

Urszula Rędziniak
Uniwersytet Jagielloński

WYBRANE METODY USTNEGO KOMPONOWANIA I PRZEKAZYWANIA SŁÓW BUDDY

W artykule przedstawię wybrane metody układania i przekazywania Słów Buddy¹, zgromadzone w zbiorze zwanym *Suttapiṭaka*². Spróbuję zrekonstruować te metody, które były używane w najwcześniejszym buddyzmie, a więc za życia bezpośrednich uczniów Buddy oraz w początkowym okresie działalności *sanghi*³. Analizę rozpocznę krótkim wprowadzeniem w zagadnienie oralności w Indiach, po czym wyjaśnię terminologię odnoszącą się do omawianego tematu. Następnie zajmę się wyliczeniem i zdefiniowaniem najważniejszych środków retorycznych używanych w *suttach*. Z uwagi na specyfikę zagadnienia omawiane metody umieszczę w kontekście historycznym i społecznym, poprzez naszkicowanie krótkiego zarysu

¹ *Buddhavaçana* – Słowo Buddy, tak będę nazywała nauki Mistrza, które nie były jeszcze „kanonem”.

² *Suttapiṭaka* jest zbiorem *sutt*, jednym z „trójkosza” czyli *Tipiṭaki*, są w niej zawarte „pisma kanoniczne” wczesnego buddyzmu. Podzielona jest na 5 zbiorów (*nikāya*): *Dīgha-nikāya* (34 *sutt*), *Majjhima-nikāya* (152 *sutt*), *Samyutta-nikāya* (2 872 *sutt*), *Anguttara-nikāya* (2 198 *sutt*), *Khuddaka-nikāya* (*sutt*y rozmaite – 15 zbiorów).

³ *Sangha* – wspólnota buddystów.

metod nauczania Wed. Główną częścią niniejszego artykułu będzie zrekonstruowanie (na podstawie wybranych fragmentów *sutt*) metod komponowania i przekazywania Słów Buddy oraz omówienie sporu buddologów podejmujących ten temat. Konflikt wśród nich narodził się, z jednej strony, pomiędzy zwolennikami metod opisywanych przez Milmana Parry'ego i Alberta Lorda oraz stosowanych do odczytywania „warstw oralności” w *Suttapiṭṭace*, a z drugiej – naukowcami, którzy opierają je na Wedach. W niniejszym artykule odsłonię oralne elementy tekstu *sutt*, aby zrekonstruować metody ustnego przekazu, a więc takiego, dla którego fundamentem i „myślą założycielską” są słowa wypowiedziane podczas *performance'u*⁴.

Zanim przejdę do kolejnej części artykułu, zdefiniuję użyty już kilka razy palijski termin *sutta*. Pochodzi on od sanskryckiego słowa *sutra* (dosłownie ‘nić’), jego znaczenie wskazuje na zwięzłe, wręcz lakoniczne wersy nauk, w których zawarte jest bogate znaczenie wymagające komentarza uczonych. *Sutt* – terminu tego będą używała w wersji oryginalnej – rozumiałem jako wczesne nauki Buddy, spisane w *Suttapiṭṭace*, które w przeciwieństwie do *sutr* mają rozbudowane elementy narracyjne oraz zawierają wiele powtórzeń. Inaczej można je nazwać zapisanymi recytacjami mnichów. Używam też terminu *Buddhavacana* – odwołuje się on do wypowiedzianych Słów Buddy, które przez długi czas pozostawały niespisane. Na wstępie chcę również zaznaczyć, że wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego i palijskiego, o ile nie zostało to odpowiednio zaznaczone, są mojego autorstwa.

Badacze indyjskich tradycji oralnych twierdzą, że wczesna literatura buddyjska była komponowana i przekazywana ustnie. Wskazuje na to fakt, że spisane nauki naśladują język mó-

⁴ Inaczej możemy je nazwać „wystąpieniami” mnichów. Miały one charakter wspólnotowy bądź indywidualny, np. podczas *uposatha* – dni spotkań, podczas których recytowano przewinienia oraz *Buddhavacana*. Co pięć dni odbywały się nocne debaty dotyczące nauki. Mnisi byli wzywani do chorych, aby recytować *Dhammę* i tym samym ulżyć im w cierpieniu.

wiony poprzez używane formuły, powtórzenia oraz metrum⁵. *Sutt*y są finalnym produktem ustnego układania i przekazywania treści, których celem było nie tylko jak najwierniejsze zapamiętanie Słów Buddy, aby przekazać je następnym pokoleniom, ale również integrowanie *sanghi*. Należy też pamiętać o indywidualnych recytacjach, gdy mnisi rozpoczęli medytację bądź kontemplację rozmyślaniem o naukach⁶.

W Indiach przekaz ustny nie znika wraz z pojawieniem się pisma. *Suttapiṭaka* do I wieku p.n.e.⁷ była układana, przekazywana i odbierana⁸ w sposób oralny, w czasie trwania *performance'u*. Po jej spisaniu kompozycja została „zamrożona”, przy czym Słowa Buddy nadal przekazywano ustnie i odbierano poprzez słuchanie. Zatem oralność i piśmienność współwystępowały, co wpisuje wczesny buddyzm w specyfikę oralności w Indiach. Potwierdza to przykład chińskiego mnicha Faxiana żyjącego na przełomie IV i V wieku, który szukał w Indiach manuskryptu *Vinayi*⁹, ale okazało się to wyjątkowo trudne ze względu na fakt, że reguła była przekazywana przede wszystkim ustnie¹⁰. Wszystkie szkoły buddyjskie podają zgodnie, że po śmierci Buddy odbyło się *Sangiti*, czyli wspólne śpiewanie nauk. Tradycja *theravady* podaje, że później buddyści zaczęli specjalizować się w recytacji poszczególnych zbiorów, a owych specjalistów nazywano *bhāṇaka*¹¹. W Kanonie mnisi kilka razy odwoływali się do następujących nazw: „*vinaya-dhara, dhamma-dhara, matika-dhara*, co oznaczało mnichów przechowu-

⁵ Por. też R. M. Swiderski, *Oral Text: A South Indian Instance*, „Oral Tradition” 3 [1–2] (1998), s. 122.

