

Spór o naturę aktów komunikacji językowej charakterystycznych dla buddyzmu tantrycznego

Marek Szymański

Jedną z kwestii od dawna interesujących badaczy tantrycznego buddyzmu jest charakter aktów językowej komunikacji, do których odnoszą się sanskryckie nazwy *sandhyā-bhāṣa*, *sandhā-bhāṣa*, *sandhyā-bhāṣita* itp. W literaturze naukowej zwykle traktowano te akty kompleksowo – jako przypadki użycia *języka tajemnego*, *języka intencjonalnego* czy *języka półmroku* – i uznawano za charakterystyczne dla wadźrajany (nieobecne w pozostałych postaciach buddyzmu). Funkcjonowały przy tym zasadniczo odmienne interpretacje rozpatrywanych aktów komunikacji. W artykule zostały przedstawione i poddane ocenie najważniejsze z tych koncepcji. Oceny dokonano w nawiązaniu do przełomowych ustaleń Michaela M. Broida. Wyniki badań Broida zostały zestawione z konstatacjami Christiana Wedemeyera. Pozwala to spojrzeć na te pierwsze w szerszej perspektywie i uniknąć formułowania wniosków z pominięciem innych ważnych zjawisk językowych występujących w tantrach.

Słowa kluczowe: buddyzm tantryczny, *sandhyā-bhāṣa*, *sandhyā-bhāṣita*, język tajemny, *język półmroku*, buddyjska hermeneutyka, antynomiańskie zalecenia

Jedną z kwestii od dawna interesujących badaczy wadźrajany jest charakter aktów językowej komunikacji, do których odnoszą się sanskryckie nazwy *sandhyā-bhāṣa*, *sandhā-bhāṣa*, *sandhyā-bhāṣita* itp. Akty te są przywoływane zarówno w tantrach, jak i w późniejszych tekstach buddyzmu tantrycznego. W literaturze naukowej zwykle traktowano je kompleksowo – jako przypadki użycia *języka tajemnego*, *języka intencjonalnego* czy *języka półmroku* – i uznawano za charakterystyczne dla buddyzmu tantrycznego (nieobecne w pozostałych postaciach buddyzmu). Jako szczególne cechy

MAREK SZYMAŃSKI, doktor habilitowany, Instytut Filozofii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej; adres do korespondencji: Instytut Filozofii UMCS, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin; e-mail: marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl

owych aktów komunikacji wskazywano niejednoznaczność wypowiedzi, elitarność kręgu odbiorców lub ścisły związek komunikatów z kluczowymi praktykami wadźrajany. W literaturze naukowej funkcjonują zasadniczo odmienne interpretacje aktów oznaczanych przez wyżej przywołane sanskryckie wyrażenia. Niżej przedstawiono najważniejsze z tych wykładni i poddano je ocenie.

1. Koncepcja języka tajemnego

Zdaniem zwolenników pierwszego stanowiska, tantry i późniejsze teksty wadźrajany dają świadectwo posługiwania się *językiem tajemnym*. Słowa takiego języka posiadają (poza znaczeniami powszechnie znanymi) określone znaczenia niejawne, znane wyłącznie osobom wtajemniczonym (sekretna konwencja). Tekstem, do którego zazwyczaj odwołują się zwolennicy omawianego stanowiska jest fragment *Tantry Hewadźry*. Zawiera on zestawienie par wyrażen interpretowane jako słownik *języka tajemnego*. Przyjmuje się, że w każdej parze *język tajemny* jest reprezentowany przez jedno wyrażenie. Eksplikacja jego ezoterycznego znaczenia jest rolą drugiego z wyrażen. Na tej zasadzie słowo *catuḥsama* (zgodnie z konwencją powszechnie znaną oznaczające mieszaninę czterech składników) w ramach *języka tajemnego* oznaczać ma ekskrementy, słowo *karpūra* (normalnie oznaczające kamforę) oznaczać ma nasienie, słowo *kunduru* (zwyczajowo oznaczające żywicę) – seksualne połączenie itd.¹

Analiza tekstów tantrycznych pozwala przyjąć, że wypowiedzi w *języku tajemnym*:

- spełniały funkcję formuł liturgicznych;
- ułatwiały adeptom identyfikację innych osób inicjowanych;
- ułatwiały zachowanie w tajemnicy otrzymanego pouczenia (do czego adepci zobowiązywali się w trakcie inicjacji).

Funkcje druga i trzecia są zwykle interpretowane w świetle wielokrotnie formułowanych w tantrach zaleceń, by podejmować działania niezgodne z powszechnie przyjętymi normami (w grę wchodzi m.in. zabójstwo, spożywanie ludzkich wydaliny i płynów płciowych, kanibalizm)². Dokonany w tej perspektywie przegląd wyrażen *języka tajemnego* skłania do przyjęcia, że część tych wyrażen odnosiła się do rytualnych zachowań powszechnie uznawanych za niedopuszczalne. Posługiwanie się *językiem tajemnym*

¹ *Tantra Hewadźry* II.iii.55–61 (D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts*, Oxford University Press, London 1959, s. 60).

² W literaturze dotyczącej tantryzmu przyjęło się nazywać takie zachowania rytualne antynomiańskimi (ang. *antinomian*).

ułatwiałoby odprawianie kontrowersyjnych rytuałów w środowisku niechętnym takim praktykom i zapewniałoby bezpieczeństwo uczestnikom obrzędów. Badacze wadźrajani podkreślają przy tym, że sekretne znaki wykorzystywane przez adeptów wadźrajani nie ograniczały się do werbalnych³.

Omówione stanowisko można uznać za podstawowy wariant koncepcji *języka tajemnego* w tantrycznym buddyzmie. Ronald M. Davidson jest jednym z badaczy przekonanych, że w indyjskiej wadźrajanie zaszła zmiana polegająca na eliminacji z niego rytuałów, które godzą w przyjęte normy postępowania. Badacz ten przyjmuje, że antynomiańska obrzędowość rozwinęła się w kręgach świeckich twórców wadźrajani (luźno związanych z buddyzmem)⁴. Eliminacja bulwersujących obrzędów miała być podyktowana potrzebą dostosowania nowych (i postrzeganych jako atrakcyjne) propozycji soteriologicznych do potrzeb buddyjskich mnichów. Wymagało to reinterpretacji tantr, zaś jednym z instrumentów wykorzystanych w ramach tej operacji była zmiana sposobu traktowania *języka tajemnego*. Odwoływanie się do pojęcia *języka tajemnego* stało się hermeneutyczną strategią, która umożliwiła reinterpretację autorytatywnych tekstów (obok interpretacji tekstów niezrozumiałych). Wiązało się to:

- ze zmianą znaczeń tradycyjnych wyrażeń *języka tajemnego*;
- z uznaniem za znaki tego języka pewnych wyrażeń, którym wcześniej takiego statusu nie przyznawano;
- z traktowaniem pewnych tekstów, które pierwotnie rozumiano dosłownie, jako komunikatów wyrażonych w *języku tajemnym*.

