ Najwcześniejsze znane teksty tybetańskie na ten temat to przekłady z sanskrytu dokonane w okresie IX-XI w., znalezione w Dunhuangu, obecnie przechowywane głównie w India Office Library (IOL) w Londynie, np. *Sangs rgyas sbas pa* (Buddhagupta), *Sbas pa'i rgum chung* – z sygnaturą IOL 594; *Rig pa'i khu byug*, IOL 647 – zob. S. van Schaik, *The Early Days of the Great Perfection*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 27/1 (2004), s. 166.

²⁰ Thondup (Tulku, Rinpoche), *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*, red. H. Talbott, Ithaca 1989, s. XIV.

równoczesnego rozpoznawania świadomości nieintencjonalnej, rigpy, jako podłoża wszelkich pojawień. Przebywanie w kontinuum rigpy to w tej tradycji ekwiwalent nirwany, nieświadomość rigpy jest natomiast równoznaczna z doświadczaniem sansary.

Choć techniki związane z tantryczną anatomią i jej koncepcjami subtelnego ciała i subtelnych energii (s. *prāṇa*, t. *rlung*) również są w tej szkole znane i praktykowane, uważane są za pomocnicze, gdy adept nie jest w stanie rozpoznać rigpy, jednak nie traktuje się ich jako priorytetowe. Wspomniane wyżej pierwsze tybetańskie teksty na ten temat wyraźnie odcinają się ideologicznie od doktryn tantrycznych, jednak w tekstach późniejszych zauważalna jest tendencja do integrowania dzogczen z całym tantrycznym systemem, czyniąc zeń w tybetańskich typologiach buddyjskiej ścieżki etap ostatni.

Tybetańska stara szkoła, ningma, wprowadziła w Tybecie unikalną doktrynę i opis buddyjskiej ścieżki. Jest ona od około XI w. przedstawiana przy wykorzystaniu kategorii dziewięciu pojazdów (s. *yāna*, t. *theg pa*), podzielonych na grupy²¹. Trzy pierwsze, najpowszechniejsze, to śrawakajana (s. *śrāvaka-yāna*), pratyekabuddhajana (s. *pratyeka-buddha-yāna*) i bodhisattwajana (s. *bodhi-sattva-yāna*), czyli doktryny i praktyki buddyzmu wczesnego oraz mahajany. Bazują na sutrach, nauczanych przez Siakjamuniego, a ich celem jest wykorzenienie lgnięcia do „ja”, przyczyny cierpienia, za pomocą praktykowanych równolegle: (1) ascezy i porzucenia (t. *spang lam*) zjawiskowego świata, uważanego za złudny, niebędący prawdziwą rzeczywistością, oraz (2) technik wyciszenia (skupienia) i wglądu, a także (3) sześciu doskonałości (s. *pāramitā*). Wyzwolenie z sansary ma być za pomocą takich metod osiągnięte po trzech kalpach.

²¹ Pierwowzór tego podziału jest wprowadzony w tekście *Kulaya-rāja-tantra* (t. *Kun byed rgyal po'i rgyud*), zob. jego przekład na angielski w: *The Sovereign All-Creating Mind the Motherly Buddha: A Translation of the Kun byed rgyal po'i mdo*, tłum. E. K. Neumaier-Dargyay, Albany 1992; podstawowy komentarz napisał Longchen Rabjam, *You Are the Eyes of the World*, tłum. K. Lipman, M. Peterson, Ithaca 2000.

Kolejne trzy pojazdy to według tej szkoły bazujące na tekstach indyjskich tantr tzw. tantry zewnętrzne, zasadzające się na wierze w możliwość oczyszczenia (stąd tybetańska nazwa tej grupy pojazdów: *sbyong lam* – ścieżka oczyszczenia) strumienia świadomości z karmicznych splamień odpowiedzialnych za postrzeganie ułudy i niewłaściwe reagowanie, akcentujące ascezę i rytualizm. Krijatantra (s. *kriyā-tantra*, t. *bya ba'i rgyud*) wprowadza postacie antropomorficznych bóstw medytacyjnych, kodujących cechy buddy²², oraz proste wizualizacje. Przy czym forma medytacyjna, na której skupia się adept, jest wizualizowana przed nim. Ścieżka ta projektuje ponadto rozbudowane fazy składania symbolicznych darów²³. Realizacja duchowego celu, oświecenia, ma przy takim podejściu trwać szesnaście wcieleń. Metody kolejnego pojazdu, czarjatantry (s. *caryā-tantra*, t. *spyod rgyud*), zakładają stopniowe utożsamianie się adepta z wizualizowanym bóstwem, cechami umysłu buddy, oraz kontemplację jego natury. W wypadku takich praktyk oświecenie ma być realizowalne w siedem żywotów. Ostatnia z tantr, określanych jako zewnętrzne, jogatantra (s. *yoga-tantra*, t. *rnal 'byor rgyud*), ma być przeznaczona dla adeptów, którzy potrafią utożsamić się z wizualizowanym bóstwem i postrzegać świat jako jego mandalę, a wykonywane w ramach takiej perspektywy ćwiczenia psychofizyczne mają jako skutek uboczny wzmacniać witalność i przedłużać życie. Realizacja duchowego celu ma zajmować trzy wcielenia.

Dwa kolejne pojazdy w tej typologii dotyczą tantr zwanych wewnętrznymi i zakładają możliwość transformacji (stąd nazwa tybetańska *sgyur lam* – ścieżka transformacji) świadomości tak, aby percepowane były tzw. czyste zjawiska, niezabarwione egoistycznym lgnięciem i karmicznymi projekcjami; na tych ścieżkach wszelka aktywność zewnętrzna adherenta, w tym akty rytualne, są zredukowane²⁴. Stosowane tu techniki wymagają

²² Na temat bóstw zob. J. Grela, *Koncepcja i rola bóstw w buddyzmie tybetańskim*, „Politeja” 18/4 (2011), s. 135–146; a także podrozdział 2.3 niniejszego tekstu.

²³ Szerzej o darach w buddyzmie tybetańskim zob. J. Grela, *Mahakala. Sześciorgłki strażnik w buddyzmie tybetańskim*, Kraków 2005, s. 170–191.

²⁴ Szczegółowy opis tych pojazdów z perspektywy starej szkoły zob. Thondup (Tulku Rinpoche), *op. cit.*, s. 36–40; a z perspektywy uzgadniającej stanowisko starej szkoły

inicjacji i nie są przekazywane publicznie. Mahajoga (s. *mahā-yoga*, t. *rnal 'byor chen po*)²⁵ propaguje aktywną wizualizację, wykorzystywanie wszystkich zmysłów, przekształcenie zwykłej percepcji i indukowanego przez nią lgnięcia w widzenie niedualistyczne i bezstronność. W ten pojazd wpisuje się znaczna część tantrycznych technik medytacyjnych stosowanych w tybetańskich szkołach nowych (t. *sar ma*), przedstawianych w kolejnym podrozdziale, obejmujących tzw. etap budowania (s. *utpatti-krama*, t. *bskyed rim*), czyli generowanie i kontemplację formy bóstwa oraz jego pustej natury, mające oczyścić rozmaite nawykowe skłonności adepta²⁶. Z kolei anujoga (s. *anuyoga*, t. *rjes su rnal 'byor*), choć buddyzm tantryczny znany jest także m.in. w Chinach czy Japonii, występuje wyłącznie w buddyzmie tybetańskim. W typologii starej szkoły joga ta stanowi kolejny, zaawansowany etap tantrycznej ścieżki, wykorzystujący wcześniejsze kompetencje wyznawcy i wdrażający jogiczne ćwiczenia związane z: tantryczną anatomią opisującą ciało w kategoriach subtelnych kanałów i energii, manipulacjami oddechowymi i wizualizacją związaną z tzw. etapem spełnienia (s. *niṣpanna-krama*, t. *rdzogs rim*). Ten etap tantrycznej praktyki akcentuje pustą naturę wszelkich zjawisk. Wymienione wyżej ćwiczenia mają na celu doprowadzenie do transformacji sposobu doświadczania siebie i świata, do wyzwalającego wglądu w naturę umysłu. Jak głosi tradycja starej szkoły, dysponuje ona w obrębie obu tych pojazdów unikalnymi w odniesieniu do innych nurtów buddyzmu tybetańskiego nie tyle doktrynami, ile metodami, pochodzącymi z term, czyli z ukrytych przez Padmasambhawę w VIII w. nauk, a nie z tekstów indyjskich tantr.

Ostatnim pojazdem, we wczesnych pismach tej tradycji traktowanym jeszcze oddzielnie, a z czasem wpisanym w schemat dziewięciu pojazdów, jest atijoga (s. *atiyoga*, t. *shin tu rnal 'byor*), zwana też mahasandhi (s. *mahā-saṁdhi*,

z nowymi zob. J. Kongtrul, *The Treasury of Knowledge*, t. 6, cz. 4: *Systems of Buddhist Tantra*, tłum. E. Guarisco, I. McLeod, Ithaca 2005, s. 311-348.

²⁵ Na temat problematyczności tej kategorii zob. S. van Schaik, *A Definition of Mahāyoga: Sources from the Dunhuang Manuscripts*, [w:] *Tantric Studies*, t. 1, red. H. Isaacson, Hamburg 2008, s. 45-88.

²⁶ Zob. podrozdział 2.3 oraz J. Grela, *Mahakala...*, s. 58-60, 119, 161-163.

t. *rdzogs chen*), „wielką doskonałością”, uważaną za osiągnięcie niezależne bądź rezultat wzmiankowanego etapu spełnienia. Termin tybetański oznacza zarówno doskonałość, spełnienie, jak i wyczerpanie, rozumiane jako wyczerpanie zjawisk dualistycznych, synonim podstawowego stanu, ostatecznej natury rzeczywistości, inherentnej we wszystkich odczuwających istotach²⁷. Dzogchen stanowi dla jego adherentów „zwieńczenie nauk sutr i tantr” (t. *mdo dang rgyud kyi rtse*)²⁸, jest ścieżką samowyzwolenia (t. *rang grol lam*).

Pogląd i metoda wielkiej doskonałości, występujące pierwotnie w szkole starej, zostały następnie zaadoptowane do późniejszych szkół buddyzmu tybetańskiego przez ich wybitnych przedstawicieli, jak Karmapę III (1284-1339) czy Dalajlamę V (1617-1682).

Szkoła stara, ningma, od początku miała słabą tradycję monastyczną i instytucjonalną²⁹, bazując głównie na rozproszonych wspólnotach i autorskich metodach propagowanych przez indywidualnych guru. Była jedyną, spośród czterech głównych szkół, nigdy niewywołaną w sprawowanie władzy. Dopiero w XX w., w warunkach uchodźstwa i powoływania przedstawicieli poszczególnych szkół buddyzmu tybetańskiego do formowanego w Dharamsali rządu, Dalajlama XIV wskazał i sam powołał jej zwierzchnika. Niechęć do instytucjonalizacji i hierarchii uwidacznia się w tej szkole także współcześnie, np. w 2018 r. wybrani na przywódców szkoły lamowie (jak: Shechen Rabjam Rinpoche, Dzogchen Rinpoche) odmawiali objęcia stanowiska głowy szkoły i ostatecznie tradycja ta obecnie nie ma żadnego przywódcy³⁰.

²⁷ *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, t. 3, Beijing 1984, s. 2360; Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris 2001, s. 184-190.

²⁸ Zob. Klong chen rab 'byams pa, *Khregs chod dang thod rgal gnyis ka'i yang yig nam mkha' klong chen*, [w:] idem, *Snying thig ya bzhi*, t. 5: *Bla ma yang thig*, red. Sherab Gyaltsen lama, bdmw, s. 113.

²⁹ Zob. Dudjom (Rinpoche), *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, tłum. Gyurme Dorje, M. Kapstein, Boston 1991.

³⁰ J. Whitaker, *Nyingma Tibetan Buddhist Tradition to Remain Leaderless as Kyabje Shechen Rabjam Rinpoche Declines Position*, „Buddhistdoor Global” 5.02.2020, [on-line:] <https://www.buddhistdoor.net/news/nyingma-tibetan-buddhist-tradition-to-remain-leaderless-as-kyabje-shechen-rabjam-rinpoche-declines-position> (dostęp: 30.06.2021).

Wracając zaś do początków buddyzmu w Tybecie: jeden z kolejnych władców, Ralpaczen (t. *ral pa can*, ok. 806-838), który objął tron w 815 r., powierzył rządy buddyjskim mnichom powołanym na stanowiska ministrów. W znacznie późniejszych źródłach jest on przedstawiany jako gorliwy buddysta i mnich, trzeci po Songtsenie Gampie i Trisongu Detsenie „król dharmy” (s. *dharmā-rāja*, t. *chos rgyal*). Gdy w wyniku zamachu stracił tron i życie, władzę przejął jego brat, Langdarma (t. *glang dar ma*, rządy 838-842), według źródeł buddyjskich sprzyjający bonowi i prześladowający buddyzm, zamordowany przez buddyjskiego mnicha³¹. Mnich ów, według popularnej legendy, wmieszał się w grono tancerzy i w trakcie rytualnego tańca czarnego kapelusza (*zhwa nag 'cham*) podstępnie zastrzelił króla z łuku, po czym zbiegł. Do dziś dnia taniec ten, wykonywany bez masek, odbywa się dorocznie w wielu klasztorach buddyzmu tybetańskiego, obrazując praktykę ujarzmiania zła z altruistycznych pobudek.

2. Nowe szkoły (t. *sar ma*) buddyzmu tybetańskiego

Po latach bezkrólewia i w konsekwencji politycznego rozdrobnienia Wielkiego Królestwa Tybetańskiego w zaniku był i buddyzm, pozbawiony pałacowego wsparcia. Wyjątek stanowiło księstwo na wschodnim skraju Wyżyny Tybetańskiej, w rejonie Tsongkha (il. 19). Poza tym, po około 150 latach od upadku dynastii Jarlung, w zachodniej części Wyżyny (Maryul – dzisiejszy Ladakh, Guge, Purang), władca Guge, odwołując się do dawnej imperialnej świetności Tybetu, doprowadził do rewitalizacji buddyzmu, nakazując ludowi dekretem z 886 r. kierowanie się zasadami mahajany.

W kolejnym roku powrócił w te rejony – po kilkunastu latach pobierania nauk u indyjskich i kaszmirskich mistrzów buddyjskich – Rinczen Zangpo (*rin chen bzang po*, 958-1055), jako mnich i tłumacz. Sam król również został mnichem i scedował tron na swojego młodszego brata. W Tybecie Zachodnim zaczęto wznosić świątynie i klasztory, jak Tholing, a także przekładać buddyjskie pisma kanoniczne z sanskrytu na tybetański.

³¹ K. Kollmar-Paulenz, *op. cit.*, s. 54.

Ważnym wydarzeniem było zaproszenie z Indii słynnego Dipankary Śridźniani Atisi (Dīpaṃkara Śrījñāna Atiśa, 983-1055), który – wyrzekając się w młodości statusu wynikającego z przynależności do książęcego rodu – został słynnym wędrownym buddyjskim nauczycielem, mistrzem tantry. Podczas swego pobytu w Tybecie Zachodnim w latach 1042-1045, w Tholing, skomponował swoje najważniejsze dzieło, słynne kompendium buddyzmu zatytułowane *Światło na drodze do oświecenia* (s. *Bodhi-patha-pradīpa*, t. *byang chub lam gyi sgron ma*³²), natychmiast przełożone na tybetański, stanowiące próbę uzgodnienia mahajanistycznych stanowisk filozoficznych, a przede wszystkim wprowadzające koncepcję trzech typów wyznawców, na bazie trzech typów motywacji. Dało to podwaliny tzw. podejścia stopniowego (t. *rim pa ba*) i stopniowej ścieżki (*lam rim*; *rim gyis 'jug pa*). Wyznawcy zostali podzieleni na: (1) osoby początkujące (t. *dang po pa*), których celem jest lepsze odrodzenie; w ich wypadku duchowy trening ma polegać na praktyce moralności, czyli głównie na porzuceniu dziesięciu typów negatywnych działań (s. *daśā-kuśala*, t. *mi dge ba bcu*), znanych we wszystkich nurtach buddyzmu; (2) osoby o przeciętnych zdolnościach duchowych (t. *'bring ba*), które aspirują do wyzwolenia z sansary, a duchowa ścieżka powinna obejmować metody usunięcia niewiedzy; (3) osoby o wybitnych zdolnościach (t. *rab*), które powinny podążać ścieżką bodhisattwy, realizując dwa cele: wyzwolenie wszystkich istot odczuwających i na końcu wyzwolenie siebie. Ta typologia była później chętnie podejmowana przez innych tybetańskich nauczycieli buddyzmu. W późniejszych latach, podczas swego drugiego pobytu wśród Tybetańczyków, Atisia przebywał w Tybecie Środkowym, gdzie również aktywnie nauczał mahajanę.

2.1. Kadam(pa)

Całe XI stulecie to początek tzw. późniejszego rozprzestrzeniania (t. *phyi dar*) dharmy, okresu, który – według tybetańskich historiografów – trwa

³² Przekład na angielski zob. Atiśa, *The Complete Works of Atiśa: The Lamp for the Path & Commentary*, tłum. R. Sherburne, New Delhi 2003.

do dzisiaj. To także stulecie formowania się na terenie Wyżyny Tybetańskiej wielu nowych buddyjskich szkół, zbiorowo zwanych po tybetańsku sarma (*sar ma*), proponujących różne podejścia do duchowej praktyki. Przybywający w tym czasie z Indii do Tybetu jogini tantryczni i siddhowie oraz sami Tybetańczycy – licznie wyruszający do Indii, a potem powracający – propagowali metody tantry, luźno traktując reguły zakonne. Z kolei Atisia, choć w Indiach prezentujący podejście tantryczne, w Tybecie upowszechniał przede wszystkim pouczenia na temat buddyjskiego prawa karmana i stąd jego tybetański przydomek „Lama przyczyny i skutku” (*las rgyu 'bras kyi bla ma*). Promował tam także rygorystyczną dyscyplinę klasztorną i moralną oraz studia nad sutrami i tekstami mahajany w ramach stopniowej ścieżki (t. *lam rim*), gdzie nauki tantryczne praktykowane są nie od razu, lecz na końcowym etapie. Dwa główne klasztory założonej przez niego szkoły kadampa (*bka' gdams pa*) to: Reting ufundowany w 1057 r. na północ od Lhasy przez jego głównego tybetańskiego ucznia, Dromtonpę (*'brom ston pa*, 1004-1064), oraz Sangpu z 1073 r.

Podstawowymi technikami medytacyjnymi propagowanymi przez tę szkołę były: rozwijanie motywacji mahajany, czyli postawy bodhisattwy, oraz ćwiczenie się – np. w ramach praktyk typu lodziong (t. *blo sbyong*, trening umysłu) – w altruistycznych aktywnościach mentalnych, werbalnych i fizycznych, które mają zastąpić nawykowe zachowania egocentryczne. Zalecenia dla uczniów często przybierały formę krótkich haseł, regularnie recytowanych przez adeptów i stosowanych w codziennym życiu, jak jedna ze zwrotek *Treningu umysłu* autorstwa Langri Thangpy (*glang ri thang pa*, 1054-1123): „Obym przebywając wśród innych, zawsze postrzegał siebie jako niższego / i z głębi serca cenił innych bardziej niż samego siebie”³³.

³³ Po tyb.: *gang du su dang 'grogs pa'i tshel/ bdag nyid kun las dman lta zhing/ gzhan la bsam pa thag pa yis/ gzhan nyid gces par 'dzin par shog/* (Glang ri thang pa rdo rje seng ge, *Blo sbyong tshig rgyad ma*, [on-line:] https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O1GS444202DB90564%7CW00EGS1016238, s. 371 (dostęp: 13.07.2021).

Anegdoty dotyczące adeptów kadampy³⁴ wspominają m.in., jak trudno było zapewniać sukcesję po zmarłych opatach, gdyż kandydaci odmawiali przyjęcia stanowiska, dając pierwszeństwo innym, by uniknąć choćby cienia posądzeń o egoizm. Szkoła ta nie przetrwała jako samodzielna i niezależna, jednak obszerny korpus jej literatury – choćby liczne teksty dotyczące altruistycznego nastawienia – jest wykorzystywany do dziś w pozostałych szkołach nowych.

2.2. Sakja

Inną spośród uformowanych w XI w. szkół, funkcjonującą do dziś, jest szkoła „szarej ziemi”, sakja (t. *sa skya*), której pierwszy klasztor – złożony z dwóch kompleksów: południowego i północnego, przedzielonych rzeką – powstał w Tybecie Środkowym w prowincji Tsang w 1073 r. Jego mury mają specyficzną dla tej szkoły szarą kolorystykę (il. 20).

Początki szkoły sakja – najmniej licznie reprezentowanej w dawnym Tybecie, a współcześnie także na uchodźstwie – wiążą się z Wirupą (s. *Virūpa*, t. *bir wa pa*, VIII-IX w.), legendarną postacią jednego z 84 indyjskich mahasiddhów. Wyrzekając się swej wysokiej pozycji społecznej, co jest częstym motywem w biografii wielu nauczycieli buddyjskich, wstąpił do buddyjskiego klasztoru, następnie został opatem klasztoru-universytetu w Nalandzie (s. *Nālandā*), a potem wędrującym joginem. Jego dalsze życie znane jest z barwnych legend i hagiografii; miał być ekscentrykiem znanym z obżarstwa i opilstwa oraz uwodzenia kobiet³⁵. Przypisuje mu się autorstwo *Dia-mentowych wersetów* (s. *Vajra-pada*, t. *rdo rje tshig rkang*)³⁶ oraz podstawowej dla szkoły sakja koncepcji i techniki „lamdre” (t. *lam ’bras*, s. *mārga-phala*), czyli „ścieżka-owoc”. Podwaliny teoretyczne tego podejścia stanowi meta-

³⁴ Na temat wczesnych przedstawicieli tej tradycji zob. M. Iuchi, *Early bKa’ gdams pa masters*, [w:] *Tibet after Empire...*, s. 215-228.

³⁵ *Bir wa pa’i lo rgyus*, [on-line:] https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-03CZ5553CZ1156%7CW23891 (dostęp: 3.02.2021).

³⁶ *Bir wa pa, Gzhung rdo rje’i tshig rkang*, [on-line:] https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-03CZ5553CZ1157%7CW23891 (dostęp: 3.02.2021).

fizyczna teza o jedności sansary i nirwany. Umysł – który jest wieczny – uważa się za korzeń obu, a ich fenomenalizacja zależy tu od indywidualnego sposobu poznawania.

Według tej koncepcji – bazującej na elementach doktrynalnych zawartych w sutrach, jak nietrwałość i brak samobytu – owoc, czyli rezultat, jest odwiecznie zawarty w duchowej ścieżce i wymaga jedynie rozpoznania za pomocą metod buddyjskiej tantry. Przyczyna, za którą jest uważana wrodzona natura buddy, jest tu takążsama ze skutkiem, czyli umysłem buddy. Ćwiczenia prowadzące do takiego rozpoznania są zwane ścieżką. Wyodrębniono w niej trzy kontinua (s. *tantra*, t. *rgyud*): (1) przyczyny, czyli odwiecznej natury buddy, a zarazem natury umysłu, opisywanej jako pustka i światło nierozdzielne, stanowiącej substrat sansary i nirwany; (2) metody, czyli treningu w uznawaniu wszystkich zjawisk za ciało subtelne, sambhogakaję (s. *sambhoga-kāya*, t. *longs sku*); (3) rezultatu, czyli rozpoznania metafizycznej jedności wszelkich zjawisk. Celem całego treningu ma być dogłębne zrozumienie mechanizmów powstawania zjawisk oraz zrozumienie ich natury.

Głównym tybetańskim uczniem Wirupy i propagatorem tej doktryny wśród Tybetańczyków był Drogmi Lotsawa (t. brog mi lo tsa ba, 993-1050), który po wyruszeniu do Indii najpierw przez dwanaście lat studiował w wielkim klasztorze i uniwersytecie Wikramaśiła (s. Vikramaśiła). Formalnie jednak założycielem szkoły był Khon Konczog Gjalpo (t. khon dkon mchog rgyal po, 1034-1102), urodzony w tybetańskim arystokratycznym rodzie Khon³⁷.

Szkoła sakja, jako bodaj jedyna w Tybecie niewymagająca od swych hierarchów mniszych ślubów, wprowadziła zwierzchnictwo dziedziczne związane – z niewielkimi przerwami – do dziś właśnie z tym rodem. Wśród pierwszych ważnych mistrzów wymienia się m.in. Saczena Kungę Ningpo (sa chen kun dga' snying po, 1092-1158), uchodzącego za emanację Bodhisattwy Mądrości, Mańdziuśriego (s. Mañjuśrī), być może też pierwsze-go znanego Tybetańczyka-wegetarianina. Usystematyzował on dostępne

³⁷ Na temat pierwszych przedstawicieli szkoły zob. Gos lotsa ba gzhon nu dpal, *The Blue Annals*, t. 1, tłum. G. N. Roerich, Delhi 1996, s. 206-237.

doktryny, łącząc podejście sutr i tantr w ramach tzw. stopniowej ścieżki. Z jego gradualizmem epistemologicznym polemizowali później przedstawiciele buddyjskich szkół subitystycznych, głównie szkoły dagpo kagju (*dvags po bka' brgyud*). Czterowiesz, którego autorstwo jest mu przypisywane, zatytułowany *Oddzielenie od czterech przywiązań* (*zhen pa bzhi 'bral*), stał się summą nauk moralnych propagowanych przez tę szkołę:

Jeśli lgniesz do tego życia, nie jesteś adeptem dharmy,
jeśli lgniesz do sansary, brak ci odwiązania,
jeśli lgniesz do własnego zysku, nie masz umysłu oświecenia,
jeśli zdarza ci się lgnięcie, nie masz [właściwego] poglądu³⁸.

Kolejnym, bodaj najbardziej znanym w skali międzynarodowej autorytetem tej szkoły, był mnich Sakja Pandita (sa skya paṇḍita, 1182-1251), skutecznie negocjujący pokój z dokonującymi krwawych podbojów Mongołami, inicjujący ich konwersję na buddyzm, erudyta wykształcony w Tybecie, a nie w Indiach, poliglota znający oprócz tybetańskiego sanskryt, chiński i mongolski, filozof, autor ponad stu traktatów z dziedziny gramatyki, retoryki, filozofii, logiki oraz komentarzy na temat sutr i tantr, a także artysta – poeta i malarz. Za swoimi nauczycielami głosił, że jedynie szkoła sakja kontynuuje myśl Nagardżuny, proponując trzecią, po szkołach filozoficznych swatantri (s. *svatantri*) i prasangiki (s. *prasangika*), autentyczną madhjamakę, pogląd wolny od skrajności. Jego liczne pisma i polemiki filozoficzne wywarły znaczący wpływ na dyskusje tybetańskich nominalistów z realistami; sam stał na stanowisku nominalizmu.

Główne dzieła filozoficzne Sakja Pandity to: (1) traktat etyczny *Doskonałe odróżnienie trzech typów ślubowań* (t. *sdom gsum rab dbyed*)³⁹, napisany w celu uzgodnienia ujęć moralnej dyscypliny charakterystycznych dla buddyzmu wczesnego, mahajany i wadżrajany, stanowiący polemikę z wykładnią niemal

³⁸ Sherab Gyaltsen Amipa, *Histoire et doctrines de la tradition Sakyapa*, tłum. G. Driessens, Paris 1987, s. 42, tłum. własne.

³⁹ Sakya Pandita Kunga Gyaltsen, *Clear Differentiation of the Three Codes: Essential Distinctions among Individual Liberation, Great Vehicle & Tantric Systems*, tłum. J. D. Rhoton, Albany 2002.

wszystkich tybetańskich szkół, zarzucający im konformistyczne, kulturowe adaptacje oryginalnej myśli etycznej Buddy; (2) traktat logiczny i epistemologiczny *Egzegeza myśli Buddy* (*thub pa'i dgongs gsal*), stanowiący próbę uspołnienia madhjamaki Nagardżuny i poglądów na temat natury buddy zawartych w dziele Asangi, *Mahā-yāna-sūtrālamkāra*, służący jako podstawowy podręcznik stopniowej ścieżki w szkole sakja; (3) oraz jego *magnum opus*, *Skarbnica wiedzy dotyczącej prawomocnego poznania* (t. *tshad ma rig gter*)⁴⁰, które wraz ze swymi studentami przełożył na sanskryt, by móc o nim dyskutować z indyjskimi filozofami⁴¹. W Polsce znane są jednak głównie jego aforyzmy⁴², pisane dla relaksu, pomiędzy filozoficznymi traktatami.

Sakja Pandita zmarł w Mongolii, a jego bratanek, Pakpa (t. 'phags pa; 1235-1280), kontynuując nawiązane tam relacje, został mistrzem duchowym chana Kubilaja i ustanowił funkcjonującą niemal nieprzerwanie do XX w. bezprecedensową instytucję „mistrza-darczyńcy” (t. *yon mchod*), zapewniającą Mongołom duchowe przewodnictwo ze strony Tybetańczyków, a Tybetańczykom opiekę polityczną i militarną ze strony Mongołów. Zapewniło to także szkole sakja stuletnią hegemonię polityczną w Tybecie – do czasu upadku mongolskiej dynastii Juan w 1368 r. Otrzymywane od mongolskich władców bezcenne dzieła sztuki, jak np.: tradycyjne malowidła i rzeźby, zwoje biblioteczne w językach: tybetańskim, chińskim, mongolskim i sanskrycie, instrumenty muzyczne, relikwie, pieczęcie, korony, chińska porcelana itp. były przechowywane w południowym klasztorze Sakja. Niewiele spośród nich przetrwało do naszych czasów.

Innym spośród ważnych wczesnych mistrzów tej tradycji był Buton (bu ston, 1290-1364), opat jednego z klasztorów sakja, uczony, historyk, autor znanej *Historii dharma w Indiach i Tybecie*⁴³. Dokonał on wyboru

⁴⁰ Wielokrotnie przekładany na języki europejskie od połowy XIX w.

⁴¹ Na temat poglądów epistemologicznych Sakja Panidty zob. J. Grela, *Sa-skya Pandita*, [w:] *Powszechna Encyklopedia...*, t. 10, Lublin 2009, s. 378-379.

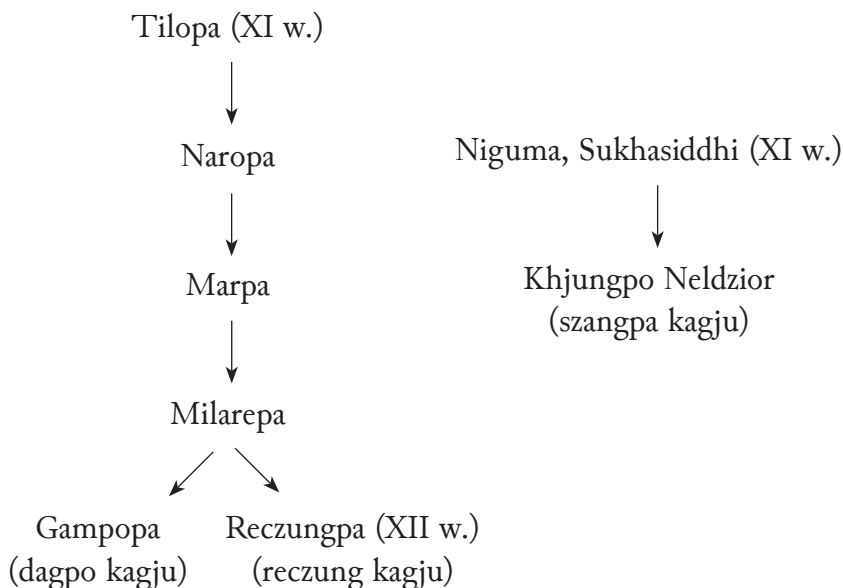
⁴² Sakja Pandita, *Drogocenna skarbnica wytwornych maksym. Aforyzmy tybetańskie*, tłum. I. Kania, Kraków 1991.

⁴³ Przekład angielski zob. Buton Rinchen Drub, *History of Buddhism in India and Its Spread to Tibet: A Treasury of Priceless Scripture*, tłum. Rinchen Zangpo, L. Stein, Boston-London 2013.

i usystematyzowania dotychczasowych tybetańskich przekładów buddyjskich tekstów kanonicznych, a także podziału ich na dwa zbiory: Kangjur (*bka' 'gyur*), obejmujący słowa przypisywane Buddzie, oraz Tengjur (*bstan 'gyur*) – literaturę komentatorską. Podział ten, stosowany przez wyznawców pozostałych szkół do dziś, stanowił podstawę utworzenia kanonu pism buddyzmu tybetańskiego w XIV stuleciu.

2.3. Kagju

Spośród szkół powstałych w XI w. przetrwała także szkoła ustnej tradycji, kagju (t. *bka' brgyud*). Podobnie jak pozostałe szkoły nowe, również i ta wywodzi się od indyjskich nauczycieli, do których udawali się po nauki Tybetańczycy. Poniższe schematy pokazują dwa powstałe w XI w. główne nurty szkoły kagju oraz późniejsze główne odgałęzienia jednego z nich.



W odniesieniu do pierwszego nurtu już biografie indyjskich mahasiddhów wskazują na jego istotny później rys: zaufanie i oddanie dla guru. Na przykład tradycja głosi, że zanim Naropa (t. *nā ro pa*, ok. 1016-1100) otrzymał od Tilopy (ti lo pa, 988-1069) instrukcje medytacyjne, był poddany

kilkunastu bolesnym próbom: musiał m.in. rzucić się w przepaść czy kłaść przez strumień pełen pijawek, by służyć jako kładka⁴⁴. Tybetański rolnik Marpa (mar pa, 1012-1097), który został jego uczniem, odwiedzał go w Indiach trzykrotnie, pieszo pokonując trudne i niebezpieczne tereny. Marpa stał się z kolei przykładem osoby, która osiągnęła oświecenie, mając rodzinę i prowadząc gospodarstwo. Zapoczątkowaną przez niego w Tybecie linię nazwano marpa kagju. Jego główny uczeń, Milarepa (t. mi la ras pa, 1052-1135), rozstawiony poprzez napisaną kilka wieków później hagiografię⁴⁵, stał się ikoną himalajskich joginów. Według tradycji, gdy został osierocony przez ojca w dzieciństwie, wraz z matką i młodszą siostrą był zmuszany do niewolniczej pracy na rzecz stryja. Stryj przejął bowiem cały rodzinny majątek. Kiedy dorósł, matka wymogła na nim, że nauczy się czarnej magii i dokona zemsty. Milarepa, sprowadziwszy burzę gradową, zniszczył majątek i zabił 35-osobową rodzinę stryja. Spełniwszy wolę matki, przerażony wizją skutków swoich działań, zaczął szukać duchowego nauczyciela. Gdy w końcu trafił na Marpę, ten, dopuszczając do tantrycznych inicjacji i pouczeń innych swoich uczniów, odmawiał ich Milarepie i wyznaczał mu trudne zadania, jak noszenie ciężkich kamieni i budowanie z nich, a potem burzenie, różnych domów i wież, by oczyścić swojego karmana. Gdy wreszcie Milarepa otrzymał instrukcje medytacyjne, udał się do górskich samotni, żywiąc się często tylko pokrzywami, i z wielką determinacją oddał tantrycznej praktyce, by po kilkunastu latach uzyskać oświecenie i wiele duchowych mocy (s. *siddhi*, t. *dnegos grub*). Wspomniana biografia w wielu miejscach wzmiankuje, iż nauczał wszystkie istoty spotkane na swojej drodze – demony, zwierzęta i ludzi – często śpiewając pouczające pieśni na temat buddyjskiego poglądu i praktyki. W sztuce jest przedstawiany jako jogin o wychudłym ciele, ze skórą pozieleniałą od specyficznej diety, z prawą

⁴⁴ Chogyam Trungpa, *Illusion's Game: The Life and Teachings of Naropa*, Boston 1994; H. V. Guenther, *The Life and Teachings of Nāropa*, Boston 1995.

⁴⁵ Tsang Nyon Heruka, *Opowieść o życiu Milarepy albo Drogowskaz Wyzwolenia i Wszechwiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 2005.

ręką podniesioną do ucha. Biografia Milarepy stała się też przedmiotem wielu utworów popkulturowych, w tym kilku ekranizacji⁴⁶ czy komiksów.

Milarepa miał wielu naśladowców, którzy z kolei mieli swoich charyzmatycznych uczniów i z czasem szkoła marpa kagju rozgałęziła się na dwanaście podszkół. Transmisja niektórych spośród nich trwa nieprzerwanie do czasów współczesnych. Bodaj najliczniejszą żywą podszkołą, reprezentowaną także w Polsce, jest dagpo kagju (t. *dvags po bka' brgyud*), zwana później karma kagju, zapoczątkowana przez Gampopę (sgam po pa, 1079-1153), a następnie kontynuowana przez jego ucznia, Dysuma Czienpę (dus gsum mkhyen pa, 1110-1193), Karmapę I (*karma pa*), uważanego za emanację Bodhisattwy Współczucia, Awalokiteśwary. Jej zwierzchnictwo jest przekazywane kolejnym mężczyznom, uznanym w dzieciństwie – często na bazie rygorystycznych procedur – za tulku (t. *sprul sku*), inkarnacje zmarłego poprzednika. Drugi Karmapa, Karma Pakszi⁴⁷ (*karma pa kshi*, 1204-1283), był pierwszą oficjalnie rozpoznaną w Tybecie inkarnacją, osobą, która miała odrodzić się świadomie.

Koncepcja reinkarnacji, popularna w Indiach i w całym buddyzmie, w Tybecie została rozwinięta i sformalizowana. Bazuje ona na występujących w Kanonie palijskim wzmiankach na temat trzech typów ciała Buddy Siakjamuniego: (1) materialnym, zbudowanym z czterech żywiołów (p. *cātummahā-bhūtika-kāya*), podlegającym zmianom i degeneracji; (2) mentalnym (p. *manōmaya-kāya*), w którym Budda miał udawać się za życia do sfer bogów; (3) dhammy (p. *dhamma-kāya*), rozumianym jako korpus nauk przekazanych przez Buddę, a więc nie ciało w ścisłym znaczeniu. Koncepcje mahajanistyczne, uznając wpływ Buddy na świat – również pośmiertny – za nieograniczony, wymieniają ciało dharmy (s. *dharmakāya*), rozumiane jako niezróżnicowane i niezmierzone, jako natura zjawisk, przedmiot poznania wyłącznie religijnego, oraz ciała foremne (s. *rūpa-kāya*), o wyróżniających je 32 cechach fizycznych – jak wypukłość na szczycie

⁴⁶ Np. L. Cavani, *Milarepa* (film włoski), 1974; Neten Chokling, *Milarepa*, 2006 (film bhutański).

⁴⁷ Pierwszy człon imienia to sanskrycki termin *karma*, aktywność, drugi – to nadany mu w Mongolii tytuł *bakshi*, mong. nauczyciel, mistrz.

czaszki (s. *uṣṇīṣa*) – dostępne zmysłowo dla bogów i ludzi. Ostateczna, klasyczna wersja mahajanistycznej koncepcji ciał buddy została sformułowana po III w. n.e. w szkole jogaczary (s. *yogācāra*). Według niej ciało dharma to sposób istnienia zjawisk, a w przypadku istot obdarzonych świadomością – rezultat wglądu w naturę rzeczywistości, ciała formy zaś są przejawiane, by pomagać istotom odczuwającym. Oba typy ciał mają być rezultatem zasług materialnych i mentalnych. W obrębie ciał formy, dla których bazą metafizyczną jest ciało dharma, a przyczyną sprawczą współczucie (s. *karuṇā*), wyszczególniono dwa podtypy: ciało radości (s. *sambhoga-kāya*), którego substratem jest światło i które widoczne ma być tylko dla zaawansowanych bodhisattwów, oraz ciało przejawione (s. *nirmana-kāya*) – w tymże budowie i zaawansowani na duchowej ścieżce bodhisattwowie pojawiają się na ziemi. Ten podtyp obejmuje tybetańską kategorię tulku, istot uważanych za odradzające się świadomie, by – zgodnie z mahajanistycznym ideałem leżącym u podstaw wadźrajany – pomagać innym.

System odnajdowania tulku upowszechnił się i jest stosowany do dziś⁴⁸ w bonie oraz w pozostałych szkołach buddyzmu tybetańskiego, z wyjątkiem szkoły sakja, gdzie zwierzchnictwo jest dziedziczne. Obecnie, w wyniku kontrowersji z początku dziewięćdziesiątych lat XX w., podszkoła karma kagju przeżywa rozłam. Doszło do niego wskutek uznania dwóch kandydatów za Karmapę XVII, którzy spotkali się we Francji dopiero w 2018 roku, by podjąć próbę złagodzenia podziałów. Głównym klasztorem tej podszkoły w Tybecie jest Tsurphu z 1187 r., położony około 70 km na północ od Lhasy, a na uchodźstwie Rumtek w Sikkimie, w Indiach.

Drugi nurt w obrębie tradycji kagju, szangpa kagju (t. *shangs pa bka' brgyud*), wywodzi się od tybetańskiego adepta Khjungpo Neldziora (khyung po rnal 'byor)⁴⁹, który wyprawiając się w XI stuleciu do Indii, pobierał nauki od wielu guru, wśród nich od dwóch joginek: Nigumy (t. ni gu ma,

⁴⁸ Sfabularyzowane wersje poszukiwań inkarnacji zob. B. Bertolucci, *Mały Budda*, 1993; M. Scorsese, *Kundun – życie Dalajłamy*, 1997.

⁴⁹ Tradycja głosi, iż żył około 150 lat, między 978 a 1139 r.; na temat tej postaci zob. J. Grela, *Khyung-po rnal-'byor*, [w:] *Powszechna Encyklopedia...*, t. 5, Lublin 2004, s. 598-599.

XI w.) i Sukhasiddhi (s. Sukhasiddhi, XI w.). Biografie wspominają, iż Niguma była albo siostrą, albo partnerką Naropy. W tej podszkole kluczową rolę odgrywają koncepcje iluzoryczności zjawisk⁵⁰ oraz praktyki świadomego śnienia.

Wszystkie nurty kagju bazują głównie na praktykach tantry, charakterystycznych dla wadźrajany, choć znają też i wykorzystują podejście natychmiastowe, jak dzogczen. Specyfika podejścia tantrycznego polega m.in. na tym, że o ile buddyjskie sutry przyjmują, iż ciało dhammy/dharmy to rezultat poznania natury umysłu, a ciała foremne – efekt doskonalenia się w altruistycznych działaniach i wyzwalających aktywnościach (p., s. *pāramitā*), o tyle tantry, nie negując powyższego podejścia, propagują odmienne metody. Przyjmując tezę o bytowej jedności wszystkich zjawisk oraz jej implikację dotyczącą możliwości wywołania zmiany jednych elementów poprzez działanie na inne, tantra głosi, iż dwa warunki niezbędne do realizacji buddyjskiego celu można wypełnić poprzez metodyczne, aktywne wyobrażanie sobie owego celu. Innymi słowy, prawidłowe wizualizowanie siebie w formie buddy czy medytacyjnego bóstwa ma skutkować uzyskaniem ciał foremnych, a właściwe skupienie na pustości tej formy – uzyskaniem ciała dharmy, czyli umysłu buddy. Prerekwizytami do takich praktyk są w buddyzmie tybetańskim: wstępne zrozumienie pustej natury zjawisk, altruistyczne nastawienie, wiara w skuteczność tantrycznych metod, zaufanie do guru, a także uzyskanie formalnego pozwolenia, inicjacji⁵¹ oraz instrukcji.

W trakcie tzw. jogi bóstwa (s. *devata-yoga*, t. *lha'i rnal 'byor*), bazującej głównie na technikach wspomnianego w rozdziale pierwszym w kontekście mahajogi etapu budowania (s. *utpatti-krama*, t. *bskyed rim*), adept zazwyczaj wyobraża sobie siebie w formie medytacyjnego bóstwa, dostosowanego do swojego temperamentu. Bóstwa o wyglądzie łagodnym, najbardziej uniwersalne, mają być antidotum przeciw omroczeniu, niewiedzy, o wyglądzie groźnym – przeciw gniewowi i nienawiści, a bóstwa występujące w parze, w seksualnym uścisku – przeciw pożądaniu i lgnięciu. Postacie te kodują

⁵⁰ S. Harding, *Niguma – Lady of Illusion*, Ithaca 2010, s. 37–134.

⁵¹ Zob. J. Grela, *Przekazywanie niewyrażalnego. Przykład tybetańskich inicjacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2 (2012), s. 112–124.

ponadto szereg cech buddy, stanowiących spodziewane rezultaty tantrycznej transformacji, co ukazują poniższe tabele.

Kolor postaci	Skandha	Emocja	Mądrość
biały	formy	gniew, nienawiść	czystego odzwierciedlania, brak konceptualizacji
żółty	odczuwania	duma lub chciwość	[widzenia] równości wszystkich zjawisk, bezstronność
czerwony	postrzegania	pożądanie, lgnięcie	rozróżniająca, analityczna
zielony	formacji karmicznych, wolicjonalnych	zazdrość	wiedza, jak skutecznie działać
niebieski, czarny	świadomości	omroczenie, niewiedza	znajomość ostatecznej natury zjawisk

Ozdoba	Wyzwalająca aktywność
naszyjnik krótki	szczodrość
bransolety	moralność
kolczyki	cierpliwość
naszyjnik długi lub fartuszek	wytrwałość
koło we włosach	koncentracja
napierśnik, relikwiarz zawieszony na szyi	mądrość

Podstawowy schemat dotyczący buddyjskich praktyk medytacyjnych, obejmujący skupienie i wgląd, jest tu realizowany poprzez ujednoliconą koncentrację na wizualizacji i recytacji oraz zrozumieniu pustej natury i niesamoistości tej kreacji.

Angażowanie ciała, poprzez np. rytualne gesty (s. *mudrā*, t. *phyag rgya*), mowy – poprzez melorecytacje i recytacje np. mantr (s. *mantra*, t. *sngags*)⁵²,

⁵² Ważną rolę mantr w buddyzmie tantrycznym odzwierciedla popularne tybetańskie określenie wadźrajany: „niezniszczalny/diamentowy pojazd tajemnej mantry” (t. *gsang sngags rdo rje the pa*).

oraz umysłu – poprzez wizualizacje (t. *dmigs pa*) i interioryzację odniesień symbolicznych wyobrażonych elementów, jak kolory i atrybuty postaci, a także inne techniki tantry, jak manipulacje oddechowe, mają doprowadzić do całkowitej przemiany (transformacji) osobowości adepta oraz okoliczności jego życia.

Poza jogą bóstwa pomocnicze techniki w tantrze obejmują – związane ze wspomnianą w rozdziale pierwszym anujogą i etapem spełnienia (s. *nišpanna-krama*, t. *rdzogs rim*) – tzw. sześć jog (dosłownie dharm, t. *chos drug*) Naropy⁵³ w wypadku szkoły marpa kagju i jej rozgałęzień, oraz sześć jog Nigumy i sześć jog Sukhasiddhi w wypadku szangpy kagju. Ich ogólna koncepcja oraz nazwy⁵⁴ są podobne. Część ćwiczeń jogicznych owych sześciu dharm/jog adept wykonuje na jawie, część natomiast podczas fazy marzeń sennych lub snu głębokiego. Mają one kulminować doświadczenie najsubtelniejszego stanu świadomości, zwanego jasnym/przejrzystym światłem (s. *prabhāsvara*, t. *'od gsal*). Ten specyficzny, subtelny poziom świadomości, istotny dla tantry, powinien być wykorzystany do niekonceptualnego zrozumienia pustki, sposobu istnienia wszelkich zjawisk i skutkować wyzwalającym wglądem. Możliwe są przy tym dwie perspektywy teoretyczne: (1) akcentująca przedmiot poznania, pustkę, jak czyni to szkoła drikung kagju (t. *'bri gung bka' brgyud*), ale też szkoły sakja i gelug, wpisując się tym samym w nurt filozoficzny rangtong (*rang stong*; pustka własnej natury); bądź (2) odpodmiotowa, polegająca na skupieniu na samym jasnym świetle, charakterystyczna dla poglądu szentong (*gzhan stong*; pustka (brak) innych poziomów świadomości)⁵⁵, głoszonego w podszkołach karma, drugpa (*'brug pa*) i szangpa kagju.

⁵³ Zob. J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, tłum. J. Janiszewska, Kraków 2008, s. 438–451.

⁵⁴ Żaru (s. *caṇḍālī*, t. *gtum mo*), iluzorycznego ciała (s. *māyā-kāyā*, t. *sgyu lus*), snu (s. *svapna-darśana*, t. *rmi lam*), jasnego światła (s. *prabhāsvara*, t. *'od gsal*) – dotyczące tego życia oraz przygotowujące na moment śmierci oraz etap następujący wg tej koncepcji po niej: przeniesienia [świadomości] (s. *saṃkrānti*, t. *pho ba*) i stanu pomiędzy (s. *antarā-bhava*, t. *bar do*).

⁵⁵ Zob. J. Gablankowska-Kukucz, *Pustka innego*, Kraków 2004; Mikjo Dordze (Karmapa VIII), *Pochodnia madhjamiki szentong*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 2012.

Inną ważną praktyką medytacyjną jest w kagju mahamudra (s. *mahā-mudrā*, t. *phyag chen*), obejmująca zbiór technik mających prowadzić do urzeczywistnienia natury umysłu, charakteryzowanej jako błogość, przejrzystość i brak dyskursywnych myśli w połączeniu z doświadczeniem pustki⁵⁶. Trzy odmienne typy technik mahamudry dotyczą perspektyw: sutr, tantr i esencji (t. *ngo bo*).

Podstawy teoretyczne systemu mahamudry oparte są na mahajanistycznych sutrach doskonałej mądrości (s. *prajñā-pāramitā*), uznających brak samobytu i współzależność zjawisk. Podstawowymi metodami – zwłaszcza dla mahamudry sutr – są uważność i osiąganie jednopunktowej koncentracji, następnie analiza pojęciowa zjawisk, zwłaszcza umysłu, na koniec zaś skupienie na wyniku owej analizy – kontemplacja natury nieintencjonalnej świadomości⁵⁷. Na ścieżce tantr adept ma osiąść takie samo zrozumienie, lecz wykorzystując techniki tantry; najpierw ma dzięki nim uzyskać wspomniany wyżej specyficzny rodzaj świadomości, zwany jasnym światłem, i to na tym – subtelnym – poziomie świadomości uzyskuje wgląd i niekonceptualne zrozumienie sposobu istnienia zjawisk. W wypadku technik mahamudry esencji podejście opiera się na wcześniejszych przebłykach takiego zrozumienia adepta, ugruntowując je, i nie wymaga stopniowej ścieżki.

System mahamudry wymienia cztery etapy uzyskania zrozumienia natury rzeczywistości: (1) ujednoliconą koncentrację (s. *śamatha*, t. *rtse gcig*), mającą wyciszyć zbędne procesy myślowe; (2) brak konceptualizacji (t. *spros bral*) osiągany na drodze analizy pojęciowej bądź technik związanych z tantryczną fizjologią, odpowiednik wipaśjany (s. *vipaśyanā*); (3) tzw. jeden smak (t. *ro gcig*), czyli doświadczenie jedni, brak dualizmu podmiotowo-przedmiotowego; (4) niemedytacja (t. *sgom med*), czyli interioryzacja i ustabilizowanie powyższego wglądu.

⁵⁶ Dla szkół marpa kagju np. Rang 'byung rdo rje, *Third Karmapa's Mahamudra Prayer*, tłum. Tai Situ, R. Fuchs, Ithaca 2002; *Mahamudra and Related Instructions: Core Teachings of the Kagyu Schools*, tłum. P. A. Roberts, London 2011; dla gelug, za mahamudrą gaumą, przejętą z szangpa kagju np. Dala'i-Lama XIV, *Méditation sur l'esprit*, tłum. A. Ansermet, Paris 1982.

⁵⁷ Wangczyuk Dordze (Karmapa IX), *Mahamudra eliminująca ciemności niewiedzy*, tłum. z tyb. A. Berzin, tłum. z ang. A. Skura, Kraków 1993.

Mahamudra, integrowana ze stopniową ścieżką, jest w kagju (i w omawianej poniżej szkole gelug) swoistym odpowiednikiem dzogczen, skorelowanego ze ścieżką natychmiastową. W odniesieniu do metod od dzogczen różni się tym, że posiłkuje się opisywaną w tantrach anatomią i fizjologią, z jej systemem przepływów subtelnych energii w subtelnych kanałach, czego nie postuluje dzogczen, a wgląd wyzwalaający ma się dokonać na poziomie stanu świadomości zwanego jasnym światłem, a nie rigpą. Podejmowane są jednak próby połączenia obu podejść⁵⁸.

Wszystkie podszkoły kagju kładą duży nacisk na intensywną praktykę medytacyjną i oddanie dla guru, a także – zwłaszcza w pierwszych pokoleniach po utworzeniu każdej podszkoły – indywidualny przekaz nauk od mistrza do ucznia. W szkole tej ważna jest też idea silnej duchowej więzi między guru i uczniem, rozciągającej się na kolejne wcielenia.

2.4. Gelug

Jeśli chodzi o szkołę kadam, pierwszą ze szkół nowych zapoczątkowanych w XI w., mimo propagowanych przez nią szlachetnych, altruistycznych ideałów i prostego, mniszego stylu życia, z biegiem stuleci w jej łonie zaczęły się pojawiać korupcja i degeneracja. Tymczasem inne szkoły, zwłaszcza kagju za sprawą Gampopy (1079-1153), który także zapoczątkował nurt monastyczny w swojej szkole, wkomponowały idee i techniki kadampy w swój przekaz. Gdy w XIV stuleciu pojawił się urodzony we wspomnianej już dolinie Tsongkha, w tybetańskiej prowincji Amdo, wybitny uczony i mistrz medytacji, Tsongkhapa (tsong kha pa, 1357-1419), ostatecznie przeorganizował kadampę i na jej bazie założył szkołę gelug (t. *dge lugs*). Ostatnie klasztory kadampy zniknęły między XV a XVII w.

Tsongkhapa, uważany za emanację Bodhisattwy Mądrości, Mańdziuśriego, był uznanym tybetańskim filozofem z nurtu prasangiki madhjamaki

⁵⁸ Chokyi Nyima (Rinpoche), *The Union of Mahamudra and Dzogchen*, tłum. E. Pema Kunsang, Hongkong 1989.

(*prāsaṅgika-madhyamaka*)⁵⁹, zajmującym się m.in. koncepcją współzależności i teorią negacji; podkreślał też wartość etyki jako fundamentu rozwoju jednostki. Napisał kilkaset tekstów, zebranych w osiemnaście tomów, spośród nich najbardziej znane, monumentalne dzieła, dotyczą stopniowej ścieżki⁶⁰ oraz interpretacji i stopni tantr⁶¹. W odniesieniu do działalności religijnej zainicjował odbywający się nadal rokrocznie wielki festiwal modlitw (t. *smoṅ lam chen mo*), naśladowany przez inne tybetańskie szkoły, a pod koniec swego życia, w 1409 r., założył klasztor Gaden (dga' ldan), centrum zreformowanej szkoły, którego kolejni opaci zostają zwierzchnikami całej szkoły gelug. W Gaden mnisi mieli ćwiczyć swój intelekt poprzez dogłębne studia filozofii buddyjskiej i rygorystyczne debaty oraz angażować się w praktykę buddyjskiej tantry. Docelowo zamieszkało tam około czterech tysięcy mnichów. Wkrótce powstały dwa inne główne klasztory tej szkoły: Drepung ('bras spungs) – bodaj największy kompleks klasztorny na świecie, mieszczący do dziesięciu tysięcy mnichów (il. 21) – oraz Sera (se ra), również oferujący kilkunastoletnie studia buddyjskiej filozofii i nadający na koniec – na podstawie wyniku końcowego egzaminu mającego formę debaty – tytuł naukowy gesze (*dge bshes*). System ten został zaadaptowany do szkoły sakja i do tybetańskiego bonu; szkoły kagju i ningma, gdzie także wdrożono filozoficzną edukację, nadają na koniec wieloletnich studiów tytuł naukowy khenpo (*mkhen po*).

Tsongkhapa starał się połączyć doktryny wczesnych szkół buddyzmu z poglądami mahajany, łagodząc występujące między nimi różnice; potępiał

⁵⁹ Zob. Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's Quest for the Middle View*, London 2000.

⁶⁰ Przekład angielski zob. Tsongkhapa, *The Great Treatise on the Stages of the Path, the Lamrim chenmo*, t. 1-3, tłum. Lamrim Chenmo Translation Committee, Ithaca, New York 2014.

⁶¹ *Sngag rim chen mo* częściowo przełożony na angielski: Tsong Khapa, *Tantra in Tibet (Sngags rim chen mo, rozdz. 1)*, tłum. J. Hopkins, Ithaca 1987; i d e m, *Deity Yoga (Sngags rim chen mo, rozdz. 2)*, tłum. J. Hopkins, Ithaca 1981; idem, *Yoga Tantra: Paths to Magical Feats (Sngags rim chen mo, rozdz. 3)*, tłum. J. Hopkins, Ithaca 2005; i d e m, *Great Treatise on the Stages of Mantra (Sngags rim chen mo, rozdz. 11-12, the Creation Stage)*, tłum. Th. F. Yarnall, New York 2013.

też ślełą wiarę w magię i modlitwę, kładąc nacisk na wieloletnie studia i medytację oraz surowe przestrzeganie reguł moralnych. W ramach przeprowadzanych reform ustalił wzór mniszych szat w swojej szkole i dodał ceremonialne nakrycie głowy w kolorze żółtym, od którego później wzięło nazwę mongolskie określenie tybetańskiego buddyzmu: „żółta religia” (mong. *shar shashin*).

Zreformowana szkoła, gelug, podobnie jak jej założyciel Tsongkhapa, cieszyła się w Tybecie olbrzymią renomą i przez pierwsze dekady pozostawała z dala od polityki. Jednak w pewnym momencie, gdy wybitny lama uważany za trzecią inkarnację głównego ucznia Tsongkhapy został w 1578 r. zaproszony przez Altan-chana do Mongolii i tam, uznając chana za inkarnację wielkiego chana Kubilaja, sam otrzymał przydomek „dalaj”, znaczący po mongolsku „ocean”, szkoła gelug odnowiła nawiązane wcześniej relacje „mistrza-darczyńcy” i uzyskała hegemonię w Tybecie. Dalajlamowie stopniowo zdobyli władzę zarówno duchową, jak i świecką, co zmieniło się dopiero w 2011 r., kiedy to Dalajlama XIV rzekł się funkcji szefa rządu tybetańskiego na uchodźstwie.

W XVII w., w czasach Dalajlamy V zwanego Wielkim, w miejscu pałacu królewskiego z VII w. zbudowano olbrzymi kompleks Potala, w którym mieściły się m.in.: rezydencja zimowa dalajlamów, pomieszczenia rządu i administracji, biura, drukarnie, biblioteki oraz – w części centralnej, czerwonej – sale kultowe (il. 22). Dziś jest to wizytówka Lhasy i miejsce pielgrzymek, a pusty pałac jest dla Tybetańczyków symbolem dawnej świetności oraz samego Dalajlamy.

W 1991 r. w Wielkiej Brytanii jeden z tybetańskich uczonych i mnichów szkoły gelug, Geshe Kelzang Gjatso (bskal bzang rgya mtsho, ur. 1931), założył na uchodźstwie nową kadampę (ang. New Kadampa Tradition), z założenia inspirowaną mistrzami pierwotnej kadampy oraz Tsongkhapą i uznawaną przez założyciela za czystą gelugpę. Epitet „nowa” ma oznaczać nie tylko nową szkołę, ale także nowy sposób przedstawiania dharmy, dostosowany do wyzwań współczesności. Powstanie nowej kadampy łączy się z kontrowersjami natury religijnej – jak promocja kultu jednego z bóstw opiekuńczych, nieuznawanego za oświeconego przez ogół

wyznawców gelugpy, z Dalajlamą na czele – oraz z konfliktem natury politycznej. Krytyka i bunt wobec Dalajlamy XIV, jako łamiącego prawo do wolności religijnej, doprowadziły bowiem do swoistego rozłamu w obrębie szkoły gelug. Mimo iż nowa kadampa liczy obecnie na świecie ponad tysiąc ośrodków, pozostaje jednak marginalną i mniejszościową w porównaniu z całą gelugpą.

2.5. Pozostałe spośród ośmiu wielkich szkół

Powyższy podział szkół buddyzmu tybetańskiego na wywodzone z Indii: ningmę, kadam (przekształconą znacznie później w Tybecie w gelug), sakja oraz marpa kagju i szangpa kagju jest popularny w piśmiennictwie zachodniego kręgu kulturowego. Sami Tybetańczycy, choć również go stosują, często przedstawiają szerszą typologię, wyróżniając tzw. osiem wielkich pojazdów linii praktyk (t. *sgrub brgyud shing rta chen mo brgyad*) o indyjskim rodowodzie. Obejmuje ona oprócz powyższych pięciu trzy linie (*brgyud*), które nie przetrwały w ogóle bądź nie przetrwały jako samodzielne.

Szkoła wywodzona od mahasiddhy Orgienpy (o rgyan pa, 1230-1309), zwana linią trzech wadźr (t. *rdo rje gsum*), nie pozostawiła po sobie żadnych pism i raczej nie była kontynuowana. Jej doktryna i praktyki pozostają jedynie w sferze domniemań. Przyjmuje się, iż trzy wadźry to prawdopodobnie synonim ciała, mowy i umysłu buddy. Dwie pozostałe linie, Kalaczakry (s. *kāla-cakra*, t. *dus 'khor*; koło czasu) oraz szidzie-czie (t. *zhi byed gcod*; wyciszanie-odcinanie), zostały wchłonięte przez większe szkoły, dzięki czemu ich transmisja jest kontynuowana.

Kāla-cakra-tantra, zbiór sanskryckich tekstów z pierwszej połowy XI w. wraz z literaturą komentatorską⁶², wyróżnia i opisuje trzy typy cykli we wszechświecie, przy czym dwa pierwsze są według tej koncepcji kształtowane przez karmana: (1) cykle zewnętrzne, jak ruch ciał niebieskich, zmiany pór roku, faz księżyca itp., których szczegółowe deskrypcje są wykorzystywane

⁶² Przekład na angielski z tłumaczenia tybetańskiego wraz z komentarzem – Khedrup Norsang Gyatso, *Ornament of Stainless Light: An Exposition of the Kalachakra Tantra*, tłum. G. Kilty, Boston 2004.

przez tybetańską astrologię; (2) wewnętrzne, związane z organizmami żywymi, np. cykle okołodobowe, oddechowe itp.; (3) alternatywne, czyli techniki medytacyjne etapu budowania i spełnienia⁶³ mające umożliwić oczyszczenie indywidualnego karmana oraz wyjście poza ograniczenia pozostałych cykli. Etap budowania opiera się tu na wizualizacjach i recytacjach związanych z bóstwem medytacyjnym zwanym Kalaczakrą, przy czym cechy morfologiczne bóstwa i jego partnerki, jak łączna liczba ich rąk czy paliczków, korespondują z odcinkami czasu, czyli z dwudziestoma czterema fazami księżyca i 360 dniami roku kalendarza lunarne. Etap spełnienia obejmuje z kolei etapy zwane sześcioma jogami (s. *ṣaḍ-aṅga-yoga*; t. *sbyor drug*), zakładające:

- wycofanie subtelnej energii (s. *prāṇa*, t. *rlung*) z organów zmysłów;
- osiągnięcie stabilnej koncentracji, ujednolickowanie;
- wycofanie subtelnych energii z kanałów bocznych do kanału centralnego (s. *avadhūti*, t. *rtsa dbu ma*), przebiegających przez ciało zgodnie z tantryczną anatomią;
- zatrzymanie oddechu po wdechu (s. *kumbhaka*, t. *rlung bum can*);
- jogę wewnętrznego żaru (s. *caṇḍālī*, t. *gtum mo*), mającą stopić i połączyć dwie krople subtelnej energii (s. *bindu*, t. *thig le*), esencję męską i kobiecą;
- uzyskanie dostępu do subtelnej poziomu świadomości, doświadczanego jako niedualna błogość i pustka.

Linie praktyk Kalaczakry zostały inkorporowane do wszystkich głównych szkół buddyzmu tybetańskiego, a współcześnie – często w intencji pokoju na świecie – odbywają się publiczne inicjacje związane z tym bóstwem. Literatura Kalaczakry jest też źródłem mitu o Siambhali (s. Śambhala, t. bde 'byung; źródło szczęścia), królestwie-utopii przez jednych postrzeganym jako faktyczne miejsce na ziemi, przez innych jako stan umysłu. Popularny mit, znany już w indyjskich puranach⁶⁴, głosi, że na koniec ciemnej epoki (s. *kali-yuga*, t. *rtsod ldan*), po zwycięskiej wojnie zła z dobrem

⁶³ Zob. V. A. Wallace, *The Inner Kalacakra Tantra: A Buddhist Tantric View of the Individual*, Oxford 2004.

⁶⁴ *Viṣṇu-purāṇa* 4.24; A. Hiltebeitel, *Rethinking India's Oral and Classical Epics: Draupadi among Rajputs, Muslims, and Dalits*, Chicago 1999, s. 217-218.

prowadzonym przez króla Siambhali, zapanuje złoty wiek. Odnaleźć go można też w korpusie literatury Kalaczakry. Występujący tam mit idyllicznej Siambhali przez ostatnie tysiąclecie obrósł wieloma legendami zarówno w Azji, jak i na innych kontynentach. Czerpią z nich liczne milenarystyczne interpretacje buddyjskie i polityczne⁶⁵.

Ostatnim spośród ośmiu tybetańskich wielkich pojazdów linii praktyk jest tantryczna odmiana nauk pradźniaparamity, zwana po tybetańsku szidzie-czie. Jej założycielami byli indyjski mahasiddha Paramabuddha, znany głównie pod tybetańskim imieniem Padampa Sangje (pha dam pa sangs rgyas, zm. 1117), kilkukrotnie odwiedzający Wyżynę Tybetańską i przekazujący tam metody „szidzie” (t. *zhi byed*), wyciszania [cierpienia], oraz jego główna tybetańska uczennica, Maczik Labdron (ma gcig lab sgron, 1055-1149), znana z autorskich metod „czie”⁶⁶ (*gcod*), odcinania. Doktryna tej linii bazuje na ogólnobuddyjskim przekonaniu, iż z powodu dualistycznej percepcji i lgnięcia do „ja” – uważanego za byt autonomiczny – pojawiają się uciążliwości, szkodliwe emocje typu gniew, zazdrość itd. Podejmowane pod ich wpływem działania powodują skutki karmiczne, co owocuje cierpieniem. Póki adept nie uświadomi sobie pustej natury zjawisk, lgnie do nich jako do rzeczywistych i niezależnych od niego, wartościuje je. Zjawiska stają się wówczas „demonami” (t. *'dre, bdud*), wiążąc istoty w sansarze. Podstawowe typy tak rozumianych demonów to w tym systemie: (1) demony wrażeń zmysłowych; (2) demony myśli, emocji; (3) demon euforii płynącej z doświadczeń religijnych; (4) demon „ja” jako niezależnego bytu. Jednym z celów praktyki czie jest zrozumienie, że wszelkie demony pochodzą z własnego umysłu, nie są wobec człowieka zewnętrzne.

Maczig Labdron propagowała trzy typy metody czie⁶⁷. Najprostsza, związana z natychmiastową ścieżką, polega na spoczywaniu w niekonceptualnym

⁶⁵ Zob. J. Grela, *The Ancient Myth of Shambhala and Its Reception through Europe and Asia*, [w:] *Tibetan Civilization and Nomadic Peoples of Eurasia: Cross-Cultural Contacts*, red. O. Ohniewa, Y. Zavorodniy, Kiev 2008, s. 179-196.

⁶⁶ W piśmiennictwie polskojęzycznym występuje też zapis „czöd”.

⁶⁷ Zob. G. Orofino, *The Great Wisdom Mother and the Gcod Tradition*, [w:] *Tantra in Practice*, red. D. G. White, Princeton 2000, s. 396-416.

doświadczeniu pustej natury zjawisk, w bezjaźniowości i współzależności. Druga metoda, prosta, obejmuje utożsamienie własnej świadomości przepełnionej miłością i współczuciem z pustą naturą wszystkich zjawisk. Metoda rozbudowana, związana za ścieżką stopniową, uchodzi za najłatwiejszą i przez to najpopularniejszą; zakłada m.in. rozmaite tantryczne wizualizacje, jak konceptualne wyprowadzenie własnej świadomości z ciała, następnie mentalne ofiarowywanie swego ciała zaproszonym, wizualizowanym istotom, w tym siłom, które adept wciąż jeszcze postrzega jako zewnętrzne, zagrażające mu. Dzięki takiej praktyce, wspomaganej wydawaniem gwałtownych dźwięków 'phat', mających oderwać go od nawykowej, dualistycznej wizji rzeczywistości, adept ma wyeliminować lgnięcie do „ja” i egotyczny nawyk niechęci do dzielenia się czymkolwiek, a przede wszystkim wyćwiczyć współczucie połączone z wglądem w pustą naturę zjawisk.

W celu wzmocnienia skuteczności metody praktyka czcie wykonywana jest w odludnych, budzących grozę miejscach, okolicach uznawanych za nawiedzone, jak: grunty cmentarne, pola kremacyjne czy miejsca tzw. podniebnego pochówku (t. *bya gtor*; rzucanie ptakom), gdzie poćwiartowane zwłoki rzucane są padlinożercom. Adept podczas śpiewów i melorecytacji towarzyszącej wizualizacjom używa takich instrumentów muzycznych, jak: duży ręczny bęben, dzwonek oraz trąbka z kości udowej (*rkang gling*).

3. Specyfika buddyzmu tybetańskiego

Historia buddyzmu na Wyżynie Tybetańskiej jest długa i barwna, wypełniona postaciami wielu wyjątkowych mnichów, erudyków i joginów. Specyfika jego rozmaitych szkół została nakreślona powyżej, w poszczególnych rozdziałach i podrozdziałach niniejszego tekstu. Lokalną specyfikę całego buddyzmu tybetańskiego, należącego do nurtu mahajany, tworzy szereg elementów. Jednym z nich jest popularność w szkole starej, choć nie wyłącznie, mitu Padmasambhawy, w szkołach nowych zaś mitu ustanawiającego patronat Awalokiteśwary (t. *spyan ras gzigs*) nad Tybetem, Bodhisattwy Współczucia, który od tysięcy interweniuje, pomaga i otacza Tybetańczyków opieką. Przekłada się ona m.in. na powszechność sześciosylabowej

mantry tego bodhisattwy – rytej w przydrożnych kamieniach, umieszczanej w „młynkach modlitewnych” i często recytowanej. Inną cechą charakterystyczną jest popularność tantry, a więc praktyk angażujących ciało, mowę i umysł adepta, mających dokonać ich transformacji, oraz powszechność opowieści o tantrycznych herosach – joginach, którzy, demonstrując nadnaturalne moce, siddhi, przekraczają prawa natury, dokonują cudów i doprowadzają uczniów do oświecenia za pomocą niekonwencjonalnych metod i transgresji.

