

Marek Szymański

POJĘCIA ORTODOKSJI I HEREZJI W BUDDYZMIE INDYJSKIM*

WSTĘP

Artykuł dotyczy sposobu, w jaki rozumiano ortodoksję w buddyzmie indyjskim. Poniższe rozważania stanowią próbę określenia dominującego w nim modelu, a nie szczegółową rekonstrukcję różnych jego wariantów czy występujących od niego odstępstw. Z tego powodu przedłożony wywód wymaga uzupełnienia oraz dopuszcza ograniczenie zakresu obowiązywania niektórych z postawionych tez¹. Należy zarazem stwierdzić, że dokładne odtworzenie dziejów buddyjskich pojęć ortodoksji i herezji nie jest obecnie (ze względu na fragmentaryczność dostępnego materiału badawczego) możliwe. W poniższych rozważaniach ograniczono się do omówienia takich pojęć ortodoksji i herezji, jakie faktycznie funkcjonowały w buddyzmie indyjskim. Nie podjęto próby określenia istoty prawdziwego buddyzmu, identyfikacji właściwych kryteriów buddyjskiej ortodoksji ani oceny historycznych postaci buddyzmu pod kątem ich prawowierności².

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA SPOSOBU ROZUMIENIA ORTODOKSJI I HEREZJI W INDYJSKIM BUDDYZMIE

Buddyzm bierze początek w działalności postaci historycznej, Siddharthy Gautamy. Przez wiele wieków buddyści indyjscy byli świadomi tego faktu i wywodzili swoje przekonania z nauczania założyciela buddyzmu. W takiej

* Redakcja czasopisma przeprasza dra hab. M. Szymańskiego za zamieszczenie artykułu (nr 6 (3/2013), s. 125–142, wyd. 1) w wersji zawierającej błędny zapis terminów obcojęzycznych. Wskazane błędy nie były popełnione przez autora, ale wynikły z braku staranności redakcji.

¹ Stanie się to celem dalszych badań autora.

² Tego rodzaju próba stanowi istotny składnik tak zwanego krytycznego buddyzmu. Zob. np. P. L. Swanson, *Dlaczego głoszą, że zen nie jest buddyzmem. Współczesna japońska krytyka idei natury buddy*, „Politeja” 18 (2012), s. 193–220.

postawie widzieć można kryterium, które pozwala odróżnić buddystę od wyznawców innych religii w pierwszych wiekach po śmierci Buddy (stosunek do historycznego założyciela buddyzmu uległ zmianie w mahajanie i w buddyzmie tantrycznym)³. Buddyzm narodził się jako jeden z ruchów protestu wobec tradycji bramińskiej. Śakjamuni poddał zdecydowanej krytyce wiarę w znaczący wpływ bóstw na ludzkie życie, przekonanie o skuteczności rytuałów oraz pogląd o zbawczej mocy przestrzegania reguł moralnych. Przekonanie o radykalnej odmienności buddyzmu od innych tradycji i ruchów religijnych od początku stanowiło składnik typowej postawy buddystów. Przekonanie to znalazło wyraz w nacisku kładzionym na obowiązek głoszenia zasad buddyzmu tym, którzy ich nie znają. Od innych ruchów kontestujących tradycję bramińską (oraz od samego braminizmu) buddyzm różnił się radykalną, jak na ówczesne czasy, antropologią. Budda odrzucił substancjalistyczny sposób rozumienia istoty ludzkiej na rzecz wiążkowej interpretacji osoby⁴. Przez wiele wieków stanowiło to wyróżnik tradycji buddyjskiej, bowiem w środowiskach pozabuddyjskich zdecydowanie dominowały poglądy substancjalistyczne.

Wydaje się, że soteriologia buddyjska od początku miała charakter gnostyczny. Buddyści przyjmowali, że czynnikiem, który definitywnie wyzwala od cierpienia, jest odpowiednia wiedza⁵. W tym kontekście rozumiałe jest otaczanie najwyższym szacunkiem dharmy, czyli buddyjskiej doktryny. W dharmie widziano wyraz zbawczego doświadczenia Buddy. Wyraża ona jego treść. Akceptacja językowo wyrażonego nauczania Buddy nie gwarantuje zbawienia. Wymaga ono poznania analogicznego do zbawczego doświadczenia Buddy. Gnoza jest bowiem poznaniem bezpośrednim i naocznym. Dharma wskazuje ostateczny cel i określa sposób jego osiągnięcia. Pozostawione przez Śakjamuniego pouczenia mają kierować religijną aktywnością buddystów w sposób odpowiadający temu, w jaki kierował nią za życia sam Budda⁶. Akceptacja dharmy umożliwia duchowy rozwój⁷. Scharakteryzowany sposób rozumienia związku między wiarą i gnozą stanowi fundament buddyjskiego imperatywu wierności dharmie. Buddyjski imperatyw ortodoksyjności jest więc konsekwencją przyjętych założeń soteriologicznych. To właśnie troska o prawowierność stanowiła jeden z powodów zwołania po śmierci Buddy pierwszego soboru. Jego

³ Zob. niżej.

⁴ Niezgodne z tą tezą interpretacje wczesnego buddyzmu uważam za błędne. Zob. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin 2010, s. 87–108.

⁵ Ibidem, s. 135–141.

⁶ SN III.120.

⁷ J. R. Carter, *Dhamma. Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations. A Study of a Religious Concept*, Tokyo 1978, s. 94–96.

celem było zagwarantowanie wiarygodnego przekazu dharmy⁸. Wspólnota buddyjska obejmuje tych, którzy akceptują dharmę na mocy wiary albo osobistego doświadczenia. Z centralną pozycją dharmy związana jest, charakterystyczna dla wczesnego okresu istnienia sanghy, obawa przed schizmami. Jej rezultatem było unikanie roztrząsania kwestii spornych⁹.

Zakres pojęcia buddyzmu indyjskiego obejmuje wierzenia i praktyki religijne, które rozwinęły się w Indiach w ciągu wielu wieków. Różnice między religijnymi poglądami buddystów pogłębiały się wraz z upływem czasu. Sprzyjały temu czynniki takie jak: respektowanie zalecenia Śakjamuniego, by dharmę głosić w językach miejscowych; kulturowe bogactwo Indii (i związana z tym różnorodność lokalnych wpływów); nieuniknione ograniczenie kontaktów między lokalnymi środowiskami buddyjskimi; intensywny rozwój buddyjskiej filozofii. Doktrynalne różnice osiągnęły poziom, który czyni wskazanie cech dystynktywnych buddyzmu indyjskiego zadaniem trudnym, jeśli nie karkołomnym¹⁰. Świadomość istotnej odmienności własnych poglądów religijnych względem przekonań innych buddystów nie była niczym wyjątkowym. Przeciwnie, własną tożsamość religijną często definiowano poprzez przeciwstawienie swojego stanowiska poglądom innych buddystów. Elity intelektualne wiele uwagi poświęcały precyzyjnemu definiowaniu doktrynalnych różnic, co prowadziło do ich pogłębienia. Powszechnie rozpoznawano wartość postawy ortodoksyjnej, rozumianej jako wierność tej buddyjskiej doktrynie, która poznawczo i prakseologicznie góruje nad innymi. Takie cechy przypisywano własnej doktrynie.

