

MAREK SZYMAŃSKI

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Wydział Filozofii i Socjologii

e-mail: marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl

ORCID: 0000-0003-3233-2678

Rola lęku w indyjskim buddyzmie tantrycznym

The role of fear in Indian Vajrayāna

Abstract. Fear seems to be an integral part of the religious praxis connected to anuttara-yoga tantras. Fear induced in ritual contexts significantly facilitated achieving results considered to be soteriologically essential. That emotion was regarded to be useful temporarily and eliminated at an advanced stage of the praxis. Fear was induced mainly by monstrous images of aggressive gods and by transgressive rituals. It seems that anxiety was performing following functions in early Vajrayāna: it caused psychic mobilization and enhanced personal involvement of ritual participants, it acted as a motivator of religiosity, it increased faith in the corresponding cosmology and soteriology, it enabled memories encoding typical for imagistic mode of religiosity (invoking the theory of H. Whithouse), it brought on followers' identity crisis needed for final transformation, it contributed to occurring of mystical experiences, it made trust in guru stronger, it reduced emotional reaction to stressful stimuli after some time.

Keywords: Vajrayāna, fear, monstrous deities, ritual transgression.

Wstęp

Strach odgrywa w religiach ważną rolę. W grę wchodzi zarówno lęk niezależny od religii co do pochodzenia (skłaniający do aktywności religijnej), jak i ten wywoływany za pomocą religijnego instrumentarium. Kreowaniu lęku drugiego rodzaju służą określone składniki mitologicznej narracji, elementy doktryny, wizerunki i rytuały. Lęk pełni ważną funkcję w kształtowaniu sposobu myślenia, od-

czuwania i działania wyznawców religii. Wywoływany w kontekście obrzędowym uwiarygodnia (szczególnie w zestawieniu ze stymulantami, które w inny sposób zmieniają sposób funkcjonowania świadomości) przekonanie o aktywności fakturowa religijnego i kreuje wiarę w prawdziwość światopoglądu związanego z danym porządkiem rytualnym. Lęk przed niepożądaną reakcją czynnika religijnego skłania do określonych zachowań. Poczucie zagrożenia i kontrolowane rozładowanie napięcia bywają ważnymi elementami scenariuszy rytualnych, których rezultatem jest trwała akceptacja określonych wzorców działania i powstanie silnych więzi międzyludzkich (jak to się dzieje w traumatycznych obrzędach inicjacyjnych).

Przed powstaniem wadżrajany lęk pełnił w indyjskim buddyzmie różne funkcje. Motywował do podejmowania działań kultowych, których celem było zapobieżenie niepomyślnym zdarzeniom lub osiągnięcie doraźnych korzyści (perspektywa apotropaiczna). W tym kontekście należy uwzględnić poczucie zagrożenia związane z wyobrażeniami lokalnych duchów przyrody oraz istot demonicznych, które zostały włączone do buddyjskich obrazów świata. Lambert Schmithausen wykazał, że lęk skłaniał buddystów do życzliwości (*maitrī*) dla niebezpiecznych dzikich zwierząt, gdyż mieli oni nadzieję na wzajemność zapewniającą bezpieczeństwo lub wierzyli w autonomicznie apotropaiczną funkcję życzliwości jako jednej z buddyjskich cnót (Schmithausen, 1997). Obawa przed nieprzyjemnymi dla sprawcy rezultatami niemoralnych działań zniechęcała do ich podejmowania (perspektywa karmiczna). Taka obawa była związana z przekonaniem, że czyny podlegające moralnej kwalifikacji spotykają się ze sprawiedliwą odpłatą. Ważną rolę odgrywały tu wyobrażenia piekieł i cierpień doznawanych przez niegodziwców (np. Sadakata, 2000, s. 43–53).

Lęk odgrywał również pewną rolę w elitarniej praktyce religijnej, której celem było osiągnięcie stanu buddy (perspektywa nirwaniczna). Był postrzegany jako wyraz przywiązania do egzystencji sansarycznej i jako czynnik, który zakłóca medytację umożliwiającą wygaszenie owego przywiązania. W tym kontekście zrozumiała jest obecność ćwiczeń, które służą poskromieniu strachu. Zarazem jednak egzystencjalny lęk (*saṃvega*) uznawano za warunek wejścia na drogę prowadzącą do nirwany. Taką postać lęku łączono z postrzeganiem świata jako miejsca nierozzerwalnie związanego z cierpieniem. Śakjamuniemu przypisywano rolę wzbudzania strachu u bóstw właśnie dlatego, że ujawniał horror egzystencji sansarycznej. Przyjmowano, że w przypadku niektórych osób taki lęk staje się czynnikiem, który nie tylko skutecznie zniechęca do światowego życia, ale także silnie motywuje do zabiegania o osiągnięcie stanu buddy. W celu wywołania tego uczucia stosowano (zarówno w mahajanie, jak i w starszych szkołach) techniki medytacyjne, które polegały na kontemplacji wszechobecnego zagrożenia, aspektów życia naznaczonych cierpieniem, ludzkiego szkieletu lub zwłok w różnym stanie

rozkładu. Wydaje się, że misyjne sukcesy buddyzmu były częściowo związane ze strategią, która zasadzała się na eksponowaniu zagrożeń i przykrych stron życia (na wywoływaniu czy wzmacnianiu poczucia zagrożenia), by następnie zaoferować sposób uwolnienia się od nich. W charakterystyce stanu buddy silny nacisk tradycyjnie kładziono właśnie na nieustrasżoność, czyli wolność od lęku (Brekke, 1999).

