

Prvi koncili u kršćanstvu i budizmu

Strukturne analogije i povijesne sličnosti

Nina Petek*, Jan Ciglencečki**

Sažetak

Velika važnost koju su za povijest Crkve imali prvi ekumenski sabori na Zapadu dobro je poznata. Manje je poznato da se, stoljećima prije prvih kršćanskih koncila, u Indiji odvijao sličan proces, u kojem su budistički redovnici na saborima pokušali odrediti i zapisati dogme kako bi pravovjerne nauke odvojili od heretičnih. Možemo reći da su prvi koncili i na Zapadu i na Istoku bili sazvani zbog potrebe za očuvanjem izvornog nauka te zbog straha od njegova nestanka, mijenjanja i/ili iskrivljanja. S tim je povezan i proces kanonizacije svetih tekstova te sistematizacije izvornog nauka. Svemu se tomu pridružila i potreba za uspostavljanjem zbirke pravila koja su obuhvaćala praktične i disciplinske mjere te organizacijskih smjernica za jedinstveno i harmonično djelovanje unutar svake zajednice, bilo budističke ili kršćanske. Važnu analogiju nudi i proces uključivanja nauka u imperijalnu politiku, što je povezano s osobama vladara. Što se tiče budizma, to je indijski kralj Ashoka, a što se tiče kršćanstva, to je rimski car Konstantin Veliki. Oni su aktivno sudjelovali na saborima te doprinosili daljnjemu razvoju i jačanju budizma i kršćanstva.

Ključne riječi: koncili, kršćanstvo, budizam, Konstantin Veliki, Ashoka

Uvod

Susreti Istoka i Zapada¹ već su desetljećima predmet raznovrsnog zanimanja u akademskim krugovima, pri čemu imaju važnu ulogu i poredbene studije o odnosu među različitim aspektima budizma i kršćanstva. Uzimajući u obzir razli-

* Dr. sc. Nina Petek, Filozofski fakultet Sveučilišta u Ljubljani. Adresa: Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija. E–adresa: nina.petek@ff.uni-lj.si

** Dr. sc. Jan Ciglencečki, Filozofski fakultet Sveučilišta u Ljubljani. Adresa: Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija. E–adresa: ciglencecki.jan@gmail.com

1 Svjesni smo da je upotreba naziva Istok i Zapad danas problematična jer se ta terminologija pojavila u vremenu kolonijalističkih ideologija. Unatoč tomu ta dva naziva radi lakšeg razlikovanja koristimo u članku za označavanje tradicije budizma (Istok) i kršćanstva (Zapad), a pritom je potrebno naglasiti da se ne odnose na razliku između istočnoga i zapadnoga kršćanstva.

čitost tih dviju duhovnih tradicija, a posebno temeljnu razliku između kršćanskog monoteizma i u osnovi neteistične orijentacije budizma, cilj je ovog članka osvjetliti neke manje poznate analogije i sličnosti između istočnih i zapadnih koncila, koji su imali konstitutivnu ulogu u dinamičnom periodu formiranja tih velikih religijskih tradicija te očuvanju duha izvornog nauka, kao i u njegovu produbljivanju i daljnjem razvoju.

Pri govoru o koncilima moramo imati na umu temeljnu prepletenost dviju dimenzija tih konstitutivnih događaja u povijesti kršćanstva i budizma. O koncilu govorimo s jedne strane kao o povijesnom događaju na koji utječu vanjski, tj. politični, ekonomski, društveni i drugi čimbenici, a s druge strane koncil je duhovni događaj koji je organski upisan u živi unutarnji razvoj svake od tradicija. Iako su oba aspekta često neodvojivo povezana, u ovoj raspravi opisat ćemo pretežno povijesni aspekt dvije skupine koncila i njihove strukturne sličnosti, jer bi poredbeno analiza temeljnih pojmova i doktrinarnih pitanja, koja su specifičnim, bilo kršćanskim ili budističkim vokabularom rješavali na koncilima, u mnogim pogledima bila nemoguća i besmislena.

U ovom članku ograničit ćemo se na prva četiri budistička sabora: u Rajgiru 486. pr. Kr., u Vaishaliju 386. pr. Kr., u Pataliputri 250. pr. Kr. i u Sri Lanki 29. godine, odnosno u Kašmiru 72. godine. Iako su na Zapadu koncili tema koja prožima kršćanstvo u cjelini (Alberigo, 1993, 13), u usporedbu ćemo uključiti samo prva četiri ekumenska sabora: Nicejski 325., Carigradski 381., Efeški 431. i Kalcedonski 451. godine, kojima možemo dodati još i Jeruzalemski sabor 48. godine, koji je opisan u Djelima apostolskima i Poslanici Galaćanima. Na tim su se koncilima u periodu sistematičnog i intenzivnog formiranja budizma i kršćanstva pored same doktrine više ili manje konačno oblikovale i neke temeljne diferencijacije unutar tih tradicija, na Istoku između *theravada* i *mahayana* budizma te na Zapadu između pretkalcedonskih i kalcedonskih religija,² koje ni kasniji tijek povijesti nije mogao poništiti. Prije nego što se posvetimo analogijama između budističkih i kršćanskih sabora, valja nakratko pogledati povijesnu pozadinu budističkih sabora, koji su na zapadu manje poznati.

1. Budistički sabori

Institucionalna ćelija, u kojoj se pojavila potreba za formalnim saborom, u budizmu je redovnička zajednica, odnosno *sangha* (pal. *samagra-sangha*, “harmonični red”), koja postoji već od vremena Siddharte Gautame Bude (566.–486. pr. Kr.). Unatoč jednostavnoj četveročlanosti strukturi (redovnici i redovnice, sljedbenici i sljedbenice), njezino je djelovanje bilo osnovano na zbirkama pravila koje u budističkoj književnosti uživaju status posebne književne vrste (pal. *patti-*

2 Ulogu i važnost koju za povijest kršćanstva imaju prva četiri ekumenska sabora naglašavao je već Grgur Veliki, koji je u 125. pismu napisao da su oni kamen temeljac kršćanske vjere. Sa saborom u Kalcedonu neki autori povezuju kraj patrističkoga razdoblja (Gwynn, 2009, 3).

mokkhasutte). Odmah poslije Budine smrti (*parinibbana*)³ pojavila se potreba po sistematičnijoj organizaciji i djelovanju redovničke zajednice (*sangha*), što bi pomoglo pri utvrđivanju i razvoju budističkog redovničkog reda.

Prvi budistički sabor u Rajgiru 486. pr. Kr., koji s obzirom na različite palijske izvore i šrilanske kronike *Dipavamsa* i *Mahavamsa* možemo datirati u razdoblje triju mjeseci poslije Budine smrti, sazvaio je redovnik Mahakassapa zbog straha od nestanka izvornog Budina nauka. Zbog toga je na koncilu, na kojem se po predanju skupilo 500 redovnika, središnja uloga pripadala recitaciji i memoriranju Budina nauka (pal. *dhamma*) u obliku u kakvom ga je za svojeg života predao svojim učenicima.

Drugi budistički sabor u Vaishaliju 386. pr. Kr., koji su sazvali učenici Anande, Budina najbližeg učenika, bio je organiziran zbog sve veće opasnosti od iskrivljivanja i mijenjanja izvornog nauka te nesuglasica o poštivanju redovničkih pravila (pal. *vinaya*).

Treći budistički sabor protekao je pod okriljem teravadske škole u Pataliputri 250. pr. Kr. Utjecaj tog koncila na očuvanje i uspon budizma bez sumnje povećao je maurijski kralj Ashoka, koji je isprva slovio za bezosjećajnog tirana, a poslije preobraćenja postao je mecena, zaštitnik i glasnik te duhovne tradicije. Unatoč želji za ujedinjenjem budističke zajednice i očuvanjem temeljnih doktrina, upravo na saboru u Pataliputri došlo je do raskola koji je rezultirao raskolom budizma na 18 škola. Ta sudbonosna podjela dovela je i do posebne prirode sljedećega koncila.

