

Sutra Serca: Chiński tekst apokryficzny?

Jan Nattier

(profesor Studiów Religijnych, Uniwersytet Indiany w Bloomington)

Journal of the International Association of Buddhist Studies, vol 15 no 2(1992)

1 Wstęp

*Sutra Serca*¹ jest z pewnością jednym z najbardziej ulubionych tekstów buddyjskich w całej Azji Wschodniej. Ceniona zarówno jako zwięzłe streszczenie niektórych kluczowych doktryn Buddyzmu Mahajany i jako dharani o niezmiernej ponadnaturalnej mocy, była czczona zarówno przez ludzi świeckich jak i duchownych jako jeden ze zworników nauk buddyjskich. Była doceniana przez duchownych uczonych z licznych tradycji buddyjskich, czego świadectwem jest bogactwo komentarzy do tego tekstu z tak różnorodnych perspektyw jak Jogaczara, Madhjamika czy Ch'an. Zaś o sile oddziaływania tej sutry na masy wiernych świadczy fakt, że we współczesnej Japonii *Sutra Serca* została wydrukowana na większej ilości kubków, ręczników i krawatów niż jakikolwiek inny tekst buddyjski.

Sutra Serca nie uszła też uwadze współczesnych uczonych buddologów. Znaczącą uwagę sanskryckim wersjom tej sutry poświęcił Edward Conze² podczas gdy chińskie wersje tego tekstu były przedmiotem rozległych studiów uczonych japońskim, z których najnowsze i najbardziej godne uwagi są prace FUKUI Fumimasa³. Podobnie kanoniczna tybetańska wersja tego tekstu i znaczenie indyjskich i tybetańskich komentarzy do niego zostały ostatnio włączone do dziedziny współczesnych badań naukowych dzięki niedawnej pracy Donalda Lopeza,⁴ podczas gdy indyjskie i chińskie komentarze do tej sutry były przedmiotem studiów odpowiednio Davida Eckela i John'a McRae⁵.

Na koniec można by uczciwie stwierdzić, iż niewielu ze studentów zapisujących się na kursy wprowadzające do buddyzmu na uniwersytetach amerykańskich zdołało wyjść z nich bez jakiejś formy kontaktu z *Sutrą Serca*, gdyż jej dogłębne wywrócenie wszystkich poprzednich kategorii buddyjskiej analizy („forma jest pustką, pustka jest formą” itd.) zyskały jej miejsce w praktycznie każdej antologii literatury buddyjskiej. Tekst ten należy więc jednym słowem do najbardziej znanych pism buddyjskich zarówno w kręgach tradycyjnych stowarzyszeń gdzie praktykuje się buddyzm Mahajany jak i w nowoczesnych kręgach akademickich.

Lecz być może właśnie ta familiarność tego tekstu osłabiła naszą zdolność do uzyskania jasnego obrazu co do jego pochodzenia. Współcześni naukowcy i współcześni buddyści czytali, słyszeli i recytowali tę sutrę tak często, iż jej forma i zawartość nie są już dla nas czymś obcym. A jednak ten krótki tekst zawiera znaczącą ilość szczególnych cech (które zostaną przeanalizowane szczegółowo poniżej), które mogą nam dostarczyć istotnych wskazówek co do okoliczności jego powstania.

Jednak to nie tylko ta nadpopularność zawartości tego ważnego tekstu odwoziła współczesnych naukowców od próby jego ponownej dogłębnej oceny. Dodatkowym czynnikiem była tu zrozumiała skłonność specjalistów buddologów do zabierania się albo za sanskrycką wersję tekstu (z okazjonalnymi odniesieniami do wersji zachowanych w języku chińskim) albo za wydania chińskie (z mniej czy bardziej adekwatnymi odniesieniami do odpowiednich fragmentów w sanskrycie). Innymi słowy istniały liczne wewnątrz-sanskryckie i wewnątrz-chińskie studia nad tą sutrą, lecz brak było rygorystycznej między-językowej analizy porównawczej tekstu.

Niniejsze studium zamierzone jest dla uzupełnienia obu tych braków, po pierwsze poprzez analizę *Sutry Serca* w ramach jej kontekstu literaturowego (zarówno jako ogólnie przynależnej do kategorii sutr Mahajany, oraz, bardziej szczegółowo, jako tekstu należącego do klasy nauk Pradžniaparamity), a po drugie poprzez dokonanie szczegółowej analizy

porównawczej wszystkich najwcześniejszych wersji tekstu, zarówno chińskich jak i sanskryckich. Uczyniwszy to, będziemy w stanie wydobyć nie tylko szczególne cechy tego aż zbyt dobrze znanego tekstu, lecz także wskazówki jakie zawiera - jasno widoczne w retrospektywie - co do czasu i miejsca jego powstania.

2 Sutra Serca: Krótka Wersja

Sutra Serca istnieje w dwóch odmianach: krótszej (i wcześniejszej), która będzie tu głównym obiektem naszej uwagi, i dłuższej, znanej w wersjach indyjskich i tybetańskich jak i w kilku stosunkowo późnych chińskich przekładach. Relatywne datowanie tych tekstów zostanie szczegółowo omówione później; w tym miejscu naszym głównym celem jest uzyskanie ogólnego obrazu formy i zawartości tego tekstu.

Krótsza *Sutra Serca* składa się z trzech części:

1. krótkiego wprowadzenia, w którym wprowadzone jest ujęcie pustki pięciu skandh przez bodhisattwę Avalokiteśvarę (oparte o jego praktykę Doskonałości Mądrości);
2. rozwinięcia, w którym Avalokiteśvara (sugerowany mówca, choć jego imię nie pojawia się w tej części) kieruje w stronę Starszego (sthavira) Siariputry szereg spostrzeżeń, zaczynając od dobrze znanego stwierdzenia braku różnicy pomiędzy formą a pustką i kulminując w szeregu zaprzeczeń negujących praktycznie wszystkie najbardziej podstawowe kategorie buddyjskiej analizy osobowości, natury przyczynowości i ścieżki; oraz
3. zakończenia, w którym opisany jest bodhisattwa, który polega na Doskonałości Mądrości, Doskonałość Mądrości jest przedstawiana jako podstawa oświecenia wszystkich buddów, oraz dobrze znana mantra (gate gate paragate parasamgate bodhi svaha) rekomendowana jest jako środek wyeliminowania całego cierpienia. Sutra kończy się właśnie samą mantrą, która we wszystkich nie-sanskryckich wersjach tekstu jest zachowywana w jej indyjskiej formie (to znaczy jest transliterowana a nie tłumaczona).

Krótkość tej sutry czyni możliwym podanie tu pełnego przekładu sanskryckiej krótkiej wersji, który będzie służyć nam jako punkt odniesienia do dalszej analizy.

WPROWADZENIE:

Bodhisattwa Szlachetny Avalokiteśvara, praktykując (swoją) praktykę głębokiej Doskonałości Mądrości (prajnaparamita), ogarnął wszystko (vyavalokayatisma). [I] rozpoznał pięć skandh jako puste.

ROZWINIĘCIE:

Tutaj, Siariputro, forma jest pusta; pustka sama jest formą. Forma nie jest różna od pustki; pustka nie jest różna od formy^{5a}. I tak samo jest z doznaniem (vedana), spostrzeżeniem (samjna), nastawieniem [siłą warunkującą, tworem wolicjonalnym, formacją mentalną] (samskara) i świadomością (vijjana).

Tutaj Siariputro, wszystkie dharmy mają znamię pustki. Są nie-powstałe, nie-wygaśnię, nie-skalane, nie-czyste, nie-zwiększające się, nie-zmniejszające się.

Dlatego Siariputro, w pustce nie ma formy, nie ma doznania, nie ma spostrzeżenia, nie ma nastawienia, nie ma świadomości; nie ma oka, ucha, nosa, języka, ciała (czy) umysłu; nie ma kształtu, dźwięku, zapachu, smaku, przedmiotu dotyku (czy) zjawiska (dharma); nie ma sfery oka (caksurdhatu) i dalej aż po sferę świadomości umysłu (manovijnana-dhatu); nie ma niewiedzy, nie ma zniszczenia niewiedzy i dalej aż po brak starości-i-śmierci i brak zniszczenia starości-i-śmierci. Nie ma cierpienia, [jego] powstania, [jego] wygaśnięcia, czy ścieżki; nie ma wiedzy (jnana) ani nie ma osiągnięcia (prapti).

ZAKOŃCZENIE:

Dlatego Siariputro, ponieważ nie ma osiągnięcia, bodhisattwa pprzebywa w poleganiu na Doskonałości Mądrości, bez mentalnych przeszkód (cittavarana). Ponieważ nie ma mentalnych przeszkód jest nieustraszony, przekroczył błędy i [jego] przeznaczeniem jest nirwana (nistha-nirvana).

Wszyscy Buddowie trzech okresów czasu poprzez poleganie na Doskonałości Mądrości przebudzili się (abhisambuddha) ku nieprzewyższonemu doskonałemu oświeceniu (anuttara-samyaksamodhi).

Zatem niech zostanie poznana wielka mantra Doskonałości Mądrości: mantra wielkiego zaklęcia (vidya), najwyższa mantra, mantra równa niezrównanym, mantra która łągodzi wszystkie cierpienie. Ponieważ jest prawdziwa a nie próżna (styam amithyatvat [sic]), mantra ta jest głoszona w Doskonałości Mądrości.

Biegnie tak oto (tadyatha): gate gate paragate parasamgathe bodhi svaha.

Przyglądając się tej krótkiej sutrze w jej kontekście literaturowym - jako przynależnej do kategorii sutr Mahajany, a bardziej szczegółowo jako tekstowi z grupy nauk Pradžniaparamity - natychmiast dostrzega się kilka szczególnych cech. Pierwszą jest oczywiście sam fakt jej krótkości: ogólnie w porównaniu z pismami Mahajany *Sutra Serca* jest niezwykle krótkim tekstem. Cecha ta jednak nie jest czymś unikalnym, gdyż istnieje kilka innych tekstów mahajanistycznych o porównywalnych rozmiarach, zwłaszcza w ramach kategorii Pradžniaparamity, gdzie Conze określił całą grupę takich sutr (praktycznie wszystkie będące stosunkowo późnymi utworami) mianem „skrótów” wcześniejszych obszerniejszych tekstów⁶.

Ważniejsze dla naszych celów są dwie kolejne cechy, które są dużo bardziej nieoczekiwane w tekście Mahajanistycznym: pierwsze to ta, że sutrze brak prawidłowego otwarcia (to jest, niezbędnej formuły „Tak słyszałem jednego razu. Szlachetny przebywał w ...” określającej lokalizację i okoliczności wygłoszenia danej nauki)⁷ a druga to ta, że brak jej prawidłowego zakończenia (w którym zwykle czynione jest jakieś odniesienie do reakcji audytorium). Trzecią i najbardziej nieoczekiwaną osobliwością jest fakt, że sam Budda nie pojawia się w jakikolwiek sposób w tej sutrze - który to brak jest formalnie naprawiony w dłuższej wersji tekstu, lecz wydawał się w ogóle nie obchodzić kompilatorów jego krótszej wersji.

Gdy podejmiemy do *Sutry Serca* nie jako do zwykłego tekstu z klasy sutr Mahajany, lecz bardziej szczegółowo jako tekstu z grupy Prajnaparamity, uwagę naszą zwróci czwarta osobliwa cecha. Mianowicie głównym (a w rzeczywistości jedynym) mówcą w tej sutrze jest bodhisattwa Avalokiteśvara, który generalnie nie odgrywa żadnej roli w literaturze Prajnaparamity⁸. Przeciwnie, zupełnie nieobecny w *Sutrze Serca* jest Subhuti, główna postać występująca we wszystkich najwcześniejszych tekstach Prajnaparamity. Lista występujących postaci jest innymi słowy zupełnie nie taka, jakiej oczekiwaliśmy, gdyż zarówno sam Budda jak i Subhuti są zupełnie nieobecni, podczas gdy jedyna rola mówiona przypadła bodhisattwie Avalokiteśvarze, który wygląda na to że wpełznął się na ich miejsce. Imię sthaviry Siariputry pojawia się w *Sutrze Serca*, tak jak w zasadniczej partii tekstów Prajnaparamity, lecz jedynie jako słuchacza, do którego tutaj zwraca się Avalokiteśvara. Nie jest to jednak - jak zobaczymy później - przypadek, gdyż ten fragment posiada dokładny odpowiednik w innym tekście Prajnaparamity.

Piątą i ostatnią cechą, która wyróżnia *Sutrę Serca*, nie pochodzi z literatury Prajnaparamity jako całości (gdyż pewne inne relatywnie późne pisma z tej kategorii współdzielą z nią tą cechę) lecz z najwcześniejszych i najpowszechniej używanych tekstów z tej kategorii, jest obecność mantry na zakończeniu tekstu. Zauważyliśmy już, że jest szczególnym by sutra Mahajany kończyła się czymś innym niż odniesieniem do reakcji słuchaczy Buddy; jest szczególnie niezwykłym, by taki tekst kończył się tak gwałtownie mantrą. Pomimo że w literaturze Prajnaparamity nie brak zupełnie takich formuł, odgrywają one relatywnie ograniczoną rolę w tekstach tego rodzaju, i gdy pojawiają się po raz pierwszy w tej literaturze są one nazywane nie mantrami lecz dharani, określeniem odnoszącym się (w tym wczesnym użyciu) raczej do pomocy mnemotechnicznych niż do specjalnych formuł ochronnych czy zbawiennych⁹. Innymi słowy sama obecność mantry w tekście z grupy Prajnaparamity - by już nie wspomnieć podkreślenia roli takiej mantry poprzez wyróżnienie jej jako zakończenia sutry - jest cecha wymagająca naszej uwagi.

Sutra Serca zatem zawiera pewną liczbę cech, które są niezwykle w tekście tego rodzaju. Sugerują one, jako minimum minimum to, że okoliczności jej powstania mogły być znacząco odmienne od tych, które doprowadziły do stworzenia

bardziej obszernych tekstów Prajnaparamity. Naszym zadaniem w tym miejscu będzie zatem próba ustalenia gdzie i w jakich okolicznościach został stworzony ten niezwykły tekst.

3 Sutra Serca a Wielka Sutra¹⁰

Najważniejszej pojedynczej wskazówki co do pochodzenia *Sutry Serca* dostarcza nam jeszcze jedna osobliwość tego tekstu: fakt, że jej główna część - od oświadczenia Siariputrze iż forma nie jest różna od pustki i odwrotnie, aż po stwierdzenie, że w pustce „nie ma wiedzy ani osiągnięcia” - jest praktycznie identyczna z pewnym fragmentem innego tekstu z rodziny Prajnaparamity. Uczeni zajmujący się wschodnioazjatyckim buddyzmem od dawna zdawali sobie sprawę z tego, iż centralna część *Sutry Serca* (to jest za wyjątkiem otwierających i kończących wersów) niemalże co do znaku odpowiada fragmentowi Wielkiej *Sutry Doskonałości Mądrości* (ch. Mo-ho po-jo po-lo-mi ching^a, sanskr. Pancavimsatisahasrika-prajnaparamita-sutra)¹¹.

Stopień tego podobieństwa jest tak wielki, iż może zostać stwierdzony nawet przez nie-sinologa, poprzez zwykłe porównanie centralnego fragmentu w formie zawartej w obu tych tekstach.

Wielka Sutra tłum. Kumaradziwa
(T. Nr 223, 8.223a13-20)

Sutra Serca przypisywana Hsüan-tsang'owia
(T. Nr 251, 8.848c4-10)

色不異空空不異色

色不異空空不異色

色即是空空即是色

色即是空空即是色

受想行識亦如是

受想行識亦復如是

舍利弗

舍利子

是諸法空相

是諸法空相

不生不滅

不生不滅

不垢不淨

不垢不淨

不增不減

不增不減

是空法非過去非未來非現在

——

是故空中無色無受無想行識

是故空中無色無受無想行識

無眼耳鼻舌身意

無眼耳鼻舌身意

無色聲香味觸法

無色聲香味觸法

無眼界乃至無意識界

無眼界乃至無意識界

亦無無明亦無無明盡

無無明亦無無明盡

乃至亦無老死亦無老死盡

乃至無老死亦無老死盡

無苦集滅道

無苦集滅道

亦無智亦無得

無智亦無得

Taka zgodność słowo w słowo nie może być przypadkowa. Wydaje się zatem koniecznym stwierdzić - o ile nie założymy, iż oba teksty wyrastają z jakiegoś wspólnego lecz niepotwierzonego dotąd przodka - iż jeden z tych tekstów musiał być bezpośrednio wzorowany na drugim z nich.

Gdy zwrócimy się ku sanskryckiej wersji *Sutry Serca*, jej podobieństwo do jej chińskiego odpowiednika (oraz także odpowiednio, do równoległego fragmentu w chińskiej Wielkiej Sutrze) jest znów wielce uderzające. Można by w istocie zasadnie twierdzić, iż sanskrycka *Sutra Serca*, w krytycznej redakcji opublikowanej przez Edwarda Conze, oraz chińska *Sutra Serca* przypisywana Hsüan-tsang'owi odpowiadają sobie praktycznie słowo w słowo. Przekład zasadniczego fragmentu, zawarty w tych dwóch wersjach *Sutry Serca* jasno obrazuje ich podobieństwa:

Chińska *Sutra Serca*

Siariputro,

Forma nie jest różna od pustki,
pustka nie jest różna od formy

Forma sama jest pustką,

pustka sama jest formą,

Tu Siariputro

Wszystkie dharmy mają znamię pustki;¹³

[Są one] nie-zapoczątkowane,

Nie-wygasłe,

Nie-skalane,

Nie-czyste,

Nie-zwiększające się

Nie-zmniejszające się¹⁴.

Zatem Siariputro w pustce nie ma formy, nie ma doznania, nie ma spostrzeżenia, nie ma nastawienia, nie ma świadomości;

Nie ma oka, ucha, nosa, języka, ciała [ani] umysłu;

Nie ma kształtu, dźwięku, zapachu, smaku, przedmiotu dotyku [ani] zjawiska (dharma);

Nie ma sfery oka (i dalej aż po) brak sfery świadomości umysłu;

Oraz brak niewiedzy i brak zniszczenia niewiedzy;

(i dalej aż po) brak starości-i-śmierci [oraz] zniszczenia starości-i-śmierci;

Nie ma cierpienia, powstawania [cierpienia], wygaśnięcia [cierpienia], [ani] ścieżki;

Nie ma mądrości ani nie ma osiągnięcia;

Sanskrycka *Sutra Serca*

Tu Siariputro,

Forma jest pusta, pustka sama jest formą¹².

Forma nie jest odmienna od pustki,

Pustka nie jest odmienna od formy.

to co jest pustką jest formą.¹²]

Siariputro,

Wszystkie dharmy są naznaczone pustką:

[one] nie są zapoczątkowane

Nie wygaszane

Nie skalane

Nie czyste

Nie zwiększają się

Nie zmniejszają się.

Zatem w pustce nie ma formy, doznania, spostrzeżenia nastawienia [czy] świadomości;

Nie ma oka, ucha, nosa, języka, ciała [ani] umysłu;

Nie ma kształtu, dźwięku, zapachu, smaku, przedmiotu dotyku [ani] zjawiska (dharma);

Nie ma sfery oka (i dalej aż po) brak sfery świadomości umysłu;

Nie ma niewiedzy, nie ma zniszczenia niewiedzy;

(i dalej aż po) brak starości-i-śmierci [oraz] zniszczenia starości-i-śmierci;

Nie ma cierpienia, powstawania [cierpienia], wygaśnięcia [cierpienia], [czy] ścieżki;

Nie ma mądrości [ani] nie ma osiągnięcia.

Te dwa teksty są zatem tak podobne, iż każdy z nich mógł być stworzony jako przekład z drugiego.

4 Problem Sanskryckiej Wielkiej Sutry

Gdy jednak zwrócimy się do sanskryckiej wersji Wielkiej Sutry, relacja odpowiadania sobie słowo w słowo jaką dotąd obserwowaliśmy załamuje się. Gdy porównamy zasadniczy fragment sanskryckiej *Sutry Serca* z jego odpowiednikiem w Wielkiej Sutrze (to jest Pancavimsatisahasrika-prajnaparamita-sutra, tutaj transkrybowanych z kopii rękopisu z Gilgit, w której można spotkać pewne cechy buddyjskiego hybrydowego języka sanskryckiego¹⁵) ewidentne jest ogólne podobieństwo treści - to jest idei i ich sekwencji. Jednak porównanie obu tekstów sanskryckich ujawnia określony stopień rozbieżności, wystarczająco duży by był ewidentny nawet dla osób nie będących specjalistami od sanskrytu:

Sanskrycka Wielka Sutra

na hi Saradvatiputra-¹⁶

—
-anyad rupam anya sunyata¹⁷

nanya sunyatanyad rupam

[ru]pam eva sunyata

śunyat(ai)va rupam

evam na(ny)a vedananya sunyata

nanya samjna nanya sunyata

nanye samskara anye sunyata

nanya vijnanam anya sunyata

nanyah sunyatanyad vijnanam

vijnanam eva sunyata sunyataiva

vijnanam

ya Saradvatiputra sunyata

na sa utpadyate

na nirudhyate

na samklišyate

na vyavadayate

na hiyate

na vardhate

natita nanagata na pratyutpanna²⁰

ya notpadyate na niruddhyate na

samklišyate na vyavadayate na

hiyate na vardhate natita

nanagata na pratyutpannah

na tatra rupam na vedana na

na samjnan na samskaran

na vijnanam

na caksur na srotram na ghranam

na jihva na kaye na manah

na rupam na sabdo na gandho na rasa

na sparso na dharmah

(na) tatra skandha na dhatavo

nayatanani

na tatra caksudhatu na rupadhatur

na caksuvijnanadhatuh

Sanskrycka *Sutra Serca*

iha Śariputra

rupam sunyam sunyataiva rupam¹⁸

rupan na prthak sunyata

sunyataya na prthag rupam

[yad rupam sa sunyata

ya sunyata tad rupam¹⁹]

evam eva vedana-samjna-samskara-

vijnanam

iha Śariputra sarva-dharmah sunyata-
laksana

anutpanna

aniruddha

amala

avimala

anuna

aparipurnah

—

tasmac Chariputra sunyatayam na

rupam na vedana

na samjna na samskarah

na vijnanam

na caksuh-śrotra-ghrana-jihva-kaya-

manamsi

na rupa-sabda-gandha-rasa-

sprastavya²³-dharmah

na (śro)tradhatu na śabdadhatur na śrotravijnanadhatuh	
na ghranadhatur na gandhadhatur na ghranavijnanadhatu	na caksur ²⁴ -dhatur yavan na manovijnana-dhatuh
na jihvadhatur na rasadhatur na jihvavijnanadhatuh	
na kayadhatur na sprastavyadhatur na kayavijnanadhatu	
na manodhatur na dharmadhatur na manovijnana(dha)tur [sic]	
na tatridaya navidyanirodhah	navidya navidya-ksayo
na samskaran na samskaranirodhah	
na vijnanam na vijnananirodhah	
na namarupam na namarupanirodhah	
na satvayatanam ²¹ na satvayatananirodhah	
na sparśo (na) sparśananirodhah	
na vedana na vedananirodhah	
na trsna na trsnanirodhah	
nopadanam nopadananirodhah	
na bhavo na bhavanirodhah	
na jati(r n)a jatinirodhah	
na jaramaranam na jaramananirodhah	yavan na jaramaranam na jaramanaksayo
na dukham na samudayo na nirodho na margah	na dukha-samudaya-nirodha-marga
na prapti nabhisamayah ²²	na jnanam na praptir

Występuje tu cały szereg rozbieżności pomiędzy tymi dwiema wersjami, z których najbardziej ewidentną jest większa długość Wielkiej Sutry w porównaniu do *Sutry Serca*. Nie jest to jednak spowodowane obecnością w Wielkiej Sutrze jakichś idei czy wyobrażeń, których zupełnie brakowałoby w *Sutrze Serca*, lecz jedynie większą drobiazgowością Wielkiej Sutry w szczegółowym wyliczaniu kategorii, które w *Sutrze Serca* są wyłożone w formie bardziej skrótowej. Na przykład Wielka Sutra nie zadowolala się zwykłym stwierdzeniem iż „forma nie jest jedną rzeczą a pustka inną” (na ... anyad rupam anyā synyata) lecz idzie dalej powtarzając tę samą formułę dla każdej z pozostałych czterech skandh („doznanie nie jest jedną rzeczą a pustka inną” i tak dalej). Dla kontrastu, *Sutra Serca* po prostu stwierdza, iż to samo jest prawdą także w stosunku do innych skandh (evam eva vedana-samjna-samskara-vijnanam). Podobnie gdy Wielka Sutra stwierdza, że w pustce nie ma oka, ucha i tak dalej, czyni tak wyliczając każdą z osiemnastu dhatu z osobna, podczas gdy *Sutra Serca* po prostu wylicza pierwsze dwanaście elementów z listy (to jest organy zmysłów i odpowiadające im obiekty) w wygładzony sposób a potem streszcza pozostałe dhatu w skróconej formie (nie ma sfery oka i dalej aż po brak sfery świadomości umysłu). Innymi słowy *Sutra Serca* zawiera wszystkie te same elementy jakie znajdują się w Wielkiej Sutrze, lecz po prostu wyraża je w sposób tak zwężony jak to tylko możliwe²⁵.

