

BUDDA (właściwie **Siddhārtha Gautama**, zw. też **Śākyamuni**) — myśliciel indyjski, założyciel religii zw. buddyzmem (sansk. bauddhadarśana), ur. 563 (lub 566) przed Chr. w Lumbinī k. Kapilavastu (dziś w ruinach), zm. 483 (lub 486) przed Chr. w Kuśināgarze (dziś Kaśiā k. Gorakhpuru).

Życie B. (sansk. buddha — przebudzony) znane jest głównie z opisów w kanonicznych tekstach buddyjskich (część z nich ujęto w formę legendy z licznymi cudownymi elementami), ale także z tekstów konkurencyjnej religii dżinijskiej (gdzie interpretowane jest w sposób dlań niepoehlebny). Pochodził z książęcej rodziny Śākyów, panującej na terenach dzisiejszego pld.-zachodniego Nepalu. Był synem Śuddhodany i Māyādevī (matka umarła 7 dni po porodzie; wychowywała go ciotka, Mahāprajāpatī Gautamī). Po zawarciu małżeństwa z Yaśodharą Gopą i urodzeniu się syna Rāhuli miał przeżyć cztery symboliczne spotkania: trzy z cierpieniem tego świata w formie choroby, starości i śmierci, a ostatnie z ascetą, który znalazł uwolnienie od cierpienia. Kierowany tą wizją, porzucił w wieku 29 lat rodzinę i pałac „dla dobra i korzyści wielu” i przyjął styl życia wędrownego ascety. Poznał praktyki duchowe wielu nauczycieli z różnych szkół (m.in. sāmḁkhyi, yogi, dżinizmu, ājīvików, cārvaków), a w końcu z grupą pięciu towarzyszy oddał się surowej ascezie, by uzyskać wyższy rezultat. Po sześciu latach uznał jednak tę drogę za nieskuteczną i ku zgorszeniu swych towarzyszy powrócił do praktyk bardziej umiarkowanych. Wtedy w miejscowości Gāyā (dziś Bodh Gāyā) na pld.-wschód od Benaresu doznał duchowego przebudzenia (bodhi), uzyskując stan (i tytuł honorowy) buddhy. Istotę tego przebudzenia — jako „środkową ścieżkę” — natychmiast oznajmił swoim byłym towarzyszom, a potem przez ok. czterdzieści cztery lata wędrował po północnych i środkowych Indiach, nauczając odkrytych przez siebie prawd i dyskutując z przedstawicielami innych nauk, zwł. braminami i zwolennikami Mahāvīry (dżinizmu), ale także z materialistami i fatalistami (ājīvikami). Zmuszony był także zwalczać tendencje schizmatyczne i heretyckie w obrębie wspólnoty wierznych (saṅghi), w tym w założonym przez siebie zakonie, zapoczątkowane przez jego kuzyna, Devadattę (który nawet próbował go zabić). Zakon, początkowo tylko męski (bhikṣu), później także żeński (bhikṣuṇī), przyjmował ludzi wszelkich stanów i kast, spotykał się z hojnym protektoratem świeckich wyznawców (upāsaków), m.in. króla Bimbisary z Magadhy, który ofiarował B. klasztor k. Rājagrhy.

B. zmarł w wieku 80 lat. Opis okoliczności jego śmierci zawarty jest w *Sūtrze o wielkim wyzwoleniu* (*Mahāparinibbānasutta*, *Dīgha Nikāya*, II 3), której nie należy mylić z *Mahāparinirvāṇasūtrą* mahāyānistyczną.