Četvrti budistički sabor bio je podijeljen na dva neovisna dijela: sabor budista starije tradicije *theravada* na Sri Lanki 29. pr. Kr. protekao je u duhu zapisivanja palijskoga kanona na palmine listove, a sabor u Kašmiru 72. godine predstavljao je intenzivno utvrđivanje budizma *mahayana*.

2. Od odsutnosti autoriteta do ujedinjenja i početaka kanonizacije

2.1. Jeruzalemski sabor

Arhetipski primjer kršćanskih ekumenskih sabora je “apostolski sabor”, koji je održan u Jeruzalemu približno 25 godina poslije Isusove smrti, navodno 48. godine. Zbog odsutnosti živog Isusova autoriteta kršćanska je zajednica bila prepuštena vodstvu Duha Svetoga, koji je bdio i nad saborom apostola i starješina u Jeruzalemu, zbog čega su prihvaćene odluke smatrane za nepogrešive. U pozadini tog sabora prisutna je želja da bi različite kršćanske zajednice došle do suglasnosti o pitanju što znači biti Isusov učenik (Gooder, 2008, 19).

Povod za Jeruzalemski sabor bile su nesuglasice o nekim važnim pitanjima koja su se pojavila zbog brzog širenja Isusova nauka preko granica židovske zajednice. Srž spora bilo je neslaganje o židovskom običaju obrezivanja, koji je usporavao širenje kršćanske vjere među Isusovim privrženicima nežidovskog po-

3 Konačno oslobođenje od kruga ponovnih rođenja i smrti (*samsara*) nakon kojega nije moguće povratak u svijet ponovnih rođenja; apsolutno, bezuvjetno stanje, vrhovna blaženost.

drijetla. Do odluke o tom pitanju, kako je izričito opisano u odlomku iz Djela apostolskih, došlo se tek nakon dulje rasprave i traženja kompromisnih rješenja kad je apostol Petar naglasio jednakopravnost židovskih i nežidovskih kršćanskih zajednica (Dj 15,7–11).⁴

Taj sabor spominje se i u Poslanici Galaćanima, u kojoj apostol Pavao opisuje kako je starješinama u Jeruzalemu predložio evanđelje koje je širio među poganimima kako ne bi svojim oznanjivanjem “trčao uzalud” (Gal 2,2). S tim se već pri samom rođenju Crkve kao institucije naslućuje kasniji proces kanonizacije, odnosno pitanje univerzalnog prihvaćanja kanona svetih spisa. Anticipaciju kasnijih koncila, koji su bili nastrojani protiv heretičnih učenja, predstavlja i Pavlova borba protiv “lažne braće” (Gal 2,4), u namjeri da bi »istina evanđelja ostala kod vas« (Gal 2,5).

Neposredna posljedica Jeruzalemskoga sabora bili su zaključci, zapisani u “apostolskom pismu”, koje su preko predstavnika poslali različitim ranokršćanskim zajednicama u Antiohiji, Siriji i Kilikiji (Dj 15,22–32). To, kako je izričito navedeno u odlomku, »zaključismo Duh Sveti i mi« (Dj 15,28). Dakle, nakon Isusove smrti autoritet i vodstvo Crkve preuzeo je Duh Sveti, s pomoću kojeg su apostoli i starješine razriješili sporna pitanja, koja su se pojavila u različitim kršćanskim zajednicama i time ugrožavala njihovo jedinstvo. Takvi sporovi donijeli su i sasvim konkretne organizacijske poteškoće, koje su na jeruzalemskom saboru proceduralno razriješili tako da su nežidovskim zajednicama ponudili olakšice pri preobraćenju na kršćanstvo u vidu ukidanja obveze obrezivanja (Gooder, 2008, 19).

2.2. Analogije s budističkim saborima

Okolnosti saziva Jeruzalemskoga sabora nude zanimljive analogije s budističkim saborima, koje možemo okarakterizirati u sljedećim točkama: (1) zbog odsutnosti Isusova autoriteta vodstvo Crkve preuzeo je Duh Sveti; (2) povod za saziv koncila bio je raskol unutar zajednice i s tim želja za njezinim ujedinjenjem; (3) pojava potrebe za preispitivanjem židovskog Zakona i obreda kao nužne podloge kršćanstva te (4) potreba za suglasnošću o pravoj verziji evanđelja i s tim za protokanonizacijom svetih spisa. Pogledajmo svaku od tih točaka pobliže.

2.2.1. Duh Sveti i dhamma

Prvi budistički sabor bio je organiziran, kao i Jeruzalemski sabor ubrzo poslije Isusove smrti, zbog odsutnosti autoriteta, nastale poslije smrti osnivača te tradicije. Buda je svojim učenicima naložio da im poslije njegove smrti vodilja bude *dhamma*, koja je utemeljena na Budinim izrekama, odnosno *suttama*. *Dhammu* ne možemo razumijeti samo kao tekstni autoritet i utjelovljenje Budina uzora, nego prije svega kao duhovnu os cjelokupne tradicije, središnju točku jedinstva budističke zajednice te u isto vrijeme sveprisutni apel za slijeđenje Budina duhovnog puta.

4 O okolnostima i povodu sabora usp. Gooder, 2008, 19.

U tom smislu bismo status budističke *dhamme* mogli usporediti sa značajem Duha Svetoga u kršćanstvu, koji nakon Isusove smrti bdije nad cjelokupnom tradicijom i predstavlja pozadinu svih odluka koje su prihvaćene na koncilima.⁵ Unatoč potpuno drugačijemu pojmovnomu okviru, možemo primijetiti neke sličnosti *dhamme* i Duha Svetoga koje se prije svega odnose na njihovu ulogu kao suptilni, bezuvjetni, sveprisutni i nezamjenjivi autoritet koji ima status nečega univerzalnoga, općevažićega i aksiomatskoga. Pritom moramo naglasiti i njihovu dinamičnu dimenziju, koja se na najrazličitije načine manifestira u religijsko–duhovnim praksama pripadnika obiju tradicija te dolazi do izražaja i u nepredvidljivim društveno–povijesnim okolnostima njihova razvoja. Za *dhammu* i za Duh Sveti bitna je odlika njihova dvojna priroda, koja obuhvaća i teoretsko (autoritet, nauk, doktrinu) i praktično (religijske, duhovne i kontemplativne prakse, uključenost u društveni kontekst), a s kojom *dhamma* i Duh Sveti kao čuvari obiju tradicija omogućavaju očuvanje svojega kontinuiteta.

2.2.2. Prvi raskoli

Cilj prvog susreta redovnika i redovnica⁶ na saboru u Rajguru 486. pr. Kr. bio je prije svega u jasnom predstavljanju izvorne budističke doktrine i potrebe za njezinim očuvanjem od zaborava i kvarenja. Na Prvom se saboru, zajedno sa željom za očuvanjem autentičnog nauka, pojavila i potreba za njegovom unifikacijom. Kao i na kršćanskom saboru u Jeruzalemu, na budističkom koncilu u Rajguru bilo je u središtu traženje suglasnosti o izvornoj doktrini, do koje su došli putem polemične rasprave. Međutim, iako je Prvi budistički sabor uspješno spriječio početak raskola, uskoro nakon toga su se u budizmu, kao i u kršćanstvu, pojavile prve shizmatične skupine.

Zbog opasnosti koju su za Budin nauk predstavljali heretični redovnici,⁷ 386. pr. Kr. bio je organiziran Drugi budistički sabor u Vaishaliju. Takozvani heretični *bhikkhui* (redovnici) predlagali su određene dopune i novosti u pravilima *vinaye*, poznate pod zajedničkim imenom “deset točaka” (*Mahavamsa*, IV/9, prema Geiger, 1912, 20), a koje su na kraju koncila bile odbijene. Heretični su redovnici pored toga zagovarali i brojne prakse koje vode u kršenje pravila *vinaye*, a zabrinuti pravovjerni redovnici naglašavali su nepromjenjivost Budine doktrine. Kako bi što jasnije izrazili svoju pripadnost izvornoj doktrinarnoj tradiciji, na koncilu su sami sebe nazvali *theravade* (“pristaše/pratitelji doktrine starih”, tj. izvornog Budina nauka), a “inovatori”, pripadnici brojnije grupe redovnika, nadjenuli su

5 O analogiji između *dhamme* kao Budine prirode i Duha Svetoga usp. Machida, 1996, 89.

6 Neki istraživači zaključuju da su na koncilu sudjelovale i redovnice jer *patimokkhu* (*bhikkhuni patimokkha*), tj. pravila za redovnice koja su dio tzv. *bhikkhuni vinaye* mogu recitirati samo one same. Za redovnike i redovnice vrijedila su određena zajednička pravila (*sadharana*), a kasnije su se zapovijedi, propisane samo za redovnice, uključile u sastav zapovijedi koje su vrijedile za redovnike, tako da više nije bilo potrebe za recitacijom pravila za ženski dio redovničke zajednice (Hinüber, 1995, 19).

