

Krzysztof Kosior

Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej

Ograniczona moc bogów buddyjskich

Wypowiadając się o bogach, kanoniczny – występujący w tekstach Kanonu palijskiego – Budda sięgał do tradycji bramińskiej, zarazem ją modyfikując. Przede wszystkim umniejszał ich potencjał sprawczy. Bóstwa niższe – dewy¹ – tak jak przytłaczająca większość ludzi są powodowane chciwością, nienawiścią i złudzeniem². Wyższe – brahmy³ – niemal wyłącznie złudzeniem. Jako takie uosabiają stany umysłu, czy też stadia jego rozwoju w procesie medytacyjnym, także te bliskie stanowi najwyższemu, ale ostatecznie go niesięgające. W artykule opisuje się relację ludzie-bogowie i miejsce tych ostatnich w buddyjskiej soteriologii. Zarys soteriologii uwzględni także pozycję i znaczenie Buddy, włączając w to deifikowanych buddów mahajanistycznych.

Dobrym wprowadzeniem w omawianą problematykę jest opowieść, będąca treścią pewnej sutty⁴ z Kanonu palijskiego⁵:

Pewnego razu Błogosławiony (Budda) szedł drogą z Ukatthy do Setabji. Za nim tą samą drogą podążał bramin Dona⁶. Przyglądając się śladom stóp zostawionym przez Błogosławionego, Dona ujrzał na nich tysiączszprychowe koła. Pomyślał, że tych śladów nie zostawiła istota ludzka. Po pewnym czasie ujrzał Błogosławionego, gdy ten odpoczywał pod drzewem. Wydał mu się kimś wielkim i ponieważ pociągnął go jego budzący zaufanie wygląd i emanujący od niego spokój ośmielił się doń zbliżyć i zapytał:

Panie, czy jesteś dewą?

¹ Pali., skt. deva.

² Pali. lobha, dosa, moha; skt. rāga, dveṣa, moha.

³ Pali. skt. brahmā.

⁴ Pali. sutta; skt. sūtra – wypowiedź Buddy lub jego bezpośredniego ucznia.

⁵ Doṇa Sutta, [w:] *Aṅguttara Nikāya* 4.36; *The Numerical Discourses of Buddha. A Translation of Aṅguttara Nikāya*, trans. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2012, s. 425-426.

⁶ Pali. Doṇa

Nie, braminie, nie jestem dewą.
 Czy jesteś gandhabbą⁷? Nie... Czy jakkhā⁸?... Nie...
 Czy istotą ludzką?
 Nie, braminie, nie jestem ludzką istotą?
 Kim zatem jesteś?

Budda odpowiedział: Warunki, które mogły przywieść mnie do stanu dewy, zostały przeze mnie zniszczone, podobnie ze stanem (statusem) gandhabby, jakkhy i istoty ludzkiej. Łodygi zostały odcięte. Jak niebieski lotos, przewyższający poziom wody i przez nią nieskalany, nieskalany jestem przez świat i tak oto, braminie, jestem Przebudzonym, Budda⁹.

Oto kilka słów wyjaśnienia. Budda jawi się braminowi, więc przedstawicielowi najwyższej w ówczesnym społeczeństwie warstwy ofiarników, jedynej legitymującej się cenzusem wykształcenia i, w jej mniemaniu, delegowanej przez świat niebiański, do kontaktów z nim, jako istota niezwykła. Pyta go zatem, czy nie jest on dewą? Nazwa *dewa* pochodzi od indoirañskiego *dev*, który wywodzi się z protoindoeuropejskiego *daiwos*, i oddawana jest jako „światlisty, rozświetlony jak dzienne niebo”. Nie zagłębiając się w szczegóły, informuję, że od niej wywodzą się także łacińskie *deus* i *divus*. Zatem Dona pyta, czy Budda nie jest bogiem. Ale kim dla bramina jest bóg? Istotą spoza ludzkiego świata, będącą w stanie oddziaływać na los człowieka, w szczególności na jego los pośmiertny, i przychylną mu w tym względzie pod warunkiem zachowania więzi z nim poprzez honorowanie jej ofiarą. Jednakże tak jak człowiek, choć w odmiennej skali, bóg jest podległy kosmicznemu prawu (*rita*¹⁰), czego najbardziej dolegliwym efektem, ujawniającym się w procesie kurczenia się kosmosu (nieodmiennie następującym po okresie rozszerzania się¹¹), jest jego przemijanie i kres, a po nim konieczność odrodzenia się. Do tej charakterystyki boskiej kondycji powrócę, jako że została ona zmyślnie wykorzystana przez Buddę dla wykazania ograniczoności statusu boga. Tymczasem wyjaśniam, że bramińscy bogowie mogą się zjawiać w świecie człowieka jako inkarnacje (awatara¹²), czy wykreowane manifestacje (*murti*). I stąd pytanie Dony o boski status Buddy. Kiedy uzyskuje odpowiedź negatywną, Dona przywołuje istoty o niższym statusie niż dewa: gandhabbę (niebiańskiego muzykanta, występującego w orszaku dewy), jakkhę (bóstwo chtoniczne, prawdopodobnie przejęte przez Ariów z mitologii zawojowanych przez nich Drawidów) i wreszcie człowieka. Budda odpowiada, iż nie jest żadnym z nich i zarazem oznajmia, że bezpowrotnie wyzbył się tego (odciął łodygi), co warunkuje dzielenie ich statusów oraz, że jakkolwiek w świecie wciąż przebywa to związek z nim nie jest przez jego działanie aktywowany i nie nosi znamion kontynuacji.