Pojęcie ortodoksji w tak zwanym buddyzmie szkół (*nikāya*) jest związane z przebiegiem procesu kanonizacji religijnych tekstów. Wierzone, że teksty składające się na kanon w sposób adekwatny przekazują treść nauczania buddy oraz interpretują to przesłanie w sposób właściwy. Teksty te charakteryzują podstawowe aspekty egzystencji człowieka, wskazują soteriologiczne cele oraz opisują sposób ich realizacji. Oferują szerszy kontekst teoretyczny w postaci systematycznego wyjaśnienia natury najważniejszych procesów zachodzących w świecie. Główne odłamy buddyzmu szkół stworzyły odrębne kanony. Doktryny, które znalazły w nich wyraz, różniły się

⁸ Np. Ch. S. Prebish, *Councils: Buddhist Concils*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, eds. L. Jones et al., Vol. 3, Detroit 2005, s. 2034, 2035.

⁹ Np. DN III.210, III.127 oraz niżej (pkt 3).

¹⁰ Poglądy i praktyki opisane w wielu tantrach uznawanych za buddyjskie stanowią przypadek skrajny. Twórcy tych tekstów nawiązywali do tradycji buddyjskiej w sposób powierzchowny, ignorując pryncypia buddyjskiego światopoglądu. Por. np. D. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London 1987, s. 152–153, 180–181, 186.

znacząco w wielu aspektach. Każdej z nich zwolennicy przyznawali status jedynej poprawnej wykładni nauk założyciela buddyzmu¹¹. W indyjskiej mahajanie imperatyw prawowierności rozumiano inaczej. Po pierwsze, za autorytatywne uznawano teksty ewidentnie nowe i niebędące komentarzami do tekstów wcześniej znanych. Przyznawano im status dotąd nieznanych wypowiedzi Śakjamuniego, a nawet przypisywano ich autorstwo innym istotom oświeconym. Po drugie, ruch mahajany w Indiach nie znalazł, analogicznego do buddyzmu szkół, odzwierciedlenia w strukturach instytucjonalnych. Autorytatywność tekstów – i wyrażonych w nich stanowisk – nie została potwierdzona prestiżem instytucji o zasięgu ponadlokalnym. Grupy tekstów autorytatywnych nie uzyskały statusu zbiorów zamkniętych. Imperatyw prawowierności pozostawał jednak ważnym punktem odniesienia wyznawców mahajany. W tym przypadku, zamiast takiej legitymizacji poglądów czy praktyk, która polega na uzasadnieniu ich przynależności do pewnego nurtu tradycji, często szukano uzasadnienia o charakterze programowo ahistorycznym (mitologicznym czy odwołującym się do osobistego objawienia)¹².

W buddyjskim podejściu do kwestii heterodoksji w centrum zainteresowania lokuje się wspólnotę pryncypiów. W rezultacie rozpoznanie wartości postawy ortodoksyjnej nie pociągało za sobą w sposób nieunikniony potępienia buddyjskiej heterodoksji. Przekonanie o wyższości własnego stanowiska nie prowadziło z konieczności do odmawiania jakiegokolwiek wartości innym buddyjskim doktrynom. Uznawano ich użyteczność w dążeniu do realizacji akceptowanych celów religijnych. Mówiąc bardziej ogólnie: przyjmowano, że błędy doktrynalne nie uniemożliwiają realizacji takich celów. Znaczące w tym kontekście wydaje się to, że przyczyną pierwszych rozłamów w indyjskim buddyzmie były nie kontrowersje doktrynalne (bez wątplenia występujące), ale różnice zdań na temat zasad właściwego postępowania (które uniemożliwiały mnichom koegzystencję w obrębie jednej wspólnoty)¹³. Wydaje się, że istnieje genetyczna zależność między tolerancją w stosunku do buddystów o odmiennych poglądach oraz pewnymi (omówionymi niżej) elementami buddyjskiej soteriologii. Można w owej tolerancji widzieć również przejaw ogólnindyjskiego prymatu ortopraksji nad ortodoksją¹⁴.

¹¹ Np. A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 2000, s. 2–12, 195–200.

¹² Zob. niżej (pkt 3).

¹³ Np. H. Bechert, *Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna*, [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, ed. P. Williams, Vol. 2, London–New York 2005, s. 25–26.

¹⁴ „Uderzającą cechą hinduizmu jest to, że praktyka przeważa nad wierzeniami. To, co hindus robi, jest ważniejsze niż to, w co wierzy” (G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 12).

Wolno chyba uznać, że pierwotny model buddyjskiej postawy wobec buddystów innowierców to protekcyjna życzliwość wobec osób, które dzielą z nami system podstawowych wartości, ale głębiej są pogrążone w błędzie i dlatego znajdują się w sytuacji trudniejszej niż nasza. Realizację tego modelu zakłócały jednak rozmaite czynniki. Jednym z nich była trudność pogodzenia modelu tolerancji ze zdecydowaną negatywną oceną działań, które prowadzą do rozłamów w obrębie buddyjskiej wspólnoty (*saṅgha-bheda*)¹⁵. Zderzenie przekonań różnych osób o wyższości własnego stanowiska pozostaje przecież czynnikiem konfliktogennym nawet w moderującym kontekście czynników, które sprzyjają rozwojowi poczucia solidarności. W przypadku konfrontacji z przedstawicielami innej denominacji (którzy są zwolennikami odmiennej doktryny) granica między powinnością bezkompromisowej obrony prawdy a potępieniem błędzących (przekonanych o wyższości własnego stanowiska i starających się przeciągnąć innych na swoją stronę) jest trudna do wyznaczenia.