Zanim rozwinęła się wadźrajana, otaczani czcią buddowie i bodhisattwowie nie budzili lęku wyznawców indyjskiego buddyzmu. Przypisywano im moralne cnoty niemożliwe do pogodzenia z agresją, brakiem życzliwości, a nawet z potencjalnie niebezpieczną nieprzewidywalnością¹. Opracowane w mahajanie koncepcje bezosobowej świętości (dharmicznego ciała Buddy lub tzw. natury Buddy) nie zmieniły tego stanu rzeczy, gdyż nie uwzględniały żadnych postaci aktywności, które mogłyby wywoływać poczucie zagrożenia.

W buddyzmie tantrycznym rola lęku radykalnie zyskała na znaczeniu. Świadczą o tym następujące zjawiska charakterystyczne dla indyjskiej wadźrajany:

1. Buddom i bodhisattwom często nadawano postać monstualną i agresywną, zaś sugestywność przedstawień służyła budzeniu grozy.

2. W ramach praktyki religijnej ważną rolę odgrywało łamanie przyjętych zasad postępowania. Transgresyjne działania wywoływały niepokój osób, które je podejmowały.

3. Ważną rolę przyznano magicznym obrzędom, które miały na celu uśmiercanie, wykorzystywanie innych ludzi lub szkodenie im. Zarówno rytuały tego rodzaju (dalej nazywane „destrukcyjnymi”), jak i specjalistów od nich otaczała, jako źródła potencjalnego zagrożenia, aura grozy.

4. Postać rytuałów odzwierciedlała przekonanie o byciu otoczonym przez wrogie istoty demoniczne (np. Gray, 2007b, s. 246).

Buddyzm tantryczny w Indiach przeszedł wiele etapów rozwoju i w każdym okresie cechował się wielopostaciowością. Rola lęku jest odmienna w różnych postaciach wadźrajany. Lęk zyskiwał na znaczeniu stopniowo. Wydaje się, że interesująca nas emocja początkowo nie miała bezpośredniego związku z celami wykraczającymi poza doczesne potrzeby. W najmłodszej grupie tantr nazywanej

¹ Pomijam tu przyjmowany w mahajanie pogląd, zgodnie z którym bodhisattwa (w przeciwieństwie do istot na niższym poziomie rozwoju) może w pewnych okolicznościach zabić, kierując się dobrem istoty pozbawianej życia lub innych istot (np. Gray, 2007b, s. 241–243). Nie wydaje się bowiem, by taki sposób rozumienia zabójstwa (jako aktu miłosierdzia) wywierał wpływ na stosunek wiernych do istot otaczanych czcią. Jeśli chodzi o buddyzm szkół (*nikāya*), to Rupert Gethin wykazał, że wykluczano w nim możliwość dokonania zabójstwa przez istotę na wysokim poziomie duchowego rozwoju. Każdy przypadek celowego odebrania życia uznawano za rezultat złych (*akuśala*) stanów umysłu (Gethin, 2004).

„tantrami najwyższej jogi” (*anuttara-yoga*) groźne postaci były już jednak głównymi figurami panteonu, a motyw transgresji pełnił ważną funkcję w kontekstach soteriologicznych². Po okresie formacyjnym nastąpił okres systematycznej interpretacji tantr w zgodzie z tradycyjną doktryną buddyjską, czego rezultatem było ograniczenie roli lęku.

Status lęku w praktyce wadźrajany wydaje się zależeć również od poziomu zaawansowania adepta. Możliwość uczestnictwa w określonych sytuacjach rytualnych była bowiem uzależniana od stopnia wtajemniczenia, zaś przyrost religijnej wiedzy i zmiany, które zachodziły w osobowości adeptów, zapewne osłabiały emocjonalną reakcję na bodźce wykorzystywane w obrzędowych kontekstach. Taka diagnoza znajduje potwierdzenie w tradycyjnym stanowisku wyznawców wadźrajany. Zgodnie z nim, w praktyce tantrycznej intensywne emocje są pożyteczne tylko doraźnie i ostatecznie powinny zostać wyeliminowane (*Tantra Hevadźry* [Snellgrove 1959], II.ii.46, II.ii.51).

Niniejszy artykuł jest poświęcony roli lęku w modelu praktyki religijnej, który został opisany w tantrach najwyższej jogi i który służył przemianie osobowości adepta (rozumianej w kategoriach soteriologicznych). Ważnym punktem odniesienia są ustalenia Scotta Atrana (2013) dotyczące obrzędów religijnych. Analizę czynników wywołujących lęk ograniczono do wyobrażeń groźnych bóstw oraz do rytualnej transgresji (z uwzględnieniem obrzędów destrukcyjnych)³.

Groźne bóstwa wadźrajany

Kult licznych buddów i bodhisattwów rozwinął się w buddyzmie Wielkiego Wozu. W mahajanie buddowie są uznawani za najdoskonalsze i wzorcowe formy świadomej egzystencji (uosabiają ostateczny cel religijnej praktyki), za źródło religijnego objawienia oraz za istoty, które wspierają ludzi zarówno w dążeniu do duchowego rozwoju, jak i w obliczu problemów codziennej egzystencji. Bodhisattwowie są istotami bardziej lub mniej bliskimi osiągnięcia stanu buddy, przy czym różnica między statusem najdoskonalszych bodhisattwów a owym stanem

² Kategoria tantr najwyższej jogi została prawdopodobnie wprowadzona w Tybecie. Jej zakres obejmuje teksty (większość z nich powstała w Indiach między VIII a X w.) ważne z punktu widzenia prowadzonych tu rozważań (np. Williams, Tribe, 2000, s. 202–205, 210–216).

³ Obrzędy destrukcyjne pozostają w konflikcie z tradycyjną etyką buddyjską i można je zaliczyć do szeroko rozumianych rytuałów transgresyjnych (zob. paragraf dotyczący transgresji). W artykule zostały potraktowane odrębnie ze względu na ich destrukcyjny charakter i niespełnianie funkcji soteriologicznej. Takie rytuały były postrzegane jako zagrożenie z innych (czy częściowo innych) powodów niż pozostałe obrzędy transgresyjne.

jest problematyczna. Wyposażeni w cudowne moce bodhisattwowie dobrowolnie pozostają jakoby wśród odradzających się istot, by nieść im pomoc. Z tego głównie powodu otaczani są, podobnie jak buddowie, czią. Kult buddów i bodhisattwów został przejęty przez buddyzm tantryczny, w którym istoty te często są nazywane „bóstwami” (*deva, devatā*)⁴.