Dzięki takim zabiegom można było twierdzić, że tradycyjne wyrażenia *języka tajemnego* oznaczają nie obiekty i czynności związane z antynomiańskimi obrzędami, ale techniki jogiczne i związane z nimi stany mistyczne. Autorytatywne teksty, które w otwarty sposób zalecają kontrowersyjne praktyki, można zaś było interpretować w zupełnie inny sposób⁵. Zmodyfikowany *język tajemny* nadal mógł pełnić trzy wyżej wskazane funkcje. Wskutek opisanych zmian, motyw ochrony adeptów zostałby jednak zastąpiony potrzebą przynależności do elitarnej grupy lub pobudkami moralny-

³ Np. R. M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of Tantric Movement*, Columbia University Press, New York 2002, s. 262–266.

⁴ Davidson (za D. L. Snellgrovem) wyróżnia dwa nurty pierwotnej wadźrajani (reprezentowane przez różne tantry). Pierwszy nurt narodził się jakoby w kręgach monastycznych i był ściśle związany z buddyjską tradycją. Drugi był reprezentowany głównie przez świeckich siddhów, którzy pozostawali w bliższych związkach z religiami plemiennymi niż z buddyzmem (Snellgrove odwołuje się do związków z siwaizmem).

⁵ Por. tamże, s. 257–262.

mi (ochrona osób nieprzygotowanych do podjęcia zaawansowanych praktyk).

2. Koncepcja języka półmroku

Zdaniem zwolenników drugiego podejścia, charakterystyczną cechą rozpatrywanych aktów komunikacji jest zasadnicza i zamierzona niejasność komunikatów. Używane wyrażenia odnoszą się do stanów mistycznych, a nie do fizycznych zachowań i materialnych przedmiotów. Znaczenia wyrażzeń nie są jednak bliżej określone. Taki stan rzeczy pozwala adeptowi uświadomić sobie aktualną niedostępność poznawczą desygnatów wyrażzeń, osłabia postawę racjonalną i krytyczną (sprzężoną ze skłonnością do posługiwania się pojęciami o określonej treści), kreuje aurę tajemniczości (czy po prostu stan konsternacji) i wzmacnia transgresyjne nastawienie adeptów. Mówiąc ogólnie, kontrolowana niejasność wypowiedzi ma sprzyjać wystąpieniu niestandardowych stanów psychicznych, którym w wadźrajanie przypisywana jest wartość soteriologiczna.

Czołowym zwolennikiem omawianej koncepcji jest Alex Wayman. Sądził on, że wyrażenia z przywołanego wyżej wykazu w *Tantrze Hewadźry* denotują stany osiągnięte dzięki technikom jogicznym. Wayman powołał się na komentarz Nagardżuny zatytułowany *Samdhibhāṣāṅkā*, w którym każdej z par wyrażzeń z tantry przyporządkowano wyrażenie dodatkowe. Przyjął, że właśnie te dodane sformułowania eksplikują sens wyrażzeń z tantry i zinterpretował je jako odnoszące się do stanów związanych z praktykowaniem jogi⁶. Głównym argumentem, jaki przywołał Wayman, odrzucając koncepcję *języka tajemnego* jako systemu znaków o określonych znaczeniach niejawnych, jest rzekoma niezgodność tej koncepcji ze stanowiskiem komentatorów takich, jak Ćandrakirti czy Congkhapa. W ramach rozważań na temat zasad egzegezy tantr, wyróżnili oni sześć sytuacji językowych. Tej określanej mianem *sandhyā bhāṣā* nie można, jak twierdzi Waymana, łączyć z użyciem znaków, które posiadają określone znaczenia niejawne, bowiem takie przypadki zostały przyporządkowane innej opcji (zwanej *na-yathāruta*). Wypowiedzi odpowiadające opcji *sandhyā bhāṣā* mają charakteryzować się natomiast brakiem określonego sensu⁷.

To głównie zwolennicy omawianego podejścia posługują się określeniem „język półmroku” (*twilight language*). Praktyce tej dał początek Haraprasad Shastri w pracy z 1916 r. Shastri widział specyfikę wchodzących w

⁶ A. Wayman, *Twighliht Language and a Tantric Song*, [w:] tenże, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esoterism*, Routledge & Kegan Paul, London 1973, s. 131–132.

⁷ Tamże, s. 129, 133. Por. niżej (pkt. 5 i 6).

grę aktów komunikacji w ambiwalencji ich funkcji, tj. w równoczesnym ujawnianiu i ukrywaniu czegoś (analogicznie do półmroku). Mielibyśmy więc do czynienia z *językiem światła i ciemności* (częściowo światła, częściowo ciemności). Interpretacja Shastriego łączy się z przekonaniem, że sanskryckie nazwy rozpatrywanego sposobu komunikacji języka zawierają rzeczownik *sandhyā* (albo jego derywaty) o znaczeniu 'półmrok charakterystyczny dla świtu i zmierzchu'⁸. Podobne stanowisko zajął Wayman. Jego zdaniem odwołanie się do świtu i zmierzchu jest znamienne i kluczowe ze względu na status tradycyjnie nadawany w kulturze indyjskiej tym właśnie momentom doby. Są to pory uznawane za posiadające paradoksalną charakterystykę (współobecność światła i ciemności), liminalne, sprzyjające kontaktowi z bóstwem oraz uzyskaniu oświecenia⁹.

George R. Elder podtrzymuje stanowisko Waymana, modyfikując je nieco i rozwijając jego uzasadnienie. Zdaniem Eldera, wyrażenia *języka półmroku* odnoszą się do stanów mistycznych, które są znane bardzo nielicznym osobom i które wymykają się kategoriom językowym. *Język półmroku* służy nie przekazowi informacji, ale formułowaniu wypowiedzi nieprzekraczalnie niejasnych na poziomie dyskursu¹⁰. Adept jest w stanie zrozumieć wypowiedź sformułowaną w *języku półmroku* dopiero po osiągnięciu mistycznego stanu, którego ta wypowiedź dotyczy. Kontakt z takimi wypowiedziami stanowić ma jednak konieczny warunek skuteczności praktyki. Elder podkreśla za tybetańskimi tekstami, że *język półmroku* jest stosowany wyłącznie w odniesieniu do najzdolniejszych adeptów, którzy osiągnęli zaawansowany *etap spełnienia (samppanna-krama)* tantrycznej praktyki¹¹.

Elder przeciwstawia *językowi półmroku* zarówno *język nie-półmroku*, jak i komentarze do wypowiedzi wyrażonych w *języku półmroku*. Zdaniem Eldera, wypowiedzi w *języku nie-półmroku* kierowane są do adeptów mniej zdolnych i mniej zaawansowanych w praktyce. Odnoszą się one jakoby do stanów jogicznych osiągniętych na niższym stopniu praktyki, tj. na *etapie rozwoju (utpanna-krama)*. Wypowiedzi *języka nie-półmroku* mają z punktu widzenia adeptów klarowny sens (przekazują określone informacje), chociaż mogą być w nich wykorzystywane wyrażenia, którym nadano znacze-

⁸ Podaję za: V. Bhattacharya, *Sandhābhāṣā*, „The Indian Historical Quarterly” 1928, IV, 1, s. 287.