Bardziej szczególne jednak niż te różnice, są jednak rozbieżności drugiego typu, gdzie znaczenie w obu tekstach jest takie same, lecz użyte słownictwo nie jest takie same. Oto dwa reprezentatywne przykłady:

Wielka Sutra

(na) anyad rupam anya sunyata
nanya sunyatanyad rupam

na jaramaranam
na jaramarananirodhah

Sutra Serca

rupan na prthak sunyata
śunyataya na prthag rupam

yavan na jaramaranam
na jaramaranaksayo

W obu tych przykładach mamy stwierdzenia, które są w pełni synonimiczne, lecz zawierają odmienne (i zupełnie niezwiązane z sobą) słownictwo. W pierwszym przypadku Wielka Sutra mówi „forma nie jest różna od pustki, pustka nie jest różna od formy” używając sanskryckiego wyrażenia /na anya X anya Y/, czyli „X jest nie inne niż Y” (dosłownie „nie inne X inne Y”). Dla kontrastu, *Sutra Serca* używa wyrażenia *X na prthak Y*, czyli „Y nie jest różne od Y” (dosłownie „od-X nie różne Y”, w którym to przypadku element X pojawia się w formie ablatywnej). Zatem oba teksty są zasadniczo identyczne co do znaczenia, lecz różnią się znacząco słownictwem. Podobnie w drugim przykładzie oba teksty stanowią, że „nie ma starości-i-śmierci” (na jaramaranam); Wielka Sutra głosi dalej iż nie ma „wygaśnięcia” (albo „zatrzymania” sanskr. *nirodha*) starości-i-śmierci, podczas gdy *Sutra Serca* używa zamiast tego sanskryckiego określenia *ksaya* („zniszczenie”). Ponownie istotne znaczenie jest takie samo, lecz sposób wyrażenia go jest różny.

Jeszcze bardziej wyraźny przykład rozbieżności pomiędzy tymi dwoma tekstami można znaleźć w dobrze znanym fragmencie opisującym naturę dharm charakteryzujących się pustką. Tu paralele są następujące:

Wielka Sutra

na ... utpadyate
na nirudhyate
na samkliśyate
na vyavadayate
na hiyate
na vardhate

Sutra Serca

anutpanna
aniruddha
amala
avimala
anuna
aparipurna

W tej sekwencji Wielka Sutra cały czas używa pojedynczych form czasownikowych:

[To] nie rodzi się (na ... utpadyate), nie jest wygaszane (na niruddhyate), nie jest skalane (na samlisyate) nie jest oczyszczane (na vyavadhyate), nie zmniejsza się (na hiyate), nie zwiększa się (na vardhate).

Dla kontrastu *Sutra Serca* stosuje mnogie formy przysłówkowe:

[One] są nie zradzane (anutpanna), nie wygaszane (aniruddha), nie skalane (amala) nie czyste (avimala), nie zmniejszające się (anuna), nie zwiększające się (aparipurnah).

Nie tylko w obu tych wersjach inne są użyte określenia, lecz również nie zgadzają się ich formy gramatyczne (czasowniki - przysłówki, pojedyncze - mnogie). Słownictwo nie mogłoby być bardziej różne, choć ogólne znaczenie jest to samo²⁶.

Te dwa typy rozbieżności - monotony styl Wielkiej Sutry w przeciwieństwie do zwięzłości *Sutry Serca* z jednej strony, oraz różnice w słownictwie i strukturach gramatycznych z drugiej - dostarczają nam z kolei dwóch rodzajów dowodów dotyczących historii obu tekstów. Zaczniemy od pierwszego; jest dobrze wiadome, że indyjskie teksty Mahajanistyczne podlegały stałej redakcji i rozrostowi, kulminując się (w przypadku literatury Prajnaparamity) w takich literackich monstrach jak Doskonałość Mądrości w 100.000 Wersów (*Sata-sahasrika-prajna-paramita-sutra*), której okazała obszerność spowodowana jest głównie jej niekończącymi się powtórzeniami. Tekst który oryginalnie był tak krótki i treściwy jak *Sutra Serca* (albo raczej jej zasadnicza część) mógł łatwo rozrósć się poprzez ten stopniowy proces obróbki literackiej do tego, co widzimy w Wielkiej Sutrze.

Tu musimy zatrzymać się i przypomnieć, iż *Sutra Serca* została uznana przez Edwarda Conze, najwybitniejszego zachodniego badacza literatury Prajnaparamity, za *późniejszą*, nie wcześniejszą od Wielkiej Sutry, i przedstawiającą sobą

kondensację (a nie pierwowzór) większego tekstu²⁷. Świadczenia dostarczone przez źródła chińskie i tybetańskie wydają się potwierdzać hipotezę Conzego. Podczas gdy Wielka Sutra została przełożona na chiński przed końcem III w ne, *Sutra Serca* pojawia się znacznie później, najwcześniej w V w ne, a zupełnie prawdopodobnie aż dopiero w VII w ne²⁸. Podobnie istniejące indyjskie komentarze do *Sutry Serca* (które nie przetrwały w oryginałach sanskryckich, lecz zachowały się w tłumaczeniu tybetańskim) datują się dopiero na VIII do XI wieku²⁹, podczas gdy komentarze do Wielkiej Sutry pojawiają się kilka wieków wcześniej³⁰. Jasnym jest zatem, że powinniśmy w ślad za Conze'm i uznać Wielką Sutrę za znacząco starszą od *Sutry Serca*. Zatem to co musi tu zostać wyjaśnione, to nie przejście od krótszego tekstu do dłuższego (proces dość zwyczajny w historii indyjskiej literatury buddyjskiej), lecz jego odwrotność.

Lecz jak mamy przejść od Wielkiej Sutry, z jej rozbudowanym językiem pełnym powtórzeń, do skracających się i skondensowanych sformułowań *Sutry Serca*? Moglibyśmy oczywiście założyć (jak uczynił to Conze), iż *Sutra Serca* była pomyślana jako streszczenie całościowej zawartości wcześniejszej literatury Prajna-paramity, i że jako taka prezentuje rozmyślny zabieg skrócenia, dokonany przez jakiegoś nieznanego indyjskiego autora. Hipoteza ta wydaje się na pierwszy rzut oka całkiem rozsądna, choć biegnie ona pod prąd normalnej indyjskiej praktyki wydłużania (nie kondensowania) tekstów buddyjskich. Jednakże absolutna równoległość sekwencji idei zawartych w Wielkiej Sutrze i *Sutrze Serca* - by już nie wspomnieć o zgodności słowo w słowo chińskich wersji obu tekstów - czyni jasnym, iż *Sutra Serca* nie jest „streszczeniem” literatury Prajna-paramity w ogóle; jest ona zbudowana wokół szczególnego fragmentu znalezionej w Wielkiej Sutrze, z dodatkowym materiałem wprowadzającym i zamykającym. Nasz problem polega więc na tym, by zaproponować sekwencję rozwoju literackiego, która mogłaby poprowadzić od rozległego tekstu zawartego w Wielkiej Sutrze do zwężonych sformułowań *Sutry Serca*.

W tym miejscu musimy powrócić do rozbieżności drugiego rodzaju omówionych powyżej; różnic w słownictwie użytym w obu tekstach sanskryckich występujących pomimo faktu, iż idee jakie przekazują i ich kolejność są identyczne. Innymi słowy, by przejść od sanskryckiego tekstu Wielkiej Sutry do sanskryckiej *Sutry Serca* musimy nie tylko wyjaśnić wyłonienie się stylu skrótowego ze stylu rozbudowanego; musimy także wyjaśnić zastąpienie czasowników przysłówkami, liczby pojedynczej mnogą oraz synonimy pewnych buddyjskich określeń technicznych (np. ksaya zamiast nirodha).

Jeśli ewolucja dłuższego tekstu w krótszy jest łagodnie rzecz biorąc problematyczna (lecz nie nie do pomyślenia), to różnice w słownictwie stanowią przeszkodę zupełnie różnego rzędu. Zmiany takie po prostu nie wynikają z normalnych reguł zmian wprowadzanych w tekstach. Podczas gdy jakiś indyjski redaktor mógł dodać (czy dużo rzadziej usunąć) jakieś wyrażenia czy określenia gdy przekazywał jakiś istniejący tekst, autorka niniejszego artykułu nie spotkała się z przykładem *zmienienia* w takim przypadku praktycznie każdego słowa (poza pewnymi ustalonymi określeniami technicznymi, takimi jak nazwy pięciu skandh, osiemnastu dhatu i czterech szlachetnych prawd) bez dodania żadnego nowego ładunku conceptualnego. Innymi słowy nie możemy ustalić motywu ani precedensu dla takiego rodzaju zmian, jakie stwierdzamy porównując sanskrycką *Sutrę Serca* z odpowiadającym jej fragmentem Wielkiej Sutry. By ująć to zwięźle: brak jest prostego sposobu wywiedzenia sanskryckiej *Sutry Serca* z sanskryckiej Wielkiej Sutry, i na odwrót.

5 Przekaz Tekstowy: Powtórna Analiza

Jak zatem mamy wyjaśnić praktyczną identyczność tych dwóch tekstów w ich chińskim tłumaczeniu. Najczęstsze (i zrozumiałe) założenie było takie, że ścieżka przekazu wiodła od sanskryckiej Wielkiej Sutry do chińskiej Wielkiej Sutry i od sanskryckiej *Sutry Serca* do chińskiej *Sutry Serca*. Gdybyśmy chcieli przyjąć takie podejście, musielibyśmy wyjaśnić identyczny kształt obu tekstów chińskich poprzez konwergencję, t.j. że zostały one zharmonizowane albo przypadkowo albo rozmyślnie. By dalej objąć naszymi wyjaśnieniami dokładną korelację słownictwa sanskryckiej i chińskiej wersji *Sutry Serca*, musielibyśmy wysnuć hipotezę brzmiącą mniej więcej tak: W jakiś czas po ukończeniu przekładu Wielkiej Sutry na chiński przez Kumaradziwę, *Sutra Serca* została przełożona na chiński przez Hsüan-tsang'a. Wtedy jakiś chiński redaktor spostrzegł pewne podobieństwo pomiędzy rdzeniem *Sutry Serca* i fragmentem Wielkiej Sutry. By dopasować oba teksty, przeredagował jeden z nich (albo chińską wersję Wielkiej Sutry Kumaradziwy, albo *Sutrę Serca* przypisywaną Hsüan-tsang'owi) by doprowadzić do zgodności z drugim. Jednak żadnych podobnych poprawek nie wprowadzono w tekstach wcześniejszych przekładów Wielkiej Sutry.

Hipoteza taka jest jednak niedopuszczalnie pokrewna i wymaga przyjęcia całego zestawu procesów literackich, niespotykanych gdzie indziej (według najlepszej wiedzy autorki) w historii piśmienniczej chińskiego buddyzmu. A nie trzeba się specjalnie rozwodzić, iż prawdopodobieństwo, by dwa praktycznie identyczne chińskie przekłady omawianego rdzennego fragmentu (jeden z Wielkiej Sutry a drugi z *Sutry Serca*) mogły powstać niezależnie - zwłaszcza w świetle tego, że odpowiadające im wersje sanskryckie nie były identyczne - jest astronomicznie małe. Lecz gdybyśmy przyjęli standardowe założenie, że przodkiem chińskiej Wielkiej Sutry jest sanskrycka Wielka Sutra a przodkiem chińskiej *Sutry Serca* jest sanskrycka *Sutra Serca*, nie byłoby innego sposobu wyjaśnienia powyższego faktu. Sugeruję zatem, by porzucić takie założenie i zacząć znów od początku, biorąc za nasz punkt wyjścia najwcześniejsze teksty.

Gdy porównujemy omawiany wcześniej fragment sanskryckiej Wielkiej Sutry (w szczególności najwcześniejszej z istniejących wersji, jaką znajdujemy w rękopisie odkrytym w Gilgit) z jego odpowiednikiem w chińskiej Wielkiej Sutrze Kumaradziwy, zgadzają się one prawie doskonale - o ile dopuścimy pewien margines kondensacji tekstu jakiej Kumaradziwa dokonał podczas sporządzania swojego przekładu. Tego jednak byśmy dokładnie spodziewali się po chińskim tłumaczu, a w szczególności po Kumaradziwie, który był słynny z tworzenia przekładów indyjskich tekstów buddyjskich zdolnych apelować do chińskiej wrażliwości estetycznej. W chińskim świecie literackim jedną z największych zbrodni jest monotonia powtórzeń, gdyż zwięzłość - a nie wylewne wyliczenia - jest w chińskiej teorii estetycznej uznawana za cnotę (dokładna odwrotność preferencji indyjskich)³¹. Zatem różnice pomiędzy sanskrycką Wielką Sutrą i jej chińską odpowiedniczką są dokładnie takie, jakich moglibyśmy oczekiwać, biorąc pod uwagę zarówno to, co jest ogólnie wiadome o chińskich preferencjach literackich, oraz to, co możemy rzeczywiście zaobserwować w innych chińskich tekstach buddyjskich³². Zatem nie ma trudności z postulowaniem linii przekazu od jakiejś wersji sanskryckiej Wielkiej Sutry odpowiadającej jej zachowanym wersjom, do chińskiej Wielkiej Sutry Kumaradziwy.

Następny krok w naszej analizie, choć być może trochę nieoczekiwany (przynajmniej dla naukowców o zasadniczo indologicznej orientacji), wydaje się być dyktowany przez stwierdzony wcześniej stopień zgodności chińskiej Wielkiej Sutry Kumaradziwy i *Sutry Serca* w wersji chińskiej przypisywanej Hsüan-tsang'owi: musimy przyjąć, że rdzeń tej drugiej - czego od dawna byli świadomi wschodnioazjatyccy uczeni buddyjscy - jest urywkiem z tej pierwszej³³. Innymi słowy, chińska *Sutra Serca* składa się z urywka chińskiej Wielkiej Sutry, któremu towarzyszą pewne elementy „ramowe” (fragment otwierający i zakończenie), nie mające odpowiedników w większym tekście.

Jak dotąd, udało się nam zatem ustalić sekwencję: sanskrycka Wielka Sutra → chińska Wielka Sutra → chińska *Sutra Serca*, bez napotkania jakichś trudności na żadnym z kroków tego procesu. Lecz jak mamy w tym schemacie umieścić sanskrycką *Sutrę Serca*? Odpowiedź jest tyleż narzucająca się co wstrząsająca:
sanskrycka Sutra Serca jest przekładem z chińskiej.

Taka - zdawałoby się według wszelkich znaków - heretycka teza wymaga mocnego wsparcia dowodowego. Dowody takie są jednak dostępne w gotowej postaci. Możemy podejść do tego zagadnienia z dwóch kierunków: najpierw świadectwo takiego kierunku przekazu zawarte w samych tekstach, a po drugie, historyczna możliwość (i prawdopodobieństwo) takiej transakcji.

6 Świadectwo Wewnętrzne: Jak Rozpoznać Przekład Wstecz

Zanim pójdziemy dalej z naszą analizą chińskiej i sanskryckiej wersji *Sutry Serca*, użytecznym będzie rozważenie przypadku przekładu-wstecz (t.j. rekonstrukcji terminów sanskryckich z innego języka buddyjskiego) odkrytego w innym kontekście. Liczne przykłady takich przekładów-wstecz mogą być znalezione w mongolskim kanonie buddyjskim, będące rezultatem mającej długą tradycję preferencji Mongołów do zapożyczonych słów indyjskich, w przeciwieństwie do przetłumaczonych wyrażen preferowanych przez Tybetańczyków. Gdy podczas i po okresie Dynastii Yüan (1280-1368), Mongołowie dostali się pod silny wpływ Tybetańczyków i zaczęli przekładać wielkie ilości tybetańskich tekstów buddyjskich na język mongolski, stanęli przed zadaniem - albo znalezienia stosownych indyjskich odpowiedników dla tybetańskich terminów buddyjskich - albo skapitulowaniem przed tybetańskim podejściem i po prostu przetłumaczeniem tych terminów na mongolski. Zwłaszcza w przypadku imion własnych i nazw miejsc, Mongołowie próbowali - gdzie tylko możliwe - rekonstruować odpowiednie oryginały indyjskie.

Rezultatem była oczywiście mieszanina trafionych i nietrafionych odtworzeń oryginalnych form sanskryckich ze

strony Mongołów. Pouczający przykład nietrafionej rekonstrukcji można znaleźć w historii przyszłego Buddy Maitrei, opisaney w *Arya-maitri-sutrze*[34]. Indyjskie miasto, w którym Maitreya pojawi się, w literaturze sanskryckiej regularnie określane jest jako Ketumati, co z kolei zostało przełożone na tybetański jako Rgyal-mtshan blo-gros, gdzie rgyal-mtshan (dosł. królewski proporzec) jest tybetańskim przekładem sanskryckiego ketu „flaga”, a blo-gros („umysł”) jest próbą odwołania przyrostka -mati³⁵. Usiłując odzyskać oryginalne indyjskie brzmienie Rgyal-mtshan blo-gros, Mongolscy tłumacze zrekonstruowali jednak pierwszy składnik nazwy nie jako ketu lecz jako dhvaja - co jest innym sanskryckim słowem znaczącym „flaga”, które również jest regularnie tłumaczone na tybetański jako rgyal-mtshan. Innymi słowy Mongołowie dokonali przypuszczenia opartego o pewne podstawy wiedzy, z wszelkim prawdopodobieństwem używając jako odniesienia słownika tybetańsko-sanskryckiego, które jednak okazało się nietrafne³⁶.

Zatem występowanie nieodpowiednich lecz zbliżonych znaczeniowo wyrażen sanskryckich, jest jedną z głównych wskazówek przypadku przekładu wstecz. Lecz istnieją także inne wskazówki. Nieprawidłowy szyk słów, błędy gramatyczne, dające się odnieść do struktur języka pośredniego, oraz nieprawidłowa pisownia (spowodowana pomyłkami wizualnymi określonych liter czy znaków w języku pośrednim) wszystkie mogą dostarczać świadectwa tego, że nie mamy do czynienia nie z zachowaniem oryginalnego tekstu lecz z jego rekonstrukcją. By podsumować, proces przekładu wstecz możemy zauważać dzięki nierozmyślnym błędom tłumaczy.

W opisanym powyżej przypadku, interesuje nas rekonstrukcja pojedynczych określeń indyjskich (w szczególności nazw własnych) w tekście zasadniczo mongolskim. Tej samej logiki można użyć do oceny pochodzenia sanskryckiej wersji *Sutry Serca*. Jeśli zidentyfikujemy różnice pomiędzy sanskrycką Wielką Sutrą i sanskrycką *Sutrą Serca*, dające się łatwo wyjaśnić poprzez obecność chińskiej wersji *Sutry Serca* jako pośrednika (a trudne lub niemożliwe do wyjaśnienia w inny sposób), będą one stanowiły dowód tego, że sanskrycka *Sutra Serca* jest rzeczywiście przekładem wstecz z chińskiego.

Możemy zacząć od tych dwóch pierwszych przykładów, jakie przytoczyliśmy omawiając rozbieżności pomiędzy sanskryckimi tekstami Wielkiej Sutry i *Sutry Serca*. W pierwszym z nich, Wielka Sutra głosi *na anyad rupam anya sunyata* („forma nie jest jedną rzeczą a pustką inną”) albo - by przełożyć to wyrażenie bardziej kolokwialnie - „forma nie jest różna od pustki”. W chińskim przekładzie Wielkiej Sutry autorstwa Kumaradziwy, jest to z kolei wyrażone jako *se pu i k'ung^b* („forma nie jest różna od pustki”), doskonale dobrane oddanie wyrażenia sanskryckiego. Chińska wersja *Sutry Serca* przypisywana Hsüan-tsang'owi powtarza słownictwo Wielkiej Sutry Kumaradziwy, czyniąc tak niemal bez wyjątku w przypadku rdzennego fragmentu tekstu. Sankrycka *Sutra Serca* jednak nie powtarza słownictwa sanskryckiej Wielkiej Sutry, i zamiast tego głosi *rupan na prthak sunyata* („pustka nie jest odmienna od formy”), co stanowi doskonale (choć może nieco idiomatyczne) oddanie chińskiego *se pu i k'ung*. To co tu występuje, jest innymi słowy dokładnym odpowiednikiem sekwencji sanskr. ketu → tyb. rgyal-mtshan → sanskr. dhvaja, w której sanskrycki wyraz jest przetransformowany poprzez przekład wstecz z pośredniego trzeciego języka w bliskoznaczne, lecz zupełnie odmienne wyrażenie.

Podobną transformację da się zaobserwować w naszym drugim przykładzie, w którym sanskrycka Wielka Sutra głosi *na jaramarananirodhah* „brak wygaśnięcia (nirodha) starości-i-śmierci”, podczas gdy *Sutra Serca* ma *na jaramaranak-sayo* „brak zniszczenia (ksaya) starości-i-śmierci”. Jeszcze raz wpływ chińskiej wersji pośredniej dostarcza sensownego wytłumaczenia, gdyż znak *chin^c* pojawiający się w tym wyrażeniu zarówno w Wielkiej Sutrze jak i Sutrze Serca, może służyć jako odpowiednik zarówno *nirodha* jak i *ksaya* (choć częściej jako tego drugiego). Kumaradziwa najwyraźniej innymi słowy wybrał dla oddania po chińsku słowa sanskryckiego *nirodha chin*, który to znak został utrzymany w *Sutrze Serca* a następnie przetłumaczony na sanskrycki jako *ksaya*.

Najbardziej uderzające jest jednak świadectwo zawarte w trzecim przytoczonym powyżej fragmencie. Tutaj sekwencja zaprzeczeń jest wyrażona w sanskryckiej Wielkiej Sutrze w liczbie pojedynczej czasownikowej, podczas gdy w *Sutrze Serca* cała lista jest podana w formie liczby mnogiej przysłówkowej. Jest to jednak dokładnie ten rodzaj informacji, jaki ogólnie nie jest zaznaczany w języku chińskim: choć w razie konieczności liczba mnoga może zostać wyszczególniona, zwykle liczbę sugeruje kontekst, podczas gdy (jak osoby studiujące chiński nawet zbyt dobrze wiedzą) dane słowo może łatwo spełniać tak różne funkcje jak rzeczownik, przysłówki czy czasownik, zależnie jeszcze raz od kontekstu. Tu paralele są następujące:

Sanskrycka Wielka Sutra Sutra	Chińska Wielka (Chińska Sutra Serca)	Sanskrycka Sutra Serca
na... utpadyate	pu sheng ^d	anutpanna
na nirudhyate	pu mieh ^e	anirudha
na samklisyate	pu kou ^f	amala
na vyavadayate	pu ch'ing ^g	avimala
na hiyate	pu tseng ^h	anuna
na vardgate	pu chien ⁱ	aparipurna

W każdym przypadku chiński tekst doskonale oddaje terminologię zawartą w sanskryckiej Wielkiej Sutrze, podczas gdy sanskrycka *Sutra Serca* z kolei przedstawia doskonale dobry odpowiednik chińskiego wyrażenia. Znow sanskrycka *Sutra Serca* oferuje nam dokładnie takie przesunięcie synonimiczne, jakiego moglibyśmy oczekiwać, gdybyśmy mieli do czynienia z przekładem wstecz z chińskiego.

By podsumować, podczas gdy następstwo pojęć zawarte w sanskryckiej *Sutrze Serca* dokładnie pasuje do tego, jakie zawarte jest w sanskryckiej Wielkiej Sutrze, *praktycznie każde słowo* w tych dwóch tekstach (za wyjątkiem pewnych ustalonych terminów technicznych takich jak nazwy skandh, ayatan i dhatu³⁷) jest różne. Taka uderzająca zgodność treści, połączona z równie uderzającą odmiennością słownictwa, może być jedynie wyjaśniona jako rezultat przekładu wstecz - to jest przekładu sanskryckiej *Sutry Serca* z chińskiego.

7 Pojawienie się Sutry Serca: Świadczenia Indyjskie i Chińskie

Choć materiał filologiczny przeanalizowany powyżej sam w sobie może stanowić przekonujące świadectwo przekładu wstecz *Sutry Serca* z chińskiego na sanskryt, jest mimo wszystko dość interesujące by przyrzeć się także wspierającemu go świadectwu historycznemu. Świadectwo takie może służyć nie tylko by podtrzymać (lub ewentualnie zmodyfikować) naszą hipotezę dotyczącą zasadniczego kierunku przekazu sutry, lecz także dostarczyć konkretnych informacji co do daty, miejsca i ogólnego otoczenia w jakim *Sutra Serca* została pierwotnie stworzona jako samodzielny tekst.

Jedną z najbardziej pewnych metod dokumentowania pojawienia się *Sutry Serca* jako samodzielnego tekstu jest zidentyfikowanie dat najwcześniejszych komentarzy do niej. Ze strony indyjskiej, prace takie pojawiają się jednak bardzo późno; jak już zauważyliśmy wcześniej, najwcześniejsze zachowane indyjskie komentarze datują się dopiero z VIII w ne³⁸. Jak dotąd nie pojawił się jeszcze żaden inny niezależny dowód na istnienie tego tekstu w Indiach przed tą datą (taki jak np. odniesienia do tej sutry w innych dziełach lub w opisach podróży chińskich pielgrzymów do Indii)³⁹. Brak jest zatem dowodów istnienia *Sutry Serca* w Indiach przed VIII w ne.

Gdy zwrócimy się do chińskich zapisków, dla kontrastu znajdujemy liczne dowody na chętnie wykorzystywanie tej sutry przed powyższą datą. Zachowane komentarze zawierają prace obu głównych uczniów Hsüan-tsang'a, K'uei-chi^j i W?nch'?k'a^k, obie datujące się z drugiej połowy VII w, jak również grupę trzech blisko powiązanych prac znanych jedynie z rękopisów znalezionych w Tun-huang, z których co najmniej jeden wydaje się być skomponowany przed rokiem 645 ne⁴⁰. Mamy zatem solidne świadectwo na istnienie komentarzy do *Sutry Serca* w Chinach nie później niż w drugiej połowie VII w ne, a bardzo możliwe że kilka dziesięcioleci wcześniej.

