

Małgorzata Sacha

Instytut Religioznawstwa UJ

GNIEWNE OBLICZE KALI. MIT, IKONOGRAFIA, RYTUAŁ

Wprowadzenie. Źródła literackie o Kali

Kali (Kālī), Pani Życia i Śmierci. Najczęściej kojarzona z krwawymi ofiarami oraz przerażającymi wizerunkami: dekapitująca, krwawa i krwawiąca, naga, tańcząca w ekstazie na trupie Śiwy, w girlandzie z trupich czaszek. Jej wyobrażenia znane są zarówno z literatury, jak i malarstwa oraz rzeźby religijnej. W niniejszym eseju skupię się przede wszystkim na źródłach pisanych, w szczególności literaturze sakralnej, w której znajdują się interesujące nas opisy i wyjaśnienia dotyczące mitów i rytuałów poświęconych Kali. Wizualne przedstawienia bogini funkcjonujące w kulcie są kanoniczne, zgodne z opisami zaczerpniętymi z tekstów sakralnych.

Niejasne są początki mitów o Kali. Niektórzy uczeni przypuszczają, że jej obecność zaznacza się od czasów wczesnych upaniszadów, wskazując np. na upaniszadę *Mundaka* (*Muṇḍaka*, 1,2,5), w której wspomina się dość enigmatyczne bóstwo o charakterystyce odpowiadającej późniejszej Kali. Inni chcą widzieć jej prototyp w niektórych wedyjskich boginiach, szczególnie bogini nocy Rātri. Opisy Kali, jej wyobrażeń, natury i heroicznych czynów pojawiają się dopiero w literaturze puranicznej (*purāṇa*), w eposach i w literaturze ludowej. W literaturze tantrycznej (*tantra*) wyobrażenia bogini różnią się od wyobrażeń puranicznych. Dzieje się tak po części ze względu na powszechną w utworach tantrycznych tendencję do redukowania narracji mitycznej na rzecz opisów praktyk rytualno-medytacyjnych, po części wskutek reinterpretacji koncepcji *sacrum* w tantryzmie. Do specyfiki tantryzmu wrócimy za moment. Przyjrzyjmy się najpierw tekstom, puranicznym i tantrycznym, w których opisuje się Kali.

W *Dewimahatmji* (*Devīmāhātmya*), jednym z ważnych zabytków wczesnej literatury śaktycznej (śākta), Kali występuje w jej typowej roli personifikowanej kwintesencji gniewu Dewi (*Devī*), Wielkiej Bogini¹. O związkach Kali z Śiwą (*Śiva*) wspomina się w *Lingapuranie* (*Līṅgapurāṇa*) i *Skandapuranie* (*Skandapurāṇa*). W typowo śaktycznych puranach opisuje się ją w związku z Śiwą bądź Wisznu (*Viṣṇu*). Niezwykle waż-

¹ *Dewimahatmja*, „Hymn ku czci Dewi” jest częścią *Markandejapurany* (*Mārkaṇḍeyapurāṇa*), utworu redagowanego pomiędzy III a V wiekiem i jednym z najważniejszych ideologicznych tekstów śaktyzmu. Hymn jest apoteozą Wielkiej Bogini, rozumianej jako najwyższe bóstwo, którego manifestacjami bądź hipostazami są inne żeńskie bóstwa, w większości znane z pozostałej literatury puranicznej.

nym źródłem opowieści o jej heroicznym czynach jest *Kalikapurana* (*Kālikāpurāṇa*), utwór powstały już pod wpływem tantryzmu². Inne ważne dla tradycji Kali purany to: *Dewipurana* (*Devīpurāṇa*), *Dewibhagawatapurana* (*Devībhāgavatapurāṇa*; z XI/XII wieku), reprezentująca nurt wiśnuicko-śaktyczny oraz *Mahabhagawatapurana* (*Mahābhāgavatapurāṇa*) powstała w nurcie śiwaicko-śaktycznym³.

Do głównych utworów tantrycznych, opisujących Kali, należy *Śaktisamgamatantra* *Śaktisaṅgamatantra* (w części zatytułowanej: *kālikhaṇḍa*), *Kalitantra* (*Kālitantra*) oraz *Kalikopaniśad* (*Kālikopaniṣad*)⁴. W *Todalatantrze* (*Toḍalatantra*) znajduje się opis ośmiu popularnych form Kali. Oprócz źródeł tantrycznych trzeba wspomnieć jeszcze o przynajmniej dwóch kompilacjach bengalskich, w których znajdujemy opis form Kali, a co ważniejsze, opisy poświęconych jej rytuałów. Są to: *Tantrasara* (*Tantrasāra*) autorstwa Krisznanandy Agamawagiśi (Kṛṣṇānanda Agamavāgiśa) oraz *Śjamarahasja* (*Śyāmārahasya*) Purnanandy (Pūrṇānanda), oba teksty powstałe nie wcześniej niż w XVIII wieku). Dla zrozumienia istoty rytuałów w tradycji Kali ważne są również typowe podręczniki rytuałów, jak chociażby *Kalitattwa* (*Kālītattva*) Raghavabhatty (Rāghavabhāṭṭa). Kali portretowano również w literaturze pięknej, w szczególności w literaturze bengalskiej. Osobnym źródłem opisu Kali jest literatura bengalskiej mistyki Kali, łącząca elementy bhakti (bhakti) i tantryzmu.

Trudnym zadaniem okazuje się rozróżnienie pomiędzy tantrycznymi a nietantrycznymi wyobrażeniami Kali i przynajmniej niektórymi formami jej kultu. Jak już wspomnieliśmy, przynajmniej część puran, w których opisuje się wyobrażenia i tematy mityczne Kali, charakteryzuje się mocnymi wpływami tantrycznymi. W szczególności widać to w kontekście opisów rytuałów Kali w puranach. W różnorodnych rytuałach jej poświęconych używa się tantrycznych mantr, a w najważniejszym modelowym rytuale puran, jakim jest pudża (pūjā), również znajdujemy opisy elementów charakterystycznych dla tantrycznej pudży⁵. W typowych wyobrażeniach przedstawia się Kali bądź

² *Kalikapurana* zalicza się do tzw. upapuran, puran dodawanych do list puran kanonicznych. Ta purana jest niezwykle ważna dla śaktów i stanowi źródło, na które powołuje się wielu autorów podręczników rytualnych (*nibandha*) śaktycznego kultu Kali. Obecna wersja powstała prawdopodobnie około X–XI wieku, w Asamie lub Bengalu, a została spopularyzowana w XI bądź XII wieku. Przypuszcza się, że istniała jakaś wcześniejsza i wolna od naleciałości tantrycznych wersja tej purany, skomponowana około VI wieku. W obecnej wersji opisywanym głównym żeńskim bóstwem jest Kalika (jako mahāmāyā, moc Wisnu) w swojej formie o nazwie Kauśiki. Kali opisywana jest jako gniewna forma Kauśiki. Więcej na ten temat, zob. w: U. Dev, *The Concept of Śakti in the Puranas*, Delhi 1987, s. 32–36.

