

JACEK SIERADZAN

(Białystok)

SANKTYFIKACJA STOSUNKÓW SPOŁECZNYCH
W INDYJSKIM BUDDYZMIE TANTRYCZNYM
NA PODSTAWIE PRACY RONALDA DAVIDSONA
W PRYZMACIE *ŚWIĘTEGO BALDACHIMU* PETERA BERGERA

Czołowy socjolog religii Peter L. Berger w swoim *Świętym baldachimie* pokazał, że religia pełni w społeczeństwie rolę stabilizującą i legitymizującą porządek społeczny. Chroni więc społeczeństwo przed popadnięciem w chaos.

Uwaga Bergera skupia się głównie na chrześcijaństwie. Jedynie w dwóch akapitach wspomina o buddyzmie, ale tylko o therawadzie i mahajanie, nie wymienia zaś nawet nazwy buddyjskiej tantry, czyli tantra-jany¹. Niemniej jednak wiele jego spostrzeżeń jest bliskich buddyjskiej wizji świata. Chodzi głównie o te miejsca, w których akcentuje niedoskonałość ludzkiego świata i jego nietrwałość².

Z drugiej strony, odmiennie niż ma to miejsce w buddyzmie, G. Mead i P. Berger zachęcają do prowadzenia dialogu tego, co nazywają „prawdziwym ja” człowieka – z samym sobą³. Z buddyjskiego punktu widzenia wygląda to jak namawianie do utwierdzenia schizofrenicznego rozdarcia między różnymi funkcjami ludzkiej jaźni, którą buddyści uznają za niepodzielną.

W myśl słynnej definicji Bergera:

Religia jest ludzkim przedsięwzięciem, które ustanawia święty kosmos. Mówiąc inaczej, religia jest kosmizacją w świętej formie. (...) Religia zakłada zatem kosmos, który zarówno transcenduje człowieka, jak i go obejmuje. Święty kosmos staje przed człowiekiem jako niezmiernie potężna rzeczywistość, inna niż on sam⁴.

¹ Wyjątkiem są krótkie wzmianki w dwóch akapitach. Por. P. L. Berger, *Święty baldachim: Elementy socjologicznej teorii religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1997, s. 82, 106–107.

² Tamże, s. 33, 61.

³ Tamże, s. 44.

⁴ Tamże, s. 57–58.

W jego przekonaniu religia to

historycznie najpowszechniejszy i najskuteczniejszy instrument legitymizacji. Cała legitymizacja podtrzymuje społecznie zdefiniowaną rzeczywistość. Religia legitymizuje tak skutecznie dlatego, że nietrwale konstrukcje rzeczywistości empirycznych społeczeństw odnosi do rzeczywistości ostatecznej⁵.

Legitymizacja instytucji społecznych przy pomocy religii jest tym skuteczniejsza, im lepiej ukrywa fakt sztucznego charakteru tejże religii⁶.

Jedną z najistotniejszych cech religii – według Bergera – jest sakralizacja władzy:

Uczestnicząc w porządku instytucjonalnym ludzie *ipso facto* uczestniczą w boskim kosmosie. (...) Ludzka seksualność odzwierciedla boską moc tworzenia. Każda ludzka rodzina odzwierciedla strukturę kosmosu, nie tylko w sensie jej reprezentowania, lecz także jej ucieleśniania. (...) Autorytet polityczny jest postrzegany jako wysłannik bogów, w przypadkach krańcowych nawet jako boskie wcielenie. Ludzka władza, rządzenie, karanie przybierają zatem charakter zjawisk sakramentalnych, to znaczy stają się ścieżkami, którymi boskie siły wkraczają w ludzkie życie. Władca przemawia w imieniu bogów, albo też *jest* bogiem, będąc więc mu posłusznym – pozostaje się w pożądanym związku ze światem bogów⁷.

Wszystkie elementy wymienione przez Bergera w powyższym cytacie pełnią znaczącą rolę w tantrajanie. Tantryczna praktyka seksualna czyli karmamudra pokazuje, że w seksie tkwi nie tylko potencjał kreacji nowego życia, ale także tego, co w Indii nazywa się wyzwoleniem z samsary⁸. Tantrycy zapewniają, że można to osiągnąć poprzez powściągnięcie i okielznanie tego, co wydaje się być naturalne: oddechu, ruchu i wytrysku nasienia. Tantryk ucieleśnia sobą Buddę, przynależąc do jednej z pięciu rodzin buddów. Królowie indyjscy, a później tybetańscy, byli przedstawiani jako ucieleśnienie buddów i bodhisattwów, lamowie zaś jako tulku czyli inkarnacje duchowych mistrzów przeszłości. Mistrz wadery, wadźraćarja (skt. *vajrācarya*) czyli rdzenny guru (a w Tybecie lama) to tantryczna reprezentacja „znaczącego innego” A. Schutza i Bergera. Nawiązanie do związku mikrokosmosu i makrokosmosu, który dla Bergera jest najbardziej starożytną postacią legitymizacji systemu społecznego poprzez odwołanie się do kosmicznego,

⁵ Tamże, s. 65.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 67.

