



Czy Budda praktykował ascezę w okresie poprzedzającym jego przebudzenie?

Krytyczna analiza sutty *Mābasībanāda* ze zbioru *Majjhimanikāya*

Grzegorz POLAK*

ABSTRACT

Did the Buddha practice asceticism prior to his awakening? A critical analysis of the *Mābasībanāda Sutta* from the *Majjhima Nikāya*: It is widely believed, that the Buddha practiced the most radical forms of asceticism and self-mortification prior to his awakening. A critical analysis of the suttas depicting that crucial period of his life shows, however, that the only text which portrays the bodhisatta as a foremost ascetic is the *Mābasībanāda Sutta* (MN 12/I, 68). The aim of this paper is to examine the issue of the authenticity of this text and thus to answer the question as to whether there is enough ground to claim that the Buddha was an ascetic at all. Through a comparative analysis, I show that the structure and content of the *Mābasībanāda Sutta* cannot be reconciled with other suttas from the *Majjhima Nikāya*, which describe the bodhisatta's path to awakening. I point out certain late features of the *Mābasībanāda Sutta*. Then, through a comparative analysis I try to show that some parts of the Buddhist text may have been borrowed from the Jain *Āyāraṅga Sutta*. Next, I attempt to reinterpret the term *attakīlamathānuyogo* from the *Dhammacakkappavattana Sutta* in such a way which will not pertain to asceticism. In the final part of the paper, I try to explain how the view that the Buddha was a foremost ascetic prior to his awakening could have arisen.

KEYWORDS

asceticism; meditation; the bodhisatta; Mahāvīra; early Buddhism; Jainism

* Dr, adiunkt w Zakładzie Religioznawstwa i Filozofii Wschodu Instytutu Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. E-mail: grzegorz.polak@poczta.umcs.lublin.pl.

Jedną z bardziej kontrowersyjnych kwestii związanych z krytycznymi badaniami nad wczesnym buddyzmem jest ustalenie tego, jakim praktykom oddawał się Budda przed swoim przebudzeniem. W wyobraźni zbiorowej mocno utrwalił się obraz Buddy jako ascety doprowadzającego do skrajnego umartwienia swoje ciało. Przesadna asceza ma być jedną z dwóch negatywnie ocenianych skrajności wymienionych w sutcie *Dhammacakkappavattana* (SN 56.11/V, 421)¹. Gdy przyjrzymy się jednak sposobowi, w jaki ten okres życia Buddy jest przedstawiony w *Suttapitace*, sprawa nie wyda się już nam tak oczywista. W zbiorze *Majjhima-nikāya* istnieje cała grupa sutt poświęconych temu zagadnieniu. Są to *Bhayabherava-sutta* (MN 4/I, 16), *Māhasihanāda-sutta* (MN 12/I, 68), *Dvedhāvitakka-sutta* (MN 19/I, 114), *Ariyapariyesana-sutta* (MN 26/I, 160), *Mahāsaccaka-sutta* (MN 36/I, 237), *Bodhirājakumāra-sutta* (MN 85/II, 91), *Sanḅārava-sutta* (MN 100/II, 209) i *Upakkīlesa-sutta* (MN 128/III, 152). Niestety obraz, jaki wyłania się z tych tekstów, nie jest do końca spójny, a w przypadku niektórych w ogóle nie daje się uzgodnić ze sobą ich treści.

Tymczasem dzięki ustaleniu, jakie praktyki zostały ostatecznie odrzucone przez bodhisattę jako nieskuteczne i jakie trudności przewyciężył, możliwe stanie się lepsze zrozumienie tego, na czym polegał dokonany przez niego przełom i jaka była treść najbardziej pierwotnej doktryny buddyjskiej. Problem ma zatem dość istotne znaczenie z punktu widzenia badań nad wczesnym buddyzmem.

Bhayabherava-sutta, *Dvedhāvitakka-sutta* i *Upakkīlesa-sutta* skupiają się jedynie na okresie bezpośrednio poprzedzającym przebudzenie i poświęcone są różnego rodzaju trudnościom, z jakimi musiał się zmierzyć przyszły Budda. Wszystkie one kończą się opisem osiągnięcia czterech dżhan, zniszczenia wycieków (*āsava*) i pełnego przebudzenia.

Narracja zawarta w sutcie *Ariyapariyesana* obejmuje znacznie dłuższy okres i zawiera szereg elementów: opuszczenie domu rodzinnego, naukę medytacji u Alary Kalamy (*Ājāra Kālāma*) i Uddaki Ramaputty (*Uddaka Rāmaputta*), przybycie do Uruweli i osiągnięcie przebudzenia, wahania nad podjęciem nauczania, spotkanie z adżiwiką o imieniu Upaka, nauczanie pięciu bhikkhu zwieńczone ich przebudzeniem.

Mahāsaccaka-sutta i *Sanḅārava-sutta* zawierają opis opuszczenia domu rodzinnego i nauki medytacji u Alary Kalamy i Uddaki Ramaputty, ale wyróżnia je przede wszystkim rozbudowany opis szeregu podjętych przez bodhisattę praktyk o charakterze cielesnym. Praktyki te zostają ostatecznie uznane za nieskuteczne, a przełomem staje się przypomnienie spontanicznego osiągnięcia pierwszej dżhany, jakie miało miejsce w przeszłości. Potem następuje opis osiągnięcia czterech dżhan i pełnego przebudzenia.

¹ SN 56.11/V, 421: *dveme, bhikkhave, antā pabbajitena na sevitabbā. katame dve? yo cāyam kāmesu kāmasukhallikānuyogo hīno gammo pothujjaniko anariyo anattasamhito, yo cāyam attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattasamhito.*

Narracja zawarta w sutcie *Bodhirājakumāra* jest najbardziej kompletna i zawiera zarówno elementy występujące w suttach *Mahāsaccaka* i *Saṅgārava*, jak i te obecne w sutcie *Ariyapariyesana*. Tym samym obejmuje okres od opuszczenia domu rodzinnego aż po osiągnięcie przebudzenia przez pierwszych pięciu uczniów Buddy i rysuje najbardziej kompletny obraz praktyk odrzuconych przez bodhisattę po uznaniu ich za niezadawalające.

Podsumujmy teraz aktualny stan badań krytycznej buddologii nad autentycznością i wczesnością elementów zawartych w wymienionych wyżej suttach. Alexander Wynne wykazał w swojej książce *The origin of Buddhist meditation*, że Alara Kalama i Uddaka Ramaputta byli postaciami historycznymi, a opis szkolenia odbywanego pod ich przewodnictwem przez bodhisattę trzeba uznać za bardzo autentyczny (Wynne, 2007: 11–15). Opis spotkania z adźiwikiem o imieniu Upaka również powinien zostać uznany za wczesny ze względu na obecne w nim archaizmy językowe typowe dla dawnego dialektu magadhi (Wynne, 2007: 16–17). Fragment opisujący wspomnienie doświadczenia pierwszej dźhany sprzed lat został uznany za relatywnie wczesny przez Johanna Bronkhorsta w *The two traditions of meditation in ancient India* (Bronkhorst, 1986: 16) i Tilmanna Vettera w książce *The ideas and meditative practices of early Buddhism* (Vetter, 1988: xxi).