⁹ A. Wayman, *Twighliht Language and a Tantric Song*, dz. cyt., s. 130.

¹⁰ Elder kwestionuje trafność wyrażenia „język tajemny” zgodnie z przekonaniem, że celem sekretnej wypowiedzi jest przekaz określonych informacji. Zob. G. R. Elder, *Problems Of Language In Buddhist Tantra*, [w:] *Buddhist Concepts*, red. P. Williams, Routledge Taylor and Francis Group, t. 6, London–New York 2005, s. 63.

¹¹ Tamże, s. 60–64.

nie znane tylko osobom wtajemniczonym. Celem komentarzy do wypowiedzi formułowanych w *języku półmroku* ma być natomiast wyłącznie uświadomienie adeptowi, że owe wypowiedzi odnoszą się stanów mistycznych, ale bliżej nieokreślonych (reprezentują *język półmroku*). Taką właśnie funkcję mają pełnić wyrażenia przyporządkowane przez Nagardżunę parom terminów z *Tantry Hewadźry*. Zdaniem Eldera obie pozycje w tych parach są terminami *języka półmroku* (zestawionymi w pary wyrażen ekwiwalentnych). W pewnych sytuacjach również wyrażenia dodane przez Nagardżunę mogą jakoby funkcjonować na sposób *języka półmroku*¹².

Elder dostrzega fundamentalny problem związany z obroną stanowiska, które zajmuje. Przyznaje bowiem, że sanskryckie terminy tłumaczone przez niego jako „język półmroku” bywają w tantrycznych tekstach odwołane do zachowań językowych, które służą przekazowi określonych informacji lub zachowaniu sekretności przekazu. Elder nie widzi sposobu uzgodnienia tego faktu z własną koncepcją *języka półmroku*. Co gorsza, nie przyjmuje do wiadomości tego, że rozpatrywana trudność albo dyskwalifikuje jego stanowisko, albo zmusza do przyjęcia, że terminy tłumaczone jako „język półmroku” były stosowane w różnych znaczeniach¹³.

3. Mircei Eliadego koncepcja *języka intencjonalnego*

M. Eliade uznawał istnienie elitarnego języka adeptów wadźrajany z własnym słownictwem. Nazywał go „językiem intencjonalnym” i „systemem szyfrowania”¹⁴. Akty komunikacji w tym języku spełniają jakoby dwie szczególne funkcje:

1. ukrywają komunikat przed niewtajemniczonymi,
2. zmieniają sposób myślenia jogina.

Zdaniem Eliadego *język intencjonalny* stanowi instrument umożliwiający przekroczenie ograniczeń charakterystycznych dla perspektywy, która polega na stosowaniu schematów pojęciowych związanych z wyrażeniami języka potocznego. Funkcjonowanie w tej perspektywie wymaga odgraniczania dziedzin rzeczywistości. Wypowiedzi sformułowane w *języku intencjonalnym* w punkcie wyjścia wydają się adeptowi zagadkowe i wywołują jego konsternację, co blokuje niepożądane reakcje nawykowe (również te o charakterze kognitywnym). Wypowiedzi takie pomagają joginowi uświadomić sobie „homologię i konwergencję” (czyli zamienność i integralność)

¹² Tamże, s. 64–68.

¹³ Por. tamże, s. 68–72.

¹⁴ Wyrażenie „język intencjonalny” nawiązuje do terminologicznej propozycji V. Bhattacharyi (zob. niżej).

różnych dziedzin rzeczywistości. Taki sposób oddziaływania ma być możliwy dzięki nieprzekraczalnej polisemii wypowiedzi formułowanych w języku *intencjonalnym*. Korelatami semantycznymi każdego z wyrażen tego języka równocześnie są bowiem odpowiadające sobie elementy czy aspekty różnych dziedzin rzeczywistości (przede wszystkim makrokosmosu, ciała oraz umysłu adepta). Eliade był przekonany, że posługiwanie się takim językiem *intencjonalnym* stanowi „ćwiczenie duchowe” i ważny aspekt tantrycznej praktyki. Praktykę tę postrzegał bowiem jako pogłębianie wiedzy o funkcjonalnej tożsamości procesów, które zachodzą w obrębie różnych dziedzin rzeczywistości, oraz jako wykorzystywanie tej wiedzy do przekształcenia własnej osoby¹⁵.

4. Ustalenia V. Bhattacharyi

Już w 1928 r. Vidhushekar Bhattacharya kategorycznie twierdził, że nadużyciem jest tłumaczenie słów *sandhā*, *sandhyā* itp. w interesujących nas kontekstach jako „półmrok”. Bhattacharya wykazał, że sanskryckie wyrażenia, które odnoszą się do rozpatrywanych aktów komunikacji, wywodzą się od dwóch pierwiastków, tj. *bhāṣ* (‘mówić’) oraz *dhā* z przedrostkiem *sam-* (‘znaczyć’). Pierwotnie posługiwano się słowem *sandhāya*, które jest *absolutivum* w roli imiesłowu wyrażającego sens ‘znacząc’, ‘artykułując’, ‘dotycząc’. Słowo uległo skróceniu przez odrzucenie ostatniej sylaby, a następnie (być może wskutek ignorancji kopistów) przyjęło postać *sandhyā*. Formy te łączyły się z czasownikami o znaczeniu ‘mówić’ itp. Szczególną rolę odgrywał w tym kontekście imiesłów *bhāṣita*. Z czasem zaczął on funkcjonować jako rzeczownik (o znaczeniu ‘wypowiedź’, ‘wyrażenie’) i jako taki stał się elementem złożen z derywatami słowa *sandhāya*. Zamiast rzeczownika *bhāṣita* stosowano słowa *bhāṣā* i *bhāṣya*¹⁶.

Bhattacharya stwierdził również, że wyrażenia takie, jak *sandhā-bhāṣita* i *sandhā-bhāṣya*, mają ten sam sens, co wyrażenie *ābhiprāyika vacana*. Wszystkie one oznaczają wypowiedzi, których znaczenie ma charakter domyślny, różny od dosłownego. Jako odpowiednik rozpatrywanych terminów sanskryckich Bhattacharya zaproponował wyrażenie „wypowiedź intencjonalna” (*intentional speech*)¹⁷. Sens takich *intencjonalnych wypowiedzi* jest określony, chociaż nie dla wszystkich zrozumiały. Analiza Bhattacharyi nie ogranicza się do tekstów wadźrajany. Indyjski badacz wykazał, że kate-

¹⁵ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, PWN, Warszawa 1997², s. 263–266.

¹⁶ V. Bhattacharya, *Sandhābhāṣā*, dz. cyt., s. 287–296, s. 289–292, 296.

¹⁷ Tamże, s. 292–294.

goria wypowiedzi *intencjonalnej* była dobrze zadomowiona w buddyzmie na długo przed powstaniem wadźrajany.

