

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2025.40.159-180>

Rozwój buddyjskiego symbolu wadźry

Marek Szymański

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

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

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

W artykule podjęto próbę identyfikacji głównych kierunków rozwoju symbolu wadźry w buddyzmie przedtantrycznym. By osiągnąć ten cel, dokonano krytycznej syntezy rezultatów współczesnych badań i uzupełniono ją odniesieniami do wybranych tekstów źródłowych. Wydaje się, że w buddyzmie przedtantrycznym wadźra rozumiana jako piorun stała się przede wszystkim symbolem zdolności do odparcia wszelkiego zła intencjonalnego czy moralnego, zaś wadźra identyfikowana z diamentem reprezentowała głównie uniezależnienie się od zła naturalnego (obejmującego własne złe skłonności). Te dwie linie rozwojowe zbiegły się w symbolu wadźry charakterystycznym dla buddyzmu tantrycznego.

Słowa kluczowe: wadźra, piorun, diament, Wadźrapani, skupienie przypominające diament (*vajropama-samādhi*), ciało (stanowiące) diament (*vajra-kāya*)

Wadźra (sansk. *vajra*) jest jednym z najważniejszych symboli buddyzmu tantrycznego. Typowa wadźra w tantryzmie to krótki i prosty pręt z dwoma symetrycznymi układami kabłąków-zębów na jego końcach oraz z uchwytem-prze-wężeniem pośrodku (funkcjonują różne warianty tego podstawowego modelu)¹.

¹ Na temat wariantów wadźry stosowanych w Tybecie i ich symboliki zob. Robert Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs* (Boston: Shambhala Publications, 1999), 234–243.

W tantrycznym buddyzmie wadźra pełni m.in. funkcję nadprzyrodzonej broni, atrybutu postaci otaczanych czcią, rytualnego akcesorium oraz motywu potwierdzającego sakralny charakter przedmiotów, miejsc i sytuacji. O szczególnej roli wadźry w buddyzmie tantrycznym świadczy m.in. wyniesienie bodhisattwy Wadźrapaniego (*Vajrapāṇi*, dosł. „Z wadźrą w rękę”) do rangi jednej z najważniejszych postaci panteonu.

Symbol wadźry w buddyzmie tantrycznym jest rezultatem połączenia dwóch tradycyjnych symboli buddyjskich, tj. pioruna i diamentu. Wadźra ma równocześnie posiadać naturę obu tych obiektów. Jej pole semantyczne jest więc określone zarówno przez tradycyjne buddyjskie asocjacje związane z piorunem (traktowanym jako nadprzyrodzona broń), jak i przez buddyjską symbolikę minerału ekstremalnie twardego i trwałego. Procesy rozwoju symboliki pioruna i symboliki diamentu w buddyzmie są ze sobą blisko związane z uwagi na trzy okoliczności: 1) oba obiekty są określane tym samym sanskryckim słowem *vajra*²; 2) przypisywana jest im wspólna cecha wyjątkowej twardości; 3) oba symbole odnoszą się do wyjątkowego statusu istoty przebudzonej (*buddha*). Wydaje się, że piorun stał się przede wszystkim symbolem zdolności do odparcia wszelkiego zła intencjonalnego czy moralnego, zaś diament reprezentował głównie niezależnienie się od zła naturalnego. Przed rozwojem buddyzmu tantrycznego posługiwanie się piorunem-bronią przypisywano przy tym nie samej istocie przebudzonej (sądono, że moralna doskonałość wyklucza stosowanie przemocy), ale podległemu jej towarzysowi, który odnosi zwycięstwo nad różnymi nikczemnikami. Wydaje się, że można wyróżnić dwa główne konteksty, jeśli chodzi o symbolikę diamentu w przedtantrycznym buddyzmie. Może on reprezentować aktywność umysłu, która polega na całkowitym i nieodwracalnym wyeliminowaniu złych skłonności wcześniej kształtujących sposób funkcjonowania tego umysłu, lub wzniesienie się istoty przebudzonej ponad tryb egzystencji przygodnej (typowej dla świadomych istot i innych składników kosmosu). W buddyzmie tantrycznym scalono rozpatrywane symbole.

Poniżej naszkicowane zostały linie rozwoju buddyjskiej symboliki pioruna i diamentu, które zbiegły się w symbolu wadźry charakterystycznym dla buddyzmu tantrycznego. Krótko omówiono również najważniejsze aspekty tej fuzji.

² Główna nazwa buddyzmu tantrycznego (*vajrayāna*) odzwierciedla wyjątkową rangę symbolu wadźry. Nazwa ta jest tłumaczona, zgodnie ze wskazaną dwuznacznością, jako „Wóz Diamentowy” lub jako „Wóz Pioruna”.

Wskazano założenia filozoficzne, bez uwzględnienia których semantyczna funkcja rozpatrywanych symboli jest trudna do zrekonstruowania. Rozważania zostały ograniczone do buddyzmu indyjskiego.

Piorun jako broń

Indyjski symbol pioruna jako broni wywodzi się z *Rygwedy*. Posługiwanie się piorunem przypisano tam wedyjskiemu bogowi Indrze. Ów boski wojownik dzięki piorunowi był zdolny pokonać demonicznego potwora Wrytrę o akwaticznej naturze (reprezentującej pierwotny chaos). Jego zwycięstwu przypisywano funkcję kosmogoniczną. Nadprzyrodzona broń Indry umożliwiła rozdzielenie wody i nieba, a tak powstała przestrzeń jest tożsama ze światem, w którym żyjemy³. Piorun Indry rozumiano nie tylko jako magiczne narzędzie kreacji kosmicznego porządku, ale również jako *axis mundi*, czyli jako centralny element świata, przez który porządek kosmiczny jest podtrzymywany i który łączy człowieka ze świętą mocą, pozwalając oprzeć się czynnikom destrukcyjnym. Liczne świadectwa tej drugiej funkcji znaleźć można w późniejszej literaturze wedyjskiej i postwedyjskiej, gdzie broń Indry jest utożsamiana z kosmicznym filarem (*skambha*) lub słupem, przy którym zabijano ofiarne zwierzęta (*yūpa*). Wyobrażenia pioruna łączono z ideą pępka świata (*omphalos*), a uderzenie pioruna kojarzono z płodnością⁴. Broń Indry jest w *Rygwedzie* zarazem identyfikowana z realnym orężem wykonanym z metalu. Kształt tego przedmiotu był rozmaicie interpretowany przez badaczy, ale najprawdopodobniej chodziło o pewnego rodzaju maczugę z miedzi, która miała zaostrzoną krawędź i którą można było rzucać⁵.

³ Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. Stanisław Tokarski (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1988), 143–146.

⁴ Laura Giuliano, „Some Considerations on a Particular Vajra Iconography: The Skambha, the Yūpa, the Bones of Dadhīca and Related Themes”, *Rivista degli Studi Orientali* 81, nr 1–4 (2008): 109–112, 114.

⁵ Harry Falk, „Copper Hoard Weapons and the Vedic *Vajra*”, w: *South Asian Archaeology 1993. Proceedings of the Twelfth International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists Held in Helsinki University 5–9 July 1993*, t. 1, red. Asko Parpola, Petteri Koskikallio (Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1994), 196–202; Monika Zin, „*Vajrapāṇi* in the Narrative Reliefs”, w: *Migration, Trade and Peoples, Part 2: Gandharan Art*, red.

Opinia Moniki Zin, zgodnie z którą broń wedyjskiego Indry to po prostu taka maczuga, zaś wszelkie określenia związane z ogniem należy rozumieć metaforycznie, wydaje się iść zbyt daleko⁶. Opinia ta ignoruje naturę symboli religijnych, która dopuszcza tworzenie wyobrazeniowej fuzji obiektów z uwagi na ich funkcjonalne podobieństwo.

W dziedzinie wyobrażeń związanych z bronią Indry ważną rolę odgrywa legenda wzmiankowana już w *Rygwedzie* i znana w różnych wersjach z *Mahabharaty* i puran. Zgodnie z nią do pokonania potwora Wrytry została wykorzystana broń sporządzoną z kości wieszcza Dadhići, które osiągnęły niezrównaną ostrość i twardość dzięki praktyce ascetycznej (*tapas*). Moc kumulowaną w kościach dzięki ascezie uznawano za szczególną postać żaru czy ognia (*tejas*). W takiej perspektywie akt użycia boskiej broni zachowuje status uderzenia pioruna, ale na plan pierwszy wysuwają się związki owego oręża z praktyką religijno-ascetyczną, która transformuje i uszlachetnia pewien składnik świata do poziomu niedostępnego nawet bóstwom. Tego rodzaju modyfikacja symbolu prowadziła do rozwoju wyobrażeń znanych z *Purany Waju*. Zgodnie z nimi to bramini, strząsając rytualnie wodę przy okazji recytacji mantry *Gāyatrī*, tworzą każdej nocy broń, która spala gigantów chcących zniszczyć słońce⁷.

Buddyści przejęli symbolikę pioruna jako broni, adaptując ją do własnych wierzeń. Także wyznawcy buddyzmu identyfikowali piorun z orężem o określonym kształcie, ale nadali mu postać symetryczną i wyposażyli w promienie-zęby skierowane w różnych kierunkach (ten podstawowy wzorec realizował się w różnych wariantach). Promienie reprezentowały płomień, a całość odpowiadała greckiemu *keranos*. W przekonaniu Zin taki oręż, w przeciwieństwie do broni wedyjskiego Indry, był mitologicznym atrybutem bez realnie stosowanego odpowiednika. Przedstawienia wadźry charakterystyczne dla buddyzmu tantrycznego wywodzą się z tego wzorca⁸.

Twórcy buddyjskich rzeźb z Gandhary wyobrażali sobie jednak wadźrę-broń inaczej. Typowy kształt wadźry z Gandhary był przez badaczy porównywany do

Christine Fröhlich (London: The British Academy, The British Association for South Asian Studies, 2009), 81, <https://doi.org/10.5281/zenodo.253811> (dostęp: 21.08.2025).

⁶ Tamże: 73–88.

⁷ Giuliano, „Some Considerations”: 115–118.

⁸ Zin, „Vajrapāṇi in the Narrative Reliefs”, 81–83.

oszlifowanego kryształu, klepsydry lub szczególnej maczugi. Z innymi buddyjskimi przedstawieniami łączy go tylko symetryczna postać i zwężenie w środkowej części, stanowiące uchwyt⁹. Zdaniem Zin, o wyborze takiego kształtu zdecydowało skojarzenie pioruna-broni z oszlifowanym kryształem (właśnie w takiej postaci przedstawiano kamienie szlachetne), które opiera się na dwuznaczności słowa *vajra*. Ważne w tym kontekście mogło być skojarzenie wadźry-oręża z klejnotem (*mañi-ratna*), który w nikajach stanowi symbol władzy i cnoty króla-buddysty. Wadźra-oręż z Gandhary byłaby więc zaraz piorunem i diamentem¹⁰. Natomiast Laura Giuliano łączy przypominający klepsydrę kształt wadźry z indyjskimi wyobrażeniami *axis mundi* jako kolumny. Taki wybór ikonograficzny stanowił nawiązanie do wedyjskiej interpretacji pioruna Indry. Nadawał wadźrze status symbolu, który integruje różne perspektywy, łącząc buddyjską soteriologię z bramińską tradycją symboliczną¹¹. W tym kontekście ważny wydaje się związek ognistej natury pioruna z wyobrażeniem *axis mundi* jako filara, który umożliwia światłu dostęp do kosmicznych dziedzin. Wyobrażenie takie wykorzystywano w ikonograficznych tradycjach z Amarawati i Nagardżunakondy, gdzie reprezentowało Buddę jako pośrednika między dziedziną egzystencji sansarycznej a nirwaną¹². Giuliano wskazuje również, że w niektórych rzeźbach z Gandhary wadźra-bronń przypomina kość, co stanowi nawiązanie do legendy o Dadhići i przywołuje przekonanie o genetycznym związku najpotężniejszego oręża z wysiłkiem ascetyczno-medytacyjnym. W tej perspektywie wadźra rodzi skojarzenia z doczesnymi szczątkami Buddy jako relikwią o niezrównanej mocy (otaczaną czcią w stupach). Co więcej, reprezentuje ona praktykę religijną opartą na nauczaniu Śakjamuniego.

⁹ John D. LaPlante zdaje się identyfikować pierwotną buddyjską postać wadźry-broni z kształtem typowym dla wizerunków z Gandhary (charakteryzuje tę wadźrę jako obustronną i czterościenną maczugę o kształcie kości piszczelowej). Kształt ten miał ewoluować przez zwężenie części środkowej, zaostwienie obu końców, dodanie równoległych promieni na końcach i, ostatecznie, rozsuniecie promieni-zębów (ten ostatni krok byłby związany z rozwojem wadźrajany). Zob. John D. LaPlante, „A Pre-Pāla Sculpture and Its Significance for the International Bodhisattva Style in Asia”, *Artibus Asiae* 26, nr 3–4 (1963): 270–272. Zin odrzuciła ten schemat, wskazując, że nawet wczesne buddyjskie wizerunki wadźry (pochodzące z Sañci) odpowiadają wyobrażeniom *keraunos* (Zin, „Vajrapāni in the Narrative Reliefs”, 82).

¹⁰ Tamże, 83–84.

¹¹ Giuliano, „Some Considerations”: 103–115.

¹² Tamże, 119–120.

Uwalniając adeptów od cierpienia, praktyka ta stanowi zinterioryzowany odpowiednik wedyjskiego słupa ofiarnego¹³.

Użytkownik pioruna-broni

Identyfikacja postaci, którym we wczesnym buddyzmie przypisywano posługiwanie się bronią-piorunem, budzi pewne kontrowersje. W przekonaniu Etienne'a Lamotte'a, postać Śakry, przywoływana w starszych tekstach kanonicznych w tym kontekście, stanowi rezultat adaptacji wedyjskiego Indry do wierzeń buddyjskich. W buddyzmie Śakra stał się boskim zwolennikiem nauki Śakjamuniego, odradzającym się i dalekim od doskonałości, który zachował piorun jako charakterystyczny atrybut wykorzystywany do ochrony przyszłego Buddy lub jego zwolenników¹⁴. W tekstach kanonicznych starszego buddyzmu pojawia się również postać jakszy Wadźrapaniego. Pełni on rolę istoty wymuszającej (pod groźbą użycia swej broni) na nikkzemnych adwersarzach Śakjamuniego uczciwą odpowiedź. W przekonaniu Lamotte'a, ów Wadźrapani (zwany też *Guhyakādhīpati*) pierwotnie był postacią doraźnie przyjmowaną przez Śakrę w celu wzbudzenia strachu. W ten sposób Śakra przyjmowałby typowy wygląd jednej z groźnych istot, które zaliczano do jakszów (ambiwalentnych duchów drzew) i określano słowami *vajrapāṇi* i *guhyaka* („tajemniczy”). Przyjmowano, że istoty takie są poddane władzy Śakry i posługują się bronią charakterystyczną dla swego zwierzchnika, by chronić boskich mieszkańców góry Meru¹⁵. Według Lamotte'a, dalszy etap rozwoju Wadźrapaniego w buddyzmie szkół polegał na nadaniu mu statusu postaci autonomicznej – jakszy różnego i niezależnego od Śakry, który pełni funkcję obrońcy Buddy i buddystów. Świadectwem takiego statusu Wadźrapaniego są m.in. opowieści o obronie Buddy podczas zamachu Dewadatty oraz o pokonaniu niszczącego plony potwora Apalali. Ta dobroczynna i groźna postać cieszyła się

¹³ Tamże, 115–119.

¹⁴ Étienne Lamotte, „Vajrapāṇi in India (I)”, tłum. Sara Boin-Webb, *Buddhist Studies Review* 20, nr 1 (2003): 3–4.

¹⁵ Tamże, 1–3, 4–9. Lamotte nie wykluczał jednak, że Wadźrapani od początku mógł być jakszą, podległym Śakrze i reprezentującym go (tegoż, „Vajrapāṇi in India (II)”, tłum. Sara Boin-Webb, *Buddhist Studies Review* 20, nr 2 [2003]: 141–142).

szczególnym uznaniem w Indiach północno-zachodnich¹⁶. Tego rodzaju opowieści nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że piorun-oręż stał się symbolem cudownej i dobroczynnej władzy Buddy nad światem (to Śakjamuni jest dysponentem mocy reprezentowanej przez wadźrę, nawet jeśli bezpośrednie posługiwanie się nią nie harmonizuje z buddyjskim wzorcem moralnej doskonałości).

Monika Zin wskazuje, że Wadźrapani przywoływany jest w takich epizodach z życia Śakjamuniego, w których ma on do czynienia z oponentami szczególnie potężnymi lub inteligentnymi. Pomoc Wadźrapaniego (sprowadzająca się do przemocy lub groźby jej użycia) pozwala skierować takie istoty na buddyjską ścieżkę rozwoju. Często są to istoty okrutne, które krzywdzą lokalne społeczności. Interwencja Buddy jest więc świadectwem zarówno jego cudownej mocy, jak i miłosierdzia. Główna różnica między takimi opowieściami a znanymi na całym świecie historiami o pokonaniu potwora przez herosa polega na tym, że potwór zostaje nawrócony na buddyzm (co łączy się z jego moralną przemianą), a nie zabity. Służy to usprawiedliwieniu przemocy, która wydaje się niezgodna z przypisywaną Buddzie postawą wszechogarniającego miłosierdzia oraz z zalecanymi regułami życia¹⁷. Zdaniem Zin, przypisywanie Wadźrapaniemu roli obrońcy Śakjamuniego jest błędem, gdyż, zgodnie z buddyjską doktryną, ten ostatni ochrony nie potrzebuje¹⁸.

Duże zainteresowanie badaczy budzi wyeksponowana obecność Wadźrapaniego w sztuce Gandhary. Postać z wadźrą stanowi w niej stałego towarzysza Śakjamuniego od ucieczki z pałacu aż po parinirwanę. Postać taka jest natomiast rzadko przedstawiana w pierwszych wiekach buddyzmu w innych regionach Indii (znane przypadki mogą być rezultatem wpływu Gandhary)¹⁹. Popularność Wadźrapaniego w Gandharze można wyjaśniać poprzez wskazanie na szczególną rangę pioruna jako symbolu nadprzyrodzonej władzy Buddy nad światem (w tej perspektywie Wadźrapani byłby tylko nosicielem czy personifikacją pioruna). Zdaniem części badaczy, przekonujące wyjaśnienie powinno jednak uwzględnić czynniki dodatkowe. Anna Filigenzi twierdzi, że w sztuce Gandhary Wadźrapani

¹⁶ Lamotte, „Vajrapāṇi in India (I)”: 9–28; tenże, „Vajrapāṇi in India (II)”: 142.

¹⁷ Zin, „Vajrapāṇi in the Narrative Reliefs”, 73–74.

¹⁸ Tamże, 74–75.

¹⁹ Katsumi Tanabe, „Why Is the Buddha Śākyamuni Accompanied by Hercules/Vajrapāṇi? Farewell to Yakṣa-theory”, *East and West* 55, nr 1–4 (2005): 367.

przejął rolę Anandy ze starszych tekstów buddyjskich. Ananda był w nich sansarycznym czy profanicznym *alter ego* doskonałej postaci Buddy. Ananda był niepokojony przez doczesne pragnienia (nie potrafił osiągnąć stanu arhata). Był zarazem nieodłącznym towarzyszem i opiekunem Buddy, znając nauczanie Śakjamuniego w stopniu niedostępnym innym uczniom. Ananda, z uwagi na swój ambiwalentny status, reprezentował tajemniczy związek stanu nirwany z dziedziną zwykłej ludzkiej egzystencji. Pełnił rolę postaci mediującej między dwoma niespójnymi dyskursami: dotyczącym rzeczywistości psychofizycznej (złożonej z nie-trwałych składników, które pozostają ze sobą w związkach zależności przyczynowo-skutkowej) oraz odnoszącym się do upragnionego stanu niezależności i szczęścia bez końca²⁰. Zdaniem Filigenzi, w sztuce Gandhary stale towarzysząca Buddzie postać wyposażona w wadźrę jest nie jakszą, a mnichem Anandą (na co często wskazuje ubiór tej postaci oraz charakter jej interakcji z ludźmi). Jaksza Wadźrapani bywa czasem przedstawiany w rzeźbach z Gandhary jako dodatkowa, nadprzyrodzona postać różna od ludzkiego towarzysza Buddy z wadźrą. Wyjątkowa rola Anandy wymagała uwypuklenia w ikonografii. Wyposażono go więc w wadźrę, rozumianą jako symbol ludzkiej natury otwartej na zbawczą przemianę oraz jako symbol łączności między przeciwstawnymi dziedzinami rzeczywistości. Z uwagi na tradycyjne kosmologiczno-transformacyjne znaczenie, piorun nadał się do tej roli wyśmienicie. W kształcie klepsydry (traktowanym jako połączenie dwóch różnych figur) widzi Filigenzi łatwo zrozumiały symbol syntezy przeciwieństw²¹.

W sztuce Gandhary, podlegającej silnym wpływom greckim, postać towarzysza Buddy z wadźrą zwykle przypomina Herkulesa (czasem bywa wzorowana na innych bohaterach greckiej mitologii)²². Twierdzono, że wybór takiego modelu jest związany z przypisywaniem Herkulesowi przez Greków funkcji (sprawowanie opieki nad władcą) zbliżonej do roli jakszy Wadźrapaniego²³. Zdaniem Katsumiego Tanabego, takie wyjaśnienie jest błędne, gdyż eksponowana w rzeźbach

²⁰ Anna Filigenzi, „Ānanda and Vajrapāṇi: An Inexplicable Absence and a Mysterious Presence in Gandhāran Art.”, w: *Gandhāran Buddhism. Archeology, Art, Texts*, red. Pia Brancaccio, Kurt Behrendt (Vancouver-Toronto: UBC Press, 2006), 270–273.

²¹ Tamże, 273–282.

²² Tanabe, „Why Is the Buddha?”: 364–366.

²³ Arcangela Santoro, „Vajrapāṇi nell’arte del Gandhāra: ricerca iconografica ed interpretativa. Parte prima”, *Rivista degli Studi Orientali* 53, nr 3–4 (1980): 293–302.

z Gandhary postać towarzysza Buddy z wadźrą nie wywodzi się z wyobrażenia jakszy. W Gandharze jakszów nie otaczano czcią (niemal nie było tam lasów, uznawanych za ich siedziby) i przedstawiano jako istoty niewarte szacunku. Co więcej, w wizerunkach z Gandhary postać z wadźrą była zawsze przedstawiana na sposób grecki (nie istnieje żadna wczesna faza przedstawiania tej postaci jako jakszy). Według Tanabego, dla rekonstrukcji genezy rozpatrywanej postaci kluczowe jest to, że pełni ona funkcję towarzysza Gautamy dopiero od momentu porzucenia przez niego świeckiego życia. Zgodnie z tekstami sarwastiwady, w dokonaniu tego kroku towarzyszyły Gautamie trzy nadprzyrodzone istoty: Kuwera, Indra i Brahma. Tanaka jest przekonany, że towarzysz Buddy z wadźrą był pierwotnie bogiem Indrą, a nie jakszą. Utożsamiono go z Herkulesem jako nadludzkim wędrowcem, który skutecznie usuwa przeszkody w drodze do zbawionego celu, a także pełni rolę psychopomposa (Kuwere utożsamiono zaś z Hermesem). Ten Indra-Herkules zachował broń Indry. Jego rolą była ochrona Gautamy²⁴. Tak sformatowaną postać zaczęto nazywać „Wadźrapanim”, przedstawiać w różnorodny sposób, uznawać za sprawcę cudownych i dobroczynnych aktów oraz wtórnie dopiero utożsamiać z jakszą²⁵.

W mahajanie Wadźrapanemu przyznano status (odrębnego) bodhisattwy, czyli istoty wysoce zaawansowanej w procesie duchowego rozwoju, całkowicie oddanej dobru istot odradzających się i predestynowanej do osiągnięcia w przyszłości stanu przebudzenia²⁶. Bodhisattwę z wadźrą uznawano za członka orszaku buddy Śakjamuniego lub za obrońcę wszystkich buddów²⁷. Czasem przypisywano mu rolę przekaziciela i obrońcy sutr mahajany²⁸. Co więcej, rozpatrywana postać

²⁴ Zdaniem Tanabego funkcja postaci z piorunem w wizerunkach narodzin Śakjamuniego jest zupełnie inna. Postacią tą jest Indra, którego obecność służy nie ochronie, ale gloryfikacji przyszłego Buddy. Tanabe, „Why Is the Buddha?": 369–370.

²⁵ Tamże: 367–378.

²⁶ Lamotte, „Vajrapāṇi in India (II)": 119–126. Autorzy różnych sutr mahajany przypisywali jednak Wadźrapanemu status niższy: zwierzchnika jakszów, jednej z nadprzyrodzonych istot (obok Czterech Królów, przyporządkowanym czterem stronom świata, czy Brahmy) chroniących buddystów, pomocnika bodhisattwy lub jednej z cielesnych postaci przyjmowanych przez bodhisattwę Awalokiteśwarę [David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors* (Boston: Shambhala, 2002), 135].

²⁷ Lamotte, „Vajrapāṇi in India (II)": 126–132.

²⁸ Tamże: 143.

uzyskała status jednego z najważniejszych bodhisattwów, co zapewne było związane z oddziaływaniem proroctwa sformułowanego w sutrze *Ārya-tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa* (należącej do zbioru *Ratnakūṭa*), zgodnie z którym Wadźrapani (w nagrodę za pełnienie roli obrońcy tysiąca buddów) narodzi się w krainie buddy Akszobhji, by osiągnąć przebudzenie²⁹. Wysoka ranga bodhisattwy z wadźrą znalazła odzwierciedlenie w wizerunkach triad, które przedstawiają buddę z towarzyszeniem dwóch bodhisattwów (Wadźrapani jest często jednym z nich), oraz we włączaniu go do zestawienia ośmiu głównych bodhisattwów³⁰. W mahajanie pozycja Wadźrapaniego uległa więc wzmocnieniu. Najważniejsze zmiany charakterystyki tej postaci polegały na dokonaniu ekstrapolacji jej związku z Śakjamunim na relacje z innymi buddami oraz na nadaniu jej statusu istoty bliskiej (nieuniknionego w jej przypadku) przebudzenia.

Niezależnie od przywołanych kontrowersji w sprawie genezy, ewolucji i roli postaci, która posługuje się piorunem jako bronią, nie ulega wątpliwości, że postać taka odgrywała ważną rolę już w wierzeniach buddyizmu przedtantrycznego. Jej broń, która często odbiegała wyglądem od wyobrażenia pioruna, stanowiła symbol nadprzyrodzonej i dobroczynnej mocy istoty przebudzonej, a szczególnie cudownej zdolności do poskramiania różnych przejawów zła moralnego. Wydaje się, że ewentualny szerszy horyzont semantyczny, postulowany przez część badaczy i związany z przewyciężaniem zła w ogóle, ma charakter wtórny i uboczny. W przypadku zła zwalczanego przemocą narzuca się bowiem jego personalizacja, zaś przypisanie mu charakteru intencjonalnego, a więc moralnego, stanowi element usprawiedliwienia przemocy (obok inicjowania przemiany nikczemników). Z uwagi na niezgodność przemocy z buddyjskim ideałem ahinsy, wadźra-broń musiała być atrybutem nie buddów, ale ich niedoskonałego (a więc ambiwalentnego) pomocnika.

²⁹ Kimiaki Tanaka, *An Illustrated History of the Mandala: from Its Genesis to Kālacakra-tantra* (Boston: Wisdom Publications, 2018), 16.

³⁰ Tamże, 15–16, 30–3, 41.

Diament jako narzędzie usuwające złe skłonności

Ważnym desygnatem rzeczownika *vajra* w tekstach buddyjskich jest diament rozumiany jako narzędzie o niezrównanej twardości, które pozwala kształtować lub niszczyć obiekty trudne do obróbki. Wielu badaczy posługujących się językiem angielskim oddaje jednak tak użyte słowo *vajra* rzeczownikiem *adamant*, a nie *diamond*³¹. Powody takiego postępowania są następujące: (1) wydaje się, że długo nie odróżniano diamentów od innych minerałów o podobnych cechach; (2) czasem najzwyczajniej trudno rozstrzygnąć, czy słowo *vajra* w tekstach buddyjskich oznacza diament czy piorun-broń (3) słowo czasem desygnuje oba te obiekty, zestawiane z uwagi na ich wspólną funkcję. Rozróżnianie między symbolem broni-pioruna a symbolem diamentu-narzędzia wydaje się jednak zasadne, nawet jeśli sami buddyści nie stosowali takiej dystynkcji w sposób konsekwentny. Czasem autorzy buddyjscy, pisząc *vajra*, mieli bowiem na uwadze tylko piorun albo tylko diament. Poza tym dostrzegalne jest preferowanie jednego z symboli ze względu na specyfikę kontekstu. Wydaje się, że tam, gdzie w grę wchodzi niszczenie zła personifikowanego i identyfikowanego ze złem moralnym, narzucającym się (jedynym albo głównym) punktem odniesienia zwykle jest piorun-broń. Tam zaś, gdzie idzie o całkowitą eliminację zła naturalnego (w buddyzmie sprowadzającego do mentalnych czynników o charakterze niekorzystnym lub do przygodności, która cechuje składniki kosmosu), narzucającym się (jedynym lub głównym) punktem odniesienia jest zazwyczaj diament-narzędzie³². Zgodnie z tradycyjnym buddyjskim podejściem, całkowita eliminacja zła naturalnego stanowi rezultat transformacji własnego organizmu psychofizycznego i jako taka ma zakres ograniczony do tego organizmu. Dlatego symbol diamentu jest istotnie związany ze złem o charakterze wewnętrznym, czyli występującym w obrębie organizmu psychofizycznego adepta.

³¹ Np. Michael Radich, „Immortal Buddhas and Their Indestructible Embodiments – the Advent of the Concept of Vajrakāya”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 34, nr 1–2 (2011): 228, przyp. 5.

³² Zgodnie z nauką o prawie karmana, wszelkie niepożądane okoliczności można rozumieć jako spowodowane przez czyny istot świadomych. Nie znosi to jednak dystynkcji między świadomym działaniem w sposób oczywisty wyrządzającym komuś krzywdę (zło moralne) a niepożadanymi czynnikami, których wyprowadzenie z niemoralnych działań wymaga odpowiedniej interpretacji i ma charakter mniej czy bardziej ogólnikowy (zło naturalne).

Z wykorzystaniem symbolu diamentu mamy do czynienia m.in. w przypadku charakteryzowania sposobu, w jaki funkcjonuje umysł adepta buddyzmu w chwili całkowitego i trwałego pozbywania się psychicznych czynników określanych słowami *kleśa*, *āsrava* czy *anuśaya* (i niżej nazywanych „splamieniami”). Chodzi o powszechne i uporczywe czynniki (o charakterze poznawczym lub emocjonalno-wolitywnym), których obecność w danym umyśle wikła go w aktywność generującą karmiczne rezultaty i stoi na przeszkodzie osiągnięciu stanu buddy. W kanonie palijskim umysł istoty osiągającej przebudzenie został porównany do wadźry (*vajirūpama-citta*) właśnie z uwagi na jego funkcję nieodwracalnego niszczenia splamień³³. Trudno rozstrzygnąć, czy pierwotnym punktem odniesienia w tym porównaniu był diament czy piorun-broń. Toshifumi Shimizu wykazał jednak, że komentator Buddhaghosa w V w. rozumiał tego rodzaju stwierdzenia jako dotyczące diamentu, czyli niezrównanie twardego narzędzia, które umożliwia wykonywanie otworów we wszelkich kamieniach i klejnotach³⁴.

Omówione podejście znalazło rozwinięcie w sarwastiwadzie i w mahajanie. W „Abhidharmakośi” i w autorskim komentarzu do niej Wasubandhu omawia najwyższą postać skupienia, którą nazywa „skupieniem przypominającym diament” (*vajropama-samādhi*). Została ona wskazana jako finalny etap duchowego rozwoju, na którym bodhisattwa osiąga ostatnie cnoty (*pāramitā*), w tym mądrość (*prajñā*), czego bezpośrednim rezultatem jest stan przebudzenia³⁵. *Skupienie*

³³ *Aṅguttara-Nikāya*, III, 25 (*The Book of Gradual Sayings [Aṅguttara-Nikāya] or More-Numbered Suttas. Volume I [Ones, Twos, Threes]*, tłum. Frank L. Woodward [Lancaster: The Pāli Text Society, 2006], 106–107). Zważywszy na związek stanu przebudzenia z medytacją, można w tym widzieć nawiązanie do bramińskiej tradycji, zgodnie z którą oręż Indry został wykonany z kości ascety i wizjonera. Por. Tamás Agócs, „The Diamondness of the Diamond Sūtra”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 53, nr 1–2 (2000): 65–67.

³⁴ Toshifumi Shimizu, „What Does Vajira-like (Vajirūpama) Refer to? In the Context of Interpreting Commentaries of Theravāda”, *Bulletin of the Association of Buddhist Studies Bukkyo University* 19 (2014): 81–82. Por. Wen Zhao, „The Conceptions of Seeing the Buddha and Buddha Embodiments in Early Prajñāpāramitā Literature” (rozprawa doktorska, Uniwersytet Monachijski, 2018), 211–212, https://edoc.ub.uni-muenchen.de/22964/1/Zhao_Wen.pdf (dostęp: 21.08.2025).

³⁵ *Abhidharmakośabhāṣya* IV.112b (*Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, tłum. Leo M. Pruden [Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990], t. 2, 694).

przypominające diament jest możliwe tylko w ściśle określonym miejscu w świecie, gdzie bodhisattwa spoczywa na „diamentowym siedzisku” (*vajra-āsana*)³⁶. W przypadku adepta, który osiągnął status niepowracającego (*anāgamin*), taki stan medytacyjny ma eliminować ostatnie latentne splamienia i w sposób bezpośredni prowadzić do uzyskania statusu arhata. Również w tym przypadku *skupienie przypominające diament* ma pełnić funkcję poznawczą, wytwarzając szczególny wgląd (*kṣaya-jñāna*), dzięki któremu adept doświadcza całkowitej wolności od splamień.³⁷ W zbliżony sposób rozumiana jest *medytacja przypominająca diament* m.in. w *Śrāvaka-bhūmi*, czyli fragmencie *Yogācāra-bhūmi*, który prezentuje praktykę śrawakajany³⁸. Shōgo Watanabe badał rozwój koncepcji *vajropama-samādhi* w literaturze „doskonałości mądrości”. Autorzy tych tekstów, mówiąc o *skupieniu przypominającym diament*, mieli na uwadze postać medytacji praktykowaną przez bodhisattwę (rozumianego już w duchu mahajany) bezpośrednio przed osiągnięciem pełnego przebudzenia. Stan ten strukturalnie i funkcjonalnie odpowiada abhidharmicznemu pojęciu *vajropama-samādhi*³⁹.

Słowo „diament” jest wykorzystywane w tłumaczeniach tytułu wpływowego tekstu mahajany, jakim jest *Vajra-cchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra* (*Sutra Cnoty Mądrości Tnącej Niczym Diament*, albo w skrócie – *Sutra Diamentowa*). Tekst nie zawiera żadnych eksplicytnych odniesień do diamentu ani cięcia. Zdaniem Edwarda Conzega, sutra najprawdopodobniej zawdzięcza swój tytuł porównaniu funkcji pełnionej przez doskonałość/cnotę mądrości (*prajñā-pāramitā*) do destruktywnej roli pioruna⁴⁰. Również w tym przypadku słowo *vajra* odnosiłoby się więc do stanu umysłu, który w sposób nieodwracalny usuwa wszelkie splamienia.

³⁶ *Abhidharmakośabhāṣya* III.53b–55d (*Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, t. 2, 455). Por. Radich, „Immortal Buddhas”: 277–279.

³⁷ *Abhidharmakośabhāṣya* VI.44a–d (*Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, t. 3, 980–981).

³⁸ Florin Deleanu, „Far From the Madding Strife for Hollow Pleasures: Meditation and Liberation in the *Śrāvakabhūmi*”, *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 16, 2012: 25.

³⁹ Shōgo Watanabe, „Vajropamasamādhi no kōsatsu”, *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 54, nr 1 (2005): 198–202; Zhao, „Conceptions”, 210–211.

⁴⁰ Edward Conze, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Edited and Translated with Introduction and Glossary* (Roma: Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l’Oriente, 1974), 8.

Łączenie tego stanu z elitarną postacią aktywności poznawczej też nie jest oryginalne. Wasubandhu i Kamalaśiła twierdzili, że rozpatrywana sutra zawdzięcza swój tytuł celowi, którego osiągnięcie umożliwia (jest nim zdolność zniszczenia wszelkich splamień) lub sposobowi prezentacji zawartych w niej nauk (podobnemu do kształtu wadźry o szerokim początku, szerokim zakończeniu i cienkim środku). Te wyjaśnienia wydają się uwzględniać oba podstawowe sensy słowa *vajra* („diament” i „piorun-broń”)⁴¹. Tamás Agócs starał się wykazać, że drugie z wyjaśnień zakłada taką interpretację sutry, która przypisuje kluczową rolę soteriologiczną *skupieniu przypominającemu diament*⁴².

Diament jako symbol przezwyciężenia przygodności

Skupienie porównywane do diamentu jest niekiedy w *Sutrach Doskonałości Mądrości* rozumiane w sposób odmienny od omówionego. W takich przypadkach chodzi o medytację praktykowaną już po osiągnięciu przebudzenia, dzięki której Budda niszczy swe ciało. Ciało to było bowiem uważane, wbrew starszej tradycji, za zbyt doskonałe, by ulec naturalnym procesom destrukcji. Budda miał celowo dokonać jego fragmentaryzacji, by zapewnić ludziom dostęp do relikwii. Dokonało się to za pośrednictwem *skupienia przypominającego diament* czy *skupienia będącego diamentem (vajra-samādhi)*, które było działaniem dobrowolnym i stanowiło akt miłosierdzia. Odwołanie się w tym kontekście do szczególnego aktu medytacji pozwalało dokonać reinterpretacji śmierci Śakjamuniego i uzasadnić kult jego szczątków⁴³.

Drugie z omówionych pojęć *skupienia przypominającego diament* jest związane z poglądem, zgodnie z którym Śakjamuni dzięki osiągnięciu przebudzenia wytworzył *ciało przypominające diament (vajropama-ātmabhāva-kāya)*⁴⁴. Prze-

⁴¹ Według Tamása Agócsa, Kamalaśiła dodatkowo do wadźry porównał eliminowane splamienia (jako ekstremalnie trudne do usunięcia) (Agócs, „Diamondness”: 68–69).

⁴² Tamże: 69–76.

⁴³ Zhao, „Conceptions”, 197–198, 206–210, 212–215; Radich, „Immortal Buddhas”: 249–250, 266, 276.

⁴⁴ Genezy tego poglądu szukać można w hinduskiej tradycji, w której posiadanie ciała podobnego do diamentu przypisywano Narajanie. Zob. Zhao, „Conceptions”, 200–202.

konanie, że Budda posiadał ciało wyjątkowe i jakoś podobne do diamentu (*ātma-bhāva vajra-saṃghaṇa*) zostało wyrażone już w inskrypcji Senawarmy datowanej na pierwszą połowę I w. po Chr.⁴⁵. Koncepcja takiego ciała była rozwijana w abhidharmie i w mahajanie⁴⁶. Początkowo *przypominające diament ciało* (*vajropama-ātmabhāva-kāya*) rozumiano jako ciało wyposażone w niezwykle właściwości, ale nie niezniszczalne (wierząco, że ciało Buddy ulega zniszczeniu, gdy osiąga on parinirwanę). Te cechy to m.in. siła, brak nieczystych składników, niepodatność na choroby czy zranienie⁴⁷. Posiadanie tego rodzaju cudownego ciała przypisywano również innym istotom⁴⁸. Zdaniem Radicha, od ok. roku 400 można obserwować w tekstach mahajany zmianę, która polegała na przypisaniu takiemu ciału nieśmiertelności. Jego posiadanie ograniczano do buddów. Było ono teraz zwykle nazywane „ciałem (stanowiącym) diament” czy „ciałem diamentowym” (*vajra-kāya*). Takie pojęcie *ciała (stanowiącego) diament* wydaje się być rezultatem tendencji do przypisywania istotom przebudzonym długowieczności lub nieśmiertelności oraz skłonności do wyrażania takiego związku w kategoriach (cudownie zmodyfikowanej) cielesności⁴⁹. Zmysłowo postrzegalne, doznające bólu i śmiertelne ciało Buddy Śakjamuniego zinterpretowano w duchu doketyzmu⁵⁰. *Ciało (stanowiące) diament* uznano zaś za istotę stanu buddy, utożsamiając je z kwintesencją nauczania wszystkich buddów (*dharma*), z treścią gnostycznego doświadczenia i zarazem (co stanowi źródło dwuznaczności, paradoksów i nieporozumień) z przedmiotowym odpowiednikiem owej nauki i owego wglądu, czyli z prawdziwym sposobem istnienia wszystkich składników rzeczywistości (*dharma-matā, sūnyatā*)⁵¹. Takie „ciało” nazywano „ciałem dharmicznym” (*dharma-kāya*) buddów. Przypisywano mu charakter nieosobowy, wszechprzenikający i wieczny⁵².

⁴⁵ Tamże, 198–204.

⁴⁶ Radich, „Immortal Buddhas”: 249–250; Zhao, „Conceptions”, 204–206.

⁴⁷ Radich, „Immortal Buddhas”: 253–255, 273.

⁴⁸ Tamże: 252–253.

⁴⁹ Tamże: 230–249, 271–273.

⁵⁰ Tamże: 257, 261–264.

⁵¹ Trzy główne tradycje filozoficzne mahajany (madhjamaka, klasyczna jogačara i tradycja tzw. natury buddy) oferują trzy różne systematyczne interpretacje owego prawdziwego sposobu istnienia składników rzeczywistości.

⁵² Tamże: 257–261, 272–273; Michael D. Radich, „The Somatics of Liberation: Ideas about Embodiment in Buddhism from Its Origins to the Fifth Century C.E.” (rozprawa doktorska,

Koncepcja podobnego do diamentu ciała Buddy może być ściśle związana z kultem stup, którego istotą była adoracja cielesnych szczątków Śakjamuniego (uważanych za nośnik cudownej i dobroczynnej mocy). Relikwie były często charakteryzowane, podobnie jak cudowne ciało Buddy, z wykorzystaniem słowa *vajra*. Wydaje się to wyrażać przekonanie, że szczątki owe – uznawane za formę aktywnej obecności Buddy w świecie – są trwałe czy wręcz niezniszczalne⁵³. Radich przedstawił argumenty na rzecz tezy, zgodnie z którą kult stup opierał się na przekonaniu, że relikwia stanowi cudowne ciało Buddy, wytworzone dzięki praktyce religijnej i zasadniczo różne od zwyczajnego ciała⁵⁴. W koncepcji wiecznego i wszechobecnego *ciała (stanowiącego) diament* można jednak widzieć, w duchu poglądów Masahiro Shimody, wyraz takiego modelu praktyki religijnej, który jest opozycyjny względem kultu stup (wyraz wzorca stawiającego w centrum uwagi nie zewnętrzne relikwie, ale wewnętrzną obecność tzw. natury buddy). Szczególnie dobrze zdają się wpisywać w taką interpretację wskazane wyżej doketystyczne interpretacje śmiertelnego ciała Buddy (skoro ono nie jest realne, to nierzeczywiste są również relikwie)⁵⁵. Tak czy inaczej, ścisły związek symbolu diamentu z relikwiami (uważanymi za wielorako dobroczynne ze swej natury) świadczy o tym, że symbol ten wtórnie reprezentował funkcję ograniczania zła wszelkiego rodzaju. Pełnienie takiej funkcji rozumiano jako rezultat całkowitej eliminacji zła naturalnego w obrębie organizmu istoty przebudzonej.

Omówione w ostatnim paragrafie tendencje doprowadziły do tego, że diament stał się symbolem charakterystycznego dla buddów sposobu uczestnictwa w świecie, stanu buddy w ogóle, kognicji typowej dla buddów, a nawet całej rzeczywistości jako przedmiotowego odpowiednika tej kognicji (normalnie przed nami ukrytego). W tym przypadku kluczowa wydaje się twardość diamentu rozpatrywana nie pod względem oddziaływania na inne rzeczy, ale w aspekcie niepodatności na wpływy zewnętrzne (podobnie budda ma w jakiś sposób transcendentować poziom naturalnych zależności przyczynowo-skutkowych, z którymi buddyści od początku łączyli nietrwałość).

Uniwersytet Harvarda, 2007), 822–823, 1389–1390. W abhidharmie ciało dharmiczne Buddy rozumiano inaczej.

⁵³ Radich, „Immortal Buddhas”: 249–251, 271, 282.

⁵⁴ Radich, „The Somatics of Liberation”, 523–592.

⁵⁵ Radich, „Immortal Buddhas”: 268, 280–281.

Zakończenie

Powyżej omówiono główne linie rozwojowe symboli pioruna i diamentu w buddyzmie przedtantrycznym. Wyróżniono trzy toposy: piorun-bronź jako symbol zniszczenia zewnętrznego zła moralnego, diament jako symbol całkowitej eliminacji niepożądanych czynników psychicznych oraz diament jako symbol wyjątkowego statusu (przekraczającego przygodność) istoty przebudzonej. Zakończenie artykułu poświęcone jest syntezie tych motywów w wadźrajanie. Można je traktować jako zapowiedź kolejnego artykułu.

W buddyzmie tantrycznym Wadźrapani stał się jedną z najważniejszych postaci hierarchicznie rozumianego panteonu. W tantrach jest często głównym rozmówcą buddy i bezpośrednim adresatem objawionego przekazu. Strategia lokalizowania istot otaczanych czcią w obrębie mandali (rytualnych diagramów) łączyła się z wprowadzeniem wyraźnego podziału tych istot na klany czy familie (*kula*). Wadźrapani uznawany był za zwierzchnika tzw. klanu wadźry⁵⁶. Tantra *Prajñā-pāramitā-naya-sūtra* zapoczątkowała nurt łączenia postaci Wadźrapaniego-obrońcy z Samantabhadrą, jednym z najważniejszych bodhisattwów mahajany⁵⁷. Temu nowemu „bóstwu”, nazywanemu często „Wadźrasattwą”, z czasem przyznano status buddy⁵⁸. W tzw. tantrach najwyższej jogi Wadźrasattwa jest uznawany za jednego z sześciu buddów stojących na czele sześciu klanów istot nadprzyrodzonych⁵⁹. Przyznawano mu nawet status buddy pierwotnego (*ādi-buddha*), czyli uosobienia metafizycznej zasady, która przyjmuje postać panteonu

⁵⁶ Np. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism*, 135; Tanaka, *Illustrated History*, 34, 36.

⁵⁷ Tanaka, *Illustrated History*, 97–98; Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement* (New York: Columbia University Press, 2002), 148–150.

⁵⁸ Tanaka, *Illustrated History*, 98–99.

⁵⁹ Tamże, 203–205. Zdaniem Davidsona, w VIII i na początku IX w. zamiennie posługiwano się imionami „Wadźrapani” i „Wadźradhara” (*Vajradhara*, dosł. „Trzymający Wadźrę”). W późniejszym czasie nosicielom tych imion przypisywano jednak odmienne role. I tak w komentarzach do tantry *Guhyasamāja* czy w tzw. tantrach jogini imię „Wadźradhara” odnoszono do buddy pierwotnego, a nie do pogromcy demonicznego władcy świata. Zob. Davidson, *Indian Buddhism*, 316; tenże, „The Litany of Names of Mañjuśrī Text and Translation of the *Mañjuśrīnāmasaṃgī*”, w: *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, t. 1, red. Michel

i kosmosu oraz jest utożsamiana z mądrością stanowiącą istotę wszystkich bud-dów⁶⁰. Można w tym widzieć apogeum ewolucji buddyjskiej postaci z piorunem.

Jednym z najbardziej wpływowych mitów buddyzmu tantrycznego jest opo-wieść o pokonaniu Maheśwary, demonicznego władcy świata utożsamianego z Śiwą, przez zwierchnika buddyjskiego panteonu (najczęściej reprezentowanego przez Wadźrapaniego). Rezultatem tych zdarzeń jest ekstrapolacja dobroczynnego ładu, nawrócenie na buddyzm arcydemonia i jego nadprzyrodzonego or-szaku (włączenie ich do mandali reprezentującej buddyjski panteon) oraz ustano-wienie nowego (bardziej efektywnego) modelu praktyki religijnej. Przemoc, od dawna uznawana w buddyzmie za istotną aktywność Wadźrapaniego, w perspek-tywie dojrzałej wadźrajany była postrzegana jako niezastąpiony instrument reali-zacji fundamentalnego dobra. Taką przemoc rozumiano jako wyraz doskonałego miłosierdzia. W buddyzmie tantrycznym przemoc stała się powszechnie akcepto-wanym symbolem sprawnej eliminacji zła, również zła rozumianego jako sposób funkcjonowania umysłu, który jest charakterystyczny dla egzystencji sansarycznej i towarzyszącego jej cierpienia. Wadźra jako broń reprezentuje magiczną i sote-riologiczną efektywność buddyzmu tantrycznego. W tej perspektywie doszło do przypisania własności takich, jak groźny wygląd i gotowość do agresji również najwyższym postaciom panteonu wadźrajany (to zjawisko jest typowe dla tzw. tantr najwyższej jogi)⁶¹. Wadźra-broń przestała być atrybutem właściwym tylko postaciom o charakterze podrzędnym. Z uwagi na przekonanie o istnieniu odpo-wiedniości między porządkiem politycznym w państwie a mandalą (czyli struk-turą buddyjskiego panteonu), wadźra była postrzegana jako broń królewska (berło). Symbolizowała zarówno rządy sprawiedliwego władcy ziemskiego, jak i obowiązywanie dharmy, czyli buddyjskich reguł moralno-religijnych⁶².

Wydaje się, że to właśnie gloryfikacja uzasadnionej przemocy oraz broni umożliwiła przekonującą fuzję buddyjskich symboli desygnowanych przez słowo

Strickmann (Bruxelles: Institut Belge Des Hautes Études Chinoises, 1981), 18, przyp. 52. Rów-nież Snellgrove sądzi, że ewoluująca postać Wadźrapaniego osiągnęła status najwyższego buddy właśnie pod imieniem „Wadźradhary” (tenże, *Indo-Tibetan Buddhism*, 131).

⁶⁰ Tanaka, *Illustrated History*, 100.

⁶¹ Rob Linrothe, *Ruthless Compassion. Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art* (Boston: Shambhala Publications, 1999), 152–153, 214, 222, 238, 304.

⁶² Davidson, *Indian Buddhism*, 131–144, 197.

vajra. Można było utożsamić piorun-broń z diamentem reprezentującym niezwykłość stanu buddy, a także z diamentem, który eliminuje splamienia, integrując trzy pola semantyczne⁶³. Ten nowy symbol był wykorzystywany w tekstach uznawanych za objawione (w tantrach) oraz szeroko stosowany w rytuałach, medytacji, nazewnictwie i ikonografii. Zachowano świadomość jego strukturalnej złożoności (binarności). Leży ona u podstaw polisemantyczności wadźry. Jako broń, wadźra symbolizuje dobroczynną aktywność istot przebudzonych i ich przedstawicieli. Jako obiekt o naturze diamentu reprezentuje natomiast ostateczny cel religijnej praktyki, który w żadnym swym aspekcie nie podlega destrukcyjnej presji otoczenia. Za istotę tego stanu uznawana jest mądrość (*prajñā*), czyli (zgodnie z perspektywą Wielkiego Wozu) bezpośrednie poznanie wszechobecnej *pustki* (*śūnyatā*). Wadźra jako diament symbolizować może, zgodnie z rozwijaną w mahajanie koncepcją *ciała (stanowiącego) diament*, ową mądrość buddów lub jej przedmiotowy odpowiednik (*pustkę*)⁶⁴.

Według wyznawców buddyzmu tantrycznego, stan buddy posiada dwa aspekty: kontemplacyjna mądrość musi być dopełniana przez aktywność motywowaną miłosierdziem (*karuṇā*). To połączenie uznawano za paradoksalne, gdyż dobroczynna aktywność wymaga rozpoznania i akceptacji różnorodności obiektów tworzących świat, zaś mądrość ma taką perspektywę przekraczać. W tej perspektywie, omówiona strukturalna złożoność oraz polisemantyczność symbolu wadźry były postrzegane jako rzeczowo uzasadnione i dydaktycznie funkcjonalne. W takich kontekstach, w których ważne jest przeciwstawienie sobie dwóch aspektów stanu buddy, polisemantyczność wadźry może być ignorowana. Wadźra reprezentuje wtedy wyłącznie empatyczną aktywność istot przebudzonych i odpowiadającą jej różnorodność świata. Wadźrze w takich przypadkach towarzyszy

⁶³ Objęcie integracją trzeciego ze wskazanych tu symboli wydaje się związane z przekonaniem, że stan buddy jest osiągnięty dzięki identyfikacji adepta z pewną istotą przebudzoną (w ramach tzw. jogi bóstwa) oraz z wpływem nauki o tzw. naturze buddy (owa natura jest jakoby czymś w umyśle adepta zawsze obecnym, zaś osiągnięcie stanu buddy jest ujawnieniem się tej obecności danemu umysłowi).

⁶⁴ Por. np. David Snellgrove, *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part 1: Introduction and Translation* (London: Oxford University Press, 1959), 22–24.

dzwonek, który reprezentuje zasadę przeciwstawną, choć komplementarną, tj. mądrość lub *pustkę*⁶⁵.

Bibliografia

- Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. T. 1–4. Tłum. Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990.
- Agócs, Tamás. „The Diamondness of the Diamond Sūtra”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 53, nr 1–2 (2000): 65–77.
- The Book of Gradual Sayings (Aṅguttara-Nikāya) or More-Numbered Suttas. Volume I (Ones, Twos, Threes)*. Tłum. Frank L. Woodward. Lancaster: The Pāli Text Society, 2006.
- Beer, Robert. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala Publications, 1999.
- Conze, Edward. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Edited and Translated with Introduction and Glossary*. Roma: Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l’Oriente, 1974.
- Davidson, Ronald M. *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Davidson, Ronald M. „The Litany of Names of Mañjuśrī Text and Translation of the *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*”. W: *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, t. 1, red. Michel Strickmann, 1–69. Bruxelles: Institut Belge Des Hautes Etudes Chinoises, 1981.
- Deleanu, Florin. „Far From the Madding Strife for Hollow Pleasures: Meditation and Liberation in the *Śrāvakabhūmi*”. *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 16, 2012: 1–39.
- Eliade, Mircea. *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1. Tłum. Stanisław Tokarski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1988.
- Falk, Harry. „Copper Hoard Weapons and the Vedic *Vajra*”. W: *South Asian Archaeology 1993. Proceedings of the Twelfth International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists Held in Helsinki University 5–9 July 1993*, t. 1., red. Asko Parpola, Petteri Koskikallio, 193–206. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1994.
- Filigenzi, Anna. „Ānanda and Vajrapāṇi: An Inexplicable Absence and a Mysterious Presence in Gandhāran Art”. W: *Gandhāran Buddhism. Archeology, Art, Texts*, red. Pia Brancaccio, Kurt Behrendt, 270–285. Vancouver–Toronto: UBC Press, 2006.

⁶⁵ Symbolami równoważnymi z wadźrą i dzwonkiem są, odpowiednio, mężczyzna i kobieta (lub męski i żeński organ płciowy). W kontekście rytuałów seksualnych wadźra może po prostu reprezentować penis. Zob. np. Paul Williams, Anthony Tribe, Alexander Wynne, *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition* (London-New York: Routledge, 2012), 165.

- Giuliano, Laura. „Some Considerations on a Particular Vajra Iconography: The Skambha, the Yūpa, the Bones of Dadhīca and Related Terms”. *Rivista degli Studi Orientali* 81, nr 1–4 (2008): 103–126.
- Lamotte, Étienne. „Vajrapāṇi in India (I)”. Tłum. Sara Boin-Webb. *Buddhist Studies Review* 20, nr 1 (2003): 1–30.
- Lamotte, Étienne. „Vajrapāṇi in India (II)”. Tłum. Sara Boin-Webb. *Buddhist Studies Review* 20, nr 2 (2003): 119–144.
- LaPlante, John D. „A Pre-Pāla Sculpture and Its Significance for the International Bodhisattva Style in Asia”, *Artibus Asiae* 26, nr 3–4 (1963): 247–284.
- Linrothe, Rob. *Ruthless Compassion. Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*. Boston: Shambhala Publications, 1999.
- Radich, Michael. „Immortal Buddhas and Their Indestructible Embodiments – the Advent of the Concept of Vajrakāya”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 34, nr 1–2 (2011): 227–290.
- Radich, Michael D. „The Somatics of Liberation: Ideas about Embodiment in Buddhism from Its Origins to the Fifth Century C.E.”. Rozprawa doktorska, Uniwersytet Harvarda, 2007.
- Santoro, Arcangela. „Vajrapāṇi nell’arte del Gandhāra: ricerca iconografica ed interpretativa”. *Rivista degli Studi Orientali* 53, nr 3–4 (1980): 293–341.
- Shimizu, Toshifumi. „What Does Vajira-like (Vajirūpama) Refer to? In the Context of Interpreting Commentaries of Theravāda”. *Bulletin of the Association of Buddhist Studies Bukkyo University* 19 (2014): 79–87.
- Snellgrove, David. *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part 1: Introduction and Translation*. London: Oxford University Press, 1959.
- Snellgrove, David. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Boston: Shambhala, 2002 (wyd. 2).
- Tanabe, Katsumi. „Why Is the Buddha Śākyamuni Accompanied by Hercules/Vajrapāṇi? Farewell to Yakṣa-theory”. *East and West* 55, nr 1–4 (2005): 363–381.
- Tanaka, Kimiaki. *An Illustrated History of the Mandala: from Its Genesis to Kālacakra-tantra*. Boston: Wisdom Publications, 2018.
- Watanabe, Shōgo. „Vajropamasamādhi no kōsatsu”. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 54, nr 1 (2005): 196–204.
- Williams, Paul, Anthony Tribe i Alexander Wynne. *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London-New York: Routledge, 2012 (wydanie 2).
- Zhao, Wen. „The Conceptions of Seeing the Buddha and Buddha Embodiments in Early Prajñāpāramitā Literature”. Rozprawa doktorska, Uniwersytet Monachijski, 2018. https://edoc.ub.uni-muenchen.de/22964/1/Zhao_Wen.pdf (dostęp: 22.08.2025).
- Zin, Monika. „Vajrapāṇi in the Narrative Reliefs”. W: *Migration, Trade and Peoples. Part 2: Gandharan Art*, red. Christine Fröhlich, 73–88. London: The British Academy, The British Association for South Asian Studies, 2009. <https://doi.org/10.5281/zenodo.253811> (dostęp: 22.08.2025).

Summary

The Development of the Buddhist Vajra Symbol

This article attempts to identify the main lines of development of the vajra symbol in pre-Tantric Buddhism. To accomplish this task, a critical synthesis of contemporary research findings is conducted, supplemented by references to selected source texts. It appears that the vajra understood as a thunderbolt became primarily a symbol of the ability to ward off all intentional or moral evil, while the vajra identified with a diamond mainly represented the independence from natural evil (including one's own evil inclinations). These two lines of development converged in the vajra symbol characteristic of Tantric Buddhism.

Keywords: vajra, thunderbolt, diamond, Vajrapāṇi, diamond-like concentration (*vajropama-samādhi*), diamond body (*vajra-kāya*)

Zusammenfassung

Die Entwicklung des buddhistischen Symbols Vajra

Der Artikel unternimmt den Versuch, die Hauptentwicklungsrichtungen des Symbols Vajra im vor-tantrischen Buddhismus zu identifizieren. Um dieses Ziel zu erreichen, wurde eine kritische Synthese der Ergebnisse zeitgenössischer Forschungen vorgenommen und durch Verweise auf ausgewählte Quellentexte ergänzt. Es scheint, dass im vor-tantrischen Buddhismus Vajra, verstanden als Blitz, vor allem zum Symbol für die Fähigkeit wurde, alles vorsätzliche oder moralische Böse abzuwehren, während Vajra, identifiziert mit einem Diamanten, hauptsächlich die Unabhängigkeit vom natürlichen Bösen (einschließlich der eigenen bösen Neigungen) repräsentierte. Diese beiden Entwicklungslinien verschmolzen im Symbol des Vajra, das für den tantrischen Buddhismus charakteristisch ist.

Schlüsselwörter: Vajra, Blitz, Diamant, Vajrapani, diamantähnliche Konzentration (*vajropama-samādhi*), Körper (als) Diamant (*vajra-kāya*)

Ins Deutsche übersetzt von Anna Pastuszka

