

MAREK SZYMAŃSKI

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Katedra Historii Filozofii i Filozofii Porównawczej

e-mail: marek.szymanski@mail.umcs.pl

<https://orcid.org/0000-0003-3233-2678>

DOI: 10.34813/ptr1.2025.4

Funkcje mandali w indyjskim buddyzmie tantrycznym

Functions of mandala in Indian Tantric Buddhism

Abstract. Buddhist mandalas are multifunctional, religious artifacts typical of Tantric Buddhism. The primary ritual function of the mandala (along with other magical instruments) is to present supernatural beings in the ritual space. The purpose of this presence is to use the miraculous power of Buddhas, Bodhisattvas, etc. for the purposes specified by the participants of the rites. The meditative function of the mandala, which emerged a little later, is to provide a model for the community of supernatural beings in the process of visualization. The adept was supposed to internalize the mandala by methodically imagining and identifying with the beings it represented. In the strong interpretation, the result of identifying with the visualized ruler of the mandala is the attainment of Buddhahood. According to traditional Buddhist soteriology, however, Buddhahood is the result of an elite experience. To make the new soteriological method credible, it was necessary to attribute a cognitive function to the mandalas.

Keywords: mandala, Tantric Buddhism, ritual, visualization, Buddhahood

Wstęp

Mandale są graficznymi artefaktami charakterystycznymi dla tantryzmu, czyli ponadwyznaniowego ruchu religijnego, który wyłonił się i rozwijał

szczególnie intensywnie w średniowiecznych Indiach. Geometryczne układy, nazywane „mandalami” lub „jantrami”, są wykorzystywane w różnych odłamach tantryzmu. Ich pochodzenie pozostaje problematyczne. Układy te różnią się istotnie w wielu aspektach, co sprawia, że definicja mandali (podobnie jak dystynkcja między mandalami a jantrami) jest kwestią sporną (Bühnemann, 2003, s. 13–56).

Buddyzm tantryczny, zwany „wadźrajaną”, zdominował starsze postaci buddyzmu w Indiach, a w niektórych regionach poza Indiami uzyskał status religii dominującej (m.in. w Tybecie). Niniejszy tekst jest poświęcony wyłącznie mandalom buddyjskim, które można traktować jako dziedzinę względnie niezależną od tantryzmu niebuddyjskiego. Buddyjskie mandale powstały w Indiach, ale wraz z wadźrajaną rozprzestrzeniły się w innych krajach Azji, gdzie podlegały różnym modyfikacjom. Poniżej uwzględniono buddyjskie mandale, które powstały i były stosowane w Indiach.

Celem prezentowanego tekstu nie jest jednak wszechstronne omówienie rozwoju buddyjskich mandali na subkontynencie indyjskim. Czytelnik nie znajdzie tu również szczegółowego omówienia żadnej konkretnej mandali. Przedmiotem uwagi są wybrane prawidłowości, zmiany i trendy, które pozwalają zrozumieć główne funkcje pełnione przez rozpatrywane artefakty. Materiał historyczny stanowi tu podstawę fenomenologicznej rekonstrukcji złożonej i specyficznej postaci aktywności religijnej, jaką stanowi posługiwanie się buddyjskimi mandalami¹.

Pojęcie buddyjskiej mandali

Nawet buddyjskie mandale trudno sprowadzić do wspólnego mianownika. Problemy z określeniem istoty buddyjskiej mandali są rezultatem dynamicznej ewolucji i różnorodności rozpatrywanego zjawiska. Definicja, która nie ignoruje specyficznych i rozpowszechnionych cech tego zjawiska, a zarazem nie eliminuje arbitralnie z zakresu pojęcia mandali obiektów, które nie posiadają owych własności, musi mieć charakter typologiczny. Optymalna wydaje się strategia, która polega na traktowaniu pojęcia buddyjskiej mandali jako modelu, który obejmuje cechy uzyskiwane na różnych etapach rozwoju rozpatrywanego zjawiska. W wielu mandalach mamy do czynienia z kumulacją tych własności. Za mandale mogą być jednak uznawane obiekty nieposiadające wszystkich własności tak określonego wzorca.

¹ Rezultaty przełomowych badań Koichiego Shinohary i Kimiaki Tanaki wymagają syntezy z uwzględnieniem, przypisywanej mandalom przez buddystów, funkcji poznawczej.

Zgodnie ze wskazaną strategią buddyjskie mandale są obiektami o następujących własnościach:

1. Mandala to geometryczny układ, który zawiera figuralne podobizny, symbole, słowa lub miejsca reprezentujące bóstwa wadźrajany (*devā, devatā*). Istoty te to buddowie, bodhisattwowie lub inne postaci, którym przypisywana jest nadprzyrodzona moc i które są przedmiotem czci².

2. Mandala jest wyodrębnionym obszarem, w którym manifestuje się jakoby moc bóstw. Moc ta jest wykorzystywana do osiągania ludzkich celów.

3. Określonym bóstwom są przyporządkowane konkretne miejsca w mandali. Dzięki temu mandala jest diagramem przedstawiającym strukturę panteonu.

4. Mandala składa się z koncentrycznych części. W takiej strukturze odzwierciedla się przekonanie o hierarchicznej strukturze panteonu. Prymat należy do najwyższego bóstwa – władcy mandali, który zajmuje pozycję centralną. Odległość pozostałych istot od środka jest odwrotnie proporcjonalna do przypisywanej im mocy.

5. Centralna część diagramu symbolizuje pałac, a główne bóstwo – władcę zasiadającego na tronie. Bóstwa otaczające władcę reprezentują królewski dwór. Polityczną symbolikę mandali należy interpretować zgodnie z zasadami quasi-feudalnej kultury politycznej średniowiecznych Indii. Kluczowe jest przekonanie o całkowitej zależności bóstw od władcy mandali. Kompetencje bóstw podrzędnych są rozumiane jako partycypacja w mocy bóstwa głównego (Davidson, 2002, s. 131–140; Gray, 2023, s. 84–86).

