



Podniebne pochówki. O wpływie buddyjskiej tradycji tantrycznej na tybetańskie zwyczaje funeralne

Olga KADŁUCZKA

OLGA KADŁUCZKA  <https://orcid.org/0009-0005-5144-0879>

Uniwersytet Jagielloński

E-MAIL: olga.kadluczka@doctoral.edu.uj.pl

Abstract

Sky Burials: On the Influence of Buddhist Tantric Tradition on Tibetan Funeral Customs

The presented article indicates the possible influence of Buddhism, specifically its Tantric tradition on Tibetan funeral rituals, focusing notably on the unique practice of Sky Burials. Buddhist teachings on embracing death as an integral part of existence, along with concept of active compassion towards all sentient beings and the understanding of emptiness (*śūnyatā*) of all phenomena, shaped Tibetan perspectives on death. Since recent years, there has been a noticeable increase in society's openness to discussing the topic of death. Therefore, the aim of this analysis is to provide a deeper understanding of the philosophical and spiritual aspects influencing this ancient yet still relatively unknown ritual. By exploring religious and cultural practices, my interest lies in elucidating the interconnectedness of religious philosophy, rituals, and their influence on societal perceptions, particularly concerning the universal human experience of death. Moreover, my aim is to provide a detailed explanation of the underlying ideas behind the ritual, which, due to lack of understanding, is often misconceived as a barbaric custom among the peoples inhabiting Central Asia. I intend to demonstrate how the influence of Buddhist thought has transformed funeral ceremonies rooted in the ancient native traditions of the Tibetan Plateau, thus mitigating one of the most deeply ingrained cultural taboos – the widely understood taboo of death.

KEYWORDS: *Tibet, Buddhism, Sky Burials, Buddhist tantra, funeral traditions*

SŁOWA KLUCZOWE: *Tybet, buddyzm, podniebne pochówki, tantra buddyjska, tradycje pogrzebowe*

Wstęp

Od zamierzchłej przeszłości widok martwego ciała budził uczucie strachu, kształtując wobec nieżyjącego postawę przepęlnioną lękiem przed skalaniem. Przypuszczalnie pochówek miał nie tylko zapewnić zmarłemu ochronę przed dzikimi zwierzętami. George Bataille (1897–1962) zwracał uwagę na to, że śmierć, przerywając „uregulowany bieg rzeczy”, postrzegana była także jako „magiczne niebezpieczeństwo” (2015, 51), „zarażające” tych, którzy pozostawali żywi, a przez to nakazujące im w celu ochrony samych siebie dokonanie pośpiesznego pochówku. Przywiązanie do życia oraz afirmacyjne wyobrażenie o nim mogły sprawiać, że ludzie odsuwali się od śmierci, próbując zepchnąć ją poza scenę wszelkich zainteresowań i udając, że ten temat ich nie dotyczy. Ostatecznie sprawiało to, że byli nieprzygotowanymi na jej nadejście. Kanadyjski tybetolog Glenn Mullin nazywa społeczeństwo żyjące w negacji kresu życia „cywilizacją kosmetyczną”, w której każdy przejaw zainteresowania rzeczywistością *post mortem* uznawany jest za nietakt, a prawo do wypowiedzi posiada dyskurs medyczny, w którym traktuje się umieranie w sposób czysto intelektualny (Sieradzan, 1994, 5–6), niełagodzący lęku przed śmiercią.

W niniejszym artykule pragnę przedstawić tematykę śmierci i żałoby na przykładzie tybetańskich zwyczajów funeralnych, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. podniebnych pochówków (tyb. *bya gtor*) – zwyczaju, który bez rozumienia idei za nim stojących daje szerokie pole do uproszczeń. Podejmuję próbę ukazania, w jaki sposób za sprawą buddyzmu dokonana się przemiana w obrębie ceremonii pogrzebowych wywodzących się z dawnych rodzimych tradycji Wyżyny Tybetańskiej i podobnych, znanych u innych ludów stepowych oraz w Persji. Proces ten sprawił, że zostało złagodzone jedno z najsilniej zakorzenionych w ludzkiej kulturze tabu, a mianowicie tabu śmierci. Analizując literaturę na temat tybetańskich podniebnych pochówków, zauważyłam, że w dotychczasowych opracowaniach zagadnienie rozważane było głównie pod kątem zewnętrznych elementów rytuału (Powers, 2008), miało charakter analizy porównawczej ze zwyczajami funeralnymi starożytnych Persów lub indyjskich zaratusztrian – Parsów (Jung, 1998) albo przedstawiało zmiany, jakie współcześnie nastąpiły w jego obrębie (źródła chińskie), w mniejszym jednak stopniu zagłębiano się w bogatą sferę



symboliczną. W tej kwestii wyjątek stanowi praca Margaret Gouin, w której badaczka porusza zagadnienie buddyjskich wpływów oraz poddaje krytycznej analizie wiele spośród narosłych wokół rytuału mitów. Analizując idee przyświecające niniejszemu zwyczajowi, próbuję udowodnić, że za sprawą buddyzmu, a w szczególności nauk tantrycznych, dokonana się przemiana, dzięki czemu zrodził się rytuał bazujący na postrzeganiu pochówku i samej śmierci jako nieuniknionego etapu życia.