⁸ Por. J. Sieradzan, *Joga seksualna jako metoda wyzwolenia w tantrze buddyjskiej*, artykuł złożony do druku w materiałach z sesji „Przemiany seksualności”, zorganizowanej 16–17 maja 2007 roku przez Koło Naukowe „Socjokolektiv” działające przy IFSiD Uniwersytetu Gdańskiego.

boskiego porządku rzeczy⁹, pełni istotną rolę w summie nauk tantrażany, jaką jest *Tantra Kalaćakry*.

Pracą, która nie tylko znacznie zmodyfikowała, ale wręcz zrewolucjonizowała istniejące poglądy na temat tantrażany, jest *Indian Esoteric Buddhism* Ronalda Davidsona¹⁰. Dotychczas tantrażanę przedstawiano bądź jako wypaczenie czystych nauk Buddy Śakjamuniego¹¹, bądź jako medytacyjną drogę do wyzwolenia, którą – podobnie jak inne buddyjskie metody – można praktykować niezależnie od społecznego kontekstu w każdym dowolnym kraju, w tym w Polsce¹². Tymczasem Davidson pokazuje ją jako religię ściśle związaną z ideologią władzy i legitymizującą istniejący ówczesnie porządek społeczny.

Książka Davidsona prezentuje społeczną historię tantry, głównie buddyjskiej, choć nie tylko, w Indii w okresie od około 500 do około 1200 roku. Autor ukazuje złożone związki, jakie istniały niegdyś między joginami hinduskimi (śiwaickimi paśupatami, kapalikami i śaktami) a tantrykami buddyjskimi. Zgodnie z tezą autora:

buddyzm ezoteryczny stanowi bezpośrednią odpowiedź na feudalizację społeczeństwa indyjskiego we wczesnym średniowieczu, reakcją obejmującą sakralizację większości społecznego świata tego okresu. W szczególności, jak dowodzi w książce, mnich albo jogin w systemie ezoterycznym planuje swoją praktykę poprzez metaforę stania się najwyższym władcą mandali wasalów, a kwestie związane z pismami, językiem i wspólnotą odzwierciedlają polityczne i społeczne modele wykorzystywane w społeczeństwie feudalnym¹³.

Autor zbadał świadectwa z epoki w celu uchwycenia napięcia między tym, co G. Samuel nazwał buddyzmem klerykałnym czyli instytucjonalnym monastycznym, a buddyzmem szamańskim, w którym centralną rolę pełnili siddhowie, czyli zrealizowani mistrzowie tantrażany¹⁴. Dlatego, w jego przekonaniu: „buddyzm ezoteryczny jest najbardziej polityczną formą, jaka rozwinęła się w Indii”¹⁵.

⁹ P. L. Berger, *Święty baldachim*, wyd. cyt., s. 66.

¹⁰ R. M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, Delhi 2004 (¹2002).

¹¹ Por. np. T.W. Rhys Davids, *Buddyzm: Zarys życia i nauk Gotamy-Buddhy*, Ultima Thule, Warszawa 1912, s. 208; S. Schayer, *Buddyzm indyjski*, w: *Religie Wschodu*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1938, s. 245; M. Mejer, *Buddyzm*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980, s. 197–198.

¹² Taki pogląd prezentują buddolodzy-buddyści oraz sami buddyści. Coraz częściej przychylają się też do niego buddolodzy akademicki nie będący buddystami.

¹³ R. M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, wyd. cyt., s. 2.

¹⁴ G. Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Mandala Book Point, Kathmandu 1995 (¹1993).

¹⁵ R. M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, wyd. cyt., s. 4.