W wadźrajanie wyobrażenia buddów i bodhisattwów zostały znacząco zmodyfikowane. W perspektywie prowadzonych tu rozważań najważniejsze są trzy (powiązane ze sobą) przekształcenia sposobu rozumienia tych istot, a mianowicie: zmiana sposobu rozumienia stosunków między nimi (oraz relacji między nimi a innymi istotami nadludzkimi), przyznanie im prawa do przemocy oraz nadanie im monstrualnej postaci⁵.

Bóstwa wadźrajany tworzą hierarchiczny, wielostopniowy układ o określonej strukturze. Jest to często struktura segmentowa, w której na czele każdego z kilku segmentów (tzw. klanów czy rodów, sanskr. *kula*) stoi właściwy budda, przy czym jeden z nich zajmuje pozycję dominującą względem pozostałych. Wyższe miejsce w hierarchii wiąże się z posiadaniem większej mocy oraz pełnej władzy nad istotami podrzędnymi. Ta struktura jest przedstawiana w postaci koncentrycznego diagramu, w którym istota dominująca zajmuje pozycję centralną, zaś odległość od środka jest odwrotnie proporcjonalna do posiadanej mocy. Centralna część diagramu zwykle symbolizuje pałac, a główne bóstwo – władcę zasiadającego na tronie. Zarówno takie diagramy, jak i przedstawiane przez nie układy bóstw nazywane są „mandalami”. Odpowiadają one hierarchicznemu porządkowi quasi-feudalnego społeczeństwa średniowiecznych Indii. Zdaniem Ronalda Davidsona taki sposób organizacji buddyjskiego panteonu był ściśle związany z potrzebą pozyskania przez klasztory patronatu władców w ekstremalnie niepewnych czasach. Mandale były bowiem użyteczne w procesie rytualnej legitymizacji świeckiej władzy, która w tym okresie była niestabilna i często przechodziła z rąk do rąk w następstwie przemocy. Mandale odcisnęły również głębokie piętno na indywidualnej, niezwiązanej bezpośrednio z aktywnością polityczną, praktyce religijnej (Davidson, 2002, s. 131–144).

Mandale różnią się pod względem konkretyzacji strukturalnego wzorca (ewentualnie w zakresie odstępstw od niego), doboru bóstw oraz sposobu ich

⁴ Klasa bóstw obejmuje również wiele (uwzględnianych w kulcie) istot nadludzkich o statusie niższym od buddów i bodhisattwów. Przykładem są strażnicy (*pāla*), czyli istoty pełniące rolę apotropaiczną pomimo niskiego stopnia duchowego rozwoju (Linrothe, 1999, s. 20–22, 24).

⁵ Inne istotne zmiany to przyznanie ważnej roli, czasem wręcz dominującej, postaciom żeńskim oraz łączenie bóstw w heteroseksualne pary (ewentualnie w grupy, w których jedno bóstwo męskie ma kilka partnerek). Relacja łącząca parę ma charakter seksualny.

hierarchizowania. Nawet w obrębie jednej i tej samej linii przekazu wykorzystywano różne mandale. Dopuszczano dostosowanie modelowej mandali do potrzeb adepta. Zmiana polegała na traktowaniu jako bóstwa głównego nie postaci centralnej, ale innej spośród grupy najważniejszych w danym układzie. Takie zjawiska świadczą o obecności (wcześnie rozwiniętej) pragmatycznej i relatywistycznej tendencji w podejściu do wyobrażeń boskich społeczności. Adept posługiwał się jednak mandalą o ściśle określonej postaci i dążył do identyfikacji z jej władcą (Davidson, 2002, s. 118–131).

Odwołanie się w wyobrażeniach bóstw do modelu politycznego prowadziło do przyznania buddom i bodhisattwom prawa do przemocy. Dominującą pozycję przydzielano często postaci stojącej na czele klanu wadzry, który łączono z uczuciem gniewu (Snellgrove, 2002, s. 189–198). Gwałt uznawano za metodę działania charakterystyczną dla bóstw tego klanu. Powszechne uznanie zyskał mit (występujący w różnych wariantach) o pokonaniu przez bodhisattwę Wadźrapaniego (czy inne bóstwo) demonicznego władcy świata – Maheśwary. Sromotna porażka, poniżenie i śmierć demona prowadzą do jego cudownej przemiany i włączenia go do mandali Wadźrapaniego. Przyjmowano, że przemoc, której się dopuszczają bóstwa, stanowi środek niezbędny do realizacji fundamentalnego dobra, że źródłem takiej agresji jest miłosierdzie, a destrukcyjne skutki mogą zostać w cudowny sposób anulowane. Dzięki temu można było bronić zgodności nowego podejścia z tradycyjną etyką buddyjską (Linrothe, 1999, s. 178–186, 188–190; Davidson, 2005, szczególnie s. 2–5, 14–17). Wyobrażenia groźnych buddów i bodhisattwów, rozpatrywane w kontekście buddyjskiej tradycji, są naznaczone nieprzekraczalną paradoksalnością. Jak jednak wiadomo, w tradycjach mistycznych paradoksalność dyskursu często jest oceniana pozytywnie.

