

JAN LORENZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Antropologii i Etnologii

e-mail: [janlor@amu.edu.pl](mailto:janlor@amu.edu.pl)

<https://orcid.org/0000-0002-6333-3828>

DOI: 10.34813/ptr1.2025.5

## **Metafizyczna obecność i pustka mechanicznego ciała. Android Kannon w świątyni rinzai zen**

Metaphysical presence and emptiness of a mechanical body.  
Android Kannon in a Rinzai Zen Temple

---

**Abstract.** In recent years, robots have begun appearing in religious temples and events. One of the most recent developments of this kind is Mindar, a robotic manifestation of bodhisattva Kannon, preaching the Heart Sutra at the Kōdaiji Temple in Kyoto. Mindar is both a technological innovation and an artifact embedded in Buddhist iconography and thought. The android draws its status and agency from ritual consecration, the narratives that surround it, and its mechanical body that quite literally materializes Rinzai teachings about emptiness. While Japanese Buddhist statues of the past would come “alive” by means of wondrous divine presence, Mindar is animated and speaks by means of technological wonder. At the same time, turning Kannon into a machine and a preacher, created an entity in many ways more akin to statues and animatronic figures than contemporary robots. While its recursive movements and speech are fully orchestrated and repetitive, it is unlike many religious robots, not simply a sophisticated device, but also a ritually established and conceptually contextualized manifestation of a perfect being.

**Keywords:** anthropology, Buddhism, Japan, robots, statues, iconography, materiality

Buddyjska świątynia Kōdaiji, będąca świadectwem artystycznego i architektonicznego majestatu okresu Azuchi-Momoyama, została założona w 1606 r. w Kioto przez Kōdaiin, w hołdzie dla jej zmarłego męża, Hideyoshiego Toyotomi, *daimyō* okresu wojen domowych, z których wyłonił się polityczny i społeczny porządek nowożytnej Japonii. Świątynia od początku istnienia była związana z rinzai, jedną z trzech i najstarszą z japońskich szkół zen, kontynuującą tradycję chińskiego chanu, kultywowaną we wspólnocie linji<sup>1</sup>.

W każdą sobotę, o wpół do jedenastej rano, w przedsionku sali Kyōka na uboczu zabytkowych zabudowań i świątynnego ogrodu, wizytujący zbierają się na pierwsze z weekendowych kazań. Większość przybywa samotnie bądź w niewielkich grupach, pnąc się po kamiennych stopniach wiodących od jednej z głównych ulic zabytkowej dzielnicy Higashiyama<sup>2</sup>. Pani opiekująca się salą otwiera drzwi wejściowe i zaprasza zgromadzonych do zajęcia miejsc na regularnie ustawionych krzesłach<sup>3</sup>. Wnętrze jest surowe, puste ściany przypominają, nie bez powodu, ekrany projekcyjne.

Na samym końcu sali stoi nieruchomo metaliczna postać, której korpus osadzony jest na odwróconym ostrosłupie wpasowanym w chromowaną podstawę. Pneumatyczne siłowniki umożliwiają ruch głowy i ramion. Kontrastowo antropomorficzne dłonie, górna część popiersia, szyja i twarz robota pokryte są bładą silikonową skórą. W miejscu, gdzie znajdowałyby się górna część „czaszki”, dostrzec można mechaniczne wnętrze. Nad nim umieszczona jest, niczym tiara, charakterystycznie wygięta przezroczysta rurka, której końce znikają z tyłu głowy. Przed androidem stoi sześcián z pleksiglasu wypełniony datkami, podobny w funkcji, choć nie w formie, do tradycyjnych odpowiedników. Równie o czasie na ścianach zaczynają wyświetlać się obrazy, a z głośników rozlega się muzyka. Androido Kannon Mindā albo Mindar zaczyna prawieć kazanie oparte o Sutrę Serca, w formie, jak mówią mnisi, „przystosowanej do współczesnych ludzi”.

Idąc za nazwą nadaną Mindarowi przez twórców i powszechnie używaną na co dzień, używam tu terminu „android”. Mindar nie jest jednak maszyną

<sup>1</sup> Niniejszy tekst nie mógłby powstać, gdyby nie życzliwość, otwartość i pomoc osób i instytucji, których nie sposób tu wymienić. Pragnę jednak szczególnie podziękować przeorowi Tenshō Gotō, pani Yumi Isobe, prof. Atsushi Ito oraz Uniwersytetowi Chuo w Tokio, jak również prof. Itsushi Kawase z Narodowego Muzeum Etnologii w Osace. Nieocenione było wsparcie ze strony Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydziału Antropologii i Kulturoznawstwa oraz Instytutu Antropologii i Etnologii.

<sup>2</sup> Podczas moich badań w Japonii, u schyłku pandemii, obecność obcokrajowców była w zasadzie ograniczona do osób tam mieszkających i pracujących. Wśród odwiedzających świątynię byli niemal wyłącznie Japończycy, ale przed pandemią pojawiali się również obcokrajowcy.

<sup>3</sup> W artykule stosuję zmodyfikowaną transkrypcję Hepburna. Wszystkie tłumaczenia tekstów źródłowych, wypowiedzi informatorów itp. są mojego autorstwa, o ile nie zaznaczono inaczej.

na wzór człowieka, a bodhisattwy Kannon, doskonałej istoty odwlekającej wyzwolenie z egzystencjalnego kręgu wcieleń (jap. *rinne*, sansk. *saṃsāra*), aby pomagać świadomym istotom osiągnąć oświecenie. Bodhisattwa Kannon jest japońskim odpowiednikiem indyjskiego Awalokiteśwary, „Pana patrzącego w dół [ze współczuciem]”, w Chinach określanego mianem Guānyīn, skrócie od Guānshīyīn, „wsluchującego(ej) się w głosy” wołające o pomoc w cierpieniu (Reeves, 2009; Yü, 2001). Opisany w Sutrze Lotosu Awalokiteśwara uwalnia potępionych z piekielnych męczarni oraz chroni niewinnych przed demonami i bandytami. Recytacja jego imienia uwalnia od nieczystych pragnień, nienawiści i głupoty, przynosząc ulgę nie tylko w wymiarze soteriologicznym. Łatwo więc zrozumieć, dlaczego pełna miłosierdzia postać Kannon została otoczona powszechnym kultem niedługo po przybyciu z Chin do Japonii w połowie VI wieku n.e. i do dziś zajmuje centralne miejsce w japońskim buddyzmie (Hayami, 2020; Kamata, 2018; por. Deal, Ruppert, 2015; Eliot, 2018; Matsunaga, Matsunaga, 1974; Sadakata, 2000).

Wraz mnichami i naukami buddyjskimi z Chin do Japonii przybyły wizerunki buddów i bodhisattwów, które stały się punktem odniesienia dla japońskich twórców (Dobbins, 2020; Kinnard, 1999; McCallum, 2001; Sharf, 2001). Początkowo, w Indiach i Tybecie, Awalokiteśwara był przedstawiany w męskiej postaci. W Chinach Guanin przyjmował postać kobiety lub, nierzadko, formę androgyniczną i oba te wyobrażenia są nadal charakterystyczne dla ikonografii japońskiej (Yü, 2001; Graham, 2011)<sup>4</sup>. W tekście postaram się zachować ową ambiwalencję. W przypadku Awalokiteśwary oraz robota będę stosował rodzaj męski, a w odniesieniu do Kannon rodzaj żeński.

Intencją zespołu projektowego, mnichów rinzai i inżynierów związanych z uniwersytetem w Osace, było nadanie androidowi roli kaznodziei przekazującego nauki buddyjskie. Idea stworzenia Mindara narodziła się w 2016 r., w rezultacie spotkania przeora Kōdaiji, Tenshō Gotō i Hiroshiego Ishigury, profesora robotyki<sup>5</sup>. Mierzący niemal dwa metry robot został oficjalnie zaprezentowany i uruchomiony w lutym 2019 r. Niespełna rok później przerwę w nauczaniu Mindara wymusiła pandemia. Obecnie ponownie, w każdą sobotę i niedzielę, android wygłasza serię półgodzinnych kazań, identycznych w formie i treści.

