

JAKUB BELINA-BRZOZOWSKI\*

(Uniwersytet Jagielloński)

## ***Aggañña Sutta*. Satyra, wykład etyczny czy buddyjska wizja początków świata?**

### STRESZCZENIE

Tematem artykułu jest *Aggañña Sutta*, sutra zawarta w kanonie palijskim – jednym z najstarszych zbiorów buddyjskich tekstów. Przedstawiona w niej kosmogonia daje początek późniejszym, kompleksowym systemom kosmologicznym buddyzmu. Autor prezentuje dotychczasowe interpretacje sutry w literaturze zachodniej, proponując też własne odczytanie jej treści. W swojej analizie odwołuje się do buddyjskiego i – szerszego – indyjskiego kontekstu, w jakim należy rozpatrywać przedstawioną w *Aggañña Suttie* kosmogoniczną wizję.

### SŁOWA KLUCZOWE

buddyzm, *Aggañña Sutta*, kosmogonia, kanon palijski, etyka buddyjska

Pojęcie „kosmogonia” (podobnie jak „kosmologia”) uzyskało w dzisiejszych czasach silny naukowy akcent. Nazywany jest tak choćby dział astronomii, badający początki wszechświata, pojedynczych ciał niebieskich oraz ich układów. Pojęcie to obejmuje jednak również dawne próby opisu początków wszechświata, które ze współczesną nauką nie mają nic wspólnego. Jedną z takich prób podjął buddyzm lub też dokładniej – jeśli uznamy jego autorstwo pierwotnych buddyjskich tekstów – sam Budda Siakjamuni. Tej konkretnej, buddyjskiej próbie poświęcony jest niniejszy artykuł.

Warto zaznaczyć w tym miejscu specyficzny charakter buddyjskiej kosmogonii (oraz kosmologii). Budda w swoich naukach stara się odciąć od

---

\* Instytut Socjologii  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska  
e-mail: jakubbelinabrzozowski@gmail.com

filozoficznych spekulacji na temat bytu, tego, co „rzeczywiście” istnieje. Jego „najmocniejszym” twierdzeniem są Cztery Szlachetne Prawdy: o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o ustaniu cierpienia oraz o drodze do tego ustania prowadzącej. Wszystkie nauki Buddy podporządkowane są wyzwoleniu ich słuchaczy z cierpienia. Także i te, w których przewijają się treści kosmologiczne i kosmogoniczne.

Najjaśniejszym tego przykładem jest *Aggañña Sutta* (AS), w której Budda przedstawia wizję początku i ewolucji świata. Współcześni interpretatorzy zwracają uwagę na metaforyczne i humorystyczne treści tej sutry. Jednak nawet Richard Gombrich, który uznaje *Aggañña Suttę* za satyrę na braminów, przyznaje, że jej treść odczytywana była często dosłownie i bywała podstawą późniejszych, pozbawionych już satyrycznego zacięcia systemów kosmologicznych. Celem niniejszego artykułu jest analiza treści oraz możliwych interpretacji kosmogonicznej sutry, która była później jednym z podstawowych elementów rozwiniętych buddyjskich systemów kosmologicznych. Tak dzieje się choćby w przypadku przedstawienia buddyjskiej kosmologii w *Abhidharma-kośa* Wasubandhu, w której powtórzona zostaje w skrócie historia upadku „światlistych istot” znanych z *Aggañña Suty*<sup>1</sup>.

## AGGAÑÑA SUTTA<sup>2</sup> – TREŚĆ

W AS występują trzy osoby. Dwóch kandydatów na mnichów – Bharawadja i Wasettha oraz sam Budda. Warto zaznaczyć, że Bharawadja i Wasettha pojawiają się także w dwóch innych sutrach: *Vāseṭṭha Sutta*<sup>3</sup> i *Tevijja Sutta*<sup>4</sup> (sam Bharawadja pojawia się także samotnie na przykład w *Caṅkī Sutta*<sup>5</sup>, podczas dyskusji Buddy z braminami). W sutrach tych występują razem, zawsze też zaznacza się tam ich pochodzenie z warny braminów. Nie bez powodu; nauki Buddy, które kieruje on do tej dwójki, nawiązują do społecznej i duchowej pozycji braminów.

<sup>1</sup> Wasubandhu, IX Karmapa, *Jewels from Treasury, Vasubandhu's Verses on the Treasury of Abhidharma and Its Commentary by Ninth Karmapa Wangchuk Dorje*, trans. D. Karma Chopel, New York 2012, s. 33.

<sup>2</sup> *The Origin of Things. Aggañña-Sutta*, [w:] *Sayings of the Buddha*, ed. R. Gethin, New York 2008, s. 116–129.

<sup>3</sup> *Vāseṭṭha Sutta*, [w:] *The Middle Length Discourses of the Buddha*, trans. Bhikku Bodhi, Bhikku Ñāṇamoli, Boston 1995, s. 798–808.

<sup>4</sup> *Tevijja Sutta*, [w:] *The Long Discourses of the Buddha*, trans. M. Welsh, Sommerville 1995, s. 187–195.