Choć buddyzm jest zasadniczo zorientowany na osiągnięcie podstawowego celu, jakim jest wgląd w naturę rzeczywistości, dający wolność od „ja” i przymusu odradzania się, wiele zabiegów kultowych buddyzmu tybetańskiego opiera się na praktykach dywinacyjnych i akcentuje także cele doczesne związane z długowiecznością, zdrowiem oraz pomyślnością. Tybetański buddyzm ludowy, a częściowo także jogiczny i monastyczny, włącza w warstwę światopoglądowej i rytualnej rodzime wierzenia i praktyki kulturowe, jak: wieszanie „koni wiatru” (t. *rlung rta*), zwanych u nas chorągiewkami modlitewnymi, by harmonizować pięć żywiołów makrokosmosu, wzmacnianie bądź przywoływanie „duszy” (t. *bla*) oraz rozliczne rytuały dla lokalnych duchów i bóstw terytorialnych, jak bogowie gór⁶⁸ (il. 23). Antropolodzy nazywają takie podejście magicznym, zakładającym, iż potężniejsze od człowieka istoty, jak lokalne siły, są tak samo zakorzenione w świecie i podlegają prawom tego świata jak ludzie, a zatem człowiek może na nie wpływać poprzez odpowiedni czyn rytualny⁶⁹. To właśnie podejście pragmatyczne i dowartościowanie również tego życia i ciała niezwykle silnie za barwiają buddyzm tantryczny praktykowany na Wyżynie Tybetańskiej.

⁶⁸ Zob. J. Grela, *Podstawy...*, s. 91, 128-138.

⁶⁹ S. J. Tambiah, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, tłum. B. Hlebowicz, Kraków 2007, s. 17-18.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Atiśa, *The Complete Works of Atiśa: The Lamp for the Path and Commentary*, tłum. R. Sherburne, Aditya Prakashan, New Delhi 2003.
- Bka' chems ka khol ma*, red. Smon lam rgya mtsho, Gan su mi rigs dpe skrun khang, Lanzhou 1989.
- Buton Rinchen Drub, *History of Buddhism in India and Its Spread to Tibet: A Treasury of Priceless Scripture*, tłum. Rinchen Zangpo, L. Stein, Snow Lion Publications, Boston–London 2013.
- Gos lotsa ba gzhon nu dpal, *The Blue Annals*, t. 1, tłum. G. N. Roerich, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1996.
- Klong chen rab 'byams pa, *Khregs chod dang thod rgal gnyis ka'i yang yig nam mkha' klong chen*, [w:] Klong chen rab 'byams pa, *Snying thig ya bzhi*, t. 5, *Bla ma yang thig*, red. Sherab Gyaltzen lama, bdmw, s. 105–116.
- Kongtrul J., *The Treasury of Knowledge*, t. 6, cz. 4: *Systems of Buddhist Tantra*, tłum. E. Guarisco, I. McLeod, Snow Lion Publications, Ithaca 2005.
- Kulaya-rāja-tantra*, [w:] *The Sovereign All-Creating Mind the Motherly Buddha: A Translation of the Kun byed rgyal po'i mdo*, tłum. E. K. Neumaier-Dargyay, State University of New York Press, Albany 1992, s. 55–177.
- Longchen Rabjam, *You Are the Eyes of the World*, tłum. K. Lipman, M. Peterson, Snow Lion Publications, Ithaca 2000.
- Mahamudra and Related Instructions: Core teachings of the Kagyu Schools*, tłum. P. A. Roberts, Wisdom Publications, London 2011.
- Mañi bka' 'bum*, Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Xining 1991.
- Mikjo Dordze (Karmapa VIII), *Pochodnia madhjamiki szentong*, tłum. A. Przybyśławski, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2012.
- PT (Pelliot tibétain) 1286.
- PT (Pelliot tibétain) 1287.
- PT (Pelliot tibétain) 4646.
- Rang 'byung rdo rje, *Third Karmapa's Mahamudra Prayer*, tłum. Tai Situ, R. Fuchs, Snow Lion Publications, Ithaca 2002.
- Rig pa'i khu byug*, IOL 647.
- Sangs rgyas sbas pa (Buddhagupta), *Sbas pa'i rgum chung*, IOL 594.

- Sakja Pandita, *Drogocenna skarbnica wytwornych maksym. Aforyzmy tybetańskie*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo M&M, Kraków 1991.
- Sakya Pandita Kunga Gyaltsen, *Clear Differentiation of the Three Codes: Essential Distinctions among Individual Liberation, Great Vehicle & Tantric Systems*, tłum. J. D. Rhoton, State University of New York Press, Albany 2002.
- Thondup (Tulku, Rinpoche), *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*, red. H. Talbott, Snow Lion Publications, Ithaca 1989.
- Tsang Nyon Heruka, *Opowieść o życiu Milarepy albo Drogowskaz Wyzwolenia i Wszechwiedzy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo A, Kraków 2005.
- Tsongkhapa, *The Great Treatise on the Stages of the Path, the Lamrim Chenmo*, t. 1-3, tłum. Lamrim Chenmo Translation Committee, Snow Lion Publications, Ithaca 2014.
- Tsong Khapa, *Deity Yoga (Sngags rim chen mo, rozdz. 2)*, tłum. J. Hopkins, Snow Lion Publications, Ithaca 1981.
- Tsong Khapa, *Great Treatise on the Stages of Mantra (Sngags rim chen mo, rozdz. 11-12, the Creation Stage)*, tłum. Th. F. Yarnall, American Institute of Buddhist Studies, New York 2013.
- Tsong Khapa, *Tantra in Tibet (Sngags rim chen mo, rozdz. 1)*, tłum. J. Hopkins, Snow Lion Publications, Ithaca 1987.
- Tsong Khapa, *Yoga Tantra: Paths to Magical Feats (Sngags rim chen mo, rozdz. 3)*, tłum. J. Hopkins, Snow Lion Publications, Ithaca 2005.
- Viṣṇu-purāṇa*, [w:] H. H. Wilson, *The Vishnu Purana: A System of Hindu Mythology and Tradition*, t. 3, Trubner & Co., London 1866.
- Wangczyuk Dordze (Karmapa IX), *Mahamudra eliminująca ciemności niewiedzy*, tłum. z tyb. A. Berzin, tłum. z ang. A. Skura, Terma Publishing, Kraków 1993.
- Zrodzony z Lotosu. Historia życia Padmasambhawy ułożona przez Jesze Tsogjal odnaleziona przez Njang Ral Nimę Yzera*, tłum. z tybet. E. Pema Kunsang, tłum. na pol. J. Grodek, Wydawnictwo Mandala, Warszawa 2008.

Opracowania

- Barraux R., *Dzieje Dalajlamów*, tłum. S. Godziński, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998.
- Cantwell C., Mayer R., *Representations of Padmasambhava in Early Post-Imperial Tibet*, [w:] *Tibet After Empire: Culture, Society and Religion between 850-1000*, red. Ch. Cüppers, R. Mayer, M. Walter, Lumbini International Research Institute, Lumbini 2013, s. 19-50.
- Chogyam Trungpa, *Illusion's Game: The Life and Teachings of Naropa*, Shambhala Publications, Boston 1994.
- Chokyi Nyima (Rinpoche), *The Union of Mahamudra and Dzogchen*, tłum. E. Pema Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Hongkong 1989.
- Chu J., *A Study of Bon-Po Funeral Ritual in Ancient Tibet: Deciphering the Pelliot Tibetan Mss 1042*, [w:] *Theses on Tibetology in China*, red. T. Hu, China Tibetology Publishing House, Beijing 1991, s. 91-158.
- Cornu Ph., *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Éditions du Seuil, Paris 2001.
- Dalāi-Lama XIV, *Méditation sur l'esprit*, tłum. A. Ansermet, Dervy-Livres, Paris 1982.
- Dargyay E. M., *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1998.
- Demiéville P., *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIe siècle de l'ère chrétienne*, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, Paris 1987.
- Dudjom (Rinpoche), *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, tłum. Gyurme Dorje, M. Kapstein, Wisdom Publications, Boston 1991.
- Edou J., Vernadet R., *Tibet. Les Chevaux du vent*, L'Asiathèque, Paris 1993.
- Gablankowska-Kukucz J., *Pustka innego*, Wydawnictwo A, Kraków 2004.
- Grela J., *Khyung-po rnal-'byor*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk et al., t. 5, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 598-599.
- Grela J., *Koncepcja i rola bóstw w buddyzmie tybetańskim*, „Politeja” 18/4 (2011), s. 135-146.
- Grela J., *Mahakala. Sześcioregi strażnik w buddyzmie tybetańskim*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005.

- Grela J., *Podstawy religijnej kultury Tybetu. Splątana historia*, Wydawnictwo Nowa Strona, Kraków–Bielsko-Biała 2015.
- Grela J., *Przekazywanie niewyrażalnego. Przykład tybetańskich inicjacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2 (2012), s. 112–124.
- Grela J., *rDzogs-chen*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk et al., t. 8, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 660–663.
- Grela J., *Sa-skya Pandi-ta*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk et al., t. 10, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 378–379.
- Grela J., *The Ancient Myth of Shambhala and Its Reception through Europe and Asia*, [w:] *Tibetan Civilization and Nomadic Peoples of Eurasia: Cross-Cultural Contacts*, red. O. Ohnieva, Y. Zavorodniy, National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev 2008, s. 179–196.
- Guenther H. V., *The Life and Teachings of Nāropa*, Shambhala Publications, Boston 1995.
- Harding S., *Niguma – Lady of Illusion*, Snow Lion Publications, Ithaca 2010.
- Hiltebeitel A., *Rethinking India’s Oral and Classical Epics: Draupadi among Rajputs, Muslims, and Dalits*, University of Chicago Press, Chicago 1999, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226340555.001.0001>.
- Iuchi M., *Early bKa’ gdams pa Masters*, [w:] *Tibet After Empire: Culture, Society and Religion between 850–1000*, red. Ch. Cüppers, R. Mayer, M. Walter, Lumbini International Research Institute, Lumbini 2013, s. 215–228.
- Kapstein M., *Tybetańczycy*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Karmay S. G., *The Great Perfection: A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, E. J. Brill, Leiden 1988.
- Khedrup Norsang Gyatso, *Ornament of Stainless Light: An Exposition of the Kalachakra Tantra*, tłum. G. Kilty, Wisdom Publications, Boston 2004.
- Kollmar-Paulenz K., *Tybet. Zarys historii*, tłum. i oprac. nauk. M. Mejor, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2009.
- Laird Th., *Opowieść o Tybecie. Rozmowy z Dalajlamą*, tłum. J. Grabiak, A. Zdziemborska, Poznań 2008.
- Lalou M., *Rituel Bon-po des funérailles royales*, „Journal asiatique” 240 (1952), s. 339–361.

- Orofino G., *The Great Wisdom Mother and the Gcod Tradition*, [w:] *Tantra in Practice*, red. D. G. White, Princeton University Press, Princeton 2000, s. 396-416, <https://doi.org/10.1515/9780691190457-029>.
- Powers J., *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, tłum. J. Janiszewska, Wydawnictwo A, Kraków 2008.
- Richardson H. E., *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*, Routledge, London 1985.
- Richardson H. E., *Early Burial Grounds in Tibet and Tibetan Decorative Art of the VIIIth and IXth Centuries*, „Central Asiatic Journal” 8/2 (1963), s. 73-92.
- Schaik S. van, *A Definition of Mahāyoga Sources from the Dunhuang Manuscripts*, [w:] *Tantric Studies*, t. 1, red. H. Isaacson, Centre for Tantric Studies, University of Hamburg, Hamburg 2008, s. 45-88.
- Schaik S. van, *The Early Days of the Great Perfection*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 27/1 (2004), s. 165-206.
- Sherab Gyaltzen Amipa, *Histoire et doctrines de la tradition Sakyapa*, tłum. G. Driessens, Dervy Livres, Paris 1987.
- Stein R. A., *Tibetica Antiqua V: La religion indigène et les bon-po dans les manuscrits des Touen-Houang*, „Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient” 1988, s. 27-56, <https://doi.org/10.3406/befeo.1988.1740>.
- Stein R. A., *Tibetica Antiqua V: The Indigenous Religion and the Bonpo in Dunhuang Manuscripts*, [w:] R. A. Stein, Rolf Stein's *Tibetica Antiqua*, Brill, Leiden 2010, s. 231-272, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004183384.i-384.27>.
- Studholme A., *The Origins of Om manipadme hūṃ: A Study of the Kāraṇḍavyūha Sūtra*, State University of New York Press, Albany 2002.
- Tambiah S. J., *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, tłum. B. Hlebowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Tenzin Giaco, XIV Dalajlama, *Świat buddyzmu tybetańskiego. Zarys filozofii i praktyki*, tłum. K. Jakubczak, Wydawnictwo Mudra, Kraków 2002.
- Thondup (Tulku, Rinpoche), *Ukryte nauki Tybetu. Wyjaśnienia dotyczące tradycji term buddyjskiej szkoły ningma*, tłum. J. Grodek, Wydawnictwo Mandala, Warszawa 1998.
- Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's Quest for the Middle View*, Routledge Curzon, London 2000.
- Tucci G., *The Tombs of the Tibetan Kings*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome 1950.
- Wallace V. A., *The Inner Kalacakratantra: A Buddhist Tantric View of the Individual*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Słowniki

Bod rgya tshig mdzod chen mo, t. 3, Mi rigs dpe skrun khang, Beijing 1984.

Utwory audiowizualne

Bertolucci B., *Mały Budda*, 1993.

Cavani L., *Milarepa*, 1974.

Neten Chokling, *Milarepa*, 2006.

Scorsese M., *Kundun – życie Dalajłamy*, 1997.

Źródła internetowe

Bir wa pa'i lo rgyus, [on-line:] https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O3CZ5553CZ1156%7CW23891.

Bir wa pa, *Gzhung rdo rje'i tshig rkang*, [on-line:] https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O3CZ5553CZ1157%7CW23891.

Glang ri thang pa rdo rje seng ge, *Blo sbyong tshig rgyad ma*, [on-line:] https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O1GS444202D-B90564%7CW00EGS1016238.

Qiushufang, *Tsongkha 997-1104*, CC BY-SA 4.0, [on-line:] <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=81725207>.

Whitaker J., *Nyingma Tibetan Buddhist Tradition to Remain Leaderless as Kyabje Shechen Rabjam Rinpoche Declines Position*, „Buddhistdoor Global” 5.02.2020, [on-line:] <https://www.buddhistdoor.net/news/nyingma-tibetan-buddhist-tradition-to-remain-leaderless-as-kyabje-shechen-rabjam-rinpoche-decline-s-position>.

Jakub Zamorski 

Nieprawda ważniejsza od prawdy – buddyzm chan w oczach jego współczesnych badaczy¹

Abstract

Chan Buddhism as Seen by Its Contemporary Researchers

The present paper aims to present an overview of major ideas, practices and cultural manifestations of Chinese Chan Buddhism from the perspective of contemporary academic literature on this subject. The first part describes the background of Chan's emergence as the meditative tradition of Sinitic Buddhism in the first millennium AD and discusses some key doctrinal and practical tenets of this tradition emphasized by the pre-modern Chan authors. The second part presents major literary genres associated with Chan and their role in creating a personal role model of an enlightened Chan master. The third and final part attempts to situate Chan Buddhism within a larger context of the intellectual history of early modern and contemporary China; it points out the impact of Chan ideas and rhetoric on various doctrines and practices of Pure Land

¹ Niniejszy tekst jest rozwinięciem wykładu o chińskim buddyzmie chan wygłoszonego w krakowskim Muzeum Manggha 23 maja 2018 r. Pragnę podziękować pani Annie Jedynak i magistrowi Kamilowi Nowakowi z Instytutu Religioznawstwa UJ za cenne uwagi dotyczące (odpowiednio) wykładu oraz pierwszej wersji tekstu.

Buddhism, Neoconfucianism and Daoism and discusses the patterns of transformation which Chan itself underwent in the 20th century.

Keywords: Chan Buddhism, Chinese Buddhism, meditation, Chinese religions, Chinese philosophy

Słowa kluczowe: buddyzm chan, chiński buddyzm, medytacja, chińskie religie, chińska filozofia

1. Zen czy chan?

Niewiele buddyjskich terminów zrobiło tak wielką karierę w niebuddyjskim świecie jak słowo „zen”. „Zen” jest oczywiście od kilkudziesięciu lat obecny w naszej kulturze jako określenie najpopularniejszego na Zachodzie nurtu buddyzmu wschodnioazjatyckiego. Słowo to rozpoznają też osoby niekoniecznie zainteresowane buddyzmem, ale mające do czynienia ze współczesną sztuką, designem, psychologią czy nawet popkulturą. O tym szczególnym statusie „zen” może poświadczyć prosty eksperyment, jakim jest wpisanie tego hasła do internetowej wyszukiwarki obrazów. W wynikach wyszukiwania pojawią się przede wszystkim stylizowane zdjęcia i grafiki przedstawiające m.in. kopczyki kamieni, wodospady, tuszowe koła albo postaci ludzkie w medytacyjnych pozach. Nie są to symbole jednoznacznie buddyjskie, lecz raczej luźne nawiązania do ogólnie pojętej „wschodniej” duchowości, jak również estetyki kojarzonej z tradycyjną kulturą japońską. Zarazem też symbole te ewidentnie budzą skojarzenia z naturalnością, szlachetną prostotą i minimalizmem – a więc z cechami, które współcześnie na Zachodzie uchodzą za uniwersalne, a wręcz nowoczesne (il. 24).

Ten dość paradoksalny obraz zen, łączący japońską egzotykę z nowoczesnością, ukształtował się w drugiej połowie XX w. w kręgach amerykańskich i zachodnioeuropejskich artystów, intelektualistów i przedstawicieli szeroko rozumianej kontrkultury. Szczególna popularność buddyzmu zen w tych środowiskach wynikała między innymi stąd, iż nie traktowano go jako jednej z wielu religii o „dalekowschodnim” pochodzeniu, lecz raczej jako atrakcyjny nowy model duchowości skupionej na indywidualnym

doświadczeniu i niewymagającej instytucji, dogmatów i rytuałów. O głębi tej duchowości miała zaś zaświadczać tradycyjna japońska kultura, budząca szacunek wyrafinowaniem swojej sztuki, poezji czy ceremoniału. Za pierwowzór takiego podejścia uchodzi czasami praca niemieckiego filozofa Eugena Herrigela *Zen w sztuce łucznictwa*² (wyd. ang. 1953). Jej autor dzieli się z czytelnikami rzekomo nieznanymi na Zachodzie, ale oczywistymi dla Japończyków prawdami o roli spontaniczności i intuicji w dochodzeniu do mistrzostwa w swojej dziedzinie. Kluczową rolę odegrał tu jednak japoński myśliciel i uczony Daisetsu Teitarō Suzuki (1870–1966), związany m.in. z buddyjskim Uniwersytetem Ōtani w Kioto. W popularnych pracach skierowanych do zachodnich czytelników Suzuki przedstawiał zen jako duchowe spoiwo całej japońskiej kultury – syntezę nie tylko filozofii i religii, ale także unikalnej życiowej praktyki „ludzi Dalekiego Wschodu, a zwłaszcza Japończyków”³. Zarazem jednak podkreślał w pełni uniwersalny i aktualny charakter przesłania tej tradycji, której istotą było, jego zdaniem, osobiste doświadczenie *satori* – bezpośredni i całościowy wgląd w rzeczywistość taką, jaka jest naprawdę, a nie zniekształconą przez teoretyzujący i analizujący rozum, któremu hołdują współcześni ludzie Zachodu⁴.

Współczesny Suzukiemu wybitny brytyjski historyk Arnold Toynbee miał porównać jego popularyzatorską działalność na Zachodzie do pionierskiego zastosowania energii jądrowej⁵. To (jak dzisiaj wiemy) mocno przesadzone porównanie pokazuje, jak wielką wagę zachodnie elity intelektualne przywiązywały do odkrycia tradycji zen. Wśród uczonych specjalizujących się w buddyzmie czy kulturze japońskiej tezy Suzukiego nie budziły jednak

² Wyd. polskie: E. Herrigel, *Zen w sztuce łucznictwa*, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 1987.

³ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. M. i A. Grabowscy, Kraków 2019, s. 44.

⁴ Jedna z najkrótszych definicji sformułowanych przez Suzukiego brzmi: „Satori można zdefiniować jako intuicyjne wejście, stojące w opozycji do poznania intelektualnego i logicznego (*ibidem*, s. 108).

⁵ F. Franck, *Prologue*, [w:] *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, red. idem, Bloomington 2004, s. xxi. Autor nie podaje odnośnika do oryginalnej wypowiedzi Arnolda Toynbee’go.

aż tak powszechnego entuzjazmu. Już w 1953 r. chiński (po 1949 r. działający w USA i na Tajwanie) historyk i filozof Hu Shi (1871-1962) w polemicznym artykule opublikowanym w anglojęzycznym czasopiśmie „*Philosophy East and West*” zwrócił uwagę Suzukiemu, iż w jego perspektywie gubi się zupełnie historyczny wymiar zen. Jak podkreślał Hu, buddyzm zen – a właściwie buddyzm chan, bo tak brzmi jego nazwa po chińsku – powstał i ukształtował się jako pewien ruch albo szkoła filozoficzna w obrębie chińskiego buddyzmu. Tak jak każdą inną chińską szkołę filozoficzną, również i chan można próbować zrozumieć, studiując historyczny kontekst, w jakim się pojawił, i miejsce, które zajął w „powszechnej historii chińskiej myśli”. Oznacza to, że wbrew twierdzeniom Suzukiego, intelektualne zrozumienie fenomenu zen jest możliwe, o ile tylko umieścimy ów fenomen z powrotem „w czasie i przestrzeni” i zaczniemy go badać tak, jak bada się inne historyczne fakty⁶. Odpowiedź Suzukiego na zarzuty chińskiego kolegi była dość kategoryczna: powtórzył on, iż akademickie studiowanie historii zen nie może prowadzić do jego zrozumienia, ponieważ nie daje ono wglądu w to, czym zen jest naprawdę, czyli w jego ponadczasową istotę. Tej zaś doświadcza się wyłącznie poprzez osobiste i pozarozumowe doświadczenie satori⁷.

Ową wymianę zdań można by uznać za symboliczny początek trwających do dzisiaj sporów – zderzają się w nich dwie różne postawy wobec fenomenu zen. Upraszczając, można powiedzieć, że postawa Suzukiego pozostaje bliższa wielu praktykom zen, których interesuje on przede wszystkim jako pewna konkretna metoda prowadząca do zmiany zwykłego sposobu postrzegania czy doświadczenia rzeczywistości. Wątpliwości Hu Shi podzielają z kolei akademicy humaniści. Dla nich zen jest interesujący również (o ile nie głównie) jako pewne zjawisko w dziejach kultury chińskiej czy japońskiej, a także jako tradycja reprezentowana przez ogromny korpus tekstów, różnie interpretowanych w zależności od miejsca i epoki. Można

⁶ Hu Shih, *Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method*, „*Philosophy East and West*” 3/1 (1953), s. 3-24.

⁷ D. T. Suzuki, *Zen: A Reply to Hu Shih*, „*Philosophy East and West*” 3/1 (1953), s. 25-46.

więc powiedzieć, że akademickie badania nad zen niejako z założenia realizują zgłoszony przez Hu Shi postulat sprowadzenia go z powrotem do czasu i przestrzeni – czyli przeniesienia go ze sfery osobistego, niedającego się wystawić doświadczenia do sfery dającej się opisać i zrozumieć historii. Dla sporej części zachodnich (i mniejszej części azjatyckich) uczonych takie historyczne studia nad chan czy zen stały się punktem wyjścia do krytycznej „demitologizacji” jego dotychczasowego wizerunku⁸. W świetle współczesnych metod filologii, historii idei czy teorii literatury mistrzowie zen są jednak nie tyle wzorami oświeconego (albo „dalekowschodniego”) sposobu życia, ile ludźmi uwikłanymi w kulturowe, polityczne czy językowe uwarunkowania swojego miejsca i epoki. Ich wypowiedzi nie są zaś wyrazem niezmiennej i uniwersalnej „istoty zen”, wymykającej się wszelkim rozumowym kategoriom, lecz śladami pewnej intelektualnej tradycji – historycznie zmiennej, wewnętrznie skonfliktowanej, często niekonsekwentnej i niejasnej w przekazie. Takie nastawienie badacza wcale nie musi wiązać się z niechętnym czy lekceważącym nastawieniem wobec samej praktyki chan/zen. Nie da się jednak ukryć, iż ułatwia ono zajęcie sceptycznej postawy zarówno wobec kanonicznego obrazu tradycji (tego, co ta tradycja mówi na swój własny temat), jak i jej współczesnych zachodnich interpretacji. Raczej nieprzypadkowo prace uczonych, takich jak: Bernard Faure, T. Griffith Foulk, John McRae czy Robert Sharf, ukazują aspekty zen nieobecne w jego idealnym stereotypie firmowanym przez Suzukiego, np. choćby bliskie związki z polityką (klasztorną czy świecką), retoryką, magią, mitologią czy rytualizmem. Osobnym, niezwykle ciekawym, wątkiem tych badań jest rola, jaką współczesne prądy myślowe (w tym japoński nacjonalizm i egzotyzyujący orientalizm) odegrały w kreowaniu XX-wiecznej romantycznej „legendy” zen na Zachodzie⁹.

⁸ Amerykański badacz Steven Heine wyróżnia „tradycyjną narrację na temat zen” i jego „historyczno-kulturową krytykę” jako dwa główne bieguny współczesnych postaw wobec tej tradycji. Por. S. Heine, *Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhism Please Stand Up?*, Oxford 2008, s. 6-14.

⁹ Por. bibliografię dołączoną do niniejszego artykułu.

Zgłoszony przez Hu Shi postulat sprowadzenia zen z powrotem do sfery historii można jednak odczytać na inne sposoby – np. jako wezwanie do symbolicznego sprowadzenia zen z powrotem do Chin. Ponad pół wieku po ukazaniu się książek Herrigela czy Suzukiego buddyzm chan jest nadal znany na Zachodzie głównie pod swoją japońską nazwą zen, uchodząc wręcz za jeden z symboli japońskiej kultury. Niemniej podstawowe założenia, teksty i praktyki japońskiego zen nie narodziły się przecież w Japonii. Zostały one tam zaimportowane z Chin, które aż do pierwszej połowy XIX w. były dla Japończyków – podobnie jak dla ich sąsiadów w Azji Wschodniej – cywilizacyjnym centrum i głównym źródłem kulturowych inspiracji. Choć Suzuki nigdy nie zaprzeczał chińskim korzeniom zen, wołał przedstawiać go czytelnikom i słuchaczom przy użyciu słów specyficznie japońskich (np. *satori*, *kono mama*) oraz współczesnych terminów filozoficznych i psychologicznych o zachodnim pochodzeniu (np. doświadczenie, intuicja). Podobną retorykę zastosowano w wielu popularnych zachodnich opracowaniach, także tych obecnych na polskim rynku¹⁰. Czytelnicy niespecjaliści wciąż stosunkowo rzadko mogą się spotkać z „sinocentrycznym” opisem zen. Bierze on pod uwagę przede wszystkim to, co i jak mówili o nim jego faktyczni twórcy – a więc dawni chińscy buddysi, których kultura promieniowała na Koreę, Wietnam i Japonię. Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia takiego właśnie obrazu buddyzmu zen. Jego zadaniem będzie omówienie kulturowych i intelektualnych korzeni zen, czyli chińskiej „tradycji chan”, w pełni rozwiniętej na długo, zanim zaczęto ją interpretować przy użyciu kategorii myślowych XX-wiecznego Zachodu oraz XX-wiecznej (a więc już zwesternizowanej) Japonii. W charakterystyce tej tradycji trzeba będzie uwzględnić zarówno kanoniczną narrację chińskich buddystów na jej temat, jak i jej „zobiektywizowaną” historię, zrekonstruowaną na podstawie krytycznej lektury jej tekstów. Ponieważ to te teksty – a nie dostępny nie-licznym wgląd osiągany dzięki medytacji – kształtowały obraz chan w dawnych Chinach. Osobną sekcję trzeba będzie poświęcić charakterystyce literatury chan, a także roli, jaką odegrała ona w dziejach myśli chińskiej. Są

¹⁰ Chińskiej tradycji chan poświęcona jest m.in. następująca wydana po polsku praca: B. Szymańska, *Chiński buddyzm Chan*, Kraków 2009.

to bowiem zagadnienia kluczowe dla zrozumienia różnych aspektów chan funkcjonującego w „czasie i przestrzeni”, o którego docenienie upomniał się Hu Shi. Zadaniem artykułu nie jest jednak przekonanie czytelnika, iż właśnie ten sposób postrzegania tradycji chan prowadzi do jej pełnego i „właściwego” zrozumienia. Wystarczy, że uzna on akademickie rozumienie chan za alternatywne i równouprawnione spojrzenie – mogą zaś z niego skorzystać także ci, którym bliżej do perspektywy wskazanej przez Suzukiego.

2. Chan jako tradycja medytacji

Jak już wspomniano wyżej, znane dziś na Zachodzie słowo „zen” to japońska wymowa wyrazu zapożyczonego z Chin. We współczesnym urzędowym języku chińskim (tzw. mandaryńskim) słowo to wymawia się *chán* (fonicznie: *czhan*) i właśnie w ten sposób zapisuje się je w nowszej literaturze poświęconej buddyzmowi chińskiemu (choć nadal tu i ówdzie spotkać się można z dość mylącym terminem „chiński zen”)¹¹. Według najszerzej uznawanej etymologii wyraz *chán* to skrót od *chánna*, czyli chińskiej wymowy sanskryckiego terminu *dhyāna*. Oznacza on stan medytacyjnego skupienia umysłu, koncentracji poprzedzającej poznanie prawdziwej natury rzeczywistości, a w szerszym znaczeniu – stan umysłu charakteryzujący się pełną przytomnością, uważnością oraz skupieniem na tym, co najważniejsze. W chińskich tekstach często spotyka się ów wyraz jako część złożień: *chándìng* 禪定 – „skupienie medytacyjne”¹² lub *chánzōng* 禪宗 – „tradycja medytacyjna”. „Skupienie medytacyjne” oznaczać może praktykę koncentracji i obserwacji własnego umysłu – buddyjskie odpowiedniki katechizmów uznają ją za jedno z trzech podstawowych zadań buddysty, obok zachowywania etycznej dyscypliny i rozwijania mądrości (czyli zrozumienia

¹¹ W kontekście buddyzmu koreańskiego pisze się z kolei o *seon* lub *śōn*, wietnamskiego zaś – *thiền*. Wszystkie te słowa, mimo różnej wymowy, oznaczają jeden i ten sam termin chińskiego pochodzenia zapisywany znakiem 禪.

¹² Warto nadmienić, iż jest to tylko jedno, stosunkowo popularne, użycie tego chińskiego terminu.

nauk buddyjskich i wglądu w prawdziwą naturę rzeczywistości). „Tradycja medytacyjna” jest zaś określeniem pewnego nurtu w obrębie buddyzmu, który kładzie szczególny nacisk na medytację, wręcz utożsamiając praktykowanie medytacji z rozwijaniem buddyjskiej mądrości. Właśnie ten drugi termin najbliższej odpowiada temu, co we współczesnej literaturze zachodniej nazywa się „buddyzmem zen”.

Słowo *zōng* 宗, przetłumaczone wyżej jako „tradycja”, dosłownie znaczy „kardynalna zasada”, a także „klan”, czyli wyraża pewną linię przekazu skupioną wokół kluczowego tekstu, praktyki albo autorytetu mistrza. Złożenie *chánzōng* można by również tłumaczyć jako „szkoła chan”, choć należy przy tym pamiętać, iż – w przeciwieństwie do Japonii – w Chinach podział na szkoły buddyjskie nie ma charakteru instytucjonalnego. Chińskiej „szkoły chan” nie należy sobie wyobrażać jako scentralizowanej organizacji z kapłańską hierarchią, siecią parafii i skodyfikowaną doktryną, jak ma to miejsce w przypadku współczesnych japońskich szkół buddyzmu zen. W kontekście chińskim „buddystami chan” nazywa się zwykle mnichów bądź świeckich praktykujących medytację pod okiem nauczyciela reprezentującego jedną z linii przekazu „tradycji chan” (o niej więcej zostanie powiedziane poniżej). Praktykowanie medytacji w ten sposób na ogół nie wykluczało i nie wyklucza zaangażowania w inne praktyki buddyjskie [np. recytowanie imienia Buddy Amitabhy (Amitābha)] czy też studia nad doktrynami innych „szkół”, jak choćby tiantai czy huayan. Określenie „tradycja medytacyjna” nie powinno też sugerować, że chan był jedynym odłamem chińskiego buddyzmu, w którym praktykowano medytację. Różne formy medytacji uprawiano w Chinach na długo, zanim wykształcił się osobny nurt buddyzmu zwany chan (choć, wbrew współczesnym stereotypom, było to zawsze zajęcie elitarne, niekoniecznie powszechne nawet wśród mnichów). Już w pierwszych wiekach po wprowadzeniu buddyzmu do Państwa Środka (czyli w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej) Chińczykom znana była medytacja polegająca na skupianiu umysłu na własnym oddechu albo na dźwięku wypowiadanych rytualnych formuł, na kontemplowaniu wyobrażonych lub namalowanych postaci buddów czy też na obserwacji sposobów, w jakich działa własna świadomość. Wkład tradycji chan polegał nie tyle na wprowadzeniu nowych czy szczególnych technik tego rodzaju,

ile na nowatorskiej wizji tego, czym w ogóle jest buddyjska medytacja. W tej nowej perspektywie medytujących łączą ze sobą nie tylko wspólny cel czy model praktyki, ale przede wszystkim osobiste więzi między mistrzami a uczniami, tworząc rodzaj linii przekazu, albo – jak przyjęto wyżej – tradycji, podawanej z pokolenia na pokolenie.

Zdaniem większości współczesnych badaczy specyficzne podejście chan do medytacji kształtowało się stopniowo, w toku polemik toczonych przez kilka stuleci między różnymi nauczycielami i ośrodkami. Kluczowy był tu okres obejmujący czasy panowania dwóch słynnych chińskich dynastii – Tang (618-907) i Song (960-1279). Z tej drugiej epoki, a dokładnie z początku XII w., pochodzi jedna z najśłynniejszych prób charakterystyki tradycji chan przedstawiona przez mnicha Muana Shanqinga w dziele poetycko zatytułowanym *Ogród spraw [zastyuszanych] w sali patriarchów* (*Zuting shiyuan*). Najczęściej cytowany fragment tej charakterystyki brzmi następująco:

Patriarchowie przekazujący nauki Buddy początkowo praktykowali, studiując doktrynę zawartą w Trzech Koszach kanonicznych tekstów. Później mistrz patriarcha Bodhidharma wprost przekazał pieczęć umysłu. Rozbił w ten sposób przywiązania do fałszywych pozorów i objśnił esencję nauk, a mianowicie:

Osobny przekaz poza naukami
Bez ustanawiania słów i znaków pisma,
Wskazując prosto na ludzki umysł,
Wejrzyć w naturę i stać się buddą¹³.

Wieńczące ów fragment cztery formuły, początkowo niezależne od siebie, były znane już na długo przed czasami Muana. Zestawione razem utworzyły zapadający w pamięć czterowiersz, często cytowany w późniejszych wiekach zarówno przez praktyków, jak i akademickich badaczy chan, i traktowany niemal jako kanoniczna autodefinicja tej tradycji. Choć założenie to może budzić pewne wątpliwości (o części z nich będzie mowa w kolejnej części tekstu), już z racji ogromnej popularności tekst Muana może posłużyć jako

¹³ 傳法諸祖初以三藏教乘兼行。後達摩祖師單傳心印，破執顯宗。所謂「教外別傳。不立文字。直指人心。見性成佛。」 Oryginalny tekst w: *Zokuzōkyō* (*Xuzangjing*) t. 64, n. 1261, s. 379, a1-3, tłum. własne.

dogodny punkt wyjścia do przedstawienia specyfiki chan jako „tradycji medytacyjnej” chińskiego buddyzmu.

W cytowanym fragmencie Muan opisuje tradycję chan jako przekaz nauki buddyjskiej, czyli tak zwanej dharma. Przedmiotem tej nauki jest zrozumienie natury postrzeganej rzeczywistości oraz postrzegającego ją umysłu, które osiągnął dawny indyjski mędrzec Siakjamuni (Śākyamuni). To zrozumienie uczyniło z niego buddę – osobę wolną od cierpienia powodowanego niewiedzą. W dawnych Chinach za podstawową formę przekazu nauk Buddy Siakjamuniego uważano wielki korpus tekstów, na który składały się przede wszystkim przypisywane mu kazania (sutry), traktaty objaśniające różne niuanse zbawczej nauki (abhidharma), a także przepisy regulujące życie mnichów (winaja). Są to właśnie Trzy Kosze wspomniane przez mnicha Muana. Tłumaczeniem, komentowaniem i studiowaniem tych kanonicznych tekstów zajmowały się od starożytności klasztorne elity, opisane wyżej jako dawni „patriarchowie”. Jako założyciela tradycji chan Muan wskazuje jednak mnicha o cudzoziemskim (indyjsko brzmiącym) imieniu Bodhidharma. Wskazał on Chińczykom alternatywę dla przekazu dharma opartego na studiowaniu tekstów. Tą alternatywą jest bezpośredni przekaz „pieczęci umysłu”. Nie wdając się w niuanse tego specyficznego dla chan terminu, można by powiedzieć, że chodzi tutaj o bezpośredni przekaz wyzwalającej prawdy – bezpośredni, to znaczy niezapośredniczony przez teksty czy też w ogóle słowa. Nie jest to już przekaz spisanych wskazówek, jak osiągnąć stan buddy, bądź teoretycznych analiz tego stanu, tylko przekaz już urzeczywistnionego stanu buddy. Jak głosi słynny czterowiersz, przekaz ten dokonuje się poprzez „wskazanie na ludzki umysł”, a dokładnie odślonienie „natury” owego umysłu. Wgląd w naturę umysłu jest zaś równoznaczny ze „staniem się buddą” – czyli głównym celem przekazu i nauczania dharma.

Muan odwołuje się w tym miejscu do ciągu skojarzeń wymagających pewnego wyjaśnienia. W tradycji chan oświecenie rozumie się przede wszystkim jako rozpoznanie naturalnego (w znaczeniu: oryginalnego, pierwotnego) stanu własnego umysłu, którego natura jest taka sama jak natura oświeconego umysłu buddy. Aby stać się buddą, należy przede wszystkim powrócić do własnej pierwotnej natury, a więc pozbyć się czegoś, co

zostało do niej sztucznie dodane. Ów sztuczny naddatek literatura chan określa niekiedy jako „fałszywe myśli” (*wàngniàn* 妄念), czasem jako np. „fałszywe konceptualizowanie” (*wàngxiǎng* 妄想) bądź „rozdzielanie” (*fēnbie* 分別). Nie chodzi tutaj o krytykę aktywności umysłowej jako takiej, tylko o odrzucenie pewnego rutynowego sposobu postrzegania świata, w którym (nad)aktywność umysłu – jego abstrakcyjne uogólnienia czy emocjonalne wyobrażenia – przesłania bezpośredni ogląd rzeczywistości. Tak zniekształcony obraz świata ugruntowany jest w języku, czyli w siatce pojęć, odwołującej się do utrwalonych „fałszywych” konceptów, a nie rzeczywistości bezpośrednio doświadczanej. Co więcej, owe „fałszywe myśli” podtrzymują iluzję własnego „ja” w pełni oddzielonego od postrzeganych przedmiotów, organizują doświadczenie w zgodzie z wyobrażeniami „ja” o tym, co jest dla niego dobre albo złe oraz motywują do działania zgodnego z interesem owego „ja”.

Takiej egocentrycznej i dualistycznej perspektywie można przeciwstawić perspektywę umysłu oświeconego, postrzegającego rzeczywistość taką, jaka jest istotnie, bez nakładki narzuconych przez język rozróżnień. To bezpośrednie postrzeganie rzeczywistości umożliwia ludziom oświeconym, tj. „buddom i patriarchom” – jak mawia się o nich w tradycji chan – spontaniczne i swobodne działanie, przynoszące też wyzwolenie i pożytek innym istotom. Tak właśnie czyni w narracji Muana Bodhidharma, który rozpoznawszy już poprawnie naturę swojego umysłu, potrafił „bezpośrednio wskazać” (czyli zademonstrować) obecną w ludzkim umyśle naturę buddy, oświecając w ten sposób innych. Tego rodzaju osobista transmisja wyzwalającej prawdy przez wcześniej oświeconego mistrza – tak zwany „przekaz z umysłu do umysłu” – może być uznana za najważniejszy wyróżnik tradycji medytacyjnej chan. Stanowi ona też jej podstawowy „mit założycielski”. W czasach, gdy Muan spisał cytowane wyżej słowa, w Chinach krążyła już quasi-historyczna opowieść przedstawiająca osobisty przekaz dharma poczynszy od historycznego Buddy Siakjamuniego do Bodhidharmy i od Bodhidharmy do współczesnych mistrzów chan. Narrację tę domyka opisanie w jednej z apokryficznych (powstałych już w Chinach) sutr tzw. milczące kazanie Buddy, gdy po prostu podniósł on z ziemi kwiat, bez słowa pokazując go zgromadzonym

uczniom. Znaczenie tego gestu jako jedyny pojął uczeń o imieniu Mahakaśjapa (Mahākāśyapa), odpowiadając nauczycielowi łagodnym uśmiechem (il. 25). Reakcja Siakjamuniego (opisana w innym chińskim tekście) wyraża już tę samą kluczową ideę chan, do której odwołał się Muan w swojej charakterystyce Bodhidharmy:

Posiadam skarbiec prawdziwego Oka Dharma, niezwykle umysł nirwany, prawdziwą formę bez formy. [To] niezwykła i subtelna doktryna obywatela się bez słów i znaków pisma, specjalny przekaz obok spisanych nauk. Powierzam [to wszystko] Mahakaśjapie¹⁴.

Jak naucza tradycja, Mahakaśjapa miał przekazać swoje milczące zrozumienie centralnej prawdy buddyzmu kolejnym pokoleniom patriarchów żyjących i nauczających w Indiach. Dwudziestym ósmym z nich był wspomniany Bodhidharma. W VI w. n.e. powędrował on na wschód, do Chin, gdzie symbolicznie przekazał szatę patriarchy mnichowi o imieniu Huike. Huike rozpoczyna listę rodzimych patriarchów chińskiego chanu, a jej najbardziej znaną postacią jest szósty patriarcha Huineng (czyta się Hlej-neng; według tradycji żył w latach 638–713). Przypisywane Huinengowi kazania stały się podstawą tekstu znanego dziś jako *Sutra szóstego patriarchy* albo *Sutra wypowiedziana z podwyższenia* (chiń. *Tánjīng* 壇經, stąd angielski tytuł *The Platform Sutra*). Już w czasach Huinenga tradycyjna genealogia chińskiego chanu zaczyna się komplikować i rozpadać na rozliczne linie przekazu, które próbowano klasyfikować (nie zawsze wyczerpująco) za pomocą takich kategorii, jak „pięć domów” czy „siedem szkół”. Wśród nich historycznie najbardziej wpływową wydaje się linia przekazu linii, odwołująca się do postaci IX-wiecznego mistrza Linji Yixuana, znanego z radykalnych wezwań do niepolegania na czymkolwiek „zewnątrznym” wobec własnego umysłu. Najważniejszą konkurencyjną wobec niej linią przekazu wydaje się zaś linia caodong, której nazwę wywodzi się zwykle od imion dwóch chińskich mistrzów, również żyjących w IX w. Począwszy od epoki Song

¹⁴ 吾有正法眼藏、涅槃妙心、実相無相、微妙法門、不立文字、教外別伝。付属摩訶迦葉。 Cyt. za: Wu men guan [Bezbramna brama], [w:] Taishō shinshū daizōkyō, t. 48, n. 2005, s. 293c14–16., tłum. własne.

historię chińskiego chanu pisali w dużej mierze mistrzowie identyfikujący się z jedną z tych dwóch tradycji, współistniejących ze sobą, a niekiedy rywalizujących zarówno w kwestiach doktrynalnych, jak i prestiżowych. Rywalizacja ta została przeniesiona również do Japonii, gdzie rozwinęły się dwie duże szkoły zen – rinzai (od linii) i sōtō (od caodong).

Tak, w dużym uproszczeniu, przedstawia się kanoniczna wersja historii chan, czyli narracja tej tradycji na temat jej własnych początków. Niczego nie ujmując autentycznej inspiracji, jaką czerpały z tej narracji pokolenia praktyków chan w różnych epokach i kulturach, trzeba wyraźnie podkreślić, iż w świetle ustaleń współczesnych badaczy ma ona charakter raczej literacki niż historyczny. Zarówno „milczące kazanie” Buddy, opisane po raz pierwszy w XI-wiecznych Chinach, jak i panteon dwudziestu ośmiu indyjskich patriarchów chan należą raczej do legendy niż historii. Za postać *de facto* legendarną, a przynajmniej półlegendarną, można też uznać samego Bodhidharmę. W Chinach istotnie mógł kiedyś nauczać cudzoziemski mnich noszący to imię (zachowało się kilka, zresztą sprzecznych ze sobą, biograficznych wzmianek o tej postaci oraz teksty podpisane tym imieniem), jednak o jego dokonaniach jako patriarchy chan opowiadają niemal wyłącznie źródła późniejsze, często ubarwione ewidentnie fikcyjnymi wątkami. Do takich ubarwień należą niemal z pewnością przekazy wiążące Bodhidharmę z klasztorem Shaolin, dramatyzowane opisy jego długoletniej medytacji naprzeciw ściany i utraty kończyn (stąd japońskie beznogie lalki Daruma) albo opowieść przypisująca mu odkrycie pobudzających właściwości herbaty (po tym, jak odciął sobie powieki, by nigdy już nie zasnąć podczas praktyki). Kanoniczne dziś żywoty chińskich następców Bodhidharmy – „patriarchów” takich jak choćby Huike czy Huineng – również nie powstały w czasach ich życia, lecz dopiero w późniejszych stuleciach, gdy były stopniowo rozbudowywane i poszerzone o nowe wątki. Nawet stosunkowo wczesny, bo datowany na drugą połowę lub nawet koniec VIII w., tekst *Sutry szóstego patriarchy* przedstawia patriarchę Huinenga raczej przez pryzmat późniejszej legendy, a nie bezpośrednich świadectw. Słynna opowieść o klasztorным konkursie poetyckim, który Huineng wygrał jako niepiśmienny mnich, aby stać się następcą piątego patriarchy Hongrena, czy

też jego polemika ze „szkołą północną”, rzekomo głoszącą poglądy o stopniowym dochodzeniu do oświecenia, to literackie ozdobniki wykładu nauk sutry, niekoniecznie opisujące rzeczywiste wydarzenia czy poglądy faktycznych adwersarzy¹⁵.

Wszystko to nie oznacza oczywiście, że kanoniczną narrację na temat historii chan należy traktować jak konfabulację lub wyrafinowane fałszerstwo. Jak zauważył słynny historyk chanu John McRae, właśnie te elementy tradycji, w sensie historycznym „nieprawdziwe”, mogą być w istocie najważniejsze dla jej właściwego zrozumienia¹⁶. To fikcyjne i ubarwione przekazy najwyraźniej pokazują specyficzną hierarchię wartości i ideały, które chcieli przekazać współczesnym i potomnym autorzy literatury związanej z chan. Teksty reprezentujące tę tradycję najczęściej mówią bowiem nie o tym, czym chan był naprawdę, ale o tym, czym chan być powinien. Wiadać to już na przykładzie cytowanej wyżej charakterystyki Bodhidharmy. Muan przedstawia w niej Bodhidharmę jako bezkompromisowego radykała i reformatora, który odrzucił dążenie do oświecenia poprzez mozolne studiowanie tekstów i debatowanie nad nimi, przypominając Chińczykom, iż oświecenie to naoczne ujście prawdy obecnej tu i teraz. W *Sutrze szóstego patriarchy* niepiśmienny mnich Huineng, przedstawiany jako najwybitniejszy chiński następca Bodhidharmy, rozszerza tę krytykę na wszelkich zwolenników „stopniowego” dochodzenia do oświecenia poprzez sukcesywne oczyszczanie umysłu z błędnych poglądów i złych skłonności. Jego zdaniem prawdziwy wgląd w naturę umysłu i rzeczywistości może być tylko „nagły” (ch. *dùn* 頓), a więc bezpośredni, całościowy i momentalny¹⁷. Stan buddy nie jest końcowym etapem dającego się zaplanować procesu, tylko błyskawicznym przebudzeniem, w jednej chwili zmieniającym cały obraz rzeczywistości. Tak radykalną retorykę niełatwo było jednak przełożyć

¹⁵ Por. fragment *Sutry szóstego patriarchy* przetłumaczony na polski przez B. Szymańską w tomie: *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, s. 377-379.

¹⁶ J. R. McRae, *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley 2004, s. 6-15.

¹⁷ B. Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton 1991, s. 33.

na realia praktyki – funkcjonowania klasztornej wspólnoty czy relacji mistrza z uczniem – jak również uzgodnić z postulatami innych buddyjskich tradycji. Z tego względu wielu uznanych mistrzów chan (jak również jego koreańskich i japońskich odłamów) poszukiwało bardziej kompromisowych interpretacji ideału Huinenga, łagodzących jego kategoryczną wymowę i pozwalających na wypracowanie ekumenicznego kompromisu między „radykałami” chan a ogółem mnichów i świeckich. Jednocześnie niewielu z nich odważyło się wprost zakwestionować sam ideał bezpośredniego i całościowego wglądu w prawdę, który uzasadniał osobny i wyróżniony status tradycji chan w obrębie buddyzmu.

Napięcie między ideałem chan a różnymi „negocjowanymi” sposobami jego realizacji to zapewne jedna z przyczyn, dla których historia chan rekonstruowana przez współczesnych uczonych wydaje się historią niekończących się kontrowersji i sporów – doktrynalnych, personalnych, a nawet kulturowych. Spory te niekoniecznie dotyczą tego, co Daisetsu Suzuki nazywałby „istotą zen”. Niemniej, nie wspominając o nich, z pewnością stracilibyśmy okazję do lepszego zrozumienia intencji twórców i propagatorów tej tradycji. Już sam przytoczony wyżej manifest-definicja chan z dzieła Muana Shanqinga jest w istocie wstępem do ostrej polemiki z tymi, którzy – zdaniem autora – nie pojmowali „esencji” nauk chan właściwie. Muana podkreśla znaczenie osobnego „przekazu poza naukami”, prowadzącego od Buddy do obecnych mistrzów chan, aby upomnieć tych, którzy istoty przekazu Buddy upatrują w jego słowach, spisanych w tekstach sutr. Zarazem nie jest on jednak zbyt przychylny tym, którzy przesłanie Bodhidharmy rozumieją jako wezwanie do „siedzenia w milczeniu” – przekaz tradycji chan polega, mimo wszystko, na komunikowaniu się, tyle że bez przywiązywania się do tego, co przekazywane i komunikowane¹⁸.

Do wątku skomplikowanych relacji medytacji chan i języka (zwłaszcza pisanego) wypadnie jeszcze wrócić. W tym miejscu warto jeszcze zatrzymać się nad pewnym istotnym aspektem koncepcji Muana, ukrytym między wierszami jego manifestu. Pisząc o osobnej, osobistej linii przekazu nauk,

¹⁸ Por. rzadziej cytowany ciąg dalszy wywodu Muana Shanqinga w *Zokuzōkyō* (*Xuzan-gjing*), t. 64, n. 1261, s. 379a3-7.

prowadzącej od Buddy do Bodhidharmy, Muan uwiarygodnia tym samym pewną bardzo szczególną wizję praktyki buddyjskiej, niemającą żadnego oczywistego oparcia w kanonicznych tekstach przetłumaczonych z indyjskich oryginałów na chiński – z czego Chińczycy, wyczuleni na kwestię aurytety i historycznej legitymacji, zdawali sobie przecież sprawę. Uznanie nauk chan za „niespisany” przekaz pochodzący od samego Buddy pozwoliło wyciszyć kontrowersje wokół ich pochodzenia, zwłaszcza ich niejasnych związków z buddyzmem praktykowanym wcześniej w Indiach. Kontrowersje te ożyły dopiero w XX w., choć głównie wśród uczonych posługujących się współczesnymi metodami badawczymi. Podczas gdy niektórzy badacze odnajdują podobieństwa między medytacją chan a relatywnie archaicznymi formami medytacji buddyjskiej, poświadczonymi w źródłach z Azji Południowej czy Południowo-Wschodniej, inni opisują chan jako niemal całkowicie „schinszczoną” wersję buddyzmu albo unikalnie chińską syntezę buddyzmu z taoizmem – przy czym poglądy takie były wypowiedziane zarówno z sympatią (jak w przypadku tych chińskich autorów, dla których „bezpośredniość” chan to przejaw triumfu chińskiego zdrowego rozsądku nad indyjskim upodobaniem do abstrakcyjnej metafizyki), jak i z przyganą (jak w przypadku przedstawicieli japońskiego „buddyzmu krytycznego”, dla których antyintelektualizm chan to kryptotaoistyczne wypaczenie racjonalnego ducha oryginalnej buddyjskiej filozofii)¹⁹.

Te dawne i współczesne spory wokół buddyjskiej „ortodoksji” chanu możemy w tym miejscu jedynie zasygnalizować, nie wdając się w ich szczegółowe omówienie i ocenę. Warto zwrócić pokrótce uwagę na ograniczenia dwóch popularnych, a w istocie skrajnych poglądów – z jednej strony prostej apologii chan jako oczywistej kontynuacji starożytnych praktyk samego Buddy, a z drugiej strony prostej dekonstrukcji chan jako taoizmu podającego się za buddyzm. Podstawowe założenia medytacji chan,

¹⁹ Na temat buddyzmu krytycznego por. J. Zapart, *Buddyzm krytyczny w wymiarze społecznym, filozoficznym i metodologicznym* (I) i (II), „The Polish Journal of Arts and Culture” 6 (3/2013), s. 161–193; por. również: P. L. Swanson, *Dlaczego głoszą, że zen nie jest buddyzmem. Współczesna japońska krytyka idei natury Buddy*, tłum. K. Jakubczak, „Politeja” 18 (2011), s. 181–208.

jak choćby wiara w pierwotnie czystą naturę ludzkiego umysłu, zastąpioną przez egocentryczny i skonceptualizowany sposób myślenia²⁰, wydają się w świetle współczesnej wiedzy późniejsze niż czasy historycznego Buddy. Wiemy jednak z pewnością, że koncepcje tego rodzaju uchodziły za normalne poglądy buddyjskie w kręgach uczonych chińskich mnichów w czasach, gdy wykształciła się tradycja chan. Motyw powrotu do czystej natury własnego umysłu można odnaleźć m.in. w niezwykle wpływowym traktacie *Wzbudzenie wiary w mahajanę* (*Dacheng qixin lun*), pochodzącym z VI lub VII w., albo w co najmniej o wiek późniejszej *Sutrze o doskonałym przebudzeniu* (*Yuan jue jing*). Teksty te są, co prawda, apokryfami chińskiego pochodzenia, lecz nie są w żadnym wypadku tekstami taoistycznymi, ani w ogóle tekstami żadnej rdzennie chińskiej filozofii. Ich wywody zakładają dobrą znajomość głównych nurtów indyjskiej myśli buddyjskiej – koncepcji pustki (braku samoistnego bytu) wszelkich postrzeganych zjawisk, krytyki istnienia jakichkolwiek bytów niezależnych od świadomości, a także wizji uniwersalnego „założka buddy” (*tathāgata-garbha*) obecnego w umysłach czujących istot, nawet mimo ich głęboko uwewnętrznionej ignorancji.

Te same wątki pojawiają się też w naukach mistrzów chan, przy czym ci kładą nacisk nie tyle na teoretyczny opis działania świadomości, ile na praktyczną realizację jej ukrytego potencjału oświecenia. Interesują ich przede wszystkim konkretne metody przywrócenia oryginalnego i optymalnego stanu umysłu, przejawiającego się w swobodnym i autentycznym sposobie bycia. Pod tym względem buddyzm chan istotnie może przypominać tradycyjną chińską myśl konfucjańską bądź taoistyczną, której głównym tematem była postać „mędrca” uosabiającego w swoim codziennym działaniu właściwą naturę, Drogę czy też Zasadę wspólną wszystkim ludziom. Stosunkowo mniej łączy chan z bardziej intelektualnym i filozoficznym nurtem indyjskiego buddyzmu, w którym systematycznie klasyfikuje się i analizuje postrzeżenia świadomości, stopniowo oczyszcza umysł przez pogłębianie zrozumienia nauk, a kwestie sporne rozstrzyga w drodze doktrynalnej debaty opartej na regułach logiki i retoryki. Byłoby jednak błędem uznawać, że

²⁰ Określenie „wiara” nie zostało tu użyte przypadkowo. W chińskiej literaturze chan nie brak nawoływań do „uwierzenia” lub „zaufania” (*xin* 信) własnemu umysłowi.

w miejsce takiej wyrafinowanej filozofii chan proponuje jedynie „życiową” praktykę albo też obywającą się bez słów sztukę. W istocie najważniejszym medium, za pomocą którego tradycja ta dała się poznać dawnym Chińczykom (a jest tak w dużej mierze i dzisiaj), jest jej specyficzna literatura – bogaty korpus tekstów przekazujących postronnym, jak odbywał się dotąd „przekaz z umysłu do umysłu” i jak milczące przesłanie Buddy realizowali w swoim życiu oświeceni chińscy mistrzowie.

3. Chan jako tradycja literacka

Podsumowując dotychczasowe uwagi, można byłoby zaryzykować następującą ostrożną konkluzję w kwestii genezy chan: buddyzm chan był praktycznym rozwinięciem pewnych doktrynalnych motywów przewijających się w znanych Chińczykom tekstach buddyjskich i zgadzających się z ich wyobrażeniem o tym, co w naukach buddyjskich jest najważniejsze. Już choćby z tego powodu wspomnianą wyżej deklarację „osobnego przekazu poza naukami” należy wziąć w pewien cudzysłów. W istocie praktyka chan nigdy nie rozwijała się „poza” naukami, lecz w ciągłym odniesieniu do nich i we wzajemnej inspiracji. Już w epoce Tang, a więc na dość wczesnym etapie historii chanu, powiązani z tą tradycją mnisi łączyli medytowanie ze studiami nad doktryną, traktując te aktywności jako dwa sposoby na dotarcie do jednej i tej samej prawdy o naturze umysłu i rzeczywistości. Szczególnie bliskie związki łączyły chan ze scholastyczno-filozoficzną szkołą huayan (szkołą egzegetów *Sutry Awatansaki* [*Avatamsaka-sūtra*]). Szukano w niej teoretycznego opisu rzeczywistości postrzeganej przez oświecony umysł. Do dzisiaj w chińskiej tradycji dużym szacunkiem otacza się mistrzów chan, takich jak: Guifeng Zongmi (780-841), Yongming Yanshou (904-975) czy nowożytny odnowiciel tradycji Hanshan Deqing (1546-1623). Zastąpili oni jako erudycyjni teoretycy nauk o kreującym rzeczywistość umyśle i jego oświeconej naturze. Stanowisko radykalne, według którego jakiekolwiek studiowanie doktryny czy filozofowanie na jej temat jest nie do pogodzenia z praktyką chan, pozostało w Chinach (a właściwie w całej Azji

Wschodniej) poglądem mniejszościowym, niemal zawsze budzącym spore kontrowersje.

Z podobnym dystansem należy też podchodzić do przypisywanej Bodhidharmie deklaracji niezależności przekazu chan od „słów i znaków pisma” lub – jak często tłumaczy się tę frazę – „literatury”. Hasło to, przy całej swej popularności, rzadko było traktowane dosłownie. Można wręcz powiedzieć, iż sama kluczowa dla chan koncepcja przekazu wyzwalającej prawdy „z umysłu do umysłu” skłaniała jego adeptów do regularnego sięgania po pędzelki i rozwijania literackich talentów. Osobista transmisja buddyjskiej prawdy może się wszak udać tylko pod warunkiem, że ten, od którego ją otrzymujemy, sam już taką prawdę posiadał; prawdziwy nauczyciel chan powinien więc legitymować się odpowiednią genealogią, wpisując go w linię przekazu prowadzącą do uznanego mistrza z przeszłości. Taka, w uproszczeniu, była geneza pojawiających się od czasów dynastii Song tekstów znanych w literaturze jako „historie przekazu światła (albo: lampionu)” (*chuándēng lù* 傳燈錄), spisujących tradycyjne genealogie mistrzów chan. Owe wykazy budziły sporo wątpliwości już w czasach, gdy je redagowano i ogłaszano. Jest w nich bowiem sporo luk, niejasności oraz niezręcznie zatuszowanych prób dopisania prestiżowego rodowodu niektórym mistrzom. Niemniej teksty tego rodzaju spełniły swoją funkcję – tj. materiałów do budowania legendy otaczającej poszczególnych mistrzów czy ich linię przekazu.

Oprócz właściwej genealogii spadkobiercy poszczególnych linii starali się również podkreślić szczególną osobistą charyzmę „swoich” mistrzów, potwierdzającą ich autentyczne zrozumienie nauk Buddy. Służyły temu m.in. podobizny nauczycieli przechowywane na ścianach klasztorów, a w rzadszych wypadkach ich relikwie (np. zmumifikowane ciała niekiedy wystawiane na widok publiczny). Najważniejszym świadectwem osiągnięć mistrzów chan były, mimo wszystko, ich „zapisane powiedzenia” (ch. *yǔlù*, j. *goroku* 語錄), czyli teksty przechowujące zasłyszane fragmenty ich kazań, rozmów i innych wypowiedzi. W tradycji chan przyjęło się uważać, iż charyzmę mistrza odsłaniają najpełniej jego reakcje na pytania zadane przez uczniów poszukujących drogi do oświecenia. Mogą one nie tylko potwierdzić głębię jego wglądu, ale także wskazać moment, w którym taki wgląd pojawił się

u ucznia. Za przykład takiego dialogu może posłużyć następująca rozmowa słynnego Mazu Daoyi (VIII w.) z jego nauczycielem Nanyue Huairangiem, przytoczona w X-wiecznej antologii *Zapiski z rodowej świątyni patriarchów* (*Zu tang ji*):

Czcigodny Ma siedział w jednym miejscu [medytując], zaś czcigodny Rang wziął dachówkę i usiadł przed nim, polerując ją o kamień. Mistrz Ma spytał się: „co robisz?”. Mistrz [Rang] odparł: „poleruję dachówkę, by zrobić z niej lustro”. Mistrz Ma odpowiedział: „Jakżeż można zrobić lustro, polerując dachówkę?”. Mistrz [Rang] na to: „skoro nie można zrobić lustra polerując dachówkę, to jak można, siedząc w medytacji, zrobić [z siebie] buddę?”²¹.

Historia ta jest elementem biograficznej legendy mistrzów Nanyue i Mazu, nietrudno jednak zobaczyć w niej wskazówkę skierowaną do wszystkich praktykujących chan (il. 26). Praktyka medytacji, sama w sobie, może łatwo stać się nowym źródłem przywiązań, owych egocentrycznych i dualistycznych „fałszywych myśli” (np. pragnienie osiągnięcia oświecenia), z których chciał wyzwolić chińskich buddystów Bodhidharma. Dopiero kontakt z oświeconym mistrzem, jego spontaniczna reakcja na konkretne słowa czy postawę ucznia, pozwala oddzielić egocentryczną pozę udającą oświecenie od oświecenia prawdziwego. Właśnie na tle takiej apologii roli mistrza rozwinął się prawdopodobnie największy fenomen literatury chan – tak zwane *gōng’àn* 公案, znane na Zachodzie lepiej pod swoją japońską nazwą *kōan* (popularne „koany”). Słowo *gōng’àn*, pierwotnie oznaczające rodzaj dokumentu urzędowego, można by przetłumaczyć jako „precedens”, „kazus” lub „przypadek” (w prawniczym sensie). W kontekście literatury chan są to zwykle krótkie narracje albo dialogi opisujące wypowiedzi i zachowania mistrzów, często utrzymane w podobnym nastroju co rozmowa cytowana

²¹ 馬和尚在一處坐，讓和尚將磚去面前石上磨。馬師問：「作什摩？」師曰：「磨磚作鏡。」馬師曰：「磨磚豈得成鏡？」師曰：「磨磚尚不成鏡，坐禪豈得成佛也？」
Cyt. za: *Zu tang ji*, red. Sun Changwu et al., Beijing 2007, s. 191 (z modyfikacją), tłum. własne.

powyżej. Ich puenty bywają zaskakujące z punktu widzenia doktryny buddyjskiej, o ile nie zdrowego rozsądku i logiki:

Czczigodny Zhaozhou [IX w.] został spytany przez mnicha: „czy pies ma naturę buddy?”. [Zhao]zhou odpowiedział: nie!²²
Mnich spytał się [mistrza] Dongshana, co to jest budda. [Dong]shan odrzekł: trzy funty lnu²³.

Do popularności gong'anów przyczynił się znacznie mistrz Dahui Zonggao (1089–1163), który zalecał swoim uczniom skupianie się na tzw. kluczowych wersach (*huà tóu* 話頭) tego rodzaju dialogów (zwykle na ich zdumiewającej puencie) nie tylko podczas medytacji, ale także podczas codziennych czynności. Dahui (wymowa Da-hłej) założył, iż paradoksalna zagadkowość gong'anu wzbudzi u ucznia pragnienie jego zgłębienia, nie zaspokojone, dopóki umysł ucznia pozostanie w koleinach konceptualizującego rozumu i egoistycznych emocji. W praktykującym narastać więc będzie zwątpienie (słynna „kula wątpliwości”), aż do momentu, gdy wytrącony z pozornej równowagi umysł porzuci krępujące go nawyki, osiągając tym samym oświecenie.

Na gruncie takich idei narodziła się tradycja *kànhuà chán* 看話禪 – dosłownie „chanu wpatrywania się w słowa”. Chodzi tutaj o model praktyki, w którym przekaz oświeconego umysłu dokonuje się poprzez skupienie na „kluczowych wersach” wskazanych przez nauczyciela gong'anów, a także rozmowę z nauczycielem, który ocenia, czy owo skupienie przyniosło wyzwalający efekt. Praktyka tego rodzaju zdobyła dużą popularność zwłaszcza w środowiskach związanych z linią przekazu linji. Stąd przejęli ją nauczyciele japońskiej szkoły rinzai. Pogrupowali oni setki gong'anów z chińskich zbiorów według kolejności odpowiadającej pięciu fazom praktyki, dodając do nich własne komentarze i nowe wersy (pochodzenia japońskiego jest np. słynny koan: „jak brzmi odgłos klaskania jedną dłońią?” – przypisuje się go Hakuinowi Ekaku, XVIII-wiecznemu reformatorowi tradycji rinzai).

²² 趙州和尚、因僧問、狗子還有佛性也無。州云、無。Cyt. za: Wu men guan [Bezbramna brama], [w:] *Taishō shinshū daizōkyō*, t. 48, n. 2005, s. 292c23–24.

²³ 僧問洞山、如何是佛。山云、麻三斤。Ibidem, s. 295b5–6.

Praktyka skupiania się na „kluczowym wersie” (*hwadu*) jest również fundamentalna dla koreańskiej odnogi chan, znanej jako buddyzm *seon*. Tu ma ona charakter mniej formalny niż w japońskim *rinzai* – normą jest raczej długotrwała kontemplacja jednego albo kilku wersów wybranych przez nauczyciela dla konkretnego ucznia.

Choć „chan wpatrywania się w słowa” stał się głównym nurtem praktyki w wielu odłamach tej tradycji, ocena tej metody w kręgach buddyjskich nie była nigdy jednoznaczna. Powiększające się zbiory gong’anów już w średniowieczu obrosły komentarzami autorstwa autorytetów tradycji chan i stereotypowymi wzorcami dialogów potwierdzających zrozumienie poszczególnych „kluczowych wersów”. Tym samym literatura dotycząca gong’anów niebezpiecznie zbliżyła się do wzorca uświęconego kanonu pism, której pośrednictwa wystrzegać się mieli następcy Bodhidharmy. Chińscy mnisi w późniejszych epokach próbowali przekroczyć te ograniczenia, np. poprzez osobiste zaangażowanie w inscenizację sytuacji opisanych w gong’anach albo podkreślanie roli osobistych kontaktów z mistrzem i obserwowania jego niestandardowych zachowań (mówiono wręcz o metodzie nauczania za pomocą strofujących i szokujących ucznia „uderzeń i okrzyków” – *bàng hè* 棒喝). W linii przekazu caodong rozwinął się zaś alternatywny wobec „wpatrywania się w słowa” model praktyki nazywany „chanem milczącej iluminacji” (*mòzhào chán* 默照禪)²⁴. Zwolennicy tej metody zakładali, iż stan buddy jest przede wszystkim wrodzonym i naturalnym stanem umysłu, powinien więc przejawiać się sam w toku siedzącej medytacji, o ile tylko nie będzie go blokować nadaktywność rozróżniającej i egocentrycznej świadomości. Retoryka „milczącej iluminacji” spotkała się z surową krytyką ze strony wspomnianego Dahuia, który ujrzał w niej zdradę buddyjskiego ideału aktywnego dążenia do mądrości. Obroniła się ona jednak jako część spuścizny chan – nawiązuje do niej między innymi duża japońska szkoła zen *sōtō*. Zdaniem jej założyciela, słynnego mnicha-filozofa Dōgena (1200-1253),

²⁴ Sam termin „milcząca iluminacja” to nawiązanie do słynnego poematu autorstwa Hongzhi Zhengjue (1091-1157).

praktyka medytacyjna i osiągnięcie oświecenia są w istocie jednym i tym samym, a żeby stać się buddą, wystarczy „po prostu siedzieć”²⁵.