5. Ustalenia Michaela M. Broida

M. M. Broido uznał słuszość głównych ustaleń V. Bhattacharyi. Zdecydowanie odrzucił natomiast propozycję wykorzystania w tym kontekście sformułowania „wypowiedź intencjonalna”, ponieważ określenie „intencjonalny” w zasadzie można odnieść do każdej wypowiedzi. Broido uwzględnił szeroki wachlarz tekstów, co pozwoliło mu dostrzec ignorowane wcześniej fakty. Przełomowy charakter ustaleń tego badacza polega na wykazaniu, że interesujące nas wyrażenia sanskryckie oznaczały akty komunikacji o różnorodnej naturze. W serii artykułów Broido dokonał przekonującej rekonstrukcji sensu rozpatrywanych wyrażen w różnych kontekstach. Uwzględnił również tradycję tybetańską¹⁸.

Broido wyróżnił dwie tradycje terminologiczne obecne w buddyjskich tantrach. Pierwsza z nich znalazła wyraz m.in. w *Tantrze Sekretnego Zgromadzenia* (*Guhyasamājatantra*) i literaturze z nią związanej. W jej obrębie sformułowanie *sandhyā-bhāṣita* i wyrażenia zbliżone odnoszą się do wypowiedzi buddów, które należy rozumieć w sposób przenośny. Przyjmuje się, że w takich wypowiedziach wykorzystano zwykłe słowa, które ze względu na kontekst użycia uzyskały sens różny od dosłownego. Chodzi m.in. o zalecenie łamania buddyjskich zasad moralnych. Druga tradycja terminologiczna znalazła wyraz m.in. w *Tantrze Hewadźry*. Wielokrotnie użyty w tym tekście termin *sandhyā-bhāṣa* oznacza sekretny kod. Stanowi on zbiór wyrażen, które zostały przyporządkowane określonym wyrażeniom języka egzoterycznego, przejmując ich sensy. Przyporządkowanie to opiera się na konwencji, którą znają wyłącznie wtajemniczeni. W przypadku stosowania takiego kodu wypowiedzi są rozumiane dosłownie. Treści są wyrażane wprost, ale ich recepcja wymaga znajomości odpowiedniej konwencji¹⁹.

Pierwsza ze wskazanych tradycji terminologicznych jest głęboko zakorzeniona w buddyzmie przedtantrycznym. Wasubandhu wielokrotnie po-

¹⁸ Przede wszystkim chodzi o artykuły: *Intention and Suggestion in the Abhidharmakośa: sandhābhāṣā Revisited*, „Journal of Indian Philosophy” 1985, t. 13, z. 4, s. 327–381 oraz *Does Tibetan Hermeneutics Throw Any Light on Sandhābhāṣa*, „The Journal of Tibetan Society” 1982, t. 2, s. 5–39. Luźniej związane z analizowanym zagadnieniem są następujące teksty M. M. Broida: *Bshad thabs: Some Tibetan Methods of Explaining the Tantras*, [w:] *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy. Proceedings of the Csoma de Körös Symposium Held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 September 1981*, red. E. Steinkellner, H. Tauscher, t. 2, wyd. 2, Motilal Banarsidas Publishers, Delhi 1995, s. 15–45; *Abhiprāya and Implication in Tibetan Linguistics*, „Journal of Indian Philosophy” 1984, t. 12, z. 1, s. 1–33.

¹⁹ Tenze, *Intention and Suggestion...*, dz. cyt., s. 343–345, 347–348.

służył się wyrażeniem *sandhāya ... bhāṣitam*, komentując *Skarbnicę abhidharmy* (*Abhidharmakośa*). Odnosił je do tych wypowiedzi Buddy, których nie należy rozumieć w sposób dosłowny. Ich sens właściwy (tj. zamierzony przez autora wypowiedzi) jest sensem domyślnym. Taki właśnie sens jest przypisywany danej wypowiedzi za pomocą słowa *sandhāya*. Definiując sens tego słowa w rozpatrywanych kontekstach, Wasubandhu odwołał się do przymiotnika *ābhiprāyika* o znaczeniu ‘sugerujący’, ‘wyrażający treść domyślną’ (*suggesting, having a suggested content*). Wyrażenia o strukturze *X sandhāya Y bhāṣitam Z*, którą Wasubandhu często nadaje swym wypowiedziom, można tłumaczyć jako ‘Z [jest] wypowiedziane przez Y, sugerując (wyrażając nie wprost) treść Z’²⁰. W sutrach mahajany (m.in. takich, jak *Samādhirāja* i *Saddharmapuṇḍarīka*) oprócz sformułowania *sandhāya bhāṣita* czy jego skróconej formy *sandhā-bhāṣita*, występuje złożenie *sandhā-bhāṣya*. Broido dostrzegł pewną tendencję (nie regułę), która zaznacza się w sposobie stosowania tych wyrażen. Dwa pierwsze odnoszą się głównie do konkretnych wypowiedzi buddy, którym przypisywany jest sens niedosłowny, domyślny (*figurative*). *Sandhā-bhāṣya* oznacza natomiast zwykle wypowiedź o sensie domyślnym rozumianą jako typ wypowiedzi czy sposób wypowiedzenia się buddy²¹.

Komentatorzy *Tantry Hewadźry* nie mieli wątpliwości co do tego, że użyty w niej termin *sandhyā-bhāṣa* odnosi się do sekretne go kodu²². Przyjmowano, że wyrażenia językowe tworzące ów kod reprezentują większą klasę sekretnych znaków (*chomā*)²³. Celem posługiwania się takimi znakami było rozpoznawanie innych adeptów oraz dochowanie przyrzeczonej tajemnicy²⁴. Zdaniem Broida, pary słów z *Tantry Hewadźry* to nic innego, jak wykaz wyrażen tajnego kodu, które zostały przyporządkowane określonym sanskryckim słowom. Wyrażenia kodu, podobnie jak odpowiadające im słowa sanskryckie, mogą być nośnikami różnych znaczeń i oznaczać

²⁰ Tamże, s. 333–339, 349–350. Termin *ābhiprāyika* zdaje się być używany przez Wasubandhu w sposób wykluczający odwołanie się mówcy do metafor konwencjonalnych, tj. powszechnie znanych (tamże, s. 351).

²¹ Tamże, s. 339.

²² Stosownie do tego, w komentarzach do rozpatrywanej tantry wyrażenie *sandhyā-bhāṣa* nie jest odnoszone do zalecenia łamania zasad moralnych (tamże, s. przyp. 33, s. 379). Z drugiej strony, bezzasadne byłoby określanie wypowiedzi wykorzystujących sekretne go kod słowem *ābhiprāyika* w rozumieniu Wasubandhu. Zdawali sobie z tego sprawę tybetańscy komentatorzy (tamże, s. 347, 349). Komentatorzy indyjscy (tacy, jak Kanha) wydają się rozumieć słowo *ābhiprāya* inaczej niż Wasubandhu (tamże, s. 347–348; tenże, *Abhiprāya and Implication...*, dz. cyt., s. 21–23; tenże, *Does Tibetan Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 25–26).

²³ Tenże, *Does Tibetan Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 13–16.