6. Mandale orientowano względem kardynalnych kierunków. Osie wschód–zachód i północ–południe wyznaczają położenie mandali oraz sposób rozmieszczenia bóstw. W lokalizacji bóstw wokół bóstwa centralnego ważną rolę odgrywają też kierunki pośrednie³.

7. Najważniejsze z bóstw zależnych od władcy mandali posiadają swoje orszaki, czyli odrębne grupy bóstw podporządkowanych. W tym kontekście mówi się o familiach czy klanach (sanskryt. *kula*), które tworzą panteon. Władca mandali, niezależnie od sprawowania władzy nad całą mandalą, posiada rodzinę własną, odrębną od innych. Na podział mandali na koncentryczne części nakłada się więc podział na segmenty przyporządkowane familiom. Segmenty te odpowiadają krajom kontrolowanym bezpośrednio przez feudała albo jego wasali (Davidson, 2002, s. 140–142).

² Słowo „bóstwo” stosowane jest dalej właśnie w takim, charakterystycznym dla wadźrajany, znaczeniu.

³ Początkowo buddyjskie mandale były orientowane na zachód, a później na wschód (w tym kierunku znajduje się główna brama i tam skierowana jest twarz władcy mandali) (Tanaka, 2018, s. 268).

8. Dwuwymiarowa mandala reprezentuje rzeczywistość trójwymiarową, czyli społeczność bóstw zgromadzonych w pawilonie lub pałacu. Przestrzenny charakter semantycznego korelatu może być wskazywany przez tworzenie nadziemnej części mandali (słupy w narożnikach, liny je łączące, kotary, baldachim itp.) albo przez umieszczenie wizerunków bóstw w kaplicy czy małym pawilonie (Shinohara, 2014, s. 72, 80–83; Tanaka, 2018, s. 268; Luczantis, 2008, s. 114–115). Różnica między dwuwymiarową mandalą a jej przestrzennym korelatem zostaje całkowicie zniesiona w procesie wizualizacji mandali.

9. Poszczególnym elementom mandali są przyporządkowane określone części świata (m.in. żywioły, kontynenty, klasy poznawalnych treści), a także składniki lub funkcje ludzkiego organizmu. Za pomocą ograniczonej liczby bóstw i innych elementów mandale reprezentują całą rzeczywistość naturalną, i to w wielu aspektach równocześnie. Mandala jest więc także symbolicznym wizerunkiem makro- i mikrokosmosu.

Sanskryckie słowo *maṇḍala* w jednym z głównych znaczeń denotuje koła. Możliwe, że początkowo okrąg wyznaczał centralną część mandali, do której zapraszano bóstwa, albo był sposobem wskazywania miejsc poszczególnych istot nadprzyrodzonych (Luczantis, 2008, s. 119; Tanaka, 2018, s. 38). Współśrodkowa struktura mandali zdaje się stanowić wypadkową (naturalnej w przestrzeni sakralnej) orientacji na centrum oraz tendencji do multiplikowania uwzględnianych postaci. Koncentryczna struktura nie wyklucza jednak porządkowania pewnych części mandali wokół własnych centrów, podporządkowanych współśrodkowemu schematowi głównemu, jak w przypadku tzw. Mandali Wadźra-dhatu (Davidson, 2002, s. 137–139). Szczególnymi przypadkami są artefakty tworzone na zasadzie umieszczenia obok siebie wielu mandali. Motywację do tworzenia takich złożonych mandali stanowiła chęć zestawienia różnych bóstw uwzględnionych w odrębnych mandalach (Tanaka, 2018, s. 113–118, 203–206, 213, 221).

Buddyjskie mandale różnią się liczbą, rozmieszczeniem i doбором bóstw (zarówno w zakresie uwzględnianych klas istot, jak i ich indywidualnej tożsamości). Różnią się też co do identyfikacji bóstwa centralnego. Ta różnorodność odzwierciedlała zarówno zróżnicowanie i ewolucję poglądów na temat panteonu, jak i tendencję do rozumienia mandali jako funkcjonalnie wyspecjalizowanych, tj. do łączenia ich ze ściśle określonymi celami.

Do bóstw umieszczanych w mandalach należą tradycyjne postaci przejęte z mahajany, tj. buddowie, bodhisattwowie i bóstwa usznisza (*uṣṇīṣa*). Uwzględniano również ponadkonfesyjnie czczone istoty chroniące przed złem (np. nagów) oraz bóstwa hinduskie (nawrócone jakoby na buddyzm). Jakszy Wadźrapanemu nadano status bodhisattwy i jednego z najważniejszych bóstw panteonu. Wprowadzano postaci zupełnie nowe, jak Wadźrasattwa (efekt

połączenia postaci bodhisattw Wadźrapaniego i Samantabhadry), strażnicy bram mandali oraz boginie, które uosabiają zakłęcia, cnoty bodhisattwów lub dary ofiarne (Snellgrove, 2002, s. 34–41; Tanaka, 2018, s. 16, 34, 36–37, 97–100, 134–142). Oryginalnym składnikiem wadźrajany jest kult bóstw agresywnych, często o monstualnym wyglądzie. Symbolizują one boską moc poskramiania przeciwników buddyzmu i wrogów buddystów. Włączenie gniewnych bóstw do panteonu uzasadniano, przyznając im status emanacji znanych buddów czy bodhisattwów. Przypisano im rolę ujarzmicielei bóstw hinduskich oraz atrybuty tych bóstw. Ważnym aspektem rozwoju buddyzmu tantrycznego jest wzrost znaczenia groźnych bóstw. Ostatecznie zajęły one w indyjskich mandalach główne pozycje (Linrothe, 1999; Tanaka, 2018, s. 34–36, 191–192, 206–210). Wzmacniała się również pozycja bóstw żeńskich. W tzw. tantrach najwyższej jogi boginie są rozumiane jako seksualne partnerki bóstw męskich i często przedstawiane w mandalach jako obejmujące bóstwa męskie (heteroseksualny stosunek płciowy stał się symbolem stanu buddy) (Hatley, 2012, s. 119–121; Snellgrove, 1959, s. 22–25; Tanaka, 2018, s. 173–178). Boginie, jak Nairatmja czy Wadźrawarahi, bywają głównymi bóstwami mandali (Tanaka, 2018, s. 211, 215).