Bardzo ciekawie wygląda kwestia zawartego w suttach *Mahāsaccaka*, *Bodhirājakumāra* i *Saṅgārava* fragmentu opisującego cielesne praktyki bodhisatty określane mianem wysiłków (*padhāna*)². Podczas pierwszej fazy tej praktyki bodhisatta powściąga (*abhiniggaṅhāti*), miażdży (*abhinippīleti*) i wypala (*abbisantāpeti*) umysł za pośrednictwem umysłu (*cetasā cittaṃ*) poprzez zaciśnięcie zębów (*dantebbhidantamādhāya*) i naciskanie językiem na podniebienie (*jivhāya tālum āhacca*)³. W czasie drugiego etapu ma miejsce zatrzymanie wdechów i wydechów przechodzących przez nos, usta, a na końcu także przez uszy. Celem tej praktyki miało być osiągnięcie medytacyjnego stanu związanego z zatrzymaniem oddechu (*appānaka jhāna*)⁴. Praktykom tym towarzyszył szereg drastycznych doznań fizycznych, począwszy od pocenia się, poprzez bóle głowy, uczucie palenia, a skończywszy na przeszywającym bólu brzucha. Przez długi czas uważano za oczywiste, że były to typowe praktyki ascetyczne, a bolesne doznania fizyczne były właściwym celem „wysiłków”. Analiza zarówno starożytnych, jak i współczesnych tekstów tradycji jogi hinduistycznej pokazuje jednoznacznie, że mamy w tym przypadku do czynienia nie z ascezą, ale rodzajem pranajamy (MU 6.20) (Rama, 2004: 136). Drastyczne doznania fizyczne są natomiast naturalnymi, choć niekoniecznie pożądanymi skutkami ubocznymi

² MN 85/II, 93: *alam vatidam kulaputtassa padhānatthikassa padhānāyā'ti*.

³ MN 85/II, 93: *tassa mayham, rājakumāra, etadabosi — 'yamnūnāham dantebbhidantamādhāya jivhāya tālum āhacca, cetasā cittaṃ abhiniggaṅhēyāṃ abhinippīleyāṃ abhisantāpeyyāṃ'ti*.

⁴ MN 85/II, 93: *tassa mayham, rājakumāra, etadabosi — 'yamnūnāham appānakāmyeva jhānaṃ jhāyeyyāṃ'ti*.

tych praktyk (Rama, 2004: 26, 58–64). Ta kwestia jest na tyle ciekawa i istotna, że podjęta zostanie próba jej omówienia w odrębnym artykule.

Z punktu widzenia niniejszego tekstu istotne jest jednak to, że uznanie *padbhāna* za formę pranajamy, a nie samoumartwiania, podważa obraz bodhisatty jako radykalnego ascety. Jest to o tyle istotne, że *Bhayabherava-sutta*, *Ariyapariyesana-sutta*, *Dvedhāvitakka-sutta* i *Upakkilesa-sutta* w ogóle nie wzmiankują jakichkolwiek ascetycznych praktyk bodhisatty.

W zbiorze *Madždźhimanikaji* istnieje jednak jeszcze jedna sutta poświęcona okresowi poprzedzającemu przebudzenie Buddy. Tym tekstem jest *Māhasihanāda-sutta*, która pod względem treści bardzo różni się od pozostałych sudd poświadczonych temu okresowi życia bodhisatty. Nie wzmiankuje ona w ogóle postaci Alary Kalamy i Uddaki Ramaputty, nie zawiera opisu praktyki medytacji poprzez zatrzymanie oddechu i powściągnięcia umysłu poprzez uciskanie językiem podniebienia. Nie mówi również niczego na temat wspomnienia osiągnięcia pierwszej dźhany z młodości, osiągnięcia przebudzenia czy też następującego potem spotkania z Upaką i piątką bhikkhu. Nieobecność tych elementów można spróbować uzasadnić, wskazując na strukturę narracyjną tej sutty. Miałaby ona w założeniu przedstawiać bodhisattę jako niezrównanego ascetę i w związku z tym zawierać szczegółowy opis szeregu bardzo radykalnych praktyk ascetycznych. Znajdujemy w nim tylko dwa elementy znane nam z przedstawienia wysiłków (*padbhāna*) zawartego w suddach *Mahāsaccaka*, *Bodhirājakumāra* i *Sanigārava*: opis wycieńczenia cielesnego bodhisatty na skutek postu oraz deklarację, że poprzez praktyki ascetyczne nie był on w stanie osiągnąć jakiegokolwiek nadludzkiego stanu ani wiedzy i wizji. Natomiast w sutcie *Māhasihanāda* Budda omawia w bardzo szczegółowy sposób szereg praktyk ascetycznych podejmowanych przed swoim przebudzeniem. Wzmiankowane jest między innymi: spanie na specjalnie przygotowanych najeżonych kolcami materacach (*kaṇṭakāpassaye*), chodzenie nago (*acelako*), wrywanie włosów z głowy i brody (*kesamassulocako*), ciągłe utrzymywanie pozycji stojącej (*ubbhaṭṭhako*), unikanie siedzenia (*āsanapaṭikkhitto*), utrzymywanie pozycji przykucniętej (*ukkuṭṭika*), różnego rodzaju przepisy i ograniczenia dotyczące przyjmowania pokarmów oraz wystawianie się na upał i chłód. W przypadku tej sutty sytuacja jest jasna: te praktyki z pewnością nie są formami medytacji, ale samoumartwiania się. Budda stwierdza wyraźnie: „Tak więc żyłem, praktykując (*anuyutto*) na różne sposoby praktykę (*anuyoga*) ascezy (*ātāpana*) i umartwiania (*paritāpana*) ciała (*kāyassa*)”⁵.

W opisie i klasyfikacji różnych praktyk ascetycznych wzmiankowanych w tej sutcie stosowane są również określenia takie jak: *tapassita* (ascetyzm), *lūkha* (szorstkość), *jegucchi* (wstrzymanie się) i *pavivitta* (oderwanie). Bronkhorst

⁵ MN 12/I, 68: *iti evarūpaṃ anekavibhitaṃ kāyassa ātāpanaparitāpanānuyogamanuyutto viharāmi* (wszystkie cytaty z *Suttaṭṭakā* w przekładzie autora).

stwierdził, że ta relacja reprezentuje tradycję, która istniała jeszcze przed okresem, w którym pojawił się opis wysiłków (*padhāna*) zawarty we wzmiankowanych powyżej trzech suttach zbioru *Majjhima-nikāya* (Bronkhorst, 1986: 15). Jeśli tak było w istocie, świadczyłoby to o relatywnej późności opisu wysiłków. Trudno jest bowiem uzgodnić ze sobą obie te alternatywne relacje, co sugeruje, że tylko jedna z nich może być w najlepszym wypadku autentyczna. Przedstawione w nich praktyki posiadają zupełnie inny charakter oraz są określane przy użyciu innych terminów. Opis wysiłków jest integralną częścią szerszej narracji, która jest zawarta w swojej kompletnej wersji w sutcie *Bodhirājakumāra*. W ramach tego tekstu opis wysiłków jest w logiczny sposób powiązany z fragmentami poprzedzającymi go i następującymi po nim. Tymczasem praktyki przedstawione w sutcie *Māhasīhanāda* wydają się niemożliwe do wpasowania w kontekst i ramy czasowe sutty *Bodhirājakumāra*. Nie istnieje też jakiegokolwiek powiązanie o charakterze narracyjnym pomiędzy zobrazowaniem praktyk ascetycznych zawartych w sutcie *Māhasīhanāda*, a którymkolwiek z opisów przebudzenia Buddy. Na podstawie treści tej sutty można odnieść wrażenie, że Budda oddawał się praktykom ascetycznym przedstawionym w sutcie *Māhasīhanāda* przez względnie długi okres czasu. Jedną specyficzną praktyką wymagała wystawiania się na upał podczas lata (*gimbhāna*) i na zimno nocy podczas pory chłodnej (*himapātasamaya*). Oznaczałoby to, że okres praktyk ascetycznych musiałby trwać co najmniej pół roku, aby zapewnić ramy czasowe niezbędne do oddawania się tej formie ascezy. Czytając opis wysiłków, nie odnosi się wrażenia, że bodhisatta oddawał się praktyce *padhāna* przez tak długi okres czasu.