Względnie pozytywna ocena buddyjskiej heterodoksji znalazła sformalizowany wyraz w mahajanie. Przyjmowano, że poglądy i metody postępowania charakterystyczne dla buddyzmu szkół pozwalają osiągnąć poślednią postać wyzwolenia (w postaci stanu arhata), zaś przyjęcie perspektywy mahajany umożliwia uzyskanie statusu bodhisattwy i – ostatecznie – najdoskonalszego stanu buddy¹⁶. Uznanie zyskała koncepcja trzech wrodzonych, wykluczających się inklinacji (*gotra*) oraz trzech odpowiadających im pojazdów (*triyāna*), czyli soteriologicznych strategii. Jej zwolennicy twierdzili, że ludzie posiadają wrodzone predyspozycje, które umożliwiają im osiągnięcie stanu bodhisattwy (a docelowo: buddy), arhata albo pratjekabuddy (*pratyekabuddha*). Przyjmowano, że nie sposób osiągnąć religijnego celu, który nie odpowiada posiadanym skłonnościom. Stosownie do tego wyróżniano trzy klasy osób. Pierwsza powinna realizować (akceptowany w mahajanie) model rozwoju bodhisattwy (*bodhisattva-yāna*). Drugiej zalecano podążanie ścieżką słuchacza (*śrāvaka-yāna*), typową dla buddyzmu szkół. Przedstawiciele ostatniej klasy osób dążą jakoby do wyzwolenia samodzielnie, to znaczy ignorując przekaz dharma

¹⁵ Np. B. Baruah, *Buddhist Sects and Sectarianism*, New Delhi 2000, s. 34; D. Dutt, *Buddhist Sects in India*, Delhi 1978, s. 37–38. Zgodnie z kanonicznymi tekstami therawady, dążenie do rozłamu zawsze jest świadectwem złej woli.

¹⁶ H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London 1932, s. 9–29. Por. P. Harrison, *Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity among the Followers of Early Mahāyāna*, [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, ed. P. Williams, Vol. 3, London–New York 2005; H. Nagao, *The Bodhisattva Returns to This World*, [w:] *Mādhyamika and Yogācāra. A Study in Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G.M. Nagao*, ed. L. Kawamura, Albany 1991, s. 23–34.

dokonujący się za pośrednictwem buddyjskiej wspólnoty¹⁷. Problem braku zgodności między różnymi buddyjskimi koncepcjami rzeczywistości starano się rozwiązać, unikając potępienia stanowisk uznawanych za błędne. Odwołano się do hermeneutycznej strategii, która polega na wyróżnieniu wielu, dostosowanych do potrzeb i zdolności odbiorcy, poziomów znaczenia tego samego tekstu¹⁸. Uznanie zyskała koncepcja kolejnych obrotów koła dharma (*dharmacakra-pravartana*). Zgodnie z nią, nauczanie Buddy dokonuje się w kolejnych, oddalonych w czasie odsłonach¹⁹. Różnym poglądom buddyjskim przypisywano status zręcznych środków (*upāya-kauśalya*), czyli doraźnie użytecznego narzędzia wzbudzania rozwoju osób duchowo niedojrzałych, jakim posługują się buddowie i bodhisattwowie. Istotą nauki o zręcznych środkach w jej skrajnej postaci wydaje się przekonanie, że wszelkie ujęcia teoretyczne posiadają wartość wyłącznie względną. Nauka o zręcznych środkach pozostawała w ścisłym związku z koncepcją jedynej drogi rozwoju (*ekayāna*). Jej zwolennicy twierdzili, że rozmaite buddyjskie strategie soteriologiczne łączą się ze sobą, o ile są realizowane w sposób konsekwentny, i w sposób naturalny przeobrażają się w ścieżkę bodhisattwy (*bodhisattva-yāna*)²⁰. Jeszcze dalej szli ci przedstawiciele mahajany, którzy bronili stanowiska zwanego „brakiem drogi” (*ayāna*). Kwestionowali oni bezwzględną wartość wszelkich modeli soteriologicznych jako wykorzystujących (nieadekwatne z natury) schematy pojęciowe²¹.

Indyjscy buddyści zdecydowanie negatywnie oceniali stanowiska, w których widzieli odstępstwo od pryncypiów buddyjskiego przesłania. Zwolennicy tak ocenionych poglądów przestawali być postrzegani jako prawdziwi buddyści. Uznawano ich za wyznawców innej religii (*tīrthika*,

¹⁷ Takie podejście (typowe w przypadku jogaćarinów) rywalizowało ze stanowiskiem (reprezentowanym przez madhjamików), zgodnie z którym każda świadoma istota jest zdolna do uzyskania statusu buddy. Omówienie tej kontrowersji znaleźć można w pracy: D. S. Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris 1969 (szczególnie s. 71–173). Rozważania Ruegga streścił B. E. Brown: *The Buddha Nature. A Study of Tathāgatagarbha and Ālavyijñāna*, Delhi 1991, s. 59–67.

¹⁸ Np. L. O. Gomez, *Buddhist Books and Texts: Exegesis and Hermeneutics*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, eds. L. Jones et al., Vol. 2, s. 1272; D. S. Ruegg, *Aspects of the Study of the (Earlier) Indian Mahāyāna*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 27/1 (2004), s. 41–42.

¹⁹ Np. L. O. Gomez, op. cit., s. 1275–1276.

²⁰ Por. np. P. Williams, *Buddyzm mahajana*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2000, s. 179–180, 183–185; J. W. Schroeder, *Skillful Means. The Heart of Buddhist Compassion*, Delhi 2001, s. 64–88.

²¹ D. S. Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra...*, op. cit., s. 74, 181.

antaścara-tīrthika, bāhya) i za zwolenników nauki Mary (*Māra-vacana*), chociaż sami powoływali się na autorytet Buddy. Do takich właśnie przypadków można w buddyzmie indyjskim odnieść pojęcie herezji (heterodoksji heretyckiej), odróżniając je w sposób wyraźny od pojęcia heterodoksji nieheretyckiej²². Zarzut popadnięcia w herezję wysuwali wzajemnie wobec siebie zwolennicy i przeciwnicy mahajany. Pojawiał się on również w stosunkach między grupami reprezentującymi buddyzm szkół (*nikāya*). Powodem potępienia różnych buddyjskich doktryn było między innymi to, że dostrzegano w nich obecność mniemania o istnieniu substancjalistycznie rozumianej osoby czy wyraz ontologicznego nihilizmu. Buddyjska etyka uniwersalnego współczucia nie zawsze kształtowała stosunek do innowierców. Źródła buddyjskie dają świadectwo wrogości wobec grup uznawanych za heretyckie²³. Zakres pojęcia herezji nie mógł jednak zostać w buddyzmie indyjskim wyznaczony w sposób powszechnie uznany. Podstawowe przyczyny braku zgody co do zakresu tego pojęcia są takie same, jak przyczyny kontrowersji dotyczących zakresu pojęcia ortodoksji. Są to:

1. stopniowy [kumulatywny] przebieg procesu dywersyfikacji stanowisk;
2. dążenie buddyjskich innowatorów do przedstawienia innowacji nie jako odrzucenia starszych przekonań, ale jako ich poprawnej interpretacji czy uzupełnienia;
3. brak powszechnie akceptowanych autorytetów²⁴.

