

**Buddyjska doktryna o powstawaniu w zależności
(*pratītya-samutpāda*) –
– oryginalna koncepcja samego Buddy czy późniejszy jej rozwój?***

MAREK MEJOR

§1. Każdy, kto ma do czynienia z problematyką buddyzmu, jednej z trzech wielkich uniwersalistycznych religii świata, wcześniej czy później natknie się na pojęcie „powstawania w zależności” (sansk. *pratītya-samutpāda*, w pāli: *paṭicca-samuppāda*). Buddyjska doktryna o powstawaniu w zależności stanowi bowiem, razem z nauką o czterech szlachetnych prawdach i wraz z tzw. ośmiostopniową ścieżką, podstawę nauki Buddy. Tak głosi tradycja i takie jest na ogół zdanie współczesnych badaczy buddyzmu. Niezliczone teksty buddyjskie już to powołują się tylko, już to przedstawiają samą formułę, już to ją obszernie i polemicznie objaśniają, już to na nowo interpretują naukę o *pratītyasamutpadzie*.

„Ten, kto widzi powstawanie w zależności (*paṭicca-samuppāda*) widzi także Naukę (*dhamma*); ten, kto widzi Naukę widzi powstawanie w zależności”, powiada znany kanoniczny fragment (MN I.190-191).

Jednakże doktryna o powstawaniu w zależności zawsze uważana była za najtrudniejszą, za najbardziej niejasną część nauki Buddy. Mówi o tym inny znany kanoniczny tekst *Mahā-nidāna-suttanta* (DN II.55), którego treścią jest rozmowa Oświeconego (Buddha) ze swoim ulubionym uczniem Anandą:

Ānanda rzekł: „O, jakże wspaniałe jest to, Panie! O, jakże cudowne jest to, Panie! Jakże głębokie jest, Panie, to powstawanie w zależności, i jakże głęboką ma postać! Jednak dla mnie wydaje się ono być najzupełniej oczywiste (dosł. tak jasne, jak tylko może być).”
[Na to odrzekł Oświecony:] „O Ānando, nie mów tak! O Ānando, nie mów tak! Głębokie jest bowiem, Ānando, powstawanie w zależności i ma głęboką postać. To właśnie przez niezrozumienie tej doktryny, Ānando, przez niezgłębienie jej ludzkość jest podobna do splątanego kłębaka nici, do pokrytej śniecią, [albo] do trawy (*muñja*) lub do trzciny (*pabbaja*) i nie udaje się jej uniknąć upadku i niedoli (*apāya*), nieszczęśliwego losu (*duggati*), kary i potępienia (*vinipāta*), ponownych narodzin (*saṃsāra*).”

Podobnie ujmuje zwięźle tę myśl strofa z sanskryckiej Mahawadanasutry (*Mahāvādāna-sūtra* §9c.34):

* Rozszerzony tekst wykładu habilitacyjnego przedstawionego na posiedzeniu Rady Wydziału Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego dnia 28 maja 1996 r.

„To głębokie, subtelne [i] bardzo trudne do rozpoznania powstawanie w zależności może zrozumieć [jedynie sam] Mistrz. Albowiem gdy jest to, jest i tamto; a gdy nie ma tego, nie istnieje i tamto.”¹

§2. Co stanowi treść tej jakże głębokiej i trudnej nauki Buddy, która do dziś stanowi przedmiot niekończących się rozważań i interpretacji? W klasycznym sformułowaniu, które znajdujemy w najstarszych tekstach kanonu palijskiego (*Vinaya, Mahā-vagga* I.1.2), formuła dwunastoczłonowego powstawania w zależności (*paṭicca-samuppāda*) włączona została do opowieści o oświeceniu (*bodhi-kathā*).

Pamiętnej nocy pod drzewem bodhi Buddha, zatopiony w najgłębszej kontemplacji, odkrył cztery prawdy: że jest cierpienie, że jest przyczyna tego cierpienia, że jest kres cierpienia, i że jest droga, która prowadzi do unicestwienia cierpienia. Kto „widzi” istotę prawd, ten uwalnia się od „skaz” nienawiści (*dveṣa*), niewiedzy (*avidyā*) i żądz (*trṣṇā*), wznosi się ponad wiarę w fikcję istnienia trwałego i niezmiennego „ja” osobowego i ostatecznie wyzwala się z bolesnego kręgu sansary – nie odradza się już więcej. „Szlachetna prawda o cierpieniu” zakłada uniwersalność cierpienia, które tkwi we wszystkich fenomenach psychofizycznych bytowania, które z kolei ma postać ujętą przez te właśnie fenomeny. Nietrwałe, bolesne, bezosobowe i zmienne elementy egzystencji pojawiają się i znikają regulowane dwunastoczłonowym „prawem powstawania w zależności”. Każdy z dwunastu członów, noszących nazwę od elementu dominującego, będąc uwarunkowanym przez poprzedni sam z kolei warunkuje następny.

I tak: (1) niewiedza (*avidyā*) warunkuje powstanie formacji karmicznych, (2) formacje karmiczne (*saṃskāra*) warunkują powstanie świadomości, (3) świadomość (*viññāna*) warunkuje powstanie nazwy i kształtu, (4) nazwa i kształt (*nāma-rūpa*) warunkuje powstanie sześciu podstaw poznania, (5) sześć podstaw poznania (*saḍāyatana*) warunkuje powstanie kontaktu, (6) kontakt (*sparśa*) warunkuje powstanie uczucia, (7) uczucie (*vedanā*) warunkuje powstanie pragnienia, (8) pragnienie (*trṣṇā*) warunkuje powstanie przywiązania, (9) przywiązanie (*upādāna*) warunkuje powstanie bytowania, (10) bytowanie (*bhava*) warunkuje powstanie narodzin, (11) narodziny (*jāti*) warunkują powstanie (12) starości i śmierci (*jāra-maraṇa*), bólu, smutku, zmartwienia i rozpacz. W ten sposób powstaje cały ten zespół cierpienia (*duḥkha-skandha*).

