

WSPÓLNE MOTYWY W DŻATACE *SUWANNAHANSA* (*SUVAṆṆAHAṆSA*)
I BAJCE EZOPA O GĘSI ZNOSZĄCEJ ZŁOTE JAJKA

ALICJA ŁOZOWSKA

ABSTRACT: (Common motifs in *Suvaṇṇahaṁsa-jātaka* and Aesop's fable about the goose that laid golden eggs): This paper analyzes the motif of the golden goose and of the goose (or hen) that laid golden eggs that appear in both the Buddhist *Suvaṇṇahaṁsa-jātaka* and one of Aesop's fables. Common characteristics of these works are analyzed and the history of the golden goose in Indian literature from both pre-Buddhist and Buddhist times is presented, which indicates that the story has an Indian origin.

KEYWORDS: Buddhist literature, *jātakas*, Aesop's fables, golden goose's motif

SŁOWA KLUCZOWE: literatura buddyjska, dżataki, bajki Ezopa, motyw złotej gęsi

Badacze wielokrotnie zwracali uwagę na podobieństwa pomiędzy motywami w bajkach Ezopa oraz buddyjskich dżatakach, czyli opowieściach o przeszłych żywotach Buddy. Ich obecność wyjaśniano na różne sposoby. Thomas W. Rhys Davids (jeden z pierwszych europejskich badaczy buddyzmu i tłumaczy utworów palijskich) uważał, że w większości źródłem tych motywów były Indie, z których przeniesiono je na teren Europy w czasach poprzedzających powstanie bajek przypisywanych Ezopowi¹. Merlin Peris (współczesny badacz literatury antycznej) przekonywał natomiast, że to bajki greckie były pierwowzorem i zostały one – nieraz w sztuczny sposób – zaadaptowane w dżatakach będących i tak jego zdaniem chaotycznym zbiorem pełnym ludycznych opowieści bez związku z nauką Buddy². Według jeszcze innego poglądu podobne motywy mogły zrodzić się niezależnie w różnych miejscach ze względu na podobną naturę ludzką. Ten temat był podejmowany w wielu opracowaniach dotyczących historii literatury palijskiej³.

Popularna w naszej kulturze bajka o kurze znoszącej złote jajka (obecna w różnych wersjach) wywodzi się z bajek Ezopa, a w jej wariacie zamiast kury występuje gęś (gr. *χίψ*, łac. *anser*)⁴. W dżatace *Suwannahansa* (pal. *Suvaṇṇahaṁsa-jātaka*)⁵ ze zbioru *Dżatakathawannana* (pal. *Jātakathavaṇṇanā*) pojawia się natomiast gęś o złotych piórach. W niniejszym artykule prześlę ten motyw, kładąc szczególny nacisk na obecność złotej gęsi w przedbuddyjskiej i buddyjskiej literaturze indyjskiej, co potwierdza teorię Rhysa Davidsa o indyjskim pierwowzorze tej historii.

¹ Rhys Davids 1955, XLV–XLVII.

² Peris 1981, 136–183. Por. Appleton 2010, 9–11.

³ Zob. np.: Winternitz 1977, 157; Norman 1983, 78; Hinüber 1996, 55; Łozowska 2021, 75–77.

⁴ Aesop. 87.

⁵ *Jātakathavaṇṇanā* 136.

Bajki ezopowe są krótkie i zawierają prosty, przejrzysty morał, dżataki natomiast mogą być bardziej skomplikowane, dłuższe i składają się zwykle z kilku części. Są to: 1) pierwszy wers gathy (pal. *gāthā*), utworu poetyckiego, jaki pojawia się później w całości; 2) opowieść terażniejsza – paćuppannawatthu (pal. *paccuppannavatthu*) mówiąca o okolicznościach opowiadania dżataki przez Buddę, często jest to jakieś wydarzenie lub pytanie, które skłania go do komentarza; 3) opowieść o przeszłym wcieleniu – atitawatthu (pal. *atītavatthu*) opowieść z przeszłości, niekiedy postrzegana jako właściwa dżataka, to w tej części pojawiają się motywy obecne również w utworach greckich; 4) gatha – partia poetycka, wers lub kilka wersów, uznawane za kanoniczne, napisane w starszej odmianie języka palijskiego (inne części dżataki są niekiedy postrzegane jako komentarz do tej najstarszej partii); 5) wejjarana (pal. *veyyakarāṇa*) – pojawiający się czasami komentarz, w którym Budda dokładnie tłumaczy znaczenie opowieści lub jej powiązanie z obecną sytuacją; 6) samodhana (pal. *samodhāna*) – tzw. połączenie, występuje na końcu dżataki i składa się z wyjawienia kto był kim w historii z przeszłości; najczęściej bohaterami są uczniowie Buddy, on sam bywa główną postacią, ale może też być jedynie obserwatorem; w tej części może być też mowa o konsekwencjach jej wygłoszenia w terażniejszości, kiedy np. jakiś słuchacz wstąpił na ścieżkę buddyjską⁶.