7 Oni su u *Mahavamsi* i *Dipavamsi* opisani kao heretični *bhikkhuji* (*Mahavamsa*, V/3, 4; prema Geiger, 1912, 14) i prvi shizmatici (*Dipavamsa*, V/39, prema Oldenberg, 1879, 141).

si ime *mahasanghika* (“velika grupa”, *sangha*). Težnja za rješanjem pitanja koja bi mogla okrnjiti jedinstvo budističke zajednice je dakle do neke mjere analogna želji za nadilaženjem prvih nesuglasica u kršćanskoj zajednici, zbog kojih je bio sazvan sabor u Jeruzalemu.

2.2.3. Pozicioniranje unutar već postojećih društveno–religioznih struktura

Memorizacija Budina nauka pomoću recitacije, što je imalo za cilj ujedinjenje budističke zajednice, bila je smještena u širi kontekst tadašnjeg indijskog društva, koje je obilježavalo postojanje najrazličitijih religijskih zajednica i filozofskih škola. Slično kao što je u pozadini Jeruzalemskoga sabora preispitivanje židovske osnove kršćanstva, konkretno židovskog rituala obrezivanja, na budističkim je saborima također bila riječ o kritičnom preispitivanju nekih konstitutivnih elemenata tad prevladavajuće hinduističke *dharmae* (palijski *dhamma*), koja je bila utemeljena na ideji o vrhovnoj ulozi obreda koji su bili osnovom harmonije u svijetu i društvu.

S pojavom budizma javila se i promjena u razumijevanju obreda, koji su bili shvaćeni kao temeljna osobina brahmanizma,⁸ a njihovu ulogu u budizmu zamijenila je ideja o isključivoj odgovornosti pojedinca u svijetu. S tim je budizam pored autoritarne uloge rituala poricao i smislenost postojanja ideologije o rigidnoj društvenoj raslojenosti (četiri društvene kaste, *varna*) i s time povezanih privilegija viših društvenih kasta, koji su bili osnova moći brahmanizma. Kao alternativa brahmanizmu budizam je bio namijenjen svim ljudima,⁹ slično kršćanstvu koje se zaključkom na Jeruzalemskom saboru otvorilo i nežidovskim zajednicama, što je omogućilo njegovo kasnije širenje na zapad.

2.2.4. Početci kanonizacije

Slično kao na zapadu, gdje se u vezi sa saborom u Jeruzalemu spominje potreba za suglasnošću o pravoj verziji evanđelja (Gal 2,2), što predstavlja zametak kasnijeg procesa kanonizacije novozavjetnih tekstova, na istoku je povodom za saziv Prvog budističkog sabora bila želja za kanonizacijom Budine *dhamme*. Budin najvjerniji učenik Ananda bio je izabran da na Prvom saboru recitira Budine govore i razgovore (*sutte*), a redovnik Upali recitirao je pravila za redovnike i redovnice (*vinaya*) (Schumann, 2016, 260; Milčinski, 2013, 110). S tog aspekta Prvi budistički sabor izuzetno je važan jer je s njim započelo formiranje *Suttapitake* (“Košara govora i razgovora”) i *Vinayapitake* (“Košara pravila”), tj. prvih dvaju

8 Brahmanizam je kulturni, društveni, religijski i ideološki sustav postvedskoga razdoblja koji je osnovan na doktrinama i pojmovima iz svetih tekstova, Veda, te na vedskoj ideji o očuvanju reda i harmonije svijeta kroz izvođenje obreda. Između ostaloga zagovara kastnu raslojenost bića te postojanje četiriju društvenih razreda, što je budizam odlučno odbacio.

9 U *sanghu* su bili dobrodošli svi laici, ali su postojala određena ograničenja za one koji su htjeli postati redovnici ili redovnice. Posebno valja istaknuti redovnika s upitnom prošlošću Mahadevu, koji je prije preobraćenja na budizam navodno bio ubojica, a nakon dolaska u *sanghu* upravo je on prouzrokovao prvi raskol. Jedinstvo *sanghe* nisu narušavali pripadnici drugih religija, nego su se “skeptici” i heretici pojavili unutar same tradicije.

sklopova triju budističkih “košara”, odnosno *tipitaka* (zbirke temeljnih budističkih nauka), kojima su kasnije dodali i treću, nazvanu *Abhidhammapitaka*, u kojoj su sabrani filozofski komentari Budina nauka.

Iako je Drugi budistički sabor prije svega predstavljao naglašavanje nužnosti poštivanja pravila *vinaye* zbog takozvanih heretika, koji su »odbijali pojedinačne odlomke sutta i duboke *vinaye*« (*Dipavamsa*, V/36, prema Oldenberg, 1879, 141), s ciljem jedinstva i reda unutar *sanghe*, na Drugom saboru je bitan element bila i recitacija *dhamme*, kojom su osigurali očuvanje njezina kontinuiteta, koji su ugrožavali heretični redovnici. Slično kao u kršćanstvu, gdje je do konačne kanonizacije novozavjetnih tekstova došlo tek stoljećima poslije Isusove smrti, u budizmu se proces kanonizacije također odvijao stoljećima, a vrhunac tog razvoja bez sumnje predstavlja Četvrti budistički sabor na Sri Lanki 29. pr. Kr., kad je započelo sistematično zapisivanje palijskoga kanona na palmine listove.¹⁰

3. Između očuvanja doktrinarnoga kontinuiteta i uređenja praktičnih pitanja

Zaključci koncila na Istoku i na Zapadu obuhvaćaju i izrazito doktrinarna i sasvim praktična područja. U kontekstu učvršćivanja same doktrine bitno je naglasiti da koncili nisu bili shvaćeni kao otkrivanje (nove) istine, nego kao kontinuirano nastavljanje izvornoga nauka. Na zapadu su zbog toga u zaključcima koncila ispovijedali vjeru u »jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu« (nicejsko–carigradski simbol vjere) (Evans, 2008, 34), a *theravada* budisti naglašavali su nužnost očuvanja izvorne *dhamme* u obliku u kojem je bila sistematizirana i kodificirana u trima “košarama” (*tipitaka*).

3.1. Doktrinarna pitanja

Jeruzalemski sabor predstavlja pokušaj da se preko suglasnosti o nekim spornim pitanjima omogući lakše obznanjivanje istine evanđelja među poganima, što je imalo dalekosežne posljedice za daljnji razvoj i širenje kršćanstva. U prvim stoljećima širenja kršćanstva Isusov nauk širili su putujući propovjednici i vođe lokalnih zajednica, koji su po potrebi sazivali manje regionalne sabore, na kojima su uglavnom raspravljali o konkretnim problemima koji su se ticali lokalnih zajednica. Nijedan od tih sabora nije imao takav autoritet da bi njegovi zaključci bili obvezni za cijelu Crkvu (Perrone, 1993, 24).