B. sam niczego nie pisał — jego nauki zostały pośmiertnie zebrane przez uczniów i przechowywane były przez kilka wieków w formie ustnej, dlatego zawierają wiele elementów mnemotechnicznych. Autentyczność niektórych wypowiedzi B. budziła wątpliwości już w pierwszych latach po jego śmierci, a w miarę upływu czasu pojawiały się nowe teksty i nowe próby ustalenia ich kanonu. Ostatecznie każda ze szkół wczesnego buddyzmu miała własny kanon zw. „Trójkoszem” (*Tripitaka*, pali *Tipitaka*), składający się ze zbioru („kosza”) tekstów o regułach zakonnych (*Vinayapitaka*), zbioru kazań Buddy (*Sūtrapitaka*, pali *Suttapitaka*) — - złożonego z wielu działów — - oraz zbioru tekstów wyższej doktryny (*Abhidharmapitaka*, pali *Abhidhammapitaka*), zawierającego teksty pochodzące od uczniów B. Kanony te różniły się językiem, a także zawarto-

ścią poszczególnych koszy. Do dzisiaj w pełni zachował się tylko kanon szkoły theravādy sporządzony w języku palijskim, a kanony niektórych innych szkół tylko fragmentarycznie lub w przekładach chiń. i tyb. Choć często kanon palijski przedstawia się jako zapis autentycznej nauki B., należy mieć świadomość, że teksty te w szczególności były poddane interpretacyjnej przeróbce z punktu widzenia nauki szkoły, a wydobycie pierwotnego jądra przez porównanie z tekstami pochodzącymi z innych szkół jest dziś bardzo trudne, nie mogą zatem uchodzić za przedstawiające autentyczną naukę B. Kanon tybetański (*bKa' 'gyur* i *bsTan 'gyur*), istniejący w kilku wersjach, oraz kanon chiński (pełne wydanie japońskie: *Taishō Shinshū Daizōkyō*), oprócz tekstów wczesnego buddyzmu zawierają liczne teksty późniejsze (powstałe od ok. I w. przed Chr.), które choć włożone w usta B. jako jego kazania (sūtry mahāyāny), przedstawiają całkiem nowe nauki w stosunku do tych, jakie znamy z wcześniejszych wieków, są więc także tylko źródłem pomocniczym do odtworzenia pierwotnej nauki B.

Podstawy swej nauki (dharma) B. wyłożył w „Kazaniu wprawiającym w ruch koło dharmy” (*Dhammacakkappavattanasutta*, *Samyutta Nikāya*, V 12, 11), zaznaczając, że nie jest to jego nauka, lecz odwieczna prawda przez niego tylko odkryta. Sformułowana została w „Czterech szlachetnych prawdach”: 1) wszystko jest cierpieniem: narodziny, choroba, starość, śmierć, połączenie z nieprzyjemnym, rozłączenie z przyjemnym, niepewność losu oraz nietrwałość grup elementów (skandh) składających się na osobowość człowieka; 2) cierpienie ma swoją przyczynę — jest nią żądza, poszukująca przyjemności na zewnątrz, a kierowana podstawową niewiedzą (avidyą); 3) cierpienie może być trwale usunięte, stan bez cierpienia to nirvāna („rozwiązanie”); 4) istnieje sposób na osiągnięcie wyzwolenia od cierpienia, dostępny dla każdego, a jest nim „szlachetna ośmioraka ścieżka”: właściwy pogląd, właściwe postanowienie, właściwa mowa, właściwy sposób życia, właściwe działanie, właściwy wysiłek woli, właściwa uważność, właściwe skupienie. Teoria etyczna B. jest teorią „środkowej ścieżki” — unikając obu ekstremów: oddania się namiętnościom i torturowania się ascezą, możemy osiągnąć spokój wewnętrzny, niezbędny do praktykowania kontemplacji, która ma przynieść oświecenie intelektualne i moralne (przebudzenie, bodhi). Dla swych mnichów ustanowił ok. 250 reguł życia zakonnego (przynajmniej tyle odtworzyli z pamięci uczniowie B. po jego śmierci Buddy; rozbieżności wokół ustalenia kanonicznego spisu reguł legły u podstaw pierwszego rozłamu w saṅdze).