Ewoluowała również struktura buddyjskich mandali. Można wyróżnić następujące aspekty tego procesu:

1. Struktura mandali zmieniała się wraz z doborem i liczbą postaci uwzględnianych w mandalach. Struktura ta jest bowiem głównie sposobem porządkowania miejsc przydzielonych określonym bóstwom.

2. Pełna symetria w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym nie jest cechą wszystkich mandali buddyjskich. Pojawiła się po raz pierwszy w mandali opisaney w *Prajñā-pāramitānaya-sūtra* i była związana z deifikacją doktrynalnych twierdzeń (tak rozumiane bóstwa grupowano po pięć czy cztery, stosownie do podziału twierdzeń) (Tanaka, 2018, s. 118–119).

3. Cechą wielu wczesnych mandali jest lokowanie bóstw w obrębie kwadratu symbolizującego pawilon, który jest dzielony na dwa koncentryczne sektory (wewnętrzny i zewnętrzny). Sektorom przyporządkowywano różne bóstwa i wyposażano je w wejścia, w których lokowano symboliczne bramy. Schemat ulegał komplikacji wskutek wyróżnienia większej liczby kwadratowych i koncentrycznych sektorów panteonu (Tanaka, 2018, s. 41–56). Do późnego wieku IX okrąg otaczający mandalę (charakterystyczny dla mandali tybetańskich) nie był powszechnie stosowany (Tanaka, 2018, s. 263–264).

4. Do najstarszych sposobów rozmieszczenia bóstw w mandali należą te związane z mahajanistycznym kultem ośmiu głównych bodhisattwów: osiem okręgów umieszczonych w kwadracie (dla ośmiu bodhisattwów wokół buddy), dziewięciopanelowa krata tworzona przez dwie linie poziome i dwie pionowe

przecinające się pod kątem prostym (w panelach umieszczano centralnego buddę i ośmiu bodhisattwów) oraz ośmioszprychowe koło (z bodhisattwami wokół bóstwa centralnego). W tantrze *Vajrapānyabhiṣeka* znajdujemy najstarszy opis struktury mandali jako lotosu z bóstwami w środku i na płatkach (wcześniej lotos pełnił rolę siedziby bóstwa głównego). Krata, krąg i lotos stały się wariantami podstawowej struktury mandali. Bardziej skomplikowane struktury tworzone przez dodawanie szprych czy płatków, przez wprowadzanie uzupełniających (koncentrycznych) kręgów czy lotosów lub przez łączenie wzorów podstawowych (Tanaka, 2018, s. 37–40, 266).

5. Na strukturę mandali wpływał sposób dzielenia bóstw na rodziny. Między połową VI a początkiem VII wieku wyłonił się model trzech rodzin. Wzorzec ten polega na wyróżnieniu trzech klas buddyjskich bóstw z Śakjamunim (z czasem jego miejsce zajął Wairocana), Awalokiteśwarą i Wadźrapanem na ich czele. Model znajdował (wielowariantowe) odzwierciedlenie w strukturze mandali. Kulminację tego podejścia stanowi tzw. Mandala Garbhy opisana w tantrze *Mahā-Vairocana-abhisambodhi* (Tanaka, 2018, s. 61–78). W tzw. Mandali Wadźra-dhatu z tantry *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha* (druga połowa VII wieku) wprowadzono wpływowy schemat pięciu rodzin przyporządkowanych pięciu buddom. Wairocanę umieszczono w środku mandali, a pozostałych czterech buddów bezpośrednio wokół niego w kardynalnych kierunkach (Tanaka, 2018, s. 129–131). W mandali z *Tantry Guhjasamādhi* (VIII wiek) rolę Wairocany przejął budda Akszobhja. W centrum późniejszych mandali zwykle umieszczano właśnie jego albo bóstwa uznawane za jego emanacje (Tanaka, 2018, s. 166–167). W tzw. tantrach matki wprowadzono schemat sześciu rodzin. Początkowo reprezentowany był przez zestawienie sześciu małych mandali w jednym kwadratowym pawilonie. W *Tantrze Kalaśakry* (zapewne z pierwszej połowy XI wieku) strukturze sześciu rodzin odpowiada schemat pary bóstw w centrum otoczonej przez czterech buddów w kierunkach kardynalnych (Tanaka, 2018, s. 199, 252–254; por. Snellgrove, 2002, s. 189–198).

Rytualna funkcja mandali

Informacje o najstarszych buddyjskich mandalach czerpiemy z tekstów nazywanych „dharani-sutrą”. Opisano w nich popularne buddyjskie obrzędy, które rozwinęły się na bazie prostej recytacji zaklęć zwanych „dharani” lub „mantrami” (*dhāraṇī*, *mantra*). Obrzędy takie odprawiano, by uobecnić bóstwa w przestrzeni rytualnej i wykorzystać ich moc do celów doczesnych lub soteriologicznych. Obok zaklęć posługiwano się szerokim spektrum magicznych instrumentów, które obejmowało m.in. gesty (*mudra*), dary ofiarne oraz

mandale. Te ostatnie były geometrycznymi układami zawierającymi elementy reprezentujące bóstwa i wykonanymi na podłożu zgodnie z określonym wzorem (często z zastosowaniem liny i kolorowych proszków). Obrzędowe wykorzystanie mandali opierało się na przekonaniu o ich metonimicznym związku z bóstwami. Wykonanie mandali w wybranym miejscu konstituowało związek tego stanowiska z bóstwami, wyodrębniając go z przestrzeni profanicznej. Posłużenie się mandalą wymagało trojakich czynności rytualnych: oczyszczenia danego miejsca, naniesienia mandali na podłoże oraz czynności realizujących właściwy cel obrzędu⁴.

Mandale znane z dharani-sutr miały kształt kwadratowy albo kolisty i zróżnicowane wymiary. Początkowo były swoistymi ołtarzami wykonanymi bezpośrednio na podłożu albo na specjalnym podwyższeniu, na których składano bóstwom ofiary. Jedną z cezur we wczesnym rozwoju mandali było wprowadzenie do nich osób oraz wykonywanie stosownych czynności rytualnych wewnątrz. Czasem w trakcie rytuału przechodzono od jednej mandali do sąsiedniej (z uwagi na ich funkcjonalną specjalizację) (Shinohara, 2014, s. 46, 242 [przyp. 51], 243 [przyp. 60]; Dalton, 2023, s. 74–75).