Co do świadectwa istnienia chińskiej wersji samej sutry, sprawa staje się nieco bardziej skomplikowana. Współczesne katalogi wymieniają całkowitą liczbę ośmiu chińskich wersji *Sutry Serca*, datujących się od wczesnego V wieku aż po początek XI w ne⁴¹. Jednakże atrybucja pierwszych dwóch z tych tekstów - tych przypuszczalnie przełożonych przez Kumaradziwę i Hsüan-tsang'a - jest wyjątkowo problematyczna. Tak zwana „wersja Kumaradziwy” jest powiązana z jego imieniem po raz pierwszy dopiero w VIII-wiecznym katalogu K'ai-yüan shich-chiao lu^l; podobnie, przed publikacją tego samego katalogu brak jest wzmianek o przekładzie Hsüan-tsang'a⁴². Co więcej, warto zauważyć, że biografia Hsüan-tsang'a mówi nie o jego przekładzie tekstu, lecz o tym, jak otrzymał ten tekst od pewnego chorego człowieka, z którym się zaprzyjaźnił⁴³.

Powróćmy poniżej do kwestii pochodzenia obu tych wersji tekstu. W tym momencie, najważniejsze jest by zwrócić uwagę na rzecz następującą: w Chinach istnienie *Sutry Serca* jest udokumentowane co najmniej na jeden wiek przed jego

najwcześniejszym pojawieniem się w Indiach⁴⁴. Tak więc daty pojawienia się sutry w Chinach i Indiach nie dostarczają nam jakiegokolwiek dowodu przeczącego hipotezie, iż tekst sanskrycki jest przekładem wstecz z chińskiego, a w istocie dostarczają wiele na jej poparcie.

8 Fragmenty Otwierający i Zamykający: Rekonstrukcja Kontekstu

Jak już widzieliśmy, zasadnicza część *Sutry Serca* ma dokładny odpowiednik w Wielkiej Sutrze, i wschodnioazjatyccy komentatorzy już w drugiej połowie VII w zdali sobie sprawę, że ta pierwsza była w rzeczywistości urywkiem z tej drugiej. Co pozostaje do rozważenia, to te fragmenty, które opisaliśmy jako „ramy” chińskiej *Sutry Serca*: to jest, wprowadzająca i zamykająca sekcje tekstu, nie mające odpowiedników w większej sutrze. Jeśli *Sutra Serca* istotnie została stworzona jako samodzielny tekst w Chinach, sekcje te powinny być kompozycjami czysto apokryficznymi? to jest powinny być powstać na gruncie chińskim, z wykorzystaniem jedynie tam dostępnego materiału.

W tym miejscu możemy powrócić do rozważenia niektórych z anomalii dotyczących formy i treści *Sutry Serca*, na jakie już zwróciliśmy uwagę: po pierwsze, iż tekst ten nie posiada prawidłowej formuły otwierającej (tj. że nie zaczyna się od zwrotu „Tak słyszałem pewnego razu”); po drugie, że Avalokiteśwara - który jest gdzie indziej prawie zupełnie nieznan w literaturze Prajnaparamity - tutaj odgrywa główną rolę, podczas gdy Budda jest zupełnie pominięty, oraz Subhuti (główna postać w zasadniczym nurcie tekstów Prajnaparamity) również wcale się tu nie pojawia; i po trzecie, że tekst ten nie posiada prawidłowego zakończenia (w którym powinna zostać wskazana jakaś reakcja słuchaczy Buddy), lecz kończy się zwyczajnie sanskrycką mantrą, dając (tym, co są przyzwyczajeni do „prawidłowego” formatu sutry) wrażenie braku jakiegokolwiek prawdziwego zakończenia⁴⁵. Wszystkie z tych anomalii pojawiają się wyłącznie w fragmentach otwierającym i końcowym, choć kontekst może prowadzić nas do odczytywania ich także w głównym rdzeniu tekstu. (Na przykład, choć Avalokiteśwara nigdzie nie jest wymieniany z imienia w głównej części, jego obecność w otwierających wersach prowadzi czytelnika do wniosku, iż jest on autorem wypowiedzi zawartych w głównym rdzeniu sutry.) Tak więc powyższe odstępstwa od formy i zawartości jakich oczekivalibyśmy od sutry z rodziny Prajnaparamity mogą dostarczać nam pewnych wskazówek co do miejsca skomponowania otwarcia i zakończenia *Sutry Serca*, oraz podobnie co do czasu i miejsca stworzenia jej jako samodzielnego tekstu.

Czy jest to zatem taki rodzaj tekstu, co do którego oczekivalibyśmy, iż został stworzony w Chinach? Z początku moglibyśmy spokojnie mieć wątpliwości co do takiego stwierdzenia, gdyż jedną ze sztandarowych cech chińskich sutr apokryficznych jest to, iż ich autorzy dawali z siebie wszystko, by ich dzieła przypominały swe kanoniczne indyjskie odpowiedniki. Znaczy to, że twórcy chińskich sutr apokryficznych ogólnie bardzo dbali o podanie ich w odpowiednim indyjskim formacie (od otwierającej formuły „tak słyszałem” do właściwego zakończenia), jak również o doprowadzenie nowotworzonych tekstów autentycznie-brzmiającymi nazwami indyjskimi⁴⁶. Jeśli więc mamy tu rzeczywiście do czynienia z apokryficznym chińskim utworem, musimy zadać sobie pytanie, dlaczego jego autor najwyraźniej zadał sobie tak mało trudu, by dostosować swój tekst do indyjskich standardów?

W tym miejscu ważnej wskazówki dostarczają prace Fukui Fumimasa, gdyż jego badania doprowadziły go do wniosku, iż *Sutra Serca* nie jest w rzeczywistości wcale sutrą; chińskie wyrażenie *hsin ching*^m, które generalnie jest przekładane na angielski jako „*Sutra Serca*”, powinno być zamiast tego rozumiane jako oznaczające „tekst dharaniczny” - to jest tekst przeznaczony do recytacji, a nie (jak uprzednio przypuszczano) jako tekst, który w zamierzeniu miał reprezentować „serce”, albo istotę filozofii Prajnaparamity⁴⁷. Jeśli w istocie tak jest (a argumentacja Fukui w tym zakresie jest zupełnie przekonująca), nie powinniśmy się zastanawiać nad nieobecnością standardowego formatu sutry w najwcześniejszej chińskiej wersji tekstu. Ponieważ tekst ten był pomyślany do użytku rytualnego (to jest jako dharani do recytacji) a nie jako sobowtór autentycznej indyjskiej sutry, nie zaskakuje, iż jego autor(zy) nie próbował ubrać swego utworu w zagraniczny strój; moglibyśmy dodać, iż dotyczy to także faktu braku innej sztandarowej cechy występującej we większości chińskich tekstów apokryficznych, a mianowicie wprowadzania rodzimych chińskich (tj. nie-indyjskich i nie-buddyjskich) idei⁴⁸.

Musimy jednak nadal rozważyć, czy możliwym jest uznanie iż otwierający i zamykający fragmenty tekstu mogły zostać sfabrykowane w Chinach. Na czoło zagadnień do rozważenia w tym kontekście wysuwają się dwa składniki tekstu: pierwszy, zastąpienie przez Avalokiteswarę mówców właściwych sutrom Prajnaparamity - Subhutiego i samego Buddy,

oraz drugi, obecność w końcowym fragmencie zupełnie autentycznej mantry sanskryckiej⁴⁹. Oba te elementy nie mają odpowiedników w Wielkiej Sutrze, z której bez wątpienia zaczerpnięty został zasadniczy rdzeń tekstu, i w rzeczy samej są one w najwyższym stopniu niezwykle w całej literaturze Prajna-paramity. Tak więc wygląda na to, że zarówno osoba Avalokiteśwary jak i zamykająca mantra zostały umieszczone w omawianych fragmentach sutry na zasadzie dowolności, w oparciu o przesłanki nie związane z Wielką Sutrą.

Czy czynniki takie pasowałyby do czasu i miejsca, w których po raz pierwszy pojawia się *Sutra Serca* (tj. w południowo-zachodnich Chinach w VII w ne)? Odpowiedź jest zdecydowanie twierdząca. Obecność Avalokiteśwary nie jest wcale nieoczekiwana, gdyż postać ta była w tym czasie zdecydowanie najpopularniejszym bodhisattwą w Chinach, czego dowodzą liczne świadectwa piśmienne i artystyczne⁵⁰. Można by w istocie prawdopodobnie stwierdzić, że oddźwięk Avalokiteśwary wśród chińskich buddystów przez całe wieki dalece przewyższał jego popularność w Indiach⁵¹. Zatem wybór jego jako centralnej postaci w nowostworzonym buddyjskim tekście recytacyjnym byłby doskonale prawdopodobny na gruncie chińskim.

Lecz co z samą mantrą - dobrze znanym fragmentem *gate gate paragate parasamgate bodhi svaha* - którym tekst sutry (w swej krótszej - wcześniejszej odmianie) się kończy? Gdyby ta mantra znajdowała się w zasadniczej części tekstu (tj. we fragmencie powielającym sformułowania zawarte w Wielkiej Sutrze) nie mielibyśmy żadnych trudności, gdyż ta część bez wątpienia powstała w Indiach. Lecz mantra nie pojawia się tam, lecz w końcowej sekcji, która (o ile przedstawione powyżej rozumowanie jest poprawne) powinna być widziana jako czysto chiński wytwór. Jakże więc mielibyśmy wytłumaczyć obecność całkowicie autentycznej sanskryckiej mantry w tekście ułożonym w Chinach?

W tym miejscu istotne znaczenie ma niedawne stwierdzenie sformułowane zarówno przez McRae jak i przez Fukui, gdyż część lub całość mantry znajdującej się w *Sutrze Serca* pojawia się w co najmniej trzech innych tekstach należących do chińskiego kanonu buddyjskiego. Jednym z nich jest katalog mantr, który miałby zostać przełożony na chiński w roku 653 ne,⁵² podczas gdy pozostałe dwa to sutry mahajanistyczne⁵³. Byłoby zatem zupełnie prawdopodobne, by autor oryginalnej chińskiej *Sutry Serca* zaadaptował omawianą mantrę z jakiegoś istniejącego już dzieła i wstawił ją wprost do swojego tekstu⁵⁴. Co więcej, nie tylko sama mantra, lecz także lista epitetów ją poprzedzających (najwyższa mantra, mantra równa niezrównanym, itd.) jak zostało niedawno wykazane, pojawiają się niezależnie także w innych tekstach chińskich.^{54a} Zatem obecność autentycznej sanskryckiej mantry nie przedstawia sobą żadnej przeszkody dla hipotezy, iż *Sutra Serca* jako samodzielny tekst była rodzimym wytworem chińskim.

Gdy przyjmiemy prawdopodobieństwo tego, iż fragmenty otwierający i zamykający są całkowicie chińskiego pochodzenia, stawia to pewne problemy tekstowe sanskryckiej wersji sutry w całkowicie nowym świetle, albowiem większość problematycznych elementów tekstu sanskryckiego znajduje się właśnie w tych skrajnych fragmentach a nie w wewnętrznym rdzeniu tekstu. Gdy potraktujemy chiński tekst zamiast sanskryckiego jako oryginał, wiele może zostać wyjaśnione, gdyż język tu użyty (szczególnie lista epitetów mantry) zawiera określenia chińskie, nie posiadające oczywistych odpowiedników sanskryckich. Gdy na przykład tekst mówi nam, że mantra jest „prawdziwa a nie próżna” (*chen shih pu hsiüⁿ*), wyrażenie to jest całkowicie naturalne w chińskim, podczas gdy jego sanskrycki odpowiednik *satyam amithyatvat* [sic] (przełożony przez Conze’go nieco idiosynkretycznie jako: „[jest] prawdziwa. Gdyż cóż mogłoby pójść źle?”) kłopotał wielu współczesnych czytelników. Podobnie intrygujące jest zwrócenie uwagi na to, że typowo chińskie określenie *shen^o* „duch” w wyrażeniu *ta shen chou^p* (dosł. „wielkie duchowe zakłęcie”) nie ma odpowiednika w wersji sanskryckiej, która w edycji Conze’go głosi po prostu *maha-mantra* („wielka mantra”), podczas gdy w innym miejscu tej sekcji sanskryckie słowo mantra odpowiada samemu znakowi *chou^q*. Wydaje się zupełnie prawdopodobne, że tłumacz sanskrycki miał ogromne trudności w znalezieniu odpowiedniego buddyjskiego określenia technicznego dla oddania nie-szczególnie-buddyjskiego terminu *shen^o* w tym kontekście⁵⁵. Na koniec, chińskie wyrażenie *chui-ching nieh-p’an^r* (dosł. „ostateczna[nie] nirwana”) jest potwierdzone w kilku innych tekstach buddyjskich, i mogłoby z powodzeniem zostać określone jako standardowy (nawet idiomatyczny) chiński termin buddyjski, podczas gdy korespondujące z nim sanskryckie wyrażenie *nistha-nirvana* (w którym pierwszy wyraz może nieść takie znaczenia jak „stan”, „doskonałość” albo „zakończenie”) uderza czytelnika jako w najlepszym razie nadmiernie skrótowe, i wymagało ono pewnej ilości tekstowych uzupełnień nie tylko w angielskim przekładzie Conze’go, lecz nawet w niektórych samych rękopiśmiennych kopiach sanskryckich⁵⁶. Zarówno jeśli chodzi o słownictwo jak i struktury gramatyczne, łatwiej jest zatem zrozumieć sanskrycką *Sutrę Serca* jako przekład z chińskiego, niż odwrotnie.

Zobaczyliśmy, że jest stosunkowo łatwo zidentyfikować elementy otwierającego i zamykającego fragmentów *Sutry*

Serca, które mają lepszy sens w wersji chińskiej niż w sanskryckiej. Lecz nawet w rdzeniu tekstu sanskryckiego możemy w retrospektywie wskazać elementy mniej idiomatyczne, niż moglibyśmy oczekiwać od utworu indyjskiego. Dla przykładu, forma wyliczenia negacji sześciu organów zmysłów - która w *Sutrze Serca* brzmi *na caksuh-śrotra-gharana-jihva-kaya-manamsi* - po prostu nie „dźwięczy” poprawnie (tj. nie brzmi idiomatycznie) dla dobrze wyćwiczonego sanskryckiego ucha⁵⁷. Konstrukcja, jakiej byśmy się spodziewali jest dokładnie taka, jaką mamy w sanskryckiej Wielkiej Sutrze, gdzie zaprzeczenie *na* jest powtarzane po kolei przed każdym z organów zmysłów (w rękopisie z Gilgit, *na caksur na śrotram na ghranam na jihva na kaye na manah*). *Sutra Serca* zatem odchodzi od oczekiwanej sanskryckiej struktury gramatycznej, oferując w zamian dokładne odwzorowanie chińskiego szyku słów.

Jeśli nawet omówione powyżej świadectwo wydaje się jednomyślnie wspierać hipotezę, iż chiński tekst jest rzeczywiście przodkiem sanskryckiego, nadal stoi przed nami ważna kwestia historyczna: kiedy i przez kogo tekst ów mógł zostać przeniesiony do Indii i przełożony na sanskryt? Tu nasza dyskusja będzie z konieczności bardziej spekulatywna, gdyż ani nie mamy sanskryckiego kolofonu odnoszącego się do pochodzenia tekstu ani jakiegoś zewnętrznego źródła historycznego opisującego jego przekaz. Nie mniej istnieją liczne świadectwa poszlakowe wskazujące na rolę szczególnej postaci: słynnego buddyjskiego uczonego, tłumacza i pielgrzyma - Hsüan-tsang’a.

9 Świadectwo Historyczne: Śladami Hsüan-tsang’a

Podczas wcześniejszego omówienia zauważyliśmy, że chińskie komentarze do *Sutry Serca* zaczynają się pojawiać znacząco wcześniej przed ich indyjskimi odpowiednikami. Czego jednak nie wspomnieliśmy dotąd, to godna zauważenia różnica pomiędzy chińskimi komentarzami z jednej strony - a ich indyjskimi i tybetańskimi odpowiednikami z drugiej: wszystkie istniejące chińskie komentarze oparte są na jednej jedynej wersji *Sutry Serca*, mianowicie wersji związanej z Hsüan-tsang’iem (T. Nr 251), a zatem z krótszą odmianą tekstu (oznaczoną przez Conze jako ST); wszystkie komentarze indyjsko-tybetańskie są z kolei oparte na dłuższej odmianie (LT), która jest bez wątpienia wersją późniejszą⁵⁸. Nie tylko więc najwcześniejsze komentarze są w języku chińskim, lecz wszystkie one są oparte o wersję sutry generalnie opisywaną jako „przekład” Hsüan-tsang’a.

Szczególne światło, jakie rzuca to na wersję tekstu autorstwa Hsüan-tsang’a stawia dwa dalsze pytania: skąd Hsüan-tsang otrzymał swoją kopię tekstu, oraz jaką rolę odegrał on w późniejszym rozpowszechnieniu tekstu? To, że *Sutra Serca* była już dobrze znana Hsüan-tsang’owi przed jego wyjazdem do zachodnich regionów jasno jest uwidocznione w jego biografii, gdzie jego pierwsze spotkanie z tym tekstem jest opisane jak następuje:

Poprzednio, gdy mistrz był w Syczuanie, ujrzał kiedyś chorego w łachmanach cierpiącego od ropiejących wrzodów. Z litości zabrał go do swojego klasztoru i dał mu jedzenie i ubranie. Chory człowiek z wdzięczności nauczył Mistrza tej sutry, którą często recytował⁵⁹.

Później, podczas swej podróży Hsüan-tsang miał recytować ten tekst w różnych momentach podczas swej drogi gdy był w niebezpieczeństwie, odkrywając moc recytacji przewyższającą inwokację do bodhisattwy Kuan-yin⁶⁰. Innymi słowy daje się nam do zrozumienia, że tekst ten natychmiast stał się ulubionym tekstem Hsüan-tsang’a do tego stopnia, iż ten powierzał mu się w wielu sytuacjach zagrożenia życia. Relacja ta dostarcza konkretnego świadectwa, zarówno co do sentymentu Hsüan-tsang’a wobec tego tekstu oraz do faktu przeniesienia przez niego treści sutry (co najmniej w ustnej wersji) do Indii.

Cóż zatem uczyniłby, gdyby przyjeżdżając do Indii odkrył, że indyjscy buddyści nie byli zaznajomieni z tym tekstem? Według jego biografii, to dokładnie miało miejsce w przypadku innego tekstu, *Przebudzenia Wiary w Mahajanę*, powszechnie uznawanego za chiński apokryf. Według relacji Hui-li⁶¹, podczas swego pobytu na Uniwersytecie w Nalandzie, Hsüan-tsang odkrył, że ten istotny tekst był nieznanym indyjskim współwyznawcom. Jego reakcją na to odkrycie było, jak się twierdzi, przełożenie tekstu na sanskrycki⁶¹. Zatem istnieje wyraźny precedens uznawania Hsüan-tsang’a nie jedynie jako biernego odbiorcy indyjskiej nauki buddyjskiej, lecz także jako aktywnego przekaziciela chińskiej kultury buddyjskiej do obcych krain.

Oczywiście nie mówi się nam wprost, że Hsüan-tsang przełożył *Sutrę Serca* na sanskryt, i rzeczywiście nie powinniśmy oczekiwać zanotowania takiego faktu, gdyby nawet sam Hsüan-tsang i jego biografowie wiedzieli iż tak było.

Albowiem w Chinach, fundamentalnym kryterium autentyczności sutry buddyjskiej było jej indyjskie pochodzenie, i twierdzić otwarcie iż Hsüan-tsang przełożył *Sutrę Serca* z chińskiego na sanskrycki byłoby rzucaniem wątpliwości co do jej autentyczności, i wzbudzeniem podejrzeń, iż mógł to być nie-indyjski tekst a zatem (według chińskich standardów buddyjskich) apokryf. Można sobie łatwo wyobrazić, iż Hsüan-tsang przekonany o autentyczności *Sutry Serca* jako tekstu religijnego, i wyposażony w doświadczenie z pierwszej ręki co do jego nadnaturalnej ochronnej mocy, mógł po prostu dojść do wniosku, że indyjski oryginał został utracony. W tych okolicznościach, być może uczynił był po prostu to, czego byśmy od niego oczekiwali: po cichu przełożył tekst z powrotem na sanskryt.

Jeśli wizerunek Hsüan-tsang'a jako fałszerza indyjskiego tekstu buddyjskiego wydawać się może zabawny (a być może dla niektórych czytelników alarmujący), to jest tak, gdyż jest to kompletnie przeciwne do tego, co kazałaby nam oczekiwać standardowa historia buddyzmu. Zawsze nam mówiono, że Chińczycy byli odbiorcami - nie twórcami - sutr buddyjskich, a „sutrowy szlak” wiódł wyłącznie z Zachodu na Wschód. Teraz jednak staje się oczywiste, że Chińczycy byli zarówno gorliwymi odbiorcami jak i twórcami sutr buddyjskich, i niektóre z najbardziej popularnych pism we Wschodniej Azji - np. *Sutra Ludzkiego Króla* (*Jen-wang ching'*) i *Przebudzenie Wiary w Mahajanę* (*Ta-sheng ch'i -shin lun'*) były dziełem rąk chińskich⁶². Jeszcze bardziej uderzające jest przekonujące świadectwo ujawnione ostatnio przez Roberta Buswell'a o koreańskim rodowodzie *Vajrasamadhi Sutry* (*Chin-kang san-mei ching'*), tekstu następnie przeniesionego na Zachód do Chin i Tybetu⁶³.

Zatem nie jest rzeczą niesłychaną, by sutry buddyjskie płynęły ze Wschodu na Zachód, i rzeczywiście coraz więcej materiału świadczy o istotnej fali zwrotnej wpływów chińskiego buddyzmu we środkowo-wschodniej Azji (rejon Basenu Tarim) w czasie i po późnym okresie T'ang⁶⁴. Zatem wcale nie jest niemożliwe, by *Sutra Serca* była częścią tego przepływu ze Wschodu na Zachód.

Osobista rola Hsüan-tsang'a we wstecznym przekładzie *Sutry Serca* na sanskrycki nie może oczywiście być ostatecznie udowodniona. Mamy do dyspozycji jedynie pośrednie dowody, co nie jest wystarczające do definitywnego rozstrzygnięcia tej sprawy. Jest możliwe, że Hsüan-tsang jedynie przekazał tekst swym współwyznawcom w Indiach, gdzie ten przetrwał aż do czasu podjęcia wysiłku przełożenia na sanskrycki przez jakiegoś innego chińskiego pielgrzyma. Niemniej jednak bez względu na szczegółowe okoliczności związane z przekładem tekstu na sanskrycki, powinniśmy zauważyć, że pierwsze indyjskie komentarze do niego pojawiają się z grubsza półtora wieku po podróży Hsüan-tsang'a. Zatem jeśli to nie sam Hsüan-tsang przełożył tekst na sanskrycki, musimy przypisać to dzieło jakiemuś innemu podróżnikowi chińskiemu, który przybył do Indii mniej więcej w tym samym czasie, komuś na tyle związanemu z tą sutrą, by przenieść ją na tak wielką odległość, i na tyle sprawnego w posługiwaniu się sanskrytem, by przełożyć ją (lub nadzorować taki przekład) wstecz do indyjskiego „oryginału”. Dopóki nie ujawni się świadectwo wskazujące na tę drugą ewentualność, Hsüan-tsang musi pozostać najbardziej prawdopodobnym autorem przekazu tego chińskiego utworu do Indii.

10 Sutra Serca w Chinach: Rola Hsüan-tsang'a

Możemy teraz zatrzymać się dla krótkiego rozważenia zagadnienia, którego dokładne zbadanie będzie należeć do jakiegoś sinologa: a mianowicie roli Hsüan-tsang'a w rozpowszechnieniu *Sutry Serca* w Chinach. Szczegółowe studia tego problemu byłyby bardzo pożądane, i miejmy nadzieję, że w przyszłości specjaliści od chińskiego buddyzmu podejmą to wyzwanie. W międzyczasie można jednak sformułować kilka wstępnych komentarzy w tym zakresie.

Dotąd skupialiśmy się jedynie na jednej wersji *Sutry Serca*: chińskim „przekładzie” (określenie, jakiego możemy teraz używać jedynie w cudzysłowie) krótszej wersji powszechnie przypisywanym Hsüan-tsang'owi oraz jego sanskryckim odpowiedniku. Lecz w kanonie chińskim są także inne wersje *Sutry Serca*. Z ośmiu wersji zawartych w kanonie Taishō trzy reprezentują krótszą wersję tekstu (ST), podczas gdy pozostałe pięć są wariantami dłuższej wersji (LT)⁶⁵. Oprócz tych ośmiu zachowanych wersji sutry powinniśmy także wspomnieć o dwóch tytułach zawartych w starożytnych katalogach, uznawanych przez niektórych badaczy za wczesne przekłady sutry na chiński, choć same teksty już nie istnieją⁶⁶.

Wszystkie pięć chińskich edycji dłuższej wersji tekstu jest późniejsze od tekstu Hsüan-tsang'a o okres od kilku dziesięcioleci do kilku wieków. Dla nas najciekawsze są najwcześniejsze wersje sutry, gdyż interesuje nas ustalenie czy i która z wersji tekstu krążyła już po Chinach zanim zajął się nim Hsüan-tsang. A dokładniej, musimy odpowiedzieć sobie na następujące pytania: po pierwsze, kiedy w Chinach pojawiła się po raz pierwszy jakaś wersja *Sutry Serca*; po drugie,

jaką wersję otrzymał Hsüan-tsang podczas swego pobytu w Syczuanie; i po trzeciej, jakich zmian (o ile w ogóle) dokonał on następnie w otrzymanym tekście.