Technologiczny rozwój i proliferacja dwóch typów „autonomicznych agentów” (Pfeifer, Scheier, 2001), robotów i sztucznej inteligencji, rodzi pytania o ich miejsce i wpływ na różne obszary ludzkiej aktywności, w tym instytucje i życie religijne. Czym więc jest Mindar w zamyśle swoich twórców i w conceptualnych ramach buddyzmu rinzai? Jaki status ontologiczny i etyczny Mindara wyłania

<sup>4</sup> W języku japońskim części mowy nie odmieniają się przez rodzaje.

<sup>5</sup> Japońskie imiona i nazwiska zapisuję zgodnie z zachodnią konwencją.

się z wizerunków i narracji stworzonych przez Kōdaiji, towarzyszących powstaniu androida? Czy Mindar jest odpowiednikiem buddyjskich posągów? Jaką rolę pełni jego po części mechanomorficzne, a po części antropomorficzne „ciało”?

Dotychczasowe badania sugerują, że w odbiorze społecznym Mindar jest zjawiskiem niejednoznacznym. Dla części zwiedzających spotkanie z androidem było przejmującym i pozytywnym doświadczeniem, inni widzieli w nim niepokojące metalowe kuriozum (Baffelli, 2021; Kimura, 2021, Jackson i in., 2023). Odbiorcy otwarci na formę i przesłanie Mindara doświadczali go jako „technologii afektu”, jak ujmują to Daniel White i Hirofumi Katsuno (2023), wzbudzającej emocje, a jednocześnie postulującej ich odrzucenie jako źródła cierpienia i egzystencjalnej iluzji. Wyzwolenie od więzi, pragnień i złudzeń, określanych w japońskim buddyzmie mianem *bonnō*, jest bez wątpienia ważnym aspektem nauczania Mindara. Poświęcę mu uwagę, ale w ramach szerszego spojrzenia na androida jako wielowymiarowy artefakt buddyjski. Moje rozważania podążą też w innym kierunku niż wcześniejsze prace, skupiając się na sposobie, w jaki Mindar został ukształtowany. Omówię formę i rolę, jakie starali się nadać androidowi inżynierowie i mnisi, podejmując jednocześnie krytyczną refleksję nad artefaktem, który wyłonił się w toku realizacji owych planów.

W pierwszej kolejności przedstawię globalny kontekst eksperymentów na styku inżynierii robotycznej i religii, których Mindar jest owocem. Następnie ukażę relację między androidem a buddyjską ikonografią oraz wierzeniami związanymi z posągami bodhisattwów i buddów. Omówię techniki sakralizacji, w sensie praktyk rytualnych i pozarytualnych, które z asamblażu metalu i plastiku tworzą manifestację bodhisattwy. Poruszę również kwestię wykorzystania materialnej formy Mindara jako *exemplum* filozofii buddyjskiej. Ostatnim zagadnieniem, na którym się skupię, będzie kazanie androida i towarzysząca mu multimedialna projekcja. Szczególną uwagę poświęcę czynnikom, które mają kształtować postrzeganie Mindara jako Kannon i wzmocnić przekaz jego nauczania: estetykę robota, materiały, z których jest wykonany, gesty, głos oraz audiowizualną oprawę kazania. Moim celem nie jest dezawuowanie roli przekonań religijnych czy teologicznych narracji, ale spojrzenie wystarczająco szerokie, aby objąć całe spektrum sposobów wytwarzania sprawczości androida (Keane, 2008; Morgan, 2016; por. Sztajer, 2019).

Wypowiedzi i narracje osób związanych z projektem i świątynią przywołuję *explicitie*. W każdym innym przypadku moje uwagi są rezultatem krytycznej analizy źródeł zastanych i wytworzonych w toku badań terenowych w 2022 r. i po ich zakończeniu: tekstów, nagrań audiowizualnych, notatek i transkrypcji wywiadów. Wiele z idei tu eksplorowanych narodziło się podczas moich badań pilotażowych w Japonii, zimą 2018 r. Mam pełną świadomość, że nie wyczerpuję tematu, nawet w odniesieniu do zebranego już materiału badawczego,

a jedynie wskazuję na najistotniejsze kwestie, na ile pozwalają na to przyjęte ramy konceptualne i rozmiar artykułu.

## Roboty w świątyniach

Religijne znaczenie materialnych obiektów jest mocno ugruntowane w japońskim buddyzmie: poczynając od domowych ołtarzy (*butsudan*), przez tablice zmarłych (*ihai*), różańce (*juzu*), wszelkiego rodzaju talizmany i amulety (*ofuda*, *omamori*), po relikwie i relikwiarze oraz kopie tekstów religijnych (Rambelli, 2007; Starling, 2019). Android stworzony na podobieństwo Kannon należy do szerokiej gamy przedstawień buddów i bodhisattwów, od posągów (*butsuzō*), które można znaleźć w każdym buddyjskim przybytku, po kamienne posąжки na wiejskich bezdrożach oraz w zakamarkach japońskich metropolii.

Instalacja androida w Kōdaiji i motywacje twórców wpisują się w rosnące przekonanie buddyjskich mnichów, nie tylko w Japonii, że instytucjonalne przetrwanie wymaga innowacji: nowych form aktywności oraz stosowania technologii, które przyciągną wiernych i skuteczniej rozpowszechnią nauki Buddy (Nelson, 2013; Rambelli, 2018)<sup>6</sup>. Zainteresowanie nowinkami, a wśród nich prozelitycznym i rytualnym potencjałem robotów, jest zresztą zjawiskiem globalnym, choć manifestującym się szczególnie w Azji Południowo-Wschodniej. Animatroniczne figury, niejako protoroboty, są obecne w hinduistycznych świątyniach i procesjach od przeszło dwóch dekad (Grimaud, 2008; Srinivas, 2018)<sup>7</sup>. W Indiach innowacją jest raczej zastępowanie ludzi robotami w dopełnianiu obowiązków rytualnych, jak miało to miejsce w przypadku „ramienia”, *de facto* robota przemysłowego, wykonującego rytuał aarti przez posąg Ganesha podczas dorocznego festiwalu Ganpati (Walters, 2023). Oparty na postaci buddyjskiego mnicha z kreskówek Xian'er, rezydujący w pekińskim klasztorze Longquan, posiada moduł sztucznej inteligencji pozwalający na proste konwersacje (Ke, 2016; Travagnin, 2020). SanTO, wzorowany na figurach katolickich świętych, testowany był w kościołach w różnych częściach świata, a błogosławiący protestanckich wiernych Bless-U był atrakcją obchodów rocznicy reformacji w Wittenberdze. W przeciwieństwie jednak do buddyjskich

<sup>6</sup> Owe innowacje obejmują też różne formy szeroko rozumianego aktywizmu społecznego i obecność w przestrzeni publicznej.

<sup>7</sup> Srinivas skądinąd używa terminu analogicznego do zaproponowanego przez Nelsona, „eksperymentalny hinduizm”, mówiąc o technologicznych innowacjach w świątynnych reprezentacjach dewów i praktykach rytualnych. Animatroniczne figury są nadal rozwijane i znajdują nowe zastosowania. Przykładem może być robot-słoń Irinjadappilly Raman podarowany świątyni Sree Krishna w Kerali przez indyjski oddział organizacji PETA, aby zastąpić żywe zwierzę (Main, 2023).

i hinduistycznych odpowiedników Bless-U i SanTO nie zostały zainstalowane na stałe w miejscach kultu religijnego (Löffler i in., 2021; Trovato i in., 2019)<sup>8</sup>.

W Japonii odległym pierwowzorem Mindara w roli robota jako drogowskazu moralnego był pneumatyczny Gakutensoku („nauka z praw natury”), skonstruowany w 1928 r. Jego twórca Makoto Nishimura, poruszony wizją zniewolonych robotów w sztuce *R.U.R.* Karela Čapka, chciał stworzyć ich przeciwieństwo (Frumer, 2020; Kovacic, 2018). Nie sposób stwierdzić, czy Nishimura wzorował się na wizerunkach religijnych, ale podobieństwo Gakutensoku do japońskich posągów jest uderzające, z uwagi na pozę, szatę, koronę na skroniach i symboliczne atrybuty. W prawej dłoni trzymał strzałę-pióro, oznaczające naukę i zdobywanie wiedzy, a w lewej lampę, której blask zapewniał intelektualne i moralne oświecenie. Należy również wspomnieć o buddyjskich robotach, które pojawiły się na przestrzeni ostatnich dekad: recytującym mantry „mnichu” Hōtokuji z Kakogawy, robocie z Yokohamy modlącym się za zmarłych różnych wyznań czy komercyjnym robocie Pepper eksperymentalnie zaadaptowanym do pomocy w ceremoniach pogrzebowych (Rambelli, 2018).