Buddyjskie spojrzenie na śmierć

Marāṇasati – świadomość śmierci

Temat śmierci i umierania od początku istnienia buddyzmu stanowił przedmiot jego zainteresowań. Wyrastająca z tej religii tradycja głosi, że spotkanie młodego księcia Siddharty Gautamy (skt. *Siddhārtha Gautama*) ze śmiercią i szok związany ze zrozumieniem jej nieuchronności (skt. *saṃvega*) stały się jednymi z impulsów, które skłoniły przyszłego Buddę do ucieczki z pałacu i poszukiwań ścieżki duchowej, umożliwiającej przekroczenie cierpienia. Nauki o przemijaniu – naczelnej, według buddyzmu, cesze egzystencji – pojawiają się już w pierwszej mowie, jaką jako Budda Siakjamuni wygłosił po osiągnięciu wyzwolenia z cyklicznej egzystencji. Jego słowa w formie *Czterech szlachetnych prawd* (skt. *Catvāri Āryasatyāni*) zostały spisane w sutrze o *Wprawieniu w ruch koła dharmy* (skt. *Dharmacakrapravartana Sūtra*). Budda głosił w nich, że naczelną cechą cyklicznej egzystencji – *sansary* – jest cierpienie (skt. *duḥkha*), którego istota migrująca w kołowrocie wcieleń doświadcza wskutek splamień (skt. *kleśa*), czyli emocji wikłających organizm psychofizyczny w kolejne odrodzenia. Z pojęciem *duḥkha* powiązane są również zagadnienia *anitya* – „nietrwałość wszelkich zjawisk” oraz *anātman* – „wiara w nieistnienie niezależnego ja”. Terminy te tworzą razem tzw. trzy cechy istnienia (skt. *trilakṣaṇa*), podstawową doktrynę buddyzmu ukazującą cierpienie towarzyszące wszystkiemu, co złożone. Doświadczenie go jest nieuchronne, ponieważ wszystko, co istnieje, jest nietrwałe i ostatecznie musi przeminąć. Wyrwanie się z *sansary* staje się możliwe poprzez usunięcie wynikającego z niewiedzy pragnienia (skt. *tṛṣṇā*), co da się dokonać na drodze zmiany sposobu postrzegania otaczającej adepta rzeczywistości i wyeliminowania błędnych poglądów. Sposobem na osiągnięcie tego stanu jest „szlachetna ośmioraka ścieżka” (skt. *āryaṣṭāṅgamārga*), system zawierający w sobie elementy prawidłowej wiedzy, moralności oraz praktyk



medytacyjnych (skt. *prajñā*, śīla, samādhi) prowadzących do przekształcenia dotychczasowego widzenia rzeczywistości, a przez to do wyzwolenia. Za naczelną cechę egzystencji należy więc uznać przemijanie, które swą ostateczną i jednocześnie najboleśniejszą formę przybiera pod postacią śmierci.

Wszecobecność rozważań na temat śmierci, napominanie o konieczności przygotowania się do niej i medytacji nad jej nieuchronnością (skt. *maraṇasati*) oraz traktowanie jej jako potencjalnej szansy na wyzwolenie szczególnie widoczne są w naukach tybetańskiej wadźrajany. Tybetańczycy stworzyli cały system wierzeń i instrukcji dotyczących tego, jak wykorzystać moment śmierci dla indywidualnej praktyki, oraz wypracowali zestaw zaleceń dotyczących postępowania ze zmarłym, aby pomóc mu w lepszym odrodzeniu się w przyszłym życiu. Najbardziej znanym tekstem, w którym podjęto zagadnienie umierania, stanowiącym swoisty podręcznik ukazujący adherentom sposób postępowania w momencie śmierci, jest *Wyzwolenie przez słyszenie w bardo* (tyb. *bar do thos grol*), znane w Polsce jako *Tybetańska Księga Umarłych*¹.

Koncepcja *bardo*, przede wszystkim znana jako moment pomiędzy śmiercią a kolejnymi narodzinami, jest znacznie szersza znaczeniowo i dotyczy każdego momentu przejściowego w egzystencji. Termin tybetański bywa stosowany jako ekwiwalent sanskryckiego słowa *antarābhava* i oznacza dosłownie „między dwoma”. Tym samym wskazuje na etap, w którym poprzednie aktywności zostały już zakończone, a przyszłe jeszcze się nie zaczęły (Tenga Rinpoche 1998, 13). Na gruncie indyjskim nie poczyniono jednoznacznych ustaleń co do długości stanu pośredniego. Część wczesnych szkół, takich jak *theravāda*, odrzucała tę koncepcję, uważając pośrednie istnienie za kolejny rodzaj istnienia (Gethin 2001, 204). Szkoły *sarvāstivāda*, *puudgalavāda*, *dārṣṭāntika*, *vatsīputriya*, *saṃmitīya*, *purvaśāila*, *mahīśāsaka* głosiły istnienie siedmiodniowego lub dłuższego interwału między śmiercią a powtórными narodzinami. Z kolei przyjęta przez buddyzm tybetański idea czterdziestodzieściotniedniowego *bardo* może pochodzić z tekstów bonu i zachowała się do dziś (Grela 2015, 27).

Dary dla zmarłego

Rytuały śmierci i umierania nazywają się w języku tybetańskim *dziedzin* (tyb. *rje 'dzin*), co oznacza dosłownie późniejszą troskę; innym określeniem jest *decie* (tyb. *'das mchod*), czyli dary dla zmarłego. Stanowią one system porad i wskazówek, jak powinno postępować się z odchodzącą osobą, by odpowiednio ją przygotować do procesu umierania, dzięki czemu w przyszłym życiu

¹ Na język polski dzieło to przetłumaczył pod tym tytułem Ireneusz Kania. Od pierwszego wydania w 1991 roku przez Oficynę Literacką książka miała wiele wznowień.



jej odrodzenie będzie korzystne lub uda jej się wyzwolić jeszcze w trakcie procesu śmierci (Powers 2008, 379). Zwiastuny zbliżającej się śmierci mogą pojawić się nawet na kilka miesięcy przed jej zaistnieniem. Dostrzeżenie kilku z nich nie jest jeszcze powodem, aby jej oczekiwać, jednak jednoczesne pojawianie się wielu oznak bywa traktowane jako zły omen. Zwraca się uwagę na pogorszenie widzenia światła, brak szumiącego dźwięku po zatkananiu uszu, niemożność dostrzeżenia mgły w górach, długotrwałą bezsenność, niemożliwe do zaspokojenia pragnienie wody, wrażenie wydłużania się języka, utratę kontroli nad płynami cieleśnymi oraz odruchami ciała, niekontrolowane wydzielanie śliny, utratę mowy, węchu i smaku (Namkhai Norbu w: Sieradzan 1994, 237–9). Według wierzeń tybetańskich zjawiska te bezpośrednio poprzedzają śmierć i są oznakami zanikania żywiołów w cielesie. W momencie umierania ważny jest stan umysłu umierającego, ponieważ decyduje on o kierunku, w którym subtelny strumień świadomości osoby podlegającej procesowi śmierci podąży za przyszłymi narodzinami. Według tybetańskich wierzeń pragnienie ciepła może popchnąć takiego człowieka ku odrodzeniu w gorącym piekle, a silna potrzeba napicia się zimnej wody prowadzi ku piekłu zimnemu (Powers 2008, 380).