Widzimy zatem, że struktura i treść sutty *Māhasīhanāda* nie wydają się możliwe do uzgodnienia ze strukturą i treścią sutty *Bodhirājakumāra*. Któryś z tych dwóch tekstów trzeba więc będzie uznać za względnie późniejszy i mniej autentyczny. *Māhasīhanāda-sutta* jest, jak już zaznaczyliśmy, tak naprawdę jedyną suttą przedstawiającą bodhisattę jako radykalnego ascetę. Jeśli więc okaże się, że jest względnie późnym tekstem, będziemy zmuszeni sobie zadać pytanie, czy Budda w ogóle oddawał się kiedykolwiek praktykom ascetycznym.

Ze względu na niemożliwość skutecznego uzgodnienia ze sobą obu tych sutt, argumenty świadczące o autentyczności sutty *Bodhirājakumāra* będą jednocześnie wskazywały na względnie późniejszy okres powstania sutty *Māhasīhanāda*. Jak się już przekonaliśmy, takich argumentów jest całkiem sporo. *Bodhirājakumāra-sutta* zawiera szereg względnie wczesnych i autentycznych elementów — opisy: szkolenia u Alary Kalamy i Uddaki Ramaputty, wysiłków (*padhāna*), wspomnienia doświadczenia pierwszej dźhany i spotkania z adźiwiką Upaką.

Istnieją również dodatkowe argumenty wskazujące na względną późność sutty *Māhasīhanāda*. Jej tekst zawiera wzmiankę na temat Czystych Siedzib (*suddhāvāsa*). Miały one być szczególnymi miejscami, w których wyznawca buddyzmu może się odrodzić, aby przeżyć swój ostatni żywot i osiągnąć

ostateczne wyzwolenie. Koncepcja Czystych Siedzib wydaje się reprezentować odejście od ducha wczesnej doktryny, zgodnie z którym przebudzenie miało prowadzić do całkowitego wyzwolenia, zwieńczonego wygłoszeniem deklaracji: „nie będzie już więcej trwania tego stanu” (*nāparam ittbattāyā*)⁶ lub „już nie ma teraz dalszego stawania się” (*natthi dāni punabbhavo*)⁷. Najwyraźniej w okresie powstania sutty *Māhasīhanāda* osiągnięcie ostatecznego i nieodwracalnego wyzwolenia nie wydawało się już takie pewne. Prawdopodobnie było to powiązane z narastającą niepewnością odnośnie do prawdziwego charakteru autentycznie buddyjskiej praktyki. Wprowadzenie koncepcji *suddhāvāsa* oraz *opapātika* (spontanicznie odrodzonej istoty) mogło przesunąć ostateczne wyzwolenie do kolejnego żywota i tym samym zapewnić sens i nadzieję w życiu buddysty, któremu nie udało się osiągnąć ostatecznego celu swojej religii tu i teraz. Koncepcje wkraczającego w strumień oraz powracającego raz zostały prawdopodobnie wprowadzone jeszcze później, aby zapewnić dodatkowe gwarancje wyzwolenia w jednym z przyszłych wcieleń.

W sutcie *Māhasīhanāda* Budda stwierdza, że nie jest łatwo znaleźć (*sulabharūpo*) takiej sfery odrodzenia, przez którą nie przewędrował on podczas swojej długiej podróży (*asaṃsaritapubbo iminā dīghena addhunā*) z wyłączeniem sfery zamieszkujących Czyste Siedziby dewów (*aññātra suddhāvāsehi devehi*). Budda mówi: „Gdybym, o Sariputto, zawędrował (*saṃsareyyam*) do Czystych Siedzib (*suddhāvāse*), już nie przybyłbym do tego świata (*nayimaṃ lokam punarāgaccheyyam*)”⁸.

Tekst sutty zawiera również samoodniesienie, co może wskazywać na jego względną późność. Pompatyczne samoodniesienia są bardzo często spotykanym elementem występującym w sutrach mahajany. Budda mówi niejakiemu Nagasamali, że może zapamiętać on tę mowę dhammy (*dharmapariyāyo*) jako mowę, podczas której stają włosy (*lomahaṃsanapariyāyo*)⁹.

Jak już zauważyliśmy, praktyki opisane w sutcie *Māhasīhanāda* są nie tylko określane przy zastosowaniu odmiennych terminów, ale różnią się też co do swojej istoty od quasi-pranajamicznych metod przedstawionych w opisie „wysiłeków”. Jednocześnie można wskazać na szereg daleko idących podobieństw między ascetycznymi praktykami opisanymi w sutcie *Māhasīhanāda*, a przepisami odnośnie do właściwego sposobu praktykowania zawartymi

⁶ MN 85/II, 94: *vimuttasmim vimuttamiti nānaṃ abosi. ‘khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karanīyaṃ, nāparam ittbattāyā’ ti abbaññāsīm.*

⁷ MN 26/I, 167: *ñānañca pana me dassanaṃ udapādi — ‘akuṃpā me vimutti, ayamantimā jāti, natthi dāni punabbhavo’ ti.*

⁸ MN 12/I, 68: *na kbo pana so sārīputta, saṃsāro sulabharūpo yo mayā asaṃsaritapubbo iminā dīghena addhunā, aññātra suddhāvāsehi devehi. suddhāvāse cāhaṃ, sārīputta, deve saṃsareyyam, nayimaṃ lokam punarāgaccheyyam.*

⁹ MN 12/I, 68: *tasmātīha tvaṃ, nāgasamāla, imaṃ dharmapariyāyam lomahaṃsanapariyāyo tveva naṃ dbārebhī’ ti.*

w dżinijskiej sutcie *Āyāraṅga*. Co więcej, pewne przeżycia bodhisatty opisane w sutcie *Māhasīhanāda* są bardzo podobne do prezentowanych w dżinijskim tekście przeżyć samego Mahawiry (Mahāvīra). W niektórych przypadkach zastosowane są nawet identyczne określenia, w innych przypadkach natomiast podobieństwo jest słabsze. Poniżej zostanie przedstawiona dokładna analiza podobieństw zachodzących pomiędzy oboma tekstami. Tłumaczenie fragmentów sutty *Āyāraṅga* będzie oparte na wersji Jacobiego (Jacobi, 2008: 84–173).