³ *Mahabhagawatapurana* została napisana prawdopodobnie w Asamie lub Bengalu w X/XI wieku. Powszechnie uważa się, że jest to znaczący utwór śaktyczny i czasami dla podkreślenia jej godności nazywa się ją mahapuraną (mahāpurāṇa), 'wielką puraną'. Głównym żeńskim bóstwem opisywanym w tym utworze jest Kali, rozumiana jako moc (śakti), zasada bytu. Wymieniona powyżej *Dewibhagawatapurana* zalicza się do upapuran. Warto zauważyć przy okazji, że większość puran śaktycznych powstała we wschodnich Indiach, gdzie śaktyzm osiągnął szczyt swej popularności pomiędzy VI a XI wiekiem. Więcej na ten temat, zob. w: U. Dev, op.cit., s. 32–42.

⁴ Więcej na temat agamicznych źródeł tradycji Kali (*Kālikula*), zob. w: T. Goudriaan, *Hindu Tantric and Śakta Literature*, Wiesbaden 1981, s. 44–46, 75–86.

⁵ Na przykład w *Dewibhagawatapuranie* (XII.7.64) podkreśla się wagę rytu 'instalacji energii życiowej' (*prāṇapratiṣṭhā*) jako koniecznego do 'ożywienia' przedmiotów czci. Ryt ten, obligatoryjny w pudży tantrycznej, polega, mówiąc w pewnym skrócie, na 'nasyceniu' energią boską lub boską obecnością symboli i wyobrażeń bóstwa na czas i w przestrzeni rytualnej. Analogiczny ryt 'ożywienia własnej osoby' (*ātmaprāṇapratiṣṭhā*) dokonuje się jako jeden z elementów dłuższego rytuału 'samoo czyszczenia' (*ātmasuddhi*). W *Kalikapuranie* (63.25a–27) wspomina się o kolejnym istotnym rycie zamykającym typową pudżę tantryczną. Jest to ryt 'odprawienia', wycofania boskiej energii (visarjana) z przedmiotu kultowego używanego w kontekście pudży jako symbol lub wyobrażenie bóstwa.

jako archetypową Wielką Boginię w otoczeniu jej hipostaz, manifestacji oraz bóstw służących, bądź jako pomniejsze bóstwo żeńskie w relacjach z innymi bóstwami indyjskiego panteonu, tak żeńskich, jak i męskich. W puranach opisuje się ją jako albo łagodną, albo gniewną (groźną), jako piękną i młodzieńczą lub brzydką i starą, w szczególności ascetycznie wychudzoną. Biorąc pod uwagę historyczną kolejność opisów, wydaje się, że pierwotne wcześniejsze formy Kali były w większości przerażające, gniewne, złowróżbne. Z czasem jej wyobrażenia i tematy mityczne zmieniały się, ukazując ją jako boginię totalną, dysponującą tak gniewnym (groźnym), jak i łagodnym obliczem. W najmłodszych opisach preferuje się dwa typy: Kali jako najwyższe kosmiczne żeńskie bóstwo, źródło wszelkich innych bogiń i bogów, stwórczyni świata (obdarzona tradycyjnymi kosmicznymi funkcjami, z funkcją destrukcji u kresu czasów włącznie) oraz Kali jako partnerka przeważnie Śiwy lub Wisznu (bądź jako partnerka równa w mocy w stosunku do męskiego bóstwa, bądź jako podporządkowana męskiemu bóstwu)⁶. Śledząc losy ewolucji wyobrażeń i mitów Kali, David Kinsley dochodzi do wniosku, że emancypacja tego bóstwa ze statusu krwawej i gniewnej pomocnicy Durgi do statusu Matki Świata była możliwa dzięki trzem czynnikom: jej związkowi z Śiwą, jej popularności w tantryzmie, a szczególnie w tradycji wamaczary (vāmācāra) oraz dzięki żarliwej pobożności kilku bengalskich poetów-mistyków⁷.

Kali w literaturze puranicznej

Jak słusznie zauważa Kinsley, groźne formy Wielkiej Bogini często pojawiają się w związku z jej rolą strażniczki kosmosu⁸. W adekwatnych mitach uzasadniających tę rolę Kali występuje jako wojowniczką stojącą do walki z demonem, który uzyskał wystarczającą siłę, aby swoim zachowaniem wpłynąć na zaburzenie uniwersalnego prawa regulującego funkcjonowanie kosmosu. W najwcześniejszych wyobrażeniach widzimy Kali jako ogarniętą wojennym szałem, budzącą lęk, potężną istotę, powstałą z gniewu Wielkiej Bogini (tu: Kauśiki [Kauśikī] bądź Durgi [Durgā]). Gniew Wielkiej Bogini zostaje wywołany aroganckim zachowaniem jakiegoś (męskiego) demona (lub demonów), nieświadomego boskiej natury pozornie łagodnej i pięknej żeńskiej istoty, która nie chce się mu (im) podporządkować (*Kalikapurana* 63.89b, *Dewimahatmja* VII.5–6). Odrzucenie zalotów demona i wyzwanie do walki jest motywem otwierającym mityczne zmagania Wielkiej Bogini reprezentującej światło/porządek oraz demona reprezentującego ciemność/chaos. Wielka Bogini walczy za pomocą broni demona: jego demoniczności i brutalnej sile przeciwstawia demoniczność i brutalność własnej gniewnej emanacji, jaką jest Kali. Ta jej emanacja wyobrażana jest jako wściekły, potężny i łaknący krwi upiór, którego opisy przywodzą na myśl raczej demoniczną niż boską postać. W *Kalikapuranie* (63.92–96) przedstawia się ją jako giganta o niebie-

⁶ Najczęściej wymienianymi partnerami Kali są: Śiwa, Skanda (Skanda), Ganeśa (Ganeśa), Wisznu lub Kriszna (Kṛṣṇa). W związku z tym ostatnim bóstwem Kali przybiera swą typową rolę zabójczyni demonów. I tak np. według relacji z *Mahabhagawatapurany* 54.44 Kali rodzi się jako Kriszna, aby zabić demona Kamsę (Kāṁsa).

⁷ D. Kinsley, *The Sword and the Flute*, Delhi 1995, s. 93. Kinsley wspomina o związkach mitu Kali i Śiwy zaświadczonych w literaturze już od VIII wieku (ibidem, s. 101).

⁸ D. Kinsley, *Hindu goddesses*, London 1988, s. 144.

skim zabarwieniu skóry, czteroramiennego, dzierżącego w prawych dłoniach buławę z nasadzoną na jej końcu ludzką czaszką oraz zakrzywiony nóż/miecz ofiarny, w lewych – łąso oraz zdartą skórę. Wychudzone i odrażające ciało Kali zaledwie częściowo przykrywa tygrysia skóra, a długą szyję dekoruje girlanda z czaszek. Kanonicznymi elementami obrazowania tej przerażającej postaci są długie zęby, wysunięty język i ogromne gniewne oczy nabiegłe krwią. Straszliwego obrazu Kali dopełnia jej niezwykle tron/wehikuł: bogini siedzi na pozbawionym głowy ludzkim cielem. Tak wyobrażana Kali nosi również imiona Tara (Tārā) i Czumunda (Cāmuṇḍā), znane z późniejszych ezoterycznych kultów tantrycznych. W *Dewimahatmji* jej wizerunek różni się przede wszystkim brakiem straszliwego wehikułu. Kali ukazana jest tutaj w ruchu, biegnąca po polu walki, atakująca, pożerająca demoniczne postaci.