Podczas rytuałów towarzyszących umieraniu obecni przy zmarłym powinni być wszyscy, którzy mieli z nim silne związki karmiczne: najbliższa rodzina, przyjaciele i – jeśli to możliwe – jego *guru* (tyb. *bla ma*) (Powers 2008, 381). Zaleca się, by brali oni czynny udział w rytuałach i odmawiali modlitwy za odchodzącą osobę. W celu utrzymania w umyśle pozytywnych skojarzeń zmarłego otacza się wizerunkami religijnymi oraz recytuje mantry bodhisattwy współczucia *Czenreziga* (tyb. *spyan ras gzigs*, skt. *Avalokiteśvara*) lub buddy nieograniczonego światła *Opame* (tyb. *’od dpag med*, skt. *Amitābha*). W przypadku człowieka, który był znacząco zaangażowany w praktykę i posiadał swojego rdzennego *lamę* (tyb. *rtsa ba’i bla ma*), recytowana jest mantra z jego imieniem, co ma podtrzymać związek karmiczny. Uważa się, że jeszcze więcej korzyści przynosi recytacja mantr i modlitw osobiście przez *lamę* (Powers 2008, 381). Tybetańczycy wierzą, że przechowywanie wizerunków religijnych w obecności zmarłego wzmacnia jego związek z buddyzmem i umożliwia mu odrodzenie w warunkach sprzyjających praktykowaniu *Dharmy*. Na przyszłe losy takiej osoby można wpływać też poprzez akty szczodrości, zaleca się więc rozdanie majątku zmarłego potrzebującym.

Wykonywane przez *guru* pośmiertne rytuały postępowania ze zmarłym mogą być oparte na tekstach należące do tantry *Wadźrabhajrawy* – Diamentowego Niszczyciela Pana Śmierci (skt. *Vajrabhairava*, tyb. *rdo rje ’jigs byed*), zwanego również *Jamantaką* (skt. *Yamāntaka*, tyb. *gshin rje gshed*) – Niszczycielem Śmierci, gniewną formą bodhisattwy mądrości *Mandźiuśriego*



(skt. *Mañjuśrī*, tyb. *‘jam dbyangs*), manifestującego się pod postacią sześcioramiennej i sześcionożnej istoty o głowie byka. Po poświęceniu przyborów rytualnych – dzwonka (skt. *ghaṅṭā*, tyb. *dril bu*) i wadźry (skt. *vajra*, tyb. *rdo rje*) – tantryczny guru, czyli *wadźraciarja* (skt. *vajrācārya*, tyb. *rdo rje slob dpon*), wizualizuje się pod postacią *Wadźrabhajrawy*. Wzywa on zmarłego, by słuchał jego wskazówek, i wykonuje rytuały pośmiertnego oczyszczenia karmana. Następnie odczytuje fragmenty wspomnianej *Tybetańskiej Księgi Umarłych. Ukazanie natury bardo* (tyb. *bar do’i sngos sprod*), instruując odchodzącą osobę, jak uniknąć niższych stanów odrodzenia. Akt kończy się recytacją stusylabowej mantry oraz modlitwą długiego życia dla guru (Lama Mahasukha w: Sieradzan 1994, 178). Drugim często odprawianym rytuałem towarzyszącym umieraniu jest praktyka odcinania, czyli *cie* (tyb. *gcod*), o której piszę szerzej w dalszej części pracy.

W Tybecie z powodów naturalnych liczba możliwości pochowania osoby zmarłej jest ograniczona. Zasadniczo istnieją trzy najpopularniejsze rodzaje pochówków (tyb. *‘das mchod*), odnoszące się do żywiołów: ziemi, ognia i powietrza. Istnieje też zwyczaj pochówku w żywiole wody (tyb. *sku phung chur zhugs ‘bul ba, chu bskyur*), ale praktykuje się go jedynie wobec tych, którzy zginęli w wyniku ran poniesionych od broni (Powers 2008, 381). Pierwszy rodzaj pochówku – grzebanie w ziemi (tyb. *sku phung sar zhugs ‘bul ba, dur sbas*) – należy do rzadkości, ponieważ przewaga gór i zamarznięta ziemia uniemożliwiają zakopywanie zwłok. Z powodu małej liczby lasów i braku drzewa na opał drugi rodzaj pochówku, czyli kremacja w ogniu (tyb. *sku phung mer zhugs ‘bul ba, spur bzhus*), odprawiany jest w przypadku inkarnowanych lamów, osób, których praktyka religijna za życia była zaawansowana, a w przeszłości także arystokracji. Większości populacji pozostawała więc jedynie możliwość pochowania w żywiole powietrza, znana jako podniebny pochówek, a po tybetańsku *dziator* (tyb. *bya gtor*), co dosłownie oznacza „rozzucenie [przez] ptaki”. Należy zaznaczyć, że zwyczaj ten został zakazany przez Chińczyków w okresie rewolucji kulturalnej, co zniesiono dopiero w latach 90. XX wieku. Takie pochówki są obecnie praktykowane, choć z licznymi ograniczeniami. Ponieważ przez wiele lat uważano je za barbarzyńskie, obecnie nie prowadzi się oficjalnych statystyk, a przez to rozmiar tego zjawiska pozostaje nieznany. Współcześnie z pobudek ekonomicznych większość Tybetańczyków decyduje się na kremację elektryczną, której cena jest wielokrotnie niższa niż sam koszt zakupu jaka wykorzystywanego do transportu ciała na miejsce pochówku. W przeciwieństwie do Chińczyków Han mieszkańcy Tybetu chętniej decydują się na tę formę pogrzebu, gdyż nie koliduje ona z ich wiarą w reinkarnację (*Funeral reforms in Tibetan areas*). Liczba podniebnych pochówków stale się zmniejsza, co może być związane



z gwałtownym kurczeniem się populacji sępów, które coraz częściej padają ofiarą pułapek zastawionych na gryzonie (*Funeral reforms in Tibetan areas*).