Niewiedza i formacje karmiczne należą do egzystencji przeszłej, narodziny oraz starość i śmierć – do egzystencji przyszłej, pozostałe zaś człony należą do egzystencji teraźniejszej. Przez unicestwienie kolejnych członów „zależnego powstawania” wstecz, tj. począwszy od ostatniego z wymienionych – starości i śmierci, likwiduje się ostateczną przyczynę uwikłania w kołowrocie narodzin i śmierci, jaką jest niewiedza.

Ostatecznym kresem bolesnej egzystencji jest nirwana (*nirvāṇa*), Prawda Absolutna, Rzeczywistość Absolutna. Wyraz ten dosłownie znaczy „zgaszenie” i

¹ *gambhīram etan nipuṇaṃ sudurḍṣaṃ pratītya-samutpādam avaiti śāstā / asmiṃ satīdaṃ hi sadā pravartate, asati ca tasmiṃ hi sadā na bhavati // 21 //.*

technicznie oznacza powstrzymanie (*nirodha*) przejawiania się elementów rzeczywistości w osobnych momentach czasu. Polega to na odebraniu tym elementom zdolności manifestowania się w przyszłości, na wyładowaniu ich aktywności. Tak jak ogień podsycany wciąż na nowo paliwem płonie płomieniem, tak też bolesna egzystencja podsycana pragnieniem i uczynkami trwa poprzez liczne wcielenia; gdy nie ma już paliwa, ogień gaśnie – gdy wyczerpała się żądza bytowania i osad wcześniejszych uczynków, nie ma już ponownych narodzin.

§3. Rozwinięcie i objaśnienie nauki o powstawaniu w zależności zawiera m.in. „Wielka sutra o głównych zasadach powstawania” (*Mahā-nidāna-suttanta*, DN XV,1-9; 19-22). Kolejne człony formuły Budda objaśnia Anandzie i przedstawia je w odwrotnej kolejności, wychodząc od pytania o przyczynę starości i śmierci.

„2. Na pytanie: «Czy starość i śmierć jest od czegokolwiek zależna?» należy, Anando, odpowiedzieć: «Tak, jest [zależna].» (...) A gdy dalej będą pytać: «W zależności od czego powstaje starość i śmierć?» – należy odpowiedzieć: «W zależności od narodzin powstaje starość i śmierć.»”

W dalszym ciągu omawianego tekstu Budda objaśnia znaczenie poszczególnych członów według schematu:

„4. Zaiste powiada się, że «w zależności od narodzin powstaje starość i śmierć». To więc, Anando, należy wiedzieć, jak w zależności od narodzin powstaje starość i śmierć. Gdyby nie było, Anando, narodzin, w żadnym wypadku i pod żadnym względem, nikogo w nikiem, tj. bogów jako bogów, gandharwów jako gandharwów, jakszów jako jakszów, ludzi jako ludzi, czworonogów jako czworonogów, ptaków jako ptaków, gadów jako gadów, i gdyby nie było, Anando, narodzin tych a tych stworzeń w tym a tym [przeznaczeniu], czyż wobec nieistnienia żadnych narodzin, po zniszczeniu narodzin, byłaby postrzegana starość i śmierć?

– Nie, Panie.

– A zatem, Anando, to właśnie narodziny są przyczyną, podstawą, źródłem, warunkiem [powstawania] starości i śmierci.”

Innymi słowy, doświadczenie empiryczne dostarcza nam danych, na podstawie których stwierdzamy bezpośrednią zależność między narodzinami i śmiercią w ten sposób, że stwierdzamy, iż zawsze wszystko to, co się narodziło, musi umrzeć.

W kolejnych paragrafach „Wielkiej sutry o powstawaniu” Budda charakteryzuje następujące człony formuły.

„5. Bytowanie (*bhava*) ma trojaki postać: może być zmysłowo-cielesne (*kāma-bhava*), subtelno-materialne (*rūpa-bhava*) lub inteligibilne (*arūpa-bhava*).

6. Chwywanie (*upādāna*) odnosi się do (a) chwytania się uciech zmysłowych, (b) chwytania się fałszywych poglądów, (c) chwytania się praktyk religijnych i rytualnych oraz (d) chwytania się wiary w istnienie [niezmiennego] «ja» osobowego.

7. Pragnienie (*tanhā*) jest sześciorakie: pragnienie przedmiotów widzialnych, słyszalnych, poznawalnych węchem, poznawalnych smakiem, dotykalnych i poznawalnych umysłem.

8. Uczucie (*vedanā*) również jest sześciorakie: powstałe w wyniku zetknięcia się ze zmysłem wzroku, słuchu, węchu, smaku, dotyku, oraz powstałe w wyniku zetknięcia się z umysłem. (...)

19. Kontakt (*phassa*) może powstać w wyniku zetknięcia się [przedmiotu] ze zmysłem wzroku, słuchu, węchu, smaku, dotyku lub z umysłem.

