

Joanna Grela

PRZEKAZYWANIE NIEWYRAŻALNEGO. PRZYKŁAD TYBETAŃSKICH INICJACJI

Tybetańska filozofia języka nie jest monolitem. Jest silnie związana z epistemologią i określanymi przez nią warunkami prawomocnego poznania (tyb. *tshad ma*), a te bazują na ontologicznych rozstrzygnięciach buddyzmu. Najpowszechniej uznawanymi w Tybecie stanowiskami filozoficznymi były różne odmiany indyjskiej madhjamaki. Zarówno ona, jak i pozostałe – wcześniejsze i późniejsze – szkoły filozoficzne buddyzmu indyjskiego rozróżniają tak zwane dwie prawdy (pal. *dvasacca*, sanskr. *dvasatya*)¹. Podobnie czyni buddyzm tybetański.

Słowo „prawda” (tyb. *bden pa*) jest w kontekście poniższych rozważań używane w sensie epistemologicznym, a nie ontologicznym, dotyczy przede wszystkim sposobu ujmowania rzeczywistości, a nie sposobu jej istnienia. Niezależnie od przyjmowanej dla każdej z prawd definicji wszystkie systemy zgodne są co do tego, że owe dwie prawdy opisują wszelkie poznawalne zjawiska. Symultaniczne rozpoznawanie obu prawd to poznanie natury wszystkich zjawisk.

Każda ze szkół nieco inaczej interpretuje pojęcia dwu prawd: względnej, inaczej konwencjonalnej, skrywającej (pal. *sammuti*, sanskr. *saṃvṛti*, tyb. *kun rdzob*) oraz ostatecznej (*paramattha*, *paramārtha*, *don dam*)². W kontekście tybetańskich praktyk tantrycznych i upoważniających do ich wykonywania inicjacji prawda względna to sposób przejawiania się zjawisk, uporządkowanie ich w łańcuchy przyczynowo-skutkowe. Jeśli poznanie przebiega w trybie dualistycznym, wyróżniony jest pod-

¹ Podwaliny tej doktryny znajdujemy w *Anguttara nikāya* I:60, gdzie jest mowa 1. o referencyjności, o bezpośrednim wyrażaniu, 2. o sensie, który możemy jedynie wyinterpretować.

² Na temat tybetańskich interpretacji dwóch prawd w szkołach sarwastiwady, sautantriki, swantantriki, jogacary i prasangiki najszerzej pisali: G. Newland, *Apparence et réalité*, Schoten 2000 oraz G. G. Dreyfus, *Les deux vérités selon les quatres écoles*, Marzens 2000.

miot i przedmiot. Prawda ostateczna oznacza pustą naturę zjawisk, ich niesamoistność, relacyjność i tryb niedualistyczny. Uwzględnienie i rozdzielenie dyskursu na wymienione dwie perspektywy, dwie prawdy, wydają się kluczem do rozstrzygnięć dotyczących języka, jego funkcji i szerzej – opisu oraz objaśniania rzeczywistości na gruncie tybetańskiej tradycji.

Jeśli język uważany jest za referencyjny, jak w szkołach religijnych *gelug* (tyb. *dge lugs*) i *sakja* (*sa skya*), to jedynie w odniesieniu do przedmiotów z poziomu prawdy względnej. Do tego poziomu odnoszą się tybetańskie traktaty epistemologiczne, podnosząc kwestię komunikacji oraz języka, czyniąc rozróżnienie na „wyrażające” (*bjod byed*) i „wyrażane” (*bjod bya*). Przypomina to dystynkcję wprowadzoną w lingwistyce przez de Saussure’a³, który w obrębie znaku językowego, słowa, wyróżnił elementy: *le signifiant*, czyli obraz akustyczny, oraz *le signifié*, czyli pojęcie⁴. Szwajcarski językoznawca uznaje całkowitą arbitralność związku między wymienionymi elementami, z czym zgodziłyby się tylko niektóre – nominalistyczne⁵ – tybetańskie koncepcje języka.

Zjawiska z poziomu prawdy ostatecznej są zaś przez tybetańskich autorów religijnych (choć niekoniecznie przez wszystkich filozofów⁶) sytuowane poza pojęciami i poza dyskursem werbalnym, uchodzą za domenę niewyrażalnego doświadczenia⁷. Jest ono celem zabiegów soterycznych i jako takie jest przybliżane adeptom na rozmaite sposoby. Jedną z podstawowych procedur ukazywania i nawiązywania kontaktu z niewyrażalną sferą prawdy ostatecznej i wyzwajającego doświadczenia jest tantryczna inicjacja upoważniająca do dalszej praktyki duchowej. Jej celem jest ukazanie adeptowi perspektywy prawdy ostatecznej czy też – jak obrazowo nazywają to Tybetańczycy – zasianie ziarna, które zaowocuje (tyb. *smin byed kyi dbang*) wpięrow doświadczeniem jednorazowym, a w końcu nieprzerwanym.

Inicjacja tantryczna to system znaków, kodów i procedur – reprezentujących i odsyłających do owej prawdy ostatecznej w pewien szczególnie sposób. Tantra, obok wspomnianej koncepcji dwóch prawd, dodatkowo bazuje na podziale zjawisk (tyb. *snang ba*) na czyste (*dag pa*) i nieczyste (*ma dag pa*), a buddyzm, jak wzmiankowano, uznaje za możliwe postrzeganie dualistyczne bądź niedualistyczne. Te dwa możliwe sposoby doświadczania rzeczywistości są w tantrze powiązane z teorią subtelnego, świetlistego ciała. Wedle tantry oprócz dostępnego w zwykłej percepcji

³ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Wiesbaden 1968, s. 272.

⁴ Na gruncie indyjskim zestawiane z *śabda* i *artha* – K. K. Rāja, *Indian Theories of Meaning*, Madras 1969, s. 11.

⁵ Typowym przedstawicielem takiego podejścia jest Sakya Pandita, XIII wiek. Zob. J. Grela, *Sa-skya Pandi-ta*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk et al., t. 10, Lublin 2009, s. 378–379.

⁶ Według adherentów szkoły *prasangiki* prawdę ostateczną można opisać dzięki metodzie *prasangapadany*, która ma charakter negatywny (apofatyczny) i w której wykorzystywana jest tak zwana negacja nieimplikacyjna (sansk. *prasajyapratishedha*).

⁷ Tybetańczycy powołują się często na słowa Marpy (XI wiek) o niemowie kosztującym cukru, który doświadcza smaku, ale nie może go opisać – za Khenchen Thrangu Rinpoche, *Crystal Clear: Practical Advice for Mahamudra Meditators*, Hongkong–Kathmandu 2004, s. 78.

ciała – podlegającego fizycznym przemianom i śmierci – mamy lub możemy mieć jeszcze ciało zbudowane z subtelnej energii, światła. Podobnie jak w ciele fizycznym występują systemy: nerwowy, krwionośny itp., tak ciało subtelne zawiera system kanałów (sansk. *nāḍī*; tyb. *rtsa*), w których cyркуluje subtelna energia (sansk. *prāṇa*, *vāyu*; tyb. *rlung*; „wiatr”). Gdy owe energie krążą w bocznych kanałach, postrzeganie odbywa się w trybie dualistycznym, a działania podjęte pod ich wpływem prowadzą do gromadzenia karmana i odradzania się w sansarze. Kiedy subtelne energie – odpowiedzialne za percepcję, reakcje emocjonalne i myślowe – znajdują się w centralnym kanale, ułatwiony staje się dostęp do subtelnych poziomów ciała i świadomości, co podług tantry można wykorzystać do wygenerowania własnego ciała w formie tantrycznego bóstwa oraz do niedualistycznego postrzegania rzeczywistości i doświadczenia rzeczywistej natury umysłu.

Według tantry można zatem postrzegać albo zwykły, tak zwany nieczysty świat, co jest domeną większości istot, albo też, gdy jest poza dualizmem, można postrzegać świat czysty, tak zwaną czystą krainę (*zhing khams*) z formami (na przykład punktami) światła. Zwykły świat i percepcja dualistyczna to w tantrze zawsze domena prawdy konwencjonalnej. Widzenie czyste (*dag snang*) to efekt realizacji duchowego celu, oświecenia.

Tybetańska szkoła filozoficzna rangtong (*rang stong*) sytuuje w obrębie prawdy ostatecznej jedynie abstrakcyjny aspekt pustej natury, niesamoistności zjawisk oraz rozpoznającą to świadomość, zaś formy ze światła to domena prawdy konwencjonalnej, ponieważ istnieją dopóty, dopóki istnieją odczuwające istoty, a zatem zależą od przedmiotu poznania⁸. Szkoła szentong (*gzhan stong*) sytuuje bóstwa i czyste krainy poza czasem⁹, w domenie prawdy ostatecznej, choć przyznaje, iż mimo że same są nieuwarunkowane, ich doświadczanie przez istoty nieoświecone jest uwarunkowane¹⁰.

Tak czy inaczej, niezależnie od tego, w obrębie której z dwóch perspektyw lokowane są bóstwa medytacyjne¹¹, wizualizacje samych bóstw oraz form światła stanowią na etapie treningu dla każdej ze szkół metodę, etap pośredni. Z punktu widzenia początku tantrycznej ścieżki, czyli z perspektywy dualistycznego sposobu postrzegania, bóstwa te ujmowane są jako zewnętrzne względem adepta; stanowią wyraz właściwości buddy czy guru, a zarazem metodę – coś, z czym adept ma się utożsamić, by wspomóc i przyspieszyć własną realizację pożądanych cech. Wskutek technik tantry jej adherent ma z czasem wyeliminować dystynkcję przedmioto-

⁸ P. Williams, *Buddyzm mahajana*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2001, s. 121–122.

⁹ Rang byung rdo rje, *De bzhin gshegs pa'i snying po bstan pa*, [w:] *Nyingpo Tenpa with oral commentary by Khenchen Thrangu Rinpoche*, tłum. P. Roberts, Nitartha Institute 1996, IV–VI.

¹⁰ S. K. Hookham, *The Buddha Within. Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of Ratmagotravibhaga*, New York 1991, s. 243.

¹¹ Na temat hipotetycznej genezy bóstw medytacyjnych zob. J. Grela, *Koncepcja i rola bóstw w buddyźmie tybetańskim*, „Politeja” 2011, nr 2 (18), s. 135–146; więcej na temat ich statusu ontycznego: J. Grela, *Mahakala. Sześcioreki strażnik w buddyźmie tybetańskim*, Kraków 2005, s. 84–106.

wo-podmiotową i postrzegać zjawiska bezstronnie, jako różne formy światła¹²; percepcja i reakcja nie są wówczas zapośredniczone przez słowa czy ograniczające pojęcia abstrakcyjne.

Aby jednak korzystać z większości technik tantrycznych, jak utożsamianie się z bóstwem medytacyjnym należącym do wyższych klas tantry, adept musi być inicjowany. Buddyizm mahajany zaadaptował sanskrycki termin *abhiṣeka*, czyli „spryskanie, namaszczenie”, stosowany w różnych kontekstach rytualnych starożytnych Indii, na przykład w wypadku namaszczenia króla. Jak zauważa Reginald Ray, ów sanskrycki termin występuje w literaturze mahajany w odniesieniu do osiągnięcia ostatniego stopnia ścieżki, poziomu buddy, czyli zostania królem doktryny, królem dharmy¹³. W późniejszej tradycji tantrycznej „inicjacja” to obrzęd przejścia¹⁴, ukazanie adeptowi innej perspektywy – prawdy ostatecznej – i upoważnienie do wykonywania ćwiczeń mających na celu uwewnętrznienie tejże perspektywy.

Wedle słownikowej definicji tybetański *dbang*, odpowiednik sanskryckiego terminu *abhiṣeka*, tłumaczony na Zachodzie jako „inicjacja”, to w oryginale przede wszystkim: „moc”, „możność”, „kontrola”, „władza”, „wpływ”¹⁵. Tybetańskie słowo *dbang* w złożeniach znaczy: „zmysły”, „władca”, „podporządkowywanie”. Innym określeniem „inicjacji” jest zwrot czasownikowy *dbang bskur*, czyli „przekaz, udzielenie mocy”. I choć w tybetańskiej procedurze inicjacyjnej często występuje faza spryskania wodą, termin wybrany przez tłumaczy jako ekwiwalent terminu sanskryckiego ma inną etymologię, choć częściowo pokrywający się zakres semantyczny.

Inicjacja wymaga kwalifikacji i przestrzegania procedur tak ze strony udzielającego jej celebransa, jak i poddawanego jej adepta. Obaj powinni mieć altruistyczną motywację mahajany oraz dotrzymywać swych ślubów. Celebrans dodatkowo sam powinien wcześniej otrzymać daną inicjację i zinternalizować ukazywaną przez nią perspektywę prawdy ostatecznej.

Przygotowania podejmowane przez adepta, warunkujące stopień skuteczności inicjacji, to rozmaite praktyki wstępne stopniowej ścieżki sutr oraz tantr. Dzięki nim oraz na bazie wrodzonej natury buddy (tyb. *bde bzhin snying po*), czyli metafizycznej bazy umożliwiającej oświecenie, może w trakcie inicjacji zejść świadome, choćby krótkotrwałe, doświadczenie natury wszystkich zjawisk. Popularne w Tybecie typologie wyróżniają trzy grupy adeptów: 1. o najwyższych zdolnościach (*dbang po rab*), czyli odpowiednio oczyszczonych, dla których liturgia inicjacji jest mocno zredukowana bądź pozbawiona części obrzędowej. W ich przypadku do uzyskania wyzwalającego wglądu może dojść już w trakcie inicjacji; 2. o średnich

¹² Lama Yeshe, *Introduction to Tantra. A Vision of Totality*, tłum. J. Landaw, Boston 1989, s. 143.

¹³ R. A. Ray, *Secret of the Vajra World. The Tantric Buddhism of Tibet*, t. 2, Boston–London 2002, s. 195.

¹⁴ W tradycji tybetańskiej w inicjacji nie odnajdujemy klasycznych faz, zwłaszcza fazy liminalnej, wyróżnianej przez wczesnych antropologów.

¹⁵ *Bod rgya tsiḡ mdzod chen mo*, Pekin 1984, t. 2, s. 1928.

zdolnościach (*dbang po bring ba*); 3. o najniższych zdolnościach (*dbang po tha ma*)¹⁶. W przypadku dwóch ostatnich typów adeptów inicjacja ma zaktywizować proces stopniowego oczyszczania zasłon metafizycznej niewiedzy (sanskryt. *avidyā*, tyb. *ma rig pa*) i przekształcania ich w mądrość, nieprzejawione właściwości. Słubowania związane z inicjacją mają ukształtować późniejszą praktykę adepta.

W tradycji tybetańskiej występują różne typy inicjacji. Najpopularniejsza, tak zwana przyczynowa inicjacja, która wywołuje dojrzewanie (*smin byed rgyu'i dbang*), składa się z wielu faz mających na celu umożliwienie adeptowi nawiązania kontaktu z perspektywą ostateczną. Dawniej w Indiach bądź Tybecie – jak podają biografie rozmaitych nauczycieli¹⁷ – udzielano jej tylko jednej bądź kilku osobom. Jak można zaobserwować współcześnie¹⁸, ilość uczestników nie jest ograniczana, a w trakcie ceremonii niekoniecznie jest wyjaśniana cała wizualizacja. Nie w pełni świadome uczestnictwo i nierozumienie jej przebiegu jest traktowane jako tak zwane błogosławieństwo (*byin rlabs*), ustanawiające pomyślny związek (*rten 'brel*) z praktyką na przyszłe wcielenia.

Buddyjskie tradycje tantryczne w dużej mierze przejęły wedyjski model przebiegu ceremonii inicjacji, używane w Indiach substancje i naczynia obrzędowe. Wykorzystują jednak własne formuły słowne (mantra) oraz diagramy (mandala). Choć początkowo inicjacje przekazywane były w sposób niesformalizowany, z czasem ceremonie stały się ściśle skodyfikowane. Przekazywane przez tradycję od wielu setek lat znaki (obiekty postrzegane zmysłowo, zdarzenia, pojęcia), kody (sposoby organizacji znaków) i procedury stosowane w trakcie inicjacji wydają się w swej zasadniczej części niezmiennie, a ich związek z perspektywą ostatecznej prawdy uważany jest za inherentny, a nie arbitralny. Uchodzą za umożliwiający tantryczną transformację aspektów nieczystych adepta w czyste¹⁹.

Poszczególne fazy inicjacji mogą być opisywane i interpretowane na różne sposoby. Tybetańczycy używają określeń: poziom zewnętrzny, wewnętrzny i sekretny (*phyi, nang, gsang*)²⁰. Pierwszy odpowiada etnograficznemu opisowi; mamy tu do czynienia z denotacją znaku. Drugi to odczytanie symboliki kulturowej; stosowane przedmioty, substancje etc. są traktowane jako symboliczne, konotują. Trzeci zaś dotyczy procesów, które powinny się dokonać; to poziom transformacji i ma wprowadzić w perspektywę prawdy ostatecznej.

¹⁶ Taranatha, *Skyes bu gsum gyi man ngag khrid yig*, [w:] *dPal ldan shangs pa bka' brgyud kyi gser chos rnam lnga*, t. 4, Sonada 1982, s. 437–704.

¹⁷ Zob. na przykład *Bla ma khyung po rnal 'byor gyi rnam thar zur tsam*, [w:] *dPal ldan shangs pa bka' brgyud kyi gser chos rnam lnga lnga*, op. cit., s. 59–144.

¹⁸ Od połowy lat 90. wielokrotnie brałam udział w ceremoniach inicjacji różnych tybetańskich szkół i tradycji jako tłumacz, w Europie i w Indiach.

¹⁹ Koncepcje tę przybliżają: Bokar Ripotché, Khenpo Deunyeu, *Le pur et l'impur. Regard sur le vajrayana*, tłum. Tcheuky Sèngué, Rintchen Tsomo, Eguilles 1986, s. 45–50.

²⁰ Przegląd kluczowych interpretacyjnych daję Tsongkhapa, *rGyud bshad thabs kyi man ngag gsal bar bstan pa*, [w:] *gSung 'bum*, t. 5, New Delhi 1979, s. 206–408.

Część wstępna inicjacji obejmuje: ustalenie daty według kalendarza lunarnego, oczyszczenie miejsca, przygotowanie się mistrza-celebransa (recytacje, wizualizacje), przygotowanie i konsekrowanie używanych w trakcie samej inicjacji przedmiotów i substancji, rytualne oczyszczenie adeptów konsekrowaną wodą, wizualizację i recytację, usunięcie sił, które mogłyby przeszkadzać w ceremonii, przy pomocy wizualizacji i przedmiotu zwanego *bgegs gtor*, będącego figurą ulepioną z mąki i ozdobioną masłem. Dalsze etapy to: mentalna budowa kręgu ochronnego dla miejsca, w którym odbywa się ceremonia, przedstawienie linii transmisji danej inicjacji, symboliczne składanie ofiar (na przykład poprzez sformalizowany gest i wizualizację) przez adeptów i recytacje formułki-prośby, ślubowania schronienia, altruistycznego nastawienia, modlitwa i prośba o otwarcie bram mandali bóstwa.

Przebieg części głównej inicjacji zależy od klasy tantry. W tantrach z rozbudowaną częścią rytualną akcent jest kładziony na oczyszczenie percepcji adepta²¹. Inicjacja związana z tak zwaną tantrą czynu (tyb. *bya rgyud*; sanskr. *kriyātantra*) przebiega w kilku etapach. Inicjowani na początku ceremonii mają zazwyczaj czoła przepasane wstęgą, zatkniętą za uszami, symbolizującą niewiedzę – niemożność widzenia czystego aspektu rzeczywistości. Pierwszym etapem części głównej inicjacji adepta jest ofiara dla bóstwa medytacyjnego, polegająca na rzuceniu girlandy kwiatów lub kwiatu, a miejsce, w które upadnie kwiat, ma wskazać związek z konkretnym aspektem oświecenia i pozwolić adeptowi na jego ujście, zobaczenie mandali bóstwa. Etap następny to inicjacja wody (tyb. *chu'i dbang*; sanskr. *udākābhīṣeka*). Woda w rytualnej wazie (*bum pa*; *kalaśa*), symbolizującej pałac bóstwa, jest konsekrowana przez celebransa, który – podobnie jak adepci – wizualizuje w niej bóstwo medytacyjne. Uczestnicy inicjacji są następnie dotykani wazą i piją z niej wodę lub płuczą wodą usta. Na poziomie transformacji czynność ta jest uważana za oczyszczającą fizyczne ciało adepta ze splamień, pozwalając mu w dalszych praktykach tantrycznych wizualizować ciało bóstwa. Kolejny etap to inicjacja korony (tyb. *cod paṅ gyi dbang*; sanskr. *mukūṭābhīṣeka*). Uczestnicy są dotykani koroną symbolizującą uniwersalnego władcę (sanskr. *cakravartin*). Efektem ma być uzyskanie w przyszłości fizycznych znamion buddy, których listy wymieniają pisma zarówno kanonu palijskiego, jak i mahajany²².

W wypadku tak zwanej tantry zachowania (tyb. *spyod rgyud*; sanskr. *cāryatantra*) po wymienionych powyżej etapach dołączone są kolejne: inicjacja wadźry (*rdo rje'i dbang*; *vajrābhīṣeka*), dzwonka (*dril bu'i dbang*; *ghaṅṅābhīṣeka*) oraz imienia (*ming gi dbang*; *nāmābhīṣeka*). W pierwszej z nich stosowany jest przedmiot rytualny zwany wadźrą (dosł. diament; piorun), uchodzący za symbol niezniszczalności²³. Czynności inicjacyjne, jak wizualizacje, recytacje, ukazanie i dotknięcie adept-

²¹ Zob. mKhas grub rje, *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*, tłum. F. D. Lessing, A. Wayman, Delhi 1998, s. 141.

²² 32 cechy wielkiej istoty wymieniają *Dīgha nikāya* 30, *Majjhima nikāya* 91, a w tradycji tybetańskiej na przykład Tsongkhapa, *Legs bshad gser 'phreng* 219–220.

²³ Typologia, przykłady i symbolika poszczególnych części wadźry – Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris 2001, s. 647–649.

ta przedmiotem rytualnym, mają umożliwić transformację władz mentalnych adepta w umysł buddy, co ma skutkować jednoczesnym rozumieniem dwu wspomnianych perspektyw: ostatecznej, niewyraźnej natury rzeczywistości, oraz poddającego się deskrypcji sposobu przejawiania się zjawisk. Kolejny etap, inicjacja, podczas której używany i ukazwany jest inny przedmiot rytualny, dzwonek – symbol mowy i nauczania buddy – ma umożliwić przekształcenie władz werbalnych adepta w mowę buddy, której teksty przypisują sześćdziesiąt cztery właściwości²⁴. Ostatni etap inicjacji w tej klasie tantr to inicjacja imienia. Adept słyszy lub otrzymuje kartkę z imieniem inicjacyjnym, symbolicznie związanym z Buddą Wairoaną (sansk. *vairocana*). Czynność ta ma skutkować uzyskaniem przez adepta w przyszłości zdolności przekazywania buddyjskich nauk.

Tradycja wadźrajańy grupuje rozmaite zjawiska świata empirycznego, jak elementy konstytutywne świata oraz składniki psychofizyczne indywiduum, w tak zwane rodziny (tyb. *rigs*; *sansk.* *kula*). Każde zjawisko fizyczne bądź mentalne opisywane kategorią rodziny ma swój aspekt nieczysty oraz jego czysty ekwiwalent. W kolejnej klasie tantr, zwanej tantrą połączenia ze stanem naturalnym (*rnal 'byor gyi rgyud*; *yogatantra*), część główna inicjacji składa się z sześciu etapów, z których pięć pierwszych jest związanych z tak zwanymi rodzinami buddy (*rgyal ba 'i rigs*; *jinakula*)²⁵. Celebrans pokazuje adeptowi rekwizyty wskazane przez epinimiczne nazwy inicjacji, a także dotyka go nimi. Poniższa tabela porządkuje przypisywane im symboliczne znaczenia, korelując tak zwane skandhy, czyli psychofizyczne składniki indywiduum służące za bazę dla – błędnego według buddyzmu – przypisania tożsamości, z ich czystymi odpowiednikami: rodzinami buddy. Kolejne dwie kolumny pokazują przyjmowane korelacje między nieczystymi elementami konstytutywnymi świata i czystymi światłami, następne zaś – zakładane na poszczególnych etapach inicjacji transformacje nieczystych mentalnych zjawisk w czyste. Dla przykładu, inicjacja wazy, związana z Buddą Akszobhią, buddą ciała, ma oczyścić skandhę świadomości i przemienić energię przejawiająca się przed transformacją jako złość w mądrość odzwierciedlania zjawisk takimi, jakie są.

²⁴ *De bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa'i mdo (Ārya-tathāgatācintya-guhya-nirdeśa)*, „Peking Kangyur” t. 22, No. 760, Ulaanbaatar 2010, s. 59–62; niektóre teksty wspominają tylko o 60 właściwościach.

²⁵ Koncepcja i opis pięciu rodzin występujące w fundamentalnych tekstach owej tantry (jak: *Sarvatathāgata tattvasamgrahanāma mahāyānasūtra* i *Mahāvairocanaūtra*) stały się modelem dla pozostałych tantr.

Nazwa inicjacji	Rodzima i aspekt buddy (sanskrit.; tyb.)	Skandha	Żywiół	Barwa światła	Emocja (stan mentalny przed transformacją)	Mądrość (stan mentalny po transformacji)
Inicjacja wazy	Akszobhja, ciało (<i>akṣobhya; mi bskyod pa</i>)	świadomości	woda	biała	złość	[czystego] odzwierciedlania
Inicjacja korony	Ratnasambhawa, własności (<i>ratnasambhava; rin chen 'byung gnas</i>)	odczuwania	ziemia	żółta	duma lub chciwość	[wizenia] równości wszystkich zjawisk
Inicjacja wadźry	Amitabhja, mowa (<i>amitābha; snang ba mtha' yas</i>)	postrzegania	ogień	czerwona	pożądanie	rozdzielająca
Inicjacja dzwonka	Amogasiddhi, aktywność (<i>amogasiddhi; don yod grub pa</i>)	formacji karmicznych	wiatr	zielona	zazdrość	skutecznego działania
Inicjacja imienia	Wairocana, umysł (<i>vairocana; nam par snang mdzad</i>)	formy	przestrzeń	niebieska ²⁶	omroczenie	znajomość natury wszystkiego

²⁶ Barwy biała i niebieska są niekiedy przyporządkowywane zamiennie.

Podczas szóstej inicjacji w tej klasie tantry, zwanej inicjacją mistrza (tyb. *rdo rje slob dpon*; sanskr. *vajrācārya*), adept składa trzy obietnice: pamiętania o ostatecznej naturze zjawisk, wykonywania praktyk oraz wyjścia poza dystynkcje podmiotowo-przedmiotowe²⁷. Inicjacja ta ma uzdatnić adepta do zostania mistrzem, nauczycielem tantr.

O ile powyższe klasy tantr występują również w ezoterycznym buddyzmie japońskim szkół shingon i tendai²⁸, kolejne klasy (jak: *anuttarayoga*, *mahāyoga* i *anuyoga*) obecne są dziś tylko w buddyzmie tybetańskim. Inicjacja składa się w nich z czterech części, które mogą być udzielane progresywnie, na przestrzeni lat, w miarę postępów czynionych przez adepta, lub – jak to ma zazwyczaj miejsce współcześnie – w trakcie jednej ceremonii. Pierwsza inicjacja, choć zwana inicjacją wazy, obejmuje sześć inicjacji opisanych powyżej, a w wypadku niektórych bóstw medytacyjnych siedem (*Kālacakra*)²⁹, dziewięć lub dziesięć (*Guhyagarbha*)³⁰. Rekwizytem stosowanym przy tej inicjacji jest rytualna waza, której konsekrowana woda symbolizuje wymienionych wcześniej pięć żywiołów, pięć światel etc., a nie tylko jeden, jak w wypadku inicjacji z klasy tantry połączenia ze stanem naturalnym. Rekwizyt i czynność rytualna wyrażają też – na trzecim poziomie odczytania, sekretnym – transformację komponentów psychofizycznych jednostki, jej pięciu *skandh*, oraz pięciu typów reakcji. Inicjacja ceremonialnie uprawnia do wizualizowania własnego ciała jako ciała bóstwa medytacyjnego, czy mówiąc technicznie, do wykonywania tak zwanej fazy budowania (tyb. *bskyed rim*; sanskr. *utpattikrama*). W kategoriach doktryny trzech ciał jest ona związana z poziomem ciała emanacji (*sprul sku*; *nirmāṇakāya*).

Druga część zwana jest inicjacją tajemną (*gsang ba'i dbang*; *guhyābhiṣeka*) i jest udzielana za pośrednictwem ciała oraz nektaru. Ciałem jest postać celebrysa wizualizowanego jako bóstwo medytacyjne, a nektarem (*bdud rtsi*; *amṛta*) płyn (sok, alkohol) symbolizujący płyny nasienne. Poziom trzeci wyrażania nieopisywalnej prawdy ostatecznej, poziom postulowanego oddziaływania, związany jest z mową adepta. Ta część inicjacji ma oczyścić mowę inicjowanego, przekształcić ją w mowę o walorze sprawczym, mowę bóstwa. Wizualizacje związane z przepływem absorbowanego nektaru przez wspomniane wcześniej kanały energetyczne mają zainicjować, a przynajmniej upoważnić do doświadczenia błogostanu znoszącego dystynkcję przedmiotowo-podmiotową. Inicjacja daje ponadto prawo do recytowania mantr, a w kategoriach doktryny trzech ciał związana jest z poziomem subtelnego ciała radości (*long sku*; *saṃbhogakāya*).

²⁷ Zob. Kong sprul blo gros mtha' yas, *The Treasury of Knowledge: Systems of Buddhist Tantra*, tłum. E. Guarisco, I. McLeod, Ithaca, New York 2005, s. 227.

²⁸ J.-N. Robert, *Les doctrines de l'école japonaise Tendai*, Paris 1990, s. 19, 20, 38–39, 77–84, 264.

²⁹ Szerzej: A. Berzin, *Introduction to the Kalachakra Initiation*, Ithaca, New York 2010, s. 160–162, 174–190.

³⁰ G. H. Mullin, *The Dalai Lamas on Tantra*, Ithaca, New York 2006, s. 40.

Przedostatnia część to inicjacja mądrości-wiedzy (*shes rab ye she kyi dbang; prajñājñānābhiṣeka*) udzielana za pośrednictwem wizualizowanej partnerki medytacyjnego bóstwa oraz za pośrednictwem światła bądź nektaru płynącego do adepta z pary wizualizowanych bóstw w seksualnym uścisku (tyb. *yab yum*). Para ta jest symbolem braku dualizmu. Ta część inicjacji ma oczyścić mentalne zasłony adepta, a postulowane doświadczenie ekstatycznej błogości powinno rozwinąć się w stan wchłonięcia medytacyjnego (sansk. *samādhi*) nacechowanego błogością i zrozumieniem niesamoistności zjawisk. Dzięki tej inicjacji adept uzyskuje prawo do wykonywania praktyk seksualnych (przy pomocy wizualizacji bądź rzeczywistego partnera) oraz tak zwanej fazy spełniającej (tyb. *rdzogs rim*; sanskr. *sampannakrama*), bazującej na tantrycznej anatomii. Inicjacja ta jest w kategoriach doktryny trzech ciał związana z poziomem ciała prawdy (*chos sku; dharmakāya*).

Ostatnia część to inicjacja słowa (tyb. *tshig gi dbang*), podczas której celebrans za pomocą kilku słów lub ukazanego przedmiotu przedstawia naturę świadomości. Jej symbolami, służącymi jako rekwizyty podczas inicjacji, mogą być lustro lub kryształ, które niezależnie od odzwierciedlanych przedmiotów czy tła, na którym są położone, same w istocie nie zmieniają się. Ta część inicjacji ma symultanicznie oczyścić zasłony ciała, mowy i umysłu adepta, przygotować go do wykonywania praktyki medytacyjnej jasnego światła (tyb. *od gsal*) natury świadomości, manifestującego się według Tybetańczyków w sposób naturalny w chwili śmierci³¹. Inicjacja ta jest związana z tak zwanym ciałem esencji (tyb. *ngo bo nyid sku*; sanskr. *svābhāvakāya*), niepodzielną jednością trzech pozostałych. W tradycji tantr tybetańskiej starej szkoły (tyb. *rnying ma*) ta ostatnia inicjacja polega na wprowadzeniu w naturalny stan czystej, nieintencjonalnej świadomości (tyb. *rig pa*).

Tybetańska inicjacja tantryczna jest zatem szeregiem zrytualizowanych procedur, które mają przybliżyć perspektywę prawdy ostatecznej – uchodzącej za niewyraźną przy pomocy pojęć i dyskursu werbalnego. Czynią to przy pomocy fizycznych, werbalnych i mentalnych znaków, nacechowanych symbolicznie, którym przypisywane są funkcje transformujące świadomość. Innymi obok inicjacji sposobami przybliżania lub wyrażania niewyraźnego są w tej tradycji obrazy wizualne, dźwięki (np. mono- lub polisylabiczne formuły tantryczne), metafory, symbole oraz zrytualizowane czynności, jak gesty czy tańce, tworzone w stanach wizyjnych i traktowane jako niearbitralne, znaczące.

³¹ Niektórzy autorzy podają przyporządkowania odwrotne: inicjacja mądrości-wiedzy ma upoważniać do praktyk jasnego światła natury świadomości, a inicjacja słowa do praktyk seksualnego zjednoczenia – zob. Dalajlama XIV, *Świat buddyzmu tybetańskiego. Zarys filozofii i praktyki*, tłum. K. Jakubczak, Kraków 2002, s. 160.

PASSING DOWN INEXPRESSIBLE. EXAMPLE OF TIBETAN EMPOWERMENTS

The general Buddhist distinction between the two types of truth: the relative and ultimate one, understood as possible perspectives of apprehension of reality, appears to be the key in the description of numerous phenomena and procedures associated with Tibetan beliefs. The relative truth is describable; it is the way in which phenomena are displayed and arranged in cause-and-effect chains. The ultimate truth, concerning the very nature of phenomena, is often found beyond verbal discourse and is considered a domain of inexpressible experience. One of procedures enabling such an experience is a Tantric initiation. The paper organizes and presents strategies applied in initiation ceremonies of various Tantra classes, used to approach and demonstrate aspects regarded as inexpressible and eventually to lead the adept to liberating insight.

BIBLIOGRAFIA

1. Berzin A., *Introduction to the Kalachakra Initiation*, Ithaca, New York 2010.
2. Bokar Ripotché, Khenpo Deunyeu, *Le pur et l'impur. Regard sur le vajrayana*, trad. T. Sengué, Rintchen Tsomo, Eguilles 1986.
3. Cornu Ph., *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris 2001.
4. Dalajlama XIV, *Świat buddyzmu tybetańskiego. Zarys filozofii i praktyki*, tłum. K. Jakubczak, Kraków 2002
5. Dreyfus G. G., *Les deux vérités selon les quatre écoles*, Marzens 2000.
6. Grela J., *Mahakala. Sześcioreki strażnik w buddyzmie tybetańskim*, Kraków 2005.
7. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk et al., t. 10, Lublin 2009.
8. Grela J., *Koncepcja i rola bóstw w buddyzmie tybetańskim*, „Politeja” 2011, nr 2 (18).
9. Hookham K. S., *The Buddha Within. Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of Ratnagotravibhaga*, New York 1991.
10. Kong sprul Blo gros Mthaâ yas, *The Treasury of Knowledge: Systems of Buddhist Tantra*, trans. E. Guarisco, I. McLeod, Ithaca, New York 2005.
11. mKhas grub rje, *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*, trans. F. D. Lessing, A. Wayman, Delhi 1998.
12. Mullin G. H., *The Dalai Lamas on Tantra*, Ithaca, New York 2006.
13. Newland G., *Apparence et réalité*, Schoten 2000.
14. Rāja K. K., *Indian Theories of Meaning*, Madras 1969.
15. Rang byung Rdo rje, *De bzhin gshegs pa'i snying po bstan pa*, [w:] *Nyingpo Tenpa with oral commentary by Khenchen Thrangu Rinpoche*, trans. P. A. Roberts, Nitartha Institute 1996.
16. Ray R. A., *Secret of the Vajra World. The Tantric Buddhism of Tibet*, t. 2, Boston–London 2002.
17. Robert J.-N., *Les doctrines de l'école japonaise Tendai*, Paris 1990.
18. de Saussure F., *Cours de linguistique générale*, Wiesbaden 1968.
19. Taranatha, *Skyes bu gsum gyi man ngag khrid yig*, [w:] *dPal ldan shangs pa bka' brgyud kyi gser chos rnam lnga*, t. 4, Sonada 1982.
20. Thrangu Rinpoche Khenchen, *Crystal Clear: Practical Advice for Mahamudra Meditators*, Hongkong–Kathmandu 2004.
21. Tsongkhapa, *rGyud bshad thabs kyi man ngag gsal bar bstan pa*, [w:] *gSung 'bum*, t. 5, New Delhi 1979.

22. Tsongkhapa, *Golden Garland of Eloquence: Legs bshad gser 'phreng*, trans. G. Sparham, Fremont 2008.
23. Williams P., *Buddyzm mahajana*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2001.
24. Yeshe Lama, *Introduction to Tantra. A Vision of Totality*, trans. J. Landaw, Boston 1989.
25. *Bla ma khyung po rnal 'byor gyi rnam thar zur tsam*, [w:] *dPal ldan shangs pa bka' brgyud kyi gser chos rnam lnga*, t. ka (I), Sonada 1982.
26. *Bod rgya tsig mdzod chen mo*, t. 2, Pekin 1984.
27. *De bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa'i mdo (Ārya-tathāgatācintya-guhya-nirdeśa)*, „Peking Kangyur” t. 22, No. 760, Ulaanbaatar 2010.
28. *Digha Nikāya. The Long Discourses of the Buddha*, trans. M. Walshe, Boston 1995.
29. *Majjhima Nikāya. The Middle Length Discourses of the Buddha*, trans. Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi, Boston 1995.