Predstavnici cijele Crkve poslije Jeruzalemskoga sabora prvi put su se sastali tek na ekumenskom (općenitom) saboru u Niceji 325. godine, na kojem su biskupi iz čitavog carstva sudjelovali u raspravi o bitnim doktrinarnim pitanjima te u isto vrijeme rješavali praktična pitanja u organizaciji i djelovanju Crkve. S

10 Plansko i organizirano zapisivanje *dhamme* počelo je tek na Četvrtom budističkom saboru, ali na nužnost zapisivanja budističkih doktrina je već prije upozorio vladar Ashoka, koji je svoju *dhammu*, osnovanu na budističkom nauku, ovjekovječio u znamenitim ediktima.

tim je počela duga tradicija ekumenskih sabora, na kojima nisu raspravljali samo o doktrinarnim pitanjima kao što su “Tko je Isus?”, “Kakav je njegov odnos prema Bogu?”, “Kakva je uloga Duha Svetoga?”, “Kako razumjeti Mariju?”, nego također o pitanjima kao što su “Koje knjige sačinjavaju kanon svetih spisa?”, “Što je Crkva?”, “Kako treba biti organizirana?”, “Kakva je uloga biskupa i njihova jurisdikcija?” (posebice rimskog biskupa) te o brojnim drugim praktičnim pitanjima.

Ta razapetost između rješavanja doktrinarnih i praktičnih pitanja u velikoj je mjeri obilježila i budističke sabore. Ako se budizam isprva širio s pomoću usmene predaje, ta situacija se promijenila nakon Trećeg sabora u Pataliputri, za čiji je saziv bio najzaslužniji maurijski vladar Ashoka.¹¹ Slično kao na zapadu, gdje su na Trećem i Četvrtom saboru postala primarna pitanja o Isusovoj prirodi, u budizmu se također pojavilo pitanje tko je uopće Buda i kakva je njegova priroda, iako je to u budizmu bilo izraženo s pomoću potpuno drugačijeg kategorijskog i pojmovnog sustava. Istovremeno s doktrinarnim pitanjima na budističkim saborima također rješavala su se praktična pitanja o djelovanju *sanghe*. Utjelovljenje pravila i zapovijedi, koje bi morali poštovati redovnici i redovnice, predstavljala je tzv. *vinaya dhamma*, što je općenitiji naziv za zbirku pravila o primjerenom redovničkom životu. Ta pravila, koja nisu postojala za vrijeme Budina života, nego su propisana tek na koncilima, uključivala su i stroge disciplinske mjere koje su slijedile u slučaju njihova kršenja.

3.1.1. *Od Niceje do Kalcedona*

a) Trinitarni sporovi

U prvim trima stoljećima postojanje Crkve nisu ugrožavali samo progoni kršćana, nego i različiti heretični i shizmatični pokreti (docketizam, gnosticizam, montanizam, sabelijanizam, donatizam), zbog kojih se pojavila potreba za jedinstvenijom organizacijom, odredbom kanona svetih spisa i jasnim odlukama o određenim doktrinarnim pitanjima. Na tu potrebu odgovorio je rimski car Konstantin sazivom Prvog ekumenskog sabora u Niceji 325. godine, na kojem se po predanju sabralo 318 biskupa iz cijeloga carstva.¹² Primarni cilj saziva sabora bilo je rješenje doktrinarnoga spora koji je izazvao aleksandrijski svećenik Arije, ugroživši time jedinstvo Crkve. Na koncilu, koji je protekao s prisutnošću Duha Svetoga, osobno je sudjelovao i car Konstantin, koji je također svečano otvorio sabor te u svojem govoru naglasio potrebu za harmonijom unutar Crkve i opasnost od narušavanja njezina jedinstva, koju je opisao kao goru od rata ili nesreća (Eusebius, 1999, 125–126; *Vita Constantini*, III, 12).

11 Ashoka je naime prvi počeo u obliku edikta zapisivati određene glavne točke budističke *dhamme*, a intenzivno i sustavno zapisivanje počelo je tek na Četvrtom budističkom saboru na Sri Lanki 29. pr. Kr.

12 Saziv i tijek koncila opisuje Eusebij (Eusebius, 1999, 123–131; *Vita Constantini*, III, 6–21). Broj navodno prisutnih biskupa aluzija je na odlomak iz Post 14:14, gdje se spominje 318 Abrahamskih slugu.

Nicejski sabor bio je sazvan na ključnoj prijelomnoj točki u povijesti kršćanstva, kad je Crkva počela sistematičnije i cjelovitije razjašnjavati temeljne nauke o Svetom Trojstvu i o međusobnom odnosu triju osoba (Oca, Sina i Duha Svetoga) koje ga sačinjavaju.¹³ Biskupi su, kao što je opće poznato, pod nevidljivim vodstvom Duha Svetoga osudili Arijev nauk, koji je narušavao jednakopravnost osoba unutar Svetoga Trojstva, te na inicijativu cara Konstantina (Ayres, 2004, 90–91) prihvatili zaključak da je Sin iste biti (gr. *homooúsios*, lat. *consubstantialis*) kao Otac i bacili anatemu na one koji se s tom doktrinom nisu slagali. Doktrinarni zaključci iz Niceje, obuhvaćeni u tzv. Nicejskom vjerovanju, postali su kamen temeljac ortodoksije, na osnovi kojeg su se borili protiv različitih hereza na kasnijim koncilima, koji su bili u velikoj mjeri shvaćeni kao dodatno razjašnjenje Nicejskoga vjerovanja (Perrone, 1993, 23). Nicejski je sabor na taj način zacrtao smjer te stvorio presedan za određivanje doktrinarne ortodoksije i tumačenje svetih spisa pomoću nebiblijskih pojmova i nauka.¹⁴

Međutim, zaključci doneseni u Niceji nisu okončali doktrinarne kontroverze u vezi s Arijevim naukom, koji se po carstvu širio i poslije 325. godine. S ciljem da konačno pobijedi arijansku herezu, car Teodozije sazvaio je Drugi ekumenski sabor u Konstantinopolu 381. godine, tj. u vrijeme kad je kršćanstvo već bilo jedina službena vjera carstva. Na tom koncilu biskupi su iznova potvrdili nicejsko vjerovanje, a u isto su vrijeme potvrdili i jednakopravno mjesto Duha Svetoga kao treće osobe unutar Svetoga Trojstva.¹⁵ Na koncilu je bilo prihvaćeno tzv. Nicejsko–carigradsko vjerovanje, koje bez sumnje predstavlja najvažniji *credo* u povijesti kršćanstva (Perrone, 1993, 80). S tim je konačno dan oblik nauku o Svetom Trojstvu, po kojem postoji jedan Bog u trima hipostazama, tj. Otac, Sin i Duh Sveti, koji dijele zajedničku bit (*homooúsios*).

b) Kristološki sporovi

Povod za Treći ekumenski sabor u Efezu¹⁶ 431. godine bila je nestorijanska hereza, koja je dobila ime po konstantinopolskom biskupu Nestoriju, optuženom za pretjerano naglašavanje razlike između božanske i ljudske prirode u Isusu, što bi značilo da u Isusu postoje dvije odvojene osobe.¹⁷ Po tom shvaćanju ne bi bilo moguće govoriti o Mariji kao o Bogorodici (*theotókos*) jer je Marija, kako

13 O teološkoj kontroverzi u pozadini Nicejskoga sabora usp. Perrone, 1993, 27.

14 Sljedeću veliku prekretnicu predstavlja sabor u Kalcedonu, koji je kao sastavni dio kršćanskoga predanja prihvatio i zaključke prethodnih ekumenskih sabora zajedno s njihovom patrističkom interpretacijom (Gwynn, 2009, 22).

15 Detaljnije o dogmatskim pitanjima i tijeku koncila usp. Perrone, 1993, 69–83.

16 Sabor u Efezu bio je podijeljen na dva odvojena sabora: jedan su organizirali saveznici aleksandrijskog patrijarha Ćirila (s kojim su se kasnije složili papini delegati), a drugi su organizirali istočni biskupi, koji su zakasnili na sabor te nisu priznali zaključke Ćirilove strane, zbog čega su 449. godine organizirali novi sabor, koji je kasnije nazvan *latrocinium* (“pljačkaški koncil”). Zanimljivu analogiju tomu dvojnemu saboru u Efezu predstavlja Četvrti budistički sabor, koji je također bio podijeljen na dva odvojena koncila, s tim da je utjecaj Četvrtoga budističkoga sabora bio mnogo dalekosežniji jer se tad konačno formirala podjela na *teravadsku* i *mahayansku* tradiciju.