10.1 „Zaginione przekłady” Sutry Serca

Dwa tytuły, które przez niektórych badaczy są uznawane za reprezentujące zaginione chińskie przekłady *Sutry Serca* są nam znane jedynie w związku z wymienieniem ich w katalogu autorstwa Tao-an^w a mianowicie *Tsung-li chung-ching mu-lu^x* (już nie istniejącym, lecz w znacznym stopniu odtworzonym w *Ch'u san-tsang chi-chi^z* sporządzonym przez Seng-yu^y około 515 r ne.)⁶⁷. Oba tytuły są wymienione tu jako dzieło anonimowych (tj. nieznanych) tłumaczy. Przypisywanie tych przekładów Chih Ch'ien'owi^{aa} i Kumaradziwie w późniejszych katalogach pism jest czynione post factum, i może być łatwo pominięte⁶⁸. Ich tytuły są jednak zagadkowo podobne do tytułów kolejnych wersji *Sutry Serca*. Brzmiały odpowiednio *Mo-ho po-jo po-lo-mi shen-chou i chüan^{ab}* i *Po-jo po-lo-mi shen-chou i chüan^{ac}* oba są widocznie pomyślane jako mantry (*shen-chou^{ad}*) oparte o - lub co najmniej związane z - zawartością nauk Prajnaparamity. W przypadku pierwszego z tych tytułów na pierwszy rzut oka wydaje się on wskazywać konkretnie na Wielką Sutrę, której tytuł (w przekładzie Kumaradziwy) brzmi *Mo-ho po-jo po-lo-mi ching^{ae}*. Jednakże po dalszej analizie związek ten nie jest potwierdzony, gdyż jeśli dzieło o takim tytule byłoby rzeczywiście zawarte w oryginalnym katalogu Tao-an'a, poprzedzałoby ono o kilka dziesięcioleci przekład Kumaradziwy⁶⁹. Wcześniejsze chińskie przekłady *Doskonałości Mądrości w 25.000 Wersach* (by użyć sanskryckiego kształtu tytułu) nie używają wyrażenia *mo-ho po-jo po-lo-mi^{af}*; zamiast tego wersja Moksali jest zatytułowana *Fang kuang po-jo ching^{ag}* (T Nr 221) a tekst Darmaraksy zatytułowany jest *Kuang tsang ching^{ah}* (T Nr 222). Tak więc samo użycie wyrażenia *po-jo po-lo-mi^{ai}* (by już nie wspomnieć o *mo-ho po-jo po-lo-mi^{af}*) w odniesieniu do Wielkiej Sutry w wersji chińskiej przed czasami Kumaradziwy, jest anachroniczne, i nasuwa wątpliwości co do prawdopodobieństwa tego, by te tytuły były rzeczywiście odniesieniami do wcześniejszych wersji *Sutry Serca*. Przy braku zachowanej kopii tych tekstów, nie jesteśmy w stanie niczego powiedzieć o ich zawartości. Dopóki i o ile pojawiłyby się nowe dane musimy zatem pozostawić otwartą kwestię, czy któryś z utworów kryjących się za tymi tytułami miał jakikolwiek związek z tekstem, który ostatecznie zaczął być znany jako *Sutra Serca*.

Naszej uwagi wymagają jednak trzy istniejące edycje krótszej wersji (ST). Są to: chińska wersja przypisywana Kumaradziwie (T Nr 250), która, o ile ta atrybucja jest poprawna, datowałaby się na dwa i pół wieku przed czasami Hsüan-tsang'a; transkrypcja wersji sanskryckiej zapisana znakami chińskimi (T Nr 255), przypisywana co najmniej przez jednego ze współczesnych badaczy samemu Hsüan-tsang'owi, oraz omówiona już poprzednio wersja (T Nr 251), tradycyjnie uznawana za przekład z sanskryckiego autorstwa Hsüan-tsang'a.

10.2 Przekład Kumaradziwy (T Nr 250)

Od dawna potrzebna była dogłębna analiza pochodzenia tak zwanej „wersji Kumaradziwy” *Sutry Serca*, i znaczący postęp w tej kwestii dokonał się ostatnio za sprawą uczonych japońskich i zachodnich. By podsumować ich odkrycia, wydaje się jasnym, że uczniowie Kumaradziwy (szczególnie Seng-chao) czytali i komentowali zasadniczy fragment *Sutry Serca* znajdujący się w wersji Kumaradziwy Wielkiej Sutry⁷⁰. Nie ma jednak dowodów, by zdawali sobie sprawę z istnienia *Sutry Serca* jako odrębnego tekstu, ani też nie ma żadnego świadectwa na to, że sam Kumaradziwa odegrał jakąś rolę w stworzeniu „przekładu” wiązane go z jego imieniem. W najwcześniejszych katalogach jego dzieł nie jest wymieniany taki utwór, i już z tego tylko powodu przypisywanie w późniejszych pracach tego tekstu Kumaradziwie jest wysoce podejrzane⁷¹.

Treść tego przekładu stawia pewne intrygujące pytania dotyczące procesu jego powstania. Większość tekstu zgadza się słowo w słowo z wersją Hsüan-tsang'a (T Nr 251); jednak w pewnych kluczowych aspektach te dwie wersje są rozbieżne. Rozbieżności te można podsumować następująco:

1. na początku tekstu (T 8.847c, wiersze 5-7) wersja Kumaradziwy *Sutry Serca* zawiera ciąg 37 znaków, nie mających odpowiednika w tekście w wersji Hsüan-tsang'a;
2. w zasadniczej części tekstu (T 8.847c, wiersz 10) *Sutra Serca* w wersji Kumaradziwy zawiera fragment głoszący,

iż „te puste dharmy nie są przeszłe, ani przyszłe, ani terazniejsze” (*shih k'ung fa fei kuo- ch'ü fei wei-lai fei hsien-tsai^{aj}*), który nie ma odpowiednika w wersji Hsüan-tsang'a;

3. w innym kluczowym miejscu w zasadniczej części - to jest w pierwszym stwierdzeniu braku różnicy pomiędzy formą i pustką - tekst Kumaradziwy wyraża to stwierdzenie inaczej niż tekst Hsüan-tsang'a; oraz
4. w różnych miejscach zarówno w części zasadniczej jak i fragmentach otwierającym i zamykającym, obie wersje różnią się w swych wyrażeniach różnych buddyjskich terminów technicznych (np. określeń *prajnaparamita*, *skandha*, *bodhisattwa* oraz imion Avalokiteśwary i Śiariputry).

Rozbieżności te dostarczają nam najlepszych wskazówek co do pochodzenia obu tekstów oraz relacji pomiędzy nimi.

Zaczynając od pierwszej, jak niedawno wykazał Fukui, na początku tak zwanego tłumaczenia Kumaradziwy (T Nr 250) występuje ciąg 37 znaków nie posiadających odpowiednika w wersji Hsüan-tsang'a (ani w istocie w żadnej innej chińskiej ani sanskryckiej wersji tej sutry)⁷². Głoszą one: „Śariputro, ponieważ forma jest pusta, jest bez znamienia zniekształcania (*nao-huai^{ak}*); ponieważ doznanie (*vedana*) jest puste, jest bez znamienia doznawania; ponieważ spostrzeżenie (*samjna*) jest puste, jest bez znamienia rozpoznawania; ponieważ nastawienie (*samskara*) jest puste, jest bez znamienia wytwarzania; ponieważ świadomość (*vijnana*) jest pusta, jest bez znamienia przebudzenia (*chüeh^{al}*). A czemu?” (T 8.847c wiersze 5-7), korespondując jednak dokładnie z odpowiednikiem w Wielkiej Sutrze w wersji Kumaradziwy⁷³.

Fukui zwraca także uwagę na drugą z wymienionych powyżej rozbieżności, a mianowicie na stwierdzenie zawarte w *Sutrze Serca* w wersji Kumaradziwy - i wyłącznie w tej wersji - iż „puste dharmy nie są przeszłe, ani przyszłe [ani] nie terazniejsze”. Znow jednak (jak słusznie wykazuje Fukui), wiersz ten koresponduje znak po znaku z wierszem w przekładzie Wielkiej Sutry Kumaradziwy,⁷⁴ lecz nie znajdziemy go w żadnej innej wersji (w żadnym języku - moglibyśmy dodać) *Sutry Serca*.

Opierając swój wywód jedynie na cechach wymienionych powyżej w punktach (1) i (2), Fukui konkluduje, że zgodność słowo-w-słowo pomiędzy tymi elementami swoistymi jedynie dla tak zwanego przekładu *Sutry Serca* Kumaradziwy (spośród wszystkich wersji *Sutry Serca*) a wersją Wielkiej Sutry Kumaradziwy, służy jako dowód, iż ta wersja *Sutry Serca* stanowi autentyczny przekład autorstwa samego Kumaradziwy. Wniosek taki jest jednak problematyczny, gdyż opiera się on na wątpliwym założeniu: mianowicie, że jeśli jedna osoba (np. Kumaradziwa) miałaby przetłumaczyć na chiński z sanskrytu zarówno *Sutrę Serca* jak i Wielką Sutrę, oba chińskie przekłady powinny zgadzać się co do słowa, *nawet jeśli sankryckie teksty się nie zgadzają*. Albowiem, jak już zobaczyliśmy, sanskryckie teksty *Sutry Serca* i Wielkiej Sutry są rozbieżne w wielu aspektach. Zatem niemal dosłowna zgodność obu tekstów chińskich powinna wzbudzić nasze podejrzenia. Co więcej, gdyby nawet dany tłumacz miał przełożyć dwa doskonale identyczne teksty przy dwóch oddzielnych okazjach na drugi język, szansa na to by wybrał czy wybrała dokładnie takie same słowa w każdym przypadku jest kolosalnie nikła. A jest to szczególnie prawdą w przypadku tłumacza takiego jak Kumaradziwa, który jest słynny nie ze ślepej wierności sanskryckiemu oryginałowi, ale z przekładów płynnych i wyczulonych na kontekst. Tak więc zgodność słowo-w-słowo pomiędzy Wielką Sutrą Kumaradziwy i *Sutrą Serca* przypisywaną tej samej osobie może być użyta jako argument przeciw - a nie za - tą atrybucją. Takie bliskie podobieństwo stanowi dowód tego, co w XX wieku nazywalibyśmy plagiatem: przejściem czyichś słów przez kogoś innego.

Trzecia z rozbieżności wyliczonych powyżej - to, że tak zwany przekład Kumaradziwy *Sutry Serca* wyraża pierwsze stwierdzenie o braku różnicy pomiędzy formą a pustką słowami odmiennymi od wersji Hsüan-tsang'a - może dostarczać nam najcenniejszej wskazówki co do pochodzenia wersji tekstu przypisywanej „Kumaradziwie”. Albowiem w tym wierszu *Sutra Serca* przypisywana Kumaradziwie nie zgadza się z jego własnym przekładem Wielkiej Sutry Doskonałości Mądrości; zamiast tego odpowiada ona jego wersji *Ta chih-tu lun^{am}* (sansk. Mahaprajnaparamita-śastra)⁷⁵. Tam gdzie *Sutra Serca* Hsüan-tsang'a i Wielka Sutra Kumaradziwy obie mówią *se pu i k'ung^b* („forma nie jest różna od pustki”),⁷⁶ *Sutra Serca* przypisywana Kumaradziwie i *Ta chih-tu lun* obie mówią *fei se i k'ung^{an}* („nie jest tak, że forma jest różna od pustki”)⁷⁷. Jak zatem mamy wytłumaczyć tą rozbieżność?

Jak sądzę, odpowiedź jest prosta. Jeśli połączymy ten fakt z tym, co właśnie stwierdziliśmy - iż niemal identyczna zgodność słownictwa pomiędzy *Sutrą Serca* i Wielką Sutrą powinna być przypisana zapożyczeniu przez jakąś trzecią osobę a nie następującym po sobie przekładom jednej i tej samej osoby - możemy wtedy wysnuć dalszy wniosek: iż *Sutra Serca* przypisywana Kumaradziwie była oparta nie bezpośrednio na jego wersji Wielkiej Sutry, lecz na zapożyczeniach

z tej sutry zawartych w *Ta chih-tu lun*. Innymi słowy, *Sutra Serca* może być widziana jako dzieło chińskiego autora, który był bardziej zaznajomiony z Wielką Sutrą w postaci zaprezentowanej w tym szeroko popularnym komentarzu, niż z tekstem samej sutry.

Teza, iż ta tak zwana wersja Kumaradziwy (T Nr 250) *Sutry Serca* została stworzona na bazie *Ta chih-tu lun* zgadza się dobrze z czwartą i ostatnią rozbieżnością wymienioną powyżej: z faktem, że w licznych aspektach ta wersja używa słownictwa, które dobrze pasuje do przekładów Kumaradziwy, lecz dla których Hsüan-tsang (i wersja *Sutry Serca* mu przypisywana) używał późniejszych, bardziej scholastycznych wyrażań. Innymi słowy, jeśli T Nr 250 było wytworem pisarza(y) znającego prace Kumaradziwy, nie powinniśmy być w ogóle zaskoczeni, że przekłada sanskrycki wyraz *skandha* na chiński jako *yin^{ao}*, a nie jako *yün^{ap}* (pisownia występująca w dziełach Hsüan-tsang'a i w przypisywanej mu wersji *Sutry Serca*). Nie powinniśmy też być zaskoczeni odkryciem, że Avalokiteśwara podany jest w standardowej wersji Kumaradziwy jako *Kuan-shih-yin^{aa}* (zamiast *Kuan-tzu-tsai^{af}* Hsüan-tsang'a), Śariputra jako *She-li-fu^{as}* (zamiast *She-li tzu^{at}* Hsüan-tsang'a), *prajnaparamita* jako *po-jo po-lo-mi^{ai}* (zamiast *po-jo po-lo-mi-to^{au}* Hsüan-tsang'a), a słowo *bodhisattwa* w jego standardowym chińskim przekładzie *p'u-sa^{av}* (podczas gdy w jednym przypadku *Sutra Serca* Hsüan-tsang'a oferuje raczej pedantyczną pisownię *p'u-ti-sa-to^{aw}*). T Nr 250 nie musi innymi słowy być dziełem samego Kumaradziwy, by wykazywać jego standardowe słownictwo; zasadniczy fragment został po prostu zaczerpnięty z jego *Ta chih-tu lun*, podczas gdy część otwierająca i zamykająca muszą jedynie być utworem zespołu lub jednostki dobrze zaznajomionej z jego wersjami buddyjskich terminów technicznych.

Jeśli tekst ten nie jest dziełem samego Kumaradziwy, gdzie zatem (i w jakich okolicznościach) został on stworzony? Pytania tego nie da się łatwo rozstrzygnąć, choć ewidentne wzorowanie T Nr 250 na *Ta chih-tu lun* Kumaradziwy dostarcza nam co najmniej *terminus post quem* dla jego powstania; znaczy to, iż omawiany tekst nie mógł powstać przed ukończeniem samego *Ta chih-tu lun*, co według *K'ai-yüan shih-chiao li^l* miało miejsce w roku 406 ne⁷⁸. Nie jest nam jednak dostępny podobny *terminus ante quem*, i co najmniej jeden badacz zasugerował, iż ta wersja tekstu może być późniejsza od tej autorstwa samego Hsüan-tsang'a⁷⁹. Pod nieobecność niepodważalnego świadectwa, musimy ograniczyć nasze badanie do najbardziej oczywistej kwestii: to jest kiedy ten tak zwany „przekład Kumaradziwy” *Sutry Serca* po raz pierwszy zyskał obieg w Chinach. Odpowiedź jednak jest wstrząsająca, gdyż ta wersja sutry (przeciwnie niż wersja przypisana Hsüan-tsang'owi) *nigdy* nie zyskała popularności w Chinach. Ani jeden chiński komentarz nie jest oparty na tej wersji (ani, jeśli o to chodzi, na żadnej innej wersji sutry - poza wersją Hsüan-tsang'a),⁸⁰ a wersja tekstu recytowana w całych Chinach, Korei i Japonii jest właśnie wersją przypisywaną Hsüan-tsang'owi. W retrospektywie, to może być rzeczywiście najistotniejszą wskazówką co do tego, że Kumaradziwa nie odegrał żadnej roli w stworzeniu tej wersji *Sutry Serca*, gdyż poza tym przypadkiem jest niespotykane w historii chińskiego buddyzmu, by dzieło Hsüan-tsang'a przyćmiło jakiś utwór Kumaradziwy. Wygląda na to, że niezręczny i (na standardy chińskie) zbyt dosłowny styl Hsüan-tsang'a, wraz z jego scholastycznymi innowacjami w zakresie buddyjskiej terminologii (z których większość nigdy nie została przyjęta poza wąskimi kręgami naukowymi), odpychały większość z jego chińskich słuchaczy. Zatem przekłady wielu dzieł autorstwa Kumaradziwy pozostały do dziś najbardziej popularne, pomimo istnienia późniejszych (i technicznie precyzyjniejszych) przekładów Hsüan-tsang'a. Jeśli przypisywana Kumaradziwie wersja *Sutry Serca* naprawdę byłaby w obiegu w Chinach przed pojawieniem się wersji przypisywanej Hsüan-tsang'owi, jest wysoce nieprawdopodobne, by mogła zostać ona wyparta przez tą późniejszą.

W oparciu o dostępne obecnie świadectwa nie możemy z pewnością ustalić, kiedy została stworzona *Sutra Serca* przypisywana Kumaradziwie. Możemy jednak bezpiecznie wnioskować, że ta *Sutra Serca* nie jest dziełem samego Kumaradziwy, lecz zapożyczeniem z jego wersji Wielkiej Sutry (a raczej zapożyczeniem z przedstawienia jego wersji Wielkiej Sutry w *Ta chih-tu lun*) przez jakąś trzecią osobę. Powrócimy do rozważań nad relacją pomiędzy tą wersją sutry a wersją przypisaną Hsüan-tsang'owi, kiedy podejmiemy znów wątek czwartej cechy wyliczonej powyżej, a mianowicie rozbieżności w technicznym słownictwie pomiędzy wersjami *Sutry Serca* przypisywanymi Kumaradziwie i Hsüan-tsang'owi. To, co możemy w tym miejscu stwierdzić z pewnością to to, że ta wersja *Sutry Serca* ani nie jest wersją Kumaradziwy, ani niezależnym przekładem z sanskrytu.

10.3 „Przekład” Hsüan-tsang’a

Ale czy powinniśmy podnieść tą samą kwestię w stosunku do chińskiej wersji tekstu przypisywanej Hsüan-tsang’owi? Jak już ujrzelśmy, nie możemy dłużej używać wobec tego tekstu określenia „przekład”, gdyż wszelkie znaki wskazują iż powstał on w Chinach. Co więcej, biografia Hsüan-tsang’a mówi nie o jego przekładzie sutry, lecz o jego pierwszym spotkaniu się z sutrą w Syczuanie. Musi jednak zostać zbadana możliwość wkładu edytorskiego Hsüan-tsang’a w postać tekstu jaka dotarła do nas. Jaka zatem była rola Hsüan-tsang’a w ułożeniu, zredagowaniu czy spopularyzowaniu sutry w formie, w jakiej dotrwała do naszych czasów?

W retrospektywie, powinniśmy być może zostać zaalarmowani faktem, że ten tekst nie jest tym, za co brały go późniejsze pokolenia - to jest przekładem z sanskryckiego przez Hsüan-tsang’a - za sprawą tego, że ta sutra nie pojawia się tam, gdzie moglibyśmy się jej spodziewać: w opus magnum Hsüan-tsang’a, przekładzie kompendium tekstów Prajnaparamity poczynawszy od *Doskonałości Mądrości w 100.000 Wersów* (sansk. *Śatasahasrika-prajnaparamita-sutra*) aż po *Pytania Suvikrantavikrami* (*Suvikrantavikrami-pariprccha-sutra*)⁸¹. Tu różne sutry nie są traktowane jako oddzielne teksty, lecz jako rozdziały jednego dzieła, co jest raczej niezwykłym rozwiązaniem, które może pochodzić z czasów samego Hsüan-tsang’a. Żaden tekst Prajnaparamity przetłumaczony przez Hsüan-tsang’a nie pojawia się nigdzie indziej w kanonie, lecz wyłącznie w tym zbiorze - to jest żaden oprócz popularnej wersji *Sutry Serca* związanej z jego imieniem, która pojawia się ogólnym rozdziale Prajnaparamity. Samo w sobie może to powiedzieć nam coś o historii tego tekstu: że został on najpierw zaklasyfikowany jako tekst z grupy Prajnaparamity, najprawdopodobniej z dopiskiem „autor przekładu nieznanego”, a dopiero później - poprzez bliskie związki z Hsüan-tsang’iem i jego działalnością popularyzującą ten tekst - został mu przypisany.

Ale czy Hsüan-tsang po prostu przekazał dalej sutrę taką, jaką ją sam otrzymał, czy też dokonał w tekście jakichś interwencji redakcyjnych? Na wiele sposobów znajdujemy dowody na to, że Hsüan-tsang mógł „skorygować” tekst, najprawdopodobniej po swoich podróżach do Indii.

Pod wieloma względami *Sutra Serca* Hsüan-tsang’a zawiera pisownię identyczną z tą, jaką znajdujemy w Wielkiej Sutrze Kumaradziwy. Różni się ona jednak przekładem (czy też transliteracją) pewnych terminów, z których najbardziej uderzające to pisownia imienia Śariputry jako *She-li-tzu*^{at} (w odróżnieniu od *She-li-fu*^{as} w przekładach Kumaradziwy i w błędnie przypisywanym mu przekładzie *Sutry Serca*), Avalokiteśwary jako *Kuan-tzu-tsai*^{ar} (w odróżnieniu od *Kuan-shih-yin*^{aq}) i sanskryckiego słowa *skandha* jako *yün*^{ap} (w odróżnieniu od *yin*^{aq}). Można wymieniać też inne drobne rozbieżności pomiędzy wersjami *Sutry Serca* przypisywanymi Hsüan-tsang’owi i Kumaradziwie, lecz skoro powyższe trzy przykłady są najbardziej regularne i najłatwiejsze do wyśledzenia, ograniczymy nasze badania do nich⁸².

Studium występowania wyrażen *She-li-tzu*, *Kuan-tzu-tsai* i *yün* (jako odpowiednika sanskr. *skandha*) w kanonie Taishō ujawnia uderzającą i spójną prawidłowość, gdyż wszystkie trzy wyrażenia wydają się być wprowadzone do chińskiej literatury buddyjskiej przez samego Hsüan-tsang’a. Nie ma potwierdzonego przypadku, by którykolwiek z nich pojawił się w pracy jakiegoś tłumacza, który był aktywny wcześniej niż Hsüan-tsang, a w rzeczywistości zbiór chińskich tłumaczy i komentatorów, którzy później przyjęli taką pisownię, jest uderzająco niewielki⁸³. Wystąpienie wszystkich tych trzech wyrażen w jakimś dziele, które było w obiegu przed połową VII wieku, jest więc praktycznie odciskiem palców redakcyjnej działalności Hsüan-tsang’a⁸⁴.

Czy powinniśmy zatem założyć, że Hsüan-tsang był odpowiedzialny nie tylko za redakcję tekstu, ale i również za skomponowanie fragmentów otwierającego i zamykającego? Sądzę, że twierdząc tak posunęlibyśmy się za daleko. Jego biografia świadczy wymownie o stopniu jego oddania się tekstowi sutry i jej recytacjom, które to oddanie nie byłoby chyba tak silne, gdyby Hsüan-tsang był autorem (albo po części autorem) tego tekstu. Wydaje się, że najprawdopodobniej Hsüan-tsang spotkał się z tekstem już w pełni uformowanym, i co najwyżej dokonał w nim jedynie drobnych zmian redakcyjnych, najprawdopodobniej po swych rozległych studiach nad terminologią sanskrycką w Indiach.

Na podstawie obecnie dostępnych świadectw nie jesteśmy w stanie stwierdzić stopnia podobieństwa pomiędzy tekstem przekazanym Hsüan-tsang’owi w Syczuanie a wersją tradycyjnie przypisywaną Kumaradziwie. Oprócz zmian w słownictwie technicznym wprowadzonych przez samego Hsüan-tsang’a, jeśli tekst przypominający T Nr 250 był rzeczywiście jego pierwowzorem (a nie późniejszym wytworem), musimy także wytłumaczyć nieobecność 37 znaków na początku dłuższej wersji kopii tekstu autorstwa Hsüan-tsang’a, oraz nieobecność wiersza „puste dharmy nie są przeszłe, ani przyszłe, [ani] teraźniejsze”. Innymi słowy wersja sutry autorstwa Hsüan-tsang’a jest nieco okrojona w porównaniu

z tak zwaną wersją Kumaradziwy, albo w rzeczy samej z zasadniczą częścią sutry, jaką znajdujemy w samej chińskiej Wielkiej Sutrze. Jeśli te wersje nie zostały usunięte przez samego Hsüan-tsang'a, to musiały zostać wymazane wcześniej, przed jego spotkaniem z tym tekstem.

Można rozważać co najmniej trzy scenariusze tłumaczące rozbieżności pomiędzy wersją sutry autorstwa Hsüan-tsang'a a jedyną z pozostałych wersji (T Nr 250), która może rościć sobie jakieś prawo do pierwszeństwa: (1) T Nr 250 została stworzona po tym, jak wersja Hsüan-tsang'a była już w obiegu, być może za sprawą jakichś kręgów tradycjonalistów niezbyt zadowolonych z innowacjami Hsüan-tsang'a w zakresie buddyjskich terminów technicznych; (2) wersja sutry otrzymana przez Hsüan-tsang'a w Syczuanie była zasadniczo identyczna z tekstem klasyfikowanym obecnie jako T Nr 250, a Hsüan-tsang nie tylko „skorygował” jej terminologię techniczną, lecz usunął określone partie tekstu; oraz (3) wersja tekstu przekazana Hsüan-tsang'owi była już wcześniej skrócona, a innowacje wprowadzone przez Hsüan-tsang'a ograniczyły się do pewnych zmian w terminologii technicznej. Na obecnym stanie naszej wiedzy nie jest możliwe stwierdzenie z pewnością, który z powyższych scenariuszy jest poprawny. Jednakże jako hipoteza robocza, najbardziej prawdopodobny wydaje się scenariusz trzeci.

