

Przemysław Skrzyński

ZNAK Z POGRANICZA ŚWIATÓW – WIZERUNKI *RANG BYUNG* W KON- TEKŚCIE „MIEJSC MOCY” (*GNAS*) I MITYCZNEGO ŚWIATOPOGLĄDU TYBETAŃCZYKÓW

Z punktu widzenia ekologii religii „kultura ludzka zrodziła się przez sprzężenie możliwości biologicznych gatunku *Homo* (łącznie z jego potencjałem człowieczeństwa) z naciskiem środowiskowym”¹. Kultura nie jest jednak wynikiem prostego determinizmu zewnętrznego, lecz dialektycznych procesów, jakie środowisko prowadzi z człowiekiem, rozumianym głównie przez pryzmat jego potrzeb. Jak zwraca uwagę Andrzej Wierciński: „potrzeby ludzkie mogą być konsekwencjami ewolucji biologicznej (przedkulturowej) rodzaju ludzkiego², jak również mogą się zjawiać jako nowe jakości w trakcie ewolucji kulturowej”³. Religia jest wynikiem tych nowych jakości, do których zalicza się potrzeba poczucia sensu czy potrzeba tworzenia uogólnionych modeli świata (za pomocą procesów symbolicznych). Rzeczywistość naturalna, której częścią jest człowiek, musi być więc w stałej relacji z jego

¹ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 1999, s. 67.

² Wierciński ma tu na myśli pierwszą, z dwóch zaproponowanych przez siebie kategorii potrzeb ludzkich: „Zwierzęce potrzeby człowieka – samozachowawcze i reprodukcyjne, które człowiek podziela wraz z innymi wyższymi zwierzętami i które są zaspokajane przy największym *współdziale odruchów wrodzonych* (instynktownych)”. Drugi rodzaj to „Specyficznie ludzkie potrzeby – uogólnionego poznania świata i sensu życia, oraz emocjonalnego kontaktu społecznego i estetycznego [...]; są one zaspokajane przy największym *współdziale świadomie motywowanych czynności*” (A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004, s. 79).

³ Ibidem.

świadomością, a nawet wspierać, być podporą dla jego przekonania o prawdziwości wyznawanego światopoglądu. Kluczowy, z tej perspektywy, wydaje się problem symbolizacji.

Taki schemat łatwo rozpoznajemy w religijności społeczności tradycyjnych. Świadomość naturalnych sił, ich wzajemnych relacji i związków łączących je z człowiekiem i jego działalnością, jest integralną częścią światopoglądu szamańskiego, który może być rozpatrywany (za fenomenologią religii, między innymi Mirceą Eliadem, Joan Halifax, Josephem Campbellem) jako „uniwersalne zjawisko społeczne i kulturowe objawiające się u różnych ludów bądź jako forma dominująca w religii (ludy altajskie, Eskimosi, Ugrofini, ludy Syberii), bądź jako zjawisko uboczne”⁴. Szamanizm tybetański, związany ze wszystkimi tradycjami religijnymi tego regionu, wychodzi poza tę biegunowość. Jeśli za punkt oparcia potraktujemy ortodoksyjny, hierarchiczny światopogląd buddyjski, na którego doktrynalnej straży stoją mnisi i lamowie różnych szkół (zwłaszcza *gelug*, za najdłużej związanej z rządem), czyli wedle określenia Geoffreya Samuela „buddyzm kapłański”⁵, to praktykowanie szamanizmu, jaki znamy chociażby z opisów P.-A. Bergliego⁶, będzie uważane za heteropraksję. Pamiętać jednak należy, że wiele z praktyk o genezie prebuddyjskiej stało się nieodzownym elementem w późniejszych praktykach tantrycznych.

W swoim artykule pragnę zająć się jednym z przejawów zjawisk niezwykłych, a mianowicie fenomenem tak zwanych *rang byung*⁷, ‘samopowstałych wizerunków’, (ang. *self-emerging images*), które stanowią istotny element krajobrazu religijnego Tybetu, a także charakterystyczny przejaw żywej religijności Tybetańczyków i niezwykły pogląd w metafizyce buddyjskiej. Temat ten nie był jednak nigdy dostatecznie zgłębniony. Nie natrafiłem w swoich poszukiwaniach na żadne opracowanie, które bezpośrednio dotykałoby tej kwestii. Informacje o *rang byung*, w przeważającej części, pojawiają się jako wzmianki, głównie w literaturze popularnonaukowej lub zgoła fabularnej. W polskiej literaturze naukowej fenomenem tym nieco szerzej zajęła się Joanna Tokarska-Bakir, analizująca *rang byung* z perspektywy Gadamerowskiej hermeneutyki, Eliadowskiej ontologii archaicznej, ale przede wszystkim tybetańskich koncepcji soteriologicznych, widzących w świętym obrazie „narzędzie wyzwolenia przez widzenie” (tyb. *mthong gro*)⁸. Motyw ‘samopowstałych wizerunków’ był także wzmiankowany w artykule Jacka Sieradzana *Buddyzm*

⁴ A. Szyjewski, op. cit., s. 287.

⁵ G. Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington and London 1993.

⁶ Zob. Berglie P.-A., *Spirit-Possession In Theory and Practice. Seances with Tibetan Spirit-Mediums in Nepal*, [w:] *Religious Ecstasy*, ed. N. G. Holm, Stockholm 1982.

⁷ Dla wyrazów tybetańskich zastosowano transliterację Turrella V. Wyliego (A. Bareja-Starzyńska, M. Mejor, *Klasyczny język tybetański*, Warszawa 2002, s. 56–57). Niektóre z popularnych imion czy terminów podaję w wersji spolszczonej (np. Guru Rinpoce, Jesze Tsogjal, Szambala itp.) ze względu na ich trwalsze zakorzenienie w polskim języku.

⁸ J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wrocław 1997, s. 103 i n.

a idea nadprzyrodzonego. Przejawy *sacrum* w buddyzmie tybetańskim (zob. bibliografia). Problem należnego zbadania fenomenu *rang byung* pozostaje jednak otwarty.

Podstawową tezę niniejszego opracowania jest przekonanie, że tak zwane wizerunki samopowstałe (tyb. *rang byung*, ang. *self-emerging images*) nie mieszczą się w powszechnie przyjętym rozumieniu „sztuki sakralnej”, a ich „natura” sprzężona jest bezpośrednio z tak zwaną świętą geografą Tybetu. W warstwie metafizycznej specyfika omawianych artefaktów polega na założeniu o *s a m o i s t o t n o ś c i* (w określonym rozumieniu terminu) tych wizerunków, co oznaczałoby całkowitą autonomiczność obiektu względem tworzącego go podmiotu (artysty-rzemieślnika, a w przekonaniu wyznawców: woli jogina lub bóstwa), ale także obiektywnych praw rządzących „rzeczywistością sansaryczną”. Ponieważ *rang byung* nie mogą istnieć poza strukturą religijną⁹, a ich doktrynalna podpora znajduje uzasadnienie w poglądach filozoficznych, zjawisko to rozpatrywać należy z szerokiej perspektywy kulturowej.

W pierwszej części niniejszego artykułu omówię zróżnicowany światopogląd Tybetańczyków w stosunku do miejsca, w którym żyją. Kosmologia i kosmogonia buddyjska oraz wierzenia religijne Tybetu to bowiem istotne elementy dla wyjaśnienia fenomenu *rang byung* z racji koherencji występującej pomiędzy „świętą geografą” (wyznaczaną dwutorowo: jako sekularyzowanie przestrzeni związanej z działalnością medytacyjną obdarzanego czcياً nauczyciela lub innej postaci albo jako proces zaklinania, zwalczania lub ułaskawiania istot uchodzących za związane z danym miejscem) a miejscem występowania wizerunków. W części zasadniczej dokonam analizy wyrażenia *rang byung*, aby móc prześledzić filozoficzne (doktrynalne) możliwości występowania tych zjawisk i przedstawić szereg przykładów tego bardzo popularnego w Tybecie motywu egzegetycznego dla pewnych artefaktów. W części trzeciej zaproponuję możliwe ujęcia tematu za pomocą metodologii i terminologii szeroko pojętego religioznawstwa porównawczego.

Tybetańczycy określają swoją ziemię jako wyróżnioną i świętą. Tak zwana geografia sakralna jest prymarną kwestią, do której wszystkie religijne światopoglądy Tybetu się odnoszą. Najbardziej archaiczne koncepcje kosmologiczne zachowały się najczęściej w postaci pieśni. Większość z zawartych w nich mitów przedstawia, mimo formalnych ograniczeń, kompleksowe i dalekie od prostoliniowości treści kosmogoniczne, które najprawdopodobniej ewoluowały przez wieki, poddając się napierającym wpływom spoza Tybetu. Mity te należy rozpatrywać przede wszystkim w kontekście działań symbolicznych, obrzędowych. Według Giuseppe Tuccięgo, „ogólne spojrzenie na te legendy nie zdradza ich buddyjskiej genezy, wszelako niektóre imiona *klu*¹⁰ lub *klu mo* [...], mogły pojawić się jako zapożyczenia z nazewnictwa indyjskiego; [mity te] wskazują raczej na inne źródła pochodzenia, które można z dużym prawdopodobieństwem ustalić na tereny Indochin znajdujące się

⁹ Por. podobne zjawiska w kręgu innych tradycji religijnych, jak *acheiropoiatoi* w prawosławiu, wybrane przedstawienia w tradycji katolickiej, jak Matka Boża z Guadalupe czy Wizerunek z Edessey, niektóre posągi Kryszny czy *lingi* w hinduizmie.

¹⁰ To znaczy nagów (sansk. *naga*, tyb. *klu*).

w pobliżu wielkich mórz. Podania te przywędrowały więc do Tybetu jako określona kosmologiczna wiedza pewnych plemion, ale które następnie wchłonęły elementy mitów o innej [indyjskiej, tybetańskiej a także manichejskiej¹¹] derywacji¹².