W takich okolicznościach stronnictwa oskarżone o herezję zwykle elokwentnie odpięły ten zarzut. Kategoryczne oceny określonych osób czy instytucji nie mogły zyskać powszechnej aprobaty ze względu na brak organizacyjnej jedności.

²² Za paradygmatyczny przypadek buddyjskiej herezji można chyba uznać opisaną w kanonie palijskim schizmę Dewadatty. Zwolennicy Dewadatty odrzucili autorytet Buddy, wykluczając się tym samym ze wspólnoty jego uczniów i naśladowców. Co więcej, ci pierwsi heretycy podjęli jakoby kroki zmierzające do fizycznej eliminacji Śakjamuniego, stanowiąc tym samym zagrożenie dla przekazu prawdziwej dharmy. Zob. np. *The Life of the Buddha: According to the Pāli Canon*, trans. and ed. Bhikkhu Ñāṇamoli, Kandy 1992, s. 257–272.

²³ F. Tola, C. Dragonetti, *The Conflict of Change in Buddhism: the Hīnayānist Reaction*, „Cahiers d’Extreme-Asie” 9 (1996–1997), s. 233–254; *‘Abhidharmakośabhāṣyam’ by Louis de La Vallée Poussin*, trans. L. M. Pruden, Vol. 4, Berkeley 1988, s. 1356–1357; B. E. Brown, op. cit., s. 80–81.

²⁴ Na temat przyczyn instytucjonalnego rozbitcia buddyzmu w Indiach zob. np. D. Dutt, op. cit., s. 39–47.

2. ŹRÓDŁA TOLERANCJI W STOSUNKU DO NIEHERETYCKIEJ HETERODOKSJI

Wydaje się, że na buddyjską postawę akceptacji nieheretyckiej odmienności doktrynalnej wpłynęły trzy grupy czynników:

- I. założenia buddyjskiej soteriologii,
- II. przyjęty model życia monastycznego,
- III. historyczne okoliczności rozwoju buddyzmu.

Ad I. Buddyści zachowali pamięć o pewnych wypowiedziach Śakjamuniego, które:

- powściągały skłonność do dogmatyzmu;
- powstrzymywały od uzależniania wyzwolenia i duchowego rozwoju od akceptacji szczegółowych rozstrzygnięć doktrynalnych;
- uzasadniały prymat ortopraksji nad ortodoksją.

Wyróżnić można co najmniej cztery grupy wypowiedzi tego rodzaju:

1. W wypowiedziach przypisywanych Śakjamuniemu ważną rolę odgrywa potępienie bezkrytycznej akceptacji doktryn religijnych. Budda podkreślał konieczność wszechstronnego sprawdzenia wiarygodności nauczycieli oraz oceny ich przesłania pod kątem skuteczności formułowanych zaleceń. Odnosił tę zasadę również do siebie, będąc przekonanym o słuszności i zbawczej skuteczności własnej nauki. Zgodnie z tą zasadą ograniczonego zaufania do religijnego przewodnika, prawdziwość słów preceptora ma być kontrolowana przez ucznia na kolejnych etapach pobierania nauk²⁵.

Nic dziwnego, że cnota wiary (*śraddha*) jest w nikajach rozumiana nie jako gotowość akceptacji określonych tez, ale jako czynnik o charakterze afektywnym: jako podlegające stopniowaniu zaufanie do osoby Buddy oraz do dharmy i sanghy (które reprezentują Buddę). Wczesno-buddyjska koncepcja wiary każe myśleć o buddyjskiej wspólnotcie jako o grupie osób, które akceptują ten sam zespół przekonań fundamentalnych. Nie pozwala jednak od wszystkich wymagać akceptacji wszystkich tez, które uznają osoby bardziej zaawansowane w duchowym rozwoju. Na gruncie zasady ograniczonego zaufania, wymaganie od kogoś wiary w to, do prawdziwości czego ma zasadnicze wątpliwości, stanowi aberrację. Rozwój wiary stanowi jeden z aspektów duchowego doskonalenia. Brakowi czy słabości wiary nie można zaradzić w sposób

²⁵ K. Kosior, *Droga środkowa w nikajach*, Lublin 1999, s. 72–75.

doraźny²⁶. Sformułowanie zasady ograniczonego zaufania dokonało się w kontekście działalności misyjnej. Trudno było jednak ignorować tę zasadę w odniesieniu do członków wspólnoty buddyjskiej²⁷.

2. Śakjamuni wskazywał na instrumentalny charakter dharmy. Swą naukę porównał do tratwy, którą należy porzucić po przepłynięciu rzeki²⁸. Dharma po uzyskaniu oświecenia staje się bezużyteczna. Tego rodzaju relatywizacja wartości doktryny może być rozumiana dwojako. Interpretacja powściągliwa jest charakterystyczna dla buddyzmu szkół. Zgodnie z nią, oparta na (zaledwie) wierze akceptacja doktryny stanowi zarówno instrument zbawienia, jak i świadectwo duchowej niedojrzałości. Interpretacja bardziej śmiała znana jest między innymi z madhjamaki. W tym przypadku dharmę traktowano jako próbę werbalizacji zbawczego doświadczenia, które z zasady pozostaje wolne od schematów pojęciowych. W tej perspektywie buddyjska doktryna staje się w najlepszym razie poznawczym „przybliżeniem” o praktycznej wartości²⁹. Pierwsza interpretacja powściąga pokusę, by w akceptacji szczegółowo określonej doktryny widzieć kryterium bycia dobrym buddystą. Przyjęcie drugiej interpretacji wręcz uniemożliwia powstanie takiej pokusy.

3. Zgodnie z buddyjską tradycją Śakjamuni nie był pierwszym człowiekiem, który osiągnął stan nirwany. W buddyzmie wczesnym i w buddyzmie szkół powszechnie przyjmowano, że gnoza jest uzyskiwana dzięki własnemu wysiłkowi. Bez wsparcia w postaci znajomości buddyjskiej dharmy wyzwolenie z sansary jest skrajnie trudne i rzadkie, ale pozostaje możliwe. W mahajanie również uznawano możliwość wyzwolenia bez pouczenia przez istoty oświecone, chociaż nie uważano tego za optymalny wariant rozwoju³⁰. Przywołane stanowiska trudno pogodzić z bezwzględny wymogiem akceptacji określonej doktryny.