Zwyczaj pozostawiania zmarłych sępom (tyb. *bya rgod*) na pożarcie występował także w starożytnej zaratusztriańskiej Persji, gdzie na żer drapieżnym zwierzętom składano uprzednio ekskarnowane zwłoki. Uważano, że martwe ciała doprowadzają do skażenia wszystkich powierzchni, których dotkną: wody, ziemi oraz ognia, co praktycznie uniemożliwiało Persom inny rodzaj pochówku. Zwłoki układano na ostatniej kondygnacji wysokiego budynku zwanego *dakhma*². Przez trzydzieści dni składano im pośmiertnie ofiary, również krwawe. Powszechna była też wiara w to, że dusza zmarłego wzniesie się do nieba (Boyce 1988, 29). Hipoteza głosząca, że tybetański rytuał ma swe korzenie w staroperskich praktykach funeralnych, została podważona przez badaczy. Gouin zaznacza, że zwyczaj pozostawiania zwłok na pożarcie dzikim zwierzętom istniał także w kulturze wedyjskiej, już za życia Buddy (2010, 61). Powołując się na Moniera Moniera-Williamsa (zm. w 1899 roku), który podkreślał podobieństwo kultur starożytnych Ariów i Parsów – indyjskich zaratusztrian, a jednocześnie zaznaczając, że zagadnienie to wymaga wciąż pogłębionych badań, Gouin sugeruje, iż zarówno tybetańskie pochówki, jak i zaratusztriańskie wieże milczenia mogą mieć wedyjski rodowód. Stawia też tezę, że zwyczaj ten, podobnie jak praktyki medytacyjne mające miejsce na polach kremacyjnych, rozwinął się wśród indyjskich adeptów tantry – *śiwaitów* – i prawdopodobnie to z nimi dotarł do Tybetu (Gouin, 2010, 62). Jeszcze w okresie tzw. drugiego wprowadzenia buddyzmu do wspomnianego regionu w XI wieku pośmiertne zwyczaje regulowane były przez rdzenne wierzenia Tybetańczyków – *bon* (tyb. *bon*). System ten pełnił wówczas funkcję organizacji życia pośmiertnego, przede wszystkim zapewniając w tej kwestii odpowiedni pochówek władcom. Nieznany jest dokładny czas, gdy podniebne pochówki upowszechniły się w Tybecie. Według powszechnych przekonań Tybetańczyków zwyczaj ten miał zostać wprowadzony przez nauczyciela dwunastowiecznej joginki Machig Labdron (tyb. *ma gcig lab sgron*) – mahasiddhę Padampę Sangye (tyb. *pha dam pa sangs rgyas*). Następnie upowszechnił się wraz z wykonującymi rytuał *cie*.

Podniebny pochówek uniemożliwiała choroba zakaźna zmarłego, np. trąd lub ospa, co sprawiało, że sępy nie jadły zwłok. Wówczas decydowano się na pochowanie ciała w żywiole ziemi. Warto tu wspomnieć o wierzeniach dotyczących skalania – *drib* (tyb. *grib*). Odnosiło się ono zarówno do ludzi,

² Odnosząc się do Awesty, należy przypomnieć, że pierwotnym znaczeniem było miejsce ciepłe (*dagh gah*; od prezaratusztriańskiego słowa *dag*), gdzie praktykowano palenie zwłok. Współczesny termin oznacza miejsce brudne, zanieczyszczone.



jak i miejsca. Wpływ na skalanie mogły mieć zanieczyszczanie wody, ścinianie drzew, kopanie ziemi, palenie niektórych substancji, innymi słowy – wszystkie akty odbywające się w przypadku pochówków, których występowanie było w Tybecie znacznie ograniczone. Według tamtejszych wierzeń pochówki zakłócały spokój istot zamieszkujących dany obszar i kończyły się zazwyczaj zemstą w postaci wywołania choroby, dokonaną na tym, kto dopuścił się znieważenia ich terenu. Podobnie, jak miało to miejsce w przypadku Indii, *drib* mógł zostać spowodowany także przez poród oraz śmierć w rodzinie (Grela 2005b, 214–5). Wówczas jednym ze sposobów na przywrócenie czystości było wezwanie strażnika (tyb. *chos skyong*, skt. *dharmapāla*), pełniącego funkcję mediatyzującą lub apotropaiczną (Grela 2005b, 215). Jednakże wraz z rozpowszechnieniem się buddyzmu zdarzenia te przestawały być postrzegane jako źródła skalania.