Streszczę dwa mity kosmogoniczne (drugi nie dotyczy aktu tworzenia, ale opisuje stan *in illo tempore*), określające wizję wszechświata wczesnych wierzeń tybetańskich. Uznaję je za reprezentatywne ze względu na obecne w nich treści i motywy, najczęściej pojawiające się w pozostałych przykładach. Według pierwszego schematu z niestworzonej istoty pochodzi białe światło, a z jego esencji wyłania się doskonale jajo. Mimo że mit opisuje jajo w kategoriach bezforemności, przypisuje mu szereg cech osobowych, takich jak dynamizm czy mowa. Po pewnym czasie z jaja wykluwa się pierwotny antropos, który – przy udziale bóstw – formuje z bezkształtnej materii świat i nadaje mu prawa¹³. Wspomniany protoantropos nazywany jest też często *skos mkhan*, ‘ten który powołuje i wyznacza opłaty’, co wskazywałoby może na silne uprawomocnienie działań władców i ich boską proveniencję. Kolejne przywołane w tekście Tucciego mity powtarzają mitogemy „kosmicznego jaja” oraz demiurga-zarządcy, który jest dyspozytorem materii w pierwotnym stanie.

Drugi przykład pochodzi z pieśni weselnej z Zachodniego Tybetu i opisuje świat z okresu poprzedzającego stworzenie człowieka. Pieśń wspomina o Drzewie Świata, które ma trzy iglice i sześć gałęzi. Na każdej z gałęzi siedzi ptak z odpowiadającym mu jajem: Wspaniały Ptak ze złotym, sęp z turkusowym, drugi sęp z jajem w kolorze skorupy konchy, orzeł ze srebrnym, biały głuszec z koralowym i biały jastrząb z żelaznym. Drzewo to oczywiście *axis mundi*, jego gałęzie wskazywać mają sześć stron świata: cztery podstawowe i dwie wskazujące na centrum – jedno idealnie na szczycie i jedno na dole, a ptaki utożsamia się ze strażnikami poszczególnych kierunków. Jaja kosmiczne podległe im to kolejne światy, mit nie mówi jednak, z którego jaja wykluła się nasza rzeczywistość lub protoantropos¹⁴.

Ostatni mit kieruje nas w stronę schematów kosmologii typowo buddyjskiej. Istotnym elementem, na który pragnę zwrócić uwagę, jest powtarzający się dalej mitogem *axis mundi*, który stoi u podstaw rytualnego ustalania miejsc o szczególnej mocy (tyb. *gnas*, ang. *power places*). Wyznaczaniu tych miejsc służyć ma metoda geomantyczna, to jest wróżenie za pomocą cech topograficznych.

¹¹ Według Tucciego hipotezę tą należy stawiać ostrożnie, ale według niego istnieją podstawy, aby rozważać wpływy perskiego dualizmu na wczesne wierzenia buddyzmu tybetańskiego. Przykładem świadczącym o bliskości tych światopoglądów religijnych jest obecność, w niektórych tybetańskich mitach kosmogonicznych, mitogemu „pierwotnego światła” (zob. przykład *I38a*, [w:] G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949, s. 712). Symbolika świetlna jest też stałym elementem doktryny przedbuddyjskiej tradycji bon, która w dużym stopniu przetransformowała elementy tybetańskiej „religii ludowej”. Naukowcy, a także sami wyznawcy bon widzą źródła swojej religijności w starożytnej Persji, gdzie urodzić się miał legendarny założyciel religii Shenrab Miwo. Zob. J. Greła, *Mahakala. Sześcióraki strażnik w buddyzmie tybetańskim*, Kraków 2005, s. 25, przyp. 24.

¹² G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, op. cit., s. 712.

¹³ Ibidem, s. 711.

¹⁴ Ibidem, s. 712–713.

W okresie późniejszym świadomość religijna Tybetańczyków wykształciła lub przejęła szereg kompleksowych modeli uniwersum, których podstawową strukturę stanowi dobrze znany w buddyzmie indyjskim schemat Góry Meru, jej kontynentów i subkontynentów¹⁵. Symbolicznym przedstawieniem tej wizji jest mandala, replikowana w różnych formach: od sypanych przez malowane po schematyczne, pełniące funkcję codziennych ofiar. Góra Meru stanowi oś światów, wobec czego umieszczona jest w samym centrum schematu. Jej wierzchołek znajduje się w świecie wyższych bogów, a z punktu widzenia rdzennej hinduskiej wykładni i na zasadzie odpowiedniości makro- i mikrokosmosu w ciele ludzkim stanowi ją *brahmandhra*, otwór Brahmy znajdujący się na szczycie czaszki i będący bytowym wierzchołkiem makrokosmosu (*bhutakoti*). W buddyzmie tybetańskim Meru stanowi centralny element kosmologicznego schematu mandali, stanowiącego rytualne narzędzie wykorzystywane podczas inicjacji. Celem adepta jest odkrycie wspólnej podstawy światów (symbolizowanych przez 722 części mandali), którą jest umysł przejrzystego światła, a w warstwie mityczno-ikonograficznej odpowiada jej mitogem ukrytej krainy (tyb. *sbas yul*).

Struktura kosmiczna, rozwijana na gruncie tybetańskich metafizycznych systemów buddyjskich, mimo sprzeczności, wpasowała się tak w tradycyjny model Abhidharmy, jak również rdzennie tybetańskie wizje religijne¹⁶.

W ludowej świadomości Tybetańczyków krajobraz Kraju Śniegów przesiąknięty jest duchowością. Tybetańczycy na określenie swojej rzeczywistości potocznie używają wyrażenia *gnod bcud*, które dosłownie znaczy 'zbiornik-zawartość'¹⁷. Świat wyobrażany jest jako naczynie, w którym „zmieszane” są wszystkie żywe istoty (*sems can*), niezależnie od ich natury i poziomu oświecenia. „Zbiornik i zawartość, w rzeczywistości nie są czymś różnym. Podobnie jak w materialnym świecie, poszczególne żywe istoty mają swoje odpowiednie środowiska, w których utrzymywane są na odpowiednim poziomie”¹⁸. Krajobraz zamieszkały jest przez niezliczone istoty, których genealogii tybetolodzy doszukują się w buddyzmie i wcześniejszych wierzeniach animistycznych. Przemierzając Tybet, możemy więc natknąć się na góry, w których swoje siedziby mają bóstwa lub demony, jeziora, potoki i rzeki

¹⁵ Motyw świętej góry (w przekładzie Tucciego utożsamianej z Górą Meru) występuje także w eposie bohaterskim, który ze względu na wielość odniesień do ludzkiej fizjonomii interpretowany jest jako mityczny schemat rytu wegetacyjnego, w którym ciało ofiary ma być członkowane i składane bóstwom. Stąd zasadność przypuszczeń o bardzo archaicznej genezie samego mitu:

„Bohater imieniem *Don gsum mi la snon mo* zabił potwora o dziewięciu głowach, [...] z jego ciała zbudował zamek *Glin* i wszystkie krainy *Glin*; z jego głowy, kości, żeber i łapy zamek; z jego płuc złotą górę, którą jest Góra Meru, z jego żołądka dolinę *Go Ma*, z jego jelit *rGyu ma*; z jego oczu źródło *Ts'an ya* i tak dalej”. Ibidem, s. 712.

¹⁶ Przedbuddyjskie tradycje religijne określane są zazwyczaj jako „religia bez nazwy” (R. A. Stein) czy „religijność ludowa Tybetu”, wedle określenia G. Tucciego. Zwolennikiem tej ostatniej są J. Grela oraz G. Samuel (por. G. Samuel, op. cit., s. 8), na których badania powołuje się w tej części artykułu.

¹⁷ Ibidem, s. 159.

¹⁸ Ibidem.

zamieszkane przez nagów (*klu*), jaskinie, w których swoje ślady pozostawili wielcy duchowi adepci tantry (jak Milarepa czy legendarny Padmasambhawa) i mityczni herosi (na przykład Król Gesar).

Interesującą kwestią w perspektywie omawiania ‘świętej geografii’ Tybetu są wspomniane ukryte krainy, gdzie kulturowane mają być praktyki tantryczne dla przyszłych pokoleń buddystów. W potocznej świadomości Tybetańczyków miejsca te służą też jako azyl dla wyznawców w czasie zagrożenia wojną lub innymi nieszczęściami. Przewodniki (*gnas yig*)¹⁹, pisane już w XI wieku (a których autorstwo przypisuje się Padmasambhawie, VII/VIII wiek) w celu odnalezienia takich krain, odnajdywano jako termy (*gter ma*), to jest przedmioty i teksty celowo ukryte, a następnie wydobyte w odpowiednim czasie przez wyróżnionych szczególną mocą mistrzów. Wiele z opisywanych ukrytych krain zostało już odnalezionych, przykładem mogą być eksplorowane i opisane przez tybetologa Iana Bakera wąwozy i wodospady Cangpo, mające stanowić widzialne wrota do ukrytej krainy Pemako (*pad ma bkog*) w południowo-wschodnim Tybecie²⁰, czy (nieodnaleziona) kraina Khenpa-jong w północno-wschodnim Bhutanie²¹. Wspomnijmy jeszcze na marginesie, że istnienie ‘ukrytych krain’ nie jest domeną religijnej mentalności wyłącznie Tybetańczyków²².

Ogromowi zamieszkałych Tybet istot, świętych miejsc i ukrytych krain odpowiada szerokie spektrum symbolicznych obiektów, rozmieszczonych wśród tybetańskiego krajobrazu: z jednej strony czorteny (sansk. *stupa*, tyb. *mchod rten*), kamienne rzeźby, powiewające na wietrze flagi modlitwne (*rlung rta*), kamienie

¹⁹ Alexander W. MacDonald zauważa, że „z literackiego punktu widzenia ten gatunek [literatury] może być mało interesujący... Źródła te są jednak bardzo istotne w celu zrozumienia nie tylko motywacji pątników, ale także podejścia przeciętnych buddystów wobec miejsc świętych” (A. W. MacDonald *Points of View on Halase, a Holy Place of East Nepal*, „The Tibet Journal” 1985, Vol. 10, No. 3, s. 3). Toni Hubert, odnosząc się do powyższego cytatu, stwierdza, że „może tak być, szczególnie jeżeli analiza tych literackich źródeł będzie łączona z wynikami terenowych badań w miejscach pielgrzymkowych” (T. Hubert, *When what you see is not what you get. Remarks on the Traditional Tibetan Presentation of Sacred Geography*, [w:] *Tantra and Popular Religion in Tibet*, ed. G. Samuel, G. Hamish, E. Stutchbury, New Delhi 1994, s. 39). W dalszej części artykułu przedstawię m.in. pogląd Dewarda Walkera, który rozróżnia rozumienie świętej geografii na dwa podstawowe ujęcia: 1. w świetle religijności społeczności tradycyjnych i 2. religijności o zorganizowanym charakterze i hierarchicznej strukturze.

²⁰ Zob. I. Baker, *Serce świata*, tłum. D. Koziańska, Warszawa 2009.