Odwołując się do tezy historyka wojskowości Johna Keegana¹⁶, Davidson dowodzi, że wskutek wojen kultury w sposób zasadniczy zmieniają swoją naturę i związki zachodzące między poszczególnymi jej elementami, a zatem wpływają również na politykę, ekonomię, religię z jej rytuałami, oraz na sztukę i literaturę. W przekładzie na historię Indii, we wczesnym okresie średniowiecznym dotąd dominujące północne królestwa zaczęły tracić na znaczeniu na rzecz wojowniczych królestw z południa rządzonych przez władców śiwaickich. Wyprawy zbrojne północy na południe spowodowały depopulację północy, z jednoczesnym wzrostem znaczenia środkowych i wschodnich połaci Indii. Chociaż wojny były krótkotrwałe, to jednak powodowały dewastację środowiska, zatrucie studni, niszczenie infrastruktury, plonów, głód, choroby, epidemie, pożary, niewolenie populacji całych miast, a w rezultacie ich zagładę i śmierć wielu ludzi¹⁷.

W okresie, jaki nastąpił po upadku dynastii Guptów około 550 roku i śmierci Harszy Wardhamy w 647 roku, które znaczyły kres starożytności indyjskiej, pojawiły się stabilniejsze od poprzednich formy rządów. W środkowej Indii do władzy doszła dynastia Gurdżarów-Pratiharów (ok. 725–1018), we wschodniej Indii dynastia Palów (ok. 750–1170), a na południu Indii Rasztrakutów (ok. 635–973).

W tym okresie miała miejsce migracja ludzi z jednych rejonów kraju do innych. To spowodowało, że żyjący dotąd w miastach ludzie weszli w kontakt z rdzenną, tubylczą kulturą i religią. Fakt, że to spotkanie przyniosło pożytek mieszkańcom znalazło swój wyraz w tekstach. O ile w dawniejszej literaturze hinduskiej i buddyjskiej tubylcy są przedstawiani jako rozbójnicy gorsi od zwykłych złodziei, to począwszy od VI wieku popularna literatura indyjska zaczyna przedstawiać ich w korzystnym świetle. Miało to związek ze wzrostem znaczenia klanów plemiennych oraz z ich feudalizacją. Wielu przywódców plemiennych z czasem stało się skutecznymi władcami indyjskich państw. Pojawił się nawet swego rodzaju kult tego, co pierwotne, naturalne, niecywilizowane¹⁸.

W czasach przemian dominujący dotychczas zwolennicy mahajany stracili na znaczeniu. Ich miejsce zajął alians mnichów z żyjącymi poza strukturami klasztornymi tantrycznymi siddhami. Stało się tak z powodu utraty znaczenia starego buddyjskiego systemu patronatu świeckich nad mnichami. Doszło do tego dlatego, że większość bogactw, które dotychczas skupiali kupcy, znalazło się w rękach władców; w związku z tym klasztory mogły się bezpiecznie rozwijać tylko w tych regionach, gdzie buddyzm nie był postrzegany jako adwersarz państwa czy wspieranego przez niego systemu społecznego. Wskutek słabnącej koniunktury, szereg

¹⁶ J. Keegan, *A History of Warfare*, Alfred A. Knopf, New York 1993.

¹⁷ R. M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, wyd. cyt., s. 25–26.

¹⁸ Tamże, s. 226–227.

klasztorów przeniesiono na północne i południowe skraje Indii. Spowodowało to zmianę pozycji kobiety; linie mniszek nie mając sponsorów, wygasły, zmniejszyła się też znacznie liczba świeckich praktykujących. Wśród buddyjskich intelektualistów pojawił się radykalny sceptycyzm, usystematyzowany w postaci szkoły prasangika-madhjamaka, która po części dzięki swemu radykalizmowi odniosła sukces¹⁹.

W obliczu tych wszystkich zmian, z których najważniejsza były zmiany patronatu i reguł przetrwania, klasztory buddyjskie, zmieniły się w majątki ziemskie, którymi zarządzano zgodnie z regułami rynku. Największe z nich stały się mahawiharami, superklasztorami. Zamiast koncentrować się na nauczaniu Dharmy i medytacji, mnisi zajmowali się handlem i polityką. Zaczęli też szukać we władzy sojusznika dla swoich celów i dążeń. A zatem z buddyzmem w Indii stało się to samo, co w Sri Lance: pojawiły się klasztory komercyjne i rodowe²⁰.

Szukając legitymizacji swoich działań, królowie indyjscy odwołali się do religii, zaczęli też patronować literaturze i sztuce. W ten sposób po upadku rządów Guptów doszło do uniformizacji kultury dworskiej, a kres tego procesu znamionowała apoteoza władców jako bóstw lub ich manifestacji. W ten sposób np. król Rama, bohater *Ramajany* Walmikiego, stał się w puranach inkarnacją boga Wisznu²¹.