<sup>5</sup> *Caṅkī Sutta*, [w:] *The Middle Length Discourses of the Buddha*, op. cit., s. 775–786.

Wydaje się, że akcja AS ma miejsce po wydarzeniach opisanych we wcześniejszych dwóch sutrach, w których Wasettha i Bharawadja są dopiero kandydatami do życia w buddyjskiej sandze. Żyją już razem z mnichami i mają nadzieję, że sami nimi niedługo zostaną. Tym razem nie proszą oni o rozsądzenie żadnego sporu: to Budda zaczyna rozmowę. Pyta ich o stosunek braminów do ich wyboru życiowego, którym było porzucenie rodziny i rozpoczęcia życia ascety w buddyjskiej wspólnocie.

Młodzi bramini przyznają, że są obrażani i ganieni przez członków swojej warny. Wypomina im się, że przeszli z najwyższej warny do niskich statusem „żałosnych, ogolonych ascetów, ciemnych, stworzonych z nóg Brahmy”. Bramini są jaśni, narodzeni z ust Brahmy: to sprawia, że są jego prawdziwymi dziećmi i dziedzicami. We fragmencie tym nawiązuje się do *Puruszasukty*<sup>6</sup>, w której każda warna tworzona była z części ciała makroantroposa: z ust wyszła najwyższa klasa braminów, natomiast ze stóp warna najniższa, siudrowie – słudzy. Buddyjscy asceci są przez braminów zrównywani z najniższą warną niezależnie od tego, z jakiej warny naprawdę się wywodzili. Nawiązanie do barw może być zarówno symboliczne, jak i dosłowne. Warnom przypisane były zwyczajowo odpowiednie barwy (braminom – białe, siudrom – czarne), ale bezdomni buddyjscy asceci byli też prawdopodobnie bardziej narażeni na działanie słońca, a przez to kolor ich skóry był ciemniejszy<sup>7</sup>.

Budda odpowiada, negując wartość odpowiedniego urodzenia. Na wysoką pozycję wynosi nas odpowiednie postępowanie, a nie urodzenie w konkretnej warnie. Arhatem (czyli oświeconym) zostają praktykujący ze wszystkich czterech warn – a jeżeli ktoś jest „wyżej” od innych, to będzie to właśnie oświecony arhat. Wyśmiewa przy tym powoływanie się na *Puruszasuktę*. Twierdzi, że wszyscy widzimy, iż bramini rodzą się z łona kobiety, a nie z ust Brahmy. Powołując się na swoje pochodzenie z ust Brahmy, bramini obrażają zatem Brahme, gdyż zrównują jego usta z łonem kobiety (które uznawane było za nieczyste).

Po tej wypowiedzi rozpoczyna się najbardziej interesujący nas fragment. Budda rozpoczyna swoją kosmogoniczną opowieść, która dodatkowo podważa bramińskie roszczenia i ich poczucie wyższości.

Według Buddy prędzej czy później przychodzi czas, gdy świat zaczyna się kurczyć. Wtedy większość istot odradza się w sferze *Ābhassara*, sferze blasku,

---

<sup>6</sup> *Olbrzym Purusza*, RV X.90, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2003, s. 15–17.

<sup>7</sup> R. Gombrich, *The Buddha's book of Genesis?*, “Indo-Iranian Journal” 1992, No. 35, s. 133.

jasności. Ich materią jest tam umysł, żywią się radością, są samojaśniejące (samoświatliste), poruszają się w powietrzu, są piękne. Po pewnym czasie świat zaczyna się rozszerzać i wraz z tym rozszerzaniem istoty te trafiają do – jak określa to Budda – „naszego świata”. Za nasz świat uznać należy świat ludzi, według Gombricha<sup>8</sup> tekst nie pozostawia nam innej możliwości interpretacji. Mamy tutaj zarys buddyjskiej koncepcji cykliczności świata, która rozwinięta zostaje w innych sutrach i późniejszych dziełach kosmologicznych.

Na początku ludzie pozostają piękni, samojaśniejący, żywiący się radością, ukonstytuowani z umysłu. W tym czasie nie są w jakikolwiek sposób zróżnicowani, nie mają jeszcze płci, „istoty są po prostu istotami”. Świat, w którym egzystują, złożony jest tylko z wody i ciemności. Mamy tu kolejną mocną paralełę z tekstami *Rigwedy*, konkretnie z *Nasadija Suktą*<sup>9</sup>. Budda mówi o braku rozróżnienia między dniem a nocą, co również pojawia się w *Nasadija Sukcie*. Ciekawa jest analogia tych pierwszych, szczęśliwych chwil świetlistych istot do naszego pobytu w łonie matki. Nie jesteśmy tam jeszcze (na początku) zróżnicowani, świat może się wydawać złożony z wody i ciemności, nie znamy jeszcze rozróżnienia na dzień i noc. Narodziny nie są w kontekście buddyjskim szczególnie szczęśliwym wydarzeniem (nirwana ma na celu przerwanie cyklu wcieleń, które prowadzą nas do cierpienia). Podobieństwa pomiędzy pobytym w łonie a „szczęśliwym” okresem w ewolucji świetlistych istot są co najmniej zastanawiające.