²¹ D. Gyurme, *Tibet Handbook (with Bhutan)*, Bath 1999, s. 919.

²² W kulturze chrześcijańskiej spotykamy podobne zjawiska i miejsca (opisywane zazwyczaj jako państwa o systemie teokratycznym), gdzie trwa „czysta”, niezmacona wiara rodem z pierwszych gmin opisanych w *Dziejach Apostolskich*. Interesujące, że najśłynniejsze z tych ośrodków, których kumulacja poszukiwań przypada na XIII wiek, znajdować się miały w Azji: Królestwo św. Tomasza Apostoła, położone miało być gdzieś w Indiach (zob. H. Zimmer, *Dzieje świętego Tomasz Apostoła*, tłum. L. Rzymowska, Wrocław 2002), a Państwo Księdza Jana (obiekt poszukiwań m.in. jezuitów św. Franciszka Ksawerego oraz Antonia de Andradego) najpewniej w tybetańskich Himalajach (zob. A. de Andrade SJ, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju albo Państw Tybetu*, tłum. I. Kania Kraków 2004, s. 26–27).

z wyrytymi mantrami itp., konstrukcje zwane *laptse*²³, a z drugiej strony świątynie, monastery i inne centra religijne. Elementy, które w świadomości Tybetańczyków wiążą i wspomagają ich los z boskim aspektem (zwłaszcza z bóstwami tantrycznymi) oraz pomagają prowadzić ich na ścieżce do oświecenia, określane są mianem *rten* (dosł. podpora). Termin ten ma szeroki zakres semantyczny i mieści takie zjawiska jak: cudowne obrazy, święte księgi, kapliczki i relikwiarze o proveniencji ortodoksyjnie buddyjskiej. Świeccy wyznawcy praktykują jednak także rytzy odnoszące się do kultu sił lokalnych, które z jednej strony kojarzone są z bóstwami i demonami miejsc, a z drugiej utożsamiane z przodkami danej społeczności i zmarłymi jednostkami wyjątkowymi jak generałowie czy myśliwi²⁴. Kult tych istot nie jest zalecany z racji ich nieortodoksyjnego charakteru, ale jak podaje Joanna Grela, „w klasztorach, zwłaszcza starej tradycji, praktykuje się jednak co rano *lha bsang*, rytuał ofiarowania poza budynkiem wonnego dymu, w celu zapewnienia dobrosąsiedzkich stosunków z takimi istotami (ale też po to, by oczyścić wewnętrzne energie własnego ciała)”²⁵.

O ile jednak buddyzm kapłański (wedle określenia Samuela) dystansuje się wobec wchodzenia z nimi w relację lub też faktu samego istnienia sił lokalnych, o tyle są one obecne w potocznej świadomości Tybetańczyków, którzy podtrzymują mity mówiące o heroicznych czynach buddyjskich świętych w walce z niebezpiecznymi bóstwami miejsc. Tego typu archetypową opowieścią jest mit wypędzenia Demonicy (*srin mo*) przez tybetańskiego władcę Songtsena Gampę (około 605–650). Podanie to mówi o odkryciu przez Wencheng, chińską żonę Songtsena Gampy, faktu, że cały Tybet znajduje się „jakby pod naciskiem leżącej na nim Demonicy”²⁶. Członki tej antropomorficznej Demonicy miały odpowiadać wybranym elementom krajobrazu w pobliżu dzisiejszej Lhasy. Król Songtsen Gampo uciekł się do zasad geomantycznych jako źródła mocy i skutecznej broni w walce z nieczystymi siłami i po zastosowaniu procesów magicznych, a nade wszystko wybudowaniu licznych świątyń (miało ich być sto osiem²⁷), Demonica została wypędzona, a jezioro, w którym miało znajdować się jej serce, osuszone. Symboliczne ustawienie świątyń dokonać miało alchemicznej czy też tantrycznej przemiany przestrzeni, w której negatywne elementy uległy transformacji w ‘miejsca mocy’²⁸.

²³ *Laptse* to wysokie, wznoszone na szczytach gór i wzgórz z długich drewnianych tyczek ozdobionych flagami i kathakami monumenty, które stanowią ofiarę dla bóstw i innych istot związanych z danym miejscem. Aby prosić o protekcję i uniknąć niesprzyjających warunków atmosferycznych, podróżujący zobowiązany jest do pozostawienia flag lub części odzienia.

²⁴ Zob. J. Grela, op. cit., s. 20.

²⁵ Ibidem.

²⁶ K. Dowman, *Power Places of Central Tibet*, London & New York 1988, s. 284.

²⁷ Tulku Thondup Rinpoche, *Ukryte nauki Tybetu. Wyjaśnienia dotyczące tradycji term buddyjskiej szkoły Ningma*, tłum. J. Grodek, Warszawa 1998, s. 237.

²⁸ K. Dowman, *Power Places of Central Tibet*, op. cit., s. 284–285.

Za inny przykład działań magiczno-geomancyjnych możemy hipotetycznie²⁹ przyjąć leżący w Tybecie Zachodnim obszar Tirthapuri. Miejsce to poświęcone jest dakini (*mkha' 'gro ma*) Dordze Phagmo, uznawanej za najwyższą żeńską inkarnację w Tybecie. Charakterystyczne i nie bez znaczenia dla symboliki religijnej jest geologiczne podłoże, na którym znajduje się płaskowyż. Gorące mineralne źródła i gejzery ukształtowały w Tirthapuri wiele niezwykłych, różnobarwnych form skalnych, które zaadoptowane zostały jako ‘samopowstałe wizerunki’, przedstawiające na przykład wielką czerwoną maczugę (najważniejsza ze świętych skał, utożsamiana z Dordze Phagmo), Śiwę (jako *lingam*), a także szesnastu arhatów oraz pięć czortonów reprezentujących pięć świętych gór³⁰. W pobliżu znajduje się także niewielka świątynia szkoły *drukpa kagyū*, w której „najważniejszymi relikwiami są samopowstałe odciski stóp [w granitowym kamieniu] Padmasambhawy i Jesze Tsogjal oraz leżąca na zapleczu klasztoru, niewielka kaplica (*tsamkhang*), będąca miejscem medytacji Guru Padmasambhawy”³¹. Znajduje się tam też miejsce, gdzie widoczny jest otwór skalny, przez który „Padmasambhawa wyciągnął świadomość ogrzycy, zamieszkującej wcześniej to miejsce”³².

Najbardziej charakterystyczne i realistyczne spośród samopowstałych wizerunków skalnych w Tirthapuri jest wyobrażenie groźnej głowy demona. Marek Kalmus zauważył, że w pewnej odległości od niego, przebiega ‘mur kamieni mani’ (*mentang*), który wiedzie od położonej nieco dalej świątyni strażniczej. Zależność strukturalna tych trzech elementów może wskazywać na próbę posłużenia się tak zwaną ‘bronią kamieniem’ (*rdzo zor*) lub ‘bronią strzałą’ (*mda zor*), dwoma spośród ‘dziewięciu broni odwrócenia’, używanych w celu niszczenia wrogów Dharmy³³. Moc pochodząca ze świątyni, spotęgowana dodatkowo kamieniami z wyrytymi niezliczonymi mantrami, według wyznawców ma mieć na celu utrzymanie demona w ryzach i bezpieczne umożliwienie praktyk pielgrzymom, przybywającym do świętego miejsca.

Warto przyrzeć się bliżej semantycznej rozpiętości terminu *rang byung*. Termin ten, rozumiany jako „samopowstały” lub „samoistny” (w rozumieniu, które proponuję w dalszej części), obejmuje, oprócz opisanych kamiennych kompleksów wulkanicznych, przede wszystkim geologicznie ukształtowane fragmenty skał (porwaki), które na skutek oderwania ich części przez magmę, posiadają wgłębienia (poddane często dodatkowej obróbce rzemieślniczej) o kształtach przypominających odbicia rąk, stóp lub całych sylwetek istot uznawanych powszechnie przez

²⁹ Hipotezę o możliwym zaklinającym charakterze zbudowanych tam artefaktów kultowych podaje za Markiem Kalmusem, który jest jej autorem. Bezapelacyjny pozostaje jedynie fakt kultowego charakteru tego miejsca, ze względu na znajdujące się tam ‘samopowstałe wizerunki’.

³⁰ M. Kalmus, *Tybet. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 2008, s. 266.

³¹ Ibidem.

³² D. Gyurme, op. cit., s. 349.

³³ Kyabje Kunzang Dorje Rinpoche, *An Historic Description of Awereness Holders of the Great Secret Mantra Who are Resplendent in White Clothes and White Hairs*, [online], <http://www.saraswatibhawan.org/sbpubsarticlesnagkpa.html> [dostęp: 26.02.2012].

Tybetańczyków za wysoce urzeczywistnione. Najliczniejsze w tej grupie są wizerunki rąk i stóp (*zhabs rjes*) tantrycznych mistrzów, jak Padmasambhawa czy Milarepa. Do najbardziej czczonych „odbić” członków pierwszego należą: wizerunki rąk i stóp zachowane w grocie w pobliżu Jiu Gompy (‘Monaster Wróbla’)³⁴, wizerunek Padmasambhawy z jaskini Drak Yerpa, obecnie w klasztorze Ganden Namgyeling, wzniesionym w 1409 roku przez Tsongkhapę, w którym czczony jest także jego *rang byung*³⁵. Odrębną grupę stanowią rzeźbione wolnostojące posągi, według legendy powstałe bez współdziałania rzemieślników. Pozostając przy Padmasambhawie, wymienić tu należy przede wszystkim jego wizerunek, pochodzący z jaskini w pobliżu świętej góry Kongpo Bonri, dalej ‘miejsce mocy’ Dorje Puk – zawierające samopowstały, wyłaniający się ze skały wizerunek bóstwa Vajrapani (*Chagna Dorje*) oraz Dawa Puk – (Księżycowa Jaskinia), w którym znajdują się otaczane wielkim kultem samopowstałe rzeźbione wizerunki Padmasambhawy i Ekajati. Dawa Puk jest jednym z ośmiu głównych ‘miejsz mocy’ (znanych jako Ośmiem Odлюдnych Miejsz Realizacji) w mityczno-religijnej topografii Padmasambhawy. Pozostałe znajdują się w Centralnym Tybecie (czwarte miejsce) i w regionie Lhodrak (trzecie miejsce) oraz Bhutanie (pierwsze miejsce). Wszystkie te punkty geograficzne związane są z wyzwalającymi siłami wizji i snów, którym mogą poddać się adepci tantry, przebywając i medytując w nich za przykładem Padmasambhawy i jego legendarnych 24 uczniów³⁶. Drugą kwestią związaną z jaskiniami jako miejscami mocy jest pozostawienie tam przez Padmasambhawę tekstów (oraz licznych artefaktów kultowych), zawierających tajemne nauki, znanych jako termy (*gter ma*)³⁷.