Jeszcze przed powstaniem wadzrajany w buddyjskich obrzędach uwzględniano strażników, czyli groźne istoty utrzymujące w ryzach demoniczne siły. Co więcej, już w mahajanie pojawił się pogląd, zgodnie z którym w szczególnych okolicznościach bodhisattwa może dopuścić się zabójstwa dla dobra istoty zabijanej lub innych istot. W buddyzmie tantrycznym nastąpiła jednak zasadnicza zmiana podejścia polegająca na włączeniu motywu przemocy do kręgu głównych symboli tego, co doskonałe. Przemoc bóstwa stała się symbolem niemożliwej do powstrzymania siły, która bezwzględnie i bezkompromisowo realizuje zamierzone dobro. Gniewni i agresywni buddowie i bodhisattwowie byli uważani za istoty usuwające przeszkody z drogi prowadzącej do osiągnięcia stanu buddy. Mit, w którym bóstwo upokarza i zabija demonicznego władcę świata (co prowadzi do transformacji tego arcydemona), jest wieloznaczny i pełnił różne funkcje. Opowieść uzasadniała istnienie groźnych buddów i bodhisattwów, a także wskazywała na radykalny charakter zbawczej przemiany. W tradycji ikonograficznej agresor był często podobny

do swej ofiary, dzięki czemu mit mógł być odczytywany jako metafora tzw. jogi bóstwa. Praktyka ta polegała na metodycznym dążeniu adepta do pełnej identyfikacji z określonym bóstwem (w celu unicestwienia przez adepta własnego sansarycznego Ja i zastąpienia go boskim Ja, co jest tożsame z osiągnięciem stanu buddy). Te wyrafinowane interpretacje mitu nie uzasadniają jednak przekonania, że wyznawcy indyjskiej wadźrajany sprowadzali przemoc bóstw do rangi figury retorycznej. Wydaje się, że manifestowanie gniewnych postaci i agresję zwykle rozumiano jako formy rzeczywistej aktywności bóstw. Przyjmowano jednak, że tego rodzaju aktywność służy realizacji szlachetnych celów i nie wyraża prawdziwej natury bóstwa, które kieruje się współczuciem (Linrothe, 1999, s. 186–188, 214–215).

Świadectwem monstrialnego charakteru bóstw indyjskiej wadźrajany są opisy zawarte w tantrach (i w późniejszych tekstach) oraz zachowane wizerunki. Przekonanie, że owe bóstwa mają przerażającą postać, było formułowane *expressis verbis*. Postać taka wyraża gniewne usposobienie i gotowość do przemocy. Buddowie i bodhisattwowie często mają monstrialne twarze (ważne są okazałe, odsłonięte kły), przyjmują agresywne pozy i robią gniewne miny, depczą ciała swych przeciwników i eksponują budzące grozę akcesoria lub trofea (broń, węże, czaszki, odcięte głowy, miski z krwią). Twórcy wyobrażeń bóstw wadźrajany czerpali z ikonografii groźnych bóstw hinduskich, m.in. Śiwy (np. Gray, 2006, s. 25–26).

Rob Linrothe wyróżnił dwie klasy groźnych bóstw w buddyzmie tantrycznym: strażników (znanych również w innych odgałęzieniach buddyzmu) oraz gniewnych niszczycieli przeszkód (*krodha-vighnāntaka*). Aktywność tych pierwszych ma charakter czysto apotropaiczny. Gniewnym niszczycielom przeszkód dodatkowo przypisano doskonalszą postać aktywności, która polega na wywieraniu głębokiego, kluczowego dla zbawczej przemiany, wpływu na stan umysłu adeptów wadźrajany. Gniewni niszczyciele mogą usuwać przeszkody rozumiane zarówno jako zewnętrzne czynniki zakłócające pomyślną egzystencję, jak i jako niepożądane skłonności umysłowe, które uniemożliwiają duchowy rozwój (w tym przypadku strażnicy są bezradni). Przeszkodom obu rodzajów nadawano postać demonów (Linrothe, 1999, s. 24–28)⁶.

Rob Linrothe wyróżnił trzy fazy rozwoju idei gniewnych niszczycieli przeszkód. W pierwszej fazie pojawiły się groźne postaci będące pomocnikami głównych bodhisattwów. Istoty te uosabiały określone cechy bodhisattwów i jako podrzędne postaci panteonu nie wykazywały się samodzielnością. Przypisywano im

⁶ Postać gniewnego niszczyciela przeszkód nawiązuje do znacznie starszej postaci Wadźrapaniego, który uosabia zwycięstwo Śakjamuniego nad Marą (Linrothe, 1999, s. 28).

funkcję eliminowania przeszkód zewnętrznych i uwzględniano je wyłącznie w rytuałach o charakterze apotropaicznym. Twórcy wizerunków takich istot odwołali się do starszych wyobrażeń jakszów w typie groteskowego karła (*vāmana*) albo herosa (*vīra*), uwzględniając inspiracje pozabuddyjskie. Owe istoty były przedstawiane jako postaci towarzyszące i podporządkowane określonemu bodhisattwie. Do tej grupy należą: Hajagriwa (uosobienie zdolności Awalokiteśwary, który mocą swego głosu może powodować przemianę nieposłusznych istot), Jamantaka (uosobienie zdolności Mańdżuśriego do szybkiego przemieszczania się i gromadzenia bóstw w jednym miejscu), Wadźrapurusza (personifikacja wadźry, czyli symbolu siły bodhisattwy Wadźrapaniego) i Mahabala (personifikacja dźwiękowej manifestacji Wadźrapaniego). Zdaniem Linrothe'a podobizny tych bóstw były wykorzystywane w charakterystycznym dla mahajany kulcie wizerunków podporządkowanym gromadzeniu karmicznych zasług. Gniewni niszczyciele pierwszej fazy to bowiem postaci, które się wyłoniły w okresie poprzedzającym powstanie buddyźmu tantrycznego jako formacji wyraźnie odmiennej od tradycyjnej mahajany.