W shintō, mimo ponad trzechsetletniej tradycji wykorzystywania lalek i quasi-mechanicznych marionetek w procesjach religijnych, zainteresowanie robotycznymi nowinkami było dotychczas ograniczone. Najbardziej widowiskowym wyjątkiem jest prawdopodobnie taniec kagura wykonany przez robota Kosaka Kōkona, ubranego w szaty miko (świątynnej panny), na dziedzińcu tokijskiego chramu Kanda Myōjin we wrześniu 2019 r. (Odori, 2022). Innym przykładem są modlitwy o „zdrowy rozwój”, *sukoyaka na seichō*, wznoszone w intencji robo-psów AIBO przy okazji święta *shichi-go-san*, tradycyjnie poświęconego błogosławieniu dzieci w chramach (Tōkai terebi News One, 2022)<sup>9</sup>. Skądinąd dla AIBO, które dotarły do kresu swojej wytrzymałości i wsparcia technicznego, odprowadzane są buddyjskie ceremonie *kuyō*, podobnie jak dla zmarłych zwierząt domowych (Ambros, 2012; White, Katsuno, 2021). *Kuyō*, zwyczajowo odprowadzane dla zmarłych krewnych i przodków, polegają na składaniu ofiar, upamiętnieniu i modlitwach. Urządza się je również dla lalek *hina*, które przebywając z ludźmi, zyskują wystarczającą dozę podmiotowości i sprawczości, aby stanowić zagrożenie duchowe, jeśli owa więź nie zostanie rytualnie przecięta (Daniels, 2010)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Opieram się tu również na korespondencji z konstruktorem SanTO, Gabriele Trovato, 30.05.2024.

<sup>9</sup> W sumie sprzedano około 150 tys. robotów, choć oczywiście liczba ta obejmuje sytuacje, w których jedna osoba bądź rodzina kupiła kilka robotów lub zastąpiła starego robota nowym (Knox, Watanabe, 2018; Kubo, 2015).

<sup>10</sup> Japońskie *kuyō* wywodzi się od pudży, rytuału składania darów hinduistycznym bogom, zaadaptowanego w buddyzmie jako ofiara dewocyjna dla „trzech klejnotów”: Buddy, dharmy

## Buddyjska ikonografia i rytualna konsekracja

XXV rozdział Sutry Lotosu, najstarszego i zarazem najważniejszego tekstu buddyjskiego traktującego o Awalokiteśwarze, wymienia trzydzieści trzy „ciała”, w których może manifestować się Kannon, włączając w to samego Buddę, bogów z hinduistycznego panteonu i ludzi różnych profesji. Kluczowy jest jednak nie wykaz manifestacji, ale przesłanie, obecne również w kazaniu androida: Kannon może objawić się w dowolnej postaci. Japońskim odpowiednikiem wykazu w Sutrze Lotosu są *sanjūsanzon kannon*, „trzydzieści trzy [postacie] Kannon”, zilustrowane w studium buddyjskiej ikonografii, *Butsuzō-zu-i*, autorstwa Tosi Hidenobu (1783). Wydane w 1690 r. dzieło przedstawia konwencjonalne wówczas wyobrażenia Kannon i zarazem wielorakie jej przedstawienia, powszechne w Japonii do dziś.

Nie tylko mechaniczne ciało, ale także brak ozdób, stroju i klasycznych atrybutów odróżnia Mindara od posągów Kannon, historycznych i współczesnych. Nie posiada on „tysiąca rąk” niczym ponadtysięcletni Senju Kannon w świątyni Fujiidera w Osace, które podkreślałyby wielozadaniowość w naprawianiu świata. Nie przypomina Hibo Kannon, „bolejącej matki Kannon” uwiecznionej na słynnym XIX-wiecznym obrazie Kanō Hōgai. W przeciwieństwie do posągów nie jest owinięty w niebiańską szatę (jap. *tenne*, sanskr. *uttariya*), na szyi nie ma zdobnego naszyjnika czy łańcucha (jap. *yōraku*, sanskr. *keyūra*). Mimo to ikonograficzna proveniencja androida ujawnia się w subtelnych nawiązaniach do *sanjūsanzon kannon*.

Charakterystycznym elementem Mindara jest wspomniana na wstępie eliptyczna „tiara”, umieszczona nad głową androida i zamykająca jej owal widziany z profilu. Jak twierdzi Kohei Ogawa, jeden z inżynierów zaangażowanych w projekt, element ten miał nadać androidowi *joseiteki na forumu*, „kobiecą formę”, kontrastującą z „męskimi” ramionami i klatką piersiową (Warae, 2019, s. 82). Motywacją stojącą za tym zabiegiem były rezultaty percepcyjnych eksperymentów z wcześniejszymi nie-religijnymi robotami, Telenoidem i Alterem, które sugerowały, że rudymenarna humanoidalna forma, bez jednoznacznie zdefiniowanych cech płciowych, spotyka się z bardziej pozytywną reakcją ludzi wchodzących w interakcje z androidem (Taniguchi i in., 2021, s. 291). Podobnych wieloznaczności jest więcej: android wypowiada się kobiecym głosem, ma androgyniczną twarz oraz – jak podkreślił w rozmowie przeor Gotō – „męsko” brzmiące imię. Mając na uwadze niedookreśloność i historyczne transformacje płci Kannon wspomniane na wstępie, mamy tu do czynienia

---

i sanghi. Poza wspomnianymi w tekście przykładami *kuyō* służy również do „odprawiania” niebezpiecznych przedmiotów codziennego użytku, jak igły (Ambros, 2012; Kretschmer, 2000).

z interesującą konwergencją eksperymentalnych motywacji inżynierów oraz wyobrażeń utrwalonych w buddyjskiej sztuce. Co więcej, kształt nad głową Mindara przypomina tiarę lub koronę (*hōkan*) Kannon, ukazaną bezpośrednio lub w formie kształtu rysującego się pod nakryciem głowy, jak ma to miejsce w przypadku *byakue kannon*, bodhisattwy otulonej białą szatą i medytującej na pustkowiu. Otwartą kwestią pozostaje to, czy zbieżność ta jest dziełem przypadku, niewyrażonej intencji, czy konsekwencją wpływu utrwalonych historycznie i reprodukowanych przez wieki wizerunków.

W trakcie kazania Mindar kilkakrotnie składa dłonie w *gasshō*, popularnym geście pozdrowienia, modlitwy i znaku wierności dharmie. *Gasshō* jest zarazem jednym z *mudrā*, rytualnych układów dłoni w ceremoniach ezoterycznych szkół wywodzących się z buddyzmu wadźrajana oraz ikonograficznych atrybutów pozwalających na identyfikację buddów i bodhisattwów (Saunders, 1985). Palce androida są złączone, ale się nie przeplatają. Pomiędzy dłońmi zostaje pusta przestrzeń, którą Mindar niejako obejmuje, odtwarzając wiernie rodzaj *gasshō* okreśłany mianem *sanfuta* (sansk. *samputa*), symbolizujący *koshin*, puste, pozbawione emocji serce (Saunders, 1985, s. 40). W tej formie android wpisuje się zarazem w tradycję przedstawień *gasshō kannon*, jednej z trzydziestu trzech manifestacji uwiecznionych w *Butsuzō-zu-i* (Hidenobu, 1783, s. 29)<sup>11</sup>.