²⁶ Por. R. M. L. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening. A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, Leiden–New York–Köln 1992, s. 106–116.

²⁷ Sposób rozumienia roli religijnego nauczyciela, podobnie jak wiele innych składników buddyjskiej doktryny, ulegał jednak zmianie. W sutrach mahajany znaczną wagę przypisuje się zaufaniu do osobistego nauczyciela. W wadźrajanie guru osiągnął status autorytetu otoczonego kultem i wymagającego bezwzględnego posłuszeństwa. Zob. np. D. L. Snellgrove, op. cit., s. 176–180.

²⁸ MN I.134–135.

²⁹ Por. np. D. S. Ruegg, *The Uses of the Four Postions of the catuṣkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism*, „Journal of Indian Philosophy” 5 (1971), s. 11–12; P. Williams, *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, „Journal of Indian Philosophy” 8 (1980), s. 25–32.

³⁰ Np. A. K. Warder, op. cit., s. 197, 341.

4. Tradycja buddyjska przechowała pamięć o niechęci Śakjamuniego do jednoznacznego wypowiedzania się na pewne tematy. Są to bez wątpienia kwestie ważne z punktu widzenia osoby, która odczuwa potrzebę systematycznej interpretacji rzeczywistości. Budda konsekwentnie odmawiał bowiem odpowiedzi na pytania dotyczące czasowych i przestrzennych granic świata, oraz relacji między ciałem i Jaźnią³¹.

Odmowa odpowiedzi była podyktowana względami dydaktycznymi, to znaczy obawą przed byciem niewłaściwie zrozumianym i niechęcią do roztrząsania kwestii, które nie służą duchowemu rozwojowi. Śakjamuni miał twierdzić, że treści przekazane przez niego uczniom stanowią tylko niewielką część jego wiedzy³². W tej postawie oszczędnego dawkowania wiedzy znalazł wyraz krytyczny stosunek do pokładania nadmiernej nadziei w możliwościach poznania dyskursywnego. Zaryzykować można tezę, że wczesnobuddyjskie przesłanie miało charakter celowo antysystemowy.

Szczególnym przypadkiem jest zagadnienie istnienia istoty oświeconej po jej śmierci. Budda odrzucić miał jako fałszywe cztery tezy: 1. wyzwolony istnieje po swej śmierci; 2. wyzwolony nie istnieje po śmierci; 3. wyzwolony zarazem istnieje i nie istnieje po śmierci; 4. wyzwolony ani istnieje, ani nie istnieje po śmierci³³. Wydaje się, że u podstaw postępowania Śakjamuniego leży przekonanie o braku możliwości opisaną natury rozważanego stanu bez popadania w sprzeczność. We wczesną doktrynę buddyjską wpisany byłby tym samym rys irracjonalny – mniej czy bardziej wyraźna świadomość autodestruktywności dyskursu prowadzonego w sposób konsekwentny i nieograniczony. Wydaje się, że świadomość ta odnosi się również do statusu „ziemskiej” egzystencji Buddy. Paradoksalny status został przypisany nie transcendentnej zasadzie, ale człowiekowi, który mocą własnego wysiłku przenosi swą egzystencję na płaszczyznę, której nie dotyczą prawidłowości rządzące przebiegiem zdarzeń w kosmosie ani zasady logiki. Jądrem wczesnobuddyjskiej soteriologii jest więc paradoks, który czyni z dążenia do systematycznej wykładni buddyjskiego przesłania zadanie beznadziejne³⁴.

Podjętych w abhidharmie prób ontologicznej interpretacji stanu oświecenia nie sposób uznać za udane. Wprowadzono pojęcie nirwany jako dharmy wiecznej, która może wejść w związek (czasowo ograniczony) z pewnym organizmem psychofizycznym. Rozwiązywało to podstawowe trudności teoretyczne, ale zarazem odzierało nirwanę pośmiertną z wszelkich zna-

³¹ MN II.426–432.

³² SN V.437–438.

³³ MN 484–486.

³⁴ M. Szymański, op. cit., s. 147–151.

mion egzystencji świadomej (aktywność świadomą wiązano z organizmem psychofizycznym, który ma ulegać zniszczeniu w chwili śmierci osoby wyzwolonej). Taki ideał soteriologiczny nie mógł uzyskać powszechnej akceptacji. Wątpliwe by wydawał się atrakcyjny nawet tym myślicielom, którzy rozwijali koncepcje nirwany jako dharmy nieuwarunkowanej. Zapewne między innymi z tego powodu unikali oni rozważań na temat nirwany pośmiertnej³⁵. Świadomość trudności, które towarzyszyły próbom określenia natury ostatecznego celu religii buddyjskiej, sprzyjała powstawaniu wątpliwości co do bezwzględnej wartości systematycznej wykładni pryncypiów wiary. Wątpliwości takie znalazły nieskrępowany wyraz w mahajanie³⁶.

Ad II. Wydaje się, że na buddyjski stosunek do nieheretyckiej ortodoksji wpływ wywarły również zalecenia Buddy odnoszące się do sposobu funkcjonowania buddyjskiej społeczności. Chodzi o podział na mnichów i buddystów świeckich, o przypisanie tym grupom określonych kompetencji oraz o podstawowe zasady, które regulują życie mnichów. W kontekście prowadzonych rozważań ważne wydają się następujące zasady:

1. przyjęcie takiej hierarchii monastycznych przewinień, w której znalazł wyraz prymat ortopraksji nad ortodoksją³⁷;
2. zależność materialna mnichów buddyjskich od doraźnego i dobrowolnego wsparcia osób świeckich, zazwyczaj niezbyt zainteresowanych doktrynalnymi subtelnościami³⁸;
3. brak monastycznych instytucji, które umożliwiłyby efektywne rozstrzygnięcie kontrowersji i wątpliwości o charakterze doktrynalnym.

Ad III. Do okoliczności historycznych, które wpłynęły na sposób rozumienia ortodoksji w buddyzmie, mogą zostać zaliczone następujące czynniki:

1. Żywotność tradycji niebuddyjskich (przede wszystkim braminizmu) oraz posiadanie przez buddystów świadomości takiego stanu rzeczy. Buddyści w znacznym stopniu definiowali swą religijną tożsamość poprzez przeciwstawienie jej innym tradycjom religijnym.
2. Szybka dyferencjacja poglądów buddystów i związana z tym świadomość braku jedności już we wczesnym okresie istnienia sanghy³⁹.

³⁵ Ibidem, s. 225–227.