W drugiej fazie status gniewnych niszczycieli przeszkód znacznie wzrósł. Wdziąno w nich najważniejszych, aktywnych w świecie reprezentantów głównych bóstw panteonu, czyli przedstawicieli albo najwyższego z pięciu buddów (przywódców klanów), albo wszystkich buddów. Gniewnych niszczycieli często uważano za szczególną albo wręcz właściwą postać bodhisattwy Wadźrapaniego. Przypisano im zdolność niszczenia niekorzystnego obciążenia karmicznego, również w tym aspekcie, który decyduje o psychicznych cechach osób. Ta funkcja może być uznana za kluczową w perspektywie dążenia do stanu buddy. Mīt o zniszczeniu demonicznego władcy świata jest z nią ściśle związany. Gniewne bóstwa rozpatrywanej fazy to pogromcy arcydemonia, który symbolizuje sansaryczną egzystencję. Bóstwa te przedstawiano samodzielnie (często z podporządkowanymi im towarzyszami) albo włączano w strukturę mandali (tylko czasem przyznając im miejsce centralne). Do tej grupy należą m.in. Trailokjawidźaja, Jamantaka, Bhutadamara i Aćala.

W trzeciej fazie (która znalazła wyraz w tantrach najwyższej jogi) gniewni niszczyciele uzyskali status głównych postaci panteonu i najważniejszych bóstw w religijnej praktyce. Zajmowali centralną pozycję w mandalach i funkcjonowali jako bóstwa, z którymi identyfikuje się adept dążący do osiągnięcia stanu buddy. Gniewni niszczyciele zostali uznani za postaci buddy Akszobhji (będącego głową klanu wadźry i zwierzchnikiem pozostałych rodów) lub za manifestację najwyższej nieosobowej zasady (najwyższej błogości, dharmicznego ciała buddy, pierwotnego buddy itp.). Do rozpatrywanej klasy bóstw należą istoty męskie i żeńskie, m.in. Heruka, Hewadźra, Samwara, Guhjasamadża, Kalaćakra, Ćandamaharoszana i Wadźrawarahi. Przyporządkowywano im partnerów odmiennej płci i często

przedstawiano w trakcie stosunku płciowego. Bóstwa reprezentujące trzecią fazę są ukazane w tantrach jako główni przekazicieli wiedzy religijnej⁷.

Z uwagi na rolę gniewnych niszczycieli przeszkód można mówić o obecności uczucia świętej grozy w praktykach wadźrajany. *Tremendum* stało się elementem emocjonalnego stosunku buddystów do najdoskonalszej postaci egzystencji. Teza ta odnosi się przede wszystkim do monstrualnych bóstw typowych dla tantr najwyższej jogi. Zachowane wizerunki i opisy świadczą o emocjonalnym stosunku wyznawców do takich bóstw. Obcowano z nimi w kontekstach rytualnych, które wywoływały lęk (elitarne inicjacje rozumiane jako kontakt z potencjalnie niebezpiecznymi mocami, sekretność, działania transgresyjne). Z pewnością lęk był silniejszy w przypadku tych adeptów, którzy słabiej rozumieli sens wykładni relatywizujących gniewną naturę bóstw, którzy byli mniej zaawansowani w medytacyjnym treningu lub którzy nie popadli w zwykłą rutynę. Autorzy tantr przyjmowali, że świadectwem zaawansowanego rozwoju adepta jest nieodczuwanie lęku w sytuacjach, które w innych ludziach budzą strach (np. *Tantra Hewadźry* I.vi.18, I.vi.25). Wydaje się jednak, że taką nieustraszoną (oraz inne pożądane cechy) rozumiano jako rezultat procesu, którego ważną częścią jest manipulacja emocjami (por. paragraf o funkcjach rytualnego ataku na poczucie bezpieczeństwa).

Religijna transgresja w wadźrajanie

Religijna transgresja to aktywność, która polega na przekraczaniu określonych norm zachowania z pobudek religijnych. Akty tego rodzaju dokonywane są w różnorodnych realiach kulturowych. W religijnej transgresji kluczowe jest przeciwstawianie sobie świata i czegoś, co jest względem niego transcendentne, a więc czegoś, co kontrastuje z kosmicznym porządkiem (nawet jeśli zarazem stanowi źródło takiego ładu czy czynnik go przenikający). Łamanie podstawowych zasad postępowania jest rozpowszechnioną religijną metaforą przekraczania ludzkich ograniczeń w celu wejścia w związek z tym transcendensem. Rytualna transgresja stanowi sposób znoszenia granicy między transcendensem a realną sytuacją. Religijna transgresja wyzwala silne emocje i powoduje dezorientację. Jak bowiem pisze Roy Rappaport, „zagrożenie porządku niesie ze sobą podniecenie wywołane niebezpieczeństwem, a jeśli się jednocześnie podlega temu porządkowi i uczestniczy w ataku nań, to pojawia się złożone podniecenie wywołane wykroczeniem: wstyd, poczucie winy, lęk, opuszczenie, wyzwolenie i podniecenie” (Rappaport, 2007, s. 502). Transgresja zmienia więc

⁷ Omówionym fazom rozwoju idei niszczycieli przeszkód poświęcił Linrothe kolejne części swej pracy (Linrothe, 1999, odpowiednio s. 32–141, 143–218, 220–305).

świadomość uczestników obrzędu w sposób wyraźny i równocześnie nietypowy, przy czym psychologiczny mechanizm tej zmiany zwykle pozostaje ukryty.