Zupełnie odmienne przedstawienia Kali znajdujemy w *Mahabhagawatapuranie*, w której opisuje się ją jako młodą i piękną kobietę o ciemnej karnacji, czerwonych oczach, rozpuszczonych włosach, nagą, siedzącą na lwie lub ludzkim trupie. Jako taka może posiadać dwa, cztery, osiemnaście, sto lub tysiąc ramion (1.40–43). Taka jest Kali, Pani Kosmosu. Ale ma ona jeszcze inne oblicza. Z innego fragmentu tej samej purany dowiadujemy się, że Kali pojawiła się na świecie w postaci pięknej białoskórej Sati (Sati), córki Dakszy (Dakṣa; 4.24–25), jak wiemy, poślubionej później bogu Śiwie. Słynny epizod o śmierci Sati i zniszczeniu ofiary Dakszy został w tej puranie wykorzystany do ukazania się Kali w jej gniewnej postaci w samym centrum zniszczeń, jako ekstazytycznie tańczącej na zgłiszczach w towarzystwie Wirabhady (Virabhadrā), mściciela, nie mniej gniewnej manifestacji Śiwy. W *Dewibhagawatapuranie* znajdujemy opis Kali w jej formie Mahakali (Mahākālī), kanonicznie przedstawianej jako trójoka, dziesięcioramienna, dziesięciogłowa bogini, zabójczyni dwóch demonów, Madhu (Madhu) i Kaitabha (Kaiṭabha; IX. 50.56–67). W literaturze puranicznej opisuje się Kali również w formie Bhadrakali (Bhadrakālī), popularnej szczególnie w późniejszym kulty tantrycznym. W *Kalipuranie* (62.55b) wyobraża się ją jako szesnastoramienną piękną postać kobietą, udekorowaną złotym naszyjnikiem, z trzema koronami na głowie oraz sierpem księżycy jako ozdobą kunsztownej fryzury. Bogini stoi na lwie, w jednej ręce trzyma węża, a w drugiej włócznię, którą przebija byczoskształtnego demona. Wokół bogini znajduje się osiem postaci żeńskich służek. Jedną z nich jest Kali, znana z wcześniejszych wyobrażeń. W tym przedstawieniu Bhadrakali utożsamia się z formą Durgi jako ‘Zabójczyni demona Mahiszy’ (Mahiṣāsuraṃardini). Bhadrakali zabijająca demona ukazana jest w eleganckiej, niemal tanecznej pozie, charakterystycznej dla przedstawień Durgi jako Mahiṣāsuraṃardini. W kompozycji samego wyobrażenia widać wspomnianą transformację mitu Kali: dystygowana Bhadrakali jest postacią centralną wyobrażenia, a przerażającej Kali znanej z opisów w *Dewimahatmji* przynależy już tylko rola służki, dalekiego wspomnienia obecnej Pani Kosmosu, wojującej z demonami raczej za pomocą klasycznej broni niż bezpośrednio ich pożerającej.

Kali w literaturze tantrycznej

Charakterystyczne dla puran długie i różnicowane sekwencje mityczne na ogół nie występują w tantrach, natomiast w opisach bóstwa podkreśla się jego aspekty mistyczne. Kali w jej różnorodnych formach, podobnie jak inne bóstwa tantryczne, staje się symbolem kosmopsychicznym i mistycznym. Język opisu w literaturze tantrycznej z religijnego i mitycznego zmienia się w bardziej filozoficzny lub 'szyfrujący', w zależności od tego, czy opis dotyczy bardziej egzoterycznych czy bardziej ezoterycznych tematów. I tak np. w tradycji kramy (krama) Kali rozumiana jest jako absolut (anuttara), 'bezimienna' (anakhya), z której wylaniają się zasady kosmiczne i archetypy wszelkich rzeczy. W *Joginītantrze* (*Yoginītantra*) nazywa się ją 'pierwotną' bądź 'źródłową' Kali (*Ādyākālīkā*), podkreślając jej absolutny charakter, jako pierwszej zasady. Inteligentny i duchowy aspekt tej zasady podkreśla się specyficznym epitetem 'Wielka Jogini' (*Mahāyoginī*). W *Mahanirvanatantrze* (*Mahānirvāṇatantra*) Kali nosi imię Kalika (*Kālīkā*) lub Mahakali (*Mahākālī*) i stoi u początku stworzenia w formie zasady nieciągłości (*kāla*) różnicującej materię pierwotną. Jako taka ma władzę zarówno nad energią progresywną, ewolucyjną (stworzenie), jak i regresywną, inwolucyjną (zagłada światów, destrukcja jednostkowych bytów i zasad kosmicznych). Mitycznej i ikonograficznej czarnej lub granatowej barwie (*kāla*), z którą kojarzy się Boginię, nadano sens kosmiczny. We wspomnianej tantrze czerń Kali jest symbolem braku różnicowania, charakteryzującym zasadę nieciągłości (*kāla*), będącą źródłem trzech pierwotnych jakości materii (*guṇa*) (*Mahanirvanatantra*, XIII.5–6). Również w *Kalitantrze* opisuje się Kali jako byt absolutny, źródło i kres świata.

Wizualne wyobrażenia Kali w tradycji agamicznej (tantrycznej) konwencjonalizują się i służą przede wszystkim dla celów rytuału (*kriyā*) i praktyk jogiczno-medytacyjnych (*yoga*). Takie kanoniczne wizerunki Kali opisuje się w technicznych tekstach wraz z towarzyszącą mantrą określonej formy bóstwa i zaleca się ich wizualizację jako element praktyki tantrycznej. Te rytualno-medytacyjne wizerunki Kali (*dhyāna*) przedstawiają ją jako bóstwo o łagodnym bądź groźnym obliczu. Każdy z wyróżnionych typów wizerunków używa się w odpowiednim rytuale lub w określonej formie medytacji. Spośród wielu kanonicznych gniewnych form Kali w szczególności dwie formy są interesujące, Dakṣinakali (*Dakṣiṇakālī*) oraz Śmaśanakali (*Śmaśānakālī*). Na ich przykładzie zostanie omówiona symbolika tantrycznej ikony Kali oraz jej rytualno-medytacyjne zastosowanie.