³⁶ Zob. przyp. 29.

³⁷ Np. D. Schlingloff, *Buddyzm. Monastyczna i świecka droga zbawienia*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 43–45, 51–54.

³⁸ Ibidem, s. 24–27.

³⁹ Szybkiemu różnicowaniu poglądów na temat technik medytacyjnych, które umożliwiają uzyskanie oświecenia, poświęcona jest praca J. Bronkhorsta: *The Two Traditions of Meditations In Ancient India*, Stuttgart 1986 (konkluzje na s. 88–89). Por. L. Schmithausen,

3. Brak możliwości uzyskania dominacji (w skali ponadlokalnej) przez jeden z odłamów buddyzmu.
4. Długotrwałość procesu kształtowania się kanonów oraz ich funkcjonowania w formie ustnej (prowadziło to do tego, że nawet teksty kanoniczne jednej szkoły nie były doktrynalnie jednorodne).
5. Wspólnota buddyjskich miejsc kultu (związanych między innymi z historycznym założycielem buddyzmu)⁴⁰.
6. Indyjska tradycja tolerancji czy inkluzywizmu w stosunku do religijnej odmienności⁴¹.

3. POSTACI I REZULTATY BUDDYJSKIEJ TROSKI O PRAWOWIERNOŚĆ

Początkowo naukę Śakjamuniego przekazywano w sposób swobodny, całkowicie polegając na własnej pamięci i dowolnie dobierając słowa. Istnieją dwie teorie dotyczące dalszego rozwoju oralnej literatury buddyjskiej. Zdaniem takich badaczy, jak L. S. Cousins i R. Gethin, literatura ta, przed uzyskaniem ściśle określonej postaci, miała charakter improwizowany. Wykorzystywano stałe frazy, perykopy czy schematy w sposób, który pozostawiał wiele miejsca inwencji mówcy. Równocześnie funkcjonowałyby więc rozmaite i równoprawne warianty sutr⁴². A. Wynne wykazał, że argumenty przedstawione na rzecz słuszności tej teorii są błędne. Są powody, by (wbrew Cousinsowi i Gethinowi) przyjąć, że w IV i III wieku przed Chrystusem buddyści tworzyli teksty o ściśle określonej postaci i przekazywali je słowo w słowo w ramach zbiorowej recytacji⁴³. Nie wydaje się również,

On Some Aspects of Descriptions or Theories of Liberating Insight and Enlightenment in Early Buddhism, [w:] *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, eds. K. Bruhn, A. Wezler, Wiesbaden 1986, s. 214–215, 223–228.

⁴⁰ Np. A. K. Warder, op. cit., s. 219–222.

⁴¹ Por. W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, Warszawa 2008, s. 607–624.

⁴² L. S. Cousins, *Pāli Oral Literature*, [w:] *Buddhist Studies – Ancient and Modern*, eds. P. Denwood, A. Piatigorsky, London 1983, s. 1–11; R. M. L. Gethin, *The Mātikās: Memorization, Mindfulness and the List*, [w:] *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, ed. J. Gyatso, Albany 1992, s. 149–172.

⁴³ A. Wynne, *The Oral Transmission of Early Buddhist Literature*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 27 (2004), s. 100–116, 119.

by do improwizacji na kanwie gotowych partii tekstu odwoływano się wcześniej⁴⁴. Tę buddyjską skłonność do dosłowności można łączyć z pietyzmem żywionym dla nauki Śakjamuniego oraz z przekonaniem o szczególnym charakterze dharmy (jako zasadniczo odbiegającej od takiego sposobu myślenia o sobie i świecie, do jakiego mamy naturalną skłonność). Obawiano się jej wypaczenia.

Zbiór w ten sposób traktowanych tekstów nie miał jednak charakteru zamkniętego. Uzupełniano go bez zastrzeżeń o nowe składniki, o ile spełniały one określone warunki genetyczne i merytoryczne. Daje temu świadectwo na przykład *Mahāparinirvāṇa-sūtra*. Zaleca ona uznanie za wypowiedzi Buddy (i włączanie do zbioru sutr) takich tekstów, które pochodzą z jednego z autorytatywnych źródeł oraz zachowują zgodność z tekstami już uznanymi za wiarygodne. Jako autorytatywne źródła (*mahā-padeśa*) wskazano:

1. Buddę,
2. lokalną wspólnotę mnichów,
3. grupę starszych mnichów, którzy specjalizują się w przekazie tekstów uznawanych za autorytatywne,
4. dowolnego ze starszych mnichów, którzy specjalizują się w przekazie takich tekstów⁴⁵.

Akceptacja tak określonego kryterium autorytatywności tekstów sprzyjała (wbrew intencji jego twórców) dyferencjacji stanowisk. Umożliwiła legitymizację nowych poglądów (przez uzupełnianie zbioru autorytatywnych tekstów) oraz pozwalała uzasadnić ich rozpowszechnianie. Kontrowersje na temat słuszności rozmaitych poglądów, dla obrony których można było przywołać odpowiednie sutry, były nieuniknione. W sutrze *Kinti* wyróżniono cztery sytuacje, w których znaleźć się mogą buddyści powołujący się na teksty uznawane za wiarygodne:

1. brak zgody co do znaczenia i litery tekstu,
2. brak zgody co do znaczenia, ale nie litery,
3. zgoda co do znaczenia, ale nie litery,
4. zgoda co do znaczenia i litery.

⁴⁴ Ibidem, s. 121–122. Wynne uznaje, że improwizowany charakter pierwotnie mogły posiadać *Džataki*. Zwraca jednak uwagę na to, że te ich partie, które mogły mieć charakter improwizowany, nie zostały przez therawadinów włączone do kanonu (ibidem, s. 123, przyp. 65).

⁴⁵ DN II.123–125.

Czytamy, że w przypadku stwierdzenia niezgodności należy poinformować o niej mnichów będących zwolennikami odmiennych frakcji. Należy ich zarazem przestrzec przed wszczynaniem dyskusji (*vivāda*) na temat poprawności danego tekstu czy jego interpretacji. Spór mógłby bowiem prowadzić do rozłamu. Błąd powinien zostać wyeliminowany w inny sposób. Chociaż w tekście nie określono go wprost, to domyślać się można, że chodzi o odwołanie się do arbitrażu sanghy jako całości⁴⁶.