Opowieść terażniejsza z *Suwannahansa-dżataki* opowiada o tym, jak pewien świecki wyznawca Buddy obiecał zapewnić żeńskiemu zakonowi buddyjskiemu odpowiednie zapasy czosnku. Poleciał zarządcy swego majątku, by oddawał każdej siostrze zakonnej, która się do niego zgłosi, dwie lub trzy garście czosnku. Pewnego razu, gdy mniszki przyszły do zarządcy, okazało się, że w domu nie ma już zapasów. Siostry zostały więc wysłane na pole, by samodzielnie zebrać potrzebny im czosnek. Jedna z mniszek, zwana Grubą Nandą, zebrała bardzo dużą jego ilość z pola. Rozgniewany tym zarządca nazwał mniszki chciwymi. Budda, gdy dowiedział się o tym zajściu, powiedział, że Gruba Nanda również w swoim poprzednim życiu była bardzo zachłanna, o czym opowiada następująca później opowieść z przeszłości⁷.

Paćuppannawatthu zawiera historię bramina, który po śmierci odrodził się jako złota gęś, zachowując jednak pamięć o swoim poprzednim życiu. Gdy się dowiedział, że jego żona i trzy córki żyją po jego śmierci w biedzie, przyleciał do ich domu i, zdradziwszy im swoją prawdziwą tożsamość, podarował im swoje złote pióro. Przylatywał potem regularnie, zawsze zostawiając po jednym drogocennym piórze. Dzięki temu rodzina stała się zamożna, po pewnym czasie jednak matka powiedziała do swoich córek, że nie można ufać zwierzętom, nie ma pewności, że ich ojciec wciąż będzie wracał, lepiej od razu przy najbliższej okazji pozba-

⁶ Norman 1983, 78.

⁷ *Jātakatthavaṇṇanā* 136.

wić go wszystkich piór. Córki odmówiły, nie chcąc sprawiać ojcu bólu. Gdy bramin pod postacią gęsi przyleciał kolejny raz do domu, żona sama schwyciła go i powrywała mu pióra. Okazało się jednak, że pióra wyrwane wbrew woli ptaka nie są złote. Kobieta włożyła go do beczki i karmiła, aż jego pióra odrosły. Wtedy gęś odleciała, by już nigdy nie powrócić.

Budda wyjaśnił na końcu, że żoną bramina była Gruba Nanda we wcześniejszym wciele- niu, jego córkami – trzy inne mniszki, które nie były tak chciwe jak ona, złotą gęsią był zaś on sam⁸.

Nierzadko zwraca się uwagę na związek dżatak z koncepcją karmana (skr. *karman*), czyli odpłaty za popełnione dawniej uczynki (w uproszczeniu: nieczne postępowanie w poprzednim życiu powoduje złe skutki w obecnym życiu). Bardzo często jednak związek pomiędzy opo- wieścią terażniejszą oraz tą z przeszłości polega na pokazaniu prostej analogii: dana osoba zachowuje się teraz w określony sposób, a w swoim poprzednim życiu też tak się zachowała, co często przynosiło negatywne konsekwencje. Nie ma natomiast związku przyczynowo- skutkowego, wyjaśnienia (którego być może oczekiwałby zachodni czytelnik) mówiącego, że dana osoba tak się zachowała, ponieważ kiedyś wydarzyły się określone rzeczy albo spotkało ją w tym życiu jakieś nieszczęście, ponieważ w poprzednim popełniła jakiś występki itd. Peris nie znajduje w takiej konstrukcji większej wartości i jest to jeden z jego argumentów, że dżataki mają charakter głównie ludyczny i nie są związane z nauką buddyjską. Warto jednak zwrócić uwagę na inną ważną koncepcję związaną z karmanem oraz sansarą (czyli kołowro- tem wcieleń, skr. *samsāra*): chodzi o powtarzalność, tendencję do popełniania wciąż tych samych błędów, posiadanie wciąż tych samych skłonności. Tego typu opowieści charaktery- zują sansarę jako wciąż powracające cierpienie i błędy. Taki obraz świata jest kluczowy w filozofii buddyjskiej. Przez ten pryzmat interpretował wybrane dżataki Rafe Martin, poka- zując ich powiązanie z buddyzmem i istotne treści, jakie można znaleźć w tych prostych hi- storiach⁹.