17 O teološkoj kontroverzi u pozadini Efeškoga sabora usp. Perrone, 1993, 84–108.

je tvrdio Nestorije, isključivo majka Isusa kao čovjeka, a ne Isusa kao Boga, tj. Logosa kao Sina Božjega. Tijelo Isusa kao čovjeka po Nestoriju samo je nosilac Boga (*theophóros*), što je u suprotnosti s naukom koji su na saboru u Efezu branili njegovi protivnici, tj. da je utjelovljeni Isus jedna osoba, istovremeno Bog i čovjek. Zaključci doneseni na saboru u Efezu dakle potvrdili su shvaćanje Isusa kao jedne osobe s dvjema prirodama, a u isto vrijeme su, što se tiče Marije, u liturgiji i teologiji sačuvali ustaljeni naziv Bogorodica.

Sabor u Efezu, kao i sabor u Niceji, nije sasvim okončao kontroverzu zbog koje je bio sazvan. Iz spora o Isusovoj prirodi kasnije se razvio monofizitski nauk, koji je tvrdio da Sin ima božansku prirodu iako je pri utjelovljenju preuzeo ljudsko tijelo. Zbog toga je 451. godine bio sazvan Četvrti ekumenski sabor u Kalcedonu.¹⁸ Na tom je koncilu osuđen monofizitski nauk, a formalizirana je doktrina o “hipostatičnom ujedinjenju”, tj. nauk da u Kristu postoji Božja i ljudska priroda u jednoj osobi, odnosno drugim riječima da se Krist ima priznavati »pravim Bogom i pravim čovjekom, te da se sastoji od razumne duše i od tijela, istobitan Ocu po božanstvu, istobitan nama po čovještvu« (Kalcedonsko vjerovanje).¹⁹ S tim koncil nije samo sačuvala kontinuitet predanja, nego ga je također prilagodio potrebama novoga vremena s pomoću novog pojmovnog okvira, koji su oblikovali ključne ličnosti tadašnje patrističke misli.

3.1.2. *Od Vaishalija do Sri Lanke i Kašmira*

Istovremeno s naglim širenjem budizma, koji je predstavljao alternativu prevladavajućoj brahmanskoj religiji, pojavile su se unutar same tradicije budizma nesuglasice koje su bile predmet rasprave na Drugom budističkom saboru u Vaishaliju 386. pr. Kr. Međutim, unatoč trudu za postizanje ujedinjenja bio je taj koncil uvod u najraniju podjelu unutar *sanghe* (*sangabhedā*), do koje je došlo zbog nesuglasja o redovničkim pravilima. Rezultat toga spora bila je podjela *sanghe* na dvije škole: *mahasāngika* (“veliki sabor”, kasnije *mahāyāna*) i *sthāviravāda* (*theravāda*, budizam “starih”). Deset spornih točaka je Mahadeva, većinom označen kao vodeći nosilac raskola, kasnije spojio u pet shizmatičnih dogmi,²⁰ koje su dovele do nove diferencijacije budizma na Trećem saboru u Pataliputri 250. pr. Kr.

Za Treći je sabor bila ključna prisutnost maurijskog kralja Ashoke, koji je uspostavio tijesan odnos između države i *sanghe*. S tim su koncili dobili na važnosti jer se nisu više ticali samo očuvanja izvorne *dhamme*, nego su njihovi zaključci također određivali djelovanje *sanghe* u širem društvenom i državnom kontekstu. Dalekosežan utjecaj Trećega sabora pokazuje se i u podjeli budizma na osamnaest škola, od kojih je dvanaest škola nastalo unutar tradicije “starih” (*theravāda*,

18 O tijeku koncila usp. Price, 2009, 70–91.

19 O teološkoj kontroverzi u pozadini Kalcedonskoga sabora usp. Perrone, 1993, 109–124.

20 Detaljniji opis pet dogmi, koji se odnosi prije svega na položaj i prirodu *arhata* (“plemeniti”, prosvjetljeni mudrac), dan je u kanoničnom palijskom tekstu *Kathavatthu*. Autorstvo toga teksta pripisuje se Moggaliputti Tissi, vodi Trećega budističkoga sabora.

sthaviravada), a među pristašama liberalnije religije (*mahasangika*) šest. Tad se počela oblikovati i treća “košara” Abhidhammapitaka, čiji su se zametci pojavili već poslije prvog raskola u vrijeme Drugoga sabora, a sve tri su zbirke dobile svoj konačni oblik u vrijeme Četvrtoga sabora, koji je poseban također zbog podijeljenosti na dva vremenski i zemljopisno neovisna događaja. Četvrti sabor, koji je bio ključan za strukturirano i konačno formiranje *mahayanske* grane budizma,²¹ održan je u Kašmiru 72. godine. Budisti *theravadske* tradicije smatrali su taj koncil heretičnim, a vlastiti koncil, na kojem su prvi put zapisali palijski kanon na palmine listove, održali su na Sri Lanki 29. pr. Kr.

3.2. Praktična pitanja

3.2.1. Zakonici i pravila

Na zapadu je na prvim četirima koncilima prevladavala želja za točnom artikulacijom trinitarnog i kristološkog nauka Crkve, koji je prihvatio veći dio kršćanske ekumene, uz iznimku monofizitske Crkve u Aleksandriji. Međutim, važnost koncila nije samo u dogmatskoj teologiji, nego se također odnosi na same temelje crkvenoga prava (Perrone, 1993, 25). Zbog posebnog povijesnog razvoja, specifične terminologije i prirode kršćanske teologije razumljivo je da doktrinarni aspekti rasprava na koncilima ne dopuštaju puno poveznica s budističkim naukom. Mnogo je lakše usporediti te dvije tradicije na nivou kanona, odnosno zakona,²² koji su naizgled imali manju važnost u usporedbi s dogmatskim pitanjima, iako su bili sastavni dio koncilskih zaključaka.

Ti kanoni govore o konkretnim poteškoćama s kojima se susretala rana Crkva u procesu razvoja svojih struktura, discipline i odnosa do vanjskoga svijeta. Koncilski se kanoni odnose na moralna i etička pitanja, pokušavaju odrediti pravila za izopćenje grešnika iz Crkve i uvjete za ponovno uključenje otpadnika te uređuju organizacijske i administrativne poslove, uključujući pitanje jurisdikcije pojedinačnih biskupskih sjedišta (usp. Perrone 1993, 46–56). Općenito možemo reći da kanoni pokušavaju uspostaviti što veću univerzalizaciju Crkve kao institucije i pravila njezina djelovanja (usp. Evans, 2008, 32; Perrone, 1993, 48). Upravo na tom strukturnom nivou vidimo brojne analogije s ranim razvojem budističke *sanghe*.

Za najranije formiranje redovništva u budizmu bile su ključne reforme redovničkih zajednica (*sasana*) u skladu s pravilima i načelima *Vinayapitake*. To je predstavljalo važan element očuvanja Budina nauka poslije njegove smrti, kad je redovnik Subhadda navodno razglasio da je učitelj mrtav i da odsada mogu raditi što žele,²³ čime su reforme bile postavljene u potpuno nove okolnosti. *Vinayapitaka*, kanonični zakonik *sanghe* i temelj budističke redovničke prakse, koja se

21 Ključna razlika između tih škola osnovana je na dvama različitim shvaćanjima ideala budističke prakse — “sebičnije” shvaćanje, pri kojem se pojedinac usmjerava samo na postizanje vlastitog prosvjetljenja (budizam *theravada*, ideal *arhata*), i “altruistično”, koje je osnovano također na trudu za postizanje spasenja drugih (to je utjelovljeno u *mahayanskom* idealu *bodhisattve*).