W publikacji na temat Mindara, przygotowanej i wydanej z inicjatywy Kōdaiji dla szerokiego grona czytelników, jedynej, nie licząc materiałów przygotowanych dla mediów, można znaleźć kolejne przykłady osadzenia androida w estetyce historycznych przedstawień Kannon. *Manga – android Kannon zaczął recytować Sutrę Serca* jest kombinacją powieści graficznej na temat Mindara i aneksu opisującego kulisy jego powstania (Warae, 2019). Na jednej z ilustracji Mindar stoi w kwiecie lotosu, znamionującym wiedzę, czystość i piękno duchowego oświecenia oraz będącym klasycznym motywem w przedstawieniach Kannon (Hidenobu, 1783, s. 25–29; Nishimura, 2019, s. 60–61). Kolejna karta rekontekstualizuje Mindara przestrzennie. Otoczony aureolą android umieszczony jest już nie w surowej quasi-konferencyjnej sali, ale w świątynnym pawilonie *hondō*, w którym eksponowane są posągi i odbywa się większość praktyk religijnych. Na dalszych stronach pojawiają się „wcześniejsze” obrazy i rzeźby, które – jak opowiada Mindar w roli narratora – w przeciwieństwie do niego „nie mogły rozmawiać z ludźmi bezpośrednio” (Warae, 2019, s. 10)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Warto dodać, że *gasshō* Mindara jest jednocześnie gestem i ikonograficznym atrybutem, wychodząc tym samym z ram typologii E. Dale’a Saundersa (1985).

<sup>12</sup> [*tada e ya butsu-zō dewa*] *hitobito to jikani hanasu koto ga dekinai*.

Powiązanie androida z Kannon nie ma jedynie wymiaru estetycznego. 23 lutego 2019 r. w obecności zaproszonych gości, dziennikarzy i ekip telewizyjnych sześćoro mnichów rinzai, w tym przeor Gotō, dokonało *kaigen shiki*<sup>13</sup>, „rytuału otwarcia oczu”. Jest on nieodłącznie związany z posągami buddyjskimi, które po wyrzeźbieniu i instalacji są nadal *stricte* fizycznymi obiektami i muszą być aktywowane, w sensie metafizycznym, poprzez akt konsekracji. *Kaigen shiki* przekształca wyrzeźbione kawałki drewna lub kamienia w *jigen*, manifestacje doskonałych istot. Analogiczne rytuały i wierzenia na temat relacji buddów i bodhisattwów do ich materialnych przedstawień są powszechne w Azji Południowo-Wschodniej (Eckel, 1990; Gombrich, 1966; Horton, 2007; Ray, 1994; Swearer, 2004; Tambiah, 1970)<sup>14</sup>.

Kōchō Nishimura (1996), rzeźbiarz, profesor buddyzmu, a zarazem przeor świątyni Otagi Nenbutsu-ji w Kioto, obrazowo porównał „otwarcie oczu” do podłączenia telewizora-odbiornika, aby mógł odbierać transmisje od buddy-nadajnika. W powszechnych wierzeniach w Japonii przez wieki nadawano buddyjskim posągom-manifestacjom sprawczość apotropaiczną i soteriologiczną, teologicznie uzasadnioną wspomnianą już ideą *jigen*. „Ożywienie” posągów było często dosłowne – przypisywano im zdolność do poruszania się i mówienia, nie za sprawą iluzji i wymyślnych mechanizmów, ale nadnaturalnych mocy uzyskanych przez konsekrację i utożsamienie (Horton, 2007).

Przeor wyznał, że dla niego samego konsekracja nie była szczególnie istotna. Została dokonana, jak to ujął, na potrzeby zwykłych ludzi. Z perspektywy Gotō, zbieżnej z doktryną rinzai, najważniejsza była nie wiara w Buddę, ale *hotoke-sama o oimotomeru*, „podążanie za Buddą”. Ambiwalentny stosunek przeora do wagi samego rytuału nie przekładał się na fakt przeistoczenia Kannon w androida, które dokonało się za sprawą ludzi i poprzez technologię. Podkreślił, że twórcy androida – a więc i on sam – nie tyle zbudowali, ile przekształcili [bodhisattwę] w maszynę”, *kikai ni henshinsaretanda*,

<sup>13</sup> Inne określenie to *kaigen kuyō*, często używane na określenie analogicznej (w sensie budowania połączenia między obiektem materialnym a metafizycznym bytem) ceremonii odprawianej się podczas buddyjskiej konsekracji nagrobka, przypisującej go do *hotoke*, buddy w znaczeniu zmarłej osoby.

<sup>14</sup> Idea obecności buddów i bodhisattwów w materialnych posągach, jak argumentuje Reginald Ray (1994), nie jest w żadnym sensie nowa, sięgając indyjskich korzeni buddyzmu i praktyk, które powstały u jego zarania. Pytanie o status ontologiczny materialnych manifestacji doczekało się różnych odpowiedzi, w zależności od badanego kontekstu kulturowo-religijnego i perspektywy. Reginald Ray, Donald K. Swearer i Stanley J. Tambiah argumentują, że z perspektywy wyznawców nadludzkie byty są faktycznie obecne w posągach. Richard Gombrich (1966) sugeruje, że wierni działają tak, jakby manifestacja miała miejsce, nawet jeśli nie wierzą w prawdę objawienia. Malcolm David Eckel (1990) twierdzi, że posągi pobudzają do refleksji nad nieobecnością Sidharty Gautamy i, w konsekwencji, pustką w sensie soteriologicznym.

tworząc „mechaniczną Kannon”, *kikai no kannonsama*, ontologicznie z nią tożsamą<sup>15</sup>.

Ustanowienie estetyczne i rytualne wzmacnia publiczna narracja, która rekursywnie uzasadnia Mindara jako narzędzie edukacji moralnej i światopoglądowej. W materiałach prasowych, artykułach i wywiadach przedstawiciele świątyni przedstawiają Mindara jako propagatora nauk Buddy. Android ma pomóc ludziom osiągnąć „spokój serca”, *kokoro no yasuragi* (Omura, 2019)<sup>16</sup>. Podkreślana jest wspomniana zdolność Kannon do objawiania się w różnych postaciach, która uprawomocnia androida jako kolejne wcielenie. Na pierwszym planie jest terapeutyczna i etyczna sprawczość androida, a nie potencjał nadprzyrodzonej interwencji i pomocy w potrzebie, kluczowy dla wyobrażeń Kannon jako „bogini miłosierdzia”.

Mindar został więc ustanowiony w dwóch porządkach: jednym, w którym Kannon manifestuje się w materialnym wizerunku i może być potencjalnie obiektem kultu, i drugim, kładącym nacisk na samodoskonalenie, w myśl którego postaciach buddów i bodhisatwów są jedynie inspiracją do duchowej praktyki. W jednym wymiarze android staje się jedną z niezliczonych manifestacji Kannon. W drugim jest drogowskazem, *exemplum*, reprezentacją nawet nie samej Kannon, co prawdy o naturze rzeczywistości. Owa dwoistość przywodzi na myśl obserwację Stanleya J. Tambiaha (1984) na temat buddyjskich amuletów we współczesnej Tajlandii, które – jak twierdzi – są szczególnym rodzajem znaku. Jako wskaźnik (*index*) pozostają w egzystencjalnej relacji z buddyjskimi świętymi, są przedłużeniem ich mocy i obecności, ale jednocześnie symbolem ich nieobecności i konieczności obrania indywidualnej drogi do wyzwolenia<sup>17</sup>. Dwoistość owej relacji znajduje również odzwierciedlenie w historii buddyzmu rinzaï. W przeszłości praktykowany i wspierany głównie przez społeczne elity, podkreślał rolę medytacji i bezpośredniego doświadczenia na drodze do oświecenia. Miał przy tym ambiwalentny stosunek do apotropaicznych i soteriologicznych nadziei pokładanych w posągach-manifestacjach. Niezależnie jednak od pozycji doktrynalnych posągi były stawiane w świątyniach, a wotywnie modły stanowiły część instytucjonalnych praktyk (Griffith Foulk, 2008; Reader, Tanabe, 1998; Rambelli, 2007).

<sup>15</sup> Mówiąc o przemianie Gotô, nie mówi po prostu o zmianie, ale używa się terminu oznaczającego przemianę w sensie metamorfozy, w stronie biernej. Inaczej mówiąc, Kannon stał się mechaniczny za sprawą ludzi.

<sup>16</sup> *Kokoro* można rozumieć jako metaforyczne „serce”: siedzibę uczuć, rdzeń podmiotowości w sensie emocji i empatii, ale też umysł, duchową esencję, wewnętrzną naturę człowieka. Ideę *kokoro* w odniesieniu do robotów omawia Hifofumi Katsuno (2011).

<sup>17</sup> Tambiah, używając tego porównania, operuje w konceptualnych ramach semiotyki Charlesa S. Pierce’a. Podobny wniosek, już bez semiotycznych analogii, wysuwa Eckel (1990).