Koichi Shinohara wykazał, że rozwój buddyjskich mandali był ściśle związany z ewolucją obrzędów, w których je wykorzystywano. Zdaniem japońskiego badacza recytacja zaklęć z wykorzystaniem mandali oraz recytacja zaklęć przed podobizną bóstwa są postaciami aktywności rytualnej niezależnymi co do genezy i wtórnie połączonymi. Shinohara sądzi, że najstarszymi mandalami są „mandale wodne” niezawierające żadnych wizerunków istot nadprzyrodzonych. W ich środku umieszczano dzban z wodą (i symbolicznymi dodatkami), który reprezentował bóstwa⁵. Rdzeniem obrzędów z wykorzystaniem takich mandali była recytacja zaklęć i wykonywanie mudr. W rytuałach bez użycia wizerunków często dążono do przywołania określonej grupy bóstw (np. buddów dziesięciu kierunków). Za potwierdzenie skuteczności obrzędu uznawano spontaniczną wizję uobecnianych istot (Shinohara, 2014, s. XV, 10–12, 14, 44–46, 194–195).

Podobizny bóstw (malowidła albo rzeźby) wprowadzono do mandali w związku z modyfikacją scenariusza obrzędów wykorzystujących zaklęcia. Zmiana opierała się na przekonaniu, że uobecnione bóstwo wciela się w swój kultowy wizerunek (ożywiając go). Podobiznę bóstwa umieszczano w centrum mandali, obok dzbana lub zamiast niego. Przyjęło się otaczać tę podobiznę rytualnymi akcesoriami, wizerunkami innych bóstw albo wyznaczonymi

⁴ Wyraźne odróżnienie wczesnych mandali od przestrzeni rytualnej wyodrębnianej w starszych obrzędach buddyjskich może być problematyczne (Dalton, 2023, s. 74).

⁵ Wypowiadanie dharani ponad wodą, którą później rozpryskiwano dla ochrony, należy do najprostszych wariantów rytualnej recytacji zaklęć (Dalton, 2023, s. 42).

miejscami, które reprezentowały inne bóstwa. Dążono do uobecnienia bóstwa przedstawionego w centralnym wizerunku. W scenariuszu rytualnym skoncentrowanym na wizerunku kultowym ważną rolę odgrywały rozbudowane praktyki ofiarne. Różne mandale służyły uobecnianiu różnych bóstw. Przypisywano im gotowość do określonych działań dobroczynnych (np. do uzdrawiania, sprowadzania deszczu, wymazywania win) oraz łączono z określonymi mantrami i mudrami (Shinohara, 2014, s. XV, 23–27, 35, 46–57, 242).

Częścią obrzędów z wykorzystaniem mandali stała się konsekracja uczestników. Rozwinęła się ona w elitarną ceremonię inicjacji w określoną mandalę. Był to złożony obrzęd wtajemniczenia i wyświęcenia, który przygotowuje nowych rytualnych specjalistów. Uważano ich za przygotowanych do celebrowania praktyk związanych z tą mandalą, do której zostali inicjowani. Inicjacja obejmowała m.in. wyznaczenie i dekorowanie mandali, ofiary ogniowe, polanie lub pokropienie nowicjusza wodą z dzbanki oraz przekaz stosownej wiedzy (Shinohara, 2014, s. 57–68). Konsekracja z wykorzystaniem mandali stała się również podstawą obrzędów pogrzebowych, które miały zapewnić zmarłym pomyślne inkarnacje (Dalton, 2013, s. 51–55).

Ważnym etapem w rozwoju rozpatrywanego zjawiska było powstanie mandali reprezentujących cały panteon. Były w nich uwzględnione wszystkie klasy bóstw. Reprezentowały je poszczególne części mandali (nie było żadnych wizerunków), w których składano ofiary przeznaczone odpowiednim istotom. Dopiero takie mandale można uznać za diagramy panteonu. Celem obrzędów je wykorzystujących było równoczesne uobecnienie wszystkich bóstw. Tego rodzaju mandale wprowadzono w kontekście rytualnej inicjacji specjalistów od obrzędów. Kandydaci z zawiązanymi oczami rzucali na mandalę kwiat, co pozwalało jakoby nawiązać więź z określonym bóstwem. Kandydata wprowadzano w tajniki rytuałów odprawianych dla tego właśnie bóstwa. Taki scenariusz rytualny powstał jako zwornik odrębnych tradycji rytualnych związanych z różnymi bóstwami. W rozpatrywanych mandalach bóstwa były rozmieszczane wokół postaci centralnej (wydaje się, że pierwotnie był nią Awalokiteśwara). Dążono jednak do nawiązania więzi z bóstwem, którego tożsamość była określona przez miejsce, na które pada kwiat. Postać centralna nie odgrywała roli uprzywilejowanej i dlatego jej tożsamość uznawano za kwestię otwartą (Shinohara, 2014, s. XVI–XVII, 32–35, 64–70).

Rozwój mandali nie polegał na konsekwentnym zastępowaniu starszych modeli przez nowsze. Różne podejścia ścierały się, przenikały i uzupełniały. Nie zrezygnowano np. z wprowadzania do mandali wizerunków bóstw (czasem malowanych bezpośrednio na podłożu), chociaż nie traktowano ich już jako newralgicznych elementów mandali, często uznając ich obecność za opcjonalną (Tanaka, 2018, s. 266–268).