Tybetański rytuał podniebnego pochówku przeprowadzany jest przez specjalistów religijnych zwanych *ro bya pa* przy uczestnictwie praktykujących *cie* (tyb. *gcod pa*). Datę tej praktyki wyznacza astrolog (tyb. *dkar rtsis pa*), który ustala ją na podstawie daty urodzenia i śmierci zmarłego. Po zakończeniu rytuałów *bardo*, gdy specjalista rytualny uzna, że świadomość opuściła formę cielesną, ciało zostaje przekazane mnichom do odpowiedniego przygotowania – umycia w drewnianej, żelaznej lub miedzianej wannie z wodą z dodatkiem kamfory, szafranu oraz perfum, co ma przyciągnąć ptaki (Powers 2008, 382). Następnie zwłoki ubierane są w odpowiednią szatę, nakłada się na nie naszyjnik, koronę symbolizującą pięć rodzin buddy (tyb. *rgyal ba rigs lnga*) (Powers 2008, 382) i ofiarowane przez uczestników pochówku jedwabne szale, czyli *khatag* (tyb. *kha btags*). Ceremonia odbywa się o świcie w górach, na wypłaszczonej powierzchni, np. głazie, który nazywany jest mandalą (tyb. *dkyil 'khor*), gdzie ciało zostaje zaniezione przez religijnego specjalistę lub rodzinę zmarłego na drewnianym stelażu lub przetransportowane na grzbiecie uwalnianego następnie jaka (Grela 2015, 171, przyp. 231). Zwłoki bywają czasami przywiązane za pomocą sznura do ziemi, co ma zapobiec przedwczesnemu porwaniu ich przez sępy. Początkowo jeden ze specjalistów religijnych za pomocą długiej liny odgania ptaki, które zbierają się w okolicy rytuału. Ceremonię rozpoczyna *wadźracarja*, który rozrysowuje na brzuchu i piersiach zmarłego mandalę, nacinaną w dalszej kolejności nożem przez *ro bya pa*. Po usunięciu narządów i oddzieleniu mięsa od kości są one kruszone i mieszane z mąką jęczmienną *tsampa*, a mięso rzuca się na środek mandali. Zwraca się uwagę na to, czy ptaki nie chcą jeść poszczególnych części ciała zmarłego, co zostaje uznane za niepomyślny znak. Na koniec rytuału tantryczny guru przebija czaszkę u szczytu głowy za pomocą długiej igły. Według wierzeń Tybetańczyków ma to umożliwić świadomości



opuszczenie ciała w przypadku, gdy do tego momentu nie udało jej się tego uczynić. Następnie czaszka podawana jest na pożarcie ptakom. Drewniany stelaż, służący do przenoszenia zwłok, wyrzuca się do rzeki, a jeśli transport odbył się na grzbiecie jaka, to uzyskuje on wolność. Dom zmarłego zostaje oczyszczony za pomocą kadzidła lub okadzony jałowcem, dzięki czemu jest gotowy na rozpoczęcie rytuałów funeralnych, m.in. recytacji sutry Doskonałości Mądrości w 8000 wersach (skt. *Mahaprajñāpāramitā Sūtra*).

Symbolika rytuałów

Akt transgresji – wyjście poza tabu śmierci

Jak zauważył Bataille, zakaz – tabu kulturowe – obowiązuje wtedy, gdy następują odwrót od natury, której zakaz się sprzeciwił, i narzucenie prawa (2015, 40). Jednym z najpowszechniej istniejących tabu jest to związane ze śmiercią i martwymi ciałami. Sigmund Freud (zm. w 1939 roku) podkreślał, że każde tabu sprzeciwia się przede wszystkim chęci dotknięcia danego obiektu, a zatem to, na co zostało ono nałożone, jest nietykalne, złamanie zakazu niesie zaś ze sobą daleko idące sankcje. Widać to na przykładzie systemu indyjskich *warn*, gdzie do dziś nietykalni funkcjonują poza marginesem życia społecznego. Czystość *warn* ma związek z podziałem pracy – ci, których praca polega na kontakcie ze zwłokami, uważani są za permanentnie skalanych. Podobnie w Japonii mający styczność z martwymi ciałami ludzi oraz zwierząt przedstawiciele grupy *eta* znajdowali się na peryferiach życia społecznego. Ich potomkowie, nazywani *burakumin*, do dziś spotykają się ze stygmatyzacją, a niski status społeczny i bieda popchnęły wielu z nich na drogę przestępczości oraz przynależności do zorganizowanych grup takich jak *yakuza*.

Jak zauważyła Mary Douglas (zm. w 2007 roku), martwe ciało jest powszechnie uważane za anomalię. Zwłoki mogą być zarówno źródłem wielkiej mocy, nosząc w sobie płodny potencjał kreacyjny, z którego może narodzić się nowe życie, jak i potencjalnym wrogiem, pozaświatowym stanem, mającym kontakt z nieznanymi ludzimi siłami. Ponieważ ich status jest trudny do jednoznacznego określenia, znajdują się w zawieszeniu pomiędzy dwoma światami, mogą więc być potencjalnie niebezpieczne, zarażając środowisko i przenosząc zagrożenie na innych (Douglas 2007, 132). Jednym ze sposobów na kontrolowanie anomalii w społeczeństwie, jak pisze Douglas, jest polityka zatrudnienia. Osoba zajmująca się martwymi ciałami pełni funkcję pośrednika, stając się buforem pomiędzy nimi a społeczeństwem. Jednocześnie sama



ulega skalaniu, a tym samym jest skazana na życie poza jego sferą, bo choć „[...] nie robi nic złego moralnie, ciężko ją zdefiniować” (2007, 132). Jej status wydaje się tak samo niejasny jak w przypadku zwłok. Wyraźnie to widać w przypadku Indii czy Japonii. Przykład Tybetu wskazuje zaś na pewien zwrot, w ramach którego osoby mające kontakt z ciałami zmarłych uważane są za wykonujących potrzebną funkcję, nie spotykają się z ostracyzmem społecznym, jak ma to miejsce w przypadku uprzednio wymienionych kultur. Choć odwrót od systemu indyjskich *warn* był jedną z podstawowych różnic, którą pod względem społecznej struktury charakteryzował się system Siddharty Gautamy, buddyjska w przeszłości Japonia³ ukazuje, że nie wszędzie udało się przełamać stygmatyzację grup uważanych za nieczyste.