Opis ikony Dakṣinakali znajdujemy we wspomnianej już *Kalitantrze*. Budząca grozę swym wyglądem bogini o ciemnej barwie ciała jest prawie naga oprócz spowijającej jej piersi girlandy z ludzkich czaszek oraz przepaski biodrowej uczynionej z odciętych ludzkich rąk. Opisywana postać jest czteroramienna. Prawe dłonie ułożone są w znaczących symbolicznych gestach (*mūdrā*): górna w geście ofiarowania łaski (*varadamūdrā*), dolna w geście ofiarowania ochrony (*abhayamūdrā* – dosł. 'gest nieustraszoneści, braku lęku'). W lewej dolnej dłoni dzierży odciętą ludzką głowę, w lewej górnej – zboczony krwią zakrzywiony nóż/miecz ofiarny. W twarzy o dzikim, gniewnym wyrazie widać troje oczu, ostre wystające zęby, a z półotwartych ust kroplami spływa krew. Bogini przedstawiona jest jako stojąca w pozycji wykroczonej, z wysuniętą w przód prawą nogą (*pratyālīdhapādā*), na leżącej postaci Mahakali (*Mahā-*

kāla)⁹. Pozycja obu postaci, Kali i Śiwy, sugeruje, że bóstwa odbywają stosunek seksualny. Wokół znajdują się szakale. Miejscem sceny jest cmentarz. Podobny opis Kali jako Dakszinakali znajdujemy w *Karpuradistotram* (*Karpūrādistotram*)¹⁰. W Tantrasarze jej wyobrażenie jest inne, opisane na podstawie ikon z *Swatantratantry* (*Swatantratantra*) oraz *Siddheśvaratantry* (*Siddheśvaratantra*). We wspomnianej kompilacji Dakszinakali przedstawia się jako dwuramienną, ze sztyłem i odciętą ludzką głową w dłoniach, a girlanda spowijająca ciało bogini uczyniona jest z węży¹¹. Kanoniczne ikony Śmaśanakali zostały opisane w *Tantrasarze* oraz *Śjamarahasji*. Jak wskazuje jej imię, bogini jest mieszkanką cmentarza. W *Śjamarahasji* opisuje się ją jako dwuramienną, w jednej dłoni trzymającą czarkę z winem, w drugiej odciętą ludzką głowę. Ekstatyczną postać bogini otaczają szakale oraz joginie (*yoginī*)¹².

Gniew Kali: mityczno-mistyczna interpretacja gniewu numinotycznego

Po dokonaniu przeglądu najpopularniejszych wątków mitycznych oraz klasycznych ikon gniewnej Kali nasuwa się pytanie, czemu właściwie służy zobrazowany gniew bogini w kontekście kultów ludowych oraz tantrycznych praktyk rytualno-medyacyjnych. Niełatwo jest odpowiedzieć na to pytanie, ale pewną wskazówką co do kierunku analizy mogą być wypowiedzi filozofów-mystyków, dokonujących aktu refleksji nad własną praktyką duchową. Zaczniemy od generalnego stwierdzenia, że w tradycji religijnej Indii od dawna uznawano możliwość prowokowania doświadczenia mistycznego intensywnym przeżyciem o naturze estetycznej¹³. Abhinawagupta, kaszmirski mistyk śiwaicki z X–XI wieku, który zajmował się w swoich pismach tymi relacjami, odrzucał możliwość prostej translacji przeżycia estetycznego na przeżycie mistyczne, ale według komentatora Abhinawy, Dżajarathy (Jayaratha), doświadczenie estetyczne, szczególnie w kontekście rytuału religijnego, ma zdolność 'otwierania' dostępu do doświadczenia mistycznego poprzez wytworzenie sytuacji szczególnej sugestywności. Na takich stwierdzeniach można by oprzeć dalsze spekulacje na temat ewentualnych wspólnych punktów estetycznego i jogicznego 'zachwytu' (*camatkāra* w klasycznej terminologii estetycznej albo w terminologii szkoły *spandya*: *vismaya*). W popularnych nurtach mistycznych typu *bhakti*, tantryzmu czy *sahadażijów* (*sahajijā*) powszechnie uznawano możliwość wywołania stanu specyficznego 'zatrzymania umysłu' za pomocą poddania się energii intensywnej emocji. Nie chodziłoby tutaj o sprowokowanie konkretnego aktu myśli bądź zachowania pod wpływem określonej

⁹ Mahakala (*Mahākāla*), forma Śiwy jako Pana Czasu.

¹⁰ Popularny tantryczny hymn pochwalny do Dakszinakaliki. Więcej na ten temat, zob. w: A. Avalon, *Hymns to the Goddess and Hymn to Kali*, Wilmot 1981, s. 235–315.

¹¹ Podaję za: C. Chakravarti, *Tantras. Studies on Their Religion and Literature*, Calcutta 1963, s. 90.

¹² Podaję za: H.C. Das, *Iconography of Śākta Divinities*, t. 1, Delhi 1997, s. 24. Termin 'jogini' jest wieloznaczny tak w samym tantryzmie, jak i poza nim. W konkretnej omawianej ikonie Kali joginie są półboskimi żeńskimi postaciami stanowiącymi jej orszak. Na temat różnego rozumienia pojęcia 'jogini' zob. V. Dehejia, *Yogini. Cult and Temples. A Tantric Tradition*, New Delhi 1986.

¹³ Na ten temat więcej zob.: J.L. Masson, M.V. Patwarthan, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Poona 1969, s. 21 i passim.

emocji, ale raczej o wywołanie szoku świadomości 'zalaney' impetem emocji, wobec której świadomość nie znajduje prostej odpowiedzi poznawczej lub behawioralnej¹⁴. Sytuacja szoku świadomości, braku gotowych odniesień zwykle sprzyja możliwości dokonania nowego wglądu poznawczego lub przewartościowania. W tym sensie konfrontacja z mityczno-mistycznie interpretowanym gniewem Wielkiej Bogini byłaby po prostu spustem głęboko transformującego przeżycia religijnego. Osadzony w kontekście kanonicznych religijnych form obrazowania gniew Kali wymagałby odpowiedzi konfrontującego się z nim człowieka. Tak by się działo w szczególności z powodu obecności treści symbolicznych zawartych w klasycznych mitoobrazach gniewnej Kali oraz ich wyrafinowanych symbolach zagęszczonych: medytacyjnych ikonach tantrycznych. Transfer owych treści symbolicznych byłby możliwy tylko dla 'wtajemniczonych', to znaczy dla osób obeznanych z hermeneutyką określonych symboli i stosujących adekwatne narzędzia religijnej odpowiedzi. W rezultacie przepływu treści symbolicznych w obie strony (uniwersum symboliki Kali – człowiek) spełniony zostałby cel obrazowania 'numinotycznego' gniewu Kali. Tym celem jest oczyszczenie jednostkowej świadomości profana i przekształcenie jej w postulowany mitem, symbolem i spekulacją filozoficzną kosmos uniwersalnej świadomości Kali. Przyjrzyjmy się zatem powszechnej symbolice towarzyszącej toposowi gniewu Kali, a na koniec możliwym strategiom religijnej odpowiedzi na przekaz treści symbolicznych zawartych w tym toposie.