Bajka ezopowa jest znacznie krótsza, opowiada o pewnym człowieku, który miał kurę (gr. *ὄρνις*, łac. *gallina*) lub – w innej wersji – gęś (gr. *χίψ*, łac. *anser*) znoszącą złote jajka i, chcąc się szybciej wzbogacić, zabił ją w nadziei, że znajdzie w jej ciele jeszcze więcej złota. W środku ptak wyglądał jednak zwyczajnie i chciwy człowiek został z niczym¹⁰.

⁸ *Jātakatthavaṇṇanā* 136. Angielski przekład tej dżataki oraz wszystkich pozostałych znajduje się w edycji: Cowell (red.) 1895–1907.

⁹ Martin 2018, *passim*.

¹⁰ Aesop. 87. Tę bajkę w różnych wersjach (w grece, łacinie i w tłumaczeniu na angielski) można znaleźć na stronie <http://www.mythfolklore.net/aesopica/> (dostęp: 20.07.2021).

Co łączy te historie? Najogólniej można powiedzieć, że: po pierwsze w obu pojawia się ptak (gęś lub kura) mający niezwykle właściwości związane ze złotem (złote pióra albo złote jajka); po drugie w obu historiach człowiek, kierując się zbytnią chciwością i niecierpliwością, dopuszcza się agresywnych czynów (zabija ptaka u Ezopa lub siłą pozbawia go piór w dżatace); po trzecie z obu opowieści można wyczytać taki sam morał: nie należy być zachłannym, ponieważ można w ten sposób całkowicie stracić źródło bogactwa, które się posiada.

W dalszej części artykułu przyjrę się uważniej tym punktom wspólnym.

Sanskrycki wyraz *hansa* (*haṃsa*) oraz identycznie brzmiący rzeczownik palijski (który pojawia się w tytule dżataki) pochodzą od tego samego praindoeuropejskiego rdzenia co łaciński wyraz *anser*, grecki *χίψ*, angielski *goose*, niemiecki *Gans* czy polski *gęś*. Pierwsi zachodni tłumacze utworów sanskryckich i palijskich niechętnie jednak używali na miejsce *hansy* wyrazów oznaczających *gęś*. Częściej posługiwali się wyrazami oznaczającymi *łabędzia* lub *flaminga*. Zdaniem K.N. Dave'a, autora książki *Birds in Sanskrit Literature*, wyraz *hansa* odnosił się do *łabędzia* w literaturze wedyjskiej, a dopiero później zaczął być częściej stosowany do bardziej powszechnej w Indiach białej *gęsi*. O jego tłumaczeniu powinien jednak zawsze decydować, zdaniem tego badacza, kontekst: należy więc wziąć pod uwagę okres powstania utworu, położenie geograficzne oraz samą tematykę i obrazowanie w danym dziele¹¹. Jeśli w poezji pojawia się wyraz *hansa* w kontekście wychwalania najwyższych przymiotów fizycznych i moralnych, to musi on oznaczać, zdaniem Dave'a, *łabędzia*¹².

Jean Philippe Vogel, który zajmował się motywem *gęsi* w literaturze indyjskiej, prezentował inne stanowisko: jego zdaniem wyraz *hansa* oznacza zawsze *gęś*, a nie *łabędzia* czy *flaminga*. Przytaczał dowody ornitologiczne oraz popularność motywu *gęsi* w sztuce indyjskiej (wobec prawie zupełnego braku przedstawień *łabędzia*)¹³. W swojej książce *The Goose in Indian Literature and Art* zwracał też uwagę na to, że niektórzy autorzy, posługujący się wyrazem *łabędź* lub *flaming*, zdawali sobie sprawę, że *hansa* odnosi się do *gęsi*, ale ten ptak w europejskim kręgu kulturowym ma opinię tak pospolitego, że nie pasuje do poetyckich opisów indyjskich¹⁴. Vogel wspomina również o praktyce pozostawiania w przekładzie wyrazu *hansa* w oryginalnym brzmieniu, co tworzyło wrażenie, jakoby była mowa o jakimś egzotycznym, występującym tylko w Indiach ptaku¹⁵. Już te wstępne uwagi sugerują, w jak odmienny sposób była postrzegana *gęś* w Indiach i kulturze zachodniej. *Łabędź* czy *flaming*

¹¹ Dave 2005, 441.

¹² Dave 2005, 444.

¹³ Vogel 1957, 561.

¹⁴ Vogel 1962, 1.

¹⁵ Vogel 1962, 1.

uchodzi w naszej kulturze za zwierzę piękniejsze i szlachetniejsze od gęsi, jednak kluczowe znaczenie ma tu, jak się wydaje, nie tyle uroda ptaka, co stopień jego udomowienia. Indyjskie hansy to bowiem ptaki wędrowne, żyjące dziko, związane z wodą, często obserwowane na jeziorach i leśnych sadzawkach. Nie zostały udomowione na taką skalę jak w Europie, w czasach starożytnych jedynie królowie trzymali je w swych ogrodach.