Rozwijając pierwszą szlachetną prawdę, B. zwracał uwagę na tzw. trzy znaki rzeczywistości złożonej: cierpienie, nietrwałość i niesubstancjalność (brak trwałej duszy, anātmavāda) w osobowości człowieka, spowodowane jej niepierwotnym (bo złożonym, pochodnym w stosunku do zespołu przyczyn i warunków) charakterem. Rozwijając drugą szlachetną prawdę, B. przedstawił doktrynę zwaną „prawem zależnego powstawania” (*pratīyasamutpada*) — wszystko powstaje w zależności od zespołu warunków, ciąg zespołów warunków podmiotowych (osobowościowych) układa się w dwunastostopniowe koło: w zależności od niewiedzy powstają dyspozycje (*saṃskāry*), w zależności od *saṃskār* — świadomość (*vijñāna*), w zależności od świadomości — „imię i forma” (*nāmarūpa*, czyli osobowość), następnie po kolei: sześć podstaw poznania (zmysły i umysł), spostrzeżenie, uczucie, pragnienie (pożądanie, *trṣṇā*), lgnięcie (przywiązanie), istnienie (żywot i jego aktywność), nowe narodziny oraz starość,

śmierć itd. (czyli cierpienie). Każdy poprzedni człon warunkuje stan członu następnego (choć nie jest wprost jego przyczyną). Droga do nirvāṇy to droga stopniowego usuwania tych warunków — od niewiedzy po cierpienie. Nirvāṇa jest w zasadzie niedookreślona przez B. — jest to stan określany negatywnie jako wolność od cierpienia i żądz, powściągnięcie, odejście, oddzielenie, ale także pozytywnie, jako spokój, najwyższa radość. B. odmawiał precyzyjnego wypowiedziania się na temat istnienia czy nieistnienia arhata, który osiągnął nirvāṇę.

B. przyjął powszechny w jego czasach w Indiach pogląd o odpowiedzialności moralnej za czyny moralnie wartościowe (prawo karmana), sięgającej poza grób w kolejne żywoty. Istoty żywe przegradzają się w kole narodzin i śmierci, koło to obejmuje i jednoczy wszystkie klasy istot świadomych (ludzi, devów, zwierzęta, istoty piekielne i głodne duchy). Wobec powszechności cierpienia na czoło cnót wysuwają się: cnota współczucia w cierpieniu (karuṇā), współradości (muḍitā), powszechnej życzliwości do wszystkich istot, solidarnej miłości czy przyjaźni (maitrī), a w stosunku do samego siebie — cnota niewzruszoności (upekṣā). Osoba, która praktykuje „szlachetną ośmiorakę ścieżkę”, doskonaląc owe cnoty, ma szansę jeśli nie osiągnąć nirvāṇę w tym życiu, to odrodzić się w lepszych warunkach, gdzie osiągnięcie wyzwolenia będzie łatwiejsze.

Nie jest jasne, jak B. pojmował owo przegradzanie się, jeśli przyjąć za wiarygodny pogląd, że B. odrzucał istnienie „ja” (ātmana) w każdej postaci, negując wszelką postać substancji poza nietrwałymi (anitya), zmieniającymi się z momentu na moment (kṣaṇika) agregatami (skandhami) osobowości, składającymi się z potoku podstawowych elementów (dharm), czyli czystych jakości bez ich nosiciela. Mielibyśmy wówczas do czynienia z przegradzaniem się charakteru potoku osobowości, a nie z reinkarnacją. Być może jednak teoria anātmavādy w tak silnej wersji jest dopiero wytworem późniejszej scholastyki buddyjskiej, na co wskazuje fakt tzw. agnostycyzmu metafizycznego B., czyli odmowa odpowiedzi na pytania ściśle metafizyczne i kosmologiczne jako nieistotne z punktu widzenia soteriologicznego celu wyzwolenia się od cierpienia. Odrzucenie ātmana, jako źródła egoizmu (żądzy), byłoby wtedy tylko zabiegiem dydaktycznym, a nie zajęciem stanowiska. Wydaje się wskazywać na to zarówno istnienie już we wczesnym buddyzmie dyskusji na temat „osoby” (pudgali), zwł. w kontekście stanu pośredniego między jednym żywotem a drugim (antarābhāva, tyb. bar-do), oraz dość szybkie pojawienie się tendencji do unikania zajmowania stanowiska w kwestiach sugerujących wypowiedzi dychotomiczne, jak istnienie i nieistnienie, rozwinięta mocno w szkole madhyamaka. Szkoła ta rozpracowała też szczegółowo nauki B. dotyczące zależnego powstawania — aż ku tezie o nieabsolutności żadnego elementu rzeczywistości, z nirvāṇą włącznie.