Pole walki, obszar ofiary, dekapitacja

W opowieściach mitycznych o Dewi wątek jej heroicznej walki z demonem lub demonami naruszającymi kosmiczny porządek w ciekawy sposób przeplata się z wątkiem ofiary. Klasyczny przykład utożsamienia pola walki z obszarem ofiary oraz wroga ze zwierzęciem ofiarnym znajdujemy w *Dewimahatmji*. W tym hymnie Kali opiewa się jako wykonawczynię woli Wielkiej Bogini, Kauśiki. Kali zabija Czandę (Caṇḍa) i Mundę (Muṇḍa), dowódców armii demonów Śumbhy (Śumbha) i Niśumbhy (Niśumbha) i oferuje ich odcięte głowy Wielkiej Bogini, przyrównując oba zabite demony do zwierząt ofiarnych (*Dewimahatmja*, VII, 20). Mit Kali dekapitującej demona jest transpozycją panindyjskiego mitologemu Wielkiej Bogini jako zabójczyni demona¹⁵. Motyw dekapitacji w niezwykle ciekawy sposób został rozwinięty w *Kalikapuranie*. Z opowieści tej purany dowiadujemy się, że bogini Kalika pojawia się w czasie ko-

¹⁴ Por. np. werset I.22 z klasycznej pracy w szkole spandy, *Spandakariki* (*Spandakārikā*): //atikruddhaḥ prahṛṣṭo vā kiṁ karomīti vā mṛṣan / dhāvan vā yatpadam gacchet tatra spandah pratiṣṭhitah//, „spanda stabilizuje się w stanie, który osiągnąłby ktoś, kto byłby nadzwyczaj zagniewany, uradowany, w biegu [uciekający] lub gdyby nie wiedział, co ma zrobić [byłby w stanie impasu umysłu]”. Podobne intuicje można odnaleźć w *Wiśṇū-nabhairavatantrze* (*Vijñānabhairavatantra*), werset 118.

¹⁵ Archetypową zabójczynią w szczególności byczogłowego demona jest Mahiszasuramardini (Mahiṣāsura-mardini) utożsamiona z Durgą. Zapis tego popularnego motywu mitycznego znajdujemy w wielu puranach, np. *Markandepapuranie*, *Dewibhagawatapuranie*, *Kalikapuranie*, ale najdoskonalszą epicką formę osiąga on w puranach późniejszych, takich jak: *Skandapurana* (*Skandapurāṇa*), *Wamanapurana* (*Vāmanapurāṇa*) i *Varahapurana* (*Vāraḥapurāṇa*). Interesującym faktem jest występowanie tego motywu generalnie w tzw. kompleksie Wielkiej Bogini, w szczególności w mitach cywilizacji egejskiej.

smicznym trzykrotnie, kolejno jako: Ugraczanda (Ugracaṇḍā), (Bhadrakali) Bhadrakālī, Durga (Durgā). Za każdym razem zabija tego samego demona Mahiszę (Mahiṣa) w jego kolejnych wcieleniach¹⁶. Pomijając interesujący zabieg redaktorski łączenia mitu Kali z mitem Durgi i Mahiszy, warto zwrócić uwagę na przewartościowanie dokonujące się w opowieści o trzykrotnej śmierci Mahiszy. Demon jest zabijany trzykrotnie, jako że każda śmierć z ręki bogini pozwala mu na częściowe wyzwolenie, na kolejny powrót do życia w mniej demonicznej formie. W opowieści mitycznej ukazuje się tę duchową ewolucję w obrazowy sposób: nowa, oczyszczona forma demona wyłania się z martwego korpusu byka po odcięciu jego głowy przez boginię. Tak więc akt uśmiercania traktuje się w tej opowieści jako akt 'akuszerski', akt oferowania możliwości wyłonienia, oczyszczenia i duchowej przemiany¹⁷. W kontekście tego, co powiedziano powyżej, zrozumiałe wydają się próby symbolicznej interpretacji imion Czandy i Mundy jako odpowiednio: 'gniewu' (lub okrucieństwa) i 'niegodziwości', a aktu dekapitacji demonów jako aktu zniszczenia personifikacji tych dwóch istotnych przywar ludzkich. Dekapitującą Kali rozumie się jako personifikację numinalnego gniewu upokarzającego ludzkie ego w aspekcie okrucieństwa i niegodziwości¹⁸.

Wydaje się, że wątek numinotycznego gniewu, ofiary przez dekapitację i oczyszczenia-transformacji jest centralnym wątkiem różnorodnych kultów Kali. W najprymitywniejszych rytualnych translacjach tego wątku mitycznego spotykamy się z klasycznym kompleksem 'kozła ofiarnego'. W wysublimowanym tantrycznym kulcie Kali ekwiwalencja demon = zwierzę ofiarne = ego jest rytualnie i ikonograficznie najpełniejsza. Przypomnijmy, że w klasycznych ikonach tantrycznych Kali trzyma w jednej ręce odciętą ludzką głowę (głowa = ego), w drugiej – miecz/nóż ofiarny. Spośród adekwatnych czysto wewnętrznych rytuałów tantrycznych nawiązujących do kompleksu kozioł ofiarny = ego możemy wspomnieć o specyficznym rytuale, należącym do rytuałów oczyszczeniowych, czyli o rytuale wizualizacji powołania do życia i zniszczenia tzw. 'grzesznego człowieka' (papāpuruṣa). Seria wizualizacji pokrótce wygląda następująco: tantryk wizualizuje dekonstrukcję swojego cielesno-umysłowego kompleksu poprzez stopniowe rozpuszczanie zasad konstytutywnych tego kompleksu w ich subtelniejsze źródła. Następnie powołuje do życia swojego sobowtóra, obciąża go winami, niedoskonałościami i w końcu dokonuje jego symbolicznego zniszczenia. Opisana seria wizualizacji kończy się rekonstrukcją istoty praktykującego, ponownym 'złożeniem' konstituujących jego ciało i umysł elementów, już bez udziału tego, co niedoskonałe, złe, co uległo zagładzie. W ten sposób następuje symboliczne oczyszczenie osoby tantryka i jego regeneracja¹⁹.

¹⁶ Na temat szczegółowego opisu mitu zob.: H.C. Das, *Iconography of Śākta Divinities*, t. I, Delhi 1997, s. 287–290.

¹⁷ Pomysł śmierci 'sekwencyjnej' i transformującej pojawia się również w referowanej opowieści z *Dewimahatmy* (IX.34–36). Jak pamiętamy, Kali zabija Czandę i Mundę, natomiast Kuśiki osobiście zabija głównych antagonistów, Niśumbhę i Śumbhę. Niśumbha ginie przeбитy strzałą bogini, ale z jego serca wyłania się jego kolejna forma. Tę wyłonioną istotę Kuśiki dekapituje.

¹⁸ Takie symboliczne interpretacje są współcześnie bardzo popularne, tak w odniesieniu do tradycji Kali, jak i Durgi, por. np.: Ch. Singh, P. Nath, *Durgā*, New Delhi 1999. Według autorów: „Munda (the low) and Canda (the fierce) are typified lower states of ignorance and egoism” (s. 50).