Prawdopodobnie za sprawą obecności nauk tantrycznych w Tybecie nastąpiła przemiana w postrzeganiu śmierci jako źródła potencjalnego skalania i dokonał się akt transgresji poza przedmiot uznany powszechnie za nieczysty. Bataille wspomina o trzech drogach ustosunkowania się do zakazu. Pierwsza zakłada podporządkowanie się obowiązującemu prawu, druga jego pogwałcenie, trzecia z kolei poprzez dokonanie transgresji usuwa zakaz, jednocześnie go nie obalając (Bataille 2015, 41). W tym zakresie mieści się sfera działań tantrycznych, gdzie przekroczenie danych ograniczeń możliwe jest dzięki mocy przekształcenia. Według światopoglądu tantrycznego to, co powszechnie uznaje się za nieczyste, funkcjonuje jako takie jedynie w umyśle patrzącego, na drodze rytuału zostaje zaś przekształcone w czyste. Podobnie percepcja adepta tantry powinna ostatecznie zostać przekształcona w taki sposób, by zrozumiał, że jego świadomość nie różni się od świadomości buddy, a proces wyzwolenia nie służy przeniesieniu go do innego uniwersum, ale ma pozwolić mu dostrzec, że świat, w którym żyje, sam w sobie jest pełny i nieskażony. Zatem każdą czynność może cechować wymiar sakralny, co pomaga w duchowym rozwoju. Zgodnie z doktryną o dwóch prawdach (tyb. *bden pa gnyis*) (Jakubczak 2001, 223) pogląd ten odnosi się do absolutnego poziomu postrzegania rzeczywistości (tyb. *don dam bden pa*) opisującego wszystkie fenomeny jako puste, pozbawione niezależnego istnienia. Na odnoszącym się do codziennych doświadczeń poziomie konwencjonalnym (tyb. *kun rdzob bden pa*) obowiązujące zasady nie zostają naruszone.

W przypadku zwyczajów funeralnych Wyżyny Tybetańskiej wpływ światopoglądu tantrycznego polega na przekroczeniu poczucia strachu i awersji w obcowaniu z ciałem zmarłego. Ma to miejsce nie tylko w odniesieniu do specjalistów religijnych, odgrywających tu aktywną rolę, ale również

³ Między innymi przez wywodzącą się z sintoizmu koncepcję skalania powiązanego z kontaktem ze śmiercią, czyli *kegare*.



biernych obserwatorów ceremonii, która odbywa się całkiem jawnie, na otwartej przestrzeni, co uniemożliwia przemilczenie tego faktu. Rytuał ma głębokie znaczenie psychologiczne dla społeczności, gdyż nie tylko przypomina o nietrwałości i nieuchronności śmierci, ale jest też symbolicznym przedstawieniem cykliczności egzystencji ludzkiej i buddyjskiej doktryny współzależności (skt. *pratītyasamutpāda*, tyb. *rten cing 'brel bar 'byung ba*). Ukazuje istnienie, które „[...] rodzi się z rozkładu życia i jest przede wszystkim dłużnikiem śmierci, która robi mu miejsce” (Bataille 2015, 61). Przedstawienie śmierci jako nieodłącznej części życia zmienia jej status i sprawia, że „[...] nieczystość śmierci występująca w pozytywnej, kreatywnej funkcji, może pomóc domknąć metafizyczną lukę” (Douglas 2007, 205), a przekroczenie pierwotnego strachu przed ciałem zmarłego i akceptacja wszystkich przejawów kresu życia stanowią akt transgresji poza narzucony zakaz. Strach przed zwłokami, niechęć do widoku ich rozkładu oraz obawa przed nieboszczykiem zostają złagodzone przy pomocy rytuałów. Nieobecna jest również jedna z podstawowych i najstarszych funkcji pochówku, o której pisał Bataille, a mianowicie ochrona zwłok przez dzikimi zwierzętami (Bataille, 2015, 51). Tu lęk przed władającymi śmiercią nieokiełznanymi siłami natury zostaje oswojony poprzez intencjonalne włączenie ich w obręb czynności rytualnych. Tybetańskie podniebne pochówki odróżnia od tych praktykowanych przez starożytnych Persów oraz koczowników Środkowej Azji także buddyjski element współczucia (skt. *karuṇā*, tyb. *snying rje*). Zaratusztriański zwyczaj praktykowano przede wszystkim przez wzgląd na niezwykle silne tabu skalania odgrywających znaczną rolę w systemie wierzeń starożytnych Persów świętych żywiołów: wody, ziemi, a zwłaszcza najczystsze spośród wszystkiego, co stworzył bóg Aszura Mazda, boskiego ognia. Funkcją drugorzędną było zapobieganie porwaniu zakopanych w ziemi zwłok przez dzikie zwierzęta, głównie psy i drapieżne ptactwo. W Tybecie tymczasem za sprawą buddyzmu podniebny pochówek stał się ostatnim gestem altruizmu osoby umierającej, pozwalającym jej praktykować paramitę szczodrości (tyb. *sbyin pa'i pha rol tu phyin pa*, skt. *dānapāramitā*) w jej najwyższej formie – ofiarowania własnego ciała. Nasuwa się tu myśl o podobieństwie z ułożoną przez joginkę Macig Labdron jedyną rdzennie tybetańską praktyką tantryczną *mahamudrą cie*, opartą na naukach najstarszej spośród sutr mahajany – *Pradžniaparamicie* (skt. *Prajñāpāramitā Sūtra*, tyb. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa*). Ukazane jest w niej, że dzięki prawdziwemu zrozumieniu (skt. *prajñā*, tyb. *shes rab*) i poznaniu funkcjonowania umysłu wszystkie zjawiska zaczynają być postrzegane jako pozbawione niezależnego istnienia (skt. *svabhava*, tyb. *rang bzhin*), a przez to ukazują się ich ostateczna pustość (skt. *śūnyatā*, tyb. *stong nyid*) (Allione



1998, 172–3). Praktyka stworzona przez Macig, której nazwa znaczy dosłownie „odcinanie”, polegała na symbolicznym złożeniu własnego, zwizualizowanego ciała na pożarcie demonom i bóstwom (tyb. *lha ,dre*) podczas tantrycznej uczty (skt. *gaṇachakra*, tyb. *tshogs kyi 'khor lo*). Karmione demony były w rzeczywistości emblematycznym przedstawieniem lgnięcia do przedmiotów świata zewnętrznego, niekontrolowanym procesem myślowym, przywiązaniem i wiarą w istnienie ego. Ostateczną funkcję rytuału stanowiło uświadomienie adeptów „że ofiarodawca, proces ofiarowania i ci, którym składano ofiary, mają naturę pustki” (Allione 1998, 173) i żadne z nich nie istnieje niezależnie. Dodatkowo, by w pełni zmierzyć się z własnymi lękami, praktykę wykonywano w pobliżu cmentarzy, pól kremacyjnych lub w lasach pod samotnymi drzewami, uznawanymi za zamieszkałe przez demony (Allione 1998, 175). Motyw oddania ciała głodnemu zwierzęciu można odnaleźć także w pismach wczesnego buddyzmu, gdzie podkreślana jest altruistyczna rola darczyńcy. Najpopularniejszą egzemplifikację tego motywu stanowi *dźataka* (skt. *jātaka*) o księciu Mahasattwie, który podarował swe ciało tygrysicy⁴.