Gombrich, który interpretuje sutrę jako parodię wedyjskich wierzeń, uważa to za element satyry. Nie należy jednak wykluczać, że Budda mógł podzielać pewne kosmogoniczne przekonania Wed i użyć ich w swojej kosmogonii. Za tą tezę stałyby późniejsze podobieństwa w kosmologiach buddyzmu, dżinizmu czy Puran. Wydaje się, że pewne podstawowe kosmologiczne przekonania były wspólne dla ówczesnych mieszkańców Indii; nie można wykluczyć, że podzielał je też sam Budda.

Inne interpretacje szukają w tym fragmencie analogii do współczesnych teorii naukowych na temat ewolucji żywych istot. Na przykład profesor Suwanda Sugunasiri twierdzi, że Budda mógł posiadać wiedzę, która obecnie jest dostępna dzięki naukowym odkryciom. Uznaje zatem samoświatliste istoty za fotony, krążące po Wszechświecie po Wielkim Wybuchu (sic!)<sup>10</sup>.

Następnie na powierzchni wody pojawia się warstwa ziemi, podobnie jak na mleku pojawia się kożuch. Ziemia jest słodka i pyszna jak miód, co kusi

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> *Hymn o zaistnieniu świata*, RV X.129, [w:] *Filozofia Wschodu...*, op. cit., s. 20.

<sup>10</sup> S. Sugunasiri, *Devolution and Evolution in the Aggañña Sutta*, “Canadian Journal of Buddhist Studies” 2013, No. 9, s. 43.

jedną z istot. Kosztuje ona ziemi i zostaje opanowana przez pragnienie. Jej śladem idą inne istoty; wraz z pragnieniem znika ich właściwość samoświećliwości, co powoduje rozróżnienie dnia i nocy, pojawienie się na niebie gwiazd, księżycy i słońca.

Po raz kolejny mamy tu odwołania do *Nasadija Sukty* (tam również w analogicznym fragmencie, po początkowej obecności wody i ciemności, pojawia się pragnienie) i *Upaniszady Brihadaranjaka*<sup>11</sup>; tam także „piana” czy „kozuch” wody staje się ziemią. Według wspomnianego Suwanda Sugunasiriego jest to świadectwo wykształcenia się kończym u ewoluujących organizmów (gdyż wedle tekstu jedzą one palcami)<sup>12</sup>.

Wraz ze spożywaniem słodkiej jak miód ziemi ciała istot zaczęły przybierać chropowate, ordynarne kształty. Wtedy też istoty zaczęły odróżniać brzydotę od piękna. W tekście palijskim użyte jest słowo *vaṇṇa*, które oprócz wyglądu oznacza również kolor, barwę. Nie jest to zatem tylko rozróżnienie estetyczne, ale również początek dywersyfikacji społecznej. Karą za tę pychę i próżność było zniknięcie tak smakującej im ziemi. Poruszyło je to na tyle mocno, że zaczęły lamentować „O, smaku! O, smaku!”, a odzwierciedleniem tego lamentu jest według Buddy współczesne mu zawołanie „O, smaczne! O, smaczne!”. Oba wyrażone są w języku palijskim zwrotem *aho rasam*, tyle tylko, że zupełnie inny jest ich wydźwięk.

Budda krytykuje w tym fragmencie pogląd, jakoby słowa czy frazy słów miały swoje stałe, niezienne znaczenie. Niewątpliwie parodiuje on tutaj *Brihadaranjakę* (fragment 1.4.1)<sup>13</sup>, w której pierwsze słowa pierwszego człowieka brzmią „Ja jestem”. Według Upaniszady tym samym słowem określa się w sanskrycie „ja”. Budda pokazuje tutaj podobną historię: ten sam dźwięk przetrwał od (niemalże) początku cyklu tego świata, ale według Upaniszad jego znaczenie pozostało takie samo, zaś Tathagata twierdzi, że znaczenie to mogło się zmienić.

Gdy znika esencja ziemi, istoty zaczynają jeść coś przypominającego grzyby. Znowu powoduje to zmiany w ich ciałach, zaczynają coraz bardziej się od siebie różnić. Powtarza się historia z ziemią, konsekwencją dalszego rozróżniania na warzywa (czy też rozróżnienia estetycznego) jest zanik tychże grzybów. Zastępują je pnącza, które są ochoczo konsumowane przez coraz bardziej odmiennych od siebie ludzi. Lepiej wyglądające (mające lepszy ko-

<sup>11</sup> *Brihadaranjaka*, [w:] *Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, Kraków 2004, s. 59–142.

<sup>12</sup> S. Sugunasiri, op. cit., s. 30.