Tanaka sądzi, że buddyjskie mandale wywodzą się z funkcjonujących w mahajanie zbiorowych podobizn buddów i bodhisattwów. Chodzi o wizerunki przedstawiające triady lub audytoria wysłuchujące kazań jednego z buddów. Grupy takie były tematem malowanych zwojów (*paṭa*), które od III wieku tworzone w Indiach dla celów kultowych. Tanaka ignoruje jednak rytualny kontekst genezy mandali. Nie uwzględnia tego, że układy graficzne wykorzystywane w tym kontekście początkowo nie służyły rozlokowaniu grupy bóstw. W świetle ustaleń Shinohary hipotezę Tanaki należy odnosić nie do powstania buddyjskich mandali, lecz do nadania im określonych cech (lokowania bóstw w obrębie prostokątnego pawilonu, podziału pawilonu na dwa kwadratowe sektory przyporządkowane różnym bóstwom, skłonności do symetrycznego rozmieszczania bóstw, obecności bram w czterech wejściach do sektorów) (Tanaka, 2018, s. 15–23, 285).

Funkcja rytualna mandali jest jej funkcją pierwotną i podstawową. Polega na uobecnianiu, razem z innymi elementami magicznego instrumentarium, bóstw w przestrzeni rytualnej⁶. Mandale wykonane na podłożu i służące uobecnianiu bóstw w rytualnym kontekście należy odróżniać od rysunków, które pełniły rolę amuletów (Dalton, 2023, s. 70–73). W drugim przypadku mamy do czynienia z wtórnym zastosowaniem graficznych schematów. Mandale tworzone jako ilustracje dołączane do manuskryptów, jako większe malowane zwoje albo jako murale są również zjawiskiem pochodnym. Przygotowują do tworzenia rytualnych mandali (stanowią poglądowy instruktaż) albo pomagają je wizualizować (Luczantis, 2008, s. 112, 117).

Medytacyjna funkcja mandali

Omówione wyżej scenariusze buddyjskich obrzędów opartych na recytacji zaklęć zostały zmodyfikowane pod wpływem szybko rozwijającej się fascynacji wizualizacją (czyli metodyczną pracą wyobraźni) i wzorcem nawiedzenia przez bóstwo. Specjalista odprawiający rytuał miał w trakcie obrzędu wizualizować bóstwa, co jakoby prowadziło do ich realnego przybycia. Dążono zarazem do tymczasowej identyfikacji z uobecnianymi istotami nadprzyrodzonymi. Identyfikację tę próbowano również osiągnąć za pomocą pracy wyobraźni: wyobrażając sobie własną osobę w roli bóstwa lub imaginując sobie serię przekształceń lub atrybucji, które symbolizują tożsamość własnej osoby i istoty

⁶ Autorzy tantr najwyższej jogi poszerzyli (pod wpływem obrzędowości śiwaickiej) owo magiczne instrumentarium o taniec, czynności seksualne i zachowania transgresyjne. Mandale stały się miejscami dokonywania czynności kultowych, które z perspektywy tradycyjnego buddyzmu nie miały nic wspólnego z ortopraksją i moralnością.

boskiej (wizualizowano kremację własnego ciała w płomieniu, który powstał z wadźry [symbolu stanu buddy], a następnie wyłonienie się bóstwa z popiołu; wizualizowano sylaby odpowiadające bóstwom w różnych częściach swego ciała itp.) (Shinohara, 2014, s. XVII, 136–144, 158–162, 165). Wyobraźni przyznano więc status narzędzia służącego uobecnieniu bóstw w przestrzeni rytualnej (odpowiednio stabilną i żywą wizualizację utożsamiono ze spostrzeżeniem). Przypisano jej również funkcję czynnika zmieniającego organizm ludzki w naczynie, w którym uobecnia się bóstwo. Obrzędy inicjacji zaczęły być rozumiane jako uzyskanie przez nowicjusza szczególnych kwalifikacji wskutek zjednoczenia z wizualizowanym bóstwem mandali (Shinohara, 2014, s. 167, 171–172, 178; Dalton, 2023, s. 75–77).

W kontekście rozwoju praktyk wizualizacyjnych ukonstytuowała się nowa rola mandali. Uznano, że skuteczność obrzędu wymaga od osoby go odprawiającej uwewnętrznienia mandali, czyli wizualizacji bóstw danej mandali i identyfikacji z nimi. Mandala stała się modelem trójwymiarowej wizualizacji boskiej społeczności. W takiej perspektywie cała mandala (a nie tylko pewne jej elementy) pełni funkcję podobizny. Kreatywna moc wyobraźni tu i teraz dokonuje przemiany tego wizerunku w pełnowymiarową rzeczywistość (czyli uobecnia tę rzeczywistość w przestrzeni rytualnej). Kulminacyjnym punktem procesu wizualizacji mandali stała się identyfikacja z władcą mandali, który reprezentuje wszystkie bóstwa mu podporządkowane (zgodnie z przekonaniem, że są one tylko przekształceniami bóstwa głównego)⁷. Tę nową funkcję mandali można nazwać „medytacyjną”. Była ona realizowana w kontekście rytualnym, znacząco modyfikując jednak przebieg i interpretację obrzędów. Ranga przyznana wyobraźni była tak wysoka, że wizualizację trójwymiarowej mandali w określonym miejscu uznawano za czynność, która umożliwia wykonanie tam mandali fizycznej (Dalton, 2023, s. 100–101).

W obrzędach z wizualizacją ikonografia bóstw została zintegrowana z praktyką rytualną. Żywe wyobrażanie sobie postaci, od którego zależy jakoby skuteczność obrzędu, wymagało bowiem uwzględniania szczegółów wyglądu tych postaci. W tym kontekście nieocenioną rolę odgrywały precyzyjne instrukcje dotyczące sposobu wyobrażania sobie bóstw mandali (Shinohara, 2014, s. XV, 196, 201–204). Co więcej, mandala stała się wzorcem wizualizacji bóstw w ich naturalnym otoczeniu, które musiało zostać określone w sposób bardziej precyzyjny (Gray, 2023, s. 85). Wydaje się, że mandale malowane na materiale wprowadzono jako pomoc w procesie wizualizacji skomplikowa-

⁷ Zdaniem Shinohary przekonania, że wszystkie bóstwa mają taką samą naturę (ta zaś jest identyczna z naturą umysłu adepta) oraz że wszystkie postaci mandali są przekształceniami najważniejszej z nich, narzucały się w rezultacie zakwestionowania różnicy między realnymi obiektami a wytworami wyobraźni (Shinohara, 2014, s. XVII, 160–161, 166–169).

nych układów. Nawet jeśli początkowo miały charakter uproszczony, to dały początek odrębnej i dynamicznie rozwijającej się dziedzinie sztuki religijnej (Wang, 2013, s. 208–210).