22 Sa sabora u Niceji sačuvano je 20, iz Konstantinopola 7, iz Efeza 8 i iz Kalcedona 30 kanona.

23 Taj motiv za saziv sabora opisan je primjerice u *Mahavamsi* (III/7, prema Geiger, 1912, 14).

počela strukturirano oblikovati na Prvom saboru u Rajgiru, imala je u budizmu ulogu sličnu ulozi kanona u kršćanstvu. Ta tzv. nedoktrinarna “košara” zbirka je pravila koja uređuju život pripadnika *sanghe*, a uključuje također etične zapovijedi, disciplinske mjere, sankcije te najrazličitije ceremonijalne akte koji su važni za organizaciju zajednice. Ta pravila bila su osnova za očuvanje harmonije, jedinstva, stabilnosti i kohezije institucionalne ćelije budističke zajednice, uključujući i laičku budističku javnost, koja je imala pristup izvornomu Budinu nauku većinom preko redovničke zajednice.

3.2.2. *Disciplinske mjere*

Koncilске kanone na zapadu u velikoj mjeri sačinjavaju disciplinske mjere, koje se odnose — slično kao u kontekstu *vinaye*, zakonika budističke *sanghe* — i na laike i na duhovnike. Duhovnicima je tako zabranjena kastracija i općenje sa ženama, naređena im je etička besprijeekornost, a nalazimo i velik broj pravila o procesu izbora biskupa, o odlučivanju na sinodima te o izopćenju iz Crkve, izvodenju liturgije i dr. Kanoni sa sabora u Kalcedonu pored biskupskih pitanja (među njima je najvažnije pitanje statusa biskupa u Rimu i Konstantinopolu) također uređuju odnose između različitih redovničkih zajednica, koje su na zapadu u četvrtom i petom stoljeću doživjele rast neslućenih razmjera. Međutim, ti zakoni obično ne uređuju život unutar samostanskih zidova jer su tomu namijenjene različite redovničke “regule”, od kojih je najpoznatija regula sv. Benedikta.

Za razliku od toga, zapovijedi *vinaye* u budizmu, koje su bile predmet rasprave na Drugom saboru u Vaishaliju, mnogo preciznije određuju pravila redovničkoga života. Osnovne zapovijedi, tzv. *parajike*, sačinjavaju zabrane spolnog općenja, ubojstva i neskromnosti zbog duhovnog napredovanja, a bitan dio također predstavljaju sankcije za kršenje tih zakona, među kojima je i izopćenje iz *sanghe*. Međutim, *vinaya* se nije odnosila samo na pravila redovničkoga života, nego je, slično kao primjerice kalcedonski kanoni, uređivala i odnose između različitih grupa koje su postojale unutar *sanghe* s ciljem uspostave harmoničnog suživota i jedinstva cijele budističke zajednice.

4. *Konstantin i Ashoka: između legende i povijesti*

Zanimljivu analogiju nude dva vladara, rimski car Konstantin i maurijski kralj Ashoka, koji su odigrali odlučujuću ulogu u povijesti razvoja obiju tradicija, prvi zbog saziva Prvog ekumenskog sabora u Niceji te drugi zbog svojeg aktivnog sudjelovanja na Trećem budističkom saboru u Pataliputri. Njihova je uloga u tadašnjem društvenom okruženju neodvojivo povezala obje tradicije s političkom moći i uključila ih u imperijalnu ideologiju, što je imalo ključnu ulogu za utvrđivanje i daljnji razvoj kršćanstva i budizma. Zbog utjecaja koji su imali, pojavile su se brojne legende o njihovu životu, koje je katkad teško odvojiti od povijesti. U zadnjem dijelu članka predstaviti ćemo samo neke najočitije analogije u životu obaju vladara, kako su ih vidjeli u kasnijoj povijesti obiju tradicija.

4.1. Povijesna pozadina

Osim Isusa, biblijskih pisaca i crkvenih otaca, rimski je car Konstantin (272.–337.) bez sumnje jedna od najutjecajnijih osoba u ranoj povijesti Crkve. U ključne prekretnice na njegovu životnom i vladarskom putu, koje su često obavijene legendarnim predanjem, spadaju: bitka kod Milvijskog mosta 312., tzv. Milanski edikt 313., saziv Nicejskoga sabora 325., premještanje prijestolnice u Konstantinopol (Novi Rim) 324. godine te krštenje tek nedugo prije svoje smrti, s čime je i formalno postao prvi kršćanski car Rimskog Carstva. Za vrijeme Konstantinove vladavine okončano je razdoblje progona kršćana i mučenika, a s tim je započeo proces postupnog prijelaza iz poganskoga u kršćansko carstvo.

Ulogu, sličnu Konstantinovoj, ima u povijesti budističke tradicije Ashoka (304.–232. pr. Kr.),²⁴ koji kao ključni autoritet zauzima mjesto odmah uz Budu, o čemu se slažu obje grane budizma, *theravada* i *mahayana*. Ashokin život i njegova vladavina također su obilježeni sudbonosnim povijesnim događajima, koje je katkad teško odvojiti od legende: bitka kod Kalinge,²⁵ preobraćenje na budizam i preuzimanje uloge budističkoga kralja,²⁶ sudjelovanje na Trećem budističkom saboru u Pataliputri te njegov neumorni napor za širenje budizma i vladanje u njegovu duhu.

4.2. Preobraćenje i vjerska tolerancija

U više–manje pouzdanim povijesnim opisima života tih dvaju vladara možemo pronaći brojne zanimljive analogije. I Konstantin i Ashoka doživjeli su preobraćenje u kršćanstvo, odnosno budizam u vezi s vojnom pobjedom. Povijesni izvori naklonjeni Konstantinu, primjerice Laktancije i Euzebije, kao takvu prekretnicu spominju bitku kod Milvijskoga mosta 312., iako se opisi toga događaja međusobno razlikuju. Laktancije tako poručuje da je Konstantin u noći prije bitke u snu dobio zapovijed da na štitove svojih vojnika postavi Kristovo obilježje, *chi–rho*, grčka početna slova njegova imena (*Liber de Mortibus Persecutorum*, XLIV, prema Pohlsander, 1996, 23). Konstantin je izvršio tu zapovijed i sljedeći dan u bitci svladao svojega protivnika i konkurenta Maksencija te tako postao jedini car zapadnoga dijela Rimskoga Carstva. Dvadeset pet godina kasnije Euzebije iz Cezareje zapisao je donekle drugačiju verziju tog događaja. U djelu s naslovom *Konstantinov život* on opisuje kako se Konstantin s vojskom približavao Rimu kada se na nebu prikazao križ s natpisom »u ovom znaku ćeš pobijediti« (lat. *hoc signo victor eris*, grč. *τούτω νικά*) (Eusebius, 1999, 80–81; *Vita Constantini*,

24 Vladao je od 269. pr. Kr.

25 Prije toga ključnoga događaja u povijesti indijskog budizma Ashoka je pripadao brahmanskomu društveno–duhovnomu okviru s posebnom predanošću bogu Šivi (Smith, 1920, 23).

26 Ashoka nije bio prvi budistički kralj. Prije njega taj je naziv nosio vladar kraljevstva Magadhe s prijestolnicom u Rajgiru, Shrenika Bimbisara (558.–491. pr. Kr.), kojeg spominju brojni budistički tekstovi, primjerice *Jataka*, zbirka priča o Budinim prošlim životima (usp. Shaw, 2006, 210). Ashoka se većinom spominje kao prvi budistički kralj zbog implementacije budizma u politiku države, napora za širenje budističkoga nauka i zasluge koju mu pripisuje povijest pri utvrđivanju budizma u nekim azijskim državama.

I, 28, usp. Pohlsander, 1996, 23). Sljedeću noć se Konstantinu prikazao Krist te mu naredio da na štitove vojnika postavi obilježje križa. Iako se mišljenja o vjerodostojnosti spomenutih izvora razlikuju, činjenica je da se nakon Konstantinove pobjede kod Milvijskog mosta državna politika zaokrenula u korist kršćanstva,²⁷ koje je donedavno bilo podvrgnuto okrutnim progonima. Konstantin se s Licinijem, koji je vladao nad istočnim dijelom Rimskoga Carstva, već 313. godine dogovorio o tolerantnosti između religija i povrata u progonima oduzete imovine kršćana. Taj dogovor postao je poznat kao Milanski edikt (*Edictum Mediolanense*), kojim je kršćanstvo prvi put u povijesti postalo jedna od službenih vjera Rimskoga Carstva (Pohlsander, 1996, 25).