<sup>13</sup> *Brihadaranjaka*, op. cit., s. 66.

lor, warnę) istoty zaczynają z góry spoglądać na te brzydsze (gorszy kolor, warna): w konsekwencji znikają pnącza, którymi się żywią. Po raz kolejny wzniesiony zostaje lament, tym razem: „To było nasze, ale pnącze nas opuściło”. Według Buddy podobny lament wznosi się teraz, gdy ludzie coś tracą. „To było nasze, ale nas opuściło” mówią, nie pamiętając skąd wzięło się to powiedzenie.

Dlaczego podobna historia, różniąca się tylko rodzajem spożywanego pokarmu, pojawia się w tekście aż trzy razy? Gombrich<sup>14</sup> sugeruje, że w czasach Buddy mogło być powszechnie wiadome, czym jest soma, która miała być używana do bramińskich rytuałów. Miałby to być tajemniczy grzyb. Jako jego (jej) zastępnika używano często owego pnącza, stąd być może tekst jest kolejną satyrą na wedyjskie rytuały. Drugim wytłumaczeniem jest tendencja do powtórzeń niemal nieróżniących się od siebie motywów czy historii, która wydaje się być w tekstach buddyjskich dosyć powszechna.

Kolejnym pożywieniem istot staje się ryż, który zebrany na poranny posiłek odrasta, by pożywić ludzi wieczorem. Jego jedzenie powoduje kolejne zmiany w wyglądzie istot. Tym razem na tyle istotne, że dochodzi do wykształcenia płci żeńskiej i męskiej.

Jak zauważy Ariyasena Kamburupitiye, zachodzi tu podobieństwo pomiędzy historią przedstawioną w AS a dżinijskimi i bramińskimi mitami o początkach społeczeństwa: w nich wszystkich ludzie żywili się początkowo tym, co dostawali od przyrody, nie próbując uprawy roślin czy hodowli zwierząt. Różnica polega na tym, że w AS ludzie nie żywią się owocami *kalpa-vrkṣa*, drzewa spełniającego życzenia. Stopniowe zmiany ludzkiego pożywienia ocenia on jako bliższe współczesnym, antropologicznym koncepcjom na temat zmiany nawyków żywieniowych człowieka<sup>15</sup>.

Wraz z płcią pojawia się seksualne pożądanie. Gdy w jednej z par dochodzi do stosunku seksualnego, jest ona obrzucana przez pozostałych ludzi ziemią, popiołem i krowim łajnem. Ludzie ci są oburzeni i uznają parę uprawiającą seks za „nieczystą”. Budda konstatuje to stwierdzeniem, że również teraz (to znaczy we współczesnych mu czasach) w niektórych miejscach Indii pozostał zwyczaj obrzucania pary młodej ziemią, popiołem i krowim łajnem. Zapomniano już jednak, jaki wydzźwięk miał pierwotnie ten zwyczaj. Ogarnięci pożądaniem są izolowani od reszty społeczeństwa. By ukryć się ze swoimi nieczystymi „praktykami”, zaczynają budować domy.

<sup>14</sup> R. Gombrich, op. cit., s.140

<sup>15</sup> A. Kamburupitiye, *The Origin of the State: As Reflected in the Aggañña Sutta*, “The Sri Lanka Journal of the Humanities” 1981, Vol. VII, No. 1 & 2, s. 136–146.

Ten fragment ma niewątpliwie wymowę „dydaktyczną”. Stosunki seksualne były uznawane przez Buddę za przeszkodę w praktyce, mnisi zobowiązani byli utrzymywać celibat. Mit pokazujący, że jednym z etapów upadku samoświeatlistych istot było uprawianie seksu, bardzo dobrze podpira reguły winaji, których musieli przestrzegać mnisi.

Kolejnym etapem „upadku” ludzi jest pomysł jednego z nich, by robić zapasy pożywienia na kilka dni zamiast zbierać jedzenie dwa razy dziennie. Według Buddy jego motywacją jest lenistwo. W wyniku tego ziarno pokrywa się plewami i otrębami, przestaje odrastać po ścięciu. Choć fragment brzmi dość absurdalnie (trudno dostrzec coś nagannego w zbieraniu jedzenia), to znowu ważne jest tu tło innych nauk Buddy, w których potępia on lenistwo jako przeszkodę w praktyce.

Istoty dzielą pola ryżowe pomiędzy siebie, ustalają granice. W interesującym sposobie interpretuje to Mavis Fenn<sup>16</sup>: odwołując się do koncepcji *communitas* Victora Turnera<sup>17</sup>, w ustaleniu prywatnej własności znajduje ona przełamanie pierwotnej *communitas*, jaką tworzyli do tego momentu ludzie. Same wartości *communitas*, takie jak choćby równość pomiędzy jej członkami czy łącząca ich duchowa więź, należą wedle niej do ideałów buddyjskiej sanghi.