²⁴ Stwierdzono to w *Tantrze Hewadźry* I.vii.1 (D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, dz. cyt., s. 20) i w komentarzu Kanhy (*Yogaratanmālā*) do tego fragmentu (tamże, s. 121).

różne rzeczy. Np. wyrażenie *bolaka*, które zastępuje rzeczownik *vajra*, nie ma stałego znaczenia. Wszystko zależy od tego, jak słowo *vajra* byłoby rozumiane w danym kontekście. Podobnie wyrażenie *madana*, które przyporządkowano słowu *madya* (dosł. 'wino'), nie musi oznaczać alkoholu, itd.²⁵

W nawiązaniu do pierwszej z omówionych tradycji terminologicznych, myśliciele buddyjscy, którzy formułowali zasady systematycznej egzegezy tantr, wyróżnili szczególny sposób traktowania wypowiedzi buddy. Do sześciu opcji interpretacyjnych (*ṣaṭkoṭi*), czyli możliwych podejść do interpretowanego tekstu tantry, zaliczali mianowicie podejście, które polega na ujawnieniu intencji nadawcy komunikatu niezgodnej z dosłownym sensem wypowiedzi. Jako nazwę takiego podejścia wykorzystano m.in. wyrażenie *sandhyā-bhāṣita*. Wyrażenie to stało się więc terminem z dziedziny buddyjskiej hermeneutyki. Jego sens jest dość dobrze oddawany przez zwrot „wyjaśnianie przez intencję”²⁶.

Zestawienie sześciu opcji interpretacyjnych jest znane z komentarza Ćandrakirtiego do *Tantry Tajemnego Zgromadzenia*²⁷. Tybetańczycy dążyli do zdefiniowania wszystkich opcji (*mtha-drug*) stosownie do tradycyjnie wskazywanych przykładów. Opcje rozumiano jako pary przeciwstawnych sposobów traktowania wypowiedzi buddy. Tych fragmentów, które uznawano za przypadki zastosowania tajemnego kodu (*dgongs-skad*, *gang-skad*), nie interpretowano w ramach podejścia zwanego „wyjaśnianiem przez intencję” (*dgongs-bshad*)²⁸.

Zestawione w pary opcje noszą następujące nazwy: 1) *neyārtha* oraz *nī-tārha* (tybet. *drang-don* oraz *nges-don*); 2) *yathāruta* oraz *na-yathāruta* (tybet. *sgra ji-bzhin* oraz *sgra ji-bzhin ma-yin*); 3) *sandhyā-bhāṣita* oraz *na-sandhyā-bhāṣita* (tybet. *dgongs-bshad/dgongs-pa-can* oraz *dgongs-min*).

Broido zrekonstruował sposób rozumienia sześciu opcji przez Butona i Congkhapę. Opcje pierwszej pary dotyczą tej samej wypowiedzi w zależ-

²⁵ M. M. Broido, *Intention and Suggestion...*, dz. cyt., przyp. 40, s. 379–380. Ściśle rzecz biorąc, Broido rozumie w ten sposób takie fragmenty *Tantry Hewadźry*, jak II.iii.56a–60a i II.iii.60bcd. W II.iii.62–63 (D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, dz. cyt., s. 60) imionom *Dombī*, *Naṭi* itp. (funkcjonującym jako wyrażenia kodu) przyporządkowano natomiast, jego zdaniem, po jednym określonym znaczeniu (każde z imion oznacza jedną z tzw. rodzin buddy). Zob. M. Broido, *Does Tibetan Hermeneutics...*, dz. cyt. s. 11.

²⁶ Tamże, s. 16–20; tenże, *Bshad thabs...*, dz. cyt. s. 22, 35–36. Broido przypuszcza, że takiej opcji hermeneutycznej nie wyróżniano w Indiach w obrębie tradycji odwołującej się do *Tantry Hewadźry*. Por. tenże, *Does Tibetan Hermeneutics...*, dz. cyt. s. 24–25.

²⁷ E. Steinkellner, *Remarks On Tantric Hermeneutics*, [w:] *Proceedings Of The Csoma De Kőrös Memorial Symposium*, red. L. Ligeti, „Bibliotheca Orientalis Hungarica” 1978, nr 23, Akadémiai Kiadó, Budapest, s. 445–458.

²⁸ M. Broido, *Does Tibetan Hermeneutics...*, dz. cyt. s. 22–23; tenże, *Bshad thabs...*, dz. cyt. s. 22–23.

ności od tego, jaka intencja jest przypisywana mówcy. Dana wypowiedź odczytywana jest albo zgodnie z jej (narzucającym się) sensem prowizorycznym (*drang-don*) albo zgodnie z sensem głębszym, jasnym dla osób bardziej zaawansowanych w duchowym rozwoju (*nges-don*). W przypadku pierwszej z opcji drugiej pary (*sgra ji-bzhin*) słowa są interpretowane zgodnie z powszechną konwencją językową. W przeciwstawnej opcji tej pary (*sgra ji-bzhin ma-yin*) konwencja owa nie ma zastosowania, a interpretator nie może się odwołać do określonych reguł (np. wtedy, gdy autor wypowiedzi nadał określony sens poszczególnym literom, kierując się własną inwencją). Opcje tworzące trzecią parę nie mogą się odnosić do tej samej wypowiedzi. W tej parze przeciwstawiano sobie interpretację dosłowną (*dgongs-min*) oraz interpretację niedosłowną (*dgongs-bshad*). Zakładano przy tym, że w obu przypadkach, słowa zostały użyte zgodnie z powszechnie znaną konwencją, nawet jeśli ze względu na kontekst uzyskują szczególny sens (opcja *dgongs-bshad*)²⁹.

Zdaniem Broida, w sposób w pełni zadowalający różnice między opcjami interpretacyjnymi zdefiniował dopiero Pema-Karpo. Jako nazwą pierwszej opcji z ostatniej pary posłużył się on wyrażeniem *drongs-pa-can*, które stanowi tłumaczenie sanskryckiego terminu *ābhiprāyika*. Ten krok stanowi przywołanie przedtantrycznej kategorii wypowiedzi o sensie domyślnym³⁰. Do kategorii *sgra ji-bzhin ma-yin* Pema-Karpo zaliczał wszelkie przypadki stosowania słów niezgodnie z powszechnie znaną konwencją. Wśród nich wyróżnił przypadki stosowania elitarnego (sekretnego) kodu. Pema-Karpo odróżniał więc w sposób precyzyjny i konsekwentny zawarte w tantrach wypowiedzi o sensie domyślnym (z użyciem normalnego słownictwa) od przypadków stosowania elitarnego kodu³¹.

6. Ocena stanowisk

Główna teza Broida, zgodnie z którą wyrażenia takie, jak *sandhyā-bhāṣa*, *sandhā-bhāṣa*, *sandhyā-bhāṣita* itp., oznaczały w indyjskiej wadźraja-nie różne klasy aktów komunikacji, nie budzi zastrzeżeń. Wątpliwości można jednak mieć co do prawdziwości pewnych twierdzeń szczegółowych tego badacza. Kwestią problematyczną wydaje się m.in. sposób rozumienia sekretnego kodu z *Tantry Hewadźry*. Traktując wyrażenia tego kodu jako wieloznaczne i określane w swym znaczeniu przez kontekst, Broido powo-

²⁹ Tenże, *Abhiprāya and Implication...*, dz. cyt. s. 9–10, 16; tenże, *Bshad thabs...*, dz. cyt. s. 35, 38–39; tenże, *Does Tibetan Hermeneutics...*, dz. cyt. s. 18–19.

