

**MANTRA** – „narzędzie umysłu”, formuła słowna (fonem, sylaba lub ciąg sylab) w szczególności o charakterze sakralnym, zakłęcie, subtelny dźwiękowy wzorzec energetyczny każdej formy sacrum, formuła mistyczna używana w praktykach medytacyjnych i rytuałach w Indiach co najmniej od okresu wedyjskiego (II tysiąclecie przed Chr.), a na Dalekim Wschodzie wraz z pojawieniem się mahāyāny.

Termin „mantra” pochodzi od sanskr. rdzenia man – „myśleć” i znaczy „narzędzie myślenia”, „instrument myślenia”, stąd wtórnie: „mowa”, „powiedzenie”, „formuła ofiarna”, „modlitwa”, „zakłęcie”, „mistyczna strofa” itp. Zgodnie z ind. quasi-etymologią, mającą za podstawę zewnętrzne podobieństwo morfologiczne, m. jest także formułą słowną, która chroni (sansk. traya) umysł (sansk. manas) recytującego, wywołując określone stany mentalne.

Pierwotnie m. oznaczała tekst wedyjski (hymn itp.) używany (intonowany) podczas ofiar (yajña) lub innych ceremonii. Szczególne znaczenie miała m. *Gayatrī*, używana podczas ceremonii inicjacji do życia dorosłego młodzieńca z trzech wyższych stanów (varṇa). Analizą m. w takiej postaci zajmuje się mīmāṃsā, która za najważniejszą część *Ved* uznaje wezwanie (vidhi) do odprawiania ofiary. M. natomiast była uznawana za jeden z elementów akcesoryjnych samej ofiary, niepoddający się logicznej ani semantycznej analizie, choć poddający się analizie gramatycznej. Z czasem zakres słowa „mantra” ograniczono do hymnów i zakłéc *Atharvavedy*. Potem objęto nim także inne formuły mające zastosowanie liturgiczne, rytualne, duchowe lub magiczne, pochodzące ze źródeł niewedyjskich.

Uniwersalną definicję formalną m. podał A. Bharati (*The Tantric Tradition*, NY 1975, 111), wg którego: „mantra jest quasi-morfemem lub serią quasi-morfemów, lub serią mieszanych morfemów naturalnych [należących do języka naturalnego – przyp. M. S.-P.] i sztucznych zorganizowanych wg konwencjonalnych wzorców pochodzących z konkretnych skodyfikowanych tradycji ezoterycznych; przekazuje się ją od nauczyciela do ucznia w rytuale inicjacji zalecanej wg wzorów tradycyjnych”.

Definicja nie rozstrzyga dwóch istotnych dla m. problemów: znaczenia m. oraz tego, czy m. konstituuje jakikolwiek język. Dylemat, czy m. coś oznacza, czy też odnosi się jedynie do czynności rytualnych, dyskutowany był już przez

ortodoksyjne szkoły mīmāṃsā i vedānty. Większość współczesnych uczonych i tradycyjnych mentorów m. pozytywnie rozstrzyga oba zagadnienia. W obozie przeciwnym znajduje się F. Staal (1993), wg którego m. rozwinęły się z rytualnych technik powtarzania dźwięków bez znaczenia. Zarówno formy rytualne, jak i m. pochodzą z przedjęzykowego stadium rozwoju ludzkości i dopiero później podlegają wtórnej semantyzacji. M. bliższa jest zatem muzyce niż językowi. Z takim ujęciem koncepcji m. polemizują m.in: H. P. Alper (w: *Understanding M.*, Delhi 1991, 249–294) i Wheelock (w: tamże, 96–122).

W TRADYCYJ HINDUSKIEJ. Znaczenie słowa „mantra” jest kluczowe w rozumieniu jej funkcji w hinduskim tantryzmie, gdzie określana jest dwojako: jako konkretny byt metafizyczny oraz jako narzędzie zjednoczenia z bóstwem, którego jest formą. W pierwszym sensie m. to częsty motyw spekulacji kosmogogenetycznych. W tantrze najpopularniejsze są 4 modele kosmogenezy odwołujące się do koncepcji m. jako zasady kosmicznej: 1) proces stopniowego zagęszczania i eksternalizacji energii fonicznej; 2) proces manifestacji słowa ujęty w koncepcji czterech faz, czterech poziomów subtelności; 3) proces wyłaniania emanatów wzorowany na tradycyjnym sposobie wyliczania fonemów sanskr.; 4) sześcióraki proces ewolucji (w porządku odwrotnym – inwolucji) najwyższej świadomości.

M. jest formą wibracji o wysokim stopniu subtelności. W tantrze tradycyjnie przyjmuje się, że bóstwo przejawia się w trzech formach (mūrti): 1) w formie poszczególnych personifikacji (devatāmūrti); 2) w formie symbolicznych diagramów (yantramūrti); 3) w formie dźwiękowej (mantramūrti).

