

Robert Szuksztul

SOBORY CHRZEŚCIJAŃSKIE A „SOBORY” BUDDYJSKIE. KILKA REFLEKSJI PORÓWNAWCZYCH

WSTĘP

Celem poniższych uwag jest wskazanie na istnienie zasadniczej różnicy w formie i przebiegu tak zwanych soborów buddyjskich w stosunku do soborów chrześcijańskich, czego przyczynę można upatrywać w odmienności struktury tych tradycji.

W przeciwieństwie do religii wedyjskich, opartych na świętych tekstach, uważanych za ob j a w i o n e ludzkości, zarówno buddyzm, jak i chrześcijaństwo wspierają się na wyjątkowej jednostce. Wspólnoty religijne skupione wobec takich charyzmatycznych przywódców uznają ich za jedyne źródło nauki i ostateczną instancję odwoławczą. Kiedy tej instancji zabraknie, okazują się bardzo podatne na działanie tendencji odśrodkowych, wyrażających się w sporach religijnych i schizmach.

Rzeczywiście, rozbieżności we wspólnotach buddyjskiej i chrześcijańskiej dają o sobie znać w niedługim czasie po odejściu ich założycieli. W przypadku chrześcijaństwa pierwszym wyrazem heterogeniczności pierwotnej wspólnoty była kontrowersja wokół ustosunkowania się do judaizmu i politycznego losu Izraela. Przyjęła ona formę wątpliwości w kwestii nakazu obrzezania, którą rozstrzygnięto na tak zwanym soborze jerozolimskim (Dz 15), zalecając wyznawcom Chrystusa przestrzeganie wyłącznie zakazów noachickich¹. Tymczasem sutra *Mahāparinibbāna* wspomina

¹ Przepisy noachickie (Dz 15,20); poganie powinni powstrzymać się od pokarmów ofiarowanych bożkom, tego co uduszone (bo zawiera krew), nierządu i krwi (należy to chyba rozumieć jako zabójstwo); por. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1981, s. 442.

o mnichu imieniem Subhadra, postulującym porzucenie wszelkich reguł zakonnych, które mnisi uznaliby za niewygodne. Postulat ten miał pewne oparcie w ostatniej mowie Buddy², dopuszczającego takie działanie w stosunku do drugorzędnych reguł. Ponieważ jednak nie wiadomo było, które reguły można do tej grupy zaliczyć, winaja pozostała niezmieniona. W odpowiedzi na te i inne zjawiska destabilizujące, chrześcijaństwo i buddyzm wypracowały bardzo podobne mechanizmy obronne, to jest instytucję soboru i ustalenie kanonu pism, co dokonywało się zwykle z inicjatywy bądź z poparciem władzy świeckiej (Aśoka i Konstantyn). Mimo tych istotnych podobieństw w przebiegu i organizacji soborów buddyjskich z chrześcijańskimi uderza jednak ich odmienność. Najwyraźniej widać to w podejściu do odstępców, czego organizacyjnym aspektem jest schizma.

1. STRUKTURALNE PRZYCZYNY RÓŻNICOWANIA SIĘ PIERWOTNYCH WSPÓLNOT RELIGIJNYCH

Mówiąc o mechanizmach różnicowania się pierwotnej wspólnoty buddyjskiej i chrześcijańskiej, należy uczynić istotne zastrzeżenie, że w obu przypadkach nie istniało nic takiego, jak jednolita gmina pierwotna. Można zatem o niej mówić jedynie nieściśle – jako o wszystkich tych, którzy uważali się za uczniów czy naśladowców Jezusa bądź Buddy. Owo zróżnicowanie należy więc rozumieć jako uwyrażnienie czy dochodzenie do głosu istniejących już różnic pierwotnych. „Gminę pierwotną” definiuję zatem tutaj jako wszystkich tych, którzy uznawali swój związek z nauczaniem i osobą odpowiednio Buddy i Jezusa. Czynniki dywersyfikujące tak rozumianą wspólnotę to:

- (a) Kulturowe zróżnicowanie pierwotnych członków wspólnoty, co prowadzi do odmienności w recepcji nauk.
- (b) Zróżnicowanie samego przekazu kierowanego do poszczególnych uczniów.
- (c) Konieczność dokonania interpretacji nauczania nieżyjącego nauczyciela, w odniesieniu do problemów nigdy przez niego nie podjętych bądź rozstrzygniętych niejasno.
- (d) Geograficzne rozproszenie rozwijającej się wspólnoty i odmienny substrat kulturowy na różnych obszarach, co z konieczności prowadzi do utrwalania i powiększania różnic.

² Termin „Budda” jednoznacznie odnosi się w tekście do historycznej postaci Siddhatthy Gotamy.

(e) Specyfika struktury organizacyjnej gminy nadanej przez założyciela i – ewentualnie – rozwijanej przez jego uczniów.

Czynniki te ukazują się wyraźnie, chociaż w różnym stopniu, w analizie zarówno dziejów chrześcijaństwa, jak i buddyzmu.

2. SPECYFIKA WCZESNYCH SOBORÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH

Pierwotną wspólnotę chrześcijańską trzeba uznać za bardzo zróżnicowaną wewnątrz. W kulturowych realiach ówczesnej Palestyny można zidentyfikować przynajmniej trzy wyraźne grupy. Hebrajczyków i hellenistów wymieniamy z nazwy Dzieje Apostolskie. Trzecia zasługuje na nazwę paulinistów, jako że była dziełem jednego człowieka – Pawła z Tarsu. Wykorzystując rozróżnienie między religijnym a etnicznym rozumieniem słowa „żyd”, można następująco scharakteryzować tych pierwszych chrześcijan.

Tab. Charakterystyka pierwszych chrześcijan

	etnicznie	religijnie	językowo
hebrajczycy (Jakub Sprawiedliwy)	Żydzi palestyńscy żywo zainteresowani osiągnięciem politycznej niezawisłości przez Izrael	żydzi związani ze Świątynią jako „sercem” judaizmu	aramejskojęzyczni
helleniści (Szczepan)	Żydzi z diaspory, obojętni co do politycznego losu Izraela	żydzi chcący powrócić do „namiotowej” tradycji judaizmu; obojętni lub niechętni Świątyni	greckojęzyczni
pauliniści (Paweł z Tarsu)	niekoniecznie Żydzi	nie żydzi	greckojęzyczni

Źródło: opracowanie własne.

Będące konsekwencją tego pierwotnego zróżnicowania, rozbieżności w łonie wspólnoty dały o sobie znać po raz pierwszy na tak zwanym soborze jerozolimskim, o czym już wspomniano. Wypracowany wówczas konsensus częściowo uniezależnił gminę chrześcijańską od judaizmu, co wyrażało dążenia Pawła z Tarsu. Mimo tego sukcesu misja Pawła powodowała nieustające wrzenie wśród chrześcijan, rekrutujących się wówczas głównie spośród Żydów, i szybko zaczęła przegrywać z procesem zwrotnego wchłaniania chrześcijaństwa przez judaizm. Daniélou³ słusznie widzi w rejudaicacji chrześcijaństwa i wzroście oczekiwań apokaliptycznych efekt szczytowego natężenia ruchu nacjonalizmu żydowskiego. Oczekiwano, że chrześcijanie się do niego przyłączą, a symbolicznym tego wyrazem było „stanie się Żydem” w wyniku obrzezania. Znalazło to żywy oddźwięk wśród chrześcijan, których historyczna bliskość śmierci Jezusa skłaniała do myśli o bliskim końcu czasów i Drugim Przyjściu. Nigdy jeszcze chrześcijaństwo nie znalazło się tak blisko wchłonięcia przez judaizm⁴, a heterodoksyjne (z punktu widzenia Pawła) nurty ujawniały się w zastraszającym tempie. Nastąpiło wzmożenie nastrojów apokaliptycznych, które skumulowało w żydowskim powstaniu przeciw Rzymowi, w roku 66⁵. Rok później umarł Paweł, w poczuciu klęski swojej misji. Apokaliptyka żydowska załamała się w 70 roku, kiedy Tytus wkroczył do Jerozolimy i zburzył Świątynię. Chrześcijanie palestyńscy rozproszyli się, unikając stania się jedną z wielu frakcji w łonie judaizmu i roznosząc w świat właściwe każdej grupie rozumienie misterium chrystusowego. Większość z tych grup później zaniknie; wiele z nich z etykietką heretyków.

Po rozproszeniu chrześcijan palestyńskich na obszarze Cesarstwa mamy do czynienia z niezależnym – w sensie organizacyjnym – istnieniem wielu odrębnych i bardzo zróżnicowanych wspólnot, kierowanych – zgodnie z zasadą charyzmy – przez ludzi będących najbliższą osobą Jezusa z Nazaretu. Głoszone przez nich nauki bardzo się jednak od siebie różniły⁶. Opisane zróżnicowanie mogło zakończyć się powstaniem wielu całkowicie odmiennych religii, złączonych tylko wspólnym odwołaniem do osoby Jezusa. Bardzo wczesnie też starano się tej tendencji przeciwdziałać poprzez scalanie i centralizowanie wspólnot chrześcijańskich. Tendencje integracyjne opierały się na osobistej charyzmie ludzi będących najbliższymi Mesjasza, czyli przede wszystkim apostołów, a oddziaływały – w sposób naturalny – według po-

³ J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła. 1, Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, wpraw. R. Aubert, Warszawa 1984.