Na zakończenie tego bardzo pobieżnego przeglądu literatury chan warto wspomnieć, iż podobnie jak cała tradycja, również gong'an mają swoją historię. Porównując ich kanoniczne wersje ze starszymi wariantami, zachowanymi w mniej znanych antologiach, można zauważyć, jak charakterystyczne cechy tego gatunku – lakoniczna forma czy wymykające się racjonalnej interpretacji puenty – kształtowały się stopniowo i to prawdopodobnie w efekcie celowych zabiegów redakcyjnych. Dobrym tego przykładem jest cytowany wcześniej gong'an, w którym mistrz Mazu ogłasza, iż pies nie ma natury buddy. W najbardziej znanej wersji dialog kończy się gwałtownym okrzykiem „nie!”, uchodzącym za sztandarowy przykład skrótowej ekspresji wymykającego się logice „ducha zen”. Jednak we wcześniejszych lub alternatywnych wersjach tego samego gong'anu Mazu początkowo odpowiada na to pytanie twierdząco albo udziela dalszych wyjaśnień, które można interpretować w całkiem racjonalny sposób (np. przekonanie, że natura buddy jest obecna we wszystkim bez wyjątku, ignoruje działanie tzw. prawa karmana i może wpływać demotywująco na ambicję i moralność adeptów)²⁶. Tego rodzaju przykłady sugerują, iż paradoksalna zagadkowość i naturalna spontaniczność mistrzów chan to niekoniecznie element ich autentycznej biografii, ale raczej świadomie redagowanej hagiografii.

²⁵ Na ten temat por.: A. Kozyra, *Jedność medytacji zazen i oświecenia (shūshō-ittō) w myśli Dogena*, „Japonica” 9 (1998), s. 27–45.

²⁶ Zdaniem japońskiego uczonego Suekiego Fumihiko w tym i innych wypadkach intencją gong'anu jest nie tyle wykroczenie poza jakąkolwiek konwencjonalną logikę czy rozumowanie, ile zakwestionowanie „łatwych” racjonalizacji w kwestiach związanych z naukami Buddy, np. uproszczonego pojmowania zagadnienia wszechobecności natury buddy (por. Sueki Fumihiko, *Bukkyō: Kotoba no shisōshi*, Tokio 1996, s. 44–45).

4. Chan jako prąd w kulturze chińskiej

Jak już wspomniano, autorzy klasycznej literatury chan zwykli opisywać dawnych nauczycieli tej tradycji (zwłaszcza tych z własnej linii przekazu) jako idealne wzory uduchowionego, a zarazem prostego i spontanicznego stylu życia (il. 27). Tak przedstawiony ideał można by pewnie uznać za chińsko-buddyjską alternatywę wobec wzorców osobowych propagowanych przez inne tradycje – abstrakcyjnej doskonałości indyjskich bodhisattwów, obyczajowego rygoryzmu konfucjańskich „mędrców” czy mitologicznych ekstrawagancji taoistycznych „nieśmiertelnych”. Alternatywa ta okazała się atrakcyjna nie tylko dla mnichów, lecz również dla świeckich elit cesarskich Chin – poprzez nie buddyzm chan oddziaływał na kulturę chińską w wiekach po upadku dynastii Tang, uważanej często za ostatni „złoty wiek” chińskiego buddyzmu (il. 28). Odpowiedzialna była za to nie tyle wyjątkowa pracowitość i skromność mnichów chan (jak chcą bardziej idealistyczne źródła), ile opisana wyżej literacka legenda, stopniowo konstruowana dzięki antologiom „przekazu lampy”, „zapisanym powiedzeniom”, gong’anom, a także m.in. inspirowanym praktyką medytacji poematom czy obrazom. Odwołująca się do chan wyrafinowana kultura szczerze fascynowała wielu chińskich urzędników o humanistycznym wykształceniu zdobywanym w toku przygotowań do państwowych egzaminów. Tacy świeccy sympatycy mogli wspierać donacjami klasztory prowadzone przez charyzmatycznych mistrzów medytacji lub ich spadkobierców, a najwybitniejszych z nich wyróżniać jako autorytety w kwestiach poezji, malarstwa czy filozofii.

Właśnie między innymi dzięki takiemu wsparciu ze strony elit (niekiedy nawet samych władców i ich dworu) już w czasach dynastii Song (X-XIII w.) chan zaczął wyraźnie dominować nad innymi nurtami chińskiego buddyzmu. Według niektórych szacunków w owej epoce ponad 90 procent chińskich klasztorów prowadzonych było przez „mistrzów medytacji”, którzy liczebnością i autorytetem przewyższali zarówno specjalistów od spraw doktryny, związanych głównie z tradycją Niebiańskiego Tarasu (tian-tai, *tiāntái* 天台), jak i ekspertów od dyscypliny klasztornej. To z tamtych czasów pochodzi słynny zbiór wskazań dla mnichów żyjących w klasztorach

tradycji chan, przypisywany mnichowi Baizhangowi Huaihai (749-814); jest on w rzeczywistości co najmniej 200 lat późniejszy i odwołuje się do już ugruntowanej legendy owego mnicha jako ekscentrycznego mentora adeptów chan²⁷. Dodać należy, iż zapisy kodeksu Baizhanga – w tym słynny nakaz łączenia pracy fizycznej z medytacją – nie są raczej realnym odwzorowaniem tego, jak funkcjonowały klasztory chan, lecz opisem pewnego ideału życia klasztornego, rzadko (o ile w ogóle) realizowanego w całości.

Popularność tradycji medytacyjnej wśród chińskich elit pomogła jej odnieść sukces także w tych kulturach, dla których Chiny były najważniejszym punktem odniesienia. Nieprzypadkowo dla japońskiego zen, koreańskiego seon czy wietnamskiego thiền normatywne są przede wszystkim doktryny i praktyki chińskiego chan z epoki Song, czyli właśnie z początku II tysiąclecia n.e. Późniejsze modyfikacje chińskiej tradycji są tam znane słabiej albo wręcz odrzucane jako wypaczenia oryginalnego przekazu. Tę raczej krzywdzącą perspektywę przejęły też (za pośrednictwem japońskiej buddologii) zachodnie opracowania, w których relatywnie mało wspomina się o bogatej kulturze chan w Chinach rządzonych przez ostatnie cesarskie dynastie Ming (1368-1644) i Qing (1644-1911). Wiele starszych publikacji powiela stereotyp, według którego w ostatnich wiekach cesarstwa chan uległ degeneracji i odszedł od najlepszych wzorców kojarzonych ze „złotym wiekiem” działalności takich mistrzów, jak Mazu czy Baizhang. Przyczyną tego nieporozumienia jest częściowo słuszna obserwacja, iż w nowożytnych Chinach doszło do daleko idącej syntezy praktyk chan z innymi praktykami buddyjskimi, a także do pewnego zatarcia granic między samym buddyzmem a konfucjanizmem i taoizmem. Obserwacja ta może dyskwalifikować późny chan z perspektywy japońskiego ideału „czystego” zen, nieskażonego domieszkami pochodzącymi od jakichkolwiek innych szkół. Nie wystarczy ona jednak do uzasadnienia tezy o jego degeneracji. W istocie można by nawet zaryzykować twierdzenie odwrotne: w epoce nowożytnej wpływ chan na chińskie elity był tak duży, iż nie tylko każdy istotny nurt buddyzmu, ale

²⁷ J. McRae, *op. cit.*, s. 115; T. G. Foulk, *Chanyuan Qinggui and Other „Rules of Purity” in Chinese Buddhism*, [w:] *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*, red. S. Heine, D. S. Wright, Oxford 2004, s. 275-312.

wręcz jakikolwiek istotny prąd intelektualny musiał do jakiegoś stopnia odnieść się do ideału oświeconego sposobu życia proponowanego przez chan. Tezę tę można zilustrować na trzech wymownych przykładach: chińskiego buddyzmu Czystej Krainy, neokonfucjanizmu oraz nowożytnego taoizmu.

Nazwa „buddyzm Czystej Krainy” (albo Czystej Ziemi, bo tak też tłumaczono chińskie *jìngtǔ* 淨土) odnosi się do drugiego obok chan najważniejszego nurtu chińskiego buddyzmu. Jego nauczanie opiera się na przekazie kilku sutr przetłumaczonych na chiński w pierwszych wiekach n.e., a więc na długo przed tym, jak uformowała się tradycja chan. Termin „Czysta Kraina” odnosi się do wyobrażenia rajskiej krainy położonej daleko na zachodzie wszechświata. Rezyduje w niej budda o imieniu Amitabha (po chińsku Amituo lub Emituo, po japońsku Amida)²⁸. Pragną tam odrodzić się po śmierci ci, którym własne ograniczenia bądź trudne warunki życiowe nie pozwalają na osiągnięcie oświecenia w obecnym życiu. Jako sposób wiodący do odrodzenia w Czystej Krainie wskazuje się zwykle tzw. rozpamiętywanie Buddy (ch. *niànfó*, j. *nenbutsu* 念佛). Polega ono najczęściej na przywoływaniu Amitabhy poprzez powtarzanie jego imienia lub też formuły „*namo* Buddzie Amitabsze” (ch. *námó ěmítuó fó*, j. *namu amida butsu* 南無阿彌陀佛)²⁹, rzadziej na kontemplacji wizerunku bądź wyobrażenia Amitabhy rezydującego w Czystej Krainie. W chanistycznej *Sutrze szóstego patriarchy* znaleźć można dość surową krytykę tego rodzaju praktyk – a przynajmniej ich popularnej, „dewocyjnej” interpretacji. Niechętny wszelkiemu dualizmowi autor uważa ją za wynik zbyt dosłownego odczytania metaforyki sutr i zbyt słabego rozeznania w możliwościach własnego umysłu. Jego zdaniem prawdziwy budda znajduje się wewnątrz nas, w naszej prawdziwej naturze, a Czystą Krainę możemy ujrzyć przed sobą wszędzie, jeśli tylko uwolnimy

²⁸ Imię Amitābha w sanskrycie dosłownie znaczy „niezmierzone światło”. W chińskiej i japońskiej wersji imienia zachowane są tylko pierwsze trzy sanskryckie sylaby, samego zaś Buddę tytułuje się częściej „Buddą Niezmierzonego Życia” (ch. *Wúliángshòu fó*, j. *Muryōju butsu* 無量壽佛).

²⁹ Wyraz *namo* odpowiada tu sanskryckiemu słowu *namas*, które nie jest w tej formule przetłumaczone, a jedynie oddane fonetycznie. Znaczy ono mniej więcej tyle, co „chwała” albo „powierzam się”, jak we współczesnym hinduskim pozdrowieniu (*namaste*).

nasz umysł od jego przywiązań i fałszów³⁰. Takie stanowisko, czasem określane jako teoria „Czystej Krainy wyłącznie w umyśle”, było popierane przez wielu wpływowych autorów kojarzonych z tradycją chan (il. 29).

Odpowiadając na zarzuty chanistów, wyznawcy Amitabhy wytykali im nieuzasadnioną arogancję – brak szacunku dla litery kanonicznych tekstów oraz ich jednostronną interpretację, nieliczącą się z realiami świata postrzeganego przez nieoświecony umysł. Wbrew popularnym opiniom, istotą sporu nie było to, czy Czysta Kraina istnieje gdzieś naprawdę, czy też jest ona jedynie metaforą oświeconego umysłu (w świetle buddyjskiej filozofii nietrudno zresztą było wypracować w tej kwestii kompromis). Źródłem nieporozumień były raczej odmienne założenia co do możliwości urzeczywistnienia buddyjskiego ideału w doczesnym świecie. Fundamentem praktyki chan jest wiara w tkwiący we własnym umyśle potencjał samowyzwolenia, który uzasadnia programową nieufność wobec polegania na czymkolwiek zewnętrznym względem własnej natury. Typowe praktyki buddyzmu Czystej Krainy przeznaczone są natomiast dla ludzi sceptycznych wobec własnych zdolności, świadomych, że nawet mimo wrodzonego potencjału stania się buddą faktycznie pozostają oni zwykłymi, przeciętnymi ignorantami (ch. *fánfū*, j. *bonbu* 凡夫) i w realiach tego świata nikim innym już raczej nie zostaną. Zamiast ryzykować niemal pewną porażkę na drodze samodoskonalenia, wolą oni skorzystać ze wsparcia oferowanego przez współczującego Buddę Amitabhę i po śmierci przenieść się do Czystej Krainy, by tam urzeczywistnić ideał niedostępny w obecnym życiu.

Konflikt między tymi dwiema wizjami praktyki buddyjskiej jest do dziś mocno zarysowany w buddyzmie japońskim. Japońskie szkoły buddyzmu Czystej Krainy – jōdo-shū i jōdo-shinshū – zalecają poleganie wyłącznie na „mocy innego” (ch. *tālì*, j. *tariki* 他力), czyli na mocy Buddy Amitabhy, nazwanej tak w kontraście do „własnej mocy” (ch. *zìlì*, j. *jiriki* 自力) praktykującego stosowanej choćby w medytacji zen. Do tak wyraźnego podziału nie doszło jednak nigdy w Chinach; tu wzajemną krytykę praktyków chan i zwywania Buddy traktowano raczej jako punkt wyjścia do sformułowania

³⁰ Tekst krytyki można znaleźć np. w: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, tłum. J. McRae, Berkeley 2000, s. 38-41.

bardziej ugodowych stanowisk. W bardziej elitarnym wydaniu kompromisów oznaczał, iż np. „rozpamiętywanie” Amitabhy poprzez wzywanie jego imienia traktowano jako metodę wprowadzającą umysł w stan medytacyjnej koncentracji albo traktowano podobnie do kontemplacji „kluczowych wersji” chanistycznego gong’anu. Jeden z pionierów takiego podejścia, mistrz chan Chushan Shaoqi (1403-1473), ujął to w ten sposób:

Nie musisz specjalnie poszukiwać wzniosłych i subtelnych [prawd], unikać gwaru dnia ani szukać cichych miejsc [do praktyki]. Po prostu oczyść się z wszelkich zwykłych przekonań i poglądów nagromadzonych w ciągu dnia i skup się wyłącznie na tej jednej frazie – *Amituofo* (Buddha Amitābha). Badaj ją dogłębnie w milczeniu, bezustannie wzbudzając w sobie wątpliwości: „kim właściwie jest ten, kto wspomina Buddę?”. Powracaj do tego pytania i zgłębiaj je [...]. Jeśli wytrzymasz i nie wycofasz się [...] kula wątpliwości sama rozpadnie się w drzazgi, a uciążliwe skalania nagromadzone przez niezliczone epoki rozpułną się nagle niczym lód³¹.

W bardziej popularnej wersji kompromis sprowadzał się do nauczania, iż zwykle recytowanie imienia Amitabhy z myślą o odrodzeniu w jego rajskim świecie również może doprowadzić do zrozumienia oświeconej natury własnego umysłu – jeśli nie w obecnym życiu, to już po odrodzeniu w Czystej Krainie. W ten sposób praktyka buddyzmu Czystej Krainy zachowała swój popularny i dewocyjny charakter, jego doktryna zaś uwzględniła krytykę ze strony tradycji chan, przyjmując chanistyczną wizję oświecenia jako intuicyjnego powrotu do własnej oryginalnie dobrej natury.

Owa optymistyczna wizja nie pozostała również bez wpływu na niebuddyjską chińską filozofię. Moda na chan panująca w epoce Song zbiegła się w czasie z renesansem konfucjanizmu, który w nowej postaci, znanej w literaturze zachodniej jako „neokonfucjanizm”, stał się oficjalną ideologią

³¹ [...] 亦不用別求玄妙，厭喧取寂。但將平日所蘊一切智見掃蕩乾淨，單單提起一句阿彌陀佛。置之懷抱，默然體究。常時鞭起疑情：「這箇念佛的畢竟是誰？」。返復參究 [...] 果無退失 [...] 不覺不知一拶疑團粉碎，歷劫塵勞當下冰消瓦解。 Cyt. za: Huang, ming mingseng jilüe [*Zapiski o słynnych mnichach wielkiego cesarstwa Ming*], [w:] Zokuzōkyō (*Xuzangjing*), t. 84, n. 1581, s. 370a7-a19.

chińskich elit aż do początków XX w.³² Pod wpływem tej mody nauczyciele neokonfucjańscy przejęli od buddystów pewne elementy praktyk medytacyjnych, włączając je w swój program moralnego samodoskonalenia, ich uczniowie zaczęli zaś spisywać i redagować powiedzenia mistrzów w formie niekiedy uderzająco podobnej do literatury chan. Działo się tak, mimo iż największe autorytety neokonfucjańskie – w tym sam Zhu Xi (1130-1200), zwany „chińskim Tomaszem z Akwinu” – wypowiadały się o buddyzmie krytycznie i nawoływały wręcz do zwalczania jego wpływów. Znacznie mniej stanowczy w tej kwestii byli adepci konkurencyjnej wobec nauk Zhu Xiego szkoły neokonfucjanizmu odwołującej się do pism Wang Yangminga (1472-1579). Sam Wang Yangming był zdania, iż oryginalną dobroć ludzkiej natury, o której pisał wybitny konfucjanista Mencjusz, odkrywa się nie przez rozumowanie i studiowanie kanonicznych ksiąg, lecz dzięki wrodzonej wszystkim intuicyjnej i spontanicznej „wiedzy moralnej” (*liáng zhī* 良知). W poglądach tego rodzaju poszukiwano później możliwości przekroczenia granic dwóch rywalizujących tradycji – buddyjskiej i konfucjańskiej – oraz pogodzenia ich na gruncie wspólnej teorii oryginalnej natury człowieka. Całkowita synteza neokonfucjanizmu i chanu okazała się jednak niemożliwa z powodu rozbieżnych wizji tego, jak miałyby wyglądać praktyczna realizacja owej wspólnej ludzkiej natury. Neokonfucjaniści utrzymywali, iż objawia się ona w pełni dopiero w relacjach z innymi, np. w etycznym działaniu motywowanym lojalnością względem rodziców czy przełożonych. Z dużą podejrzliwością postrzegali więc chanistyczną retorykę odwołującą się do buddyjskiej filozofii pustki i „tylko-świadomości”, jak również postulat klasztornej odosobnienia. Umysł medytującego buddysty był, ich zdaniem, wciąż umysłem egoistycznym, gdyż nakierowanym na własny dobrostan. Wyzwalający dialog z mistrzem nie mógł zaś zastąpić zaangażowania w sprawy rodziny, państwa i innych międzyludzkich interakcji.

³² Na temat neokonfucjanizmu (w tym jego skomplikowanych relacji z buddyzmem) por.: Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001, s. 301-358; Yao Xinzong, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2009, s. 99-117.

Nieco mniej konfrontacyjnie układały się relacje chanistów z przedstawicielami innej wielkiej tradycji duchowej Państwa Środka – taoistami. Słowo „taoizm” kojarzy się na Zachodzie głównie ze starożytną filozofią zawartą w traktatach przypisywanych półlegendarnym mędrcom, takim jak Laozi czy Zhuangzi. Konkurencją dla chan był jednak głównie taoizm rozumiany w inny sposób – jako zespół technik samodoskonalenia służących uzyskaniu długowieczności i nieśmiertelności, dość luźno odwołujący się do pojęć taoistycznych filozofii, za to powiązany z systemem religijnych (a niekiedy wręcz magicznych) praktyk określanych we współczesnej literaturze jako „taoizm religijny”. Owa taoistyczna religia, która rozwijała się stopniowo w pierwszym i drugim tysiącleciu naszej ery, zaadaptowała na swoje potrzeby bardzo wiele elementów buddyjskich, w tym techniki medytacyjne uderzająco podobne do praktyk chan. Założona w XII w. taoistyczna szkoła Całkowitej Prawdy (*quánzhēn* 全真) rozwinęła nawet własną (dziś podupadłą) tradycję żyjących w celibacie mnichów, ewidentnie inspirowaną klasztorami tradycji chan. Taoiści mieli również oddawać się siedzącej (choć nie tylko) medytacji w celu wyciszenia „chaotycznego” umysłu lgnącego do zewnętrznych przedmiotów. Chcieli w ten sposób zachować umysł „skupiony”, opisywany jako cichy, nieruchomy i nieczyniący rozróżnień, a przez to bardziej zgodny z naturą³³. Mimo oczywistych podobieństw do retoryki chan, sprzyjających wzajemnemu przenikaniu praktyk i symboli pochodzących z obu tradycji, da się również zauważyć pewne istotne między nimi różnice. W medytacji taoistycznej akcent kładzie się nie tylko i nie tyle na odkrycie natury własnego umysłu, ile na pielęgnację i transformację własnego ciała, które dla buddystów nie powinno stawać się obiektem nadmiernego przywiązania³⁴. Praktyki związane z kontrolą oddechu czy przepływu

³³ Wang Zhe (Wang Chongyang), *Chongyang lijiao shiwu lun* (Piętnaście rozpraw ustanawiających nauczanie [mistrza] Chongyanga), [w:] *Zhengtong daoang* (reprint *Hanfenlou*), Shanghai 1923–1926, t. 989 (rozprawa ósma). Tekst angielski w: L. Komjathy, *The Way of Complete Perfection: A Quanzhen Daoist Anthology*, Albany 2013, s. 111–112.

³⁴ Taoistyczne podręczniki medytacji uczą na przykład, jak przejąć kontrolę nad psychofizycznymi procesami zachodzącymi we własnym organizmie, jak harmonizować przepływy krążących w ciele „energii” (*qi*) oraz „ducha” (*shen*), a nawet – co pojawia

„energii” *qi* bywają również wspominane w literaturze chan, mają one tam jednak zwykle charakter pomocniczy i poboczny, nie wyznaczają zaś podstawowego celu samodoskonalenia.

Buddyzm Czystej Krainy, neokonfucjanizm i taoizm to trzy przykłady tradycji oryginalnie odległych od stanowiska chan. Jednak uległy one przynajmniej częściowej „chanizacji” na poziomie retoryki i praktyki. Choć każda z nich zachowała swoje zastrzeżenia względem chanistycznego ideału, przejęły one od chan samą koncepcję oświecenia, rozumianego jako intuicyjny wgląd we własną naturę. Wraz z tą koncepcją w chińskiej myśli filozoficznej upowszechniło się przekonanie, iż zrozumienie własnego umysłu jest ważniejsze niż rozumienie zewnętrznych wobec niego zjawisk, zaś poznanie bezpośrednie i niezapośredniczone przez słowa jest zawsze bliższe prawdy i bardziej autentyczne niż to, co zostało wywiedzione drogą rozumowania i debaty. To w gruncie rzeczy antyintelektualne stanowisko budziło pewne kontrowersje przede wszystkim w niechętnych chan środowiskach konfucjańskich. Nasiliły się one jednak dopiero w XVII i XVIII w., gdy wśród chińskich elit wzrosło zainteresowanie racjonalnymi metodami poszerzania i systematyzowania wiedzy, widoczne zarówno w filologicznych badaniach nad starożytnymi klasykami, jak i w domenie buddyjskiej scholastyki³⁵. Owe racjonalistyczne i empirystyczne tendencje w myśli chińskiej nie zagroziły jednak reputacji chan tak bardzo jak wprowadzona na przełomie XIX i XX w. nowoczesna wiedza naukowa i techniczna, a także towarzyszące jej współczesne zachodnie prądy filozoficzne i polityczne. W zestawieniu z nimi antyintelektualizm chan, jego niechęć do systematycznej, racjonalnej argumentacji oraz klarownej komunikacji opartej na powszechnie zrozumiałych pojęciach wydawały się czymś archaicznym i rozmiającym

się w znanych na Zachodzie traktatach wydanych w zbiorze *Sekret Żółtego Kwiatu* – jak wykształcić w sobie niezniszczalny duchowy „embrion”, który zastąpi śmiertelne ciało; por. *Sekret Żółtego Kwiatu. Chińska Księga Życia. Z komentarzem Carla G. Junga*, tłum. A. Sobota, Wrocław 1994.

³⁵ Pewien trudny do oszacowania wpływ mogło mieć również wprowadzenie zachodniej matematyki i astronomii przez europejskich jezuitów, zresztą odnoszących się do chan z dużą niechęcią i dystansem.

się z potrzebami swoich czasów. W nowym kontekście mocniej wybrzmiały również głosy konfucjańskich krytyków oskarżających chan o promocję egoizmu i społecznej bierności. Zachodnie idee pokazywały bowiem Chińczykom nowe wzorce zaangażowania w życie społeczne, motywowane czy to chrześcijańską miłością bliźniego, czy to świecką troską o dobro ludzkości, a przynajmniej własnego narodu albo klasy społecznej.

Z takich, między innymi, powodów w początkach XX w. niektórzy świeccy buddyści – wychowani jeszcze w duchu konfucjańskim, ale już świadomi wyzwań nowej epoki – zajęli wobec dziedzictwa chan krytyczne stanowisko. Część z nich doszła do wniosku, iż warunkiem przetrwania buddyzmu chińskiego jest powrót do bardziej racjonalistycznej i aktywistycznej doktryny opartej na filozofii „tylko-świadomości” indyjskiej szkoły jogaczary. Jednym z rzeczników takiego podejścia był uczony świecki buddysta Ouyang Jingwu (1871-1943). Ouyang uznał, iż chińscy buddyści zbyt wielką wagę przywiązywali do pozapojęciowego, milczącego oświecenia, stanowiącego jedynie jeden z aspektów buddyjskiej mądrości. Zapomnieli zaś o tym, że w pełni oświecony umysł musi zwrócić się na zewnątrz i zacząć „używać słów, aby przynieść korzyść innym”. Krytykował on też arbitralne roszczenia chan do reprezentowania nauk niezapisanych w sutrach, przez co indywidualne wypowiedzi charyzmatycznych mistrzów zaczęto cenić w Chinach wyżej niż obiektywne i nieomyłne słowo Buddy³⁶. Warto zwrócić uwagę, że pewne wątki tej nowoczesnej krytyki chan pokrywają się z zarzutami, kilkadziesiąt lat później wysuniętymi wobec zen przez japońskich „buddystów krytycznych”. Również ich zdaniem antyintelektualizm zen jest z ducha niebuddyjski, gdyż prowadzi do biernej afirmacji zastanej rzeczywistości, a nie krytycznego wyzwolenia od niej.

Jak często bywało w dziejach Chin, w kwestii oceny chan wygrał jednak kompromis. Przyczynił się do niego bardziej od Ouyanga wpływowy chiński modernista buddyjski, mnich-reformator Taixu (1890-1947). Uznał on tradycję chan za podstawę odrodzonego chińskiego buddyzmu, przyznając

³⁶ Ouyang Jingwu, *Weishi jueze tan*, Taipei 1977, s. 9-12; E. Aviv, *Differentiating the Pearl from the Fish-Eye: Ouyang Jingwu and the Revival of Scholastic Buddhism*, Leiden 2020, s. 47-55.

jednocześnie, iż praktyce medytacji musi towarzyszyć głębszy namysł nad doktryną i realne zaangażowanie w sprawy społeczeństwa. Swoją pozycję chan zachował również (o ile nie przede wszystkim) dzięki osobistej charyzmie bardziej tradycyjnych mistrzów, jak np. Jing'an (zm. 1912 r.), nazywany „ascetą o ośmiu palcach” (dwa palce u dłoni poświęcił w ramach praktyki pokutnej), czy znany polskim czytelnikom ze swojej biografii Xuyun (zm. 1959)³⁷. Niekwestionowany autorytet owych mnichów zapewnił im rolę honorowych reprezentantów chińskiej sanghi w kontaktach z nowymi władzami, wpraw republikańskimi (1911-1949), a później komunistycznymi. Kontakty te pogorszyły się co prawda znacznie już w latach pięćdziesiątych, zaś w następnych dekadach (zwłaszcza w epoce „rewolucji kulturalnej” w latach 1966-1976) buddyzm chan stał się, podobnie jak inne elementy dawnych tradycji, obiektem ideologicznie motywowanych prześladowań i ataków. Sytuacja zmieniła się na lepsze dopiero w latach osiemdziesiątych, gdy podjęto próby reanimacji życia klasztornego (także w duchu tradycji pracujących fizycznie mnichów, symbolizowanej przez kodeks Baizhang’a), jak również próby zaadaptowania mądrości chan do realiów codziennego życia współczesnych świeckich Chińczyków (il. 30). Choć obydwie te nurty miały szansę rozwinąć się w ciągu ostatnich 40 lat, trudno byłoby jeszcze mówić o wielkim renesansie chan w Chinach. We współczesnym buddyzmie chan kluczowe znaczenie ma dziedzictwo grupy mnichów, którzy w drugiej połowie XX w. założyli swoje ośrodki medytacyjne na Tajwanie. Są to m.in. Weijue (Wei Chueh, 1928-2016), Xingyun (Hsing Yun, ur. 1927) oraz bodaj najlepiej znany na Zachodzie Shengyan (Sheng Yen, 1931-2009), twórca organizacji Fagu shan (ang. Dharma Drum Mountain). Spośród wymienionych mistrzów szczególnie nowatorską (choć nadal mocno osadzoną w tradycji) interpretację współczesnej roli chan przedstawił Shengyan, nie tylko uzdolniony nauczyciel medytacji, ale także organizator mobilizujący energię świeckich, a nawet akademicki buddolog. Jego ambicją, jak się wydaje, było przekroczenie wszystkich tradycyjnych linii konfliktów i rozłamów wspomnianych wyżej: między praktyką medytacji a studiami nad doktryną;

³⁷ Xuyun (Hsu Yun), *Strażnik Dharmy. Autobiografia chińskiego mistrza Zen Xu Yuna*, tłum. A. Sobota, M. Matyszewski, Warszawa 1986.

między ideałem „nagłego oświecenia” a postulatem systematycznego samodoskonalenia; między liniami przekazu linji i caodong, z ich różnymi modelami praktyki; między buddyzmem chan a buddyzmem Czystej Krainy; między duchowością buddyjską a zaangażowaniem społecznym; między szacunkiem dla autorytetu mistrzów a nowoczesnym racjonalizmem. Shengyan wierzył, że tradycja chan jest wystarczająco pojemna, by pomieścić w sobie wszystkie te przeciwstawne tendencje i tym samym może zawrzeć w sobie niemal całe wartościowe dziedzictwo chińskiego buddyzmu (il. 31).

Żaden z działających na Tajwanie mnichów nie zdobył na Zachodzie sławy porównywalnej z tą, jaką kilkadziesiąt lat wcześniej cieszył się Daisetsu Suzuki. Niemniej nieliczne wydane po angielsku prace autorów takich jak Shengyan zdążyły już w jakimś stopniu podważyć monopol japońskiego zen na reprezentowanie tradycji chan w świecie Zachodu. Monopol ten jest również kwestionowany przez praktyków i badaczy koreańskiego seon, który – w odrodzonej i zreformowanej postaci – pozostaje głównym nurtem buddyzmu na Półwyspie (a dokładnie tej jego części, gdzie buddyzm może być swobodnie praktykowany). Można się spodziewać, iż w miarę dalszej gospodarczej ekspansji Korei Południowej i Chin owe niejapońskie tradycje buddyzmu medytacyjnego będą zyskiwać coraz większą rozpoznawalność i podmiotowość. W ten sposób ma szansę wypełnić się wspomniany na początku artykułu postulat sprowadzenia chan z powrotem do Chin, wywiedziony z polemiki między Hu Shi a Daisetsu Suzukim. Trzeba jednak zaznaczyć, że „resinizacja” chan niekoniecznie musi oznaczać triumf akademickiej i historyzującej perspektywy Hu Shih nad „orientalizującą” i esencjalizującą chan perspektywą Suzukiego. W chińskich księgarniach znaleźć można obecnie popularne opracowania prezentujące chan za pomocą schematów uderzająco podobnych do tych znanych z prac Suzukiego oraz inspirowanych nim zachodnich autorów. Oczywiście ich autorzy nie widzą w chan symbolu unikalnej duchowości „ludzi Dalekiego Wschodu, a zwłaszcza Japończyków”, lecz raczej skarbnicę odwiecznej mądrości narodu chińskiego. Podejmuje się również próby powiązania ideałów chan z „nowoczesnymi” wartościami promowanymi przez obecne chińskie władze. Zjawiska tego rodzaju, jakkolwiek by ich nie oceniać, udowadniają,

iz jako fenomen historyczny i kulturowy chan pozostaje nierozzerwalnie związany z dziejami chińskiej myśli i cywilizacji. Wysiłek jego zrozumienia mogą (i powinni) więc podejmować nie tylko praktycy medytacji, ale wszyscy obserwatorzy chińskiej kultury, w tym akademicy. Czy chan widziany ich oczami pozostanie w jakikolwiek sposób interesujący dla jego praktyka – z pytaniem tym autor woli pozostawić czytelnika samego.

Bibliografia (dzieła cytowane)

- Aviv E., *Differentiating the Pearl from the Fish-Eye: Ouyang Jingwu and the Revival of Scholastic Buddhism*, Brill, Leiden 2020, <https://doi.org/10.1163/9789004437913>.
- The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, red. F. Franck, World Wisdom Books, Bloomington 2004.
- Faure B., *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press, Princeton 1991, <https://doi.org/10.1515/9781400844265>.
- Feng Youlan, *Krótką historią filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002.
- Foulk T. G., *Chanyuan Qinggui and Other „Rules of Purity” in Chinese Buddhism*, [w:] *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*, red. S. Heine i D. S. Wright, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 275-312, <https://doi.org/10.1093/0195150678.003.0010>.
- Heine S., *Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhism Please Stand Up?*, Oxford University Press, Oxford 2008, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195326772.001.0001>.
- Herrigel E., *Zen w sztuce łucznictwa*, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 1987.
- Hu Shih, *Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method*, „Philosophy East and West” 3/1 (1953), s. 3-24.
- Komjathy L., *The Way of Complete Perfection: A Quanzhen Daoist Anthology*, State University of New York Press, Albany 2013.
- Kozyra A., *Jedność medytacji zazen i oświecenia (shūshō-ittō) w myśli Dogeny*, „Japonica” 9 (1998), s. 27-45.

- McRae J. R., *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, University of California Press, Berkeley 2004, <https://doi.org/10.1525/9780520937079>.
- Ouyang Jingwu, *Biji liu pian: Weishi jueze tan*, Guangwen shuju, Taipei 1977.
- The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, tłum. J. McRae, California University Press, Berkeley 2000.
- Sekret Złotego Kwiatu. Chińska Księga Życia. Z komentarzem Carla G. Junga*, tłum. A. Sobota, Thesaurus Press, Wrocław 1994.
- Sueki Fumihiko, *Bukkyō: Kotoba no shisōshi*, Iwanami shoten, Tokio 1996.
- Suzuki D. T., *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. M. i A. Grabowsky, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2019.
- Suzuki D. T., *Zen: A Reply to Hu Shih*, „Philosophy East and West” 3/1 (1953), s. 25-46, <https://doi.org/10.2307/1397362>.
- Swanson P. L., *Dlaczego głoszą, że zen nie jest buddyzmem. Współczesna japońska krytyka idei natury Buddy*, tłum. K. Jakubczak, „Politeja” 18 (2011), s. 181-208.
- Szymańska B., *Chiński buddyzm Chan*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Taishō shinshū daizōkyō*, red. Takakusu Junjirō, Watanabe Kaigyoku, Daizō shuppan, Tokio 1924-1932 [wersja elektroniczna: CBETA – Chinese Buddhist Electronic Text Association, www.cbeta.org].
- Yao Xinzhong, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Zapart J., *Buddyzm krytyczny w wymiarze społecznym, filozoficznym i metodologicznym* (I) i (II), „The Polish Journal of Arts and Culture” 6 (3/2013), s. 161-193.
- Zhengtong daoang* (reprint *Hanfenlou*), Shanghai shangwu yinshuguan, Shanghai 1923-1926 [wersja elektroniczna: Chinese Text Project, <https://ctext.org/library.pl?if=gb&collection=132>].
- Zokuzōkyō (Xuzangjing) = Shinsan Dainibon Zokuzōkyō*, red. Kawamura Kōshō et al., Tokio 1975-1989 [wersja elektroniczna: CBETA – Chinese Buddhist Electronic Text Association, www.cbeta.org].
- Zu tang ji*, red. Sun Changwu et al., Zhonghua shuju, Beijing 2007.

Bibliografia (polecane lektury)

- Faure B., *Ch'an Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Ch'an Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1993, <https://doi.org/10.1515/9780691218106>.
- Jorgensen J., *Inventing Hui-neng, the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch'an*, Brill, Leiden–Boston 2005, <https://doi.org/10.1163/9789047415770>.
- The Kōan: Text and Contexts in Zen Buddhism*, red. S. Heine, D. S. Wright, Oxford University Press, Oxford 2000.
- The Record of Linji*, tłum. R. F. Sasaki, red. Th. Y. Kirchner, University of Hawai'i Press, Honolulu 2009.
- Schlütter M., *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2008, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824832551.001.0001>.
- Sheng-yen, *Hoofprint of the Ox: Principles of the Chan Buddhist Path as Taught by a Modern Chinese Master*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Wu Jiang, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Xuyun (Hsu Yun), *Strażnik Dharmy. Autobiografia chińskiego mistrza Zen Xu Yuna*, tłum. A. Sobota, M. Matyszewski, Pusty Obłok, Warszawa 1986.
- The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*, red. S. Heine, D. S. Wright, Oxford University Press, Oxford 2004.

Lucy Hyekyung Jee

Buddyzm koreański

Abstract

Korean Buddhism

Buddhism has a long history in Korea and is deeply rooted in the thought of the Korean people. It introduced rebirth and karma theory and changed Korean people's worldviews. From its transmission period to the Goryeo dynasty, it served the royal family and supported the kingship. In the Unified Silla period, it became prevalent among the common people through the teaching of equal salvation. In the Goryeo dynasty, it became completely a part of Korean culture. In the Joseon dynasty, however, the country became neo-Confucian, and Buddhism lost its political influence. Officially, it was suppressed, but it still played a role as a crucial religion among the people. In modern times, Buddhism has revived and survives in competition with Christianity.

Among the various denominations, the Hwaeom and Seon schools remained major Buddhist schools in Korea. Hwaeom Buddhism proposed the interconnected worldview, Buddha mind in human mind, and the power of mind. Seon Buddhism taught the way to recover Buddha mind. Korean Buddhist scholars developed their mind-cultivation tradition on the basis of those two teachings. Currently Seon school is the biggest

order in Korea and the mind cultivation tradition keeps transforming in the context of contemporary Korea.

Keywords: Hwaecom Buddhism, Seon Buddhism, Three Kingdoms, Unified Silla, Goryeo Dynasty, Joseon Dynasty

Słowa kluczowe: buddyzm hwaecom, buddyzm seon, Trzy Królestwa, Zjednoczona Silla, dynastia Goryeo, dynastia Joseon

Część I. Historia koreańskiego buddyzmu

1. Buddyzm w okresie Trzech Królestw

1.1. Transmisja buddyzmu

Buddyzm pojawił się na Półwyspie Koreańskim w okresie Trzech Królestw. Królestwami tymi były Goguryeo, Baekje oraz Silla. Goguryeo znajdowało się w północnej części Półwyspu Koreańskiego i w Mandżurii, Baekje w południowo-wschodniej, a Silla w południowo-zachodniej. Wszystkie trzy kraje przyjęły buddyzm w fazie umacniania panowania i centralizowania władzy. Buddyzm wspierał władzę królów, stąd królowie byli mu przychylni.

W 372 r. król Fu Jian z chińskiej dynastii Qian Qin (Wcześniejsze Qin) wysłał poselstwo do władcy Goguryeo Sosurima (pan. 371-384). Poselstwu towarzyszył buddyjski mnich Sundo (順道, ch. Shùndào), wiozący posąg Buddy i buddyjskie teksty¹. W 391 r. król Gogukyang zadekretował, że wyznawanie buddyzmu służy dążeniu do szczęścia. Indyjski mnich Marananta (摩羅難陀, ch. Mólóuánántuó, s. Mālānanda, także s. Kumāranandin, fl. koniec IV w.) przybył do Baekje w 384 r. poprzez Wschodni Jin. W 392 r. król Asin (pan. 392-405) ogłosił, że ludzie powinni wyznawać buddyzm, jeśli chcą dążyć do szczęśliwego życia².

¹ Ilyon, *Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea*, tłum. T.-H. Ha, G. K. Mintz, Seoul 1972, s. 177.

² *Ibidem*, s. 178.

Inaczej niż w przypadku Goguryeo i Baekje, królestwo Silla potrzebowało czasu, aby przyjąć buddyzm. Legenda mówi o mnichu Ado (阿道, fl. koniec IV w.) z Goguryeo, który miał zaszcześcić tam buddyzm. Zatrzymał się on w domu rodu Morye w pobliżu granicy między Sillą i Goguryeo. Kiedy doszły do niego wieści o chorej księżniczce, postanowił ją wyleczyć. Wówczas król Michu (pan. 262-283) wyraził zgodę, aby Ado wzniósł buddyjską świątynię. Jednakże buddyzm nie zakorzenił się na długo w Silli. Mieszkańcy Silli i przywódcy rodzimych religii próbowali zaszkodzić Ado po śmierci króla Michu, więc mnich uciekł.

Buddyzm wskrzesił król Beopheung (pan. 514-540), wykorzystując męczeńską ofiarę Ichadona (異次頓, 501-527), uczynił go religią państwową. Kiedy Ichadonowi ścięto głowę za jego przekonania, miało dojść, jak mówi legenda utrwalona w *Samguk yusa*, do cudu – z jego szyi na wysokość trzech metrów trysnęła biała ciecz, głowa zaś poleciała na górę Geumgang, niebo pociemniało, ziemia się zatrzęsała, a z nieba spadł deszcz kwiatów³. Wskutek tego wydarzenia przeciwnicy Ichadona wpadli w panikę, a buddyzm uzyskał status religii państwowej.

Baekje przyczyniło się także do transmisji buddyzmu do Japonii w VI w. Król Seong (pan. 523-554) wysłał w 552 r. japońskiemu królowi Kinmei posąg Buddy, buddyjskie pisma oraz mnichów.

1.2. Buddyzm w Goguryeo

Twierdzi się, że w Goguryeo popularnością cieszyły się doktrynalne szkoły samnon (三論, ch. *sānlùn*) i jilon (地論, ch. *dìlùn*). Seungrang (僧朗, ok. 450-530) był przedstawicielem szkoły sanlun, czyli chińskiej madhjamaki. Pobierał nauki w Chinach, przyczynił się tam do rozwoju szkoły sanlun oraz zyskał szacunek jako mnich podążający za naukami huayan (華嚴, ch. *huáyán*, k. *hwaeom*) i sanlun. Z kolei mnich Uiyeon (義淵, VI w.)

³ *Ibidem*, s. 185-189. Ten sam zapis pojawia się w: Kim Busik, *Samguk sagi*, księga 4, zob. przekład na język rosyjski: idem, *Samguk sagi. Letopisy Silla*, tłum. M. N. Paka, Moskwa 2001, s. 129.

studiował nauki szkoły dilun, jednej z form chińskiej jogaczary, u Fashanga (法上, ch. Fǎshàng, 495–580), a następnie powrócił do Goguryeo.

Pod koniec okresu Goguryeo królowie Yeongryu (pan. 618–642) i Bo-jiang (pan. 642–668) przedkładali taoizm nad buddyzm. Świątynie buddyjskie zostały zastąpione taoistycznymi, a wpływ buddyzmu na Goguryeo osłabł. Dlatego mnich Bodeok (普德, VII w.), który nauczał *Nirwana-sutry* (*Nirvāṇa-sūtra*), próbował wskrzesić buddyzm, ale poniósł porażkę. Ostrzegł króla, że królestwo upadnie, jeśli ten będzie podążał za taoizmem, a nie buddyzmem. Król jednak nie posłuchał, więc mnich opuścił Goguryeo i udał się do Baekje. *Samguk yusa* podaje, że używając magicznych mocy, pewnej nocy, będąc w swoim domu, poleciał na południe⁴. Goguryeo upadło w 668 r. z powodu sojuszu Silli z dynastią Tang.

1.3. Buddyzm w Baekje

W Baekje popularnością cieszyły się *Sutra lotosu* (*Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra*), wiara w Majtreję (s. Maitreya, k. Mireuk) oraz studia nad regułą zakonną. Baljeong (發正, V–VI w.) studiował przez trzydzieści lat w południowych Chinach rządzonych przez dynastię Liang, a po powrocie do Baekje, w 549 r., szerzył wiarę w *Sutrę lotosu*. W efekcie *Sutra lotosu* była powszechnie traktowana w Baekje jako sutra chroniąca kraj. Mnich Hyehyeon (慧現 lub 慧顯, 570–627) w równym stopniu oddawał się śpiewaniu *Sutry lotosu*, co studiowaniu nauk szkoły sanlun⁵.

Gyeomik (謙益, fl. VI w.) udał się do Indii, aby studiować buddyjską regułą zakonną i przywieźć ją wraz ze świętymi tekstami do Baekje. Po powrocie do Baekje, w 526 r., przy wsparciu króla Seonga, zaangażował się w reformę zakonów buddyjskich, przetłumaczył kodeks dyscypliny zakonnej oraz inne pisma. W 599 r. król Peop (pan. 599–600) zabronił zabijania i wyeliminował narzędzia łowieckie i wędkarskie na podstawie pierwszej z pięciu buddyjskich reguł, które brzmią: nie zabijaj żywych istot, nie kradnij,

⁴ Ilyon, *op. cit.*, s. 194–195.

⁵ B. Jeong, *Hangug bulgyosa* [Historia koreańskiego buddyzmu], Seoul 2020, s. 75.

nie kłam, zachowaj wstrzemięźliwość seksualną i nie odurzaj się⁶. Buddyści w Baekje ściśle przestrzegali wskazań, ponieważ były one powiązane z wierzeniami w Mireuka (s. Maitreya), buddyjskiego mesjasza-bodhisattwę. Kult Mireuka przyjął się w Baekje, wierzono bowiem, że Budda Mireuk przybędzie do kraju, gdy będzie rządził nim czakrawartin (s. *cakra-vartin*), idealny władca według buddyizmu.

Ludność w Baekje posiadała duże umiejętności w zakresie tworzenia buddyjskich artefaktów typu: świątynie, stupy i posągi. W związku z prośbą ze strony królestwa Silli Baekje wysłało tam architektów i rzemieślników, aby wzniesli świątynię Hwangryonsa.

1.4. Buddyzm w Silli

Buddyzm w Silli miał status panującej ideologii. Król Jinheung (pan. 540-576) użył kultu Mireuka, aby wzmocnić swoje panowanie. Idąc za przykładem Baekje, królowie zbudowali świątynię Heunglyunsa i wykorzystali ideę czakrawartina do utworzenia elitarnej grupy młodych wojowników, hwarangów, którzy praktykowali wiarę w Mireuka i przestrzegali pięciu reguł. Aby podkreślić swój autorytet, król poprosił władcę z dynastii Yang o relikwie (s. *śarīra*) Buddy i w 549 r. kilka otrzymał.

Królowie zrobili wszystko, co w ich mocy, aby uczynić z Silli krainę Buddy, a pozycję króla zrównać z pozycją Buddy. Król Jinheung zainicjował budowę świątyni Hwangryongsa. Król Jinpyeong (pan. 579-632) zmienił imiona całej swojej rodziny na imiona rodziny Buddy – samego siebie nazwał imieniem Siuddhodany, ojca Buddy, imię jego żony zostało zmienione na Maja – imię matki Buddy Siakjamuniego, a imię brata na imię wuja Buddy. Dzięki temu imieniu jego córka, królowa Seondeok (pan. 632-647), była w stanie uzyskać pozycję Buddy Siakjamuniego i została utożsamiona z czakrawartinem. Stało się tak, gdyż zgodnie z przepowiednią Siddhartha mógł zostać buddą lub czakrawartinem. Zmiana imienia uświęciła władzę króla, usankcjonowała rządy królowej Seondeok i położyła podwaliny pod

⁶ Ilyon, *op. cit.*, s. 192.

ideę krainy Buddy. Projekt ten doprowadził do końca mnich Jajang (慈藏, 590–658), kuzyn królowej. W 643 r. powrócił do Silli z relikwiami (*śarīra*) Buddy, z posągiem Buddy, buddyjskimi pismami i innymi artefaktami. Pośrodku świątyni Hwangryongsa wybudował dziewięciokondygnacyjną drewnianą stupę (pagodę) o wysokości 66,7 m, w której umieścił relikwie, i tym samym ukończył wznoszenie głównej świątyni krainy Buddy⁷. Świątynia Hwangryongsa odegrała ważną rolę w procesie umacniania jedności i w rozwoju Silli.

Jako *daeguktong* (państwowy buddyjski nauczyciel), Jajang zreformował buddyzm w Silli, opierając się na buddyjskich regułach. Wybudował świątynię Tongdosa, a w niej specjalną platformę służącą do udzielania pełnych wyświeceń (il. 32). Świątynia ta nadal służy jako miejsce udzielania wyświeceń w Korei.

2. Buddyzm w Zjednoczonej Silli

Silla zjednoczyła Półwysep Koreański w 676 r. i przetrwała do 935 r. Okres ten dzieli się na epoki przed panowaniem i po panowaniu króla Hyeogonga (pan. 765–780), kiedy to na dworze nasiliła się walka o tron. Po zjednoczeniu buddyzm w Silli przejął spuściznę po buddyzmie z Goguryeo i Baekje. W pierwszej epoce rozkwiwały studia doktrynalne, a buddyzm stanowił element życia zwykłych ludzi. Wraz z pogłębianiem się politycznego chaosu w drugiej epoce studia doktrynalne przestały się rozwijać, a wśród magnackich rodów popularność zyskał buddyzm seon (禪, ch. *chán*), który trzymał się z dala od dworu.

W 698 r. pewien uchodźca z Goguryeo, związany z tunguskim ludem Mohe, stworzył państwo Balhae po północnej stronie rzeki Daedong i na obszarze Mandżurii. Istnieje niewiele zapisów, czy też badań dotyczących buddyzmu w Balhae, ale na podstawie archeologicznych buddyjskich pozostałości możemy stwierdzić, że buddyzm, a zwłaszcza wiara w Gwaneuma

⁷ Buddyjska stupa to rodzaj grobowca Buddy. W stupie umieszcza się relikwie Buddy lub buddyjskie teksty. Stupy różnią się wielkością.

(s. Avalokiteśvara, ch. Guanyin) i *Sutra lotosu*, był popularny wśród klasy rządzącej⁸.

2.1. Rozwój studiów doktrynalnych

Do Silli przeniesiono większość nauk buddyjskich mahajany i głównych sutr. Zostały tam dobrze zrozumiane. W obszarze doktrynalnej rywalizacji jedną z najważniejszych szkół buddyzmu koreańskiego stała się szkoła hwa-eom (華嚴, ch. *huáyán*). Mnisi z Silli prowadzili studia nad wieloma buddyjskimi pismami i pozostawili komentarze do wielu mahajanistycznych sutr, jak: *Sutra lotosu* (s. *Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra*, ch. *Miàofǎ liánhuá jīng*), *Sutra girlandy kwiatów* (s. *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra*, ch. *Dàfāngguǎng fóhuáyán jīng*), *Nirwanasutra* (s. *Mahāyāna-mahā-parinirvāṇa-sūtra*, ch. *Dà bānnièpán jīng*), *Sutra diamentowa* (s. *Vajra-cchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra*, ch. *Jīngāng bōrě bōluómìduō jīng*), *Sutra Amitabhy* (s. *Sukhāvatī-vyūha-sūtra*, ch. *Fú shuō ēmítuó jīng* w skr. *Ēmítuó jīng*), *Sutra sieci Brahmy* (s. *Brahma-jāla-sūtra*, ch. *Fànwǎng jīng*) itd. Znali oni nie tylko nauki jogaczary (s. *yogācāra*, k. *yuga*) i madhjamaki (s. *madhyamaka*, k. *samnon*), ale także myśl nowo powstałej tradycji tathagatagarbhy (s. *tathāgata-garbha*), która nauczała, że wszystkie czujące istoty mają naturę buddy. Pojawiło się wielu wybitnych uczonych buddyjskich – choćby Woncheuk, Uisang, Wonhyo i Daehyeon.

Ważnymi postaciami dla szkoły jogaczary w Silli byli Woncheuk (圓測, ch. Yuáncè, 613-696) i Daehyeon (大賢, także Taehyeon 太賢, VIII w.). Woncheuk studiował nauki jogaczary w Chinach i przyczynił się tam do rozwoju tej szkoły. Chociaż nie powrócił do Silli, jego myśl wpłynęła na rozwój jogaczary w tym królestwie. Ponadto jego komentarz do *Sandhinirmoczanasy* trafił do Tybetu. W przeciwieństwie do chińskich uczonych szkoły jogaczary nauki innych buddyjskich szkół stawiał na równi z naukami jogaczary, kierując się przekonaniem, że wszystkie buddyjskie nauki są prowizorycznymi narzędziami służącymi osiągnięciu przebudzenia. Jego

⁸ B. Jeong, *op. cit.*, s. 158-160.

sposób rozumienia przejął Daehyeon, założyciel szkoły jogaczary w Silli. Daehyeon pisał komentarze do różnych sutr i pism mahajany oraz studiował regułę zakonną. Dokonał syntezy nauk buddyjskich na podstawie własnego rozumienia jogaczary. Jego uczniowie utworzyli szkołę beopsang (法相, ch. *fǎxiāng*), w której zintegrowali kultury Mireuka i Amitabhy.

Uisang (義湘, 625-702) założył koreańską szkołę hwaeom. Studiował buddyzm huayan pod kierunkiem Zhiyana (智儼, ch. *Zhìyǎn*, k. Jieom, 602-668), drugiego patriarchy szkoły huayan w Chinach, a w 668 r. napisał *Hwaeom ilseung Beopgyedo* (華嚴一乘法界圖, *Schemat dharmadhātu według jednego pojazdu Awatansaki*), wiersz złożony z 210 słów, zestawionych w jedną, przypominającą labirynt linijkę. Kształt wiersza przedstawia mandalę, symboliczny schemat wszechświata, wzbogacającą słowa o ezoteryczny sens magii. Przekazuje on podstawową naukę szkoły hwaeom zwaną *beopgye yeongi* (法界緣起, zależne powstawanie wszechświata [dharmadhātu]), mówiącą o świecie powiązań i równości wszystkich istot. Kładzie także nacisk na *seonggi* (性起, powstawanie w zależności od pierwotnej natury), koncepcję utrzymującą, że wszystkie zjawiska stanowią manifestację pierwotnej natury, jednak czujące istoty nie są tego świadome, gdyż pogrążone są w niewiedzy. Zarządzając swoją szkołą, Uisang stosował te idee w praktyce i traktował swoich uczniów jednakowo, niezależnie od ich pozycji społecznej. Te dwie idee składają się na podstawową filozoficzną teorię koreańskiego buddyzmu.

Wonhyo (元曉, 617-686) to przykład koreańskiego buddyjskiego uczonego. Był przyjacielem Uisanga. Dwukrotnie próbowali razem pojechać do Chin, aby studiować u Xuanzanga (玄奘, ch. *Xuánzàng*, k. Hyungjang, 602-664) nauki nowej szkoły jogaczary. Za pierwszym razem zostali uwięzieni w Goguryeo, uznano ich bowiem za szpiegów. Za drugim razem Uisang wyjechał do Chin, ale Wonhyo zrezygnował po tym, jak spędził noc w grobowcu. Dzięki temu doświadczeniu zdał sobie sprawę, że wszystkie rzeczy pochodzą z umysłu, a wszystkie zjawiska są manifestacją świadomości. Zrozumiał, że nie ma znaczenia, czy studiuje się za granicą, czy w Silli. Tak jak Daehyeon, pozostawił wiele komentarzy do buddyjskich tekstów, które w tym czasie pojawiły się we Wschodniej Azji. Uważa się, że napisał 77 dzieł zebranych w 150 tomach – do dzisiaj zachowało się 25.

Sformułował swoją filozofię jednego umysłu (一心, *yilsim*), akceptując główną ideę *Przebudzenia wiary w mahajanie* (ch. *Dàshéng qìxìn lùn*). Traktat ten objaśnia naukę dotyczącą tathagatagarbhy, godząc madhjamakę z jogaczarą. „Jeden umysł” to pierwotny umysł czujących istot. Posiada aspekty takości oraz powstawania i zanikania. Aspektem takości jest pustka (s. *śūnyatā*, k. *gong*), co odpowiada rozumieniu pierwotnej natury w szkole madhjamaki. Aspektem powstawania i zanikania jest świadomość magazynująca (s. *ālaya-vijñāna*, k. *aroeyasik*), manifestująca się przez przyczynę i warunek, co odpowiada rozumieniu pierwotnej natury w szkole jogaczary. Dzięki koncepcji jednego umysłu wszystkie dyskursy o umyśle zostały scalone. Aby przywrócić jeden umysł, zalecał praktykę skupienia (s. *samadhi*) i wglądu (s. *vipaśyana*). Samadhi uspokaja umysł i ujawnia aspekt takości, wipaśjana stanowi natomiast kontemplację wszystkich zjawisk w umyśle i wszechświecie, czym przyczynia się do pogłębiania współczucia. Filozofia jednego umysłu odzwierciedla również buddyjską ideę szkoły hwaeom, zgodnie z którą wszystkie istoty są ze sobą jednakowo połączone.

Oprócz teorii jednego umysłu charakterystyczną cechą filozofii Wonhyo stała się idea pogodzenia (和諍, *hwajaeng*). Pogodził on sprzeczności zawarte we wszystkich buddyjskich naukach, patrząc z perspektywy właściwego im dążenia do ulżenia w cierpieniu czującym istotom. Podał krytyce zalety, wady i ograniczenia każdej nauki oraz umieścił je w jednym buddyjskim systemie. Uicheon z Goryeo (義天, 1055-1101) wychwalał go jako wielkiego mnicha pojednania.

Ciągle popularnością cieszył się też buddyzm ezoteryczny. Mnisi buddyzmu ezoterycznego leczyli choroby i chronili kraj poprzez odprawianie ezoterycznych rytuałów. Myeongnang (明郎, VII w.) pokonał – jak się wierzy – wrogą armię, śpiewając mantry, a Milbon (密本, VII w.) wyleczył królową Seondeok (pan. 632-647), intonując *Sutrę Buddy Medycyny* (s. *Bhaiṣajyaguru-sūtra*, ch. *Yàoshī běnyuàn jīng*).

2.2. Upowszechnianie się buddyzmu wśród ludu

Kierując się przekonaniem o naturze buddy, mnisi aktywnie upowszechniali buddyzm wśród ludu. Hyesook (惠宿, V-VI w.), były hwarang (wojownik-kwiat; młodzi elitarni rycerze), skrytykował mnichów za współpracę z klasą rządzącą i zbudował świątynię Mity (Amitabhy) dla ludu. Hyegong (惠空, V-VI w.) i Daeon (大安, V-VI w.) również żyli pośród gminu, gdzie propagowali buddyzm. Wonhyo podążał za ich dziedzictwem. Wyrzekł się statusu elitarnego mnicha, poślubił księżniczkę Yoseok, nosił podarte ubrania i wędrował po okolicy, śpiewając pieśń zatytułowaną *Muae* [Bez przeszkód], do której akompaniował sobie, uderzając w miskę. Nauczał ludzi recytować formułę *Namu Amita Bul* (chwała Amicie Buddzie), by mogli osiągnąć wyzwolenie. Wonhyo nauczał ludzi wiary w Amitabhę w sposób bezpośredni, podczas gdy Uisang upowszechniał tę wiarę w sposób pośredni, przekazując ją swoim uczniom poza stolicą. Dzięki jego wysiłkom wiara w Amitę (Amitabhę) rozniosła się po całej Silli.

Kult Amitabhy cieszył się popularnością, ponieważ odnosił się do życia pozagrobowego i oferował łatwiejszą drogę do wyzwolenia. Wiara opierała się na mocy Amity Buddy doprowadzania do wyzwolenia. Jeśli szczerze i z całego serca wzywało się imię Buddy Amity, można było odrodzić się w czystej krainie i tam uzyskać przebudzenie. Wonhyo i inni mnisi z Silli wierzyli, że nawet ludzie, którzy oczerniali buddyjskie nauki, mogą zostać ocaleni przez Buddę Amitę, jeśli okażą skruchę. Lud z zadowoleniem przyjął ową ideę powszechnego wyzwolenia. Wraz z wiarą w czystą krainę Amity rozpropagowano też ideę wyzwolenia w czystej krainie Mireuka. Wiara ta głosiła, że człowiek odradza się w niebie Tuszita (s. Tuṣita; radosna niebiańska sfera) lub będzie żył w przyszłej czystej krainie zamieszkałej przez Mireuka. Aby odrodzić się w czystej krainie Mireuka, należy przestrzegać również pięciu wskazań bodhisattwy. Było to trudne dla zwykłych ludzi, stąd mnisi i arystokraci preferowali wiarę w czystą krainę Mireuka, podczas gdy większość ludzi przedkładała wiarę w czystą krainę Amity.

Powszechne były także kultury Gwaneuma i Jijanga. Bodhisattwa Gwaneum (s. Avalokiteśvara, ch. Guānyīn) pomagał ludziom w potrzebie, ilekroć

zarliwie wołali jego imię z pełnym oddaniem. Tym, który zaszczepił w ludzie silną wiarę w bodhisattwę Gwaneuma, był Uisang. Kierując się *Sutrą hwaeom* (s. *Avatamsaka-sūtra*, ch. *Huāyán jīng*, k. *Hwaeom gyeong*), założył on świątynię Naksansa (il. 33), będącą miejscem przebywania Gwaneuma. Z kolei Bodhisattwa Jijang (s. Kṣitigarbha, ch. Dìzàng) ratował wszystkie czujące istoty, szczególnie te w piekle. Wiara w Jijanga cieszyła się popularnością, ponieważ wiązała się z niesieniem zbawczej pomocy zmarłym członkom rodziny.

2.3. Upowszechnianie się buddyzmu seon

W VII w. Beomnang (法朗, fl. 632-646) wprowadził buddyzm północnej szkoły seon, ale tradycja ta nie utrzymała się w Silli. W 821 r. Doui (道義, zm. 825) powrócił z Chin do Silli i wprowadził buddyzm południowej szkoły seon. Próbował popularyzować nową naukę w stolicy, ale z powodu sprzeciwu mnichów ze szkół filozoficznych został pustelnikiem na Górze Seolak. Hongcheok (洪陟, fl. 830), który wrócił z Chin w 826 r., potrafił skłonić króla Heungdeuka (pan. 826-836) do przejścia na buddyzm seon, a następnie otworzył świątynię poświęconą tej tradycji. Za jego przykładem zaczęto otwierać buddyjskie świątynie seon dzięki wsparciu rodów magnackich.

W Chinach większość szkół seon należy do linii Mazu Daoyi (馬祖道一, ch. Mǎzǔ Dàoyī, k. Majo Doil, 709-788). Tradycja południowej szkoły seon kładła nacisk na nagłe przebudzenie natury buddy i pielęgnowanie umysłu buddy w codziennym życiu. Nauczała ona, że gdy natura buddy zostanie dostrzeżona, całe codzienne postępowanie stanie się jej przejawem. Dlatego Mazu Daoyi miał rzec „zwykły umysł jest umysłem przebudzonym” oraz „umysł jest buddą”. Buddyzm seon w Silli podążał za tą ideą i kładł nacisk na praktykę seon w codziennym życiu.

3. Buddyzm w Goryeo

Pod koniec okresu Zjednoczonej Silli z powodu osłabienia królewskiej władzy państwo zostało podzielone przez magnatów. W 936 r. Taejo Wanggeon (877-943, pan. 918-943) z Goryeo zjednoczył królestwa koreańskie.

W czasie panowania dynastii Goryeo buddyzm zakorzenił się głęboko wśród mas i stał się religią państwową. Dwór kontrolował zakony buddyjskie.

3.1. Buddyzm jako religia państwowa

Król Taejo pozostawił dwa ważne dokumenty, które nadawały buddyzmowi status głównej religii. W dokumencie modlitewnym wydanym z okazji budowy buddyjskiej świątyni Gaetaesa słał łaskę Buddy. Buddę czczone obok rdzennych bóstw jako potężne bóstwo mające chronić i wspierać autorytet dynastii Goryeo. Dziesięć nakazów wydanych przez króla Taejo pokazuje również, jak ważny był buddyzm dla dynastii Goryeo. Trzy z nich dotyczyły buddyzmu:

Pierwszy nakaz: Dzięki łasce i opiece Buddy to królestwo może prosperować. Dlatego budujcie buddyjskie świątynie należące do szkół doktrynalnych i szkół medytacji i wyznaczajcie mnichów, aby się nimi opiekowali.

Drugi nakaz: Świątynie w wyznaczonych miejscach wzniosł mnich Dosun, znawca teorii fengshui. Nie budujcie świątyń w miejscach niewyznaczonych, ponieważ osłabi to ziemię i doprowadzi do upadku dwór. Przykładowo mieszkańcy późnej Silli budowali świątynie buddyjskie w wielu przypadkowych miejscach, co spowodowało upadek królestwa.

Szósty nakaz: *Yondenghoe* (święto lampionów) służy oddawaniu czci Buddzie, a *Palkwanhoe* (święto oczyszczenia) służy oddawaniu czci różnym bóstwom, takim jak: duchy nieba, bóstwa gór, bóstwa rzek i smocze bóstwa. Nie przyjmujcie żadnych rad sugerujących uproszczenie bądź rozrost tych świąt. Szczerze praktykujcie rytuały⁹.

⁹ Por. *Sourcebook of Korean Civilization*, t. 1: *From Early Times to the Sixteenth Century*, red. P. H. Lee, New York–Chichester 1993, s. 263–266.

Buddyzm był główną religią chroniącą kraj, ale interesujące jest to, że królów proszono nie tylko o wspieranie buddyzmu, ale także o kontrolowanie jego ekspansji.

Państwo zarządzało także sposobem działania wyznań buddyjskich i przeprowadzało centralny egzamin nadający uprawnienia mnichom buddyjskim. Przypominało to system biurokratyczny, a mnichów traktowano jak urzędników publicznych. Mnich, który przystępował do egzaminu państwowego, otrzymywał stanowisko i był promowany przez państwo. Najlepszymi stanowiskami, na jakie można było awansować mnicha, były stanowiska zwane *wangsa* (nauczyciel króla) i *kuksa* (nauczyciel państwa). Szanowano ich jako duchowych przywódców ludu na podobieństwo europejskich papieży. W przeciwieństwie do papieży wangse i kukse mianował król Goryeo. Formalnie rzecz biorąc, ich pozycja była wyższa od pozycji króla, w rzeczywistości jednak podlegali królewskiej kontroli.

3.2. Uzgodnienie buddyjskich nauk

Dwór Goryeo zreformował buddyzm pod względem strukturalnym, wyróżniając tradycję seon i tradycję szkół doktrynalnych (k. *gyo*). Funkcjonujący w ramach tej struktury mnisi buddyjscy dążyli do pogodzenia szkół. Na początku okresu Goryeo wielkimi szkołami były seon, hwaeom i beopsang.

W ramach tradycji doktrynalnej buddyzm hwaeom rywalizował ze szkołą beopsang (法相宗, ch. *fǎxiāng zōng*; szkoła cech dharm), rozwojową formą szkoły jogaczary. W koreańskim buddyzmie szkoła hwaeom zwana jest także szkołą beopseong (法性宗, szkoła natury dharmy). Gyunyeo (均如, 923–973), mnich szkoły hwaeom, próbował połączyć nauki beopsang z hwaeom. Szkoły beopsang i beopseong nie zgadzały się ze sobą w kwestii rozumienia rzeczywistości. Szkoła cech dharm skupiała się na badaniu oraz klasyfikowaniu cech dharm i zjawisk. Szkoła natury dharmy skupiała się na jednej istocie wszelkiego bytu. Dowodziła, że wszystkie zjawiska stanowią proces w obszarze jednej natury buddy i kładła nacisk na mechanizm powstawania. Gyunyeo uważał, że ostateczna rzeczywistość świata stanowi jedną rzecz, jednocześnie jednak zwracał uwagę na wielobarwność świata.

W późniejszym okresie Uicheon (義天, 1055-1101) dokonał krytyki przedstawionego przez Gyunyeo sposobu uzgodnienia doktryn, proponując ujednolicenie praktyki z doktryną. Sam był księciem, który studiował buddyzm hwaeom w Korei i Chinach. W Chinach studiował także buddyzm cheontae (天台, ch. tiāntái), a po powrocie założył szkołę cheontae w Goryeo. Aby uzgodnić doktrynę z praktyką, odniósł się do obecnej w cheontae klasyfikacji i głoszonej przez Wonhyo idei pogodzenia. Uważał, że szkoły seon i doktrynalne są ze sobą zgodne i równie ważne. Szkoła seon lekceważyła język, szkoły doktrynalne były natomiast do języka przywiązane. Ich podejścia miały zarówno zalety, jak i wady, dawały się więc ze sobą uzgodnić. Szukał również wspólnej płaszczyzny między konfucjanizmem a taoizmem. Stwierdził, że ich nauki różnią się od nauk buddyzmu, ale wszystkie trzy rozróżniają kwestię synowskiej nabożności. Pogodził ze sobą różne koncepcje filozoficzne w jednym systemie i wskazał ich wspólne nauki, przyjmując idee Zongmiego (宗密, ch. Zōngmì, k. Jongmil, 780-841).

Jinul (知訥, w romanizacji McCune-Reischauer: Chinul 1158-1210) dążył do uzgodnienia nauk z punktu widzenia szkoły seon. Przyjmował, że medytacja, czyli praktyka seon, i doktryna, czyli nauki hwaeom, były dwiema bramami do osiągnięcia oświecenia. Buddyzm seon przełamywał głównie granice myśli i kładł nacisk na siłę natury umysłu. Teoria *seonggi* szkoły hwaeom wyjaśniała spokojną naturę wszystkich istot i ich zależne powstawanie. Jinul doszedł do wniosku, że koncepcja *seonggi*, nauczana przez hwaeom, jest identyczna z naukami seon utrzymującymi, że umysł każdej osoby jest umysłem buddy. Na podstawie tego spostrzeżenia stwierdził, że nauki doktrynalne są słowem Buddy, a nauki medytacyjne są umysłem buddy.

3.3. Rozwój seon

We wczesnym okresie szkoła seon reprezentowana była przez dziewięć linii (*gusan seonmun*), a siedem z nich wywodziło się od Mazu. W czasach panowania króla Gwangionga (pan. 949-975) szkoła seon funkcjonowała w ramach różnych linii. Mnisi seon udawali się do Chin, aby studiować nowy buddyzm seon, a wracając, przywozili ze sobą nauki różnych szkół seon

(chan): jodong (曹洞, ch. *cáodòng*), wiyang (漚仰, ch. *wéiyǎng*) i beopan (法眼, ch. *fǎyǎn*).