⁷ Skt. *gandharva*.

⁸ Pali. *yakkha*, skt. *yakṣa*.

⁹ Pali., skt. *Buddha*.

¹⁰ Skt. *ṛta*.

¹¹ W mitycznej kosmologii indyjskiej ekspansja i dystrakcja świata są naprzemienne.

¹² Skt. *avatāra*, dosł. – zstąpienie.

Z jego wypowiedzi wynika, że stan Buddy, który był osiągnął, przewyższa wszystkie inne stany, w tym boski, i że po osiągnięciu go nie ma powrotu do kondycji istoty światowej, co oznacza wolność od konieczności odradzania się. Wynika z niej także i to, że o staniu się bogiem, jak też każdą inną odczuwającą istotą, decyduje wystąpienie sprzyjających temu okoliczności czy warunków, wprawdzie nie w tej, ale w kolejnej formie odrodzenia. Dla bramina to coś nowego i obrazoburczego, bowiem zgodnie z jego wiedzą „postęp” w procesie odradzania się istot ludzkich nie wykracza poza porządek *varṇa*¹³, a on, jako reprezentujący w tym względzie osiągnięcie szczytowe, może co najwyżej znaleźć się w niebiańskim towarzystwie boga, ale nie równać się z nim, a tym bardziej w czymkolwiek go prześcignąć. Dla niego bogowie wprawdzie odradzają się, ale po niewyobrażalnie długim dla człowieka życiu i wyłącznie w partiach nieba uprzednio pozostających ich siedzibami, po kosmicznej zapaści, która te siedziby okresowo anihiluje.

W buddyzmie jest inaczej. Bogowie zajmują kolejne partie nieba, ale ich odejście i odrodzenie się wcale nie musi prowadzić do odtworzenia poprzedniego statusu, ale może wiązać się z regresem, w tym, powiedzmy, regresem kwalifikowanym do pozycji człowieka, wyjątkowej pośród wszystkich odczuwających istot. Kondycja człowieka bowiem jest unikalna w perspektywie soteriologicznej. Tylko człowiek może stać się Buddą, czy takim jak Budda, tj. odtworzyć jego osiągnięcie. W mocy człowieka, jak wynika z przytoczonej wypowiedzi Buddy, jest także stać się dewą. Jednak mimo, że jest to zgodne z powszechnym wśród ludzi pragnieniem, perspektywa to nie najlepsza.

Nim scharakteryzuję bliżej buddyjskich bogów z różnych pięter świata, właściwie potrójnego świata¹⁴, przytoczę kilka kanonicznych opowieści, których bohaterami są brahmy, bogowie wyższych partii nieba. Nie są jak ludzie chciwi i nienawistni, są pozbawieni niskich namiętności i pragnień, ale nie są wolne od złudzenia. Dlatego są niekiedy aroganckie i dumne. Kultuwują poczucie wyższości, powodowane przeświadczeniem, że ich środowisko jest najlepszym z możliwych. Na ogół brak im wiedzy o światach wykraczających poza ten, który zamieszkują. I chociaż znajdują się pośród nich istoty zasługujące na szacunek, żadna z nich nie może być wzorem w perspektywie soteriologicznej, gdyż nie może wskazać drogi wyjścia z *samsary*¹⁵, ani też nie jest w stanie kontrolować swych odrodzeń.