Inne szkoły rozwijały się akcentując inne elementy obecne w licznych kazaniach B. I tak szkoły abhidharmy rozwijały wątki analizy psychologicznej i ontologicznej nauk B., dzieląc rzeczywistość na wiele kategorii (elementów, dharm), z których spora część obejmuje stany psychiczne powiązane ze świadomością. Wątek ten znalazł też silne rozwinięcie w szkole yogācāry, która wszelako odrzuciła realizm właściwy szkołom abhidharmy (zwł. sarvāstivādzie i theravādzie), przyjmując idealizm „samej tylko świadomości” (vijñaptimātra). Rozwinięła przy tym teoretycznie fakt dostosowywania przez B. swych kazań do poziomu umysłowego słuchaczy w koncepcję wielości prawd wyzwalających (doktryny dwóch i trzech prawd). Z kolei szkoła kontemplacji (dhyaṇy, chiń.

chan, jap. zen) poszła jeszcze dalej, przyjmując powszechność czystej świadomości, a co za tym idzie — natury buddhy (przebudzenia), i uznając, że przebudzenie osiąga się nie przez słowa, lecz przez nagły błysk (jap. satori). Niektóre szkoły powstawały poprzez wchłonięcie silnych elementów niebuddyjskich, np. hinduistycznych, animistycznych, taoistycznych, shintōistycznych, szamańskich itp. (w zależności od kraju) — wynikało to z praktykowanej przez B. tolerancji dla zwyczajów i wierzeń miejscowych, gdyż uznawał je za nieistotne dla swego podstawowego celu.

B. przyjął bardzo racjonalną etykę równości wszystkich istot żywych. Z doktryny tej wynikały praktyczne wskazania zwalczania nierówności kastowych (przyjmował do zakonu ludzi z wszelkich warstw społecznych, a nawet jako pierwszy przywódca religijny w historii ludzkości uznał równość kobiet) oraz opieki nad słabszymi, w tym nad zwierzętami. Dla realizacji naczelnego celu — doprowadzenia wszystkich istot cierpiących do wyzwolenia, nakazał swoim uczniom głoszenie „dobrej nowiny” na całym świecie (buddyzm stał się więc pierwszą religią misyjną). Umierając pozostawił swym uczniom trzy schronienia (trzy ucieczki): siebie, swoją naukę (dharma) oraz społeczność wiernych (saṅgha). Wszystkie (nowe) nauki nakazał badać, czy są racjonalne i zgodne z jego nauką. W ostatnich słowach miał im nakazać „bycie samym sobie lampą”, rozważne postępowanie ku wyzwoleniu, zachowanie w pamięci, że „wszystko, co jest złożone, ulega rozkładowi”.

Po śmierci B. zebrał się pierwszy sobór buddyjski, który miał za zadanie m.in. ustanowienie przewodnictwa saṅghi (pierwszym patriarchą został Kāśyapa, zw. też Mahākāśyapa) oraz uporządkowanie nauk B. w postaci „Trójkosza” (choć faktycznie tylko „dwójkosza”, gdyż początkowo dwaj uczniowie: Upāli i Ānanda, w towarzystwie Mahāmaudgalyāny i Śāriputry, recytowali z pamięci reguły dyscypliny i kazania mistrza; nie było mowy o „Koszu wyższej doktryny”). Taki charakter przekazu wyjaśnia, dlaczego większość zachowanych dziś tekstów kazań B. ma charakter mnemotechniczny. Wobec braku zgody, które z reguł dyscypliny mają moc powszechnie obowiązującą, a które tylko przejściową lub warunkową, uznano wszystkie 250 reguł dla mnichów i 500 dla mniszek za obowiązujące bezwzględnie.