W okresie reżimu wojskowego (1170-1270) szkoły seon cieszyły się wsparciem rodów rycerskich i były ściśle powiązane z politycznymi władzami. W tych warunkach niektórzy mnisi zainicjowali ruch powrotu do wspólnoty praktyków o czystym umyśle zwany *gyeolsa* (結社). Jinul powołał słynną wspólnotę (*gyeolsa*) w świątyni Suseonsa. Krytykował mnichów, którzy wiązali się z władzą polityczną, i skupiał się na studiowaniu sutr i praktyce seon. Każdy mógł przyłączyć się do tego ruchu i był w nim mile widziany. Mnich Yose (了世, 1163-1245) powołał z kolei wspólnotę (*gyeolsa*) w świątyni Baekryeonsa. On także krytykował wcześniej ustalony zakon buddyjski i propagował praktykę medytacji właściwą szkole cheontae oraz praktykę pokuty. Wspólnota ta w większym stopniu przyciągała uwagę mas.

Jinul wprowadził praktykę ganhwa seon do Goryeo. *Ganhwa seon* dosłownie znaczy „widzenie *hwadu* (głównej frazy)”. *Hwadu* (ch. *huàtóu*) jest szczególnie wyrażeniem pojawiającym się w dialogu seon, słowem używanym do zadawania wielkich pytań, które pobudzać ma praktykującego do skupienia się na nich. Najstojniejszym *hwadu* było użyte przez mistrza Zhaozhou *mu* (無, ch. *wú*; „nie”). Zanim zapoznał się z tradycją ganhwa seon, Jinul opowiadał się za koncepcją nagłego oświecenia i stopniowego doskonalenia. Pojęcie nagłego oświecenia odnosi się do uświadomienia sobie własnego umysłu. Stopniowe doskonalenie oznacza ciągłe praktykowanie skupienia (s. *samādhi*) i mądrości (s. *prajñā*) po owym uświadomieniu, ponieważ trudno jest całkowicie usunąć skalanie. Po zapoznaniu się ze szkołą ganhwa seon Jinul uznał, że skupianie się na gongan (k. *gongan*, ch. *gōng'àn*) jest dobrym lekarstwem na chorobę wiedzy (k. *areumali byeong*). Utrzymywał on, że lekarstwo to stanowi krótką drogę do przebudzenia. Wyrażenie „choroba wiedzy” wiąże się z przekonaniem, że pozyskując wiedzę, człowiek przywiązuje się do analizowania i osądzania rzeczy.

W czasach mongolskiego panowania wśród mnichów seon w Goryeo popularny był nurt zainicjowany przez Mengshan Deyiego (夢山德異, ch. *Méngshān Déyì*, k. Mongsan Deoki, 1231-1308). Zaproponował on koncepcję pięciu stopni medytacji *hwadu* z *mu*: uchwycenie *hwadu*, skupienie

się na nim, przebicie się przez nie, potwierdzenie przebudzenia przez mistrza seon, a następnie utrzymywanie stanu przebudzonej natury buddy. Istnieją dwa sposoby na przyglądanie się hwa: rozważanie powodu, w związku z którym mistrz seon wypowiedział słowo „mu”, oraz tylko skupianie się na słowie „mu”. Deyi proponował sposób drugi. Jego stopniowa metoda została zaakceptowana przez mnichów w Goryeo i przetrwała do dzisiaj.

Mnisi szkoły seon połączyli również praktyki jungto (praktyki tradycji Czystej Ziemi) z praktyką seon. Naong (懶翁, 1320–1376) stwierdził, że Budda Amita nie jest buddą rezydującym w zachodniej czystej krainie, lecz buddą w ludzkich umysłach. W związku z tym zaproponował wykonywanie praktyki ganhwa w powiązaniu z intonowaniem imienia Buddy Amity.

3.4. Wierzenia buddyjskie wśród ludu

Ludzie w Goryeo byli szczerymi buddystami. Dwór odprawiał różne buddyjskie rytuały – *yeondeunghoe* dla wszystkich ludzi, *palkwanhoe*, aby opłakiwać żołnierzy poległych na wojnie, różne rytuały mające na celu ochronę przed zamieszkami. Odbýwały się również uroczystości, podczas których ofiarowano pożywienie dla mnichów. Ponadto organizowano spotkania po to, by udzielać wykładów na temat sutr oraz w celu spowiedzi. Tak jak w Silli, rytuały te wykorzystywano do pokazania autorytetu króla, stanowiły one formę jednoczenia społeczeństwa.

Kulty Mity, Gwaneuma oraz Jijanga cieszyły się w dalszym ciągu popularnością wśród mieszkańców Goryeo. Kultem nowym był kult Nahana. Słowo *nahan* (s. *arhat*) odnosi się do przebudzonych uczniów. Twierdzono, że potrafią oni wywoływać deszcz w czasie suszy, chronić kraj i zapewniać długowieczność.

3.5. Konfucjanizm a buddyzm

Buddyzm i konfucjanizm pełniły różne funkcje w społeczeństwie Goryeo. Buddyzm był religią i nauką duchową, konfucjanizm natomiast był polityczną ideologią. W czasie panowania króla Gwangjonga uczony konfucjański

Choe Seungro (崔承老, 927-989) rozróżnił buddyzm i konfucjanizm, argumentując, że odgrywają one różne role. Na początku okresu Goryeo uczeni konfucjańscy uważali, że uzupełniają się z uczonymi buddyjskimi. Jednak pod koniec tego okresu neokonfucjańscy uczeni krytykowali buddyjską korupcję i transcendentalne nauki. Pogląd ten upowszechnił się w trakcie rządów dynastii Joseon.

4. Buddyzm w okresie Joseon

Król Taejo (pan. 1392-1398) założył dynastię Joseon w 1392 r., pozostając pod wpływem ideologii neokonfucjańskiej. Buddyzm utracił swoją polityczną siłę, ale pozostał obecny jako religia. Dynastia Joseon zmniejszyła liczbę buddyjskich świątyń i posiadłości, ograniczyła liczbę mnichów i zabroniła mnichom wjazdu do stolicy. Oficjalnie dwór represjonował buddyzm, ale lud, w tym rodzina królewska, trwał przy buddyjskiej wierze.

4.1. Represje wobec buddyzmu

Pierwsza fala represji dotyczyła ścisłych reguł wyświęcania mnichów. Od czasów dynastii Goryeo dwór wydawał mnichom swoje dokumenty tożsamości, zwane *doecheop*. Król Taejo z dynastii Joseon skrupulatnie stosował to prawo i żądał pewnych opłat za zwolnienie z pracy na rzecz kraju. Król Sejo (pan. 1455-1468) obniżył opłaty, ale wymagał, aby kandydaci podchodzili do egzaminu na mnicha. Król Seongjong (pan. 1469-1494) zniósł system dowodów osobistych i zamknął procedury udzielania wyświęceń. W XVI w., gdy królowa Munjeong pełniła funkcję regentki, otworzyła na piętnaście lat możliwość zdawania egzaminów na mnichów i wiele osób z tego skorzystało. Jednakże po tym okresie możliwość ta została ponownie zamknięta.

W trakcie drugiej fali zakony buddyjskie poddano reformie. W 1406 r. król Taejong włączył do systemu krajowego tylko 232 świątynie i dokonał konfiskaty majątków. Następnie zreorganizował jedenaście szkół, tworząc

siedem: jogye, hwaeom, cheontae, jaeun, jungshin, chongnam i siheung. W 1424 r. tych siedem zostało zredukowanych tylko do dwóch: szkoły seon i szkoły doktrynalnej. Następnie zredukowano liczby oficjalnych świątyń – z 242 do 36, a ich majątek ograniczono. W 1512 r. nawet system dwóch szkół zniesiono, a świątynne majątki zostały przekazane instytucjom konfucjańskim.

Trzecia fala miała na celu odseparowanie ludzi od mnichów. Pałacowa świątynia buddyjska została rozebrana, a mnichom zabroniono wstępu do stolicy. Zakaz ten obowiązywał od 1449 r. do 1895 r.

4.2. Trwanie buddyzmu

Pomimo tych oficjalnych prześladowań rodzina królewska, arystokracja, jak i zwykli ludzie trwali przy buddyjskich wierzeniach i praktykowali buddyjskie rytuały. Pogrzeby odprawiali w stylu buddyjskim oraz modlili się o pomyślność duchów zmarłych rodziców oraz o zdrowie i szczęście żyjących członków rodziny. Dwór w dalszym ciągu spełniał rytuały *yeondenghoe* i *surryukjae* (służące wspomaganie duchów wody i ziemi, by zapewniły pomyślność) i zezwalał na ryt *uranbunjae* (służący wspomnianiu przodków poprzez modlitwy za ich wyzwolenie). Aby oczyścić się z zabójstw, król Taejo i król Sejo, który doszedł do władzy, zastraszając i torturując innych, przekazali pieniądze na budowę buddyjskich świątyń i publikowanie buddyjskich świętych tekstów. Królowe były głównymi patronkami świątyń buddyjskich. Lud zachował wiarę w Czystą Krainę, w Gwaneuma, jak też w Jijanga.

Szansa na odrodzenie buddyzmu pojawiła się podczas regencji królowej Munjeong. Przywróciła ona dwie szkoły buddyjskie, wyeliminowała egzaminy na mnichów, przywróciła oficjalny rządowy system rejestracji mnichów i mianowała mnicha Bou (普雨, 1515-1565) przełożonym szkoły seon. Osoby, które w tym czasie zostały mnichami, odniosły sukces jako buddyści. Jednakże wszystkie te zasady zostały zniesione po jej śmierci.

Mnisi buddyjscy starali się także wzmocnić buddyzm, uczestnicząc w wojnie podczas inwazji japońskiej w 1592 r. Król Seonjo (1567-1608) zwrócił się z prośbą do mnicha szkoły seon Hyujeonga (西山休靜, 1520-1604)

o zwerbowanie armii. Mnisi utworzyli armię i walczyli po stronie dynastii Joseon, pomimo konfliktu zachodzącego między buddyjskim nakazem niezabijania a koniecznością zgładzenia wrogów zagrażających ludowi. Wielu mnichów po wojnie wyrzekło się życia monastycznego. Dzięki zaangażowaniu mnichów pogląd ludzi na buddyzm uległ zmianie. Neokonfucjańscy uczeni krytykowali buddyzm za porzucanie etycznych cnót społecznych, takich jak synowska nabożność i lojalność, ale to się skończyło. Mnisi zostali uznani za członków społeczeństwa. Za zasługi odzyskali klasztorne dokumenty i zostali zobowiązani do wykonywania prac publicznych w zakresie budownictwa i papiernictwa. W późniejszym okresie panowania dynastii Joseon obciążenie buddyjskich mnichów pracą publiczną coraz bardziej rośło.

4.3. Zintegrowany buddyzm

W XVII w. inne tradycje buddyjskie zostały wchłonięte przez buddyzm seon. Hyujeong przedstawił trzy modele edukacji mnichów: ganhwa seon, studia doktrynalne i medytacja poprzez intonowanie. Ganhwa seon przeznaczony był dla praktyków o wysokich kwalifikacjach, jako że pomagał im dostrzec pierwotną naturę. Studia doktrynalne przeznaczone były dla praktyków o niskich kwalifikacjach, gdyż dla zrozumienia nauk buddyjskich potrzebowali pośrednictwa w postaci języka. Medytacja poprzez intonowanie służyła wizualizowaniu czystej krainy. Czysta kraina nie była jednak czystą krainą leżącą na zachodzie, lecz czystą krainą w umyśle. Uwaga więc skupiona była na umyśle, na wierze w to, że umysł jest umysłem Buddy Amity i jego czystą krainą. System ten świadczy o zintegrowaniu buddyzmu.

5. Buddyzm w okresie kolonialnym

W XIX w. w wyniku ekspansji sił zachodnich dynastia Joseon walczyła o przetrwanie, w 1910 r. uległa Japonii. Gdy tylko Japonia siłą otworzyła drzwi, do Korei zaczęli przybywać japońscy buddyści, aby propagować swój buddyzm. Przybyli również zachodni misjonarze, aby szerzyć

chrześcijaństwo. By przetrwać w sytuacji narastającej konkurencji, jako główne zadanie koreański buddyzm postawił przed sobą modernizację.

5.1. Japońska polityka wobec buddyzmu

Japonia wykorzystywała buddyzm, aby ułatwić sobie kolonizację Korei, podobnie jak siły zachodnie wykorzystywały chrześcijaństwo. Japońscy buddyści okazywali przychylność buddyzmowi koreańskiemu. Japoński mnich Sano Zenrei ze szkoły Nichirena wystąpił z prośbą o zniesienie zakazu wjazdu mnichów do stolicy i tak się stało. Przy wsparciu jodo shinshu powstał pierwszy nowoczesny ośrodek edukacji buddyjskiej. Oczywiście, koreańscy buddyści wierzyli, że japoński buddyzm stanowi wzór do naśladowania w kwestii modernizacji oraz że można w nim znaleźć godnego zaufania poplecznika. Z zadowoleniem przyjęli pomoc ze strony japońskich buddystów, zanim dostrzegli ich prawdziwe intencje: scalenie buddyzmu koreańskiego z buddyzmem japońskim oraz z japońskimi siłami okupującymi Koreę.

W 1908 r. koreańscy buddyści powołali wonjong – nowy zakon mający na celu głoszenie buddyzmu i kształcenie. Mnich Yi Hoigwang (李晦光, 1862-1933), przewodniczący nowego zakonu, próbował zjednoczyć wonjong z jodo shinshu, w związku z czym Han Yongun (韓龍雲, 1879-1944) i Bak Hanyeong (朴漢永, 1870-1948), sprzeciwiający się tej decyzji, założyli w 1911 r. imjejong (ch. *línjì*, j. *rinzai*). Jednak żaden z tych zakonów nie został zaakceptowany przez japońskie władze kolonialne.

W 1911 r. japoński rząd kolonialny wydał akt regulujący funkcjonowanie buddyjskich świątyń i utworzył stowarzyszenie opatów buddyjskich pochodzących z głównych świątyń. Reprezentowało ono buddyzm koreański w okresie kolonialnym.

Akt regulujący funkcjonowanie świątyń uznawał buddyzm za jedną religię i przyznawał jej wolność nauczania. Jednakże to rząd kolonialny mianował opatów i był właścicielem świątynnych majątków. Koreański buddyzm utracił swoją autonomię. W 1920 r. młodzi buddyści wzywali do zrewidowania tych rozporządzeń, a Towarzystwo ds. Zreformowania Buddyzmu nawoływało do ich zniesienia, jednak nie przyniosło to żadnych rezultatów.

W 1926 r. kolonialny rząd zezwolił mnichom na żenienie się i spożywanie mięsa. Zachowania te naruszały podstawowe zasady, wedle których funkcjonowali w pełni wyświęceni mnisi, w związku z czym upowszechniła się opinia, że żonaci mnisi ulegli zepsuciu. Chociaż od 1910 r. kilku koreańskich mnichów występowało z takim postulatem, po odzyskaniu niepodległości widziano w tym pozostałość kolonialnych czasów, której należy się pozbyć.

5.2. Dwie postawy wobec modernizacji

W czasie kryzysu wywołanego japońską okupacją w koreańskim buddyzmie ujawniły się dwa ruchy. Pierwsza grupa skupiła się na odnalezieniu tożsamości koreańskiego buddyzmu i zachowaniu jego tradycji. Druga reformowała buddyzm, aby przystosować go do współczesności.

Mnich Bak Hanyeong, wybitny nauczyciel doktryny, skierował swoje nauczanie o buddyjskich klasykach do intelektualistów zainteresowanych duchem Korei i koreańskimi studiami. Spośród jego uczniów Choe Namseon (崔南善, 1890-1957) poświęcił życie pielęgnowaniu koreańskiego ducha. Napisał dwa artykuły poświęcone tożsamości koreańskiego buddyzmu: *Zarys buddyzmu koreańskiego: podejście diachroniczne* (1918) oraz *Koreański buddyzm. Jego miejsce w historii kultury Wschodu* (1930). Wykazywał w nich, że koreański buddyzm był „zunifikowanym buddyzmem”, czym odwoływał się do idei hwajaeng mistrza Wonhyo.

Gyeongheo (鏡虛, 1849-1912) był mistrzem seon, który ożywił praktykę ganhwa. Był słynnym wykładowcą sutr buddyjskich, ale zaczął praktykować ganhwa seon po tym, jak doświadczył lęku przed śmiercią w trakcie epidemii. Nie posiadając nauczyciela, osiągnął oświecenie, po czym przyłączył się do linii wywodzącej się od mnicha Hyujeonga. Jego uczniowie: Mangong (滿空, 1871-1946), Hyewol (慧月, 1861-1937) oraz Suwol (水月, 1855-1928) stali się pierwszoplanowymi mistrzami koreańskiego buddyzmu seon.

Han Yongun był radykalnym reformatorem i działaczem na rzecz niepodległości Korei. Kierując się ideą ewolucji społecznej, uważał, że buddyzm należy traktować jako lepszy od innych religii. Aby tego dowieść, wykazywał

istnienie w buddyzmie współczesnych elementów, jak choćby koncepcje wolnej woli i egalitaryzmu. Celem zreformowania buddyzmu proponował z jednej strony popularyzację, z drugiej zaś przewyciężenie mistycyzmu poprzez nawiązanie do zachodniej filozofii oświecenia. Przetłumaczył sutry buddyjskie na koreański, aby uczynić je bardziej dostępnymi i zapoczątkował świecki ruch buddyjski. Umożliwiał również osobom świeckim podjęcie praktyki medytacyjnej. Chciał przesunąć medytację z terenu doświadczenia mistycznego w obszar codziennej praktyki. Był przekonany, że oświecenie nie stanowi doświadczenia mistycznego, lecz wnosi mądrość do życia, a tym samym wnosi w nie wolną wolę.

Baek Yongseong (龍城, 1864-1940) był z kolei przykładem łagodnego reformatora. Dążył do zachowania podstawowych wartości buddyzmu i zrewidowania praktyk buddyjskich celem przystosowania ich do współczesnego kontekstu. Zdawał sobie sprawę z faktu, że wyjątkowym aspektem myśli buddyjskiej jest oświecenie. Chociaż podstawowym przesłaniem nauki buddyjskiej jest osiągnięcie oświecenia, to zarazem większość świeckich skupia się na modlitwie do bóstw buddyjskich w związku z dążeniem do dobrobytu. Postawił więc przed sobą zadanie odbudowania pozycji pierwotnego buddyjskiego celu w życiu laikatu. W 1922 r. założył daegakgyo (Zakon Wielkiego Przebudzenia) i zapoczątkował ruch tworzenia szkół przy świątyniach zakonu daegak.

Ruch tworzenia szkół zaangażował się w trzy reformatorskie działania: praktykowanie seon i przestrzeganie reguły, uprawę roli wraz z praktykowaniem seon oraz popularyzowanie buddyzmu. Baek ściśle przestrzegał reguły zakonnej. Uważał, że naruszanie reguły, np. poprzez spożycie mięsa, alkoholu, ożenek, stanowiło przeszkodę na drodze do osiągnięcia wielkiego przebudzenia. Uprawa roli jako praktyka seon miała dać ekonomiczną niezależność mnichom i świeckim adeptom. Sądził, że pierwszym krokiem do tego, aby buddyzm stał się nowoczesną religią, było przewyciężenie cech religii pasożytniczej. W przeszłości bowiem mnisi buddyjscy utrzymywali się z datków i jałmużny. Aby spopularyzować buddyzm, przełożył buddyjskie sutry zapisane klasycznym chińskim pismem na język koreański, zapisywany pismem hangul. *Sutra diamentowa*, pierwsza buddyjska sutra napisana

w języku koreańskim, została opublikowana w 1921 r. Zaadaptował także chrześcijańską kulturę śpiewu, chcąc poszerzyć grono wyznawców.

6. Koreański buddyzm współcześnie

Korea została wyzwolona w 1945 r., a koreański buddyzm podjął walkę o uwolnienie się od naleciałości z okresu japońskiej okupacji. Ujmując rzecz od strony zewnętrznej, nie był on wolny od rządowego nadzoru. Chociaż buddyści domagali się zniesienia rozporządzeń dotyczących buddyjskich świątyń, wojskowy rząd USA nie wyraził na to zgody. Ujmując rzecz od strony wewnętrznej, mnisi próbowali usunąć te naleciałości na swój własny sposób. Nieżonaci mnisi przedstawili ideę wspólnoty (*gyulsa*) oraz nowy kodeks definiujący czystość mnichów. Jednak rząd Syngmana Rhee ingerował w proces oczyszczania zakonu, co doprowadziło do wybuchu przemocy. Żonaci mnisi zostali usunięci ze świątyń i wydaleny z zakonu jogye.

Po ich wydaleniu osiągnięcie stabilności zabrało trochę czasu. W 1965 r. rząd wydał ustawę o zarządzaniu majątkiem świątyń buddyjskich. Zakonowi jogye przypadło 90% własności. Spór prawny między zakonem jogye a żonatymi mnichami zakończył się w 1969 r. Żonaci mnisi w 1970 r. powołali inny zakon – taego. Również wewnątrz zakonu jogye toczyły się spory, które zostały rozwiązane w 1980 r. wraz z ogłoszeniem nowego systemu. Jednak rząd wojskowy Jeona Duhwana (1931-2021) 27 października 1980 r. podjął interwencję i aresztował mnichów buddyjskich pod pretekstem konieczności dokonania oczyszczenia. Wywołało to niewielki protest buddystów tworzących ruch minjung.

Buddyzm minjung był społecznym ruchem związanym z ruchem minjung dążącym do wyzwolenia społecznej grupy zwanej *minjung* w Korei Południowej. Termin *minjung*, czyli „prosty lud”, odnosił się do grupy uciskanej przez klasę rządzącą, zdolnej jednak do uzyskania podmiotowości w procesie kształtowania historii. Buddyści minjung wzywali nie tylko do społecznej rewolucji, ale do zreformowania buddyjskich zakonów.

Znaleźli oni teoretyczne podstawy swojego działania we wczesnym buddyzmie i zreinterpretowali kilka kluczowych buddyjskich pojęć, aby

usprawiedliwić rewolucyjną postawę buddyzmu. Pojęcia te to: zależne powstawanie, karman i czysta kraina. Wszystkie te interpretacje miały na celu uwypuklenie zależności ludzkości od minjung.

Po demokratyzacji Korei Południowej, w 1987 r., buddyjski ruch minjung zanikł. Członkowie ruchu przekształcili go w bardziej popularną formę społecznej aktywności zwaną „praktycznym buddyzmem”, później zaś „społecznie zaangażowanym buddyzmem”. Przewodzili oni ruchom na rzecz ochrony środowiska, zjednoczenia Korei itp. Filozofia buddyzmu minjung stała się teoretyczną podstawą społecznie zaangażowanego buddyzmu. Zaangażowany buddyzm opiera się na wierze w to, że jednostki są podmiotami społecznej zmiany oraz że twórcza aktywność człowieka może zmieniać świat. Reprezentatywnymi grupami w tym zakresie są Towarzystwo Jungto (Jungto Society) oraz Wspólnota Sieci Indry (Indra's Net Community).

Część II. Specyfika koreańskiego buddyzmu

1. Wpływ buddyzmu na koreański światopogląd

Buddyzm zmienił sposób, w jaki Koreańczycy patrzą na świat i życie pozagrobowe. Rdzenna kultura koreańska uznawała istnienie dwóch różnych, ale powiązanych ze sobą światów: świata żywych i umarłych. Zmarli nie mogli powrócić do świata żywych, niemniej duchy zmarłych i żywe istoty mogły na siebie oddziaływać. Buddyzm wprowadził pojęcie odradzania się za sprawą karmana oraz pojęcie *inyeon*. Idee te pozostają częścią podstawowego światopoglądu Koreańczyków i można je znaleźć w wielu koreańskich dramatach i innych dziełach literackich.

1.1. Odradzanie się za sprawą karmana

Zgodnie z buddyjskim światopoglądem zmarli odrodzą się w tym świecie za sprawą karmana (s. *karman*). Na koreański słowo to tłumaczy się jako *eopbo* (業報, 업보). Eopbo oznacza postępowanie człowieka i skutki jego poczynąń. Zwykle odnosi się do skutków, których ludzie doświadczają w tym

życiu dzięki uczynkom z poprzednich wcieleń. *Samguk yusa* opisuje wiele historii z przeszłego życia oraz przypadków odradzenia się za sprawą karma. Jedną z najśłynniejszych takich historii jest opowieść o Kim Daeseongu (金大城, 700-774), który zbudował świątynię Bulguksa¹⁰ (il. 34).

W poprzednim życiu Daeseong zwał się Morang. Mieszkał w biednej rodzinie i pracował jako służący. Pewnego dnia usłyszał, jak mnich powiedział do bogacza, że darowizna na budowę świątyni w nagrodę przyniesie mu bogactwo 10 000 razy większe. Morang pomyślał, że żyje w biedzie, ponieważ w swoim poprzednim życiu nie robił dobrych uczynków. Podał więc całą swoją ziemię. Wkrótce potem zmarł i natychmiast odrodził się w wysoko postawionej arystokratycznej rodzinie. Śmierć Moranga i urodziny Daeseonga dokonały się w tym samym dniu. Kiedy Daeseong dorósł, uwielbiał polować. Pewnego dnia upolował niedźwiedzia. Tej samej nocy niedźwiedź pojawił się w jego śnie i poprzysiągł mu zemstę. Daeseong błagał niedźwiedzia o przebaczenie, po czym niedźwiedź poprosił go o zbudowanie poświęconej mu świątyni buddyjskiej. W następstwie tego wydarzenia Daeseong przestał polować na niedźwiedzie i zbudował świątynię Jangsusa. Na podstawie tego doświadczenia podjął postanowienie, by czynić dobre uczynki. Z wdzięczności zbudował świątynię Bulguksa dla swoich rodziców z obecnego życia oraz grootę Seokguram dla rodziców ze swego poprzedniego żywota (il. 35).

Opowieść ta odzwierciedla prawo karma: dobre uczynki przynoszą nagrodę, złe karę. To podstawowa zasada, w którą wierzą Koreańczycy. Przedstawia ona także role, jakie ludzie odgrywają w świecie, oraz pozycje, jakie zajmują.

1.2. Inyeon i świat wzajemnych powiązań

Inyeon (因緣, 인연) dosłownie znaczy „bezpośrednia przyczyna (s. *hetu*) i pośredni warunek (s. *pratyaya*)”. Wszystkie istoty istnieją z powodu inyeon. Jabłoń istnieje z powodu nasiona jabłoni, wody, światła i gleby.

¹⁰ Ilyon, *op. cit.*, s. 380-381.

Gdyby nie było światła, nasionko jabłoni nie mogłoby stać się jabłonią. W Korei termin *inyeon* odnosi się do szczególnego związku zachodzącego między dwiema istotami. Ludzie spotykają się z powodu inyeon. Rozstają się z powodu inyeon. Ludzie mogą stworzyć inyeon lub przeciąć inyeon.

Termon *inyeon* odnosi się do wizji świata wzajemnych powiązań. Wszystkie istoty są ze sobą połączone niczym w sieci, więc dwie z nich mogą się ponownie spotkać właśnie dzięki inyeon. Światopogląd ten oparty jest na idei *beopgyeyeongi* filozofii hwaeom. Objaśnia ona sposób istnienia wszystkich istot. Poszczególne istoty są częścią wszechświata, a wszechświat przenika każdą istotę. Naukę tę często streszcza się zdaniem: „jedno jest wszystkim, wszystko jest jednym”. Słynny koreański poeta Seo Jeongjoo (徐廷柱, 서정주, 1915-2000) przedstawił tę koncepcję w swoim wierszu *Obłok kwiatu chryzantemy* następująco:

by zakwitł chryzantemy kwiat
słowik musiał mu śpiewać
już od wiosny

by zakwitł chryzantemy kwiat
piorun musiał zagrznieć
z ciemnej chmury [...] ¹¹.

Kwiat kwitnie dzięki wsparciu otrzymanemu od innych istot, chociaż nie widzimy bezpośredniego związku, w jakim z nimi pozostaje. Wszystkie istoty istnieją dzięki niewidzialnemu inyeon. Światopogląd ten zakorzeniony jest głęboko w umyśle Koreańczyków.

2. Tradycja doskonalenia umysłu w koreańskim buddyzmie

Buddyzm strzegący państwa i zunifikowany buddyzm (*tong bulgyo*) ucieleśniają cechy buddyzmu koreańskiego. Zunifikowany buddyzm obejmuje

¹¹ Zob. Seo Jeong-ju, *Obłok kwiatu chryzantemy*, [w:] Kim Soweol, Yun Dong-ju, Seo Jeong-ju, *Mgła jedwabna. Wybór poezji koreańskiej XX wieku*, tłum. z języka koreańskiego Choi Sung Eun, B. Bogusz, Warszawa 2005, s. 202.

wszystkie nauki buddyjskie oraz nauki pozabuddyjskie bez podkreślania ich sprzeczności. Buddyzm strzegący państwa oznacza zaś, że na przestrzeni dziejów Koreańczycy zdawali się na buddyzm jako gwaranta bezpieczeństwa. W obecnym wieku uczeni zakwestionowali transhistoryczną tożsamość koreańskiego buddyzmu. Buddyzmu, który ma 2000 lat, nie można zdefiniować poprzez wskazanie kilku tożsamości, niemniej jego całościowy filozoficzny rozwój dokonywał się w określonym kierunku. Buddyjscy filozofowie w Korei skupiają się na doskonaleniu mocy umysłu, bazując na przekonaniu, że umysł każdej osoby jest umysłem buddy.

Chociaż każdy filozof ma inne podejście do tej kwestii, wielu koreańskich buddystów podpisuje się pod rozumieniem umysłu wypracowanym w szkole hwaeom. *Hwaeomgyeong*, czyli *Sutra girlandy kwiatów*, stwierdza: „Wszystko pochodzi z umysłu. Umysł jest malarzem świata”. Zdanie to akcentuje potęgę umysłu. Teoria *seonggi* (性起, powstawanie w zależności od pierwotnej natury) tłumaczy tę kwestię jaśniej. Pierwotna natura to natura buddy będąca czystą istotą umysłu. Wszyscy posiadamy naturę buddy, ale przykryta jest ona skalaniem. Wszystkie zjawiska pochodzą z naszej natury buddy, ale zależnie od tego, czy nasz umysł jest przykryty skalaniem, czy nie, maluje on świat jako coś pięknego lub szpetnego. Musimy zatem oczyścić umysł. Na tym polega jego doskonalenie.

Sposób odkrywania naszej pierwotnej natury poprzez doskonalenie umysłu jest różny dla różnych uczonych. Wonhyo proponuje zaangażowanie w samadhi i wipaśjanę. Samadhi wycisza umysł i ujawnia jego pierwotną naturę. Wipaśjana jest stanem kontemplowania tego, co pojawia się w umyśle i postrzegania sposobu działania skałań. Jinul wskazuje, że sposobami doskonalenia umysłu są: nagłe oświecenie, stopniowe doskonalenie oraz ganhwa seon. Nagłe oświecenie oznacza uświadomienie sobie natury buddy. Stopniowe doskonalenie oznacza nieustanną praktykę zarówno poprzez samadhi, jak i wipaśjanę celem usunięcia wszelkich skaz pozostałych po uzyskaniu tej świadomości. Ganhwa seon to skrót, który pozwala ludziom zobaczyć ich naturę buddy.

Owe tradycyjne buddyjskie praktyki doskonalenia umysłu zostały poddane przekształceniom w kontekście współczesnej sytuacji. Mniszka Daehaeng

(大行, 대행, 1927-2012), pionierka świeckiego buddyzmu w Korei, wprowadziła praktykę juingong. *Juingong* (niesubstancjalny sprawca) to pojęcie natury buddy połączone z pojęciem jednego umysłu. Pojęcia jednego umysłu i juingong są tożsame, ale mają różne obszary zastosowania. Pojęcie jednego umysłu stosowane jest przede wszystkim w kontekście dyskusji o początkach kosmosu, czy też zasadniczym bycie. Pojęcie juingong w większym stopniu odnosi się do praktyki. W filozofii Daehaeng juingong oznacza sprawcę i podmiot wszystkich swoich czynności, przyczynę rzeczy oraz tego, który może rozwiązać swoje problemy. Daehaeng oznajmia więc, że wszystko sprowadza się do juingong. Dlatego właśnie proponuje powrót do natury buddy i doskonalenie umysłu.

Buddyści minjung wiążą urzeczywistnienie natury buddy z samowyzwoleniem minjungów. *Minjung* oznacza czującą istotę, posiadającą naturę buddy. Grupa minjung może stać się podmiotem historii, gdy jej członkowie uświadomią sobie tkwiący w nich potencjał i podejmą walkę o wyzwolenie się od wyzysku społecznego. Dlatego buddyści z grupy minjung angażowanie się w ruchy społeczne traktują jako nową formę praktyki doskonalenia umysłu. W dzisiejszych czasach jednak społecznie zaangażowany buddyzm, następca buddyzmu minjung, przywraca tradycyjną buddyjską praktykę doskonalenia umysłu. Zaangażowani społecznie buddyści nie tylko samodzielnie pracują nad doskonaleniem swojego umysłu, ale angażują się także w społeczne działania, co stanowić ma inną formę doskonalenia umysłu.

Współcześnie buddyjska praktyka doskonalenia umysłu podlega uproszczeniu i sekularyzacji. Jest to stale obecna tradycja w buddyzmie koreańskim.

3. Związek między buddyzmem a chrześcijaństwem

W Korei różne religie na ogół dobrze ze sobą współistniały, chociaż niektórzy skrajni ewangeliccy protestanci sprawiają dziś pewne problemy. Buddyści i chrześcijanie od dawna ze sobą współpracują, dążąc do tego samego celu. W 1919 r. chrześcijańscy i buddyjscy przywódcy ogłosili niepodległość Korei i razem pracowali na rzecz antyjapońskiego ruchu 3.1 Manse. Podczas dyktatury postępowi wyznawcy tych religii wspólnie walczyli

o demokratyzację Korei. Dziś współpracują w kwestiach społecznych, jak na przykład sprawiedliwość środowiskowa i utrzymanie pokoju.

Relacje między buddyzmem a katolicyzmem oraz między buddyzmem a innymi wyznaniem chrześcijańskimi są różne ze względu na ich zróżnicowany charakter w Korei. Na przykład koreański katolicyzm jest bardziej inkluzywistyczny niż koreański protestantyzm.

Katolicyzm pojawił się w środowisku neokonfucjańskich uczonych w 1784 r. za sprawą lektury książek. Z ciekawości studiowali oni teksty katolickie przetłumaczone na język chiński, nazywając je studiami zachodnimi. Uczni ci spotykali się na badawczych debatach w buddyjskiej pustelni Cheonjin i buddyjskiej świątyni Jueo w prowincji Gyunggi. Członkowie grupy badawczej zostali przywódcami koreańskiego katolicyzmu. Kiedy członków tej grupy aresztowano, aresztowano również mnichów buddyjskich, ponieważ udostępniili miejsce na te spotkania.

Buddyzm i katolicyzm aktywnie się ze sobą komunikują. Często z okazji Bożego Narodzenia przywódcy buddyjscy odwiedzają przywódców Kościoła katolickiego lub wysyłają im życzenia, a przywódcy katolicy robią to samo w dniu urodzin Buddy. Uczni, mnisi i mniszki obu religii organizują również spotkania i publikują niektóre ze swoich debat.

Wraz z pojawieniem się zachodnich sił w XIX w. misjonarze do Korei przynieśli protestantyzm. Został on dobrze przyjęty przez Koreańczyków ze względu na udostępnienie Biblii w języku koreańskim, aktywną działalność misjonarską kobiet oraz nowoczesną edukację i medycynę, którą ze sobą przyniósł. Ponieważ protestantyzm konkurował na krajowym rynku religii, mnich buddyjski Baek Yongseong, dostrzegłszy jego zalety, zaadaptował niektóre jego cechy do praktyki buddyjskiej. Przełożył pisma buddyjskie i buddyjskie rytę na rodzimy koreański język oraz skomponował buddyjskie pieśni w kościelnym stylu. Dokonał również porównania nauk buddyjskich i chrześcijańskich w książce *Guiwonjeongjong* [Właściwa nauka pierwotnej prawdy], aby wykazać wyższość buddyzmu. W skrócie: Baek Yongseong uważał, że chrześcijaństwo nie rozumie dobrze kwestii umysłu, ale wykazuje podobieństwa do buddyzmu w wierze w nagrodę za dobre czyny. Jednocześnie przeprowadził krytykę idei Boga jako stwórcy wszystkich

istot, który pozostaje od nich odrębny, ponieważ zgodnie z filozofią buddyjską to umysł tworzy wszystkie istoty, a umysł buddy jest również w umysłach ludzi. Skrytykował także wiarę w karę wymierzoną przez Boga za grzech pierworodny, twierdząc, że karanie ludzi za niewłaściwe postępowanie po tym, gdy im się na nie pozwoliło, jest ze strony Boga czymś złośliwym.

Zarazem też konserwatywni protestanci postrzegają buddyzm jako herezję i pełny przesądów kult idoli. Im bardziej dystansują się od buddystów, tym bardziej stają się wobec nich agresywni. W ostatnim czasie przedstawiciele skrajnego protestantyzmu dopuszczali się niewłaściwych zachowań, jak choćby znieważanie posągu Buddy czy też odprawianie protestanckich rytuałów w buddyjskiej świątyni. Niemniej jednak wielu protestanckich uczonych i pastorów prowadzi aktywny dialog z buddystami.

Bibliografia

Ogólne wprowadzenie

- Anthology of Stele Inscriptions of Eminent Korean Buddhist Monks*, red. J. Jorgensen, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, red. L. R. Lancaster, C. S. Yu, Asian Humanities Press, Berkeley 1991, <https://doi.org/10.5860/choice.29-5064>.
- Buddhism in the Early Chosŏn: Suppression and Transformation*, red. L. R. Lancaster, C. S. Yu, Asian Humanities Press, Fremont 2002.
- Buddhism in Koryŏ: A Royal Religion*, red. L. R. Lancaster, K. Suh, C. S. Yu, Asian Humanities Press, Fremont 2002.
- Buswell R. E., *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*, Princeton University Press, Princeton 2020, <https://doi.org/10.2307/j.ctv131bw05>.
- Ilyon, *Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea*, tłum. T.-H. Ha, G. K. Mintz, Yonsei University Press, Seoul 1972.
- Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns*, red. L. R. Lancaster, C. S. Yu, Asian Humanities Press, Berkeley 1989.

- Jeong B., *Hangug bulgyosa* [*Historia koreańskiego buddyzmu*], Puleun-yeogsa, Seoul 2020.
- Kim Busik, *Samkuk sagi. Letopisy Silla*, tłum. M. N. Paka, Izdatel'skaâ Firma „Vostochnâ Literatura” RAN, Moskva 2001.
- Park J. Y., *Korean Buddhist Philosophy*, [w:] *The Oxford Handbook of World Philosophy*, red. W. Edelglass, J. L. Garfield, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 373–385, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195328998.003.0032>.
- Religion and Society in Contemporary Korea*, red. L. R. Lancaster, R. K. Payne, K. M. Andrews, Institute of East Asian Studies, University of California at Berkeley, Berkeley 1998.
- Sourcebook of Korean Civilization*, t. 1: *From Early Times to the Sixteenth Century*, red. P. H. Lee, Columbia University Press, New York–Chichester 1993.

Buddyzm w Silli

- Cultivating Original Enlightenment: Wŏnhyo's Exposition of the Vajrasamādhi-sūtra (Kūmgang Sammaegyŏng Non)*, tłum. i wstęp R. E. Buswell, University of Hawai'i Press, Honolulu 2007.
- Hwaom I: The Mainstream Tradition*, red. R. D. McBride, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Hwaom II: Selected Works*, red. R. D. McBride, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Lopez D. S., *Hyecho's Journey: The World of Buddhism*, University of Chicago Press, Chicago 2017.
- McBride R. D., *Aspiring to Enlightenment: Pure Land Buddhism in Silla Korea*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2020, <https://doi.org/10.2307/j.ctvxhrhk8>.
- McBride R. D., *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaŏm Synthesis in Silla Korea*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2008, <https://doi.org/10.1515/9780824862244>.
- Wŏnhyo: Selected Works*, red. A. Ch. Muller, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Wŏnhyo's Philosophy of Mind*, red. A. Ch. Muller, C. T. Nguyen, University of Hawai'i Press, Honolulu 2011.

Buddyzm w Goryeo/Joseon

- Buswell R. E., *Tracing Back the Radiance: Chinul's Korean Way of Zen*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1991, <https://doi.org/10.1515/9780824843670>.
- Doctrine and Practice in Medieval Korean Buddhism: The Collected Works of Ŭich'ŏn*, tłum., uwagi i wprowadzenie R. D. McBride, University of Hawai'i Press, Honolulu 2016.
- Exposition of the Sutra of Brahma's Net*, tłum. A. Ch. Muller, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Gongan Collections I*, red. J. Jorgensen, tłum. i uwagi J. Y. Ahn, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Gongan Collections II*, tłum. i uwagi J. Jorgensen, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- A Handbook of Korean Zen Practice: A Mirror on the Sŏn School of Buddhism (Sŏn'ga kwigam)*, tłum. i wprowadzenie J. Jorgensen, University of Hawai'i Press, Honolulu 2015.
- Hyujeong: Selected Works*, tłum. J. Jorgensen, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Korea's Great Buddhist-Confucian Debate: The Treatises of Chŏng Tojŏn (Sambong) and Hambŏ Tŭkt'ong (Kihwa)*, tłum. i wprowadzenie A. Ch. Muller, University of Hawai'i Press, Honolulu 2015.
- The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*, tłum. i wprowadzenie R. E. Buswell, University of Hawai'i Press, Honolulu 1983.
- Numinous Awareness Is Never Dark: The Korean Buddhist Master Chinul's Excerpts on Zen Practice*, tłum., uwagi i wprowadzenie R. E. Buswell, University of Hawai'i Press, Honolulu 2016.
- The Sutra of Perfect Enlightenment: Korean Buddhism's Guide to Meditation (with Commentary by Sŏn Monk Kihwa)*, tłum. i wprowadzenie Ch. A. Muller, State University of New York Press, Albany 1999.

Współczesny buddyzm koreański

- Bak Hanyeong, *An Anthology of East Asian Commentaries on the Nyāyapraveśa (Inmyeong ip jeongni-ron hoeseok)*, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2017.

- Baek Yongseong, *The Sun over the Sea of Enlightenment (Gakhae illyun)*, tłum. i wprowadzenie Suh Junghyung, Jogye Order of Korean Buddhism, Paju 2017.
- Choe Namseon et al., *A Collection of Modern Korean Buddhist Discourses*, tłum. Kim Seong-Uk, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2016.
- Daehaeng, *No River to Cross: Trusting the Enlightenment That's Always Right Here*, Wisdom Publications, Boston 2012.
- Daehaeng, *Wake Up and Laugh: The Dharma Teaching of Zen Master Daehaeng*, Wisdom Publications, Boston 2014.
- Gwon Sangro, Yi Yeongjae, Han Yongun, *Tracts on the Modern Reformation of Korean Buddhism*, tłum. i wprowadzenie P. Park, Jogye Order of Korean Buddhism, Paju 2016.
- Gyeongheo, *The Gyeongheo Collection: Prose and Poetry by the Restorer of Korean Seon Gyeongheo-Jip*, tłum. J. Jorgensen, Jogye Order of Korean Buddhism, Paju 2016.
- Han Yongun, *Selected Writings of Han Yongun: From Social Darwinism to 'Socialism with a Buddhist Face'*, red. i tłum. V. Tikhonov, O. Miller, Folkestone, Global Oriental 2008.
- Kaplan U., *Monastic Education in Korea: Teaching Monks about Buddhism in the Modern Age*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2020, <https://doi.org/10.2307/j.ctv105b9f6>.
- Kim H. I., *The Korean Buddhist Empire: A Transnational History (1910-1945)*, Harvard University Asia Center, Cambridge (MA)–London 2018, <https://doi.org/10.2307/j.ctvrs901r>.
- Kim Soweol, Yun Dong-ju, Seo Jeong-ju, *Męta jedwabna. Wybór poezji koreańskiej XX wieku*, tłum. z języka koreańskiego Choi Sung Eun, B. Bogusz, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005.
- Korean Buddhist Culture: Accounts of a Pilgrimage, Monuments, and Eminent Monks*, red. R. Whitfield, tłum. i uwagi M. Wegehaupt, M. Finch, S. Vermeersch, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Korean Religions in Relation: Buddhism, Confucianism, Christianity*, red. A. K. Min, State University of New York Press, Albany 2016.
- Mun Ch., *Purification Buddhist Movement, 1954-1970: The Struggle to Restore Celibacy in the Jogye Order of Korean Buddhism*, Blue Pine Books, Honolulu 2011.
- Nathan M. A., *From the Mountains to the Cities: A History of Buddhist Propagation in Modern Korea*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2018.

- Park J. Y., *Makers of Modern Korean Buddhism*, State University of New York Press, Albany 2010.
- Park P., *Buddhism in Korea: Decolonization, Nationalism, and Modernization*, [w:] *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspectives*, red. S. C. Berkwitz, ABC-CLIO, Santa Barbara 2006, s. 195-217.
- Pomnyun, *A Monk's Reply to Everyday Problems*, tłum. Rei Yoon, Jungto, Seoul 2018 (eBook).
- Pomnyun, *Prayer – Letting Go*, Jungto, Seoul 2015 (eBook).
- Shrobe R., *Don't-Know Mind: The Spirit of Korean Zen*, Shambhala, Boston 2004.

Kobiety i buddyzm

- Batchelor M., Son'gyong, *Women in Korean Zen: Lives and Practices*, Syracuse University Press, Syracuse 2006.
- Korean Buddhist Nuns and Laywomen: Hidden Histories, Enduring Vitality*, red. Eun-su Cho, State University of New York Press, Albany 2012.
- Park J. Y., *Women and Buddhist Philosophy: Engaging Zen Master Kim Iryŏp*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2018, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824858780.001.0001>.

tłum. Krzysztof Jakubczak

Maciej Kanert

Oświecony przez Japonię

Krótkie wprowadzenie do buddyzmu japońskiego

Abstract

Awakened by Japan: A Short Introduction to Japanese Buddhism

Awakened by Japan: A Short Introduction to Japanese Buddhism is a basic discussion of Buddhism in Japan from its beginnings in the 6th century to the present. While following the chronology of the development of different Buddhist traditions and sects – starting from 8th century Nara state Buddhism, Heian (9th-12th c.) period esoteric schools, and Zen, Amidist and Nichiren traditions after the Kamakura period (13th c.) – it also emphasizes the recurring themes of Buddhist religion in Japan. Both in doctrinal terms, and in the social and cultural context, it shows the Japanese Buddhist tradition in all of its richness and complexity.

Keywords: Japanese Buddhism, Shingon, Tendai, Zen, Amidism, Nichiren, Esoteric Buddhism

Słowa kluczowe: buddyzm japoński, shingon, tendai, zen, amidyzm, Nichiren, buddyzm ezoteryczny

Tytuł tego krótkiego wprowadzenia do buddyzmu japońskiego jest parafrazą słów Dōgena (1200–1253), jednego z najwybitniejszych japońskich nauczycieli buddyjskich. Pisał on:

Uczenie się i poznawanie Drogi Buddy jest poznawaniem samego siebie. Poznawanie samego siebie jest zapomnieniem o samym sobie. Zapomnienie o samym sobie jest [pozwoleniem na] oświecenie [siebie] przez wszystkie zjawiska¹.

W swojej liczącej już 1500 lat historii na Wyspach Japońskich buddyzm „zapominał o samym sobie”, pozwalając na bycie „oświeconym” przez rozmaite aspekty japońskiej cywilizacji. Wpływ ów był wzajemny. Takie dwustronne oddziaływanie między pochodzącą z zewnątrz religią i kulturą, do której ona trafia i z którą razem się rozwija, nie jest niczym wyjątkowym. Wyznawcy buddyzmu, szczególnie piszący normatywne teksty i tworzący formy praktyki nauczyciele, znajdowali się zawsze w pewnym punkcie *continuum* między ścisłą wiernością buddyjskiej „ortodoksji”, tak jak ją rozumieli, a dopasowywaniem rozumienia buddyzmu i jego podstawowych zasad do wrażliwości i intuicyjnego rozumienia świata Japończyków. Wydaje się jednak, że elementy buddyzmu japońskiego, najbardziej dlań charakterystyczne, zbliżone są do tego drugiego bieguna. W swojej historii nie tyle Japonia nawróciła się na buddyzm, ile buddyzm nawrócił się na Japonię – zbyt nie poleganie na tym bon mocie nie jest właściwe, jak w przypadku każdego uogólnienia, ale poniekąd dobrze oddaje on relację tych dwóch elementów.

Przedmiotem analizy w niniejszym zarysie jest buddyzm japoński. Choć określenie to stosowane jest współcześnie opisowo, to w samej Japonii, co już jest charakterystyczne, pojawiło się pod koniec XIX w. jako element dyskursu przekonującego o wyższości rodzimego buddyzmu nad innymi formami tej religii.

„Buddyzm japoński” jest zagadnieniem bardzo skomplikowanym. Mnogość szkół (tradycji myśli i praktyki buddyjskiej) i sekt (rozumianych jako niezależne organizacje religijne), dzielących się w historii na liczne linie

¹ Dōgen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. O praktykowaniu Drogi, zwoje I–XVI*, tłum. M. Kanert, Kraków 2005, s. 56.

przekazu i grupy, przekłada się na olbrzymie zróżnicowanie pod względem doktryny i kultu. Inna strona tego medalu to z kolei przekraczające granice wspólnot religijnych motywy, takie jak np. przywiązywanie wagi do „magicznych” rytuałów, mających dawać wyznawcom konkretne korzyści w tym życiu, lub koncepcja pierwotnego stanu doskonałości – „pierwotnego przebudzenia” – całej, również materialnej, rzeczywistości. Buddyzm przez wieki nie był też wyraźnie oddzielony od innych tradycji religijnych żywych w Japonii, szczególnie rodzimego shintō. Podział nastąpił dopiero na podstawie decyzji rządu w 1868 r.

Owa złożoność nakazuje z tym większą ostrożnością traktować wszelakie syntetyczne uogólnienia, nie wyłączając oczywiście poniższych. Każdy sąd należałoby rozpoczynać od słów: „to zależy...”. Przykładem zejścia na manowce, ku którym wiedzie jednostronność podejścia, jest ujęcie kultury japońskiej i jej relacji z buddyzmem zen stworzone przez Suzukiego Daisetsu (1870–1966). Ten zasłużony propagator tej formy japońskiego buddyzmu na Zachodzie w licznych książkach – z *Zen and Japanese Culture* (1959)² na czele – które zdobyły olbrzymią popularność i w znacznej mierze ukształtowały poza Japonią obraz kultury i buddyzmu tego kraju, ukazywał buddyzm zen jako praktyczną formę religii, skupioną na bezpośrednim doświadczeniu zwieńczonym „oświeceniem” (*satori*), i jako fundament wszystkich najbardziej typowych form japońskiej kultury i sztuki. Jest to jednak ujęcie bardzo jednostronne. W swoim przedstawieniu zenu Suzuki nie tylko pominął tradycję zen sōtō, ale również znacząco wyidealizował i zredukował znacznie bardziej wielowątkowe nauczanie szkoły zen rinzai, do której przynależał.

Inny przykład narracji o buddyzmie japońskim można nazwać „opowieścią o upadku i zepsuciu”. W rodzących się pod koniec XIX w. badaniach naukowych, opartych na zachodniej metodologii, postrzegano ówczesny buddyzm, łącznie ze stanem duchownym, jako zdegenerowaną formę tej religii.

Wybitny buddolog Tsuji Zennosuke (1877–1955) uważał, że w Japonii stan mniszy jako taki był *de facto* zsekularyzowany. Świątynie miały przede

² Polskie wydanie: D. T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska et al., Kraków 2009.

wszystkim angażować się w działania polityczne i gospodarcze. Mnisi nie zachowywali przepisów dyscypliny monastycznej: nie przestrzegali celibatu, jedli mięso, pili alkohol (*notabene* w 1872 rozporządzenie nr 133 ówczesnego rządu Japonii pozwoliło na zawieranie małżeństw, spożywanie mięsa i noszenie długich włosów; Japonia jest jedynym krajem buddyjskim, w którym „mnisi” zawierają małżeństwa). Kolejnymi oznakami upadku były: homoseksualizm, który miał panować w klasztorach, formalizm stanu mniszego, który można było kupić, oraz „biznesowy” charakter działalności kapłanów³. Tsuji dostrzega przyczyny takiego stanu rzeczy – który, dodajmy, z wyłączeniem homoseksualizmu, jest w bardzo podobnych słowach krytykowany w odniesieniu do buddyzmu na początku XXI w. – głównie w okresie wczesnonowożytnym (okres Edo, 1600–1868). Wówczas to sekty buddyjskie włączono w system kontroli ludności, petryfikując hierarchie wewnątrz nich, co przełożyć się miało na mniejszą aktywność na płaszczyźnie doktrynalnej i nauczycielskiej.

Owa opinia uczonych oparta była na krytycznych badaniach naukowych odchodzących od nauki, w znacznej mierze apologetycznej, uprawianej dotąd wewnątrz sekt, ale również wynikała z pewnych założeń związanych z otwarciem się Japonii na świat i z szybką modernizacją. Na przykład celibat uznano za „barbarzyński” w oczach ludzi Zachodu, stąd prawo z 1872 r. znosiło zakaz utrzymywania relacji seksualnych obowiązujący stan duchowny formalnie od 702 r. Uczeni, tacy jak Tsuji, uznawali za „prawdziwy” buddyzm wyłącznie jego filozoficzne oblicze, postrzegając elementy rytualne i „magiczne” za „zepsute i gorsze”, będące przedmiotem wstydu wobec „cywilizowanego” Zachodu.

Tego rodzaju krytyczna postawa utrzymuje się do dzisiaj. O pokolenie późniejszy, równie wybitny uczony Watanabe Shōkō uważał, że cechy charakterystyczne japońskiego buddyzmu to: powiązanie z ideologią państwową, koncentracja na rytuałach magicznych, kult przodków, ustępliwość wobec zastanej tradycji religijnej i formalizm⁴.

³ Za: S. G. Covell, *Japanese Temple Buddhism*, Honolulu 2005, s. 14–15.

⁴ Watanabe Shōkō, *Nihon no bukkō* [Buddyzm japoński], Tōkyō 1981, s. 76–139.

Współczesny zaś uczoney Tamura Yoshirō, odnosząc się do tzw. buddyzmu pogrzebowego (*sōshiki bukkyō*), czyli faktu, iż od czasów nowożytnych głównym zajęciem mnichów jest przeprowadzanie pogrzebów, surowo ocenia: „Świątynie buddyjskie miały być pawilonami prawdy, miejscami, gdzie przekazuje się i praktykuje nauki Buddy, oraz ośrodkami, gdzie zbierać się mogą ci, których życie opiera się na tych prawdach. Ale świątynie buddyjskie są w Japonii obecnie przede wszystkim cmentarzami, a mieszkający w nich kapłani opiekunami umarłych”⁵.

Powyższe uwagi dotyczące cech japońskiego buddyzmu nie muszą być fałszywe. Wręcz przeciwnie. Nie jest to jednak powód, aby tak drastycznie japoński buddyzm oceniać. Przywiązywanie wagi do rytuałów mających zapewniać wyznawcom korzyści w tym życiu – bogactwo, zdrowie, szczęście rodzinne itd., troska o zmarłych wynikająca z mocno zakorzenionego w kulturze wysp od czasów przedbuddyjskich kultu przodków lub przywiązywanie większego znaczenia do formy niż do treści są po prostu cechami japońskiej religijności i *Weltanschauung*. W niniejszym wprowadzeniu świadomie zrezygnowano zatem z przedstawienia ograniczonego do doktryny i filozofii szkół buddyjskich, zaakcentowano zaś charakterystyczne cechy buddyzmu japońskiego z uwzględnieniem jego sposobu istnienia i rozwoju w społeczeństwie japońskim.

Zważywszy na fakt, że buddyzm trafił do Chin i państw na Półwyspie Koreańskim, z którymi mieszkańcy Wysp Japońskich utrzymywali kontakty polityczne i gospodarcze, odpowiednio w I i IV w., liczni imigranci z kontynentu na wyspy musieli przynieść ze sobą tę nową religię. Jednak przekaz buddyzmu, o którym wiemy ze źródeł pisanych, był aktem oficjalnych relacji między Paekche, państwem w południowo-wschodniej części Półwyspu Koreańskiego, a państwem Yamato,

„Żarliwie oddawajcie cześć Trzem Skarbom. Trzy Skarby to Budda, wspólnota mnichów i Prawo”.

książę Shōtoku

⁵ Za: S. G. Covell, *op. cit.*, s. 16-17.

które ukształtowało się w drugiej połowie IV w. w środkowej części wyspy Honshū. Doszło do niego pod koniec pierwszej połowy VI w., za panowania władcy Kinmeia (trad. pan. 539-571) – występujące w źródłach pisanych daty to 538 i 552 r. Yamato (zmieniło swoją nazwę na „Japonia” pod koniec VII w.) było wówczas państwem, w którym silną rolę odgrywały rodowe możnowładztwo posiadające ziemię oraz grupy ludności podległej, w znacznej mierze ograniczające władzę „wielkiego króla” (*ōkimi*).

Przyjęcie buddyzmu, znajdującego się w tym pierwszym okresie pod opieką niektórych możnych rodów, przede wszystkim Soga, nie wywołało prawdopodobnie poważnego konfliktu religijnego z rodzimymi wierzeniami, jak utrzymuje *Kronika japońska* (*Nihonshoki*, 720 r.). Budda postrzegany był jako nowe „obce” bóstwo, w swojej efektywności skutecznie rywalizujące z rodzimymi duchami *kami*. Z pewnością o atrakcyjności buddyzmu w tym początkowym okresie decydowała funkcja nośnika cywilizacji kontynentalnej, głównie chińskiej. Przynosił on ze sobą atrakcyjną kulturę materialną, obietnicę opieki licznych „nadprzyrodzonych” istot, tj. buddów, bodhisattwów i obcych bóstw, oraz techniki użyteczne w sprawowaniu władzy, jak np. pismo. Studiowanie buddyzmu oznaczało zgłębianie cywilizacji

„Świat jest pustką, tylko
Budda jest prawdą”.

(napis na hafcie Tenjukoku)

chińskiej, razem z jej tradycją państwową i społeczną. Dla możnych rodów powstające stopniowo klasztory – jeżeli wierzyć źródłom pisanim, to przez pierwsze 100 lat miało ich powstać ok. 50 – pełniły funkcję świątyn-mauzoleów poświęconych przodkom, a równocześnie stanowiły symbol władzy.

Już na początku VII w. nowa religia zaczęła być kontrolowana przez państwo; początkowo główna rola przypadła rodowi Soga i ich rodowej świątyni Hōkōji. Wkrótce jednak Shōtoku, książę z rodu władców, odgrywający również znaczną rolę polityczną, zaangażował się w działalność na rzecz nowej religii. I choć przypisywane mu poglądy probuddyjskie oraz autorstwo komentarzy do buddyjskich sutr – byłyby to pierwsze powstałe na Wyspach Japońskich teksty buddyjskie – są kwestionowane przez część uczonych jako

anachroniczne, to bez wątpienia dwór władców stał się głównym ośrodkiem opieki nad buddyzmem.

Po przewrotach politycznych w połowie VII w. (obalenie głównej linii rodu Soga) i w 673 r. (przejęcie władzy przez Tenmu) rozpoczęto budowę scentralizowanego państwa wzorowanego na imperialnych Chinach. Ziemia została upaństwowiona i była wydzielana pod uprawę, rządzić miał „cesarz” (*tennō*) (to Tenmu przybrał ten tytuł) jako władca absolutny, posługując się podporządkowaną sobie arystokracją urzędniczą. Buddyzm stał się elementem wizji państwa nowego reżimu.

W promulgowanym w 702 r. kodeksie prawa cywilno-administracyjnego i karnego (*ritsuryō*) znalazł się rozdział poświęcony „mnichom i mniszkom” (*sōni ryō*). Przepisy w znacznej mierze powtarzały zalecenia etyczne zawarte w zasadach dyscypliny monastycznej (s. *vinaya*, j. *ritsu*), nakładały ponadto na mnichów i mniszki obowiązek przebywania na terenie klasztoru, zakazując wręcz nauczania „na rozstajach dróg”. Mnisi i mniszki byli zwalniani ze wszelkich powinności wobec państwa, mieli jednak w zamian oddawać się studiom nad doktryną i spełniać przypisane rytuały, wypracowując tym samym państwu „zasługi”, tj. chronić je przed głodem i katastrofami naturalnymi, dawać obfite plony i zapewniać mu stabilność rządów.

Ten sposób rozumienia roli buddyzmu najlepiej dostrzec można w działalności cesarza Shōmu (panował w latach 724-749). Jego reakcją na bunt jednego z urzędników prowincjonalnych na Kyūshū było polecenie budowy w każdej prowincji dwóch klasztorów, męskiego i żeńskiego (tzw. klasztorry na prowincję, *kokubunji*, 741 r.), a następnie wzniesienie – ostatecznie ukończonego w 752 r. – wielkiego posągu (prawie 15 m!) z brązu Buddy Wajrocza (s. *Vairocana*, j. *Birushana*) w klasztorze Tōdaiji w stolicy Nara (il. 36). Wajrocza jest buddą, o którym opowiada tekst *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra* (j. *Daihō kōbutsu kegongyō*, *Wielka sutra girlandy kwiatów Buddy*), górującym nad licznymi wszechświatami tworzącymi buddyjski kosmos. Na podobnej zasadzie świątynia Tōdaiji miała stać się centrum otoczonym siecią klasztorów prowincjonalnych, odzwierciedlając w ten sposób hierarchię rządu centralnego z cesarzem na jej szczycie

i namiestnikami prowincjonalnymi poniżej, co miało zapewniać opiekę świata nadprzyrodzonego nad porządkiem państwa.

W VIII w. gmina mnichów i mniszek była już bardzo liczna. Mnisi od-

„W umyśle Drogi są szaty i poży-
wienie; w szatach i pożywieniu nie
ma umysłu Drogi”.

Saichō

dawali się studiom nad pewnymi tekstami, co doprowadziło do uformowa-
nia się luźnych szkół. W połowie
wieku zostały one określone przez
państwo jako sekty, tzw. sześć sekt
z Południowej Stolicy (*nanto*
rokushū): kegon, hossō (odpowia-
dająca szkole *vijñapti-mātratā*,
„tylko świadomości”), sanron (stu-
diująca trzy – *san* – traktaty, *ron* –

szkoły *madhyamaka*), kusha (zajmująca się traktatem *Abhidharma-kośa* Wa-
subandhu [s. Vasubandhu]), jōjitsu (faktycznie przynależąca do sanron
grupa analizująca traktat *Satya-siddhi-śāstra*, j. *Jōjitsuron*) i ritsu (zajmująca
się studiami i praktyką winaji, przepisów dyscypliny monastycznej).

Chociaż od połowy VIII w. kegon odgrywała najważniejszą rolę, Tōdaiji
z posągiem Wielkiego Buddy (Daibutsu) po dziś jest ważnym centrum re-
ligijnym i turystycznym; coroczny rytuał nazywany popularnie „czerpaniem
świętej wody” (*omizutori*) odbył się w 2021 r. po raz 1269. Podkreślić należy
też rolę ritsu. Zgodnie z przepisami dyscypliny monastycznej, aby przyjąć
święcenia mniszę, należy spełnić pewne warunki. Jednym z nich jest obec-
ność pewnej liczby prawidłowo wyświęconych mnichów lub w przypadku
mniszek – mnichów i mniszek. Te wymagania nie były jednak spełnio-
ne i w rzeczywistości nie była zachowana ortopraksja („prawidłowa prak-
tyka”), będąca tradycyjnie głównym kryterium przynależności do buddy-
zmu. Problem ten rozwiązało przybycie chińskiego nauczyciela Jianzhena
(ch. Jiànzhēn, j. Ganjin, 688–763) w 753 r. Jianzhen wielokrotnie próbował
przeprowadzić się na wyspy; dopiero piąta próba się udała, ale trudy te mnich
przyplacił utratą wzroku. Przybycie Jianzhena z grupą uczniów pozwoli-
ło na utworzenie w Japonii czterech „platform do przyjmowania wska-
zań” – ośrodków wyświęcania mnichów – i rozpoczęło tradycję studiów nad
buddyjską dyscypliną moralną. Ważne było również przywiezienie przezeń

znacznej liczby tekstów, co stało się inspiracją do powstania nowych sekt na początku IX w.

Od początku obecności buddyzmu na wyspach jego wpływy ograniczone były do nielicznych warstw wyższych. „Lud” nie miał wstępu na teren świątyni, a buddyzm nie był religią popularną. I chociaż miało się to zmienić dopiero w XII i XIII w., aktywny w pierwszej połowie VIII w. Gyōki (668–749) stał się pierwszym z długiego szeregu nauczycieli działających poza oficjalnym „buddyzmem państwowym”. Gyōki nie tylko „wychodził na rozstaje dróg” i głosił ludziom zarówno z gminu, jak i prowincjonalnego możnowładztwa naukę buddyjską, ale inicjował też prace, które nazwalibyśmy współcześnie „społecznymi”: budował punkty noclegowe dla podróżnych, kopał stawy i rowy, wznosił mosty. Pomimo dobroczynnego charakteru swojej działalności był prześladowany – dekret rządowy stwierdzał, że jego uczniowie „mamią lud”. Państwo nie chciało dopuścić do utraty kontroli nad gminą mnichów, z których wielu stawiało się tzw. prywatnymi, nie przechodząc przez oficjalne szkoły i sekty, nie posiadając niezbędnych umiejętności recytacji pism buddyjskich i unikając ciężarów fiskalnych. Ostatecznie jednak Gyōki został włączony do hierarchii oficjalnego buddyzmu – cesarz Shōmu chciał wykorzystać jego autorytet w projekcie wznoszenia posągu Wielkiego Buddy.

Nadmierne obciążenie skarbu państwa wynikające z licznych fundacji klasztornych i przesilenie polityczne związane z wpływem mnicha Dōkyō (700?–772) na cesarzową Kōken (okres pan. 749–758; ponownie jako Shōtoku 764–770) doprowadziły do korekty relacji państwa i buddyzmu. Symboliczny to fakt, że w granicach nowej stolicy Kioto (od 794 r.) nie było początkowo żadnej świątyni.

Pomimo prób podtrzymania ustroju państwowego wzorowanego na Chinach od początku IX w. rozpoczął się w Japonii proces stopniowego wypracowywania własnego modelu – nie jest przypadkiem,

„Prawo Buddy nie jest daleko – jest w umyśle, a więc blisko. Prawdziwa zasada nie jest na zewnątrz; gdzie szukać jej będziesz poza sobą?”

Kūkai

że po latach trzydziestych IX w. zaprzestano wysyłania oficjalnych poselstw do Kraju Środka. System *ritsuryō* był, szczególnie gospodarczo, niewydolny. Formą korekty było uznanie prywatnej własności ziemi. Kolejne wieki to stopniowe zwiększanie się liczby prywatnych majątków, należących do arystokracji stołecznej i prowincjonalnej oraz do wielkich klasztorów buddyjskich. W rządzie centralnym teraz ważniejszą rolę odgrywała wielka arystokracja, z rodem Fujiwara na czele, sprawując faktyczne rządy i tworząc wyrafinowaną kulturę, nazywaną Heian (tak brzmiała oficjalna nazwa Kioto). Buddyzm musiał nie tylko realizować swoje funkcje w zakresie ochrony państwa, ale także odpowiadać na duchowe i estetyczne potrzeby arystokracji. Początek tych przemian zbiegł się w czasie z powstaniem w Japonii dwóch nowych sekt: shingon i tendai.

Założona przez Kūkai (774-835) sekta shingon („prawdziwe słowa”, czyli mantry) przynależy do tradycji buddyzmu ezoterycznego. Kūkai (il. 37) przyjął nauki tej szkoły podczas pobytu w Chinach, aby po powrocie rozwinąć je w licznych pismach. Nauczał, że człowiek i cały świat ze względu na swój sposób istnienia – składanie się z czterech materialnych pierwiastków, „pustki” i świadomości – są tożsami ze światem i Buddą Absolutem Dainichi, „Wielkim Słońcem” (tak tłumaczono imię Buddy Wajrocany). Rytuały buddyzmu shingon – recytacja mantr, wykorzystanie „magicznych” artefaktów, układanie dłoni w posiadające moc „pieczęcie” (mudry, j. *in*) – pozwalają na posiadanie „umysłu tajemnej ozdoby”, stan wnikięcia w kosmos. Człowiek zupełnie oddala się wówczas od brukających go namiętności i osiąga stan czystości, doświadczając jedności z Buddą Absolutem. Stan ten Kūkai nazwał „osiągnięciem stanu buddy właśnie w tym ciele” (*sokushin jōbutsu*), a więc urzeczywistnieniem przebudzenia tu-i-teraz. Dostrzegał on w każdym elemencie materialnej rzeczywistości nauczanie Buddy Dainichi, co oznaczało afirmatywne nastawienie do tego świata. Nie miał on być porzucony jako świat ułudy i fałszu, ale był akceptowany jako przeniknięty współczuciem i mądrością Buddy Wielkie Słońce. To wewnątrzświatowe dzianie się przebudzenia bardzo odpowiadało duchowym intuicjom Japończyków.

Saichō (767-822), drugi z reformatorów, przeniósł na japoński grunt nauki chińskiej szkoły tiāntāi. Założona przezeń sekta tendai skupiała się początkowo głównie na naukach tej tradycji, popularnej w ówczesnych Chinach. Doktryna tendai oparta była na *Sutrze lotosu* (s. *Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra*) i głoszonym w niej odwiecznym Buddzie oraz nauce „jednego wozu” – inkluzywistycznej koncepcji włączającej w ideał bodhisattwy uważane za gorsze i przypisywane pierwotnemu buddyzmowi formy praktyki religijnej. Podczas swojego pobytu w Chinach Saichō pobierał również nauki buddyzmu ezoterycznego, tradycji amidyizmu (wiary w osiągnięcie przebudzenia poprzez wiarę w Buddę Amidę) oraz z obszaru praktyk medytacyjnych zen. W założonym przezeń klasztorze Enryakuji na górze Hiei, w niewielkiej odległości na północny wschód od Kioto, studiowano wszystkie te tradycje. Sukcesywnie Enryakuji stawało się najważniejszym ośrodkiem japońskiego buddyzmu, z którego wywodziły się kolejne szkoły.