Oczywiście bardzo szybko pojawia się człowiek, który chce brać to, co nie jest jego. Kradnie on nie swój przydział ryżu, zostaje na tym przyłapany kilka razy, obrzucony za karę kamieniami i obity kijem. Od tego czasu ludziom znana jest kradzież, kłamstwo, chłosta i karanie. W tym momencie potrzebny staje się ktoś, kto będzie czuwał nad porządkiem społecznym: w zamian za to dostanie od reszty istot część ich przydziału ryżu. Wybrany dostaje trzy miana: *mahā-jana-sammata* (ten, na którego zgodzili się wszyscy), *khattiya* (według Buddy – rządzący), *rajān* (król). W taki sposób, jak tłumaczy Budda, doszło do stworzenia warny kszatrijów, wojowników. Warto zaznaczyć, że rządzący/król zostaje wybrany przez ludzi; w czasach Buddy władzę królów wywodzono zwykle od woli bogów<sup>18</sup>.

Ciągła dyferencjacja istot doprowadza w końcu do powstania pierwszej warny. Są nią jednak kszatrijowie, a nie bramini. Budda umniejsza zatem znaczenie tych ostatnich, stawianych zwykle na szczycie drabiny warn. Spo-

<sup>16</sup> M. Fenn, *Two Notions of Poverty in The Pāli Canon*, “Journal of Buddhist Ethics” 1996, Vol. 3, s. 113.

<sup>17</sup> V. Turner, *Proces rytualny: struktura i antystruktura*, tłum. E. Dzurak, Warszawa 2010.

<sup>18</sup> R. S. Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi 1996, s. 53.

wodowane jest to zapewne rywalizacją buddystów z braminami, jak i okolicznościami, w jakich Budda wygłasza swój kosmogoniczny mit – opowiada go, by odpowiedzieć na bramińską krytykę młodych buddystów. Można byłoby też doszukiwać się tutaj prywatnych sympatii Buddy, który przecież wywodził się właśnie z warnej kszatrijów.

Po kszatrijach wyłania się kolejna warna – bramini. Według Buddy są to „ci, którzy pozbywają się (zaprzestają) złego postępowania”. Odchodzą zatem z wioski, zaszywają się leśnych chatkach, tam medytują. Za dnia wychodzą z miską do miast i wsi prosić o jedzenie, następnie wracają do chatki i znowu medytują. To, że braminów nazywa się *jhāyaka* (ci, którzy pilnują ognia ofiary), wywodzi się według Buddy z przekręcenia słowa *jhāyanti* (ci, którzy medytują). Według Tathagaty ideałem bramina jest zatem asceta.

Ci, którym nie powodzi się w medytacji, wracają w pobliże miast i wiosek. Tam spędzają czas, siedząc i komponując teksty. Ludzie, którzy to widzą, nazywają ich „tymi, którzy nie medytują”, co dziś uległo według Buddy przekształceniu na „uczniów Wed”. Tym samym nie tylko po raz kolejny wyśmiewa on i deprecjonuje braminów, ale podważa również boski autorytet Wed, które zostały według niego skomponowane przez tych, którym nie wychodziła medytacja.

Trzecią warnę tworzą w AS ci, którzy nie unikają seksu i zajmują się biznesem, czwartą (w pali – *sudda*) ludzie prowadzący złe etycznie (w pali – *ludda*) życie. Po raz kolejny Budda dodaje tutaj wątki etymologiczne, dzięki którym stara się udowodnić swoją teorię podziału ludzi na warny. Teorię, która nie była zgodna z tym, co głosili braminini.

Swoją kosmogoniczny mit Budda podsumowuje, pokazując, że pośmiertne losy człowieka nie zależą od jego przynależności do warny, ale od etycznego zachowania. To ci, których zachowania na poziomie ciała, umysłu i mowy są błędne, po śmierci odrodzą się w nieszczęściu i cierpieniu. Niezależnie od tego, czy są kszatrijami, braminami, wajsjami, czy siudrami.

Tym, który stoi najwyżej pośród ludzi, nie jest ostatecznie bramin ani kszatrija, lecz arhat, który osiągnął oświecenie. Arhatem może zostać przedstawiciel każdy warny, więc twierdzenia braminów o ich wyższości są pozbawione sensu. Warto zauważyć, że arhatem najłatwiej zostać, dołączając do buddyjskiej sanghi. Najwyżej w społecznej hierarchii stoi zatem (potencjalnie) buddysta. Nawet jeśli pozostalibyśmy przy tradycyjnym podziale na cztery warny, to – według Buddy – najwyżej w ich hierarchii należy postawić kszatrijów. Ponownie więc roszczenia braminów zostają całkowicie odrzucone.



## AGGAÑÑA SUTTA – PODSUMOWANIE

Wydaje się, że treść *Aggañña Suty* możemy analizować na wiele sposobów, czasami wykluczających się, ale jeszcze częściej wobec siebie komplementarnych.