Symbolika sępa

Interesującą pozostaje według mnie postać zaproszonego do rytuału sępa. Jako istocie wręcz liminalnej przypisuje się mu niejednoznaczny status w schemacie klasyfikacyjnym. Nie jest zwykłym mięsożercą, ale padlinożercą. Nie tylko więc ma kontakt ze zwłokami, ale także je zjada. W wielu kulturach był zatem zwalczany jako zakłócający spokój zmarłych, a liczne mity jedynie utrwały jego złą sławę. W ludowych opowieściach, m.in. w historii o Sinobrodym, był zjadającym grzechy ludzi niegodziwych (Pinkola Estés 2001, 72). Według greckich mitów miał wyjadać wątrobę tych, którzy nie wykazywali posłuszeństwa Zeusowi. Taki los spotkał chociażby przykutego do skał Kaukazu Prometeusza i giganta Tytiosa. Interesujące przedstawienie sępów odnajdujemy także w mitologii staroskandynawskiej, gdzie przedstawia się je jako zjadających grzechy padlinożerców, którzy:

pożerają martwe ciało, inkubują je w swoich brzuchach i zabierają do Hel. Nie jest to miejsce, ale osoba, bogini życia i śmierci. Uczy ona umarłych życia wspak. Stają się coraz młodszy i młodszy, aż są gotowi narodzić się na nowo i ponownie przychodzą na świat (Pinkola Estés 2001, 73).

⁴ „Sems can chen pos stag mo la lus byin pa'i le'u”. 2008. W: bKa 'gyur (vol. 74, s. 420–7). Pekin: krung go'i bod rig pa dpe skrun khang.



Carl Gustav Jung (zm. w 1961 roku), odwołując się do perskich i tybetańskich rytuałów, zwracał uwagę na potencjalną macierzyńską symbolikę sępa. Podkreślając bliskie związki mitów zawierających motyw ćwiartowania zwłok z podaniami solarnymi, m.in. wspominając o micie o Ozyrysie i Tyfonie oraz Demeter i Dionizosie, badacz wskazywał na rolę wspomnianego ptaka jako psychopomposa – posłańca niosącego zmarłego ku słońcu, do nieba. Śmierć miała stanowić więc wejście do łona matki, umożliwiając zmarłemu ponowne narodziny (Jung 1998, 307). Według tybetańskich wierzeń kobiecą mądrość utożsamia postać *dakini* (skt. *dākinī*), żeńskiej personifikacji oświecenia. W języku tybetańskim słowo *khandroma* (tyb. *mkha' 'gro ma*) oznacza dosłownie „chodząca (po) niebie” i odnosi się do oświeconej żeńskiej energii. Według legendy Dachy Świata sępy niosące świadomość zmarłego ku niebu to nikt inny jak dakinie. O matczynej naturze rytuału może też świadczyć fakt doboru tekstu odczytywanego podczas czuwania przy zmarłym, czyli sutr Doskonałości Mądrości – *Pradžniaparamity* – stanowiących również bazę teoretyczną dla praktyki *cie*. Przeprowadzany w poranek o wschodzie słońca rytuał stanowi więc dla Tybetańczyków symboliczne przedstawienie powrotu subtelnego strumienia świadomości do dającego szansę kolejnych narodzin łona matki.

Zakończenie

Temat śmierci jest w buddyzmie wszechobecny. Praktykującym zaleca się rozważania nad pięcioma rozmyśleniami znajdującymi się w Kanonie Palijskim w sutrze Przedmiotów Kontemplacji (skt. *Upajjhatthana*), dotyczącymi m.in. starości, choroby i śmierci, a mnichom therawady do dziś zdarza się medytować w obecności pozostawionego szkieletu. Adherenci wadźra-jany stworzyli system mający pomagać w odwróceniu myśli od przyjemności sansary poprzez szczegółowe rozważania nad śmiercią i analizy procesu rozkładu ciała. Żyjący w X wieku buddyjski uczyony Atiśa mawiał, że dzień, w którym nie medytowało się nad śmiercią, jest stracony (Powers 2008, 353), a każdy adept dharmy powinien nieustannie pamiętać o nietrwałości życia i nieuchronności rzeczy ostatecznych. Ponieważ buddyjska koncepcja zakłada, że śmierć nie jest kresem życia, a jego częścią, co więcej, następują po niej kolejne narodziny, spychając czującą istotę w kołowrót wcieleń, nauki Buddy przyczyniały się do przekroczenia awersji odczuwanej do śmierci na poziomie zarówno fizycznym, łagodząc strach odczuwany w stosunku do martwego ciała, jak i psychicznym, opisując kolejne, następujące po sobie etapy umierania i tym samym oswajając lęk przed nieznanym.



Rytuał podniebnego pochówku wydaje się osobliwym zwyczajem ludów zamieszkujących Centralną Azję. Jego zadaniem ma być spełnianie czysto pragmatycznej roli zaprowadzenia harmonii w życiu społeczności po odejściu bliskiego. W rzeczywistości jednak, co starałam się przedstawić, zawiera całe spektrum wierzeń oraz bogate zaplecze filozoficzne, mające swe źródło w sutrach *Pradžniaparamity*.