Dla braminów Brahma (odrodzony Mahapurusa/Pradžapati¹⁶) jest jeden i jest on stwórcą świata, wprawdzie nie z niczego, ale z materii pierwszej, pozostałej w następstwie kosmicznej dystrybucji. W Kanonie palijskim są oni dość

¹³ Skt. *varṇa*, warstwa społeczna; w tradycji bramińskiej ogół społeczeństwa tworzą cztery hierarchiczne warstwy: kapłanów, wojowników, wyrobników i sług, odtwarzane wyłącznie endogennie.

¹⁴ Pali. *tiloka*, skt. *Triloka*, *trailokya* – trzy światy, plany egzystencji: *kāmaloka* – świat przyjemności zmysłowej, *rūpaloka* – świat widzialnej formy umysłowej, *arūpaloka* – świat, w którym forma jest nieobecna.

¹⁵ Pali., skt. *samsāra*, dosł. wędrowanie; ciągłe odradzanie się zgodnie z regułą *karmana* (pali. *kamma*), działania walentnego w perspektywie wyzwolenia.

¹⁶ Skt. *Mahāpurusa*, *Prajāpati*.

liczni. Już w inicjującej Kanon Sutcie o Sieci Brahmy¹⁷, traktującej o poglądach niewłaściwych w perspektywie możliwości wyzwolenia, mowa o Brahmie, który wskutek szczególnego zbiegu okoliczności wyobraził sobie i nabył przekonania, iż jest stwórcą świata. Oto jak do tego doszło. Działo się to w okresie skurczu świata. Wtedy to świat obkurcza się do dziedziny Abhassara¹⁸ (Strumieniowego promieniowania, czy Ekspandującego blasku). Zwykle zamieszkują go świetliste istoty, scharakteryzowane jako wytwory umysłu¹⁹ (niegenerowane drogą płciową), owładnięte zachwytem²⁰. W granicznym momencie dystrakcji kraina ta jest pusta. Ale zaczyna się ekspansja i wraz z nią pojawia się pierwsza boska istota. Przez długi okres jest sama, stąd rodzą się w niej niepokój, niezadowolenie i obawa. Wtedy to myśli: „Och, gdyby tak jakieś inne istoty tu przybyły”. I dzieje się tak, że z powodu wyczerpania się okresu życia i konieczności jego odnowienia albo z racji osiągniętej w poprzednim żywocie zasługi, takie istoty faktycznie się pojawiają. Wtedy ta, która zjawiała się pierwsza myśli (przytaczam wybrane epitety):

Jestem Brahma [...] stwórcą [...] ojcem wszystkiego, co było i co będzie [...] te istoty zostały stworzone przeze mnie. A jak? Pomyślałem „Och, gdyby tak jakieś inne istoty tu przybyły”. Takie było moje życzenie i te istoty pojawiły się.

Istoty przybyłe w dalszej kolejności ten wyobrażony stan rzeczy potwierdzają i oddają hołd pierwszemu. Cóż mają robić, skoro zjawiały się przed obliczem odrodzonego przed nimi. Potem ekspansja postępuje, pojawiają się kolejne partie świata, a z nimi kolejne odrodzone istoty. Z tym rozmnożeniem się światów i ich mieszkańców, a właściwie z niemożnością doświadczenia tego, wiąże się powstanie innego błędnego wyobrażenia, które staje się udziałem kolejnego boga.

Oto brahma, imieniem Baka (Żuraw), bohater Sutty o Zaproszeniu Brahmy²¹, zamieszkujący tę samą krainę Abhassara, z powodu monotonii przeżyć, czy też stopienia władz percepcyjnych i zawodnej pamięci, uniemożliwiających śledzenie zmian zachodzących w jego otoczeniu, powziął następujący pogląd:

To jest stałe, to jest trwałe, to jest wieczne, to jest pełne, to nie jest podległe przemijaniu; dlatego nic nie rodzi się, nie starzeje się i nie umiera, ani nie odchodzi i nie pojawia się ponownie, i nie ma stąd ucieczki.

Kiedy Budda zjawia się przed nim, Baka Brahma powtarza swój pogląd i oferuje mu swoje towarzystwo. To sytuacja analogiczna do tej, której przyszedł Budda doświadczyć w trakcie praktyki pod okiem dwóch joginów. Oni to potwierdziwszy jeden po drugim, iż jego osiągnięcie jest równe ich osiągnięciu, zarazem twierdzili, iż jest ono ostateczne i nieprzekraczalne. Wtedy to uczeń, doświadczając

¹⁷ Brahmajāla Sutta, [w:] Dīgha Nikāya 1. 2.1-6; *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of Dīgha Nikāya*, trans. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 75-57.