W sutcie *Māhasīhanāda* Budda stwierdza, że był nagim ascetą (*acelako*)¹⁰. Praktyka polegająca na chodzeniu nago była oczywiście stosunkowo częstym elementem wielu ascetycznych doktryn starożytnych Indii, w tym dżinistów i adżiwików. Chodzenie nago jest wciąż praktykowane przez dżinijski odłam digambarów, a według sutty *Āyāraṅga* było też istotnym elementem życia samego Mahawiry:

Przez rok i miesiąc nie zdejmował swojej szaty. Od tego czasu Czcigodny, porzucając swoją szatę, był nagim (*acele*), wyrzekającym się świata, bezdomnym (*aṇagāre*) (mędrce)m¹¹.

W sutcie *Māhasīhanāda* Budda mówi Sariputcie, że nie podchodził (*ebibhaddantiko*) ani nie zatrzymywał się, kiedy go witano (*na tiṭṭhabhaddantiko*)¹². Podczas gdy ten osobliwy sposób zachowywania się jest w *Suttapīṭake* w szczególności związany z adżiwikami, *Āyāraṅga-sutta* stwierdza, że stosował się do niego sam Mahawira:

Porzucając towarzystwo wszelakich gospodarzy (*agāratthā*), medytował (*jhāti*). Zapytany (*puṭṭho*), nie dawał odpowiedzi; szedł i nie zbaczał z właściwej ścieżki¹³.

W sutcie *Māhasīhanāda* Budda wspomina, że przyszedli do niego kiedyś chłopcy pilnujący bydła (*gāmaṇḍalā*) i pluli (*oṭṭhubbanti*) na niego, oddawali na niego mocz (*omuttenti*), obrzucali go kurzem (*paṃsukēnapi okīraṇti*) i wbijali patyki do jego uszu (*kaṇṇasotesuṇi salākāṃ pavesenti*). Jednakże takie było ponoc jego przebywanie w stanie równowagi (*upekkhāvihārasmiṃ*), że nie wzbudził w sobie w stosunku do nich złego stanu umysłu (*pāpakāṃ cittaṃ*)¹⁴. Według

¹⁰ MN 12/I, 77: *tatrāssu me idaṃ, sārīputta, tapassitāya hoti — acelako homi*.

¹¹ Āyār. 1.8.1.3/40: *saṃvaccharāṃ sābhiyaṃ māsaṃ jan na rikkāsi vatthagāṃ bhagavaṃ, acele tatto cāi taṃ vosajja vattham aṇagāre*. Por. Jacobi, 2008: 84.

¹² MN 12/ I, 77: *tatrāssu me idaṃ, sārīputta, tapassitāya hoti — acelako homi muttācāro hatthāpalekhano na ebibhaddantiko na tiṭṭhabhaddantiko*.

¹³ Āyār. 1.8.1.6/40: *je kei ime agāratthā misibhāvaṃ pahāya se jhāti, puṭṭho vi nā ‘bbibhāsīmsu gacchati nā ‘tivattatī aṃjū*. Por. Jacobi, 2008: 84.

¹⁴ MN 12/I, 79: *apīssu maṃ, sārīputta, gāmaṇḍalā upasaṅkamitvā oṭṭhubbantiṇi, omuttentiṇi, paṃsukēnapi okīraṇti, kaṇṇasotesuṇi salākāṃ pavesenti. na kho paṇāhaṃ, sārīputta, abhijānāmi tesu pāpakāṃ cittaṃ uppādetā. idaṃsu me, sārīputta, upekkhāvihārasmiṃ hoti*.

sutty *Āyāramga* podobne nieprzyjemne wydarzenie miało miejsce także w życiu Mahawiry:

Niektórzy ludzie cięli jego ciało do mięsa (*maṃsūṇi chinnaṇuvvāim*). Czasem pluli na jego ciało (*oṭṭhabbhiyāe egadā kāyam*). Obrzucali go kurzem (*paṃsuṇā uvakarim̃su*). Podrzucając go w górę, pozwalali mu upaść, przeszkadzali mu w zachowywaniu religijnych pozycji ciała; porzucając troskę o swoje ciało, Czcigodny ukorzył się i zniósł ból, wolny od pożądania¹⁵.

Nie sposób nie dostrzec podobieństw pewnych elementów zawartych w obu opisach: plucia, obrzucania kurzem, jak również pełnej godności postawy zarówno Buddy, jak i Mahawiry.

Jak już zauważyliśmy wcześniej, bodhisatta miał oddawać się ascetycznej praktyce wystawiania się na skrajne warunki termiczne. W sutcie *Mābasīhanāda* zawarty jest następujący opis:

Podczas tych chłodnych (*sītā*), zimowych (*bemantikā*) nocy należących do trwającego osiem dni okresu opadu śniegu (*himapātasamayā*) przebywałem na otwartej przestrzeni (*abbhokāse*) nocą i w gęszczu leśnym (*vanasaṇḍe*) za dnia. W ostatnim miesiącu lata (*gimbānaṃ*) przebywałem za dnia na otwartej przestrzeni, a w nocy w gęszczu leśnym¹⁶.

Wygłąda na to, że Mahawira praktykował takiego samego rodzaju formę ascezy:

Odwracając się od ostatnich wrażeń (*gāmadhammebim̃*), Brahmana wędrował, mówiąc niewiele. Czasem podczas zimnej pory Czcigodny medytował, siedząc w cieniu (*chāyāe jhāti āsi ya*).

Latem (*gimbānaṃ*) wystawia się na upał, siedzi (*acchati*), przykucując (*ukkuḍue*) na słońcu; żyje, jedząc twarde (jedzenie): ryż, ubitą głożynę i fasolę¹⁷.

Przytoczony powyżej cytat zawiera wzmiankę o kolejnej praktyce ascetycznej: stałym przebywaniu w pozycji przykucniętej. W sutcie *Mābasīhanāda* Budda również stwierdza, że oddawał się praktyce kucania (*ukkuṭiko*)¹⁸.

Oprócz kucania bodhisatta miał w pewnym okresie praktykować stanie w wyprostowanej pozycji (*ubbhattakopi*) i nieprzyjmowanie pozycji siedzącej

¹⁵ Āyār. 1.8.3.11-12/ 45-46: *maṃsūṇi chinnaṇuvvāim oṭṭhabbhiyāe egadā kāyam, parissabāim lumciṃsu aba vā paṃsuṇā uvakarim̃su. uccālaiya nihaṇim̃su aba vā āsaṇāo khalaim̃su, vosattḥakāe paṇatāsi dukkjasabe bhagavaṃ apadīnne*. Por. Jacobi, 2008: 88–89.

¹⁶ MN 12/1, 79: *so kbo abam̃, sāriputta, yā tā rattiyō sītā bemantikā antaraṭṭhakā himapātasamayā tathārūpāsu rattisu rattim̃ abbhokāse viharāmi, divā vanasaṇḍe, gimbānaṃ pacchime māse divā abbhokāse viharāmi, rattim̃ vanasaṇḍe*.

¹⁷ Āyār. 1.8.4.3-4/46: *virae ya gāmadhammebim̃ rīyai māhaṇe abahuvāi, sisiraṇmi egadā bhagavaṃ chāyāe jhāti āsi ya. āyāvai ya gimbānaṃ acchati ukkuḍue abbitāve, aba jāvaittha lūbeṇaṃ oyaṇamaṃtbukummāseṇaṃ*.

¹⁸ MN 12/1, 78: *ukkuṭikopi homi ukkuṭikappadhānamanuyutto*. Por. Jacobi, 2008: 90.