Legendom su obavijena i svjedočenja o Ashokinu preobraćenju, koje je za budizam bilo isto tako sudbonosno kao Konstantinovo preobraćenje za kršćanstvo. O tom govori životopis karizmatičnoga vladara s naslovom *Ashokavadana*, koji je nastao u 3. stoljeću. Mladi kraljević je tu opisan kao okrutna, zlobna i prenapla osoba, zbog čega je bio poznat kao “Ashoka krvoločni”.²⁸ Naglašavanje okrutnoga karaktera mladoga Ashoke možda je samo sredstvo za prikazivanje njegova preobraćenja u budizam kao još veličanstvenijega i radikalnijega, ali činjenica je da i pouzdaniji povijesni izvori ocrtavaju sličan portret njegove tadašnje nemilosrdnosti. Najvjerodostojnije izvore, koji posredno svjedoče o Ashokinu preobraćenju, bez sumnje predstavljaju čuveni edikti koje je vladar nakon preobraćenja dao postaviti širom velikoga carstva. Na jednom od tih edikta opisane su dramatične okolnosti osvajačkog pohoda 262. pr. Kr., jednog od najokrutnijih i najkrvavijih u povijesti Indije, koji je rezultirao osvojenjem područja Kalinge uz Bengalski zaljev (*Kameni edikt*, XIII/1, 2, prema Murti, 1950, 39). Grozote koje su pratile taj rat duboko su potresle Ashoku. Poslije bitke zahvatilo ga je neizmjereno kajanje i žaljenje, zbog čega je odlučio da će ubuduće izbjegavati bilo kakvo nasilno djelovanje. To je dovelo do neočekivanoga, ali promišljenog preobraćenja, kojim se ponosni osvajač, “pokretač” imperijalističke povijesti pretvorio u “pokretača” *dhamme*, propovjednika i širitelja budističkoga učenja.

Zajednička točka Konstantinova i Ashokina preobraćenja pobjeda je u bitci, ali pritom moramo imati na umu i bitnu razliku: Konstantin je kod Milvijskoga mosta pobijedio, kako to opisuju kršćanski povjesničari, zbog toga što se prije bitke preobratio na kršćanstvo, a Ashoka se preobratio na budizam tek nakon pobjede u bitci kod Kalinge. Motivacija za preobraćenje tih dvaju vladara dijagonalno je oprečna. Konstantin je uz Božju pomoć (krvavo) pobijedio protivnika, a Ashokino je preobraćenje motivirano kajanjem zbog krvavog opustošenja koje je njegova vojska ostavila iza sebe. Unatoč toj razlici koja se tiče same motivacije za preobraćenje, posljedice preobraćenja su slične u slučaju obaju vladara. Zanimljivu analogiju Milanskomu ediktu, kojim su Konstantin i Licencije priznali

27 O tom preokretu govore Konstantinova pisma, koja je nakon pobjede kod Milvijskog mosta slao biskupu u Kartagi (Pohlsander, 1996, 24).

28 »Kad su ljudi vidjeli sva kraljeva okrutna djela, zaključili su da je grozan po karakteru te mu nadjenuli ime Ashoka Krvoločni, Chandashoka« (Strong, 2008, 211). Međutim, poslije preobraćenja kralj je dobio ime Dharmashoka, Ashoka Pravedni (Strong, 2008, 211).

kršćanstvo kao jednu od službenih vjera carstva, predstavljaju Ashokini edikti, u kojima je kao vladar proglasio jednakopravnost između postojećih religija unutar svojega carstva te aktivno poticao vjersku toleranciju.

4.3. Sudjelovanje vladara na koncilima

Za usporedbu Ashoke i Konstantina posebice je zanimljiva njihova uloga na saborima u Pataliputri 250. pr. Kr., odnosno u Niceji 325. godine. Oba sabora imala su tako dalekosežan utjecaj na daljnji razvoj tih tradicija upravo zbog sudjelovanja obaju vladara. Na zapadu je prije Nicejskoga sabora bilo održano više manjih sabora, ali nijedan nije sazvaio rimski car te zato nisu imali podršku vladarskog autoriteta. Konstantin je shvatio da lokalni sabori nisu mogli spriječiti razlike u praktičnom i doktrinarnom aspektu te je zbog toga u uvodnom govoru biskupima naglasio potrebu za suglasjem i ujedinjenjem,²⁹ što je formalno postignula osuda arijanske hereze na kraju sabora u Niceji.³⁰ Iako je Konstantinovo zauzimanje za kršćanstvo izraženo na mnogim područjima njegova djelovanja, njegova je uloga vjerojatno najvažnija upravo u aktivnoj organizaciji i sudjelovanju na Nicejskom saboru, koji je upravo zbog njega postao događaj od državne važnosti (Perrone, 1993, 25). Zanimljivo je da prema Euzebijevu opisu Konstantin ne samo da je aktivno sudjelovao u raspravi, nego je štoviše sam predložio da se u vjerovanje uključi pojam *homoousios*, što je ključni teološki pojam Nicejskoga sabora (Ayres, 2004, 90–91).

Sličnu je ulogu na Trećem budističkom saboru imao Ashoka, koji je, kao i brojni redovnici u *sanghi*, postajao zabrinut zbog opadanja morala i pojave neprimjerenog ponašanja u budističkim samostanima te je stoga predložio čistku unutar redovničkih redova (*sasanavisodhana*, tj. čišćenje *sanghe*) i izopćenje onih koji su dovodili do *sangabhede* (raskola u *sanghi*). Položaju *sanghe* prije Trećeg sabora, kao i situaciji Crkve na zapadu, bila je prijeko potrebna neposredna kraljeva intervencija.

4.4. Ujedinjenje države i religije

I Konstantin i Ashoka aktivno su se trudili ne samo za ujedinjenje Crkve, odnosno budističke zajednice, nego i za slogu i jedinstvo svojega carstva. Konstantin tako na Nicejskom saboru već u pozdravnom govoru ne skriva želju za postizanjem jedinstva Crkve, koja je zbog Arijeva nauka bila podijeljena na dvije strane, što je ugrožavalo i jedinstvo samoga carstva. Crkva je dakle imala za Konstantina ulogu povezujućeg elementa pri vladanju velikim carstvom.

Ashoka se također trudio za jedinstvo, ali je postupao donekle drugačije jer je deklarativno podupirao suživot različitih religija kako bi s pomoću sloge između njih postigao jedinstvo na temelju načela *dhamme*. Ashokino shvaćanje

29 »Gorim od svakoga rata i strašnijim od bitke izgleda mi taj unutarnji raskol u Božjoj Crkvi« (Eusebius, 1999, 125–126; *Vita Constantini*, III, 12).

30 O tijeku sabora i Konstantinovoju aktivnoj ulozi na njemu usp. Ayres, 2004, 88.

i propagiranje *dhamme* valja razumjeti u kontekstu njegova položaja i tadašnje društveno-političke stvarnosti u Indiji, kad je kao maurijski vladar imao vlast nad skoro cijelim indijskim potkontinentom (uz iznimku juga Indije i Sri Lanke), uključujući velika područja na teritoriju današnjeg Afganistana. Ashoka je vladao s težnjom za uspostavljanjem zajedničke točke koja bi dala osjećaj jedinstva, a takvu točku predstavljala je upravo *dhamma*. Ashoka je vidio osnovni karakter *dhamme* u njezinoj univerzalnosti, zbog koje ju mogu prihvatiti u svojim životima svi, bez obzira na to kojoj vjerskoj zajednici pripadaju. Konstantin pak u svojem propagiranju vjerske slobode i tolerancije nije bio tako iskren kao Ashoka jer je ravnotežu između rastućeg kršćanstva i sve ugroženijeg poganstva aktivno narušavao zaštitom kršćana (ali ne i progonom pogana).