Drugą stroną tego procesu była „feudalizacja boskości” (termin Davidsona)²² albo „rojalizacja boskości” (termin Kulke i Rothermunda)²³. Na określenie tego zjawiska Davidson użył też terminu „samantyzacja boskości”, oznaczającego feudalizację bóstw jako królów i królowe pełniących role panów feudalnych (skt. *sāmanta*). W toku tego procesu bogów zaczęto postrzegać jako panów wojny i władców ziemi. Stworzono hierarchię bogów, a najważniejsze bóstwo popierane przez władcę stało się boskim suwerenem dla rodziny i bóstw czczonych na wsi przez wasalów króla²⁴.

W przestrzeni metafizycznej [bóstwa] zajmowały pozycję analogiczną do tej, jaką kontrolowali ich czciciele na Ziemi, ze wszystkimi wynikającymi z tego tytułu prawami i obowiązkami. Zarazem mniejsze bóstwa zaczęto postrzegać jako przedstawicieli dostojnego bóstwa, które broni i wspiera ich w złożonej wymianie służby

¹⁹ Tamże, s. 76–77.

²⁰ Por. R. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge & Kegan Paul, London 1988.

²¹ R. M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, wyd. cyt., s. 72.

²² Tamże, s. 71–74.

²³ H. Kulke, D. Rothermund, *A History of India*, Routledge, London 1998, s. 122, 136–138. Por. R. M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, wyd. cyt., s. 71.

²⁴ Tamże, s. 71–74, 123, 134–144, 294–305.

bogom, tak jak wasale winni są posłuszeństwo i lojalność monarsze poprzez wymianę dóbr, służby, ziemi i łupów²⁵.

W przekonaniu Davidsona monarcha feudalny jest punktem odniesienia i spoiwem różnych wątków i tematów tekstów tantrycznych: „bóstwa pozostały bogami nawet wtedy, kiedy przedstawia się je jako królów, a królowie pozostali władcami nawet wtedy, kiedy mówi się o ich boskości”²⁶.

Zarówno Samuel jak i Davidson pisali, że w Indii istniały dwa rodzaje tantrajany: instytucjonalna forma, oraz żyjący na marginesie społeczeństwa, anarchiczni siddhowie, cieszący się jednak wielką estymą jako dysponenci mocy psychicznych (*siddhi*), np. umiejętności sprowadzania deszczu czy przekształcania trucizny w lek. Tantrę instytucjonalną wykładano i interpretowano w klasztorach. Z czasem stała się ona częścią systemu socjalizacji, który wtłoczył świeckich z różnych środowisk w kulturę o ujednoczonej doktrynie, rytuale, kosmologii itp.

Davidson doszedł do wniosku, „że wkład do ideologii siddhów pochodzi od miejscowych, plemiennych i pozakastowych grup istniejących w płynnym (= liminalnym) stanie poza formalnymi instytucjami autorytetu religijnego”²⁷. Choć siddhom przypisuje się rozliczne siddhi, a teksty tantryczne opisują procedury uzyskania tychże mocy, przy czym może to być moc bądź świecka (władza nad zjawiskami świata), bądź transcendentalna (oświecenie), to siddhowie nie pragnęli ziemskiej władzy, gdyż świat zjawiskowy był dla nich tylko bladą imitacją świata czystych krain siddhów („raju dakini”).

W istocie siddhowie nie pragnęli mocy nad samymi bóstwami i podstawowymi, ukrytymi siłami rzeczywistości. Wskazywali też na ograniczenia zwykłej, światowej etyki i starali się wznieść poza nie. Buddyjscy siddhowie stanowią odmianę „niezależnego mędrca/maga żyjącego w liminalnej sferze na granicy między polem a lasem. (...) W ten sposób buddyjscy siddhowie reprezentowali nowy społeczny prototyp, dostarczający regionalnym ośrodkom i grupom pozbawionym praw obywatelskich model autonomicznej mocy poza kastowym hinduizmem. Oferowali też wyszukaną, religijną aprobatę, która nie wymagała porzucenia regionalnej tożsamości, w ten sposób odróżniając się od depersonalizacji, doświadczanej przez mnichów buddyjskich²⁸.

²⁵ Tamże, s. 72.

²⁶ Tamże, s. 123.

²⁷ Tamże, s. 173.

²⁸ Tamże, s. 234.

Buddyjskim tantrykom klasztornym udało się w harmonijny sposób połączyć z sobą trzy kierunki, jakie składają się na buddyzm: hinajanę, mahajanę i tantrajanę. Mnisi składali ślubowania zgodnie z jedną z ordynacji hinajany, potem przyjmowali ślubowania bodhisattwy, a wreszcie składali ślubowania tantryczne. Z dużej ilości pism tantrycznych, jakie znajdowały się w obiegu, klasztorni tantrycy akceptowali te źródła, które były zgodne z ich wizją, i opatrywali je komentarzami, a inne źródła odrzucali. Wśród tych, które z różnych przyczyny odrzucali, znajdowały się teksty siddhów – plemienne, świeckie i polityczne.