Obrzędy, w których dążono do identyfikacji z wizualizowanymi bóstwami, służyły osiągnięciu celów doczesnych lub soteriologicznych. Początkowo pogląd o rzeczywistej identyfikacji łączył się z przekonaniem, że skuteczność obrzędu jest zależna od cudownej aktywności bóstwa, które tymczasowo wcieliło się w uczestnika obrzędu. W tej perspektywie utożsamienie się z bóstwem jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym, osiągnięcia celu rytuału. Rozpowszechnił się jednak pogląd, zgodnie z którym identyfikacja z wizualizowanym bóstwem w kontekście rytualnym sprawia, iż wszystkie te boskie cechy, które są charakterystyczne dla stanu buddy, są przez adepta zachowane na stałe. Tymczasowa identyfikacja pozwala więc jakoby osiągnąć trwały stan wspólny wszystkim buddom. Po zakończeniu rytuału adept ma odzyskiwać własną tożsamość, ale zmodyfikowaną przez cechy boskie. Była to zasadnicza zmiana podejścia, która pozwalała uznać pełne utożsamienie się z wizualizowanym władcą mandali za wystarczający warunek osiągnięcia stanu buddy. Charakterystyczna dla wadźrajany metoda soteriologiczna zwana „jogą bóstwa” polega na tak rozumianej identyfikacji. Takie podejście jest charakterystyczne dla autorów tzw. tantr jogi, na czele z tą o znamienym tytule „Kompendium dotyczące istoty wszystkich buddów” (*Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha*)⁸. W kontekście jogi bóstwa mandala stała się miejscem systematycznej praktyki religijnej, której bezpośrednim celem jest osiągnięcie przez adepta stanu buddy. Inicjacja w mandalę przez nauczyciela-mistrza stała się zaś obrzędem, który przygotowuje do takiej praktyki.

Kognitywna funkcja mandali

Mandale mogą stanowić poglądową pomoc w procesie przekazu, utrwalania i odświeżania buddyjskich poglądów na temat bóstw, świata i ludzkiego organizmu. Artefaktom tym przypisano jednak znacznie ważniejszą rolę o charakterze kognitywnym. Odpowiednie posługiwanie się mandalą ma radykalnie modyfikować procesy poznawcze, nadając im postać charakterystyczną dla buddów. Takie stanowisko jest ściśle związane z przywołanym przekonaniem, że identyfikacja z władcą mandali prowadzi do osiągnięcia stanu buddy. Uwia-

⁸ W późniejszym buddyzmie tantrycznym, który znalazł wyraz w tantrach najwyższej jogi, uznano natomiast, że wizualizacja i identyfikacja z bóstwami mandali stanowi pierwszą fazę duchowego rozwoju adepta i musi być uzupełniona o dodatkowe praktyki rytualne lub medytacyjne.

rygodnienie nowatorskiej metody zbawczej wymagało wpisania jej w ramy tradycyjnej buddyjskiej soteriologii. Zgodnie z nią stan buddy stanowi rezultat elitarnego poznania bezpośredniego, które ujawnia prawdziwy sposób istnienia własnej osoby i świata. Zwolennikom nowej metody nie pozostawało nic innego, jak przyjąć, że właściwe posługiwanie się mandalą zasadniczo zmienia sposób postrzegania i rozumienia rzeczywistości.

Można wyróżnić cztery niewykluczające się sposoby rozumienia tej funkcji w indyjskiej wadźrajanie:

1. Poszczególne elementy mandali utożsamiano z głównymi tezami buddyjskiej doktryny, przyjmując zarazem, że umiejętna wizualizacja mandali umożliwia naoczną weryfikację owych twierdzeń. W tej perspektywie sprawą kluczową jest łączenie wizualizacji mandali z kontemplacją głównych elementów doktryny. *Prajñā-pāramitā-naya-sūtra* jest najstarszym świadectwem procesu deifikacji twierdzeń doktrynalnych. W takiej perspektywie identyfikację z pewnym wizualizowanym bóstwem rozumiano jako partycypację w tej wiedzy, którą ono uosabia. Kontemplację odpowiedniego twierdzenia postrzegano zaś jako pomoc w osiągnięciu owej identyfikacji. Identyfikacja z władcą mandali (który reprezentuje bóstwa pozostałe) ma prowadzić do uzyskania pełnej mądrości charakterystycznej dla buddów (Tanaka, 2018, s. 88, 97).

2. Poszczególne bóstwa mandali przyporządkowano tradycyjnym trzydziestu siedmiu czynnikom prowadzącym do przebudzenia (*bodhi-pakṣika-dharma*). Należą do nich różne duchowe osiągnięcia, m.in. o charakterze poznawczym. W wadźrajanie wszystkie te czynniki są rozumiane jako aspekty stanu buddy. Identyfikacja z bóstwami mandali pozwala jakoby adeptowi uzyskać przyporządkowane im czynniki. Realizacja wszystkich trzydziestu siedmiu czynników stanowi zaś kompleksową i nieodwracalną transformację adepta z uwzględnieniem aktywności poznawczej (Tanaka, 2018, s. 124–126, 242–245).

3. Według wyznawców wadźrajan mandala stanowi model, zgodnie z którym należy rozumieć rzeczywistość. Adept powinien dążyć do wykorzystywania struktury mandali jako wzorca, według którego interpretuje wszelkie dane manifestujące się w ramach własnej aktywności poznawczej. Implementacja struktury mandali do własnego poznania ma reorganizować percepcję i inne akty poznawcze, nadając im postać charakterystyczną dla buddów. Mandala stanowi źródłową dziedzinę konceptualnej metafory, którą można wyrazić słowami „pole świadomości to mandala”. Zgodnie z tą metaforą określone relacje między władcą mandali i pozostałymi bóstwami powinny być wykorzystane do interpretacji (dowolnych) treści manifestujących się w naszym poznaniu.