Pierwszy z nich to zaproponowana przez Gombricha interpretacja sutry jako satyry i parodii bramińskich kosmogonii oraz tekstów. Gombrich wysuwa za nią kilka przekonujących argumentów: sutra nie nawiązuje do tekstów *Rigwedy* czy *Upaniszad* jedynie treścią, ale miejscami naśladuje je także dźwiękowo, używając między innymi homofonów. Według Gombricha wraz z wiekami buddyści stracili dostęp do kontekstu, w jakim wypowiadał swoje słowa Budda. Tym samym nie wychwycili humoru ani satyrycznych wątków, jakimi według niego przepełniona jest buddyjska kosmogonia. Dzięki rozwojowi historii oraz archeologii, odnajdywaniu starożytnych tekstów, do tego kontekstu – paradoksalnie – większy dostęp ma współczesny badacz. Dlatego też, według Gombricha, nie może dziwić nas fakt, że dowcip Buddy w tekście AS był niezauważany. Dla współczesnych mu słuchaczy – szczególnie dla występujących w sutrze dwóch dobrze wyedukowanych, młodych braminów – był on prawdopodobnie zupełnie oczywisty.

Rupert Gethin, autor artykułu *Cosmology and meditation: from the Aggañña Sutta to the Mahayana*<sup>19</sup>, nie zgadza się z Gombrichem. Uważa on, że choć w AS można znaleźć wątki komiczne, prześmiewcze, to nie należy spłycać tekstu, uznając go jedynie za zabawną parodię bramińskich kosmogonii. W opinii Gethina nie mamy podstaw, by twierdzić, że Budda lub przynajmniej jego uczniowie nie podzielali pewnych poglądów kosmologicznych powszechnych we współczesnych im Indiach. Używa on tutaj tego samego argumentu co Gombrich – by odpowiednio zrozumieć tekst, musimy mieć świadomość kulturowego kontekstu. Według Gethina kontekst ten nie świadczy wcale o tym, że mamy do czynienia tylko i wyłącznie z dowcipem i parodią. Wszystko, co wiemy o czasach współczesnych Buddzie, jak i treść kanonu palijskiego, w którym gęsto przewijają się postacie na przykład bogów, skłaniałyby nas raczej ku temu, by twierdzić, że mitologiczne treści AS mogły być traktowane – przynajmniej w dużej części – poważnie.

Kolejna propozycja odczytania AS to uznanie sutry za buddyjską teorię początków państwowości. Ariyasena Kamburupitiye wyróżnia trzy etapy, które prowadzą według AS do uformowania się państwa:

---

<sup>19</sup> R. Gethin, *Cosmology and Meditation: From the Aggañña Sutta to the Mahayana*, "History of Religions", Vol. 36, No. 3, Chicago 1997, s. 183–217.

1. Wraz ze zmianą sposobów zdobywania i produkcji jedzenia, ludzie zaczynają gromadzić zapasy żywności.
2. Pojawienie się antywspólnotowych działań, opartych na rozwinięciu się koncepcji „ja”, „moje” oraz „ty”, „twoje” (kradzieże etc.).
3. Pojawia się potrzeba wymuszenia na społeczeństwie przestrzegania prawa, które ukróciłoby wszelkie wymierzone w innych członków społeczności działania, pomogło utrzymać społeczny porządek oraz instytucję prywatnej własności<sup>20</sup>.

Konsekwencją tego jest oczywiście wykształcenie się klasy rządzącej, odpowiedzialnej między innymi za skuteczną egzekucję prawa. Warto zauważyć, że jest to koncepcja wyraźnie antropocentryczna, nieszukająca u początków państwowości interwencji bogów czy innych nadludzkich sił. Rządzący nie odpowiada tutaj zatem przed bogami, ale przed ludźmi, którzy wynieśli go do władzy.

Steven Collins rozumie fragmenty AS jako opis przejścia ze społeczeństwa łowiecko-zbierackiego do społeczeństwa agrarnego<sup>21</sup>. Nadwyżki jedzenia pozwalają na wykształcenie się wyspecjalizowanych funkcji społecznych oraz klasy rządzącej i kapłańskiej, niezajmującej się już bezpośrednio zdobywaniem pożywienia. Podobny schemat widzi Collins w *Aggañña Suttie*; rzeczywiście, opowieść Buddy (choć nie ma w niej mowy o „społeczeństwie łowiecko-zbierackim” czy „społeczeństwie agrarnym”) można uznać za mityczny opis takiego przejścia. Otwarte pozostaje pytanie, dlaczego opowieść ta odpowiada w znacznej mierze XX-wiecznym teoriom<sup>22</sup> na temat zmian zachodzących w dawnych społeczeństwach (nic nie wskazuje na to, by Budda miał szansę żyć w zmieniającym się społeczeństwie łowiecko-zbierackim, nie dysponował też tak szeroką bazą historyczną i archeologiczną jak XX-wieczni badacze, historię przedstawioną w AS można by zatem uznać za bardzo przenikliwą antropologiczną intuicję).

Przed wszystkim jednak AS jest według Stevena Collinsa pełna odniesień do buddyjskiej winaji. Czyny, które prowadzą świetliste istoty do stopniowej degradacji, są zazwyczaj zarazem czynami, których zakazuje buddyjska winaja. W sposób oczywisty należą do nich między innymi uprawianie seksu czy kłamstwo – te zakazy należą przecież do *pañca-śīlāni*, pięciu podstawowych buddyjskich wskazań etycznego zachowania. W AS mamy jednak według Collinsa do czynienia z nawiązaniem do bardziej szczegółowych zasad,

<sup>20</sup> A. Kamburupitiya, op. cit., s. 144.