Zdaniem Davidsona w niemal wszystkich tekstach tantrajany, włącznie z wizyjnymi, nacisk jest położony na społeczne otoczenie medytującego²⁹. Tantrycy wierzą, że ich praktyka napędza otoczenie mocą i błogosławieństwem buddów i bodhisattwów, w ten sposób zmieniając ją w czystą krainę, a ludziom żyjącym w społeczeństwie przynosi pokój i dobrobyt. Amerykański autor pisze:

Ironia polega jednak na tym, że mnisi buddyjscy byli wplątani w tę samą sieć związków, które definiowały świat feudalizmu samanty (= panów feudalnych) i dlatego zaczęli być postrzegani jako słaba imitacja autentycznej tradycji imperialnej, system, który skutecznie podkopuje większość form religii i wykorzystuje je do swoich celów³⁰.

W jego przekonaniu, mimo iż pisma siddhów wydają się pochodzić z inspiracji, będącej rezultatem odosobnienia, to ich treść jest ściśle związana z „regionalnymi ośrodkami władzy społecznej i politycznej”. Widać to szczególnie w dialogach siddhów z władcami i w typie używanego w tekstach języka. Większość miast wymienionych w opowieściach o siddhach to miejsca dobrze znane. Nie odwołują się więc one do tantrycznej mitografii, lecz ówczesnej geografii³¹.

W tym ujęciu, paradoksalnie, amoralni siddhowie, których legendarne opowieści ukazują jako łamiących wszelkie tradycje i zwyczaje, włącznie z buddyjskimi, stają się (wraz z żyjącymi w klasztorach mnichami) *de facto* uczestnikami nowych form władzy, kreatorami nowego, sprawiedliwszego ładu społecznego. Zatem bez względu na to, czy mamy do czynienia z faktycznym rytuałem koronacyjnym (na władcę), czy z metaforyczną inicjacją tantryczną, cel był ten sam: pokazanie, że hierarchia w świecie nie jest głównym, lecz jedynym modelem stosunków społecznych³².

Jednym z głównych powodów, dla których nastąpił zanik pierwotnego buddyzmu było to, że mnichom buddyjskim nigdy nie udało się stworzyć systemu

²⁹ Tamże, s. 144.

³⁰ Tamże, s. 168.

³¹ Tamże, s. 238.

³² Tamże, s. 334.

etycznego, który zmotywował by Indusów do zastosowania go w życiu społecznym. Począwszy od VII wieku w tych częściach Indii, które znajdowały się pod patronatem agresywnych władców śiwaickich, instytucje buddyjskie marniały i zanikały.

Z tym wiązało się też mniejsze uczestnictwo kobiet w życiu buddyjskim: zarówno monastycznym, jak i świeckim (włączając w to tantrę) aż do końcowego zaniku. Zdaniem Davidsona epigraficzne, etnograficzne i tekstualne świadectwa z epoki wskazują, że nawet kobiety pochodzące z bogatych rodzin, mające władzę i autorytet w sprawach politycznych i ekonomicznych, nie wspierały instytucji buddyjskich. O ile w starożytności, w stanie Madhja Pradeś 43% inskrypcji pochodzących od zakonników i 38% pochodzących od świeckich, stanowiły inskrypcje umieszczone przez kobiety, to od czasów średniowiecza do dnia dzisiejszego 1–20% uczestników życia religijnego w ogóle to kobiety. W Nalandzie, największym klasztorze buddyjskim w Indii, spośród 173 znalezionych tam inskrypcji, zaledwie trzy pochodzą od kobiet (sądząc z ich imion, od królowych). Liczba kobiet znacząco obniżyła się w okresie dominacji tantrajany, która, w jego przekonaniu znacząco przyczyniła się do obniżenia społecznego znaczenia kobiety. W hagiografiach tybetańskich, tłumaczonych z sanskrytu, udział kobiet wynosi 0–10% (średnio około 4%). Status kobiety w Indii zawsze był niski, ale o ile w starożytności były one przynajmniej aktywne religijnie, to w średniowieczu i później ich udział stał się symboliczny³³.