20. Nazwa i kształt (*nāma-rūpa*) jest przyczyną powstawania kontaktu. A mianowicie, (a) kontakt przez nazwanie jest postrzegany w zbiorze elementów kształtu, pod warunkiem istnienia tych postaci zjawisk, tych oznak, cech i znamion, przez które się zaznacza zbiór elementów nazwy; (b) kontakt przez opór jest postrzegany w zbiorze elementów nazwy, pod warunkiem istnienia tych postaci zjawisk, tych oznak, cech i znamion, przez które się zaznacza zbiór elementów kształtu.

Innymi słowy, przyczyną powstawania kontaktu przez opór lub kontaktu przez nazwanie jest istnienie tych postaci zjawisk, tych oznak, cech i znamion, przez które się zaznacza zbiór elementów kształtu i zbiór elementów nazwy.

21. świadomość (*viññāna*) jest to świadomość zarodkowa, embrionalna w łonie matki, z której się dalej rozwija nazwa i kształt, [tj. «nieorganizowana osobowość»].

«Jeśli się, Anando, zniszczy świadomość u chłopców lub u dziewczynek, kiedy [dzieci] są jeszcze małe, czyż wtedy nazwa i kształt będą wzrastać, rozwijać się pomyślnie, [czy] dojdzie do pełnego wzrostu?

– Nie, Panie.» I dalej...

22. «Gdyby świadomość, Anando, nie znajdowała w nazwie i kształcie żadnego oparcia, czyż postrzeżałoby się w przyszłości dojście do skutku powstania bolesności narodzin, starości i śmierci?

– Nie, Panie.»

Wyliczenie i objaśnienie członów powstawania w zależności kończy się tu na elemencie świadomości; zwraca uwagę brak trzech członów – (1) niewiedzy, (2) formacji oraz (5) sześciu podstaw poznania. Nie wszystkie bowiem teksty przedstawiające formułę powstawania w zależności zawierają kompletną dwunastoczłonową listę.

§4. Jest to pierwsze ważne spostrzeżenie: obok standardowej dwunastoczłonowej formuły istnieją także formuły zawierające mniejszą liczbę członów – najczęściej 10 (z pominięciem członu pierwszego i drugiego, tj. awidji i sanskar), ale także 9 lub 8. Ale obok tych występują jeszcze inne ciągi przyczynowe, w których pojawiają się sekwencje elementów ze standardowej formuły uzupełnione, czy też rozszerzone, o inne elementy.

Najciekawszy przykład takiego rozwiniętego ciągu przyczynowego stanowi formuła opisana w „Wielkiej sutrze o zniszczeniu pragnienia” (*Mahā-taṅhā-saṅkhaya-sutta*, MN nr 38, I. 256-271). Powiada się tu, że cztery rodzaje „pożywienia” (*āhāra*) zasilają bytowanie istot ludzkich. Z kolei owe cztery rodzaje pożywienia uwarunkowane są pragnieniem, przez pragnienie (8. *taṅhā*) uwarunkowane jest uczucie (7. *vedanā*), które z kolei warunkuje kontakt (6. *phassa*), ten zaś warunkuje sześć podstaw poznania (5. *saḷāyatana*), te znów warunkują nazwę i kształt (4. *nāma-rūpa*), te warunkują świadomość (3. *viññāna*), ta z kolei warunkuje formację (2. *saṅkhārā*), a te warunkują niewiedzę (1. *avijjā*).

Następnie tekst podaje regularną postać dwunastoczłonowej formuły „w przód” (*anuloma*) i „wstecz” (*pratiloma*), po czym rozwija – obok filozoficznej doktryny o powstawaniu w zależności – nadzwyczaj interesującą, pierwotną koncepcję przeradzenia się w nowe wcielenie. Jest to tzw. teoria gandharwy² (*gandharva*; pali: *gandhabba*), bezcielesnej subtelnej istoty, która przebywa w tzw. stanie bytowania pośredniego (*antarābhava*) – między momentem śmierci i momentem ponownych narodzin – wypatrując swoich przyszłych rodziców. Gdy gandharwa zobaczy odpowiednią parę podczas aktu płciowego, łączy się z krwią matki i z nasieniem ojca, i wciela się w postać chłopca, jeśli powoduje nim miłość do matki, lub w postać dziewczynki, jeśli powoduje nim miłość do ojca. To, co się faktycznie wciela w nowe życie w nowej postaci to jest element świadomości (*samdhivijñāna*). Kolejne fazy rozwoju jednostki wyznaczają kolejne człony *pratījasamutpady*.

Takich rozszerzonych, rozbudowanych o inne elementy lub inne koncepcje ciągów przyczynowych znajdujemy w pisamach kanonu palijskiego więcej. Przykłady te świadczą niewątpliwie o tym, że służyły one do objaśnienia mechanizmu przeradzenia się istoty ludzkiej z jednego wcielenia w następne, przy zachowaniu fundamentalnego założenia doktryny buddyjskiej, że nie istnieje żadna dusza, duch, jaźń lub tp. trwała, niezmienna zasada (*ātman*). Człowieka – w rozumieniu buddyzmu – tworzy dynamiczny, zmienny strumień wzajemnie warunkujących się elementów psycho-fizycznych (*dharma-samāna*), który regulowany jest prawem powstawania w zależności.