Do miejsc i znalezionych tam artefaktów związanych z Milarepą (1040–1123) zaliczyć należy przede wszystkim *La phyi*³⁸ – kompleks pątniczy w północnym Tybecie, na który składa się szereg świątyń, a przede wszystkim liczne groty medytacyjne związane z osobą Milarepy, które wespół z *Ti Se* (to znaczy Górą Kailas) i *Tsa Ri* stanowią najważniejszy górski kompleks świętych miejsc pielgrzymkowych.

Mit dotyczący tego obszaru może być związany z korzeniami tybetańskiego zjawiska *rang byung*. Jednym z pierwszych znanych przejawów idei samopowstałych wizerunków wydaje się być indyjska *Śiwa-linga*, której adoracja stanowi podstawowy akt rytualny³⁹ wśród paśupatów (sansk. *paśupata*), wspólnoty czcicieli Śiwy. Termin *linga* (*lingam*, *lingga*) może być tłumaczony trojako: 1. przyrodzenie, męski organ rozrodczy, 2. znak, atrybut, 3. główny kultowy obiekt śiwaizmu. Inte-

³⁴ D. Gyurme, op. cit., s. 348–349.

³⁵ Informacja ustna od dr. Marka Kalmusa.

³⁶ K. Dowman, *Power Places of Central Tibet*, op. cit., s. 288.

³⁷ Thondup Tulku Rinpoche, op. cit., s. 54–55.

³⁸ T. Huber, *When what you see is not what you get...*, op. cit., s. 40.

³⁹ Zob. R. H. Davis, *Początki kultu lingi*, tłum. J. Wodniak, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, red. D. Lopez Jr, Warszawa 2001, s. 750–751. Mity opisujące genezę zjawiska, jego kultu i jego zależności metafizycznej z bogiem Śiwą, czytelnik znajdzie w np.: M. Jakimowicz–Shah i A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982, s. 241–244; H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York 1962, s. 126; L. Frederic, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, tłum. zesp. pod kier. P. Piekarskiego, Katowice 1998, hasła: *Linga*, *Snanadroni*.

resujący nas artefakt kultowy ma formę stojącego głazu o kształcie fallicznym lub kamienia w formie pryzmatu lub cylindra. W warstwie metafizycznej *lingam* jest kojarzony z aktywną mocą stwórczą Śiwy, jego działalnością płodną, filarem świata (*axis mundi*) itp. Brockington pisze, że „niektóre z najbardziej cenionych *ling* to w istocie naturalne, odpowiednio ukształtowane otoczaki, występujące w stosownych świętych miejscach. Podobnie też wisznuci przedstawiają swojego boga w formie minerału: salagramu, którego okazy trzyma się w prawie każdym domu wisznicim; są to w rzeczywistości skamieliny amonickie, znajdujące szczególnie w rzece Gandak, i przesycone według ogólnej opinii obecnością Wisznu”⁴⁰. *Lingamy*, nie tylko naturalnego pochodzenia, często określa się jako samopowstałe, nawiązując (według Kūrma Purāna) do boskiego pochodzenia archetypowej lingi, która była przyrodzeniem Śiwy podarowanym w celach kultowych, po uprzednim wtajemniczeniu, grupie eremitów⁴¹.

Na temat ewentualnego wpływu kultu lingi, rozumianej jako niestworzonego ludzką ręką artefaktu, na buddyjskie *rang byung* nie możemy powiedzieć wiele. Istotne może się wydawać jednak to, że niektóre z nich (o pochodzeniu naturalnym, jak otoczaki, lecz formą nawiązujące do mitycznego prototypu) mają swoje odpowiedniki wśród tybetańskich samopowstałych przedmiotów rytualnych (jak *rdo rje* czy *phurbu*, które „jak się sądzi, powstały z «metalu przestrzeni» (*rnam lcags*) przypominającego żelazo i ukształtowanego mocą elementów wiatru i ognia”⁴². Przedmioty kultowe stanowią kolejną istotną podgrupę *rang byung*.

Jak podaje jeden z przewodników⁴³ po *La Phyi*, w centrum tego regionu stać ma wysoka skała w formie fallicznej lingi⁴⁴ (reprezentująca Śiwę w opinii buddystów pokonanego przez Milarepę). Trudna do przebycia topografia górskiego terenu, którą poruszać się musieli pielgrzymi, została „przeinterpretowana i przedstawiona w sakralnym kontekście, poprzez swój związek z legendarnym scenariuszem wydarzeń przeszłych”⁴⁵. Omawiany przez Toniego Hubera przewodnik podaje listę wydarzeń oraz mistrzów, za których przyczyną opisywane miejsca zostały „potężnie przetransformowane” (*byin brlabs can*). W tekście często wylicza się wydarzenia cudowne, których konsekwencje nadal są tam obecne w postaci odbić stóp w skałach, samoistnie wytryskujących źródeł (*sgrub chu*) itp. Huber spekuluje, że „koncepcja pozostałości świętych mocy, związanych z tymi ‘punktami kontaktu’, jest przedłużeniem wiary, która leży u podstaw buddyjskiego kultu relikwii”⁴⁶.

⁴⁰ J. L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1990, s. 223.

⁴¹ R. H. Davis, op. cit., s. 753–762.

⁴² J. Sieradzan, *Buddyzm a idea nadprzyrodzonego. Przejawy sacrum w buddyźmie tybetańskim*, [w:] *Nadprzyrodzone*, red. E. Przybył, Kraków 2003, s. 292.

⁴³ Krytyczna edycja przewodnika w języku tybetańskim oraz wstęp autorstwa Hubera dostępne są pod adresem: http://www.thlib.org/static/reprints/jiats/02/pdfs/laphyiJIATS_02_2006.pdf [dostęp: 26.02.2012].

⁴⁴ T. Huber, *When what you see is not what you get...*, op. cit., s. 42.

⁴⁵ Ibidem, s. 44.

⁴⁶ Ibidem, s. 44–45.

Geoffrey Samuel w swojej znakomitej pracy *Civilized Shamans* zaprezentował, trafią w mojej opinii, koncepcję socjo-antropologiczną dotyczącą ‘świętej przestrzeni’ Tybetu. Oparta została ona na podstawowej opozycji, zaproponowanej przez etnologa, badacza rdzennych kultur amerykańskich, Dewarda Walkera, choć w konkluzji Samuel rozbija monolityczny schemat jego wizji. Walker wyodrębnił i skontrastował typy ‘świętej geografii’ w wyniku analizy dwóch społeczności, z których jedna oparta była na archaicznych tradycjach kultowych i silnych związkach ze środowiskiem, a w aspekcie społecznym na bezklasowej strukturze i niehierarchicznej organizacji kapłańskiej. Druga opierała się przede wszystkim na rozwiniętym systemie dogmatów religijnych i wykwalifikowanej, konserwatywnej w odniesieniu do przestrzeganych zasad, klasie rytualnej. Jako przykład pierwszej grupy badacz podaje społeczności rdzennych Amerykanów z obszaru północnych Gór Skalistych (Kutenajowie, Północni Szoszeni), które skonfrontował z bardziej zaawansowanymi pod względem organizacji społecznej cywilizacjami Mezoameryki. Według Samuela oba typy mogą mieć swoje odpowiedniki w zaproponowanym przez tybetologa rozróżnieniu buddyzmu o profilu – kolejno – „szamanistycznym” i „kapłańskim”.

Walker postuluje, że w kulturach bezstanowych, nieopartych na systemie zcentralizowanej władzy (także religijnej), świętość pewnych miejsc ustalana jest spontanicznie przez społeczność, a nie implikowana, na przykład, przez stan kapłański: „różne miejsca stopniowo zostają wyróżniane, poprzez [przypisywanie im] skondensowanej świętości, być może ze względu na ich trafność dla przeprowadzania zabiegów transformacyjnych, z racji ich ‘liminalnego’ charakteru, wedle określenia Victora Turnera”⁴⁷. W bardziej zorganizowanych społecznie i religijnie kulturach przestrzeń sakralna ma być określana i interpretowana poprzez ich zabudowę świątynną. „Powstają, związane z duchowieństwem, centra pielgrzymkowe i święte miasta. Ludzie, którzy akceptują i żyją zgodnie z tym wzorem, poszukują transcendencji w naturalnej przestrzeni, którą raczej przetransformują [na użytek religijny], niż akceptują i żyją z nią”⁴⁸. W świadomości społeczeństwa tybetańskiego, wedle Samuela, odnajdziemy oba podejścia do „świętej geografii”, które naturalnie ze sobą koegzystują. Typ ludowy/szamański reprezentują przede wszystkim, omawiane, święte jeziora, źródła, góry i ciężko dostępne jaskinie, w których medytowali wielcy lamowie i królowie. Co do drugiego typu, „wielkie, monastyczne centra pielgrzymkowe, takie jak Lhasa czy Kumbum, reprezentują transcendencję i transformację naturalnego porządku, w takim samym stopniu w jakim związane z nimi postaci: wcześni królowie i wielcy fundatorzy klasztorów tacy jak Tsongkhapa i jego uczniowie”⁴⁹. Mityczna historia tybetańskich władców pełna jest opisów ich walk z bóstwami lokalnymi czy tymi, których moc zagraża całemu krajowi (jak wspomniana historia Songcena Gampy i Demonicy). Podobnie jak Milarepa czy Padma-

⁴⁷ G. Samuel, op. cit., s. 160.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

sambhawa, królowie odgrywają w tych podaniach role religijne, nawracając złośliwe istoty i czyniąc z nich niekiedy opiekunów i strażników danego miejsca. Z drugiej strony, jak pisze Samuel, „bogowie pełnią główną rolę w [mitycznej] historii Tybetu, występując jako przodkowie rodzin rządzących”⁵⁰. Można zatem stwierdzić, że podania i mitogemy o rodowodzie prebuddyjskim zostały zasymilowane tak przez hierarchię religijną, jak i państwową, w celu ukonstytuowania swoich pozycji. Rozróżnienie Walkera, choć przydatne, nie jest więc, w opinii Samuela, do końca adekwatne do społeczeństw tybetańskich.