¹⁸ Pali. Ābhassara.

¹⁹ Pali. manomayakāya.

²⁰ Pali. pīti.

²¹ Brahmanimantanika Sutta, [w:] Majjhima Nikāya 49.7-28; *The Middle Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*, trans. Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 426-428.

dyssatisfakcji z osiągniętego stanu, opuścił ich. Z Baka Brahmą postępuje inaczej. Najpierw informuje go, że są jeszcze inne światy, o których Baka z powodu długiego przebywania w jednym miejscu zapomniał, podczas gdy on je w pamięci zachowuje i dlatego wie od niego więcej, a zatem nie znajduje się z nim na tym samym poziomie. Mówi jeszcze o światach, których istnienia Baka z powodu swej ograniczoności nie może być świadomy oraz że poza wszystkimi uwarunkowanymi zjawiskami jest rzeczywistość, która przekracza nawet „wszystkość wszystkiego” – to niemanifestująca się świadomość, nieograniczona i świetlista. Baka wyraża obawę, że taka zadeklarowana przez Buddę wiedza, niewspółmierna z tą posiadaną przez niego, może okazać się pusta. Chcąc dowieść swoich umiejętności, oświadcza, że uczyni się dla Buddy niewidzialnym. Niestety, mimo jego starań, Budda nie przestaje go widzieć, po czym sam staje się niewidzialnym. Baka i jego orszak słyszą go, ale nie widzą. Po tym wyczylnie Budda oznajmia:

Ujrawszy lęk w każdej formie istnienia, w bycie poszukując niebytu, nie afirmowałem żadnej formy istnienia, ani nie ciążyłem ku upodobaniu w nim.

O wiedzy Buddy przewyższającej tę posiadaną przez bóstwa traktuje także inna sutta²². Gospodarz Kevaddha zasłyszawszy, że Budda demonstruje nadludzkie wyczyny i czyni cuda, prosi go, by kogoś tego nauczył. Budda prostuje, iż nie jest nauczycielem cudów i że spośród trzech cudów, które był opanował – cudu jogicznych mocy, poznawania czyichś myśli i udzielania instrukcji²³, tylko ten ostatni wart jest stosowania, jako że prowadzi do najbardziej zachwycających rezultatów. Instrukcja ma się przedstawiać następująco: „Rozważ to tak, a nie inaczej, skup się na tym, a nie tamtym, odpuść to, osiągnij to i w tym wytrwaj”. Następnie Budda opowiada historię mnicha, który po osiągnięciu mocy jogicznych, które umożliwiają podróż do nieba Brahmy, postanowił je wykorzystać, by uzyskać odpowiedź na nurtujący go problem: „Gdzie wielkie elementy – ziemia, woda, ogień i powietrze – znikają bez reszty?” Najpierw udał się do świata czterech boskich króli²⁴, będącego najniższą partią nieba. Odpowiedzi nie uzyskał ani tam, ani na kolejnych poziomach nieba. Kiedy wreszcie dotarł do siedziby Mahabrahmy i go natrętnie nagabywał, a ten, nie zaspokoiwszy jego ciekawości, zrezygnowany odesłał go do Buddy. Słowem, uznał, iż ten jest bardziej od niego kompetentny. On zaś odpowiedział, że żywioły nie znajdują dla siebie miejsca tam, gdzie świadomość jest bezprzedmiotowa (nie jest już świadomością aktywności zmysłowej ani umysłowej), nieograniczona i świetlista.

Kompetencję Buddy potwierdza także oddany mu Brahma Sanankumara²⁵ (Wiecznie młody)²⁶, który wędruje do niższego względem zajmowanego przez

²² Kevaddha Sutta, [w:] *Dīgha Nikāya* 11.3-85; *The Long Discourses of the Buddha...*, ed. cit., s. 175-180.

²³ Pali. iddhi-, ādesanā-, anusāsanā – pātihāriya.

²⁴ Pali. Caturmahārājikā-devā.

²⁵ Pali. Sanankumāra.

²⁶ Sanankumāra Sutta, [w:] *Samyutta Nikāya* 6.11; *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya*, trans. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000, s. 247.

niego, nieba Trzydziestu Trzech²⁷, którym przewodniczy Sakka (Indra), aby wykorzystując opanowane przez siebie jogiczne moce (m.in. umiejętność zwielokrotnienia swej postaci), pouczyć zamieszkujących je bogów o dobroczynnych skutkach przedkładanej przez Buddę praktyki rozwoju umysłu, medytacji. Swoją adresowaną do trzydziestu trzech bóstw wypowiedź kończy hołdem złożonym Buddzie i dhammie²⁸ (jego nauce, odzwierciedlającej prawa zawiadujące rzeczywistością i będącej podstawą wyzwolenia ze świata nacechowanego cierpieniem), mówiąc, że przed tym, kto dhammę podejmie, otworzą się drzwi do stanu-bez-śmierci²⁹ (przypominam: bogowie, choć żyją bardzo długo, ostatecznie umierają).