§5. Powiedzieliśmy na wstępie, że doktryna o powstawaniu w zależności należy do centralnych punktów nauki Buddy. Ale, paradoksalnie, tradycja buddyjska nie jest zgodna co do tego, w jakim momencie umiejscowić odkrycie przez Buddę prawa powstawania w zależności. Badania wykazały (E. Lamotte), że jedne teksty umieszczają odkrycie prawa przed osiągnięciem oświecenia (*bodhi*), inne umieszczają je w trakcie oświecenia, a jeszcze inne umieszczają to wydarzenie po zdobyciu oświecenia:

(a) przed uzyskaniem oświecenia – *Nagarōpama-sūtra* (SN II, s. 104-107; *Saṃyuktāgama*, Taishō 99, s. 80b24-81a8; *Nidāna-saṃyukta*, s. 94-106);

(b) w trakcie oświecenia (np. *Mahā-vastu*, II.285; *Lalita-vistara*, s. 346-8; *Buddhacarita*, XIV.49-86);

² Por. Schayer (1934: 465 nn.).

(c) po zdobyciu oświecenia (np. *Udāna*, s. 1-2; *Vinaya*, I, s. 1-2; *Catuṣ-pariṣat-sūtra*, s. 100-104, 439-440; *Saṅgha-bheda-vastu*, s. 127).

§6. Te dwa istotne spostrzeżenia – o wielości formuł przyczynowych i o wahaniach tradycji względem umiejscowienia momentu odkrycia prawa powstawania w zależności – nasunęły uczonym wątpliwości co do tego, czy rzeczywiście Budda odkrył i nauczał prawa o powstawaniu w zależności zawsze w tej samej postaci, w tym samym sformułowaniu.

E. Frauwallner (tom 1, s. 209 i nast.) stwierdza z naciskiem, że pratitjasamutpada jest najważniejszą doktryną buddyzmu jeśli chodzi o teoretyczne opracowanie nauki o wyzwoleniu i zawiera to, co najcenniejsze dla myśli filozoficznej.

Z analizy typowej formuły powstawania w zależności³ Frauwallner wysnuwa wniosek, że tylko cztery elementy są nowymi dodatkami, mianowicie (1) niewiedza (*avidyā*), (2) formacje (*saṃskārāḥ*), (3) świadomość (*viññāna*) oraz (4) nazwa i kształt (*nāma-rūpa*). Podobieństwo buddyjskiej doktryny o powstawaniu w zależności do teorii ewolucyjnej świata systemu sankhji (*sāṃkhya*) uważa Frauwallner za jedynie zewnętrzne. Frauwallner wysunął hipotezę, że dwunastocząłowa formuła faktycznie składa się z dwóch serii elementów, połączonych następnie mechanicznie w jeden ciąg. Sformułowano mianowicie dwa równorzędne ciągi przyczynowe, które opisywały rozwój jednej egzystencji jednostkowej z innej egzystencji jednostkowej. Jeden ciąg rozpoczynał się od elementu niewiedzy (*avidyā*) i obejmował człony od 1 do 7 (*avidyā – vedanā*), drugi zaś rozpoczynał się od elementu pragnienia (*tṛṣṇā*) i zawierał człony od 8 do 12 (*tṛṣṇā – jarā-marāṇa*). Wytłumaczenie faktu połączenia obydwu ciągów ostatecznie w jeden ciąg dwunastocząłowy Frauwallner znajduje w hipotezie, że

³ Formuła ta w wersji palijskiej brzmi jak następuje:

„W zależności od (1) niewiedzy (*avijjā*) są (2) formacje (*saṅkhāra*); w zależności od formacji jest (3) świadomość (*viññāna*); w zależności od świadomości jest (4) nazwa i kształt (*nāma-rūpa*); w zależności od nazwy i kształtu jest (5) sześć podstaw zmysłów (*saḷāyatana*); w zależności od sześciu podstaw zmysłów jest (6) kontakt (*phassa*); w zależności od kontaktu jest (7) uczucie (*vedanā*); w zależności od uczucia jest (8) pragnienie (*taṇhā*); w zależności od pragnienia jest (9) chwytność (*upādāna*); w zależności od chwytności jest (10) bytowanie (*bhava*); w zależności od bytowania są (11) narodziny (*jāti*); w zależności od narodzin jest (12) starość i śmierć (*jarā-marāṇa*), a także smutek (*soka*), lament (*parideva*), cierpienie (*dukkha*), żal (*domanassa*), i rozpacz (*upāyāsa*). W ten sposób powstaje (*samudaya*) cały ten zespół cierpienia (*dukkha-khandha*) sam, [bez udziału czegoś drugiego].

Natomiast przez całkowite zniszczenie, zniweczenie niewiedzy giną formacje, przez zniszczenie formacji ginie świadomość, przez zniszczenie świadomości ginie nazwa i kształt, przez zniszczenie nazwy i kształtu ginie sześć podstaw poznania, przez zniszczenie sześciu podstaw poznania ginie kontakt, przez zniszczenie kontaktu ginie uczucie, przez zniszczenie uczucia ginie pragnienie, przez zniszczenie pragnienia ginie chwytność, przez zniszczenie chwytności ginie bytowanie, przez zniszczenie bytowania giną narodziny, przez zniszczenie narodzin ginie starość i śmierć, a także smutek, lament, cierpienie, żal i rozpacz. W ten sposób ginie cały ten zespół cierpienia sam.”

dwunastoczłonowa formuła stanowi rozwinięcie doktryny samego Buddy, a mianowicie jest ukoronowaniem jego nauki o czterech prawdach.

A zatem, w opinii Frauwallnera, to sam Budda byłby odpowiedzialny za sformułowanie doktryny pratitjasamutpady i skonstruowanie dwunastoczłonowej formuły.