¹⁹ Szczegółowy opis rytuału, zob. w: *Hindu Tantrism*, red. T. Goudriaan, S. Gupta, Leiden/Köln 1979.

Cmentarz, czaszka

Kolejnym symbolem towarzyszącym ikonie gniewu Kali jest cmentarz i symbole pokrewne: stos pogrzebowy, ogień, popioły, czaszki. W *Kalisahasranamastotrze* (*Kālisahasranāmastotra*) Kali nazywa się „mieszkanką obszaru kremacyjnego” (śmaśānavāsinī, wers 17, s. 11). W tantrycznym kulcie Kali, w szczególności w dwóch opisywanych powyżej formach Kali, Dakszinakali i Śmaśanakali, znajdujemy liczne nawiązania do uniwersalnego indyjskiego toposu, jakim jest cmentarz, obszar kremacyjny oraz ogień kremacji. W *Guptasādhana tantrze* (*Guptasādhana tantra*) Kali opisywana w kontekście obszaru kremacyjnego nazywa się „Panią Iluzji w Formie Ognia” (*vahṇi-rūpā mahāmāyā*)²⁰. Transformujący charakter ognia Kali (ogień jako niszczyciel form, niszczyciel iluzoryczności jednostkowego bytu) podkreśla się w wielu jej ikonach. Kali jako archetypowa istota pochłaniająca wyobrażana jest w ciemnych barwach, ale z towarzyszącą jej świetlistą bądź ‘płomienną’ aureolą. Symboliczne znaczenie cmentarza, ognia i popiołów w praktyce tantrycznej znakomicie ujmuje Abhinawagupta. Nawiązując do fragmentu z *Wirāvalitantry* (*Virāvalitantra*), w którym bogini (Bhairavī) opisuje wspaniałość cmentarza jako miejsca unicestwienia form, Abhinawa wyjaśnia mistyczny sens cmentarza jako najbardziej przejrzystego symbolu oryginalnego najdoskonalszego stanu świadomości. Rozkładające się zwłoki oraz płonące stosy uważa za bezpośrednie metafory anihilacji form oraz inwolucji kosmosu. Jak powiada Abhinawa, cmentarz to miejsce, w którym wszelkie zasady kosmiczne zostają ‘spalone’, wszelkie rozróżnienia podlegają anihilacji. To, co zostaje, to tylko samoświećliwość pierwotnego bytu, dlatego też nazywa obszar kremacyjny samoświećlistym. Cmentarz, tak w sensie metaforycznym, jak i dosłownym, to miejsce pierwotne Kali, zatem jest to właściwie miejsce praktyki dla tych, którzy chcą się skonfrontować z jej gniewną rozpuszczającą, ale też wyzwalającą mocą. W tym sensie Abhinawa wspomina ten obszar jako miejsce praktyk religijnych dla specyficznego typu ekstremistycznych tantryków, mężczyzn-siddhów (siddha) i kobiet-jogiń (yoginī)²¹.

Naturalnym symbolem towarzyszącym toposowi cmentarza jest czaszka. Magiczny, transformacyjny charakter symbolu cmentarza łączy się z magicznym i inicjacyjnym charakterem symbolu czaszki. W wielu tradycjach religijnych czaszkę rozumie się jako pojemnik istoty życia oraz siedlisko mistycznych i magicznych mocy. Kali zwykle wyobraża się z atrybutem, jakim jest czaszka. Albo będzie to girlanda z ludzkich czaszek, albo bogini siedzi lub stoi na czaszkach, przedstawiana jest w otoczeniu czaszek bądź też dzierży w dłoni czaszkę, której używa jako czarki. Taka czaszka-czarka zwykle wypełniona jest krwią lub jej symbolicznym ekwiwalentem, winem. Picie krwi-wina z ludzkiej czaszki jest wielką metaforą procesu zdobywania magiczno-mistycznych mocy oraz mądrości. Osoba dzierżąca czaszkę w symbolicznym języku oznacza dzierżyciela mocy i mądrości. Symbolikę krwi związaną z Kali omówimy szczegółowo poniżej. Na razie podsumujemy dokonany przegląd podstawowych symboli gniewnej Kali i ich egzegezę. I tak skonfrontować się z Kali w jej najstraszniejszym, gniewnym i transformacyjnym aspekcie, oznacza wejść w obszar oddziaływania śmierci i przejść misterium śmierci-odrodzenia. Pole walki, obszar rytuału ofiary lub obszar kremacyjny

²⁰ Zob.: H. Chakraborti, *Śākta Tāntrik Cult in India*, Calcutta 1996, s. 73.

²¹ Abhinawa dokonuje powyższej egzegezy symboliki cmentarza w *Tantrāloka* 29.183–186a.

(cmentarz) są podstawowymi miejscami inicjacji. Inicjacja we wspomnianych obszarach wiąże się z utożsamieniem praktykującego ze zwierzęciem ofiarnym i symboliczną dekapitacją (symbol destrukcji ego). Po takim budzącym grozę akcie inicjacji adept może odrodzić się i zostać obdarowany magicznymi lub mistycznymi mocami i mądrością. Drugim klasycznym wątkiem inicjacyjnym misterium śmierci i odrodzenia w kontekście kultu Kali jest pożarcie-pochłonięcie przez Wielką Boginię.

Absorpcja, krew, oszołomienie

Motyw pożarcia pojawia się już w *Dewimahatmji*, gdzie Kali (czasami nazywana „posłanniczką Śiwy”, Sivadūti) opisywana jest jako pożerająca swych wrogów i pijąca ich krew²². Pożeranie i picie krwi jest symbolem wchłaniania życia. W wielu źródłach wspomina się o ‘oszołomieniu’ Kali, o utracie kontroli nad sobą z powodu wypicia wielkiej ilości krwi demonicznej (wchłonięcia zła). W tantrycznych opisach oszołomienie Kali jest już na ogół kontrolowaną ekstazą, a nie dzikim wojennym oszołomieniem bądź odurzeniem. Tak czy inaczej, tantryczne ikony Kali ukazują ją z pucharem (często pucharem-czaszką) w dłoni, a teksty tantryczne nazywają ją „tą, która pije krew” (raktapā), „tą, która gustuje w krwi” (raktapriyā) lub „dzierżycielką pucharu wypełnionego krwią” (raktakharparahastinī)²³. Krew jest uniwersalnym symbolem siły życiowej. W symbolice tantrycznej wyraża również pragnienie, kwintesencję lgnięcia do życia. Panująca nad życiem Kali jest obrazowana jako sącząca krew z pucharu życia (czaszka). W różnorodnych ikonach również przedstawia się ją z wysuniętym językiem, z którego spływa krew, esencja życia. Tak więc Kali zarówno wylania życie, jak i je pochłania. W metafizycznych spekulacjach tantrycznych ów obrazowy symbolizm wchłaniania i ofiarowania krwi przekłada się na doktrynę naprzemiennej kreacji i anihilacji kosmosu. Kali jako Kalasamkarszini (Kālasam̐kars̐ṇī) jest niszczycielką czasu i materii kosmicznej, ale jest to tylko jeden jej aspekt, zgodnie z teorią naprzemiennie dokonywanych przez nią absorpcji i emisji światów. Tymczasem w bardziej ludowych kultach Kali mit destrukcji dominuje, a samą boginię często przedstawia się jako niepanującą nad aktem destrukcji.