³⁰ Por. tenże, *Abhiprāya and Implication...*, dz. cyt. s. 2, 6–9.

³¹ Tamże, s. 11–12, 15–16, 18–21; tenże, *Bshad thabs...*, dz. cyt. s. 35–36, 39.

łał się na tybetańską tradycję komentatorską. Nie wziął pod uwagę tego, że taki sposób rozumienia sekretne go kodu mógł zostać wprowadzony jako narzędzie reinterpretacji tantr w duchu niechętnym antynomiańskim ob- rzędom. Związane jest z tym ważne pytanie o to, które dokładnie fragmenty tantr były uznawane przez ich autorów oraz wczesnych użytkowników za wypowiedzi o sensie niedosłownym. Pierwotne poglądy na tę sprawę mo- gły się różnić od poglądów komentatorów.

Tak czy inaczej, ustalenia Broida muszą wpływać na ocenę przywoła- nych wyżej koncepcji. Pozwalają uznać, że definiując pojęcia *języka tajem- nego*, *języka półmroku* czy *języka intencjonalnego*, nie liczone się w wystar- czającym stopniu z historycznym kontekstem zagadnienia, nie uwzględnia- no różnic między poszczególnymi tradycjami wadżrajany lub ignorowano kluczowe dystynkcje przedmiotowe. Rekonstruując sens wyrażeń *sandhyā- bhāṣa*, *sandhā-bhāṣa*, *sandhyā-bhāṣita* itp., nie brano pod uwagę istnienia dwóch zasadniczo odmiennych klas semantycznych korelatów. Te klasy to wypowiedzi o sensie domyślnym (niedosłownym), w których posłużono się zwykłymi słowami, oraz wypowiedzi wykorzystujące sekretne kod. Tylko te ostatnie można uznać za charakterystyczne dla buddyzmu tantrycznego, a właściwie dla jego części. Bhattacharya zignorował wypowiedzi wykorzy- stujące kod. Jego stanowisko po prostu wymaga uzupełnienia. Poważniejszy zarzut można postawić innym badaczom. Wydaje się, że w wielu przypad- kach ignorowanie wskazanej dystynkcji przyczyniło się, czy wręcz prowa- dziło, do błędnej interpretacji rozpatrywanych zjawisk. I tak Wayman oraz Elder bezzasadnie odnieśli hermeneutyczną kategorię *wyjaśniania przez intencję* do sekretne go słownictwa z *Tantry Hewadźry*, co wspierało błędną interpretację statusu owego słownictwa³².

Eliade twierdził, że specyfika *języka intencjonalnego* opiera się na ezo- terycznym charakterze i wieloznaczności jego słownictwa. Słynny fenome- nolog nie odróżniał przy tym wyraźnie sensów nadawanych na mocy se- kretnej konwencji od sensów przenośnych. Dał temu wyraz, mówiąc o „tek- stach zaszyfrowanych w języku intencjonalnym i alegorycznym”³³. Eliade przyjmował, że każde z wyrażeń *języka intencjonalnego* posiada wiele sen- sów ważnych w perspektywie praktyki tantrycznej. Teza ta, jeśli odnosić ją do sekretne go kodu, nie została uzasadniona w przekonujący sposób. Wie- loznaczność pewnych wyrażeń może mieć charakter wtórny, wymuszony przez potrzebę reinterpretacji autorytatywnych tekstów. Teza, zgodnie z którą w rozwoju świadomości „homologii i konwergencji” różnych dziedzin

³² Poza tym Wayman i Elder zignorowali wiarygodne ustalenia Bhattacharyi dotyczące kwestii etymologicznych.

³³ M. Eliade, dz. cyt., s. 265.

rzeczywistości ważną rolę odgrywają wieloznaczne wyrażenia, może być prawdziwa. Nic jednak nie wskazuje na to, by funkcji tej nie mogły pełnić wyrażenia o sensach powszechnie znanych.

Zwolennicy koncepcji *języka tajemnego* byli skłonni ignorować rolę przypisywanych Buddzie wypowiedzi o sensie niedosłownym, w których wykorzystano normalne słownictwo. Przejawia się to w dążeniu do literalnej interpretacji wszelkich kontrowersyjnych zaleceń formułowanych w tantrach. Podejście to stanowi nadużycie. Ustalenia Broida nie dyskwalifikują ani poglądu o ważnej roli bulwersujących praktyk we wczesnej wadźrajanie, ani omówionego przekonania o zasadniczej zmianie, jak się dokonała w sposobie rozumienia *języka tajemnego* (od środka gwarantującego adeptom bezpieczeństwo do narzędzia ugrzecznionej reinterpretacji autoritatywnych tekstów). Ze względu na wyniki badań Broida, uzasadnienie przywołanych stanowisk wymagałoby jednak pewnych przewartościowań oraz uwzględnienia dodatkowych dystynkcji. Warto byłoby w tym kontekście również zapytać o ewentualne korzyści, jakie indyjscy interpretatorzy tantr mogli czerpać z ignorowania różnicy między dwoma klasami wypowiedzi. Korzyść mogła polegać na uwiarygodnieniu nieantynomiańskiej wykładni kodowanych wypowiedzi na temat kontrowersyjnych praktyk rytualnych, w sytuacji, w której pewne niekodowane zalecenia, z pozoru antynomiańskie, miały sens przenośny.

Część badaczy twierdzi, że w buddyjskich tantrach nie znajduje wyrazu religijność antynomiańska, a wszelkie zalecenia dotyczące kontrowersyjnych zachowań należy rozumieć metaforycznie. Zgodnie z tym stanowiskiem, pojęcie tantrycznego *języka tajemnego*, którego słownictwo odnosi się do obrzędów bulwersujących profanów, jest konstruktem stworzonym przez badaczy i pozbawionym realnego odpowiednika³⁴. Zwolennikom takiego punktu widzenia można zarzucić dokonanie pochopnego uogólnienia oraz apologetyzm w stosunku do współczesnych (dbających o moralny rygorizm) postaci wadźrajan. Pierwszy zarzut sprowadza się do ignorowania różnicy między pewnymi zaleceniami, które ewidentnie godzą w pryncypia buddyjskiej moralności (zaleceniami o sensie niedosłownym, jak wykazał Broido), a innymi dyrektywami dotyczącymi mniej czy bardziej kontrowersyjnych zachowań rytualnych. Obecność takich zachowań we wczesnej wadźrajanie trudno bowiem kwestionować, nawet jeśli ich zasięg (przedmiotowy i podmiotowy) pozostaje sporny.