⁶ B. Anālayo, *Oral Dimensions of Pali Discourses. Pericopes, other Mnemonic Techniques and the Oral Performance Context*, „Canadian Journal of Buddhist Studies” 3 (2007), s. 20.

⁷ *Tipiṭaka* została spisana za panowania króla Viṭṭagāmiṇi Abhaya (89–77 p.n.e.) na Sri Lance.

⁸ Podział zaproponowany przez Johna Mileasa Foleya.

⁹ *Vinaya* – zbiór reguł zakonnych.

¹⁰ B. Anālayo, *Oral Dimensions of Pali Discourses...*, s. 31.

¹¹ *Ibidem*.

jących w pamięci reguły zakonne, *sutt*y oraz listy *dhamm*, te ostatnie rozwinęto w *Abhidhammie*¹².

Zgodnie z *suttami* i interpretacjami buddologów stworzono listę bezpośrednich uczniów Buddy, którzy wyrecytowali poszczególne *nikāye*: *Vinaya* – wyrecytował Upāli, Ananda – zbiory *Dīgha-nikāya* oraz *Majjhima-nikāya*, Māhakkassapa – *Samyutta-nikāya*, Anuruddha – *Anguttara-nikāya*, Bhāṇaka – *Khuddaka*, Sāriputta – *Abhidhammę*¹³. Należy zaznaczyć, że wielu mnichów zaangażowanych w zapamiętywanie nauk nie znało technik pamięciowych stosowanych przez recytatorów Wed. Właśnie to mogło być przyczyną wielu błędów, bowiem jak pisze Bhikkhu Anālayo: „różnice w przekazywaniu Słów Buddy pojawiały się nie tylko w różnych szkołach, ale również w obrębie jednej”¹⁴.

W dalszym ciągu wśród indologów, buddologów i historyków nie ma zgody w kwestii daty pojawienia się pisma w Indiach, ale panuje wspólne przekonanie, że za czasów Buddy i jego uczniów, nawet jeśli posługiwano się już pismem, nauki były przekazywane za pomocą ustnych metod. Słownictwo wczesnych tekstów buddyjskich odnoszące się do metod przekazywania nauk skoncentrowane jest wokół rdzeni: √śru ‘słuchać’, √vac ‘mówić’ oraz √bhān ‘mówić’. Człowieka uczonego, erudytę nazywano *bahussuta*, co dosłownie oznacza kogoś, kto wiele słyszał. Czasownik *vāceti* znaczy ‘uczyć’, ‘mówić coś’, ale też ‘recytować za nauczycielem’. Do procesu uczenia się odwołuje się również wiele wyrazów: *uddisati* ‘uczy’, ‘recytuje’, *suṇāti* ‘słucha’, *uggaṇḥati* ‘rozumie’, ‘chwytą’, *pariyāpunāti* ‘uczy się przez recytację’, *sajjhāyati* ‘recytuje’, *dhāreti* ‘zachowuje w pamięci’¹⁵. Czytając *Suttapiṭakę* zauważamy, że Błogo-

¹² R. Gombrich, *How the Mahāyāna began*, „The Buddhist Forum: Seminar Papers 1987–1988”, s. 26.

¹³ K.R. Norman, *A Philological Approach to Buddhism*, London 1997, s. 44.

¹⁴ B. Anālayo, *Oral Dimensions of Pali Discourses...*, s. 9.

¹⁵ S. Collins, *Notes on Some Oral Aspects of Pali Literature*, „Indo-Iranian Journal” 35 (1992), s. 124.

sławiony nauczał młodych mnichów według schematu: *uggaṇ-hāhi... pariyaṇuāhi... dhārehi... suttas*¹⁶, co oznacza: ‘uchwyć... recytuj... zatrzymaj w pamięci’. Recytatorzy, ucząc się, dzielili nauki na części, pieczołowicie je zapamiętywali, aby później przekazać innym, co nie było potrzebne po użyciu piśma¹⁷. Każdy z mnichów przyswajał swoją partię *Buddhava-cana* w sposób, jaki odpowiadał jego umiejętnościom. Przedstawione powyżej słownictwo świadczy o tym, że we wczesnym buddyzmie mnisi używali ustnych metod do układania i przekazywania nauk Buddy.

Dla czytelnika *Tipitaki* najbardziej uciążliwe i problematyczne są nagromadzone w niej powtórzenia. Redaktorzy wprowadzili znak *...pe...* — *peyyāla*, który sygnalizuje pojawienie się znanego już ustępu. W ten sposób odbiorcy radzą sobie z nużącymi powtórkami, jednocześnie zamazując pozostałości po przekazie ustnym.