Refleksja nad ikonograficznym i rytualnym ustanowieniem Mindara nieuchronnie prowadzi do pytania o rolę shintō, tak w sensie współczesnej instytucjonalnej religii, jak i kultu rodzimych bóstw, *kami*, przez wieki tworzącego z japońskim buddyzmem synkretyczny amalgamat (Breen, Teeuwen, 2010; Kotański, 1995; por. Kozyra, 2023). Ów synkretyzm, *shinbutsu-shūgō*, został przerwany w wymiarze instytucjonalnym w 1868 r., ale w japońskim życiu religijnym buddyzm i shintō pozostają komplementarne, często wzajemnie się przenikając (Lewis, 2018). Na przestrzeni dziejów Kannon została włączona w podania dotyczące *kami*, a także praktyki kultowe, jak argumentuje na przykładzie szlaków pielgrzymkowych Mark W. MacWilliams (1997). Dość dobrze udokumentowane jest również utożsamienie Kannon z Tenshō Daijin, solarną boginią Amaterasu, centralną postacią w kosmologii shintō, i legendarną przodkinią rodziny cesarskiej (Teeuwen, 2003).

Nawiązania do shintō nie pojawiają się w kazaniu, komentarzach twórców, kustoszy i odwiedzających. Nie ulega jednak wątpliwości, że Mindar osadzony jest w kulturowym uniwersum wyobrażeń i praktyk, w którym wytworzone przez człowieka przedmioty mogą być medium oddziaływania nie-ludzkich mocy lub uzyskać podmiotowość i metafizyczną sprawczość (Daniels, 2010; Schattschneider, 2001). W kontekście buddyjskim, który jest tu najistotniejszy, przykładem może być choćby koncepcja *sōmoku jōbutsu*, wywodząca się ze szkoły tendai, która głosi, że rośliny i drzewa, a więc również nieświadome byty, mają naturę buddy i tym samym mogą dostąpić oświecenia (Hojo, 2011; Sueki, 2015)<sup>18</sup>. Kolejnym jest twierdzenie założyciela szkoły sōtō zen, Dōgena (1200–1253), wyrażone w *Shōbōgenzō*, że fenomeny natury, jak góry i rzeki, są manifestacją i zarazem przekazicielami dharmy (Dōgen, 2023; por. Rambelli, 2018).

## Kazanie

Sednem spotkania z Mindarem jest kazanie, napisane przez trzech mnichów rinzai, Dōryū Hondę, Taisena Sakaidę i Sōsekiego Unrinina, w oparciu o publikacje orientalisty Hajime Nakamury oraz mistrza rinzai Mumona Yamady (Kimura, 2021). Głównym tematem jest Sutra Serca, której wersów Mindar nie przytacza dosłownie, ale wplata w opowieść na temat relacji między samoświadomością a współczuciem dla żyjących istot. Celem praktyk i samodo-

<sup>18</sup> Potencjalny wpływ animistycznych aspektów shintō na postrzeganie i recepcję robotów, określane czasem mianem technoanimizmu, pozostaje kwestią sporną (Jensen, Blok, 2013; Richardson, 2016; por. Kureta, 2021). W kontekście tego sporu można zadać dodatkowe pytanie o uniwersalne uwarunkowania ludzkiej percepcji i myślenia, które miałyby wpływać na postrzeganie robotów i przypisywanie im podmiotowości (Loewen-Colón, Mosurinjoh, 2022; Musiał, 2019).

skonalenia w rinzai jest *kenshō*, „ujrzenie prawdy o własnej naturze”, w sensie soteriologicznych, a zarazem moralnych uwarunkowań ludzkiej egzystencji. Wiąże się to również z uzyskaniem świadomości, że wszelkie byty charakteryzuje *kū*, pustka (sansk. *śūnyatā*), czyli że pozbawione są esencji w znaczeniu inherentnej, nieziennej natury, a tożsamość jest jedynie pochodną relacji z innymi bytami (Borup, 2008; por. Kozyra, 2012; Szymańska, 2005).

Materia i forma androida, którą wierni mogą zobaczyć, staje się retorycznym *exemplum* oraz – jak głosi sam Mindar – materializacją buddyjskich nauk o pustce w miejscu *kokoro*, metaforycznego „serca”. Kontrast między twarzą i dłońmi a metalowym torsem i stereotypowo „robotycznymi” ruchami ramion jest uderzający, ale pełny wymiar nadaje im narracja, która dokonuje transpozycji mechanicznego ciała z domeny technologii do domeny metafizyki i moralności. Nawet głos Mindara został zsyntetyzowany przez komputer i przypomina ludzki, zachowując jednocześnie pewną niedoskonałość w symulacji, percepcyjnie ewidentną sztuczność, która dodatkowo podkreśla, że mamy do czynienia z maszyną. Sugerowana ścieżka do oświecenia może wydawać się odmienna od praktykowanej w rinzai czy zen jako takim, a więc postulującej osiągnięcie *satori*, intuicyjnego zrozumienia, poprzez praktykę medytacyjną czy refleksję nad koanami. Spotkanie z androidem i wysłuchanie kazania można jednak interpretować jako pierwszy krok na owej ścieżce. Co więcej, percepcyjna konfrontacja z materialnością androida wpisuje się w ważną dla buddyzmu rolę bezpośredniego doświadczenia w poznaniu dharmy.

W czasie kazania Mindar określa się jako nowa manifestacja bodhisattwy, nawiązując do wielości form, w których Kannon może się objawić. W odniesieniu do Sutry Lotosu android omawia naturę Kannon jako niosącej pomoc i kierującej się *jihī*, współczuciem dla wszystkich świadomych istot. W odrzuceniu „ja” człowiek ma się upodobnić do androida – współczucie dla innych jest możliwe tylko przez wykroczenie poza własne ego, pragnienia i doczesne troski. Okraszona muzyką prezentacja dopełnia prozelityczny przekaz kierujący uwagę słuchaczy ku refleksji nad naturą istnienia i kultywowaniem miłosierdzia. Poza tłumaczeniem kazania na chiński i angielski na ścianach sali Kyōka wyświetlana jest wirtualna publiczność. Z tłumy wyłaniają się twarze rozmówców, z którymi Mindar nawiązuje kolejno dialog, dopełniający treść wykładu.

Apogeum kazania stanowi wypowiedzenie kończącej Sutrę Serca mantry Doskonałej Mądrości. W tle rozbrzmiewają dźwięki pianina, a Kannon trzykrotnie miarowo recytuje: *gyatei gyatei hara gyatei hara so gyatei bojiso-waka*, fonetycznie zjaponizowany sanskrycki wers, pozbawiony ekranowego tłumaczenia – gdyż to nie literalne znaczenie słów jest istotne (Lopez, 1996). Wypowiadanie mantry jest aktem kultywowania współczucia, praktyką samokształtowania. Jak tłumaczy Mindar, są to *nantomo fushigina kotoba*,

„naprawdę tajemnicze słowa”, wypowiedzenie których daje siłę, wewnętrzną moc, pozwalającą przezwyciężyć ograniczenia własnego „ja”.

## Konstruowanie Kannon

Sławny robotyk i buddysta Masahiro Mori twierdzi, że konstruowanie robotów i obcowanie z nimi pomogło mu zrozumieć, że wszelkie byty pozbawione są niezmienniej natury (Kimura, 2018; Mori, 1999, s. 125). Chociaż twórcy androida i kazania nie przywołują Mori *explicito*, trudno nie dostrzec, że egzemplifikacja prawdy poprzez odwołanie do mechanicznego ciała bazuje na podobnej relacji: materialność Mindara ma pomóc w przyswojeniu buddyjskiego światopoglądu i etyki. Dydaktyczna rola metalowego korpusu i ramion nie tłumaczy jednak, dlaczego android posiada antropomorficzną twarz i dłonie. Gotō rozważał nadanie androidowi również mechanomorficznej twarzy, ale doszedł do wniosku, że pewna „łagodność”, *yawarakasa*, pozwoli odwiedzającym zbudować empatyczną relację z androidem. Zdaniem przeora, mimo że Mindar nie ma *kokoro*, „serca”, antropomorficzna twarz ma ułatwiać akceptację faktu, że potrafi on zrozumieć ludzkie troski i cierpienie.