Z czasem w tendai zaczął dominować element ezoteryczny, rozwijany przez kolejne pokolenia nauczycieli. Wynikało to z zapotrzebowania płynącego ze strony elit politycznych. Spodziewano się, że rytuały pozwalają wpływać na świat nadprzyrodzony, a przez to pośrednio wywoływać określone skutki w świecie materialnym. Nie było to nic nowego – tzw. korzyści w tym świecie (*genze riyaku*) były przedmiotem zainteresowania możnych od samego początku. Teraz jednak dysponowano efektywniejszymi niż wcześniej narzędziami: rytuałami ezoterycznymi. Ministrowie, cesarze i książęta z rodu cesarskiego oraz zwykli arystokraci sprowadzali deszcz, odnosili sukcesy polityczne, zyskiwali zdrowie dla siebie i swojej rodziny, wywoływali choroby u przeciwników i ich śmierć. Buddyzm ezoteryczny – w wersji tendai znany jako *taimitsu*, w wersji shingon zaś jako *tōmitsu* – stawał się ideologicznym wymiarem rodzącego się systemu władzy.

Kryzys społeczno-polityczny, który wywarł wielki wpływ na rozwój japońskiego buddyzmu, rozpoczął się w połowie XI w. Państwo już wcześniej

„Gdy moje ciało będzie Amidą,
a Amida moim ciałem, ten świat
będzie czystą ziemią, a czysta ziemia
tym światem”.

Genshin

zrezygnowało *de facto* z kontroli nad siłą zbrojną, cedując zadania utrzymania porządku publicznego na wykształcającą się klasę zawodowych wojowników (*bushi*) – samurajów. Powtarzające się bunt i przewroty w centrum władzy w Kioto doprowadziły do powstania w 1192 r. pierwszego szogunatu – ośrodka władzy klasy *bushi*, nazywanego od swojej siedziby leżącej niedaleko od współczesnego Tokio szogunatem Kamakura. Ustanowienie szogunatu opartego na relacjach feudalnych między wojownikami nie oznaczało likwidacji władzy państwowej; hierarchia urzędników cywilnych kontrolowanych przez dwór nadal istniała, sprawowali oni rządy w prowincjach nad ziemiami zaliczonymi do gruntów państwowych. Wraz z upływem czasu jednak wpływy te były coraz słabsze, a pozycja wojowników coraz silniejsza. *Bushi* byli też warstwą zarządców prywatnych majątków należących do arystokracji i instytucji religijnych, mając udział w uzyskiwanych z nich dochodach. Powodowało to liczne konflikty i spory, które po kilku wiekach doprowadziły do przejęcia własności ziemi przez nową klasę.

Przesileniu politycznemu towarzyszyły zamieszki, wojna domowa i liczne katastrofy naturalne. Powszechnie interpretowano je jako przejaw tzw. *mappō*, „końca Prawa”. Zgodnie z popularną w Chinach i Japonii koncepcją dzielono czasy po śmierci historycznego Buddy na trzy okresy: okres prawdziwego prawa, kiedy zarówno nauka, praktyka, jak i oświecenie miały pozostawać takie, jak w czasach Buddy; okres upodobnionego prawa, kiedy tylko nauka i praktyka miały pozostać niezmienione; i okres schyłkowego prawa, kiedy tylko nauka miała zachować swój pierwotny kształt. Uważano powszechnie, że okres ten rozpoczął się w 1052 r. Dotykani klęskami ludzie z różnych klas społecznych, niepewni w nowym świecie – nazwanym przez buddyjskiego kronikarza Jiena (1155-1225) „światem wojowników” – odczuwali głęboki niepokój religijny, na który odpowiedzią miały być powstające wówczas nowe formy buddyzmu. Dotychczasowe sekty nie były przekonujące również ze względu na przejęcie kontroli nad wielkimi klasztorami przez rody arystokratyczne – ich dalsi synowie umieszczani w stanie mniszym mogli jako przełożeni świątyń lub sekt kontrolować znaczne majątki i wywierać wpływ polityczny. Obok mnichów oddanych studiom nad doktryną większość „zgromadzenia” nie przestrzegała zasad klasztornej

dyscypliny. Symbolem tego stanu rzeczy byli *sōhei*, „mnisi-wojownicy”, zaangażowani bardziej w walki z konkurencyjnymi klasztorami i urzędnikami państwa niż w praktykę buddyjską.

Zgodnie z tradycją uważano, iż sekty buddyjskie, które powstały pod koniec XII i w XIII w., były rodzajem japońskiej buddyjskiej reformacji, prezentując formy buddyzmu dostosowanego do rodzimych potrzeb, buddyzmu prawdziwie „japońskiego”. Współcześnie uczeni proponują inne ujęcie, dostrzegając nowe elementy doktrynalne, formy nauczania i praktyki we wszystkich szkołach, również tych istniejących wcześniej⁶. Z pewnością ważną nowością była zmiana paradygmatu: buddyzm przestał być religią zbiorowości, w której mnisi pełnili przede wszystkim funkcje „urzędników od wpływania na nadprzyrodzone”, i stał się religią indywidualnego zbawienia. Mnisi nareszcie „wyszli na rozstaje dróg”, odpowiedzieli na potrzeby duchowe również zwykłych ludzi: wojowników, chłopów i stosunkowo jeszcze nielicznych mieszczan, nie tylko zaś arystokracji.

Na płaszczyźnie aktywności religijnej typowe dla nowych szkół było skupienie się na jednej formie praktyki. W dotychczasowych szkołach mnisi często oddawali się rozmaitym jej formom, czego typowym przykładem było wspomniane już podejście tendai. Ekskluzywistyczne ograniczenie praktyk nie tylko było teraz uzasadniane doktrynalnie, ale miało też zwykłym ludziom ułatwić dostęp do angażowania się w życie religijne.

Jedną z tradycji buddyzmu mahajany jest amidyzm. Jest to oparta na kilku sutrach wiara, iż żyjący przed eonami Dharmakara (s. Dharmākara, j. Hōzō) złożył 48 ślubów i dopiero po ich spełnieniu mógł osiągnąć stan buddy. Udało mu się to i stał się Buddą Amidą (Amida to japońskie odczytanie chińskiej transliteracji jego imienia w sanskrycie: Amitābha, „Niezmierzone Życie”, lub Amitāyus, „Niezmierzone Światło”). Za pomocą uzyskanej w ten sposób duchowej mocy stworzył swoją „czystą ziemię”, będącą osobnym wszechświatem, krainą buddy. Narodziny w tym świecie

⁶ Na przykład: Matsuo Kenji, *Kansō/tonseisō taisei moderu – Kamakura shin bukkō no arata naru paradaimu o mezashite* [Model systemu mnichów oficjalnych oraz mnichów anachoretów – ku nowemu paradygmatowi nowego buddyzmu okresu Kamakura], [w:] *Nibon no bukkō 1 kan*, Tōkyō 1994, s. 2-23.

pozbawionym właściwych naszemu światu zbrukań, zła i innych czynników utrudniających praktykę czynić ją mają o tyleż łatwiejszą. Byłby to więc ostatni przystanek przed osiągnięciem przebudzenia. Z czasem jednak, szczególnie po XIII w. i w ujęciach bardziej popularnych, „czysta ziemia” stawała się celem samym w sobie. Częste w literaturze anglojęzycznej nazywanie jej „rajem” jest błędne, lecz poniekąd dobrze oddaje to przeniesienie punktu ciężkości wiary w Amidę.

Kult Amidy występował w Japonii od samego początku dziejów buddyzmu w tym kraju. Dla przykładu, przypuszcza się, iż haft Tenjukoku („Krainy Niebiańskiego Żywota”), pochodzący z pierwszej połowy VII w., jeden z najstarszych artefaktów sztuki buddyjskiej wykonanych w Japonii, przedstawia właśnie „czystą ziemię” Amidy. Posągi tego Buddy były wykonywane na wyspach od najwcześniejszych czasów. Amida jest jednym z „pięciu buddów” w buddyzmie ezoterycznym, a jego kult występował obok np. czci dla „buddy przyszłości” Miroku (s. Maitreya), przebywającego teraz w jednym z licznych w kosmosie buddyjskim nieb i przygotowującego się do przyjścia na świat w przyszłości. Wyznawcy chcieli odrodzić się w tym niebie lub ponownie na ziemi w czasie przyjścia Miroku, aby bezpośrednio pobierać oden nauki prowadzące do przebudzenia. Czczono też uzdrawiającego Buddę Yakushi (s. Bhaiṣajyaguru), „Mistrza Uzdrawiania”, który miał swoją „czystą ziemię” na wschodzie, tu jednak dawał tak zawsze ważne zdrowie. Oddanie Amidzie praktykowane było wśród uczonych mnichów z Enryakuji: pomnikowym dziełem jest *Ōjōyōshū* (*Zbiór najważniejszych zasad odrodzenia się [w czystej ziemi Amidy]*) Genshina (942-1017); ale również wśród mnichów propagujących buddyzm w środowisku zwykłych ludzi. Kūya (903-972), nazywany „świętym z targu”, jest pierwszym i najbardziej znanym przykładem takiego nauczyciela.

Słynny posąg przedstawiający tego mnicha, znajdujący się w świątyni Rokuharamitsuji w Kioto, ukazuje go z sześcioma figurkami Amidy, wychodzącymi z jego ust (il. 38). Praktyka oddawania czci Amidzie polegała na „kontemplacji buddy” (*nenbutsu*), m.in. wizualizacji „czystej ziemi” oraz wypowiedaniu formuły: „cześć Buddzie Amidzie” (*namu Amida Butsu*).

Z czasem „*nenbutsu* ustne” (*shōmyō nenbutsu*) stało się podstawową praktyką i „kontemplacja buddy” zaczęła oznaczać tę recytację.

Nenbutsu jest ważne, ponieważ występuje w ślubach Amidy. Jako praktykujący bodhisattwa złożył on 48 ślubów. Uznawany za najważniejszy z nich, nr 18, mówi, iż każdy, kto z wiarą w same śluby i pragnieniem narodzenia się w jego „czystej ziemi” dziesięć razy uczyni „kontemplację”, osiągnie to.

Hōnen (1133-1212) nauczał, że praktyka *nenbutsu* jest jedyną właściwą w czasach „końca Prawa”. Jest ona „łatwą praktyką”, dostępną również dla zwykłych „grzeszników”. To na swój sposób ekskluzywne pojęcie spowodowało gwałtowną reakcję buddyjskiego establishmentu i prześladowania Hōnena. Na jakiś czas wygnano go i jego uczniów. Po pewnym czasie nowa sekta – jōdo shū, „sekta czystej ziemi” – zyskała patronat części arystokratów i wojowników oraz znaczną popularność wśród niższych klas. *Nenbutsu* miało wzmacniać wiarę wyznawcy w „moc Innego” Amidy, jedyną szansę na zbawienie.

Shinran (1173-1263), uczeń Hōnena, poszedł w swoim nauczaniu krok dalej. W licznych tekstach – m.in. napisanych po japońsku *Jōdo wasan* [Hymny o czystej ziemi (1248)] i *Kyōgyōshinshō* [Nauka, praktyka, wiara i przebudzenie (1224)] – nauczał, iż zbawienie przez Amidę już się dokonało, a recytacja formuły *namu Amida Butsu* jest jedynie spontanicznym wyrazem wdzięczności za nie.

„Wiara” jest elementem wspólnym w buddyjskiej praktyce różnych tradycji, nie tylko amidystycznej. W niej oznacza oddanie Amidzie, jego zbawiającej mocy. Ten element podkreślał również Hōnen, pisząc na dzień przed śmiercią, że „jego *nenbutsu*” nie jest praktyką teologów i nauczycieli, ale ludzi prawdziwie wierzących. Shinran szedł dalej, głosząc, paradoksalnie, iż to osoby złe są przede wszystkim przedmiotem zbawienia przez Amidę. Nauka ta – tzw. *akunin shōki* („zli ludzie prawdziwie posiadają podstawę [do bycia zbawionymi]”) – bywała interpretowana dosłownie jako zaproszenie do łamania zasad społecznych. Dla Shinrana oznaczała ona jednak, iż adresatami ślubów Amidy są osoby prawdziwie weń wierzące, czyli szczerze przekonane o własnej moralnej niedoskonałości i niemożności pokonania jej własnymi siłami. Człowiek „dobry”, tzn. uznający fałszywie, iż posiada

jakieś przymioty etyczne, polegając nawet w niezwykle ograniczonym stopniu na własnych „uczynkach”, trudniej zostaje objęty zbawczym współczuciem Amidy.

Shinran po wygnaniu do wschodnich prowincji Honshū razem z innymi uczniami Hōnena uznał się za „niemnicha i nieświeckiego”, zawarł małżeństwo i przestał przestrzegać wskazań monastycznych. Było to konsekwencją uznania, że przestrzeganie wskazań monastycznych stanowi wyraz postawy polegania na własnych „dobrych uczynkach”. Tę tradycję zachowuje założona przezeń jōdo shinshū („prawdziwa sekta czystej ziemi”), której duchowieństwo nie ma statusu monastycznego w normalnym buddyjskim rozumieniu tego słowa. Sekta ta w kolejnych wiekach znacznie się rozwinęła i pomimo podziałów organizacyjnych stanowi zbiorczo najliczniejszy pod względem liczby wyznawców związek wyznaniowy we współczesnej Japonii.

Ostatni z reformatorów w nurcie amidyzmu, Ippen (1239-1289), uczył się u mistrza ze szkoły Hōnena i choć prowadził później aktywną działalność nauczycielską, nie uformował nigdy osobnej sekty. Założona przezeń wspólnota (jishū, dosłownie „wspólnota godzin”, wspólnota wyznawców o każdej godzinie recytująca: „cześć Buddzie Amidzie”) przekształciła się w sektę dopiero pod wpływem władz państwowych w XVII w. Nauczanie Ippena polegało na wędrowaniu po Japonii i rozdawaniu „certyfikatów czystej ziemi”, gwarantujących odrodzenie się w krainie Amidy. Początkowo warunkiem miało być wzbudzenie w sobie wiary i wypowiedzenie formuły recytacyjnej; pod wpływem snu, w którym objawiło się Ippenowi rodzime japońskie bóstwo Kumano – takie związki z lokalnymi kultami były charakterystyczne dla tego nauczyciela – warunek ten stał się zbędny. Odrodzenie się w czystej ziemi zostało już przecież postanowione przez zbawczą moc Amidy. W późniejszym okresie przywódcy szkoły mieli prawo wpisywania na listę

„[Amida] nie uczynił pierwotnym ślubem odrodzenia się [w czystej ziemi] rozmaitych praktyk, takich jak np. wznoszenie posągów i stawianie pagód, ale uczynił nią wyłączną praktykę kontemplacji buddy przez wypowiadanie imienia”.

Hōnen

ne dla tego nauczyciela – warunek ten stał się zbędny. Odrodzenie się w czystej ziemi zostało już przecież postanowione przez zbawczą moc Amidy. W późniejszym okresie przywódcy szkoły mieli prawo wpisywania na listę

posiadaczy takich certyfikatów, jak i z niej wykluczania. Ippen propagował również ceremonie „tańczonego *nenbutsu*”, wyrazu ekstatycznej radości z pewnego zbawienia (il. 39).

Drugą ważną szkołą, która ukształtowała się w XIII w. był zen (ch. *chán*). Była to powstała w Chinach tradycja skupiająca się na praktyce siedzącej medytacji (*zazen*) oraz doświadczeniu przebudzenia. Zgodnie z „mitem założycielskim” – pierwszy raz wspomnianym w źródłach pisanych w X w. – pierwszym przekazem chan/zen miało być podniesienie przez milczącego Buddę Siakjamuniego kwiatu podczas kazania na Górze Sępa. Jedynie jego uczeń Mahakaśjapa (s. *Mahākāśyapa*, j. *Makakashō*) miał uśmiechnąć się, rozumiejąc znaczenie gestu Buddy. Mahakaśjapa uznawany jest za pierwszego z patriarchów indyjskich, z których ostatni, Bodhidharma (s. *Bodhidharma*, j. *Bodaidaruma*, *Daruma*), miał przenieść nauki chan/zen do Chin. Po nim nastąpić miało jeszcze pięciu patriarchów. Ostatni z nich zapoczątkował tzw. szkołę południową, rozwijającą się w okresie od X w., szczególnie za panowania dynastii Song (960-1280). Chan/zen ma być przekazem bezpośredniego doświadczenia, poza zwykłym doktrynalnym nauczaniem, nieopartym na pismach i prowadzącym do realizacji własnej natury. Ta utożsamiana jest z naturą buddy, zdolnością wszystkich istot do osiągnięcia przebudzenia, interpretowaną również jako prawdziwa rzeczywistość, z której wyłaniają się wszelkie zjawiska.

Błędem byłoby jednak traktować chan/zen jako nurt jednorodny. Wspólny był nacisk na praktykę siedzącej medytacji oraz przynależność do „linii przekazu”, a interpretacje bardzo różne, nawet tak podstawowych elementów tożsamości szkoły jak doświadczenie przebudzenia.

Zen pojawił się w Japonii już na początku VIII w. i później w IX w., lecz wówczas się nie przyjął. Dopiero Eisaiowi (1141-1215) udało się założyć pierwszy zenistyczny klasztor. Eisai dwukrotnie był w Chinach i powrócił z nich jako nauczyciel szkoły rinzai. Początkowo musiał stawić czoło podobnemu oporowi jak wspólnota Hōnena, dlatego obierając bardziej kompromisową postawę, łączył zen w Kenninnji, pierwszym klasztorze w Kioto, z praktykami buddyzmu ezoterycznego i tendai. Natomiast założona przez Enni Ben’ena (1202-1280) świątynia Tōfukuji była już klasztorem w pełni

zenistycznym. Nabierający energii ruch zen znacząco wzmocnili nauczyciele chińscy, którzy zaczęli przybywać do Japonii, na jakiś okres lub na stałe. Kierowali się oni nie tylko żarliwością misyjną, ale niektórych skłoniła do tego kroku obawa przed Mongołami, podbijającymi stopniowo cesarstwo chińskie. Jednym z nich był Lanxi Daolong (ch. Lánxī Dàolóng, j. Rankei Dōryū, 1213-1278), który na zaproszenie Hōjō Tokiyoriego, kierującego *de facto* szogunatem, przybył do Japonii w 1253 r. i został przełożonym klasztoru Kenchōji w Kamakurze. Lanxi i inni mnisi nie byli wyłącznie nauczycielami nowej formy religii, ale pełnili funkcję przewodników po nowych formach chińskiej filozofii i kultury.

Szogunat wkrótce utworzył wzorowany na Chinach system tzw. pięciu gór (*gozan*), wielkich klasztorów w Kamakura i Kioto, które stały na czele hierarchii klasztorów zen. Pewna surowość zen poniekąd dobrze odpowiadała części wojownikom, stąd też szczodry patronat szogunatu umożliwiał szybki rozwój sekty rinzai. W klasztorach *gozan* z czasem nacisk przeniósł się z praktyki religijnej jako takiej na uprawianie literatury i filozofii, co doprowadziło do pewnego uwiądu. Bardzo ważną rolę w rinzai zaczęły odgrywać powstałe pod patronatem cesarskim klasztory Daitokuji i Myōshinji w Kioto.

Charakterystycznym elementem praktyki rinzai jest posługiwanie się *koanami* (j. *kōan*), fragmentami sutr lub paradoksalnymi dialogami między mistrzami zen a ich uczniami. Mają być one środkiem pomocniczym doprowadzającym umysł do „wielkiego zwątpienia”, umożliwiając intuicyjny, przekraczający racjonalny intelekt, wgląd w prawdziwą naturę rzeczywistości.

Drugą sektą zen była sōtō. Jej pierwszym nauczycielem w Japonii był wspomniany już Dōgen. Początkowo praktykujący u Myōzena, ucznia Eisai, Dōgen udał się do Chin i tam miał „się przebudzić”. Jego nauczanie jest dobrym przykładem obrazującym różnorodność zenu. Dōgen przynależał bowiem do nurtu krytycznego wobec wielu elementów kojarzonych z zen. Nawet sama nazwa była przedmiotem jego potępienia – uważał, że naucza po prostu buddyzmu; określenie „seкта zen” nazywał wymysłem „osób, które nawet we śnie nie słyszały Prawa Buddy”. W swoim wielkim, napisanym po japońsku, dziele *Shōbōgenzō* [*Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa*],

składającym się z kilkudziesięciu tekstów o różnej długości, omawia on szeroko rozmaite aspekty buddyjskiej praktyki i doktryny. Elementem przewijającym się w nauczaniu Dōgena była myśl będąca rozwiązaniem religijnego dylematu, który kazał mu szukać odpowiedzi w zen: sama praktyka jest doświadczeniem przebudzenia. Chociaż mistrz ten wielokrotnie przywołuje

„Dobrzy ludzie dokonują odrodzenia [w czystej ziemi], o ileż więc bardziej źli?”

Shinran

i analizuje koany, to sōtō jest dobrym przykładem zróżnicowania tradycji zenistycznej. Mimo iż część mnichów starała się zachować model praktyki przyjęty przez Dōgena, Keizan Jōkin (1268-1325), należący do drugiego pokolenia uczniów, włączył do prak-

tyki nauczania sekty liczne rytuały wpisujące się w tradycyjny model „korzyści w tym świecie”. To pozwoliło na znaczne rozszerzenie wpływów sōtō szczególnie wśród chłopstwa, chociaż *zazen* służyło raczej za źródło duchowej mocy kapłanów w oczach wyznawców niż tożsama z przebudzeniem „brama do pokoju i szczęścia”, za jaką uważał ją Dōgen. Rola Keizana była jednak tak znacząca, że dziś sōtō uważa go za swojego współzałożyciela.

Wyrażnie od powyższych odróżnia się tradycja, której początek dał Nichiren (1222-1282) (il. 41). W buddyzmie japońskim powszechny jest kult założycieli szkół, czczone są ich posągi, poświęcane są im pawilony i ceremonie, choć tylko założona przez Nichirena sekta nosi jego imię. Nichiren, podobnie zresztą jak wszyscy reformatorzy z wyjątkiem Ippena, studiował nauki tendai na górze Hiei i postrzegał siebie za odnowiciela tej tradycji. Za swoje główne zadanie uważał głoszenie *Sutry lotosu*, traktował jednak jej kult w sposób ekskluzywistyczny, wykluczający wszystkie inne tradycje. Tylko i wyłącznie kult tego pisma – recytacja formuły *daimoku* („tytułu”): *namu Myōhōrengekyō* („cześć *Sutrze lotosu tajemnego Prawa*”) – oraz oddawanie czci „świętemu wizerunkowi” („mandali” z formułą *daimoku* i imionami buddów i bodhisattwów występującymi w *Sutrze lotosu*) są w stanie dać zbawienie w świecie „końca Prawa”. Nichirena charakteryzowały traktowanie Japonii jako „czystej ziemi” oraz wysoce negatywny stosunek do innych sekt, szczególnie jōdo. Uważał on, że klęski spotykające kraj wynikają

z tolerowania tych „fałszywych nauk” i braku nawrócenia na wyłączną wiarę w *Sutrę lotosu*. Jego agresywna postawa i powtarzające się, choć nieprzyjmowane, petycje do szogunatu doprowadziły do dwukrotnego zesłania. Nichiren mimo to pozostał nieugięty, a najazdy mongolskie w 1274 i 1281 r. uważane były przez jego wyznawców za spełnienie się proroctwa założyciela.

Również ta sekta włączyła w swój kult liczne rytuały oraz bóstwa opiekuńcze, zarówno wywodzące się z buddyjskiego panteonu przyniesionego z Indii, jak i rodzime. Pod tym względem sekta Nichirena była gotowa na większe kompromisy niż np. jōdo shinshū, ograniczająca się do wiary w Amidę. Jednak nie w kwestii relacji do innych szkół – bezkompromisowość była nadal jej cechą charakterystyczną; i nie przeszkodziło to Nichiren shū zdobyć sporą popularność wśród rodzącej się klasy mieszczan.

Zarówno nowe szkoły, jak i nowe sekty posługiwały się podobnymi sposobami nauczania, odpowiadały na podobne potrzeby ludzi. Buddyzm po raz pierwszy stał się rzeczywiście powszechną religią – liczba świątyń, która pod koniec XII w. wynosiła ok. 8 tysięcy, zaczęła rosnąć. Pod koniec XIII w. było to 15 tysięcy, aby ostatecznie w XVII w. sięgnąć ok. 90 tysięcy (obecnie wynosi ok. 78 tysięcy).

Oslabienie szogunatu, wywołane między innymi najazdami mongolskimi, doprowadziło do jego upadku i ukształtowania się po paru latach, w 1338 r., nowego szogunatu rodu Ashikaga z siedzibą w Kioto. W kolejnych wiekach dalej następowało osłabienie pozycji dworu i arystokracji, wewnętrzne różnicowanie się klasy wojowników połączone ze stopniowo słabnącą władzą szogunów, a od 1467 r. stan „walczących prowincji”, endemicznej wojny domowej między dziesiątkami panów feudalnych z klasy *bushi*. To jednak również okres wzrostu znaczenia wspólnot chłopskich i mieszczan, zdobywających pewną niezależność od feudałów. Wszystkie te procesy powodowały rywalizację wśród sekt prowadzących aktywną działalność misyjną. Choćby sekta jōdo shinshū stworzyła *de facto* niezależne „państwo” w prowincji Kaga – jej wyznawcy szli do walki z wojskami wrogich feudałów ze sztandarem z napisem „cześć Buddzie Amidzie”, a śmierć na polu walki gwarantowała odrodzenie się w czystej ziemi. Sekta Nichirena zaś na początku XVI w. wręcz kontrolowała stolicę w Kioto. Wszystko to działo się

przy nadal funkcjonujących i odgrywających znaczącą rolę potężnych klasztorach wcześniejszych sekt buddyjskich, takich jak np. Tōdaiji i Enryakuji, oraz w sytuacji zaistnienia zupełnie nowych czynników, jak pojawienie się kupców europejskich i towarzyszących im katolickich misjonarzy.

Do kolejnych bardzo ważnych dla buddyzmu wydarzeń doszło w wyniku procesu zjednoczenia kraju, który rozpoczęli Oda Nobunaga (1534-1582) i jego następca Toyotomi Hideyoshi (1537-1598), a ostatecznie doprowadził do końca szogunat z siedzibą w Edo (współczesne Tokio) założony przez Tokugawę Ieyasu (1543-1616). Nowy system rządów miał przetrwać ponad 200 lat.

Proces zjednoczenia dokonany przez tych wojskowych dyktatorów nie oznaczał jedynie podporządkowania im władzy politycznej, ale ścisłą feudalizację relacji społecznych, łącznie z poddaniem chłopów i mieszczaństwa wojownikom. Buddyzm stał się przedmiotem ścisłej kontroli państwowej, wynikającej z zakazu szerzenia i prześladowań chrześcijaństwa postrzeganego jako zagrożenie polityczne, oraz chęci poddania administracyjnej kontroli ludności w niespotykanym wcześniej stopniu.

Około 1635 r. stworzono system *terauke* („przypisania do świątyni”), w którym na całą ludność nałożono obowiązek przypisania do konkretnej świątyni buddyjskiej. Wszystkie dane członków „rodziny parafian” (*danka*) zapisane były w świątyni, wystawiającej zaświadczenia dowodzące, że dana osoba nie jest chrześcijaninem, lub inne niezbędne do podróżowania i zmiany miejsca zamieszkania. Kapłani świątynni zaczęli pełnić funkcje urzędników stanu cywilnego, a ich relacja z „parafianami” skupiała się wokół spraw związanych z pogrzebami i kultem zmarłych. To stało się przyczyną nazywania buddyzmu japońskiego „pogrzebowym” i wysuwanej pod jego adresem krytyki. Prawdą jest, że znaczącej części świątyń system ten zapewniał spokojne bytowanie – szogunat gwarantował im bezpieczeństwo ekonomiczne przez przydział ziemi. W sektach pojawiały się jednak nurty reformistyczne, najczęściej odwołujące się do nauk ich założycieli. Występowały także grupy nonkonformistyczne, np. w sekcie Nichirena, lub wyznawców *nenbutsu*. Nie poddawały się one regulacjom rządowym, nawet kosztem ostrych prześladowań. Przepisy państwowe, wydane dla wszystkich sekt, przywróciły państwu pozycję kontrolera i arbitra, ściśle podporządkowując mu sekty,

pacyfikując spory doktrynalne i bardziej otwartą działalność nauczycielską. Ich elementem była ścisła hierarchizacja świątyń w ramach poszczególnych sekt. W znacznej mierze stworzony wówczas model buddyzmu świątynnego trwa do dziś.

W okresie Edo (1600-1868) zaczęła się pojawiać również pewnego rodzaju reakcja antybuddyjska. Myśliciele, inspirowani z jednej strony przez konfucjanizm, z drugiej shintoizm, zaczęli uważać buddyzm za element obcy i anachroniczny. Obalenie szogunatu w 1868 r. oraz objęcie rządów przez cesarza i wspierającą go oligarchię nasiliło tę tendencję, doprowadzając do wspomnianego „rozdziału bóstw i buddów”, a także do pewnego prześladowania buddyzmu – polegającego głównie na niszczeniu przedmiotów kultu. Nowy rząd starał się o szybką modernizację zacofanego państwa – wzorem był Zachód z jego nauką – jednocześnie dążył do ideologicznego zjednoczenia kraju w wierności dla cesarza – narzędziem było podniesienie do rangi ideologii państwowej shintō. Sekty buddyjskie atakowane były z obu kierunków, starały się więc uzasadnić swoją przydatność, wybierając drogę podległości państwu, krytykując krzewione przez misjonarzy chrześcijaństwo i wypracowując metody nauczania dostosowane do nowych czasów. Powstawały buddyjskie uniwersytety, np. szkoła sekty zen sōtō stała się działającym do dziś Uniwersytetem Komazawa, zakładano świeckie organizacje buddystów – powstałe w 1938 r. Sōka Gakkai (Towarzystwo Naukowe Krzewienia Wartości), działające obecnie na całym świecie, wywodzi się z sekty Nichirena i po wojnie utworzyło wręcz partię polityczną Kōmeitō (Partia Czystych Rządów). Studia nad doktryną i historią buddyzmu zaczęły korzystać ze zdobyczy nauki Zachodu, a wydania klasycznych dzieł japońskiego buddyzmu stawały się inspiracją dla humanistów, chcących przeciwstawić oryginalność japońskiej myśli filozofii Zachodu.

Po przegranej wojnie nowy porządek ustrojowy oznaczał rozdział państwa i związków wyznaniowych – co w większej mierze dotknęło shintoizm niż buddyzm, a tym samym zaistniała konieczność ich samodzielnego finansowania. Pozbawione ścisłego patronatu państwa – oczywiście liczne relacje między światem polityki i religii pozostały – sekty buddyjskie starały się znaleźć nowe miejsce w demokratycznej rzeczywistości szybko rozwijającego

się gospodarczo kraju. Cała spuścizna doktryn i praktyk, obyczajów i form japońskiego buddyzmu przetrwała. Po raz pierwszy w dziejach stał się on religią misyjną – paradoksalnie okupacja Japonii przez Stany Zjednoczone przyczyniła się do

popularyzacji szczególnie buddyzmu zen na świecie. I w kraju dochodziło też do „boomów” na buddyzm. Sekty buddyjskie jednak musiały i muszą mierzyć się zarówno z wieloma problemami – wewnętrznymi, wynikającymi z ich znacznego skostnienia i formalizacji, jak i z niekorzystnymi zjawiskami społecznymi. Odpływ ludzi do miast, postępująca sekularyzacja starzejącego się i coraz mniej licznego społeczeństwa oraz niewielkie zainteresowanie duchowością wśród młodych ludzi, a co za tym idzie – spadek liczby wiernych, kruszenie się tradycyjnych relacji pomiędzy świątyniami i wyznawcami oraz trudna sytuacja ekonomiczna części świątyń stanowią wyzwania dla wszystkich bez wyjątku sekt.

Starają się one wychodzić z nowymi inicjatywami. Świątynie angażują się w życie lokalnych społeczności, prowadzą przedszkola, tworzą nowe rytuały, mające odpowiedzieć na potrzeby duchowe współczesnego człowieka (przykładem niech będą ofiary w intencji abortowanych dzieci, tzw. *mizuko kuyō*). Czy ten kryzys jest tylko oznaką upadku, czy też stanie się szansą dalszego rozwoju – odpowiedź na te pytania przyniesie przyszłość.

W opisanym powyżej procesie wykształcania się nowych szkół i sekt buddyjskich, następującym często w reakcji na przemiany społeczne, każda z nowo powstających wspólnot musiała odróżnić się od innych. Podkreślanie wyjątkowości było niezbędne dla ustanowienia własnej legitymacji. Przejmowane elementy buddyzmu chińskiego były rozwijane i dostosowywane do japońskiego sposobu myślenia, zawsze w dystynktywny sposób.

Istniały jednak cechy przekraczające podziały na szkoły, dotyczące niemal wszystkich sekt. Przykładem jest wspomniana już nauka o „pierwotnym przebudzeniu”. Ten obecny już w Chinach pogląd oparty na tradycji

„Opuścić dom i zostać bezdomnym mnichem, to nie jest trudne. Ale po utraceniu domostwa opuścić klasztor, to prawdziwie trudne”.

Fūgai Ekun (1568-1654?;
mnich zen sōtō)

tathagatagarbhy (s. *tathāgata-garbha*, j. *nyoraizō*) występuje między innymi we wpływowym traktacie *Dàshèng qǐxìn lùn* (j. *Daijō kishin roni* [*O wzburzeniu wiary mahajany*]). „Pierwotne przebudzenie” (*hongaku*) oznacza inhereentną powszechność stanu doskonałości religijnej, nazywanego „stanem buddy”, czyniącą praktykę zbędną. W Japonii filozofia *hongaku* zdominowała nauczanie wielu szkół oraz została rozwinęta: w obszar „pierwotnego przebudzenia” włączono również świat naturalny. Nie tylko „żywe istoty”, ale i „ziemia, drzewa i kamienie” miały posiadać zdolność do osiągnięcia stanu buddy, lub też już są przebudzone. Ta afirmacja świata materialnego była niezwykle typowa dla japońskiego postrzegania świata.

Innym przykładem „kompromisu z zastaną tradycją religijną”, o której pisał Watanabe, jest synkretyzm shintoistyczno-buddyjski (*shinbutsu shūgō*). Jak wspomniano powyżej, historycznie nie było wyraźnej linii podziału – oba światy ściśle się przenikały, nie tylko nie wchodząc w konflikt, ale „uzupełniając się” wzajemnie. Zgodnie z powstającym od VIII w. przekonaniem japońskie duchy *kami* były objawieniem się buddów i bodhisattwów na wyspach, uczynionym ze względu na współczucie dla jego mieszkańców. Dla przykładu, uważaną za protoplastkę rodu cesarskiego boginię słońca Amaterasu Ōmikami uznawano za manifestację Buddy Dainichi. Tym samym kult shintoistycznych bogów stawał się częścią religijności buddyjskiej. Z czasem myśliciele z kręgu rodów kapłanów shintō sformułowali alternatywną koncepcję: to rodzimi bogowie są rzeczywistymi bytami, buddowie i bodhisattwowie to jedynie ich „ślady”. Było to jednak tylko odwrócenie hierarchii ważności, nie zaś zaprzeczenie tej relacji.

Buddyzm oczywiście wywierał wpływ na społeczeństwo, nie tylko się doń dostosowywał. Od formy pochówku – kremacja została „sprowadzona” przez buddyzm – przez krytyczny stosunek do zawodów związanych z pozabawianiem zwierząt życia, po działalność społeczną motywowaną religijnie (zakładanie szpitali i przytułków – znaną postacią był np. Ninshō (1217-1303) z sekty shingon ritsu, pomagający np. chorym na trąd).

Ciekawą kwestią był stosunek do kobiet. Pozycja kobiety w społeczeństwie japońskim była pierwotnie wyższa niż w chińskim – kobieta miała np. zagwarantowane dziedziczenie. Pierwszymi osobami wyświęconymi na

wyspach w VI w. były kobiety – prawdopodobnie ze względu na częste pełnienie przez nie funkcji kapłańskich w kultach rodzimych. W VII i VIII w. powstawały również klasztory żeńskie, które jednakże w miarę postępowania feudalizacji społeczeństwa zanikły. Przyniesione z Chin konfucjańskie przekonanie o podległości kobiety ojcu, mężowi lub najstarszemu synowi oraz o niższości duchowej kobiet, niemogących osiągnąć stanu buddy, wzmacniało nierówności wpisane w feudalne relacje społeczne. Formułowane w XIII w. „dobre nowiny” o powszechności zbawienia nie akceptowały kobiety jako takiej. Amidyści przywoływali ślubowania Amidy – jedno z nich wyraźnie podkreślało odrodzenie kobiet w „czystej ziemi”, ale zaznaczali, że doskonałość odrodzenia wymaga dokonania się tego w ciele mężczyzny. Nichiren przywoływał epizod z *Sutry lotosu*, w którym córka władcy smoków staje się buddą, ale w scenie tej zmienia się ona najpierw w mężczyznę. Jedynie Dōgen konsekwentnie stał na stanowisku „religijnej” równości płci. W jednym z tekstów pisał:

Jakie winy mają kobiety? A jakie cnoty mają mężczyźni? Jeżeli człowiek jest zły, to i mężczyzna jest złym człowiekiem. Jeżeli człowiek dobry, to i kobieta jest dobrym człowiekiem. Błaganie o słuchanie Prawa i poszukiwanie wyjścia nie zależy nigdy od tego, czy jest się mężczyzną czy kobietą. Jeżeli nie zniszczono jeszcze iluzji, to i mężczyzna, i kobieta tak samo nie zniszczyli iluzji. Jeżeli zniszczono iluzje i przebudzono się do zasady, to nie ma już żadnego rozróżnienia⁷.

Praktyka jego szkoły była później zupełnie inna. Pozycja mniszek była dużo niższa niż pozycja mnichów. Większa równość płci w społeczeństwie japońskim wprowadzana od końca XIX w. powoli trafiała również do sekt buddyjskich. Możliwość zawierania małżeństw przez mnichów spowodowała, że powstała grupa kobiet zaangażowanych w prowadzenie świątyń, ale o nieuregulowanym statusie wewnątrz związku wyznaniowego. Stopniowe

⁷ Dōgen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. Tom II, zwoje 17-40*, tłum. M. Kanert, Kraków 2014, s. 137.

zdobywanie prawa przez mniszki i żony kapłanów to powtarzający się temat od połowy XX w.

Japońska kultura prześlągnięta jest buddyzmem (il. 42). Język japoński przechowuje buddyjskie słowa i zwroty w miejscach, w których nawet rodzimi użytkownicy ich się nie spodziewają, korzystając również z mnóstwa zwrotów frazeologicznych, odnośników i metafor. Każda dziedzina sztuki – od tak oczywistych, jak rzeźba (posągów kultowych) i architektura (świątyń), przez kaligrafię, poezję, prozę, dramat, sztukę zakładania ogrodów, śpiew, muzykę, design, sztukę filmową, spotkanie herbaciane (*chanoyu*), ikebana, po wręcz sztukę kulinarną, zawdzięcza wiele buddyzmowi bezpośrednio lub poprzez inspirację i wpływ. Pozostaje się tylko cieszyć, że nacjonalistycznym myślicielom i politykom z XVIII i XIX w. nie udało się usunąć tego „ciała obcego” (il. 43). Bez niego Japonia nie miałaby już duszy lub nie byłaby to już Japonia.

Bibliografia

- Bloom A., Havito R., *The Essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting*, World Wisdom, Bloomington 2006.
- Bodiford W. M., *Sōtō Zen in Medieval Japan*, University of Hawai‘i Press, Honolulu 2008.
- Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, red. F. Rambelli, M. Teeuwen, Routledge, London–New York 2002, <https://doi.org/10.4324/9780203220252>.
- Christensen J. A., *Nichiren: Leader of Buddhist Reformation in Japan*, Jain Publishing Company, Fremont 2001.
- Covell S. G., *Japanese Temple Buddhism*, University of Hawai‘i Press, Honolulu 2005.
- Deal W. E., Ruppert B., *A Cultural History of Japanese Buddhism*, Wiley-Blackwell, Chichester 2015.
- Dōgen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. O praktykowaniu Drogi, zwoje I–XVI*, tłum. M. Kanert, Homini, Kraków 2005.
- Dōgen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. Tom II, zwoje 17–40*, tłum. M. Kanert, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.

- Dōgen and Sōtō Zen*, red. S. Heine, Oxford University Press, New York–Oxford 2015, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199324859.001.0001>.
- Groner P., *Saicho: The Establishment of the Japanese Tendai School*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2000.
- Hirota D., *No Abode: The Record of Ippen*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997, <https://doi.org/10.1515/9780824842635>.
- Kanert M., *Buddyzm japoński. Jego polityczne i społeczne implikacje w okresie 538–645*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2004.
- Kasahara Kazuo, *A History of Japanese Religion*, Kōsei Publishing Co., Tokyo 2002.
- Kiyota Minoru, *Shingon Buddhism: Theory and Practice*, Buddhist Books International, Los Angeles–Tokyo 1978.
- Kozyra A., *Estetyka zen*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2010.
- Kozyra A., *Filozofia zen*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Matsumoto Shiro, *Doktryna tathagatagarbhy nie jest buddyzmem*, tłum. M. Kanert, „Politeja” 18 (2011), s. 218–227.
- Matsuo Kenji, *Kansō/tonseisō taisei moderu – Kamakura shin bukkō no arata naru paradaimu o mezashite* [Model systemu mnichów oficjalnych oraz mnichów anachoretów – ku nowemu paradygmatowi nowego buddyzmu okresu Kamakura], [w:] *Nihon no bukkō 1 kan*, Hōzōkan, Tōkyō 1994, s. 2–23.
- The Promise of Amida Buddha: Hōnen's Path to Bliss*, tłum. J. Atone, Y. Hayashi, Wisdom Publications, Boston 2011.
- Pruning the Bodhi Tree*, red. J. Hubbard, P. L. Swanson, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997.
- Rhodes R. F., *Genshin's Ōjōyōshū and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2017, <https://doi.org/10.1515/9780824872533>.
- Robinson Arai P. K., *Women Living Zen*, Oxford University Press, New York–Oxford 1999, <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199928682.001.0001>.
- Shapers of Japanese Buddhism*, red. Y. Kashiwara, K. Sonoda, Kōsei Publishing Co., Tokyo 1994.
- Stone J. I., *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2003.
- Suzuki D. T., *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska et al., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Swanson P. L., *Dlaczego głoszą, że zen nie jest buddyzmem. Współczesna japońska krytyka idei natury Buddy*, tłum. K. Jakubczak, „Politeja” 18 (2011), s. 181–208.

- Watanabe Shōkō, *Nihon no bukkō* [*Buddyzm japoński*], Iwanami shoten, Tōkyō 1981.
- Williams D. R., *The Other Side of Zen: A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2004.
- Williams P. M., *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Routledge, New York 1989.
- Wilson W. S., *The One Taste of Truth: Zen and the Art of Drinking Tea*, Shambhala Publications, Boston–London 2012.

Joanna Różycka-Tran 
Trần Anh Quân

Historia i specyfika buddyzmu wietnamskiego: zen trúc lâm

Abstract

History and specificity of Vietnamese Buddhism: Trúc Lâm Zen

The history of Vietnamese Buddhism is strongly related to the history of the formation of an independent Vietnamese state. The most specific Zen school in Vietnam, the Trúc Lâm Zen sect, was founded in 1299 by King Trần Nhân Tông. It inherited and combined the ideas of different previous Zen schools: Tì Ni Đa Lưu Chi (Vinītaruci), Vô Ngôn Thông (Wu Yantong), and Thảo Đường. The coexistence of nationalism and Buddhism was part of the ideology of the Trần dynasty in response to the increased threat of invasions, and this tradition is continued by the current Zen masters Thích Thanh Từ and Thích Nhất Hạnh, who undertook the difficult work of rebuilding and restoring the Vietnamese Zen tradition. The current Zen school Trúc Lâm is considered “Vietnamese Zen” or nationalist Buddhism, which relies on Buddhist practices through involvement in the secular everyday life of the entire society. The basic tenets are the Mahāyāna soteriological principle (the process of realizing potential Buddhahood), non-duality (the principle of emptiness), and the four paths of meditation practice. These features

constitute the specificity and uniqueness of Vietnamese Buddhism, as well as its independence and distinctiveness from other forms of Buddhism, especially Chinese.

Keywords: Vietnamese Buddhism, Zen, Trúc Lâm, Trần dynasty

Słowa kluczowe: buddyzm wietnamski, zen, trúc lâm, dynastia Trần

1. Wprowadzenie

Położony na Półwyspie Indochińskim Wietnam od zawsze podlegał wpływom dwóch potężnych sąsiadów: Indii i Chin – najważniejszych starożytnych cywilizacji Azji. Obydwie kultury ukształtowały ostatecznie buddyzm wietnamski. Rozwijał się on równolegle ze skomplikowanym procesem powstawania państwa wietnamskiego¹, w czasie panowania różnych dynastii królewskich². Według rozpowszechnionego tradycyjnego przekonania buddyzm przybył do Wietnamu wraz z braminizmem z Indii, następnie ulegał wpływom chińskim oraz lokalnych systemów filozoficznych. Jeden z przekazów głosi, że początki buddyzmu sięgają misji buddyjskiej wysłanej przez cesarza Asiokę w kierunku południowo-wschodnim na teren współczesnej Birmy, Tajlandii, Kambodży i Wietnamu³. Pogląd ten nie znajduje

¹ B. Kiernan, *Việt Nam: A History from Earliest Times to the Present*, New York 2017.

² K. W. Taylor, *A History of the Vietnamese*, New York 2013.

³ *The History of Buddhism in Vietnam*, red. Nguyen Tai Thu, Washington 2008, s. 13: „Za panowania cesarza Asioki, po Trzecim Soborze Kompilacji Sutr (Kết Tập), wiele buddyjskich misji zostało wysłanych do Azji Zachodniej, Wschodniej i Południowo-Wschodniej. Misja pod przewodnictwem dwóch mnichów Uttary i Sony została wysłana do Suwannabbumi, Złotej Krainy”. [Kwestia identyfikacji tej krainy pozostaje nierozstrzygnięta. W skrajnych przypadkach nazwa ta bywa rozciągana na całą południową część Półwyspu Indochińskiego, obejmującą obecnie tereny Birmy, Tajlandii, Kambodży i Wietnamu. Zwykle jednak jej zasięg jest ograniczany do południowej Birmy i centralnej Tajlandii – przyp. red.]. Stupa upamiętniająca króla Asiokę wraz z posągami oraz salą medytacji znajduje się aktualnie w Đò Son – nadmorskim mieście Hajfong (w 1994 r. znaleziono osiem wierszy wyrytych w skałach gór Đò Son).

uznania u zachodnich badaczy, którzy początek buddyzmu wietnamskiego lokują zwykle w II w. n.e. Dokładne datowanie pojawienia się buddyzmu w Wietnamie i zasadniczo w całej Azji Południowo-Wschodniej nadal jest tematem wielu dyskusji⁴.

Buddyzm wietnamski różni się zdecydowanie od buddyzmu w krajach południowo-azjatyckich, ponieważ zawiera elementy zarówno mahajany (s. *mahā-yāna*), jak i therawady (p. *thera-vāda*). Kształtowały się one pod wpływem filozofii konfucjańskiej i taoistycznej, stając się nieodłącznym elementem wietnamskiej kultury narodowej. Buddyjsko-konfucjańsko-taoistyczne praktyki (w. *tam giáo*, ch. *sānjiào*) wywierały zróżnicowany wpływ na wietnamskie społeczeństwo: taoistyczny i mistyczny element trójcy sprzyjał rozwojowi praktyk rytualnych na wsi, podczas gdy konfucjanizm i buddyzm rozwijały się głównie na dworach królewskich. Na przestrzeni wieków doktryna buddyjska stała się częścią składową obyczajów plemion etnicznych i na zawsze związała się z losem narodu wietnamskiego jako element jego dziedzictwa kulturowego⁵ i czynnik kształtujący wartości podzielane przez społeczeństwo⁶.

Wietnam jest więc wyjątkowym krajem, który wyróżnia się na tle innych państw regionu pod względem nie tylko specyficznego położenia geograficznego, wieloetnicznej populacji, bogatej historii i kultury, ale również ze względu na spore zróżnicowanie religijne: łącznie rząd wietnamski zarejestrował trzydzieści osiem organizacji religijnych w piętnastu tradycjach religijnych⁷, a ponad 80% Wietnamczyków deklaruje przynależność do

⁴ Zob. K. W. Taylor, *What Lies Behind the Earliest Story of Buddhism in Ancient Vietnam?*, „The Journal of Asian Studies” 77/1 (2018), s. 107-122.

⁵ Vũ Hồng Văn, *From Religious Heritage to Cultural Heritage: Study the Heritage of Buddhism in Vietnam*, Preprints 2020, s. 7.

⁶ J. Różycka-Tran et al., *Universals and Specifics of the Structure and Hierarchy of Basic Human Values in Vietnam*, „Health Psychology Report” 5/3 (2017), s. 193-204.

⁷ *Country Policy and Information Note Vietnam: Ethnic and Religious Groups*, [on-line:] <http://icinspector.independent.gov.uk/country-information-reviews/> (dostęp: 10.09.2020).

różnych wierzeń religijnych⁸. Obok oficjalnie istniejących religii Wietnamczycy praktykują lokalne kultury religijne, takie jak: *tinh độ cư sỹ, bửu sơn kỳ hương, từ an biểu nghĩa*; oraz tradycyjne kultury religijne oparte na zasadach taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu – choćby: kult przodków, pradawny matriarchalny kult Świętej Matki (Đạo Mẫu)⁹ czy magiczny rytuał szamański *lên đồng (hầu đồng)*¹⁰, oparty na wierzeniach w siły nadprzyrodzone¹¹. Co ciekawe, w starym kulcie Bogini Matki (niektórzy twierdzą, że kult ten ma ponad pięć tysięcy lat) rządzi Budda w postaci kobiecej, czyli Quan Âm – Święta Matka, Bogini Współczucia, czczona pierwotnie jako różne przejawy sił natury. Budda Quan Âm z czasem „dorobiła się” całego panteonu świętych, wśród nich są też rzeczywiście istniejący bohaterowie narodowi, co jest przejawem złożoności kulturowej i historycznej narodu wietnamskiego¹².

Wietnam jest więc swoistym tygłem religijnym, w którym spotykają się wpływy odmiennych kultur, w którym tradycja miesza się ze współczesnością, dając bardzo złożony obraz mozaiki religijnej Wietnamczyków. Jednak dominującą religią w Wietnamie niezmiennie pozostaje buddyzm oraz unikatowa w skali światowej odmiana buddyzmu – zen trúc lâm, aktualnie przechodząca proces odrodzenia zarówno na terenie Wietnamu (pod kierunkiem mistrza Thích Thanh Từ), jak i w zachodnim kręgu kulturowym (dzięki działalności zmarłego w tym roku mistrza Thích Nhất Hạnha).

⁸ Nguyễn Thanh Xuân, *Religions in Viet Nam*, Hanoi 2012, s. 1: buddyzm (45 milionów), katolicyzm (6 milionów), kodaizm (2,5 miliona), protestantyzm (1,5 miliona), islam (70 tysięcy).

⁹ Vũ Tú Anh, *Worshipping the Mother Goddess: The Dao Mau Movement in Northern Vietnam*, „Explorations in Southeast Asian Studies” 6/1 (2006), s. 27–44.

¹⁰ K. Fjelstad, Nguyen Thi Hien, *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*, Ithaca 2006, s. 107–109.

¹¹ Thiên Đỗ, *Vietnamese Supernaturalism: Views from the Southern Region*, London–New York 2005, s. 9–11.

¹² J. Różycka-Tran, *W kole życia i śmierci*, [w:] *Podróże psychologiczne przez kultury świata*, red. P. Boski, J. Różycka-Tran, P. Sorokowski, Poznań 2015, s. 91–182.

2. Historia rozwoju buddyzmu w Wietnamie

Opracowania dotyczące historii i filozofii nauk buddyjskich, biografie Buddy oraz informacje na temat różnych kanonów i odłamów buddyzmu na świecie można znaleźć w wielu dostępnych publikacjach¹³, również we współczesnym ujęciu naukowym¹⁴. Mimo iż aktualnie buddyzm wietnamski zaliczany jest do buddyzmu mahajany, znacząco różni się od buddyzmu chińskiego¹⁵, m.in. ze względu na tradycję therawady związaną z przedwietnamskim okresem kulturowym południa. Praktyki therawady rozwijały się w królestwie Czampa (delta Mekongu), głównie wśród plemienia Khmerów, ale później również wśród Wietnamczyków: aktualnie na terenie Wietnamu znajduje się 529 świątyń tej tradycji¹⁶.

Historia buddyzmu wietnamskiego jest wielowątkowa. Znaczące piętno odcisnęły na niej zarówno okresy zaborów, jak i działania królewskich dynastii wietnamskich dążących do ukształtowania niepodległego państwa wietnamskiego¹⁷.

¹³ Zob. M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001; V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007. Szerzej na temat początków buddyzmu i postaci założyciela zob. tekst Krzysztofa Jakubczaka, *Buddyzm w Indiach. Ideowa rewolucja czy kontynuacja?* w niniejszej książce. Na temat różnych tradycji buddyjskich zob. pozostałe artykuły zamieszczone w niniejszej książce.

¹⁴ J. Różycka-Tran, *Nie ma buddy bez Buddy*, „Przegląd Religioznawczy” 4/278 (2020), s. 59-69.

¹⁵ Vū Hồng Vãn, *Comparative Buddhism in India, China, Vietnam and the Spirit of Localization in Vietnamese Buddhism*, „International Journal of Recent Scientific Research” 10/06 (2019), s. 33114-33120.

¹⁶ Na temat historii rozwoju buddyzmu therawady w Wietnamie zob.: Mae Chee Huynh Kim Lan, *A Study of Theravāda Buddhism in Vietnam*, Bangkok 2010. Ogólnie na temat Kanonu palijskiego i therawady zob.: G. Polak, *Therawada w Azji Południowej i Południowo-Wschodniej* w niniejszej książce.

¹⁷ Szczegółowy opis historii powstawania buddyzmu wietnamskiego można znaleźć w dostępnej literaturze, zob. np.: *The History of Buddhism in Vietnam* oraz *Essays into Vietnamese Pasts*, red. K. W. Taylor, J. K. Whitmore, New York 1995.

2.1. Buddyzm do powstania państwa Vạn Xuân (do 544 r. n.e.)

W piśmiennictwie wietnamskim można spotkać się z opinią, że buddyzm dotarł bezpośrednio do Wietnamu za pośrednictwem indyjskich kupców i misjonarzy, podążających szlakiem morskim i lądowym (Jedwabnym Szlakiem) do Chin¹⁸. Podczas wielomiesięcznych rejsów indyjscy kupcy wraz z mnichami buddyjskimi na pokładzie mieli modlić się do Buddy i świętych bodhisattwów, aby błogosławili ich wyprawy i interesy handlowe. Często czczono cnotliwego Quán Thế Âm (s. Avalokiteśvara), patrona żeglarzy. Twierdzi się, że mnisi buddyjscy, którzy przyплыли razem z kupcami, mieli utworzyć pierwsze wietnamskie centrum buddyjskie Luy Lôu (obecnie jest to pagoda Dầu w prowincji Bắc Ninh) (il. 44). Wprowadzenie buddyzmu do Wietnamu wiąże się z założeniem czterech świątyń w okolicach Luy Lôu: były to świątynie poświęcone Buddzie Obłoków (Pháp Vân), Buddzie Deszczu (Pháp Vũ), Buddzie Grzmotu (Pháp Lôi) i Buddzie Błyskawicy (Pháp Điện). Centrum to datowane jest według archeologów na II w. n.e., co może świadczyć o tym, że buddyzm rozwijał się w Wietnamie, zanim przybyli na te tereny chińscy koloniści, będący głównie konfucjanistami i taoistami. Centrum Luy Lôu było wtedy uważane za jeden z największych i najwcześniejszych ośrodków buddyjskich w tym rejonie (il. 45). Od momentu jego założenia buddyzm rozprzestrzenił się na resztę Wietnamu, stopniowo przyjmując wyjątkową formę buddyzmu zen.

Według Nguyễn Cường Tử¹⁹ buddyzm pojawił się na terenie Wietnamu (będącego wtedy częścią Chin – Jiaozhou²⁰) w II w. n.e., a według takich autorów jak Thích Nhất Hạnh i Nguyễn Tài Thư buddyzm został

¹⁸ Vũ Duy Mên, *Phật giáo ở Giao Châu trong Thiên niên kỷ đầu Công nguyên* [Buddyzm w Giao Châu na początku naszej ery], „Social Science Journal” 11 (2017), s. 84-93.

¹⁹ Nguyen Cuong Tu, *Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of Thiên Uyển Tập Anh*, Honolulu 1998, s. 10-11.

²⁰ Jiaozhou w języku chińskim znaczy „miejsce połączenia”, co odnosiło się do faktu, że kraj ten łączył elementy kultury Indii i Chin. W I i II w. ów region był związany głównie z kulturą Indii, dopiero później rozpoczęła się jego kolonizacja przez cesarstwo Hanów. Choć Jiaozhou od 111 r. p.n.e. do 939 r. było kolonią chińską, nigdy nie uległo całkowicie sinizacji.

zapoczątkowany, czy też raczej umocniony i ustrukturyzowany, w Wietnamie przez wietnamskiego mistrza o sogdyjskich korzeniach Khương Tăng Hội (ch. Kāng Sēnghuì) w pierwszej połowie III w. n.e.²¹ Mimo pewnych nieścisłości w podaniach dotyczących pojawienia się zen w Wietnamie bezspornie odegrał on znaczącą rolę we wszystkich aspektach rozwoju buddyzmu. Zostało to ukazane w wierszach kolejnych mistrzów zen²², jak również widoczne jest w procesie kształtowania się niepodległego państwa wietnamskiego.

Od początku buddyzm wietnamski był reprezentowany przez różnych wybitnych buddyjskich mnichów i uczonych z subkontynentu indyjskiego i Azji Środkowej. Nie tylko nauczali oni, ale także tłumaczyli sutry. Wiele tekstów przetrwało, sporo jednak zostało zniszczonych podczas prawie tysiącletniej chińskiej okupacji i dominacji. Najbardziej znany zachowany traktat, autorstwa mnicha Mậu Tử, *Lý hoặ luận* [*Przyczyna lub wątpliwość*], odpierał zarzuty konfucjanistów i taoistów, którzy twierdzili, że buddyjskie pojęcia negują istniejące tradycje Chin. Tekst został napisany w formie odpowiedzi na pytania, stanowiących próbę wyjaśnienia, w jaki sposób buddyjskie wierzenia i praktyki, wciąż dziwne i obce w Chinach, mogą być rozumiane w języku Konfucjusza i taoistów.

Kolejna słynna postać to wspomniany już Khương Tăng Hội urodzony w Wietnamie z sogdyjskich rodziców. W wieku 10 lat został sierotą i trafił do klasztoru. Był znanym wietnamskim buddyjskim mnichem, który

²¹ Zob. *The History of Buddhism in Vietnam*, s. 36-38; zob. również Bùi Thị Thu Thủy, *An Analytical Study of the Way of the Practice of Truc Lam Zen School in Vietnam*, [praca magisterska], Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Bangkok 2017, s. 16-17.

²² Nguyen Giác, *The Way of Zen in Vietnam*, Hanoi 2020. Książka zawiera kolekcję słynnych wierszy mistrzów zen, które odzwierciedlają ich idee i przekonania na temat praktyki zen i drogi do oświecenia, ukazują zarazem historię myśli buddyjskiej zen. [W piśmiennictwie wietnamskim można dostrzec tendencję do utożsamiania historii buddyzmu w Wietnamie z historią buddyzmu zen w Wietnamie, stąd Khương Tăng Hội przedstawiany jest czasami jako pierwszy mistrz zen w Wietnamie i Chinach, chociaż zgodnie z powszechnie przyjętym datowaniem początki zen w Chinach wyznaczane są na VI w. – przyp. red.]

miął wielki wkład w rozpowszechnianie i tłumaczenie buddyjskich sutr na język chiński w Wietnamie i Chinach. Przetłumaczył on np. *Lục độ tập kinh* [*Sutra o sześciu paramitach*] z języka wietnamskiego na chiński. W latach 228-229 napisał instrukcję do medytacji w pracy *An ban thủ ý kinh* o sześciu sposobach kontroli oddechu nazywanych *lục diệu pháp môn* (sześć magicznych metod). Dostrzegając słaby rozwój buddyzmu we wschodnim królestwie Wu, Tăng Hội udał się do Chin. W 247 r. n.e. przybył do Kiến Nghiệp (Jianye), stolicy Wu. Khương Tăng Hội był związany z tradycją hinajany wprowadzoną w północnych Chinach przez An Shigao.

Znany był również mnich Kalaruci (s. Kalaruci, w. Chi Cương Lương Tiếp, ch. Zhījiāng Liángjiē), który w latach 255-256 n.e. przetłumaczył mahajanistyczny tekst *Sad-dharma-samādhi-sūtra* (w. *Pháp hoa tam muội kinh*), a następnie w 281 r. przeniósł się do Chin, aby kontynuować propagowanie buddyzmu.

2.2. Buddyzm w okresie od powstania niepodległego państwa Vạn Xuân do końca panowania dynastii Trần (544-1400 r. n.e.)

Państwo Vạn Xuân (Wieczna Wiosna) było pierwszym buddyjskim niezależnym państwem wietnamskim. Po powstaniu państwa buddyjski król Lý Nam Đế zbudował pagodę Trấn Quốc w Hà Nội (il. 46). Państwo Vạn Xuân istniało tylko 60 lat (od 544 do 603 r. n.e.), ale właśnie wtedy działał pochodzący z Indii mistrz Tì Ni Đa Lưu Chi (s. Vinītaruci), który otworzył nowy okres w historii wietnamskiego buddyzmu zen, poprzez rozwiązanie konfliktu między buddystami a wyznawcami Konfucjusza i taoistami (twierdzącymi, że buddyjskie pojęcia negują istniejące tradycje Chin). Szkoła zen tì ni đa lưu chi przetrwała dziewiętnaście pokoleń, a jej uczniowie studiowali i praktykowali głównie doktryny zgodne z pismami północnego buddyzmu (sześć doskonałości takich jak: hojność, moralna dyscyplina, tolerancja i cierpliwość, energia, kontemplacja, wgląd i mądrość).

W VIII w. mistrz zen Vô Ngôn Thông (ch. Wú Yántōng), uczeń mistrza Bách Trọng Hoài Hải (ch. Bǎizhòng Huáihǎi), przybył do Wietnamu

i wprowadził tradycję zen odziedziczoną po szóstym chińskim patriarsze zen Huệ Nãngu (ch. Huìnéng).

Podkreślała ona ideę nagłego oświecenia i przekaz „z umysłu do umysłu”. Ta szkoła zen przetrwała piętnaście pokoleń.

W XI w. szkoła zen vân môn została sprowadzona do Wietnamu przez mistrza o imieniu Thảo Đường, ucznia Tuyết Đậu Trùng Hiên (ch. Xuědòu Chòngxiǎn). Thảo Đường został schwytany jako jeńiec wojenny przez wietnamskich żołnierzy podczas wojny między Wietnamem a królestwem Czampa. Kiedy wojna się skończyła, założył szkołę zen w świątyni Trần Quốc. W 1069 r. wietnamski król Lý Thánh Tông wyświęcił go na najwyższego Mistrza Narodowego. Szkoła zen thảo đường zapoczątkowała elitarny okres buddyzmu, a ostatecznie wywarła ogromny wpływ na buddyjski krajobraz podczas panowania dynastii Trần (1225-1400).

Trzy inwazje mongolskie (1257, 1285 i 1288) zwiększyły obawy Wietnamczyków przed obcą dominacją, co poskutkowało tendencjami nacjonalistycznymi²³. Panujący wtedy król Trần Nhân Tông (1258-1309) stanął w obliczu dwóch problemów: jak odbudować rozbity kraj po wojnie i jednocześnie chronić go przed przyszłymi najazdami. Król Trần Nhân Tông studiował zen pod kierunkiem mistrza Tuệ Trung Thượng Sĩ, którego uważano za oświeconą osobę. Wiele lat później król Trần Nhân Tông dobrowolnie zrzekł się tronu na rzecz swojego syna i został mnichem. Przyjął imię Trúc Lâm Đầu Đà i założył szkołę medytacji zen trúc lâm.

Współistnienie nacjonalizmu i buddyzmu było częścią polityki dynastii Trần i stanowiło formę odpowiedzi na wzrost zagrożenia najazdami. Aby wzmocnić suwerenność państwa, król wprowadził na dworze królewskim pismo chữ nôm²⁴ (równoległe do istniejącego pisma chińskiego), którego

²³ Więcej na temat wpływu okupacji na rozwój buddyzmu w Wietnamie można przeczytać w książce: Thích Thiện Ân, *Buddhism and Zen in Vietnam: In Relation to the Development of Buddhism in Asia*, Tokyo 1992.

²⁴ Chữ nôm – pismo wietnamskie wywodzące się z pisma chińskiego (w. *bántự*). Początki tego pisma sięgają wyzwolenia Wietnamu w XI w., stosowano je w celu zachowania autonomii narodowej. W XVIII w. rozpoczął się proces zastępowania go przystosowanym do wietnamskiej wymowy alfabetem łacińskim quốc ngữ.

znaki graficzne nie były rozumiane przez Chińczyków²⁵. Król osobiście napisał, posługując się tym pismem, dwie filozoficzne książki buddyjskie: *Cư trần lạc đạo* [*Radość z Drogi w życiu*] oraz *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* [*Radość z oświecenia w odosobnieniu*]. Te dwa słynne dzieła wyraźnie ukazują główne cechy buddyzmu w czasach dynastii Trần – tj. „buddyzmu zaangażowanego w życie”, w którym duchowa praktyka nie była zarezerwowana wyłącznie dla mnichów, ale stała się także udziałem zwykłych ludzi. Dominowało w nich przekonanie, że nie tylko mnich może zostać oświecony, ale każda świecka osoba – o ile dobrze praktykuje. Sam król Trần Nhân Tông równolegle praktykował buddyzm jako mnich i jednocześnie zarządzał krajem przez pewien czas. Podobnie dwaj pierwsi królowie dynastii Trần (Trần Thái Tông i Trần Thánh Tông), mimo że wyznawali buddyzm, bez problemu potrafili stanąć na czele armii, aby walczyć z najeźdźcą w obronie kraju. Królowie ci choć praktykowali postawę współczucia wobec wszystkich istot, nie wahali się walczyć o wolność kraju.

Zen trúc lâm można zakwalifikować więc jako buddyzm nacjonalistyczny, polegający na adaptacji nauk buddyjskich w świeckim codziennym życiu, tj. mahajanistycznej zasady soteriologicznej (proces realizacji stanu buddy) oraz niedualności egzystencji (pustka). Zasady te należało jednak urzeczywistnić – zastosować w działaniu na rzecz dobra całego społeczeństwa, np. obrona narodu przed wrogiem, edukacja czy działania polityczne na arenie międzynarodowej. Zakładano wykorzystanie praktyki nauk buddyjskich do budowy silnego i niezależnego narodu wietnamskiego. Te cechy stanowiły o wyjątkowości buddyzmu wietnamskiego i w pewnym sensie odrębności od buddyzmu chińskiego²⁶. Wyszkolono więc klasę nacjonalistycznych intelektualistów, gotowych budować niepodległą ojczyznę.

Szczególnie w czasach dynastii Trần ze względu na liczne inwazje mongolskie buddyzm jednoczył populację w celu obrony i budowy silnego narodu – mnisi praktykowali zarówno doskonałość osobistą, jak i solidarność

²⁵ Więcej można przeczytać o tym w książce: Thich Quang Minh, *Vietnamese Buddhism in America*, [doktorat], The Florida State University, Tallahassee 2007.

²⁶ Nguyễn Duy Hinh, *Triết Học Phật Giáo Việt Nam* [Wietnamska filozofia buddyjska], Hanoi 2006, s. 188.

społeczną. Trần Nhân Tông był królem służącym potrzebom kraju, a jednocześnie mnichem buddyjskim kroczącym ścieżką doskonałości osobistej. Analogicznie, każdy mnich buddyjski w szkole trúc lâm był nie tylko darżonym szacunkiem bodhisattwą w sferze religijnej, ale także cnotliwym człowiekiem szanowanym w życiu świeckim. Takie podejście sprawiało, że członkowie królewskiej dynastii Trần wykorzystywali swoją wiedzę i umiejętności nie dla osiągnięcia osobistych korzyści, ale dla służby innym – ich praktykę religijną wyrażały prosty styl życia i skromne obiekty klasztorne. Wykorzystywali swoją pozycję społeczną, wiedzę i wpływy polityczne, aby pomóc jak najszerzej społeczności, co traktowali jako praktykę i urzeczywistnienie nauk buddyjskich.

2.3. Buddyzm od czasów dynastii Trần do rządów komunistycznych (1400-1975)

Po upadku dynastii Trần chińska dynastia Ming (1368-1644) dążyła do uczynienia z Wietnamu prowincji Chin. Jej surowe regulacje miały na celu wyeliminowanie kultury wietnamskiej. W rezultacie większość zapisów i listów napisanych na papierze, rzeźbionych i namalowanych na drewnie lub wrytych na kamiennych tablicach w świątyniach, kapliczkach, pałacach bądź innych publicznych obiektach kultu została zniszczona poprzez spalenie lub rozbicie. Przeważająca część tekstów buddyjskich (w tym wietnamska wersja *Tripitaki*), powstałych do końca dynastii Trần, została spalona lub skonfiskowana przez chińskich żołnierzy²⁷. Utrata wietnamskiej wersji *Tripitaki*, jednego z największych skarbów, którego nie można odtworzyć, nadal stanowi problem dla buddyzmu wietnamskiego.

²⁷ Nguyễn Đức Hiền, *Lịch sử Phật giáo Đàng Trong* [Historia buddyzmu w Kochinchinie], Hồ Chí Minh 1995, s. 43: Rozkaz od chińskiego króla w 1047 r. do dowódcy chińskiej armii w Wietnamie: „[...] niezależnie od tego, co ma Wietnam – od listów po dokumentację i literaturę, lokalne pieśni ludowe, teksty do nauczania dzieci i kamienne tablice – musi to zostać natychmiast zniszczone, aby nie zachowało się ani jedno słowo”.