Po zakończeniu życia (pārinirvāṇie), B. początkowo był czczony przez swoich zwolenników pod postacią relikwii, oddawano mu cześć w pamięci, przyjmowano ucieczkę (schronienie) w jego imieniu. W miarę upływu czasu coraz większą popularnością zaczęły się cieszyć opowieści o jego nadludzkich mocach, legendy o jego poprzednich żywotach jako bodhisattvy i poczęła się krzewić doktryna o powszechności natury buddhy i o wielości buddhów we wszechświecie (w przestrzeni i w czasie); doktryna ta doprowadziła do powstania nauki szkoły lokottaravādinów („przyjmujących nadludzką [naturę Buddy]”) o trzech ciałach buddhy i do ostatecznego ubóstwienia B. historycznego, ale jako jednego z wielu rajskich buddhów. Takie podejście do B., jako historycznej emanacji (wcielenia) kosmicznej zasady, właściwe jest sektom i szkołom mahāyāny, podczas gdy wśród wyznawców theravādy raczej uznaje się B. tylko za najdoskońszszego człowieka.

Choć B. wedle własnego założenia nie był filozofem systematycznym, lecz głosicielem praktycznej nauki moralnej i metody autosoteriologicznej, to przecież jego nauki dały asumpt do powstania kilkunastu systemów i szkół ściśle

filozoficznych oraz kilkadziesiąt religijno-filozoficznych. Szczególnie płodne w interpretacje okazały się nauka o „środkowej ścieżce” (o unikaniu skrajności zarówno w praktyce, jak i w teorii), nauka o podstawowym znaczeniu świadomości i roli praktyk kontemplacyjnych i nauka o „nie-ja” (niesubstancjalności duszy itp.). Stosowana przez B. metoda analityczna (bliska niekiedy sokratejskiej metodzie majeutycznej) i zachęta do stosowania podobnego podejścia ułatwiły rozwój filozofii buddyjskiej — od pierwotnych systematyzacji abhidharmy (wyższej nauki) w formie matryc (matṛkā), po bardzo zaawansowane systemy metafizyczne i teoriopoznawcze mahāyāny, z systemami zajmującymi się logiką włącznie.

Bibliografia: T. W. Rhys Davids, *Buddhism*, Lo 1880; L. Renou, J. Filliozat, *L'Inde Classique*, I–II, P 1947–1953; C. Régamey, *Buddhistische Philosophie*, Bn 1950; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Lo 1952 (*Filozofia indyjska*, I–II, Wwa 1959–1960); W. Rahula, *What the Buddha Taught*, Bedford 1959; E. Słuszkiewicz, *Budda i jego nauka*, Wwa 1965; R. R. Robinson, *The Buddhist Religion*, Belmont 1970, 1996⁴; K. Potter, *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, I Delhi 1970, 1983², II 1977, 1986³; B. Nāṇamoli, *The Life of the Buddha*, Kandy 1972; F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*, I, Lb 1974, 1988²; *Analysis of the Pali Canon*, Kandy 1975; M. Mejer, *Buddyzm*, Wwa 1980; M. Carrithers, *The Buddha*, Ox 1983 (*Budda*, Wwa 1999); *Buddyzm. Wybór tekstów*, Kr 1987; S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, Wwa 1988; *Buddyzm, istoriā i kul'tura*, Mwa 1989; H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, Kr 1994; D. Keown, *Buddhism*, Ox 1996 (*Buddyzm*, Wwa 1997); T. Lowenstein, *Buddyzm*, Wwa 1997.

Maciej St. Zięba