Bodaj najbardziej wymowną ilustracją relacji Budda – Brahma jest opowieść o spotkaniu z Sahampatim (Pan samego siebie/ świata) z Sutty o uszlachetniającym poszukiwaniu³⁰, w której Budda wspomina siebie sprzed osiągnięcia nibbany³¹ (nirwany) i tuż po. Wspomniane spotkanie odbywa się w momencie, co tu dużo mówić, przełomowym. Nirwana właśnie została osiągnięta. Pojawia się myśl ten stan upewniająca: „Moje wyzwolenie jest niewzruszone; to były moje ostatnie narodziny; odtąd nie będzie odnowienia bytu”. Po niej przychodzi refleksja:

Ta dhamma (wiedza), która osiągnąłem jest głęboka, trudno do niej dotrzeć, trudno ją pojąć, kojąca i wzniosła, nieosiągalna przez zwykłe rozumowanie, subtelna, do osiągnięcia przez mądrego. Ale odczuwające istoty zachwycają się rzeczami doczesnymi i w nich mają upodobanie. [...] Ciężko będzie im pojąć prawdę, konkretnie, szczególnie warunkowanie, zależne powstawanie. [...] Jeśli zacznę przekazywać im dharmę, nie zrozumieją mnie, a to stanie się dla mnie męczące i kłopotliwe. Rozważając w ten sposób, skłania się raczej ku niedziałaniu, niż ku nauczaniu. Wtedy to Brahma Sahampati przeniknął myśli Buddy i wielce się zatroskał losem świata pozbawionego dhammy. Czym prędzej pospieszył na spotkanie Buddy i jał go przekonywać, by zmienił zdanie. Argumentował, iż pośród odczuwających istot są takie z niewielką ilością kurzu na oczach (pojętne, gotowe do ogarnięcia dhammy) i że zostaną one stracone, jeśli nie wysłuchają nauki Buddy. Rozważywszy rzecz na nowo, upewniwszy się, że Sahampati nie myli się w ocenie możliwości wybranych istot, Budda decyduje się podjąć nauczanie. Zostaje nauczycielem ludzi i bogów.³²

Krótko podsumowując ujawnione w powyższych przykładach i nieco uzupełniając informacje o kanonicznych bogach, należy odnotować, co następuje:

Ich widzialna i słyszalna obecność jest dostępna dla kogoś rozwijającego moce jogiczne – boskie oko i boskie ucho³³, które ujawniają się wraz z postępowaniem w medytacyjnym skupieniu. Dotyczy to tak ludzi, jak i bogów zamieszkujących niższe partie nieba. Wyższe dewy mogą czynić się widzialnymi dla ludzi i dewów

²⁷ Pali. Tāvātīpasa, skt. Trāyāstrīpśa.

²⁸ Skt. dharmā.

²⁹ Pali. amata.

³⁰ Ariyapariyesanā Sutta, [w:] Majjhima Nikāya 26.18-23; *The Middle Discourses of the Buddha*, ed. cit., s. 259-262.

³¹ Pali. nibbāna; skt. nirvāṇa.

³² Pali. satthā devamanussānaṃ.

³³ Pali. dibbacakkhu, dibbasota.

niższych, choć niekoniecznie w oryginalnej postaci, a kreując iluzoryczne formy. Nie mają potrzeb naturalnych zaspokajanych przez ludzi, choć te z niższych partii nieba mogą jeść i pić i znajdować w tym upodobanie. Brahmy jaśnieją wewnętrznym światłem, w czym przypominają umysł w autoprezentacji (o czym poniżej). Potrafią się szybko – jak myśl – przemieszczać i te z wyższych partii nieba posiadają wszelkie moce jogiczne.

Dewy nie są wieczne i nieśmiertelne. Są istotami odrodzonymi i po bardzo, bardzo długim żywocie czeka je śmierć i kolejne odrodzenie. Odradzają się zwykle jako dewy, niekiedy jako ludzie.