W niniejszym artykule chciałam wykazać, że za sprawą buddyjskiej nauki o nieuchronności śmierci i współzależności, a także wywodzących się z sutr Doskonałości Mądrości nauk o pustce oraz tantrycznego postulatów postrzegania jednakowej natury wszystkiego podniebny pochówek mógł przyczynić się do zmniejszenia społecznej stygmatyzacji związanej ze śmiercią i ułatwienia psychologicznego przeżywania żałoby. Za sprawą obecności idei bodhisattwy dla tybetańskiej społeczności stanowi ostatni gest dobroczynności ze strony zmarłego oraz tych, którzy w trosce o jego przyszłe życie mu towarzyszą. Światopogląd ten sprawił, że w Tybecie nie miało miejsca społeczne wykluczenie osób mających kontakt ze zwłokami, pracy zwyczajowo uważanej za „nieczystą” i przez to tabuizowanej.

Douglas twierdziła, że rezultatem dobrowolnej akceptacji śmierci i symboli ją określających jest uwolnienie wielkiej dobroczynnej siły (2007, 207). Być może zgodziłby się z tym Atiśa. Sam bowiem pouczał swych uczniów, że medytacja ludzi, którzy są nieświadomi własnej śmierci, ma małą moc (Powers 2008, 352).

Bibliografia

Teksty źródłowe

- bKa 'gyur* (vol. 74, mdo de a). 2008. Pekin: krung go'i bod rig pa dpe skrun khang.
Dhammacakkapavattana Sutta, The Great Discourse on the Wheel of Dhamma. 1988. Kuala Lumpur: Sukhi Hotu SDN BHD.
The Heart Sutra. The Womb of Buddhas. 2004. Waszyngton: Shoemaker and Hoard.

Opracowania

- Allione, Tsultrim. 1998. *Kobiety mądrości. Tajemne życie Maczig Labdron i innych Tybetańek*. Przełożył Henryk Smagacz. Kraków: Wydawnictwo A.
 Bataille, Georges. 2015. *Erotyzm*. Przełożyła Maryna Ochab. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
 Boyce, Mary. 1988. *Zaratusztrianie, wiara i życie*. Przełożyli Zofia Józefowicz-Czabak, Bolesław J. Korzeniowski. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
 Douglas, Mary. 2007. *Czystość i zmaza*. Przełożyła Marta Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.



- Evans-Wentz, Walter Yeeling. 1927. *The Tibetan Book of the Dead or the After-Death Experiences on the Bardo Plane according to Lama Kazi Dawa-Samdup's English Rendering*. Londyn: Oxford University Press.
- Freud, Sigmund. 1976. *Obras Completas. Tótem y Tabú y Otras Obras*. Vol. 13 (1913–1914). Przetłumaczył Jose Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.
- Gethin, Rupert. 2001. *Podstawy buddyzmu*. Przetłumaczyli Tomasz Macios, Anna Stępień. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Gouin, Margaret. 2010. *Tibetan rituals of death. Buddhist funerary practices*. Nowy Jork: Routledge.
- Grela, Joanna. 2005a. „Ma-gcig lab-sgron”. W *Powszechna encyklopedia filozofii* (t. VI, s. 680–681). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Grela, Joanna. 2005b. *Mahakala. Sześcióręki strażnik w buddyzmie tybetańskim*. Kraków: Universitas.
- Grela, Joanna. 2015. *Podstawy religijnej kultury Tybetu. Splątana historia*. Kraków: Wydawnictwo Nowa Strona.
- Hopkins, Jeffrey, i Latí, Rinpoche. 2004. *Śmierć, stan pośredni i odrodzenie w buddyzmie tybetańskim*. Przełożył Wiesław Krupiewski. Kraków: Wydawnictwo A.
- Jakubczak, Krzysztof. 2001. „Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara”. W *Filozofia Wschodu*, red. Beata Szymańska. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Jung, Carl G. 1964. *Man and his Symbols*. Nowy Jork: An Anchor Press Book.
- Jung, Carl G. 1989. „Komentarz psychologiczny do «Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia»”. W *Podróż na Wschód*. Przetłumaczyli Wojciech Chełmiński, Jerzy Prokopiuk, Erdmute i Waclaw Sobaszek. Warszawa: Pusty Oblók.
- Jung, Carl G. 1998. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*. Przetłumaczył Robert Reszke. Warszawa: WROTA.
- Jung, Carl G. 2012. „Komentarz psychologiczny do «Bar-do Thos-grol»”. W *Tybetańska księga umarłych*. Przetłumaczył Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo A.
- Kalinowski, Daniel, i Kulik-Kalinowska, Adela. 2013. *Trzy skarby. Motywy buddyjskie w kulturze polskiej*. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku.
- Kapstein, Matthew. 2010. *Tybetańczycy*. Przetłumaczył Justyn Hunia. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Pinkola Estés, Clarissa. 2001. *Biegająca z wilkami*. Przetłumaczyła Agnieszka Cioch. Poznań: Zysk i S-ka.
- Powers, John. 2008. *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*. Przetłumaczyła Joanna Janiszewska. Kraków: Wydawnictwo A.
- Sieradzan, Jacek, red. 1994. *Śmierć i umieranie. Tradycja tybetańska*. Katowice: VERBUM.
- Sogyal, Rinpoche. 2017. *Tybetańska księga życia i umierania*. Przetłumaczył Adam Koziel. Warszawa: mandala.
- Tenga Rinpoche. 1998. *Przejście i wyzwolenie. Objasnienia do medytacji w Bardo*. Przetłumaczyła Ewa Waldeck-Kurtyka. Kraków: Karma Kamtchang.
- Thomas, Louis-Vincent. 1991. *Trup*. Przetłumaczył Krzysztof Kocjan. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Tokarska-Bakir, Joanna. 1997. *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum.
- Tybetańska Księga Umarłych*. 1991. Przetłumaczył Ireneusz Kania. Kraków: Oficyna Literacka.



Źródła internetowe

Prajnaparamita: Mother of Buddhas. Tricycle. Dostęp 11 stycznia 2024. <https://tricycle.org/trikedaily/prajnaparamita-mother-buddhas>.

Funeral reforms in Tibetan areas. China Daily. Dostęp 21 stycznia 2024. https://www.chinadaily.com.cn/china/2012-12/13/content_16015555.htm.