Umiarkowanego stanowiska w sprawie antynomiańskiego charakteru wczesnej wadźrajanie broni Christian Wedemeyer. Sądzi on, że tantryczny buddyzm powstał w kręgach monastycznych, zaś rytualne przekraczanie

³⁴ Por. część 2.

norm od początku symbolizowało gnozę, czyli tradycyjny cel buddyjskich mistyków. Osiągnięcie tego celu wiązano z eliminacją dychotomicznych schematów pojęciowych, również tych, które leżą u podstaw wartościowania ludzkich zachowań. Wedemeyer twierdzi, że co najmniej część kontrowersyjnych dyrektyw formułowanych w tantrach była nośnikami sensu zarówno metaforycznego (związanego z gnozą), jak i dosłownego³⁵. Rozpatruje w tej perspektywie m.in. o zalecenia spożycia pięciu rodzajów mięsa (wołowina, psie mięso, mięso słonia, konina i mięso ludzkie) i tzw. pięciu ambrozji (ekskrementy, uryna, krew, nasienie i szpik/mięso). Zdaniem Wedemeyera, wskazania te były realizowane w ramach specjalnych obrzędów. W takich antynomiańskich rytuałach miała brać jednak udział bardzo wąska grupa osób najbardziej zaawansowanych w duchowym rozwoju. Udział ów był ograniczany do krótkiego okresu w życiu adepta. Tego rodzaju obrzędy funkcjonowały jako przekonujące potwierdzenie gruntownej przemiany adepta (rozumianej w duchu *stricte* buddyjskim). Miały z natury charakter elitarny i wyjątkowy, gdyż warunkiem ich psychologicznej skuteczności było respektowanie dystynkcji *czyste-nieczyste* oraz opartych na niej norm zachowania jako wyznaczników normalnej egzystencji³⁶. Zdaniem Wedemeyera, w religijnej praktyce wczesnej wadźrajany nie funkcjonował model świętości oparty na idei permanentnej i wszechstronnej liminalności (obejmującej trwałą postawę transgresji w stosunku do przyjętych norm zachowania)³⁷.

Wedemeyer nie twierdzi, że w opisany sposób funkcjonowały we wczesnej wadźrajanie wszelkie kontrowersyjne dyrektywy. Amerykański badacz przypomina, że szokujące metafory były stosowane w buddyzmie od dawna w celu wzmocnienia siły przekazu. Zwraca też uwagę, że w samych tantrach eksplikowano przenośny sens zaleceń łamania podstawo-

³⁵ Wedemeyer wydaje się przeceniać oryginalność tego elementu swego stanowiska, co jest związane z uproszczoną interpretacją dokonań innych badaczy. I tak Snellgrove, upierając się przy dosłownej interpretacji bulwersujących dyrektyw w tantrach, nie kwestionował przecież symbolicznego wymiaru (rytualnych) realizacji tych dyrektyw (wymiaru konotowanego przez stosowne sformułowania). Por. Ch. Wedemeyer, *Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology & Transgression in the Indian Traditions*, Columbia University Press, New York 2013, s. 108–109.

³⁶ Wedemeyer sądzi, że w ramach antynomiańskich rytuałów, dochodziło do zacierania granicy między dwoma znaczeniami i dwoma klasami semantycznych korelatów wypowiedzi dotyczących antynomiańskich zachowań. Zjawisko to odpowiada występującemu w reklamie zacieraniu granicy między dziedziną produktów o charakterze praktycznym a dziedziną pożądaných stanów psychicznych, takich jak komfort, poczucie bezpieczeństwa, szczęście. Wedemeyer odwołuje się do koncepcji semiotyki konotacyjnej R. Barthesa. Zob. tamże, s. 121–125.

³⁷ Prezentację i uzasadnienie tez przywołanych w tym ustępie znaleźć można w: tamże, m.in. s. 125–132, 149–152, 171–192.

wych zasad moralnych (zalecenia zabójstwa, kłamstwa, kradzieży i cudzołóstwa)³⁸. Wedemeyer zdaje się sądzić, że nawet rytualna, sporadyczna i ograniczona do religijnej elity realizacja takich dyrektyw bezpośrednio godzących w podstawy buddyjskiej moralności nie mogła mieć miejsca. To stanowisko jest bardziej przekonujące, jeśli zgodzić się z amerykańskim badaczem co do tego, że autorami nawet tych tantr, które są uznawane za antynomiańskie, są mnisi, czyli osoby mocno związane z buddyjską tradycją i podlegające zakonnej dyscyplinie. Dyrektywy, które bezpośrednio godzą w podstawy buddyjskiej moralności, reprezentowałyby więc wyróżnioną przez Broida klasę wypowiedzi o sensie domyślnym i sformułowanych z użyciem normalnego słownictwa. Wedemeyer nie rozstrzyga tego, czy i jakie inne dyrektywy można zaliczyć do owej klasy. Zwraca jednak uwagę na to, że lektura komentarzy do tantr nie jest rozstrzygająca w tej kwestii. Komentarze mogą bowiem ograniczać się do eksplikacji znaczenia metaforycznego, ignorując równoległy sens dosłowny jako oczywisty³⁹.

Wedemeyerowska interpretacja części kontrowersyjnych zaleceń formułowanych w tantrach jako wypowiedzi semantycznie dwuwymiarowych jest przekonująca. Wątpliwości może natomiast budzić teza, zgodnie z którą rytualne zachowania antynomiańskie były czymś skrajnie rzadkim. Wedemeyer wiąże ją z dwoma przekonaniem. Przyjmuje, że zachowania antynomiańskie akceptowano wyłącznie jako zwieńczenie wysoce uciążliwej praktyki (raczej jako sugestywne potwierdzenie przemiany, niż jako środek ją umożliwiający) oraz że subiektywna skuteczność takich zachowań była oparta na postrzeganiu ich jako wyjątkowych⁴⁰. Przekonania te nie odpowiadają sposobowi rozumienia we wczesnej wadźrajanie rytualnego stosunku seksualnego (w kontekście buddyjskiej tradycji również on stanowi zachowanie bulwersujące). Widziano w nim bowiem wielowymiarową technikę, do której adept po inicjacji odwoływał się wielokrotnie i w stosowaniu której się doskonalił. Akceptacja stanowiska Wedemeyera wymaga więc potraktowania seksualnej jogi w sposób odmienny od zachowań *stricte* antynomiańskich. Podejście takie można przekonująco uzasadnić, twierdząc, że w przypadku praktyk seksualnych konflikt z buddyjskimi normami jest niezamierzonym skutkiem odwołania się do działań, u źródeł których leży fascynacja symboliką seksualną i wiara w transformacyjny potencjał orgazmu (istotą działań ściśle antynomiańskich jest zaś rytualne naruszenie obowiązujących norm).

³⁸ Zob. tamże, s. 109–110, 112.

³⁹ Tamże, s. 110–111.

⁴⁰ Tamże, s. 122–124, 192.

Tak, czy inaczej, interpretacyjny model zaproponowany przez Wedemeyera nie wchodzi w konflikt z omówionymi ustaleniami Broida. Wedemeyer ani nie wyklucza obecności w tantrach zaleceń o sensie (wyłącznie) niedosłownym, w których wykorzystano normalne słownictwo, ani nie kwestionuje istnienia sekretne go kodu. Dzięki uwzględnieniu Wedemeyerskiego modelu można uniknąć konieczności wyboru między dosłowną i przenośną interpretacją kontrowersyjnych dyrektyw formułowanych w tantrach. Trzecia opcja, wskazywana przez Wedemeyera, wydaje się być w wielu przypadkach opcją właściwą. Należy jednak pamiętać o tym, że opinia, jaką w tej sprawie mieli autorzy i wcześnie użytkownicy tantr, nie musi się pokrywać ze stanowiskiem komentatorów.