Dewy nie stwarzają ani nie kształtują świata. Podlegają prawu karmana, pozbawionego przerw ciągłego działania, w którym to, co, zaszło wcześniej, kreuje warunki aktualnego i przyszłego, w perspektywie soteriologicznej.

Nie są inkarnacjami (awatara) jakichś szczególnych wyższych bóstw ani ich manifestacjami (murti), jak ma to miejsce w hinduizmie. Nie są wszakże tylko symbolami. Są odrębnymi jednostkami, różnymi pod względem umiejętności, w tym także cnót moralnych.

Nie są wszechwiedzące. Ich wiedza nie równa się tej posiadanej przez Budę, na ogół brak im wiedzy o światach wykraczających poza te zamieszkiwane przez nie.

Nie są wszechmocne. Ich moc ogranicza się do zamieszkiwanego przez nie piętra świata i z rzadka interweniują w ludzkie sprawy. Jeśli już to w formie łagodnej sugestii, nie gwałtu czy fizycznej interwencji.

Nie są doskonałe moralne. Te z wyższych partii nieba nie podlegają ludzkim namiętnościom i nie mają podobnych ludzkim pragnień, ale są poddane złudzeniu. I niekiedy aroganckie i dumne, kultywując poczucie wyższości z przekonania, że znaleźli się w najlepszym ze światów. Ich wiedza sięga w dół, ale nie w górę. Chociaż znajdują się pośród nich istoty zasługujące na szacunek, żaden z bogów nie jest władny opuścić koliska sansary.

Z kolei bóstwa z niższego nieba, pozostające w obrębie kamaloki³⁴ są jak zamieszkujący go ludzie, poddani pragnieniom, nienawistni i gniewni. Szczególny przykład stanowi buddyjski trickster Mara, strażnik kamaloki, kusiciel i zwodziciel, czyhający na istoty reprezentujące potencjał, umożliwiający im duchowy rozwój i odrodzenie się w którejś z wyższych partii nieba, czy też osiągnięcie nirwany. Takie osoby bowiem, osiągnąwszy stosowny postęp w medytacji, rozwijają stan umysłu, prowadzący je do pozycji zajmowanych przez brahmy, stają się dla niego niewidzialne. Wówczas jego misja utrzymywania ich w granicach świata zmysłowych pragnień kończy się fiaskiem.

Powyżej sugerowałem, a w tym miejscu wprost oznajmiam, że buddyjski obraz świata, uwzględniający kolejne partie nieba, odpowiada schematowi rozwoju umysłu w medytacji. Jednocześnie informuję, że imiona bóstw na różne sposoby odnoszące się do zjawiska emisji światła, oddają, obecną w procesie skupienia na we-

³⁴ Zob. przypis 14.

wewnętrznym, wytworzonym przez sam umysł przedmiocie, ewolucję tego przedmiotu do postaci świetlistej plamy, a następnie do jej ekspansji. To właśnie rupa, owa widzialna, wyłącznie w umysłowej percepcji forma, od której bierze nazwę świat zamieszkiwany przez brahmy. Śledzeniu jej towarzyszą niezrównane radość³⁵ i zachwyty.

Osiągnięcia medytacyjne reprezentowane przez bogów pozostają w zasięgu człowieka. Co więcej, może on je przewyższyć, odtwarzając osiągnięcie Buddy.

Wraz z rozwojem buddyizmu status bogów nie zmieniał się. Natomiast, począwszy od powstania nurtu mahajany (co dokonało się na przełomie er), postępuje proces deifikacji Buddy, który już wcześniej był określany jako istota o nieprzekraczalnych atrybutach. Spekulacje o takim Buddzie mają swe źródło w praktyce dewocyjnej. Odbiera on hołdy jako „całkowicie i w pełni oświecony” (wie wszystko, co jest do wiedzenia), „spełniony w wiedzy i działaniu (doskonały, osiągnął to, co było do poznania i do zrobienia), „znawca światów”, czy wspomniany „nauczyciel bogów i ludzi”³⁶. Te charakterystyki sprawiają, że nie sposób uznawać go już za konkretnego człowieka, bo jeśli jest on znawcą wszystkich (podludzkich, ludzkiego i boskich) światów i nauczycielem zamieszkujących je istot, jego wiedza nie może być ograniczona, jak wiedza ludzka. A ponieważ ta jego wiedza, zgodnie z jego zapewnieniami nie jest czymś unikalnym, a czymś do zdobycia, Budda Śakjamuni³⁷ nie jest unikalną jednostką, ale przedstawicielem klasy istot określanych jako Budda. Z drugiej wszakże strony owa kwalifikacja w odniesieniu do różnych Buddów, która sprawia, że są doskonali, nie jest różna, zatem Buddowie jako Buddowie (w sobie) nie różnią się, są jednym Buddą.