(*āsanapaṭikkhitto*)¹⁹. Przebywanie w nieruchomej pozycji stojącej jest oczywiście jedną z najbardziej podstawowych praktyk ascetycznych dżinizmu i jest zalecane w sutcie *Āyāraṅga*:

Teraz następuje czwarta zasada: wybiorę coś nieświadomego (*acittam*), ale nie oprę się o to, nie zmieniając pozycji ciała, przesuwając się tylko trochę, będąc stał (*thāissāmi*) tam²⁰.

Według sutty *Māhasīhanāda*, oprócz praktykowania różnych form umartwiania się, bodhisatta trzymał się szeregu zakazów, znacznie ograniczających jego aktywność. Oto przykład: „Nie przyszło mi do głowy, Sariputto, że powinienem zetrzeć (*parimajjeyyaṃ*) ten kurz i błoto (*rajojallam*) za pomocą ręki (*pāṇinā*)”²¹.

Warto nadmienić, że w tekście buddyjskim ta praktyka nie jest określana za pomocą terminu *tapassita* (ascetyzm), ale jako *lūkha* (szorstkość). Przepisy i ograniczenia tego rodzaju są oczywiście dość powszechne wśród dżinistów, którzy starają się zapobiec nagromadzeniu karmana na skutek przypadkowego działania. Dlatego też czytamy w sutcie *Āyāraṅga*: „Mędrzec nie powinien pocierać (*no pamajjiyā*) oczu ani drapać ciała”²².

W sutcie *Māhasīhanāda* Budda stwierdza, że taki był stopień jego praktyki wystrzegania się występków (bądź skrupulatności: *jegucchi*), że ze współczucia (*dayā*) uważnie chodził (*satova abhikkamāmi*) i uważnie wracał (*satova paṭikkamāmi*), aby przypadkiem nie zabić (*saṅghātāmi*) żywych istot (*pāṇe*), nawet tak małych jak te żyjące w kropli wody (*udakabindumbi*)²³.

O ile uważność jest praktyką typową dla buddyzmu, to akurat w tym przypadku jest ona praktykowana na sposób dżinijski: aby zapobiec przypadkowemu zabijaniu żywych istot, a nie w celu dostarczenia wiedzy o prawdziwej naturze ciała. *Āyāraṅga-sutta* stwierdza, że:

(Mnich powinien zgodnie z zaleceniem) iść (*abhikkamamāṇe*) i wracać (*paṭikkamamāṇe*), zginać i prostować (swoje członki), uważnie czyścić (to, co powinno być oczyszczone)²⁴.

¹⁹ MN 12/I, 78: *ubbhaṭṭhakopi homi āsanapaṭikkhitto*.

²⁰ Āyār. 2.8.5/111: *ahā'varā cauthhā paḍimā. acittam khalu wasajjeyjā no avalambeyjā kāṇa no vipparikkammādi no saviyāraṃ thānaṃ thāissāmi; vosatṭhakesamaṃsulomanabe samṇiruddham vā thānaṃ vā thāissāmi tti cauthhā paḍimā*. Por. Jacobi, 2008: 154.

²¹ MN 12/I, 78: *tassa mayhaṃ, sārīputta, na evaṃ hoti — 'aho vatāhaṃ imaṃ rajojallam pāṇinā parimajjeyyaṃ*.

²² Āyār. 1.8.1.19/42: *acchīm pi no pamajjiyā no vi ya kaṇḍuyae muṇi gāyaṃ*. Por. Jacobi, 2008: 85.

²³ MN 12/I, 78: *tatrāssu me idaṃ, sārīputta, jegucchismim hoti — so kbo ahaṃ, sārīputta, satova abhikkamāmi, satova paṭikkamāmi, yāva udakabindumbhipi me dayā paccupaṭṭhitā hoti — 'māhaṃ kbuddake pāṇe visamagate saṅghātāṃ āpādesin'ti. idaṃsu me, sārīputta, jegucchismim hoti*.

²⁴ Āyār. 1.5.4.3/24: *se abhikkamamāṇe paṭikkamamāṇe, saṃkucemāṇe pasāremāṇe viniyaṭṭamāṇe sampalimajjamāṇe*. Por. Jacobi, 2008: 63.

A w innym miejscu:

Nirgrantha (*niggaṃthe*) jest uważny w swoim chodzeniu (*iriyāsamite*), nie nieuważny (*aṇairiyāsamite*).

Kewalin podaje jako powód tego to, że Nirgrantha, nieuważny w swoim chodzeniu, mógłby (swoimi stopami) zranić, przemieścić lub zabić żywe istoty (*pāṇāim*)²⁵.

Podobieństwa da się odnaleźć także w opisach praktyk polegających na poszczeniu albo ograniczonym przyjmowaniu pokarmów. W sutcie *Māhasihanāda* Budda mówi, że jadł jedzenie (*ābāraṃ ābāreti*) jedynie w określonych odstępach czasu: czasem jedząc jedynie raz na tydzień²⁶. Tymczasem według sutty *Āyāraṅga* Mahawira ponoć:

Czasami jadł jedynie co szósty posiłek, co ósmy, co dziesiąty, co dwunasty, bez pragnień, trwając w medytacji²⁷.

W tekście buddyjskim możemy przeczytać:

Nie przyjmowałem (*sādiyāmi*) tego, co ofiarowane (*ābbhataṃ*), przeznaczone dla mnie (*uddissakataṃ*), ani zaproszenia (*nimantanāṃ*)²⁸.

Āyāraṅga-sutta stwierdza zaś:

Nie używał tego, co bezpośrednio było przygotowane dla niego; właściwie widział (*addakkhū*), (że więzy przychodzą) poprzez działanie (*kammaṇā*)²⁹.

Jakie wnioski możemy wyciągnąć na podstawie istnienia niezaprzeczalnych podobieństw pomiędzy opisami praktyk ascetycznych w obu tekstach? Jak się wydaje, w większości przypadków nie musimy domniemywać bezpośrednio kopiowania jednego tekstu przez drugi. Z całą pewnością nie jest w ogóle możliwe, żeby tekst dżinijski powstał na skutek zapożyczeń z sutty buddyjskiej. Opisane praktyki są bowiem typowymi praktykami dżinijskimi i są integralnymi elementami soteriologicznego systemu tej religii. Nas jednak interesuje przede wszystkim inna kwestia: czy tekst sutty *Māhasihanāda* może

²⁵ Āyār. 2.15.1.1/132: *tatt' imā paḍhamā bhāvaṇā: iriyāsamite se niggaṃthe, no aṇairiyāsamite tti. kevali būyā: aṇairiyāsamite se niggaṃthe pāṇāim abbinneja vā pariyāvejja vā uddav-ejja vā: iriyāsamite se niggaṃthe, no aṇairiyāsamite tti paḍhamā bhāvaṇā*. Por. Jacobi, 2008: 173.

²⁶ MN 12/I, 78: *ekāhikampi ābāraṃ ābāremi, dvīhikampi ābāraṃ ābāremi... pe... sat-tāhikampi ābāraṃ ābāremi; iti evarūpaṃ addhamāsikampi pariyāyabhattabhojanānuyog-amanuyutto viharāmi*.

²⁷ Āyār. 1.8.4.7/47: *chatt'heṇam egayā bhūṃje aba vā aṭṭhameṇa dasameṇaṃ, duvālasameṇa egayā bhūṃje pehamāṇe samābim apadāṇne*. Por. Jacobi, 2008: 90.