Zachowania transgresyjne są przywoływane już we wczesnych buddyjskich tantrach. Tantry są instrukcjami dotyczącymi religijnej praktyki. Ich fragmenty dotyczące zachowań transgresyjnych należy więc rozumieć jako zalecenia czy rekomendacje, o ile nie ma powodów, by w danym przypadku postępować inaczej. W tantrach najwyższej jogi transgresja odgrywa rolę szczególną z uwagi na przyznanie jej statusu składnika religijnej praktyki, która prowadzi do osiągnięcia stanu buddy, oraz w związku z różnorodnością uwzględnianych form. Oto najważniejsze postaci rytualnej transgresji przywołane w tych tekstach:

1. Wielokrotnie został sformułowany zestaw zaleceń dotyczących łamania najważniejszych buddyjskich zasad moralnych. Chodzi o wezwanie do zabójstwa, kłamstwa, kradzieży i cudzołóstwa, z ewentualnym uwzględnieniem odurzania się i stosunków seksualnych z kobietami wywodzącymi z niskich kast (np. *Tantra Hewadźry* II.iii.29-30; *Tantra tajemnego zgromadzenia* [Bagchi, 1965] V.5-6, IX.3-22, XVI 59c-60b; *Tantra Kalaćakry* [Banerjee, 1985] III.97c-98d). Działania godzące w niektóre zasady bywają rekomendowane również osobno⁸.

2. Często zalecane są szczególne rytuały ofiarne, które obejmują spożycie tzw. pięciu ambrozji (*amṛta*) lub pięciu rodzajów mięsa. Ambrozje to ekskrementy, mocz, krew, sperma oraz szpik lub mięso (wszystko ludzkie). Do pięciu mięs należy mięso ludzkie. W obu przypadkach w grę wchodzi konsumpcja substancji uznawanych za nieczyste i obrzydliwe (Wedemeyer, 2013, s. 118–121). Akty kanibalizmu i spożycie wydalin przywoływane są również niezależnie od takich kontekstów (np. *Tantra Ćakrasamwary* [Gray, 2007a] XI, XLIX; *Tantra Ćandamaharoszary* [George, 1971] VII, s. 32).

3. Wszystkie rytuały seksualne, wielokrotnie opisywane w tantrach, mają charakter transgresyjny w przypadku mnichów (ślubujących życie w celibacie). Wytyczne dotyczące ignorowania tabu kazirodztwa przy wyborze partnerki w obrzędach seksualnych oraz ekscentryczna praktyka polegająca na polykaniu mieszaniny wydzielin płciowych są postaciami transgresji we wszystkich przypadkach (Gray, 2007a, s. 103–131).

⁸ Na przykład cały rozdział dwudziesty szósty *Tantry powstania najwyższej przyjemności* (*Samvarodaya-Tantra*) jest poświęcony rytualnemu wykorzystaniu alkoholu (zawiera nawet reguły wytwarzania trunków). Podstawą całego wywodu jest wprost wyrażone przekonanie, że spożycie alkoholu jest niezbędnym składnikiem obrzędów (*Tantra powstania najwyższej przyjemności* [Tsuda, 1974] XXVI.51).

4. Fascynacja transgresją zaznacza się w zaleceniach, które dotyczą wyboru miejsca rytuałów (chodzi o miejsca kremacji uchodzące w Indiach za nieczyste) i doboru rytualnych akcesoriów, takich jak ludzkie szczątki oraz przedmioty z nimi związane (*Tantra Ćakrasamwary* II.4a-6b; *Tantra Hewadźry* I.vi.15-16; Gray, 2006, s. 21-23, 24-27).

5. Transgresyjny charakter mają również wszystkie magiczne rytuały destrukcyjne, wchodzą bowiem w konflikt z fundamentalną buddyjską zasadą powstrzymania się od wyrządzania krzywdy świadomym istotom (*ahiṃsā*)⁹.

Sposób rozumienia fragmentów tantr odnoszących się do transgresji pozostaje przedmiotem dyskusji. Buddyjscy komentatorzy szybko wykluczyli poprawność takiej wykładni tantr, która wyrażałaby akceptację zachowań niemoralnych i ochotę do nich. Wymagało to odczytania wielu tekstów mówiących o transgresyjnych zachowaniach w sposób niedostłowny, ale pozwalało bronić przekonania o autorytatywnym charakterze tantr jako zapisu nauczania buddów (za warunek takiego statusu uznawano zgodność z etyką, której akceptacja tradycyjnie stanowiła jedno z kryteriów buddyjskiej ortodoksji). Takie podejście kontynuują współczesne autorytety tantrycznego buddyzmu.

Badacze wadźrajany, którzy stosują naukowe standardy, zwykle interpretują tantry w perspektywie historycznej. Przyjmują, że fragmenty dotyczące transgresji są świadectwem zapożyczenia przez buddystów z obcych kontekstów religijnych takich rytuałów, które pozostawały w konflikcie z buddyjskimi normami zachowania. Wiele tych rytuałów miało charakter transgresyjny już w swoich macierzystych kontekstach (w średniowiecznych Indiach ważną rolę odgrywały ruchy religijne wykorzystujące praktyki transgresyjne), inne zaś uzyskały taki status po przeniesieniu na grunt buddyjski (weszły bowiem w konflikt z zasadą ahinsy albo celibatem mnichów). Powstał fundamentalny rozdzźwięk między nowymi obrzędami (wskazywanymi w tantrach najwyższej jogi jako najskuteczniejszy instrument służący osiągnięciu stanu buddy) a pryncypiami buddyjskiej etyki (Davidson 2002, s. 169-235; Sanderson, 2000; Gray, 2005, s. 45-58)¹⁰.

⁹ W hinduskich i buddyjskich tantrach ważną rolę odgrywają obrzędy magiczne, które dzielono na sześć klas (albo inaczej). Pięć z nich pełni szeroko rozumianą funkcję destrukcyjną (szósta klasa to uzdrawianie). Służą one, odpowiednio, całkowitemu podporządkowaniu sobie kogoś, powstrzymaniu czyjejś aktywności, wywołaniu antagonizmu, pozbawieniu kogoś majątku albo zabójstwu (Bühnemann, 1997, s. 448). Destrukcyjne obrzędy przywoływane są już we wczesnych buddyjskich tantrach. W *Tantrze Hewadźry* (reprezentującej tantry najwyższej jogi) znajdują się opisy rytuałów, których celem jest m.in. pozbawienie kogoś głowy, spalenie wrogów, zniszczenie pewnych istot nadludzkich oraz zniewolenie dziewczyny (I.ii.22-24, 26).