W 1427 r. pierwszy król dynastii Lê (Lê Thái Tổ, pan. 1428-1433) pokonał chińskich najeźdźców dynastii Ming. Niestety król Lê starał się schwytac i całkowicie wyeliminowac królewskich członków dynastii Trần, którzy szukali schronienia w świątyniach linii trúc lâm. Ponieważ większość mistrzów linii trúc lâm w tym czasie podlegała surowym represjom, wielu z nich uciekło z Wietnamu. Aby ukryć swoją tożsamość, chronili się w regionach królestw Czampa i Czenla na południu, przyjmując tożsamość innych szkół medytacji: lâm tế (ch. *línjì*) i tào động (ch. *cáodòng*). Królowie dynastii Lê (1427-1593) występowali przeciwko dawnej dynastii Trần (i linii trúc lâm) dlatego, że promowali konfucjanizm, który stał się główną ideologią państwową w XV i XVI w., aż do francuskiej kolonizacji w 1884 r.

W okresie kolonialnym, po utracie suwerenności w 1862 r., buddyzm doświadczył kolejnego poważnego kryzysu: francuskie władze dążyły do uczynienia Wietnamu francuskojęzyczną kolonią. Francuzi zabronili używania zapisu języka wietnamskiego chữ nôm (littery starowietnamskie), wprowadzając łacińską pisownię quốc ngữ²⁸. Ten polityczny ruch sprawił, że buddyzm wietnamski został odcięty od oryginalnego języka nauczania: mnisi szybko musieli przestawić się na przekładanie nauki w nowej pisowni, żeby nie stracić całego zgromadzonego dorobku literatury buddyjskiej.

Mimo trudności buddyzm wietnamski nie tylko utrzymał pozycję dominującej religii w kraju, ale także przetrwał represje kolonialne oraz przystosował przekaz dharma do nowego pisma quốc ngữ (to pismo obowiązuje do dziś). Co więcej, poprzez przyswojenie pisowni łacińskiej Wietnamczycy uzyskali dostęp do cywilizacji i techniki zachodniej, dzięki czemu mogli lepiej zrozumieć nauki buddyjskie i zrezygnować z ludowych zabobonów. Poniekąd więc wprowadzenie przez Francuzów pisowni łacińskiej quốc ngữ przyczyniło się do rozwoju zarówno buddyzmu, jak i społeczeństwa.

Dążąc do maksymalizacji wpływów związanych z edukacją, mnisi buddyjscy z poszczególnych linii połączyli się w zjednoczone stowarzyszenie buddyjskie. Wspólnie utworzono ośrodki studiów buddyjskich, buddyjskie szkoły i biblioteki, w których tłumaczono buddyjskie sutry z zastosowaniem

²⁸ Quốc ngữ – alfabet oparty na piśmie łacińskim, służący do zapisu obecnej wersji języka wietnamskiego. Składa się z 29 liter ze znakami tonicznymi.

pisowni łaćńskiej. Zapraszano konfucjańskich uczonych dobrze znających zarówno pisownię chũ nôm, jak i quốc ngữ. Rozważano też rozszerzenie studiów buddyjskich poza naukę monastyczną, zachęcano mnichów do studiowania przedmiotów nauczanych w edukacji publicznej (nauki społeczne, prawo, geografia, historia, matematyka, astrologia, chemia, fizyka), szczególnie podkreślano potrzebę studiowania filozofii i psychologii, czyli ważnych dziedzin w kształtowaniu kultury zachodniej²⁹.

W rezultacie w latach 1930-1934, zgodnie z nowymi modelami edukacji buddyjskiej, ośrodki studiów buddyjskich powstały w trzech regionach Wietnamu: Stowarzyszenie Studiów Buddyjskich w Sajgonie, Stowarzyszenie Studiów Buddyjskich w Hue i Buddyjskie Stowarzyszenie Tonkinu w Hanoi. Wkrótce założono buddyjskie instytucje stosujące pisownię łaćńską quốc ngữ w nauczaniu (oprócz tradycyjnej nauki w pisowni chũ nôm), w szkoleniu mnichów i mniszek zgodnie z nowoczesnymi wytycznymi. Tendencja rewitalizacji buddyzmu w Wietnamie trwała również po roku 1960, gdy powstała narodowa Zjednoczona Buddyjska Sangha Wietnamu.

W 1940 r. w Hue buddyjscy mistrzowie przystąpili do tłumaczenia *Tripitaki* w pisowni łaćńskiej języka wietnamskiego. Jednak ich praca została przerwana przez działania wojenne i wydarzenia polityczne, które doprowadziły ostatecznie do podziału Wietnamu na Północ i Południe w 1954 r. Dopiero w 1964 r. udało się założyć Uniwersytet Buddyjski Vạn Hạnh w Sajgonie. Od tego czasu, niezależnie od trudności związanych z dyskryminacją mnichów podczas reżimu prezydenta Ngô Đình Diệma, mistrz buddyjski Thích Minh Châu przetłumaczył większość sutr z języka palijskiego na język wietnamski w zapisie quốc ngữ, a mistrz Thích Trí Tịnh przetłumaczył większość tekstów mahajany i stworzył podręcznik dla wszystkich buddystów³⁰. Buddyjski Uniwersytet Vạn Hạnh wysłał również wybitnych mnichów za granicę na studia, żeby mogli dokończyć tłumaczenia wietnamskiej wersji *Tripitaki*. Obecnie większość czołowych postaci w środowisku wietnamskich mnichów i mniszek przebywających za granicą była szkolona

²⁹ Tự-Lai, Tì Khiêu, *Chấn Hưng Phật Giáo [Odnowa buddyzmu]*, Hanoi 1927, s. 27.

³⁰ Thích Quang Minh, *op. cit.*, s. 103-104.

w tej uczelni lub z nią związana. W 1973 r. Zjednoczona Buddyjska Sangha Wietnamska zebrała również osiemnastu wybitnych mistrzów dharmy i powołała komitet w celu dokończenia prac nad wietnamską wersją *Tripitaki*. Niestety, ich praca została przerwana w 1975 r., gdy komuniści przejęli władzę w Południowym Wietnamie.

3. Specyfika buddyzmu wietnamskiego – zen trúc lâm

Najbardziej specyficzną szkołą zen w Wietnamie jest założona w 1299 r. przez króla Trần Nhân Tônga szkoła zen trúc lâm. Odziedziczyła ona i połączyła idee poprzednich szkół zen: *tì ni đã lưu chi* (zapoczątkowana w 580 r. n.e.), *vô ngôn thông* (zapoczątkowana w 820 r.) i *thảo đường* (w 1069 r.). Król Trần Nhân Tông, który oddał tron swojemu synowi Trần Anh Tôngowi w 1293 r., udał się na górę Yên Tử i poświęcił się ascetycznej praktyce, przybierając buddyjskie imię Trúc Lâm Đầu Đà. Król został uznany za szóstego patriarchę sekty yên tử, zastępując piątego patriarchę Huệ Tuệ. Od tego czasu sekta yên tử zyskała na popularności i szybko rozprzestrzeniła się zarówno wśród członków rodziny królewskiej, jak i wśród zwykłych ludzi. Trần Nhân Tông zmienił nazwę sekty na trúc lâm yên tử (trúc lâm w skrócie) i rozpoczął nową erę buddyzmu wietnamskiego. Ze względu na specyficzny charakter buddyzmu nacjonalistycznego właśnie ta szkoła przetrwała do dzisiaj, mimo różnych wpływów, którym była poddawana przez kolejne lata.

W XVII w. mistrz zen Thông Giác Thủy Nguyệt (ch. Tōnggué Shuǐyuè, 1636-1704) sprowadził do Wietnamu Północnego szkołę zen *tào động* (ch. *cáodòng*), kładącą nacisk na praktykę siedzącej medytacji, dzięki której praktykujący mogli szybko osiągnąć oświecenie. Z kolei chiński mistrz zen Thach Liêm (ch. Shí Lián, 1633-1704) przybył do Środkowego Wietnamu i nauczał medytacji zen, która łączyła się z praktyką w szkole âm tế (ch. *línjì*). Mistrz ten głosił, że trzy nauki (konfucjanizm, buddyzm i taoizm) stanowią harmonijną jedność.

Pod koniec dynastii Lê (1600-1788) Wietnam został podzielony na część północną rządzoną przez lorda z klanu Trịnh i część południową

rzządzoną przez lorda z klanu Nguyễn. Ten rozłam spowodował, że buddyzm wietnamski w obu regionach uległ przeobrażeniom. Na północy mistrz zen Chân Nguyên (1647-1726) ze szkoły lâm tế zreformował szkołę trúc lâm i stał się posiadaczem linii obu szkół zen, otrzymał tytuł zwierzchnika wszystkich odłamów i jednocześnie objął stanowisko opata świątyni Yên Tử. Mistrz Chân Nguyên napisał *Thiền tông bản hạnh* [Kronika rozwoju zen przez pięciu pierwszych królów dynastii Trần], jak również jedenaście książek o trúc lâm. W roku 1715, wraz z uczniem Như Trí (il. 47a-b), opublikował arcydzieło literatury buddyjskiej *Thiền uyển tập anh*. Jego najlepsi uczniowie zostali znanymi mistrzami zen: Như Hiên, Như Trùng, Tính Quảng. Kontynuowali oni prace publikacyjne dotyczące szkoły trúc lâm.

Na południu mistrz Hương Hải (1628-1715) również rozwijał szkołę trúc lâm. Większość członków rodziny królewskiej i czołowych urzędników dynastii Nguyễn (1558-1802) była jego uczniami. Ze względu na silne wsparcie dworu królewskiego buddyzm rozkwitał więc w Wietnamie Południowym, w tym linia trúc lâm prowadzona przez mistrza Hương Hảia. Praktyką zen promowaną przez mistrza Hương Hảia było połączenie medytacji z praktyką powtarzania imion Buddy i nauką tantry. W roku 1683 Hương Hải wyjechał do Wietnamu Północnego i zamieszkał w pagodzie Nguyệt Đường, gdzie kontynuował i rozwijał tradycję trúc lâm.

Z kolei południowa linia trúc lâm przejęła tożsamość szkoły lâm tế, sprowadzonej z Chin. W związku z częstymi konfliktami i wojnami różne szkoły zen stopniowo przeplatały się, a mnisi praktykowali zarówno medytację, jak i intonowanie imion Buddy. Mimo wpływu szkół lâm tế i tào động we wszystkich częściach kraju kontynuowano główne praktyki szkoły zen trúc lâm.

Obecnie mistrz zen Thích Thanh Từ postanowił zrekonstruować szkołę zen trúc lâm. Zbudował dziesiątki klasztorów i przekształcił metody nauczania mnichów, ukierunkowując ich na rozpoznanie pustki i świetlistej natury umysłu. Praktykujący studiują pisma święte i starożytne zapisy zen, medytując zgodnie z instrukcjami *Lục diệu pháp môn* [Sześć magicznych metod].

3.1. Aktualny mistrz Thích Thanh Từ i renesans zen trúc lâm

Thích Thanh Từ urodził się 24 lipca 1924 r. w prowincji Vĩnh Long w Wietnamie Południowym. Nazywał się Trần Hữu Phước i mimo że jego rodzice byli wyznawcami kaodaizmu (w. *cao đài*; lokalny monoteistyczny kult religijny), zawsze skłaniał się do życia w klasztorze, mało mówił i lubił czytać. Podanie głosi, że w wieku 9-10 lat, kiedy odwiedził świątynię Sân Tiên na górze Ba Thê, nagle usłyszał bicie klasztorного dzwonu i poczuł, jakby wrócił do domu. Ponieważ urodził się i dorastał w trudnym czasie wojennym, Thích Thanh Từ był bardzo wyczulony na cierpienie ludzi, co jasno deklarował: „Jeśli nie mogę być magiczną pigułką ratującą wszystkie czujące istoty ze wszystkich chorób, to przynajmniej chcę być środkiem łagodzącym cierpienie ludzi”³¹. W roku 1949 został wyświęcony przez mistrza Thích Thiệna Ho i dostał buddyjskie imię Thanh Từ. W latach 1949-1953 studiował buddyzm w pagodzie Ấn Quang u mistrza Thích Khánh Anha, był bardzo bystrym uczniem i już w latach 1960-1964 zajmował kilka stanowisk w wietnamskiej sandze, był wykładowcą na uniwersytecie Vạn Hạnh, profesorem w Instytucie Huệ Nghiêm oraz dyrektorem Wydziału Buddyzmu Edukacyjnego³².

Początkowo Thích Thanh Từ chciał przywrócić buddyzm zen w Wietnamie po dziesięcioleciach upadku. Według oficjalnych zapisów po trzynastu latach uczenia się i praktykowania recytacji imion Buddy (tradycja Czystej Krainy), został jednym z kluczowych administratorów i wykładowców w wietnamskim systemie edukacji buddyjskiej. Niestety mimo osiągniętego sukcesu na drodze kariery mnicha czuł, że nie zrobił postępu na ścieżce duchowej. Po przejściu szkolenia u swoich nauczycieli, czyli mistrzów Thích Thiệna Ho i Thích Khánh Anha, Thích Thanh Từ rozpoczął własne badania,

³¹ Đỗ Văn Trụ, *Hòa thượng Thích Thanh Từ – Người phục hưng thiền phái Trúc Lâm Việt Nam thế kỷ 20-21* [Czcigodny Thích Thanh Từ – Odnawiciel szkoły Trúc Lâm zen w Wietnamie w XX-XXI wieku], [on-line:] <https://khuongviet.vn/phat-hoc/hoa-thuong-thich-thanh-tu-nguoi-phuc-hung-thien-phai-truc-lam-viet-nam-the-ky-20-21-4227/34/> (dostęp: 27.09.2021).

³² *Ibidem*.

co doprowadziło go do zakwestionowania źródeł wiedzy, z których przez całe życie czerpał³³: „Podczas lektury sutr i dialogów powiedziano mi, że książkę Siddhartha osiągnął oświecenie poprzez medytację. Dlaczego mój Wielki Mistrz uczy mnie recytowania imion Buddy? Ta kwestia jest niezrozumiała”³⁴. Skrupulatne badania prowadzone w zakresie studiów sutr i dialogów przyniosły mu przełomowy wgląd. Odkrył, że Gautama Budda spędził czterdzieści dziewięć dni pod drzewem bodhi w ostatnim stadium medytacji przed przebudzeniem. Co więcej, święci mnisi zostali przebudzeni poprzez medytację, a wszyscy mistrzowie medytowali, poczynawszy od indyjskiego Mahakaśjapy [s. Mahākāśyapa] po chińskiego Huinenga, a także wietnamskich patriarchów od VII do XVIII w. Thích Thanh Từ był przekonany, że to medytacja (a nie recytowanie imion Buddy) prowadzi do przebudzenia i postanowił podążać ścieżką Buddy Gautamy, świętych mnichów i wietnamskich patriarchów, obierających medytację jako praktykę. Jednocześnie wiedział, że podjęta przezeń decyzja rozczaruje jego mistrza i przedstawicieli linii buddyjskiej, którą wcześniej podążał.

W 1966 r. po uzyskaniu zgody od mistrza na odejście w wieku 42 lat, Thích Thanh Từ zrezygnował ze wszystkich stanowisk. Rozpoczął nowe życie jako „mnich górski”; zbudował sobie chatę (Pháp Lạc) na górze Tương Kỳ, gdzie zaczął medytować. W kwietniu 1968 r., podczas pełni księżyca, udał się na odosobnienie, deklarując, że wyjdzie tylko po oświeceniu: wyszedł z odosobnienia trzy miesiące później i rozpoczął nowy rozdział buddyzmu zen (w. *thiền*) w Wietnamie.

Na miejscu chaty Pháp Lạc powstał nowy klasztor Chân Không założony w 1971 r., stanowiąc pierwszy krok w odbudowie wietnamskiego buddyzmu zen. Klasztor oferował trzyletni program edukacji dla 10 studentów. Wyznaczyło to początek nowej ery buddyzmu zen, z naciskiem położonym na samoobserwację w trakcie praktyki medytacji. Na otwarciu pierwszej sesji zen, 8 kwietnia 1971 r., Thích Thanh Từ zadeklarował trzy cele klasztoru:

³³ *Kỷ Yếu 50 Năm Thiền Viện Chơn Không 1966-2016* [Księga jubileuszowa na 50-lecie klasztoru Chơn Không (1966-2016)], Ho Chi Minh City 2016, s. 157.

³⁴ Thích Thanh Từ, *Ba Vấn Đề Trọng Đại Trong Đời Tu Của Tôi* [Trzy kluczowe tematy w moim życiu mnicha], Đà Lạt 1997, s. 11.

Po pierwsze, wyeliminowanie przesądów (zabobonów) i praktyki buddyzmu jako czysto teoretycznej nauki. Po drugie, aby zapewnić skuteczną ścieżkę praktyki duchowej, klasztor jest przeznaczony dla mnichów, którzy zrezygnowali z życia świeckiego. Po trzecie, chcemy przywrócić tradycyjną praktykę medytacji zamiast praktyki re-cytowania imion Buddy³⁵.

Aby osiągnąć te cele, które w pierwszej kolejności wiązały się z trudną praktyką medytacyjną, Thích Thanh Từ uczył surowej dyscypliny mającej pomagać uczniom skupić się na medytacji. Program Thích Thanh Từ wywołał duże zainteresowanie, mimo trudnych warunków gospodarczych i społecznych Wietnamu w tym czasie. W odpowiedzi na ogromne zapotrzebowanie zbudowano klasztory Bát Nhã i Linh Quang w 1974 r. Zrealizowano w nich drugi buddyjski kurs zen dla czterdziestu uczniów. Niestety, druga sesja została przerwana z powodu upadku Sajgonu (zjednoczenie Wietnamu Północnego i Południowego w 1975 r.).

Do roku 1981 Thích Thanh Từ miał ogromne trudności z rozwojem swojej linii medytacyjnej. Według nowych przepisów rządowych klasztory Chân Không, Bát Nhã i Linh Quang musiały zostać rozwiązane. Tylko ograniczona liczba mnichów, w tym Thích Thanh Từ, otrzymała zgodę na praktykę w nowych klasztorach Thường Chiếu i Viên Chiếu na dużej farmie w Long Thành. W nowym miejscu mnisi spędzali więcej czasu na „farmach medytacyjnych” niż w salach medytacyjnych, z motykami, łopatkami i taczkami, zarabiając na życie i budując chaty. Drugi kurs zen został wznowiony w nowym miejscu, ale ponownie nagle został przerwany w 1976 r.³⁶

Przez 15 lat (1971-1986) Thích Thanh Từ stopniowo budował i kształtował nowy buddyzm zen na terenie gospodarstwa Long Thành. Zbudowano kolejne klasztory: Huệ Chiếu, Linh Chiếu i Phổ Chiếu w latach 1979-1982. Liễu Đức, Chơn Chiếu i Tịch Chiếu zostały również dodane

³⁵ Thiền Viện Chơn Không, *Religion*, Thường Chiếu Monastery, 11.03.2018, [on-line:] <http://thuongchieu.net/index.php/component/content/article?id=391> (dostęp: 10.08.2020).

³⁶ *Kỷ Yếu 50 Năm Thiền Viện Chơn Không 1966-2016*, s. 189.

do wspólnoty klasztornej w latach 1986-1987, żeby zapewnić miejsce dla rosnącego zapotrzebowania na praktykę wśród kobiet³⁷.

Dążąc do przywrócenia świetności buddyzmu wietnamskiego z okresu dynastii Trần, czyli Złotego Wieku buddyzmu w Wietnamie, Thích Thanh Từ nazwał swój nowy klasztor w Đà Lạt w 1993 TrúC LâM, czyli „Bambusowy Gaj” (il. 48), gdyż bambus odznacza się takimi cechami, jak: twardość, wytrzymałość, a jednocześnie elastyczność³⁸.

Thích Thanh Từ rozpoczął proces odtworzenia istoty trúc lâm w buddyzmie zen³⁹, wzorując się na wartościach buddyzmu z XIII w. Jego zdaniem warto czerpać z przeszłości, by przyczynić się do rozwoju współczesnego społeczeństwa wietnamskiego. Podobnie jak dawny król Trần Nhân Tông, współczesny mistrz Thích Thanh Từ naucza mnichów, że powinni nie tylko odkrywać naturę buddy w sobie, lecz także aktywnie angażować się w sprawy kraju jako obywatele. Wszystkie dynastie królewskie Trần miały głęboko wpojone wartości buddyjskie, a jednocześnie były w stanie odstawić na bok doktryny buddyjskie, żeby spełniać obywatelskie obowiązki związane z obroną kraju.

Chociaż królowie uznawali buddyjski nakaz niekrzywdzenia innych, nigdy nie unikali angażowania się na polu bitwy. We wszystkich trzech inwazjach mongolskich królowie Trần byli mocno zaangażowani w obronę kraju nie jako buddyści, ale jako obywatele i przywódcy. Zdaniem Thích Thanh Từ działania wojenne króla i promowanie języka chữ nôm wskazują, że Trần Nhân Tông chciał uczynić Wietnam krajem niezależnym od Chin, nie tylko politycznie i militarnie, ale także kulturowo⁴⁰.

³⁷ Zob. trzy teksty na temat buddyjskiego kobiecego monastycyzmu w Wietnamie zebrane w: *Bridging Worlds: Buddhist Women's Voices Across Generations*, red. Karma Lekshe Tsomo, Honolulu 2018, s. 67-84.

³⁸ Thích Thanh Từ, *Đường Lối Tu TrúC LâM [Zasady praktyki TrúC LâM]*, [online:] <http://thientongvietnam.net/kinhsachthike/dirs/duongloituTrucLam/DuongLoiTUTrucLam.pdf> (dostęp: 10.08.2020).

³⁹ Thích Thanh Từ, *My Entire Life*, Ho Chi Minh City 2000, s. 33.

⁴⁰ Thích Thanh Từ, *Trọn một đời tôi [Całe moje życie]*, część: *Nguyện vọng của tôi [Moje dążenia]*, wykład w klasztorze TrúC LâM w dn. 5.02.2000, s. 3.

Thích Thanh Từ aktualnie angażuje się w działania na rzecz niepodległości i stabilności Wietnamu oraz dąży do tego, aby buddyzm wietnamski posiadał swój własny charakter, a nie był tylko kopią buddyzmu chińskiego. Przekonany, że buddyzm w Wietnamie był zależny od kultury Chin, o czym świadczą chińskie praktyki recytacji imion Buddy (charakterystyczne dla tradycji Czystej Krainy) i teksty buddyjskie w języku chińskim, Thích Thanh Từ zdecydował się odnowić czysto wietnamską linię zen trúc lâm. Jak stwierdził:

Wśród wszystkich szkół zen w Wietnamie trúc lâm jest jedyną szkołą założoną przez Wietnamczyka, który był również królem. Wietnamski patriarcha doskonale rozumiał najlepsze wietnamskie obyczaje, nawyki i aspiracje, dlatego najlepiej rozumiał potrzeby wietnamskich buddystów i potrafił skutecznie ich uczyć⁴¹.

Aktualnie Thích Thanh Từ zmieniał istniejące przepisy klasztorne (np. tłumaczenie i studiowanie sutr w języku wietnamskim, odejście od praktyk tradycji Czystej Krainy, odtajemniczenie koanów, nacisk na medytację) i używa obecnego latynowietnamskiego pisma (quốc ngữ) we wszystkich rytuałach w swoich klasztorach.

W 2002 r. Thích Thanh Từ odbudował pagodę Trúc Lâm Yên Tử (il. 49), klasztor w północnym Wietnamie, który został zbudowany w 1293 r. przez króla Trần Nhân Tônga. Ta pagoda była jedną z najważniejszych i największych świątyń w systemie trúc lâm. W 2004 r. Thích Thanh Từ przebudował klasztor Sùng Phúc w Hà Nội (il. 50) i przygotował salę medytacyjną dla 600 osób. W 2005 r. na górze Tam Đảo zbudowano klasztor Tây Thiên Trúc Lâm, na fundamencie jednej z trzech najstarszych świątyń o nazwie Thiên Ân Thiên Tự. Edukuje on obecnie 250 studentów w wieku od 14 do 18 lat. Klasztory Tây Thiên Trúc Lâm, Trúc Lâm Yên Tử, Trúc Lâm Đà Lạt to trzy największe obiekty w systemie trúc lâm. Ponadto w ramach zen trúc lâm zbudowano wiele klasztorów i świątyń w innych

⁴¹ Idem, *Thiền Viện Trúc Lâm Đà Lạt*, wykład z okazji otwarcia klasztoru Truc Lam Da Lat, Da Lat 1997, s. 1.

państwach – w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Francji, Niemczech i Australii⁴².

3.2. Doktryny trúc lâm w XX w.

Główne idee systemu zen trúc lâm czyli: wietnamizacja buddyzmu, samoobserwacja i samoświadomość, niedualna natura rzeczywistości oraz demitologizacja buddyzmu, zostały opisane przez Thích Thanh Từ w jego pierwszej książce *Wietnamski zen pod koniec XX wieku*⁴³.

Główna idea renesansu zen trúc lâm polegała na powrocie do praktyk buddyjskich z okresu panowania dynastii Trần, a więc pozbawionych chińskich elementów (wietnamizacja) oraz oczyszczonych z licznych zabobonów (demitologizacja). Mistrz nie akceptował sytuacji, w której głównym zajęciem mnichów było odpłatne odprawianie magicznych rytuałów pogrzebowych i noworocznych czy też oczyszczanie domów ze złych duchów. Mnisi mieli mnóstwo pracy, ponieważ ludzie szukali pomocy, szczęścia i ochrony z zewnątrz (od Buddy, od świętych, od nadprzyrodzonych mocy, od duchów przodków, a nawet od duchów smoka i tygrysa); wierzyli, że im więcej zapłacą „datków dla Buddy”, tym więcej otrzymają duchowego wsparcia. Według Thích Thanh Từ takie praktyki są sprzeczne z naukami buddyjskimi, w związku z czym zakazał on mnichom ich odprawiania.

Ponieważ we wszystkich buddyjskich szkołach i uczelniach w Wietnamie wprowadzono obowiązkową naukę języka pali i chińskiego, aby mnisi mogli studiować sutry i starożytne pisma, mistrz zaczął tłumaczyć sutry na język wietnamski oraz pisał własne teksty. Przez całe życie przetłumaczył wiele sutr, napisał kilkadziesiąt książek, udzielił wielu komentarzy, wykladał buddyzm w klasztorach, szkołach i na uniwersytecie. Wszystkie jego nauki zostały spisane, nagrane i opublikowane w języku wietnamskim, a większość z nich jest dostępna w Internecie.

⁴² *Kỷ Yếu 50 Năm Thiền Viện Chơn Không 1966-2016*, s. 189.

⁴³ Thích Thanh Từ, *Vietnamese Zen in the Late Twentieth Century*, tłum. Toan Kien et al., Bonsall 2002.

Ponieważ Thích Thanh Từ postanowił odnowić i kontynuować tradycje zen trúc lâm z XIII w., aktualnie kładzie nacisk na typową dla tamtego okresu samoobserwację podczas medytacji. Thích Thanh Từ podkreśla, że tylko dzięki samoświadomości i samoobserwacji praktykanci mogą poznać siebie i dostrzec naturę buddy w sobie. Stwierdza: „Samoobserwacja jest patrzeniem w głąb siebie, rozpoznawaniem natury buddy w sobie. Budda jest oświeceniem, a oświecenie musi być osiągnięte wewnętrznie, jeśli poszukuje się go na zewnątrz, to nigdy się go nie odnajdzie”⁴⁴. Dzięki samoświadomości adept może rozpoznać świetlistą naturę umysłu zasłoniętą przez ludzkie iluzje, dyskryminujące myślenie i aktywność emocjonalną. Thích Thanh Từ przypomina buddystom, że należy praktykować wewnętrzną mądrość poprzez odczuwanie w sobie, a nie poprzez recytowanie słów; nigdy nie należy próbować szukać poza swoim ciałem. Przypomina także o nietrwałości i ostatecznej naturze umysłu (że każdy potencjalnie jest buddą):

Musimy mieć odwagę przyjrzeć się rzeczywistości naszego ciała i rzeczy wokół nas, aby uświadomić sobie, że wszystkie one są tymczasowe i nietrwałe, są utworzone przez uwarunkowania, stale zmieniają się i dlatego wszystkie są iluzoryczne. Nasz własny pierwotny umysł (natura buddy) jest jedyną rzeczą trwałą, bez narodzin i bez śmierci, ale wszyscy o tym zapomnieliśmy. Musimy starać się być nieustannie w jedności z naturą buddy, nie rozłączać się z nią ani na chwilę⁴⁵.

Mistrz twierdzi również, że każdy jest odpowiedzialny za swój los i przeznaczenie, nikt inny nie może przejąć za kogoś uwarunkowań karmicznych.

⁴⁴ Thích Thanh Từ, *Hoa Vô Ưu*, t. 2, [Kwiat asioka, cz. 2], Ho Chi Minh City 2000, s. 69: *Phân quan từ kỷ là soi sáng lại chính mình, nhận ra ông Phật nơi chính mình, không phải từ bên ngoài mà được. Phật là giác, mà giác không ai đem đến được, phải từ tâm mình phát ra. Chúng ta tu là xoay lại tâm mình, chớ tìm ở bên ngoài thì không bao giờ được giác ngộ. Nên nói „bất tùng tha đắc”, là không từ ngoài mà được*; [wykład wygłoszony 23.07.2000 w buddyjskiej szkole Phổ Đà, [on-line:] <https://www.dieungu.org/images/file/TZClop1G0QgQAL8Q/hvouu-2.pdf> (dostęp: 10.08.2020).

⁴⁵ Idem, *Xuân Trong Cửa Thiền*, t. 1-3 [Prześlanie podczas Tet do społeczności zen, cz. 1-3], Ho Chi Minh City 2005, s. 4, [on-line:] <https://www.dieungu.org/images/file/Bj-op51G0QgQAGU9/xuantrongcuathien-123.pdf> (dostęp: 10.08.2020).

Każdy też może osiągnąć przebudzenie bez względu na płeć, pozycję społeczną czy inteligencję. Według mistrza należy praktykować związek między intuicyjną mądrością i racjonalnym rozpoznaniem iluzji, aby osiągnąć stan najwyższego przebudzenia (s. *bodhi*); trzeba włożyć wysiłek w uwolnienie od całego przywiązania i uspokojenie myśli, aby umożliwić ujawnienie się nieuwarunkowanego stanu świadomości⁴⁶.

Thích Thanh Từ w jednym ze swoich wykładów wyjaśnił koncepcję nie-dualnej (pustej) natury rzeczywistości za pomocą znanego cytatu: „forma jest pustką, a pustka jest formą”, pochodzącego z *Sutry Serca*, jednego z podstawowych tekstów stosowanych w praktyce w tradycyjnym zen⁴⁷.

Zjawisko (forma) powstaje warunkowo w oparciu o wiele czynników, dlatego samo w sobie nie istnieje, jest przemijające i nietrwałe. Jeżeli zaistnieją wszystkie warunki, zjawisko powstaje i istnieje, jednak gdy brak uwarunkowań – zjawisko znika. Więc istniejące zjawisko jest jedynie istniejącym związkiem uwarunkowań i dlatego jest puste. Nawet jeżeli je spostrzegamy, nie jest prawdziwe⁴⁸.

Innymi słowy, żadne zjawiska nie powstają samoistnie, ale dzięki wielu czynnikom połączonym warunkowo (np. woda istnieje tylko przez połączenie wodoru i tlenu); gdy nie ma warunków (wodoru i tlenu), to zjawisko (woda) znika – dlatego jest iluzoryczne. Podobnie dwoistość zjawisk: forma

⁴⁶ Idem, *Hoa Vô Ưu*, t. 2, s. 63: có trí tuệ mới thấy được chân lý. Có trí tuệ mới ngộ đạo. Đó là điểm then chốt, là căn bản trên con đường tu tập để được giác ngộ giải thoát.

⁴⁷ Zob. E. Conze, *The Prajñāpāramitā-hrdaya Sūtra*, [w:] idem, *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays*, Oxford 1967, s. 150; M. Mejer, *op. cit.*, s. 269-271.

⁴⁸ Thích Thanh Từ, *Xuân Trong Cửa Thiền*, t. 1-3, s. 127: sắc chất có là do duyên hợp mà có. Bởi duyên hợp mà có, nên nó có mà không phải tự có, do nhiều yếu tố, nhiều nguyên nhân hợp lại thành. Do nhiều thứ hợp thành, nên nó không có cái thể cố định của nó. Không có thể cố định của nó mà tùy duyên. Dù duyên thì hợp, hợp gọi là có, thiếu duyên thì tan, tan gọi là không. Vậy thì cái hiện có của nó là cái hiện có của duyên, chứ không có cái tự tánh, bởi không có tự tánh nên nói là không.

i pustka, zdrowie i niezdrowie, dobro i zło, istniejące i nieistniejące, jest iluzoryczna⁴⁹.

W swoich pouczeniach mistrz często cytuje dosłownie fragmenty z wierszy króla Trần Nhân Tônga, np. *Być, nie być*, uwypuklając w ten sposób ogromną radość towarzyszącą widzeniu zjawisk dokładnie takimi, jakimi są, gdy pozostajemy wolni od postrzegania dwoistości:

Być, nie być, być, nie być.
Nieszczęście, smutek, współczucie.
Odetnij się od każdego splątania
Zachwyt nadejdzie wszędzie⁵⁰.

Warto zaznaczyć, że w trakcie studiowania sutr Thích Thanh Từ uznał, że większość buddystów źle rozumiała koncepcję „pustki” (s. *śūnyatā*, w. *tánh không*). Aby to zmienić, mistrz w swoim nauczaniu przywoływał wiele przykładów, np.: sterta piasku powstaje z wielu ziarenek sypanych przez człowieka, ale jeśli wiatr zawieje (zmiana warunków), sterta zniknie. Czyli wraz ze zmianą warunków (wiatr wieje/nie wieje) sterta piasku powstaje lub znika. Czy sama w sobie sterta piasku istnieje? Gdyby istniała, sypanie przez człowieka piasku nie byłoby potrzebne. Innym przykładem jest księżyc odbijający się w wodzie jeziora. Czy księżyc jest w wodzie? Jeśli ktoś mówi „tak”, to jest to nieprawdą, bo to tylko odbicie księżyca. Jeśli ktoś mówi „nie”, to też jest nieprawdą, bo jego oczy widzą księżyc w wodzie. To, co widzimy więc (odbicie księżyca), nie jest prawdziwe, dlatego jest puste.

W wykładzie udzielonym w klasztorze Thường Chiếu w 2000 r. Thích Thanh Từ wyjaśnił dokładnie koncepcję pustki (w. *tánh không*) i absolutnej pustki (w. *chân không*). Podczas gdy „pustka” jest bardziej terminem filozoficznym, „absolutna pustka” jest bardziej terminem psychologicznym, bo dotyczy natury umysłu. Kiedy umysł zostanie wyzwolony od zmysłów,

⁴⁹ Nguyen Thuy Loan, *New Buddhist Movements and the Construction of Mythos: The Trúc Lâm Thiền Sect in the 20th Century Vietnam*, [doktorat], University of the West, Rosemead 2019, s. 118.

⁵⁰ Thích Thanh Từ, *Tam Tổ Trúc Lâm [Pierwszych trzech patriarchów Trúc Lâm]*, Đà Lạt 1996, s. 59, wiersz Hữu Cú, Vô Cú: *Câu Có câu Không, Đau đau xót xót, Cất dứt lòng thông, Này kia thông suốt*.

nie ma kontaktu z rzeczywistością poprzez zmysły, wtedy ujawnia się absolutna pustka (czysty umysł)⁵¹. Pustka nie istnieje realnie, jednak istnieje absolutna pustka. „Dwoistość separacji jest tymczasowo wykorzystywana w codziennym życiu. Wszystkie dualizmy są jednak tymczasowe, a nie stałe, i nie odzwierciedlają pozadualnej prawdziwej natury rzeczywistości”⁵².

Kolejną charakterystyczną cechą nauk Thích Thanhha Từ jest demitologizacja buddyzmu. Ponieważ sutry mahajany są trudne do zrozumienia, buddjscy mistrzowie często nie potrafili podać racjonalnych wyjaśnień zawartych w sutrach wypowiedzi, co sprawiło, że nauki dharmy zaczęły być postrzegane jako mity, a buddyzm wielu ludziom wydawał się tajemniczy. Przykładem może być opis, jaki znaleźć można w *Sutrze lotosu*. Przedstawia on Buddę medytującego w pozycji lotosu, a z miejsca między jego brwiami emituje światło, o którym się mówi, że jest zamieszkwane przez bodhisattów. Niewielu ludzi rozumie, że światło jest symbolem wiedzy, a jego emanacja między brwiami oznacza wolność od postrzeganej dwoistości. Jeśli mądrość zostanie uwolniona od spostrzeganej dwoistości, to można dojrzeć koło sansary, można widzieć cykl przyczyn i skutków wszelkich zjawisk, które wciągają ludzi w koło karmy. Demitologizacja zen polega więc na odejściu od praktyk tradycji Czystej Krainy, odwołujących się do nadprzyrodzonych mocy poprzez recytację imienia Buddy Amitabhy lub bodhisattwy Awalokiteśwary, jak również od przepojonych magią rytualnych praktyk mantrajany i wadżrajany pełnych słownych zaklęć. Demitologizacja polega również na rezygnacji z rozwiązywania koanów, których w szkole zen lam te (ch. *línjì*) było aż 1700⁵³. Jedną z czterech funkcji koanu w medytacji jest zniszczenie racjonalnego intelektu i wprowadzenie ucznia w skrajne napięcie

⁵¹ Idem, *Hoa Vô Ưu*, t. 4, [Kwiat asioka, cz. 4], s. 93-94; wykład: *Tánh Không và Chân Không* [Pustka i absolutna pustka].

⁵² Idem, *Xuân Trong Cửa Thiền*, t. 1-3 [Prześlanie podczas Tet do społeczności zen, cz. 1-3], wykład *Pháp Môn Không Hai* [Doktryna niedualności], s. 129.

⁵³ Thích Phúc, *Zen in Buddhism*, t. 1, b.m.w. 2018, s. 379, [on-line:] https://dieungu.org/images/file/LGKz_48c1QgQANUi/zen-in-buddhism-tap-i.pdf (dostęp: 10.08.2020).

psychiczne⁵⁴, celem wyjścia poza dyskursywny intelekt. Jednak często koan pozostawał tajemniczy i niezrozumiały dla praktykującego.

Kładąc większy nacisk na proces medytacji i studiowania sutr niż na tradycyjną metodę koanów, Thích Thanh Từ w swoich klasztorach wprowadził cztery ścieżki praktyki medytacyjnej oraz system nauki sutr. W związku z tym przetłumaczył liczne teksty na język wietnamski, znacznie upraszczając i racjonalizując niezbędne pisma święte, w tym legendarne dialogi i koany, które udostępnił nie tylko swoim uczniom, ale także ogółowi społeczeństwa.

3.3. Cztery metody praktyki medytacyjnej trức lâm w XX w.

Mimo że praktyka medytacyjna we współczesnym trức lâm opiera się na naukach zen z XIII w., to Thích Thanh Từ nie naśladuje historycznych praktyk buddyjskich w całości, lecz jedynie te, które w jego opinii najlepiej pasują do współczesnej sytuacji. Zgodnie z tym stwierdził:

Korzystanie ze starych dobrych doświadczeń i stosowanie ich do współczesnych sytuacji jest pomocne. Ale ścisłe podporządkowanie praktyki tradycyjnym wytycznym stanowi zacołanie. Wybraliśmy i przedstawiliśmy dobre doświadczenia zgromadzone w buddyzmie od ery dynastii Trần do czasów współczesnych, aby umożliwić ludziom dokonywanie własnych wyborów w praktyce, które najbardziej pasują do nich. Nie chcemy przenosić całej epoki buddyzmu Trần, zmuszając współczesnych ludzi do sztywnego przestrzegania tradycji⁵⁵.

Kierując się powyższymi dwiema głównymi zasadami, Thích Thanh Từ opracował i wprowadził cztery metody praktyki medytacyjnej.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 381; zob. także C. G. Jung, *Foreword to Suzuki's „Introduction to Zen Buddhism”*, [w:] *Collected Works of C.G. Jung: Psychology and Religion: West and East*, t. 11, Princeton 1969, s. 539.

⁵⁵ Thích Thanh Từ, *Ba Vấn Đề Trọng Đại Trong Đời Tu Của Tôi*, s. 45.

Pierwsza metoda polega na uspokojeniu umysłu, czyli byciu świadomym fałszywych myśli bez podążania za nimi. Aby osiągnąć uspokojenie, praktykanci muszą koncentrować się na samoobserwacji, by poznać fałszywe formy, które składają się z różnych uwarunkowań i zasłaniają prawdziwy „skarb” istniejący w każdym człowieku. Druga metoda odnosi się do umysłu niewędrującego na zewnątrz, czyli świadomej koncentracji na procesach wewnętrznych i samoobserwacji, zamiast podążania za zmysłami. Polega ona na zatrzymaniu umysłu, który rozpoznał już fałszywe formy na pierwszej ścieżce i za nimi dłużej nie podąża. Trzecia metoda dotyczy postrzegania niedualności: obecny mistrz podkreśla, że dualizm myślenia jest przyczyną uwięzienia człowieka w cyklu sansary. Wolność od postrzegania dualności jest podstawą buddyzmu zen i rdzeniem buddyzmu trùc lâm. W czwartej metodzie medytacji pustki podkreśla się, że skupienie na fałszywej formie prowadzi do długiego przebywania w sansarze: „Wszystkie formy na całym świecie są nierealne i fałszywe; jeśli usuniesz iluzję, wtedy pierwotna natura umysłu ukaże swoją czystość”⁵⁶. Czwarta metoda polega na życiu w zgodzie z naturą buddy, gdy nic nie może już dotyczyć pierwotnego umysłu praktykanta. Życie wtedy jest proste i piękne, należy żyć w harmonii ze wszystkim, co nadchodzi. Ostatni etap jest również przedstawiony w ostatnim obrazie z zestawu dziesięciu obrazów zen: *Oswajanie byka* opisuje człowieka krocącego po odkryciu swojej prawdziwej natury umysłu. Techniczne aspekty medytacji, krok po kroku wraz ze zdjęciami, mistrz przedstawił w podręczniku dla praktykujących⁵⁷ oraz w poważniejszej pracy o bardziej naukowym charakterze⁵⁸.

W ramach działań zmierzających do demitologizacji buddyzmu zen Thích Thanh Từ ograniczył w swoich klasztorach stosowanie rytuałów i zanegował zabobonne myślenie. Na ten temat pisze:

⁵⁶ P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York 1967, s. 9.

⁵⁷ Thích Thanh Từ, *Method of Meditation*, Da Lat 2019.

⁵⁸ Idem, *The Practicing Method of Vietnamese Zen*, Truc Lam Yen Tu Zen Monastery, Da Lat 2002.

Przesąd to ślepa wiara, która doprowadza ludzi do szaleństwa. Ci, którzy opowiadają się za przesądami, sprawiają, że świat staje się chaotyczny, a społeczeństwo cofa się do zamierzchłych czasów. Prawdziwa religia czy też cywilizowany naród nie powinny pozwalać, aby przesady przenikały do społeczeństwa. Ubolewam, że przesady nadal są powszechne w wietnamskich społecznościach buddyjskich. [...] Buddyzm opowiada się za racjonalną wiarą i nigdy nie akceptuje przesądów. Niektórzy buddyści, którzy nie mieli wystarczającej wiedzy buddyjskiej, prezentowali praktyki ludowe jako buddyjskie, utrwalając tym samym niektóre nieporozumienia na temat religii. Prawdziwi buddyści powinni odważnie odrzucić te niewłaściwe praktyki, odważnie i zdecydowanie miazdząc wszystko, co zmniejsza wartość buddyzmu⁵⁹.

Thích Thanh Từ opisał zestaw niewłaściwych praktyk, które uważa za zabobonne, a które są głęboko zakorzenione w kulturze wietnamskiej ze względu na kult przodków. Należą do nich: przepowiadanie przyszłości, astrologia, stawianie horoskopów przez lanie wosku i fazy księżyca, wyliczanie szczęśliwych i nieszczęśliwych dat w kalendarzu, seanse medium czy palenie papierowych pieniędzy⁶⁰. Wszystkie nauki w oryginale są dostępne w książkach Thích Thanh Từ⁶¹ w języku angielskim oraz jego następcy Thích Thông Phương⁶².

⁵⁹ Idem, *Mê Tín, Chánh Tín [Przesady i racjonalna wiara]*, Thường Chiếu Monastery, Ho Chi Minh City 2009, [on-line:] http://thuongchieu.net/index.php?option=com_content&view=article&id=2090:chanhtinmetin&catid=58:ppcanban&Itemid=330 (dostęp: 15.09.2020).

⁶⁰ *The Truc Lam Zen Monastic Regulations*, Truc Lam Yen Tu Zen Monastery, Da Lat 2017.

⁶¹ Zob. Thích Thanh Từ, *Buddhism for Beginners*, Truc Lam Yen Tu Zen Monastery, Da Lat 1999; idem, *The Source of Buddhist Dharmas*, Truc Lam Yen Tu Zen Monastery, Da Lat 1989.

⁶² Thích Thông Phương, *Tran Nhan Tong and Truc Lam Zen Lineage*, Truc Lam Yen Tu Monastery, Da Lat 2019; idem, *Every Step Is Peace and Joy*, Hanoi 2018.

4. Zakończenie

W artykule staraliśmy się przedstawić specyfikę buddyzmu wietnamskiego, koncentrując się na unikalnej formie buddyzmu zen trúc lâm, ukształtowanej na tle wydarzeń historycznych i dążeń niepodległościowych narodu wietnamskiego. Sięgnęliśmy jednak nie tylko do czasów historycznych, ale ukazaliśmy też współczesny kontekst polityczny odrodzenia buddyzmu w Wietnamie w czasach komunistycznych⁶³. Rozwój wietnamskiego buddyzmu wiązał się z transmisją różnych wartości kulturowych i filozoficznych na przestrzeni wielu pokoleń, o czym można szerzej poczytać w książce *Buddhisms in Asia: Traditions, Transmissions, and Transformations*⁶⁴. Można rozdzielić okres buddyzmu tradycyjnego, o którym pisze Nguyễn Cương Tú⁶⁵, od buddyzmu współczesnego, zaprezentowanego w zbiorowym opracowaniu *Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam*⁶⁶.

Warto podkreślić, że Thích Thanh Từ jest wietnamskim mistrzem zen, który zreformował zen i doprowadził do jego odrodzenia w Wietnamie. Najśłynniejszy wietnamski mnich Thích Nhất Hạnh natomiast istotnie przyczynił się do rozwoju wietnamskiego zen za granicą: we Francji, Kanadzie, USA i Australii. Podstawowa różnica między ich nauczaniem polega na technice medytacji: Thích Thanh Từ naucza medytacji w klasycznej pozycji pełnego lotosu bez ruchu, a Thích Nhất Hạnh wprowadził relaksacyjną medytację w ruchu i napisał ponad sto książek w języku wietnamskim i angielskim (są dostępne w Internecie⁶⁷).

⁶³ Temat ten szerzej został przedstawiony w książce autorstwa Shawna Fredericka McHale'a (zob. S. F. McHale, *Print and Power: Confucianism, Communism, and Buddhism in the Making of Modern Vietnam*, Honolulu 2008).

⁶⁴ *Buddhisms in Asia: Traditions, Transmissions, and Transformations*, red. N. S. Branson, M. M. Soong, New York 2019.

⁶⁵ Nguyen Cuong Tu, *Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of Thiền Uyển Tập Anh*, Honolulu 1998.

⁶⁶ *Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam*, red. P. Taylor, Singapore 2007.

⁶⁷ Zob. www.langmai.org (dostęp: 20.09.2020).

Na zakończenie pragniemy dodać, że osobiście przebywaliśmy prawie miesiąc na terenie wietnamskiego klasztoru zen trúc lâm w Đà Lạt i Yên Tử w 2008 r. (il. 51a-b). Byliśmy pierwszą grupą obcokrajowców, która uzyskała zgodę władz wietnamskich na trzytygodniowy pobyt. Pobyt ów szczegółowo opisaliśmy w innym artykule⁶⁸.

Bibliografia

- Bodhi, Bhikkhu, *Dhamma & Non-Duality* (Part I), „BPS Newsletter” 2 (1994), [on-line:] <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an140804.pdf>.
- Bridging Worlds: Buddhist Women's Voices Across Generations*, red. Karma Lekshe Tsomo, Sakyadhita, Honolulu 2018.
- Buddhisms in Asia: Traditions, Transmissions, and Transformations*, red. N. S. Braśovan, M. M. Soong, State University of New York Press, New York 2019.
- Bùi Thị Thu Thủy, *An Analytical Study of the Way of the Practice of Truc Lam Zen School in Vietnam*, [praca magisterska], Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Bangkok 2017.
- Conze E., *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays*, B. Cassirer, Oxford 1967.
- Country Policy and Information Note Vietnam: Ethnic and Religious Groups*, [on-line:] <http://icsinspector.independent.gov.uk/country-information-reviews/>.
- Đỗ Văn Trụ, *Hòa thượng Thích Thanh Từ – Người phục hưng thiền phái Trúc Lâm Việt Nam thế kỷ 20-21* [Czcigodny Thích Thanh Từ – Odnawiciel szkoły Truc Lam zen w Wietnamie w XX-XXI wieku], [on-line:] <https://khuongviet.vn/phat-hoc/hoa-thuong-thich-thanh-tu-nguoi-phuc-hung-thien-phai-truc-lam-viet-nam-the-ky-20-21-4227/34/>.
- Essays into Vietnamese Pasts*, red. K. W. Taylor, J. K. Whitmore, Cornell University Press, New York 1995.
- Fjelstad K., Nguyen Thi Hien, *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*, Southeast Asia Program Publications, Ithaca 2006, <https://doi.org/10.7591/9781501719141>.

⁶⁸ J. Różycka-Tran, Trần Anh Quân, *Self-regulation Techniques in Vietnamese Zen Truc Lam Monastery*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 6 (2014), s. 123-133.

- The History of Buddhism in Vietnam*, red. Nguyen Tai Thu, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2008.
- Jung C. G., *Foreword to Suzuki's „Introduction to Zen Buddhism”*, [w:] *Collected Works of C.G. Jung: Psychology and Religion: West and East*, t. 11, Princeton University Press, Princeton 1969, s. 538-557.
- Kiernan B., *Việt Nam: A History from Earliest Times to the Present*, Oxford University Press, New York 2017.
- Kỷ Yếu 50 Năm Thiền Viện Chơn Không 1966-2016 [*Księga jubileuszowa na 50-lecie klasztoru Chơn Không (1966-2016)*], Thường Chiếu Monastery, Ho Chi Minh City 2016.
- Mae Chee Huynh Kim Lan, *A Study of Theravāda Buddhism in Vietnam*, [praca magisterska], Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Bangkok 2010.
- McHale S. F., *Print and Power: Confucianism, Communism, and Buddhism in the Making of Modern Vietnam*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2008, <https://doi.org/10.1515/9780824843045>.
- McRae J. R., *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1986, <https://doi.org/10.1515/9780824843045>.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.
- Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam*, red. P. Taylor, ISEAS Publishing, Singapore 2007.
- Nguyen Cuong Tu, *Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of Thiền Uyển Tập Anh*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1998, <https://doi.org/10.1017/S0022463400013448>.
- Nguyễn Đức Hiền, *Lịch sử Phật giáo Đàng Trong* [*Historia buddyzmu w Kochinchinie*], Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, Hồ Chí Minh 1995.
- Nguyễn Duy Ninh, *Triết Học Phật Giáo Việt Nam* [*Wietnamska filozofia buddyjska*], Văn Hóa Thông Tin, Hanoi 2006.
- Nguyen Giác, *The Way of Zen in Vietnam*, Ananda Viet Foundation, Hanoi 2020.
- Nguyễn Thanh Xuân, *Religions in Viet Nam*, The Gioi Publishers, Hanoi 2012.
- Nguyen Thuy Loan, *New Buddhist Movements and the Construction of Mythos: The Trúc Lâm Thiền Sect in the 20th Century Vietnam*, [doktorat], University of the West, Rosemead 2019.
- Oldenberg H., *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1994.

- Różycka-Tran J., *Nie ma buddy bez Buddy*, „Przegląd Religioznawczy” 4/278 (2020), s. 59-69, <http://dx.doi.org/10.34813/ptr4.2020.6>.
- Różycka-Tran J., *W kole życia i śmierci*, [w:] *Podróże psychologiczne przez kultury świata*, red. P. Boski, J. Różycka-Tran, P. Sorokowski, Wydawnictwo Sorus, Poznań 2015, s. 91-182.
- Różycka-Tran J., Trần Anh Quân, *Self-regulation techniques in Vietnamese Zen Truc Lam monastery*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 6 (2014), s. 123-133, <https://doi.org/10.4467/23538724GS.15.008.2955>.
- Różycka-Tran J. et al., *Universals and Specifics of the Structure and Hierarchy of Basic Human Values in Vietnam*, „Health Psychology Report” 5/3 (2017), s. 193-204, <https://doi.org/10.5114/hpr.2017.65857>.
- Taylor K. W., *A History of the Vietnamese*, Cambridge University Press, New York 2013, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139021210>.
- Taylor K. W., *What Lies Behind the Earliest Story of Buddhism in Ancient Vietnam?*, „The Journal of Asian Studies” 77/1 (2018), s. 107-122, <https://doi.org/10.1017/S0021911817000985>.
- Thích Quang Minh, *Vietnamese Buddhism in America*, [doktorat], The Florida State University, Tallahassee 2007.
- Thích Thanh Từ, *Ba Vấn Đề Trọng Đại Trong Đời Tu Của Tôi* [Trzy kluczowe tematy w moim życiu mnicha], Truc Lam Monastery, Đà Lạt 1997.
- Thích Thanh Từ, *Buddhism for Beginners*, Truc Lam Yen Tu Zen Monastery, Da Lat 1999.
- Thích Thanh Từ, *Đường Lối Tu Trúc Lâm* [Zasady praktyki Trúc Lâm], [on-line:] <http://thientongvietnam.net/kinhsachthike/dirs/duongloituTrucLam/DuongLoiTuTrucLam.pdf>.
- Thích Thanh Từ, *Hoa Vô Ưu* [Kwiat asioka], cz. 1-10, Thường Chiếu 2000.
- Thích Thanh Từ, *Mê Tín, Chánh Tín* [Przesady i racjonalna wiara], Thường Chiếu Monastery, Ho Chi Minh City 2009, [on-line:] http://thuongchieu.net/index.php?option=com_content&view=article&id=2090:chanhtinmetin&catid=58:ppcanban&Itemid=330.
- Thích Thanh Từ, *Method of Meditation*, Religious Publishing House, Da Lat 2019, [https://doi.org/10.36335/VNJHM.2019\(706\).33-39](https://doi.org/10.36335/VNJHM.2019(706).33-39).
- Thích Thanh Từ, *My Entire Life*, Ho Chi Minh City 2000.
- Thích Thanh Từ, *The Practicing Method of Vietnamese Zen*, Truc Lam Yen Tu Zen Monastery, Da Lat 2002.
- Thích Thanh Từ, *The Source of Buddhist Dharmas*, Truc Lam Yen Tu Zen Monastery, Da Lat 1989.

- Thích Thanh Từ, *Tam Tổ Trúc Lâm [Pierwszych trzech patriarchów Trúc Lâm]*, Da Lat 1996.
- Thích Thanh Từ, *Thiền Viện Trúc Lâm Đà Lạt*, wykład z okazji otwarcia klasztoru Truc Lam Da Lat, Da Lat 1997.
- Thích Thanh Từ, *Trọn Một Đời Tôi [Całe moje życie]*, Ho Chi Minh City Publishing, Ho Chi Minh City 2000.
- Thích Thanh Từ, *Vietnamese Zen in the Late Twentieth Century*, tłum. Toan Kien et al., Vietnamese Buddhist Meditation Congregation, Dai Dang Monastery, Bonsall 2002.
- Thích Thanh Từ, *Vô Sư Trí Vi Tôn [Nieuczona mądrość]*, Tôn Giáo, Ho Chi Minh City 2000.
- Thích Thanh Từ, *Xuân Trong Cửa Thiền*, t. 1-3 [*Przełanie podczas Tet do społeczności zen*, cz. 1-3], Ho Chi Minh City Publishing, Ho Chi Minh City 2005.
- Thích Thiện Ân, *Buddhism and Zen in Vietnam: In Relation to the Development of Buddhism in Asia*, Tuttle Publishing, Tokio 1992.
- Thích Thông Phương, *Every Step Is Peace and Joy*, Religion Publishing House, Hanoi 2018.
- Thích Thông Phương, *Tran Nhan Tong and Truc Lam Zen Lineage*, Vietnam Buddhist Sangha, Truc Lam Yen Tu Monastery, Da Lat 2019.
- Thiên Đỗ, *Vietnamese Supernaturalism: Views from the Southern Region*, Routledge Taylor & Francis Group, London–New York 2005.
- Thiện Phúc, *Zen in Buddhism*, vol. 1-2, b.m.w. 2018, [on-line:] https://dieungu.org/images/file/LGKz_48c1QgQANUi/zen-in-buddhism-tap-i.pdf oraz <https://dieungu.org/images/file/9DrmKpEc1QgQAEwz/zen-in-buddhism-tap-ii.pdf>.
- Thiền Viện Chơn Không, *Religion*, Thường Chiếu Monastery, 11.03.2018, [on-line:] <http://thuongchieu.net/index.php/component/content/article?id=391>.
- The Truc Lam Zen Monastic Regulations*, Truc Lam Yen Tu Zen Monastery, Da Lat 2017.
- Tự-Lai, Tì Khiêu, *Chấn Hưng Phật Giáo [Odnowa buddyzmu]*, Long-Quang Ấn Quán, Hanoi 1927.
- Vũ Duy Mên, *Phật Giáo ở Giao Châu trong thiên niên kỷ đầu Công nguyên [Buddyzm w Giao Chau na początku naszej ery]*, „Social Science Journal” 11 (2017), s. 84-93.
- Vũ Hồng Văn, *Comparative Buddhism in India, China, Vietnam and the Spirit of Localization in Vietnamese Buddhism*, „International Journal of Recent

Scientific Research” 10/06 (2019), s. 33114-33120, <https://doi.org/10.24327/ijrsr.2019.1006.3608>.

Vũ Hồng Văn, *From Religious Heritage to Cultural Heritage: Study the Heritage of Buddhism in Vietnam*, Preprints 2020, <https://doi.org/10.20944/preprints202003.0092.v1>.

Vũ Tú Anh, *Worshipping the Mother Goddess: The Dao Mau Movement in Northern Vietnam*, „Explorations in Southeast Asian Studies” 6/1 (2006), s. 27-44.

Yampolsky P. B., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Columbia University Press, New York 1967.

Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Jolanta Gablankowska-Kukucz

Buddyzm w Polsce

Związki i wspólnoty religijne

Abstract

Buddhism in Poland: Religious Associations and Communities

The paper *Buddhism in Poland: Religious Associations and Communities* provides an overview of the main Buddhist communities developing in Poland since the mid-1970s. The author focuses on Zen and Tibetan Buddhist communities, and their efforts to create institutionalized structures.

Keywords: Buddhist communities, Buddhist associations, Zen communities, Tibetan Buddhism communities

Słowa kluczowe: wspólnoty buddyjskie, buddyjskie związki, wspólnoty zen, wspólnoty buddyzmu tybetańskiego

Choć zainteresowanie buddyzmem w Polsce odnotowujemy od ponad stu lat, to skupiało się ono głównie wokół jego filozofii i często wynikało z prowadzonych badań naukowych danego naukowca-badacza. W formie

zorganizowanych wspólnot wyznaniowych buddyzm pojawia się znacznie później. Początki istnienia grup buddyjskich w Polsce w obecnym kształcie przypadają na lata siedemdziesiąte ubiegłego wieku. Jedną z pierwszych wspólnot skupiła się wokół malarza Andrzeja Urbanowicza (1938–2011), który w swoim katowickim mieszkaniu zainicjował spotkania połączone z praktyką medytacyjną. Nauczycielem tej grupy został Philip Kapleau (1912–2004). Początkowo udzielał on instrukcji drogą korespondencyjną, w 1975 r. pojawił się zaś osobiście. Jednak już przed przyjazdem nauczyciela grupa ta intensywnie praktykowała, organizowano nawet odosobnienia medytacyjne. Wśród uczestników spotkań było wielu artystów, malarzy, kilka osób przyjeżdżało też z Krakowa. W 1980 r. praktykujący zarejestrowali się jako Związek Buddystów Zen „Sangha”, tworząc pierwszą formalną organizację buddyjską w Polsce. Po przeobrażeniach i zmianie nazwy (obecnie to Związek Buddystów Zen „Bodhidharma”), a także po śmierci pierwszego nauczyciela, Philipa Kapleau, grupa ta działa w dalszym ciągu. Na swojej stronie internetowej podają, że

tworzymy wspólnotę ludzi praktykujących zen w stylu łączącym aspekty tradycyjnych buddyjskich szkół soto i rinzai pod kierunkiem Rosi Sunyi Kjolhede. Kontynuujemy tradycję buddyzmu zen w linii nauczania rosiego Kapleau, aby przebudzić się do Prawdziwej Natury wszelkich zjawisk, która jest pełna i całkowita sama w sobie¹.

Od roku 1985 ich główną siedzibą jest świątynia w Falenicy.

Nie wszyscy uczestnicy katowickich spotkań czuli się na nich komfortowo. Dla niektórych klimat był „ostry i sztywny”, jak wspomina Aleksandra Porter, inni natomiast nie odnajdywali się w gronie artystów dyskutujących w przerwach głównie o malarstwie. Styl praktyki był bardzo rygorystyczny, wymagano całkowitego bezruchu w czasie sesji medytacyjnej, wielu więc nie satysfakcjonowała taka forma zaangażowania. Nie chcąc rezygnować z buddyzmu, zaczęli szukać nowych, własnych dróg.

¹ Zob. Związek Buddystów Zen „Bodhidharma” [on-line:] <http://www.buddyzmzen.pl/p/o-nas.html> (dostęp: 1.11.2021).

Władysław Czapnik (1927–1988), jeden z uczestników katowickich spotkań, po lekturze *Tybetańskiej Księgi Życia i Śmierci* (*Bardo Thodol*) zainteresował się buddyzmem tybetańskim i skupił wokół siebie wielu praktykujących. Ci zaś wyznawcy, którzy chcieli nadal pozostać przy zen, zaprosili do Polski koreańskiego mistrza Seung Sahna (1927–2004) i rozpoczęli praktykę w ramach Stowarzyszenia Buddyjskiego Zen Czogje. Przeobraziło się ono w Szkołę Zen Kwan Um. Na internetowej stronie szkoły możemy przeczytać, że:

Szkoła Zen Kwan Um jest międzynarodową organizacją, skupiającą ponad sto ośrodków i grup założonych przez Mistrza Zen Seung Sahna, pierwszego koreańskiego mistrza zen mieszkającego i nauczającego na Zachodzie. Celem szkoły jest uczynić praktykę buddyzmu zen dostępną dla coraz większej liczby uczniów na całym świecie.

Sercem szkoły Kwan Um jest codzienna praktyka, która się odbywa w ośrodkach i grupach rozmieszczonych w Ameryce Północnej i Południowej, Europie, Australii, Afryce Południowej i Azji. Uczniowie i goście pracują, medytują i jedzą razem, stopniowo osiągając przejrzysty i współczujący umysł, który z chwili na chwilę jest w stanie pomóc wszystkim istotom².

Na stronie możemy też znaleźć kilka mów dharma Seung Sahna, pozwalających zapoznać się ze stylem nauczania szkoły. Przytoczę tu jedną z nich zatytułowaną *Stać się człowiekiem*, która jest jednocześnie wstępem do dalszych nauk:

Jeśli przyjrzyysz się bliżej ludziom w dzisiejszym świecie, zauważysz, że nie są to ludzkie istoty. Nie zachowują się jak ludzkie istoty. Jeżeli człowiek zachowuje się właściwie, wtedy on czy ona stają się prawdziwymi ludzkimi istotami. Chwila po chwili, co robisz? W jaki sposób ocalasz wszystkie istoty od cierpienia?

Przychodzimy na ten świat z pustymi rękami. Co robimy w tym świecie? Dlaczego przyszliśmy na ten świat? To ciało jest pustą rze-

² Zob. Szkoła Zen Kwan Um, [on-line:] <https://www.zen.pl/szkola-zen-kwan-um/> (dostęp: 1.11.2021).

czą. Czym jest ta jedna rzecz, która nosi to ciało dookoła? Skąd przychodzi? Musisz to zrozumieć, musisz to odnaleźć. Więc jeśli chcesz to znaleźć, musisz zapytać siebie: „Kim jestem?”. Zawsze utrzymuj [*sic!*] to wielkie pytanie. Myślenie musi zniknąć. Musimy odsunąć całe myślenie, odciąć nasze myślenie. Wtedy nasza prawdziwa natura pojawi się, nasz prawdziwy umysł pojawi się.

W tym świecie, ilu ludzi naprawdę chce praktykować? Wiele ludzi nie praktykuje wcale, walczą dzień i noc, i przez cały dzień trenują swoje pragnienia, swoją złość, swoją ignorancję. Kiedy stracisz to ciało, nie masz niczego, co mógłbyś zabrać ze sobą. Kiedy to ciało zniknie, co zabierzesz ze sobą? Co zrobisz? Dokąd pójdziesz? Nie wiesz, prawda? Jeśli to „nie wiem” jest jasne, wtedy twój umysł jest także jasny, wtedy także to miejsce, dokąd się udasz, jest jasne. Wtedy zrozumiesz swoją pracę, zrozumiesz, dlaczego przyszedłeś na ten świat. Zrozumiesz, co robisz na tym świecie. Kiedy to zrozumiesz, możesz stać się ludzką istotą³.

Opatką warszawskiej szkoły do 2014 r. była wspomniana wcześniej Aleksandra Porter (ur. 1953). W 1992 r. otrzymała ona pozwolenie na samodzielne nauczanie od Seung Sahna, a następnie przeszła trening dla nauczycieli zen w Polsce i USA. W 2006 r. otrzymała przekaz dharma od mistrza zen Wu Bonga i przyjęła nowe imię: Bon Shim – „Pierwotny Umysł”. Jest nauczycielką prowadzącą w kilku ośrodkach i grupach w Polsce, a także podróżuje i naucza w całej Europie i USA. Obecnie opatem szkoły w Warszawie jest Robert Bączyk (Bon Gak, ur. 1970), natomiast najwyższą władzą szkoły jest Rada Mistrzów złożona z wszystkich czterech polskich mistrzów zen i mistrzów dharmy.

Kolejnym nauczycielem zen, który odwiedził Polskę i wokół którego zgromadziła się grupa uczniów, jest Genpo Sensei (Dennis Merzel, ur. 1944), uczeń mistrza Maezumiego (Hakuyū Taizan Maezumi, 1931–1995). Uczniowie są skupieni w grupie Sangha Kanzeon, której głównym nauczycielem w Polsce była nieżyjąca już roshi Małgorzata Braunek (1947–2014), znana i lubiana aktorka. Obecnie funkcję tę pełni roshi Andrzej

³ Mistrz Zen Seung Sahn, *Stać się człowiekiem*, [on-line:] <https://www.zen.pl/dharma-2/stac-sie-czlowiekiem-mistrz-zen-seung-sahn/> (dostęp: 1.11.2021).

Krajewski, używający imienia Getsugen – „Zamglony Księżyc”. Zachęcając zainteresowanych do przyłączenia się do grupy, porównali zen do samolotu, który wystartował z Japonii, lecz lecąc sięgnął Ameryki i Europy. Czytamy:

Lecimy tym samolotem nad Polską i mamy w tym locie swoje kierunki. Jesteśmy autentycznie zaangażowani w praktykę zen i poszukujemy jej sedna. Nie udajemy Japończyków. Jesteśmy otwarci na ludzi o różnych poglądach i postawach. Doceniamy dorobek innych tradycji duchowych, szkół i nauczycieli – nie tylko buddyjskich.

Łączymy ściśle tradycyjny trening zen z życiem codziennym. Dokąd finalnie dolecimy i jaki będzie polski i zachodni zen, to zależy od nas. Na naszych oczach i z naszym udziałem powstaje autentyczny zen europejski. Możesz wziąć w tym udział, a taka okazja zdarza się raz na tysiąc lat⁴.

Wspólnotę praktykujących tworzą też uczniowie mistrza Kwonga. Roshi Jakusho Kwong (ur. 1935) przyjechał do Polski pierwszy raz w 1987 r., zaproszony przez koreańskiego mistrza Seung Sahna, by wziąć udział w spotkaniu międzyreligijnym. Osoby, które poczuły z nim związek, poprosiły, aby został ich nauczycielem. Potem roshi wziął udział wraz z nimi w odosobnieniu medytacyjnym. Po jego zakończeniu podjęto decyzję o rejestracji nowej organizacji – Buddyjskiej Wspólnoty Zen Kannon. Od dwudziestu pięciu lat roshi regularnie przyjeżdża do Polski, prowadzi odosobnienia i naucza. Utrzymuje on dobre kontakty z nauczycielami innych tradycji religijnych, np. często spotykał się z nieżyjącym już Tengą Rinpocze, a także ojcem Janem Berezą (1955-2011). Odwiedza też klasztor w Lubiniu.

Opatem szkoły jest roshi Mikołaj Markiewicz (ur. 1959). Jest on dość szczególnym przykładem zachodniego nauczyciela, gdyż podczas ceremonii przekazania prawa do nauczania był obecny tzw. świadek z sotoshu, czyli przedstawiciel oficjalnych japońskich władz linii soto, czcigodny Gengo Akiba (ur. 1943).

Wymienione powyżej grupy to nie jedyne ze szkół zen, które prowadzą działalność w Polsce. Należy również choćby wspomnieć o Związku

⁴ Polska Sangha Kanzeon, [on-line:] <http://www.kanzeon.pl/index.php/o-nas/zen-w-polsce> (dostęp: 1.11.2021).

Buddystów Czan – grupie praktykującej według chińskiej linii mistrza Sheng-yena (Shèngyán, 1931–2009), o świątyni w Szczecinie Hakubaizan Sanboin, prowadzonej przez Jeremiego Maślankowskiego (ur. 1958), nauczyciela z linii zen soto, o „Wspólnocie Bez Bram” Mumon-Kai Związku Buddyjskim „Zen Rinzai” w Rzeczypospolitej Polskiej, o grupie Sangha Rinzai Zen i jeszcze kilku innych.