4.5. Sličnosti i razlike

Unatoč mnogim sličnostima između Konstantina i Ashoke, valja spomenuti i određene razlike. Za Konstantina je posebice očito da je bezgrešna slika prvoga kršćanskoga cara, kakvu opisuju kršćanski povijesni izvori, izrazito propagandno obojena. Čak danas se suvremeni povjesničari razilaze u mišljenju o tome je li se Konstantin osobno smatrao kršćanom (kršten je tik prije smrti) ili je kršćansku vjeru i Crkvu podupirao iz sasvim političkih i praktičnih razloga. U svakom slučaju neosporna je činjenica da njegova vladavina predstavlja veliku prekretnicu u povijesti kršćanstva. Konstantin je Crkvu doveo na put da postane službena vjera Rimskoga Carstva, što se kasnije i dogodilo za vrijeme vladavine Teodozija I. Premještanje prijestolnice u Konstantinopol i osnivanje Novoga Rima postavilo je temelj za kršćansko Bizantsko Carstvo, koje je opstalo gotovo tisuću godina nakon propasti Zapadnoga Rimskoga Carstva. Iz aspekta kršćanstva njegovo je najveće postignuće obustavljanje progona i priznanje kršćanstva kao zakonite vjere.

Slično vrijedi i za Ashoku, čiju je okrutnost za vrijeme mladosti, s obzirom na njegovu milostivost, dobrodušnost i nenasilnost nakon preobraćenja, također moguće razumjeti kao propagandu. Njegov utjecaj, slično Konstantinovu, imao je dalekosežne posljedice za daljnje širenje budizma, a njegova vladavina donijela je desetljeća mira i relativnog materijalnog blagostanja u Indiji. Iako mu nikad nije pošlo za rukom da u većoj mjeri ujedini kraljevstvo pod načelima *dhamme*, osnovna osobina cijeloga maurijskoga razdoblja bilo je ustoličenje i širenje budizma po cijelom carstvu te u druge azijske države.

Zaključak

U ovom smo članku na temelju prikaza strukturnih analogija između koncila na Istoku i Zapadu željeli pokazati kako su se dvije doktrinarno različite religijske tradicije, budizam i kršćanstvo, odvojene i vremenski i zemljopisno, iz sličnih razloga usmjerile u oblikovanje strukturiranije tekstne cjeline, nauka i institucije.

Prvu važnu analogiju u kontekstu ranog formiranja budizma i kršćanstva možemo prepoznati u institucionalnoj krizi, do koje je došlo zbog odsutnosti auto-

riteta (smrt Bude i Isusa), što se odrazilo u potrebi za očuvanjem izvorne misli, odnosno sadržajnom sistematizacijom nauka i doktrina te odvajanjem ispravnih od krivovjernih učenja, a u isto vrijeme u rješavanju praktičnih pitanja, što je omogućilo sastavljanje zakonika, pravila i disciplinskih mjera. Proces ujedinjenja, očuvanja autentičnoga nauka i uspostavljanja ravnoteže između doktrine i prakse odvijao se na formalno organiziranim saborima, odnosno koncilima. Pritom su se u objema tradicijama također pojavili raskoli, koji su doveli do konačnog stvaranja nekih temeljnih diferencijacija unutar *sanghe*, odnosno Crkve.

Događaji na budističkim i kršćanskim saborima bili su obilježeni dvama nezamjenjivima, vječnima i sveprisutnima autoritetima, *dhammom* i Duhom Svetim, kojima su se na saborima u Pataliputri i Niceji pridružila dva konkretna povijesna autoriteta, maurijski vladar Ashoka i rimski car Konstantin. Tako se uspostavio dijalog između religije i države, između duhovnosti i društveno-političke angažiranosti, a budizam i kršćanstvo postali su neodvojivi dio imperijalne politike. Ashoka i Konstantin su svojim osobnim preobraćenjem, koje se kasnije odrazilo u preokretu od militantne retorike k propovijedanju nenasilja i vjerske tolerancije, ključno doprinijeli jačanju i daljnjemu razvoju budizma i kršćanstva.

Literatura:

- Alberigo, Giuseppe (ur.) (1993). *Geschichte der Konzilien: Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*. Düsseldorf: Patmos.
- Ayres, Lewis (2004). *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University.
- Evans, G. R. (2008). The Early Christian Centuries. U: Gerard Mannion i Lewis S. Mudge (ur.), *The Routledge Companion to the Christian Church* (str. 28–47). New York: Routledge.
- Eusebius (1999). *Life of Constantine*. Ur. Averil Cameron i Stuart G. Hall. Oxford: Clarendon.
- Geiger, Wilhelm (ur.) (1912). *The Mahāvāṃsa, or the Great Chronicle of Ceylon*. London: Oxford University.
- Gooder, Paula (2008). In Search of the Early “Church”. U: Gerard Mannion i Lewis S. Mudge (ur.), *The Routledge Companion to the Christian Church* (str. 9–27). New York: Routledge.
- Gwynn, David M. (2009). The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition. U: Richard Price i Mary Whitby (ur.), *Chalcedon in Context: Church Councils 400–700* (str. 7–26). Liverpool: Liverpool University.
- Hinüber, Oscar von (1995). Buddhist Law According to the Theravāda–Vinaya. A Survey of Theory and Practice. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 18(1), 7–47.
- Machida, Soho (1996). The Holy Spirit through a Buddhist Lens. *Buddhist–Christian Studies*, 16, 87–98.
- Milčinski, Maja (2013). *Azijske filozofije in religije*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Murti, G. Srinivasa (ur.) (1950). *Edicts of Aśoka (Priyadarśin)*. Adyar: Adyar Library Series.
- Oldenberg, Hermann (ur.) (1879). *Dīpavaṃsa. The Ancient Buddhist Historical Record*. London: Williams and Norgate.

- Perrone, Lorenzo (1993). Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451). U: Giuseppe Alberigo (ur.), *Geschichte der Konzilien: Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II* (str. 21–134). Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Pohlsander, Hans A. (1996). *The Emperor Constantine*. London: Routledge.
- Price, Richard (2009). The Council of Chalcedon (451): A Narrative. U: Richard Price, Mary Whitby (ur.), *Chalcedon in Context: Church Councils 400–700* (str. 70–91). Liverpool: Liverpool University.
- Schumann, H. W. (2016). *The Historical Buddha: The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shaw, Sarah (ur.) (2006). *The Jātakas: Birth stories of the Bodhisattva*. London: Penguin.
- Smith, Vincent Arthur (1920). *Asoka: the Buddhist Emperor of India*. Oxford: Ams.
- Strong, John S. (2008). *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of Aśokāvādāna*. Delhi: Motilal Banarsidass.

The First Councils of Christianity and the First Buddhist Councils

Structural Analogies and Historical Similarities

Nina Petek, Jan Ciglencečki***

Summary

It is well known that the ecumenical councils convening throughout the history of the Church — the Council of Nicaea in 325 A.D., the Council of Constantinople in 381 A.D., the Council of Ephesus in 431 A.D. and the Council of Chalcedon in 451 A.D.— were of great import. It is much less known, however, that centuries before the first Christian councils, a similar process was taking place in ancient India. At the Councils of Rajagrha in 486 B.C., Vaishali in 386 B.C., Pataliputra in 250 B.C., Sri Lanka in 29 B.C. and Kashmir in 72 A.D., Buddhist monks resolved to set forth dogmas, to put them in writing and to draw the line between orthodox and false doctrines. Generally speaking, the first councils, both in the West and in the East, were convened due to the need to preserve original doctrines. In addition, original teachings had to be canonised and systematised. Also, the process of including religious doctrines into imperial politics is characteristic of two royal personages, namely, the Indian king Aśoka and the Roman Emperor Constantine the Great. Both were actively involved in the councils of their day and contributed decisively to the further development and consolidation of both Buddhism and Christianity respectively.

Key words: Councils, Christianity, Buddhism, Constantine the Great, Aśoka

* Nina Petek, Ph.D., Faculty of Arts, University of Ljubljana. Address: Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija. E-mail: nina.petek@ff.uni-lj.si

** Jan Ciglencečki, Ph.D., Faculty of Arts, University of Ljubljana. Address: Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija. E-mail: ciglencecki.jan@gmail.com