¹⁰ Phyllis Granoff uznała zapożyczanie rytuałów z uwagi na ich rzekomą skuteczność (tzw. rytualny eklektyzm) za zjawisko charakterystyczne dla średniowiecznych Indii (Granoff, 2000).

Przedstawiciele orientacji historycznej sądzą, że buddyści, którzy ulegli nowym trendom (uznając autorytatywny charakter tantr najwyższej jogi), ale obawiali się odrzucenia zasad tradycyjnego buddyzmu (co naraziłoby ich na zarzut herezji), dążyli do integracji tych rozbieżnych inklinacji. Dążenie to legło u podstaw procesu tzw. domestykacji obcych elementów. W odniesieniu do zachowań transgresyjnych proces ten opierał się na następujących strategiach:

1. stosowanie technik hermeneutycznych pozwalających interpretować zalecenia transgresji niedosłownie;
2. modyfikacja lub reinterpretacja kontrowersyjnych rytuałów w sposób, który pozbawiał je charakteru transgresyjnego albo czynił go nieoczywistym;
3. sprowadzanie zaleceń dotyczących transgresji do doraźnie użytecznych instrumentów dydaktycznych (*upāya-kauśalya*), które mają służyć nawróceniu heretyków;
4. relatywizowanie buddyjskich norm w nawiązaniu do opracowanej w mahajanie teorii odmiennych standardów moralnych (zgodnie z nią istoty na wysokim poziomie duchowego rozwoju nie są zobowiązane do przestrzegania norm obowiązujących większość buddystów)¹¹.

Domestykacja doprowadziła do silnego ograniczenia roli transgresji. Świadectwem tego jest:

- eliminacja szczególnie rażących zachowań transgresyjnych w przekonaniu, że teksty z pozoru je zalecające dotyczą sekretnych praktyk jogicznych;
- ograniczenie w przypadku mnichów zachowań seksualnych do zdarzeń zachodzących w wyobraźni;
- wprowadzenie niebudzących kontrowersji substytutów pewnych transgresyjnych zachowań (np. spożycie jogurtu i soku zamiast połknięcia mieszaniny wydzielin płciowych);
- traktowanie magicznych praktyk destrukcyjnych jako sposobu niesienia pomocy (mają one eliminować zagrożenia dla buddyjskiej nauki lub buddystów).

Dominacja tendencji do ograniczania roli transgresji nie wykluczała akceptacji przez pewne kręgi nawet ekstremalnych zachowań transgresyjnych. Podstawą takiej akceptacji była czwarta ze wskazanych strategii, która pozwala tworzyć enklawy poza zasięgiem dominującej tendencji¹².

Christian Wedemeyer odniósł się krytycznie do historycznego spojrzenia na transgresję w wadźrajanie, zajmując stanowisko w pewnym stopniu zbieżne z po-

¹¹ Poza Indiami ważną rolę odegrało również cenzurowanie tantr (Gray, 2007b, s. 254).

¹² Różne aspekty domestykacji zostały opisane przez Ronalda M. Davidsona (2002, s. 245–262), Davida B. Graya (2007b, s. 243–260; 2005, s. 58–69), Isabelle Onians (2002, s. 163–301), Michaela M. Broida (1993).

głędami buddyjskich apologetów tantr¹³. Rezultaty badań Wedemeyera nie pozwalają jednak odrzucić tezy o wykorzystywaniu rytualnej transgresji w okresie powstawania tantr¹⁴. Wartość rozważań amerykańskiego badacza wydaje się polegać przede wszystkim na wykazaniu, że już w tej fazie rozwoju wadźrajany proces integrowania transgresyjnych rytuałów z buddyjskim światopoglądem był zaawansowany. Nawet gdyby najbardziej bulwersujące z licznych w tantrach odwołań do transgresji udało się przekonująco sprowadzić do figur retorycznych, to i tak różnorodność uwzględnianych zachowań transgresyjnych pozwalałaby mówić o ważnej roli transgresji w okresie formatywnym wadźrajany.

W indyjskiej wadźrajanie transgresja stanowiła metaforę stanu buddy, czyli wolności od ograniczeń istoty ludzkiej czy też – ujmując rzecz w szerszej perspektywie – wyzwolenia się z ograniczeń, którym podlegają wszystkie odradzające się istoty. Szczególny charakter tej metafory polegał na wzbudzaniu negatywnych emocji (lęku i wstrętu). Kluczem do jej zrozumienia są odniesienia do najwyższego

¹³ Christian Wedemeyer sformułował program dekontekstualizacji badań nad wczesną wadźrajaną (program ten ma mieć zastosowanie co najmniej w początkowej fazie takich badań), powołując się na przekonanie, że rozpatrywanie zjawiska religijnego w kontekście historycznym znacząco zwiększa ryzyko jego błędnej interpretacji (z uwagi na tendencję do ignorowania swoistości zjawiska zestawianego ze zjawiskami zbliżonymi oraz ze względu na problematyczną wartość rezultatów badań historycznych) (Wedemeyer, 2013, s. 17–42, 66–67).