Wróćmy jednak do buddyzmu tybetańskiego, który ma obecnie największą liczbę wyznawców w naszym kraju, i do Władysława Czapnika, dzięki któremu właśnie pojawił się on w Polsce po raz pierwszy. Władysław Czapnik uchodzi bowiem za bardzo ciekawą postać. Wraz z Janem K. Hadyną był założycielem Jednoty Braci Polskich, wcześniej pełnił funkcję pastora chrześcijańskich wyznań: adwentystów i metodystów. Gdy zainteresował się buddyzmem, zaprosił do Polski duńskiego ucznia XVI Karmapy, Olego Nydahla. Ole Nydahl (ur. 1941) i jego żona Hannah (Hannah Nydahl, 1946–2007) odwiedzili Kraków po raz pierwszy w roku 1975. Pojawili się wtedy nowi wyznawcy, w początkowym okresie działalności grupy byli to głównie studenci filozofii i pracownicy naukowci. Ole Nydahl zaczął przyjeżdżać regularnie, co najmniej raz w roku, z wykładami i przekazami dotyczącymi praktyk medytacyjnych. Odwiedzał nie tylko Kraków, ale także Gdańsk, Warszawę, Poznań. W latach osiemdziesiątych ogromnie wzrosła liczba osób zainteresowanych jego wykładami; w każdym z miast przychodziło na nie setki słuchaczy. Ole nie tylko nauczał założeń buddyzmu, ale przyciągał słuchaczy charyzmą i barwnymi opisami swoich osobistych doświadczeń, przygód i podróży na Wschód.

By móc oficjalnie zapraszać nauczycieli i organizować spotkania, konieczne było stworzenie odpowiednich ram organizacyjnych. Dlatego grupa podjęła działania zmierzające do rejestracji, co ostatecznie udało się osiągnąć w 1984 r. Grupa zarejestrowała się jako Stowarzyszenie Buddyjskie Karma Kagyu i w chwili rejestracji liczyła ok. 240 członków i ponad 1000 sympatyków.

Zaczęto zapraszać także lamów tybetańskich. Jako pierwszy przyjechał w 1981 r. Ajang Rinpoche (Ayang Rinpoche, ur. 1942), udzielił w Szczecinie nauk pho-wa, czyli przeniesienia świadomości, popularnie zwanych

„świadomym umieraniem”. W 1984 r. w Krakowie odbyło się spotkanie z Beru Czientse Rinpocze (Beru Khyentse Rinpoche, ur. 1947), który udzielił abhiszek (inicjacji), tj. upoważnień do ważnych praktyk medytacyjnych linii kagju, by polscy buddyści tybetańscy mogli rozpocząć formalną praktykę, zgodną ze zwyczajami panującymi w szkołach tybetańskich. Kolejnymi lamami odwiedzającymi Polskę byli: Tenga Rinpoche (Tenga Rinpoche, 1932-2012), regenci szkoły karma kagju, czyli Situ Rinpoche (Situ Rinpoche, ur. 1954), Działgon Kongtrul (Jamgon Kongtrul, 1954-1992) i Gjaltsab Rinpoche (Gyaltsab Rinpoche, ur. 1954) oraz inni. Przyjeżdżali też lamowie z innych szkół – Namkhai Norbu Rinpoche (Namkhai Norbu Rinpoche, 1938-2018) ze szkoły sakja czy też Czime Rigdzin Rinpoche (Chimé Rigdzin Rinpoche, 1922-2002) ze szkoły ningma – a ich nauki i osobowość przyciągały kolejnych uczniów.

Tymczasem w grupie karma kagju pojawiły się pierwsze pęknięcia i różnice w pojmowaniu praktyki oraz w kwestii relacji do pierwszego nauczyciela – Olego Nydahla. Ole Nydahl pretendował do bycia bezpośrednim przedstawicielem Karmapy, głównego lamy linii kagju na Zachodzie. Twierdził też, że jemu właśnie Karmapa polecił tworzenie ośrodków buddyjskich w Europie. XVI Karmapa zmarł w roku 1981, żaden z Polaków nie miał z nim styczności, jego osoba była więc znana w Polsce tylko dzięki aktywnej popularyzacji czynionej przez Nydahla. Jednak uproszczony buddyzm prezentowany przez tego nauczyciela zaczął wzbudzać kontrowersje. Zarzucano mu między innymi: zmienianie nauk, jak np. wprowadzenie terminu „przestrzeń” w kontekście objaśniania pustki, błędne przekazywanie mahamudry – jednej z najważniejszych praktyk w tradycji kagju, niestosowne komentarze dotyczące islamu oraz odwoływanie się do przesadnie pozytywnego przekazu w niektórych naukach. Oprócz tego zniechęcał on uczniów do studiowania u innych nauczycieli, czasem nawet należących do tej samej linii przekazu, by jak mówił „nie mieszać stylów nauczania”.

Problemem zaczął stawać się fakt, że Nydahl nie odbył formalnych studiów buddyjskich ani tradycyjnego trzyletniego odosobnienia upoważniającego do używania tytułu lamy, przekazywał jedynie ograniczoną ilość nauk i praktyk, które sam otrzymał. Jego nauczanie nie było kompletne

ani różnorodne i dla części wyznawców, którzy zetknęli się z tybetańskimi lamami i ich metodami nauczania, przestało wystarczać, dlatego wielu z nich podjęło poszukiwania innych dróg i nowych nauczycieli. Takim nowym nauczycielem stał się Tenga Rinpocze. W latach osiemdziesiątych odwiedził on Polskę dwa razy, zdobywając ogromną popularność. Jako swojego nauczyciela wybrał go też Lama Rinczen (Waldemar Zych, ur. 1957), jeden z pierwszych Polaków, który ukończył trzyletnie odosobnienie i uzyskał tytuł lamy. Sam Rinczen był wtedy już autorytetem dla wielu polskich buddystów. Poszli oni w jego ślady i zostali uczniami Tengi Rinpocze. Ponadto do podziału przyczynił się problem sukcesji w linii – z dwóch kandydatów do tytułu Karmapy, Ole Nydahl i jego uczniowie wybrali Trinleja Taje Dordże (Trinley Thaye Dorje, ur. 1983), kandydata Szamara Rinpocze (Shamar Rinpoche, 1952-2014), Tenga Rinpocze zaś i większość lamów tybetańskich poparłi Ogjena Trinleja Dordże (Ogyen Trinley Dorje, ur. 1985). Rozłam został przypieczętowany, a spora część dotychczasowych członków stowarzyszenia odeszła, zakładając swoją organizację – Związek Buddyjski Bencien Karma Kamtsang, pozostającą pod bezpośrednim kierownictwem lamów z klasztoru Bencien – Sangje Njenpy Rinpocze (Sangye Nyenpa Rinpoche, ur. 1964) i Tengi Rinpocze, a tym samym akceptując ich wybór co do osoby Karmapy.

Trzeba w tym miejscu wyjaśnić, że podziały i rozpady pojawiające się tak często wśród uczniów grup buddyjskich nie są niczym szczególnym. Buddyzm nie jest religią zorganizowaną na podobieństwo Kościołów chrześcijańskich z jasno określoną hierarchią. Opiera się na bezpośrednim kontakcie mistrz-uczeń, których łączy szczególna więź. Poszukiwanie mistrza nie jest rzeczą łatwą ani krótkotrwałą. Idealny nauczyciel według wskazówek, jakie znajdziemy w jednym z podstawowych tekstów mahajany *Bodhisattwaczariawatary* Siantidewy (s. Śāntideva, kon. VII – pocz. VIII w.), to taka osoba, która doskonale rozumie znaczenie mahajany oraz nawet za cenę życia nie porzuci doskonałej dyscypliny bodhisattwy, czyli właściwych czynów i rozwijania mądrości. Polscy uczniowie, wybierając nauczyciela, za którym podążają, zazwyczaj nie znają zaleceń klasycznego tekstu, kierują się po prostu osobistymi sympatiami wobec mistrza i fascynacją

jego osobowością, stylem praktyki i nauk, jakie on/ona preferuje. Stąd wraz z przyjazdami do Polski kolejnych nauczycieli pojawiały się następne grupy wyznawców, nowe związki i stowarzyszenia religijne. W latach osiemdziesiątych dostęp do dharmy Buddy był mocno ograniczony w związku z koniecznością uzyskiwania zgody na przyjazdy nauczycieli oraz koniecznością odbywania spotkań z władzami odpowiednich struktur urzędowych. Dodatkowym utrudnieniem były kwestie finansowe związane ze słabością polskiej waluty. Nauczyciela należało zaprosić, co mógł uczynić formalnie zarejestrowany związek religijny, uzyskać zgodę na odbycie zgromadzenia, zwrócić wydatki związane z przyjazdem i to w wymienialnej walucie oraz czasami zmierzyć się z pracownikiem SB, który chciał znać nastroje panujące w grupie. Podobnie trudno było wyjechać za granicę, by tam spotkać się z nauczycielem. Dlatego praktykujący skupiali się wokół tych mistrzów, którzy byli w stanie przezwyciężyć trudności i przybyć do Polski, a takich było niewiele. Wszystko zmieniło się w latach dziewięćdziesiątych, kiedy wraz z nowym ustrojem i nowymi możliwościami pojawili się nauczyciele z innych linii i szkół.

Czime Rigdzin ze szkoły Starych Tłumaczeń (ningma) przyjechał do Polski na początku lat dziewięćdziesiątych. W Tybecie uważano go za inkarnowanego lamę, dzierżyciela linii dziaŋter (ang. Jangter, t. *byang gter*) i khordong oraz tertona – odkrywcę ukrytych nauk dharmy. Był też dziekanem wydziału tybetologii Uniwersytetu Visva-Bharati w Zachodnim Bengalu, potem wykładał w Rzymie na zaproszenie słynnego włoskiego uczonego Giuseppe Tucciego. W Polsce skupił wokół siebie grono niezwykle oddanych mu uczniów, z których wielu wcześniej było członkami karma kagju. Założyli oni swoją organizację Związek Buddyjski Khordong oraz ośrodek Drophan Ling w Darnkowie nieopodal Kłodzka. Zbudowano tam piękną świątynię w tybetańskim stylu oraz wielką stupę (budowlę-relikwiarz; warto odwiedzić ośrodek i je obejrzeć, nawet jeśli nie jest się praktykującym buddystą). Dodatkowym walorem ośrodka jest jego przepiękne umiejscowienie w Górach Stołowych (il. 52). Organizuje się tam wiele kursów i spotkań religijnych, między innymi coroczną Modlitwę Ofiarowania Lampek na rzecz pokoju światowego oraz praktyki związane z Guru

Padmasambhawą (s. Padmasambhāva, VIII-IX w.). Po śmierci głównego lamy ośrodek odwiedzali też inni lamowie szkoły ningma, jak np. Taklung Tsetrul Rinpocze (Taklung Tsetrul Rinpoche, 1926-2015) i Khandro Rinpocze, jedna z nielicznych kobiet posiadających tytuł „rinpocze”.

Na Zachodzie oraz w Polsce ogromnym zainteresowaniem cieszyły się także nauki niedawno zmarłego Namkhai Norbu Rinpocze, lamy formalnie związanego ze szkołą sakja buddyzmu tybetańskiego, lecz przekazującego głównie nauki dzogczen w ramach swojej organizacji – Międzynarodowej Wspólnoty Dzogczen. Według niego dzogczen uważać można za „esencję wszystkich tybetańskich nauk duchowych, zarówno buddyjskich, jak i bon – chociaż dzogczen sam w sobie nie należy ani do buddyzmu ani do bon”⁵. Czym jest zatem dzogczen? Odpowiedź znajdziemy na internetowej stronie wspólnoty, gdzie przedstawiony jest on następująco:

Dzogczen oznacza całkowitą (czen) doskonałość (dzog), prawdziwy stan każdej istoty. W dzogczen nie ma jakiegoś obiektu, który należałoby poznać; chodzi raczej o doświadczenie stanu poza umysłem, stanu kontemplacji.

Sposób widzenia w dzogczen nie polega na patrzeniu na zewnątrz i osądzaniu. Chodzi o znalezienie się w stanie wiedzy. Najczęściej używa się tu przykładu lustra i okularów. Okulary służące do patrzenia na przedmioty zewnętrzne stanowią przykład dualizmu. Natomiast zasadą dzogczen jest zwierciadło – powinniśmy w nie patrzeć, aby odkryć siebie.

Kiedy dostrzegasz, że w różnych rodzajach doświadczeń i przejawień istnieje unikalny i jedyny stan obecności, wtedy ostatecznie rozpoznasz niedualistyczną naturę rzeczywistości⁶.

Wspólnota jest zorganizowana według autorskiego pomysłu Namkhai Norbu. Duże ośrodki, nazwane są garami, mniejsze zaś to lingi – razem tworzą one wielką Mandalę. Centralny gar znajduje się na Teneryfie, polskie

⁵ Namkhai Norbu, *Kryształ i ścieżka światła. Sutra, tantra i dzogczen*, Kraków 2001, s. 39.

⁶ Międzynarodowa Wspólnota Dzogczen, [on-line:] <https://www.dzogchen.pl/czym-jest-dzogczen/> (dostęp: 1.11.2021).

ośrodki są rozmieszczone w obszarze Merigaru East. W Polsce znajdują się dwa duże ośrodki miejskie – w Krakowie i Warszawie. Wspólnota dysponuje też ośrodkiem odosobnień Paldenling w Beskidzie Niskim.

Jak mówią sami członkowie wspólnoty, między różnymi garami i lingami nie ma hierarchicznego układu, a jedynie relacje oparte na współpracy i współdziałaniu. Nauki i praktyki można podzielić na trzy rodzaje. Najważniejszy to program studiów i praktyk trzech serii nauk dzogczen – umysłu, przestrzeni i specjalnych instrukcji, zwany Santi Maha Sangha. Program ten zawiera podstawę ukazującą sposób wejścia na ścieżkę prowadzącą do wyzwolenia oraz dziewięć poziomów, z których każde trzy odpowiadają kolejnej serii nauk dzogczen. Santi Maha Sangha obejmuje trening intelektualny, studiowanie pism, poznawanie szczególnych metod właściwych naukom dzogczen oraz praktykę – bezpośrednie doświadczanie nauk. Oprócz tego ważną praktyką jest jantra joga oraz taniec wadźry.

Grupą związaną z buddyzmem tybetańskim, lecz reprezentującym nowe, przystosowane dla uczniów z Zachodu metody praktyki, jest Shambhala, wspólnota zorganizowana według wizji Czogjama Trungpy Rinpoce (Chögyam Trungpa Rinpoche, 1939–1987). Ten nieżyjący już nauczyciel, korzeniami wywodzący się z najbardziej tradycyjnego buddyzmu, był uważany za jedenastą inkarnację Trungpy, głównego lamy klasztoru Surmang w Khamie. Po ucieczce z Tybetu rozpoczął nauczanie najpierw w Wielkiej Brytanii, by potem osiąść na stałe w USA. Aby dotrzeć do uczniów z innego kręgu kulturowego niż jego własny, swoje nauczanie pozbawił wielu elementów właściwych Tybetowi, oddał również ślubowania mnisie, jego zachowanie zaś przekraczało i naruszało wszelkie standardowe wyobrażenia i opinie na temat właściwego zachowywania się guru. Nauczał jednak w sposób niezwykle klarowny, jako jeden z pierwszych udzielał też nauk wadźrajany osobom świeckim. W roku 1976 Trungpa zaczął przekazywać nauki przeznaczone nie tylko dla wierzących buddystów, ale także dla osób niewyznających żadnej religii. Inspiracją dla niego była legenda o Siambhali (s. Śambhala)⁷, mitycznym królestwie oświeconej społeczności. Nauki te

⁷ W piśmiennictwie polskim często można spotkać zapis „Shambhala”, rzadziej „Szambhala” – pierwszy jest anglicyzmem, drugi polską transkrypcją pierwszego. W ory-

miały prowadzić do faktycznego stworzenia takiego społeczeństwa tu i teraz. Praktyka w jego wizji opierała się na wykorzystaniu medytacji uważności (ang. *mindfulness*), w celu nawiązania kontaktu z podstawową dobrocią i mądrością, jakie charakteryzują każdego człowieka. Droga Shambhali była pomyślana jako ścieżka pozareligijna, łącząca aspekty kontemplacyjne z codzienną aktywnością. Jedną z istotnych aktywności była też sztuka – kaligrafia, ikebana, japońskie łucznictwo, poezja, film i taniec. Ważna była ponadto psychoterapia i sztuka uzdrawiania.

Ruch Shambhali w Polsce zapoczątkował uczeń Trungpy Peter Conradi (ur. 1945). W latach dziewięćdziesiątych przyjechał on do Krakowa wykładać na Uniwersytecie Jagiellońskim. Polska grupa Shambhali o swojej drodze pisze następująco:

[...] ścieżka Shambhali nazywana jest ścieżką wojownika – człowieka, który żyje bez lęku. Gdy osiągamy nieustraszoną akceptację samego siebie, wówczas rodzi się w nas niewyczerpana łagodność, współczucie i spontaniczna chęć pomocy innym.

W praktyce, Shambhala jest zarówno duchową ścieżką nauk i medytacji, która pomaga nam w pracy z własnym umysłem, jak i drogą służenia innym; drogą nawiązania więzi ze światem. Są to nauki żywe i odpowiednie na nasze czasy. Dzięki nim możemy otworzyć drzwi współczucia i troski o siebie oraz innych⁸.

Ruch Shambhali przeżywa obecnie trudności. Wynikają one z zarzutów skierowanych wobec ich aktualnego głównego nauczyciela Sakjonga Mipama Rinpoche (Sakyong Mipham Rinpoche, ur. 1962). Został on oskarżony o seksualne wykorzystywanie uczennic. Już wcześniej kontrowersje budziło zachowanie Trungpy, jednak nikt nie kwestionował jakości jego nauczania. Jego obrońcy przywoływali przykłady słynnych mistrzów buddyjskich z dawnych czasów posługujących się tzw. szaloną mądrością

ginalne sanskryckim pierwsza głoska to ཤ (śa; wymawiana miękko), która z racji fonetycznych ograniczeń języka angielskiego oddawana jest w angielskiej transkrypcji jako „sha”, tak samo jak głoska ཤ (śa; wymawiana „sza”) – przyp. red.

⁸ Linia Shambhali, [on-line:] <https://shambhala.pl/linia-shambhali/> (dostęp: 1.11.2021).

jako metodą. Metoda ta polegała na niestereotypowym zachowaniu, które przełamywało utarte schematy myślenia uczniów. Obecny kryzys wydaje się głębszy i dopiero przyszłość pokaże, czy i jak Shambhala sobie z nim poradzi. Dużą szansą na przetrwanie są nauczyciele z krajów zachodnich, którzy od dawna prowadzą większość zajęć i kursów w ramach treningów organizowanych przez Shambhalę, jak np. *Sztuka bycia człowiekiem* czy *Przebudzone serce*.

Wróćmy jeszcze do grup, które powstały na skutek rozbitcia pierwszego formalnego związku buddyjskiego, czyli Karma Kagyu i Karma Kamtsang. Ta pierwsza jest obecnie najliczniejszą grupą buddyjską w Polsce. Używa głównie nazwy „Diamentowa Droga”, by nawiązać w ten sposób do wielkiej grupy kilkuset ośrodków Olego Nydahla istniejących na całym świecie. Imponująca jest także lista ośrodków odosobnienia funkcjonujących w Polsce, które są jej własnością, oraz ośrodków miejskich. Pierwszy z ośrodków, zakupiony jeszcze przed rozłamem grupy, znajduje się w Kucharach (il. 54) niedaleko Płocka i jest to pieczołowicie odnowiony dworek, w którym Helena Mniszkówna napisała swoją *Trędowatą*. Popularność nauk Nydahla jest ogromna i nie wpływają na nią liczne zastrzeżenia co do ich jakości, czyli poddawanie ich modyfikacjom, aby ich przekaz był „bardziej pozytywny”, zniechęcanie uczniów do studiowania nauk innych nauczycieli i zamykanie się nawet na nauczycieli należących do tej samej linii przekazu. Wszystko to sprawia, że jest to bardzo hermetyczna grupa. Burkhard Shreder, religioznawca i były uczeń Nydahla, określa byłego nauczyciela jako lidera elitarniej grupy afirmującej swój elitarny charakter, akcentującej przeświadczenie o odgrywaniu szczególnej roli w procesie buddyzacji Zachodu. W opinii Nydahla w owym procesie klasyczni tybetańscy nauczyciele są niepotrzebni, a mnisi i mniszki stanowią wręcz przeszkodę. Niemniej oddanym uczniom zupełnie to nie przeszkadza, a specyficzny styl nauczania Nydahla postrzegają nie jako wadę, lecz zaletę. Akceptują również fakt posiadania przez Nydahla wielu partnerek, gdyż, jak sądzą, takie zachowanie jest typowe dla świeckich joginów, a za takiego go uważają. Wspólnota odrzuca wykonywanie klasycznych praktyk religijnych, jak pudże i rytuały w języku tybetańskim, jako zbyt formalne i nieprzynoszące pożytku w odróżnieniu od medytacji.

Wspólnota Karma Kamtsang natomiast ściśle trzyma się nauk lamów klasztoru Bencien, którego jest polską filią. Dbłość o dokładność przekazu zarówno nauk, jak i rytuałów jest tu nadrzędna, gdyż traktowana jest jako bezbłędne podążanie drogą wyznaczoną przez nauczycieli z linii przekazu, a „linia przekazu” to kluczowe pojęcie w buddyzmie wadźrajany. W głównym ośrodku związku, w Grabniku pod Warszawą (il. 53), znajduje się świątynia z wielkim posągami Buddy. Posąg ten, wykonany z brązu przez rzemieślników z Patanu, jest identyczny jak posąg w klasztorze Bencien w Nepalu. W ośrodku odbywają się trzyletnie odosobnienia, których program zgodny jest z zaleceniami Działmagona Kongtrula Wielkiego, jednego z ważniejszych lamów linii kagju. Każdego roku odbywa się też Święto Modlitw, które obchodzone jest zgodnie z zasadami ustanowionymi przez XVII Karmapę Orgien Trinle Dordże. Głównym polskim nauczycielem tej wspólnoty jest Lama Rinczen (Waldemar Zych). Ośrodek jest regularnie odwiedzany przez wielu lamów, w tym także z klasztoru Bencien. Często gościem jest Khandro Rinpocze (Khandro Rinpoche, ur. 1967), mająca wielu uczniów w Polsce, czy też Sangter Rinpocze (Sangter Rinpoche, ur. 1977), który po śmierci Tengi Rinpocze przejął osobistą opiekę nad polskimi ośrodkami grupy.

Warto podkreślić fakt, że na terenie Polski stale pojawiają się nowe grupy buddyjskie. Takim przykładem jest wspólnota Drikung Samten Chöling⁹, prowadzona przez darzonego ogromnym szacunkiem Garczena Rinpocze (Garchen Rinpoche, ur. 1936) i innych lamów ze szkoły drikung kagju. Od lat w Polsce działa także Yeshe Khorlo, organizacja związana z lamą z Bhutanu Gangtengą Tulku (Gangtenga Tulku, ur. 1955).

Nie wszystkie wspólnoty skupiają się wokół osoby guru. Dla praktykujących według tradycji therawady ważne są teksty i to one pełnią funkcję przewodników, a nie konkretny nauczyciel. Chociaż czerpią oni inspirację z nauk nauczycieli pochodzących zarówno ze Wschodu (Walpola Rahula, Sayadaw U Pandita), jak i z Zachodu (Ajahn Brahm, Thanissaro Bhikkhu),

⁹ Zob. <http://www.garchen.pl/> (dostęp: 1.11.2021).

najważniejszym źródłem wiedzy jest dla nich utrwalona w piśmie nauka Buddy (p. *Buddha-sāsana*)¹⁰.

Niektóre ze związków wyznaniowych postanowiły połączyć swoje siły w międzywspólnotową organizację – Polską Unię Buddyjską. Należy do niej osiem związków, a jej celem jest wspólna reprezentacja interesów wyznawców buddyzmu wobec państwa, także na arenie międzynarodowej. Od 1997 r. patronat nad unią sprawuje Jego Świątobliwość Dalajlama XIV.

Niniejszemu skrótowemu wyliczeniu wspólnot buddyjskich daleko do kompletności¹¹. Stanowi on jedynie swego rodzaju zarys zagadnienia. Ciągłe powstają nowe grupy i proces ten z pewnością będzie kontynuowany.

Polecana literatura

- Buddyzm w Polsce. Autobiografie*, cz. 1, red. T. Rzepa, Katedra Psychologii Uniwersytetu Szczecińskiego i Fundacja Buddyjska w Szczecinie, Szczecin 1997.
- Budiszewska N., *Buddyzm tybetański w Polsce*, [manuskrypt dostępny on-line na: https://www.academia.edu/7607151/Nina_Budiszewska_Buddyzm_tybeta%C5%84ski_w_Polsce].
- Czapnik A., *Związek Buddyjski Karma Kagyu*, „*Studia Religio-logica*” 34 (2001), s. 141-155.
- Doktor T., Karpowicz P., *Ruchy hinduistyczne i buddyjskie w Polsce*, [w:] *Studia nad ruchami społecznymi*, t. 6, red. W. Modzelewski, Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii, Warszawa 1990, s. 15-72.
- Grela J., *Buddhism in Poland*, [w:] *Buddhist Contributions to Good Governance and Development*, red. Phra Dharmakosajarn, Mahachulalongkornrajavidyalaya University Press, Bangkok 2008, s. 274-281.
- Kalinowski D., *Czasopisma buddyjskie w Polsce*, [w:] A. Kuik-Kalinowska, D. Kalinowski, *Trzy Skarby. Motywy buddyjskie w kulturze polskiej*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2013, s. 209-234.
- Kalinowski D., *Kultura buddyjska w Polsce. Rekonesans badawczy*, [w:] *Pokój dla świata*, red. S. J. Żurek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2006, s. 55-63.

¹⁰ Zob. <http://sasana.pl/> (dostęp: 1.11.2021).

¹¹ Zob. poniżej listę związków i wspólnot buddyjskich w Polsce – przyp. red.

- Kalinowski D., *Matki, żony i... mistrzynie. Autobiografie polskich nauczycielek buddyzmu*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 16/4 (2015), s. 25-47.
- Karczewski L., *Buddyzm japoński i tybetański w Polsce*, „Przegląd Religioznawczy” 1/163 (1992), s. 79-95.
- Karpowicz P., *Ścieżki Dharmy. Społeczna recepcja buddyzmu w Polsce*, [w:] *Buddologia w Polsce. Aspekty filozoficzne i socjologiczne*, red. J. Sieradzan, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 1993, s. 66-99.
- Kosior K., *Buddyzm w Polsce*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 18-19 (1997), s. 187-198.
- Kossakowski R., *Diamentowa Droga. Wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej*, Nomos, Kraków 2010.
- Krajewska M., *Buddyzm Diamentowej Drogi w Polsce. Narracje o początkach*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2016.
- Krajewska M., *Dżinsy, t-shirt i mnisie szaty. O recepcji buddyzmu w Polsce*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2/2 (2013), s. 123-132.
- Namkhai Norbu, *Kryształ i ścieżka światła. Sutra, tantra i dzogchen*, Wydawnictwo A, Kraków 2001.
- Seung Sahn, *Mistrz Zen, Stać się człowiekiem*, [on-line:] <https://www.zen.pl/dharma-2/stac-sie-czlowiekiem-mistrz-zen-seung-sahn/>.
- Sobiecki D., *Polscy buddyści*, „Argumenty” 18 (1987).
- Tokarz G., *Buddyzm w III Rzeczypospolitej – struktury i działalność*, FNCE, Poznań 2020.
- Tracz B., *Zen na poddaszu. Przyczynek do recepcji buddyzmu w Polsce*, „Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały” 16 (2018), s. 203-225, <https://doi.org/10.12775/Polska.2018.06>.
- Zieliński P., *Wspólnoty zen w Polsce*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 6 (1989), s. 132-139.

Lista związków i wspólnot buddyjskich w Polsce

Buddyjska Świątynia Wietnamska „NHAN HOA”

(brak strony)

Buddyjska Wspólnota Zen Kannon

<http://www.kannon.pl/>

Buddyjski Związek Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu

<https://www.buddyzm.pl/pl/>

Buddyjskie Stowarzyszenie Sfery Dharmy

<http://sferadharmy.pl/>

Drikung Samten Chöling

<http://www.garchen.pl/>

Fundacja Theravādy w Polsce

<http://theravada.pl/>

Hakubaizan Sanboin

<http://sanboin.mahajana.pl/>

Instytut Marpy

<https://www.marpa.pl/pl-pl/>

Instytut Śardza Ling

<http://shardza.org/>

Kanzeon Sangha

<http://www.kanzeon.pl/>

Khyenkong Karma Kagyu

<https://khyenkong.pl/>

Ligmincha Polska

<https://ligmincha.pl/>

Międzynarodowa Wspólnota Dzogchen Namdagling

<https://www.dzogchen.pl/>

Misja Buddyjska – Trzy Schronienia w Polsce

<http://misja.mahajana.pl/>

Polska Sangha Tara Mandala

<https://taramandala.pl/>

Polska Unia Buddyjska

<https://polskauniabuddyjska.org.pl/>

Samten Tse

<http://samtentse.pl/>

Sangha Dogen Zenji

<http://zazen.pl/>

Sanga Rinzaï Zen Ho Hakubaji

<https://rinzaizen.pl/>

Shambhala

<https://shambhala.pl/>

Szkoła Zen Kwan Um w Polsce

<https://www.zen.pl/>

Szkoła Zen Taego

<http://taegozen.pl/>

„Wspólnota Bez Bram” Mumon-Kai Związek Buddyjski „Zen Rinzaï” w RP
(brak strony)

Wspólnota Buddyjska Triratna

<https://www.buddyzm.info.pl/>

Związek Buddyjski Bencien Karma Kamtsang

<https://www.benchen.org.pl/pl/>

Związek Buddyjski „Dzogczien Kunzang Cziuling” w RP

<https://www.facebook.com/patrul.rinpocze/>

Związek Buddyjski Khordong w Polsce

<https://www.khordong.pl/>

Związek Buddyjski „Yeshe Khorlo”

<https://www.facebook.com/YesheKhorloPolska/>

Związek Buddystów Czan

<http://www.czan.eu/>

Związek Buddystów Zen „Bodhidharma”

<http://www.buddyzmzen.pl/>

Związek Tybetańskiego Bon „Sa Trik Er Sang”

<http://lamabon.org/>

Inne strony buddyjskie

Forum e-Budda PL

<https://forum.budda.me/>

Portal Buddyjski CyberSangha

<http://buddyzm.edu.pl/>

Portal buddyzm.media.pl

<http://buddyzm.media.pl/>

Portal dhamma.pl

<https://dhamma.pl/>

Portal mahajana.net

<http://mahajana.net/>

Portal Milinda. Religijnie zaangażowani...

<http://milinda.pl/>

Portal sasana.pl

<http://sasana.pl/>

ANEKS

Lucy Hyekyung Jee

Korean Buddhism

Abstract

Buddhism has a long history in Korea and is deeply rooted in the thought of the Korean people. It introduced rebirth and karma theory and changed Korean people's worldviews. From its transmission period to the Goryeo dynasty, it served the royal family and supported the kingship. In the Unified Silla period, it became prevalent among the common people through the teaching of equal salvation. In the Goryeo dynasty, it became a vital part of Korean culture. In the Joseon dynasty, however, the country became neo-Confucian, and Buddhism lost its political influence. Officially, it was suppressed, but it still played a role as a crucial religion among the people. In modern times, Buddhism has revived and survives in competition with Christianity.

Among the various denominations, the Hwaeom and Seon schools remained major Buddhist schools in Korea. Hwaeom Buddhism proposed the interconnected worldview, Buddha mind in human mind, and the power of mind. Seon Buddhism taught the way to recover Buddha mind. Korean Buddhist scholars developed their mind-cultivation tradition on the basis of those two teachings. Currently Seon school is the biggest order in Korea and the mind cultivation tradition keeps transforming in the context of contemporary Korea.

Keywords: Hwaecom Buddhism, Seon Buddhism, Three Kingdoms, Unified Silla, Goryeo Dynasty, Joseon Dynasty

Part 1. History of Korean Buddhism

1. Buddhism in the Three Tribal Kingdoms Period

1.1. Transmission

Buddhism was transmitted in the three tribal kingdoms period. The three kingdoms were Goguryeo, Baekje, and Silla. Goguryeo was located in the northern part of the Korean Peninsula and Manchuria, Baekje in the south-east, and Silla in the southwest. All three countries accepted Buddhism when they were strengthening their kingships and centralizing their structures. Buddhism supported kings' authority and kings also made use of it.

In 372, King Fu Jian of the Qian Qin dynasty sent an envoy to King Sosurim (r. 371-384) of Goguryeo accompanied by the Buddhist monk Sundo (順道, ch. Shùndào) with a Buddha statue and Buddhist scriptures.¹ In 391, King Gogukyang decreed that people should follow Buddhism and pursue good fortune. The Indian monk Marananta (摩羅難陀, Ch. Mólúónántuó, S. Mālānanda, also S. Kumāranandin, fl. late forth c.) came to Baekje in 384 through Eastern Chin. In 392, King Asin (r. 392-405) promulgated the idea that people should follow Buddhism to live a happy life.²

Unlike Goguryeo and Baekje, the Silla kingdom took time to accept Buddhism as an official religion. According to a legend, the transmission from Goguryeo occurred by the monk Ado (阿道, fl. late forth c.). While staying at Morye's house near the border of Silla and Goguryeo, he heard the princess fell ill, and he cured her. Subsequently, he obtained a permission from King Michu (r. 262-283) to build a Buddhist temple. However, Buddhism was not taking root in Silla. The people of Silla and the leaders

¹ Ilyon, *Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea*, transl. T.-H. Ha, G. K. Mintz, Seoul 1972, p. 177.

² Ibid., p. 178.

of the indigenous religions tried to hurt Ado after King Michu died, and he eventually fled.

King Beopheung (r. 514-540) revived Buddhism and made it a national religion after the sacrifice of Ichadon (異次頓, 501-527). When Ichadon was beheaded for his beliefs, a miracle was said to have happened: according to *Samguk yusa*, a white liquid fountained from his neck to a height of three meters, his head flew to Geumgang Mountain, the sky became dark, the earth shook, and flowers rained from the sky.³ The event frightened his opponents and Buddhism became a national religion.

Baekje also transmitted Buddhism to Japan in 6th CE. King Seong (r. 523-554) sent Buddha statues, Buddhist scriptures, and monks to King Kinmei of Japan in 552.

1.2. Buddhism in Goguryeo

It is said that the popular doctrinal teachings in Goguryeo were the Samnon (三論, Ch. *sānlùn*) and Jilon (地論, Ch. *dìlùn*) schools. Seungrang (僧朗, c. 450-530) was the representative in the Sanlun school, a Chinese Madhyamaka school. He studied in China, contributed to the development of the Sanlun school in China, and became a respectful monk following the teachings of Huayan (華嚴, Ch. *huáyán*, K. *hwaeom*) and Sanlun there. The monk Uiyeon (義淵, 6th c.) studied the teachings of the Dilun school, a form of the Chinese Yogācāra school, with Fashang (法上, Ch. Fǎshàng, 495-580) and then went back to Goguryeo.

In the late period of Goguryeo, King Yeongryu (r. 618-642) and King Bojang (r. 642-668) preferred Daoism to Buddhism. Buddhist temples were replaced with Daoist shrines, and the influence of Buddhism on Goguryeo weakened. The monk Bodeok (普德, 7th c.), who taught the *Nirvana Sutra*, unsuccessfully tried to revive Buddhism. He warned the king that the kingdom would collapse if he kept following Daoism instead

³ Ibid., pp. 185-189. The same record is written in: Kim Busik, *Samguk sagi*, book 4, see Russian translation: idem, *Samkuk sagi. Letopisy Silla*, trans. M. N. Paka, Moskva 2001, p. 129.

of Buddhism. However, the king did not listen to the advice, so the monk left Goguryeo and went to Baekje. *Samguk yusa* recounts that he flew to the southern area in his house overnight using magical powers.⁴ Goguryeo collapsed in face of the alliance of Silla and the Tang dynasty in 668.

1.3. Buddhism in Baekje

The *Lotus Sutra* (*Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra*), Mireuk (S. Maitreya) beliefs, and precept studies were popular in Baekje. Baljeong (發正, 5th-6th c.) studied in the Liang dynasty for thirty years and spread belief in the *Lotus Sutra* after going back to Baekje in 549. After that, the *Lotus Sutra* was prevalent in Baekje as a sutra for protecting the nation. The monk Hyehyeon (慧現 or 慧顯, 570-627) chanted it as well as studying Sanlun teachings.⁵

Gyeomik (謙益, fl. 6th c.) went to India to study Buddhist precepts and to bring the precepts and scriptures to Baekje. After he returned to Baekje in 526, with the support of King Seong, he contributed to the reformation of Buddhist orders and translated Buddhist precepts and scriptures. In 599, King Peop (r. 599-600) prohibited killing and eliminated hunting and fishing tools on the basis of the first of the five Buddhist precepts: not killing living beings, not stealing, not lying, not misusing sexuality, and not becoming intoxicated.⁶ Baekje Buddhists observed the precepts strongly because they were related to the beliefs of Mireuk, a messiah bodhisattva in Buddhism. The Mireuk faith was welcomed in Baekje because Mireuk Buddha would come to the land when the Chakravarti (S. *cakra-vartin*), the ideal ruler in Buddhism, governed the country.

Baekje's people had highly developed skills in making Buddhist artifacts such as temples, stupas, and statues. At Silla's request, Baekje sent architects and craftsmen to Silla to build the Hwangryongsa temple.

⁴ Ilyon, *op. cit.*, pp. 194-195.

⁵ B. Jeong, *Hangug bulgyosa*, Seoul 2020, p. 75.

⁶ Ilyon, *op. cit.*, p. 192.

1.4. Buddhism in Silla

Buddhism was the ruling ideology in Silla. King Jinheung (r. 540-576) used the Mireuk faith to strengthen his kingship. Following Baekje, the kings built the temple Heunglyunsa and used the ideas of Chakravarti to form an elite young warrior group, Hwarang, who practiced the Mireuk faith and observed the five precepts. To show his authority, the king asked for the relics of Buddha (*śarīra*), from the Yang dynasty and received several relics in 549.

Kings did their best to make Silla into Buddha Land and to equal the king with the Buddha. King Jinheung started building Hwangryongsa temple. King Jinpyeong (r. 579-632) changed his whole families' names to those of the Buddha's family: He named himself after Shuddhodana, the Buddha's father. His wife's name was changed to Maya, the mother of Shakyamuni Buddha, and his brother's name was changed to the name of Shakyamuni Buddha's uncle. Because of this name, his daughter, Queen Seondeok (r. 632-647) was able to obtain the position of Shakyamuni Buddha and was equated to a Chakravarti. This was because Siddhartha was predicted to become a Buddha or Chakravarti. The name change consecrated the king's power, justified Queen Seondeok's rule, and set a foundation for Buddha Land.

The monk Jajang (慈藏, 590-658), a cousin of the queen Seondeok, completed this project. In 643, he came back to Silla with Buddha *śarīra*, a Buddha statue, Buddhist scriptures and other artifacts. He built the nine-story wooden stupa, 66.7 m tall, in the middle of the temple Hwangryongsa, placed *śarīra* under the stupa, and thus completed the central temple of Buddha Land.⁷ The Hwangryongsa temple played an important role in the unity and growth of Silla.

As a *daeguktong* (national Buddhist teacher), Jazang reformed Silla Buddhism on the basis of Buddhist precepts. He built the Tongdosa temple and an ordination platform to give full ordination to others (il. 32). The Tongdosa temple is still the temple of precepts in Korea.

⁷ A Buddhist stupa is a kind of tombstone of the Buddha. Buddha's relics or Buddhist scriptures are placed under the stupa. The size of the stupa varies.

2. Buddhism in Unified Silla

Silla unified the Korean Peninsula in 676 and continued as a kingdom until 935. This period is divided into the times before and after the reign of King Hyegong (r. 765-780), when the court's battle over the throne became intense. After the unification, Silla Buddhism embraced the legacy of Goguryeo and Baekje Buddhism. In the first part of the period, doctrinal studies flourished, and Buddhism permeated the common life. With the political chaos of the second part of the period, the development of doctrinal studies stopped, and Seon (禪, Ch. *chán*) Buddhism, which kept a distance from the court, became popular among the baronial families.

In 698, a Goguryeo refugee associated with the Tungusic Mohe people built Balhae on the northern part of Daedong River and in the Manchuria area. There are few records or studies of Balhae Buddhism but from its Buddhist remains, we can see that Buddhism, especially the belief in Gwaneum (S. Avalokiteśvara, Ch. Guanyin) and the *Lotus Sutra*, was popular with the ruling class.⁸

2.1. Flourishing Doctrinal Studies

Most Mahāyāna Buddhist teachings and major sutras were transmitted and well understood. Within the doctrinal competition, Hwaeom (華嚴, Ch. *huáyán*) Buddhism became one of the dominant teachings of Korean Buddhism. Silla monks studied various Buddhist scriptures and left commentaries on various Mahāyāna sutras: the *Lotus Sutra* (S. *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, Ch. *Miàofǎ liánhuá jīng*), the *Flower Garland Sutra* (S. *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahā-vaipūḥya-sūtra*, Ch. *Dàfāngguāng fóhuáyán jīng*), the *Nirvana Sutra* (S. *Mahā-yāna-mahā-parinirvāṇa-sūtra*, Ch. *Dà bānnièpán jīng*), the *Diamond Sutra* (S. *Vajra-cchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra*, Ch. *Jīngāng bōrě bōluómìduō jīng*), the *Amitabha Sutra* (S. *Sukhāvātī-vyūha-sūtra*, Ch. *Fú shuō ēmítuó jīng* abbreviated *Ēmítuó jīng*), the *Brahma's Net Sutra* (S. *Brahma-jāla-sūtra*, Ch. *Fànwǎng jīng*), etc.

⁸ B. Jeong, *op. cit.*, p. 158-160.

They knew not only Yogācāra and Mādhyamika teachings, but also newly emerged Tathāgatagarbha thought, which taught that all sentient beings have Buddha nature. There were many outstanding Buddhist scholars, such as Woncheuk, Uisang, Wonhyo, and Daehyun.

For the Yogācāra school in Silla, Woncheuk (圓測, Ch. Yuáncè, 613-696) and Daehyun (大賢, also Tachyeon 太賢, 8th c.) were important. Woncheuk studied Yogācāra teachings in China and contributed to the development of Yogācāra there. Though he did not come back to Silla, his thought influenced the development of Yogācāra in Silla. Furthermore, his commentary on the *Sandhinirmocana Sutra* was transmitted to Tibet. Unlike Chinese Yogācāra scholars, he accepted other Buddhist teachings as equal as the Yogācāra teachings, with the idea that all Buddhist teachings are provisional teachings to lead one to attain enlightenment. His understanding was passed on to Daehyun, the founder of the Silla Yogācāra school. Daehyun wrote commentaries on various Mahāyāna sutras and scriptures and studied the precepts. He synthesized Buddhist teachings on the basis of his understanding of Yogācāra teachings. His disciples formed Beopsang (法相, Ch. *fǎxiāng*) school and integrated Mireuk and Amitabha beliefs there.

Uisang (義湘, 625-702) founded the Korean Hwaem school. He studied Hwaem Buddhism under Zhiyan (智儼, Ch. Zhìyǎn, K. Jieom, 602-668), the second patriarch of the Hwaem school in China, and in 668, he wrote *Hweom ilseung Beopgyedo* (華嚴一乘法界圖, *Diagram of the Avatamsaka Single Vehicle Dharmadhātu*), a poem composed of a single, maze-like line of 210 words. The shape of the poem represents a mandala, a symbolic diagram of the universe, adding a touch of esoteric magic to the words. It contains the essential Hwaem teaching called *beopgye yeongi* (法界緣起, dependent arising of the universe), which teaches the interconnectedness of the world and the equality of all being. He also emphasized *seonggi* (性起, dependent arising from original nature), which holds that all phenomena are manifestations of the original nature, but sentient beings do not acknowledge this because they are deluded by ignorance. In managing his school, Uisang applied those ideas and treated his disciples equally regardless of their social rank. Those two ideas are the basic philosophy of Korean Buddhism.

Wonhyo (元曉, 617-686) was the quintessential Korean Buddhist scholar. He was a friend of Uisang, and they tried twice to go to China to study the new Yogācāra school's teachings with Xuanzang (玄奘, Ch. Xuánzàng, K. Hyungjang, 602-664). The first time, they were imprisoned in Goguryeo after being mistaken for spies. The second time, Uisang left for China, but Wonhyo gave up the trip after spending a night in a tomb. Through this experience, he was enlightened that all things were caused by the mind, and all phenomena were manifestations of consciousness. He realized that it did not matter whether one studied abroad or in Silla. Like Daehyun, he left many writings on most Buddhist scriptures that had been introduced to East Asia at the time. It is said that he wrote 77 texts in 150 volumes; currently 25 of his writings remain.

He established his one mind (一心, *yilsim*) philosophy as accepting the main idea of *Awakening of Faith in the Mahāyāna* (Ch. *Dàshéng qīxīn lùn*). This book explains the teachings of the Tathāgatagarbha school as reconciling the Madhyamika and Yogācāra schools. The "one mind" is the original mind of sentient beings. It has the aspects of suchness and of arising and ceasing. The aspect of suchness is emptiness (S. *śūnyatā*, K. *gong*) and corresponds to the Madhyamaka school's understanding of original nature. The aspect of arising and ceasing is the storehouse consciousness (S. *ālaya-vijñāna*, K. *aroeyasik*) manifested by cause and condition and corresponds to the Yogācāra school's understanding of the original nature. With the concept of the one mind, all mind discourses in Buddhism are unified. In order to return to the one mind, he proposed Samadhi and Vipāśyana. Samadhi calms the mind and reveals the aspect of suchness, while Vipāśyana contemplates all arisings in the mind and the universe and thus can cultivate compassion. The one mind philosophy also reflects the Hwaecom Buddhist idea that all beings are equally interconnected.

With the one mind philosophy, the thought of reconciliation (和諍, *hwajaeng*) became a distinctive trait of Wonhyo's philosophy. He harmonized the contradictions of all Buddhist teachings from the standpoint that all these teachings aim to relieve sentient beings' suffering. He criticized the pros, cons, and limits of each teaching and placed them in a single

Buddhist system. He was praised as a great monk of reconciliation by Uicheon of Goryeo (義天, 1055-1101).

Esoteric Buddhism was still popular. Esoteric Buddhist monks cured diseases and protected the country through esoteric rituals. Myeongnang (明郎, 7th c.) is believed to have defeated an enemy army with chanting, and Milbon (密本, 7th c.) cured Queen Seondeok (r. 632-647) by chanting the *Medicine Buddha Sutra* (S. *Bhaiṣajyaguru-sūtra*, Ch. *Yàoshī běnyuàn jīng*).

2.2. Spreading Buddhism to Common People

Following Buddha-nature beliefs, monks actively spread Buddhism to the common people. Hyesook (惠宿, 5th-6th c.), a former *hwarang* ('flower warrior; young male elite knights) criticized monks for cooperating with the ruling class and built the Mita (Amitabha) temple for the people. Hyegong (惠空, 5th-6th c.) and Daeon (大安, 5th-6th c.) also lived among the poor and spread Buddhism. Wonhyo followed their legacy. He renounced his status as an elite monk, married Princess Yoseok, wore tattered clothes, and wandered around singing the *Muae* (*No Hindrance*) song as hitting a bowl. He taught people to recite *Namu Amita Bul* (bow to Amita Buddha) for their salvation. Wonhyo directly taught the Amitabha faith to the people, whereas Uisang indirectly spread the faith by teaching it to his disciples outside the capital. Owing to his efforts, the Amita faith spread to all of Silla.

The Amitabha faith was popular because it was about the afterlife and offered an easier way to salvation. The belief relied on the power of Amita Buddha for salvation. If one sincerely called the name of Amita Buddha from the depth of one's heart, one could be born in the pure land and become Buddha. Wonhyo and other Silla monks believed that even people who were against Buddhist teachings could be saved by Amita Buddha if they repented. This universal salvation was welcomed to the Silla people. Along with the Amita pure land faith, Mireuk pure land salvation was introduced. This faith held that one is born in Tuṣita (the joyous heavenly realm) or lives in a future pure land fulfilled by the coming of Mireuk. To live in Mireuk's pure land, a person should observe five bodhisattva precepts as well. This was difficult for commoners, so monks and aristocrats

preferred the Mireuk pure land belief while most people preferred the Am-ita pure land belief.

The Gwaneum and Jijang faiths were also prevalent. The Gwaneum bodhisattva helped people in need whenever they earnestly called his name with one heart. Uisang was the person who rooted a firm belief in the Gwaneum bodhisattva in people's minds. On the basis of the *Hwaeom Sutra* (S. *Avataṃsaka-sūtra*, Ch. *Huāyán jīng*, K. *Hwaeom gyeong*), he established the Naksansa temple (il. 33) as the actual place where Gwaneum stayed. The Jijang bodhisattva saved all sentient beings, especially beings in hell. The Jijang faith was popular for its links to the salvation of deceased family members.

2.3. Transmission of Seon Buddhism

Northern Seon Buddhism was introduced in the seventh century by Beom-nang (法朗, fl. 632-646), but he did not settle down in Silla. In 821, Doui (道義, d. 825) came back to Silla from China and introduced Southern Seon Buddhism. He tried to spread the teaching in the capital, but due to the backlash from the monks in the doctrinal schools, he came to be a hermit in the Mt. Seolak. Hongcheok (洪陟, fl. 830), who returned from China in 826, managed to bring King Heungdeuk (r. 826-836) to conversion to Seon Buddhism and opened a Seon Buddhist temple. Afterwards, Seon Buddhist temples were opened with the support of baronial families.

Most of the Seon schools are of the lineage of Mazu Daoyi (馬祖道一, Ch. Mǎzǔ Dàoyī, K. Majo Doil, 709-788) in China. This Southern Seon Buddhism emphasized sudden enlightenment of Buddha nature and keeping a Buddha mind in daily life. It taught that once you had seen the Buddha nature, all your daily behavior would be a manifestation of it. Therefore, Mazu Daoyi said, "Daily mind is the enlightened mind," and "Mind is Buddha." Silla Seon Buddhism followed this idea and highlighted Seon practice in daily life.

3. Buddhism in Goryeo

In the later period of the Unified Silla, the kingdom was divided among the barons because of the weakened power of the king. In 936, Taejo Wanggeon of Goryeo (877-943, r. 918-943) unified the Korean kingdoms. In the Goryeo dynasty, Buddhism came to be deeply rooted among common people and became the national religion. The Buddhist orders were supervised by the court.

3.1. Buddhism as the National Religion

King Taejo left two important documents that established Buddhism as a major religion. In the document of prayer to celebrate the building of the Buddhist temple Gaetaesa, he praised the grace of Buddha. Buddha was worshiped alongside indigenous deities as a powerful deity to protect and support the authority of the Goryeo dynasty. The ten injunctions of King Taejo also show how crucial Buddhism was to the Goryeo dynasty. Three of the ten were about Buddhism:

The first injunction: With the grace and protection of Buddha, the kingship of this country can succeed. Therefore, build Buddhist temples of doctrinal schools and meditation schools, and send monks to take care of them.

The second injunction: The temples have been built at designated places by the monk Dosun, the expert in feng shui theory. Do not build temples at undesignated places because it will hurt the force of the land and lead to the collapse of the power of the court. For example, the people of the late Silla built Buddhist temples at many random places, and that caused the fall of Silla.

The sixth injunction: *Yondenghoe* (the lantern lighting festival) is for worshiping Buddha, and *Palkwanhoe* (the purification festival) is for worshiping various deities, such as heavenly spirits, mountain

gods, river gods, and dragon gods. Do not allow any suggestion to simplify or aggrandize those festivals. Practice the rituals sincerely.⁹

Buddhism was a major religion for protecting the country, but the interesting part is that the kings were asked not only to support Buddhism, but to control its expansion.

The state also managed the operation system of the Buddhist denominations and ran a national certification exam for Buddhist monks. The system was similar to a bureaucracy, and Buddhist monks were treated like public officials. A monk who takes a national exam, gets a position, and be promoted by the state. The best positions a monk could get a promotion to were *wangsa* (the teacher of the king) and *kuksa* (the teacher of the nation). They were respected as spiritual leaders of the people, like the popes in Europe. Unlike popes, however, the *wangsa* and *kuksa* were appointed by Goryeo's king. Technically, they were higher than the king, but in reality they were controlled by the king.

3.2. Harmonizing Buddhist Teachings

The Goryeo court reorganized Buddhism into the Seon school and the doctrinal school. In this structure, Buddhist monks tried to harmonize the schools. In the early Goryeo period, Seon, Hwaeom, and Beopsang schools were the big ones.

In the doctrinal school, Hwaeom Buddhism competed with the Beopsang school (法相宗; Ch. *fǎxiāng zōng*; dharma-characteristics school), a Yogācāra school. Hwaeom is also called the Beopseong school (法性宗, dharma-nature school) in Korean Buddhism. Gyunyeo (均如, 923-973), a monk of the Hwaeom school, tried to unify the teachings of Beopsang with Hwaeom. The Beopsang and Beopseong schools had opposite arguments about reality. The dharma-characteristics school focused on examining and classifying the characteristics of dharma or phenomena. The dharma-nature school focused on the one essence of all being. It argued

⁹ See *Sourcebook of Korean Civilization*, vol. 1: *From Early Times to the Sixteenth Century*, ed. P. H. Lee, New York-Chichester 1993, pp. 263-266.

that all phenomena were the process of one Buddha nature and emphasized the nature of arising. Gyunyeo saw that the reality of the world was one thing, but at the same time, he also attended to the many colorful things in the world.

Later, Uicheon (義天, 1055-1101) criticized Gyunyeo's doctrinal harmonization and proposed to unify practice with doctrine. He was a prince who studied Hwaeom Buddhism in Korea and China. He also studied Cheontae (天台, Ch. *tiāntái*) Buddhism in China and established the Cheontae school in Goryeo after his return. To harmonize doctrine and practice, he referred to Cheontae's classification and Wonhyo's reconciliation. He considered the Seon and doctrine schools equally important and compatible. The Seon school neglected language, whereas the doctrine schools were attached to language. Their attitudes both had pros and cons, so they were compatible with each other. He also looked for the common ground between Confucianism and Daoism, and he said that their teachings were different from those of Buddhism, but all three discussed filial piety. He harmonized other philosophies into one system and found their common teachings by adopting the ideas of Zongmi (宗密, Ch. *Zōngmì*, K. Jongmil, 780-841).

Jinul (知訥, MR: Chinul 1158-1210) tried to achieve harmonization from the point of view of the Seon school. He saw that meditation, namely Seon practice, and doctrine, namely Hwaeom teachings, were two gates to attaining enlightenment. Seon Buddhism mainly broke the limits of thought and the emphasis on the power of the nature of the mind. *Seonggi* theory in Hwaeom explained the calm nature and the dependent arising of all beings. He found that *seonggi* in Hwaeom teachings was identical to the Seon teaching that each person's mind is the Buddha's mind. On the basis of this conclusion, he asserted that doctrinal teaching was the word of Buddha and that meditational teaching was the mind of Buddha.

3.3. The Development of Seon

In the early period, the Seon school had nine lineages (*Gusan Seonmun*) and seven of those were Mazu lineages. The Seon school had diverse lineages

during the reign of King Gwangiong (r. 949-975). Seon monks went to China to study the new Seon Buddhism and came back with the teaching of the Jodong (曹洞, Ch. *cáodòng*) school, Wiyang (漚仰, Ch. *wéiyǎng*) school, and Beopan (法眼, Ch. *fǎyǎn*) school.

During the military regime (1170-1270), Seon schools were supported by military families and closed to political powers. In this condition, some monks started a movement to return to pure practitioners, called *gyeolsa* (結社, solidarity). The famous Gyeolsa of Suseonsa temple was called on by Jinul. He criticized the monks who had wielded political power, and concentrated on sutra studies and Seon practice. He opened the opportunity to everyone to join this movement and was well received. A Gyeolsa temple of Baekryeonsa was called on by Yose (了世, 1163-1245). He also criticized the established Buddhist order and proposed the practice of Cheontae meditation and repentance. This Gyulsa was more appealing to the common people.

Jinul introduced the practice of Ganhwa Seon to Goryeo. *Ganhwa Seon* literally means seeing *hwadu* (the head phrase) whereas *hwadu* (Ch. *huàtóu*) is a puzzling expression in a Seon dialogue and a word used to raise big questions and make the practitioner concentrate on them. The most famous *hwadu* was Zhaozhou's *mu* (無, Ch. *wú*; "not"). Before he knew Ganhwa Seon, Jinul argued for sudden enlightenment and gradual cultivation. The concept of sudden enlightenment follows from the realization of one's mind. Gradual cultivation means continuously practicing both concentration (S. *samādhi*) and wisdom (S. *prajñā*) after this realization, because defilement is difficult to remove completely. After he studied Ganhwa Seon, Jinul thought that concentrating on *gongan* (Ch. *gōng'àn*) was a good cure for the knowledge disease (*areumali byeong*); in his work, he held that this cure was a shortcut to enlightenment. "Knowledge disease" means that with knowledge, one becomes attached to analyzing and judging things.

During the period of Mongol rule, the Seon trend by Mengshan Deyi (夢山德異, Ch. Méngshān Déyì, K. Mongsan Deoki, 1231-1308) was popular among Goryeo Seon monks. He suggested five stages of *hwadu* meditation with "mu": holding the *hwadu*, concentrating on it, breaking

through it, confirming the enlightenment from a Seon master, and then keeping the enlightened Buddha nature. There are two ways to see *hwadu*: thinking of the reason the Seon master said the word “mu,” and just concentrating on the word “mu.” Deyi’s way was the latter of the two. His step-by-step method was welcomed by the Goryeo monks and has survived until the present day.

Seon monks also combined Jungto practices with Seon practice. Naong (懶翁, 1320–1376) stated that Amita Buddha was not a Buddha in the west pure land, but was a Buddha in people’s minds. Then he suggested pursuing Ganhwa practice and chanting Amita Buddha’s name.

3.4. Buddhist Faith among the People

Goryeo people were sincere Buddhists. The court performed varied Buddhist rituals, such as the *Yeondeunghoe*, for all people, *Palkwanhoe* to mourn the soldiers who died in war, various rituals for driving away turmoil, and an event offering food to monks. In addition, lecture meetings on sutras and for confession were held. As in Silla, those rituals were used to show the authority of the king and to unify the people.

The Mita, Gwaneum, and Jijang faiths were still popular among the Goryeo people. The Nahan faith was newly introduced. *Nahan* (S. *arhat*) refers to the enlightened saints. It was said that they could make rain fall during droughts, protect the country, and give longevity.

3.5. Confucianism and Buddhism

Buddhism and Confucianism played different roles in Goryeo society. Buddhism was a religious and spiritual teaching, while Confucianism was a political ideology. During the reign of King Gwangjong, the Confucian scholar Choe Seungro (崔承老, 927–989) set apart Buddhism and Confucianism and argued that the two played different roles. Confucian scholars in early Goryeo thought that they complemented each other. In the late Goryeo, however, neo-Confucian scholars criticized Buddhist corruption and transcendental teachings. This view went on into the Joseon dynasty.

4. Buddhism in Joseon

King Taejo (r. 1392-1398) founded Joseon in 1392 under the neo-Confucian ideology. Buddhism lost its political power, but it remained as a religion. The Joseon dynasty reduced the number of Buddhist temples and properties, restricted the numbers of monks, and forbade them to enter the capital. Officially, the court suppressed Buddhism, but people, including the royal family, kept their beliefs in Buddhism.

4.1. Suppression of Buddhism

The first suppression policy involved applying strict rules for becoming a monk. Since the Goryeo Dynasty, the court had issued identification documents for monks, called *doecheop*. King Taejo of Joseon strictly applied this law and required a certain fee in exchange for exemption from national labor. King Sejo (r. 1455-1468) reduced the fee but asked candidates to take an exam to become monks. King Seongjong (r. 1469-1494) abolished the ID card system and removed the routes to becoming a monk. In the sixteenth century, when Queen Munjeong was serving as regent, she opened the monk exams for fifteen years, and many people were able to become monks. However, the exams closed again after that.

The second policy was the reformation of Buddhist orders. In 1406, King Taejong saved only 232 temples in the national system and confiscated public properties. Then he reorganized eleven of the orders into seven: the Jogye, Hwaom, Cheontae, Jaeun, Jungshin, Chongnam, and Siheung schools. In 1424, these seven were reduced to just two: the Seon school and the doctrinal school. Then the 242 official temples were reduced to 36 and limited in owning properties. In 1512, even the two school systems were abolished, and temples' properties were given to Confucian institutions.

The third policy was creating distance between the people and the monks. The Buddhist temple in the palace was demolished, and monks were banned from entering the capital 1449 to 1895.

4.2. Continuity of Buddhism

Despite those official persecutions, the royal family, aristocracy, and common people kept the Buddhist faith and practiced Buddhist rituals. They performed Buddhist-style funerals, and they prayed for the spirits of dead parents and for the health and good fortune of living family members. The court still did *Yeondenghoe* and *Suryukjae* (rituals to console the spirits in the water and on the earth and to wish good fortune) and allowed *Uranbunjae* (a ritual to remember and pray for the salvation of ancestors). To purify killings, King Taejo and King Sejo, who became king by scarifying others, donated money to build Buddhist temples and publish Buddhist scriptures. Queens were the major patrons of the Buddhist temples. The common people preserved the Pure Land faith, the Gwaneum faith, and the Jijang faith as well.

Buddhism had a chance for revival during the regency of Queen Munjeong. She reestablished two Buddhist schools, eliminated monk exams, restored the government's official system of monks, and appointed the monk Bou (普雨, 1515-1565) head of the Seon school. Those who became monks at that time succeeded to the Buddhist tradition. However, all these policies were abolished after her death.

Buddhist monks also made efforts to preserve Buddhism by participating in war during the Japanese invasion in 1592. King Seonjo (r. 1567-1608) asked the Seon monk Hyujeong (西山休靜, 1520-1604) to recruit an army. Monks formed an army and fought for the Joseon dynasty, despite the conflict between killing enemies and Buddhism's no-killing precepts. Many monks renounced the monastic life after the war. Owing to this participation, people's views of Buddhism changed. Neo-Confucian scholars no more criticized Buddhism for abandoned human ethical virtues like filial piety and loyalty. Monks were admitted as members of society. They regained their monastic IDs as a reward for their war contribution, and they were obliged to carry out public labor, such as construction and paper making. The burden of public labor to the Buddhist monks grew heavier and heavier in the later Joseon period.

4.3. Integrated Buddhism

In the seventeenth century, other Buddhist denominations were absorbed into Seon Buddhism. Hyujeong proposed three categories for monks' education: Ganhwa Seon, doctrinal studies, and chanting meditation. Ganhwa Seon was for high-quality practitioners because it helped them see the original nature. Doctrinal studies were for low-quality practitioners because they needed language to understand Buddhist teachings. Chanting meditation was for visualizing the pure land. But the pure land was not a western pure land but a pure land in the mind. So, the focus was on the mind, in the belief that mind is the Amita Buddha's mind and its pure land. This system shows the integration of Buddhism.

5. Buddhism in the Colonial Period

In the nineteenth century, the Joseon dynasty struggled to survive against the expansion of Western forces, but it was colonized by Japan in 1910. As soon as the door was forcefully opened by Japan, Japanese Buddhists came to Korea to propagate Japanese Buddhism. Moreover, Western missionaries came to spread Christianity. To survive in that competitive situation, modernization became the major task of Korean Buddhism.

5.1. The Japanese Policy on Buddhism

Japan used Buddhism to colonize Korea more easily, much like the Western forces used Christianity. Japanese Buddhists showed friendliness to Korean Buddhism. The Japanese monk Sano Zenrei of the Nichiren school asked for the lifting of the ban on entering the capital, and it was done so. The first modern Buddhist education center was established with the support of Jodo Shinshu. Naturally, Korean Buddhists believed that Japanese Buddhism was a role model for modernization and a reliable supporter. They welcomed Japanese Buddhists' help before noticing the true intention of the Japanese Buddhists: merging Korean Buddhism with Japanese Buddhism, together with the Japanese forces occupying Korea.

In 1908, Korean Buddhists established Wonjong, a new order, for propagation and education. The monk Yi Hoigwang (李晦光, 1862-1933), the president of Wonjong, tried to unify Wonjong with Jodo Shinshu, so Han Yongun (韓龍雲, 1879-1944) and Bak Hanyeong (朴漢永, 1870-1948), who opposed that decision, established Imjejong (Ch. *línjì*, J. *rin-zai*) in 1911. However, neither order was approved by the Japanese colonial government.

In 1911, the Japanese colonial government announced the regulation of Buddhist temples and formed an association of Buddhist abbots in the major temples. This association represented Korean Buddhism during the colonial period.

The regulation of the temples approved Buddhism as a single religion and gave it freedom of propagation. However, the colonial government appointed the abbots and owned temples' properties. Korean Buddhism lost its autonomy. In 1920, young Buddhists asked for revisions to the regulations, and the Society for Buddhist Reformation asked for their abolition, but this did not happen.

The colonial government allowed monks to marry and eat meat in 1926. This conduct violated the basic precepts of fully ordained monks, so many people regarded married monks corrupt. In spite of the requests of several Korean monks since the 1910s, after liberation it was considered a remnant of the colonial period that ought to be gotten rid of.

5.2. Two Attitudes toward Modernization

During this crisis, there were two movements in Korean Buddhism. The first group focused on finding the identity of Korean Buddhism and preserving its traditions. The second was reforming Buddhism to adjust it to modern times.

The monk Bak Hanyeong, a prominent doctrinal teacher, began teaching Buddhist classics to intellectuals who were interested in the spirit of Korea and Korean studies. Among his students, Choe Namseon (崔南善, 1890-1957) devoted his life to preserving the spirit of Korea and wrote two articles on the identity of Korean Buddhism: "Overview of Korean

Buddhism: A Diachronic Approach to Korean Buddhism" (1918) and "Korean Buddhism: Its Position in the Cultural History of the East" (1930). He argued that Korean Buddhism was "unified Buddhism," mentioning Wonhyo's *hwajaeng*.

Gyeongheo (鏡虛, 1849-1912) was a Seon master who revived Ganhwa practice. He was a famous lecturer on Buddhist sutras but began practicing Ganhwa Seon after experiencing the fear of death in the middle of an epidemic. Without a teacher, he attained enlightenment and linked his lineage to the monk Hyujeong. His disciples, Mangong (滿空, 1871-1946), Hye-wol (慧月, 1861-1937), and Suwol (水月, 1855-1928), became the crucial masters of Korean Seon Buddhism.

Han Yongun was a radical reformer and an activist for Korean independence. From the point of view of social evolution, he thought that Buddhism should be considered superior to other religions. To prove this, he pointed out modern elements, such as free will and egalitarianism, in Buddhism. For Buddhist reformation, he suggested popularization and overcoming of mysticism by drawing on the philosophy of enlightenment in the West. He translated Buddhist sutras into Korean for more people to read and began the lay Buddhist movement. He provided people with opportunities for meditation as well. He wanted to bring meditation from a mystical experience to a daily practice. He believed that enlightenment is not a mystical experience but brings the wisdom to live as a being with free will.

Baek Yongseong (龍城, 1864-1940) was a mild reformer. He tried to keep core values of Buddhism and revise Buddhist practices to fit them into a modern context. He realized that the unique aspect of Buddhist thought is enlightenment. Although attaining enlightenment is the core teaching of Buddhism, at that time most laypeople focused on praying to Buddhist deities for their welfare. So he decided to recover the original purpose of Buddhism in laypeople's lives. He established the Daegakgyo (Order of Great Enlightenment) in 1922 and started the Daegak school movement.

The Daegak school movement engaged in three reform activities: practicing Seon and observing the precepts, farming and practicing Seon together, and popularizing Buddhism. Baek observed the precepts strictly.

He believed that violating the precepts, for instance by eating meat, drinking alcohol, or taking a wife, was an obstacle to attaining great enlightenment. Farming through Seon practice would give economic independence to monks and practitioners. He thought that the first step to Buddhism's becoming a modern religion was overcoming the features of a parasitic religion. In the past, Buddhist monks had obtained a living from donations and begging. To popularize Buddhism, he translated Buddhist sutras written in classical Chinese into vernacular Korean, Hangul. The *Diamond Sutra*, the first Buddhist sutra written in the Korean language, was published in 1921. He also adopted the singing worship culture of Christianity to appeal to more people.

6. Korean Buddhism in Contemporary Times

Korea was liberated from Japan in 1945, and Korean Buddhism struggled to be free of the remnants of the Japanese occupation. Externally, it was not free of government controls. Although Buddhists requested the abolition of the regulation of Buddhist temples, the U.S. military government did not accede. Internally, monks tried to remove those remnants their own way. The unmarried monks proposed the idea of *gyeolsa* and a new code of purity for monks. However, the Syngman Rhee government intervened in the purification, and it ended in violence. The married monks were expelled from the temples and separated from the Jogye order.

After the separation, it took time to reach stability. In 1965, the government announced a law for managing Buddhist temple properties, and 90% of the properties belonged to the Jogye order. The legal dispute between the Jogye order and the married monks ended in 1969. The married monks established another order, the Taego order, in 1970. There were also internal disputes in the Jogye order, and these were resolved in 1980 with a new system. However, the military government of Jeon Duhwan (1931-2021) intervened and arrested Buddhist monks in the name of purification on October 27, 1980. There was a small protest by the Minjung Buddhists.

Minjung Buddhism was a social movement related to the Minjung movement, dedicated to the liberation of the *minjung* in South Korea. The *minjung*, or “common people,” were those who were oppressed by the ruling class but who nonetheless had the potential to become agents in shaping history. The Minjung Buddhists called not only for social revolution but for the reformation of Buddhist orders.

Minjung Buddhists found theoretical foundations in early Buddhism and reinterpreted several core Buddhist concepts to account for the revolutionary characteristics of Buddhism. These concepts were dependent arising, karma, and pure land. All new interpretations were directed toward highlighting the role of minjung in society.

After South Korea was democratized in 1987, the Minjung Buddhist movement faded away. Most members transformed the movement into a more popular form of social activity called “practical Buddhism,” and later “socially engaged Buddhism.” They have led movements for environmental protection, Korean unification, and other goals. The philosophy of Minjung Buddhism became the theoretical foundation for socially engaged Buddhism. Engaged Buddhism is based on the idea that individuals are the agents of change in society, and that people’s creative activities can impact the world. The Jungto Society and the Indra’s Net Community are representative groups.