²⁸ MN 12/I, 77: *nābbhataṃ na uddissakataṃ na nimantanāṃ sādiyāmi*.

²⁹ Āyār. 1.8.1.17/42: *āhākaḍaṃ na se seve savvaso kammaṇā ya addakkhū*. Por. Jacobi, 2008: 85.

prezentować praktyki faktycznie podejmowane na pewnym etapie przez samego Buddę? Mamy powody uważać, że alternatywny opis praktyk bodhisatty zawarty w sutcie *Bodhirājakumāra* zawiera względnie wczesne i autentyczne elementy. Obie relacje wydają się niemożliwe do uzgodnienia ze sobą. Musimy zatem przynajmniej rozważyć możliwość tego, że opis zawarty w sutcie *Mābasihanāda* powstał na skutek zapożyczenia przedstawienia praktyk ascetycznych z jakiegoś innego kontekstu. Pomimo szeregu zbieżności z suttą *Āyāraṅga* nie musimy zakładać, że buddyjski kompilator sutty *Mābasihanāda* korzystał bezpośrednio ze świętego tekstu dżinistów. Różne ascetyczne ruchy samanów były niezwykle popularne w północnych Indiach w okresie powstawania sutt buddyjskich. Wiedza na temat stosowanych przez nich praktyk musiała być szeroko rozpowszechniona i dostępna, tym bardziej że te praktyki miały głównie charakter cielesny i nie były uznawane za ezoteryczne.

Warto zauważyć, że wiele opisów praktyk ascetycznych zawartych w sutcie *Mābasihanāda* ze zbioru *Majjhima-nikāya* pojawia się w identycznej postaci w noszącym ten sam tytuł tekście zawartym w zbiorze *Dīgha-nikāya* (DN 8/I, 161). W tym drugim tekście nie mówi się jednak niczego o tym, jakoby te praktyki miały być podejmowane przez bodhisattę. Są one po prostu przedstawione jako praktyki pewnych samanów i braminów. Godne uwagi jest też, że *Mābasihanāda-sutta* ze zbioru *Dīgha-nikāya* nie wspomina o wystawianiu się na ekstremalne temperatury ani o znoszeniu ataków agresywnych wieśniaków. Nie ma w tym nic dziwnego, jako że w tym przypadku mamy do czynienia nie z praktykami powszechnie stosowanymi przez dżinistów, ale raczej ze specyficznymi wydarzeniami z życia Mahawiry, uważanymi przez jego wyznawców za przykłady heroicznej postawy. Dlatego też obecność opisów tego rodzaju wydarzeń w sutcie *Mābasihanāda* ze zbioru *Majjhima-nikāya* wydaje się bardziej problematyczna. O ile można sobie wyobrazić, że bodhisatta oddawałby się szeroko rozpowszechnionym w tamtym okresie praktykom ascetycznym, to mało prawdopodobne wydaje się, aby doświadczył dokładnie takich samych dramatycznych wydarzeń jak Mahawira. Biorąc to pod uwagę, możemy zaproponować wstępną hipotezę odnośnie do sposobu powstania opisu zawartego w sutcie *Mābasihanāda* ze zbioru *Majjhima-nikāya*. Większa część prezentacji praktyk ascetycznych mogła zostać zapożyczona z sutty o tej samej nazwie ze zbioru sutt długich, w której jednak nie było mowy o tym, że praktykował je sam Budda. Natomiast opisy znoszenia ataków wieśniaków i wystawiania się na ekstremalne temperatury mogły zostać zapożyczone bezpośrednio z sutty *Āyāraṅga*, ponieważ ich podobieństwo do relevantnych fragmentów dżinijskiego tekstu jest zbyt duże, aby mogło zostać uznane za dzieło przypadku. Czemu jednak starożytni buddyści mieliby korzystać z opisów życia Mahawiry i dżinijskich praktyk, aby przedstawić wydarzenia z życia bodhisatty? Trzeba pamiętać, że w czasach Buddy ascetyzm był czymś szeroko rozpowszechnionym i wysoce cenionym. Istnieją dobre powody, aby przypuszczać, że Budda był

przez niektórych czasami oskarżany o bycie „leniwym” ascetą. Dla przykładu w sutcie *Mahāsaccaka* Saczczaka Niganthaputta (Saccaka Niganthaputta) żąda od Buddy, aby odniósł się do plotek, że sypia za dnia (*divā supitā*). Ponoć niektórzy samanowie i bramini uznawali takie zachowanie za życie w stanie oszołomienia (*sammohavibhārasmiṃ vadantī*)³⁰. Zawarty w sutcie *Māhasīhanāda* opis, który przedstawia Buddę jako wielkiego ascetę, z pewnością mógł być przez buddystów stosowany, aby bronić się przed takimi oskarżeniami.

Jak jednak mogło dojść do pojawienia się poglądu, że Budda był przed swoim przebudzeniem radykalnym ascetą? Z pewnością przyczyniła się do tego atmosfera epoki oraz pewne inklinacje starożytnych buddystów, na skutek których doszło do błędnej interpretacji niektórych wczesnych tekstów. Cały proces mógł się rozpocząć od błędnej interpretacji opisu wysiłków (*padhāna*) zawartego w suttach *Bodhirājakumāra*, *Mahāsaccaka* i *Sanḅārava*. Starożytni buddyści nie rozpoznali quasi-pranajamicznego charakteru tych działań, a ich naturalne, choć bolesne skutki uboczne opisane w tekście zostały uznane za pożądany cel całej praktyki. W ten sposób praktyka „wysiłków” została uznana za formę umartwiania się. Przejawem podobnej tendencji mogło być uznanie, że termin *attakīlamathānuyogo* odnosi się do domnianego okresu ascetycznego w życiu Buddy. Określenie to pojawia się w sutcie *Dhammacakkappavattana* jako jedna z dwóch skrajności (*antā*), których należy unikać, i oznacza dosłownie „oddawanie się męczeniu samego siebie”. Starożytni buddyści zapewne uważali, że treść pierwszego kazania Buddy prawdopodobnie w jakiś sposób odnosi się do jego własnych doświadczeń poprzedzających jego przebudzenie. A ponieważ na tym etapie byli już przekonani, że opisane w niektórych suttach „wysiłki” były w istocie praktykami ascetycznymi, uznanie terminu *attakīlamathānuyogo* za odnoszący się do ascezy wzmocniło ich przekonanie, że Budda był radykalnym ascetą. Następnie, aby zapewnić przeciwwagę dla tego skrajnego ascetyzmu, stworzono nieprawdopodobną historię na temat młodego księcia Siddhatthy żyjącego w niewyobrażalnych luksusach i w błogiej nieświadomości istnienia cierpienia. Ten okres życia Buddy miał reprezentować *kāmesu kāmasukhallikānuyogo* (dosł. oddawanie się przywiązaniu do przyjemności zmysłowych), drugą skrajność wzmiankowaną w sutcie *Dhammacakkappavattana*. Jest wysoce prawdopodobne, że Budda ani nie był nigdy ascetą, ani nie żył w takich luksusach.