Vogel wymienia rodzaje gęsi żyjących w Indiach. Są wśród nich: najbardziej popularna gęś brązowo-biała z dwoma czarnymi paskami z tyłu głowy oraz gęś szara, które są nazywane sanskrycie kalahansa (skr. *kalahansa*) oraz kadamba (skr. *kādamba*)¹⁶, a także gęś o białym upierzeniu oraz czerwonym dziobie i nogach, najrzadziej spotykana w Indiach, niezwykle ceniona przez indyjskich poetów za swój kolor i zwana radżahansą (skr. *rājahansa*), królewską gęsią¹⁷. W poezji często poza urzekającym wyglądem podkreśla się jej grację i piękny głos, jest ona silnie związana z królewskim statusem. To właśnie ona bywała określana jako złota i to ją Dave najczęściej nazywał łabędziem¹⁸.

Łatwo można sobie wyobrazić, że widok białych gęsi, lecących po niebie lub pływających po wodzie, oświetlonych mocnymi promieniami słońca, mógł prowadzić do powstania skojarzenia białych gęsi ze złotym kolorem czy nazwania ich złotoskrzydłymi.

Motyw złotej gęsi był obecny w literaturze indyjskiej już od czasów wedyjskich, pojawił się po raz pierwszy w *Rygwedzie* (skr. *Rgveda*). Był już zatem dobrze zdomowiony w indyjskiej kulturze i mitologii, gdy powstawała literatura buddyjska.

W *Rygwedzie* gęsi pojawiają się głównie w hymnach związanych z Aświnami (skr. *Aśvinau*) – dwoma bliźniaczymi bóstwami uważanymi za lekarzy, związanymi z momentem przejścia nocy w poranek. Przemierzają oni niebo w swoim złotym rydwanie zaprzężonym w konie lub gęsi, budzi ich i podąża za nimi bogini Uszas (skr. *Uśas*) – Jutrzenka, w kilku miejscach jest mowa o tym, że ich wspólną żoną jest córka boga słońca, Surja (skr. *Suryā*)¹⁹. Opis Aświnów jest szczególnie związany ze złotem lub złotym kolorem, jako jedyni spośród bogów są określani jako *hiraṇya-vartani* – „których ścieżka jest złota” – najbardziej ze wszystkich bogów są też powiązani ze złocistym miodem (skr. *madhu*)²⁰, piją go w dużych ilościach, ich rydwan jest też koloru miodu. Henry Walker wspomina o tym, że soma (skr. *soma*) – boski napój – jest często nazywany w *Rygwedzie* miodem, Aświnowie początkowo nie wiedzieli o jego istnieniu, dopóki nie powiedziały im o nim pszczoły²¹.

¹⁶ Vogel 1962, 2.

¹⁷ Vogel 1962, 10.

¹⁸ Dave 2005, 443–444.

¹⁹ Wilkins 1913, 44–45; Frawley 1991, 166.

²⁰ McDonnell 1917, 128–129. Na temat madhu oraz somy (nieraz ze sobą utożsamianych) jako napoju bogów zob. Witzel 2010, 158.

²¹ *Rgveda* 1.119. 9 oraz 10.40.6; Walker 2015, 86.

W jednym z hymnów, który koncentruje się głównie na opisie rydwanu tych bogów, gęsi są określone jako *hiranyaparnā* – „o złotych skrzydłach” (w tym złożeniu *hiranya* oznacza „złoty”, a *parnā* – „skrzydła”). Mówi się o nich również, że są *madhumanto* – „przyjemne”, dosł. „zawierające miód (słodkość)”, *asridho* – „niebłądzące”, *uṣarbudhaḥ* – „budzące się o świcie” oraz *udapruto* – „pływające w wodzie”²².

W jeszcze kilku innych hymnach²³ pojawiają się gęsi, jednak nie są już one określane jako złote czy złotoskrzydłe. Najczęściej występują w porównaniach dotyczących lotu bogów lub innych postaci (w wyrażeniu *haṃsā iva* – „jak gęsi”).