Hipoteza Frauwallnera o złożonej budowie dwunastoczłonowego ciągu elementów znalazła potwierdzenie w dalszych badaniach nad tekstami. Franz Bernhard znalazł w komentarzu do zbioru strof pt. *Udāna-varga* (ad XXIX.24) dwie alegoryczne interpretacje pratitjasamutpady. Jedna objaśnia pewne terminy zwrotki z *Udanawargi* XXIX.24 za pomocą członów 1-7 (*avidyā – vedanā*), druga zaś objaśnia te same terminy za pomocą następnych członów, począwszy od ósmego (8-12: *trṣṇā – jarā-maraṇa*). Jasne jest przeto, że pierwotnie druga część formuły pratitjasamutpady była paralelna do pierwszej części. A zatem dwunastoczłonowa formuła pratitjasamutpady jest niewątpliwie tworem złożonym.

Jeśli chodzi o drugi wniosek Frauwallnera, mianowicie o to, że można wykazać, iż sam Budda dokonał kompilacji i złożenia w całość dwunastoczłonowego ciągu pratitjasamutpady, to – pomijając inne względy – taka hipoteza jest trudna do utrzymania.

§7. O ile do przyjęcia jest hipoteza, że dwunastoczłonowa (lub krótsza) formuła powstawania w zależności w całości może ewentualnie pochodzić od samego Buddy, to kanoniczny(e) tekst(y) wykładający(e) doktrynę o powstawaniu w zależności jest (są) niewątpliwie wytworem późniejszej tradycji i scholastyki buddyjskiej.

Zanim jednak przejdę do uzasadnienia tezy, że sformułowanie dwunastoczłonowej formuły pratitjasamutpady i jej uzasadnienie jest (raczej) dziełem późniejszej tradycji buddyjskiej niż samego Buddy, zatrzymajmy się przez chwilę nad przeglądem najważniejszych stanowisk uczonych wobec tej doktryny. Można wyróżnić następujące stanowiska:

- (a) Budda Siakjamuni rzeczywiście odkrył prawo powstawania w zależności i nadał mu postać dwunastoczłonowej formuły; można przy tym wskazać etapy rozwoju tej doktryny w nauce samego Buddy (Frauwallner);
- (b) Budda ogłosił naukę o powstawaniu w zależności i można wskazać tekst lub grupę tekstów i wyodrębnić fragment tekstu kanonicznego, który zawiera rdzeń tej nauki (Aramaki, Kalupahana);
- (c) Budda dał jedynie ogólny zarys doktryny, zaś jej faktyczne sformułowanie jest dziełem późniejszej tradycji (Pande);
- (d) Budda był autorem koncepcji tzw. pięciu skandh (czyli agregatów, zespołów elementów) (*pañca skandhāḥ*); sformułowanie doktryny zależnego powstawania, bazującej w oczywisty sposób na koncepcji skandh, jest dziełem późniejszej tradycji (Schneider);
- (e) według doktryny buddyjskiej, bodhisattwa Siakjamuni odkrył na nowo prawo powstawania w zależności w poprzedniej egzystencji i po zdobyciu oświecenia ogłosił je w formie, którą już był nadał mu uprzednio (Lamotte);
- (f) buddyjska doktryna powstawania w zależności jest historycznie kontynuacją nauki systemu sankhja o ewolucji elementów rzeczywistości (Jacobi, Wayman).

§8. Podstawowy tekst, który – rzekomo – zawierać ma kazanie samego Buddy o powstawaniu w zależności, nosi konwencjonalny tytuł *Pratītya-samutpāda-sūtra*, czyli „Kazanie (lub homilia) o powstawaniu w zależności”. Jest to przykład najstarszej scholastyki buddyjskiej, utrzymanej w konwencji (jakoby) autentycznego kazania Buddy. Tekst składa się z dwóch wyraźnych części: pierwsza część zwana „adi” czyli początek (*ādi*) zawiera tzw. formułę ogólną przyczynowości: *asmin satīdam bhavati, asyōtpādād idam utpadyate* („gdy jest to, jest i tamto; gdy to powstaje, powstaje i tamto”) oraz dwunastoczłonową formułę „w przód” (*anuloma*) i „wstecz” (*pratiloma*); druga część zwana jest „wibhaṅga”, czyli analiza, objaśnienie (*vibhaṅga*), i stanowi zwięzły komentarz do części pierwszej. Na podstawie zachowanych świadectw ustalono, że pełny tytuł owej sutry prawdopodobnie brzmiał **Pratītya-samutpādādi-vibhaṅga-nirdeśa-sūtra*. Zachowała się ona w licznych wersjach w sanskrycie, po chińsku, po tybetańsku. Wszystkie te wersje wykazują pewne różnice w części drugiej (*vibhaṅga*), zwłaszcza w sformułowaniach definicji członu pierwszego (*avidyā*) oraz dwunastego (*jarā-marāṇa*).

Od razu należy zwrócić uwagę na bardzo znaczący fakt, że w tradycji szkoły therawada, posługującej się kanonem palijskim, nie ma w ogóle ani tekstu noszącego tytuł **Paṭicca-samuppāda-sutta*, ani tekstu identycznego z sanskrycką *Pratītyasamutpadasutrą*. Najbliższą paralelę stanowią dwie sąsiadujące ze sobą sutty ze zbioru *Saṃyutta Nikāya* (II.1-2): *Desanā* i *Vibhaṅga*. Pierwszy z wymienionych tekstów odpowiada pierwszej części – *ādi* – sanskryckiej *Pratītyasamutpadasutry*, zaś drugi tekst ma swój częściowy odpowiednik w sanskryckiej *wibhandze*.