W tej perspektywie kluczowa jest genetyczna zależność wszystkich bóstw podrzędnych od władcy mandali oraz wspólnota natury istot nadprzyro-

dzonych (bóstwa mandali są postaciami przyjmowanymi przez jej władcę). Zastosowanie metafory „pole świadomości to mandala” wymaga, by podobnie rozumieć stosunek między świadomym podmiotem (odpowiednik władcy mandali) i ujmowanymi przedmiotami (odpowiedniki pozostałych bóstw). Buddyści tradycyjnie przyjmują, że ludzie standardowo porządkują pole świadomości, wpisując dane w dychotomiczny schemat interpretacyjny „realne przedmioty – substancjalne Ja poznające”. Zgodnie z rozpatrywaną metaforą wszelkie manifestowane przedmioty należy natomiast traktować jako wytwory świadomego podmiotu, które nie istnieją niezależnie od aktualnej aktywności poznawczej. Podmiot poznania nie powinien zaś być przeciwstawiany manifestującym się przedmiotom jako różna od nich substancja. Substancjalną jaźń należy rozumieć jako jeden z wielu nierzeczywistych przedmiotów wytwarzanych przez świadomy podmiot. Rozpatrywana metafora wyraża charakterystyczną dla mahajany tezę, zgodnie z którą poznawane przedmioty są puste (*śūnya*) (Hodge, 2003, s. 38–39; Szymański, 2023, s. 55–57). Teza ta była interpretowana w buddyzmie Wielkiego Wozu na trzy odmienne sposoby (charakterystyczne dla Nagardżuny, klasycznej jogačary oraz tradycji natury buddy) i wszystkie one były przywoływane w wadźrajanie, określając szczegółowy sposób rozumienia metafory „pole świadomości to mandala”.

Mandala powinna więc być traktowana przez adeptów wadźrajanu jako wzorzec sposobu rozumienia świata i własnej osoby. W tej perspektywie ważne są wybrane relacje między bóstwami, a nie dobór, rozmieszczenie i wygląd bóstw. Przyjmowano jednak zarazem, że to wizualizacja mandali i identyfikacja z jej władcą generują doświadczenie, które w nieodparty sposób uzasadnia adekwatność mandali jako wzorca strukturalizacji danych poznawczych, a także czyni ze stosowania tego modelu aktywność nieuniknioną i spontaniczną (Szymański, 2023, s. 57–58). Wizualizować można zaś tylko określoną mandalę, a nie abstrakcyjnie rozumiane relacje. Uznawano przy tym, że soteriologiczna skuteczność wizualizacji mandali jest zależna od wyraźnej świadomości roli mandali jako wzorca interpretacyjnego (od świadomości związku mandali z koncepcją tzw. pustki). Ta świadomość ma być rezultatem instruktażu i treningu (Gray, 2023, s. 86–88)⁹.

4. Czwarty sposób rozumienia zbawczej funkcji kognitywnej mandali jest związany z przyporządkowaniem poszczególnym elementom mandali różnych składników/aspektów świata lub części/funkcji ludzkiego organizmu. I tak określonym grupom bóstw są przyporządkowywane skupiska (*skandha*), żywioły, jednostki czasu, składniki ludzkiego ciała, zmysły i rozum (*manas*) lub odpowiadające im dziedziny przedmiotowe, postaci świadomości, władze

⁹ W omówionej perspektywie różne mandale są zasadniczo równorzędnymi instrumentami transformacji adepta.

działania, różne postaci aktywności poszczególnych władz działania, konkretne miejsca w Indiach. Przyporządkowanie jest zwykle dokonywane zgodnie z zasadą „jeden odpowiada jednemu”, a więc np. konkretny budda jest łączony z określonym żywiołem (Tanaka, 2018, s. 167–169, 181, 184, 188–189, 211–212, 218–219, 222–223). W przypadku mandali opisanej w *Tantrze Kalaśakry* również koncentryczne komponenty niefiguralne reprezentują poszczególne żywioły, zaś cały schemat (ważne są m.in. proporcje określające wielkość poszczególnych części mandali) odpowiada strukturze kosmosu rozpatrywanego zarówno w aspekcie jego ewolucyjnej genezy, jak i względnie statycznego rezultatu, który rozciąga się wokół góry Sumeru (Tanaka, 2018, s. 235–239, 245–252, 254–255).

Omówione przyporządkowania stanowią egzemplifikacje zasady, zgodnie z którą mandala reprezentuje równocześnie dziedzinę tego, co doskonałe (stan buddy przedstawiony pod postacią boskiej społeczności¹⁰), oraz dziedzinę tego, co niedoskonałe (kosmos tradycyjnie rozumiany w buddyzmie jako miejsce odradzania się i cierpienia). Ta paradoksalna dwubiegunowość semantyczna wyraża stanowisko przejęte z mahajany. Zgodnie z nim wieczne i niezindywidualizowane ciało dharmiczne buddy (*dharma-kāya*) przenika kosmos, stanowiąc doskonały aspekt niedoskonałej rzeczywistości. Różnica między istotą cierpiącą a tym, kto osiągnął ostateczny cel buddyjskiej praktyki, ma być konstytuowana przez rozpoznanie owej dwuwymiarowości świata, a nie przez translokację z jednej dziedziny bytowej do innej (Williams, 2000, s. 216–218). Dlatego wadźrajanie stan buddy jest rozumiany jako trudny do osiągnięcia sposób funkcjonowania umysłu, w którym aktywność w świecie pełnym cierpienia łączy się harmonijnie z uszczęśliwiającym rozpoznanem doskonałości tego samego świata. Nauka o dwuaspektowości świata znalazła również wyraz w ideach posadowienia pałacu bóstw na szczycie kosmosu (a nie poza jego obrębem) oraz wyłonienia się świata z mandali (Gray, 2023, s. 84–85)¹¹.