Vogel wspomina też o złotej gęsi w upaniszadzie *Maitri (Maitri)*²⁴, jednak w tym przypadku sytuacja jest trochę bardziej skomplikowana. W tej partii mowa jest o składaniu ofiary ogniowej, podczas której ofiarnik powinien medytować o absolicie. Ołtarz ofiarny wykonany jest na kształt człowieka (skr. *puruṣa*), a jednocześnie ptaka. Treść medytacji zawarta jest w strofie, w której pojawia się hansa. Wymienione są tu jednak i inne nazwy ptaków: siakuna (skr. *śakuna*), co może oznaczać ptaka w ogóle albo jego określony rodzaj, oraz madgu (skr. *madgu*) – oznaczające ptaka nurkującego w wodzie (może dotyczy to samej gęsi). Fragment ten brzmi w sanskrycie: *hiranya-varṇaḥ śakuno hr̥dyāditye pratiṣṭhitaḥ / madgur-hamsas (...)* – dosł. „złoty ptak w słońcu wewnątrz serca, nurkująca w wodzie gęś”²⁵. Per-Johan Norelius analizował ten fragment w zestawieniu z podobnymi opisami ofiar ogniowych, zauważył też, że w *Taittirīya-brahmaṇe* (skr. *Taittirīya-brahmaṇa*) znajduje się passus, w którym dusza opuszczająca ciało jest nazwana złotą gęsią (*haṃso [...] hiraṇmayāḥ*)²⁶, nieco dalej brahman (skr. *brahmaṇ*) – nieosobowy absolut, najwyższa rzeczywistość, będąca podstawą wszechświata – określony zostaje jako złoty ptak (*hiraṇmayāḥ śakunir*)²⁷, a w upaniszadzie *Bṛhadāraṇyaka* (skr. *Bṛhadāraṇyaka*) złoty człowiek (*puruṣa*) jest utożsamiony z gęsią (*hiraṇmayāḥ puruṣa eka haṃsah*)²⁸. David Frawley pisał natomiast, że ów złoty człowiek jest obrazem solarnego boga Sawitara (skr. *Savitṛ*)²⁹. W tego typu fragmentach widać wyraźny związek gęsi ze złotym kolorem oraz mistycyzmem.

Złote gęsi pojawiają się także w późniejszej literaturze epickiej. Jednym z najlepiej znanych epizodów z sanskryckiego eposu *Mahabharata* (skr. *Mahābhārata*) jest opowieść o kró-

²² *R̥gveda* 4.45.

²³ Są to następujące hymny z *Rygwedy* 1.163.10, 3.8.9, 4.40.5, 5.78.1, 8.35.8, 9.32.3, 10.67.3, 10.124.9.

²⁴ *Maitri* 6.33–34.

²⁵ *Maitri* 6.34. Wszystkie przekłady, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki.

²⁶ *Taittirīya-brahmaṇa* 3.10.9.11.

²⁷ *Taittirīya-brahmaṇa* 3.12.9.7.

²⁸ Norelius 2017, 452–453. Na temat symbolicznego znaczenia budowy ołtarza do ofiary ogniowej zob. też: Tull 1989, 81–102.

²⁹ Frawley 1991, 197.

lu zwanym Nalą i księżniczce Damajanti. Gęsi odgrywają w niej dużą rolę: są pośrednikami pomiędzy dwójką zakochanych (baśń mówi, że zakochali się oni w sobie, jeszcze zanim się spotkali, słysząc pochwalne opowieści o sobie nawzajem). Nala pewnego razu zauważa w lesie wspaniałe złote gęsi, łapie jedną z nich, lecz wypuszcza ją na wolność, gdy obiecuje ona, że będzie go wychwalać przed Damajanti, która jest najwspanialszą z kobiet. I tak gęsi, latając pomiędzy królestwami dwojga bohaterów, opisują urodę i szlachetny charakter Nali przed Damajanti oraz Damajanti przed Nalą. Moment, w którym Nala spotyka po raz pierwszy złote gęsi, jest opisany następująco:

aśaknuvan nalaḥ kāmam tadā dhārayitum hrdā
 antaḥpurasamīpasthe vana āste rahogataḥ
 kasya cit tv atha kālasya nalaḥ pārthivasattamaḥ
 sa dadarśa tadā hamsāḥ jātarūpaparicchadān
 vane vicaratām teṣām ekaṃ jagrāha pakṣiṇam
 tato 'ntarikṣago vācam vyājahāra tadā nalam (...)³⁰

Nala, nie mogąc powściągnąć swoich pragnień,
 Poszedł w sekrecie do lasu w pobliżu żeńskich komnat pałacu.
 Lecz po pewnym czasie Nala, najlepszy z władców,
 Zobaczył gęsi pokryte złotem (złotoskrzydłe).
 Spośród nich wędrujących po lesie schwytał jednego ptaka,
 Wtedy ptak powiedział do Nali (ludzkim głosem) (...)

Gęsi są tutaj określone złożeniem *jātarūpaparicchada*³¹, w którym *jātarūpa* oznacza „piękny, cudowny, złoty” (jako przymiotnik) lub „złoto” (jako rzeczownik rodzaju nijakiego), a *paricchada* – „okrycie, ubiór, pokrycie, odzież”. Całość oznacza więc „o pięknym/cudownym/złotym okryciu (w tym kontekście: upierzeniu)” albo „pokryty złotem”.