§9. Złożony charakter tekstu *Pratītyasamutpadasutry* wynika po pierwsze z faktu, że w wersji palijskiej składają się nań dwa osobne teksty: *Desanā* i *Vibhaṅga*, podczas gdy w wersji sanskryckiej *ādi* („początek”) i *vibhaṅga* („objaśnienie”) zlewają się w jeden tekst; po drugie, szczegółowe porównanie definicji kolejnych członów *pratītyasamutpady* w części zwanej *wibhaṅga* (zwłaszcza członu pierwszego, tj. *avidyā*), wskazuje na ich złożony charakter i to zarówno w obrębie każdej z wersji językowych jak i we wzajemnym porównaniu. To ostatnie spostrzeżenie najbardziej widoczne jest w definicji pierwszego członu *pratītyasamutpady*, tj. *avidyā* („niewiedza”): niewątpliwie powstała ona z połączenia kilku krótszych definicji, przy czym w wersji palijskiej jest ona stosunkowo mało rozwinięta, natomiast w wersji sanskryckiej jest to najobszerniejsza definicja ze wszystkich innych. Ponadto w wersji sanskryckiej i pochodnych można wyróżnić definicję krótszą i dłuższą.

Wersja sanskrycka definicji członu *avidyā* brzmi następująco (*Nidāna-saṃyukta, Sūtra* nr 16):

„Powiedziane zostało: «W zależności od niewiedzy (*avidyā*) są formacje karmiczne (*saṃskāra*).» Co oznacza tutaj [termin] «niewiedza»?

Jest to niewiedza co do przeszłości, niewiedza co do przyszłości, niewiedza co do przeszłości i przyszłości; niewiedza względem tego, co

wewnętrzne, niewiedza względem tego, co zewnętrzne, niewiedza względem tego, co wewnętrzne i zewnętrzne; niewiedza co do uczynku, niewiedza co do skutku; niewiedza odnośnie Buddy, niewiedza odnośnie Nauki (*dharmā*), niewiedza odnośnie Zakonu (*saṅgha*); niewiedza co do cierpienia, niewiedza co do powstawania cierpienia, niewiedza co do zniszczenia cierpienia, niewiedza co do drogi [prowadzącej do zniszczenia cierpienia]; niewiedza co do elementów (*dharmā*) powstałych w zależności, niewiedza co do elementów korzystnych i niekorzystnych, nienaganych i naganych, takich, które należy kultywować i takich, których nie należy kultywować, niskich i wzniosłych, czarnych i białych, powstałych w zależności od swoich przeciwstawnych elementów; lub też jest to brak rozeznania względem sześciu podstaw kontaktu zgodnie z prawdziwym stanem rzeczy; gdziekolwiek jest ignorancja, niewidzenie, niepojmowanie, ciemność, całkowite zaćmienie, ciemność niewiedzy [– to wszystko określane jest mianem «niewiedzy»].⁴

A oto wersja palijska definicji „zmażenia, omroczenia” (*moha*) [uwaga: w najstarszej scholastyce buddyjskiej terminy *avijjā* (niewiedza) i *moha* (zmażenie) często występują zamiennie] (*Dhamma-saṅgaṇi* §1061; §1162):

„Co to jest „zmażenie, omroczenie” (*moha*)?”

Jest to niewiedza co do cierpienia, niewiedza co do powstawania cierpienia, niewiedza co do zniszczenia cierpienia, niewiedza co do drogi prowadzącej do zniszczenia cierpienia; niewiedza co do przeszłości, niewiedza co do przyszłości, niewiedza co do przeszłości i przyszłości; zależność od tego, niewiedza co do elementów (*dharmā*) powstałych w zależności; to, co jest tego rodzaju niewiedzą, niewidzeniem, nierozumieniem, nieprzebudzeniem, brakiem oświecenia, brakiem inteligencji, niechwytaniem, niewnikaniem, nierozważaniem, niezdolnością do rozważania, niepojmowaniem, głupstwem, głupotą, nierozróżnianiem, złudzeniem, omroczeniem, zmieszaniem, ignorancją, potokiem ignorancji, więzami ignorancji, skłonnością do ignorancji, przeważaniem ignorancji, zaporą ignorancji,

⁴ *avidyā-pratyayāḥ saṃskārā ity avidyā katamā / yat tat pūrvānte 'jñānam, aparānte 'jñānam, pūrvāntāparānte 'jñānam, adhyātme 'jñānam, bahirdhājñānam, adhyātma-bahirdhājñānam, karmāṇy ajñānam, vipāke 'jñānam, <Nālandā: karma-vipāke 'jñānam>, buddhe 'jñānam, dharme 'jñānam, saṅghe 'jñānam, duḥkhe 'jñānam, samudaye <Nālandā: 'jñānam>, nirodhe <Nālandā: 'jñānam>, mārgē 'jñānam, hetāv ajñānam, hetu-samutpanneṣu dharmeṣv ajñānam, kuśalākuśaleṣu, sāvadyānavadyeṣu, sevītavayāsevītavayeṣu, *hīna-praṇīteṣu, *kṛṣṇa-śukleṣu *<sa>pratibhāga-pratītya-samutpanneṣu <Nālandā: *-* jedno złożenie> dharmeṣv ajñānam, ṣaṭsu vā punaḥ sparśāyataneṣu yathā-bhūta[ma]sāmprativedhe iti / <Nālandā: yat tatra> yatra tatra <Nālandā: yathā-bhūtasya> ajñānam adarśanam anabhisamayā tamah saṃmoho 'vidyāndhakāram <Tripathi błędnie: avidyānu(-sayah)> / iyam <Tripathi: ayam> ucyate 'vidyā /*

zmańcieniem, które jest korzeniem [wszelkiego] zła – to [wszystko] zwie się «zmańcieniem» [= «niewiedzą»].⁵