Part 2. The Specificity of Korean Buddhism

1. Buddhism’s Influence on the Korean Worldview

Transmission of Buddhism changed the Korean people’s perspective on the world and the afterlife. Indigenous Korean culture proposes the existence of two different but connected worlds: the world of the living and the world of the dead. The dead cannot come again into the living world, but the spirit of a deceased and a living being can influence each other. Buddhism introduced the concept of rebirth by karma as well as *inyeon*. These ideas

remain part of the fundamental worldview of the Korean people and can be found in many Korean dramas and other literary works.

1.1. Rebirth by Karma

In the Buddhist worldview, the dead will be reborn into this world through karma (S. *karman*). Karma usually translates to *eopbo* (業報, 업보). *Eopbo* means human behavior and its results, usually referring to the results that people get in this life due to their deeds in past lives. The *Samguk yusa* describes many stories of past life and rebirth through karma. The story of Kim Daeseong (金大城, 700-774), who built Bulguksa (il. 34), is one of the most famous of these.¹⁰

In his past life, Daeseong was Morang, who lived in a poor family and worked as a servant. One day he heard a monk say to his rich master that making a donation to the temple building would reward him 10,000 times over. Morang thought he was living a poor life because he had not done good deeds in his past life. So, he donated all of his land. Not long after, he died and was immediately reborn into the high-ranking aristocratic family. Morang's death day and Daeseong's birthday were the same day. After he'd grown up, Daeseong loved to go hunting. One day he hunted a bear. On that night, the bear appeared in his dream, swearing revenge on him. Daeseong asked the bear for forgiveness, and then the bear asked him to build a Buddhist temple for it. After this event, Daeseong quit hunting bears and built a Jangsusa temple. From this experience, he made up his mind to do good deeds. As an act of gratitude he built the Bulguksa temple for his parents in his present life and the Seokguram grotto for his parents in his past life (il. 35).

This story emphasizes the principle of karma: Good deeds earn rewards and bad deeds earn a comeuppance. This is the basic principle of the world that Korean people believe in. This principle also describes people's roles and power in the world.

¹⁰ Ilyon, *op. cit.*, pp. 380-381.

1.2. Inyeon and the Interconnected World

Inyeon (因緣, 인연) literally means “direct cause (S. *hetu*) and indirect conditions (S. *pratyaya*).” All beings exist because of *inyeon*. An apple tree exists because of the apple seed, water, sunlight, and earth. If there were no sunlight, an apple seed could not become an apple tree. In Korea, the term *inyeon* refers to a special connection between two beings. People can meet because of *inyeon*. People separate because of *inyeon*. People could make an *inyeon* or cut out the *inyeon*.

Inyeon relates to the worldview of interconnection. All beings are connected like a web, so two can meet again due to *inyeon*. This interconnected worldview is based on the Hwaeom philosophy, *beopgyeyeongi*. It explains the way of existence of all beings. Individual beings are part of the universe, and the universe penetrates each individual being. This teaching is often summarized in the phrase “one is all and all is one.” A famous Korean poet, Seo Jeongjoo (徐廷柱, 서정주, 1915-2000), depicted this concept in his poem *Beside a Chrysanthemum* in the following way:

To bring one chrysanthemum
to flower, the cuckoo has cried
since spring.

To bring one chrysanthemum to bloom,
thunder has rolled
through the black clouds . . .¹¹

This poem asserts that a flower blooms through the support received from other beings even though we cannot see these connections directly. All beings exist because of invisible *inyeon*. This worldview is also rooted in the Korean people’s mind.

¹¹ Sō Chōngju, *Beside a Chrysanthemum*, in: *The Columbia Anthology of Modern Korean Poetry*, ed. D. R. McCann, New York 2004, p. 99.

2. Mind-cultivation Tradition in Korean Buddhism

State-protecting Buddhism and Unified Buddhism (*Tong Bulgyo*) had been known for embodying the characteristics of Korean Buddhism. Unified Buddhism means embracing all Buddhist teachings and other teachings outside Buddhism without contradiction. As for State-protecting Buddhism, throughout history, Korean people have relied on Buddhist belief for the safety. In the 2000s, scholars questioned the transhistorical identity of Korean Buddhism. At 2000 years old, Buddhism can't be defined by just a few identities, but its overall philosophical development moves in a certain direction. Buddhist philosophers in Korea focus on cultivating the power of the mind by embracing the belief that each person's mind is the Buddha's mind.

Though each philosopher has a different take on this, many Korean Buddhists ascribe to Hwaeom Buddhism's understanding of the mind. *Hwaeomgyeong*, or the *Flower Garland Sutra*, says, "all is what comes from the mind. The mind is the painter of the world." This phrase indicates the power of the mind. The theory of *seonggi* (性起, dependent arising from original nature) explains it more clearly. Original nature is Buddha nature, which is the pure essence of mind. We all have Buddha nature, but it is covered by afflictions. All phenomena come from our Buddha nature, but whether our mind is covered or not covered by afflictions, it paints the world as beautiful or ugly. Thus, we need to clean the mind. That is mind cultivation.

The way to recover our original nature by cultivating the mind varies for different scholars. Wonhyo proposes engaging in Samadhi and Vipassana. Samadhi calms the mind and reveals its original nature. Vipassana contemplates all arisings in the mind and perceives the work of afflictions. Jinul suggests that sudden enlightenment, gradual cultivation, and Ganhwa Seon are ways of cultivating the mind. Sudden enlightenment means realization of Buddha nature. Gradual cultivation means continuous practice through both Samadhi and Vipassana to remove all defilements after this realization. Ganhwa Seon is a shortcut that allows people to see their Buddha nature.

Those traditional Buddhist mind cultivation practices are transformed in the contemporary context. The nun Daehaeng (大行, 대행, 1927-2012), a pioneer of lay Buddhism in Korea, introduced Juingong practice. *Juingong* (“insubstantial doer”) is a concept of Buddha nature along with the term *one mind*. One mind and *juingong* are identical, but their domains are different. One mind is typically used in the context of cosmic origins or essential entity, whereas *juingong* relates more to practice. In her philosophy, *juingong* is a doer and master of all one’s activities, the cause of all things, and the problem-solver. So, Daehaeng suggests that everything comes down to Juingong. That is the way she proposes of returning to Buddha nature and cultivating the mind.

Minjung Buddhists link realization of Buddha nature to the self-liberation of *minjung*. *Minjung* means a sentient being that contains Buddha nature. *Minjung* can be a historical agent when they realize their potential and fight for liberation from social exploitation. Therefore, to Minjung Buddhists, participating in social movements could serve as a new form of mind cultivation. Meanwhile, socially engaged Buddhism, a successor of Minjung Buddhism, brings back traditional Buddhist practice to cultivate the mind. Socially engaged Buddhists do not only cultivate their mind by themselves, but also participate in social activities as another way of mind cultivation.

Today, Buddhist mind cultivation is transformed in an easy and secularized way. That is a continuing tradition in Korean Buddhism.

3. The Relationship between Buddhism and Christianity

In Korea, different religions have generally coexisted well, though some extreme evangelical Protestants cause some problems today. Practitioners of Buddhism and Christianity have cooperated for the same goal for a long time. In 1919, Christian and Buddhist leaders declared the independence of Korea and worked together for the 3.1 Manse movement against Japan. During the dictatorship, progressive members of those religions fought

together for the democratization of Korea. Today, they cooperate on social issues like environmental justice and peace.

The relationships between Buddhism and Catholicism, and between Buddhism and other Christian denominations, vary because of their different characteristics in Korea. Korean Catholicism is more inclusive than Korean Protestantism, for instance.

Catholicism was introduced by books to the Neo-Confucian scholars in 1784. They studied Catholic texts translated into Chinese out of curiosity, calling them Western Studies. These scholars held a study meeting at Cheonjin Buddhist hermitage and Jueosa Buddhist temple in Gyunggi province. The members of the study group became the leaders of Korean Catholicism. When the members were arrested, Buddhist monks were also arrested because they had offered the meeting place for the scholars.

Buddhism and Catholicism actively communicate. It is common for Buddhist leaders to visit or send a congratulation message to a Catholic church on Christmas Day, and for Catholic leaders to do the same on the Buddha's birthday. Scholars, monks, and nuns of the two religions also actively hold meetings and have published some of their conversations.

Missionaries transmitted Protestantism to Korea with the coming of the Western Forces in the nineteenth century. It was well received by the Korean people because of its vernacular Korean Bible, active women's missionary works, and the modern education and medicine it brought. As Protestantism competed on the national market of religion, Buddhist monk Baek Yongseong noted its merits and adopted some of its features within Buddhist practice. He translated Buddhist scriptures and Buddhist rituals into vernacular Korean and composed church-style Buddhist hymns. He also compared the teachings of Buddhism and Christianity in the book *Guiwonjeongjong* (The right teaching of the original truth) to show the superiority of Buddhism. In short, Baek Yongseong saw that Christianity did not understand the mind well but bore similarities to Buddhism in the belief that a good deed will be rewarded. At the same time, he criticized the idea of God as the creator of all beings but separate from all of them because, according to Buddhist philosophy, the mind creates all beings,

and the Buddha's mind is also in people's minds. He also criticized the idea of God's punishment of original sin, saying it is harsh for the creator to punish people after letting them do wrong.

Meanwhile, conservative Protestants see Buddhism as a heretic and superstitious practice that worships idols. The farther they keep away from Buddhists, the more offensive they become toward them. Recently, extreme Protestants have engaged in inappropriate behaviors such as attacking a statue of the Buddha or performing Protestant rituals in a Buddhist temple. However, many Protestant scholars and pastors actively communicate with Buddhists.

Bibliography

General Introduction

- Anthology of Stele Inscriptions of Eminent Korean Buddhist Monks*, ed. J. Jorgensen, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, eds. L. R. Lancaster, C. S. Yu, Asian Humanities Press, Berkeley 1991, <https://doi.org/10.5860/choice.29-5064>.
- Buddhism in the Early Chosŏn: Suppression and Transformation*, eds. L. R. Lancaster, C. S. Yu, Asian Humanities Press, Fremont 2002.
- Buddhism in Koryŏ: A Royal Religion*, eds. L. R. Lancaster, K. Suh, C. S. Yu, Asian Humanities Press, Fremont 2002.
- Buswell R. E., *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*, Princeton University Press, Princeton 2020, <https://doi.org/10.2307/j.ctv131bw05>.
- Ilyon, *Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea*, transl. T.-H. Ha, G. K. Mintz, Yonsei University Press, Seoul 1972.
- Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns*, eds. L. R. Lancaster, C. S. Yu, Asian Humanities Press, Berkeley 1989.
- Jeong B., *Hangug bulgyosa*, Puleun-yeogsa, Seoul 2020.
- Kim Busik, *Samkuk sagi. Letopisy Silla*, trans. M. N. Paka, Izdatel'skaâ Firma „Vostochnâ Literatura” RAN, Moskva 2001.

- Park J. Y., *Korean Buddhist Philosophy*, [in:] *The Oxford Handbook of World Philosophy*, eds. W. Edelglass, J. L. Garfield, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 373–385, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195328998.003.0032>.
- Religion and Society in Contemporary Korea*, eds. L. R. Lancaster, R. K. Payne, K. M. Andrews, Institute of East Asian Studies, University of California at Berkeley, Berkeley 1998.
- Sourcebook of Korean Civilization*, vol. 1: *From Early Times to the Sixteenth Century*, ed. P. H. Lee, Columbia University Press, New York–Chichester 1993.

Silla Buddhism

- Cultivating Original Enlightenment: Wŏnhyo's Exposition of the Vajrasamādhi-Sūtra (Kūmgang Sammaegyŏng Non)*, transl. and introduction R. E. Buswell, University of Hawai'i Press, Honolulu 2007.
- Hwaom I: The Mainstream Tradition*, ed. R. D. McBride, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Hwaom II: Selected Works*, ed. R. D. McBride, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Lopez D. S., *Hyecho's Journey: The World of Buddhism*, University of Chicago Press, Chicago 2017.
- McBride R. D., *Aspiring to Enlightenment: Pure Land Buddhism in Silla Korea*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2020, <https://doi.org/10.2307/j.ctvxhrhk8>.
- McBride R. D., *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaŏm Synthesis in Silla Korea*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2008, <https://doi.org/10.1515/9780824862244>.
- Wŏnhyo: Selected Works*, ed. A. Ch. Muller, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Wŏnhyo's Philosophy of Mind*, eds. A. Ch. Muller, C. T. Nguyen, University of Hawai'i Press, Honolulu 2011.

Goryeo / Joseon Buddhism

- Buswell R. E., *Tracing Back the Radiance: Chinul's Korean Way of Zen*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1991, <https://doi.org/10.1515/9780824843670>.

- Doctrine and Practice in Medieval Korean Buddhism: The Collected Works of Ŭich'ŏn*, transl. and introduction R. D. McBride, University of Hawai'i Press, Honolulu 2016.
- Exposition of the Sutra of Brahma's Net*, transl. A. Ch. Muller, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Gongan Collections I*, ed. J. Jorgensen, transl. J. Y. Ahn, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Gongan Collections II*, transl. J. Jorgensen, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- A Handbook of Korean Zen Practice: A Mirror on the Sŏn School of Buddhism (Sŏn'ga kwigam)*, transl. and introduction J. Jorgensen, University of Hawai'i Press, Honolulu 2015.
- Hyujeong: Selected Works*, transl. J. Jorgensen, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Korea's Great Buddhist-Confucian Debate: The Treatises of Chŏng Tojŏn (Sam-bong) and Hambŏ Tŭkt'ong (Kihwa)*, transl. and introduction A. Ch. Muller, University of Hawai'i Press, Honolulu 2015.
- The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*, transl. and introduction R. E. Buswell, University of Hawai'i Press, Honolulu 1983.
- Numinous Awareness Is Never Dark: The Korean Buddhist Master Chinul's Excerpts on Zen Practice*, transl. and introduction R. E. Buswell, University of Hawai'i Press, Honolulu 2016.
- The Sutra of Perfect Enlightenment: Korean Buddhism's Guide to Meditation (with Commentary by Sŏn Monk Kihwa)*, transl. and introduction Ch. A. Muller, State University of New York Press, Albany 1999.

Modern Korean Buddhism

- Bak Hanyeong, *An Anthology of East Asian Commentaries on the Nyāyapraveśa (Inmyeong ip jeongni-ron hoeseok)*, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2017.
- Baek Yongseong, *The Sun over the Sea of Enlightenment (Gakhae illyun)*, transl. and introduction Suh Junghyung, Jogye Order of Korean Buddhism, Paju 2017.
- Choe Namseon [et al.], *A Collection of Modern Korean Buddhist Discourses*, transl. Kim Seong-Uk, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2016.

- The Columbia Anthology of Modern Korean Poetry*, ed. D. R. McCann, Columbia University Press, New York 2004.
- Daehaeng, *No River to Cross: Trusting the Enlightenment That's Always Right Here*, Wisdom Publications, Boston 2012.
- Daehaeng, *Wake Up and Laugh: The Dharma Teaching of Zen Master Daehaeng*, Wisdom Publications, Boston 2014.
- Gwon Sangro, Yi Yeongjae, Han Yongun, *Tracts on the Modern Reformation of Korean Buddhism*, transl. and introduction P. Park, Jogye Order of Korean Buddhism, Paju 2016.
- Gyeongheo, *The Gyeongheo Collection: Prose and Poetry by the Restorer of Korean Seon Gyeongheo-Jip*, transl. J. Jorgensen, Jogye Order of Korean Buddhism, Paju 2016.
- Han Yongun, *Selected Writings of Han Yongun: From Social Darwinism to 'Socialism with a Buddhist Face'*, eds. and transl. V. Tikhonov, O. Miller, Folkestone, Global Oriental 2008.
- Kaplan U., *Monastic Education in Korea: Teaching Monks about Buddhism in the Modern Age*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2020, <https://doi.org/10.2307/j.ctv105b9f6>.
- Kim H. I., *The Korean Buddhist Empire: A Transnational History (1910-1945)*, Harvard University Asia Center, Cambridge (MA)–London 2018, <https://doi.org/10.2307/j.ctvrs901r>.
- Korean Buddhist Culture: Accounts of a Pilgrimage, Monuments, and Eminent Monks*, ed. R. Whitfield, transl. M. Wegehaupt, M. Finch, S. Vermeersch, Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul 2012.
- Korean Religions in Relation: Buddhism, Confucianism, Christianity*, ed. A. K. Min, State University of New York Press, Albany 2016.
- Mun Ch., *Purification Buddhist Movement, 1954-1970: The Struggle to Restore Celibacy in the Jogye Order of Korean Buddhism*, Blue Pine Books, Honolulu 2011.
- Nathan M. A., *From the Mountains to the Cities: A History of Buddhist Propagation in Modern Korea*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2018.
- Park J. Y., *Makers of Modern Korean Buddhism*, State University of New York Press, Albany 2010.
- Park P., *Buddhism in Korea: Decolonization, Nationalism, and Modernization*, [in:] *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspectives*, ed. S. C. Berkwitz, ABC-CLIO, Santa Barbara 2006, pp. 195-217.

Pomnyun, *A Monk's Reply to Everyday Problems*, transl. Rei Yoon, Jungto, Seoul 2018 (eBook).

Pomnyun, *Prayer – Letting Go*, Jungto, Seoul 2015 (eBook).

Shrobe R., *Don't-Know Mind: The Spirit of Korean Zen*, Shambhala, Boston 2004.

Women and Buddhism

Batchelor M., Son'gyong, *Women in Korean Zen: Lives and Practices*, Syracuse University Press, Syracuse 2006.

Korean Buddhist Nuns and Laywomen: Hidden Histories, Enduring Vitality, ed. Eun-su Cho, State University of New York Press, Albany 2012.

Park J. Y., *Women and Buddhist Philosophy: Engaging Zen Master Kim Iryŏp*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2018, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824858780.001.0001>.



1. Wielkie odejście, Gandhara, II-III w., szary łupek



2. Głodujący Siddhartha, Gandhara, II-III w., szary łupek



3. Świątynia Mahabodhi (Wielkiego Przebudzenia) w Bodhgaji



4. Miejsce pierwszego kazania, Sarnath. Ruiny buddyjskiego klasztoru i stupa Dhamekh



5. Budda nauczający, Gandhara, II-III w., fyllit



6. Ruiny uniwersytetu w Nalandzie. Świątynia nr 3



7. Nowy kampus Uniwersytetu Nalanda, Radźgir, Indie



8. Ruiny klasztoru Abhajagiri na tle stupy w Anuradhapurze, Sri Lanka



9. Świątynia Relikwii Zęba Buddy w Kandy na Sri Lance



10. Świątynia Htilominlo w Paganie, Birma



11. Świątynia Wat Phra Kaew na terenie królewskiego kompleksu pałacowego w Bangkoku, Tajlandia



12. Mahasi Sayadaw, czołowy przedstawiciel współczesnej birmańskiej tradycji wipassany



13. Ledi Sayadaw, jeden z inicjatorów ruchu wipassany w Birnie



14. Buddhadasa, jeden z czołowych przedstawicieli współczesnej tajskiej therawady



15. Świątynia Wat Phra Dhammakaya w Tajlandii



16. Songtsen Gampo, Dolina Chongye, Lhoka,
Tybetański Region Autonomiczny



17. Inskrypcja przed wejściem do klasztoru Samje



18. Zagłębienie w skale w grocie w Tso Pema (ind. Rewalsar, Himachal Pradeś, Indie) uznawane za odcisk stopy Padmasambhawy



19. Tsongkha 997-1104



20. Fragment kompleksu klasztornego Sakja, odbudowanego po zniszczeniach powstałych w trakcie Chińskiej Rewolucji Kulturowej



21. Tron z wizerunkiem Tsongkhapy w żółtym ceremonialnym nakryciu głowy, klasztor Drepung, okolice Lhasy



22. Potala, Lhasa



23. Fresk przedstawiający lokalnego boga góry, któremu składane są w darze strzały i szarfy w pięciu kolorach, klasztor Labrang, Gansu



24. Współczesna hala medytacyjna używana przez studentów z kampusu uniwersyteckiego Fagushan (Dharma Drum Mountain) na Tajwanie



25. Budda Siakjamuni przekazuje uczniowi Mahakaśjapie „doktrynę obywatelską”. Fragment obrazu japońskiego artysty Hishidy Shunsō z 1897 r.



26. Dialog między Nanyue i Mazu na chińskiej ilustracji z *Xianfo qizong* 仙佛奇蹤 [Niezwykłe ślady nieśmiertelnych i buddów] autorstwa Hong Zichenga z przełomu XVI i XVII w.



27. Chiński mistrz chan Fenggan z dynastii Tang (618-907 r.) śpiący obok tygrysa. Obraz przypisywany Shi Ke (X w.), datowany na XIII w.



28. Spotkanie chińskiego mistrza chan Niaoke Daolina (741-824) z wielkim poetą i literatem Bai Juyi (772-846). Obraz japońskiego malarza Kenkō Shōkeia (XVI w.). Spotkania mistrzów medytacji z przedstawicielami świeckich elit to jeden z motywów chińskiej sztuki chan znany i rozwijany w całej Azji Wschodniej



29. Widok z chińskiego klasztoru Baofeng w prowincji Jiangxi, słynącego m.in. z pamiątkowej stupy mistrza Mazu. Tekst z naklejonego na kolumnie paska papieru można przetłumaczyć następująco: „kto wzywa Buddę?”. Przypomina on mnichom i świeckim odwiedzającym klasztor o praktyce łączącej kontemplację „koanu” z recytacją imienia Buddy Amitābhy



30. Widok na wewnętrzny dziedziniec klasztoru Baofeng. Oprócz budynków przeznaczonych do medytacji i kultu w kompleksie mieszczą się pomieszczenia administracyjne oraz kwatery dla mnichów i gości



31. Widok na dziedziniec współczesnego ośrodka buddyzmu chan Fagushan (Dharma Drum Mountain), założonego przez Shengyana w okolicach Jinshan na Tajwanie



32. Diamentowa platforma wyświeceń w świątyni Tongdosa, Korea



33. Kompleks świątynny Naksansa od strony wejścia



34. Daeungjeon, Świątynia Wielkiego Przebudzenia, główna świątynia kompleksu świątynnego Bulguksa



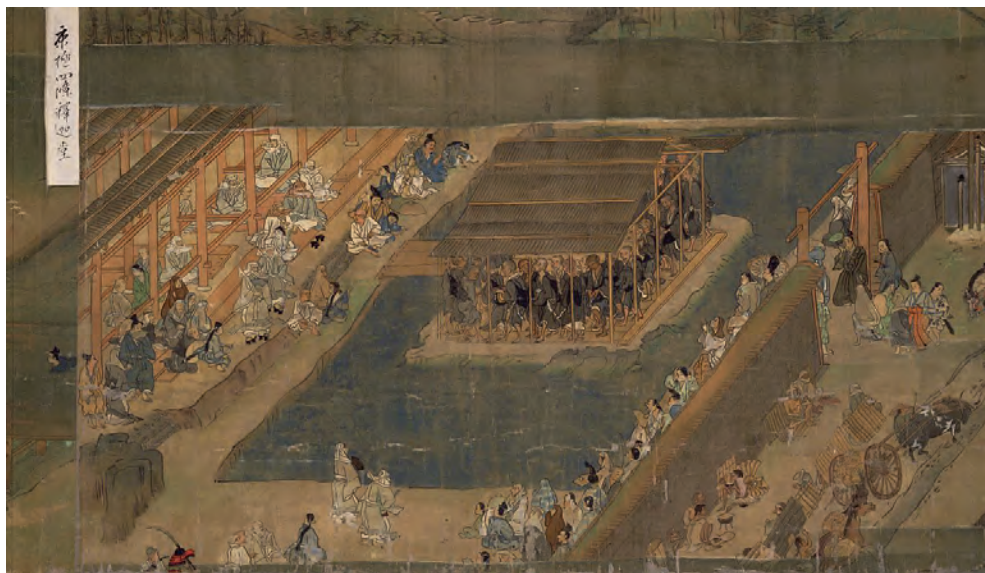
35. Widok wnętrza świątyni Seokguram z Buddą w centrum



36. Daibutsuden (Pawilon Wielkiego Buddy) w kompleksie świątynnym Tōdaiji, Nara, Japonia



38. Kūya z Rokuharamitsuji



39. Ippen tańczący nenbutsu z *Ippen shōnin eden*



40. Mnisi zen w siedzącej medytacji. Obecnie mogą medytować razem z osobami świeckimi



41. Nichiren na chwilę przed wykonaniem wyroku tzw. Tatsunokuchi hōnan
(autor: Horiuchi Tenrei, 1903-1982), z *Nichiren Seijin Goichidai Ki Gafu*



42. Święto Obon łączy elementy buddyjskie, konfucjańskie i ludowe



43. Mnich zbierający jałmużnę na ulicy



44. Centrum Luy Lâu, pagoda Dâu (w. chùa Dâu), prowincja Bắc Ninh, Wietnam



45. Centrum Luy Lâu, pagoda Bút Tháp, prowincja Bắc Ninh, Wietnam



46. Pagoda Trăn Quốc, Hà Nội – główna siedziba szkoły zen thảo đường





47a-b. Stupa Viên Tuệ, gdzie pochowano ciało mnicha Như Trí (byłego ucznia mistrza Chân Không), zmarłego w 1723 r. Fotografia b: mumia mistrza Như Trí, którego ciało zostało odkryte w 2004 przez mistrza Thích Thanh Từ; ciało pozostało w pozycji medytacyjnej i nie uległo rozkładowi przez prawie 300 lat, aktualnie zostało zabalsamowane i pochowane w pagodzie Tiều (prowincja Bắc Ninh), a naukowcy nie potrafią wyjaśnić tego fenomenu



48. Główny budynek w klasztorze Trúc Lâm Đà Lạt



49. Klasztor Trúc Lâm Yên Tử



50. Klasztor Trúc Lâm Sùng Phúc



51a-b. Autorzy i polska grupa z mistrzem zen Thích Thanh
Từ w klasztorze Trúc Lâm Đà Lạt w 2008 r.



52. Ośrodek Drophan Ling w Darnkowie należący do Związku Buddyjskiego Khordong w Polsce



53. Ośrodek Związku Buddyjskiego Bencien Karma Kamtsang w Grabniku



54. Stupa w ośrodku Buddyjskiego Związku Diamentowej
Drogi Linii Karma Kagyu w Kucharach

Spis ilustracji

1. Wielkie odejście, Gandhara, II-III w., szary łupek (©Victoria & Albert Museum, Londyn, UK, publikacja za zgodą)
2. Głodujący Siddhartha, Gandhara, II-III w., szary łupek (Linden-Museum, Stuttgart, Niemcy, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Siddhartha_fasting_old_reduced-size_replica_of_original_in_Lahore_Museum_Gandhara_2nd-3rd_century_AD_slate_-_Linden-Museum_-_Stuttgart_Germany_-_DSC03816.jpg, domena publiczna)
3. Świątynia Mahabodhi (Wielkiego Przebudzenia) w Bodhgaji (fot. Bpilgrim, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mahabodhitemple.jpg>, licencja: CC BY-SA 2.5)
4. Miejsce pierwszego kazania, Sarnath. Ruiny buddyjskiego klasztoru i stupa Dhamekh (fot. R. M. Calamar, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Monastery_around_Dhamekh_stupa_Sarnath.jpg, licencja: CC BY 2.0)
5. Budda nauczający, Gandhara, II-III w., fyllit (The Walters Art Museum, Baltimore, US, licencja: CC0)
6. Ruiny uniwersytetu w Nalandzie. Świątynia nr 3 (fot. Mrityunjay, https://en.wikipedia.org/wiki/File:Nalanda_University_ruins.JPG, licencja: CC BY-SA 3.0)
7. Nowy kampus Uniwersytetu Nalanda, Radżgir, Indie (fot. Office of the Director (Communications), Nalanda University, Rajgir, <https://nalandauniv.edu.in/wp-content/uploads/2021/07/5-min-1.jpg>, licencja: CC BY-SA 4.0)
8. Ruiny klasztoru Abhayagiri na tle stupy w Anuradhapurze, Sri Lanka (fot. N. Chadeville, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abhayagiri_Dagoba_in_Anuradhapura_Sri_Lanka.jpg, licencja: CC BY 4.0)
9. Świątynia Relikwii Zęba Buddy w Kandy na Sri Lance (fot. A. Savin, Wiki-Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:SL_Kandy_asv2020-01_img42_Sacred_Tooth_Temple.jpg, licencja: Free Art Licence równoważna CC BY 4.0)

10. Świątynia Htilominlo w Paganie, Birma (© Vyacheslav Argenberg / <http://www.vascoplanet.com/>, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bagan,_Myanmar,_Htilominlo_Temple.jpg, licencja: CC BY 4.0)
11. Świątynia Wat Phra Kaew na terenie królewskiego kompleksu pałacowego w Bangkoku, Tajlandia (fot. B. Morin, <https://commons.wikimedia.org/wiki/>, licencja: CC BY 4.0)
12. Mahasi Sayadaw, czołowy przedstawiciel współczesnej birmańskiej tradycji wipassany (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mahasi_Sayadaw.jpg, domena publiczna)
13. Ledi Sayadaw, jeden z inicjatorów ruchu wipassany w Birmie (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ledi_Sayadaw_portrait.jpg, domena publiczna)
14. Buddhadasa, jeden z czołowych przedstawicieli współczesnej tajskiej therawady (<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:BuddhadasaAsiti60.jpg>, licencja: CC BY-SA 3.0)
15. Świątynia Wat Phra Dhammakaya w Tajlandii (fot. 咽頭べさ, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dhammakaya_Temple_Pagoda_2.jpg, licencja: CC BY 4.0)
16. Songtsen Gampo, Dolina Chongye, Lhoka, Tybetański Region Autonomiczny (fot. J. Grela)
17. Inskrypcja przed wejściem do klasztoru Samje (fot. J. Grela)
18. Zagłębienie w skale w grocie w Tso Pema (ind. Rewalsar, Himachal Prades, Indie) uznawane za odcisk stopy Padmasambhawy (fot. J. Grela)
19. Tsongkha 997-1104 (autor: Qiushufang, <https://commons.wikimedia.org/wiki/index.php?curid=81725207>, licencja: CC BY-SA 4.0, dostęp: 8.12.2021)
20. Fragment kompleksu klasztorowego Sakja, odbudowanego po zniszczeniach powstałych w trakcie Chińskiej Rewolucji Kulturowej (fot. J. Grela)
21. Tron z wizerunkiem Tsongkhapy w żółtym ceremonialnym nakryciu głowy, klasztor Drepung, okolice Lhasy (fot. J. Grela)
22. Potala, Lhasa (fot. J. Grela)
23. Fresk przedstawiający lokalnego boga góry, któremu składane są w darze strzały i szarfy w pięciu kolorach, klasztor Labrang, Gansu (fot. J. Grela)
24. Współczesna hala medytacyjna używana przez studentów z kampusu uniwersyteckiego Fagushan (Dharma Drum Mountain) na Tajwanie (fot. K. Nowak, reprodukcja za zgodą autora)
25. Budda Siakjamuni przekazuje uczniowi Mahakaśjapie „doktrynę obywatelską się bez słów”. Fragment obrazu japońskiego artysty Hishidy Shunsō z 1897 r.

- (<https://www.wikiart.org/en/hishida-shunso/mahakasyapa-smiling-at-the-lotus-flower-1897>, domena publiczna)
26. Dialog między Nanyue i Mazu na chińskiej ilustracji z *Xianfo qizong* 仙佛奇蹤 [Niezwyczajne ślady nieśmiertelnych i buddów] autorstwa Hong Zichenga z przełomu XVI i XVII w. (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:仙佛奇蹤卷六_懷讓禪師.png)
 27. Chiński mistrz chan Fenggan z dynastii Tang (618-907 r.) śpiący obok tygrysa. Obraz przypisywany Shi Ke (X w.), datowany na XIII w. (Tokyo National Museum, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Shige_Erzhutiaoxing-tu.jpg, domena publiczna)
 28. Spotkanie chińskiego mistrza chan Niaoke Daolina (741-824) z wielkim poetą i literatem Bai Juyi (772-846). Obraz japońskiego malarza Kenkō Shōkeia (XVI w.). Spotkania mistrzów medytacji z przedstawicielami świeckich elit to jeden z motywów chińskiej sztuki chan znany i rozwijany w całej Azji Wschodniej (Metropolitan Museum of Art, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/42343>, domena publiczna)
 29. Widok z chińskiego klasztoru Baofeng w prowincji Jiangxi, słynącego m.in. z pamiątkowej stupy mistrza Mazu. Tekst z naklejonego na kolumnie paska papieru można przetłumaczyć następująco: „kto wzywa Buddę?”. Przypomina on mnichom i świeckim odwiedzającym klasztor o praktyce łączącej kontemplację „koanu” z recytacją imienia Buddy Amitābhy (fot. J. Zamorski)
 30. Widok na wewnętrzny dziedziniec klasztoru Baofeng. Oprócz budynków przeznaczonych do medytacji i kultu w kompleksie mieszczą się pomieszczenia administracyjne oraz kwatery dla mnichów i gości (fot. J. Zamorski)
 31. Widok na dziedziniec współczesnego ośrodka buddyzmu chan Fagushan (Dharma Drum Mountain), założonego przez Shengyana w okolicach Jinshan na Tajwanie (fot. K. Nowak, reprodukcja za zgodą autora)
 32. Diamentowa platforma wyświęceń w świątyni Tongdosa, Korea (© CIBM, <https://whc.unesco.org/en/documents/165804>, licencja: CC BY-SA 3.0 IGO)
 33. Kompleks świątynny Naksansa od strony wejścia (fot. Steve46814, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Korea-Naksansa_2152-07_grounds.JPG, licencja: CC BY-SA 3.0)
 34. Daeungjeon, Świątynia Wielkiego Przebudzenia, główna świątynia kompleksu świątynnego Bulguksa (fot. Pachinee Buathong, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Korea-Gyeongju-Bulguksa-12.jpg>, licencja: CC BY-SA 2.0)
 35. Widok wnętrza świątyni Seokguram z Buddą w centrum (źródło: 문화재청, www.heritage.go.kr/heri/cul/imgHeritage.do?ccimId=1612705&ccbaKdc-

- d=11&ccbaAsno=00240000&ccbaCtcd=37, licencja: Korea Open Government License Type I: Attribution)
36. Daibutsuden (Pawilon Wielkiego Buddy) w kompleksie świątynnym Tōdaiji, Nara, Japonia (fot. Antti T. Nissinen, <https://www.flickr.com/photos/veisto/8538164465/>, licencja: CC BY 2.0)
 37. Kūkai (obraz, Nara National Museum, Nara, Japonia, https://colbase.nich.go.jp/collection_items/narahaku/797-8?locale=ja, licencja: CC BY 4.)
 38. Kūya z Rokuharamitsuji, drewniana rzeźba z początku XIII w. autorstwa Kōshō, Kioto, Japonia (domena publiczna)
 39. Ippen tańczący nenbutsu z *Ippen shōnin eden* (obraz na jedwabiu, Tokyo National Museum, https://www.tnm.jp/uploads/r_collection/LL_C0047683.jpg, domena publiczna)
 40. Mnisi zen w siedzącej medytacji. Obecnie mogą medytować razem z osobami świeckimi (©Arukikata. Co., Ltd. / ©Bringer Japan Z Inc., <https://www.gltjp.com/en/article/item/20099/>, publikacja za zgodą posiadacza praw)
 41. Nichiren na chwilę przed wykonaniem wyroku tzw. Tatsunokuchi hōnan (autor: Horiuchi Tenrei, 1903-1982), z *Nichiren Seijin Goichidai Ki Gafu* [Album z życia świętobliwego Nichirena] (<https://ukiyo-e.org/image/artelino/49563g1>, domena publiczna)
 42. Święto Obon łączy elementy buddyjskie, konfucjańskie i ludowe (fot. Jakub Hałun, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tokyo_Zōjō-ji_temple_festival_20100730_7109.jpg, licencja: CC BY-SA 4.0)
 43. Mnich zbierający jałmużnę na ulicy (fot. Lombrso, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mendicant_at_Nagoya_Station,_Nagoya,_Aichi_\(2016-07-18\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mendicant_at_Nagoya_Station,_Nagoya,_Aichi_(2016-07-18).jpg), licencja: CC BY-SA 4.0)
 44. Centrum Luy Lâu, pagoda Dâu (w. chùa Dâu), prowincja Bắc Ninh, Wietnam (źródło: archiwum autorów)
 45. Centrum Luy Lâu, pagoda Bút Tháp, prowincja Bắc Ninh, Wietnam (fot. Jean-Pierre Dalbéra, <https://flickr.com/photos/72746018@N00/4372771262>, licencja: CC BY 2.0)
 46. Pagoda Trấn Quốc, Hà Nội – główna siedziba szkoły zen thảo đường (fot. Rolfmueller, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tran_quoc_pagoda.jpg, licencja: CC BY-SA 3.0)
 - 47a-b. Stupa Viên Tuệ, gdzie pochowano ciało mnicha Như Trí (byłego ucznia mistrza Chân Không), zmarłego w 1723 r. Fotografia b: mumia mistrza Như Tríego, którego ciało zostało odkryte w 2004 przez mistrza Thích Thanh

Từ; ciało pozostało w pozycji medytacyjnej i nie uległo rozkładowi przez prawie 300 lat, aktualnie zostało zabalsamowane i pochowane w pagodzie Tiểu (prowincja Bắc Ninh), a naukowcy nie potrafią wyjaśnić tego fenomenu (źródło: materiał własny, archiwum autorów)

48. Główny budynek w klasztorze Trúc Lâm Đà Lạt (fot. Prenn, https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Chính_điện_thiền_viện_Trúc_Lâm,_Đà_Lạt.JPG, licencja: CC BY-SA 3.0)
49. Klasztor Trúc Lâm Yên Tử (fot. Thang Nguyen, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chùa_Lân-Thiền_viện_Trúc_Lâm_Yên_Tử.jpg, licencja: CC BY-SA 2.0)
50. Klasztor Trúc Lâm Sùng Phúc (źródło: archiwum własne autorów)
- 51a-b. Autorzy i polska grupa z mistrzem zen Thích Thanh Từ w klasztorze Trúc Lâm Đà Lạt w 2008 r. (źródło: archiwum własne autorów)
52. Ośrodek Drophan Ling w Darnkowie należący do Związku Buddyjskiego Khordong w Polsce (fot. J. Halicki, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:2018_Gompa_Drophan_Ling_w_Darnkowie_04.jpg, licencja: CC BY-SA 4.0)
53. Ośrodek Związku Buddyjskiego Bencien Karma Kamtsang w Grabniku (© Związek Buddyjski Bencien Karma Kamtsang, publikacja za zgodą)
54. Stupa w ośrodku Buddyjskiego Związku Diamentowej Drogi Linii Karma Kagy w Kucharach (fot. P. Kuczyński, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stupa_Kuchary_Poland_\(Piotr_Kuczynski\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stupa_Kuchary_Poland_(Piotr_Kuczynski).jpg), licencja: GNU Free Documentation License = CC BY-SA 3.0)

Noty o autorach

Jolanta Gablankowska-Kukucz, dr, studiowała fizykę i religioznawstwo. Nauki na temat buddyzmu pobierała na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz od tradycyjnych tybetańskich mistrzów: Khenpo Tsultrima Gjamtso Rinpocze, Tran-gu Rinpocze, Tengi Rinpocze i wielu innych. Jej praca doktorska (Instytut Religioznawstwa UJ) dotyczyła wpływów filozofii szentong na nauki w szkole karma kamtżang. Na jej podstawie wydała książkę *Pustka innego* (2004).

Joanna Grela, dr hab., profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji, tybetolog i religioznawca. Opublikowała kilkadziesiąt artykułów naukowych oraz dwie polskojęzyczne monografie: *Mahakala. Sześcioreki strażnik w buddyzmie tybetańskim* (2005) oraz *Podstawy religijnej kultury Tybetu. Splątana historia* (2015). Obecnie w pracy badawczej skupia się na kulturze rejonu Himalajów w ujęciu porównawczym.

Lucy Hyekyung Jee, dr, prowadzi badania w Yonsei University, Seul, Korea Południowa. Wykłada na temat kultury koreańskiej, buddyzmu i filozofii w Kyunghee University, Seul. Jej zainteresowania badawcze obejmują buddyzm w Azji Wschodniej, współczesny buddyzm koreański, buddyzm zaangażowany oraz problematykę buddyzmu jako filozofii terapeutycznej. Publikuje w języku koreańskim, w języku angielskim zaś wydała artykuł *Application of Zen Rhetoric to Daily Issues: The Case of „Conversation with Pömnynun”*. Znacznie przyczyniła się do przygotowania tekstu *Korea, Buddhist Philosophy* do *Wiley-Blackwell Encyclopedia of Philosophy of Religion*. Ostatnio pracuje nad zagadnieniem buddyzmu minjung, koreańskiej formy buddyzmu zaangażowanego, oraz nad książką wprowadzającą do koreańskiej filozofii buddyjskiej.

Krzysztof Jakubczak, dr hab., filozof, wykłada w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Jego zainteresowania badawcze obejmują kulturę i filozofię buddyjską, szczególnie z okresu indyjskiego, a także zagadnienie dialogu międzyreligijnego, zwłaszcza buddyjsko-chrześcijańskiego. Autor wielu tekstów poświęconych problematyce buddyjskiej. Ostatnio opublikował *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu* (2019).

Maciej Kanert, dr, historyk, badacz Japonii i buddyzmu japońskiego, były wykładowca Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, tłumacz klasycznych tekstów buddyzmu japońskiego, szczególnie nauczyciela zen sōtō Dōgena. Opublikował m.in. *Buddyzm japoński. Jego polityczne i społeczne implikacje w okresie 538-645* (2005), *Starożytna Japonia* (2006).

Grzegorz Polak, dr hab., filozof, pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. W pracy badawczej zajmuje się przede wszystkim problematyką wczesnego buddyzmu. Autor książek *Reexamining Jhāna: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology* (2011) oraz *Wczesny buddyzm a chan. Medytacja i wyzwolenie* (2020).

Joanna Różycka-Tran, dr hab., profesor uczelni w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania badawcze autorki dotyczą obszaru psychologii społecznej i międzykulturowej, wyznawanych przekonań, wartości i światopoglądów (również przekonań religijnych); skupia się na wymiarze epistemologicznym i aksjologicznym kultury, ze szczególnym uwzględnieniem kultury wietnamskiej. Autorka ponad czterdziestu publikacji w recenzowanych czasopismach polskich i międzynarodowych, artykułów popularnonaukowych, jak również książek, np. *Antagonizm społeczny w umysłach ludzi i kulturach świata* (2018), *Podróże psychologiczne przez kultury świata* (2015). Pracę naukową łączy z pasją podróżowania, szczególnie po Azji Południowo-Wschodniej.

Trần Anh Quân, mgr inż., kpt Żeglugi Wielkiej, absolwent Wydziału Nawigacyjnego Uniwersytetu Morskiego w Gdyni. Jego zainteresowania badawcze

dotyczą nawigacji morskiej (realizuje je w praktyce, pływając na masowcach) oraz filozofii buddyjskiej (szczególnie w obszarze wietnamskiej szkoły zen trúc lâm, rozpatrywanej w kontekście dynastii Trần).

Jakub Zamorski, dr, pracownik Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesuje się historią intelektualną Azji Wschodniej (Chin i Japonii), ze szczególnym uwzględnieniem nowożytnego i współczesnego buddyzmu. Autor artykułów publikowanych w międzynarodowych czasopismach buddologicznych (m.in. „Studies in Chinese Religions”, „Journal of Chinese Buddhist Studies”, „Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens” i in.).

Indeks osobowy

Postaci mityczne zaznaczone kursywą

- Ado 247
Agud Ana 63
Ajang Rinpocze 346
Akiba Gengo 345
Aleksander Wielki, król Macedonii 47
Aletawya Sayadaw 146
Almond Philip C. 32
Altan-chan, władca mongolski 194
Amaterasu Ōmikami 302
Ambedkar Bhimrao Ramji 75-76
Amitabha (ch. *Amituo*, *Emituo*, j. *Amida*, k. *Amita*), budda zachodniego świata 37, 168, 214, 232-234, 252, 254, 260, 263, 289, 291-294, 298, 303, 331
An Shigao 314
Ananda 27, 39, 42, 100, 120, 158
Anawratha, władca birmański 106
Anuruddha, Aczarija 103
Arahan, Szin 106
Asanga 183
Asin, władca koreański 246
Asioka, władca indyjski 26, 32-33, 36, 42-50, 53, 101-102, 106, 110, 112, 308
Aśwaghosza 31-32, 38
Aviv Eyal 238
Awalokiteśwara (k. *Gwaneum*, w. *Quán Thê Âm*) 65, 186, 199, 250-251, 254-255, 260, 262
Ba Khin, U 123, 144, 148
Bách Trường Hoài Hải 314
Baek Yongseong 266, 273
Baizhang Huaihai 231, 239
Bak Hanyeong 264-265
Baljeong 248
Bareau André 59
Bartholomeusz Tessa 121
Baruah Bibhuti 104
Bączyk Robert (Bon Gak) 344
Bechert Heinz 33, 60, 64
Beomnang 255
Beopheung, władca koreański 247
Bereza Jan 345
Berkwitz Stephen C. 50-52
Bertolucci Bernardo 187
Beru Czientse Rinpocze 347
Berzin Alexander 191
Bhrikuti 167

- Bir wa pa 180
 Black Brian 25
 Blackburn Anne M. 75
 Boas Simone Brangier 34
 Bodeok 248
 Bodhi, Bhikkhu 135-136
 Bodhidharma 215-222, 225-226, 228, 295
 Bogusz Beata 270
 Bojang, władca koreański 248
 Boski Paweł 310
 Bou 262
 Brasovan Nicholas S. 335
 Brahm, Ajahn 354
 Braun Erik 147
 Braunek Małgorzata 344
 Bronkhorst Johannes 20, 24-26, 30, 41, 63
 Budda Gautama *passim*
 Buddhadasa 154, 158
 Buddhaghosa, Bhadantaczarija 12, 103, 113, 128-135, 137-138, 142, 147, 157
 Buddhaguhja 69
 Bui Thị Thu Thủy 313
 Buswell Robert E. 54
 Buton Rinchen Drub 183
 Candasaro Luang Pu Sodh 154-155
 Cantwell Cathy 171
 Carpenter Amber D. 22
 Carrithers Michael 34
 Cavani Liliana 186
 Chah, Ajahn 152-153
 Chân Nguyên 321
 Chandra Pratap 30
 Chinul (zob. Jinul)
 Choe Namseon 265
 Choe Seungro 261
 Choi Sung Eun 270
 Chokyi Nyima (Rinpoche) 192
 Chu Junjie 168
 Chushan Shaoqi 234
 Clarke Sathianathan 76
 Clough Bradley S. 19
 Cohen Signe 25
 Coningham Robin A. E. 33
 Conradi Peter 352
 Conze Edward 329
 Cornu Philippe 176
 Cousins Lance S. 33, 40, 49-50
 Covell Stephen Grover 282-283
 Cox Collett 54
 Crosby Kate 101-102, 104, 107-110, 113-115, 120, 123, 125, 143, 149, 154, 156
 Cương Từ Nguyễn 312, 335
 Cüppers Christoph 171
 Czandragupta, władca indyjski 44
 Czapada 106
 Czapnik Władysław 343, 346
 Czime Rigdzin Rinpoche 347, 349
 Czogjam Trungpa Rinpoche (Chogyam Trungpa) 185, 351-352
 Daeon 254
 Daehaeng 272
 Daehyeon 251-252
 Dahui 227-228
 Dalajlama V 176, 194
 Dalajlama XIV (Dalai-Lama XIV) 77, 176, 191, 194-195, 355
 Dargyay Eva 166
 Davidson Ronald M. 67-70
 Davis Jake H. 146-147

- Demiéville Paul 170
 Deussen Paul 25
 Dewadatta 42
 Dewanampijatissa, władca Sri Lanki 102
 Dhammajayo, Luang Por 155
 Dhammapala 103
 Dhammarakhita 47
Dharmakara, budda przeszłości 291
 Dharmapala Anagarika 74, 105, 123
 Dipa Ma 123
 Dipankara Śridžniana Atisia (Atisa) 178-179
 Đỗ Văn Trữ 322
 Dōgen 228, 280, 296-297, 303
 Dōkyō 287
 Dongshan 227
 Dorje Gyurme 176
 Dosun 256
 Doui 255
 Doyle Tara N. 74-76
 Drewes David 32, 59-60, 62
 Driessens Georges 182
 Drogmi Lotsawa 181
 Dromtonpa 179
 Dube Sridhara Natha 54
 Dudjom (Rinpoche) 176
 Dysum Czienpa 186
 Dziamgon Kongtrul 175, 347, 354
 Dzogchen Rinpoche 176
 Dżajawarman VII, władca Kambodży 109
 Edou Jérôme 166
 Eisai 295-296
 Enni Ben'en 295
 Erdosy George 24
 Fa Ngum, władca Laosu 108-109
 Fashang 248
 Faure Bernard 211, 220
 Feng Youlan 235
 Fjelstad Karen 310
 Flood Gavin 25
 Foucher Alfred 34
 Foulk T. Griffith 211, 231
 Franck Frederick 209
 Frauwallner Erich 53-54, 56
 Freiburger Oliver 29
 Fu Jian, władca chiński 246
 Fuchs R. 191
 Fūgai Ekun 301
 Fürer-Haimendorf Christoph 59
 Gablankowska-Kukucz Jolanta 14, 191
 Gampopa 184, 186, 192
 Gangtenga Tulku 354
 Garczen Rinpoche 354
 Gautama Siddhartha *passim*
 Gawroński Andrzej 32
 Genshin 289, 292
 Gethin Rupert 34, 52
 Gjaltsab Rinpoche 347
 Goenka Satya Narayan 123, 144, 148
 Gogukyang, władca koreański 246
 Gombrich Richard F. 30, 32-33, 37, 41-42, 63, 99, 110, 114, 116-117, 119, 121, 125-126
 Gos lotsa ba gzhon nu dpal 181
 Grabiak Joanna 167
 Grabowska Małgorzata 209
 Grabowski Andrzej 209
 Grela Joanna 12, 166, 171, 174-175, 183, 187-188, 197, 199
 Grodek Julita 169-170

- Groner Paul 58
 Guang Xing 36
 Guarisco Elio 175
 Guenther Herbert V. 185
 Guifeng Zongmi 224
 Gwangjong, władca koreański 258, 261
 Gyeomik 248
 Gyeongheo 265
 Gyōki 287
 Gyunyeo 257-258

 Ha Tae-Hung 246
 Hadya Jan K. 346
 Hakuin Ekaku 227
 Han Yongun 264-265
 Hanshan Deqing 224
 Hardacre Helen 37
 Harding Sarah 188
 Harris Stephen E. 23
 Harrison Paul 58, 62-63
 Harvey Peter 24, 34, 39, 56
 Hazra Kanai Lal 74, 100-102, 106-107, 109
 Heesterman Johannes Cornelis 24
 Heine Steven 74, 211, 231
Herakles 65
 Herrigel Eugen 209, 212
 Heungdeuk, władca koreański 255
 Hiltebeitel Alf 197
 Hinüber Oskar von 112
 Hirakawa Akira 58, 60-61
 Hlebowicz Bartosz 199
 Hodge Stephen 69
 Hōjō Tokiyori 296
 Hōnen 293-295
 Hongcheok 255
 Hongren 219
 Hongzhi Zhengjue 228
 Hopkins Jeffrey 193
 Hu Shi (Hu Shih) 210-213, 240
 Hu Tan 169
 Huệ Tuc 320
 Huike 218-219
 Huineng (w. Huệ Nặng) 218-219, 221, 315
 Hunia Justyn 235
 Hương Hải 321
 Hyegong, mnich koreański 254
 Hyegong, władca koreański 250
 Hyecheon 248
 Hyesook 254
 Hyewol 265
 Hyujeong 262-263, 265

 Ichadon 247
 Ilyon 246, 249, 269
 Ippen 294, 297
 Isaacson Harunaga 175
 Iuchi Maho 180

 Jacobsen Knut Axel 27
 Jaini Padmanabh Shrivarma 37
 Jajang 250
 Jakubczak Krzysztof 16-17, 79, 82, 84, 99, 222, 311
 Jakubczak Marzenna 17
 Janiszewska Joanna 190
 Jasa 100
 Jasiodhara 35
 Jayarava 33
 Jedynak Anna 207
 Jee Lucy Hyekyung 13
 Jeon Duhwan 267
 Jeong B. 248, 251

- Jiànzhen 286
 Jien 290
Jijang 254-255, 260, 262
 Jing'an 239
 Jinheung, władca koreański 249
 Jinpyeong, władca koreański 249
 Jinul (również: Chinul) 258-259
 Jong Jan Willem de 32
 Jung Carl Gustav 332
 Jurewicz Tomasz 34

 Kahatapitiya Sumathipāla Thera 156
 Kalaruczi 314
 Kamalasila 170
 Kanert Maciej 13, 280, 303
 Kania Ireneusz 34, 183, 185
 Kapleau Philip 342
 Kapstein Matthew 176
 Karmapa I 186
 Karmapa II (Karma Pakszi) 186
 Karmapa III 176
 Karmapa VIII (Mikjo Dordze) 191
 Karmapa IX (Wangdziuk Dordze) 191
 Karmapa XVI 346-347
 Karmapa XVII (Trinlej Taje Dordze) 287, 354
 Karmay Samten Gyaltzen 171
 Katz Nathan 36
 Keer Dhananjay 75
 Keizan Jōkin 297
 Kelzang Gjatso, Geshe 194
 Kemper Steven 74
 Khandro Rinpoche 350
 Khedrup Norsang Gyatso 195
 Khema Ayya 156
 Khjungpo Neldziur 184, 187
 Khon Konczog Gjalpo 181

 Khonnokyoong Chandra 155
 Khương Tăng Hội 313-314
 Kiernan Ben 308
 Kilty Gavin 195
 Kim Busik 247
 Kim Daeseong 269
 Kim Soweol 270
 Kinmei, władca japoński 284
 Kjolhede Sunya 342
 Klong chen rab 'byams pa 176
 Kloppenborg Ria 36
 Kłobukowski Michał 209
 Kōken, władczyni japońska (zob. Shōtoku) 287
 Kollmar-Paulenz Karénina 167, 177
 Komjathy Louis 236
Konakamana, budda przeszłości 36
 Konfucjusz 314
 Kornfield Jack 145, 148, 153-154, 156
 Kosior Krzysztof 37, 100
 Kozyra Agnieszka 229
 Krajewski Andrzej (Getsugen) 344-34
 Krasser Helmut 74
 Kubilaj, władca mongolski 183, 194
 Kudelska Marta 220
 Kūkai 287-288
 Kunsang Erik Pema 169, 192
 Kūya 292
 Kwong Jakusho 34

 Laird Thomas 167
 Lalou Marcelle 168
 Lamotte Étienne 32, 49, 51, 56, 60-61
 Lancaster Lewis R. 52
 Langdarma, władca Tybetu 177
 Langri Thangpa (Glang ri thang pa rdo rje seng ge) 179

- Lanxi Daolong 296
 Laozi 236
 Lê Thái Tổ, władca wietnamski 318
 Ledi Sayadaw 147
 Lee, Ajahn 151-152
 Lee Peter H. 256
 Li Rongxi 54, 63
 Ling Trevor 76
 Linji Yixuan 218
 Lipman Kennard 173
 Longchen Rabjam 173
 Lopez Donald S. 67
 Lý Nam Đế, władca wietnamski 314
 Lý Thánh Tông, władca wietnamski 315

 Mackenzie Rory 154
 Maczik Labdron 197-198
 Mae Chee Huynh Kim Lan 311
 Maezumi Hakuyū Taizan 344
 Maha Bua (Maha Boowa), Ajahn 152-153
 Maha Dhammaradza, władca Tajlandii 108
 Maha Parakkamabahu, władca Sri Lanki 105
 Mahadewa 40
 Mahajana 170
 Mahakaśjapa/Mahakassapa 42, 100, 218, 295, 323
 Mahapradżapati Gautami/Mahapadżapati Gotami 27, 35, 120
 Mahasena, władca Sri Lanki 103
 Mahasi Sayadaw 144-147, 156
 Mahinda 47, 102, 120
 Maja 34-35
 Majtreja/Mettejja (k. *Mireuk*, j. *Miroku*), przyszy budda 37, 65, 248-249, 252, 254, 292
 Makowiecka Jadwiga 36
 Man, Ajahn 130, 151-152
 Mangong 265
 Mañđuśri 65, 181, 193
 Mara 35, 71
 Marananta 246
 Markiewicz Mikołaj 345
 Marpa 184-185
 Maryniarczyk Andrzej 171
 Marzęcki Józef 59
 Maślankowski Jeremi 346
 Mātara Sri Nāṇārāma Mahāthera 156
 Matsuo Kenji 291
 Matyszewski Marek 239
 Mậu Tử 313
 Mayer Rober 171
 Mazu Daoyi 226, 229, 231, 255, 258
 Mazumdar Arijit 77
 McDermott James P. 101
 McGovern Nathan 27
 McHale Shawn Frederick 335
 Mcleod Ingrid 175
 McRae John 211, 220, 231, 233
 Mejor Marek 33, 167, 311
 Mencjusz 245
 Mengshan Deyi 259-260
 Merzel Dennis (Genpo Sensei) 344
 Michu, władca koreański 247
 Milarepa 184-186
 Milbon 253
 Mindon, władca Birmy 107, 113
 Mingun Jetawun Sayadaw (U Nārada) 146
 Mintz Grafton K. 246
 Mizuno Kogen 48

- Mniszkówna Helena 353
 Moggaliputtatissa 101-102, 112
 Mogok Sayadaw 148-149
 Morang 269
 Muan Shanqing 215, 221
 Munjeong, władczyni koreańska 261-262
 Murphet Howard 75
 Myeongnang 253
 Myōzen 296

 Naeb, Ajahn 156
 Nagardżuna 38, 66, 82, 183
 Nakamura Hajime 34
 Namkhai Norbu Rinpoce 347, 350
 Ñāṇānanda Katukurunde 158
 Nanyue Huairang 226
 Naong 260
 Naropa 184, 188
 Nattier Jan 58, 63
 Nattier Janice J. 40, 43
 Neten Chokling 186
 Neumaier-Dargyay E. K. 173
 Ngô Đình Diệm 319
 Nguyễn Chân 321
 Nguyễn Cường Tử 312
 Nguyễn Đức Hiền 317
 Nguyễn Duy Hình 312, 316
 Nguyen Giác 313
 Nguyễn Tài Thư / Nguyen Tai Thu 308, 312
 Nguyễn Thanh Xuân 310
 Nguyen Thi Hien 310
 Nguyen Thuy Loan 330
 Như Hiền 321
 Như Trí 321
 Như Trùng 321

 Nichiren 297-300
 Niguma 184, 187-188
 Ninshō 302
 Norman Kenneth Roy 45, 50
 Nowak Kamil 207
 Nowakowska Monika 311
 Nu, U 107
 Ñyaṇamoli, Bhikkhu 102
 Nydahl Hannah 346
 Nydahl Ole 346-348, 353

 Oberlies Thomas 110-111
 Oda Nobunaga 299
 O'Flaherty Wendy Doniger 52
 Ogjen Trinlej Dordze 348
 Ohn, Sayagi U 148
 Ohnieva O. 197
 Olcott Henry Steel 75, 105
 Oldenberg Hermann 34
 Olivelle Patrick 23-26, 28-29, 32, 45
 Omvedt Gail 74-75
 Orgienpa 195
 Orofino Giacomella 198
 Ouyang Jingwu 238

 Pa-Auk Sayadaw Āciṇṇa 149
 Padmasambhawa (Guru Rinpoce) 350
 Pagel Ulrich 69
 Pagor Wairoczana 170
 Pakpa 183
 Pandita, Sayadaw U 144, 146, 354
 Paramabuddha (Padampa Sangje) 197
 Pasaman, Phramaha 109
 Pathunta U Vilāsa 156
 Pema Kunsang Erik 169, 192
 Penner Hans H. 34
 Peop, władca koreański 248

- Peterson Merrill 173
 Phut Thaniyo Phra Ajaan 151
 Polak Grzegorz 12, 99, 127, 311
 Porter Aleksandra (Bon Shim) 342, 344
 Potter Karl 55, 100-101
 Powers John 56, 190
 Prebish Charles S. 33, 40-43, 74
 Prothero Steven 75
 Przybysławski Artur 191
 Przyluski Jean 60-61
 Punjabi Madawela 158
 Purana 42

 Queen Christopher 75

 Radhakrishnan Sarvepalli 30
 Rahula 35
 Ralpaczen, władca Tybetu 177
 Rama IV (Mongkut), władca Tajlandii 108, 150-151
 Rama Khamheng, władca tajski 107
 Rang 'byung rdo rje 191
 Ray Reginald A. 62-63
 Reat Noble Ross 100
 Rewata 100
 Rhee Syngman 267
 Rhoton Jared Douglas 182
 Rhys Davids Thomas William 143
 Richardson Hugh 168
 Rinchen Zangpo 177, 183
 Roberts Peter Alan 191
 Robinson Rowena 76
 Roerich George N. 181
 Ronkin Noa 55
 Różycka-Tran Joanna 13, 309-311, 336
 Ruegg David Seyfort 41

 Sacha-Piekło Małgorzata 16
 Saczen Kunga Ningpo 181
 Saichō 286, 288-289
 Sakja Pandita (Sakya Pandita Kunga Gyaltsen) 182-183
 Sakjong Mipam Rinpoche 352
 Salomon Richard 48-49
 Salvini Mattia 79
 Samuel Geoffrey 26, 30
 Samuels Jeffrey 106
 Sanghamitta 120
 Sangje Njenpa Rinpoche 348
 Sangs rgyas sbas pa (Buddhagupta) 172
 Sangter Rinpoche 254
 Sano Zenrei 264
 Sao, Ajahn 130, 151-152
 Saranankara Ueliwita 105
 Sarao K. T. S. 74
 Sariputta 112
 Schaik Sam van 172, 175
 Schlingloff Dieter 34
 Schmithausen Lambert 41
 Schober Julianne 107
 Schopen Gregory 62
 Schubring Walter 59
 Schumann Hans Wolfgang 34
 Scorsese Martin 187
 Sejo, władca koreański 261
 Sekimori Gaynor 34
 Sen Amartya 77
 Seneviratna Anuradha 46
 Seo Jeongjoo (Seo Jeong-ju) 270
 Seondeok, władczyni koreańska 249, 253
 Seong, władca koreański 247-248
 Seongjong, władca koreański 261
 Seonjo, władca koreański 262

- Seung Sahn 343-344
 Seungrang 247
 Sharf Robert 145, 211
 Shechen Rabjam Rinpoche 176
 Shengyan (Sheng Yen, Sheng-yen) 239-240, 346
 Sherab Gyaltzen (Amipa) 176, 182
 Sherburne Richard 178
 Shinran 293-294, 297
 Shōmu, władca japoński 285, 287
 Shōtoku, książę japoński 283-284
 Shōtoku, władczyni japońska (zob. Kōken) 287
 Siakjamuni (Sakjamuni) 76, 186, 216-218, 249, 295
 Siantarakszita 169-170
 Siantidewa 348
 Siderits Mark 57
 Silaratano Dick 153
 Silk Jonathan Alan 59
 Situ Rinpoche 347
 Siuddhodana 34-35
 Skilton Andrew 40
 Skorupski Tadeusz 40, 63, 69
 Skura Artur 191
 Smon lam rgya mtsho 166
 Snellgrove David 72
 Sobota Adam 237, 239
 Sona 47, 106
 Songtsen Gampo, władca Tybetu 167, 177
 Soong Micheline M. 335
 Sorokowski Piotr 310
 Sosurim, władca koreański 246
 Sponberg Alan 37
 Stcherbatsky Theodore 21
 Stein Lisa 183
 Stein Rolf Alfred 169
 Strong John S. 33-34, 46, 74
 Studholme Alexander 167
 Subhadra 41
 Sueki Fumihiko 229
 Sujato, Bhikkhu 43
 Sukhasiddhi 184, 188
 Sun Changwu 226
 Sundo 246
 Sunlun Sayadaw 149
 Suwol 265
 Suzuki Daisetsu Teitarō 13, 209-213, 221, 240, 281
 Swanson Paul Loren 222
 Szamar Rinpoche 248
 Szymańska Beata 100, 212, 220, 281
 Śrimala 61
 Taejo, władca koreański 261-262
 Taejo Wanggeon, władca koreański 255-256
 Taejong, władca koreański 261
 Tai Situ 191
 Taixu 238
 Taizong, cesarz chiński 167
 Taklung Tsetrul Rinpoche 350
 Talbott Harold 172
 Tamalinda 109
 Tambiah Stanley 199
 Tamura Yoshirō 283
 Tartakov Gary 76
 Taylor Keith W. 308-309, 311
 Taylor Philip 335
 Templeman David 74
 Tenga Rinpoche 345, 347-348, 354
 Tenmu, władca japoński 285

- Thạch Liêm 320
 Thanissaro, Bhikkhu 150-152, 159, 354
 Thảo Đường 315
 Thapar Romila 45
 The-lon Sayadaw 146-147
 Thetgyi Saya 123, 147
 Thích Khánh Anh 322
 Thích Minh Châu 319
 Thích Nhất Hạnh 310, 312, 335
 Thích Quang Minh 316, 319
 Thích Thanh Từ 310, 321-335
 Thích Thiện Ân 315
 Thích Thiện Ho 322
 Thích Thông Phương 334
 Thích Trí Tịnh 319
 Thiên Đỗ 310
 Thiện Phúc 331
 Thomas Edward J. 34
 Thomas F. W. 61
 Thondup 170, 172, 174
 Thông Giác Thủy Nguyệt 320
 Thupten Jinpa 193
 Tì Khiêu 319
 Tì Ni Đa Lưu Chi 314
 Tilakaratne Asanga 99-100, 102, 104, 106-109, 118, 120, 122, 126
 Tilopa 184
 Tính Quảng 321
 Toan Kien 327
 Tokiyori Hōjō 296
 Tokugawa Ieyasu 299
 Tomasz z Akwinu, św. 235
 Toynbee Arnold 209
 Toyotomi Hideyoshi 299
 Trần Anh Quân 13, 336
 Trần Anh Tông, władca wietnamski 320
 Trần Nhân Tông, władca wietnamski 315-317, 320, 325, 330
 Trần Thái Tông, władca wietnamski 316
 Trần Thánh Tông, władca wietnamski 316
 Tribe Anthony J. 52
 Trinleј Taje Dordze 348
 Tripāthi Chandrabhāl 78
 Trisong Detsen, władca Tybetu 168-170, 177
 Trúc Lâm Đầu Đà (zob. Trần Nhân Tông)
 Tsang Nyon Heruka 185
 Tsomo Karma Lekshe 325
 Tsongkhapa (Tsong Khapa) 192-194
 Tsuji Zennosuke 281
 Tucci Giuseppe 168, 349
 Tuệ Trung Thượng Sĩ 315
 Tự-Lai 319
 Tuyết Đậu Trùng Hiên 315
 Uicheon 253, 258
 Uisang 252, 254-255
 Uiyeon 247
 Upali, mnich tajski 105
 Upali, uczeń Buddy 39, 100
 Urbanowicz Andrzej 342
 Uttara 47, 106
 Vernadet René 166
 Vô Ngôn Thông 314
 Voyce Malcolm B. 47
 Vũ Duy Mền 312
 Vũ Hồng Văn 309, 311
 Vũ Tú Anh 310

- Wadżrapani* 65
 Wagle Narendra K. 24
Wajroczana (j. *Dainichi*), kosmiczny
 budda 285, 288, 302
 Wallace Vesna A. 196
 Walpola Rahula 354
 Walser Joseph 56
 Walshe Maurice O'Connell 34
 Walter Michael 171
 Wang Yangming 235
 Wang Zhe (Wang Chongyang) 236
 Warder Anthony Kennedy 26
 Wasubandhu 286
 Watanabe Fumimaro 24
 Watanabe Shōkō 282
 Wayman Alex 52, 68-69
 Webb-Boin Sara 32
 Wedemeyer Christian K. 68, 70
 Weijue (Wei Chuech) 239
 Wencheng 167
 Wezler Albrecht 21
 Whitaker Justin 176
 White David 198
 Whitmore John K. 311
 Wiđzajabahu, władca Sri Lanki 104,
 106, 121
 Williams Paul 52, 60, 66
 Wiltshire Martin Gerald 25, 36
 Wimalakirti 61
 Wimalamitra 171
 Wirupa 180-181
 Woncheuk 251
 Wonhyo 252-254, 258, 265
 Wright Dale S. 231
 Wrzeszcz Zofia 30
 Wu Bong 344
 Wynne Alexander 16, 32, 34, 49, 82,
 100
 Xingyun (Hsing Yun) 239
 Xuanzang 54, 60, 65, 104, 252
 Xuyun (Hsu Yun) 239

Yakushi (j.), budda medycyny 292
 Yampolsky Philip B. 333
 Yao Xinzhong 235
 Yarnall Thomas 193
 Yeongryu, władca koreański 248
 Yi Hoigwang 264
 Yijing 63, 65
 Yongming Yanshou 224
 Yose 259
 Yoseok 254
 Yun Dong-ju 270

 Zagrodzki Michał 235
 Zamorski Jakub 12
 Zapart Jarosław 66, 222
 Zavorodniy Y. 197
 Zdziemborska Anna 167
 Zhaozhou 227, 259
 Zhiyan 252
 Zhu Xi 235
 Zhuangzi 236
 Zongmi 258
 Zotz Volker 311
 Zych Waldemar (Lama Rinczen) 348,
 354
 Żylicz Leon 34

Zebrane w niniejszym tomie teksty mają charakter autorski. Różnie więc rozłożone zostały w nich akcenty. Jedne wypowiedzi uwypuklają kwestie historyczne, inne filozoficzno-doktrynalne, a jeszcze inne zwracają uwagę na zagadnienia związane z formami buddyjskiej praktyki. Razem składają się one na bogaty obraz wielowarstwowej i wielowymiarowej buddyjskiej tradycji.

Ze Wstępu

Czytelnicy dysponujący zróżnicowanym zakresem wiedzy na temat buddyjskich tradycji i idei znajdą w tej książce zarówno coś, czego wcześniej nie znali, jak też inny obraz tego czegoś, co wcześniej poznali. Ten inny obraz sprawi, że ich dotychczasowe mniemanie zostanie poddane weryfikacji, a ich wiedza stanie się bardziej adekwatna. Teksty są napisane dobrym językiem literackim, dlatego przyswojenie ich treści nie powinno stanowić znaczącej trudności.

Z recenzji wydawniczej prof. Krzysztofa Kosiora



<https://akademicka.pl/>