Gęś prosi następnie Nalę, by ją wypuścił, a w zamian za to będzie ona opiewać jego zale-ty przed Damajanti. Nala się zgadza, a gęsi lecą do Widarbhy, gdzie znajduje się dwór, na którym mieszka księżniczka.

sā tān adbhutarūpān vai drṣtvā sakhigaṇāvṛtā
 hrṣtā grahītuṃ khagamāms tvaramāṇopacakrame
 atha hamsā visasṛpuḥ sarvataḥ pramadāvane
 ekaikaśas tataḥ kanyās tān hamsān samupādhravan

³⁰ *Mahābhārata* 3.50.17–19.

³¹ *Mahābhārata* 3.50.18.

WSPÓLNE MOTYWY W DŹATACE *SUWANNAHANSA (SUVANNAHAMSA)*

damayantī tu yaṃ haṃsaṃ samupādhāvad antike
sa mānuṣiṃ giram kṛtvā damayantīm athābravīt³²

Gdy otoczona przyjaciółkami [Damajanti] zobaczyła te cudowne gęsi,
Zaczęła je z radością pośpiesznie gonić.
Ale one rozproszyły się po królewskim ogrodzie,
Zatem i dziewczęta rozbiegły się dokoła, próbując je pojedynczo złapać.
A wtedy gęś, do której podbiegła Damajanti,
Powiedziała ludzkim głosem (...)

Następnie gęś opisuje zalety króla Nali. Dla nas jednak najistotniejsze są określenia samych gęsi. Gdy pojawiają się one w królewskim ogrodzie Damajanti, są opisane jako *adbhutarūpa* – „cudowne, niezwykle, ponadnaturalne”. Te same gęsi, jakie widział Nala, nie są więc już określone jako „złote”, lecz „cudowne, niezwykle”. O ich magiczności świadczy też oczywiście to, że przemawiają ludzkim głosem. Jeżeli więc nawet przymiotnik *jatārūpa* potraktowalibyśmy niedosłownie, to wciąż pozostałby on sygnałem niezwykłości oglądanego zjawiska.

Można zauważyć, że gęsi – szczególnie radzahansy – są uważane za piękne ze swej natury, ale tylko niektóre z nich, te najbardziej wyjątkowe, są nazywane złotymi. Takie ich postrzeganie zostało przeniesione również do literatury buddyjskiej.

W palijskim utworze słynnego buddyjskiego autora i komentatora Buddhaghosy (Buddhaghosa) zatytułowanym *Wisuddhimagga* (pal. *Visuddhimagga*) znajduje się opis mędrca (pal. *yogin*), który nie przywiązuje się do żadnego aspektu rzeczywistości, postrzega wszystkie formacje (zjawiska świata powodujące powstanie pożądania) jako niebezpieczną przeszkodę na drodze do wyzwolenia i oddaje się medytacji. Jest on porównany do złotej gęsi zwanej tu też królewską (pal. *suvanṇarājahaṃsa*), fragment ten brzmi po palijsku:

Seyyathāpi nāma cittakūṭapabbatapādābhirato suvaṇṇarājahaṃso asucimhi caṇḍāla-
gāmadvāra-āvāṭe n’ābhiramati, sattasu mahāsaṛesu yeva abhiramati, evam eva ayam pi yogī
rājahaṃso suparināramatāya pana bhāvanāratiyā samannaagattā sattasu anupassanasu yeva
ramati³³.

Właśnie tak jak złota gęś lubiąca stoki góry Citrakuta nie znajduje upodobania w studni blisko wioski ciandalów, lecz w siedmiu wielkich jeziorach, tak samo ten mędrzec – królewska gęś nie cieszy się rzeczami świata (formacjami), lecz znajduje upodobanie w siedmiu medytacjach.

³² *Mahābhārata*, 3.50.23–25.

³³ *Visuddhimagga* 6.5.34.