11 Transliteracja „Hsüan-tsang'a” (T Nr 256)

Dochodzimy teraz do najbardziej osobliwej wersji *Sutry Serca* znajdującej się w kanonie chińskim: sanskryckiej wersji, w której dźwięki indyjskie zostały zapisane chińskimi znakami⁸⁵. W przeciwieństwie do chińskiej wersji przypisywanej Hsüan-tsang'owi, nie wygląda na to by wersja transliterowana była w szerokim obiegu w Chinach, gdyż nie znalazła się w kanonach buddyjskich stworzonych co najmniej począwszy od okresu Dynastii Liao aż po Ch'ing (X-XIX w), i została odkryta dopiero w XX w przez zachodnich archeologów w Tun-huang⁸⁶.

W edycji Taishō tekstowi nie przypisano autora przekładu, gdyż oczywiście nie jest to przekład (również nie ma żadnych zaznaczeń w tym względzie w samym tekście). Mimo to, byłoby bardzo interesujące poznać zarówno datę powstania tej transliteracji i osobę odpowiedzialną za nią. W jednym z niedawnych artykułów Leon Hurvitz zasugerował, iż ta transliteracja, albo „tekst brahmanistyczny” (jak go nazywa), został zapisany przez samego Hsüan-tsang'a⁸⁷. Zupełnie inną tezę wysunął jednak Fukui argumentując, że tekst ten nie jest dziełem Hsüan-tsang'a lecz VIII-wiecznego mistrza tantrycznego Amoghavadhry⁸⁸.

Argumentacja Fukui w tym względzie jest całkiem przekonująca, i Czytelnika odsyła się do szczegółowego przestudiowania jego monumentalnego studium. Jednak można tu wspomnieć jeden z dowodów nie omówionych przez Fukui: wersja transliterowana jest pod wieloma względami rozbieżna z wersją chińskiego tekstu sutry przypisywanego Hsüan-tsang'owi. Na przykład, gdzie chiński tekst Hsüan-tsang'a brzmi: „przekroczył wszelkie cierpienie” (8.848c4), tekst transliteracji - podobnie jak wszystkie odkryte do tej pory sanskryckie wersje sutry - nie posiada odpowiednika tego wersu⁸⁹. I znów, gdzie transliterowany tekst brzmi *rupam śunyam śunyataiva rupam* („forma jest pusta, pustka sama jest formą”, 8.851b29-c1) chiński tekst przypisywany Hsüan-tsang'owi nie posiada żadnego odpowiednika tych wersów. Podobnie, wyrażenie *na vidya na vidyaksayo navidya navidyaksayo* („nie ma wiedzy, ani zniszczenia wiedzy; nie ma niewiedzy ani zniszczenia niewiedzy” w transliterowanym tekście 8.851c17-19) nie odpowiada chińskiej wersji Hsüan-tsang'a, która głosi po prostu „nie ma niewiedzy, ani zniszczenia niewiedzy” (8.848c9). Na koniec wreszcie, gdzie chińska wersja Hsüan-tsang'a brzmi „nie ma wiedzy ani osiągnięcia” (8.848c10), transliterowany tekst zawiera rozwinięcie tego wyrażenia znajdujące w niektórych (lecz nie wszystkich) wersjach tekstu sanskryckiego, a mianowicie *na jnana na prapti(r) nabhisama(yah)* („nie ma wiedzy, ani osiągnięcia, [ani] urzeczywistnienia”, 8.852a2-3). Innymi słowy oba teksty na wiele aspektów rozchodzą się nie tylko co do słownictwa ale i co do zawartości, i jest zatem niezwykle nieprawdopodobne, by oba były dziełem osoby takiej jak Hsüan-tsang, którego precyzja filologiczna i tekstowa były legendarne, i który z pewnością nie przeoczyłby takich rozbieżności⁹⁰.

Lecz jeśli oba teksty nie zostały stworzone przez jedną i tą samą osobę, który z nich zatem - jeśli którykolwiek - powinniśmy przypisywać Hsüan-tsang'owi? Odpowiedź na to pytanie zależy oczywiście po części od prawdopodobieństwa z jakim możemy ustalić jakiś związek pomiędzy Hsüan-tsang'iem a tekstem powszechnie przypisywanym jego imieniu. Jak już jednak zobaczyliśmy, T Nr 251 (zwykle opisywany jako „przekład” autorstwa Hsüan-tsang'a) rzeczywiście zawiera charakterystyczne słownictwo techniczne jakie pojawia się w innych przekładach i oryginalnych dziełach Hsüan-tsang'a.

Ponadto, ta właśnie wersja sutry służyła za podstawę komentarzy autorstwa obydwóch głównych uczniów Hsüan-tsang'a, K'uei-chi i Wönc'h'uk'a. Połączona waga tych świadectw wydaje się wystarczająca, by zdaniem autorki wskazać na tę wersję sutry jako użytą przez Hsüan-tsang'a.

11.1 Hsüan-tsang i Odbiór Sutry Serca w Chinach

Bez względu na faktyczną rolę Hsüan-tsang'a w zredagowaniu przypisywanej mu chińskiej wersji *Sutry Serca*, możemy być pewni jednej rzeczy: to właśnie ta wersja, a nie żadna inna, zyskała szeroką popularność w Chinach i do dziś pozostała jedyną wersją, jaka jest w rzeczywistości czytana, recytowana i komentowana we Wschodniej Azji. Sytuacja ta miała już miejsce za czasów Dynastii T'ang. Jak wykazał Fukui, większość odniesień do *Sutry Serca* z okresu T'ang tytułuje tekst jako *To hsin ching*^{ax}, gdzie pierwszy znak (wymawiany we współczesnym dialekcie Pekijskim *to*, lecz w języku chińskim okresu T'ang jako *ta*), reprezentuje ostatni znak transliteracji sanskryckiego słowa *prajnaparamita*⁹¹. Te trzy znaki są trzema końcowymi elementami tytułu używanego przez Hsüan-tsang'a; znak *to* nie pojawia się w tytule wersji przypisywanej Kumaradziwie (ani w tej mierze, w tytułach dwóch nieistniejących już tekstów popularnie uznawanych za wcześniejsze wersje *Sutry Serca*⁹²). Fakt, że niektóre późniejsze chińskie wersje sutry (z których żadna jednak nie zyskała nigdy znaczącej popularności) również kończą się tymi trzema znakami - całkiem prawdopodobnie w naśladownictwie tekstu Hsüan-tsang'a - nie powinien odwieść nas od oczywistej konkluzji: wzmianki z okresu T'ang do *To hsin ching* odnoszą się konkretnie do wersji Hsüan-tsang'a.

To zatem Hsüan-tsang był odpowiedzialny za rozległą popularność sutry w Chinach, i z wszelkim prawdopodobieństwem także za jej pierwotne rozpowszechnienie (i być może za jej przekład sanskrycki) w Indiach. Pozostaje nam teraz jedynie rozważenie dalszych losów tego apokryficznego tekstu chińskiego w rękach buddystów w Indiach i Tybecie.

12 Sutra Serca w Indiach i Tybecie

Od dawna znane było istnienie licznych kopii sanskryckich rękopisów *Sutry Serca*, który to fakt przesłaniał jak dotąd chińskie pochodzenie tego tekstu. Lecz tekst ten nie przestał ewoluować od momentu gdy trafił na grunt indyjski. Przeciwnie, tak jak inne indyjskie teksty buddyjskie, *Sutra Serca* poddana została szeregowi zmian i uzupełnień, z których najbardziej uderzającą było stworzenie charakterystycznej odmiany tekstu znanej popularnie jako „dłuższa” wersja.

Zwróciliśmy już uwagę na fakt, że komentarze do *Sutry Serca* przypisywane indyjskim autorom są skupione w okresie od VIII do XI w ne⁹³. Jest jeszcze innego rodzaju prawidłowość, gdyż wszystkie siedem zachowanych komentarzy oparte jest na dłuższej wersji sutry⁹⁴. To samo jest prawdą w przypadku komentarzy do sutry napisanych w Tybecie, z których wszystkie oparte są na dłuższej wersji tekstu. Sytuacja w Chinach jest jednak odwrotna: tu wszystkie zachowane komentarze oparte są nie tylko że na krótszej wersji tekstu, lecz na pojedynczym jego przykładzie - wersji przypisywanej Hsüan-tsang'owi (T Nr 251).

Jak można wytłumaczyć tę uderzającą rozbieżność? Z pewnością nie ma tu mowy o jakiejś znaczącej różnicy doktrynalnej pomiędzy oboma odmianami, gdyż zasadniczy rdzeń tekstu (gdzie zawarte są podstawowe nauki) jest identyczny w tekście krótszym jak i w dłuższym. W rzeczywistości jedyna różnica polega na tym, że „wady” jakie stwierdziliśmy omawiając krótszą wersję Hsüan-tsang'a (nieobecność standardowych stwierdzeń otwierających i zamykających, wraz z całkowitą nieobecnością samego Buddy) zostały naprawione w wersji dłuższej, co najmniej w formalny sposób. Przy tak najwyraźniej drobnych różnicach pomiędzy obiema wersjami, czemu zatem miałyby być tak, że wszystkie komentarze indyjskie i tybetańskie oparte są na dłuższej wersji, a wszystkie chińskie objaśniają wersję krótszą?

Nie każde wydarzenie w historii buddyzmu ma oczywiście jedną łatwo rozpoznawalną przyczynę. Nie powinniśmy umniejszać wagi przypadku w przechowaniu i rozpowszechnianiu tekstów: mogło na przykład mieć miejsce oddziaływanie pojedynczego charyzmatycznego kaznodziei (którego imię zostało dawno temu zagubione), który mógł rozpowszechnić jakąś jedną wersję tekstu, co mogło wywrzeć wpływ historyczny nie dający się dziś odtworzyć. Jest jednak co najmniej jeden rozpoznawalny czynnik, który mógłby wytłumaczyć tę regularność wzoru komentarzy: różnice pomiędzy chińskim a indyjskim pojmowaniem tego, co składa się na autentyczność tekstu buddyjskiego.

12.1 Autentyczność Tekstu: Pogląd Chiński

Dylemat, przed jakim stawali świeżo upieczeni buddyści w Chinach, stający przed stale rosnącym zbiorem pism kanonicznych (z których wiele wydawało się zaprzeczać sobie nawzajem) przybywających niemal codziennie z Regionów Zachodnich, znany był od dłuższego czasu współczesnym badaczom. I tak naprawdę to ta mozaika autorytatywnych - jak twierdzili ich autorzy - dzieł była tym, co doprowadziło do powstania najbardziej twórczych rozwiązań w buddyzmie wschodnioazjatyckim, od złożonych systemów *p'an-chiao*⁹⁵ autorstwa Chih-i i niektórych z jego poprzedników (którzy próbowali włączyć wszystkie te różnorodne pisma w jedne spójne ramy) aż po uformowanie się różnorodnych systemów „jednej-praktyki” (opartych na wyborze jednego pisma czy praktyki jako najodpowiedniejszych dla obecnej ery) w Japonii okresu Kamakura.

Jednak w ramach wszystkich tych całkiem rozbieżnych usiłowań można wyróżnić jedno fundamentalne kryterium autentyczności: fakt, iż by tekst buddyjski był autentyczny musi mieć indyjski rodowód. A gdy twórcy dzieł apokryficznych zabierali się za tworzenie nowych pism w Chinach czy Korei, jednym z ich pierwszych starań (jak dowiódł Robert Buswell⁹⁵) było użycie właściwych indyjsko-brzmiących elementów, takich jak imiona osób czy nazwy miejsc, by swym nowopowstałym dziełom nadać aury antycznej autentyczności. Innymi słowy w Chinach pierwszym kryterium prawowitości tekstu było kryterium geograficzne, gdyż każdy tekst który nie posiadał demonstrowanego rodowodu indyjskiego, był już z tego tylko powodu podejrzany.

12.2 Autentyczność Tekstu: Pogląd Indyjski

Dla odmiany w Indiach, trudno stosować by kryterium geograficzne, gdyż zarówno autentyczne tradycje własnych kazań Buddy jak i teksty zawierające znacznie późniejsze fabrykacje pojawiały się dokładnie w tym samym środowisku geograficznym. Inne środki potrzebne były tutaj dla rozstrzygnięcia, czy dany tekst był rzeczywiście słowem Buddy, i wcześnie buddyści sformułowali szereg metod do rozstrzygania wątpliwych przypadków (zostaną one omówione poniżej). To, że metody te były niewystarczające dla wyplenienia późniejszych uzurpatorów do statusu „słowa-Buddy” (sansk. *buddhavacana*), jest dla współczesnego badacza szeroko ukazywane przez fakt, iż wielka liczba tak zwanych tekstów Mahajany, i na koniec nawet niektóre dzieła tantryczne, zaczęły być akceptowane jako autentyczne przez znaczące kręgi społeczności buddyjskiej⁹⁶. Nie były one oczywiście przyjmowane bez pewnego oporu, i niektóre z najwcześniejszych pism jakie ostatecznie stały się związane z nurtem Buddyzmu Mahajany nadal noszą ślady usilnych zabiegów mających wykazać ich autentyczność⁹⁷.

Jednak co najmniej we wczesnych stuleciach, indyjscy buddyści mieli stosunkowo jasną metodę oceny autentyczności danego tekstu (metodę wyłonioną zanim zaczęto zapisywać teksty buddyjskie w formie pisanej): musiał on z jednej strony zgadzać się z innymi naukami Buddy,⁹⁸ i z drugiej musiał być czymś „usłyszonym” z prawowitego źródła.⁹⁹ To ta druga kategoria moim zdaniem doprowadziła na koniec do sformułowania pośredniego pojedynczego kryterium autentyczności: prawowita sutra musiała wykazywać zgodność z jedynym akceptowalnym wzorcem dla tego gatunku literatury buddyjskiej - to jest musiała zaczynać się od słów „Tak słyszałem pewnego razu. Szlachetny Budda przebywał w...,”¹⁰⁰ i kończyć wykazaniem reakcji audytorium. Wszystko inne - jak obszernie dowodzą pisma Mahajany - było do uzgodnienia.

Zgodnie z tym indyjskim kryterium, jasnym staje się powód, dla którego uwaga komentatorów skupiała się na dłuższej wersji sutry. Różnica pomiędzy krótką a dłuższą wersją *Sutry Serca* - stawiając rzecz bez ogródek - jest taka, że dłuższa wersja jest *sutrą*, a krótsza nie.

Podsumowując, dla indyjskich buddystów sprawą pierwszoplanową była konwersja tekstu do przyjmowanego formatu sutry. Gdy to już uczyniono, można było stwierdzić jego autentyczność i mogło rozpocząć się pisanie komentarzy. Innymi słowy to, co widzimy w dłuższej wersji sutry, jest wynikiem przystosowania wytworu chińskiego do wymogów indyjskiego rynku buddyjskiego.

12.3 Autentyczność Tekstu i Sutra Serca w Tybecie

Tybet jest oczywiście usytuowany pomiędzy Indiami i Chinami, i zatem nie zaskakuje nas, że tybetańskie kryteria oceny autentyczności tekstu buddyjskiego przedstawiają sobą połączenie wymogów indyjskich i chińskich. Po pierwsze - i przede wszystkim - autentyczny tekst musiał pochodzić z dającego się potwierdzić źródła indyjskiego; a po drugie, musiał - zgodnie z jedynym wyróżnialnym kryterium indyjskim - być „właściwego” rodzaju. Jest zatem zupełnie naturalne, że jedynie dłuższa wersja *Sutry Serca* została zaakceptowana w tybetańskim kanonie buddyjskim, pomimo faktu, iż krótka wersja tekstu była bardzo popularna w sino-tybetańskim regionie granicznym Tun-huang¹⁰¹.

Lecz może istnieć świadectwo chińskiego raczej niż indyjskiego wpływu we wzorcu komentarzy do *Sutry Serca* napisanych w Tybecie, gdyż są one jasno zgrupowane w dwóch odrębnych okresach powstania: wcześniejsza grupa, ułożona podczas Okresu Cesarskiego (VII-IX w ne) i w jego następstwie, oraz późniejsza grupa, datująca się z okresu Dynastii Ch'ing (1644-1912)¹⁰². Oba te okresy są dokładnie tymi w historii Tybetu, kiedy wpływy chińskie osiągały tam swój szczyt. W świetle tej uderzającej prawidłowości wydaje się zasadnym podniesienie kwestii, czy stopień tybetańskiego zainteresowania *Sutrą Serca* odnosił się bezpośrednio do intensywności i rozległości tybetańskich kontaktów z Chinami. Jeszcze raz, to co tu możemy zobaczyć jest świadectwem nie centralnej pozycji *Sutry Serca* w religijności tybetańskiej, lecz jej trwałej pozycji w Chinach.

13 Uwagi Końcowe

W artykule tym usiłowałam ukazać, przede wszystkim na bazie świadectwa filologicznego, iż wykres relacji pomiędzy sanskryckimi i chińskimi wersjami Wielkiej Sutry i *Sutry Serca* może rozsądnie być nakreślony tylko na jeden sposób: od sanskryckiej Wielkiej Sutry do chińskiej Wielkiej Sutry Kumaradziwy do chińskiej *Sutry Serca* spopularyzowanej przez Hsüan-tsang'a aż po sanskrycką *Sutrę Serca*. Założenie jakiegokolwiek innego kierunku przekazu tego tekstu przedstawiałoby niemożliwe do pokonania trudności - albo co najmniej wymagałoby założenia zajścia splotu bardzo pokretnych procesów, które (z uwagi na tą właśnie swoją pokretność) wydają się znacznie mniej prawdopodobne.

Drugi poziom argumentacji - i to taki, który nie musi być zaakceptowany dla uznania hipotezy o przekazie *Sutry Serca* z chińskiego na sanskrycki - został podany dla poparcia roli Hsüan-tsang'a w przeniesieniu chińskiej *Sutry Serca* do Indii, i być może nawet przekładzie tego tekstu na sanskrycki. Podczas gdy świadectwa pośrednie wskazujące na jego zaangażowanie w ten tekst (i, w szczególności, recytowanie przez niego tego tekstu podczas swej drogi do Indii) wystarcza by utwierdzić autorkę w przekonaniu, iż Hsüan-tsang jest najbardziej prawdopodobnym przekazicielem tej sutry na Zachód, nie trzeba akceptować tej części argumentacji by stwierdzić, że sanskrycka *Sutra Serca* jest rzeczywiście przekładem z chińskiego.

Co jednak nie podlega dyskusji to fakt, że *Sutra Serca* zyskała znaczącą popularność w Chinach na dobre zanim stała się przedmiotem komentarzy w Indiach, i że utrzymała ona centralną pozycję w buddyzmie Wschodniej Azji począwszy od VII w ne aż po dziś. I jeśli nawet zaakceptujemy stwierdzenie, że ta sutra jest „apokryficzna” w sensie technicznym - to jest że została stworzona jako odrębny tekst w Chinach, ułożona z urywka z Wielkiej Sutry Kumaradziwy (która z kolei była przekładem indyjskiej *Pañcavimsati-prajñāparamita-sutra*) wraz z wprowadzeniem i zakończeniem skomponowanym w Chinach - w żadnej mierze nie podważa to wartości, jaką tekst ten przedstawiał dla osób praktykujących buddyzm. „Cokolwiek wiedzie ku wyzwoleniu a nie ku zniewoleniu” - tak Budda miał powiedzieć swoim wyznawcom - „jest moją nauką.”¹⁰³ A dla milionów buddystów wschodnioazjatyckich, jak również dla niezliczonych rzesz buddystów w Indiach i Tybecie, *Sutra Serca* odegrała właśnie taką rolę.

„Prajña-paramita-hrdaya jest chińskim tekstem”, napisał John McRae w otwierającym wiersie artykułu opublikowanego w tym wydawnictwie¹⁰⁴. Dalej poprowadził swój wywód czyniąc jasnym, że nie miał na myśli tego stwierdzenia dosłownie, i dostarczył dobrze udokumentowanej analizy centralnej roli tego tekstu w chińskiej buddyjskiej myśli i praktyce, oraz co do różnorodności sposobów, w jakie wykorzystywali go komentatorzy buddyjscy. Jednak w retrospektywie jego słowa okazały się prorocze. Po wielu latach demitologizowania prac zarówno buddyjskich hagiografów jak i (czasami) innych badaczy buddyjskich, znalazłam się teraz w raczej niezwykłej dla mnie roli kogoś, kto zachęca czytelnika, by przyjął powyższe stwierdzenie w sensie dosłownym a nie przenośnym. *Sutra Serca* rzeczywiście jest - w każdym

znaczeniu tego słowa - tekstem chińskim.

14 PRZYPISY

Autorka chciałaby podziękować Gregory Schopen'owi za dostarczenie fotokopii i transkrypcji istotnego w tym przypadku urywka rękopisu z Gilgit *Pañcavimsati-sahasrika-prajña-paramita-sutra*. Licznych komentarzy do wcześniejszych wersji tego tekstu dostarczyli Gil Fronsdal, John McRae, Masatoshi Nagatomi i Alan Sponberg. Dodatkowych komentarzy, sugestii i dobrych wskazówek udzielili Judith Boltz, Robert Buswell, Paul Harrison, Dan Lusthaus, Elizabeth Napper, Richard Salomon, Jonathan Silk i Nobuyoshi Yamabe. Michael Saso i David Chappell ochoczo odpowiadali na moje dociekania dotyczące licznych chińskich materiałów źródłowych; David Eckel i Donald Lopez czynili tak samo w przypadku tekstów pochodzących z Indii i Tybetu. Na koniec, członkowie American Oriental Society (Sekcja Zachodnia) dostarczyli mi niezbędnej zachęty i entuzjazmu by rozwinąć ten artykuł, z jego wcześniejszej inkarnacji jako referatu konferencyjnego w obecnej drukowanej postaci.

1

Sansk. *Prajnaparamita-hrdaya* (słowo sutra nie pojawia się w tytule w żadnym z zachowanych rękopisów sanskryckich). W sprawie krytycznej redakcji tekstu sanskryckiego w oparciu o rękopisy znalezione w Nepalu, Chinach i Japonii patrz Edward Conze, „*Prajnaparamita-hrdaya-sutra*”, w jego autorstwa *Thirty Years of Buddhist Studies* (London: Bruno Cassirer, 1967), str 148-167. (Podobne lecz nie identyczne omówienie i redakcję tego tekstu Conze opublikował w *Journal of the Royal Asiatic Society* [1948], str 38-51; ponieważ każda z tych publikacji zawiera pewne elementy nie zawarte w drugiej, najlepiej użyć ich łącznie). Znana jest zarówno krótka wersja (ST w terminologii Conze'go) jak i długa wersja (LT) tekstu sanskryckiego; Conze scalił obie w swej publikacji.

Kilka wersji sutry (zarówno ST jak i LT) zawarte jest w edycji Taishō chińskiego kanonu buddyjskiego, pod różnymi tytułami; ST patrz Taishō Nr 250, 251 i 256 (ten ostatni jest transliteracją wersji sanskryckiej zapisaną znakami chińskimi), LT patrz Nr 252, 253, 254, 255 i 257 (z których Nr 255 jest transliteracją z tybetańskiego). W pracy z chińską *Sutrą Serca* wielce pomogła mi niepublikowana synoptyczna redakcja wszystkich chińskich wersji tekstu, przygotowana przez Gil'a Fronsdal'a.

Kanon tybetański zawiera jedynie wersje LT, które normalnie znajdujemy w dziale *Prajnaparamity i Tantry Kańdziuru* (Derge Nr 21, 531; Narthang Nr 26, 476; Lhasa Nr 26, 499), choć w Kańdziurze Pekińskim tekst ten pojawia się jedynie w dziale *Tantry* (nr 160). Liczne kopie tybetańskiej wersji ST zostały jednak odnalezione w Tun-huang. Dokończona krytyczna redakcja wersji kanonicznej (LT) została przygotowana przez Jonathan'a Silk'a. Tybetański tekst ST jest przedmiotem publikacji autorstwa mojego i John'a McRae; patrz także wstępne uwagi do wersji ST opublikowane przez UEYAMA Daiun w *Indogaku bukkyogaku kenkyu*, wol. 26 (1965), str. 783-779 (gdzie jednak tekst z Tun-huang został znacznie poprawiony by odpowiadał konwencji ortograficznej klasycznego języka tybetańskiego). Mongolski Kańdziur, powielając układ drzeworytowego tybetańskiego wydania kanonu Pekieńskiego, zawiera *Sutrę Serca* jedynie w dziale *Tantry* (Ligeti Nr 162).

Sogdiańska wersja Sutry Serca, wraz z barbarzyńskim zapisem sanskryckim, została zredagowana przez E. Benveniste w *Textes sogdiens*, Część 1 (Paris: Paul Geuthner, 1940) str 142-144. Niekompletna wersja khotanańska została zredagowana i przełożona przez Prods Oktor Skjarvo; patrz „*The Kothanese Hridayasutra*” w *A Green Leaf: Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, Acta Iranica, Series 2, Nr 28 (Leiden: E.J.Brill, 1988), str 157-171. Uighurska (turecka) wersja tekstu została odkryta w berlińskiej kolekcji Turfańskiej, lecz nie została jeszcze opublikowana. Według Peter'a Zieme (przyt. w Silk, op.cit., str 71, przyp. 78) tekst ten jest niekompletnym rękopisem, przełożonym na uighurski z chińskiego, z możliwymi odniesieniami do tybetańskiego.

Dodatkowe komentarze bibliograficzne patrz Edward Conze, *The Prajnaparamita Literature*, drugie poprawione wydanie (Tokio, The Reiyukai, 1978) str 67-74.

2

Patrz studia Conze'go w jego autorstwa *Thirty Years of Buddhist Studies* i w *Journal of the Royal Asiatic Society* przytoczone powyżej, przypis 1. Po angielski przekład i komentarz do tekstu sutry patrz jego autorstwa *Buddhist Wisdom Books*, drugie wydanie (Londyn, Allen and Unwin, 1975) str 99-129.