Jak to możliwe, wyjaśnia koncepcja trzech ciał³⁸, powstała w obrębie myśli jogacary³⁹. Budda ma trzy ciała, trzy sposoby bycia albo trzy wyglądy, sposoby przejawiania się, czy też trzy postacie. Pierwszy to nirmana-kaja⁴⁰ – ciało przekształcone, wytwór magiczny. Jest ich wiele, np. kanoniczny Śakjamuni. Każda taka postać jest zrodzona przez kobietę w określonym czasie i miejscu (poczęcie jednakże naturalne nie jest, gdyż przyszedł Budda opuściwszy boską krainę zjawia się w wybranym łonie i rozwija się w nim bez żadnej szkody, a nawet z korzyścią dla jego posiadaczki) i każda przechodzi podobne koleje losu: odkrywa odpowiedź na kwestię cierpienia, naucza, ustanawia wspólnotę uczniów itd. Każda okazuje niedoskonałości: musi się uczyć tego, czego ludzie się uczą (języka, obyczaju, itd.) i jest tego nauczana. Każda magiczna postać dla zachowania bytu wydaje się, że potrzebuje jeść i wypróżnić się, a także musi spać i umrzeć. Ale na to ostatnie już nie ma zgody. Budda, w opinii wyznawców, nie może mieć takich własności – gdyby je miał, nie mógłby być kimś ostatecznie znaczącym, nie byłby Buddą. Dlatego te własności muszą być tylko po-

³⁵ Skt. sukha.

³⁶ Skt. samyak-saṃbuddha, vidyā-caraṇa-saṃpanna, lokā-vid, śāsta deva-manuṣyāṇaṃ.

³⁷ Skt. Śakyamuni – mędrzec z (rodu) Śakjów; popularne w mahajanie określenie kanonicznego Buddy.

³⁸ Skt. trikāya.

³⁹ Skt. yogācāra.

⁴⁰ Skt. nirmāṇakāya.

zorem. Te pozorne własności zostały wykreowane na użytek innych istot niż Budda, tych wciąż niewyzwolonych. Motywem działania było współczucie dla cierpiących istot i wola obdarowania ich najcenniejszym skarbem, wyzwoleniem z cierpienia. Ta postać Buddy to klejnot spełniający życzenia⁴¹. Ma on jedyną w swym rodzaju właściwość wynagradzania tych, którzy wchodzą z nim w kontakt, tym, czego sobie życzą najbardziej (właściwie, tym, czego najbardziej potrzebują, choć ta potrzeba jest w różny sposób okazywana i satysfakcjonowana).

Drugie ciało jest podobnego rodzaju. To ciało radujące, wzbudzające zachwyty (sanbhoga-kaja)⁴². W tych niebiańskich postaciach zjawiają się Buddowie w umysłowych wizjach bodhisattwów⁴³, istot zaawansowanych na drodze do oświecenia. To także postacie pojawiające się w odpowiedzi na potrzeby adeptów, po to, by wynagrodzić ich starania, potwierdzić właściwość ich postępowania i zachęcić do pokonywania drogi pozostałej do oświecenia.

Wreszcie, trzecie ciało, rzeczywiste (dharma-kaja)⁴⁴, będące rzeczywistością Buddy, tym, czym Budda jest w sobie. Takie ciało jest jedno i jedyne. To ciało nie ma wytworzonych i pozornych własności, w ogóle nie ma fizycznych własności, a tylko własności metafizyczne (bez początku, bez końca, niezmiennie, wszechwiedzące poprzez znajomość wszystkiego, co jest do wiedzenia, wolne od wszelkiego rodzaju cierpienia czy niedoskonałości). Jest skuteczne w wyzwolaniu innych poprzez okazywanie się w ciałach przekształconych i radujących, w zależności od osiągniętego przez nie stopnia duchowego rozwoju. Ale te wyglądy, czy ostatecznie pozorne istoty, nie są rezultatem szczególnych aktów woli czy szczególnych intencji. Są jak słońce i księżyc, równo oświecające każdego. Te zmienne ciała powstają w odpowiedzi na potrzeby szczególnych istot w szczególnych miejscu i czasie, tak jak odbicie księżyca na falującej powierzchni jeziora.