W zbiorze dżatak poza *Suwannahansa-dżataką* są jeszcze inne opowieści, w których pojawia się złota gęś. W *Naćca-dżatace* (pal. *Nacca-jātaka*) jest mowa o tym, że zwierzęta czworonożne wybrały sobie na króla lwa, ryby – potwora morskiego, a ptaki – złotą gęś³⁴. W *Hansa-dżatace* (pal. *Haṃsa-jātaka*) Budda opowiada, jak narodził się jako złota gęś i był królem dziewięćdziesięciu tysięcy dzikich gęsi. Nauczał on króla Bahuputtakę oraz królową Khemę (której przyśniła się wcześniej złota gęś)³⁵. W *Mahasupina-dżatace* (pal. *Mahāsupina-jātaka*) król Kosali opowiada o swoich szesnastu snach, a mistrz tłumaczy ich znaczenie, wszystkie one odnoszą się do przyszłych wydarzeń. Sny przedstawiają przedziwne i nienaturalne zdarzenia takie jak żaby pożerające węże czy płynące po wodzie kamienie. Do takich niespotykanych obrazów zalicza się też sen piętnasty, w którym zwykła wiejska wrona ma orszak złożony ze złotych królewskich gęsi. Jest to jawne odwrócenie naturalnego porządku, które mistrz tłumaczy jako zapowiedź tego, że w przyszłości dojdą do panowania słabi i tchórzliwi królowie³⁶. To, jak zadziwiające jest to odwrócenie ról, tym bardziej utwierdza w przekonaniu o wysokim statusie złotej gęsi.

We wszystkich tych dżatakach na opisanie złotej gęsi pojawia się złożenie z wyrazem suwanna (pal. *suvaṇṇa*): suwannahansa (pal. *suvaṇṇahaṃsa*) – „złota gęś” suwannawannahansa, (pal. *suvaṇṇavaṇṇahaṃsa*) – „gęś o złotym kolorze (zółta)”, suwannaradžahansa (pal. *suvaṇṇa-rājahāṃsa*) – „złota królewska gęś”.

Te oraz inne określenia koloru gęsi, jakie pojawiały się w innych przytoczonych fragmentach, a więc: hiraṇja (skr. *hiraṇya*), dżatarupa (skr. *jātarupa*) mogą oznaczać „złoty/złoto”, ale też po prostu „piękny/ o pięknym kolorze”. Zdaniem Rhys Davidsa były one pozbawione deskryptywnego znaczenia, a dopiero w dżatace zostały odczytane dosłownie i stała się ona jakoby „mitem” wyjaśniającym niezrozumiały epitet³⁷.

Choć rozumowanie Rhys Davidsa jest pod wieloma aspektami przekonujące, to warto się zastanowić, czy faktycznie – choćby w przywołanych wcześniej przykładach – epitety związane ze złotem zawsze są jedynie mało znaczącym ozdobnikiem. Nie jest tak z pewnością w hymnie do Aświnów³⁸, w którym złoty kolor odgrywa wielką rolę: sami bogowie są opisywani jako złoci, podkreśla się ich zażyłość z Surją, ich rydwan również jest złoty, nie bez znaczenia jest też ich związek z miodem, podkreślany w hymnie w każdym wersie. Nazwanie ich gęsi „złotoskrzydłymi” wpisuje się w to obrazowanie i podkreśla cudowność samych bogów, gdyż wszystko co ich otacza również jest niezwykle. Tutaj więc gęsi są faktycznie złote.

³⁴ *Jātakatthavaṇṇanā* 32.

³⁵ *Jātakatthavaṇṇanā* 502.

³⁶ *Jātakatthavaṇṇanā* 77.

³⁷ Rhys Davids 1955, 294.

³⁸ *Rgveda* 4.45.

W niektórych upanisadach i brahmanach oraz w utworze *Wisuddhimagga* obraz złotej gęsi pojawia przy opisach czegoś niezwykłego – najwyższej rzeczywistości, mistycznego centrum w sercu człowieka oraz jogina pogrążonego w medytacji.

Spośród rodzajów gęsi, pojawiających się w literaturze indyjskiej, białe radżahansy są uważane za niezwykle wspaniałe, piękniejsze i szlachetniejsze niż gęsi brązowo-białe oraz szare. Jeszcze wspanialsza jest jednak złota radżahansa. O ile bowiem gęsi (hansa, kalahansa, radżahansa) pojawiają się często w literaturze indyjskiej, to złota gęś nie jest wcale tak powszechna.

Taki obraz gęsi zupełnie nie przypomina jej wizerunku w bajce Ezopa. Choć gęsi pojawiają się w mitologii greckiej i rzymskiej, to – jak się wydaje – w tej bajce nie ma tego typu odniesień, gęś albo kura jest tutaj traktowana jako własność człowieka, nie pełni żadnych symbolicznych ról, nie ma przywoływać żadnych literackich czy religijnych skojarzeń.