_____ 3 _____

FUKUI Fumimasa, *Hannya shingyo no rekishiteki kenkyu* (Tokio: Shinjusha, 1987).

_____ 4 _____

Donald S. Lopez, Jr., *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries* (Albany: State University of New York Press, 1988).

_____ 5 _____

Patrz M.David Eckel, „Indian Commentaries on the *Heart Sutra*: The Politics of Interpretation”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, wol. 10, nr 2 (1987), str 69-79, oraz John McRae, „Ch’an Commentaries on the *Heart Sutra*: Preliminary Inferences on the Permutation of Chinese Buddhism”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, wol. 11, nr 2 (1988), str. 87-115.

_____ 5a _____

Dodatkowy wers, który pojawia się jedynie w niewielkiej mniejszości rękopisów sanskryckich, nie został tu przełożony. Patrz poniżej, przypis 19.

_____ 6 _____

Patrz Edward Conze, *The Prajnaparamita Literature*, str.7 i przyp. 14.

_____ 7 _____

Na temat tej formuły patrz John Brough, „Thus have I heard...”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (University of Indiana - przyp. tłum.), 13 (1950), str. 416-426.

_____ 8 _____

Patrz Lopez, *The Heart Sutra Explained*, str.7 i przyp. 14.

_____ 9 _____

W generalnie uznawanych za najwcześniejsze teksty Prajnaparamity, a mianowicie w *Ratnagunasamcayagatha* i *Astasahasrika-prajnaparamita-sutra* brak przypadku użycia mantr czy dharani. Pierwsze pojawienie się takich formuł w tym zbiorze literatury ma miejsce w *Pancavimsatisahasrika-prajnaparamita-sutra* (patrz następny przypis), gdzie formuły te są ułożone w sekwencję sylabiczną znaną jako *arapacana*, co jest szeroko zaświadczone w dokumentach napisanych lub pierwotnie ułożonych w alfabecie Kharosthi (patrz Richard Salomon, „New Evidence for a Gandhari Origin of the Arapacana Syllabary”, *Journal of the American Oriental Society*, wol. 110, nr 2 [1990], str.255-273). Termin mantra jest oczywiście generalnie szeroko używany w religiach indyjskich, i datuje się z okresu wedyjskiego; termin dharani, dla kontrastu, wydaje się być szczególnie buddyjskim wyrażeniem. Choć nie jest zawsze możliwym jasne rozgraniczenie pomiędzy przykładami tych dwóch typów utworów (i rzeczywiście obie te kategorie w historii buddyzmu coraz bardziej wydają się zlewać), wygląda na to, że słowo dharani zostało po raz pierwszy użyte w odniesieniu do narzędzi mnemotechnicznych stosowanych do utrzymania (sansk. dhr. „trzymać”) pewnych elementów doktryny buddyjskiej w czyjejs

pamięci, w przeciwieństwie do słowa mantra, którego używano do określenia słów czy zdań, w których same dźwięki były uważane za wielce skuteczne, gdy były prawidłowo wymawiane. Wiele podstawowych badań nad użyciem mantr i dharani w buddyjskiej literaturze i praktyce pozostaje nadal do wykonania.

10

Nazwa „Wielka Sutra” pochodzi z tytułu najpopularniejszej chińskiej wersji tekstu (omówionej zaraz poniżej), i została tu przyjęta dla wygody odnoszenia się do wersji sutry we wszystkich językach. Tytuł sanskrycki brzmi *Pancavimsatisahasrika-prajnaparamita-sutra* (Sutra Doskonałości Mądrości w 25 Tysiącach Wersów). Sankrycki tekst tak zwanej „przearanżowanej” wersji (wg Conze’go typ 2a), który został poddany redakcji około IX w. tak, by odpowiadał formatowi *Abhisamayalamkara* Maitreyanathy, został opublikowany przez N.Dutt’a na bazie bardzo późnych (ok. XIX w.) rękopisów nepalskich; patrz jego autorstwa *Pancavimsatisahasrika-prajnaparamita-sutra, Edited with Critical Notes and an Introduction*, Calcutta Oriental Series Nr 28 (Londyn: Luzac&Co., 1934). Co do fragmentu odpowiadającego zasadniczej części *Sutry Serca* patrz str.46 wers 2 do str.47 wers 3. Fragment starszej (nieprzeredagowanej, wg Conze’go typ 2) sanskryckiej wersji przetrwał w rękopisach znalezionych w Gilgit, pochodzących z około VI w.n.e; zostały one opublikowane w reprodukcji przez Raghu Virę i Lokesh’a Chandrę, *Gilgit Buddhist Manuscripts*, Części 3-5, Śatapi-taka Series, wol. 103 (New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1966). Co do fragmentu odpowiadającego zasadniczemu rdzeniowi *Sutry Serca* patrz foliał 21v, wersy 2-11.

Choć sutry Prajnaparamity są identyfikowane w wersjach sanskryckich (i w odpowiadających im przekładach tybetańskich) przez liczbę wersów jaką mają zawierać, konwencja ta nie jest stosowana w chińskim. Edycja Taishō kanonu chińskiego zawiera cztery wersje tekstu: T Nr 220 (sekcja 2, 7.1a-426a), 221, 222 (częściowy przekład) i 223. Z tych dalece najbardziej popularnym jest przekład przypisywany Kumaradziwie (Nr 223); zatytułowany jest *Mo-ho po-jo po-lo-mi ching^{ac}* (**Maha-prajnaparamita-sutra*, to jest „Wielka Sutra Prajnaparamity”), i jest popularnie znana po prostu jako „Wielka Sutra”.

Jedyny przekład tekstu zachowany w kanonie tybetańskim odpowiada nieprzeredagowanej wersji sanskryckiej (wg Conze’go typ 2); patrz Pekin Nr 731, Derge Nr 9, Narthang Nr 10 i Lhasa Nr 10. Co do odpowiadającej wersji mongolskiej patrz Ligeti Nr 758-761.

Według mojej najlepszej wiedzy nie zidentyfikowano jeszcze rękopisów Wielkiej Sutry w żadnym z głównych języków Azji Środkowej (tokharyjski A i B, khotkański, sogdiański czy ujgurski). Sankryckie fragmenty innych blisko spokrewnionych tekstów (sutry Prajnaparamity w 100.000 i 18.000 wersów) zostały jednak odkryte w Sinkiang; patrz Lore Sander, „Buddhist Literature in Central Asia”, w G.P.Malalasekera, red., *Encyclopedia of Buddhism*, wol. 4, zes. 1 (Colombo: Government Press, 1979) str.52-75 (zwłaszcza str. 68).

Dalsze omówienie i bibliografia patrz Conze, *The Prajnaparamita Literature* (2 wyd.) str 34-40.

11

Pierwsza taka wzmianka najwyraźniej miała miejsce w VII wieku (patrz poniżej, przyp. 33).

12, 12a

Wers ten, nieobecny we wszystkich chińskich wersjach tekstu, pojawia się w przytoczonej tu formie (t.j. sanskr. *rupam sunyam suyataiva rupam*) w większości istniejących sanskryckich kopii (szczegóły patrz krytyczna redakcja Conze’go [przytoczona w przyp. 1 powyżej], str.150, przyp.10) jak również w tybetańskim przekładzie dłuższej wersji sutry (brzmiać *gzugs stong-pa’o*). Conze wolał jednak pisownie „forma jest pustką” (*rupam sunyata*) i zgodnie z tym wybrał taką wersję (stanowiącą wyraźną mniejszość w brzmieniach kopii rękopiśmiennych) jako standard.

13

Dochodzimy tu do znacznego rozdziału pomiędzy tradycyjnym chińskim rozumieniem tego wersu z jednej strony, a tybetańskim z drugiej. Chińska *Sutra Serca* głosi *shih chu fa k’ung hsiang*, „wszystkie dharmy [mają] znanie pustki”.

Tybetańska *Sutra Serca* dla kontrastu, brzmi *chos thams-cad stong-pa-nyid-de mtshan-nyid med-pa* („wszystkie dharmy są pustką [są] opróżnione ze znamion”). Gramatycznie, sanskryt dopuszcza obie interpretacje; może on zostać odczytany jako *sarvadharmah sunyata-laksana* („wszystkie dharmy mają znamię pustki”) albo jako *sarvadharmah sunyata-alaksana* („wszystkie dharmy są pustką [i są] nie naznaczone znamieniem”). Przekład Conze’go z sanskrytu na angielski podąża za chińskim rozumieniem, lecz bez dyskusji na temat alternatywnych odczytań.

14

Jest godne zauważenia, iż obie wersje sanskryckie tego urywka (tj. zarówno z *Sutry Serca* i z Wielkiej Sutry) używają następstwa „nie zmniejszają się, nie zwiększają się”, podczas gdy obie wersje chińskie stawiają słowo „zwiększają się” (*tseng*) przed „zmniejszają się” (*chien*). Trudno jest wytłumaczyć to przedstawienie bez względu na to jaki kierunek przekładu tekstu przyjmujemy. Możliwym wytłumaczeniem jest to, iż różnica ta pochodzi po prostu z ustalonej kolejności takich określeń w obu językach: w sanskrycie bardziej naturalna jest kolejność „zmniejszający-zwiększający”, podczas w chińskim będzie odwrotnie (tak jak w angielskim naturalniej mówi się „przybywanie i ubywanie” [księżyc] raczej niż odwrotnie, i byłoby się skłonny raczej trzymać się tej sekwencji nawet gdyby się przekładało tekst mówiący „ubywanie i przybywanie”). Dodatkowym czynnikiem może być wygląd tekstu zapisanego znakami chińskimi: umieszczając słowo „zmniejszają się” na końcu, otrzymuje się sekwencje sześciu zaprzeczeń, w których znaki 2, 4 i 6 wszystkie zawierają jako rdzeń znak „woda”, podczas gdy znaki 1, 3 i 5 nie posiadają go. Gdyby podążać za sekwencją znajdującą się w sanskryckiej Wielkiej Sutrze, rdzeń znaku „woda” nie tworzyłby takiego wyraźnego rytmu, lecz pojawiałby się w znakach 2, 4 i 5, dając tej części tekstu być może mniej poetycki wygląd. Obie te sugestie są jednak jedynie hipotetyczne.

15

Wszystkie cytaty z sanskryckiej Wielkiej Sutry oparte są o wersję zawartą w rękopisie z Gilgit reprodukowanym przez Raghu Virę i Lokesh’a Chandrę (przytoczone powyżej, przyp. 10); fotokopia i transkrypcja fragmentu odpowiadającego zasadniczemu rdzeniowi Sutry Serca zostały uprzejmie dostarczone przez Gregory Schopen’a. Poszłam za sugestią Schopen’a by nie uniformizować transkrypcji. Niektóre z ważniejszych błędów pisarskich i wariantów zapisu są omawiane w następujących przypisach.

16

Rękopis z Gilgit sanskryckiej Wielkiej Sutry konsekwentnie używa *Śaradvatiputra*, podczas gdy późniejsze rękopisy Nepalskie (i przekład tybetański) używa formy *Śariputra*. Dyskusja nad tym i innymi wariantami tego imienia patrz Andre Migot, „Un grand disciple du Bouddha Śariputra”, *Bulletin de l’Ecole Francaise d’Extreme- Orient*, 56 (1954), 405-554 (str.411).

17

Patrz wyżej, przyp. 12.

18

Zauważmy, iż *Sutra Serca* głosi *sprastavya*, podczas gdy Wielka Sutra ma *sparśa*. W tym kontekście (to jest w ramach listy *ayatana* i *dhatu*) postać *sprastavya* („dotykalne”) jest bardziej standardowa niż *sparśa* („dotyk”); patrz Bruce Hall, *Vasubandhu on „Aggregates, Spheres, and Components”*: *Being Chapter One of the „Abhidharmakośa”*, praca doktorska, Uniwersytet Harvarda, 1983, str.62 (I, §9a-b) oraz str.80 (I, §14a-b).

19

W *Sutrze Serca* regularnie znajdujemy *caksurdhatu*, podczas gdy Wielka Sutra używa *caksudhatu*.

20

Rękopis z Gilgit konsekwentnie używa *śunyata* tam, gdzie oczekiwaliby się *śunyata*.

21

Wyrażenia *yad rupam sa śunyata ya śunyata tad rupam* („to co jest formą jest pustką, to co jest pustką jest formą”) brak jest w znacznej większości sanskryckich rękopisów przeanalizowanych przez Conze’go w jego krytycznej redakcji, jak również z kanonicznym przekładzie tybetańskim (LT), choć pojawia się ono w kopiach rękopisów z Tun-huang (ST), gdzie jest przełożone na tybetański jako *gag gzugs-pa de stong-pa-nyid gag stong-pa-nyid-pa de gzug-te* [sic]. Zgodnie z tym pominęłam te wersy w załączonym tu przekładzie sanskryckiego tekstu.

22

Wers ten („ani przeszłe, ani przyszłe ani [też] obecne”) znajdujemy zarówno w rękopisie z Gilgit jak i późnych nepalskich kopiach Wielkiej Sutry u Dutt’a, jak również w chińskich przekładach tego tekstu. Jest on jednak nieobecny we wszystkich wersjach *Sutry Serca* (we wszystkich językach) *za wyjątkiem* wersji chińskiej przypisywanej Kumaradziwie, która to atrybucja jest skrajnie problematyczna. Dalsza dyskusja na ten temat patrz niżej i przypisy 71-73.

23

Tam gdzie tekst z Gilgit głosi *na satvayatanam na satvayatananirodhah* („nie ma istnienia-*ayatan* ani nie ma wygaśnięcia istnienia-*ayatan*”) redakcja Dutt’a brzmi *na sadayatana na sadayatana-nirodha* („nie ma sześciu *ayatan* ani nie ma wygaśnięcia sześciu *ayatan*”) którego to zapisu bardziej byśmy się spodziewali.

24

Podczas gdy sanskrycka Wielka Sutra neguje osiągnięcie (*prapti*) i urzeczywistnienie (*abhisamaya*), większość kopii sanskryckich rękopisów Sutry Serca umieszcza *prapti* raczej na drugim miejscu niż na pierwszym oraz neguje wiedzę (*jnana*) a nie urzeczywistnienie. W tym zakresie sanskrycka *Sutra Serca* odpowiada zarówno chińskiej *Sutrze Serca* przypisywanej Hsüan-tsang’owi jak i przekładowi chińskiej Wielkiej Sutry autorstwa Kumaradziwy, gdzie odpowiadającymi terminami są *chih^{az}* oraz *te^{ba}*.

25

Sanskrycki tekst Wielkiej Sutry w redakcji Dutt’a (oparty na znacznie późniejszych rękopisach) jest jeszcze bardziej pełen powtórzeń, ukazując stałe rozrastanie się tekstu, które trwało przez cały okres jego istnienia.

26

Przejściu z form pojedynczych (w Wielkiej Sutrze) do mnogich (w *Sutrze Serca*) towarzyszy równolegle zmiana podmiotu w tekstach sanskryckich, z „pustki” (w Wielkiej Sutrze) do „wszystkich dharm” (w *Sutrze Serca*). Zmiana ta wydaje się jednak najłatwiejsza do wyjaśnienia, jako wynik przejścia, jakie miało miejsce podczas przekładu Wielkiej Sutry z sanskrytu na chiński przez Kumaradziwę. Podczas gdy sanskrycka Wielka Sutra brzmi: „to, co jest pustką nie powstaje”, i tak dalej, chińska wersja Wielkiej Sutry Kumaradziwy głosi „wszystkie dharmy są naznaczone pustką: nie powstałe” i tak dalej, które to słownictwo jest dokładnie powtórzone przez *Sutrę Serca* przypisywaną Hsüan-tsang’owi. W tym kontekście, bez bezpośredniego podmiotu w tekście chińskim, czytelnik w najbardziej naturalny sposób zakładał by, iż podmiotem są „wszystkie dharmy” - co jest dokładnie tym, co znajdujemy w sanskryckiej *Sutrze Serca*. (Jeśli chodzi o tekst chiński i sanskrycki patrz wyżej, str.

27

Patrz Conze, *The Prajnaparamita Literature* (drugie wydanie), str.10-12.

_____ 28 _____

Najstarsza kompletna chińska wersja Wielkiej Sutry została przełożona przez Moksalę (T Nr 221) w 291 r ne, choć niepełny przekład został stworzony przez Dharmaraksę w roku 286 ne. (T Nr 222). Wersja *Sutry Serca* przypisywana Hsüan-tsang'owi miała powstać w roku 649 ne., podczas gdy wersja Kumaradziwy jest datowana na lata 404-412 ne. Obie te atrybucje są jednak skrajnie problematyczne; szczegóły patrz niżej.

_____ 29 _____

Co do dat komentarzy indyjskich patrz Lopez, *The Heart Sutra Explained*, str.4 oraz 8-13, oraz Eckel, „Indian Commentaries”, str.71.

_____ 30 _____

Komentarze przypisywane Nagardżunie (lecz z pewnością nie będące jego dziełem) i twórcy o imieniu Maitreyanatha (którego tożsamość jest podobnie problematyczna) pojawiają się oba przed początkiem V w. ne, pierwszy z nich w Chinach a drugi w Indiach. Szczegóły patrz Conze, *The Prajnaparamita Literature*, str. 35-36 oraz 39-40.

_____ 31 _____

Klasyczny wykład różnic w preferencjach chińskich i indyjskich jest dany przez Tao-an^w w jego *Przedmowie do Wyciągu Sutry Prajny* (382 r ne.), gdzie wylicza on pięć dewiacji (ch. *wu shih pen^{bb}*) i trzy niezmienności (*san pu i^{bc}*) w chińskich przekładach z oryginałów indyjskich. Omówienie tych ośmiu kategorii i czy Tao-an uważał któreś z nich czy wszystkie za dopuszczalne odstępstwa od indyjskich oryginałów patrz Richard H. Robinson, *Early Madhyamika in India and China* (1967; reprint Delhi: Motilal Banarsidass, 1976), str.77-88. Wygodne omówienie ogólnych praktyk mających miejsce w chińskich przekładach tekstów buddyjskich patrz także Kenneth Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964), str. 365-372. Jak zauważa Ch'en, pomimo naukowo doskonalszych innowacji Hsüan-tsang'a i innych „ostatecznie zatryumfowały zasady preferowane przez Kumaradziwę” (str.372).

_____ 32 _____

Wyjątkiem od tej reguły jest Hsüan-tsang, u którego skrupuły scholastyczne wzięły górę nad jego świadomością chińskich preferencji literackich, co zaowocowało przekładami, które będąc cenione przez niektórych badaczy za ich precyzję, nigdy nie zyskały sobie szerokiego uznania u chińskich buddystów. Brzemenny opis wewnętrznych zmagania Hsüan-tsang'a pomiędzy jego wyczuciem chińskich wzorców i preferencji literackich (podpowiadanych mu między innymi przez jego własnych uczniów) a jego pragnieniem wierności sanskryckiemu oryginałowi, zawarty jest w jego biografii zapisanej przez Hui-li:

Pierwszego dnia pierwszego miesiąca wiosny w szóstym roku (660 r ne), rozpoczął swój przekład *Mahaparajnaparamita Sutry* [sansk. *Satasahasrikaprajnaparamita-sutra*]...Ponieważ było to tak ogromne dzieło, jego uczniowie sugerowali, iż powinien dokonać w nim skrótów redakcyjnych. Mistrz przystał na ich życzenia, i miał zamiar dokonać przekładu w taki sposób, jak przekładał teksty buddyjskie Kumaradziwa, usuwając nużące powtórzenia. Gdy hołubił tą myśl przyśniło mu się w nocy jako ostrzeżenie coś strasznego. Śnił, że wspinał się na przepastny szczyt a jakiś dziki zwierzę usiłował go schwytać. Oblewają się potem i trzęsąc się zdołał jakoś wydostać się z niebezpieczeństwa. Po przebudzeniu opowiedział swój zły sen innym i zdecydował, że przetłumaczy tekst sutry w całości. Kolejnej nocy śnił, że widział Buddów i bodhisattwów wysyłających światło pomiędzy brwi, rozjaśniające jego ciało i napełniające go szczęściem i poczuciem wygody... Gdy obudził się, czuł się szczęśliwy, i już nawet nie myślał o dokonywaniu jakichkolwiek skrótów lecz dokonał przekładu w pełnej zgodności z oryginalnym tekstem sanskryckim.

(Przekład z Li Yung-hsi, tłum., *The Life of Hsüan-tsang* [Pekin: The Chinese Buddhist Association, 1959], str.260-261).

_____ 33 _____

Patrz T Nr 1710, 33.524a25-b1, gdzie K'uei-chi pisze następująco:

„*Hsin*” [dosł.: serce albo rdzeń] odnosi się do tego, co niewzruszone i substancjalne, a mimo to subtelne i wzniosłe. Stosownie do zdolności [pierwotnych] słuchaczy, Wielka Sutra posiada bardzo rozległe znaczenie i zawartość. Gdy jednak my ją otrzymujemy, zgłębiamy jej znaczenie, przekazujemy innym i studiujemy, wywołuje to poczucie lekliwego odwrotu. Dlatego mędracy, którzy przekazywali Dharmę opublikowali tą [Sutrę Serca] oddzielnie, by zapisać to, znaczenie tego co niewzruszone i substancjalne, a mimo to subtelne i wzniosłe [w Wielkiej Sutrze]. Tradycyjny potrójny podział i podwójne wprowadzenie [tamtego dzieła] zostały tu w konsekwencji okrojone tak, by lepiej wyrazić jej istotę i uwypuklić jej przewodni temat: [naukę o tym, że] rzeczy, pojawiające się w ich niezliczonych postaciach, wszystkie posiadają formę, a mimo to wszystkie są również puste. Droga dopuszcza tysiąc bram, lecz wszystkie one prowadzi przez nie-mądrość dla osiągnięcia urzeczywistnienia obu [formy i pustki wszystkich rzeczy]. Ta sutra poświadcza cudowną zawartość rozwiniętego dzieła sygnalizując jego substancję, i dlatego otrzymała nazwę *Serca* [*Doskonałości Mądrości*].

(przekład Alan'a Sponberga z artykułu zawartego w zbiorze komentarzy do *Sutry Serca* pod redakcją Donalda Lopeza). Najbardziej uderzającą cechą opisu *Sutry Serca* przez K'uei-chi jest dla naszych celów stwierdzenie, że *Sutra Serca* została „opublikowana oddzielnie” przez „mędrców którzy przekazywali Dharmę” - a nie „wygłoszona oddzielnie” przez samego Buddę. Stwierdzenie takie w ustach własnego ucznia Hsüan-tsang'a (który - jak wykazuje Sponberg - był również autorem najwcześniejszego istniejącego komentarza do *Sutry Serca*) ma znaczącą wagę, i wydaje się być wspierane przez porównanie, jakiego dokonał Wönc'uk, inny z uczniów Hsüan-tsang'a, pomiędzy *Sutrą Serca* a rozdziałem Kuan-yin (Avalokiteśwara) *Sutry Lotosu*, który podobnie był częścią większego tekstu lecz został wyodrębniony i rozpowszechniony osobno (patrz T Nr 1711, 33.543b). Podsumowując, stwierdzenia K'uei-chi i Wönc'uk'a wskazują iż co najmniej część chińskich buddystów już w VII w.ne. uważała *Sutrę Serca* nie za oddzielne kazanie wygłoszone przez Buddę, lecz za wyciąg z Wielkiej *Sutry Kumaradziwy*, sporządzony przez pewnych „mędrców którzy przekazywali Dharmę”.

_____ 34 _____

Tekst mongolski patrz Ligeti nr 1105, Qutu'-tu asaraqui neretü sudur (Kańdziur mongolski wol. 90, *eldeb* XXXI), foliań 437b i dalej. Wersja mongolska jest przekładem z tekstu Tybetańskiego zatytułowanego '*Phags-pa byams-pa 'i mdo zhes-bya-ba* (Pekin nr 1010, Narthang nr 328, Lhasa nr 349; tekst ten nie występuje w wydaniu Derge). Tytuł sanskrycki pojawia się w transkrypcji tybetańskiej jako *Arya-maitri-sutra*; należałoby się raczej spodziewać brzmienia *Arya-maitreya-sutra*. Fakt, że zarówno *Maitreya* jak i *maitri* są regularnie tłumaczone na tybetański jako *byams-pa* sugeruje, że ten sanskrycki tytuł nie jest oryginalny, lecz został zrekonstruowany przez Tybetańczyków. Nie przetrwała żadna sanskrycka wersja tekstu; istnieje jednak wersja palijska tego szczególnego dzieła, które stanowi konglomerat wierszowanej przepowiedni dotyczącej przyszłego Buddy Maitreyi (pali *Metteya*) i napisanego przez Buddhagosę prozą komentarza do *Anguttaranikaji*. Szczegóły patrz Jan Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991), str.56 i przyp.81. W innej mongolskiej wersji tego samego tekstu (Ligeti Nr 783, odpowiadające Pekin Nr 751) nazwa miasta *Maitreyi* jest po prostu przełożona na mongolski.

_____ 35 _____

Termin *blo-gros* „umysł” jest jednak odpowiednikiem sankr. *mati* (id.) nie *-mati* (które występuje regularnie w sanskryckiej wersji nazwy Ketumati). To drugie jest prawdopodobnie formą żeńską przyrostka *-mat* „mający, posiadający”. Nazwa tego miasta miała zatem znaczyć „posiadająca flagę” a nie - jak zinterpretowali to Tybetańczycy „umysł flagi”.

_____ 36 _____

Liczne mongolsko-tybetańsko-sanskryckie słowniki używane przez Mongołów przy przekładach buddyjskich tekstów z tybetańskiego są omówione szczegółowo w: Włodzimierz Leonidowicz Uspienski, „Terminologia buddyjska w przekładach mongolskich. Źródła do studiów i drogi kształtowania”. (nieopublikowana praca magisterska, Uniwersytet Leningradzki, 1981), str. 8-27. Jednym z najważniejszych z tych tekstów jest mongolska wersja słownika tybetańsko-sanskryckiego znanego jako *Mahavyutpati*; patrz Alice Śarkozi, „Kilka słów na temat mongolskiego *Mahavyutpati*”, *Acta Orientalia* (Budapest), wol. 34 (1980), str.219-234.

37

Nawet nazwa jednego z *dhatu* jest różnie podana w tych dwóch tekstach (patrz wyżej, przyp. 21).

38

Patrz wyżej, str. 166 i przyp. 29.

39

Według historii przytaczanej ostatnio w licznych studiach angielskojęzycznych (np. Eckel, „*Indian Commentaries*”, str.70 i Lopez, *TheHeart Sutra Explained*, str.13), jedną z opowieści jakie zebrał Hsüan-tsang podczas swej podróży do Indii, była ta związana z buddyjskim filozofem Bhaviveką, który podobno miał recytować Sutrę Serca dla przywoływania wizji bodhisattwy Avalokiteśwary. Gdyby historia ta miała być prawdziwa, stanowiłaby ona dowód posługiwania się Sutrą Serca w Indiach na długo przed pobytem Hsüan-tsang’a w pierwszej połowie VII w. Przypuszczenie to jednak, które oparte jest o przekaz zawarty w przekładzie autorstwa Samuel’a Beal’a *Hsi-yu chi^{bd}* (*Si-yu-ki: Zapiski Buddyjskie z Zachodniego Świata* [1884; reprint New York: Paragon Reprint Corp. 1968], tom 2, str.223-225) jest wadą przekładu; tekst, o którym mowa to wcale nie Sutra Serca, lecz zupełnie inne dzieło, w którego tytule zawarte są pewne znaki chińskie identyczne z tymi, jakie są w tytule *Sutry Serca* (a mianowicie, „Sutra Spełniającej-Życzenia-Dharani Bodhisattwy Avalokiteśwary”, chińsk. *Kuan-tzu-tsai p?u-sa tan-fo sui-hsin t’o-lo-ni ching^{be}*, T Nr 1103b, przełożona przez Chih-t’ung’a^{bf} ok. 650 ne).

Innym często-przytaczanym świadectwem wczesnego funkcjonowania *Sutry Serca* w Indiach jest istnienie sanskryckiego rękopisu tej sutry na liściach palmowych, przechowywanego w świątyni Horyu-ji w Japonii, który miałby zostać przywieziony z Chin do Japonii w roku 609. Stwierdzenie takie pojawiło się po raz pierwszy w pracach F.Maxa Müllera, a następnie było szeroko przytaczane w źródłach w językach zachodnich (np. Edward Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*. str.155). Tu Müller został wprowadzony w błąd przez swoich japońskich badaczy-asystentów, którzy przekazali mu, iż data przybycia sutry do Japonii odpowiadająca rokowi 609 ne. pojawia się w jednym ze źródeł japońskich (patrz F.Max Müller, red., *Buddhist Texts from Japan* [Oxford:Clarendon Press, 1881], str.4-5). Było tak naprawdę; jednakże omawiane źródło, lokalna kronika zatytułowana *Ikaruga koji benran^{bs}* („Zapiski z Starodawnych Spraw Ikarugi”), napisana w roku 1836, jest zupełnie niewiarygodna w sprawach starożytnej chronologii; by przytoczyć tylko jeden przykład, stwierdza ona, że razem z egzemplarzem *Sutry Serca* na liściach palmowych misja, która przybyła do Japonii w roku 609 przywiozła (między innymi) szatę i miskę należące do Bodhidharmy, przedmioty, które zyskały symboliczne znaczenie w chińskim Ch’an dopiero za- i po czasach Shen-hui^{bh} (684-758 ne). Innymi słowy tradycja przekazu szaty i miski Bodhidharmy mogła ukształtować się najwcześniej około roku 730, i zatem twierdzenie iż mogły one dotrzeć do Japonii w roku 609 jest ewidentnie fałszywe, czyniąc zupełnie bezużytecznym równoległe stwierdzenie, że rękopis *Sutry Serca* mógł zostać przywieziony przez tą samą misję. Przy braku jakiegos innego źródła, które mogłoby dostarczyć konkretnej daty przybycia tego rękopisu do Japonii (a w związku z tym *terminus ante quem* wykonania tej kopii w Indiach), możemy prowizorycznie przyjąć świadectwo (z pewnością zawsze robocze) pochodzące z kształtu liter rękopisu: jak twierdzi G.Bühler w tej samej publikacji (Müller, *Buddhist Texts from Japan*, str.90), „Gdybyśmy nie posiadali historycznej informacji [odniesienie do kroniki *Ikaruga* co do wieku liści palmowych z Horyu-ji, każdy paleograf, sądzą, wysnułby z powyższych faktów wnioszek, że [rękopis *Sutry Serca*], pochodził z początków VIII w. ne.” Skrepowany konkretną - jak sądził - datą związaną z rękopisem *Sutry Serca*, Bühler posunął się dalej, i użył tego tekstu jako podstawy do zrewidowania historii paleografii indyjskiej (str.90-95); jak widzimy, takie zabiegi nie były konieczne, i poprawnym byłby ruch przeciwny.

40

Patrz McRae, „Ch’an Commentaries”, str.93-94 oraz str.109, przyp.23. Utrzymałam pełną formę imienia „K’uei-chi” dla łatwej identyfikacji. Poprawność takiej pisowni była jednak kwestionowana przez Stanley’a Weinstein’a; patrz jego „A Biographical Study of Tz’u-en”, *Monumenta Nipponica* 15, 1-2 (1959), str.119-149.

41

Źródła patrz przypis 1.

42

Na temat wątpliwości związanych z przypisaniem tego tekstu Kumaradziwie patrz McRae, „Ch’an Commentaries”, str.88 i str.106, przyp.6; na temat domniemanego przekładu Hsüan-tsang’a patrz Fukui, *Hannya shingyo no rekishiteki kenkyu*, str.188. (Fukui jednak nie kwestionuje tej atrybucji). Fakt, iż ten słynny tekst jest przypisywany tym dwóm znakomitym tłumaczom po raz pierwszy dopiero kilka wieków (w przypadku Kumaradziwy) czy kilka dekad (w przypadku Hsüan-tsang’a) po ich śmierci, podczas gdy żaden taki przekład nie jest wspomniany we współczesnych im zapisach biograficznych, rzuca znaczny cień wątpliwości na poprawność tych atrybucji.

43

Historia otrzymania tekstu przez Hsüan-tsang’a staje się coraz to bardziej pełna szczegółów w trakcie przekazu historycznego, zyskując po drodze oczywiste elementy hagiograficzne. W *Chen-yüan hsing-ting shih-chiao mu-lu^{bi}* zredagowanym przez Yüan-chao^{bj}, przykładowo Hsüan-tsang otrzymuje tekst sutry nie od chorego, lecz od „osoby-ducha” czy „boskiej osoby” (*shen jen^{bk}*) (T Nr 2157, 55.893c-894a), podczas gdy w powieściowej wersji podróży Hsüan-tsang’a anonimowy darczyńca zyskuje konkretną tożsamość „Mistrza Ch’an z Wroniego Gniazda” z Góry Pagody, opisanego przez Hsüan-tsang’a jako *bodhisattwa* (patrz Anthony Yü, tłum. Monkey [Chicago: University of Chicago Press, 1977], wolom. 1, str.392-394). Jeśli chodzi o najwcześniejszą wersję tej opowieści, podaną przez Hui-li^g, patrz dalej str.

44

Biografia Hsüan-tsang’a głosi, że otrzymał ten tekst podczas swego pobytu w Syczuan, która to wizyta miała miejsce około lat 618-622 ne, podczas gdy najwcześniejsze świadectwo obecności tej sutry w Indiach - komentarz przypisywany Kamalasilii - datuje się z końca VIII w.ne. (patrz Lopez, *The Heart Sutra Explained*, str. 4 i 11).

45

Pierwszy i trzeci z tych elementów są naprawione, przynajmniej formalnie, w dłuższej wersji tekstu gdzie również na krótko pojawia się Budda; jest jednak jasne, że krótsza wersja jest starsza, a zatem jest tą wersją, którą powinniśmy zajmować się w pierwszym rzędzie podczas studiowania początków tego tekstu. Co do dyskusji na temat relacji pomiędzy obiema wersjami patrz poniżej.

46

Patrz Robert E. Buswell, Jr, red., *The Formation of Ch’an Ideology in China and Korea: The Vajrasamadhi-sutra* (Princeton: Princeton University Press, 1989), str.16-17.

47

Fukui, *Hannya shingyo*, str.201-207. Może być tak, że fakt iż *Sutra Serca* została pierwotnie stworzona dla użytku rytualnego - to jest do użytku jako dharani do recytowania - jest odpowiedzialny za zagadkowy brak jednego wiersza

znajdującego się w Wielkiej Sutrze Kumaradziwy (i także w sanskryckich rękopisach Wielkiej Sutry), we wszystkich istniejących wersjach Sutry Serca we wszystkich językach, za pojedynczym wyjątkiem, który zostanie omówiony bezwzględnie poniżej: chodzi mianowicie o wiersz brzmiący „[puste dharmy] nie są przeszłe, ani przyszłe, ani teraźniejsze” (T 8.223a16; odpowiadający mu tekst sanskrycki patrz Dutt, *Pañcavimsati*, str.46 wers 11). Podczas gdy cały sąsiadujący materiał w tej sekcji tekstu jest poukładany w grupy po dwa elementy, jedynie ten wers zawiera trzy elementy. Jest zatem możliwe (choć trzeba przyznać że daleko tu do pewności) iż ten wers został pominięty kiedy tekst podlegał redakcji i przekształceniu w dharani, gdyż ten trzyczęściowy wers zaburzałby rytm recytacji. Jeśli ta linia rozumowania jest poprawna, fakt, że tak zwany „przekład Kumaradziwy” zawiera ten wers (w zgodzie z Wielką Sutrą Kumaradziwy i z jego *Ta chih-tu lun^{am}*, lecz w niezgodzie z wszystkimi innymi wersjami Sutry Serca w dowolnym języku) może dostarczać dodatkowego świadectwa iż ten tak zwany tekst Kumaradziwy miał swą oddzielną (i nienormalną) historię - to jest że został zaczerpnięty z *Ta chih-tu lun* już po tym, jak chińska wersja *Sutry Serca* przypominająca tą przypisywaną Hsüan-tsang’owi była już w obiegu.

48

Inna możliwość, zasugerowana przez Robert’a Buswell’a w liście z 21 stycznia 1992 jest taka, że Sutra Serca to może być rodzaj *ch’ao-ching* („skondensowana sutra”), „stosunkowo powszechny gatunek literacki we wczesnym buddyzmie chińskim, który wydobywał najistotniejsze urywki z sutr Mahayany by tworzyć łatwo strawną esencję tych tekstów”. (Omówienie tego gatunku patrz Kyoko Tokuno, „The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues,” w Buswell, *Chinese Buddhist Apocrypha*, str.31-74, zwłaszcza str.39). Gdyby pójść tą linią interpretacji, termin *hsin-ching* mógłby być rozumiany ? jak sugeruje Buswell ? nie jako dharani (jak przedstawił to Fukui), lecz jako ?sutra esencji?, które to odczytanie byłoby bardziej zgodne z linią tradycyjnej egzegezy.

49

Niedawna dyskusja na temat mantry w Sutrze Serca patrz Donald S. Lopez, Jr., „Inscribing the Bodhisattva’s Speech: On the *Heart Sutra’s* Mantra”, *History of Religions*, wol.29 [1990], str.351-372.

50

TSUKAMOTO Zenryu stwierdził w oparciu o swoje studium ikonografii jaskiń Lung-men w północnych Chinach, przejście od Siakjamuniego do Maitrei jako głównej postaci w ikonografii buddyjskiej podczas późnej Północnej Dynastii Wei i później (ok. 500-540 r ne.) a potem skupienie się na Amitabhi i Avalokiteśwarze w późniejszych czasach (ok. 650-720); angielskie streszczenie jego studium patrz Ch’en, *Buddhism in China*, str.171-172. W rzeczywistości wyłonienie się Avalokiteśwary jako dominującej postaci wydaje się mieć miejsce nawet wcześniej - około 530 ne. - w oparciu o dane zgromadzone przez Tsukamoto. Popularność Avalokiteśwary stale wzrastała od tamtego czasu i pozostał on (albo ona) najbardziej znaczącym bodhisattwą w Chinach aż po dziś dzień.

51

Trudno jest znaleźć materiał pisany któryby wspierał to stwierdzenie, które z kolei najwidoczniej oparte jest o świadectwa zasłyszane zarówno z tradycyjnych źródeł pisanych jak i od współczesnych badaczy specjalizujących się w buddyzmie chińskim. Nie mniej, wydaje się to być trafną charakterystyką sytuacji panującej w obu społeczeństwach, gdzie z jednej strony Avalokiteśwara pozostał jednym z wielu bodhisattwów w Indiach, podczas gdy z drugiej w Chinach zyskał status co najmniej pierwszego spośród równych sobie.

52

Patrz McRae, „Ch’an Commentaries”, str.107, przyp.10. Tekst, do którego odnosi się McRae to *T’o-lo-ni chi ching^{bl}* (T Nr 901, 18.785a-897b); co do mantry z *Sutry Serca* patrz str.807b20-21. Warto zauważyć, że ten katalog dharani oferuje nie jedną lecz trzy *hsin t’o-lo-ni^{bm}* („dharani serca”) związane z Doskonałością Mądrości; co do pełnej listy

patrz 18.8071b19-c9. Jeszcze inne dharani związane z Doskonałością Mądrości są podane na poprzedzających stronach (18.804c-807b).

53

Fukui, *Hannya shingyo*, str.192, odnosząc się do *Ta-fang-teng wu-hsiang ching*^{bn} (sansk. Agrapradipadharanividy- araja, T Nr 1353). W studium Fukui nie są podane strony odniesienia, lecz fragmenty do których nawiązuje to prawdopodobnie odpowiednio T 12.1084c7 i c12 oraz T 21.867c12 i c22. Podczas gdy żaden z tych fragmentów nie zawiera pełnej repliki mantry zawartej w *Sutrze Serca*, uderzające podobieństwa pomiędzy nimi sugerują, iż jakaś liczba odmian tej mantry musiała być w obiegu poza kontekstem samej *Sutry Serca*. Choć T Nr 1353 został przełożony na chiński dopiero pod koniec VI wieku, T Nr 387 został przełożony przez Dharmaksemę we wczesnym V wieku (w okresie 414-421 według *Ku-chin i-ching t'u-chin*^{bp}, T Nr 2151, 55.360b24).

54

Jest także możliwe oczywiście, że ta mantra krążyła w wersji ustnej w Syczuanie i być może także gdzie indziej w Chinach.

54a

Gdy artykuł ten szedł już do druku, otrzymałam wiadomości od dwóch kolegów, na temat szeregu wystąpień tego zestawu epitetów, jaki mamy w tej mantrze (*chou* lub *ming-chou*), także w innych chińskich tekstach. (Muszę tu prosić Czytelnika o wyrozumiałość z powodu braku znaków chińskich dla terminów wymienionych w tym przypisie; nie było już możliwym dodania ich do glosariusza na tak późnym etapie procesu publikacji.) Najbliższą korespondencję (w istocie dokładną korespondencję) znajdujemy w *Chin-kang san-mei ching* (*Vajrasamadhi-sutra), gdzie brzmi ona *po-jo po-lo-mi shih ta shen-chou, shih ta ming-chou, shih wu-shang chou, shih wu-teng-teng chou* (T Nr 273, 9.371b12-14), co odpowiada słowo-w-słowo liście epitetów (choć nie pisowni *prajnaparamita*) znajdującej się w wersji *Sutry Serca* przypisywanej Hsüan-tsang'owi (T Nr 251, 8.14-15). Biorąc jednak późną datę powstania tej sutry (wg Buswell'a 685 r. ne.) oraz jej pierwotnie koreańską proveniencję, wydaje się pewne, że ten fragment nie stanowił inspiracji dla odpowiadającej mu części *Sutry Serca*, lecz zupełnie odwrotnie: autor Vajrasamadhi zapożyczył te wersy z całkiem popularnej już do tego czasu *Sutry Serca* (jak sugeruje Buswell, *The Formation of Ch'an Ideology*, str.22 i przyp. 28; chciałabym podziękować Gil'owi Fronsdał za zwrócenie mojej uwagi na ten wywód).

Dużo bardziej interesujący jest zatem szereg podobnych wystąpień, jakie jasno pochodzą dobrze sprzed czasów Hsüan-tsang'a. Ta grupa fragmentów, zidentyfikowana ostatnio przez Nobuyoshi Yamabe (który uprzejmie dostarczył mi wiadomości o swoich odkryciach w listach z 1 października i 7 listopada 1992), zawiera następujące:

1. *Kuan-fo san-mei hai ching* („Sutra Morza-Samadhi Wizualizacji Buddy”, przeł. ok. 420-422 ne. przez Buddhahadę; T Nr 643, 15647b4-6): *po-jo po-lo-mi shih ta ming-shou, shih wu-shang chou, wu-teng-teng chou*. Nie jest znana żadna sanskrycka wersja tego tekstu.
2. *Hsiao-p'in po-jo po-lo-mi ching* (*Astahasrika-prajnaparamita-sutra*, przeł. 408 ne. przez Kumaradziwę; T Nr 227, 8.543b25-27 i powtórzone w 28-29): *po-jo po-lo-mi shih ta ming-shou, po-jo po-lo-mi shih wu-shang chou, po-jo po-lo-mi wu-teng-teng chou*. Odpowiadający mu tekst sanskrycki brzmi: mahavidyeyam Kauśikayad uta prajnaparamita / apramaneyam Kauśika vidya yad uta prajnaparamita / aparimaneyam Kauśika vidya yad uta prajnaparamita / niruttareyam Kauśika vidya yad uta prajnaparamita / asameyam Kauśika vidya yad uta prajnaparamita asamasameyam Kauśika vidya yad uta prajnaparamita (z P.L.Vaidya, red., *Astahasrika-prajnaparamita*, str.36, wiersz 30 - str.37, wiersz 7; por. Conze, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines*, str.108-109). Jak Czytelnik zauważy, istniejący tekst sanskrycki jest znacznie bardziej pełen powtórzeń niż wersja Kumaradziwy.
3. *Ta-p'in po-jo po-lo-mi ching* (*Pancavimsati-sahasrika prajnaparamita-sutra*, przeł. 404 ne. przez Kumaradziwę; T Nr 223, 8.283b9-10): *shih po-jo po-lo-mi shih ta ming-chou shih wu-shang ming-chou* (por. Conze, *The Large*

Sutra on Perfect Wisdom, str.229). Nie jest łatwo dostępny dla porównania stosowny tekst sanskrycki Pancavimsati (wersja nepalska wydana przez Dutt'a kończy się z rozdziałem 21, podczas gdy powyższe zaczerpnięcie pojawia się w rozdziale 28; odpowiadającego fragmentu brak jest w rękopisach z Gilgit - wg. Conze'go, *The Prajnaparamita Literature*, drugie wydanie, str.34-37).

Dodatkowo, Yamabe zlokalizował szereg równoległych fragmentów w przekładach samego Hsüan-tsang'a (T 7.151a29-b3, 156a17-19, 551b10-13, 556a23-25, 580b27-29, 580c4-6 oraz 875a3-4).

Do znaczącej listy Yamabe'go można obecnie dodać dwa dalsze przypadki wystąpienia w przekładach Kumaradziwy (por. nr (2) i (3) powyżej), zlokalizowane przez autorkę w bezpośrednim następstwie odkryć Yamabe'go:

4. *Hsiao-p'in* (przekł. Kumaradziwa, T Nr 227): *po-jo po-lo-mi shih ta chou-shu, wu-shang chou-shu* (T 8.542b5-6). Odpowiadający fragment sanskrycki brzmi: *mahavidheyam Kauśika yad uta prajnaparamita / apramanyam Kauśika vidya yad uta prajnaparamita / aparimanyam Kausika vidya yad uta prajnaparamita / anuttareyam Kauśika vidya yad uta prajnaparamita / asameyam Kauśika vidya yad uta prajnaparamita / asamasameyam Kauśika vidya yad uta prajnaparamita* (*Vaidya, Astasahasrika*, str. 27, wiersze 29-32; por. Conze, *Eight Thousand*, str.104). Zauważmy, że tekst Kumaradziwy nie jest konsekwentny w oddawaniu słowa *vidya* „wiedza, znajomość, zaklęcie”; w (2) powyżej pojawia się ono jako *ming-chou* (lub po prostu *chou*), podczas gdy tu jest ono przełożone jako *chou-shu* „sztuka mantryczna”.
5. *Ta-p'in* (przekł. Kumaradziwa, T Nr 223): *shih po-jo po-lo-mi...shih ta ming-chou, wu-shang ming-chou, wu-teng-teng ming-chou* (T 8.286c2-3; por. Conze, *The Large Sutra*, str.237). Nie jest dostępny dla porównania żaden opublikowany tekst sanskrycki (por. (3) powyżej).

Przykłady te (a mogą istnieć też inne) są zupełnie wystarczające, by zademonstrować, że istniały liczne pierwowzory w Chinach dla stworzenia listy epitetów takiej, jaka jest zawarta w *Sutrze Serca*.

Ważniejsze jednak jest jeszcze inne spostrzeżenie Yamabe'go: określeniem sanskryckim (tam gdzie dostępne są do porównania istniejące teksty) odpowiadającym chińskiemu *chou* jest nie *mantra* (jak w *Sutrze Serca*) lecz *vidya* - co dostarcza nam jeszcze jednego przypadku przekładu wstecz. Innymi słowy sanskryckie określenie *vidya* zostało pierwotnie przełożone na chiński jako *ming-chou* (lub po prostu *chou*); lecz kiedy fragment zawierający to określenie został włączony do chińskiej Sutry Serca, został on wtedy przełożony wstecz na sanskrycki z użyciem częściowo synonimicznego określenia *mantra*.

55

Chiński wyraz *shen^o* jest czasami używany dla oddania sanskryckiego *rdhhi*, „nadnaturalna moc”, i - rzadziej - *deva*, „bóg”. Żadne z tych odwzorowań nie byłoby jednak stosowne w obecnym kontekście. Moje przypuszczenie jest takie, że osoba, która przełożyła tekst na sanskrycki po prostu zdecydowała nie umieszczać odpowiednika dla tego znaku.

56

Większość nepalskich rękopisów sanskryckich opracowanych przez Conze'go, dodaje na przykład słowo *prapnoti* („osiąga”) po wyrażeniu *nistha-nirvana* (patrz Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, str.152 i przyp. 44), podobnie jak czyni to przekład tybetański (LT), gdzie czytamy *mya-ngan-las 'das-pa 'i mthar phyin-to* („osiąga on koniec [którym jest] nirwana”). Podobnie Conze uznaje za niezbędne uzupełnienie tej zaszyfrowanej frazy dodatkowymi słowami w swym przekładzie angielskim, gdzie formułuje to jako „na koniec osiąga nirwanę”.

57

W tym przypadku chodzi nie o ucho moje, lecz o Richard'a Salomon'a, który uprzejmie zwrócił tę niezręczność mojej uwadze.

_____ 58 _____

O sanskryckiej dłuższej wersji LT oraz jej chińskich i tybetańskich przekładach patrz poniżej, oraz przyp. 65.

_____ 59 _____

Li, *Life of Hsüan-tsang*, str.23.

_____ 60 _____

Loc.cit.

_____ 61 _____

Patrz Arthur Waley, *The Real Tripitaka and Other Pieces* (Londyn: Allen & Unwin, 1952), str.53.

_____ 62 _____

Na temat tego i innych apokryficznych tekstów stworzonych w Chinach patrz Buswell, *Chinese Buddhist Apocrypha*, zwłaszcza str.1-29.

_____ 63 _____

Patrz Buswell, *Vajrasamadhi*, zwłaszcza str.3-40.

_____ 64 _____

Na temat wstępnego omówienia tego zagadnienia patrz Jan Nattier, „Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism”, *textitNumen*, wol. 37 (1990), str.195-219.

_____ 65 _____

Dłuższe wersje tej sutry zawarte w kanonie Taishō to T Nr 252 (przekład Dharmacandry w 741 ne.), Nr 253 (Prajna, 790 ne.), Nr 254 (Prajnacakra, 861 ne.), Nr 255 (Fa-ch'eng,^{bq} 856 ne., z tybetańskiego) oraz Nr 257 (Danapala, 1005 ne.). Krótsze wersje to T Nr 250 (przypisywany Kumaradziwie), Nr 251 (przypisywany Hsüan-tsang'owi) oraz 256 (transliterowana wersja sanskryckiego tekstu znakami chińskimi, dla której nie podano jasnej atrybucji).

_____ 66 _____

Omówienie tych tytułów patrz John McRae, „Ch'an Commentaries”, str.88 i przyp. 4-7, oraz Fukui Fumimasa, *Hannya shingyo no rekishiteki kenkyu*, str. 171-185.

_____ 67 _____

Choć katalog Tao-an'a nie został ukończony przed rokiem 374 ne., generalnie uznawany jest za zawierający jedynie dzieła dostępne w Chinach do początków IV w. Na temat przystępnego podsumowania obecnego stanu naszej wiedzy na temat tego i innych katalogów chińskich pism buddyjskich patrz Kyoko Tokuno, „The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues” (przytaczane powyżej, przyp. 48).

_____ 68 _____

Dalsze omówienie patrz McRae, „Ch’an Commentaries”, str.106, przyp. 5 i 6.

_____ 69 _____

Przekład Kumaradziwy został ukończony w 404 r ne.

_____ 70 _____

McRae, „Ch’an Commentaries”, str.89 i przyp. 9. W sprawie innego przykładu użycia tego fragmentu Wielkiej Sutry, który ostatecznie miał stworzyć rdzeń Sutry Serca, w komentarzach literaturowych przed czasami Hsüan-tsang’a, patrz *Mo-ho chih-kuan* autorstwa Chih-i. T. Nr 1911, 46.5b20.

_____ 71 _____

Według Fukui (op.cit., str.177) ten tekst po raz pierwszy jest przypisywany Kumaradziwie w *K’ai- yüan shih-chiao lii*^l (730 r ne.). Por. McRae, op.cit., str.89 i przyp. 9.

_____ 72 _____

Fukui, *op.cit.*, str. 178.

_____ 73 _____

Znaki te są z kolei jasno wzorowane na fragmencie znajdującym się w tym miejscu w sanskryckiej Wielkiej Sutrze, który (w przekładzie Conze’go) brzmi „ponieważ pustka formy nie molestuje [sic], pustka doznania nie doznaje, pustka spostrzeżenia nie postrzega, pustka nastawień nie formułuje, pustka świadomości nie jest świadoma” (sansk. *tathahi ya rupasunyata na sa rupayati ya vedanasunyata na savedayati ya samjnasunyata na sa samjanite / ya samskarasunyata na sabhisamskaroti ya vijnanasunyata na sa vijanati*). Tekst angielski patrz Conze, *The Large Sutra*, str. 61; tekst sanskrycki patrz Dutt, *op.cit.*, str.45 wiersz 14 - str. 46. Wiersz 2.

_____ 74 _____

Fukui, *loc.cit.*

_____ 75 _____

Chciałabym podziękować Prof. Masatoshi Nagatomi z Uniwersytetu Harvarda za zwrócenie mojej uwagi w związku z tym na *Ta chih-tu lun*^{am} i za podniesienie kwestii znaczenia tej rozbieżności frazowania. Pisownia zawarta w *Ta chih-tu lun* pojawia się także w niektórych bardziej niedawnych redakcjach Wielkiej Sutry Kumaradziwy, które konsultowali wydawcy Taishō (a mianowicie redakcje Sung, Yüan i Ming, jak również wydanie *K’ai-pao* [Stara Dynastia Sung]. Moja robocza teza w tym miejscu jest taka, że te stosunkowo późne redakcje odzwierciedlają zmianę wprowadzoną w oparciu o autorytet samego *Ta chih-tu lun*.

_____ 76 _____

Patrz odpowiednio T 8.848c4-5 i 8.223a13.

_____ 77 _____

Patrz odpowiednio T 8.847c7-8 i 25.327c22.

78

T Nr 2154, 55.513a4.

79

McRae, *op.cit.*, str.89.

80

Patrz powyżej str. Jedynym wyjątkiem od tej reguły wydaje się być (na pierwszy rzut oka) komentarz Kukai'a (T Nr 2203a), który twierdzi iż pisze w oparciu o tekst w wersji Kumaradziwy. Staranniejsze badanie zawartości komentarza Kukai'a ujawnia jednak, że jego podstawą jest wersja Hsüan-tsang'a a nie tekst przypisywany Kumaradziwie.

81

T Nr 220, zajmujący całość wolumenów 5-7 edycji Taishō.

82

Inne aspekty, pod którymi T Nr 250 różni się od T Nr 251, obejmują oddanie sanskryckiego *prajnaparamita* jako *po-jo po-lo-mi^{at}* w tym pierwszym (w odróżnieniu od *po-jo po-lo-mi-to^{at}* w tym drugim), oddanie określenia *bodhisattwa* w jednym przypadku jako *p'u-t'i-sa'to^{aw}* w tym drugim (lecz nigdy w tym pierwszym, który konsekwentnie stosuje standardową pisownię chińską *p'u-sa^{av}*); różnice pomiędzy pewnymi znakami użytymi do transliteracji mantry na końcu sutry (patrz odpowiednio T 8.847c20-21 i 848c18-19); oraz użycie wyrażenia *hsin^{bt}* „serce” - albo raczej jak twierdzi Fukui - „dharani” w tytule tego drugiego, podczas gdy pierwszy brzmi *ming chou^{bu}* („jaśniejąca inkantacja”).

83

Jedynymi tłumaczami, w których pracach te trzy terminy (*Kuan-tzu-tsai^{ar}*, *She-li-tzu^{at}*, i *yün^{ap}*) pojawiają się regularnie w formach zawartych w wersji Sutry Serca przypisywanej Hsüan-tsang'owi (T Nr 251) są Divakara (gł. 680-688), Bodhiruci II (gł. 693-727), Amoghavajra (gł. 723-774), *Devaśanti także znany jako *Dharmabhadra (gł. 980-1000), Danapala (gł. 928-1017), Dharmapala (gł. 1004-1058) oraz oczywiście sam Hsüan-tsang. Jednak żaden z tych tłumaczy nie poprzedza działalności Hsüan-tsang'a; zatem wydaje się całkiem prawdopodobne, że te terminy - wszystkie przedstawiające sobą scholastyczne innowacje pomyślane dla zastąpienia innych, już dobrze ugruntowanych wyrażeni - zostały wprowadzone przez samego Hsüan-tsang'a. (Jedynymi wyjątkami od tej prawidłowości chronologicznej są dwie prace przypisywane Bodhiruci I (gł. 508-540), jedna zawierająca wyrażenie *yün^{ap}* [T Nr 675] oraz inna używająca imienia *Kuan-tzu-tsai^{ar}* [T Nr 587]. Gdzie indziej jednak, w pracach tego wcześniejszego Bodhiruci'ego, używane są w zamian konsekwentnie wyrażenia *yin^{ao}* i *Kuan-shih-yin^{aq}*; można zatem podejrzewać, że w tych dwóch przypadkach albo miało miejsce jakieś zniekształcenie tekstu albo pomylenie z jakimś późniejszym imiennikiem Bodhiruci'ego.)

84

Jest warte zauważenia, że nawet własni uczniowie Hsüan-tsang'a, K'uei-chi^j i Wöñch'uk^k, raczej skłaniali się do zachowania pisowni imienia *bodhisattwy* Avalokiteśwary jako *Kuan-shih-yin^{aq}* niż *Kuan-tzu-tsai^{ar}*, nawet gdy podążali za ich mistrzem przyjmując nową pisownię dla *Śariputry* i *skandhy*.

85

Patrz T Nr 256 oparty na rękopisie z Tun-huang katalogowanym obecnie jako Stein 2464. Niedawne omówienie tego tekstu patrz Leon Hurvitz, „Hsüan-tsang (602-664) and the *Heart Scripture*”, w Lewis Lancaster, red., *Prajnaparamita*

and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze (Berkeley, CA: Berkeley Buddhist Studies Series, 1977), str.103-121. Dwie drobne korekty należałoby wprowadzić obecnie w podanej tam transkrypcji tekstu sanskryckiego: na str.111, w wierszu 1 słowo *śunyam* zostało pominięte przy składaniu tekstu przed słowem *śunyataiva* (patrz T 8.851b29); oraz na str.112, w wierszu 2 pięć znaków odczytanych przez Hurvitz'a jako *na siddhitvad* prawdopodobnie były zamiast tego zamierzone do wyrażenia *nastitvad* (patrz T 8.852a8). Kompletna romanizacja chińskiej transliteracji tekstu, oparta o rękopisy z Tung-huang, jest teraz dostępna u Fukui, op.cit., str.127-138.

_____ 86 _____

Wersja tekstu, która służyła za podstawę redakcji Taishō , to Stein Nr 2464. Fukui niedawno zwrócił jednak uwagę na istnienie dwóch innych rękopisów z Tung-huang (Stein 5648 i Pelliot 2322); patrz Fukui, *Hannya shingyo*, str.98-99.

_____ 87 _____

Leon Hurvitz, „Hsüan-tsang (602-664) and the *Heart Scripture*”, str.108.

_____ 88 _____

Patrz Fukui, *Hannya shingyo*, zwłaszcza str.92-115.

_____ 89 _____

Jest to także prawdą w przypadku dwóch tybetańskich wersji tekstu (ST i LT), jak również w przypadku wszystkich istniejących wersji chińskich tekstu poza T Nr 250, 251 i 254.

_____ 90 _____

Bez dyskusowania rozbieżności pomiędzy transliteracją a wersjami przekładanymi, Fukui sugeruje, że wersja transliterowana odpowiada tekstowi otrzymanemu przez Hsüan-tsang'a przed jego podróżą na Zachód, popularnie znanemu jako „wersja otrzymana od Kuan-yin” (str.93).

_____ 91 _____

Znak *mi^{bv}* był wymawiany z końcowym *-t* w języku chińskim epoki T'ang, i zatem mógł sam stanowić odpowiednik końcowego *-mita* w wyrażeniu *prajnaparamita* (patrz Bernard Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese* [1923; reprint Nowy Jork: Dover, 1974], nr 617, oraz por. japońską wymowę tego samego znaku jako *mitsu*). Wymowa końcowego znaku w tytule T Nr 251 jako *ta* w języku chińskim okresu T'ang patrz Karlgren, *Analytic Dictionary*, nr 1006.

_____ 92 _____

Patrz wcześniej str.

_____ 93 _____

Patrz wcześniej str. Oraz przyp. 29. Jest uderzające, że ani jeden z tych komentarzy nie zachował się ani w wersji sanskryckiej ani w przekładzie chińskim; komentarze przypisywane autorom indyjskim pojawiają się jedynie w kanonie tybetańskim, i liczne z nich mogły zostać w rzeczywistości ułożone w Tybecie. (Dalsze szczegóły patrz poniżej, przyp. 94 i 102.) Wszystkie komentarze zachowane w chińskim kanonie, są z kolei pracami autorów wschodnioazjatyckich (T Nr 1710-1714, 2746-2747 [klasyfikowane w kanonie Taishō jako „apokryficzne”] oraz 2202-2204 [skomponowane przez autorów japońskich]).

94

Patrz Pekin nr 5217-5223 i Derge nr 3818-3823. (Zauważmy, że edycja Derge kanonu tybetańskiego pozbawiona jest jakiegokolwiek odpowiednika edycji Pekinńskiej nr 5221, zatytułowanego *Shes-rab-kyi pha-tol-tu phyin-pa'i snying-po shes-bya-ba 'grel-pa*, komentarza do *Sutry Serca* przypisywanego Kamalasili.)

95

Buswell, *Vajrasamadhi*, str.16-17.

96

To, że nawet sutry Mahajany nie zostały przyjęte jako prawowite przez większość buddystów indyjskich, jest dobrze udokumentowane na przykład w opisie podróży napisanym przez Hsüan-tsang'a. Według jego obliczeń, mniej niż połowa mnichów buddyjskich, jakich napotkał w swej podróży była mahajanistami (było to w połowie VII w ne.). Przystępne streszczenie jego danych statystycznych patrz Etienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien* (Louvain: Institut Orientaliste, 1958; reprint 1967), str.596-601.

97

Patrz na przykład przekład Conze'go *Doskonałości Mądrości w 8.000 wersach* (sansk. *Astahasrika-prajñaparamita-sutra*), gdzie już w pierwszym rozdziale zawarta jest bezpośrednia obrona nauk stworzonych przez uczniów Buddy (a nie przez samego Buddę) jako mających miejsce „poprzez moc Buddy” (*buddhanubhavana*) a przez to nie sprzecznych z prawdziwą naturą Dharmy (str.83). Bezsprzecznie to, co jest tu zamierzone, to obrona pism, które nie mogły być przypisane samemu Buddzie, jako reprezentujących w jakimś sensie *buddhavacanę*.

Podobnie w Sutrze Lotosu (*Saddharma-pundarika-sutra*) opozycja wielu buddystów wobec tej „nowej nauki” jest jasno ukazana w historii pięciu tysięcy mnichów, mniszek i świeckich wyznawców, którzy opuścili zgromadzenie gdy Budda miał wygłosić Sutrę Lotosu (patrz H.Kern, tłum., *Saddharmapundarika or the Lotus of the True Law* [1884; reprint Nowy York; Dover, 1963], str.38ff.).

98

Przypuszczenie, że nauki Buddy były jednolite, jest z perspektywy współczesnego badacza dość uderzające; ta percepcja jednolitości została w końcu z konieczności porzucona w Chinach i Tybecie.

99

Patrz Etienne Lamotte, „La critique de l'authenticite dans le bouddhisme”, w *India Antiqua* (Leiden: E.J.Brill, 1947) str.213-222. Idea, iż by być prawowitym tekst buddyjski musiał być „usłyszany” z autoryzowanego źródła, ma oczywiście intrygujące paralele z hinduską koncepcją *śruti*, które to paralele nie zostały (jak mi wiadomo) w pełni zbadane do tej pory. Jeśli chodzi o niedawną dyskusję nad sprawą autentyczności pism (łącznie ze zbadaniem perspektywy Mahajany i Wadźrajany w tej sprawie) patrz Donald M.Davidson, „A Introduction to the Standards of Scriptural Authenticity in Indian Buddhism”, w Buswell, *Chinese Buddhist Apocrypha*, str.291-325.

100

Nawet niektóre (choć bynajmniej nie wszystkie) teksty tantryczne rozpoczynają się od tej formuły; patrz na przykład *Hevadžra Tantra*, red. i przekł. David Snellgrove (Londyn: Oxford University Press, 1959), tom 1, str.3.

101

Tuziny kopii tybetańskiej wersji ST, przełożonych albo z chińskiego albo z sanskryckiego tekstu ST wraz ze znacznym wkładem z wersji chińskiej, zostały znalezione w Tun-huang. Te kopie rękopisów, obecnie przechowane zasadniczo w kolekcjach Stein (Londyn) i Pelliot (Paryż), będą przedmiotem przyszłego studium autorstwa John'a McRae i mojego. Porównaj przyp. 1.

102

Komentarze przypisywane autorom indyjskim, lecz zachowane jedynie w języku tybetańskim, a skomponowane podczas - lub wkrótce po - tybetańskim Okresie Cesarskim (możliwe że na prośbę samych Tybetańczyków), obejmują komentarz autorstwa Vimalamitry (VIII w.), który - choć pochodzenia indyjskiego - studiował w Chinach i powrócił tam po swym pobycie w Tybecie, Kamalasili (VIII w.), Atisi (XI w.) i Mahadžany (XI w.). (Komentarze przypisywane tym dwóm ostatnim zostały jednoznacznie skomponowane w Tybecie, a te autorstwa Vimalamitry i Kamalasili mogły też tam powstać, lecz jest to mniej pewne; piąty komentarz, napisany przez Vadźrapani'ego [X-XI w.], według jego kolofonu został ułożony w Nepalu [Lopez, przekaz osobisty, 1992].) Po tych pracach zaznacza się wyraźna przerwa w komponowaniu komentarzy do tej sutry w Tybecie, po której działalność egzegetyczna została wznowiona w okresie Ch'ing. (Stwierdzenie oparte jest o przekaz osobisty od Donalda Lopeza [1986], który zajmował się aktywnymi poszukiwaniami tybetańskich komentarzy do naszego tekstu. Lopez zwraca jednak uwagę, że mogły istnieć także inne komentarze, które po prostu nie jeszcze nie wyszły na światło dzienne [przekaz osobisty, 1992].) Co do pełnej listy odniesień kanonicznych do komentarzy autorów indyjskich, które zachowały się w języku tybetańskim, patrz wyżej przyp. 94.

103

Urywek, z którego pochodzi ten często-przytaczany wers, znajduje się zarówno w Vinayi (*Cullavagga*, X, 4) i w *Anguttara-nikayi* (IV, str 280-281), w kontekście dyskusji pomiędzy Budda a jego przybrana matka, Mahapadżapati. W odpowiedzi na prośbę tej ostatniej o „Dharmę w pigułce” Budda podaje szereg kryteriów dla ustalenia co powinno, a co nie być uznawane za jego naukę. Każdy z elementów jest najpierw przedstawiony w postaci zaprzeczenia (tj. co *nie* jest Dharma), a potem w postaci potwierdzenia, jak następuje:

[Co do] którychkolwiek nauk (*dhamme*), O Gotami, możesz upewnić siebie samą, że „te nauki prowadzą ku spokojowi (*viraga*), a nie ku namiętności (*saraga*); ku wolności od więzów (*visamyoga*), a nie ku więzom (*samyoga*); ku ograniczeniu [rzeczy posiadanych], a nie ku rozrostowi; ku niewielu pragnieniom, a nie ku wielu; ku zadowoleniu, a nie ku niezadowoleniu; ku samotności, a nie ku wirom towarzystwa; ku wysiłkowi, a nie ku indolencji; ku łatwości w utrzymywaniu się, a nie ku trudnościom” - zaprawdę możesz uznać „to jest Dhamma, to jest Vinaja, to jest nauka Nauczyciela (*sasthusasana*)”.

Odpowiedź Buddy oferuje zatem zestaw ogólnych wskazówek dla oceny wszystkiego co rości sobie bycie Dharma, osłabiając jednocześnie tą aż-zbyt-ludzką tendencję czepiania się jakiejś pojedynczej definicji Dharmy kosztem odrzucenia innych (który to fakt jak, możemy zauważyć, służy dla przeciwstawienia się idei „zamkniętego kanonu” nauk buddyjskich).

104

McRae, „Ch'an Commentaries”, str.87.

15 LISTA ZNAKÓW CHIŃSKICH

a.	摩訶般若波羅蜜經	al.	覺
b.	色不異空	am.	大智度論
c.	盡	an.	非色異空
d.	不生	ao.	陰
e.	不滅	ap.	蘊
f.	不垢	aq.	觀世音
g.	不淨	ar.	觀自在
h.	不增	as.	舍利弗
i.	不減	at.	舍利子
j.	窺基	au.	般若波羅蜜多
k.	圓測	av.	菩薩
l.	開元釋教錄	aw.	菩提薩埵
m.	心經	ax.	多心經
n.	真實不虛	ay.	判教
o.	神	az.	智
p.	大神咒	ba.	得
q.	咒	bb.	五失
r.	究竟涅槃	bc.	三不易
s.	惠立	bd.	西域記
t.	仁王經	be.	觀自在菩薩恒轉多唎隨心陀羅尼經
u.	大乘起信論	bf.	智通
v.	金剛三昧經	bg.	班鳩古事便覽
w.	道安	bh.	神會
x.	綜理眾經目錄	bi.	貞元新定釋教目錄
y.	僧	bj.	圓照
z.	出三藏記集	bk.	神人
aa.	支謙	bl.	陀羅尼集經
ab.	摩訶般若波羅蜜神咒一卷	bm.	心陀羅尼
ac.	般若波羅蜜神咒一卷	bn.	大方等無想經
ad.	神咒	bo.	東方最勝摩訶陀羅尼經
ae.	摩訶般若波羅蜜經	bp.	古今群經圖紀
af.	摩訶般若波羅蜜	bq.	法成
ag.	方光般若經	br.	心
ah.	光讚經	bs.	明咒
ai.	般若波羅蜜	bt.	蜜
aj.	是空法非過去非未來非現在		
ak.	懺壞		

16 SUPLEMENT

Główny Fragment *Sutry Serca* w rękopisach sanskryckiej Wielkiej Sutry z Gilgit i Nepalu (*Pancavimsati-sahasrika-prajñāparamita-sutra*)

Częścią dowodu naszkicowanego powyżej dla poparcia hipotezy, iż sanskrycka *Sutra Serca* jest przekładem wstecz z chińskiego, jest to, że różnice pomiędzy zasadniczą częścią sanskryckiej wersji *Sutry Serca* a jej odpowiednikiem w sanskryckiej wersji Wielkiej Sutry mogą być łatwiej wyjaśnione, gdy przyjmiemy pośrednie ogniwo w postaci tekstu chińskiego pomiędzy nimi, niż poprzez założenie wyłącznie ewolucji tekstu w obrębie języka indyjskiego. Przy rozważaniu ważności tej hipotezy mamy szczęśliwie możliwość posłużenia się rękopisami sanskryckiej Wielkiej Sutry reprezentującymi nie jedną lecz dwie warstwy indyjskiej tradycji piśmienniczej: rękopis z Gilgit datujący się gdzieś z VI w.ne, i grupę bardzo późnych rękopisów nepalskich datujących się z XIX w. Teksty nepalskie reprezentują oczywiście tylko jedną możliwych licznych linii wywodzących się z tekstu z Gilgit (albo raczej z oryginalnego tekstu, na którym ostatecznie obydwą się zasadzają); mogły równie dobrze istnieć inne wersje tekstu, które nie dotarły do nas, a w których moglibyśmy zaobserwować jeszcze inne kierunki ewolucji tekstu. Nie mniej pomocnym jest zobaczenie, że teksty nepalskie - gdy porównamy je ze znacznie wcześniejszą wersją z Gilgit tej samej sutry - nie wykazują niczego z tej gruntownej zmiany w słownictwie i gramatyce, z jaką mamy do czynienia w sanskryckiej wersji *Sutry Serca*. Zamiast tego widzimy dokładnie to, czego można by się spodziewać w tekście buddyjskim datującym się z tego okresu: szereg rozbudowań, pochodzących głównie z powtórzeń lub bardziej szczegółowych wyliczeń elementów już obecnych we wcześniejszym rękopisie. (Istnieją także pewne rozbudowania występujące w rękopisie z Gilgit a nie w tekstach nepalskich, co mogłoby sugerować, że te dwie grupy tekstów reprezentują oddzielne linie wywodzące się z jakiegoś wspólnego, nieco prostszego przodka). Nie ma natomiast ani jednego przypadku - i jest niezmiernie ważnym by to podkreślić - gdzie widzielibyśmy którąś z tych szczególnych zmian (z czasowników na przysłówki, z liczby pojedynczej na mnogą, czy zastępowanie wyrazów ich synonimami) jakie występują w głównej części sanskryckiej wersji *Sutry Serca*. Tak więc podczas gdy porównanie rękopisu z Gilgit sanskryckiej wersji Wielkiej Sutry z jej nepalskim odpowiednikiem jest samo w sobie niewystarczającym dowodem na rzecz naszej hipotezy, to nie dostarcza nam ono żadnego dowodu przeczącego.

Rękopis z Gilgit (ok. VI w.ne.)

na hi Śaradvatiputra-
-anyad rupam anya śunyata
śunyatanyad rupam
[ru] pam eva śunyata
śunyat(ai)va rupam
evam na(ny)a vedanya śunyata

nanya samjna nanya śunyata

nanye samskara anya śunyata

nanya vijñanam anya śunyata
nanyah śunyatanyad vijñanam
vijñanam eva śunyata śunyataiva
vijñanam

ya Śaradvatiputra śunyata
na sa utpadyate
na nirudhyate

Rękopis Nepalski (ok. XIX w.ne.)

Śariputra
nanyadrupam anya śunyata
nanya śunyata anyadrupam
rupam eva śunyata
śunyataiva rupam
nanya vedana anya śunyata
nanya śunyata anya vedana
vedanaiva śunyata śunyataiva
vedana
nanya samjna anya śunyata
nanya śunyata anya samjna
nanye samskara anya śunyata
nanya śunyata anye samskarah
nanyad vijñanam anya śunyata
nanya śunyata anyad vijñanam
vijñanameva śunyata śunyataiva
vijñanam
iti samudayasatyavavadah
śunyata Śariputra
notpadyate
na nirudhyate

na samkliśyate
na vyavadayate
na hiyate
na vardhate
natita nanagata na pratyutpanna
ya notpadyate na nirudhyate na
samkliśyate na vyavadayate
na hiyate na vardhate natita
nanagata na pratyutpannah
na tatra rupam na vedana
na samjnan na samskaran na
vijnanam

na caksur na śrotam na ghranam
na jihva na kaye na manah
na rupam na śabda na gandho na rasa
na sparśo na dharmah
na tatra caksudhatu na rupadhatur
na caksuvijnanadhatur
na (śro)tradhatur na śbdadhatur
na śrotravijnanadhatur
na ghranadhatur na gandhadhatur
na ghranavijnanadhatur
na jihvadhatur na rasadhatur
na jihvavijnanadhatur
na kayadhatur na sprastavyadhatur
na kayavijnanadhatur
na manodhatur na dharmadhatur
na manovijnana[dha]tuhr [sic]
na tatradvidya navidyanirodhah
na samskaran na samskaranirodhah
na vijnanam na vijnananirodhah
na namarupam na namarupanirodhah
na satvayatanam na
satvayatananirodhah
na sparśo (na) sparśananirodhah
na vedana na vedananirodhah
na trsna na trsnanirodhah
nopadanam nopadananirodhah
na bhavo na bhavanirodhah
na jati(r n)a jatinirodhah
na jaramaranam
manasyopayasotpado
na jaramananirodhah
manasyopayasanirodhah
na dukkham na samudayo na nirodho
margah
na prapti nabhisamayah

na samkliśyate
na vyavadayate
na hiyate
na vardhate
natita nanagata na pratyutpanna
ya ca idrsi

na tatra rupam na vedana
na samjna na samskara na
vijnanam
na prthvidhatur nabdhatur
na tejodhatur na vayudhatur
nakaśadhatur na vijnanadhatur

na caksudhatur na rupadhatur
na caksurvijnanadhatur
na śrotradhatur na śabdadhatur
na śrotravijnanadhatur
na ghranadhatur na gandhadhatur
na ghranavijnanadhatur
na jihvadhatur na rasadhatur
na jihvavijnanadhatur
na kayadhatur na sprastavyadhatur
na kayavijnanadhatur
na manodhatur na dharmadhatur
na manovijnanadhatur
navidyotpado navidyanirodhah
na samskarotpado na samskaranirodha
na vijnanotpado na vijnananirodha
na namarupotpado na namarupanirodha
na sadayatanotpado na
sadayatatanirodha
na sparśotpado na sparśanirodha
na cedanotpado na vedananirodha
na trsnotpado na trsnanirodha
nopadanotpado nopadananirodha
na bhavotpado na bhavanirodha
na jatyutpado na jatinirodha
na jaramaranaśokaparidevadhkhadaur-
na jaramaranaśokaparidevadhkhadaur-
na dukkha na samudayo na nirodho
na margo
na praptir na abhisamayo

mahajana.net