Dylemat, przed którym stanął przeor, po raz kolejny przywołuje idee Mori (1970), a ściślej problem „doliny niesamowitości”<sup>19</sup>. Zgodnie z tą teorią krzywa relacji między estetyką robota a psychiczną reakcją obserwatora ulega raptownie załamaniu, gdy maszyna zaczyna uderzająco przypominać człowieka, nadal będąc jego niedoskonałą kopią. Taki robot jest postrzegany jako niepokojący, wręcz odpychający. Hybrydowy wygląd Mindara zdaje się niwelować ryzyko wystąpienia „doliny niesamowitości”, ale w jej miejsce pojawia się jednak konieczność balansowania między wizerunkiem androida jako empatycznej manifestacji bodhisattwy a estetyką mechanicznej pustki.

Wygląd i mechanika Mindara zostały oparte na powstałym wcześniej modelu androida o nazwie Alter. Roboty mają identyczny korpus oraz mechaniczne ramiona. Dłonie i twarz Altera również pokryte są syntetycznym skóropodobnym materiałem, ale jego twarz jest raczej kobieca niż androgyniczna. Nie jest również osadzony na podeście ani przyozdobiony silikonową tiarą. W kontraście z Alterem w pełni ujawnia się waga subtelnych dodatków upodabniających Mindara do tradycyjnych wizerunków Kannon. Najważniejsza różnica leży jednak gdzie indziej. Pomijając wyraz ust generowany symultanicznie do wypowiedzianego kazania, ruchy Mindara są z góry ustalone, spokojne i oszczędne

<sup>19</sup> Jap. *bukimi no tani*, ang. *uncanny valley*. Pojęcie to nawiązuje do Freudowskiego *unheimlich*, którego pełnego sensu polskie słowo „niesamowite” czy „niesamowitość” nie oddaje, ale jest przyjętym tłumaczeniem (Freud, 2021).

w ekspresji. Podczas kazania android porusza głową, składa dłonie w *gasshō*, zwraca się w kierunku wirtualnych interlokutorów pojawiających się na prezentacji wokół. Alter z kolei nie ma zaprogramowanych ruchów, ale oparty na sieci neuronowej układ, który pozwala mu naśladować ludzi i kinetycznie reagować na otoczenie. Może więc odzwierciedlić gest osoby podającej dłoń na przywitanie albo, odpowiednio stymulowany, wykonać frenetyczny taniec ramion i dłoni (Doi i in., 2017; Masumori i in., 2020, s. 165). Mindar został pozbawiony sieci neuronowej i zdolności reagowania ruchem na otoczenie, a co za tym idzie – nieprzewidywalności i autonomii, nawet motorycznej. Utożsamienie Mindara z Kannon wiązało się więc z upodobnieniem go do dostojnych buddyjskich posągów z ustaloną pozą i gestami. Takie rozwiązanie wykracza poza kontrolę wierności przekazu soteriologicznej doktryny w kazaniu. Jedyne pole autonomii, które „pozostawiono” Mindarowi, wiąże się z potencjałem metafizycznej obecności, ustanowionego rytualnie utożsamienia z Kannon i możliwości „ożycia” niczym poprzednicy z drewna lub kamienia.

Deklarację twórców Mindara, iż w przyszłości może on zostać wyposażony w moduł sztucznej inteligencji, należy interpretować, mając to na uwadze. Zapytany przeze mnie o opinię na temat Mindara przeor niewielkiej rodzinnej świątyni przynależącej do szkoły jōdo shinshū w prefekturze Gifu, odparł, że jedyne zagrożenie, które widzi, to gdyby maszyna, nie człowiek, stała się źródłem, a nie tylko przekazicielem nauk Buddy. Podobną uwagę słyszałem jeszcze kilkakrotnie. Ani Tenshō Gotō, ani materiały publikowane przez Kōdaiji nie wyrażają takiej obawy, ale implementacja sztucznej inteligencji pozwalająca androidowi interpretować sutry, niezależnie od osądu etycznych i teologicznych implikacji tego faktu, fundamentalnie zmieniałaby rolę Mindara i zakres jego sprawczości jako artefaktu religijnego.

## Przestrzenna rekonstualizacja

Zgodnie z zamysłem inżynierów i mnichów audiowizualna projekcja okalająca Mindara i słuchaczy miała tworzyć *hinichijōtekina funiki*, „niezwykłą atmosferę” architektury i wystroju świątyń buddyjskich, włączając w to ich umiejscowienie w otaczającym krajobrazie. Inspiracją były sensoryczne afordancje w rzeczywistych buddyjskich przybytkach, jak promienie światła wpadające przez rozsuwane drzwi, tworzące o zachodzie słońca aurę wokół triady Buddy Amidy w świątyni Jodoji w prefekturze Hyogo (Taniguchi i in., 2021, s. 293).

Sakralizacja maszyny poprzez symulację kontrastuje z umiejscowieniem androida w rzeczywistej topografii Kōdaiji. *Sanrō*, droga prowadząca od bramy do głównego budynku w buddyjskich świątyniach, jest zarazem ścieżką

duchowego przygotowania i refleksji, stymulowanej estetyką i spokojem otaczającej przestrzeni. Hala Kyōka mieści się na uboczu, oderwana od splendoru budynków świątynnych i *kare-sansui*, ogrodu suchego krajobrazu. Droga doń wiedzie obok przyświątynnego sklepika i przecina parking. *Sanrō* przestaje tu być częścią sensorycznie indukowanego doświadczenia, podobnie jak dzieje się w buddyjskich świątyniach lokowanych na kondygnacjach wielopiętrowych budynków, opisywanych przez Johna K. Nelsona (2013).

Jak podkreśla przeor Gōtō oraz kazanie, Mindar jest pierwszym wizerunkiem Kannon mogącym „rozmawiać”, *katariau*, choć „rozmowa” jest tu symulowaną i zaaranżowaną wcześniej dyskusją z wirtualnymi uczniami portretowanymi przez aktorów, a nie spontanicznym dialogiem z uczestnikami kazania. Mimo to, jak już wspomniałem, android jest przedstawiany w opozycji do niemych i nieruchomych posągów i obrazów jako technologicznie obdarzony zdolnością komunikacji<sup>20</sup>. Opowiadając o animatronicznych dewach z hinduistycznego panteonu, Tulasi Srinivas (2018) określa je mianem „technologii cudu”. Poprzez dosłowną wręcz materializację-manifestację boskich mocy dzięki technologii (np. Garuda „latający” i błogosławiący z helikoptera) bądź mechaniczne „ożywienie” posągów mają one przyciągać wiernych, a jednocześnie kierować ich uwagę ku dewom, skłaniać do refleksji i kontemplacji. Technologiczne ożywienie Mindara, w kontekście japońskiego buddyzmu, jest nie tyle własnością dodaną, ile rezultatem zamiany jednej formy „ożywienia” na drugą na poziomie ontologicznym. Cud technologiczny zastępuje tu cud metafizyczny<sup>21</sup>.

## Podsumowanie

Dyskurs na temat robotów i sztucznej inteligencji jest zdominowany przez ideę postępu technologicznego i jego konsekwencji. Przenika także eksperymenty mające na celu rewitalizację instytucji religijnych i przyciągnięcie wiernych. Mindar powstał z fuzji podobnych nadziei i fascynacji, ale ich materializacja w Kōdaiji sugeruje, że robotów religijnych nie można postrzegać wyłącznie przez pryzmat innowacji. Android ma przekroczyć ograniczenia posągów i obrazów, ale jego społeczna akceptacja i prozelityczna sprawczość uzależnione są od osadzenia w uniwersum buddyjskiej ikonografii i doktryny. Przywołując sutry, wykonując *gashhō* i recytując mantrę, android rekonstruuje się również performatywnie w każdym kazaniu, podobnie jak „otwarcie oczu” przez mni-

<sup>20</sup> Idea Mindra jako „udoskonalonej” manifestacji wpisuje się w optymistyczny futurizm japońskiego dyskursu o robotach, opisany przez Jennifer Robertson (2017).