<sup>21</sup> S. Collins, *The Discourse On What Is Primary (Aggañña-sutta)*, „Journal of Indian Philosophy” 1993, Vol. 21, No. 4, s. 301–393.

<sup>22</sup> E. Gellner, *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*, Chicago 1992.

których musieli przestrzegać mnisi. Gdy w AS ludzie zaczynają jeść palcami esencję ziemi, tekst nawiązuje według niego do zasady winaji, która zakazuje oblizywania palców z jedzenia. Gdy zaczynają budować domy, zaprzeczają ważnej dla pierwotnego buddyzmu zasadzie „bezdomności” mnichów. Żebrzący mnisi nie mogli też przechowywać jedzenia; było to jednym z powodów upadku ludzi w historii przedstawionej w AS.

Uważam, że najbardziej interesująca byłaby odmienna droga interpretacji kosmogonii *Aggañña Suty*. Nie wykluczałyby ona ani odczytania sutry jako satyry, ani rozumienia dosłownego, które miało miejsce w późniejszym buddyzmie. W mojej opinii sutra ma przynajmniej kilka poziomów, na których możemy ją rozumieć. Pierwszy, jak przekonująco udowodnił to Gombrich, to parodia bramińskich przekonań i tekstów. Drugim byłoby dosłowne odczytanie mitu, jak czyniono to prawdopodobnie niejednokrotnie na przestrzeni wieków. Nie należy jednak zapominać o etycznym i społecznym przekazie AS. Mit kosmogoniczny przedstawiony jest w bardzo konkretnej sytuacji: dwójka braminów skarży się Buddzie na złe traktowanie ze strony członków swojej warny. Co więcej, w innych sutrach, w których występują Wasettha i Bharawadja, również dużą rolę odgrywa ich bramińskie pochodzenie. Mit przedstawiony przez Buddę niewątpliwie umniejsza rolę warny braminów jak i deprecjonuje ich roszczenia do wyższości nad innymi warnami. Sądzę, że możemy założyć, iż w ciekawszej, fabularnej formie Budda chciał przekazać swoje poglądy na temat społecznej dywersyfikacji i pierwotnej równości wszystkich ludzi. Można wyrazić to w kilku bądź kilkunastu zdaniach, wypowiadając poglądy takie jak:

1. Wszystkie warny są równe, ludzie są ostatecznie właśnie ludźmi, a nie braminami, kszatrijami etc.
2. Jeżeli ktoś ma prawo czuć się wyżej od innych, to jest to ten, kto osiągnął wiele na drodze duchowej i zachowuje się etycznie – czyli arhat.
3. Nawet jeśli spróbujemy wykazać czyjąś wyższość na podstawie jego pochodzenia, to wyżej od braminów będą według Buddy kszatrijowie.

Oprócz atrakcyjności za formą kosmogonicznego mitu przemawia tutaj jeden bardzo poważny argument. By przeciwstawić się obelgom i roszczeniom braminów, które kierują oni do dwóch uczniów Buddy, należy podważyć podstawę, na której te obelgi i roszczenia opierają. Tą podstawą jest tutaj *Purusasukta*, która w bardzo jasny sposób określa hierarchię warn ustaloną w nadprzyrodzony (czyli taki, z którym nie można dyskutować) sposób. Budda musi zaproponować inny mit, który podważyłby prawdziwość *Purusasukty*. Z mityczno-religijnymi przekonaniami walczy zatem na tym samym polu, próbując pokonać braminów ich własną bronią.

Poza przekazem społecznej równości w ewolucji ludzkiego rodzaju bardzo widoczne są elementy buddyjskiej etyki. Niemal każdy „upadek” świetlistych istot spowodowany jest ich postępowaniem, które nie zgadza się z zasadami buddyjskiej winaji. Zachłanność, pożądanie, niezachowywanie celibatu, lenistwo – zarówno w *Sutta Pitace*, jak i *Winaja Pitace* znajdziemy fragmenty potępiające te zachowania u mnichów. Nawet zachowywanie ryżu na zapas można zinterpretować w kontekście mniszego modelu żebrania z miską i brania tylko tego, co zostało dane, z którym jest ono oczywiście niezgodne. Określenie „upadłych” braminów jako „niemedytujących” to nie tylko deprecjonowanie tej warny, ale i pochwała tak ważnej w buddyzmie medytacji.

W mojej opinii to właśnie etyczno-społeczny przekaz AS mógł być kluczowy dla samego Buddy. Mniej mogło go interesować, czy jego uczniowie uwierzą w przedstawianą przez niego kosmogonię: jeżeli tak, to tym bardziej trafią do nich społeczno-etyczne treści za nią stojące. Jeżeli nie, to społeczno-etyczny przekaz i tak zostanie przez nich odczytany.