Chłonięcie krwi przez Kali w kontekście jej walk z demonami jest symbolicznie równoważne z wchłanianiem ich mocy, ich pragnień i żądz, po to, aby dokonać ich destylacji. Taki wyczyn nie jest bezpieczny nawet dla najwyższych bóstw²⁴. Kali w tradycjach ludowych często przedstawia się jako oszołomioną wchłoniętą krwią wrogów. To oszołomienie zwykle wzmacnia jej wojenny ferwor i gniew, czasami powo-

²² W znanym epizodzie o zabiciu demona Raktabidży (Raktabijā) opisuje się ją jako pożerającą nieskończoną ilość replik demona, odradzającego się z każdą kroplą krwi, którą uronił w walce z Kauśiki. Kali ostatecznie niszczy demona przez wchłonięcie jego krwi (*Dewimahatmja*, VIII.53–62).

²³ Por. np. w *Kalisahasranamastotrze*, wers 48.

²⁴ W tym kontekście warto przypomnieć heroiczny wyczyn Śiwy z mitu o ubijaniu oceanu kosmicznego. Śiwa wypija truciznę powstałą w wyniku ubijania kosmicznej substancji i zatrzymuje ją w gardle aż do jej całkowitej neutralizacji. W rezultacie tego czynu ochrania świat przed skutkami działania trucizny, ale jej jad nie pozostaje bez skutku dla samego boga. Na jego szyi pojawiają się sine ślady, które pozostają już na zawsze. Dlatego nazywa się go błękitnoszyim (Nilākāṇṭhā).

duje, że traci kontrolę nad sobą i rozpoczyna ryzykowny, destrukcyjny dla świata taniec. W tym momencie potrzebna jest interwencja innych bóstw apelujących do jej matczynej natury.

Taniec zniszczenia, szaleństwo, uśmierzenie

W mistycznych tradycjach Kali bogini obrazuje się jako będąca w stanie ekscytacji lub nawet szaleństwa²⁵. Jako taka wyobrażana jest najczęściej w akcie destrukcyjnego, szaleńczego tańca. Kiedy jej mit spotyka się z mitem Śiwy, to albo oboje ukazani są w dzikim tańcu na cmentarzysku świata, albo Śiwa przejmuje rolę pacyfikującego szaloną Kali. W tym drugim przypadku zachowanie męskiego bóstwa jest dwojakie: albo Śiwa aktywnie przejmuje władzę i kontrolę nad boginią, np. w wyniku walki czy współzawodnictwa, albo biernie apeluje do jej matczynej natury.

Interesującą historię pacyfikacji Kali znajdujemy w późniejszych wersjach *Ramajany* (*Rāmayaṇa*), według których Kali uważa się za gniewny aspekt Sity (*Sītā*). Sita przybiera formę Kali, aby osobiście zabić demona Rawanę (*Ravaṇa*) w momencie, kiedy ten prawie pokonuje Ramę. Po akcie destrukcji Kali-Sita zaczyna swój triumfalny, szaleńczy taniec. Interweniuje sam bóg Śiwa, który rzuca się pod nogi tańczącej bogini. Kali wraca do zmysłów, kiedy uświadamia sobie, że depcze ciało swojego boskiego małżonka²⁶. W *Lingapuranie* (*Liṅgapurāṇa* II.106) znajdujemy kolejną interesującą opowieść o pacyfikacji Kali. Tym razem Kali występuje jako gniewna forma Parwati (*Pārvatī*), wyłoniona w celu zabicia demona Daruki (*Dāruka*). Kali zabija demona i całą jego armię, ale oszalała z gniewu traci nad sobą kontrolę i pomimo spełnienia zadania nadal sieje zniszczenie, zagrażając w ten sposób stabilizacji całego kosmosu. Raz jeszcze interweniuje Śiwa, tym razem przemieniając się w niemowlę leżące pośród ciał zabitych wrogów. Jego płacz ściąga uwagę Kali i budzi w niej matczyne instynkt. Kali przystawia do piersi płaczące niemowlę, a w miarę karmienia dziecka opuszcza ją bojowy szal. W końcu Śiwa ujawnia swą tożsamość i powraca do swojej oryginalnej formy. Wtedy przedstawia bogini swój własny taniec destrukcji (*tāṇḍava*), majestatyczny, straszny, ale prowadzony pod pełną kontrolą. W tym niezwykle korowodzie tanecznym, antycypującym koniec kosmicznego czasu, towarzyszy bogu orszak mitycznych jogiń i pomniejszych duchów.

Jak widać z przytoczonych przykładów tańca i oszomienia, Kali w tradycji ludowej postrzegana jest jako konieczna, aczkolwiek niebezpiecznie niestabilna personifikacja furii Wielkiej Bogini i jako taka powinna znajdować się pod kontrolą męskiego bóstwa. Zupełnie inaczej postrzega ją tzw. wysoka tradycja tantryczna, w której aspekt gniewu i furii bogini wiąże się z jej działalnością usuwania iluzji, tak w kontekście indywidualnym, jak i kosmicznym. Usuwanie iluzji rozumiane jest tutaj jako resorpcja kosmosu form, powrót do oryginalnego stanu niewyłonienia. W tradycji tantrycznej

²⁵ We wspomnianej już *Kalīśahasranamastotrze*, werset 21, znajdują się następujące adekwatne epitety: „szalona” (*matā*), „całkowicie szalona” (*pramattā*), „wielce podekscytowana” (*pramadā*).

²⁶ Niniejszą opowieść zaczerpniętą ze źródeł bengalskich i oryjskich przytaczam za: N.N. Bhattacharyya, *History of the Śākta Religion*, New Delhi 1973, s. 149.

symbolika tańca Kali ma już zupełnie inną wymowę. Tańcząca bogini symbolizuje wiecznie aktywną najwyższą świadomość, ekstatycznie kreującą świat form i anihilującą własne stworzenie u kresu czasu.

Religijna odpowiedź na gniew numinotyczny: ofiara, pojedynek, poddanie

Rytualnie przetworzone wątki mityczne oraz aspekty doktrynalne różnorodnych kultów Kali stanowią bazę religijnej odpowiedzi wyznawców Kali na jej transformujący numinotyczny gniew. W związku z tym można zaobserwować trzy typy religijnych postaw wobec Kali, są to: droga ofiary, droga magicznego pojedynku i droga poddania. Praktycznie każda forma kultu Kali w różnym stopniu wykorzystuje wszystkie trzy postawy.

Droga ofiary skupia się przede wszystkim na mistyce ofiary. Słuszny gniew bogini wywołany ludzką arogancją próbuje się przebłagać krwią (życiem) kozła ofiarnego. Tym kozłem ofiarnym może być zwierzę ofiarne bądź ofiara ludzka. W sensie dosłownym ofiary zwierzęce są nadal praktykowane, a zjawisko ofiary z człowieka nieobce było historycznym ciemniejszym formom kultu Kali. Istotnym elementem drogi ofiary jest samoofiarcowanie. W ekstremalnych formach kultu Kali może ono przybierać formę samoookaleczeń (ofiara z krwi i mięsa). Historycznie znane były przypadki nawet samodekapitacji²⁷. Symboliczna samoofiara jest popularna w tradycji tantrycznej. Przypomnijmy chociażby omawiany już rytuał wykorzystujący wizualizację 'grzesznego człowieka', dokonywany przed rytuałem atrybucji boskich mocy. W rezultacie rytuału niedoskonały 'grzeszny człowiek' zostaje symbolicznie spalony i ofiarowany²⁸. Tantryk powtarza ten proces dezintegracji-reintegracji w cyklu rytualnym za każdym razem na nieco wyższym poziomie zrozumienia. Ofiara staje się drogą do oczyszczenia i rekonstrukcji w sobie świadomości Kali, uniwersalnej inteligentnej zasady bytu.

Droga pojedynku zakłada aktywną konfrontację z „ciemniejszą”, groźną stroną Kali. Tak, jak ona konfrontuje się z niebezpieczną mocą demoniczną, wchłaniania i transformuje ją, tak też imitujący ją wyznawca stara się skonfrontować z własnym psychokosmosem w celu maksymalnej wewnętrznej integracji. Zwykle, tak czy inaczej, droga ta łączy się z ofiarą lub samoofiara oraz z opanowaniem różnorodnych technik rytualnych (w tym magicznych) i medytacyjno-wizualizacyjnych. Specjalistami tego typu

²⁷ Między innymi w *Kalitantrze* i *Tantrasarze* omawia się szczegóły i symbolikę ofiary zwierzęcej. W *Kalika-puranie* znajdujemy opisy szczegółów ofiary ludzkiej. O samoofiarcowaniu krwi wspomina się w *Tantrasarze*. W *Mahatantrze* spekuluje się na temat ofiar z krwi o różnym pochodzeniu, między innymi z krwi własnej. Zob. m.in.: U. Dev, op.cit., s. 126. W śaktycznej szkole paramanandy jako substytut zwierzęcych ofiar wymienia się ofiary z użyciem wizerunku zwierzęcia ofiarnego oraz ofiary z ciasta. Również Abhinawagupta w *Tantralocze* komentuje praktyki szkoły kramy dotyczące ofiary z własnej krwi.

²⁸ W tradycji tantrycznej pojmowanie gestu religijnego jest wzorcowym przykładem zastosowania zasad homologii i symbolicznej ekwiwalencji: gest rytualny jest ekwiwalentny makro- i mikrokosmicznym zdarzeniom o doniosłej religijnej wadze. W omawianym powyżej kontekście spalania jako procesu destrukcji form, por. np. wypowiedź Gavina Flooda, który zauważa, co następuje: „istnieje zatem homologia pomiędzy spalaniem fizycznego ciała, symbolicznym [mentalnym] spalaniem ciała podczas wizualizacji oraz spalaniem przejawionego kosmosu u kresu jego czasu”. Zob.: G.D. Flood, *Body and Cosmology in Kashmir Śaivism*, San Francisco 1993, s. 274.

drogi są ekstreмиści tantryczni, np. kaulowie. W repertuarze ich praktyk znajdują się magiczne praktyki przeprowadzane na cmentarzach, w których istotną rolę odgrywa trans kontrolowany, epizody owładnięcia świadomości praktykującego przez domnieraną świadomość numinotyczną (owładnięcie religijne) oraz ofiary. Inne typy ezoterycznych rytuałów kaulów wykorzystują symbolikę erotyczną oraz manipulację psychiczną sferą utożsamień (praktyki tzw. rozszerzenia świadomości polegające na identyfikacji z boską świadomością, przedmiotem odniesienia praktyk rytualnych i medytacyjnych). Również ta droga jest drogą powrotu do oryginalnego zapomnianego przez jednostkową jaźń stanu świadomości Kali.

Droga poddania wiąże się z zabiegiem przywołania i poddania się ochronnym matczynym aspektom gniewnej Kali. Ta droga jest szczególnie popularna w inspirowanej tantryzmem i ideologią bhakti bengalskiej mistyce Kali, w której wyznawca przyjmuje rolę dziecka Kali. Zwykle droga ta wiąże się z ofiarą, a czasami w nieoczekiwany sposób z drogą specyficznego miłosnego wyzwania, wadzenia się wyznawcy z jego paradoksalną Matką. Doskonałym przykładem ilustrującym taką religijną postawę wobec Kali jest poezja Ramprasada (Rāmprasād, 1718–1775), bengalskiego poety-mistyka. Droga poddania jest drogą komunii, drogą wyszukiwania znaków, poprzez które bogini komunikuje człowiekowi swoje objawienie. Jej gniewne oblicze zwraca się przeciw złu, egoizmowi, pysze, demonicznej żądzy władzy i złemu wykorzystaniu magicznej mocy. Oddanemu wyznawcy Kali ukazuje twarz kochającej matki i opiekunki.

THE ANGRY FACE OF KALI. MYTH, ICONOGRAPHY AND RITUAL

Summary

The article is devoted to a review and various interpretations of the irate Kali, a goddess who is known from various mythical motifs, abundant iconography and the ritual use of sacral canonical images. The icons of the specific numinous anger of a deity play a significant religious function in numerous and different cults of the Kali goddess. The mythical motifs which justify Kali's anger present her in the classical role of a murderess of demons. In the images of the puranic literature, Kali's speciality is her uncontrolled militant frenzy expressing itself in massive destruction, in the devouring of enemies and bloodshed. As such, she is usually subject to the control of some other superior deity, either as its emanation (e.g. as an alter ego of Kauśiki), or else as a dominated partner (opposition Kali – Śiva). Together with the tantrisation of the Kali myth, the function of her anger also becomes transformed. The tantric Kali becomes the Mistress of the Cosmos and her anger turns into a symbol of the purifying and liberating energy. Kali's destructive activity is expressed in her cosmological and eschatological activities: She removes the veil of cosmic illusion leading to a deconstruction of the world of forms and thereby makes it possible to ultimately free the individual awareness and make it dissolve in the universal source awareness which is the goddess herself. The icons of anger, and in particular the tantric canonical myth-images are made use of in the ritual practices of the many different Kali cults. The ritual translations of the symbol of numinous anger are expressed in three major types of religious response of Kali worshippers. The assimilation of the complex symbolism of Kali's angry face, enfolds through the mysticism of the victim, the magical usurpation of the numinous power and the ecstatic piety expressing itself in the adoption of the role of a child of the paradoxical mother Kali. These types of religious attitudes are exemplified towards the end of the article where the author provides concrete examples of Kali cults.