Cechą dystynktywną *sutt* są używane w nich formuły. Naukowcy zamiennie stosują terminy: *formula, standardised phrases, cliché, stock phrases, stereotyped phrases i perykope*. Dla celów tej pracy zdefiniuję formułę, powtórzenie i wyrażenia standaryzowane. Buddologowie często odwołują się do Lorda, który formułę określił za Parrym jako „zespół słów regularnie używanych łącznie z określonym wzorcem metrycznym dla wyrażenia jakiejś konkretnej idei”¹⁸. Ta definicja odpowiada jednak bardziej *mātikom*, szczegółowo opisanym przez Ruperta Gethina. Moja definicja formuły będzie opierała się na propozycji Lorda, ale rozumianej nieco inaczej — jako zespół słów regularnie używanych łącznie z określonym wzorcem metrycznym i opisujący jakieś działania będące często okolicznościami dla wypowiedzianych Słów Buddy. Są to na przykład czynności (podchodzenia albo dawania), czy okolicz-

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ A.B. Lord, *O formule*, tłum. Wiesław Krajka, [w:] *Antropologia słowa*, G. Godlewski (red.), Warszawa 2003, s. 203.

ności (panujące warunki pogodowe czy mieszkaniowe). Każdą *suttę* otwiera standardowa formuła¹⁹: *evaṃ me sutaṃ* – ‘w ten sposób zostało usłyszane przeze mnie’ – jest ona najdobitniejszą pozostałością po ustnym przekazywaniu nauk Buddy. Te słowa przypisuje się Anandzie, który, jak przekazuje legenda, był obdarzony genialną pamięcią. W *Mahāgosiṅgasuttie* 32 dziewięć razy powtarzana jest formuła: „Uroczą jest noc podczas pełni księżyca, drzewa zakwitły, niebiańskie zapachy unoszą się dookoła. Czcigodny [imię ucznia], jaki rodzaj mnicha czyni ten las tak imponującym, kto go ozdabia?”.

Powtórzenie będą rozumiała za Markiem Allonem jako „powtórzenie zdań, ustępów, całych struktur”²⁰. Wymienia on pięć kategorii powtórzenia: dosłowne powtórzenie, powtórzenie z małą modyfikacją, z istotną, powtórzenie całej struktury oraz powtórzenie części struktury. W swojej pracy o zbiorze *Digha Nikaya* Allon twierdzi, że nauki były przeznaczone do zapamiętywania dosłownego i to właśnie powtórzenia świadczą o wiernym przekazie²¹. Wyrażenia standaryzowane służą przekazywaniu stałych elementów doktryny. Przykładem może być opis czterech *jhān*, czyli stanów medytacyjnych, który nieustannie powtarza się w różnych *suttach*.

Trzeba pamiętać, że Słowa Buddy były recytowane, więc należy wspomnieć o ich aspekcie rytmicznym. Rytm przyczyniał się nie tylko do lepszego zapamiętania potrzebnych partii, ale dzięki niemu proces recytacji stawał się przyjemnym zajęciem. Forma metryczna była przedmiotem sporów pomię-

¹⁹ *Ibidem*, s. 206: „Najbardziej rozpowszechnione formuły, tzn. takie, jakich używamy na samym początku, tworzą podstawowy zbiór schematów, po których opanowaniu twórca tylko wymienia jego kluczowe elementy na inne słowa. Konkretna formuła jest ważna dla wykonawcy do momentu, aż odciśnie w jego umysłowości swój ogólny zarys. Od tej bowiem chwili twórca już coraz rzadziej uczy się nowych formuł, coraz częściej zastępuje konkretne elementy formuł innymi słowami”.

²⁰ M. Allon, *The Oral Composition and Transmission of Early Buddhist Texts*, [w:] *Indian Insights. Buddhism, Brahmanism and Bhakti*, P. Connolly et al. (red.), London 1997, s. 50–52.

²¹ *Ibidem*, s. 50.

dzy mnichami, o czym świadczy fragment z *Culavagga* V 16, *Sakanirutti-anujānaṇā*:

– Obecnie, Mistrzu, wiele jest mnichów noszących rozmaite imiona, pochodzących z rozmaitych klanów, kast i rodów. Każdy z nich kaleczy Słowo Buddy we własnym narzeczu. My, o Mistrzu, chcielibyśmy wypowiadać Słowo Buddy w formie metrycznej. [...]

– Nie wolno, mnisi, wypowiadać Słowa Buddy w formie metrycznej. Ten, kto by je tak wypowiadał, winny będzie wykroczenia. Nakazuję, mnisi, by każdy zgłębiał Słowo Buddy we własnym narzeczu²².

Tak zbudowane zdania dowodzą tego, że fragment pochodzi z okresu, kiedy nauka Buddy już zadomowiła się w Indiach i zdobyła pozycję wyróżniającą ją wśród pozostałych szkół, przede wszystkim braminizmu i dżinizmu. Mnisi debatują o *chandās*, czyli o metrum charakterystycznym dla sanskrytu. Chcą odróżnić się od wedyjskiego sposobu przekazywania wiedzy, głównie przez zgłębianie znaczenia wypowiedzianych słów, a Słowo Buddy powinno być dopasowane do prakrytów, co jednak nie oznacza braku dbałości o formę przekazu.

W Indiach nadal kultywowana jest tradycja zapamiętywania i przekazywania Wed ustnie, a bramini są właściwie analfabetami²³. Jak pisze Harry Falk, podkreślając odmienność Indii, bramini i ofiarnicy uczestniczący w rytuałach nie muszą rozumieć wypowiedzianych słów. Elementarnym wymogiem dającym dostęp do uczestnictwa w ofierze jest gotowość do recytowania Wed z pamięci²⁴. Najważniejsze to znać hymny po-

²² *Muttāvāli. Wypisy z ksiąg starobuddyjskich*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 96.

²³ Al-Biruni, arabski uczyony, który znał sanskryt i odbył podróż do Indii w XI w. twierdził, że bramini recytują Wedy bez zrozumienia ich znaczenia, w ten sam sposób uczą się ich na pamięć, jeden od drugiego. Niewielu z nich jest w stanie wziąć udział w teologicznych dysputach; za J. Bronkhorst, *Literacy and Rationality in Ancient India*, „*Asiatische Studien*” 56 (2002), s. 1–2.