Mnisi-tantrycy nie byli biernymi obserwatorami indyjskiego życia społecznego, ani naśladowcami sfery polityki: „Płynąc w morzu feudalizmu samanty (= panów feudalnych), próbowali dojrzeć w nim ocean gnozy i zaangażować go do stworzenia zasługi dla wszystkich istot”³⁴. W tym procesie istotne były trzy czynniki:

1. buddyjska doktryna umiejętnych metod,
2. indyjskie rozumienie metafory oraz
3. mahajanistyczna koncepcja radykalnej transformacji.

Tantrycy nadali im nowe rozumienie. Pierwszy czynnik ma bezpośredni związek ze wzrastającym znaczeniem świeckich. W therawadzie było nie do pomyślenia, aby mnisi otrzymywali nauki od świeckich. Tymczasem w IV wieku Fa-hsien informował o dwóch wybitnych świeckich nauczycielach buddyzmu Radhaswaminie i Mańdziuśrim³⁵.

Druga rzecz też ma związek z umiejętnymi metodami. Otóż mnisi indyjscy akceptowali pewne aspekty kultury ludowej, czy religii wedyjskiej, np. ofiary z ognia

³³ Tamże, s. 90–96.

³⁴ Tamże, s. 161.

³⁵ Tamże, s. 161.

(*homa*). Ci, którzy byli rygorystami i odrzucali je, byli uważani za nie potrafiących stosować umiejętnych metod i w związku z tym nie wykorzystujących wszystkich okazji do wprowadzania innych na ścieżkę Dharma. Tantrajana była ukazywana jako pojazd wykorzystujący wszystkie dostępne środki, aby osiągnąć cel główny i najwyższy: wyzwolenie wszystkich istot z cierpienia.

Jeśli chodzi o mahajanistyczną koncepcję radykalnej transformacji, to rzecz dotyczy ścisłych związków tantry z władzą. Tantrycy wierzyli, że angażując się w świat, są w stanie przekształcić swoją osobowość w sposób fundamentalny³⁶. Choć wprowadzenie konstytucji jakiejś niewielkiej republiki do wspólnoty mnisiej (np. Lićchawich), podobnie jak wizualizowanie siebie w postaci księcia nie dawało mnichom automatycznie politycznej władzy, to jednak wprowadzanie takich metafor czyniło związki sanghi i władzy „bardziej wyrazistymi”³⁷. Mnisi przejęli idee władzy i nasycili je buddyjską treścią. Mnich jako tantryk stawał się bohaterem (*vīra*), królem, albo heruką (*heruka*) czyli bohaterem heroicznej buddyjskiej ścieżki, który zмага się z demonami jak władca z wrogami.

Zdaniem Davidsona: „rytualizacja osoby publicznej suwerena stanowi (...) próbę naznaczenia jej konsensualnym poczuciem odpowiedzialności”. To powoduje, że autorzy tantryczni wymieniają jednym tchem błogosławieństwo buddów i legitymizację hierarchii średniowiecznego świata³⁸.

Znaczącą rolę pełni w tantrajanie mandala (skt. „krąg”). Zdaniem Davidsona tantrajana „imitowała struktury i rytuały pierwszych Władców Mandal, pomniejszych, regionalnych władców, którzy niedawno wraz z lennem zdobyli władzę i autorytet w czasach erozji starych ośrodków władzy i centrów kultury”³⁹. Osiągano to poprzez ryt konsekracji dający rytualny dostęp do mandali. Była to więc „próba sakralizacji świata średniowiecznego, a buddyzm pełnił w nim rolę transformacji politycznych paradygmatów w wehikule sanktyfikacji”⁴⁰, czyli sakralizacji socjopolitycznego środowiska. Tantrajana była więc „buddyjską wersją wczesnośredniowiecznej feudalizacji bóstwa, obserwowanej w [tekstach hinduskich – J. S.] puran i gdzie indziej, i zastosowanej do ścieżki buddyjskiej”⁴¹.

W ujęciu Davidsona mandala jest sakralizowaną formą wczesnośredniowiecznego feudalizmu, sanktyfikowanego dla świata klasztornego. Władcy akceptowali nie tylko mandale, widząc w nich właściwe połączenie autorytetu politycznego i religijnego, ale także dające moc mantry, klasztorną astrologię i medycynę, gdyż

³⁶ Tamże, s. 164.

³⁷ Tamże, s. 162.

³⁸ Tamże, s. 164.

³⁹ Tamże, s. 167.

⁴⁰ Tamże, s. 5.

⁴¹ Tamże, s. 121.

one także im służyły. W 629 roku królowa Dudda nakazała zbudowanie „mandali klasztorów”. Sama zajmowała centrum mandali, czyli pałac królewski, natomiast mnisi mieli z jej nadania pełnić w tej strukturze rolę ochrony peryferii. Analiza średniowiecznego traktatu architektonicznego *Mayamata* pokazuje, że mandala stanowi doskonale odzwierciedlenie architektury pałacu królewskiego⁴².