Taka strategia nie mogła uchronić buddyjskiej społeczności przed kolejnymi schizmami. Mniejszość przekonana o swych racjach niechętnie poddaje się wyrokowi większości. Co ważniejsze, określenie zdania większości było łatwe tylko w środowiskach lokalnych. Obecna w świadomości buddystów instytucja soboru (jako najwyższego autorytetu) nie mogła funkcjonować z uwagi na brak hierarchicznej struktury sanghy, rozległość terytorium, na którym działali buddyści, oraz polityczną niejednorodność tego obszaru. Kolejne rozłamy czyniły sytuację coraz bardziej beznadziejną. Sobory ograniczone do poszczególnych szkół mogły tylko dawać wyraz istniejącym podziałom i je pogłębiać. W zbiorach tekstów uznawanych za autorytatywne wprowadzano w poszczególnych odłamach odmienne zmiany. Porównanie zbiorów sutr therawady i sarwastiwady świadczy o tym, że wprowadzano nowe teksty, modyfikowano kompozycję materiału oraz język. Wydaje się, że stanowi to rezultat przyznania mnichom wyspecjalizowanym w przekazie autorytatywnych tekstów pewnego marginesu swobody⁴⁷. Do kanonów poszczególnych szkół włączono odmienne teksty o charakterze egzegetycznym. Znajdowały w nich wyraz stanowiska charakterystyczne dla poszczególnych szkół⁴⁸. Pewne zmiany kanonu były możliwe również po jego spisaniu. Wymagały jednak zapewne akceptacji przez sobór danej szkoły⁴⁹.

Wydaje się, że powstania mahajany nie należy łączyć z określonym miejscem, szkołą ani określonym zespołem poglądów. Mamy do czynienia z wielopostaciowym ruchem, którego instytucjonalna odrębność kształtowała się stopniowo i który rozprzestrzenił się na zasadzie policentrycznej dyfuzji⁵⁰.

⁴⁶ MN II.239–241.

⁴⁷ A. Wynnie, op. cit., s. 123.

⁴⁸ Np. A. Hirakawa, *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, Honolulu 1990, s. 127–135.

⁴⁹ E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Rome 1956, s. 174.

⁵⁰ D. S. Ruegg, *Aspects of the Study of the (Earlier) Indian Mahāyāna*, op. cit., s. 33–34, 49–51, 55–56. Zwolennicy mahajany początkowo funkcjonowali w obrębie porządków monastycznych starych szkół (*nikāya*). Nie wiadomo jednak, jak długo utrzymywał się taki stan rzeczy (G. Schopen, *On Sending the Monks Back to Their Books. Cult*

Różnorodność indyjskiej mahajany na poziomie doktrynalnym i instytucjonalnym miała charakter trwały. Zwolennicy ruchu mahajany uznawali za autorytatywne nowe teksty, które powstawały od około I wieku przed Chrystusem i w których znajdowały wyraz nowe idee⁵¹. Autorytet tych tekstów uzasadniano w sposób tradycyjny, to znaczy nadając im status słów samego Buddy (*Buddha-vacana*). Tradycyjnie nazywano takie teksty „sutrami”. W uzasadnianiu takiego sposobu traktowania nieznanych wcześniej tekstów ważną rolę odgrywały:

1. koncepcja stałej obecności i aktywności Buddy w świecie w postaci ciała radości (*sambhoga-kāya*)⁵²;
2. pojęcie natchnionej inteligencji (*pratibhāna*), która pozwala uczniom przeniknąć i wyrazić w słowach najgłębsze myśli Buddy⁵³;
3. praktykowanie medytacji, która polega na wizualizowaniu obecności Buddy, i interpretowanie takich wizualizacji jako kontaktu z Buddą rzeczywistym⁵⁴.

Radykalne stanowisko zajmowali zwolennicy tezy, zgodnie z którą każdy tekst prawdziwy, dotyczący dharma i przyczyniający się do autentycznego rozwoju duchowego, musi być słowem Buddy (*Buddha-vacana*)⁵⁵.

Istnieje hipoteza, wedle której powstanie mahajany nie byłoby możliwe bez posłużenia się pismem. Zdaniem R. Gombricha, spisanie sutr mahajany stanowiło warunek ich przetrwania (jako tekstów, których początkowo żadna wspólnota nie włączała do zbiorów przekazywanych ustnie w sposób metodyczny)⁵⁶. Pewne sutry mahajany znamy jednak w dwóch czy większej liczbie wersji, które nie stanowią wariantów jakiegoś tekstu pierwotnego. Może to wskazywać na to, że przekaz tych tekstów początkowo dokonywał się w formie ustnej. Tak czy inaczej, posłużenie się pismem odegrało ważną

and Conservatism in Early Mahāyāna Buddhism, [w:] idem, *Figments and Fragments of Buddhism in India. More Collected Papers*, Honolulu 2005, s. 115).

⁵¹ Zdaniem G. Schopena, u swych początków mahajana była jednak ruchem konserwatywnym mającym na celu restytucję tradycyjnego etosu mnicha (ibidem, s. 138–139).

⁵² Na temat koncepcji trzech ciał Buddy zob. np. H. Nagao, *On the Theory of Buddha Body (Buddha-kāya)*, [w:] *Mādhyamika and Yogācāra*, ed. L. Kawamura, s. 107–112.

⁵³ D. S. Ruegg, *Aspects of the Study of the (Earlier) Indian Mahāyāna*, op. cit., s. 18–19.

⁵⁴ P. M. Harrison, *Buddhānumṛti in the Pratyutpannabuddhasaṁmukhāvasthisamādhī-sūtra*, [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, ed. P. Williams, Vol. 3, op. cit., szczeg. s. 102–104.

⁵⁵ Np. P. Williams, *Buddyzm mahajana*, op. cit., s. 46–47.

⁵⁶ R. F. Gombrich, *How the Mahāyāna Began*, [w:] *The Buddhist Forum. Volume 1. Seminar Papers 1987–1988*, ed. T. Skorupski, London 1990, s. 21.

rolę w procesie rozpowszechniania sutr mahajany⁵⁷. Spisane sutry traktowano jako ciało czy obraz Buddy (*jinavigraha*) i otaczano kultem⁵⁸.

Zwolennicy mahajany uważali siebie za stronników prawdziwej i wiecznej dharmy. Zwykle nie odcinali się przy tym całkowicie od doktryn tych szkół, które reprezentowały drogę słuchaczy (*śrāvaka-yāna*). Przeciwnie, autorzy mahajanistycznych śastr (tekstów objaśniających) często nawet w przypadku autentycznie oryginalnych poglądów, starali wskazać ich antycypacje w poglądach charakterystycznych dla buddyzmu szkół (*nikāya*). Stanowiło to zarówno środek dydaktyczny, jak i formę uzasadnienia owych poglądów. Takie uzasadnienie opierało się na przekonaniu, że historyczny rozwój buddyjskiej doktryny polega na jej eksplikacji, a nie zasadniczej modyfikacji. Przekonanie to znalazło wyraz na poziomie redakcji wielu tekstów. Nowatorskie czy kontrowersyjne poglądy były przedstawiane w tekstach, których obszerne partie miały charakter konserwatywny⁵⁹.