⁴ Ibidem, s. 44 i n.

⁵ Ibidem, s. 44 i n., s. 66.

⁶ Znajduje to potwierdzenie nie tylko w fakcie istnienia ewangelii apokryficznych, ale i wyraźnych odmienności w przekazie czterech ewangelii kanonicznych.

działu administracyjnego Imperium. Kiedy chrześcijaństwo stało się religią państwową, proces ten zyskał na ukierunkowaniu i dynamice. Najwyraźniejszym przejawem przeciwdziałania tendencjom dezintegracyjnym wewnątrz wspólnoty chrześcijan stały się wielkie sobory powszechne. Literatura na ich temat jest olbrzymia, co uniemożliwia – w zadanych ramach – przeprowadzenie ich rozsądnej rekonstrukcji we wszystkich istotnych aspektach. Jako przykład niech zatem posłuży pierwszy sobór w Nicei (325 r.).

Przyczyną jego zwołania stał się konflikt w obrębie wschodnich wspólnot chrześcijańskich dotyczący doktryny trynitarnej, a dokładniej relacji Ojca i Syna w Trójcy Świętej. Kapłan aleksandryjski, Ariusz, jak się wydaje, obawiał się zrównania Syna z Ojcem, co zaprzepaściłoby pierwotność ontologiczną oraz wyjątkową pozycję Ojca. Głosił więc na przykład, że Logos „nie jest odwieczny, współwieczny z Ojcem [...] albowiem właśnie od Ojca otrzymał i życie, i byt”⁷. Nie chcąc popaść w potępiony już wcześniej subordynacjonizm, który definiował między osobami Trójcy hierarchiczne relacje ontyczne i czasowe, Ariusz podkreślał, iż Słowo narodziło się „przed wszystkimi czasami, przed wszystkimi wiekami”⁸ i że jeśli jest stworzone, to jest stworzeniem doskonałym, innym od pozostałych istot stworzonych⁹. Mimo tych zastrzeżeń, z inicjatywy biskupa Aleksandrii, Ariusz został potępiony i ekskomunikowany wraz z kilkoma swoimi zwolennikami. Spór się jednak nie zakończył, ponieważ zaczął on poszukiwać zwolenników w innych Kościołach, między innymi w Palestynie i Azji Mniejszej, i dalej propagował swoją doktrynę w listach otwartych i prywatnych, adresowanych do różnych biskupów. Problem rozlał się już tak szeroko, że cesarz Konstantyn był zmuszony szukać rozwiązania w zgromadzeniu powszechnym całego Kościoła. Podczas obrad zdecydowana większość zgromadzonych na soborze potępiła doktrynę Ariusza, co najprawdopodobniej dokonało się przy czynnej „perswazji” Konstantyna. Pewne jest, że z chwilą podjęcia decyzji przez sobór cesarz ratyfikuje ją, skazując zarazem Ariusza, jak i dwóch innych biskupów, którzy odmówili podpisania się pod ustaleniami soboru, na wygnanie. Również Euzebiusz z Nikomedii, z grupą innych, zostaje wygnany, kiedy trzy miesiące później chce wycofać swój podpis¹⁰. Mimo na pozór sprawnego rozstrzygnięcia sporu obrady okazały się niełatwe. Należało zresztą tego oczekiwać, ponieważ trzeba było w sposób spójny połączyć dwie – wzajemnie sprzeczne – prawdy wiary: o pełnej tożsamości trzech Osób Boskich z jednej strony, i doktrynę o Chrystusie, jako Synu Bo-

⁷ List Ariusza do Aleksandra z Aleksandrii, [za:] J. Daniélou, H. I. Marrou, op. cit., s. 197.

⁸ Cyt. za: *ibidem*, s. 198.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, s. 199.

żym, z drugiej. Jako rozwiązanie przyjęto wyznanie wiary zaproponowane przez Euzebiusza z Cezarei, wzmacniając je istotnie i – jeśli to odpowiednie słowo – doprecyzowując. „[...] nie zadowolając się stwierdzeniem, że Syn jest «Bogiem z Boga, Światłością ze Światłości», stwierdzono jasno, że jest On prawdziwym Bogiem, pochodzącym od prawdziwego Boga, zrodzonym a nie stworzonym, [...] współistotnym swemu Ojcu”¹¹. Użycie nowego terminu „współistotny” (gr. *homoousios*) było bez precedensu w historii Kościoła, ponieważ oznaczało odejście od wyłącznie biblijnych sformułowań przy ustalaniu doktryny na rzecz pojęć filozoficznych, a zatem otworzyło chrześcijaństwo na dokonania teologii. Zaakceptowanie spekulacji o filozoficznym charakterze tworzyło jednak inne problemy, co okazało się bardzo szybko, kiedy konflikt wokół Ariusza, a dokładniej wokół prawomocności sformułowania „*homoousios*”, rozgorzał na nowo, w krótkim czasie po soborze w Nicei.

W przebiegu tego jak i wszystkich kolejnych soborów uzewnętrzniają się wyraźnie trzy charakterystyki chrześcijaństwa:

- (a) Duch greckiej kultury filozoficznej wyrażający się w teologii.
- (b) Wpływ rzymskiej tradycji prawnej.
- (c) Centralizacja i zwiążanie Kościoła z państwem.

Kontrowersje soborowe dotyczyły w pierwszym rzędzie kwestii teologicznych, czyli rozbieżności w filozoficznych interpretacjach prawd wiary. Jest warte podkreślenia, że w formie takich dyskusji dochodziły w istocie do głosu i były kanalizowane odmienne tradycje kulturowe istniejące wewnątrz – na pozór jednorodnej – wspólnoty chrześcijańskiej¹². Pierwszym elementem, który uderza przy analizie ich przebiegu, jest forma – forma dyskusji filozoficznej zastosowana do ustalenia i wyjaśnienia prawd wiary, które w sposób niejednoznaczny przekazują księgi kanoniczne. Przejawia się w tym zaufanie do tradycji i pism objawionych, dążenie do stworzenia na ich podstawie spójnego systemu filozoficznego i konieczność przekładu – nie tylko z języków orientalnych na grekę, ale (co istotniejsze) z greki kolokwialnej, stosowanej w Biblii, na grekę *stricte* filozoficzną¹³. Wszelkie

¹¹ Ibidem.

¹² W charakterze ilustracji zwrócę uwagę na fakt nieprzypadkowej zbieżności gnostyckich korzeni Kościoła w Aleksandrii z jego postawą w sporze chrystologicznym, akcentującą boskość Jezusa Chrystusa kosztem jego człowieczeństwa; lepiej bowiem wpisywało się to w gnostycki schemat dziejowy.

¹³ Na przykład dla opisu sposobu połączenia natury ludzkiej z naturą boską w osobie Jezusa Chrystusa teologowie mieli do dyspozycji takie terminy greckiej filozofii, jak *synthesis*, *krasis* lub *mixis* i *krasis di holon*.

konkluzje, jakie przynosiła taka filozoficzna analiza, ostatecznie zatwierdził cesarz, jako prawo państwowe, w czym wyrażał się duch rzymskiego legalizmu. Charakterystyczny dla tego ducha był też zwyczaj podsumowywania uzgodnionego stanowiska jakąś uroczystą formułą – zwaną po grecku *horos* – gdy posiadała treść obszerniejszą, lub symbolem – gdy była krótsza¹⁴. Zawierające ścisłe sformułowania doktrynalne właściwe dla zwycięskiej frakcji, formuły takie pełniły funkcję kamienia probierczego, pozwalając odróżnić tych, którzy przestrzegają prawa, od tych, którzy je łamią. Jak wszystko inne bowiem, chrześcijaństwo było dla cesarzy kwestią polityczną i tylko niepodzielone przedstawiało wartość, jako czynnik stabilizujący państwo. Cesarze byli jednak w stanie aplikować środki prawno-polityczne do ustaleń soborowych tylko i wyłącznie dlatego, że Kościół był już na tym etapie swojej ewolucji strukturą silnie zhierarchizowaną i zintegrowaną z cywilnym podziałem Cesarstwa.

Proces ten przebiegał zarówno na poziomie ogólnym, jak i poszczególnych wspólnot, i da się w nim wyróżnić kilka aspektów: stworzenie biurokratycznej klasy wewnątrz wspólnoty kościelnej i jej hierarchizacja, uniezależnienie decyzyjne wobec szeregowych członków Kościoła i związanie z administracją cywilną.