Wyraźnie zatem widać, że tekst **Pratījasamutpadasutry* podlegał stopniowej obróbce redaktorów kanonu buddyjskiego. Przy tym zaznacza się także bardzo istotne zróżnicowanie tekstu ze względu na język i szkołę: tekst palijski szkoły therawadinów wykazuje bardziej pierwotną postać sformułowania doktryny *pratījasamutpady*, podczas gdy tekst sanskrycki szkoły sarwastiwadinów (uznawany także przez szkołę jogaczary) jest wytworem zaawansowanej scholastyki buddyjskiej.

§10. Ten prosty dychotomiczny obraz rozwoju doktryny *pratījasamutpady* „zakłóca” fakt występowania innych tekstów, które przedstawiają wykład doktryny powstawania w zależności według odmiennych założeń. Chodzi tu przede wszystkim o dwa teksty z kręgu szkoły saurantików: *Adiwīsieszawibhanga* (*Ādivīseṣa-vibhaṅga*) oraz *Sahetusapratījāsānidāna* (*Sahetu-sapratyaya-sānidāna*). Pierwszy z wymienionych tekstów zachował się jedynie w dwóch przekładach na chiński (Taishō 716 [Dharmagupta], Taishō 717 [Xuanzang]), drugi zaś we fragmentach sanskryckich (*Abhidharma-kośa-vyākhyā*) oraz w przekładzie na chiński (wersja krótsza, Taishō 99, nr 334) i na tybetański (wersja dłuższa, Derge Tanjur, Tohoku 4094 [= Peking Tanjur 5595]).

Jest rzeczą nader interesującą odnaleźć niektóre wspólne elementy doktrynalne w *Sahetusapratījāsānidānasutrze* oraz w palijskim traktacie filozoficznym pt. „Pytania króla Milindy” (*Milinda-pañha*). Pierwszy z wymienionych tu tekstów podaje następujący szereg kauzalny: „W zależności od pięciu zmysłów (wzroku, słuchu, węchu, smaku, dotyku) i umysłu (*manas*) powstaje działanie/uczynek (*karman*); w zależności od działania powstaje pragnienie, z pragnienia niewiedza, z niewiedzy zaś błędny osąd (*ayoniśomanasikāra*).” Drugi tekst powiada tak: „W zależności od oka i widzialnej formy (*rūpa*) powstaje świadomość widzenia; w wyniku zejścia się [tych] trzech [elementów] powstaje kontakt; w zależności od kontaktu – uczucie, w zależności od uczucia – pragnienie, w zależności od pragnienia – chwytanie (się), w zależności od chwytania (się) – działanie/uczynek, z uczynku zaś znów powstaje oko, [itd.]”⁶

Ponadto należy wymienić popularną „Sutrę o sadzonce ryżu” (*Śālistamba-sūtra*, ed. LVP 1913, s. 68-108 [rekonstrukcja tekstu sanskryckiego i wersja tybetańska]),

⁵ *Tattha katamo moho?*

Dukkhe aññāṇaṃ dukkha-samudaye aññāṇaṃ dukkha-nirodhe aññāṇaṃ dukkha-nirodha-gāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ pubbante aññāṇaṃ aparante aññāṇaṃ pubbantāparante aññāṇaṃ idappaccayatā paṭicca-samuppannesu dhammesu aññāṇaṃ – ya evarūpaṃ aññāṇaṃ adassanaṃ anabhisamayo ananubodho asambodho appaṭivedho asaṅgāhanā aparīyogāhanā asamapekkanā apaccavekkhanā apaccakkhakammaṃ – dummejjhaṃ balyaṃ asampajaññaṃ moho pamoho sammoho avijjā avijjōgho avijjā-yogo avijjānusayo avijjā-pariyuṭṭhānaṃ avijjā-laṅgī moho akusala-mūlaṃ – ayam vuccati moho.

⁶ *Milinda-pañha* II.3.2, s. 40.

która cieszyła się wielkim autorytetem w szkole madhjamików. Tekst ten nie zachował się w całości: obszerne jego fragmenty cytuje Candrakīrti w swym komentarzu *Prasanna-padā* do głównego tekstu szkoły, jakim jest *Mūla-madhyamaka-kārikā* Nagardżuny (Nāgārjuna). *Śālistamba-sūtra* przedstawia funkcjonowanie pratitjasamutpady w dwóch aspektach: zewnętrznym i wewnętrznym. Pierwszy z wymienionych przejawia się w świecie przyrody i przybiera postać dziesięcio- lub ośmioczłonowej (tak w wersji tybetańskiej) sekwencji przyczynowo-skutkowej: nasiono – kielik – liść – łodyga – pusta łodyga – kolanko – kielich – pręcik – kwiat – owoc. Drugi aspekt ma postać regularnego ciągu dwunastu członów pratitjasamutpady. Zarówno jeden jak i drugi aspekt podlega kombinacji z sześcioma składnikami (*dhātu*): ziemi, wody, ognia, wiatru, eteru i pory roku (*ṛtu*) (tak w aspekcie zewnętrznym) lub świadomości (*vijñāna*) (tak w aspekcie wewnętrznym).