Ta paradoksalna i trudna do dyskursywnej eksplikacji nauka znalazła sugestywny instrument pogładowej prezentacji w semantycznie dwubiegunowej mandali. Awansem chyba przyznano jej status czynnika wywołującego bezpośrednio poznanie dwuaspektowego charakteru rzeczywistości. Takie doświadczenie ma być uzyskiwane dzięki wizualizowaniu bóstw mandali we własnym ciełe (należy wyobrażać sobie obecność odpowiednich bóstw w czę-

¹⁰ Poszczególne części mandali są przyporządkowywane również trzem tradycyjnie wyróżnianym aspektom aktywności buddy, tj. jego ciału, mowie i umysłowi.

¹¹ Istoty, które osiągnęły status buddy, pozostają mieszkańcami określonych dziedzin uniwersum, wpierając ich mieszkańców (Williams, 2000, s. 272–274). Mandala, rozumiana jako diagram społeczności buddów, może więc być interpretowana w kategoriach buddyjskiej topografii wszechświata. To kolejne świadectwo semantycznej dwubiegunowości mandali.

ściach ciała przyporządkowanych częściom mandali). Kulminację procesu stanowi imaginowanie sobie władcy mandali jako zadomowionego w ciele (Gray, 2006, s. 300–305). Trudno kwestionować przekonanie, że praktyka tego rodzaju (wystarczająco uporczywa i dokonująca się w kontekście indoktrynacji) może zmienić sposób rozumienia własnej tożsamości. Przypisanie takiej zmiany autentycznej wartości poznawczej nie jest, w kontekście przywołanego poglądu o dwuaspektowości świata, krokiem zaskakującym.

Zakończenie

Buddyjskie mandale są wielofunkcyjnymi, charakterystycznymi dla buddyzmu tantrycznego artefaktami o religijnym charakterze. Ich trzy główne funkcje wyłoniły się kolejno na stosunkowo wczesnych etapach rozwoju wadźrajany. Pierwotna, rytualna funkcja mandali polega na uobecnianiu w przestrzeni rytualnej (razem z innymi środkami o charakterze magicznym) nadprzyrodzonych istot. Celem uobecnienia bóstw jest wykorzystanie ich cudownej mocy do celów określonych przez uczestników obrzędów.

Funkcja medytacyjna mandali, która wyłoniła się nieco później, polega na stanowieniu wzorca boskiej społeczności w procesie wizualizacji. Przyjęto, że adept powinien uwewnętrznić mandalę, metodycznie wyobrażając sobie reprezentowane przez nią bóstwa i utożsamiając się z nimi. Z uwagi na sposób rozumienia stosunków między bóstwami proces ten można sprowadzić do identyfikacji z władcą mandali. Utożsamieniu się z bóstwami przyznano status zdarzenia realnego. Miało ono interpretację słabą i mocną. Zgodnie z wykładnią słabą identyfikacja kulminuje w tymczasowym wcieleniu się bóstwa w osobę wizualizującą, co pozwala wykorzystać cudowną moc istoty nadprzyrodzonej do realizacji własnych celów. W interpretacji mocnej rezultatem utożsamienia się z wizualizowanym władcą mandali jest osiągnięcie stanu buddy. Również w tym przypadku przyjmowano, że całkowita identyfikacja z bóstwem jest tymczasowa, ale twierdzono, że uzyskane dzięki niej cechy wspólne wszystkim buddom mają charakter trwały.

Zgodnie z tradycyjną buddyjską soteriologią stan buddy jest rezultatem elitarnego doświadczenia. Uwiarygodnienie nowej metody zbawczej wymagało więc przypisania mandalom funkcji kognitywnej. Najbardziej interesująca filozoficznie z prób realizacji tego zadania polegała na nadaniu mandali statusu dziedziny źródłowej w pojęciowej metaforze „pole świadomości to mandala”. Taki sposób uwiarygodnienia poznawczej funkcji mandali wyróżnia się tym, że nie zakłada realnego istnienia i aktywności czynników nadprzyrodzonych, wykraczając zarazem poza ogólnikowe deklaracje.

Literatura

- Bühnemann, G. (2003). Maṇḍala and Yantra and Cakra: Some Observations. W: G. Bühnemann i in., *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions* (s. 13–56). Leiden – Boston: Brill.
- Dalton, J.P. (2023). *Conjuring Buddha. Ritual Manuals in Early Tantric Buddhism*. New York: Columbia University Press.
- Davidson, R.M. (2002). *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press.
- Gray, D.B. (2006). Mandala of the Self: Embodiment, Practice and Identity Construction in the Cakrasaṃvara Tradition. *The Journal of Religious History*, 30 (3), 294–310.
- Gray, D.B. (2023). *The Buddhist Tantras. A Guide*. New York: Oxford University Press.
- Hatley, S. (2912). From Mātṛ to Yoginī. Continuity and Transformation in the South Asian Cults of the Mother Goddesses. W: I. Keul (red.), *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond* (s. 195–214). Berlin – Boston: de Gruyter.
- Hodge, S. (2003). *Mahā-vairocana-abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya's Commentary*. London – New York: Routledge Curzon.
- Linrothe, R. (1999). *Ruthless Compassion. Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*. Boston: Shambhala Publications.
- Luczantis, Ch. (2008). On the Earliest Mandalas In a Buddhist Context. W: D. Bryant, S. Bryant (red.), *Mahayana Buddhism. History and Culture* (s. 111–136). New Delhi: Tibet House.
- Shinohara, K. (2014). *Spells, Images and Maṇḍala. Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals*. New York: Columbia University Press.
- Snellgrove, D. (1959). *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation*. London: Oxford University Press.
- Snellgrove, D. (2002). *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Boston: Shambhala.
- Szymański, M. (2023). Rola metafor w soteriologii wczesnego buddyzmu tantrycznego. *Analiza i Egzystencja*, 64 (4), 47–67.
- Tanaka, K. (2018). *An Illustrated History of the Mandala: from its Genesis to Kālacakra-tantra*. Boston: Wisdom Publications.
- Wang, M.C. (2013). Changing Conceptions of 'Maṇḍala' in Tang China, Ritual and the Role of Images. *Material Religion*, 9 (2), 186–217.
- Williams, P. (2000). *Buddyzm mahajana*. Tłum. H. Smagacz. Kraków: Wydawnictwo A.