Sądzę, że istnieją dobre powody, aby uważać, że wyróżnienie dwóch skrajności (*antā*) obecne w sutcie *Dhammacakkappavattana* mogło początkowo posiadać bardziej uniwersalne, a jednocześnie subtelne znaczenie. Można pokusić się o wskazanie innych sutt, w których ta sama idea jest przekazywana za pomocą

³⁰ MN 36/I, 249: *abbijānāti kko pana bhavaṃ gotamo divā supitā’ti? ‘abbijānāmaḥaṃ, ag-givessana, gimhānaṃ pacchime māse pacchābhattaṃ piṇḍapātaṇḍikkanto catuggunaṃ saṅghātiṃ paññāpetvā dakkhiṇena passena sato sampajāno niddaṃ okkamitā’ti. ‘etaṃ kko, bbo gotama, eke samaṇabrāhmaṇā sammohavibhārasmiṃ vadantī’ti?*

odmiennych terminów. *Soṇa-sutta* (AN 6.55/III, 374) stwierdza, że należy unikać zarówno nadmiernego wkładania wysiłku/energii (*accāraddhavīriyaṃ*), jak i nadmiernego rozluźnienia (*atisithilavīriyaṃ*). Porównane jest to do strun (*tantiyo*) instrumentu muzycznego (*viñāya*), które mogą być albo zbyt mocno napięte (*accāyatā*), albo zbyt luźne (*atisithilā*)³¹. W sutcie *Oghatarāṇa* (SN 1.1/I, 1) Budda wygłasza mogące wydać się paradoksalnym stwierdzenie, że był w stanie przekroczyć (*tarati*) strumień (*ogha*) ani nie stojąc w miejscu (*appatiṭṭhaṃ*), ani nie wysilając się / dążąc do przodu (*anāyūhaṃ*)³². Jeśli skrajnościami omijanymi przez drogę środkową są po prostu ascetyzm i oddawanie się rozkoszom zmysłowym, to można by powiedzieć, że wielu niebędących buddystami filozofów i ludzi religijnych kroczyło tą drogą. Ale w takim przypadku, czemu Budda miałby wkrótce po swoim przebudzeniu powiedzieć, że jego przesłanie jest głębokie (*gambhīro*), trudno je ujrzyć (*duddaso*) i trudno się do niego przebudzić (*duranubodho*)³³. Jeśli przyjmiemy bardziej subtelny, psychologiczną interpretację obu skrajności (*antā*), przywołane powyżej stwierdzenie Buddy wyda się o wiele bardziej uzasadnione. Zgodnie z tą interpretacją termin *attakīlamathānuyogo* mógł się odnosić do jakiegoś negatywnego, ale powszechnie występującego umysłowego mechanizmu dotyczącego wszystkich ludzi, a nie nielicznej grupy praktykującej skrajny ascetyzm. Mógł się zatem odnosić do subtelnej tendencji do karania samego siebie, która wykształca się w nas, kiedy staramy się stosować do jakiegokolwiek metody wymagającej od nas wyrzeczenia bądź samozaparcia. Być może odnosił się do jeszcze bardziej subtelny mechanizmu „starania się”, aby osiągnąć sukces w praktyce medytacyjnej, by niejako „wymusić” postęp.

Godne uwagi jest, że kiedy w sutcie *Mābasīhanāda* ze zbioru *Majjībima-nikāya* Budda stwierdza, że oddawał się praktyce ascetycznej, używa terminu *anuyogo*, ale nie *attakīlamathānuyogo*, choć byłaby ku temu doskonała okazja, gdyby termin ten rzeczywiście odnosił się do ascetyzmu. Zamiast tego używa słów: *kāyassa ātāpanaparitāpanānuyogamanuyutto*.

Istnieją również inne sutty, których analiza dostarcza wsparcia dla hipotezy, że termin *attakīlamathānuyogo* mógł pierwotnie odnosić się nie do ascezy, ale do bardziej powszechnego i subtelny mechanizmu psychiki ludzkiej.

W sutcie *Dvedhāvitakka* (MN 19/I, 114) Budda stwierdza, że jednym z ostatnich wglądów poprzedzających jego przebudzenie było uświadomienie

³¹ AN 6.55/III, 374: ‘*yadā pana te, soṇa, viñāya tantiyo na accāyatā honti nātisithilā same guṇe paṭiṭṭhitā, api nu te viñā tasmim samaye saravatī vā hoti kammaññā vā’ti? ‘evaṃ, bhante’. ‘evamevaṃ kho, soṇa, accāraddhavīriyaṃ uddhaccāya saṃvattati, atisithilavīriyaṃ kosajjāya saṃvattati. tasmātiha tvaṃ, soṇa, viriyasamathāṃ adhiṭṭhabhāṃ, indriyānaṅca samataṃ paṭivijjha, tattha ca nimittaṃ gaṇhāhi’ti.*

³² SN 1.1/I, 1: ‘*appatiṭṭhaṃ khvāhaṃ, āvuso, anāyūhaṃ oghamatarin’ti.*

³³ SN 56.11/V, 420: *adbigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo.*

sobie, że na skutek nadmiernego oddawania się myśleniu i rozważaniu (*aticiraṃ anuvitakkayato anuvicārayato*) nawet pozytywnych myśli, ciało ulegnie zmęczeniu (*kāyo kilameyya*). W rezultacie umysł ulegnie rozproszeniu, a tym samym nie będzie w stanie się skupić. Dlatego też, kiedy tylko wykształci się w umyśle tendencja do pozytywnego myślenia, nie należy świadomie dążyć do wytworzenia myśli, ale zachowywać wobec nich uważność. Jeśli *Dvedhāvittakka-sutta* naprawdę opisuje wydarzenia poprzedzające przebudzenie, Budda miałby powód, aby przekazać treść tak istotnego wglądu w swoim pierwszym kazaniu, być może właśnie przy pomocy terminu *attakilamathānuyogo*.

Podobne idee można odnaleźć w sutcie *Upakkīlesa*, która również opisuje wydarzenia poprzedzające przebudzenie Buddy. Chociaż ta sutta nie zawiera terminów etymologicznie związanych z terminem *kīlamatha*, to podobne przesłania mogą nieść określenia *accāraddhāvīriya* (nadmierne staranie się), *abbhijappā* (nadmierne pragnienie / życzenie sobie), i *atinijjhāyitatta* (dosł. przedmedytowanie). Jeśli *attakilamathānuyogo* rzeczywiście odnosi się do „wymuszania” pożądanego stanu umysłu, doskonale współgra to z przesłaniem zawartym w tak zwanym opisie „wysiłeków” (*padhāna*), według którego bodhisatta próbował poprzez czynne wkładanie wysiłku powściągnąć, zmiażdżyć i wypalić swój umysł. Te nieskuteczne zabiegi są następnie przeciwstawione spontanicznemu, niespodziewanemu i niemalże niezastużonemu doświadczeniu pierwszej dźhany z okresu młodości Buddy.

Wydaje się, że do reinterpretacji niektórych wczesnobuddyjskich motywów doprowadziła stopniowo narastająca pośród samych buddystów skłonność do ascetyzmu. Historia Dewadatty zdaje się sugerować, że już za życia Buddy jego uczniowie domagali się zwiększenia roli ascezy w ramach systemu praktyki buddyjskiej. Otoczeni przez bardziej ascetyczne sekty, takie jak dżiniści i adżiwikowie, buddyści musieli stawiać czoła zarzutom o niebycie „prawdziwymi” *samanami*. Według sutty *Chalabbijāti* (AN 6.57/III, 383) zawierającej wyróżnienie sześciu typów ludzi istnieją pewni *bhikkhu* zachowujący się jak złodzieje (*bhikkhū kaṇṭakavuttikā*), którzy trzymają się doktryny o skuteczności działania (*kammavādā kriyavādā*). Są oni określani jako należący do tak zwanej niebieskiej odmiany ludzi (*nīlābbijāti*)³⁴. Jest to najprawdopodobniej odniesienie do mnichów buddyjskich. Autorstwo tej klasyfikacji jest przypisane Puranie Kassapie (Pūraṇa Kassapa) i może odzwierciedlać poglądy podtrzymywane przez wielu *samanów* żyjących w tamtych czasach. Mnichów buddyjskich oskarża się o to, że żyją jak złodzieje, prawdopodobnie dlatego, że w opinii autora klasyfikacji nie zaslugują na otrzymywaną jałmużnę z powodu zbyt dużego folgowania sobie.

Jeśli nasze przypuszczenie, że Budda nigdy nie był radykalnym ascetą, jest słuszne, to dobrze współgra ono z narracją przedstawiającą losy bodhisatty

³⁴ AN 6.57/III, 383: *tatridam, bhante, pūraṇena kassapena nīlābbijāti paññattā, bhikkhū kaṇṭakavuttikā ye vā panaññepi keci kammavādā kriyavādā.*

zawartą w sutcie *Bodhirājakumāra*. Jak już zaznaczyliśmy wyżej, są dobre powody, aby domniemywać, że ta sutta zawiera szereg stosunkowo wczesnych elementów. Tradycyjnie przyjmuje się, że bodhisatta miał się oddawać ascezie po opuszczeniu szkół Alary Kalamy i Uddaki Ramaputty, po dotarciu do Uruweli. Będący jeszcze bodhisattą Gotama był na drodze, aby stać się Buddą — chyba najbardziej innowacyjnym i błyskotliwym myślicielem w dziejach Indii. Na tym etapie opuścił już szkoły Alary i Uddaki, od których uzyskał zaawansowane nauki medytacyjne prowadzące do osiągnięcia subtelnych stanów świadomości. Nawet po osiągnięciu przebudzenia wciąż cenił tych mistrzów na tyle wysoko, że uznawał ich za godnych stania się pierwszymi słuchaczami jego nauki, zdolnymi do jej szybkiego zrozumienia. Czy tego rodzaju osoba w tym punkcie swojego życia i rozwoju osobowo-intelektualnego naprawdę mogłaby oddać się idei, że samoumartwienie się i asceza mogą być drogą do przebudzenia? Uważam to za raczej nieprawdopodobne. Ale jeśli zgodnie z naszą interpretacją sutty *Bodhirājakumāra* bodhisatta praktykował wtedy zaawansowane techniki quasi-pranajamy, wówczas dałoby się nadać jego ścieżce jakiś sens i kierunek. W takim układzie wciąż praktykowałby medytację w poszukiwaniu zmienionych stanów świadomości oraz wyzwalającej wiedzy i wizji, ale po prostu wypróbowałyby metody trochę odmienne i bardziej radykalne od tych znanych mu ze szkół Alary i Uddaki. Nawet jego decyzja, aby rozpocząć swoje poszukiwania duchowe od odwiedzin Alary, wydaje się być znacząca. To, że bodhisatta nie wybrał żadnej z tak licznych w tamtym okresie grup ascetycznych, ale już na samym początku preferował podejście medytacyjne, pokazuje pewne skłonności i predyspozycje, które z całą siłą miały się potem przejawiać w dojrzałym nauczaniu Buddy.

BIBLIOGRAFIA

Wykaz skrótów:

- AN — *Āṅguttara-nikāya*
 Āyār. — *Āyāraṅga-sutta*
 DN — *Dīgha-nikāya*
 MN — *Majjhima-nikāya*
 MU — *Māitryupaniṣad*
 s. — sanskryt
 SN — *Saṃyutta-nikāya*

Zasady przywoływania tekstów źródłowych:

Numeryczne odwołania do tekstów oznaczają odpowiednio:

- Āṅguttara-nikāya* — numer nipaty i numer sutty / numer woluminu i strony wydania PTS;
Āyāraṅga-sutta — numer księgi (*suyakkhamdha*), numer wykładu (*ajjhayaṇa*), numer lekcji (*uddesaya*), numer paragrafu w wydaniu Jacobiego / numer strony w wydaniu PTS Jacobiego z 1882;

Dīgha-nikāya — numer sutty / numer woluminu i strony wydania PTS;
Majjhima-nikāya — numer sutty / numer woluminu i strony wydania PTS;
Saṃyutta-nikāya — numer sanjuttu i numer sutty / numer woluminu i strony wydania PTS.

Teksty źródłowe:

Āṅguttara-nikāya (1885–1900). (Red. R. Morris & E. Hardy). T. 1–5. London: Pali Text Society.
The Āyāraṅga Sutta, of the Çvetāmbara Jains (1882). (Red. H. Jacobi). T. 1. London: Pali Text Society.
Dīgha-nikāya (1889–1910). (Red. T. W. Rhys Davids & J. E. Carpenter). T. 1–3. London: Pali Text Society.
Majjhima-nikāya (1888–1902). (Red. V. Trenckner & R. Chalmers). T. 1–3. London: Pali Text Society.
Saṃyutta-nikāya (1884–1898). (Red. L. Feer). T. 1–5. London: Pali Text Society.

Opracowania:

Bureau, A. (1962). La légende de la jeune fille du Buddha dans les Vinaya-piṭaka anciens. *Oriens Extremus*, 9, 6–33.
Bureau, A. (1963). *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtra-piṭaka et les Vinaya-piṭaka anciens: De la quête de l'éveil à la conversion de Maudgalyāna*. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient.
Brahm, A. (2006). *Mindfulness, bliss, and beyond: A meditator's handbook*. Boston: Wisdom Publications.
Bronkhorst, J. (1986). *The two traditions of meditation in ancient India*. Stuttgart: Steiner Verlag.
Griffiths, P. (1981). Concentration or insight: The problematic of Theravāda Buddhist meditation-theory. *Journal of the American Academy of Religion*, 49, 605–624.
Gunaratana, H. (1985). *A critical analysis of the Jhānas in Theravāda Buddhist meditation*. Washington: The American University.
Jacobi, H. G. (2008). *Jaina Sutras: Part I and II*. London: Forgotten Books. [Wyd. 1: Jacobi, H. G. (1884). *Gaṇa-Sūtras. Part I: The Ākārāṅga Sūtra. The Kalpa Sūtra*. Oxford: Clarendon Press].
Kornfield, J. (1996). *Living dharma: Teachings of the twelve Buddhist masters*. Boston–London: Shambhala.
Rama, S. (2004). *Path of fire and light* (t. 1: *Advanced practices of Yoga*). Honesdale: Himalayan Institute Press.
Schmithausen, L. (1981). On some aspects of descriptions or theories of „liberating insight” and „enlightenment” in early Buddhism (s. 199–250). W: K. Bruhn & A. Wezler (Red.). *Studien zum Jainism und Buddhism*. Wiesbaden: Franz Steiner.
Vetter, T. (1988). *The ideas and meditative practices of early Buddhism*. Leiden: E. J. Brill.
Wynne, A. (2007). *The origin of Buddhist meditation*. London–New York: Routledge.