Pierwotnie gminy czy też Kościoły (nazwy te uważano za synonimy¹⁵) były samorządne, a ich wewnętrzna organizacja – demokratyczna. Każdy wierny był pełnoprawnym członkiem wspólnoty, obowiązany nawracać i świadczyć o Jezusie. Potwierdza to fakt, że nazywali siebie *klerikoi*. Już jednak w czasach Klemensa Rzymskiego (I w.) istniał podział na kleryków i laików, przy czym pierwsze określenie zarezerwowane zostało wyłącznie dla sprawujących funkcje kultowe lub administracyjne¹⁶. Powstało coś radykalnie różnego od wcześniejszego systemu zarządzania kolegialnego przez przebiterów (starszych), będących częścią wspólnoty, w imieniu której i z pomocą której podejmowali decyzje. Pierwotny przebiterat opierał

¹⁴ Niekiedy dodawano jeszcze kanony dogmatyczne zakończone anatemą („niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”), za czym szedł cały aparat represyjny państwa. Przykład z soboru nicejskiego: „«Tych, co mówią: ‘Był czas, gdy Go nie było i nie istniał przed zrodzeniem, jest zrodzony z niczego’ lub tych, co utrzymują, że jest On z innej hipostazy lub z innej substancji (niż Ojciec) lub że Syn Boży jest stworzony, nie jest niezmienny, że podlega zmianie – Kościół katolicki wyłącza»”. Por. S. Włodarski, *Siedem soborów ekumenicznych*, Warszawa 1969, s. 31. Z wyjątkiem dwóch soborów (piątego i szóstego) pozostałe przyjęły też kanony dotyczące dyscypliny i administracji kościelnej. Por. *ibidem*, s. 18.

¹⁵ J. Keller, *Drogi i kierunki kształtowania katolicyzmu starożytnego*, [w:] *Katolicyzm starożytny*, red. J. Keller, Warszawa 1969, s. 157.

¹⁶ *Ibidem*, s. 158.

się na charyzmacie, późniejszy na koncepcji wyróżnionej klasy wewnątrz wspólnoty. Obserwujemy stopniową marginalizację roli laikatu, jego coraz mniejszy wpływ na wybory, jak i „politykę” kleru. Klasa ta uniwersalizuje się i szybko rozrasta. Naśladując rozwiązania z kultu Mitry, rozwija siedmio-stopniową organizację, która upowszechnia się w III wieku¹⁷ i jest później powiększana o dalsze funkcje. Wyłaniają się „lektorzy, odźwierni, egzorcyci, grabarze, akolici, tłumacze, muzycy kościelni”¹⁸, diakoni zajmujący się sprawami finansowo-organizacyjnymi oraz wdowy. Proces centralizacyjny postępuje wraz z wykrystalizowaniem się pozycji biskupa. Wyłoniła się ona, gdy jeden z prezbiterów zdobył przewagę nad innymi, o czym świadczy relacja świętego Hieronima¹⁹. Hierarchia kościelna stopniowo uniezależniła się od laikatu²⁰, a zmianom na poziomie poszczególnych gmin towarzyszyły przemiany strukturalne w ich relacjach zewnętrznych.

Najstarszą instytucją regulującą stosunki pomiędzy poszczególnymi gminami był synod²¹. Nie przysługiwała mu jednak żadna kompetencja w dziedzinie jurysdykcji i jeszcze w II wieku był on zjawiskiem przypadkowym²². Bardzo szybko jednak system ten okazał się niewystarczający do opanowania tendencji odśrodkowych²³ i doprowadził do stworzenia organu nadrzędnego w postaci jednego wyróżnionego biskupstwa danego regionu. Był to z reguły najstarszy Kościół, który „ustanowił gminy sąsiednie na

¹⁷ Ibidem, s. 159–160.

¹⁸ Ibidem, s. 160.

¹⁹ Por. E. Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów nad instytucjami Kościoła w Egipcie późnoantycznym*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. E. Wipszycka, T. Derda, t. 2, Warszawa 1997, s. 184 i n. Por. również J. Keller, op. cit., s. 159.

²⁰ Proces ten można zaobserwować choćby na przykładzie kontrowersji z III wieku, dotyczącej ważności chrztu udzielanego przez heretyków. Ilustratywny jest też przypadek schizmy nowacjan i donatystów (problem upadłych podczas prześladowań, tak zwanych *lapsi*) oraz wybór Kaliksta na biskupa Rzymu.

²¹ Najstarsze synody organizowano już wtedy, gdy „w Azji Mniejszej nie było jeszcze organizacji metropolitalnej, a tym bardziej patriarszej; nie znano też kanonów prawa kościelnego, które by nakazywały ich zwoływanie”. Por. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984, s. 44.

²² J. Keller, op. cit., s. 240. Charakterystyczną cechą tych zebrań było oczekiwanie jednomyślności przy podejmowaniu decyzji, zwłaszcza dotyczących urzędu biskupów. Od nieobecnych na synodzie spodziewano się wtórnego zaakceptowania uchwał. Nikt jednak nie mógł narzucić zgromadzeniu swojej woli, nie istniała też żadna opcja woli większości. Było to oczywiste wobec pierwotnej równości wszystkich biskupstw.

²³ Co było konsekwencją procesów opisanych poprzednio: kulturowej różnorodności pierwotnego chrześcijaństwa, na którą nakładało się teologizowanie doktryny, a także czysto polityczne rozgrywki pomiędzy różnymi obszarami Cesarstwa Rzymskiego.

stopie zależności i podporządkowania”²⁴. Z tego względu wszystkie one charakteryzowały się identyczną organizacją liturgii i dogmatyki, tworząc metropolię – strukturę ponadlokalną²⁵. Metropolie pokrywały się z prowincjami cesarstwa²⁶. Aczkolwiek wspomniany podział istniał nieformalnie od początku Kościoła, to metropolie w sensie administracyjnym rozwinęły się dopiero po nastaniu pokoju konstantyńskiego²⁷. Wtedy ze szczególną siłą objawiła się polityczna rola miast przy określaniu ważności stolic biskupich. Centra metropolii znajdowały się zwykle w głównych miastach poszczególnych prowincji. Jak można się domyślać, ponadprowincjonalny podział cesarstwa znalazł również odbicie w strukturze organizacyjnej Kościoła, doprowadzając do wyłonienia się funkcji egzarchy, a wreszcie patriarchy. Teoretycznie równorzędne patriarchaty stanowiły największą strukturę organizacyjną, jaka rozwinęła się w chrześcijaństwie²⁸, pokrywając się z najbardziej wyraźnym podziałem obszaru cesarstwa definiowanym przez mieszkankę czynników politycznych, historycznych i etnicznych. Zatrzymanie procesu centralizacyjnego na etapie pięciu równorzędnych patriarchatów jest oczywistą słabością struktury Kościoła, która musiała prowadzić do konfliktów wewnętrznych. Mediacja za pomocą instytucji soboru okazuje się tu więc koniecznym i jedynym możliwym sposobem ich rozwiązywania²⁹.

Podsumowując, sobory chrześcijańskie były reakcją unifikującą na tendencje odśrodkowe w obrębie wspólnoty. Ich celem było wypracowanie

²⁴ E. Przekop, op. cit., s. 25.

²⁵ Jej wierni „tworzyli zwartą wspólnotę, a ich biskupi bardzo wcześnie zaczęli uważać samych siebie za tych, których łączą te same więzy i ta sama tradycja”. Por. ibidem.

²⁶ Natomiast podział administracyjny cesarstwa rzymskiego w mniejszym lub większym stopniu pokrywał się z granicami kulturowo-etnicznymi. Wspólnota mieszkańców danego regionu znajdowała odzwierciedlenie w specyfice tamtejszego Kościoła i cementowała różnice w stosunku do Kościołów innych regionów.

²⁷ E. Przekop, op. cit., s. 58.

²⁸ Ostatecznie powstało ich pięć, z tego tylko jeden – Rzym – na Zachodzie. Pozostałe to Antiochia dla diecezji Wschód, Aleksandria dla Egiptu, Konstantynopol na terenach przynależnych dawniej Efezowi, Heraklei Trackiej i Cezarei, czyli w Azji, Tracji i Poncie, oraz późno (w 451 roku) zorganizowany patriarchat Jerozolimy, któremu przypadły trzy części Palestyny, przejęte od Antiochii.