Inny status gęsi w dżatace i bajce Ezopa powoduje, że na zachowanie ludzi również trzeba spojrzeć z innej perspektywy. U Ezopa gęś jest po prostu częścią dobytku, w dżatace zaś żyjącym dziko ptakiem, który przylatuje z własnej woli do domu swojej dawnej rodziny. Peris zauważa, że historia związana z sansarą jest w tej opowieści kluczowa, tylko ona uzasadnia dobroczynne zachowanie ptaka³⁹. Zarówno właściciel gęsi z bajki Ezopa, jak i żona zmarłego braminy z dżataki niewątpliwie kierują się zbytnią zachłannością, jednak inne są tego okoliczności. W dżatace ogromna niewdzięczność i okrucieństwo żony braminy są bezsprzeczne, jej obawy są jednak bardziej uzasadnione (gęś może już nie przylecieć nie tylko z powodu własnej niechęci, zapomnienia przeszłego życia, ale może też zostać pochwycona albo zabita) niż obawy właściciela gęsi, że nie wzbogaci się wystarczająco szybko.

Silne powiązanie gęsi ze złotem w literaturze indyjskiej, wynikające zapewne z przekonania o jej urodzie, skojarzeń, jakie mógł budzić ten dziko żyjący i wędrowny ptak oglądany w promieniach słońca wpłynęło na przedostanie się tego motywu do literatury buddyjskiej, w której złota gęś była najczęściej symbolem (czy wcieleniem) Buddy lub medytującego mędrca. Określenia związane ze złotem, rozumiane nie zawsze dosłownie, potraktowane zostały zupełnie literalnie w *Suwannahansa-dżatace*, w której pióra gęsi są złote, co nie oznacza tylko, że są piękne, ale faktycznie mają też wymierną wartość. Tego typu przekształcenie – na co wskazywał Rhys Davids – wydaje się bardzo przekonujące i naturalne, można więc przyjąć, że źródłem dżataki jest rodzima indyjska mitologia. Czy jednak była ona także inspiracją dla bajki Ezopa? To również wydaje się bardzo prawdopodobne, jeśli weźmie się pod uwagę

³⁹ Peris 1981, 153.

znaczące podobieństwo obu morałów. Indyjska historia o złotej gęsi nie mogła być jednak dosłownie przeniesiona do innego środowiska, ponieważ nie była w nim znana koncepcja sansary (uzasadniająca zachowanie gęsi), a gęś była ptakiem udomowionym (nic nie przeszkadzałoby więc jej właścicielowi w pozbawieniu jej złotych piór). W takich okolicznościach zamiana złotego upierzenia na złote jajka pozwoliła sformułować podobny jak w dziesiątej moral.

Bibliografia

- Appleton N., 2010: *Jātaka Stories in Theravada Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*, Farnham.
- Cowell E.B. (red.), 1895–1907: *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, I–VI, Cambridge.
- Dave K.N., 2005: *Birds in Sanskrit Literature*, Delhi.
- Frawley D., 1991: *Gods, Sages and Kings: Vedic Secrets of Ancient Civilization*, Salt Lake City.
- Hinüber O. von, 1996: *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin–New York.
- Łozowska A., 2021: *Modyfikacje greckich motywów w dzatakach i rola kontekstu w procesie ich interpretacji*, „Orbis Linguarum” 55, 51–73.
- Martin R., 2018: *Before Buddha was Buddha: Learning from the Jataka Tales*, Somerville.
- McDonell A.A., 1917: *A Vedic Reader for Students*, Oxford.
- Norelius P.J., 2017: “Mahān puruṣaḥ”: *The Macranthropic Soul in Brāhmaṇas and Upaniṣads*, „Journal of Indian Philosophy” 45, 403–472.
- Norman K.R., 1983: *A History of Indian Literature*, VII 2: *Pāli Literature Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayana Schools of Buddhism*, Wiesbaden.
- Peris M., 1981: *Greek Motifs in Jatakas*, „Journal of the Royal Asiatic Society Sri Lanka Branch” 25, 136–183.
- Rhys Davids T.W., 1955: *The Book of Birth Stories and their Migration to the West*, [w:] *Buddhist Birth-Stories (Jataka Tales)*, tłum. T.W. Rhys Davids, London.
- Tull H.T., 1989: *The Vedic Origins of Karma Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, New York.
- Vogel J.Ph., 1957: *Errors in Sanskrit Dictionaries*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 20, 561–567.

WSPÓLNE MOTYWY W DŻATACE SUWANNAHANSA (SUVANNAHAMSA)

Vogel J.Ph., 1962: *The Goose in Indian Literature and Art*, Leiden.

Walker H.J., 2015, *The Twin Horse Gods: The Dioskouroi in Ancient World*, London–New York.

Wilkins W.J., 1913: *Hindu Mythology, Vedic and Puranic*, Calcutta–Simla.

Winternitz M., 1977: *A History of Indian Literature, II: Buddhist Literature and Jaina Literature*, New Delhi.

Witzel M. 2010: *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford–New York.

Alicja Łozowska
Uniwersytet Wrocławski
alicja.lozowska@uwr.edu.pl
ORCID: 0000-0001-7036-2777