Pozostając w temacie wzajemnych związków władzy i ‘nadprzyrodzonego charakteru rzeczywistości’, warto przedstawić pewien fakt historyczny związany z samopowstałą rzeźbą Czenrezika (*spyan ras gzigs*), która znajduje się w dzongu Punakha w Butanie. Mimo że historycznie dzong został wzniesiony w 1637 roku przez Szabdrunga Ngałanga Namgijela⁵¹, popularna przypowieść mówi, że już w VII wieku na tym górzystym terenie przebywał Padmasambhawa, który przepowiedział jego budowę. Françoise Pommaret przytacza historię, wedle której Szabdrung po przybyciu do Bhutanu miał założyć dzong i złożyć w nim najświętszą relikwię ze swojego klasztoru Ralung w Tybecie – rzeźbę Awalokiteśwary (Rangdziung Kasarpani), która w cudowny sposób powstała z kręgu lędźwiowego Tsangpy Gjare⁵², założyciela szkoły drukpa⁵³. Tybetańczycy w celu odzyskania relikwii zaatakowali Punakhę, nie zdołali jednak jej odebrać. Samopowstała rzeźba pozostała w dzongu, niestety publicznie pokazywana jest niezwykle rzadko, ostatnio miało to miejsce w 2000 roku.

Przechodząc do kwestii analitycznych, zaznaczam, że nie znam żadnych źródeł tybetańskich, w którym rozpatrywany byłby przypadek wizerunków *rang byung*, co jak zostało pokazane, nie jest równoznaczne z uznawaniem ich, przez elity religijne, za heterodoksyjne.

Prześledźmy najpierw kwestie etymologiczne. *Rang* w klasycznym języku tybetańskim jest raczej prefiksem niż samoistnym słowem, stosowanym w połączeniu z czasownikiem lub rzeczownikiem. Tłumaczony jest zazwyczaj jako angielskie ‘self’ w polskim jako ‘siebie, sam’⁵⁴ (np. *rang sgröl* jako ‘self-liberated’, ‘samo wyzwolony’ albo *rang rig* jako ‘self-awareness’, ‘samoświadomy’). *Byung* jest czasownikiem tłumaczonym jako ang. ‘to arise’ – ‘powstać’ lub ‘to occur’ – ‘wystąpić’, ‘występować’.

⁵⁰ Ibidem, s. 161.

⁵¹ Ngałang Namgjel (1594–około 1651) był tybetańskim mnichem, który po przegraniu batalii o uznanie go za inkarnowanego wysokiego lamę udał się do Bhutanu, gdzie został głową kilku lokalnych plemion. Był autorem koncepcji państwa butańskiego, a także idei umocnienia militarnego poprzez tworzenie systemu dzongów – twierdz, mających też często charakter religijny. Zob. M. Kapstein, *Tybetańczycy*, tłum. J. Hunia Kraków 2010, s. 166–167.

⁵² Tsangpa Jare (1161–1211) był założycielem szkoły drukpa kagju. Od XVII wieku szkoła ta zyskała status religii państwowej w Bhutanie.

⁵³ Zob. F. Pommaret, *Butan. Podniebne królestwo*, tłum. A. Łatka, Kraków 2008, s. 196.

⁵⁴ M. Hahn, *Podręcznik do nauki klasycznego języka tybetańskiego*, tłum. J. Białek, Kraków 2009, s. 625.

Wyrażenie zazwyczaj tłumaczy się jako „samoistność”, „spontaniczność” (inne: *shugs byung*) lub „naturalność” w opozycji do „sztuczność” (*bcos*)⁵⁵. *Rang byung* stosowane jest jednak najczęściej do określenia zjawisk, przedmiotów, wizerunków, a także osób, których pochodzenie jest uznawane za nadnaturalne, wykraczające poza zasadę wzajemności (przyczyny i skutku), przez co status ontologiczny tych fenomenów pozostaje niepewny (w rozumieniu tym tłumaczone najczęściej jako „samopowstałe”, a odnośnie do przedmiotów materialnych, na przykład wizerunków, jako „nie-ręką-ludzka-uczynione”). Zjawiska te, w przedstawionym rozumieniu, są tematem niniejszego artykułu. Tłumaczenie *rang byung* jako „samoistności” wydaje się problematyczne (choć, jak postaram się wykazać, nie błędne, jeżeli poddamy go pewnym regułom) i potrzebuje głębszego zdefiniowania. Samoistność jest określeniem z gruntu fałszywym w rozumieniu ontologii i metafizyki buddyjskiej. Mimo że buddyzm nie uznaje ani ścisłej determinacji, ani ścisłego indeterminizmu w sensie prostoliniżnej zasady wzajemności przyczyny i skutku, to istnienie świata zależne jest wyłącznie od praw przyczynowych, to znaczy prawa współzależnego powstawania (pal. *paticcasamuppāda*, skr. *pratītyasamutpāda*) oraz koherentnie związanego z nim prawa karmana (pal. *kamma niyama*). Dynamika prawa karmana przypomina system holistyczny, w którym rezultat – posługując się częstą metaforą buddyjską – drzewo, jest efektem czynu – nasienia, ale rozumianego jako „historia nieskończonego ciągu drzew, przy czym nie można dotrzeć do Pierwszego Nasienia”⁵⁶. Jednak mimo różnic interpretacyjnych występujących w poszczególnych szkołach filozoficznych buddyzmu karman opisywany jest jako prawo (możliwe do pełnego zrozumienia jedynie przez istotę oświeconą) z gruntu deterministyczne, choć zezwalające na pewne ustępstwa. Prześledzę teraz pokrótce te elementy doktryny klasycznego buddyzmu indyjskiego i późniejszych nurtów, które mogłyby na to wskazywać, w celu ukazania, na jakiej zasadzie (według jakich kryteriów doktrynalnych), w mojej opinii, *rang byung* może być rozumiany jako „samoistność”.

Temat rozpocznę od pewnej analogii. Fenomen wizerunków *rang byung* wielu osobom może kojarzyć się ze zjawiskami, które (ze względu na ich formalny, a także funkcjonalny charakter) są dość często obserwowane w tradycji katolickiej. W szer-

⁵⁵ Problem antonimiczności tych wyrażeń (*rang byung* i *bcos*) szczegółowo przedstawia Joanna Tokarska-Bakir. W tym rozumieniu *rang byung* utożsamia się przede wszystkim z osobami, a konkretnie określonymi cechami pewnego typu osobowości, a nie z przedmiotami czy zjawiskami. Za przykład postawy „spontanicznej” Tokarska-Bakir obrała tak zwanych szalonych joginów (*dpa' bo*), którzy „tępiąc hipokryzję instytucji religijnych i konformizm „spokojnego życia”, usuwali skorupę nawyków, która, zdaniem praktyków tantry, stanowi najsilniejszą fortyfikację ego”. Przejawiać się to miało w walce z oficjalną kulturą (utożsamianą ze „sztucznością”, *bcos*) poprzez praktyki daleko wykraczające poza uznany status quo, jak „niszczenie świętych tekstów i posągów, odrzucanie ogólnie przyjętych zasad współżycia, transgresje obyczajowe i etyczne” (J. Tokarska-Bakir, op. cit., s. 164). Antagonizmowi temu, w sferze kosmicznej i aksjologicznej, odpowiadać miały dualizm: ‘*sansara* – prawda względna’ – ‘*nirwana* – prawda ostateczna’. Na temat *dpa' bo* zob. G. Samuel, op. cit., s. 290–308, rozdz. XVI: „Folk Shamans, Terton and Crazy Siddhas”.

⁵⁶ Ł. Trzeciński, *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, Kraków 1992, s. 15.

szym kontekście możemy tu mówić o zjawiskach cudownych, to znaczy według *Encyklopedii chrześcijaństwa*: „cud wskazuje na królewską władzę Boga, a przede wszystkim jest znakiem, poprzez który Bóg chce się wypowiedzieć. Liczy się więc nie tylko sam nadzwyczajny fakt, ale również sposób i kontekst, w jakim ów znak się spełnia. Należy go zatem wiązać z władcym i zbawczym działaniem Boga: Bóg jest «w blasku świętości [...] straszliwy w czynach, cuda działający» (Wj 15,11). Cud jest znakiem królestwa Bożego, dokonującym się w historii otwartej na działanie Boga i przez Niego kierowanej”⁵⁷. W węższym – mam na myśli wszelkiego typu wizerunki przedstawiające twarz lub sylwetkę osób boskich lub świętych, które w relacji wierzących objawiły się samoistnie i stały elementem kultu, a często celem pielgrzymek⁵⁸. Podobieństwa strukturalne z tybetańskimi *rang byung* także są tu bardzo interesujące. Schemat, wedle którego istnieje samopowstały wizerunek w katolicyzmie ludowym, jest niemal identyczny ze strukturą fenomenu tybetańskich *rang byung*:

wizja – odkrycie wizerunku – przeświadczenie odkrywcy o transcendentnym charakterze wizerunku – sakralizacja przestrzeni hierofanii – rozprzestrzenianie się kultu.

Różnice dokonują się na poziomie epistemologicznym i metafizycznym. Prawa rządzące chrześcijańskim cudem wskazują na boską interwencję. Absolut, istniejący w wymiarze metafizycznym, może według własnej woli (niezłębionej dla świata) ingerować w prawa rządzące rzeczywistością, pozostając w granicach swojej nienaruszalności epistemologicznej. Z perspektywy wielu nurtów teologii chrześcijańskiej możemy mówić o *diastezie* – przepaści pomiędzy Bogiem a stworzeniem, podmiotem a przedmiotem wiary⁵⁹. W kontekście tego faktu często mówi się o także o Bogu oddalonym (łac. *Deus otiosus*), który po ustanowieniu praw (lub wyemancypowaniu ich z siebie, jako swojego konsubstancjalnego elementu) usunął się w nieskończoność. Prawo więc trwa bez swojego kreatora, co można uznać za zgodne z buddyjskim rozumieniem istnienia idealnego, nienadanego Prawa, którym jest karman. Buddyizm jednak nigdy nie zgodzi się na istnienie faktycznego „poruszciciela”, choćby ten miał się oddalić zaraz po ustanowieniu Praw, zwłaszcza jeżeli

⁵⁷ *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. zbiorowa, Kielce 2001, s. 149.

⁵⁸ Mnogość tego typu zjawisk jest ogromna. Bardzo interesującą analizę dwóch objawień maryjnych, których uwiarygodnienie stanowić miały na przykład samopowstałe wizerunki Matki Boskiej i twarzy Jezusa na korze cudownej wierzby (*nota bene* w tradycji chrześcijańskiej zazwyczaj cechowanej pejoratywnie) w Okoninie, prezentuje Hubert Czachowski (*Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa 2002).

⁵⁹ Teoria Boga apofatycznego w teologii chrześcijańskiej ma swoje długie tradycje od czasu Orygenesusa i Klemensa Aleksandryjskiego (II–III wiek). Na temat doktrynalnych podstaw tej koncepcji zob. P. Lisicki, *Granice niewiedzy*, „Znak” 1996, nr 4 (491). Autor kreśli w artykule zwrot, jaki dokonał się w myśleniu chrześcijańskim po skonfrontowaniu tez Pisma Świętego z myślą grecką (zwłaszcza Platona i Plotyna) przez teologów III i IV wieku.

Absolut jest rozumiany w perspektywie osobowej⁶⁰. Możliwe jest jednak inne rozumienie, wedle którego Absolut może być traktowany jako pozytywny termin odnoszący się do nirwany, podobnie jak „miejsce nieśmiertelne”, „doskonała błogość”, „wolność od narodzin i stawania się”⁶¹. Z punktu widzenia buddyzmu tybetańskiego istotny jest sposób interpretacji poziomu ostatecznego przez szkoły mahajany, a dokładnie najbardziej wpływowe w Tybecie jej nurty – jogaczarę i madhjamakę. Pierwsza z nich broni teorii „tylko umysłu” (sanskryt. *cittamatra*, tyb. *sems tsam pa*), które to podłoże wszystkich zjawisk może być urzeczywistnione „w trakcie drogi mistycznej”⁶². Madhjamaka, jak utrzymuje de Jong, poprzez swoje częste negatywne argumenty (błędnie interpretowane jako wyraz nihilizmu) ma na celu jedynie „pokazanie, że Absolut jest niewyraźalny i nie można go opisać językiem. Według madhjamików najwyższą rzeczywistość zrealizować można wyłącznie poprzez milczenie”⁶³.

Drugą kwestię stanowi fakt, że chrześcijański Bóg jako jedyny jest zdolny do manipulacji rzeczywistością – naturą, ponieważ jak już zostało powiedziane, to On jest tym, który u źródeł stworzenia nadał jej prawa, wedle których funkcjonuje. Człowiek nie jest zdolny do zachwiania tych ‘praw podstawowych’ (przede wszystkim rozwoju i zasady przyczynowości), może, co najwyżej, wpływać na naturę poprzez działania fizyczne, a nie mentalne (za pomocą czystej woli). Jak zostało powiedziane, w buddyzmie podkreśla się bezzasadność twierdzenia o osobowym, wolnym od uwarunkowań Absolutcie-kreatorze, ale warto zastanowić się nad kwestią wolicjonalną człowieka i jego sił demiurgicznych.

Rozpocznę od omówienia teorii pierwszej z trzech Ciał Buddy (*sku gsum*). Jest to zagadnienie złożone, przez co moje przedstawienie musi ocierać się o schematyczność, skupię się więc przede wszystkim na jednym z ciał, dharmakaji, które w najwyższym stopniu wskazuje, moim zdaniem, na kreatywny potencjał istoty oświeconej. Zgodnie z tą koncepcją, cała rzeczywistość, widziana z perspektywy gnostycznego wglądu, jest „połączeniem trzech stanów, będących trójwyrazem samoświetlisto-pustego umysłu (*sems nyid*)”⁶⁴.

Trudno jest ustalić, kiedy po raz pierwszy pojawiła się koncepcja trzech Ciał Buddy. Problem pojawił się już w okresie wczesnobuddyjskim i miał związek (najprawdopodobniej) z oddawaniem czci relikwiom Śakjamuniego. W tekście *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (datowanym na I wiek p. Ch.) spotykamy pierwsze rozróżnienie pomiędzy fizycznym ciałem Buddy (*rupakaja*) i jego dharmakają: „Ponieważ Tathagaty nie można poznać po jego ciele formy [ciało fizyczne], ciała Dharmy są tathagatami”⁶⁵. Deprecjonowanie ciała Śakjamuniego miało swoje lo-

⁶⁰ Ł. Trzeciński, op. cit., s. 12–14.

⁶¹ Por. J. W. de Jong, *Absolut w myśli buddyjskiej*, tłum. K. Jakubczak, „Nomos” 1997, nr 18/19, s. 24.

⁶² Ibidem, s. 28.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ł. Trzeciński, op. cit., s. 62.

⁶⁵ P. Williams, *Buddyzm Mahajana*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2000, s. 212.

giczne uzasadnienie w kontekście narastającego kultu stup (pal. *thupa*), które oprócz swojego symbolicznego znaczenia (Buddy i jego parinirwany), przede wszystkim zawierały relikwie samego Buddy, arhatów, a nawet Buddów poprzednich epok⁶⁶. Warstwy klerikalne starały się więc zastąpić kult ciała Buddy (równoznaczny z czczeniem stup) adoracją nauk w postaci sutr Doskonałej Mądrości (sansk. *Prajñāpāramitā*, tyb. *shes rab phar phyin*), miało to także swoje ikonoklastyczne konsekwencje. Z czasem dharmakaja zaczyna funkcjonować w doktrynie, nie tylko jako „doktryna, która objaśnia prawdziwą naturę rzeczy, ale również urzeczywistnienie i samą prawdziwą naturę rzeczy”⁶⁷. Dharmakaja („Ciało Prawdy”, *chos sku*), w rozumieniu filozoficznym, jawi się, kiedy dzięki pierwotnej świadomości rozpoznajemy w doświadczeniu pustkę wszystkich zjawisk, a także jej „nierzeczywistość, niesubstancjalność swej własnej istoty”⁶⁸.

Wiąże się ona także z aspektem dynamicznym, formotwórczym i jest wtedy zwana ‘ciałem poznania’, „w tym kontekście pustka jest pojęta jako ‘pra-przestrzeń’ możliwości przejawiania się czegokolwiek jako podstawowa wirtualność i ‘czysta możliwość’. Jest ona obecna we wszystkich rodzajach doświadczenia jako natura rzeczywistości (*chos nyid*) i jako jej egzystencjalny wymiar (*chos dbyings*)”⁶⁹. Odpowiednikiem dharmakaji w ciele człowieka jest jego świadomość, jak zostało powiedziane wcześniej, o ‘światlisto-pustym’ charakterze. Jak podaje Tucci, taka wizja umysłu jest domeną przede wszystkim szkoły sakjapa (*sa skya pa*), która uznaje, że światlistość jest „charakterystycznym znakiem (*mtshan nyid*) umysłu, podczas gdy esencją umysłu jest pustka”⁷⁰. W konsekwencji kognitywnej „wszystko co jawi się jako istniejące (czyli pojawia się wyłącznie w obrębie umysłu, ponieważ żaden obiekt nie istnieje poza nim), nie jest niczym, jak tylko światlistością umysłu. Ponieważ jednak prawdziwa natura umysłu przekracza wszelki dualizm, wszystko co się jawi, jest zwodnicze, jest magiczną grą (*sgyua ma*). W tym zawiera się jego pustka”⁷¹. Nie wchodząc w polemiki z tym stanowiskiem, które wystosowała na przykład szkoła gelug, uznajmy – idąc tropem wywodu – że rzeczywistość empiryczna (*kun rdzob*) jako wytwór naszego umysłu – nie pierwotnego, lecz splamionego (*nyon mongs*) – jest pusta w swojej ostateczności, to znaczy nie zawiera w sobie niczego innego oprócz pustki. Czysty, pierwotny umysł zaś nie posiada niczego poza samym sobą, co znaczy, że wszystko się w nim zawiera i nic nie jest od niego odrębne, a dwoma z jego cech są dynamizm i zmienność. Czy wobec tego rzeczywistość, której charakter jest pusty, może tworzyć splamienia? Jeżeli – z punktu widzenia logiki – jest to niemożliwe, oznacza to, że w ostateczności splamienia te nie istnieją, a jedyną możliwością wyjścia poza uwarunkowaną rzeczywi-

⁶⁶ Zob. *Encyclopedia of Buddhism*, eds. D. Keown, Ch. S. Prebish, London 2009, hasło: *Budda, Early Symbols–Stupas*.

⁶⁷ P. Williams, op. cit., s. 212.

⁶⁸ Ł. Trzeciński, op. cit., s. 46.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ G. Tucci, *Umysł a światło*, tłum. J. Sieradzan, „Nomos” 1997, nr 18/19, s. 32.

⁷¹ Ibidem, s. 33.

stość jest uzmysłowienie sobie tego faktu i usunięcie przeszkadzających i fałszywych koncepcji (sansk. *kleśa*). Kluczową z nich jest ontologiczne przekonanie o złożoności istnienia, równoznaczne z postrzeganiem świata według ‘prawdy konwencjonalnej’. Według jogaczary prawda ta (rozumiana w sensie epistemologicznym, nie ontologicznym) jest złudzeniem, ponieważ nic nie istnieje poza umysłem poznającego, sama ona zaś jest wynikiem karmicznej projekcji. Prawda względna, wedle omawianej szkoły, „to aspekt wyobrażony (pojęcia nakładane na zjawiska przez zaciemniony umysł) oraz aspekt zależny (zjawiska są jak sny)”⁷². Budda Śakjamuni często pouczał swoich uczniów, aby do wszelkich zjawisk odnosili się jak do snów:

Postulował się wieloma przykładami, takimi jak echo, niebiańskie miasto lub tęcza, w celu ukazania iluzorycznej natury wszystkich zjawisk. Sny są jednym z typów iluzji. Cały wszechświat powstaje i rozplywa się jak miraż. [...] Nie ma niczego, co nie byłoby objęte tym złudzeniem; więc kiedy wybieracie się na spoczynek, przechodźcie jedynie z jednego stanu snu w inny⁷³.

Podsumowując, stwierdzić należy, że dla niezmaconej, oczyszczonej świadomości (w aspekcie metafizycznym zwanej dharmakają) światy nieożywiony i ożywiony jawią się jako wykraczające poza rzeczywistość sansaryczną, czyli *de facto* stanowiące ni mniej, ni więcej czyste krainy i bóstwa⁷⁴. Oznacza to, że dla świadomości w stanie pierwotnym rzeczywistość nie stwarza barier, wobec których oświecona istota jest zależna. Metaforycznie zostało to przedstawione jako utożsamienie rzeczywistości ze snem, które z punktu widzenia osoby śniącej jest rzeczywistością jak najbardziej obiektywną i prawdziwą, a która dopiero po przebudzeniu okazuje się złudzeniem. Dla przebudzonego adepta rzeczywistość wydaje się takim snem, ale z tą różnicą, że jest jej świadomy i potrafi ją kontrolować. Taki cel, kontrolę snów jako wstępny warunek rozpoznania rzeczywistości, postawiła sobie praktyka ‘jogi snu’ (trzecia z sześciu Jog Naropy). Joga snu (tyb. *rmi lam*; sanskr. *svapnadarśana*) ma dwa aspekty, które prowadzić mają do uzyskania przez jogina kontroli nad własnymi snami w celu polepszenia aktywności umysłu (sansk. *citta*): „(1) przekształcenie treści snów, tak że przestają one odzwierciedlać negatywne stany umysłu, a stają się pełne tantrycznej symboliki oraz (2) uzyskiwanie świadomości podczas snu, że się śni”⁷⁵. Pierwszy z wymienionych aspektów polega na wizualizacji Buddów i bóstw opiekuńczych lub symboli z nimi związanych w miejsce „przyrodkowych, splamionych obrazów”⁷⁶. Na przykład jogin medytujący w czasie czu-

⁷² J. Grela, op. cit., s. 97.

⁷³ Shugchang, Padma et al., *A Modern Commentary on Karma Lingpa's Zhi-Khro: teachings on the peaceful and wrathful deities*, [online], www.turtlehill.org/khen/zhikhro.pdf [dostęp: 25.02.2012].

⁷⁴ Na temat problemu ontologicznego istnienia bóstw zob. J. Grela, op. cit., rozdz. 3.

⁷⁵ J. Powers, *Wprowadzenie do buddyźmu tybetańskiego*, tłum. J. Janiszewska, Kraków 2008, s. 442.

⁷⁶ Ibidem.

wania nad Wadźradharą i Pradźnią będzie podczas snu wizualizował czerwony i biały trójkąt, symbolizujące jedność tych bóstw, w miejscu poniżej pępka. Sens tej praktyki wydaje się oczywisty, ma ona na celu przekształcenie całej rzeczywistości, także tej wydawałoby się nieświadomej, w praktykę tantryczną. Podobnie rozpatrywać należy drugi z wymienionych aspektów. Naropa w jednym ze swoich komentarzy tak opisuje przebieg treningu:

Trening rozpoczyna się od koncentracji na czarze gardła i wizualizowania w tym miejscu łagodnego, lśniącego światła. Następnie utrzymuje się ten obraz do chwili, gdy stanie się wyraźniejszy i bardziej świetlisty. [...] Kolejny etap polega na uświadomieniu sobie rozwijania się obrazów we śnie, obserwowaniu ich powstawania oraz zanikania, zdając sobie sprawę z ich iluzorycznej natury. To z kolei pomaga określić zawartość snu, a ci, którzy uzyskają biegłość w tej jodze, potrafią wypełniać swoje sny Buddami, dakiniami itd. subtelnie przekształcając w ten sposób swoją świadomość⁷⁷.

Szczególną formę pracy ze śniącym ciałem przyjęła rozwijająca się zwłaszcza w szkołach nyingma i bon, tradycja dzogczen. Podkreśla ona zwłaszcza rolę snu jako tymczasowego, dostępnego naszej świadomości, „rzeczywistości pomiędzy” (tyb. *bar do*). Mistrz Dzogczen Ponlop rozpatruje naszą egzystencję w wymiarach: 1. *pierwotnej iluzji*, którą jest nasze życie na jawie; 2. *podwójnej iluzji*, czyli snu i śnienia. Stan podwójnej iluzji może być jednak przydatny w osiągnięciu najwyższego oświecenia, a pomocne w tym mają być praktyki medytacyjne wypracowane już przez legendarnego założyciela *starej tradycji buddyzm*, Padmasambhawę, który w jednej ze swoich pieśni śpiewał: „Teraz, kiedy pojawia ci się bardo snu, Porzuć, pozbawiony uwagi, iluzoryczny sen trupa. Poznaj naturę uwagi i braku rozproszenia. Rozpoznając sny, praktykuj przekształcenie i świetlistość⁷⁸”.

W konsekwencji powyższych założeń jogin urzeczywistniający nauki o iluzoryczności snu, a w dalszej perspektywie rozpatrywaniu rzeczywistości jako z nim takózsamej, zdolny jest do operowania za pomocą woli, jej materialnej manifestacji (*rupa kaja*). W tym kontekście upatruję źródła zrozumienia zjawiska *rang byung*. Odbite w skale odciski stóp, rąk czy korpusu są fizycznymi reprezentacjami nieuwarunkowanej, dynamicznej i kreatywnej natury ‘świadomości podstawowej’, dostępnej pod warunkiem intensywnego treningu medytacyjnego i tantrycznego, czego skutkiem jest gnostyczny wgląd w pustą i świetlistą naturę umysłu. Samopowstałe wizerunki (w postaci reliefów czy rzeźb) bóstw medytacyjnych, dakiń, budów itd. wskazują, w ramach tego paradygmatu, na jednorodny moim zdaniem charakter wszystkich poziomów rzeczywistości i jej ostateczny niedualizm. Wobec powyższego antonimem wyrażenia *rang byung* uznaję (w rozumieniu, które zaprezentowałem powyżej) *tendrel* (*rten 'brel*), tybetański odpowiednik sanskryckiego

⁷⁷ Ibidem, s. 443.

⁷⁸ Ponlop Dzogczen, *Umysł poza śmiercią*, tłum. Z. Zagajewski, Kraków 2009, s. 108.

terminu *pratitya-samutpada*, czyli prawa współzależnego powstawania, którego logika (współzależność, przyczynowość, determinizm) jest domeną rzeczywistości sansarycznej⁷⁹. W takim rozumieniu zasadne wydaje się określenie *rang byung* jako ‘samoistnych wizerunków’ i według tak określonego opisu, możliwe jest ich rozpatrywanie. *Rang byung* jest znakiem wskazującym, z perspektywy ‘prawdy ostatecznej’, na jednolitość natury rzeczywistości, a z perspektywy konwencjonalnej, posługując się językiem metafor, „pomostem światów” (lub inaczej „załamaniem rzeczywistości”) i „zapowiedzią” ostatecznego wyzwolenia. Artykuł zakończę przedstawieniem kilku koncepcji z zakresu religioznawstwa komparatystycznego, odwołując się do wybranych teorii semantyki i fenomenologii.

Z perspektywy religioznawstwa *rang byung* jest klasycznym przykładem hierofanii, rozumianej, za twórcą pojęcia Mirceę Eliadem jako „dokument [który] objawia jakąś odmianę sacrum”⁸⁰. Pozostańmy na moment przy tym ujęciu. Doświadczenie hierofanii, indywidualne lub zbiorowe, musi być wyrażone językiem symbolicznym, gdyż jedynie proces symbolizacji jest w stanie „unieść jego ciężar”. Elementami umożliwiającymi ten skok są (w Eliadowskiej fenomenologii) pewne uniwersalia, to znaczy najczęściej powtarzające się w kulturach zjawiska, które w określonych okolicznościach uzyskują interpretację sakralną.

Ludzie tworzą znaki zmysłowe, których działanie stabilizuje wspólny świat w ten sam sposób, w jaki czynią to język i tradycja kulturowa. Procesy percepcji, ukształtowane w toku ewolucji biologicznej, dokonują selekcji i dostosowania danych, dokonując wyboru spośród ich płynnego i niejednoznacznego zestawu. W ten sam sposób znaki stworzone ludzką ręką i świadomie stosowane pomagają w poznawaniu świata, gdyż redukują jego złożoność⁸¹.

Burkert zgodziłby się z Eliadem, że „to, co zostało wybrane, wyróżnione jest tym samym mocne, skuteczne, straszne lub płodne, nawet w takim wypadku, gdy ten wybór dokonał się przez wyodrębnienie tego, co jest niezwykle, nowe, nadzwyczajne”⁸². Znak dotyka każdej przestrzeni naszego funkcjonowania jako jednostek czy społeczeństwa. Organizmy niższe, instynktownie reagujące na znaki, uzależnione są od sygnałów o prostym, jednoznacznym znaczeniu, gdyż od tego zależy ich przetrwanie i przystosowanie:

Ludzki mózg nie jest wyposażony w program nadający doznaniom ustaloną strukturę i dokonujący wyboru między tym, czego nie możemy poznać. Nasze doświadczenie kształtuje się w toku długich i złożonych interakcji czynników biologicznych i kulturowych; kultura zyskuje przy tym coraz większą wagę, zwłaszcza poprzez władzę języka”⁸³.

⁷⁹ Ł. Trzeciński, op. cit., s. 19.

⁸⁰ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 16.

⁸¹ W. Burkert, *Stwarzanie świętości*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006, s. 220.

⁸² M. Eliade, op. cit., s. 19.

⁸³ W. Burkert, op. cit., s. 216.

Jest tak z racji tego, że język nadaje kształt temu, co postrzegamy, w jaki sposób odnosimy się do otoczenia, w tym innych ludzi, więc *de facto* konstruuje naszą rzeczywistość. Niepodważalna wydaje się być socjobiologiczna wartość mowy, w tym jej funkcji selekcyjnej. Jednostka nieposiadająca umiejętności komunikacji językowej wypada poza obręb systemu społecznego i w celu przetrwania musi budować i posługiwać się innego rodzaju katalizatorem treści. Język jest więc fenomenem kultury, a praktycznie jego determinantem (budowanie relacji)⁸⁴. Właśnie dlatego, przyzwyczajeni do utożsamiania mowy z porozumiewaniem się, zapominamy o innej jej wartości, bezpośrednio skorelowanej z fenomenem ludzkiego myślenia i samoświadomości:

Mowa generuje całą rzeczywistość paralelną do rzeczywistości tworzonej z obserwacji dokonywanych przez nasze zmysły. Mowa jest szóstym, wewnętrznym zmysłem pozwalającym nam inaczej i w wielu aspektach skuteczniej odwzorowywać otaczający świat. Pozwala ona ponadto tworzyć rzeczywistości pomyślane, a więc właściwie drugą rzeczywistość. Dzięki mowie możemy przywołać do naszej świadomości dowolne koncepty, zarówno abstrakcyjne koncepty czynności, jak i koncept „ja”, a ponadto możemy dowolne koncepty tworzyć powołując je do istnienia „znikąd” przez wymyślenie nazwy⁸⁵.