²⁹ Fakt, że centralizacja Kościoła nie została przeprowadzona do końca, świadczy też wymownie o wewnętrznym zróżnicowaniu samego cesarstwa rzymskiego, co doprowadziło ostatecznie do jego rozpadu. Jest znamienne, że wystarczyło zaledwie osiem lat, by Arabowie dokonali całkowitego podboju Syrii, Palestyny i Egiptu, czyli terenów opanowanych przez monofizytów, potępionych i prześladowanych przez tak zwaną „ortodoksję chalcedońską”. Nieprzypadkowo linia graniczna pomiędzy kalifatem a cesarstwem ustaliła się właśnie na zachodnich granicach tych prowincji. Bizancjum było już bowiem faktycznie podzielone na długo przed wkroczeniem islamu.

wspólnego stanowiska w spornych kwestiach, jednak funkcjonalnie sprowadzało się to do definiowania niepokornych stronnictw jako heretyków, a więc do zjawiska schizmy religijnej połączonej z represjami wobec grup nieakceptujących administracyjnych postanowień soborowych. Za powstanie herezji i schizm w takiej postaci, jaką znamy z kręgu kultury chrześcijańskiej, jest – powtórzmy – odpowiedzialna grecka kultura filozoficzna, rzymska tradycja prawna i związanie Kościoła z państwem, co nałożyło się na pierwotne źródło zróżnicowania, o którym była mowa wcześniej. Instytucja soboru służyła do uzgodnienia stanowisk wewnątrz wspólnoty, za pomocą zadekretowania (w czym widać wpływ kultury prawnej) w precyzyjnych terminach i w sposób spójny (to z kolei wpływ filozofii) decyzji o ogólnej ważności, czyli dogmatu (w tym wyrażały się potrzeby administracji państwowej). Wsparte autorytetem państwa stronnictwo (przy czym niekoniecznie liczebna większość) określało jako heretyków tych, którzy nie poddali się ustalonemu dogmatowi, co najczęściej sprowadzało na nich prześladowania. Model organizacyjny przyjęty w chrześcijaństwie polega zatem na wypracowywaniu jedności wspólnoty poprzez hierarchizowanie struktury Kościoła, a gdy to zawiedzie, na administracyjnym wymuszaniu konformizmu niepokornych grup. W przypadku gdy i ten sposób nie dawał rezultatu, Kościół bronił funkcjonalności swoich struktur organizacyjnych kosztem odłączenia pewnej liczby członków.

3. SPECYFIKA WCZESNYCH SOBORÓW BUDDYJSKICH

Mimo podobieństwa ogólnej idei specyfika i przebieg soborów buddyjskich okazują się całkowicie odmienne od chrześcijańskich. Niestety historycy nie dysponują w odniesieniu do wczesnego buddyzmu taką ilością materiałów, jaka opisuje wczesne chrześcijaństwo, mimo jednak tych braków powyższy wniosek narzuca się nieodparcie.

Pierwotna wspólnota buddyjska, podobnie jak chrześcijańska, była wewnętrznie zróżnicowana. Akces do niej był – przynajmniej w teorii³⁰ – możliwy dla każdego, bez względu na warę, kastę, wcześniejszą wiarę, wykształcenie czy język, i rzeczywiście można było w niej znaleźć ludzi wszystkich stanów³¹. Nie ulega wątpliwości, że zaobserwowane zróżnicowanie było wystarczające do powstania odmiennych interpretacji nauki

³⁰ W praktyce zasada ta była ograniczona przez wzgląd na prawa osób trzecich. Tak więc kandydat na mnicha nie mógł na przykład posiadać nieregulowanych długów czy pozostawać w służbie u władcy.

³¹ Por. I. Kania. *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999, s. 90 (fragm. 37). [*Cullavagga*, V 16 *Sakanirutti-anujānanā*].

Buddy, zwłaszcza że dostosowywał on naukę i zalecenia dotyczące praktyki do intelektualnych możliwości i charakteru każdego słuchacza³². Bezpośredni uczniowie Buddy przekazywali z kolei tę indywidualnie usłyszaną naukę swoim uczniom, co doprowadziło do powstania odrębnych tradycji przekazu, które określa się jako linie nauczycielskie (*ācariyakula*), doktryny (*vāda*, *ācariyavāda*) czy bractwa albo zgromadzenia (*nikāya*). Nazwy te są dziś często traktowane jako synonimiczne, ale bynajmniej nie musiało tak być w przeszłości³³. Sangha najprawdopodobniej dzieliła się, ponieważ jej poszczególni członkowie kontynuowali tradycję różnych uznanych nauczycieli³⁴. Nauczyciele ci, wyspecjalizowani w określonej gałęzi nauki buddyjskiej, przekazywali tę orientację następcom. I tak na przykład therawada wyrosła z tradycji mnichów specjalizujących się w winaji, saurantika ze specjalistów od sutr, a sarwastiwada ze znawców abhidharmy³⁵. Wpływ wspomnianego czynnika, który można nazwać „efektem założyciela”, zwrotnie cementowało jeszcze rosnące rozproszenie geograficzne, na co nakładały się jednocześnie spory doktrynalne. Zastosowanie terminu *nikāya* było konsekwencją świadomości, że w Sangsze da się wyróżnić pewne grupy, które można (według różnych kryteriów) od siebie odróżnić. Początkowo istnienie takich struktur w łonie wspólnoty nie było tożsame z jej podziałem, a dany mnich mógł (najprawdopodobniej) zostać zaklasyfikowany do różnych grup w zależności od przyjętego kryterium.

Opisany mechanizm krystalizowania się różnic w pierwotnej wspólnocie buddyjskiej został jeszcze wzmocniony ewidentnymi wadami struktury organizacyjnej gminy. Była ona wręcz modelowa dla generowania podzia-

³² Por. np. kontrowersję w kwestii buddyjskiej dhjany, której rozwinięte interpretacje (jako praktyki typu jogicznego) nie zgadzają się z opisami zawartymi w sutrach. Podobne „ujogicznienie” praktyki dhjany mogło dokonać się pod wpływem pewnej grupy mnichów buddyjskich, związanych wcześniej z jogą. Na temat problemów z interpretacją dhjan por. A. Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, New York 2007. Również G. Polak, *Reexamining Jhāna: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology*, Lublin 2011.

³³ L. S. Cousins, *The Five Points and the Origins of the Buddhist Schools*, [w:] *The Buddhist Forum*, vol. 2 (*Seminar Papers 1988–1990*), ed. T. Skorupski, London 1991, s. 27.

³⁴ Decydujący był tu chyba czynnik geograficzny, to znaczy bliskość danego nauczyciela. Istnienie tradycji nauczycielskiej ugruntował już sam Budda, przyznając pewnym swoim uczniom potwierdzenie osiągnięcia mistrzostwa w opanowaniu różnych aspektów nauki i praktyki. Nie znaczy to jednak, że bez tego „namaszczenia” tradycja ta by nie powstała. Por. N. Dutt, *Buddhist Sects in India*, Delhi 2007 [reprint wyd. drugiego: Delhi 1978], s. 43–44. Również AN 1.188–267 (numeracja sutr według: Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Anguttara Nikāya*, Boston 2012.

³⁵ N. Dutt, op. cit., s. 42–43. Istnieli nawet wyspecjalizowani recytatorzy Digha i Majjhima nikaji. Por. ibidem, s. 41–42.

łów. Podstawowy problem stanowił fakt, że Budda nie wyznaczył żadnego następcy, i wyraźnie ten stan rzeczy stwierdził. Sangha miała być sama dla siebie oparciem i przewodnikiem³⁶. Nalinaksha Dutt wymienia jeszcze jako czynniki destabilizujące:

- (a) dopuszczenie wyjątków w przestrzeganiu reguł winaji, do pewnego stopnia swobodne ich traktowanie przez Buddę i modyfikowanie w zależności od kontekstu i konkretnej sytuacji³⁷;
- (b) wprowadzenie pewnych dodatkowych praktyk ascetycznych, traktowanych opcjonalnie³⁸;
- (c) istnienie napięcia pomiędzy wiarą a przestrzeganiem nakazów dyscypliny (teoria, że wiara ma wyzwalającą moc i że wierząc, nie trzeba nawet przestrzegać zasad dotyczących pożywienia ani rozwijać cnót moralnych (s. *śīla*, p. *sīla*))³⁹.

Wszystkie te trzy czynniki są podobne w tym sensie, że wprowadzają we wspólnocie różne standardy dla poszczególnych grup i jednostek, co oczywiście nie przyczyniało się do cementowania trwałości Sanghi. Istnienie tak wielu czynników odśrodkowych musiało prowadzić do konfliktów i podziałów, na które odpowiedzią miały być buddyjskie sobory. Przed ich omówieniem warto jednak poświęcić kilka chwil na analizę znaczenia terminu „sangha”, ponieważ można go rozumieć dwojako. W pierwszym, idealnym sensie jest to wspólnota ośmiu (dokładnie czterech par) rodzajów szlachetnych istot (*ariya*), które niosą w sobie wyzwalającą Dhammę. W sensie praktycznym jednak sanghę stanowiła konkretna wspólnota mnichów wspólnie wędrujących lub przebywających na jednym terenie i wspólnie odprawiających ceremonię uposathy. Każdy mnich wkraczający na to terytorium stawał się automatycznie jej członkiem, a sama wspólnota posiadała pełnię samostanowienia, co praktycznie uniezależniało ją od innych, do niej podobnych. Sangha buddyjska to zatem szereg niezależnych gmin połączonych jedynie w teorii bądź też w przypadku fizycznego zetknięcia się ze sobą. Słabości takiej organizacji są oczywiste, zwłaszcza wobec braku jakiegokolwiek instancji odwoławczej.

Pierwsza rysa w strukturze wspólnoty wystąpiła jeszcze za życia Buddy. Według tekstu *Mahawagga*, historia zaczyna się od mnicha, który dokonał jakiejś przewiny i najpierw uznał to za błąd, ale następnie się z tego wycofał. W konsekwencji został wykluczony przez zgromadzenie, w którym

³⁶ *Mahāparinibbānasutta* 2.25-2.26.

³⁷ N. Dutt, op. cit., s. 44–45.

³⁸ Ibidem, s. 45–46.

³⁹ Ibidem, s. 46.

przebywał (MV X 1,1)⁴⁰. Nie mogąc się odwołać do żadnej instytucji nadrzędnej (Sangha nie miała przecież struktury hierarchicznej), zwrócił się do „towarzyszy i przyjaciół” spośród mnichów, aby wsparli jego stanowisko (MV X 1,2). Ci udali się do grupy, która dokonała wykluczenia, i próbowali ją przekonać o błędności tej decyzji. Oba zgromadzenia pozostały jednak nieprzekonane i rozeszły się. Dowiedziawszy się o tym, Budda okazuje wzburzenie i niepokój, po czym zaleca obu zgromadzeniom postawę powściągliwą i raczej ustąpienie (mimo przekonania o własnej racji) niż podejmowanie działań, które mogłyby doprowadzić do rozbitcia wspólnoty (MV X 1,5-8)⁴¹.

Tymczasem – wbrew apelom Buddy – towarzysze wykluczonego mnicha pozostali w poprzednich granicach⁴² i odprawiali wspólnie uposathę oraz dokonywali innych oficjalnych aktów. Tymczasem mnisi, którzy dokonali wykluczenia, opuścili te granice i tam dopiero podjęli analogiczne działania (MV X 1,9). Jest to niezwykle istotny punkt, ponieważ dokładnie ukazuje elementy formalne decydujące o prawnym zawiązaniu danej wspólnoty Otóż należą do nich:

- (a) Wspólne odprawianie uposathy.
- (b) Ustanowienie przez przebywających wspólnie mnichów oficjalnych granic (*sīmā*) miejsca ich przebywania w czasie pory deszczowej.
- (c) Oficjalne przekroczenie tych granic wraz z zakończeniem pory deszczowej.

O rozłamie w sangsze można mówić tylko wówczas, gdy zachodzi on wśród mnichów, którzy w chwili tego zdarzenia pozostawali we wspólnych granicach i razem odprawiali uposathę. Tworzy to bardzo poważny problem, ponieważ – wyjąwszy wypadki szczególne, jak zawieszenie bądź wyłączenie mnicha ze wspólnoty – każda sangha potrzebowała dla podjęcia

⁴⁰ Dutt referuje to dokładniej. W Kosambi mieli przebywać dwaj nauczyciele – jeden specjalista od nauki (*dhammadhara*), drugi zaś od dyscypliny (*vinayadhara*). Pewnego razu *dhammadhara* popełnił bardzo lekkie, nieumyślne wykroczenie. Kiedy mu na to zwrócono uwagę, wyraził żal. Sprawa pewnie by się zakończyła, jednak nauczyciel dyscypliny odniósł się do tego wśród swoich uczniów i świeckich wyznawców. Uczniowie nauczyciela dhammy i związani z nim świeccy poczuli się dotknięci, co doprowadziło do ostrego podziału nie tylko obu grup mnichów, ale i świeckich wyznawców. Por. *ibidem*, s. 35.

⁴¹ Budda zawsze postrzegał to jako największe zagrożenie dla praktyki duchowej. Por. *Sanghabhedasuttam* (ItiV 1,18), [za:] I. Kania, op. cit., s. 323 (fragm. 174).

⁴² Każda wspólnota ustalała symboliczne granice (*sīmā*) wokół swojego miejsca pobytu. Było to konieczne choćby dla precyzyjnego ustalenia liczny mnichów w danej sangsze, co z kolei było niezbędne dla przeprowadzenia jakichkolwiek aktów formalnych, które wymagały jednomyślności i obecności wszystkich mnichów.

jakichkolwiek aktów prawnych pełnego stanu osobowego i jednomyślności. W przypadku pełnej schizmy, o której można mówić, dopiero gdy jest co najmniej dziewięciu w pełni wyświęconych i pod każdym względem pełnosprawnych mnichów (nie mniszek!) rozłamowców (CV VII 5)⁴³, wspólnota staje się sparaliżowana pod względem decyzyjnym. Jeżeli jednak obie grupy rozejdą się, tak że pozostawać będą w różnych granicach, problem znika. Potwierdzają to słowa Buddy:

Jeżeli mnichu, owi mnisi, będący stronnikami wydalonego mnicha, będą odprawiać uposathę i dokonywać oficjalnych aktów w tym samym miejscu, wewnątrz granic, zgodnie z zasadami ustalonymi przeze mnie odnośnie *ñatti* i *anussāvanā*, te dokonywane przez nich oficjalne akty będą legalne, niepodważalne i ważne. Także jeśli wy, mnisi, którzy wydaliliście owego mnicha, będziecie odprawiać uposathę i dokonywać oficjalnych aktów w tym samym miejscu⁴⁴, wewnątrz granic, zgodnie z zasadami ustalonymi przeze mnie odnośnie *ñatti* i *anussāvanā*, te dokonywane przez was oficjalne akty będą legalne, niepodważalne i ważne. A dlaczego? Ponieważ tamci mnisi należą do innej wspólnoty niż ta, do której wy należycie, a wy należycie do innej wspólnoty niż ta, do której oni należą⁴⁵.

Sama organizacja wspólnoty buddyjskiej okazuje się zatem skłaniać – w przypadku wystąpienia konfliktu – do rozejścia się zwaśnionych grup. Wydaje się to jedynym skutecznym rozwiązaniem i musiało być stosowane dosyć często. Oto na wieść o zbliżaniu się mnichów z Kosambi, słynących z kłótności i wzniesienia sporów, Budda przykazuje przygotować dla nich osobne miejsce pobytu, a w przypadku braku takowego wydzielić im wewnątrz tego, w którym oni sami przebywają, miejsce osobne. Zarazem nakazuje równy podział darów między obie wspólnoty, zatem nie jest to wyraz deprecjonowania grupy z Kosambi, ale środek bezpieczeństwa, umożliwiający uniknięcie sporów poprzez formalne utrzymanie dwóch osobno rezydujących sangh⁴⁶.

Podobnych do wspomnianej strukturalnych słabości buddyzmu było zresztą więcej. Jako przykład warto wskazać na naukę o „czterech kryteriach”. Śakjamuni przestrzega w niej, aby niezależnie od tego, czy o pew-

⁴³ Por. N. Dutt, op. cit., s. 38.

⁴⁴ Należy tu rozumieć: w wytyczonych granicach poza obszarem zajmowanym przez skonfliktowaną wspólnotę.

⁴⁵ MV X 1,9-10. Tłumaczenie moje w oparciu o: *Vinaya Texts Part II. The Mahāvagga V-X, The Kullavagga I-III*, trans. T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, Oxford 1882 [Vol. XVII of The Sacred Books of the East].

⁴⁶ MV X 5,10. Ostrożność Buddy, który stanowił przecież jedyne prawo i ostateczną instancję odwoławczą wspólnoty, wskazuje jak wrażliwa była Sangha na powstawanie wewnętrznych podziałów.

nej 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 przyjąć je za prawdziwą naukę, niż staranne porównanie ukáže ich zgodność z resztą nauk i reguł wspólnotowych⁴⁷. Czy tak opisane cztery kryteria okażą się szlachetnymi zaleceniami, postulującymi pewien poziom ostrożności w przyjmowaniu na wiarę nauk, co do pochodzenia których nie ma pewności, czy też źródłem sporów i schizm religijnych, nie jest możliwe do przewidzenia.

Sobory buddyjskie były powoływane w odpowiedzi na podobne do wymienionych mechanizmy destabilizujące, z zamiarem zachowania jedności Sanghi rozumianej tu idealnie jako „wspólnota czterech stron świata, obecnych i nieobecnych”, czy inaczej, ośmiu rodzajów szlachetnych istot. W punktu widzenia tych rozważań najbardziej istotne są sobory pierwszy i drugi. Kilka rzeczy uderza już przy pobieżnym porównaniu ich z soborami chrześcijańskimi. Otóż oba zakończyły się osiągnięciem zgody zwaśnionych stron, co chyba nie zdarzyło się w historii chrześcijaństwa (w interesującym nas okresie). Poza tym pierwszy sobór (w Radżagriha) nie został zwołany w odpowiedzi na zaistnienie kryzysu, jak to standardowo przedstawiało się w dziejach chrześcijaństwa, ale w celu zapobieżenia ewentualnym przyszłym kryzysom, zanim „to, co nie jest Dhammą, się rozprzestrzeni, a to, co jest Dhammą, zostanie porzucone, i zanim to, co nie jest Winają, się rozprzestrzeni, a to, co jest Winają, zostanie porzucone” (CV XI 1,1)⁴⁸. Sobór

⁴⁷ *Mahāparinibbānasutta* 4.7-4.11.

⁴⁸ Historyczność pierwszego soboru często była podawana w wątpliwość. Dla naszych rozważań zagadnienie to nie ma istotniejszego znaczenia, jednak warto tu wspomnieć o argumentach na rzecz jego autentyczności. Mukherjee twierdzi, że argumenty za nieautentycznością relacji zawartej w *Cullavagga* XI, dotyczącej pierwszego soboru, opierają się na błędnych założeniach. Uważa się mianowicie, że 1. *Mahāparinibbānasutta* jest starsza od *Cullawaggi*, 2. gdyby jej autorowi był znany fakt zaistnienia soboru, opisałby go, 3. istnieją wewnętrzne sprzeczności pomiędzy (starszą) relacją o Anandzie i mniej ważnych regułach winaji a (młodsza) relacją o wspólnej recytacji. Nie wdając się w szczegóły – istota kontrargumentacji opiera się na rozróżnieniu sfer zainteresowania wspomnianych tekstów. Dla sutry *Mahāparinibbāna* jest to nauka (*dharma*), a dla *Cullawaggi* działania formalne wspólnoty. Staje się zatem zrozumiałe, że *Mahāparinibbānasutta* mogła pominąć opis wspólnej recytacji, jako nienależący do sfery dhammy. Por. B. Mukherjee, *The Riddle of the First Buddhist Council – A Retrospection*, „Chung-Hwa Buddhist Journal” 7 (1994), s. 473. W źródłach chińskich znajdujemy dowód bezpośredni, że relacja sutry *Mahāparinibbāna* i jedenastego rozdziału *Cullawaggi* stanowiła pierwotnie całość. Por. K. Ch'en, *The Mahāparinirvānasūtra and the First Council*, „Harvard Journal of Asiatic Studies”, 21 (1958), passim.

został zwołany tuż po parinirwanie Buddy, w celu wspólnej recytacji nauki i dyscypliny. Mnisi z Anandą i Mahakaśjapą na czele postanowili udać się w liczbie pięciuset (arhatów) do Radżagriha na spędzenie pory deszczowej, nie wpuszczać tam żadnych innych mnichów i w tym czasie zrealizować swoje postanowienie (CV XI 1,3). Zakaz wstępu dla innych mnichów był – w świetle opisanych wyżej regulacji – istotny; każdy przybysz stawałby się bowiem pełnoprawnym członkiem zgromadzenia pięciuset z prawem głosu i mógłby torpedować ich działania czy to z niewiedzy, czy też ze złej woli. Zamierzenia arhatów powiodły się w pełni i kanon nauki oraz dyscypliny buddyjskiej został ustalony. Jednak po zakończeniu obrad zaszło następujące zdarzenie. Cytuję za Oldenbergiem:

Oto po zamknięciu obrad w Radżagaha pewien mnich, czcigodny Purana, który nie brał w nich udziału, udaje się do tego miasta, gdzie mówią mu: „Kochany Purano, Starsi ustalili kanon Nauki i Zakonu; przyjm ten kanon”. On odpowiada: „Kanon Nauki i Zakonu, przyjaciele, zaiste wyborne został ustalony przez Starszych, ja jednak będę się trzymał tego, com sam usłyszał i przyjął od Wzniosłego”⁴⁹.

Chociaż kanon ustalony został przez arhatów, czyli buddystów o najwyższych kompetencjach, okazuje się, że ich ustalenia nie były wiążące. Tak zresztą musiało być na mocy reguł wspólnotowych ustalonych przez Buddę. Postanowienia zgromadzenia w Radżagriha były ustaleniami jednej, konkretnej sanghi i tylko w niej miały moc obowiązującą. Nie może zatem dziwić, iż wielu mnichów – podobnie jak Purana⁵⁰ – wołało pozostać przy być może ograniczonej, ale jednak nauce, którą osobiście i bezpośrednio odebrali z ust Buddy, przedkładając ją nad jakiegokolwiek próby definiowania ortodoksyjnego kanonu o ogólnej ważności, który zresztą nie mógł powstać, z przyczyn ograniczeń organizacyjnych wspólnoty. Wydaje się, że autorytet arhatów i najbliższych uczniów Buddy w pewnym stopniu był w stanie przeciwdziałać tym destabilizującym tendencjom, jednak przywództwo oparte na niewymiernych elementach, i zakładające dobrowolne podporządkowanie się mu przez resztę wspólnoty, niesie w sobie załączek rozkładu. Model ten jednak sprawdzał się przez około sto lat, o czym zaświadcza przebieg kolejnego soboru – tym razem zwołanego w Waiśali (*Vaiśāli*), w celu rozstrzygnięcia legalności rozluźnienia reguł dyscypliny zakonnej, dokonanej przez pewną grupę tamtejszych mnichów (CV XII).

⁴⁹ H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tłum. i wstęp I. Kania, Kraków 1994, s. 329.

⁵⁰ Purana dodatkowo chciał wprowadzić do winaji osiem reguł dotyczących pożywienia, względnie jego przygotowywania. Okazuje się, że winaja szkoły Mahiśasaka nie tylko zawiera te osiem punktów, ale wzmiankuje również Puranę jako jednego z najważniejszych nauczycieli w swoich czasach. Por. N. Dutt, *op. cit.*, s. 39.

Według *Cullawagga* mnich Jasa z Kosambi, przebywając w Waiśali, zauważył, że tamtejsi mnisi dopuszczają się różnych działań, które nie są legalne w świetle Patimokkhy (*Pātimokkhasutta*). Między innymi prosili oni wiernych o datki pieniężne, które ci wręczali, mimo apelu Jasy, że przyjmowanie srebra i złota nie jest w zgodzie z regułą buddyjską. Kiedy zaproponowano Jasie równą część zebranych pieniędzy, ten odmówił ich przyjęcia, na co mnisi z Waiśali wykluczyli go ze wspólnoty (mocą *ukkhepanīya-kamma*). Jasa wrócił w swoje strony, po czym zaczął gromadzić wsparcie dla swojego stanowiska. Jednocześnie mnisi z Waiśali również zaczęli gromadzić zwolenników, co doprowadziło ostatecznie do zwołania soboru, który zakończył się zgodnym stwierdzeniem nieprawomocności dziesięciu praktyk.

Drugi sobór jest o tyle istotny, że późniejsza tradycja buddyjska wiąże go z powstaniem pierwszej schizmy między mahasanghikami a sthawirawadinami. Na przykład kroniki cejlońskie rozwijają historię zawartą w *Cullavagga*. Piszemy w nich, że niektórzy mnisi z Waiśali nie byli zadowoleni z wyników soboru i niedługo później zwołali inny sobór, na którym zgromadzili zarówno arhatów, jak i zwykłych mnichów oraz doszli do zadowalających ich ustaleń. Zgromadzenie to zaczęło określać się jako mahasangha⁵¹. Sami mahasanghikowie również wiążą schizmę z zagadnieniami dyscypliny, ale nie wywodzą swoich korzeni od pokonanego stronnictwa z Waiśali. Określają się natomiast jako stronnictwo konserwatywne, które zachowało winaje w niezmiennym kształcie, przeciwstawiając się reformistom, chcącym wprowadzić surowsze reguły⁵². Wreszcie zupełnie osobną tradycją – związaną z sarvastivadą – jest przypisywanie schizmy kontrowersji wokół pięciu punktów Mahadewy, które miały obniżyć status osiągnięć arhata w porównaniu z Buddą⁵³.

Wszystkie te relacje wypada traktować z dużą ostrożnością, ponieważ zostały zapisane bardzo późno (w III lub IV wieku naszej ery), dzieli je zatem sześć do ośmiu wieków od opisywanych wydarzeń⁵⁴. Istniała już wtedy rozwinięta mahajana, co również mogło być czynnikiem wpływającym na kształt przekazu. Wielu badaczy, w tym Nalinaksha Dutt uznaje oba czynniki, to jest zarówno pięć punktów, jak i spór dotyczący winaji, za źródła schizmy podczas drugiego soboru. Fakt, że winaje wszystkich szkół opisują przebieg soboru wyłącznie pod kątem sporów dyscyplinarnych, świadczy według niego jedynie o tym, że winaja była w sposób oczywisty zaintereso-

⁵¹ Ibidem, s. 13–14.

⁵² Por. L. S. Cousins, op. cit., s. 33–34.

⁵³ Por. ibidem, s. 31, 34.

⁵⁴ Ibidem, s. 31.

wana jedynie przekazaniem kwestii dotyczących dyscypliny i pominęła to, co dotyczyło kwestii doktrynalnych. Dla odmiany Wasumitra czy Paramartha interesowali się właśnie doktryną, dlatego opisali jedynie zagadnienie pięciu punktów, pomijając zagadnienia dyscyplinarne⁵⁵. W pierwszej chwili ten argument wydaje się przekonujący, ponieważ odnosi do rzeczywistości istniejącej w buddyzmie tradycji podziału przekazów na to, co dotyczy nauki (dharma), i to, co odnosi się do aktów formalnych (kritja). Tym samym rozróżnieniem posługuje się Biswadeb Mukherjee w kontekście pierwszego soboru, aby wyjaśnić dlaczego *Mahaparinibbana sutta* (dotycząca dharmy) nie wspomina ani słowem o pierwszym soborze (a mówiąc dokładniej – kolegialnej recytacji, która była aktem formalnym)⁵⁶. Mukherjee stawia zarazem jednak tezę, że *Cullavagga XI* nie jest opisem soboru, ale jedynie opisem szeregu aktów formalnych. Każdy z nich powinien zostać opisany pod względem tematu (*vatthu*), miejsca (*nidana*) i osób zainteresowanych (*puggala*), które to informacje były dołączane w charakterze wstępu do każdej kritja⁵⁷. Trudno zatem uznać argument Dutta, ponieważ w *Cullavagga XII* analogicznie powinna się pojawić uwaga o kontrowersjach doktrynalnych, a przynajmniej o osobie Mahadewy, jako przyczynach dokonania opisanych aktów formalnych, nawet jeżeli po tym wprowadzeniu nie miałyby się już pojawić na temat doktryny żadna wzmianka. Tymczasem ani jedna winaja, którą znamy, nie zawiera na ten temat uwag, i wszystkie one zgodnie twierdzą, że sobór zakończył się osiągnięciem zgody⁵⁸. Nawet gdyby jednak uznać argumentację Dutta w tej części, pojawia się problem z samymi punktami Mahadewy. Jak przekonująco wykazał Cousins, wspomniane pięć punktów przeszło w toku historii sporą metamorfozę, którą można zrekonstruować w oparciu o tekst *Katthavatthu* i jego komentarz. Pierwotnie były to sztucznie skonstruowane problemy, mieszczące się w kontekście rozważań charakterystycznych dla abhidharmy. Ich celem, który osiągały za pomocą szokujących w pierwszym odbiorze stwierdzeń (na przykład „arhat może posiadać niewiedzę”), było rozjaśnianie i doprecyzowywanie nauki. Zagadnienia takie nie były i nie mogły być jako „wprawki doktrynalne” źródłem jakichkolwiek sporów⁵⁹. W takiej formie, jaką tradycja przekazuje nam w związku z wystąpieniem Mahadewy, drugi sobór jest dużo starszy niż pięć punktów, które wiążą się z doktryną późnych odłamów mahasanghiki, zwłaszcza szkołą caitja (*caitya* – szkoła założona jakoby przez samego

⁵⁵ N. Dutt, op. cit., s. 31.

⁵⁶ B. Mukherjee, op. cit., s. 459.

⁵⁷ Ibidem, s. 461.

⁵⁸ L. S. Cousins, op. cit., s. 31.

⁵⁹ Por. ibidem, s. 37–38.

Mahadewę) i jej późniejszymi odłamami, zwanymi zbiorczo andhaka⁶⁰. Nawet jednak w tej formie pięć punktów nie deprecjonuje osiągnięć arhata jako takiego, ale arhata, który jak najszybciej (egoistycznie) chce osiągnąć nibbanę, zatem nie rozwija jhan i wyższych osiągnięć (*abhiññā*), co naraża go na wiele niedogodności, wyrażonych w pięciu punktach. Takich zagrożeń nie doświadcza arhat, którego podejście jest bardziej altruistyczne, ponieważ zainteresowany jest dobrem innych i w tym celu praktykuje wyższe osiągnięcia i jhany⁶¹. Spory doktrynalne nie mogły zatem być przyczyną pierwszej schizmy. Co więcej, podczas drugiego soboru w ogóle nie doszło do schizmy, ponieważ trudno sobie wyobrazić, że winaja mahasanghiki opisuje aprobująco porażkę własnego stronnictwa⁶². Co zatem można powiedzieć o drugim soborze?

Wiadomo, że wydarzył się najprawdopodobniej między 70 a 80 rokiem po parinirwanie Buddy i rzeczywiście dotyczył kwestii przekroczeń dyscypliny przez mnichów z Waiśali, jednak zakończył się przyjęciem jednego stanowiska całej wspólnoty⁶³. Nie pojawiło się na nim również zagadnienie deprecjonowania osiągnięć arhata. Przebieg drugiego soboru daje jednak jedną istotną informację na temat ówczesnej sytuacji gminy buddyjskiej. Otóż pierwsze trzy naruszenia dyscypliny, o które oskarżono mnichów z Waiśali (według listy *Cullawagga*)⁶⁴, były tak naprawdę złagodzeniami reguł, autoryzowanymi przez samego Buddę w związku z klęską głodu, która dotknęła wcześniej to miasto. Mnisi z tych okolic pozostali przy tej ich formie również później. Widzimy tu więc konflikt dwóch tradycji dotyczących reguł dyscypliny, z których obie – najprawdopodobniej – miały sankcję w postaci akceptacji Buddy⁶⁵. Drugi sobór to zatem okres, gdy w ciągle niepodzielonej wspólnocie zarysowują się różnice oparte na drobnych odmiennościach w tradycji dyscypliny. Powstały one zapewne za sprawą precedensów, takich jak klęska głodu w Waiśali, i utrwaliły się dzięki geograficznej izolacji poszczególnych

⁶⁰ Ibidem, s. 45, 50.

⁶¹ Ibidem, s. 53–54. Kontekst późnej formy pięciu punktów można zatem umieścić na tle późniejszych rozważań mahajany, co zyskuje ugruntowanie w fakcie, że szkoły wywodzące się z mahasanghiki bardzo szybko przeszły na mahajanę.

⁶² Ibidem, s. 47–48.

⁶³ Ibidem, s. 30–31.

⁶⁴ Odpowiednie regulacje to 1. noszenie ze sobą soli, i używanie jej w razie chęci, 2. spożywanie posiłków po upływie południa, 3. udawanie się do wioski po raz drugi tego samego dnia w celu otrzymania pożywienia. Por. N. Dutt, op. cit., s. 16.

⁶⁵ Jeśli chodzi o mnichów z Waiśali, akceptacja ta nie mogła – w moim przekonaniu – dotyczyć wszystkich spośród dziesięciu punktów. Prawdopodobnie Budda nie pozwoliłby na akceptowanie srebra i złota (p. 10) ani na odprawianie osobnych ceremonii uposathy w obrębie tych samych granic (p. 4) – by wymienić tylko najistotniejsze punkty.

grup. Zaobserwowanie tych odmienności było zapewne niemożliwe dla świeckich wyznawców, ale mogło wzbudzić niepokój wśród pewnych grup mnichów. Jak się dziś uważa, pierwsza schizma powstała w efekcie prób zaostrzania reguł winaji przez późniejszych sthawirawadinów, na co nie chcieli zgodzić się mahasanghikowie, optując za jej formą przekazaną przez tradycję. Nie powinno się jednak traktować sthawirów jako zwyczajnych nowinkarzy wprowadzających zmiany w strukturze „pierwotnej” winaji, która miałyby być jakimś niezmiennym monolitem. Wydaje się, że mahasanghika skupiała wszystkich tych, którzy mieli podobne do Buddy liberalne podejście do winaji i nie widzieli nic złego w niewielkich, drugorzędnych różnicach, utrwalonych przez tradycję na pewnych terenach. Byłaby to postawa akcentująca raczej ducha niż literę dyscypliny, a duchem tym było zawsze ułatwianie postępu duchowego, nie zaś jego hamowanie. Stawirawadini mogli postrzegać ten (bardzo zresztą ograniczony) liberalizm mahasanghików jako niszczenie jedności wspólnoty i jej postępującą degradację. Naturalna była ich chęć przeciwdziałania za pomocą rozszerzania regulacji wspólnotowych i nacisku na ich ściśle przestrzeganie, co mahasanghika mogła – w wielu przypadkach słusznie – uważać za przekraczające zdrowy rozsądek skrupulanctwo⁶⁶. Uważam jednak, że podział między mahasanghikami a sthawirawadinami był jeszcze na tym etapie bardzo mało widoczny. Prawdopodobnie poszczególne tradycje nauczycielskie na różnych terenach preferowały jedno lub drugie podejście do winaji, ale nie miało to wyraźnego wpływu na postrzeganie wspólnoty wciąż jednak jako całości. Swoje przekonanie opieram na tym, że aby wyodrębniły się szkoły, jakie znamy z późniejszej historii buddyzmu, musiały one stanowić odrębne całości, a zarazem mieć poczucie takiej odrębności i samowystarczalności. Na podstawowy podział według stosunku do winaji musiały się nałożyć różnice doktrynalne, które prawdopodobnie zaczęły dochodzić do głosu w okresie komponowania tekstów abhidharmy. Warto tu wspomnieć, że mahasanghikowie – oprócz odmowy zaostrzania dyscypliny – najpewniej nie stworzyli również (przynajmniej w początkowym okresie) własnej abhidharmy, a istniejące traktowali jako zbiory sutr⁶⁷. To kolejny przyczynek do potwierdzenia tradycjonalizmu mahasanghików, a zarazem do uwyrażnienia ich różnic w stosunku do sthawirów. Uświadomienie sobie przez gminę buddyjską istnienia rozdziwku pomiędzy sthawirami a mahasanghikami było w moim przekonaniu niewiele wcześniejsze niż pierwsze podziały, które wyłoniły się w obrębie dwóch powyższych grup.

⁶⁶ Por. N. Dutt, op. cit., s. 46–47.

⁶⁷ L. S. Cousins, op. cit., s. 47.

Jeżeli chodzi o kolejne sobory, nie są już one dla nas interesujące, ponieważ odzwierciedlają tradycję tylko jednej, wybranej szkoły buddyjskiej, a więc czasy po rozpadzie jedności wspólnoty. Takim soborem jest trzeci sobór w Pataliputrze, któremu patronował Aśoka (opisany jedynie w źródłach therawady), czy sobór sarwastiwady, zwołany prawdopodobnie w Gandharze około 160 roku n.e., pod przewodnictwem króla Kaniszki. Porównując sobory buddyjskie z chrześcijańskimi, warto zwrócić uwagę na relację pomiędzy wspólnotą buddyjską a osobami sprawującymi władzę polityczną, relację, którą najkrócej można określić jako niezależność. Władcy wspomagali wspólnotę buddyjską materialnie, ale bynajmniej nie ograniczali takiej pomocy wyłącznie do tej grupy. Było to prawdą nawet w odniesieniu do największego zwolennika buddyzmu, czyli cesarza Aśoki. Władcy służyli także jako instancja odwoławcza w przypadku konfliktów w łonie wspólnoty, jak stało się w przypadku soboru w Pataliputrze, czy też patronowali takim zgromadzeniom. Układ pomiędzy wspólnotą buddyjską a władzą świecką był jednak czysto dobrowolny i dochodził do skutku jedynie za zgodą obu stron, która musiała być wyrażona w każdym indywidualnym przypadku. Innymi słowy, mnisi buddyjscy nie mieli prawa niczego żądać od monarchów, a ci nie mieli nad gminą żadnych praw legislacyjnych, o ile nie zgodziłyby się ona takim prawom poddać.

PODSUMOWANIE

Różnice organizacyjne pomiędzy chrześcijaństwem a buddyzmem okazują się olbrzymie. Pierwsze zostało uznane za religię państwową cesarstwa rzymskiego i w zamierzeniu miało scalić jego mozaikową strukturę etniczną oraz religijną. Chrześcijaństwo zostało zatem włączone w struktury administracyjne państwa. Postanowienia soborów, które musiały zostać zwołane przez cesarza, były następnie przez niego ratyfikowane i dekretowane jako prawo państwowe. Ta jednocząca rola soborów, wsparta aparatem represyjnym państwa, prowadziła do definiowania ortodoksji jako stronnictwa uznającego przyjęte za prawo państwowe postanowienia oraz herezji definiowanej poprzez odrzucenie tych postanowień, czego konsekwencją były represje wobec odstępców.

Tymczasem we wspólnocie buddyjskiej nie istniała żadna struktura hierarchiczna, co więcej, jedyna prawnie zdefiniowana organizacja to najbardziej podstawowa struktura obejmująca mnichów przebywających we wspólnych granicach, praktykujących w ten sam sposób i razem odprawiających przykazane ceremonie. Wyższego stopnia organizacji prawo

wspólnotowe nie zna⁶⁸. Władcy indyjscy nigdy też nie wpadli na pomysł narzucenia buddyzmu jako religii oficjalnej, w celu scementowania struktury państwowej, a relacje między władzą świecką a wspólnotą religijną zmieniały się w zależności od osoby panującego oraz wymogów chwili. W przypadku wystąpienia paralizującego zgromadzenie konfliktu jedynym sposobem przywrócenia funkcjonalności sanghi (poza dobrowolnym pogodzeniem się) było rozejście się obu grup. Sobory buddyjskie jawią się tu więc jako instrument pozbawiony jakiegokolwiek możliwości organizacyjnego oddziaływania na wspólnotę, bowiem – jak widzimy z przekazów historycznych – albo nie miały one żadnego związku ze zjawiskiem schizm buddyjskich (sobór pierwszy i drugi), albo odzwierciedlają już stan po jej rozpadzie (sobór trzeci i następne).

Ostatecznie jednak trudno powiedzieć, które z zaproponowanych podejść jest bardziej efektywne w przeciwdziałaniu tendencjom odśrodkowym dzielącym wspólnotę religijną. Ani metoda ścisłej kontroli organizacyjnej przyjęta w Kościele nie zdołała przeciwstawić się powstawaniu podziałów, ani niemalże anomia strukturalna w Sangsze (rozumianej idealnie jako „wspólnota czterech stron świata”) nie doprowadziła do jakiegoś przekraczającego wszelkie rozsądne granice poziomu anarchii, w konsekwencji doprowadzając do powstania osiemnastu tradycji⁶⁹, co i tak wydaje się małą liczbą w porównaniu z ilością ruchów heretyckich we wczesnym chrześcijaństwie. Jeżeli zaś oba modele były równie – bądź w podobnym stopniu – nieskuteczne, można się zastanawiać, czy wspomniana anomia organizacyjna buddyzmu stanowiła aż takie zło, jak to się czasem argumentuje⁷⁰. Ostatecznie dzięki temu schizmy buddyjskie dokonały się bez uciekania się do użycia przemocy, co było prawdziwą tragedią w dziejach rozwoju wczesnego chrześcijaństwa. Być może ostateczną konkluzją tych porównań jest potwierdzenie prawdziwości fundamentalnej konstatacji buddyzmu o nietrwałości wszystkich elementów, a zatem i struktur organizacyjnych wytworzonych przez człowieka.

⁶⁸ Paradoksalnie jednak fakt, iż Sangha nie posiadała formalnej organizacji, sprawiał, że podziały wspólnoty były dużo trudniejsze niż w chrześcijaństwie, ponieważ w razie wystąpienia konfliktu i podziału, ograniczał się on do konkretnego miejsca i czasu, nie mogąc się rozprzestrzenić właśnie za sprawą anomii organizacyjnej.

⁶⁹ Jest to liczba tradycyjna i symboliczna. W zależności od przyjętego kryterium można uzyskać różne wyniki. Najobszerniejszą listę skompletował A. Bureau. Wymienił on trzydzieści cztery nazwy szkół wczesnobuddyjskich.

⁷⁰ „Etienne Lamotte [...] w swojej *Histoire du Bouddhisme indien*, klasycznej pracy o premahajanistycznej historii buddyzmu, żalił się na sposób, w jaki Budda pozostawił zakon bez mistrza lub zwierzchników, dopatrując się w tym głównego czynnika rozpadu jedności Sanghi i powstania sekt”. Cyt. za: P. Williams, *Buddyzm Mahajana*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2000, s. 12.

CHRISTIAN COUNCILS AND BUDDHIST ‘COUNCILS.’ SOME COMPARATIVE REFLECTIONS

The paper presents some reflections concerning Christian councils and the ‘common recitations’ (*saṅgīti*) often referred to as the Buddhist ‘councils’ or ‘synods.’ What both of those institutions have in common is that they were called to prevent a potential crisis within the community, or to resolve the problem already in existence, an objective they failed to accomplish. The most visible effect of the councils was not the reaching of an agreement, but rather the polarization of the community achieved by clearly defining the differences, thus bringing into existence the approving and the disapproving group. Councils – both Christian and Buddhist – were therefore instrumental not in (re)integrating the community, but in formalizing the differences.

Perhaps the most interesting observation is the fact that despite the enormous structural differences between early Buddhism and early Christianity (which are noted), the overall effect is the same – the multi-directional process of specification of the quasi-amorphous ‘primary structure’ and its closure (by splitting) in the form of distinguishable (according to various criteria) sects, schools, approaches, or traditions. What is meant by the ‘quasi-amorphous’ structure is the fact that it can never be completely defined: (1) it is never completely closed at the moment of origin (an internal factor), and – on the other hand – (2) it is not ready to respond to the emerging new challenges (an external factor). This explains the process of expanding and interpreting the original – no matter how it is defined.

Regardless, therefore, of the applied structural solutions, the organizations created by humans, including religious ones, seem to be doomed to impermanence, which – of course – is in complete agreement with one of the fundamental observations of Buddhism.

BIBLIOGRAFIA

1. Bodhi Bhikkhu, *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston 2012.
2. *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. E. Wipszycka, T. Derda, t. 2, Warszawa 1997.
3. Ch’en K., *The Mahāparinirvānasūtra and the First Council*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 21 (1958).
4. Daniélou J., Marrou H. I., *Historia Kościoła. 1, Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, wpraw. R. Aubert, Warszawa 1984.
5. Dutt N., *Buddhist Sects in India*, Delhi 2007 [reprint wyd. drugiego: Delhi 1978].
6. Kania I., *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999.
7. *Katolicyzm starożytny*, red. J. Keller, Warszawa 1969.
8. Mukherjee B., *The Riddle of the First Buddhist Council – A Retrospection*, „Chung-Hwa Buddhist Journal” 7 (1994).
9. Oldenberg H., *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tłum. i wstęp I. Kania, Kraków 1994.
10. Polak G., *Reexamining Jhāna: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology*, Lublin 2011.

11. Przekop E., *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984.
12. Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1981.
13. *The Buddhist Forum, vol. 2 (Seminar Papers 1988–1990)*, ed. T. Skorupski, London 1991.
14. Włodarski S., *Siedem soborów ekumenicznych*, Warszawa 1969.
15. Wynne A., *The Origin of Buddhist Meditation*, New York 2007.
16. *Vinaya Texts Part II. The Mahāvagga V–X, The Kullavagga I–III*, trans. T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, Oxford 1882 [Vol. XVII of The Sacred Books of the East].