<sup>21</sup> Historie o posągach, które ożywają, zaczynają się poruszać i mówić, należą do dużo szerszej kategorii cudownych mocy i zdarzeń (Fiordalis, 2010; Gómez, 2010; Maruyama, 1975).

chów ukonstytuowało go pierwotnie w sensie rytualnym – jako manifestację Kannon. Robotyczne ciało Mindara jest nie tylko przekąźnikiem, ale także treścią nauczania, której widzowie-słuchacze kazania mogą bezpośrednio doświadczyć. Podobnie płciowe niedookreślenie androida jest nie tylko nawiązaniem do historycznych transformacji, lecz także materializacją nauk o braku inherentnej i niezmiennej jaźni.

Android odwołuje się do tworzonych przez wieki posągów jako swoich wcześniejszych niemych manifestacji. W historii japońskiego buddyzmu posągi nie były jednak nieruchome i nieme, lecz sytuacyjnie „ożywały” poprzez metafizykę manifestacji, a nie algorytmy i głos syntezatora mowy. Z tego względu Mindar jest zarazem technologią cudu, mającą wzbudzać zachwyt i przyciągać uwagę, i technologią odczarowania, która w miejsce legend o ożywających posągach oferuje starannie zaaranżowane i kontrolowane doświadczenie spotkania z Kannon-kaznodzieją, pozbawionym sieci neuronowej i reaktywności Altera. Nie oznacza to, że Mindar nie może „ożyć” jak pokolenia wyrzeźbionych pierwowzorów. Metafizyka manifestacji, przemiana w „mechanicznego Kannon” i rytualne „otwarcie oczu” potencjalnie otwarły jedyną dostępną domenę autonomii: pozaludzkiej i pozaalgorytmicznej.

## Literatura

- Ambros, B.R. (2012). *Bones of contention: animals and religion in contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Baffelli, E. (2021). The android and the fax: robots, AI and Buddhism in Japan. W: G. Bullivan, S. Rivadossi (red.), *Itineraries of an Anthropologist. Studies in Honour of Massimo Raveri* (s. 243–264). Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
- Borup, J. (2008). *Japanese Rinzai Zen Buddhism: Myōshinji, a Living Religion*. Leiden: Brill.
- Breen, J., Teeuwen, M. (2010). *A new history of Shinto*. New York: John Wiley & Sons.
- Daniels, I. (2010). „Dolls are scary”: the locus of the spiritual in contemporary Japanese homes. W: D. Morgan (red.), *Religion and material culture* (s. 153–170). London: Routledge.
- Deal, W., Ruppert, B. (2015). *A cultural history of Japanese Buddhism*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Dobbins, J.C. (2020). *Behold the Buddha: religious meanings of Japanese Buddhist icons*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Dōgen (2023). The Mountains and Waters Sutra. Sansui Kyō. W: *Treasury of the True Dharma Eye: Dōgen's Shōbōgenzō* (s. 392–420). Tokyo: Sōtōshū Shūmichō.
- Doi, I., Ikegami, T., Masumori, A., Kojima, H., Ogawa, K., Ishiguro, H. (2017). A new design principle for an autonomous robot. *Proceedings of the 14th European Conference on Artificial Life ECAL, 2017*. [https://doi.org/10.7551/ecal\\_a\\_080](https://doi.org/10.7551/ecal_a_080).

- Eckel, M.D. (1990). The Power of the Buddha's Absence: On the Foundations of Mahayana Buddhist Ritual. *Journal of Ritual Studies*, 4 (2), 61–95.
- Eliot, C. (2018). *Japanese Buddhism*. London: Routledge.
- Fiordalis, D.V. (2010). Miracles in Indian Buddhist narratives and doctrine. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 33 (1–2), 381–408.
- Freud, S. (2021). *Pisma psychologiczne*. T. 3. Cz. 11: *Niesamowite*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Frumer, Y. (2020). The short, strange life of the first friendly robot: Japan's Gakutensoku was a giant pneumatic automaton that toured through Asia – until it mysteriously disappeared. *IEEE Spectrum*, 57 (6), 42–48. <https://doi.org/10.1109/MSPEC.2020.9099932>.
- Gombrich, R.F. (1966). The Consecration of a Buddha Image. *Journal of Asian Studies*, 26 (1), 23–36. <https://doi.org/10.2307/2051829>.
- Gómez, L.O. (2010). On Buddhist Wonders and Wonder-Working. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 33 (1–2), 513–554.
- Graham, P. (2011). The visual culture of Japanese Buddhism from the early modern period to the present. *Religion Compass*, 5 (8), 389–411.
- Griffith Foulk, T. (2008). Ritual in Japanese Zen Buddhism. W: S. Heine, D.S. Wright (red.), *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice* (s. 21–82). New York: Oxford University Press.
- Grimaud, E. (2008). *Dieux et robots. Les théâtres d'automates divins de Bombay*. Paris: L'Archange Minotaure.
- Hayami, T. (2020). *Kannon Shinkō*. Tōkyō: Hanawa shobō.
- Hidenobu, T. (1783). *Butsuzō zui*. Kyoto: Daimonjiya Yosabē. Kopia cyfrowa *Kokusho dētabēsu*. Pobrane z: <https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100311829/29?ln=ja>.
- Hojo, K. (2011). Sōmokujōbutsu-ron to tasha hyōshō no chikara. Shizen kankyō to Nihon kodai bukkyō o meguru ichidanmen. W: Y. Nagamachi i in. (red.), *Ningen no songen o toi naosu* (s. 152–176). Tōkyō: Jōchidaigaku shuppan.
- Horton, S.J. (2007). *Living Buddhist Statues in Early Medieval and Modern Japan*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jackson, J.C., Yam, K.C., Tang, P.M., Liu, T., Shariff, A. (2023). Exposure to robot preachers undermines religious commitment. *Journal of Experimental Psychology: General*, 152 (12), 3344–3358. <https://doi.org/10.1037/xge0001443>.
- Jensen, C.B., Blok, A. (2013). Techno-animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor network Theory, and the Enabling Powers of Non-human Agencies. *Theory, Culture & Society*, 30 (2), 84–115. <https://doi.org/10.1177/0263276412456>.
- Kamata, S. (2018). *Kannon-sama*. Tōkyō: Kodansha.
- Katsuno, H. (2011). The Robot's Heart: Tinkering with Humanity and Intimacy in Robot-Building. *Japanese Studies*, 31 (1), 93–109. <https://doi.org/10.1080/10371397.2011.560259>.
- Ke, Y. (2016). Finding Robot Monk Xian'er. *Journal of Visual and Media Anthropology*, 2 (1), 7–24.
- Keane, W. (2008). On the materiality of religion. *Material Religion*, 4 (2), 230–231. <https://doi.org/10.2752/175183408X328343>.

- Kimura, T. (2018). Masahiro Mori's Buddhist philosophy of robot. *Paladyn. Journal of Behavioral Robotics*, 9(1), 72–81.
- Kimura, T. (2021). Case study: Robots. W: E. Baffelli, A. Castiglioni, F. Rambelli (red.), *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions* (s. 149–150), London: Bloomsbury.
- Kinnard, J.N. (1999). *Imaging Wisdom: Seeing and Knowing in the Art of Indian Buddhism*. London: Curzon.
- Knox, E., Watanabe, K., AIBO Robot Mortuary Rites in the Japanese Cultural Context. *IEEE/RSJ International Conference on Intelligent Robots and Systems (IROS)*, 2018. <https://doi.org/10.1109/IROS.2018.8594066>.
- Kotański, W. (1995). *W kręgu shintoizmu*. T. 1. Warszawa: Dialog.
- Kovacic, M. (2018). The making of national robot history in Japan: monozukuri, enculturation and cultural lineage of robots. *Critical Asian Studies*, 50(4), 572–590. <https://doi.org/10.1080/14672715.2018.1512003>.
- Kozyra, A. (2012). *Filozofia Zen*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kozyra, A. (2023). Wyrocznie boga Hachimana a synkretyzm shintō i buddyzmu w Japonii. *Przegląd Religioznawczy*, 3(289), 57–65. <https://doi.org/10.34813/ptr3.2023.6>.
- Kretschmer, A. (2000). Mortuary Rites for Inanimate Objects: The Case of Hari Kuyō. *Japanese Journal of Religious Studies*, 27(3–4), 379–404. <https://doi.org/10.18874/jjrs.27.3-4.2000.380-404>.
- Kubo, A. (2015). *Robotto no jinruigaku: nijūseki nihon no kikai to ningen*. Kyōto: Sekai Shisosha.
- Kureta, M. (2021). Nihonjin to robotto: Tekunoanimizumu riron no hihan. *Contemporary and Applied Philosophy*, 13, 62–82. <https://doi.org/10.14989/265441>.
- Lewis, D. (2018). *Religion in Japanese Daily Life*. London: Routledge.
- Loewen-Colón, J., Mosurinjohn, S.C. (2022). Fabulation, Machine Agents, and Spiritually Authorizing Encounters. *Religions*, 13(4), 333. <https://doi.org/10.3390/rel13040333>.
- Löffler, D., Hurtienne, J., Nord, I. (2021). Blessing Robot BlessU2: A Discursive Design Study to Understand the Implications of Social Robots in Religious Contexts. *International Journal of Social Robotics*, 13, 569–586. <https://doi.org/10.1007/s12369-019-00558-3>.
- Lopez, D.S. (1996). *Elaborations on emptiness: Uses of the Heart Sutra*. Princeton: Princeton University Press.
- MacWilliams, M.W. (1997). Temple myths and the popularization of Kannon pilgrimage in Japan: A case study of Ōya-Ji on the Bandō Route. *Japanese Journal of Religious Studies*, 24(3–4), 375–411.
- Main, N. (2023). *Indian Temple uses robot elephant to curb animal cruelty*. Pobrane z: <https://gizmodo.com/elephant-peta-robot-ganesha-india-1850178489>.
- Maruyama, T. (1975). Hokekyō ni mi rareru shinpi no ichikōsatsu. Jinzū no jigen to sono igi. *Nihon bukkyō gakukai nenpō*, 40, 153–174. [https://doi.org/10.15033/nbra.40.0\\_153](https://doi.org/10.15033/nbra.40.0_153).
- Masumori, A., Maruyama, N., Ikegami, T. (2021). Personogenesis through Imitating Human Behaviors in a Humanoid Robot “Alter3”. *Frontiers in Robotics and AI*, 7, 532375. <https://doi.org/10.3389/frobt.2020.532375>.

- Matsunaga, D., Matsunaga, A. (1974). *Foundations of Japanese Buddhism*. T. 1: *The Aristocratic Age*. Tokyo: Buddhist Books International.
- McCallum, D.F. (2001). The Earliest Buddhist Statues in Japan. *Artibus Asiae*, 61 (2), 148–188. <https://doi.org/10.2307/3249909>.
- Morgan, D. (2016). Materiality, social analysis and the study of religion. W: D. Morgan, *Materiality and the Study of Religion* (s. 14–32). London: Routledge.
- Mori, M. (1970). Bukimi no tani. *Energy*, 7(4), 33–35.
- Mori, M. (1999). *The Buddha in the robot: a robot's engineer's thoughts on science and religion*. Tokyo: Kosei.
- Musiał, M. (2019). *Enchanting robots: intimacy, magic, and technology*. Springer: Berlin.
- Nelson, J.K. (2013). *Experimental Buddhism: innovation and activism in contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Nishimura, K. (1996). *Butsuzō wa kataru*. Tōkyō: Shinchōsha.
- Nishimura, K. (2019). *Hotoke no katachi*. Tōkyō: Chikumashobo.
- Odori, T. (2022). Robotto, shūkyō, jendā: Kwaru tekunorojī to kwaranai ningen. *Musashidaigaku kenkyū kikō kiyō*, 31, 1–26.
- Omura, J. (2019.02.23). Kitanomandokoro yukari no kōdaiji ni andoroido kannon kaihatsumi 1 oku en. *Asahi Shimbun*. Pobrane z: <https://www.asahi.com/articles/ASM2R56Z8M2RPLZB00D.html>.
- Pfeifer, R., Scheier, Ch. (2001). *Understanding intelligence*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Rambelli, F. (2007). *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*. Redwood City: Stanford University Press.
- Rambelli, F. (2018). Dharma devices, non-hermeneutical libraries, and robot-monks: Prayer machines in Japanese Buddhism. *Journal of Asian Humanities at Kyushu*, 3, 57–75. <https://doi.org/10.5109/1917884>.
- Ray, R. (1994). *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*. Oxford: Oxford University Press.
- Reader, I., Tanabe, G.J. (1998). *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Reeves, G. (tłum.) (2009). *The Lotus Sutra: A contemporary translation of a Buddhist classic*. Somerville: Wisdom Publications.
- Richardson, K. (2016) Technological Animism. *Social Analysis*, 60(1), 110–128.
- Robertson, J. (2017). *Robo Sapiens Japonicus: Robots, Gender, Family, and the Japanese Nation*. Berkeley: University of California Press.
- Sadakata, A. (2000). *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*. Poznań: Moderski i S-ka.
- Saunders, E.D. (1985). *Mudra: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*. Princeton: Princeton University Press.
- Schattschneider, E. (2001). 'Buy Me a Bride': Death and Exchange in Northern Japanese Bride-Doll Marriage. *American Ethnologist*, 28, 854–880.
- Sharf, R.H. (2001). Introduction: Prolegomenon to the Study of Japanese Buddhist Icons. W: R.H. Sharf, E.H. Sharf (red.), *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context* (s. 1–18). Redwood City: Stanford University Press.

- Srinivas, T. (2018). *The cow in the elevator: An anthropology of wonder*. Durham: Duke University Press.
- Starling, J. (2019). *Guardians of the Buddha's Home: Domestic Religion in Contemporary Jōdo Shinshū*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Sueki, F. (2015). *Sōmokujiōbutsu no shisō: Annen to nihonjin no jinenkan*. Tōkyō: Sangha.
- Swearer, D. (2004). *Becoming the Buddha: The Ritual of Image Consecration in Thailand*. Princeton: Princeton University Press.
- Sztajer, S. (2019). Materialne artefakty jako narzędzia religijnego myślenia. *Przegląd Religioznawczy*, 272 (2), 165–173.
- Szymańska, B. (2005). Wartości etyczne w buddyzmie zen. W: M. Kudelska (red.), *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych* (s. 121–139). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tambiah, S.J. (1970). *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, S.J. (1984). *The Buddhist Saints of Forest and the Cult of Amulets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taniguchi, D., Ogawa, K., Isobe, Y., Gotō, T., Ishiguro, H. (2021). Andoroido kannon: Andoroido to purojekushonmappingu o tōgō suru koto ni yoru keijijōtekina naiyō no jōhō dentatsu. *Nihon bācharuriariti gakkai ronbunshi*, 26 (4), 288–297. [https://doi.org/10.18974/tvrsj.26.4\\_288](https://doi.org/10.18974/tvrsj.26.4_288).
- Teeuwen, M. (2003) The Creation of a honji suijaku Deity: Amaterasu as the Judge of the Dead. W: F. Rambelli, M. Teeuwen (red.), *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm* (s. 115–144). London: Routledge.
- Tōkai terebi News One (2022.11.18). Tsukareta no ka nekorogaru “inu” mo... Inu-gata robotto “Aibo” no shichigosan de jinja sanpai 19-kumi ga sankā shi “sukoyakana seichō” negau [wideo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=afn6tigprXI>.
- Travagnin, S. (2020). From Online Buddha Halls to Robot-Monks. *Review of Religion and Chinese Society*, 7 (1), 120–148. <https://doi.org/10.1163/22143955-00701006>.
- Trovato, G. i in. (2019). Communicating with SanTO—the first Catholic robot. *28th IEEE International Conference on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN), New Delhi, India*, 1–6. <https://doi.org/10.1109/RO-MAN46459.2019.8956250>.
- Walters, H. (2023). *Robots Are Performing Hindu Rituals – Some Devotees Fear They'll Replace Worshippers*. Pobrano z: <https://theconversation.com/robots-are-performing-hindu-rituals-some-devotees-fear-theyll-replace-worshippers-197504>.
- Warae, Y. (2019). *Manga andoroido kannon ga hannya shinkyō o katari hajimeta*. Kyōto: Kamogawa.
- White, D., Katsuno, H. (2021). Toward an affective sense of life: artificial intelligence, animacy, and amusement at a robot pet memorial service in Japan. *Cultural Anthropology*, 36 (2), 222–251. <https://doi.org/10.14506/ca36.2.03>
- White, D., Katsuno, H. (2023). Modelling emotion, perfecting heart: disassembling technologies of affect with an android bodhisattva in Japan. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 29 (1), 103–123.
- Yü, C. (2001). *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press.