Mandala pełniła więc rolę świętego, doskonałego świata: jej centralna postać była władcą-buddą, a otaczający go bodhisattwowie i inne, oświecone i nieoświecone istoty, stanowiły jego orszak, dwór władcy i poddanych. Podczas inicjacji tantrycznej kandydat na władcę jest symbolicznie koronowany i w sposób metaforyczny zyskuje dostęp do systemów sprawowania władzy. Medytujący sprawuje kontrolę nad pełnym chaosu światem, podobnie jak czyni to władca: wszystkie sprzeczne siły widzi jako grę światła, nieczystości oczyszcza światłem płynącym od buddów, a następnie wchłania w siebie i rozpuszcza w świetlistą pustkę.

Wzorem dla ceremonii inicjacyjnej w tantrajanie, w której mistrz wadźry inicjuje ucznia, stała się ceremonia konsekracji księcia na króla, znana z hinduskich puran i *Ramajany*⁴³. W najbardziej przekonujący sposób pokazuje to tekst *VajrapāNyabhiReka-mahātantra*, w którym czytamy:

Teraz, posiadaczu wadźry, ta Dharma wadźry została [ci] wyjaśniona. Wszyscy bud-dowie włożyli ci do rąk wadźrę powstałą z medytacji. Odtąd wszystkie istniejące w świecie magiczne umiejętności Wadźrapaniego są twoje. Do ciebie należy okieł-znanie tych nieznośnych istot szkodzących Dharmie i zabicie tych, których dotknął gniew. Właśnie dlatego przewodnicy świata dali ci wadźrę. W ten sam sposób, w jaki jest koronowany władca świata (*cakravartin*), ty zostałeś konsekrowany dia-mentowym (*vajra*) intelektem, aby stać się królem Dharmy”⁴⁴.

Po inicjacji jogin staje się kimś więcej od zwykłego władcy, mającego tylko fizyczną władzę nad swoimi wasalami. Staje się bowiem królem świata, doskonałym władcą wszystkich istot, pierwotnym, transcendentalnym buddą. Inicjacja tantryczna stanowi metodę dla każdego stania się najwyższym władcą duchowego stanu. Podczas medytacji, do praktykowania której upoważnia inicjacja, tantryk wizualizuje siebie w formie tego buddy-władcy ze wszystkimi atrybutami władzy: w królewskich szatach, z koroną na głowie i klejnotami na swoim ciele, trzymając w ręku królewskie berło, wadźrę.

⁴² Tamże, s. 139–140.

⁴³ Tamże, s. 123–132. Więcej informacji na temat inicjacji tantrycznej można znaleźć moim artykule *Inicjacja w braminizmie oraz tantrze hinduskiej i buddyjskiej*, w: J. Sieradzan (red.), *Inicjacje: Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, s. 93–115.

⁴⁴ R. M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, wyd. cyt., s. 126.

Ceremonie tantryczne miały na celu sprowadzenie pokoju podczas wojny, dobrobytu w czasach biedy, ładu w miejsce chaosu, oraz zniszczenie wrogów Dharmy. Związany z mandalą termin *kula* tłumaczony jako „rodzina”, oznacza nie tyle jedną z pięciu metafizycznych rodzin (np. buddy, lotosu, wadźry itp.), co klan albo linię rodzinną usytuowaną w pewnym miejscu zgodnie z nakazem suwerena, a więc włączoną w mandalę jego wielkiego pałacu.

Nawet liczby pełniące ogromną rolę w tantrajanie, odzwierciedlały struktury władzy: np. częste stosowanie słowa „wadźra” nie jest przypadkowe – jest to królewskie berło, symbol sprawowania władzy, trzymany w rękę (stąd imię bóstwa Wadźrapani, jednego z objawicieli tantrajany). Pochwała Śabary jako ideału siddhów odnosi się do nazwy ważnego klanu, który zwłaszcza w poezji siddhów doczekał się deifikacji: Śabara stał się widjadharą (*vidyādhāra*), „dzierżycielem wiedzy”, zamieszkującym mityczną górę Meru.

Także liczba 84 mahasiddhów („wielkich spełnionych”), których hagiografie wyszły spod pióra Abhajadatty⁴⁵, nie jest przypadkowa: bowiem było 84 podstawowych jednostek wiejskich w indyjskiej strukturze podatkowej. Ta liczba w tym znaczeniu jest poświadczona już w 12 roku n.e., a więc na długo przed powstaniem tantrajany. W podobny sposób 24 miejsca pielgrzymek stanowią pochodną 24 jednostek w innym królestwie północnoindyjskim.

W opinii Davidsona buddyzm tantryczny stanowił więc

reakcję na erozję socjopolitycznego środowiska, a także strategię religijnej reafirmacji w obliczu niezrównanych wyzwań buddyjskich instytucji. Mnisi buddyjscy, zdając sobie sprawę ze zmiany sytuacji, szukali poparcia u wojowniczych śiwaickich władców. W naturalny sposób weszli więc w kontakt z tantrą. Świadectwa wskazują, że powstanie i rozwój form buddyzmu ezoterycznego stanowiło rezultat złożonych związków zewnętrznych sił społecznych i wewnętrznej dynamiki sanghi. W konsekwencji okazuje się, że mantrajana była jednocześnie najbardziej społeczna i najbardziej politycznie zaangażowana spośród systemów buddyjskich i najlepiej zasymilowanych w krajobrazie średniowiecznej Indii⁴⁶.

Bez odpowiedzi pozostaje jednak problem skuteczności: czy tantryk wyobrażający sobie, że jest buddą i wierzący, że po oświeceniu zyska nieograniczoną moc, w obliczu najazdu lokalnego watażki i zniszczeniu klasztoru, dalej będzie niezachwianie wierzył w moc tych nauk, które w końcu nie ustrzegły go przed klęską? Tak czy inaczej mnisi widzieli siebie w postaci władców w wielkich posiadłościach

⁴⁵ Zob. K. Dowman (tł.), *Masters of Mahāmudrā: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*, State University of New York Press, Albany 1985.

⁴⁶ R. M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, wyd. cyt., s. 76.

stanów duchowych, zakorzenionych we wspólnocie z rytualnym systemem, który zapewnia integrację ze społeczeństwem”⁴⁷.

Lektura książki Davidsona może być przeżyciem szokującym dla praktykujących buddyzm tantryczny na Zachodzie. Jest on bowiem przedstawiany przez mnichów i lamów tybetańskich oraz zachodnich jako rezultat nadprzyrodzonego (jeśli w ogóle można użyć tego terminu w związku z buddyzmem) objawienia niebiańskich buddów i bodhisattwów, którzy przekazali niezmiennie i ponadczasowe metody prowadzące do wyzwolenia z wszelkich problemów psychofizycznych jednostki i osiągnięcia trwałego szczęścia. Tymczasem analiza Davidsona, odwołująca się do indyjskich źródeł buddyjskich, epigraficznych i ikonograficznych, oraz prac historyków, etnografów, politologów, socjologów, pokazuje tantrażanę jako najbardziej polityczną formę buddyzmu, ściśle związaną z regionalnymi ośrodkami władzy. Tantrycy – przedstawiani w legendach jako anarchiczni mędrcy kontestujący tę władzę – w istocie tę władzę utrwalali. Tantryczne nauczanie, medytacje i cała związana z tym mitografia, które w myśl nauk tantrażany stanowią rezultat objawień zaawansowanych duchowo kontemplatyków, zostały w znaczącym stopniu oparte na ceremoniach i rekwizytach władzy.

Tantryk mający zaufanie do nauczycieli, głoszących wyjątkowość buddyzmu jako drogi do duchowego wyzwolenia, potraktuje tę książkę jako jeszcze jedną pracę akademickiego buddologa. Buddyzm, nie tylko tantryczny, akcentuje wyższość medytacji, a więc praktyki, nad teoretycznymi dywagacjami. Jak się wydaje, pytanie o sens praktyk religijnych dla osób, którym one pomagają w życiu, będzie bezpodstawne nawet wówczas, gdy okaże się, że wszystkie doświadczenia duchowe, z wizjami medytacyjnymi włącznie, są przekładalne na procesy chemiczne zachodzące w mózgu. Nawet jeśli transcendentálna funkcja religii straci sens, to pozostanie jej sens utylitarny.

Zatem pytanie o sens praktyki tantrycznej na Zachodzie, a zatem również w Polsce, wydaje się nie na miejscu. 1500 lat temu nikt w Tybecie nie słyszał o tantrażanie, a obecnie to właśnie buddyzm tybetański jest jej synonimem. Buddyzm przyjmował się tam, gdzie było na niego społeczne zapotrzebowanie. Jeśli obecnie przyjmuje się na Zachodzie, oznacza to, iż ludzie czują, że jest im potrzebny.

⁴⁷ Tamże, s. 167.