Język jest więc także źródłem procesów percepcyjnych, filtrem, poprzez który dokonujemy wyboru i interioryzujemy dane „spoza nas”, które dalej użyte być mogą w tworzeniu odrębnych, wewnętrznych systemów. W związku z tym podlegamy demiurgicznej mocy twórczej mowy, uwarunkowanej jednak przez – zawarte implicitie w języku – specyficzne ograniczenia fonetyczne i semantyczne. W kontekście powyższego nie dziwi fakt, dlaczego ludzie w tak wielkim stopniu polegają na języku, mimo jego ograniczonych zdolności poznawczych. Ta ograniczoność najlepiej daje o sobie znać w relacji z *sacrum*, którego doświadczanie w interpretacji Joachima Wacha jest *par excellence* istotą religii⁸⁶. Jeżeli, tak jak chce tego inny klasyk religioznawstwa, Rudolf Otto, religia jest bardziej sprawą uczuć (poczucia fascynacji i niesamowitości – *fascinans* i *tremendum*) niż domeną sfery intelektualno-językowej, to możliwe, że „świat duchowy, artykułowany przez konstrukty werbalne, nie jest systemem zamkniętym, lecz rozpada się i na nowo organizuje się dzięki *znakom*, które oddziałują na rzeczywistość pozajęzykową”⁸⁷. Znaki są arbitralne i wymienialne. To podmiot, obserwator nadaje sens widzianym znakom. Dobrą ilustrację stanowią tu badania psychologii posługującej się testami projekcyjnymi, to znaczy takimi, w których stany psychiczne pacjenta analizowane są na podstawie jego interpretacji skojarzeniowej prezentowanych mu bodźców. Standardowym testem tego typu jest opracowany w 1921 roku test Rorschacha, w którym wykorzystuje się 10 tablic z plamami atramentu.

⁸⁴ Ibidem, s. 39.

⁸⁵ T. Bialecki, K. Fiałkowski, *Homo przypadkiem sapiens*, Warszawa 2009, s. 204–205.

⁸⁶ Por. J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961, s. 44.

⁸⁷ W. Burkert, op. cit., s. 225.

Z perspektywy neurobiologicznej znak symboliczny posiada fundamentalną siłę oddziaływania, ponieważ jego wartość pozostaje w bliskiej relacji z jedynie ludzką funkcją imaginowania, która:

polega na odrywaniu poszczególnych składników od kompleksów wyobrażeń spostrzegawczych, które przedstawiają zaobserwowane w otoczeniu sytuacje, i na kojarzeniu ich w odrębne kompleksy skojarzeniowe [tak więc] [...] znak symboliczny będzie nośnikiem dwóch kategorii informacji: 1. tych, które są zawarte w samej strukturze znaku i 2. tych, które są poza tą strukturą i są określone przez skojarzenie symbolizujące⁸⁸.

Rang byung w postaci odcisku rąk, stóp lub palców pozostawionych w grotach przez legendarnego Padmasambhawę może mieć w tym kontekście funkcję soteryczną, jako że (powtórzmy raz jeszcze) „to, co zostało wybrane [...] wyróżnione jest tym samym mocne, skuteczne”. Problem zjawisk nadzwyczajnych, w tym wizerunków *rang byung*, pozostaje otwarty na analizy i interpretacje. Artykuł miał na celu ukazać jedynie niektóre z jego aspektów.

SIGNS FROM THE BORDERLAND OF WORLDS – RANG BYUNG IMAGES IN CONTEXT OF THE “POWER PLACES” (GNAS) AND THE MYTHIC WORLD VIEWS OF TIBETANS

Tibetan Buddhism, as a phenomenon of a great complexity, involved in numerous contexts of beliefs of the pre-Buddhist Tibet, is wide-open to supernatural phenomena. The aim of this article is to present the issue of self-arising (*rang byung*) images, infrequently discussed by specialists, and make an attempt to situate them within the scheme of the Tibetan “power places” (*gnas*), being a part of the sacral geographic structure of Tibet. The paper outlines the possibility of appearance of this phenomenon from the perspective of the analyzed remains of the 'Tibetan folk religion' (following the description by G. Tucci) and selected traditional systems of the Buddhist metaphysics. Considering the last-mentioned aspect, I ask if the new translation of the *rang byung* artefacts as self-emerging images, in the suggested understanding, is justified.

BIBLIOGRAFIA

1. de Andrade A. SJ, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju albo Państw Tybetu*, tłum. I. Kania, Kraków 2004.
2. Baker I., *Serce świata*, tłum. D. Kozińska, Warszawa 2009.
3. Bareja-Starzyńska A., Mejer M., *Klasyczny język tybetański*, Warszawa 2002.
4. Berglie P.-A., *Spirit-Possession In Theory and Practice. Seances with Tibetan Spirit-Mediums in Nepal*, [w:] *Religious Ecstasy*, ed. N. G. Holm, Stockholm 1982.
5. Berzin A., *Inicjacja Kalaczakry*, tłum. Z. Zagajewski, Kraków 2004.

⁸⁸ A. Wierciński, op. cit., s. 55.

6. Berzin A., *Buddhist Cosmology: A Comparison of the Abhidharma and Kalachakra Explanations*, 1987, [online], http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/advanced/kalachakra/external_internal_alternative_kalachakras/buddhist_cosmology_comparison_a_bhid.html?query=Meru [dostęp: 20.02.2012].
7. Bialecki T., Fiałkowski K., *Homo przypadkiem sapiens*, Warszawa 2009.
8. Brockington J. L., *Święta nie hinduizmu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1990.
9. Burkert W., *Stwarzanie świętości*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006.
10. Czachowski H., *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa 2002.
11. Davis R. H., *Początki kultu lingi*, tłum. J. Wodniak, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, red. D. Lopez Jr, Warszawa 2001.
12. Dowman K., *Power Places of Central Tibet*, London & New York 1988.
13. Dowman K., *Power Places of Kathmandu. Hindu and Buddhist Holy Sites in the Sacred Valley of Nepal*, London 1995.
14. *Dzieje świętego Tomasz Apostoła*, tłum. L. Rzymowska, Wrocław 2002.
15. Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.
16. *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. zbior., Kielce 2001.
17. Frederic L., *Słownik cywilizacji indyjskiej*, tłum. zesp. pod kier. P. Piekarskiego, Katowice 1998.
18. Grell J., *Mahakala. Sześcioraki strażnik w buddyźmie tybetańskim*, Kraków 2005.
19. Gyurme D., *Tibet Handbook (with Bhutan)*, Bath 1999.
20. Hahn M., *Podręcznik do nauki klasycznego języka tybetańskiego*, tłum. J. Bialek, Kraków 2009.
21. Huber T., *When what you see is not what you get. Remarks on the Traditional Tibetan Presentation of Sacred Geography*, [w:] *Tantra and Popular Religion in Tibet*, ed. G. Samuel, G. Hamish, E. Stutchbury, New Delhi 1994.
22. Huber Toni, *A critical Edition of the Guidebook of Lapchi (La phyi gnas yig)*, [online], http://www.thlib.org/static/reprints/jiats/02/pdfs/laphyiJIATS_02_2006.pdf [dostęp: 26.02.2012].
23. Himalayan Art, [online], <http://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=167> [dostęp: 26.02.2012].
24. Jakimowicz-Shah M., Jakimowicz A., *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982.
25. de Jong J. W., *Absolut w myśli buddyjskiej*, tłum. K. Jakubczak, „Nomos” 1997, nr 18/19.
26. Kalmus M., *Tybet*, Bielsko-Biała 2007.
27. Kalmus M., *Tybet. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 2008.
28. Kania I., *Tybetańska wersja ewolucjonizmu*, „Znak” 2005, nr 12 (607).
29. Kapstein M., *Tybetańczycy*, tłum. J. Hunia, Kraków 2010.
30. Kyabje Kunzang Dorje Rinpoche, *An Historic Discription of Awereness Holders of the Great Secret Mantra Who are Resplendent in White Clothes and White Hairs*, [online], <http://www.saraswatibhawan.org/sbpsarticlesnagkpa.html> [dostęp: 26.02.2002].
31. Lisicki P., *Granice niewiedzy*, „Znak” 1996, nr 4 (491).
32. MacDonald A. W., *Religion In Tibet at the Time of Srong-Btsam Sgam-Po: Myth as History*, [w:] *The History of Tibet*, ed. A. McKay, Vol. 1, London 2003.
33. Milarepa, *Kilka ze stu tysięcy pieśni*, „Przegląd Orientalistyczny” 1976, nr 1 (97).
34. Ponlop Dzogchen, *Umysł poza śmiercią*, tłum. Z. Zagajewski, Kraków 2009.
35. Pommaret F., *Butan. Podniebne królestwo*, tłum. A. Łatka, Kraków 2008.
36. Powers J., *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, tłum. J. Janiszewska, Kraków 2008.
37. Samuel G., *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington and London 1993.

38. Shugchang, Padma et al., *A Modern Commentary on Karma Lingpa's Zhi-Khro: teachings on the peaceful and wrathful deities*, [online], www.turtlehill.org/khen/zhikhro.pdf [dostęp: 25.02.2012].
39. Sieradzan J., *Buddyzm a idea nadprzyrodzonego. Przejawy sacrum w buddyzmie tybetańskim*, [w:] *Nadprzyrodzone*, red. E. Przybył, Kraków 2003.
40. Sikora T., *Użycie substancji halucynogennych a religia*, Kraków 1999.
41. Szyjewski Andrzej, *Etnologia religii*, Kraków 1999.
42. Thondup Tulku Rinpocze, *Ukryte nauki Tybetu. Wyjaśnienia dotyczące tradycji term buddyjskiej szkoły Ningma*, tłum. J. Grodek, Warszawa 1998.
43. Tokarska-Bakir J., *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wrocław 1997.
44. Trzcziński Ł., *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, Kraków 1992.
45. Tucci G., *Umysł a światło*, tłum. J. Sieradzan, „Nomos” 1997, nr 18/19.
46. Tucci G., *The Religions of Tibet*, University of California Press, tłum. G. Samuel, Berkeley & Los Angeles 1988.
47. Tucci G., *Tibetan Painted Scrolls*, Vol. 2, Roma 1949.
48. Urbańska-Szymoszyn A., *Tybet – ziemia święta*, „Znak” 2005, nr 12 (607).
49. Wach J., *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961.
50. Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004.
51. Williams P., *Buddyzm Mahajana*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2000.
52. Zimmer H., *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York 1962.
53. *Encyclopedia of Buddhism*, ed. D. Keown, Ch. S. Prebish, London 2009.