§11. Reasumując, występowanie obok siebie wielu kanonicznych formuł zawierających ciągi przyczynowe, spośród których ostatecznie dominującą pozycję zdobyła formuła dwunastoczłonowa, oraz istnienie licznych kanonicznych tekstów wykładających naukę o powstawaniu w zależności w odmienny sposób, jest, moim zdaniem, argumentem przemawiającym za tym, że – o ile do przyjęcia jest hipoteza, że dwunastoczłonowa (lub krótsza) formuła powstawania w zależności może ewentualnie pochodzić od samego Buddy, to kanoniczny(e) tekst(y) wykładający(e) doktrynę o powstawaniu w zależności jest (są) niewątpliwie wytworem późniejszej tradycji i scholastyki buddyjskiej.

SKRÓTY I BIBLIOGRAFIA

Teksty palijskie:

| | | |
|--------|---|---|
| Dhs | = | <i>Dhamma-saṅgaṇi</i> ed. PTS |
| DN | = | <i>Dīgha Nikāya</i> , ed. PTS |
| MA | = | <i>Majjhīma Nikāya</i> , ed. PTS |
| Mil | = | <i>Milinda-pañha</i> ed. Swami Dwarikadas Shastri, Varanasi 1990. (Bauddha Bharati Series 13.) |
| PTS | = | Pali Text Society, Londyn |
| SN | = | <i>Saṃyutta Nikāya</i> |
| Vinaya | = | <i>Vinaya</i> ed. PTS |

Teksty sanskryckie:

| | | |
|------|---|---|
| AKVy | = | Yaśomitra: <i>Abhidharma-kośa-vyākhyā</i> ; ed. U. Wogihara, 3. wyd., Tokio 1990. |
| Bcar | = | Aśvaghōṣa: <i>Buddha-carita</i> ; ed. E.H. Johnston, 2 tomy, Lahore 1935-1936. [Nowe rozszerzone wyd. Delhi 1992] |
| CPS | = | <i>Catus-pariṣat-sūtra</i> ; ed. E. Waldschmidt, Berlin 1952-1962. |
| LV | = | <i>Lalita-vistara</i> ; ed. S. Lefmann, 2 tomy, Halle 1902-1908. |
| MAV | = | <i>Mahāvādāna-sūtra</i> ; ed. E. Waldschmidt, Berlin 1953. |
| Mvu | = | <i>Mahāvastu(-Avadāna)</i> ; ed. E. Senart, 3 tomy, Paryż 1882-1897. |

- MMK = Nāgārjuna: *Mūla-madhyamaka-kārikā*; wraz z komentarzem *Prasanna-padā* (Candrakīrti), ed. L. de La Vallée Poussin, *Bibliotheca Buddhica IV*, St.-Petersburg 1904-1913.
- Nālandā = zob. Chakravarti (ed.)
- NidSa = *Nidāna-saṃyukta* = Tripathi, Ch., *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasam̐yukta*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden, 8, Berlin 1962.
- Saṅghabh = *Saṅgha-bheda-vastu*; ed. R. Gnoli, 2 tomy, Rzym 1978.
- Uv = *Udāna-varga*; ed. F. Bernhard, 2 tomy, Göttingen 1965.

Teksty tybetańskie:

- Tanjur = *Bstan 'gyur* [„Przekład objańnień (do nauk Buddy)”], edycja klasztoru Derge (Sde dge). Numery tekstów według katalogu Tohoku: *A Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bka'-'gyur and Bstan-'gyur). Canonical works, Nos. 1-4567*; Tohoku University, Sendai 1934.

Teksty chińskie:

- Taishō = *Taishō shinshō Daizōkyō* („Kanon buddyjski na nowo opracowany w erze Taishō [1912-1925]”), ed. J. Takakusu, K. Watanabe, G. Ono, 55 tomów, Tokio 1924-1935. Numeracja tekstów według katalogu: *Répertoire du canon bouddhique sino-japonais, édition de Taishō. Compilé par Paul Demiéville, Hubert Durt, Anna Seidel*; 2. wyd.; *Fascicule annexe du Hōbōgin*; Paryż-Tokio 1978.

Opracowania:

- Bernhard 1968 = Bernhard, Franz: „Zur Interpretation der Pratītyasamutpāda-Formel”; *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 12/13 (1968-69) 53-63.
- Chakravarti 1931 = Chakravarti, N.P.: „Two Brick Inscriptions from Nālandā”; *Epigraphia Indica XXI* (1931-1932) 193-199.
- Frauwallner 1990 = Frauwallner, Erich: *Historia filozofii indyjskiej*; 2 tomy; PWN, Warszawa 1990.
- Lamotte = Lamotte, Etienne: „Conditioned Co-production and Supreme Enlightenment”, w: *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London 1980, ss. 118-132.
- LVP 1913 = La Vallée Poussin, Louis de: *Théorie des douze causes*, Gand 1913.
- Schayer 1934 = Schayer, Stanisław: „Zagadnienie elementów niearyjskich w buddyźmie indyjskim (Pre-Aryan Elements in Indian Buddhism)”, w: Schayer (1988: 459-469).
- Schayer 1988 = Schayer, Stanisław: *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Wybrał i wstępem opatrzył Marek Mejer; PWN, Warszawa.