7. Zakończenie

M. Broido poddał wszechstronnej analizie sposób funkcjonowania w wadźrajanie sanskryckich wyrażen, których składniki są derywatami pierwiastków *dhā* (z przedrostkiem *sam-*) oraz *bhāṣ*. Broido wykazał, że należy wyróżnić dwie radykalnie odmienne klasy aktów komunikacji językowej, do których w wadźrajanie odnoszono tego rodzaju wyrażenia. Pierwszą klasę tworzą przypisywane buddzie wypowiedzi, których właściwy sens jest sensem niedosłownym czy domyślnym. W ramach takich wypowiedzi poszczególne słowa zostały użyte zgodnie z powszechną konwencją, ale dzięki kontekstowi uzyskały znaczenie szczególne. Drugą klasę tworzą wypowiedzi wykorzystujące sekretne kod znany wyłącznie inicjowanym adeptom. W tym przypadku słów użyto zgodnie z konwencją elitarną i tajemną. Sytuację komplikuje wtórne odniesienie rozpatrywanych wyrażen sanskryckich przez komentatorów do jednego z wyróżnianych sposobów interpretacji tantr. Broido wykazał, że stworzone przez badaczy buddyzmu tantrycznego koncepcje *języka półmroku* oraz *języka intencjonalnego* (jako szczególnych sposobów komunikacji charakterystycznych dla wadźrajany) są błędne. Jego ustalenia powinny zostać wzięte pod uwagę również przez zwolenników poglądu o zmianie statusu tzw. języka tajemnego, która została wymuszona przez dążenie do eliminacji czy ograniczenia roli kontrowersyjnych praktyk. Wyniki badań Broida zostały wyżej zestawione z konstatacjami Ch. Wedemeyera. Pozwala to spojrzeć na te pierwsze w szerszej perspektywie i uniknąć formułowania wniosków z pominięciem innych ważnych zjawisk językowych występujących w tantrach.

Bibliografia

- Bhattacharya V., *Sandhābhāṣā*, „The Indian Historical Quarterly” 1928, IV, 1, s. 287–296.
- Broido M. M., *Intention and Suggestion in the Abhidharmakośa: sandhābhāṣā Revisited*, „Journal of Indian Philosophy” 1985, t. 13, z. 4, s. 327–38.
- Broido M., *Does Tibetan Hermeneutics Throw Any Light on Sandhābhāṣa*, „The Journal of Tibetan Society” 1982, t. 2, s. 5–39.
- Broido M., *Bshad thabs: Some Tibetan Methods of Explaining the Tantras*, [w:] *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy. Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium Held at Velm–Vienna, Austria, 13–19 September 1981*, red. E. Steinkellner, H. Tauscher, t. 2, wyd. 2, Motilal Banarsidas Publishers, Delhi 1995, s. 15–45.
- Broido M. M., *Abhiprāya and Implication in Tibetan Linguistics*, „Journal of Indian Philosophy” 1984, t. 12, z. 1, s. 1–33.
- Davidson R. M., *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of Tantric Movement*, Columbia University Press, New York 2002.
- Elder G. R., *Problems Of Language In Buddhist Tantra*, [w:] *Buddhist Concepts*, red. P. Williams, Routledge Taylor and Francis Group, t. 6, London–New York 2005, s. 58–74.
- Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, PWN, Warszawa 1997.
- Snellgrove D. L., *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts*, Oxford University Press, London 1959.
- Steinkellner E., *Remarks On Tantric Hermeneutics*, [w:] *Proceedings Of The Csoma De Kőrös Memorial Symposium*, red. L. Ligeti, „Bibliotheca Orientalis Hungarica” 1978, nr 23, Akadémiai Kiadó, Budapest, s. 445–458.
- Wayman A., *Twighliht Language and a Tantric Song*, [w:] tenże, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esoterism*, Routledge & Kegan Paul, London 1973, s. 128–135.
- Wedemeyer Ch., *Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology & Transgression in the Indian Traditions*, Columbia University Press, New York 2013.

Summary

Controversies on the Peculiar Acts of Verbal Communications in Tantric Buddhism

Some modern scholars have been trying to identify the specificity of verbal communication acts which are called *sandhyā-bhāṣa*, *sandhā-bhāṣa*, *sandhyā-bhāṣita* etc. in Tantric Buddhism scriptures. The acts have been usually considered to be characteristic of Vajrayāna and treated uniformly as instances of distinctive language or of special use of language. Yet the fundamentally different interpretations have been offered. The most important of them are discussed in the paper. They are considered regarding Michael M. Broido’s research results. Broido’s findings are juxtaposed with Christian Wedemeyer’s arguments to avoid precipitate conclusions.

Keywords: Tantric Buddhism, *sandhyā-bhāṣa*, *sandhyā-bhāṣita*, esoteric language, *twilight language*, Buddhist hermeneutics, antinomian directives

Zusammenfassung

Die Auseinandersetzung um die Natur der für tantrischen Buddhismus charakteristischen sprachlichen Kommunikationsakte

Eine der Fragen, die die Forscher des tantrischen Buddhismus seit langem interessiert, ist der Charakter der sprachlichen Kommunikationsakte, auf die sich die Bezeichnungen *sandhyā-bhāṣa*, *sandhā-bhāṣa*, *sandhyā-bhāṣita* usw. im Sanskrit beziehen. In der wissenschaftlichen Literatur wurden üblicherweise diese Akte ganzheitlich behandelt – als Fälle, wo eine Geheimsprache, Intentionssprache oder eine Sprache der Dämmerung verwendet wurde – und für charakteristisch für Vajrajana (in anderen Formen des Buddhismus abwesend) gehalten. Dabei funktionierten grundsätzlich unterschiedliche Interpretationen der betrachteten Kommunikationsakte. Im Artikel wurden die wichtigsten Konzepte dargestellt und bewertet. Die Bewertungen lehnen sich an die bahnbrechenden Befunde von Michael M. Broido an. Die Forschungsergebnisse von Broido wurden mit den Feststellungen von Christian Wedemeyer konfrontiert, was für die ersten eine breitere Perspektive eröffnet und Schlussfolgerungen vermeiden lässt, die andere wichtige Sprachphänomene in Tantra ausblenden.

Schlüsselworte: tantrischer Buddhismus, *sandhyā-bhāṣa*, *sandhyā-bhāṣita*, Geheimsprache, Sprache der Dämmerung, buddhistische Hermeneutik, antinomianische Empfehlungen

Information about Author:

MAREK SZYMAŃSKI, habilitated doctor, Institute of Philosophy, Maria Curie-Skłodowska University, Poland; address for correspondence: Instytut Filozofii UMCS, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, PL 20-031 Lublin; e-mail: marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl

