



Rytualna transgresja w indyjskiej wadźrajanie

Marek Szymański

Instytut Filozofii

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Abstract

Ritual Transgression in Indian Vajrayāna

The movement of siddhas selectively drawing upon Buddhist tradition was a very important component of early Vajrayāna. One of the vital features of siddhas' religion was violation of social standards in the course of rituals. Ritual transgression was a means to enter the amorphous and anormative state of being that was understood as the source of all things and the potential to transform a novice. The learnings of siddhas expressed cultural trends, so they captured the attention of Buddhist monks. The adaptation of siddhas' learning to monastic circles consisted in serious reduction of transgressive activities, interpretation of ritual transgression in accordance with traditional Buddhist soteriology, and rationalising of transgressive behaviour. The synthesis of siddhas' learnings and monastic tradition achieved a dominant position among Indian Buddhists.

Key words: Vajrayāna, siddha, transgression, “domestication” of ritual transgression

Słowa kluczowe: wadźrajana, siddha, transgresja, „domestykacja” rytualnej transgresji

1. Wstęp

Buddyzm tantryczny jest zaliczany, wraz z buddyzmem szkół (*nikāya*) oraz Wielkim Wozem (*mahāyāna*), do trzech głównych postaci, jakie przyjęła religia buddyjska. Buddyzm tantryczny, zwany przez jego indyjskich wyznawców między innymi „Drogą Mantr” (*mantranaya*), „Wozem Mantr” (*mantrayāna*) i „Wozem Wadźry” (*vajrayāna*), stanowi postać najpóźniejszą i odbiega najdalej od buddyzmu pierwotnego. Świadczą o tym dobitnie takie cechy buddyzmu tantrycznego, jak ezoteryzm, nasycenie praktyk i ikonografii treściami erotycznymi oraz uznawanie aktywności rytualnej (w tym obrzędów ofiarnych) za konieczny warunek duchowego rozwo-

ju. Przesłanie pierwotnego buddyzmu miało charakter egzoteryczny¹. Tradycyjna soteriologiczna ocena seksualności jest w buddyzmie zdecydowanie negatywna². Odwoływanie się do rytuałów jest zaś, zgodnie z nauczaniem Śakjamuniego, bezużyteczne³. Trudno się dziwić, że liczni badacze widzieli w buddyzmie tantrycznym zdegenerowaną postać buddyzmu⁴. Inni pomniejszają rangę zjawisk pozostających w konflikcie z buddyjską tradycją w przekonaniu o autentycznie buddyjskim charakterze pryncypiów wadźrajany⁵.

Zdaniem Ronalda Davidsona buddyzm tantryczny powstał w Indiach w VII wieku po Chrystusie⁶. Inni badacze umiejscawiają początki wadźrajany we wcześniejszym okresie (nawet w III wieku naszej ery)⁷. Buddyzm tantryczny jest formacją wysoce niejednorodną. Zaważyły na tym jego pochodzenie oraz struktura organizacyjna. Rozwijająca się wadźrajana czerpała z różnych źródeł, brak odpowiednich instytucji uniemożliwiał zaś narzucenie większości wyznawców jednego paradygmatu ortodoksji i ortopraksji (tego rodzaju uzurpacja pozostawałaby zresztą w oczywistym konflikcie z tradycjami indyjskiej *sanghy*). W badaniach nad indyjską wadźrajaną pozostaje w mocy dwubiegunowy model rozwoju. Jego zwolennicy przyjmują, że buddyzm tantryczny rozwijał się początkowo w obrębie dwóch wyraźnie odmiennych nurtów. Pierwszy znajdował zwolenników w klasztorach i środowiskach, które pozostawały w bliskich związkach z nimi. Drugi rozwijał się głównie wśród osób stosunkowo luźno związanych z tradycją buddyjską. Zaawansowani w praktyce adepci tego nurtu byli nazywani „siddhami” (czyli „doskonałymi”) czy „mahasiddhami” („wielkimi siddhami”). Buddyjski ruch siddhów był ruchem wielopostaciowym i z założenia pozainstytucjonalnym. Jego przedstawiciele nawiązywali do tradycji buddyjskiej w selektywny i różnicowany sposób. Czerpali zarazem obficie z religii rozmaitych grup, które funkcjonowały na obrzeżach kastowego społeczeństwa indyjskiego (między innymi z tradycji plemiennych). Oba nurty wadźrajany wprowadzały do buddyzmu elementy nowatorskie lub podnosiły elementy w mahajanie marginalne do pozycji kluczowych. Niektóre z tych elementów były ważne w obu nurtach (na przykład mandale, mantry, rytuały ofiarne, nacisk na uzyskanie niezwykłych mocy służących celom doraźnym, dążenie do podporządkowania sobie określonej istoty nadprzyrodzonej albo do utożsamienia się z nią). Oba nurty ulegały

¹ Jedyne tantryczna postać buddyzmu ma charakter odmienny i dlatego jest powszechnie nazywana „buddyzmem ezoterycznym”.

² Por. J. Gyatso, *Sex* [w:] *Critical Terms for the Study of Buddhism*, D.S. Lopez Jr. (ed.), Chicago–London 2005, s. 271–288; J. Powers, *A Bull of a Man. Images of Masculinity, Sex and the Body in Indian Buddhism*, Massachusetts–London 2009, s. 68–111.

³ Np. R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, London–Oakville 2009, s. 14, 58–59.

⁴ Np. L. de la Valée Pussin, *Tantrism (Buddhist)* [w:] *Encyclopedia of Religions and Ethics*, J. Hastings (ed.), t. 12, Edinburgh 1921, s. 196; B. Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Varanasi 1964², s. 32.

⁵ Np. D.B. Gray, *On Supreme Bliss. A Study and Interpretation of the ‘Cakramvara Tantra’*, fotokopia rozprawy doktorskiej, Columbia University 2001, UMI Microform 9998161, s. 113–128.

⁶ R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, New York 2002, s. 116–118.

⁷ Np. A. Wayman, *Buddhism, Schools of: Tantric Ritual Schools of Buddhism* [w:] *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, L. Jones (ed.), t. 2, Detroit 2005, s. 1214.

bowiem presji tych samych kulturowych tendencji⁸. Teza, zgodnie z którą powstanie wadźrajany stanowi wynik wchłonięcia przez tradycję buddyjską określonych wierzeń, symboli i praktyk pozabuddyjskich, stanowi jednak nadmierne uproszczenie. Nie uwzględnia ona tego, że:

- 1) w wielu przypadkach impulsy zewnętrzne stały się przyczyną wzmocnienia tendencji obecnych już w starszym buddyzmie;
- 2) niektóre z ważnych elementów wadźrajany stanowią rezultat inwencji wynawców tej postaci buddyzmu;
- 3) recepcja wierzeń i praktyk o genezie pozabuddyjskiej wymagała ich modyfikacji, nierzadko zasadniczej.

Jedną z cech wielu wariantów wadźarajany jest obecność obrzędów, w których dochodzi do przekroczenia społecznych norm. Wskazanie na obecność tego rodzaju rytuałów stanowi koronny argument w ustach tych, którzy w wadźrajanie widzą zdegenerowaną postać buddyzmu czy wręcz przyczynę upadku tej religii w Indiach⁹. W pewnych segmentach społeczeństwa, które podlegało intensywnym przemianom i nie oferowało poczucia bezpieczeństwa, rytualna transgresja w stosunku do norm społecznych mogła być postrzegana jako atut rozwijającej się wadźrajany¹⁰. Szersza akceptacja kontrowersyjnych praktyk wymagała jednak ich przekonującej legitymizacji. Dokonywało się to przez wykazywanie związku owych praktyk z buddyjską tradycją, ograniczanie ich dostępności lub osłabianie ich transgresyjnej wymowy. Transgresyjna orientacja, ze względu na swój nieuchronnie kontrowersyjny charakter, sprzyjała różnicowaniu się stanowisk i postaw zwolenników wadźrajany. Zagadnienie źródeł transgresyjnej orientacji tantrycznego buddyzmu jest ściśle związane z zagadnieniem genezy wadźrajany. Wydaje się, że początkowo zachowania i motywy transgresyjne odgrywały ważną rolę wyłącznie w religii buddyjskich siddhów. Dwa nurty wadźrajany oddziaływały jednak na siebie, co prowadziło do powstania i wzrostu roli form syntetycznych (nie wyklucza to dalszego istnienia formacji, które odpowiadają przeciwnym typom). Tworzeniu syntez sprzyjały wpływ czasu oraz systematyzacyjny zapał wykształconych mnichów. Poddane „domestykacji” postaci rytualnej transgresji zostały w rezultacie włączone do praktyki klasztornej¹¹. Pre-

⁸ Por. np. D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London 1987, s. 147–169, 180–183.

⁹ Np. S. Chatterjee, *Indian Civilisation and Culture*, New Delhi 1998, s. 122.

¹⁰ Wadźrajana rozwijała się w okresie naznaczonym: (1) głębokimi przemianami społeczno-kulturowymi wywołanymi przez czynniki polityczne (upadek struktur imperialnych, rozwój feudalizmu i brak stabilności); (2) intensyfikacją kontaktów kultury bramińskiej z kulturami etnicznymi; (3) rozwojem pozabuddyjskich ruchów religijnych o charakterze transgresyjnym. Rekonstrukcji społecznego kontekstu narodzin wadźrajany jest w znacznej mierze poświęcona książka R.M. Davidsona *Indian Esoteric Buddhism* (wielokrotnie przywoływana w niniejszym artykule jako praca szczególnie cenna i przelomowa).

¹¹ W niedawno wydanej książce Ch.K. Wedemeyer odrzucił dwubiegunowy model rozwoju wadźrajany (*idem, Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology & Transgression in the Indian Traditions*, New York 2013). Jego zdaniem, opisy transgresyjnych rytuałów są świadectwem stosowania prowokacyjnej strategii heurystycznej, która została opracowana w konserwatywnych kręgach w celu eliminacji niepożądanych nawyków poznawczych (aplikacji schematów pojęciowych do danych poznawczych). Wedemeyer sądzi, że do rzeczywistych zachowań o charakterze transgresyjnym odwoływali się co najwyżej nieliczni religijni wirtuozi. Obrzędy tego rodzaju pełniłyby funkcję rytuałów rebelii

zentowany tekst stanowi omówienie natury oraz pozycji w obrębie buddyzmu tantrycznego w Indiach tej tendencji, która polega na łamaniu zasad zachowania i która w literaturze przedmiotu często jest nazywana „antynomiańską” (ang. *antinomian*)¹².

2. Siddhowie i transgresja

Religijne afiliacje siddhów były różnorodne. Nie wszyscy nawiązywali, choćby luźno, do tradycji buddyjskiej. Wydaje się, że początkowo celem siddhów było wyłącznie uzyskanie nadprzyrodzonej mocy (*siddhi*), które dają władzę nad światem i własnym losem. Do mocy tych zaliczano zdolności zachowania młodości, widzenia na odległość, cudownego szybowania w powietrzu, stawania się niewidzialnym, znajdowania ukrytych skarbów i przemieniania metali w złoto. Swój autorytet siddhowie w znacznym stopniu zawdzięczali zdolnościom prorockim i leczniczym, umiejętności uwodzenia kobiet, fizycznej eliminacji i ujarzmianiu wrogów. Rzekome umiejętności siddhów czyniły ich usługi pożądanymi na dworach władców różnego szczebla. Moce siddhów uważano za rezultat podporządkowania sobie niebiańskich czarowników (*vidyādhara*), upiórów, duchów, demonów i bóstw. Środkiem, który służył uzyskaniu takiej władzy oraz korzystaniu z niej, były odpowiednie rytuały. Ze względu na ich zasadniczo manipulacyjną i instrumentalną naturę można je nazwać „magicznymi”¹³.

Model siddhy to elitarny wzorzec religijnego specjalisty, który przekracza kondycję ludzką, uzyskując władzę nad światem i jego mieszkańcami. Transgresja (rozumiana jako wzniesienie się ponad ograniczenia ludzkiej egzystencji) stanowiła zarówno cel, jak i instrument realizacji tego celu. Rzecz jasna, ograniczenia o charakterze społecznym łatwiej przekraczać w sposób przekonujący niż inne, na przykład biologiczne. Siddhowie funkcjonowali więc z wyboru poza obrębem struktury społecznej, ignorując powszechne standardy zachowania. Chętnie zamieszkiwali miejsca uważane za nieczyste i niebezpieczne (cmentarze i miejsca kremacji) czy inne obszary graniczne, jak skraj puszczy. Siddha, który uzyskał jakoby władzę nad nadprzyrodzonymi istotami, czuł się zwolniony z obowiązku przestrzegania reguł śmiertelników. Obrzędowość siddhów odwoływała się do zachowań społecznie nieakceptowanych, budzących sprzeciw, odrazę lub strach¹⁴. W rytuałach siddhów waż-

w rozumieniu A. Gluckmana. Rzeczowa dyskusja ze stanowiskiem Wedemeyera wymaga odrębnego tekstu (w przygotowaniu).

¹² Posługuję się słowem „antynomiański”, podążając za przekładem książki G. Flooda dokonany przez M. Ruchel (G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 157, 200). Przymiotniki „antynomiczny” i „antynomijny” mają sens ściśle określony i w tym kontekście nieodpowiedni.

¹³ R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, s. 175–176, 187–191, 194–195, 200–201. Posługuję się typologicznym pojęciem magii jako tych obrzędów religijnych (i związanych z nimi wierzeń), które stanowią próbę manipulowania siłami i istotami, oraz służą realizacji doraźnych celów. Scharakteryzowana wyżej postawa siddhów wydaje się bliska tak zdefiniowanemu typowi. Późniejsze rytuały siddhów były jednak podporządkowane celom *stricte* soteriologicznym (zob. niżej).

¹⁴ *Ibidem*, s. 233–235.

nią rolę odgrywał stosunek seksualny (z ludzkimi lub, rzekomo, nadprzyrodzonymi partnerkami) i towarzysząca mu ekstaza, która dawała poczucie uzyskania statusu istoty nadprzyrodzonej, czyli poczucie zdobycia nadludzkiej mocy. Odmienne stany świadomości wywoływano również za pomocą narkotyków¹⁵. Pragnienie zaznaczenia swej radykalnej odmienności stanowi jedną z przyczyn tego, że w religijności siddhów tak mocno eksponowany jest aspekt *tremendum*. Inną przyczyną tego stanu rzeczy jest dążenie do wykazania się wyjątkowym męstwem, opanowaniem i determinacją. Siddhowie aspirowali przeciwieństwo do władzy nad istotami potężnymi, niebezpiecznymi i wywołującymi przerażenie. Specyfika postaci siddhy nie sprowadza się jednak do motywów, które mają budzić grozę lub odrazę. Wiele zachowań przypisywanych buddyjskim siddhom ma charakter groteskowo-komiczny, w czym przejawia się ich quasi-tricksterska natura¹⁶.

Zasadnicza reorientacja, która zaszła w obrębie ruchu buddyjskich siddhów, polegała na przededefiniowaniu celu religijnej praktyki. Utożsamiono go z tradycyjnym celem buddyjskiej soteriologii, czyli z uzyskaniem stanu buddy. Osiągnięcie tego celu rozumiano jako identyfikację z określoną istotą nadprzyrodzoną, która stanowi przedmiot kultu i której przypisuje się status istoty oświeconej. Tej zmianie w podejściu siddhów towarzyszyło uznanie seksualnych rytuałów za metodę realizacji stanu buddy. Seksualnemu połączeniu adepta z kobietą przypisano status środka, który umożliwia rytualną identyfikację spółkującej pary z wzorcową parą istot oświeconych oraz generuje stan psychiczny odpowiadający buddyjskiemu *summum bonum*¹⁷. Wadźrajana rytualnej hierogamii godziła w obowiązujące standardy życia płciowego. Chodzi zarówno o zasady doboru partnerki (w skrajnych przypadkach mamy do czynienia z kazirodztwem), jak i o konkretne zachowania seksualne. Seksualnym obrzędom towarzyszyły często inne obrazoburcze praktyki rytualne, w tym spożywanie substancji uznawanych za nieczyste (między innymi wydaliny i zakazanych pokarmów), akty zabójstwa i kanibalizmu, epatowanie cmentarnymi akcesoriami. Intencja łamania obowiązujących zasad jest równie niewątpliwa jak świadomość związanego z tym ryzyka. Mamy do czynienia z kultami ezoterycznymi. Ich adepci spotykali się w tajemnicy, by oddawać się zbiorowym praktykom (*gañacakra*). Przebieg takich praktyk został opisany między innymi w *Tantrze wywyższenia Samwary*¹⁸. Ukierunkowana na osiągnięcie stanu buddy i silnie nasycona zrytualizowaną seksualnością oraz transgresją postać wadźrajany siddhów pozostaje w bliskich związkach z eksta-

¹⁵ *Ibidem*, s. 196–201. Na temat wykorzystania datury zob. B. Siklós, *Datura Rituals in the 'Vajramahabhairava-tantra'*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 1994, z. XLVII (3), s. 409–416.

¹⁶ R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, s. 277–290.

¹⁷ Takie podejście jest charakterystyczne dla tekstów zaliczonych do zbioru zwanego „tantrami jogini” (*yoginī-tantrā*) lub „tantrami najdoskonalszej jogi” (*yoga-niruttara-tantrā*). Starszą od nich tantrą, w której zaleca się rozpatrywaną strategię religijną, jest *Guhyasāmaja Tantra* należąca do zbioru tantr jogi (*yoga-tantrā*). Zob np. H. Isaacson, *Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to A.D. 1200)*, http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd2-K02Isaacson.pdf [dostęp: 27.08.2014], s. 4–5.

¹⁸ *Samvarodaya Tantra* VIII (S. Tsuda, *The Samvarodaya-Tantra. Selected Chapters*, Tokyo 1974, s. 96–102). Por. D. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, s. 160–165; R.L. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, s. 318–322.

tycznymi kultami grup etnicznych, które nie przyswoiły sobie kultury bramińskiej, a także z rozwijającym się równolegle tantryzmem śiwaickim¹⁹.

Wśród rytuałów buddyjskich siddhów wyróżniają się obrzędy konsekracji (*abhiṣeka*). Uznanie zyskał schemat trzech kolejnych obrzędów tego rodzaju opisany względnie klarownie na przykład w *Tantrze Ćandamaharoszany*²⁰. Adept uczestniczy w nich pod kierunkiem mistrza. Cykl konsekracji, uzupełniony dalszą samodzielną praktyką, ma umożliwić zbawczą przemianę adepta. Istotną częścią cyklu rytuałów konsekracji jest stosunek płciowy. Podczas drugiej konsekracji, tak zwanej konsekracji tajemnicy (*guhya-abhiṣeka*) to mistrz odbywa stosunek z kobietą (według licznych tekstów, najlepiej z nastoletnią dziewczyną). Często punktem kulminacyjnym tego obrzędu jest połknięcie przez ucznia nasienia mistrza (nierazko również wydzieliny narządów płciowych kobiety). Czynność ta symbolizuje przekaz kompetencji posiadanych przez oświeconego mistrza. W trzeciej konsekracji, tak zwanej konsekracji wiedzy (*prajñā-jñāna-abhiṣeka*) stosunek z dziewczyną odbywa uczeń. Rytuał seksualnego połączenia ma kulminować w mistycznym przeżyciu. W jego wystąpieniu widziano warunek i antycypację zbawczej przemiany²¹. Opisany schemat został uzupełniony o tzw. konsekrację czwartą (*caturtha*)²². Zdaniem S. Tsudy, jej wprowadzenie w *Tantrze Hewadźry* było związane z potrzebą interpretacji osiągniętego stanu za pomocą tradycyjnych buddyjskich kategorii²³. Kvaerne sądzi, że czwartą konsekrację rozumiano jako element konsekracji trzeciej wyróżniony w celu podkreślenia wyjątkowości uzyskanego stanu (zgodnie z tradycyjnym indyjskim schematem całości o czterech częściach, z których ostatnia jest przeciwstawiana wszelkim kosmicznym postaciom egzystencji)²⁴.

Za istotny aspekt przeżycia, do którego prowadzi obrzęd seksualny, uznawano rozkosz (*sukha, ānanda*). Przeciwstawiano go jednak erotycznej ekstazie dostępnej profanom oraz niższym postaciom rokoszy występującym w kontekstach rytualnych.

¹⁹ Określenie charakteru tych związków pozostaje kwestią sporną. Por. np. A. Sanderson, *The Śaiva Age – The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period* [w:] *Genesis and Development of Tantrism*, S. Einoo (ed.), Tokyo 2009, s. 124–156; A. Sanderson, *Vajrayāna: Origin and Function* [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, P. Williams (ed.), t. 6, London–New York 2005, s. 397–403; R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, s. 202–233; D.S. Rueg, *Sur les rapports entre le bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibétain*, „Journal Asiatique” 1964, No. 252, s. 87–90.

²⁰ *Tantra Ćandamaharoszany* I–VIII (Ch.S. George, *The Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra: Chapters I–VIII*, fotokopia rozprawy doktorskiej, University of Pennsylvania 1971, University Microfilms. A XEROX Company. Ann Arbor, Michigan, s. 1–38).

²¹ Por. I. Onians, *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*, manuskrypt rozprawy doktorskiej, Oxford University 2002, s. 170–177; D.B. Gray, *The 'Cakrasamvara Tantra' (The Discourse of Śrī Heruka). A Study and Annotated Translation*, New York 2007, s. 103–117, 122–123; P. Kvaerne, *On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature* [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, P. Williams (ed.), t. 6, London–New York 2005, s. 164–172.

²² Np. *Tantra Hewadźry* II.iii.10 (D.L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Indian and Sanskrit Texts*, London 1959, s. 54).

²³ Zdaniem S. Tsudy wprowadzenie tak rozumianej konsekracji sprzeniewierzało się przekonaniu o samoczynnej skuteczności tantrycznego rytuału i stanowiło znaczące ustępstwo na rzecz ortodoksji. Zob. S. Tsuda, *A Critical Tantrism* [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, P. Williams (ed.), t. 6, London–New York 2005, s. 460–461.

²⁴ P. Kvaerne, *op.cit.*, s. 171–172, 182–183.

Zaznaczyła się tendencja do uzależniania wystąpienia owego przeżycia od zastosowania określonych metod samokontroli (technik jogicznych). Procesowi, który ma prowadzić do uzyskania stanu buddy, przypisywano aspekt fizjologiczny (czy raczej parafizjologiczny). Polega on na regulacji sposobu, w jaki siła witalna przemieszcza się w ciele, oraz na aktywizacji ośrodków organizmu zwanych „ćakrami” (*cakra*). Przyjmowano, że ważną rolę odgrywa kontrola oddechu (utożsamianego z siłą witalną). Zgodnie z rozpowszechnioną koncepcją, soteriologicznie przełomowa zmiana w sposobie działania systemu ćakr wymaga powstrzymania wytrysku podczas aktu seksualnego (albo wręcz odwrócenia kierunku przemieszczania się spermy w ciele jogina). Seksualnej jogi nie należy jednak sprowadzać do technik fizjologicznych. Ma ona wskazywać już wymiar hierogamiczny oraz aspekt psychiczny. Pierwszy jest budowany za pomocą werbalnych formuł, mandali, ofiar i wizualizacji. Adept i jego partnerka są utożsamiani z określonymi oświeconymi istotami (pełniącymi funkcje bóstw i często stanowiącymi zmodyfikowane warianty postaci z niebuddyjskich mitologii), zaś ich zespolenie z ostatecznym celem adepta, czyli stanem buddy. Stan ten jest rozumiany jako pełnia i jedność przeciwieństw, czyli taki modus egzystencjalny, który wyklucza występowanie istotnych braków, antagonizmów oraz cierpienia. Zespolenie pierwiastka męskiego i żeńskiego jest podstawowym symbolem wewnętrznej harmonii tantryka (i zarazem podstawowej jedności kosmosu). Wymiar psychiczny seksualnej jogi obejmuje świadomość procesów, które jakoby zachodzą w ciele adepta, oraz ich makrokosmicznych odniesień. W grę mogą wchodzić również rozmaite techniki medytacyjne służące regulacji owych procesów²⁵. Przeżyciu, którego wystąpienie ma wieńczyć cykl konsekracji, przypisywano zarówno charakter ekstatyczny, jak i funkcję poznawczą. Mają w nim zanikać błędy typowe dla standardowego sposobu funkcjonowania umysłu. Ujawniać się ma fundamentalna jedność wszystkiego i błahość doczesnych dążeń. Tym samym praktyka osiąga (na zasadzie antycypacji) poziom gnozy²⁶. Wyznawcy wadźrajany mówią o zespoleniu stosowanych środków rozwoju (*upāya*) z mądrością (*prajñā*). Środki te symbolizowane są przez aktywne bóstwo męskie uobecnione w uczestniku rytualnego stosunku, mądrość zaś przez boską partnerkę obecną w kobiecie²⁷.

²⁵ Przyjmowano, że istnieje odpowiedniość i ścisły związek między głównymi elementami wykorzystanych systemów parafizjologicznych oraz różnymi zespołami czynników lub obiektów, co pozwalało nadać procesom seksualnej jogi wymiar makrokosmiczny. Na temat seksualnej jogi w wadźrajanie zob. np. S. Tsuda, *The Samvarodaya-Tantra...*, s. 60–72; D.L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation*, London 1959, s. 35–39; D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, 247–252, 291–294; S. Tsuda, *A Critical Tantrism...*, s. 429, 459–460.

²⁶ Por. P. Kvaerne, *op.cit.*, s. 190–198. Tekst ten należy czytać, uwzględniając rozważania Davidsona na temat ograniczonego zakresu akceptacji terminu *sahaja* jako nazwy przeżycia przełomowego w religijnej praktyce siddhów oraz na temat wieloznaczności tego słowa w tekstach wadźrajany. Por. R. Davidson, *Reframing 'Sahaja': Genre, Representation, Ritual and Lineage*, „Journal of Indian Philosophy” 2002, No. 30, m.in. s. 72–73.

²⁷ Por. np. D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, s. 281–288.

3. Klasztorne źródła wadźrajany

Nauki siddhów wzbudzały żywe zainteresowanie w buddyjskich klasztorach między innymi dlatego, że odzwierciedlały szersze tendencje kulturowe. Wynosiły one na piedestał takie wartości, jak siła, dominacja, powrodozenie i witalność. Inną przyczyną była atrakcyjność rzekomych mocy siddhów w oczach (nie tylko) wyższych warstw społecznych. Atrakcyjność ta czyniła asymilację pewnych elementów obrzędowości siddhów przez środowiska klasztorne posunięciem wysoce użytecznym.

Jednym ze źródeł buddyzmu tantrycznego jest jednak proces zasadniczo niezależny od ruchu siddhów. Zachodził on w buddyjskich klasztorach i polegał na symbolicznej i funkcjonalnej polityzacji buddyzmu. Zmiany społeczno-polityczne, jakie zaszły w Indiach w VI wieku, odbiły się na sytuacji buddyjskich wspólnot monastycznych. Wraz z upadkiem bogatych gildii kupieckich klasztorzy utraciły najważniejszych donatorów. Zmniejszenie się populacji miast i ofensywa śiwaizmu sprawiły, że w VII wieku ogromna część klasztorów znalazła się w trudnym położeniu ekonomicznym. Klasztorzy bywały niszczone przez armie najeźdźców. Wspólnoty zakonne były zmuszone zabiegać o przychylność feudalnych władców, co wymagało reorientacji tradycyjnego przesłania²⁸.

Właśnie pod tym kątem należy patrzeć na opracowanie przez mnichów i wprowadzenie do praktyk religijnych mandali pięciu buddów. Mandale były symbolicznymi przedstawieniami hierarchicznych relacji w dziedzinie istot nadprzyrodzonych, którym przypisywano władzę nad światem. Tego rodzaju przedstawienia odzwierciedlały feudalną strukturę ówczesnego państwa, stanowiąc zarazem deklarację nadrzędnej roli buddyjskiej nauki. Buddyjska dharmā była reprezentowana przez postać w mandali centralną i dominującą. Rytualne wykorzystanie mandali pozwalało dokonywać sakralizacji (a więc legitymizacji) aktualnego porządku społeczno-politycznego. Było to użyteczne w relacjach klasztorów z instytucjami politycznymi i służyło zapewnieniu prymatu buddyzmu w nowych realiach²⁹. Nowe wyobrażenia, wzmocnione przez sugestywne rytuały, wpłynęły na praktykę mnichów. Buddyjski jogin dążył do identyfikacji z buddą w centrum mandali. Jej skutkiem ma być apoteoza adepta i zajęcie wśród świadomych istot pozycji analogicznej do feudalnego władcy (*rājādhirāja*) czy uniwersalnego króla (*cakravartin*)³⁰. Trudna sytuacja klasztorów sprzyjała łączeniu takiego podejścia z rozpowszechnionymi niebuddyjskimi zachowaniami rytualnymi, z obrzędami ofiarnymi i stosowaniem zaklęć (mantr) na czele. Praktyki tego rodzaju stały się nieodzownym składnikiem klasztornej wadźrajany.

²⁸ R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, s. 75–91, 111–112.

²⁹ *Ibidem*, 129–144.

³⁰ W tym kontekście warto podkreślić, że: (1) wadźra (jeden z najważniejszych symboli buddyzmu tantrycznego) to nic innego jak berło, czyli atrybut władcy; (2) mandala symbolizuje „duchowe” państwo z pałacem władcy w centrum; (3) słowo *kula* określające grupę istot wyodrębnioną w mandali oznacza nie rodzinę (wbrew standardowym tłumaczeniom), ale klan związany z pewnym terytorium; (4) obrzędy konsekracji (*abhiṣeka*) zdają się nawiązywać do obrzędu koronacji. Por. R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, 114–116, 118–131, 160–166.

Ich absorbowanie było tym łatwiejsze, że już wcześniej rozwinęły się w mahajanie praktyki zblizone³¹.

Dobitnym świadectwem symbolicznej i funkcjonalnej polityzacji buddyzmu jest mit o walce bodhisattwy Wadźrańpaniego z Maheśwarą (Śiwą). Jest to opowieść o zabiciu i upokorzeniu najpotężniejszej z demonicznych istot przez najważniejszego z bodhisattwów wadźrańjany. Małżonka Maheśwary staje się po tym zdarzeniu partnerką zwyczajnego bodhisattwy, nadprzyrodzony orszak pokonanego bóstwa przyjmuje zaś buddyzm, uznaje zwierzchnictwo zwyczajcy i tworzy mandalę (odpowiednik feudalnej struktury zależności) z Wadźrańpanim w centrum. Rezultatem walki jest (ze wszech miar pożądanym) stan panowania buddyjskiej dharmy. Jedną z funkcji tego mitu była pozytywna waloryzacja przemocy. Opowieść o pokonaniu Maheśwary (jako rytualny paradygmat) pozwalała buddystom konkurować z śiwaitami o względy władców. Legitymizowała władzę, u której podstaw leży przemoc. Równocześnie stwarzała szansę na ograniczenie przemocy dzięki zwiększeniu wpływu dharmy i buddyjskich autorytetów na panujących. Mit o pokonaniu Maheśwary znacząco modyfikował tradycyjny system symboli odnoszących się do celu religijnej praktyki. Medytujący mnich utożsamiał się w wyobraźni ze zwyczajną postacią, która siłą zdobywa małżonkę i depcze zwłoki Maheśwary. Można domniemywać, że owa zmiana przyczyniła się do tego, że transgresyjne praktyki siddhów budziły zainteresowanie mnichów³².

4. Transgresja, kontestacja i relatywizm

Pisząc o transgresji w wadźrańjanie, mam na myśli: (1) zachowania rytualne, które wymagają przekroczenia norm społecznych i których rzekoma skuteczność jest wiązana z ich antynormatywnym charakterem; (2) niezgodne z normami moralnymi lub obyczajowymi zachowania siddhów, które nie mają charakteru rytualnego, ale wyrażają szczególnie status działających podmiotów. Nie mamy tu do czynienia z odrzuceniem obowiązujących reguł w imię innych, lepszych. Rytualne odwołanie się do zachowań zakazanych i uznawanych za nieczyste zakłada akceptację ich szczególnego statusu i przypisanie im wyjątkowej mocy. Owa moc, w normalnych warunkach destrukcyjna, jest niebezpieczna (co podkreślano) również dla uczestników rozpatrywanych obrzędów³³. Rytualna transgresja stanowi próbę uzyskania kontroli nad tą mocą w celu jej konstruktywnego wykorzystania. Transgresyjny obrzęd ma charakter paradoksalny w tym sensie, że polega na zakwestionowaniu określonego porządku

³¹ Np. M.T. Kapstein, *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian & Tibetan Buddhist Thought*, Boston 2001, s. 236–241.

³² *Sarva-Tathāgata-Tattva-Saṅgraha*, L. Chandra (ed.), Delhi 1987 (dalej jako STTS), s. 5–6. Istnieją późniejsze warianty mitu, m.in. taki, w którym rolę Wadźrańpaniego odgrywa Heruka. Por. R.L. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, 148–152; *idem, Reflections on the Maheśvara Subjugation Myth: Indic Materials, Sa-skya-pa Apologetics, and the Birth of Heruka* [w:] *Buddhism. Critical Concepts...*, s. 2–11, 14–17; D.B. Gray, *The 'Cakrasamvara Tantra'...*, s. 43–54.

³³ Np. P. Kvaerne, *op.cit.*, s. 168.

pomimo uznawania jego prawomocności. Obrazoburcze zachowania siddhy, które nie mają charakteru rytualnego, dają świadectwo władzy nad mocą przejawiającą się w tym, co zakazane, i mają sens tylko w perspektywie przekonania o potrzebie honorowania normatywnego porządku przez osoby, które nie uzyskały podobnego statusu.

Można powiedzieć, że akt transgresji służy wyprowadzeniu adepta poza obręb panowania określonego porządku lub stanowi namacalne świadectwo znajdowania się na zewnątrz niego. Soteriologiczny sens takiego aktu jest zrozumiały w perspektywie założeń religijnej protometafizyki, które przyjmuje działający podmiot. Transgresja na płaszczyźnie aksjologicznej jest bowiem wtórna względem intencji dokonania transgresji o charakterze egzystencjalnym. Adept wadźrajany próbuje za pośrednictwem rytuału przekroczyć granice dziedziny, w której się znajduje. Struktura tej tożsamej z kosmosem dziedziny nakłada bowiem na niego określone ograniczenia i określa właściwy mu sposób postępowania. Rytualna transgresja ma prowadzić do uczestnictwa w bardziej podstawowej postaci egzystencji: amorficznej (a więc anormatywnej), ale stanowiącej źródło wszelkich form oraz transformacyjnej mocy (umożliwiającej przemianę adepta oraz kontrolę świata). Symbolika transgresyjnych zachowań rytualnych jest znana z klasycznych prac Mircei Eliadego czy Mary Douglas. Wykazali oni, że rytualne łamanie obowiązujących na co dzień reguł zachowania ma służyć konstruktywnym celom, między innymi regeneracji istniejącego porządku lub przemianie uczestników obrzędu³⁴. Przykładem obrzędów, w których występują zachowania transgresyjne, są obrzędy inicjacji. Elementem ich fazy liminalnej (w której inicjowani są pozbawieni określonego statusu społecznego i w której ma się dokonać ich przemiana) bywa demonstracyjne przekraczanie przez inicjowanych przyjętych norm postępowania³⁵. Zawieszenie posiadanego statusu jest uważane za ryzykowne (i faktycznie takie bywa w rezultacie poddania inicjowanych różnym ograniczeniom i próbom) zgodnie z przekonaniem, że wyjście ze stanu egzystencji amorficznej może się powieść³⁶.

Adept wadźrajany, osiągnąwszy doskonałość, ignoruje obowiązujące zasady, dając w ten sposób świadectwo trwałego i intensywnego kontaktu z amorficzną zasadą, która jest przeciwstawiana kosmicznemu łaadowi stanowiącemu źródło wszelkiej kreacyjnej i transformującej mocy. Taki sposób rozumienia doskonałości jest ściśle związany z charakterystycznym dla kultury indyjskiej ambiwalentnym stosunkiem do świata (jako układu rządzonego przez „bezlitosne” prawo karmana, zdominowanego przez cierpienie i jako całość pozbawionego kresu, który mógłby zostać uznany za pożądany). Ambiwaleńca ta nader często przybierała postać religijnej tęsknoty za

³⁴ Np. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1993, s. 343–345, 383–384; M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholtz, Warszawa 2007, s. 130–133, 190–192.

³⁵ Por. Np. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997, s. 96–99, 105.

³⁶ Pogląd wyznawców wadźrajany, zgodnie z którym w przypadku osób nieprzygotowanych uczestnictwo w transgresyjnym obrzędzie prowadzi do skrajnie niepomyślnych karmicznych rezultatów, stanowi zracjonalizowany wariant przekonania o ryzykownym charakterze zawieszenia aktualnego statusu.

tym, co amorficzne czy nieokreślone³⁷. Ideał siddhy jest jednak radykalnie odmienny od wzorców typowych dla tych wariantów indyjskiej soteriologii, które można nazywać „antykosmicznymi”³⁸. Buddyjski siddha to osoba, która pomimo osiągnięcia ostatecznego celu religijnego pozostaje aktywnym elementem świata. Postulowanie egzystencji akosmicznej byłoby bezcelowe w sytuacji, w której doskonały nie podlega żadnym istotnym ograniczeniom ani niedogodnościom (dzięki utrzymywaniu stałego kontaktu ze źródłem mocy).

Zdaniem G. Feuresteina dla dydaktyki tantryzmu (w jego buddyjskich i niebuddyjskich wariantach) typowe jest przeciwstawianie sobie świata oraz zasady, która reprezentuje zarazem bytowe pryncypium i soteriologiczny cel. Feuerstein podkreśla, że człony tej opozycji są rozumiane jako aspekty jednej całości³⁹. W zgodzie z tym stanowiskiem pozostaje David L. Snellgrove, który mówi o panteizmie wadźrajany. Rozumie go jako przekonanie, że „wszelkie zjawiskowe manifestacje na wszystkich poziomach egzystencji są przejawami najwyższego bytu”⁴⁰. Jest on często nazywany „diamentową istotą” (*vajra-sattva*)⁴¹. Przyznawany jest mu status: (1) immanentnej i wszechobecnej zasady bytowej, (2) źródła kreacyjnej i transformacyjnej mocy oraz (3) najwyższego dobra utożsamianego ze stanem buddy⁴². Sposób

³⁷ Por. H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Tybet, Chiny, Japonia*, Kraków 2005, s. 63–67, 76–82.

³⁸ Mówiąc o antykosmicznej soteriologii, mam na myśli koncepcje najwyższego dobra jako: (1) egzystencji indywiduum, które zerwało wszelkie związki (w tym kontakt poznawczy) ze światem (np. *sankhja*, *waiśeszika*); (2) utraty statusu indywiduum (np. *therawada*, *adwaita wedanta*); (3) nieokreślonego statusu bytowego, który nie jest ani obecnością w świecie, ani unicestwieniem (wczesny buddyzm). Realizacja tak rozumianego dobra ma następować po śmierci istoty, która za życia osiągnęła stan to gwarantujący. Ów stan jest często uważany za równorzędny z ostatecznym celem. Znamiennie jest jednak występowanie przekonania, że śmierć i przejście do egzystencji akosmicznej następują nieuchronnie. W buddyzmie zdecydowany odwrót od antykosmicznej soteriologii nastąpił w mahajanie. Znalazł on wyraz w prymacie ideału *bodhisattwy* oraz w koncepcjach: *pola* (*kṣetra*) buddy, trzech ciał buddy, *nirwany* nieumiejscowionej (*apratīṣṭhita-nirvāṇa*). Na temat tego odrotu por. np. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości świadomego indywiduum w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin 2010, s. 149–152, 225–227; P. Williams, *Buddyzm mahajana*, Kraków 2000, s. 68–73, 216–220, 272–276.

³⁹ Por. G. Feuerstein, *Tantra. The Path of Ecstasy*, Boston–London 1998, s. 42–51.

⁴⁰ D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, s. 222.

⁴¹ W tym przypadku słowem *vajra* (‘piorun’, ‘diament’, ‘berło’, ‘męski członek’) posłużono się głównie ze względu na niezniszczalność zasady, którą określa (diament jako symbol trwałości). Zob. np. D. Wangchuk, *The Resolve to Become a Buddha. A Study of the ‘Bodhicitta’ Concept in Indo-Tibetan Buddhism*, Tokyo 2007, s. 142–143.

⁴² Snellgrove zwraca uwagę na to, że obecność diamentowej istoty w pewnych obiektach może mieć charakter niestandardowy („skumulowany” i aktywny), jak to się dzieje w przypadku istot oświeconych oraz „sakramentalnych” przedmiotów (*samaya*), które zostały wyposażone w moc dzięki odpowiednim rytuałom lub które mają taki status z natury (jak mantry). Zob. D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, s. 131–133, 165–166, 221–222. Z przekonaniem o powszechnej immanencji diamentowej istoty (utożsamianej ze stanem buddy) i o zróżnicowanym charakterze tej immanencji ściśle związana jest skłonność do kwestionowania zasadności tradycyjnego rozróżnienia między *sansarą* a *nirwaną*. W kontekście takiej postawy kategorie *sansary* i *nirwany* są pojęciami niepsychologicznymi, ale metafizycznymi (pojęciami świata i egzystencji pozaświatowej) lub antropologicznymi (pojęciami dwóch postaci egzystencji, które są pozbawione istotnego podobieństwa). Snellgrove przyznaje, że immanentna zasada musi (w rezultacie jej utożsamienia ze stanem buddy) w pewnych swych aspektach pozostawać transcendentną (jako nieosiągnięte najwyższe dobro lub dziedzina oświeconych istot, które wyma-

rozumienia tej zasady często jest bliski rozwiniętej w mahajanie koncepcji natury buddy (*tathgātagarbha*)⁴³. Wydaje się, że w diamentowej istocie można widzieć historyczną konkretyzację zasady, która stanowi przedmiot odniesienia (jako amorficzne źródło transformacyjnej mocy) w modelowo rozumianych rytuałach transgresyjnych (choć nie wszyscy, którzy posługiwali się tym pojęciem diamentowej istoty, byli zwolennikami rytualnej transgresji). Diamentową istotę personifikowano (ze względu na potrzeby rytualnego/medytacyjnego modelu przemiany poprzez identyfikację z bóstwem oraz ze względu na konieczność sporządzenia adekwatnej mandali), między innymi w postaci bodhisattwy Wadźrasattwy (Wadźrapaniego, Wadźradhary) czy świetlistego buddy Wairoańy⁴⁴. Dzięki aplikacji soteriologicznych kategorii mahajany diamentowa istota stała się dharmicznym ciałem buddy (*dharma-kāya*). Uzyskanie takiego ciała (zważywszy na to, że mamy do czynienia z zasadą immanentną i wszędzie obecną, należy raczej mówić o jego ujawnieniu w obrębie pewnego umysłu) jest tożsame z realizacją soteriologicznego celu i prowadzi do powstania ciała radości (*sambhoga-kāya*) danego buddy oraz ciała przemiany (*nirmāṇa-kāya*) tegoż buddy. Dwa ostatnie ciała stanowią uzupełniające się postaci uczestnictwa w świecie, które są dostępne istocie oświeconej. Zastępują one dotychczasowy sposób istnienia danej osoby⁴⁵. Taką przemianę adepta, która dokonuje się jakoby wielokrotnie podczas rytuałów wadźrajany (chodzi o obrzędy niepozbawione kontekstu soteriologicznego), należy rozumieć jako antycypację przemiany ostatecznej dzięki tymczasowemu uczestnictwu w tożsamości pewnej istoty oświeconej. Uczestnictwo to wymaga zawieszenia własnej

gają rytualnego uobecnienia) (*ibidem*, s. 222). Wyniki badań S. Tsudy pozwalają uznać, że wchodzący tu w grę paradoks nie stanowi antynomii. Transcendencja rozpatrywanej zasady w jej funkcji najwyższego dobra to w pewnych tekstach (m.in. we wpływowej sutrze *Vairocana-abhisambodhi*) nic innego jak aktualna niedostępność poznawcza w przypadku większości istot świadomych (niekolidująca z immanencją bytowa). Gdzie indziej (m.in. w także wpływowej tantrze *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha*) chodzi o bytową transcendencję względem świata, ale przypisywaną nie amorficznej (i wszechobecnej) zasadzie, tylko jej określonej, doskonałej postaci, tj. społeczności istot oświeconych. Struktura tej społeczności stanowi wzorzec dla przekształceń własnego organizmu psychofizycznego. Mają one prowadzić do zjednoczenia adepta ze społecznością istot oświeconych. Por. S. Tsuda, *Critical Tantrism*, m.in. s. 431–433, 444–445, 449–451.

⁴³ Zwięzłe omówienie nauki o naturze buddy w: P. Williams, *op.cit.*, s. 124–134. Istotne podobieństwo między koncepcją natury buddy a sposobem rozumienia bytowej zasady w jednej z tradycji indyjskiej wadźrajany łatwo dostrzec dzięki analizom S. Tsudy: *idem*, *The Saṃvarodaya-Tantra...*, s. 48–54.

⁴⁴ Np. STTS, s. 5.

⁴⁵ Zwolennicy wadźrajany odwoływali się do przywołanej właśnie jogaćarinów koncepcji trzech ciał buddy albo do nauki o czterech ciałach (stanowiącej rezultat modyfikacji stanowiska jogaćarinów). Przykładem pierwszego podejścia jest *Cakrasamvara Tantra*, a drugiego *Kālacakra Tantra* (D.B. Gray, *The 'Cakrasamvara Tantra'...*, s. 54; U. Hammar, *Studies in the Kālacakra Tantra. A History of the Kālacakra in Tibet and a Study of the Concept of Ādibuddha, the Fourth Body of the Buddha and the Supreme Unchanging*, Stockholm 2005, s. 141–169. Omówienie koncepcji ciał buddy w: G.M. Nagao, *On the Theory of Buddha Body (Buddha-kāya)* [w:] *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G. M. Nagao*, L.S. Kawamura (ed.), Albany 1991, s. 103–122; J.J. Makransky, *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*, Albany 1997, m.in. s. 39–84, 211–258.

tożsamości⁴⁶. Stosownie do przekonania, że kontakt z amorficzną zasadą rzeczywistości w normalnych okolicznościach pełni funkcję destrukcyjną (ponieważ towarzyszy mu zawieszenie istniejącego ładu), zasada owa jest często reprezentowana przez postaci groźne, okrutne czy wręcz monstrualne. Na mocy symbolicznej ekonomiki te postaci reprezentują także cel przemiany. Wiele z nich przejęto z kultów siwaickich. Poddane reinterpretacji, łatwo uzyskiwały status integralnych składników wadźrajanijskich tradycji. Z dążeniem do wejścia w stan amorficznej potencjalności doskonale współbrzmia również budzące grozę cmentarne atrybuty (śmierć może być rozumiana jako powrót do owego stanu).

Modelowa transgresja rytualna w wadźrajanie nie ma więc nic wspólnego z tendencjami nihilistycznymi, hedonistycznymi czy reformatorskimi. Nie jest ignorowaniem znanego porządku ani próbą zastąpienia go innym. Stanowi kontrolowane łamanie uznanych zasad w celu konstruktywnego wykorzystania wyzwalonej w ten sposób mocy (w normalnych okolicznościach destrukcyjnej). Wchodząca tu w grę dialektyka afirmacji i odrzucenia stanowi strukturalny czynnik odpowiadający za to, że przekraczanie społecznych norm podlega ograniczeniom. Ograniczany jest zakres działań transgresyjnych (do niecodziennych sytuacji rytualnych) oraz liczba osób, które swe „uprawnienia” do transgresji traktują jako permanentne. Tak rozumianą transgresję należy wyraźnie odróżnić od kontestacyjnych cech buddyzmu. Ważnym elementem tożsamości indyjskiego buddyzmu (nie tylko pierwotnego) jest kontestowanie bramińskiego światopoglądu (religii, filozofii i modelu społecznego). Buddyjski ideał życia zakonnego również ma charakter kontestacyjny. Jest to bowiem model ascetyczny, który wymaga odrzucenia systemu wartości kształtującego sposób życia większości członków społeczeństwa (również społeczeństwa buddyjskiego). Chodzi między innymi o konieczność przestrzegania celibatu i całkowite wyrzeczenie się aktywności seksualnej. W przypadku obu wskazanych wektorów kontestacji mamy do czynienia z odrzuceniem pewnego systemu normatywnego w imię systemu konkurencyjnego, uznanego za bardziej adekwatny aksjologicznie i sprzyjający realizacji dobra najwyższego.

Modelowo rozumianą transgresję należy również odróżnić od rozwijającej się w mahajanie tendencji do kwestionowania bezwzględного charakteru buddyjskich zasad moralnych. Wyznawcy Wielkiego Wozu zakładali, że osiągnięcie religijnego celu wymaga zachowania bezkompromisowej postawy moralnej. Działania bodhisattwów muszą być podporządkowane trosce o inne istoty. Jednocześnie przyjmowano, że osoby, które osiągnęły religijne *summum bonum* (albo są tego bliskie), nie podlegają konieczności przestrzegania żadnych norm moralnych. Moralność rozumiano bowiem w duchu woluntaryzmu: (1) nacisk jest położony na rozwój cnoty miłosierdzia (*karuṇā*), dzięki której intencje działającego są zawsze właściwe; (2) występuje przekonanie o nieomyślności osoby cnotliwej w zakresie wyboru optymalnego zachowania względem innych osób; (3) wyklucza się możliwość podporządkowania cnoty systemowi bezwzględnych zakazów (zbiega się to ze skłonnością do traktowania świętości jako stanu, który znosi ograniczenia normalnej egzystencji oraz wymyka się kategoriom poznawczym). Bodhisattwie przyznano prawo do

⁴⁶ Por. D.B. Gray, *On Supreme Bliss...*, s. 95–100.

taktycznego wprowadzenia słuchacza w błąd, a nawet do zabójstwa, o ile chroni to ofiarę przed popełnieniem występków o skrajnie niekorzystnych dla niej konsekwencjach karmicznych. Relatywizacja norm moralnych w mahajanie jest ściśle związana z koncepcją zręcznych środków (*upāya-kauśalya*). Jej istotą jest relatywizacja wartości wszelkich metod duchowego rozwoju. Zgodnie z tą koncepcją wartość (rozumiana jako soteriologiczna skuteczność) określonych sposobów zachowania oraz ujęć doktrynalnych jest odmienna w przypadku różnych osób. Od wszystkich adeptów ścieżki bodhisattwy oczekiwano uzyskania gnostycznego wglądu (*prajñā*) w naturę rzeczywistości i własnego umysłu. Sądzono jednak, że sposoby realizacji tego celu (szczególnie środki intensyfikujące postęp we wczesnych fazach rozwoju) mogą być rozmaite. Zachowania niezgodne z buddyjską tradycją (w skrajnych przypadkach niezgodne z podstawowymi normami tej tradycji) mogą służyć najlepiej pojętemu dobru osoby działającej lub innych osób. Koncepcja zręcznych środków umożliwiła adaptację buddyzmu do rozmaitych kontekstów kulturowych i tworzenie modeli synkretycznych. Wydaje się jednak, że kontestacyjny potencjał tej koncepcji w zakresie moralności wyrażał się głównie w kreacji literackiej. Tam, gdzie relatywistyczna tendencja prowadziła do faktycznego przekraczania uznanych norm (jak to się zdarzało w chanie), obrazoburcze zachowania miały charakter spon-taniczny i doraźny. Jest to jedna z cech pozwalających przeciwstawić tego rodzaju postawę metodycznej i rytualnej transgresji, z którą mamy do czynienia w wadźrajanie⁴⁷. Tendencja relatywistyczna, podważając wiarę w zasadność moralnego rygoryzmu, z pewnością łagodziła jednak niechęć buddystów do nieortodoksyjnych metod wadźrajany, a może nawet sprzyjała życzliwemu zainteresowaniu nimi.

5. „Domestykacja” transgresji

Do czasu powstania wadźrajany wykorzystywanie religijnego potencjału transgresji było obce buddyzmowi. Odwoływano się do symboliki egzystencji amorficznej i jej transformacyjnej funkcji, ale dążenie do przemiany poprzez kontakt z amorficznym potencjałem zostało częściowo zracjonalizowane. Nacisk kładziono na kontrolę własnego pola świadomości za pośrednictwem metodycznego ograniczania aktywności psychicznej, między innymi aktywności poznawczej. Tego rodzaju tłumienie miało prowadzić do zbawczej przemiany. W ten sposób można rozumieć medytacyjną praktykę wyciszenia (*śamatha*) oraz typowe dla mistyków mahajany dążenie do zawieszenia aktywności polegającej na interpretowaniu danych poznawczych za pomocą schematów pojęciowych. Już we wczesnym buddyzmie (choć zapewne nie w pierwotnym) ważną rolę odgrywała medytacyjna praktyka wyciszenia, która

⁴⁷ Dwa ostatnie ustępy stanowią próbę uściślenia rozważań B. Faurego. Posługuje się on zakresowo szerokim pojęciem transgresji, nie odróżniając transgresji od tego, co wyżej nazwano „cechami kontestacyjnymi” i „tendencją relatywistyczną”. Zob. B. Faure, *The Red Thread. Buddhist Approach to Sexuality*, Princeton 1998, s. 98–105, 141–143. Na temat zręcznych środków zob. np. M. Pye, *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism*, London–New York 2003², s. 1–3, 158–162; P. Williams, *op.cit.*, s. 179–182.

polega na sukcesywnym powściągnięciu aktywności psychicznej aż do (w wielu ujęciach) całkowitego zaniku tej aktywności. Stan taki nazywano „osiągnięciem zaniku” (*nirodha-samāpatti*) lub „zanikiem odczuć i rozpoznawania” (*samjñā-vedayita-nirodha*). W tych przypadkach, w których medytacji wyciszenia przyznano status metody osiągnięcia nirwany (a nie techniki pomocniczej), wydaje się ona stanowić zinterioryzowany odpowiednik rytualnego modelu zbawczej przemiany za pośrednictwem wejścia w stan amorficzności⁴⁸. Złagodzoną postać występującą tu interioryzacji można widzieć w dążeniu mistyków mahajany do zawieszenia kategoryzacji materiału poznawczego. Czyż obraz świata odarty ze schematów pojęciowych (właśnie taki obraz uznawano za poznawczo adekwatny) nie stanowi odpowiednika amorficznego źródła wszystkich rzeczy? Zbawcza transformacja mistyka ma się dokonywać dzięki mądrości (*prajñā*) rozumianej jako poznawczy kontakt z rzeczywistością bez pośrednictwa pojęć. Mamy więc do czynienia z modelem przemiany przez kontakt z amorficzną zasadą, chociaż nie w wersji rytualnej i zmitologizowanej, ale w wariacie gnostycznym (lepiej dostosowanym do buddyjskich pryncypów). Funkcję uzasadnienia takiego wariantu pełni nauka o rzeczywistym sposobie istnienia albo istotnym wymiarze wszystkich rzeczy, które stanowią przedmioty normalnej aktywności poznawczej. Odzwierciedlenie się tego sposobu czy wymiaru w indywidualnym umyśle ma prowadzić do zbawczej przemiany buddysty⁴⁹.

Wyznawcy wadźrajani nie kwestionowali potrzeby zbawczej przemiany przez kontakt z amorficzną zasadą. Przejęli opracowane w mahajanie interpretacje takiego programu. Odwołali się jednak do transgresji jako szczególnie skutecznego i względnie łatwego do zastosowania instrumentu, który umożliwi wejście w związek z amorficzną zasadą. Odwołanie się do transgresyjnych rytuałów stanowiło zarazem o sile i słabości nowego ruchu. Siłą obrzędów transgresyjnych były ich psychologiczna sugestywność oraz ezoteryczny charakter, który dawał poczucie przynależności do nowej, pozainstytucjonalnej elity religijnej. Ezoteryczny status tantrycznych rytuałów uzasadniano, twierdząc, że uczestnictwo w nich prowadzi do moralnej destrukcji osób nieprzygotowanych. Rozpoczęcia wielu tantr stanowią świadectwo skłonności do szokowania odbiorców⁵⁰. Służyły one zarówno zaintrygowaniu potencjalnych adeptów, jak i zrażeniu tych, którzy nie mieli odpowiednich cech. Słabością transgresyjnych obrzędów była ich obcość i obrazoburczość w kontekście buddyjskiej tradycji. Napięcie między atrakcyjnością i kontrowersyjnością transgresji zaważyło na sposobie, w jaki rozwijała się wadźrajana. Legitymizacja transgresji nie byłaby możliwa, gdyby buddyjskie ideały etyczne zostały kompletnie zignorowane. Eliminowano więc zachowania szczególnie bulwersujące, takie jak zabójstwo, kanibalizm czy kazirodztwo. Potępiano rozwiązłość, łącząc erotyczne rytuały z dyscypliną i panowaniem nad sobą. Postulowano rozwój cnoty miłosierdzia (*karuṇā*)⁵¹.

⁴⁸ Na temat praktyki wyciszenia zob. np. M. Szymański, *op.cit.*, s. 135–138.

⁴⁹ Przyznanie mądrości funkcji warunku koniecznego i wystarczającego zbawczej przemiany często łączy się z uznawaniem moralnych cnót za warunek konieczny owej przemiany. Por. np. D. Wangchuk, *op.cit.*, s. 39–41.

⁵⁰ Dobitnym przykładem jest początek tekstu znanego jako *Buddha-kapāla-yogini-tantra-rāja* (przytoczony przez R.M. Davidsona w: *idem, Indian Esoteric Buddhism...*, s. 248–250).

⁵¹ Np. D.B. Gray, *On Supreme Bliss...*, s. 86–92, 128–140.

Zwolennicy wadźrajany, legitymizując swe nowatorskie na gruncie buddyźmu praktyki religijne, odwołali się do (opracowanego w mahajanie) modelu objawienia wielowariantowego. W tym modelu za względnie wartościowe uznawane są różne historyczne postaci buddyźmu, zgodnie z przekonaniem, że wariant pouczenia udzielanego przez istoty oświecone jest dostosowany do kompetencji i potrzeb odbiorców. Przyjmowano, że źródłem praktyk religijnych wadźrajany jest objawienie dostosowane do możliwości aktualnie żyjących ludzi. Nawiązywano do koncepcji zręcznych środków. Zwolennicy wadźrajany twierdzili, że stosowanie nowych metod jest konieczne ze względu na moralną korozję postaw (tradycyjne praktyki nie wzbudzają już zainteresowania) albo że wcześniejsze wspólnoty nie były godne tego, by otrzymać stosowne pouczenie. Twórcy tantr zwykle mieli świadomość nowatorskiego i kontrowersyjnego charakteru stosowanych przez siebie metod, uważając się zarazem za kontynuatorów tradycji mahajany w zakresie doktryny. Wyznawca wadźrajany ma dążyć do zasadniczo tego samego celu co mahajanistyczny bodhisattwa, ale dysponując środkami niewspółmiernie efektywniejszymi. W niepewnych czasach obietnica szybkiego uzyskania stanu buddy (w trakcie aktualnego cyklu życiowego) musiała bardzo frapować zarówno mnichów, jak i świeckich buddystów⁵². Uwiarygodnieniu tantr jako nowych tekstów objawionych służyły rozmaite narracje szczegółowe. Największe uznanie zyskały dwie z nich. Zgodnie z pierwszą, dostęp do wcześniej ukrytych tekstów uzyskał, dzięki swym cnotom, król Indrabhuti⁵³. W drugiej nowe pouczenie zostało przedstawione jako rezultat pokonania Maheśwary i wprowadzenia przez Wadźrapaniego nowego ładu⁵⁴. Stworzono nowy kanon tekstów objawionych złożony z tak zwanych tantr, które przekazywały również nauki siddhów, w tym te najbardziej kontrowersyjne. Od braku zgody co do zawartości nowego kanonu ważniejsze jest to, że przyznano mu rangę wyższą od rangi tekstów uznawanych za autorytatywne wcześniej⁵⁵.

Jednym z podstawowych sposobów „domestykacji” transgresyjnych rytuałów przez buddystów było rozbudowanie ich semantycznej wielowymiarowości i skoncentrowanie uwagi na tych elementach ich sensu, które mogły się wydawać zgodne z buddyjską tradycją. Tego rodzaju reinterpretacja pozwalała minimalizować ryzyko potępienia tych obrzędów przez buddystów jako praktyk heretyckich. Już w okresie powstawania tantr można wyróżnić dwa główne, uzupełniające się warianty takiego sposobu postępowania. Pierwszy jest związany ze sposobem rozumienia rytuałów transgresyjnych jako zachowania o charakterze mimetycznym, które prowadzi do utożsamienia się z wzorcową istotą nadprzyrodzoną. Takim postaciom przyznano status istoty oświeconej. W wielu przypadkach mamy do czynienia z uznaniem bóstwa pochodzenia pozabuddyjskiego za buddę albo bodhisattwę. Pewne postaci są jednak rezultatem inwencji wyznawców wadźrajany (na przykład Hewadźra). Druga

⁵² S. Tsuda, *Critical Tantrism*, s. 418–419.

⁵³ R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, s. 242–245.

⁵⁴ Por. wyżej.

⁵⁵ Por. R.M. Davidson, *Canon and Identity In Indian Esoteric Buddhism as the Confluence of Cultures* [w:] *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, V. Krech, M. Steinicke (eds.), Leiden 2011, s. 333–341.

strategia polega na przyporządkowaniu elementom transgresyjnych rytuałów ważnych kategorii tradycyjnej soteriologii. I tak połączenie nasienia mistrza utożsamiono z przekazem świadomości skierowanej ku przebudzeniu (*bodhi-citta*), czyli czynnika psychicznego, którego wystąpienie jest uznawane w mahajanie za przełom w procesie duchowego rozwoju⁵⁶. W seksualnym zespoleniu widziano zaś syntezę miłosierdzia (określanego w tym kontekście słowem *upāya*), które jest uosabiane przez mężczyznę uczestniczącego w rytuale, oraz mądrości (*prajñā*) reprezentowanej przez partnerkę⁵⁷.

Inny, równoległe stosowany model „domestykacji” rytualnej transgresji polega na faktycznym jej podporządkowaniu dążeniu do uzyskania gnozy. W tej perspektywie szczególne znaczenie ma wypracowanie i rozpowszechnienie schematu czterech kolejnych konsekracji. Ostatnia z nich ma polegać na przekazaniu przez mistrza słownego pouczenia. Tsuda zwrócił uwagę na to, że podporządkowanie obrzędów wadźrajany werbalnemu pouczeniu prowadziło do radykalnej zmiany statusu tych rytuałów. Samoczynnie skuteczne narzędzia zbawczej przemiany stały się środkiem, który przysposabia adepta do transformacji dokonującej się na zupełnie innej płaszczyźnie. W tej sytuacji rola obrzędów transgresyjnych (pomimo ich osadzenia w sztafazu buddyjskich kategorii soteriologicznych i transformacyjnej symboliki) uległa pewnej dewaluacji i mogła być postrzegana jako problematyczna⁵⁸.

Próbę zdefiniowania tej roli podjęli komentatorzy tantr. Twierdzili, że stan osiągnięty podczas konsekracji wiedzy jest (nietrwałą) „próbką” najwyższej rozkoszy (*mahā-sukha*) lub nieobecności dwoistości (*advayābhāsa*), które stanowią aspekty stanu buddy. Z tej przyczyny konsekracja wiedzy ma być źródłem wskazówek oraz motywacji niezbędnych do dalszej praktyki⁵⁹. Ważną rolę odgrywała koncepcja, zgodnie z którą obrzędy wadźrajany stwarzają możliwość szybkiej i trwałej sublimacji ludzkich namiętności (w buddyzmie tradycyjnie uznawanych za czynniki uniemożliwiające zbawczą przemianę). Strategia buddyizmu tantrycznego ma polegać na konstruktywnym wykorzystaniu pobudzenia emocjonalnego, rozpoznaniu natury występujących emocji i sublimowaniu ich do stanu, w którym stają się swym przeciwieństwem⁶⁰. W takiej perspektywie zrozumiała jest potrzeba odwołania się do rytuałów, które wyzwalały mocno angażujące adepta reakcje instynktowne, a nawet potrzeba naruszania zasad, z którymi adept czuje się emocjonalnie związany.

Jedną ze spraw, na których koncentrują się twórcy tantrycznej literatury apologetycznej, jest kwestia uczestnictwa mnichów w transgresyjnych rytuałach. Schemat czterech kolejnych konsekracji uzyskał status obowiązującego wzorca rozwoju adepta w wielu tradycjach indyjskiej wadźrajany. W przypadku mnichów wzorzec ten pozostawał w oczywistym konflikcie ze ślubami celibatu. Wśród obrońców ob-

⁵⁶ Np. P. Kvaerne, *op.cit.*, s. 171–172, 200, przyp. 32; D.L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I...*, s. 25–27.

⁵⁷ Np. D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, s. 281–287.

⁵⁸ S. Tsuda, *A Critical Tantrism*, s. 458–461.

⁵⁹ I. Onians, *op.cit.*, s. 200–205; H. Isaacson, *op.cit.*, s. 8–9.

⁶⁰ Tego rodzaju poglądy pozwalały apologetom twierdzić, że praktyka wadźrajany jest łatwa (zgodna z indywidualnymi inklinacjami, niewymagająca wyrzeczeń). Por. I. Onians, *op.cit.*, s. 114–120.

rzędów o charakterze seksualnym byli tacy, którzy chcieli całkowicie wykluczyć z nich mnichów, oraz tacy, którzy domagali się ograniczenia udziału mnichów do płaszczyzny imaginacji⁶¹. Wpływowi komentatorzy twierdzili jednak, że nawet mnisi mogą uczestniczyć cieleśnie w rytuałach seksualnych, o ile mają odpowiednio wysokie kwalifikacje. Sprowadzają się one do umiejętności zachowania szczególnego dystansu do własnej aktywności seksualnej, dzięki czemu jej destrukcyjny potencjał nie szkodzi uczestnikowi rytuału. Przeciwnie, rytualna aktywność seksualna osób o takich kwalifikacjach ma odgrywać rolę soteriologicznie pozytywną. Uzasadniając takie stanowisko, odwołano się do filozofii szkół mahajany, to jest do metafizycznego idealizmu jogačary (jak Wagišwarakirti) albo do madhjamików nauki o powszechnej pustce (jak Abhajačara). Stosownie do tego zachowania seksualne uznawano za nierzeczywiste albo za wymykające się przeciwnym kategoriom i jednoznacznym ocenom. Mnich, który dogłębnie zrozumiał naturę rzeczywistości (i swych zachowań), przestaje podlegać ślubom celibatu. Ich przestrzeganie jest uzasadnione wyłącznie na niższych stopniach duchowego rozwoju⁶².

Przedstawione strategie apologetyczne stanowią świadectwo przewartościowań, jakie dokonały się w indyjskiej wadźrajanie w okresie tworzenia systematycznej układni tantrycznych nauk i adaptacji praktyk siddhów do środowisk klasztornych. Zmiany te obejmują procesy racjonalizacji praktyk transgresyjnych. Osłabiano antynormatywną wymowę tych praktyk przez eliminowanie zachowań szczególnie szokujących, ograniczenie prawa uczestnictwa, a nawet sprowadzanie transgresji do poziomu imaginacji lub symboliki⁶³. Reinterpretację tantr ułatwiała instrumentalne posługiwanie się pojęciem języka półmroku (*sandhyā-bhāṣā*). We wczesnym okresie rozwoju wadźrajan językiem półmroku nazywano kody umożliwiające adeptom ezoterycznych kultów rozpoznawanie współwyznawców oraz przekaz informacji, których ujawnienie osobom postronnym uważano za niepożądane⁶⁴. Wielu komentatorów tantr twierdziło, że tych fragmentów tantr, które zalecają przekraczanie norm moralnych i obyczajowych, nie należy rozumieć dosłownie, bowiem to właśnie takie teksty stanowią przykłady stosowania języka półmroku (w celu ukrycia prawd niemających nic wspólnego z transgresją)⁶⁵. Po przyznaniu tantrom statusu tekstów autorytatywnych całkowita eliminacja transgresji i jej transformacyjnego sensu nie była jednak możliwa. Nie była również pożądana, jeśli wziąć pod uwagę atrakcyjność obrazoburczych motywów (potwierdzoną sukcesem nauk

⁶¹ *Ibidem*, s. 271.

⁶² *Ibidem*, 271–276, 279–284, 287–289.

⁶³ Rytuały seksualne osób świeckich zwykle ograniczano do stosunków między małżonkami (*ibidem*, s. 135, 185). Wydaje się, że wyłoniła się nowa grupa wyznawców, którzy zajmowali pozycję pośrednią między mnichem a świeckim wyznawcą. Wiemy bowiem, że w średniowiecznych Indiach istniały klasztory częściowo zamieszkałe przez adeptów, którzy przebywali tam ze swymi żonami i dziećmi (R.M Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, s. 313–315).

⁶⁴ A. Wayman kładzie nacisk na inne aspekty języka półmroku (właściwie, tłumacząc precyzyjniej, języka zmierzchu/świtu), tj. na jego niejednoznaczny, paradoksalny i liminalny charakter. Zob. *idem*, *Twilight Language and a Tantric Song* [w:] *idem*, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Delhi 1973, s. 128–130.

⁶⁵ Por. R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, s. 257–262.

siddhów) oraz możliwość kontroli społecznie destrukcyjnego potencjału transgresji dzięki zastosowaniu omówionych metod „domestykacji”. Pierwotny sposób traktowania transgresji (jako rytualnego powrotu do amorficznego i anormatywnego stanu w celu wykorzystania jego kreatywnego potencjału do wywołania osobistej przemiany) pozostał w mocy nawet w tych przypadkach, w których przekraczanie społecznych norm spowodowało ikonografię i drugorzędnych aspektów symboliki obrzędów. Sposób ten zyskał szacowną wykładnię w postaci koncepcji soteriologicznej funkcji rozpoznania diamentowej istoty czy dharmicznego ciała buddy.

6. Zakończenie

Kanałem, przez który rytualna transgresja przeniknęła do buddyzmu, był luźno związany z buddyjską tradycją ruch siddhów. Nauki siddhów zyskały uznanie, stając się jednym z czynników, które trwale zmieniły postać indyjskiego buddyzmu. Obecność obrzędów wymagających przekraczania społecznych norm była istotną cechą religijności siddhów, dzięki czemu (rzeczywista lub symboliczna) transgresja stała się ważnym składnikiem szeroko rozumianej wadźrajany. Rytualna transgresja stanowi próbę wejścia w stan egzystencji amorficznej i anormatywnej, rozumianej jako źródło wszystkich rzeczy oraz potencjał, który umożliwia przemianę adepta. Skoncentrowano się na transformacyjnej symbolice zawieszenia obowiązującego ładu, pomijając kwestię rozmaitych motywacji uczestników transgresyjnych rytuałów. Motywacje te mogły być związane z redukcją poziomu frustracji, która stanowi rezultat codziennego przestrzegania uciążliwych norm, lub z potrzebą rozładowania (na zasadzie tak zwanych rytuałów rebelii) napięcia generowanego przez społeczne antagonizmy.

Zachowania transgresyjne były niezgodne zarówno z surowymi zasadami obowiązującymi mnichów, jak i z tradycyjną moralnością buddystów świeckich. Adaptacja nauk siddhów do środowisk klasztornych wymagała osłabienia ich transgresyjnej wymowy. „Domestykacja” rytualnej transgresji przez buddyzm polegała na radykalnym ograniczeniu obrazoburczych zachowań, ich reinterpretacji w kategoriach tradycyjnej soteriologii oraz podjęciu próby racjonalizacji przekonań na temat funkcji transgresji. Synteza nauk siddhów oraz monastycznej tradycji osiągnęła poziom integralności, który zapewnił jej dominującą pozycję w klasztorach. Należy jednak pamiętać, że indyjska wadźrajana zawsze była ruchem wielopostaciowym. Ścisła kontrola transgresji, charakterystyczna dla ostatniej fazy „domestykacji” nauk siddhów, zapewne nie objęła wszystkich środowisk wyznawców wadźrajany. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że sugestywność tantr i zalecanych przez nie „skandalicznych” obrzędów wciąż wywierała ogromny wpływ na wyobraźnię szerokich rzesz wyznawców, którzy nie robili sobie wiele z dylematów buddyjskich uczonych i świątobliwych mnichów.

Bibliografia

- Bhattacharyya B., *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Varanasi 1964².
The Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra: Chapters I–VIII, Ch.S. George (ed.), fotokopia rozprawy doktorskiej, University of Pennsylvania 1971, University Microfilms. A XEROX Company. Ann Arbor. Michigan.
- Chatterjee S., *Indian Civilisation and Culture*, New Delhi 1998.
- Davidson R.M., *Canon and Identity In Indian Esoteric Buddhism as the Confluence of Cultures* [w:] V. Krech, M. Steinicke, *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Leiden 2011, s. 321–341.
- Davidson R.M., *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, New York 2002.
- Davidson R.M., *Reflections on the Maheśvara Subjugation Myth: Indic Materials, Sa-skyapa Apologetics, and the Birth of Heruka* [w:] P. Williams, *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, t. 6, London–New York 2005, s. 1–31.
- Davidson R., *Reframing 'Sahaja': Genre, Representation, Ritual and Lineage*, „Journal of Indian Philosophy” 2002, nr 30, s. 45–83.
- Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007.
- Eliade M., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1993.
- Faure B., *The Red Thread. Buddhist Approach to Sexuality*, Princeton 1998.
- Feuerstein G., *Tantra. The Path of Ecstasy*, Boston–London 1998.
- Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.
- Gombrich R., *What the Buddha Thought*, London–Oakville 2009.
- Gray D.B., *On Supreme Bliss. A Study and Interpretation of the 'Cakramvara Tantra'*, fotokopia rozprawy doktorskiej, Columbia University 2001, UMI Microform 9998161.
- Gray D.B., *The 'Cakrasamvara Tantra' (The Discourse of Śrī Heruka). A Study and Annotated Translation*, New York 2007.
- Gyatso J., *Sex* [w:] D.S. Lopez Jr., *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago–London 2005, s. 271–290.
- Hammar U., *Studies in the Kālacakra Tantra. A History of the Kālacakra in Tibet and a Study of the Concept of Ādibuddha, the Fourth Body of the Buddha and the Supreme Unchanging*, Stockholm 2005.
- The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts*, D.L. Snellgrove (ed.), London 1959.
- Isaacson H., *Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to A.D. 1200)*, http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd2-K02Isaacson.pdf [dostęp: 27.08.2014].
- Kapstein M.T., *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian & Tibetan Buddhist Thought*, Boston 2001.
- Kvaerne P., *On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature* [w:] P. Williams, *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, t. 6, London–New York 2005, s. 162–208.
- Makransky J.J., *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*, Albany 1997.
- Nagao G.M., *On the Theory of Buddha Body (Buddha-kāya)* [w:] L.S. Kawamura, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G.M. Nagao*, Albany 1991.
- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Tybet, Chiny, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.
- Onians I., *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*, manuskrypt rozprawy doktorskiej, Oxford University 2002.

- Powers J., *A Bull of a Man. Images of Masculinity, Sex and the Body in Indian Buddhism*, Massachusetts–London 2009.
- Pye M., *Skilfull Means. A Concept in Mahayana Buddhism*, London–New York 2003².
- Rueg D.S., *Sur les rapports entre le bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibétain*, „Journal Asiatique” 1964, nr 252, s. 77–94.
- The Saṃvarodaya-Tantra. Selected Chapters*, S. Tsuda (ed.), Tokyo 1974.
- Sanderson A., *The Śaiva Age – The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period* [w:] S. Einoo, *Genesis and Development of Tantrism*, Tokyo 2009, s. 41–349.
- Sanderson A., *Vajrayāna: Origin and Function* [w:] P. Williams, *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, t. 6, London–New York 2005, s. 392–408.
- Sarva-Tathāgata-Tattva-Saṅgraha*, L. Chandra (ed.), Delhi 1987.
- Siklós B., *Datura Rituals in the 'Vajramahabhairava-tantra'*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 1994, t. XLVII (3), s. 409–416.
- Snellgrove D.L., *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation*, London 1959
- Snellgrove D.L. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London 1987.
- Szymański M., *Zagadnienie jedności i tożsamości świadomego indywiduum w filozofii buddyżmu indyjskiego*, Lublin 2010.
- Tsuda S., *A Critical Tantrism* [w:] P. Williams, *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, t. 6, London–New York 2005, s. 418–480.
- de la Vallée Pousin L., *Tantrism (Buddhist)* [w:] J. Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, t. 12, Edinburgh 1921, s. 193–197.
- Wangchuk D., *The Resolve to Become a Buddha. A Study of the 'Bodhicitta' Concept in Indo-Tibetan Buddhism*, Tokyo 2007.
- Wayman A., *Buddhism, Schools of: Tantric Ritual Schools of Buddhism* [w:] L. Jones, *Encyclopaedia of Religion. Second Edition*, t. 2, Detroit 2005, s. 1214–1221.
- Wayman A., *Twilight Language and a Tantric Song* [w:] A. Wayman, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Delhi 1973, s. 128–135.
- Wedemeyer Ch.K., *Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology & Transgression in the Indian Traditions*, New York 2013.
- Williams P., *Buddyżm mahajana*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2000.