Obszerne spekulacje na temat m. znajdujemy w szkołach śivaickich i śaktycznych. W najstarszym tekście śivaizmu kaszmirskiego, *Śivasūtrach* znajdujemy liczne odniesienia do m. pojmowanej jako byt metafizyczny. W aforyzmie II 1 tajemnicę m. stanowi to, że jest „ciałem wiedzy”. Kṣemarāja w traktacie *Pratyabhijñāhṛdaya* wspominał o klasie istot o różnym poziomie świadomości zw. m., których obszarem doświadczenia jest zasada określana jako czysta wiedza (tattvavidyā lub śuddhavidyā). W innym miejscu tekstu utożsamia się m. z umysłem (*Śivasūtra*, II 3). Kṣemarāja zwrócił uwagę na rozumienie m. jako umysłowego narzędzia do zjednoczenia z bóstwem. Umysł ma stać się m., tzn. wznieść się do tego poziomu subtelnej wibracji, który

pozwole na zjednoczenie z bóstwem w m. zawartym. Moc sprawcza gestu rytualnego polega na perfekcyjnym zestrojeniu wibracji umysłu z wibracją m. (uzyskanie rodzaju rezonansu), niezależnie od tego, czy m. używana jest w kontekście rytuału zewnętrznego, czy wewnętrznego. Tak pojęta m. jest rozumiana jako potężne narzędzie, magiczne „imię istotne” nacechowane możliwościami kreatywnymi. Jak zauważył J. Gonda (*The Indian M.*, 272): „[...] mantra, z tego punktu widzenia, jest sylabą lub serią sylab o tej samej częstotliwości, jaką ma istota (zwykle niewidzialna), do której ta mantra się odnosi; poprzez poznanie jej ma się władzę nad elementami i zjawiskami świata. Używając mantr, trzeba zatem koncentrować swój umysł na mistycznych procesach transmutacji, które są jej rezultatem”.

Klucz do koncepcji m. i jej kreatywnej zdolności znajduje się w poglądzie na charakter związku pomiędzy dźwiękiem a sensem m. Zakłada się, że w językach naturalnych słowa są arbitralnie połączone z przedmiotami, które denotują. W m. – imię, nazwa (nama) i forma (rūpa) są połączone wewnętrznie, niearbitralnie. Przedmiot (artha) określany przez nazwę jest tu przywoływany przez jedyny istotny dźwięk, prawdziwe brzmienie. Ten istotny dźwięk stanowi nośnik sensu i dlatego niemożliwe jest przetłumaczenie m. na inny język.

Głównym elementem składowym m. jest kombinacja sylab „załączkowych” (bīja), fonemów pozornie bez znaczenia, ale faktycznie będących skondensowanym zbiorem znaczeń. Dzięki nim możliwy jest kontakt z esencją przywoływanego bóstwa (iśādevatā), jakimkolwiek elementem rzeczywistości czy stanu psychicznego.

W tradycji hinduskiej uważa się, że m. zostały „zobaczone” przez wielkich wieszczów (Ṛṣi). Taka intuicja leży u podstawy rozumienia stadium dźwięku określanego jako paśyantī (to, co widziane), którego charakterystyczną cechą jest jedność dźwięku, obrazu i znaczenia. Znaczenie jest drugim istotnym elementem tak rozumianej m. W spekulacjach śivaickich niedualistów, pojmujących kosmogonię jako emisję pierwotnego dźwięku, znajduje się sporo odniesień do wedyjskiej koncepcji śabdabrahmana. Przedmiotem polemiki stała się zwł. koncepcja słowa w ujęciu szkoły gramatyków. Bhartṛhari, gramatyk z V w. po Chr., wyróżnił 3 stadia wyodrębniania się słowa (paśyantī, madhyamā, vaikharī). Kaszmirscy niedualiści mówili o czterech takich stadiach (parā, paśyantī, madhyamā, vaikharī). W ich opinii niezróżnicowana jedność Śivy i

Śakti jest najwyższą mową (parāvāc) lub najwyższym dźwiękiem (parāśabda lub śabdabrahman – brahman będący dźwiękiem). Dopiero z niej powstają pozostałe 3 stadia. W pismach śivaickich niedualistów, np. Kṣemarāji lub Somānandy, często pojawia się krytyka koncepcji śabdabrahmana w ujęciu gramatyków. Śivaiccy niedualiści uważają, że przez pominięcie stadium parā zatracą się koncepcja obszaru źródłowego, który jest jednocześnie transcendencją i immanencją. Pozostaje rozdział pomiędzy brahmanem transcendentalnym (nirguḷa) a brahmanem pojmowanym jako immanencja (saguḷa, śabdabrahman). O ile parā (najwyższa) jest niezróżnicowaną jednością wszystkich słów, ich znaczeń, dźwięków i obrazów, o tyle paśyantī jest jednością poszczególnego słowa, jego znaczenia i archetypowego dźwięku. Na tym etapie zaczyna się proces krystalizacji idei. Paśyantī jest słowem-wizją, stadium wibrującej jedności, w którym istnieje ścisły związek pomiędzy archetypowym obrazem a archetypowym słowem. Tutaj słowo nie jest jeszcze rozszczerzone na kolejne litery, chociaż już się ujawnia ich subtelna esencja czy też wzorzec energetyczny. Paśyantī to też skondensowany dźwięk (trojaki bindu, mahābindu), w którym umieszczone są znaczenia, dźwięki je oddające i zapis tych dźwięków w formie zasad-liter (mātrkā). Madhyamā (pośrednia) rozumiana jest jako wyobrażenie poszczególnych liter, które konstytuują słowo. Tu następuje rozróżnienie na sens i dźwięk, który może go oddawać. Pojawia się następstwo czasowe, dyskursywne myślenie (vikalpa) i konstrukcje myślowe. W formie odrębnych idei manifestują się fonemy, słowa i zdania. Vaikharī (posiadająca części), najmniej subtelny poziom dźwięku, jest słowem artykułowanym.

M. rozumiana jako narzędzie religijnej transformacji i transfiguracji, narzędzie zjednoczenia z bóstwem, używana jest szczególnie w kontekście klasy tantrycznych rytuałów określonych jako naniesienie (nałożenie, nyāsa), a w szczególności naniesienie mantr (nasylenie mocą m., mantranyāsa). W efekcie ma to doprowadzić do transfiguracji, sakralizacji przedmiotu, na który „nanosi się” m. Szczególnie wymownym rytuałem z serii nyās jest rytuał transfiguracji ciała i umysłu praktykującego mistyka tantrycznego, doprowadzający do konsubstancjalizacji osoby tantryka z bóstwem, transparentnym przejawem i symbolem tantrycznego absolutu.

MANTRA W BUDDYZMIE (tyb. sngags [ngak]; chiń. zhenyan [czenjen]; jap.

shingon; wietn. *chân ngôn*). Wiara w moc słowa, zwł. rytualnego, rozprzestrzeniła się z Indii do krajów Azji Płd.-Wsch., Dalekiego Wschodu i Tybetu wraz z ekspansją buddyzmu. M. są do dziś szczególnie popularne w tyb., chiń., jap. i wietn. buddyzmie.

M. jest dla buddystów przede wszystkim formułą słowną, która chroni umysł recytującego. Umysł, rozumiany tu jako władza psychiczna odpowiedzialna za wstępne przetwarzanie spostrzeżeń oraz reakcje emocjonalne, ma być chroniony przed rozdzielaniem treści poznawczej na przedmiot i podmiot, a także wynikającym z tej dychotomii rozczłonkowaniem świadomości empirycznej na świadomości związane z poszczególnymi zmysłami, myśleniem abstrakcyjnym itp. Druga funkcja m. przejęta przez buddyzm wiąże się z koncepcją stwórczych dźwięków występującą w tradycji wedyjskiej, gdzie język nie nazywa, lecz umożliwia przejście od nieprzejawionego do przejawionego, jest instrumentem działania w świecie. W buddyzmie dominuje przekonanie, że m. w pierwszym rzędzie denotuje, nie konotuje i dlatego często nie jest tłumaczona na język, którym posługuje się adept.

W buddyzmie za twórców m. uważa się Buddę Śākyamuniego oraz niektórych bodhisattvów. M. oraz formułki „niosące wiedzę” (*vidyādhāraṇī*) występują już w *sūtrach mahāyāny*, ale dopiero od VII w. w tantrze – gdzie pełnią istotną rolę. Opracowano ich teorię i systematyzację (stąd tantryczny buddyzm tyb. zwie się też *mantrayāna*, „wehikułem czystych dźwięków”). Tantra buddyjska ma za podstawę metafizyczne przekonanie, że związek między nazwą i formą, dźwiękiem i desygnatem jest wewnętrzny, niearbitralny. Dlatego na poziomie tzw. rzeczywistości względnej słowo może wywoływać ideę czy stan. Adept, wypowiadając m. bóstwa, ma przywołać jego moc. W ostatecznym sensie, na poziomie poza dualizmem, ewokowanie bóstwa przez adepta za pomocą m. staje się wg tantr możliwe dlatego, że bóstwo medytacyjne jest tożsame z adeptem. M. jest czystym dźwiękiem, doskonałą mową istot przebudzonych.