²⁴ H. Falk, *Goodies for India. Literacy, Orality, and Vedic Culture*, [w:] *Erscheinungsformen kultureller Prozesse*, W. Raible (red.), Tübingen 1990, s. 118.

trzebne do ofiary, „mantry mają być nie tylko recytowane z pamięci, ale wypowiedane całkowicie poprawnie. Nie tylko słowa i porządek słów ma być zachowany; nawet każda pojedyncza sylaba niepoprawnie wymówiona lub pojedynczy akcent źle zaznaczony może przynieść zgubę ofiarującemu i uczynić jego ofiarę daremną²⁵”. W rezultacie bramini rozwinęli różnorodność mnemotechnik, dzięki którym strzegą właściwej wymowy i tym samym unikają zniekształcenia treści²⁶. Ludo Rocher zwraca uwagę na troskę o właściwe brzmienie mantr, którego można nauczać jedynie przez recytację. Z tego powodu dbano o nią nie tylko przekazując Wedy, ale również całą literaturę Indii²⁷. Falk twierdzi, że ustne instrukcje nie są przekazaniem znaczenia, ale metod, bez których w przyszłości kapłan nie mógłby odprawić ofiary i tym samym otrzymywać środków do życia²⁸.

Rocher, na podstawie swojego osobistego doświadczenia, opisuje ponadto następującą historię. Wraz z żoną został zaproszony w odwiedziny do indyjskiej rodziny z Poona. Syn bramina, 5–6 letni chłopiec, recytował z pamięci *Bhagavadgītę* – sanskryt dziecka był perfekcyjny, wymawiał on wersy bez wysiłku i z poprawną intonacją. Później ojciec chłopca oznajmił Rocherowi, że syn nie potrafi jeszcze czytać, a recytować nauczył się od ojca. Chłopiec nie znał jeszcze sanskrytu i nie rozumiał znaczenia wypowiedianych przez siebie słów. Bramin powiedział, że „znaczenie tekstu wyjaśni synowi później²⁹”.

W indyjskim systemie edukacji nauczyciel najpierw powinien nauczyć ucznia Wed na pamięć, dopiero kolejnym krokiem jest komentarz do tego tekstu. Nauczyciel słowo po słowie tłumaczy i wyjaśnia znaczenie tekstu³⁰. Uczeń może zapo-

²⁵ L. Rocher, *Orality and Textuality in the Indian Context*, „Sino-Platonic Papers” 49 (1994), s. 8.

²⁶ *Ibidem*, s. 9.

²⁷ *Ibidem*, s. 11.

²⁸ H. Falk, *Goodies for India...*, s. 118.

²⁹ L. Rocher, *Orality and Textuality...*, s. 1-2.

³⁰ *Ibidem*, s. 5.

mnieć komentarz swojego mistrza, ale zapamiętane w młodości słowa pozostają w pamięci do końca życia, a trzeba dodać, że znajomość ich znaczenia jest przywilejem³¹. Jednak to właśnie „znaczenie jest zasadniczym zagadnieniem do rozpatrzenia, aby zająć się kwestią wprowadzenia pisma w Indiach. Tam, gdzie jest znaczenie, pismo nie desakralizuje przepisane go tekstu³²”. U braminów jest inaczej – święte słowa Wed są uważane za odwieczne³³. W tej kwestii buddyzm przynosi zmianę, a i przeobrażenie w sposobie przekazywania nauk również zachodziło w inny sposób.

Wczesny buddyzm powołuje się na autorytet słowa, ale czyni to w inny sposób niż braminizm. Liczą się słowa nauczyciela, a później jego uczniów, którzy bezpośrednio usłyszeli naukę. Ważne jest przede wszystkim zrozumienie tekstu, co nie oznacza jednak zaprzestania nauki tekstów na pamięć³⁴. Dzięki temu rozwinęto tradycję publicznych debat filozoficznych – dla obrony własnego stanowiska, dbano o jego jak największą spójność i kładziono szczególny nacisk na te kwestie, które mogły stać się przedmiotem ataku ze strony przeciwnika³⁵. Wczesny buddyzm i dżinizm jako misjonarskie ruchy, nie wystrzegały się spotkań i dyskusji z innymi, właśnie dzięki nim precyzowano swoje stanowisko i czyniono doktrynę nie tylko bardziej zrozumiałą, ale też spójniejszą.

³¹ K. Parameswar Aithal opisuje metody uczenia się Wed: nauka rozpoczyna się niedługo po wschodzie słońca, kiedy uczeń po porannym rytuale obmycia siada przed swoim nauczycielem. Najpierw mistrz recytuje każdą mantrę, pada (ćwiartka) za padą, po czym uczeń trzykrotnie powtarza za nim. Recytowanie kolejnych pad odbywa się łącznie dwanaście razy. Ta sama metoda jest stosowana do połowy i do całej mantry, a długość mantry, którą uczeń ma zapamiętać zależy od jego zdolności. Taka procedura jest mozolna, czasochłonna i wymaga sporej cierpliwości; za J. Bronkhorst, *Literacy and Rationality...*, s. 3–4.

³² H. Falk, *Goodies for India...*, s. 118.

³³ D.S. Lopez, *Authority and Orality in the Mahāyāna*, „NUMEN” 42 (1995), s. 39.

³⁴ H. Falk, *Goodies for India...*, s. 118.

³⁵ J. Bronkhorst, *Literacy and Rationality...*, s. 16.

Bramini byli niechętni zapisywaniu swojej doktryny, ale pismo, które było „trucizną” dla braminów stało się „lekarstwem” dla buddyzmu, który zaczął się rozprzestrzeniać w językach potočných³⁶.

WYBRANE SUTTY O METODACH

Mahāgosiṅgasutta 32 i Cūlagosiṅgasutta 31

Sutta 32 ze zbioru *Majjhima-nikāya* opowiada o zdolnościach najlepszych i pierwszych uczniów Buddy: Sāriputty, Mahā Moggallāny, Mahā Kassapy, Anuruddhy, Revaty i Anandy, którzy adekwatnie do swoich zdolności rozumieli nauki mistrza. Przez cały dzień oddawali się medytacji, dopiero wieczorem Maha Moggallana wstał, poszedł do Mahā Kassapy i powiedział do niego: Przyjacielu, chodź do Sariputty, aby posłuchać *Dhammy*. Każdy mnich przedstawił własne rozumienie nauk. Ze względu na metody przekazu na uwagę zasługują słowa Anandy i Mahā Moggallāny:

Uroczą jest noc podczas pełni księżyca, drzewa zakwitły, niebiańskie zapachy roznoszą się dookoła. Czcigodny Anando, jaki rodzaj mnicha czyni ten las tak imponującym, kto go ozdabia? Przyjacielu, mnich, który jest erudytą, wiele słyszał, zdobytą wiedzę zachował w pamięci, utrwalił i scalił to, czego się nauczył. Te nauki są piękne na początku, w środku i na końcu, właściwe w znaczeniu i frazie, kompletne, afirmują święte życie — doskonałe i czyste. Nauka o *Dhammie* przeniknięta jest religijną wiedzą, daje satysfakcję, jest uporządkowana, starannie zebrana, przemyślana i gruntownie zrozumiana. ów mnich głosi nauki czterem zgromadzeniom, dookoła, donośnie, wiernie — zwrotka po zwrotce, sylaba po sylabie (*padabyanjanehi*) po to, aby wyzbyć się złych skłonności. Przyjacielu, właśnie taki rodzaj mnicha ozdabia las Gosinga.

Ananda jest erudytą, obdarzonym znakomitą pamięcią, to jemu Budda powierzył zapamiętanie, uporządkowanie i zrozu-

³⁶ D.S. Lopez, *Authority and Orality...*, s. 37, 39.

mienie swoich słów. Zgodnie z powyższym fragmentem kompetencje Anandy daleko wykraczają poza zapamiętywanie. Mnich posiada też rozumienie znaczenia wypowiedzianych słów. Oprócz tego dzieli się swoją wiedzą zdobytą od nauczyciela z „czterema zgromadzeniami”, a więc z mnichami, mniszkami, kobietami oraz mężczyznami – naucza wspólnotę tak, jak usłyszał i zapamiętał, aby jej członkowie pracowali nad swoimi słabościami. Trzeba tutaj podkreślić, że celem Anandy jest nie tyle utrwalenie nauk, ile właśnie troska o wytrenowanie umysłów buddystów. Zatem przekazywanie nauk odbywa się poprzez nauczanie w relacji mistrz–nauczyciel, ale też przez uczenie większej grupy. Kolejny fragment jest opisem słów Maha Mogallany:

Przyjacielu Sariputto, dwóch mnichów prowadzi uczoną debatę o wyższej *Dhammie*, wzajemnie zadają pytania, jeden drugiemu odpowiada na zadane pytanie, mnisi nie zwlekają z odpowiedzią i nie zmieniają tematu. Prowadzone rozmowy są zaawansowane i przynoszą wiele korzyści. Przyjacielu, własni taki rodzaj mnicha ozdabia las Gosinga.

Mnisi znają na pamięć nie tylko nauki swojego mistrza, ale potrafią też dyskutować o nich. Z powyższego passusu wynika, że zainteresowani są oni jak najlepszym zrozumieniem trudnych bądź niejasnych zagadnień, a przy tym dbają o wzajemny szacunek i porozumienie. Nauki Buddy są przedmiotem rozważania, a to oznacza, że mnisi dobrze je znali, a poprzez dyskusje utrwalali, udoskonalali i ujednolicali. Trzeba podkreślić, że na kontynencie indyjskim było to *novum*, którego nie akceptowali bramini.

W omawianej tutaj *suttcie*, po zaprezentowaniu stanowiska, a więc „wizji” idealnego mnicha, debatujący idą do swojego nauczyciela. Wówczas czcigodny Sariputta wypowiada następujące słowa:

Przyjaciele, wszyscy przedstawiliśmy swoje zdanie, chodźmy do Wzniosłego i zdajmy mu relację z tej dysputy. Przyjacielu, gdzie

Budda tam podejźmy, podszedłszy, właśnie to opowiedzmy Mistrzowi. Tak jak wyjaśni, my zachowamy w pamięci.

Od tego fragmentu *sutta* zostaje powtórzona słowo w słowo od początku. Uczniowie nie zapamiętali dyskusji, póki nie potwierdzili jej prawidłowego przebiegu u swojego nauczyciela.

Zbiór *Majjhima-nikāya* zawiera też drugą *suttę* o tytule *Mahagosīṅga*, która jest krótsza i opowiada ona historię Anurudhy oraz jego uczniów — Kimbili i Nandiya. Scena została umieszczona w tym samym miejscu, ale temat *sutty* jest inny. Śakjamuni martwi się o los mnichów, o to, czy radzą sobie z codziennością, dobrze się czują i mają co jeść. Budda mówi: „Mam nadzieję, że żyjecie w zgodzie, we wzajemnym uznaniu, wdzięczności, bez kłótni, wspólnie jak mleko z wodą, spoglądając na siebie przyjaznym wzrokiem”. Tak opisują życie wspólnotowe: „jesteśmy różni ciałem, ale jedni w pracy nad (*cittā*) umysłem³⁷”. Mnisi żyją w milczeniu, a w razie konieczności porozumiewają się językiem gestów, ale co pięć dni razem spotykają się na całą noc i rozmawiają o Słowach Buddy. W ten sposób osiągają pilność, gorliwość i stanowczość. Kolejną część *sutty* jest opisem *jhān*³⁸. Warto tutaj zwrócić uwagę na dwie kwestie. Pierwszą jest różnica pomiędzy krótszą a dłuższą wersją tak samo zatytułowanej nauki, co może wynikać z przekazu różnych nauczycieli bądź z manipulacji różnymi *mātikami* (zobacz niżej). Druga kwestia dotyczy odwoływania się do wspólnych rozmów o *Dhammie*, które z pewnością były sposobem jej utrwalania oraz zapewniały zgodę w zgromadzeniu. Trzeba zaznaczyć, że te późniejsze *sutty* opisujące codzienne obowiązki mnichów, nie wymieniają nigdy przepisывania manuskryptów, co spotykamy na przykład pośród mnichów egipskich³⁹.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cztery etapy stanów medytacyjnych.

³⁹ Życie mnichów egipskich znakomicie przybliża: E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu. Żyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014.

Caṅkī Sutta 95

Caṅkī Sutta rozpoczyna się opisem wizyty Buddy w zamożnej bramińskiej wiosce Opāsāda, której zarządcą był bramin Caṅkī. Kiedy Budda przybył do wioski, ludzie odwiedzali go, co widząc bramin Caṅkī również zdecydował się poznać Buddę. Według bramina Wzniosły posiadał wszystkie cechy wielkiego człowieka. Podczas spotkania ich obu, uczeń Caṅkī'ego, młody Kapathika Manava, z niecierpliwością oczekiwał na zadanie pytania Buddzie, który wreszcie skarcił go za to, że przerywa ważną rozmowę starszych od siebie. Kiedy Caṅkī pozwolił wreszcie na pytanie młodego bramina, ten zapytał o to, co Budda myśli o bramińskiej tradycji, zgodnie z którą jedynie Weda jest prawdą, a wszystko inne fałszem⁴⁰.

Bramini odwołują się do wiary i *anussava*, co dosłownie oznacza 'wielokrotne słuchanie', a więc powołują na ustną tradycję, tutaj rozumianą jako objawienie. U mnichów ustna tradycja to autorytet żyjącego nauczyciela, ale również powtarzanie i kultywowanie prawdziwej nauki przez ludzi podobnie myślących⁴¹. Buddyzm przykłada dużą wagę do słuchania, jest ono odpowiednikiem uczenia się i stanowi wstępny etap stopniowego procesu zdobywania wiedzy. Również zadawanie pytań jest elementarnym etapem edukacji⁴², ale w tym wypadku Budda nie chce słuchać młodego bramina, co ma walor humorystyczny.

Chcę zwrócić uwagę na cechy bramina Caṅkī i jego 16-letniego ucznia: są mistrzami trzech Wed, znają modlitwy, rytuały, fonologię i etymologię, Purany oraz nauczyli się recytować Wedy wiernie, słowo w słowo. Opisując przymioty *Dhammy* posługują się formułą: „Te nauki są piękne na początku, w środku i na końcu, właściwe w znaczeniu i frazie, kompletne, afir-

⁴⁰ Piya Tan, *The Caṅkī Discourse*, „Living Word of the Buddha” 21 (2007), s. 174.

⁴¹ *Ibidem*, s. 182.

⁴² *Ibidem*, s. 182–183.

mują święte życie — doskonałe i czyste”. *Sutta* szczegółowo opisuje 12 stopni uczenia się:

Mnich dokładnie obserwuje siebie, rozpoznaje, że jest pozbawiony zaślepienia, chce odkryć prawdę, dlatego zawiera swojemu nauczycielowi. Podchodzi do niego, z szacunkiem siada blisko nauczyciela. Po tym jak usiadł, nadstawia ucho. Słucha *Dhammy*, usłyszawszy ją, zachowuje w pamięci nauki. Następnie docieka ich znaczenia. Po zgłębieniu znaczenia i wstępnym namyśle akceptuje nauki. U ucznia pojawia się świadoma chęć podjęcia wysiłku. Podejmuje wysiłek, równoważy usiłowania, dąży do odkrycia prawdy, odkrywa prawdę i zdobywa mądrość.

W procesie uczenia trzy momenty są najważniejsze: zaufanie nauczycielowi, zapamiętanie wszystkich jego nauk oraz refleksja nad nimi. Wiemy już, że buddyzm przykładał dużą wagę do zgłębiania znaczenia, ale warunkiem wstępnym tego procesu była znajomość nauk mistrza na pamięć. W ten sposób uczyli się młodzi bramini, którzy przeszli na buddyzm.

Mahāparinibbana Sutta

Śakjamuni przestrzega w niej, aby niezależnie od tego, czy o pewnej nauce mówi się jako o słowach samego Buddy, słowach przekazanych przez wspólnotę starszych i szczególnie zasłużonych nauczycieli, słowach starszych, uczonych mnichów, stojących na straży tradycji, czy wreszcie jednego starszego mnicha o głębokiej wiedzy, nie wcześniej należy uznać te słowa za prawdę i przyjmując je za prawdziwą naukę, niż staranne porównanie ukaże ich zgodność z resztą nauk i reguł wspólnotowych⁴³. [tłum. Robert Szuksztul]

Za życia Buddy i po jego śmierci kanon rozrastał się przez dodawanie nowego materiału. Aby mógł być on zaakceptowany, mnisi uczyli się dosłownie nauk, po czym porównywali je z tymi, które znali, i dopiero wtedy zatwierdzali jako „Słowo Buddy”. Zestawiano *atthena atthaṃ, byaṅjanena byaṅjanaṃ*,

⁴³ *Mahāparinibbanasutta* 4.7–4.11.

co oznacza 'znaczenie ze znaczeniem, sylaba z sylabą'. Jeśli porównanie pokazywało, że nowe recytacje zgadzają się ze starymi, zarówno z doktryną, jak i regułami zakonnymi, były uznawane za nauki Mistrza. Jedynie taka metoda, zanim spisano *sutt*y, zapewniała zachowanie ich jedności. Przynależność do *sanghi* przejawiała się w znajomości na pamięć nauk jej nauczyciela.

Saṅgīti Sutta

Nauka ta prezentuje rzadki styl kompozycji *sutt* wraz z *Doṣattarā*⁴⁴, mianowicie numeryczny sposób ich układania. Zaraz po śmierci Buddy odbyło się spotkanie, na którym mnisi wspólnie wyrecytowali nauki swojego nauczyciela, tak zwane *Saṅgīti* – wspólne śpiewanie, czyli wspomniany I sobór. Zgodnie z *Cullavagga* XI mnisi z Anandą i Mahākaśjapą postanowili udać się w liczbie pięciuset (*arhatów*) do Radżagriha, gdzie spędzili porę deszczową. W tym czasie, aby zrealizować swoje postanowienie, nie puszczali też innych mnichów.

Vinaya

Na zakończenie omawiania *sutt* odwołam się do szóstej reguły *Pacittiya* w *Bhikkhu-Pātimokkha*, która zakazuje nauczać *Dhammy* słowo w słowo (*padaso*) mnichowi, który nie ma pełnych święceń⁴⁵. Ten zakaz odnosi się do nauczania doktryny i świadczy o tym, że *sutt*y wczesnego buddyzmu były przekazywane dosłownie wśród w pełni wyświęconych mnichów. Świeccy musieli znać *Dhammę*, ale nie mogli jej przekazywać.

Buddologowie zajmujący się wczesnym buddyzmem prowadzą spór o sposobie transmisji Słów Buddy. Dzielą się na zwolenników przekazu dosłownego oraz „improvizowanego”,

⁴⁴ A. Wynn, *The Oral Transmission of the Early Buddhist Literature*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1 (2004), s. 106.

⁴⁵ *Padaso dhammam vaceyya*, ten fragment jest przetłumaczony przez I. Kanię [w:] *Muttāvali...*, s. 328.

co wynika z odmienności kultur oralnych, na których badacze opierają się w swoich pracach. Metoda improwizacji jest przeniesieniem na grunt indyjski modelu Parry'ego i Lorda⁴⁶, a jej nazwa wynika stąd, że mnisi za każdym razem podczas wystąpień mogli opowiadać różne wersje *Buddhavacana*. Jako pierwszy do pism wczesnego buddyzmu zastosował ją Lance Selwyn Cousin⁴⁷, a punktem wyjścia była dla niego refleksja nad zagadnieniem wielowersyjności tej samej opowieści o Buddzie. Zaproponował, aby czytać poszczególne *nikāye* i *sutt*y jak wykonania różnych pieśniarzy–mnichów, a więc z punktu widzenia *performance'u*. Długość opowiedzianych historii zmieniłaby się w zależności od okoliczności, w których została wypowiedziana. Ten sposób myślenia o kulturze ustnej wczesnego buddyzmu kontynuuje Gethin, który przyjmuje istnienie „zapisanych matryc” (*flowcharts*) – *mātik*, potrzebnych do komponowania *sutt*. Odpowiada to mowom zawartym w *Samyutta* i *Anguttara Nikāyas* oraz w *Abhidhammie*, gdzie elementy narracyjne są ograniczone. Matryce te nie były jednak znane w najwcześniejszym okresie przekazywania nauki.

Allon nie zgadza się z metodą improwizacyjną. Na podstawie jego artykułu sporządziłam następującą tabelę, która ukazuje różnice pomiędzy pieśniarzami a mnichami:

⁴⁶ A. Lord, *The Singer of Tales*, London 2000, s. 21–26; Lord wyróżnia trzy etapy uczenia się pieśni: najpierw młody człowiek słucha pieśni wykonywanych przez swojego ojca, wuja albo innych pieśniarzy. Za każdym razem opowieść jest nieco inna, nie jest więc przez niego zapamiętywana dosłownie, ale raczej przyswajana jako całość tematyczna i rytmiczna. Drugi etap to nauka formuł (często z towarzyszeniem akompaniamentu), które mają kształtować technikę kompozycyjną ucznia. Ten etap kończy się, kiedy młody pieśniarz zaczyna śpiewać przed krytyczną publicznością – najpierw jedną pieśń, z czasem także kolejne. Ostatni etap trwa do momentu, gdy repertuar pieśniarza jest wystarczająco duży, aby zabawić publiczność śpiewem przez cały wieczór. O talencie pieśniarza świadczy jego kompozycyjna elastyczność, biegłość w tworzeniu formuł i tematów oraz umiejętność dostosowywania się do emocji i nastrojów słuchaczy.

⁴⁷ L.S. Cousins, *Pali Oral Literature*, [w:] *Buddhist Studies. Ancient and Modern*, P. Denwood, A. Piatigorsky (red.), London 1983.

PIEŚNIARZE	MNISI
wiersze	proza
opisywanie czynów bohaterów, herosów etc.	zachowanie nauk duchowego przywódcy
sposób wykonania zależy od okoliczności i publiczności	szczegółowe opisy stanów mentalnych, przy których wymagany jest wysoki stopień dosłowności
poeci–pieśniarze długo przygotowują się do swoich wystąpień, przyswajają formuły swoich nauczycieli	mnisi i mniszki pochodzą z różnych środowisk, często znają bramińskie sposoby zapamiętywania, uczą się formuł na pamięć
pieśniarze indywidualnie wykonują swoje <i>performance</i>	Słowa Buddy przekazywane są wspólnotowo i indywidualnie.