Uważam jednak, że nie ma potrzeby oddzielania tych kilku możliwych interpretacji AS. Nie przychyliłbym się jedynie do prób pogodzenia tej pierwszej buddyjskiej kosmogonii ze współczesną nauką, tak jak próbuje zrobić to Suwanda Sugunasiri. Znajdowanie silnych analogii pomiędzy świetlistymi istotami a krążącymi po Wielkim Wybuchu fotonami wydaje mi się co najmniej wątpliwe. Nie wiemy (i nigdy nie będziemy mieli szansy się dowiedzieć), czy Budda mógł zawrzeć w swoich sutrach treści, które dziś – w inny sposób – wyraża współczesna nauka. Przede wszystkim dlatego, że są one wyrażone w zupełnie innym dyskursie, kulturowym kontekście, wreszcie – języku. Nie sądzę, by kiedykolwiek udało się udowodnić tezę, że Budda i współczesna nauka opowiadają nam tę samą historię.

Nie widzę jednak powodów, by miały się wykluczać pozostałe wspomniane w tej pracy interpretacje AS. Dosłowna kosmogonia, satyra, wykład poglądów na społeczeństwo i etykę, próba nakreślenia procesu dyferencjacji społecznej i tworzenia się pierwszych form władzy; nie sądzę, by były one w jakikolwiek sposób sprzeczne. Uważam, że uznanie AS za kosmogoniczną wizję Buddy, w której stara się on przedstawić również swoje etyczne i społeczne poglądy oraz historyczne intuicje, doprawiając je solidną porcją humoru, nie byłoby niczym zdrożnym. Co więcej, sądząc po wielowarstwowości buddyjskich nauk, mogłoby to być zgodne z intencjami samego Tathagaty. Tego się już jednak prawdopodobnie nie dowiemy.

AGAÑÑĀ SUTTA. A SATIRE, A LECTURE ON ETHICS OR A BUDDHIST VISION CONCERNING THE ORIGINS OF THE WORLD?

The topic of the article is *Aggañña Sutta*, a sutta included in *Tipitaka* – one of the oldest canon of Buddhist scriptures. Buddhist cosmogony, which is presented in AS, is the basis for all further, more extensive Buddhist cosmologies. The author shows previous interpretations of AS and offers one of his own. In the analysis he is referring to Buddhist and – broader – Indian context, in which *Aggañña Sutta*'s cosmogonical vision should be read.

KEY WORDS

buddhism, *Aggañña Sutta*, cosmogony, pali canon, buddhist ethics

BIBLIOGRAFIA

1. *Brihadaranjaka*, [w:] *Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, Kraków 2004, s. 59–142
2. *Caṅkī Sutta*, [w:] *The Middle Length Discourses of the Buddha*, trans. Bhikku Bodhi, Bhikku Nāṇamoli, Boston 1995.
3. Collins S., *The Discourse On What Is Primary (Aggañña-sutta)*, “Journal of Indian Philosophy” 1993, Vol. 21, No. 4, s. 301–393.
4. Fenn M., *Two Notions of Poverty in The Pāli Canon*, “Journal of Buddhist Ethics” 1996, Vol. 3, s. 98–125.
5. Gellner E., *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*, Chicago 1992.
6. Gethin R., *Cosmology and Meditation: From the Aggañña Sutta to the Mahayana*, “History of Religions”, Vol. 36, No. 3, Chicago 1997, s. 183–217.
7. Gombrich R., *The Buddha's book of Genesis?*, “Indo-Iranian Journal” 1992, No. 35, s. 159–178.
8. *Hymn o zaistnieniu świata*, RV X.129, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2003, s. 20. Kamburupitiye A., *The Origin of the State: As Reflected in the Aggañña Sutta*, “The Sri Lanka Journal of the Humanities” 1981, Vol. VII, No. 1 & 2, s. 136–146.
9. *Olbrzym Purusza*, RV X.90, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2003, s. 15–17.
10. Sharma R. S., *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi 1996.
11. Sugunasiri S., *Devolution and Evolution in the Aggañña Sutta*, “Canadian Journal of Buddhist Studies” 2013, No. 9, s. 17–102.
12. *The Origin of Things. Aggañña-Sutta*, [w:] *Sayings of the Buddha*, ed. R. Gethin, New York 2008, s. 116–129.
13. *Tevijja Sutta* [w:] *The Long Discourses of the Buddha*, trans. M. Welsh, Sommerville 1995, s. 187–195.
14. Turner V., *Proces rytualny: struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, Warszawa 2010.

15. *Vāseṭṭha Sutta*, [w:] *The Middle Length Discourses of the Buddha*, trans. Bhikku Bodhi, Bhikku Ñāṇamoli, Boston 1995.
16. Wasubandhu, IX Karmapa, *Jewels from Treasury, Vasubandhu's Verses on the Treasury of Abhidharma and Its Commentary by Ninth Karmapa Wangchuk Dorje*, tłum. D. Karma Chopel, New York 2012.