Podstawowe kategorie m. w buddyzmie: 1) sylaby nasienne (sansk. *bījamantra*) – fonemy uważane za dźwięki konstytutywne; z nich mają powstawać rozmaite zjawiska, żywioły, sfery świata czy elementy wizualizacji; 2) m. bóstw utożsamiane z samym bóstwem (sansk. *iṣṭa devatā* tyb. *yidam*),

stanowiące jego wymiar akustyczny.

Tybetańczycy, podobnie jak Hindusi, wiążą dźwięki i mowę z tantryczną anatomią. Wg tej koncepcji, w człowieku znajduje się sieć siedemdziesięciu dwóch tys. subtelnych arterii energetycznych (sansk. *nāḍī*; tyb. *rtsa* [ca]), których końce przybierają kształty samogłosek i spółgłosek sanskr. alfabetu. Kształty te wpływają na cyrkulujące w kanałach subtelne energie (sansk. *prāṇa*; tyb. *rlung* [lung]). Recytacja m. ma usuwać zatory na drodze wewnętrznych energii, co powinno skutkować zmianami psychologicznymi.

Powtarzanie mantrycznych formuł (*japa*) pełni dużą rolę także w amidyzmie jap., gdzie przybiera formę (powstałą w Chinach) ustawicznego powtarzania formuły ku czci buddhy Amidy (sansk. *Amitābha*): „*Namu Amida butsu*”, potraktowanego jako metoda zbawienia. Analizą m. z punktu widzenia buddyzmu ezoterycznego zajmowali się myśliciele szkół *shingon* (chin. *zhenyan*) oraz *kegon* (chiń. *huayan*), zwł. *Kūkai*.

W Tybecie możność wpływu na otoczenie przypisuje się także samej formie graficznej m., jej zapisowi, stąd popularne jest rycie m. w kamieniach, drukowanie ich na flagach czy napełnianie zapisanymi na papierze młynków modlitewnych. W buddyzmie tyb. i jap. często używa się m. wizualizowanych w ich formie graficznej podczas kontemplacji (w Japonii postać graficzna m. jest najczęściej niemożliwa do analizy przez adepta, gdyż zapisana w ind. alfabecie *siddham*).

M. Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, Lo 1920, ND 1971; Sir John Woodroffe, *The Garland of Letters (Varnamala)*. *Studies in the M. Shastra*, Madras 1922, 1969<sup>5</sup>; M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, P 1954, 1998 (*Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Wwa 1984, 226–230); R. H. van Gulik, *Siddham. An Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan*, Nagpur 1956, ND 2001; J. Gonda, *The Indian M.*, *Oriens* 16 (1963), 244–297; Kṣemarāja, *The Doctrine of Recognition. A Translation of Pratyabhijñāhrdayam* (wyd. J. Singh), Delhi 1963, Albany 1990; A. Bharati, *The Tantric Tradition*, Lo 1965, NY 1975; M. Yon-tan rgya-mtsho, *Yon-tan rin-po-che'i mdzod-kyi 'grel-pa i-zla'i sgron-ma*, II, Gangtok 1971; *Kūkai, Major Works* (tłum. Y. S. Hakeda), NY 1972; A. Wayman, *The Significance of M., from the Veda down to Buddhist Tantric Practice*, *Indologica Taurinensia* 3

(1976), 483–497; S. Gupta, D. J. Hoens, T. Goudriaan, *Hindu Tantrism*, Lei 1979; S. K. Ramachandra Rao, *Tantra, M., Yantra*, ND 1979; J. Singh, *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity*, Delhi 1979; Manu Swajambhuwa, *Manusmṛtyi, czyli Traktat o zacności* (oprac. M. K. Byrski), Wwa 1985; M. Coquet, *Le bouddhisme ésotérique japonais*, P 1986; A. Ługowski, *Mantra*, *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 29 (1986) z. 2, 113; *M. et diagrammes rituels dans l'hindouisme*, P 1986; *Mantra* (red. H. P. Alper), Albany 1989; F. Staal, *Rules without Meaning*, NY 1989; *Understanding M.* (red. H. P. Alper), Albany 1989, Delhi 1991; A. Padoux, *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, Albany 1990; Kalou Rimpotché, *Bouddhisme ésotérique. Tradition tibétaine* (tłum. F. Jacquemart), Vernègues 1993, 99–106; *Religions of India in Practice*, Pri 1995 (*Praktyki religijne w Indiach*, Wwa 2001, 277–284); J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wr 1997, 92–95; Bokar Rimpotché, *Tchènrézi. Clés pour la méditation des divinités* (tłum. F. Jacquemart), Saint-Cannat 1999, 39–41.

*Joanna Grela, Małgorzata Sacha-Piekło*