Można przyjąć, że *sutty* układano podczas swobodnej recytacji mnichów i właśnie te wykonania zostały potraktowane jako reprezentatywne dla tego okresu i spisane. Z pewnością wytłumaczyłoby to istnienie wielu wersji tej samej historii, ale nie wyjaśniałoby, w jaki sposób starano by się zachować jedność Słów Buddy⁴⁸.

Druga metoda — metoda dosłownego przekazu — została zarysowana w artykule Richarda Gombricha⁴⁹ i była odpowiedzią na pomysł Cousina. Gombrich twierdzi, że przez cztery stulecia *Buddhavacana* przekazywano jedynie ustnie, a metody recytacji stosowane w tamtym okresie były dobrze znane mnichom z Wed⁵⁰. Dalej prezentuje pogląd, że pismo nie miało nic wspólnego ze stabilizacją nauk, a wręcz przeciwnie⁵¹. Po pojawieniu się manuskryptów nie było nad nimi kontroli, jaką zapewniała forma ustna. Pierwszą instytucją, która odgrywała funkcję „strażnika” buddyjskiej literatury była *sangha*⁵². Nie zapominajmy, że buddyzm był misjonarską organizacją skła-

⁴⁸ M. Allon, *The Oral Composition...*, s. 46.

⁴⁹ Jako metodę nauczania R. Gombrich wskazuje też *pariyaya*, która polega na konieczności podawania konkretnego przykładu wyjaśniającego abstrakcyjne zagadnienia.

⁵⁰ R. Gombrich, *How the Mahāyāna began*, s. 21.

⁵¹ H. Falk, *Goodies for India...*, s. 117.

⁵² R. Gombrich, *How the Mahāyāna began*, s. 25.

dającą się nie tylko z kobiet i mężczyzn próbujących osiągnąć nirwanę, ale też potrafiących nauczać konwertytów. Jak pisze Gombrich: „zachowanie słów Buddy wymaga organizacji, laicy nie byli nigdy zorganizowani w sposób, który zapewniał przekaz nauk kolejnym pokoleniom”⁵³.

Argumenty Gombrich’a przejmują: Allon, Anālayo, Wynn i Norman. Wynn podkreśla kluczową rolę wspólnoty w dosłownym przekazywaniu Słów Buddy. Podobnie Allon wskazuje, że przekazywanie złożonych nauk, opisujących praktyki medytacyjne i szczegółowe analizy procesów psychicznych wymagało wysokiego stopnia dosłowności⁵⁴. Ten argument jest wyjątkowo przekonujący, bowiem gdyby mnisi dowolnie opisywali swoje doświadczenia, buddyzm nie wyodrębniłby się jako oddzielna „szkoła”.

W powyższym artykule przedstawiłam kilka metod układania i przekazywania Słów Buddy. Polegają one głównie na transmisji słów w relacji nauczyciel–uczeń, wraz z 12 stopniami uczenia się, prowadzącymi do zdobycia mądrości. Wskazałam też na dominującą rolę *sanghi* w dosłownym przekazywaniu nauk. Ich gruntowna znajomość pozwalała mnichom prowadzić zaciekle dysputy na tematy religijne i filozoficzne, co było nowością odróżniającą buddyzm od braminizmu i dżinizmu. Wspomniałam także o metodzie numerycznej, tak ważnej pośród technik zapamiętywania stosowanych przez indyjskich erudytów. Dużo miejsca poświęciłam kontekstowi i specyfice oralności w Indiach, mając nadzieję, że przyczyni się to do nowego odczytania *sutt*.

Niestety nie udało się zrekonstruować metod *performan-ce’u* przed użyciem pisma. *Suttapiṭaka* opisuje wiele takich metod, często ze sobą sprzecznych i pochodzących z różnych okresów od różnych mnichów i szkół. Przedstawione przykłady *sutt*, kontekst indyjski oraz środki stylistyczne zastoso-

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ M. Allon, *The Oral Composition...*, s. 42.

wane w tekście, a wskazujące na ustny przekaz, skłaniają mnie do opowiedzenia się za dosłowną transmisją *Buddhavacana*.

Konflikt buddologów jest nieco jałowy, gdyż w swoich rozważaniach nie opierają się oni na konkretnych tekstach, ale jedynie na teoretycznych spekulacjach. Są one istotne o tyle, o ile poprzemy je dowodami w postaci rzetelnych tłumaczeń albo profesjonalnych badań terenowych, na przykład w Indiach, na Sri Lance, w Birmie czy Tajlandii, a te zakładają interdyscyplinarność, znajomość wielu języków, a tym samym współpracę wielu naukowców. Celem tej pracy było pokazanie złożoności tematu, próba jego uporządkowania i podkreślenia kluczowych punktów. Dlatego cały artykuł należy potraktować jako wprowadzenie do tych zagadnień.

Some Methods of the Oral Transmission of the Buddha's Words

Summary

In this article I attempt to reconstruct some of the methods of oral transmission and composition of the Buddha's Words. The analysis is based on the *Mahāparinibbana Sutta*, *Cūḷagosiṅga Sutta*, *Mahāgosiṅga Sutta*, *Caṅkī Sutta*, *Sanḅhiti Sutta* and *Vinaya*. This paper mentions the socio-cultural background of India. I depict the methods of teaching the Veda, which have been handed down by word of mouth, without being transcribed on paper. It also explains some very important notions relevant to the topic, such as: *sutta*, *Buddhavacana*, *formula*, *standardised phrases*, *repetition* etc. I analyze the significance of the direct transmission of the Buddha's teaching from master to pupil with the teaching methods of the 12-step learning process. I have emphasized the important role of joint recitation in the preserved words of the Buddha. The article also explores the conflict which arises among scholars. The Buddhist religious specialists have focused on debates between scholars following the improvisational methods of oral transmission and word for word accuracy in the recitation of the Buddha's words.