Taki kosmiczny, uosabiający faktyczną, nieuwarunkowaną rzeczywistość, Budda jest maksymalnie skuteczny w kwestii wyzwolenia cierpiących, odczuwających istot. Ten jego atrybut oddawać ma dokładnie znaczenie pojęcia Buddy: oświecony i oświecający. Skuteczność w oświecaniu idzie w parze z kolejną jego cechą. Budda jest jeden, co znaczy, że wielość i różnorodność Buddów jest pozorna. Ten pozór wszakże jest dla nieoświeconych, a dążących do oświecenia ze wszech miar pożyteczny. Dla nich Budda posiada wszystko, co może okazać się dla nich dobre w perspektywie wyzwolenia. I dlatego jest on także wszechwiedzący. Oznacza to także, że nie posiada żadnych przeświadczeń, przypuszczeń czy przekonań, słowem, wszystkiego tego, co ostatecznie opiera się na wierze. Mają je wyznawcy, co wynika z ich konkretnego stanu, statusu. Natomiast w odniesieniu do niego samego wszystkie możliwe stany są bezpośrednio obecne w jego świadomości. Innymi słowy, świadomość Buddy nie jest i nie może być niezgodna z rzeczy-

⁴¹ Skt. cintāmaṇi.

⁴² Skt. saṃbhogakāya.

⁴³ Skt. bodhisattva.

⁴⁴ Skt. dharmakāya.

wistością. Z jego wszechwiedzą wiąże się jeszcze i to, że owa świadomość nie wymaga woli, wysiłku ani uwagi. Jeśli Budda potrzebowałby osiągnąć coś, czego uprzednio nie osiągnął albo uczynić wysiłek ku poznaniu czegoś wcześniej niepoznanego, oznaczałoby to, że tego, co Budda pragnie uzyskać, nie ma pomiędzy jego istotnymi własnościami. Wówczas to Budda byłby Buddą, który nie posiada wszystkiego, co dobre, i nie byłby maksymalnie skuteczny w przywoleńiu innych istot do wyzwolenia. Ale taki nie jest i być nie może. Budda nie posiada ograniczonych (czasowo) własności, chociaż istotom wciąż nieoświeconym może się wydawać, że takie własności posiada.

Akcentowanie soterycznej aktywności Buddy może przywoływać pewne skojarzenia z charakterystyką Boga teizmu. Ostatecznie wszakże obie koncepcje są nieprzystające. Budda nie stwarza świata i go w istnieniu nie podtrzymuje, choć jest w nim stale obecny, w gotowości do bycia odkrytym. Jego obecność w świecie jest jednak paradoksalna. Z jednej strony bowiem, eksponując dharmę, wskazuje drogę do ustania uniwersalnego atrybutu cierpienia, a tym samym przywodzi świat do jego kresu. Z drugiej strony, treść dharmy, zależne powstawanie i ustanie cierpienia, wpisuje się w światowy porządek, dlatego Budda jest tożsamy z soterycznym potencjałem samego świata. Dlatego kwestia osobowości Buddy, w odniesieniu do Boga teizmu niepodnoszona, pozostaje nierozstrzygnięta i, jak się zdaje, nierozstrzygalna.

I nie zmienia tego fakt, że najbardziej popularną dalekowschodnią tradycją jest buddyzm Czystej Ziemi⁴⁵. Zgodnie z wiarą jego zwolenników Budda Amitabha⁴⁶ (Nieograniczone światło) spieszy do przyzywającego go (zachowującego go w pamięci i zwracającego się do niego) wyznawcy i zabiera do skonstruowanej przez siebie rajskiej krainy. Wyznawca będzie bardzo długo radował się tam uszczęśliwiająca wizją oblicza Buddy, po czym dostąpi nirwany. A czy będzie tam wciąż Amitabha?

Krzysztof Kosior

The Bounded Power of Buddhist Gods

Abstract

Whilst uttering his views on gods, the canonical Buddha seizes upon Brahmanism's tradition modifying it and diminishing their importance at the same time. All the deities fell prey of illusion as to their true estate. Those higher amongst them were personifications of the stages of the meditating mind save the one that makes the liberation and nirvana possible. In the paper, the relation between men and gods is described as well as the place of the latter in Buddhist soteriology. The sketch of the soteriology includes Buddha's position and significance also, including the deified Buddhas of Mahayana.

Keywords: Buddha's account of gods power, Canonical Buddhism, Mahayana Buddhism, Brahmanism, Buddhist soteriology, relation between men and gods.

⁴⁵ Chiń. jingtū, jap. jōdo.

⁴⁶ Skt. Amitābha, chiń. Ēmítuó Fó, jap. Amidabutsu.