ZAKOŃCZENIE

Powyżej omówiono sposób rozumienia ortodoksji i herezji w buddyzmie indyjskim. Sposób ten został ukształtowany przez imperatyw wierności przesłaniu Buddy, określone treści tego przesłania (elementy soteriologii i reguły życia monastycznego) oraz obiektywne okoliczności rozwoju buddyzmu w Indiach. Obowiązek prawowierności rozumiano w sposób, który pozwalał ją zintegrować z modelem koegzystencji różnych ujęć doktrynalnych. Buddyści uznawali względną wartość stanowisk heterodoksyjnych, o ile nie widzieli w nich herezji, czyli sprzeniewierzenia się p r y n c y p i o m buddyjskiej dharmy. Zakres pojęcia herezji nie mógł jednak zostać określony w sposób powszechnie uznany. Okoliczność ta, wraz z ideałem wszechogarniającego współczucia, zapewne ograniczała eskalację niechęci wobec tych, których wskazywano jako heretyków. Należy również pamiętać o tym, że zarzut herezji mógł stanowić wyraz wrogości, która zaistniała wskutek konfliktu o istocie innej niż doktrynalne kontrowersje.

⁵⁷ D. S. Ruegg, *Aspects of the Study of the (Earlier) Indian Mahāyāna*, op. cit., s. 20–23.

⁵⁸ G. Schopen, *The Phrase sa pthivīpradeśaś caityabhūto bhavet in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of Book in Mahāyāna*, „Indo-Iranian Journal” 17 (1975), m.in. s. 168–173, 178–181.

⁵⁹ D. S. Ruegg, *Aspects of the Study of the (Earlier) Indian Mahāyāna*, op. cit., s. 38–39, 50–51.

WYKAZ SKRÓTÓW

- DN *Dīgha-nikāya*, eds. T. W. Rhys Davids, J. E. Carpenter, W. Stede, Vol. 1–3, London 1890–1911;
- MN *Majjhima-nikāya*, eds. V. Trenekner, R. Chalmers, Vol. 1–3, London 1888–1902;
- SN *Saṃyutta-nikāya*, ed. L. Feer, Vol. 1–5, London 1884–1898.

ORTHODOXY AND HERESY WITHIN INDIAN BUDDHISM

The Buddhist understanding of orthodoxy and heresy was shaped by the obligation to be faithful to Buddha's teaching, by some elements of *dharma* and by the historical circumstances surrounding the development of Buddhism. These key shaping factors are briefly discussed in the paper. Buddhist heterodoxy was tolerated as relatively valuable, unless it was interpreted as heresy, i.e. as a rejection of *dharma* principles. However, positions could not be identified as heretical in the way commonly approved in Indian Buddhism. The forms and effects of Buddhist concern about orthodoxy are therefore described.

BIBLIOGRAFIA

1. 'Abhidharmakośabhāṣyam' by Louis de La Vallée Poussin, trans. L. M. Pruden, Vol. 4, Berkeley 1988
2. Baruah B., *Buddhist Sects and Sectarianism*, New Delhi 2000.
3. Bronkhorsta J., *The Two Traditions of Meditations In Ancient India*, Stuttgart 1986.
4. Brown B. E., *The Buddha Nature. A Study of Tathāgatagarbha and Āyavijñāna*, Delhi 1991.
5. *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, ed. P. Williams, Vol. 2–3, London–New York 2005.
6. *Buddhist Studies – Ancient and Modern*, eds. P. Denwood, A. Piatigorsky, London 1983.
7. Carter J. R., *Dhamma. Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations. A Study of a Religious Concept*, Tokyo 1978.
8. Dayal H., *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London 1932.
9. Dutt D., *Buddhist Sects in India*, Delhi 1978.
10. *Encyclopedia of Religion*, eds. L. Jones et al., Vol. 2, s. 1272.
11. Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.
12. Frauwallner E., *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Rome 1956.
13. Gethin R. M. L., *The Buddhist Path to Awakening. A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, Leiden–New York–Köln 1992.
14. Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, Warszawa 2008.
15. Hirakawa A., *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, Honolulu 1990.

16. *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, ed. J. Gyatso, Albany 1992.
17. Kosior K., *Droga środkowa w nikajach*, Lublin 1999.
18. *Mādhyamika and Yogācāra. A Study in Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G.M. Nagao*, ed. L. Kawamura, Albany 1991.
19. Ruegg D. S., *Aspects of the Study of the (Earlier) Indian Mahāyāna*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 27/1 (2004).
20. Ruegg D. S., *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris 1969.
21. Ruegg D. S., *The Uses of the Four Postions of the catuṣkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism*, „Journal of Indian Philosophy” 5 (1971).
22. Schlingloff D., *Buddyzm. Monastyczna i świecka droga zbawienia*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004.
23. Schopen G., *Figments and Fragments of Buddhism in India. More Collected Papers*, Honolulu 2005.
24. Schopen G., *The Phrase sa pthivīpradeśaś caityabhūto bhavet in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of Book in Mahāyāna*, „Indo-Iranian Journal” 17 (1975).
25. Schroeder J. W., *Skillful Means. The Heart of Buddhist Compassion*, Delhi 2001.
26. Snellgrove D., *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London 1987.
27. *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, eds. K. Bruhn, A. Wezler, Wiesbaden 1986.
28. Swanson P. L., *Dlaczego głoszą, że zen nie jest buddyzmem. Współczesna japońska krytyka idei natury buddy*, „Politeja” 18 (2012).
29. Szymański M., *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyźmu indyjskiego*, Lublin 2010.
30. *The Buddhist Forum. Voume I. Seminar Papers 1987–1988*, ed. T. Skorupski, London 1990.
31. *The Life of the Buddha: According to the Pāli Canon*, trans. and ed. Bhikkhu Ñāṇamoli, Kandy 1992.
32. Tola F., Dragonetti C., *The Conflict of Change in Buddhism: the Hīnayānist Reaction*, „Cahiers d’Extreme-Asie” 9 (1996–1997).
33. Warder A. K., *Indian Buddhism*, Delhi 2000.
34. Williams P., *Buddyzm mahajana*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2000.
35. Williams P., *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, „Journal of Indian Philosophy” 8 (1980).
36. Wynne A., *The Oral Transmission of Early Buddhist Literature*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 27 (2004).