¹⁴ Christian Wedemeyer przekonuje, że autorami tantr najwyższej jogi były osoby doskonale znające tradycję buddyjską. Jego zdaniem charakterystyczna dla tych tekstów idea rytualnej transgresji stanowi rezultat nie inkluzji obcych elementów (wtórnie poddawanych domestykacji), ale wewnętrznej ewolucji uwzględniającej ogólnindyjskie trendy. Amerykański badacz zdecydowanie odrzuca (nawiązując do zasad konotacyjnej semiotyki Barthesa) konieczność wyboru między dosłowną a metaforyczną wykładnią wypowiedzi dotyczących transgresji (słuszność tego stanowiska wydaje się oczywista, jeśli zważyć na symboliczną funkcję i wieloznaczność działań rytualnych). W swoich rozważaniach koncentruje się na ofierze pięciu ambrozji i ofierze pięciu mięs, w których to obrzędach widzi znaki gnozy (oparte na celowej inwersji zasadniczo akceptowanych zasad czystości, wzbudzające silne emocje i pełniące funkcję performatywną). Zdaniem amerykańskiego badacza wyznawcy wadźrajany, którzy odwoływali się do tantr najwyższej jogi, musieli być przekonani o realnym charakterze owych transgresyjnych obrzędów. Sądzi on jednak, że możliwość uczestnictwa w tych rytuałach ograniczano do finalnej i stosunkowo krótkiej fazy praktyki skrajnie wąskiego kręgu religijnych wirtuozów. W przypadku tej opinii problematyczny jest nacisk na krańcowość elitarności rozpatrywanych obrzędów (ich ekskluzywny charakter nie budzi zastrzeżeń). W końcowej partii swojej książki amerykański badacz uznaje wręcz za możliwe, że powszechne przekonanie wyznawców o realnym charakterze ofiary pięciu ambrozji nigdy nie odpowiadało rzeczywistości (porównuje je do legendy miejskiej). W takim ujęciu wczesna wadźrajana staje się (dynamicznie rozwijającą się) formacją, w której szeroko opisywany i powszechnie znany wzorzec religijnej praktyki wszystkich głęboko porusza, ale nie znajduje żadnych naśladowców. Trudno uznać tę konstrukcję za przekonującą (por. Wedemeyer, 2013, m.in. s. 107–112, 118–125, 131–132, 149–152, 175–188, 192–195). Związał krytykę pracy Wedemeyera przedstawił R. M. Davidson (2015).

bóstwa, które przejawia się w postaci uniwersum, przenikając je. W takich kontekstach bóstwo reprezentuje wszechobecną stronę rzeczywistości, która pozostaje ukryta przed większością ludzi (np. *Tantra Hewadźry* I.viii.41, II.iii.26). Jako aspekt wszystkich bez wyjątku zjawisk jest ona przeciwstawiana dywersyfikującym schematom pojęciowym i uznawana za niezróżnicowaną aksjologicznie¹⁵. W ramach tzw. jogi bóstwa adepci wadźrajany dążyli do identyfikacji z najwyższym bóstwem. W tej perspektywie transgresja była czytelną metaforą osiągnięcia ostatecznego celu. Identyfikacja z najwyższym bóstwem, interpretowana w kategoriach tradycyjnej soteriologii buddyjskiej, to nic innego jak uzyskanie gnozy, czyli bezpośrednie poznanie tej strony rzeczywistości, którą uosabia władca mandali. Ignorowanie aksjologicznych dychotomii miało stanowić ważny aspekt owego wglądu (Williams, Tribe, 2000, s. 236)¹⁶. Wyobrażenie najwyższego bóstwa, które przenika uniwersum, pozostaje w ścisłym związku z jedną z ważnych kategorii pojęciowych mahajany. Chodzi o tzw. dharmiczne ciało buddy (*dharmakāya*), które autorzy tzw. sutr doskonałości mądrości utożsamili zarówno z wglądem w naturę rzeczywistości (uznawanym za charakterystyczne osiągnięcie wszystkich buddów), jak i z tym, co dzięki takiemu poznaniu jest ujawniane, tj. z rzeczywistym sposobem istnienia wszystkich rzeczy nazywanym „naturą dharm” (*dharmatā*) lub „pustką” (*śūnyatā*). W takim „ciele” widziano podstawowy, bezosobowy i wieczny aspekt stanu buddy (Makransky, 1997, s. 29–38).

Tantry najwyższej jogi stanowią świadectwo traktowania metafory transgresji w kontekstach rytualnych jako metonimii (Leach, 1989, s. 27–34, 49, 53). W tej perspektywie rytualne zachowania transgresyjne uznawano za sposób wywołania (przy wykorzystaniu również innych środków) powtarzalnej i soteriologicznie użytecznej antycypacji stanu buddy, a ostatecznie za sposób osiągania tego stanu¹⁷. Uzasadniając takie podejście, można było się odwołać do odstępstw od

¹⁵ Przekonanie, że rozpatrywany aspekt nie podlega kategoryzacji, znalazło dobitny wyraz w rozróżnieniu między bóstwem antropomorficznym a bóstwem pozbawionym jakiegokolwiek postaci, zestawianym ze stanem najwyższej ekstazy (*Tantra Hewadźry* II.ii.43).

¹⁶ Christian Wedemeyer przekonuje, że gnostyczna interpretacja transgresji w tantryzmie hinduskim wywodzi się z buddyizmu tantrycznego (analogiczne do buddyjskich koncepcje w tantryzmie śiwackim byłyby wtórne) (Wedemeyer, 2013, s. 164–169).

¹⁷ Christian Wedemeyer widzi w ofierze pięciu ambrozji rytualne zdarzenie, które potwierdza osiągnięcie ostatecznego celu religijnej praktyki. Tym samym ofiara pięciu ambrozji zasadniczo różniłaby się od niebuddyjskich rytuałów, w których transgresja (symbolizująca wejście w stan nieokreśloności będący źródłem życia i wszelkich form) umożliwia odnowę czy przemianę (Wedemeyer, 2013, s. 118). W tym kontekście warto zwrócić uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, ofiara pięciu ambrozji stanowi integralną część rozpatrywanego przez Wedemeyera rytuału przemiany i dlatego odmawianie jej funkcji performatywnej byłoby bezzasadne. Po drugie, przekonanie autorów buddyjskich tantr o istnieniu bezpośredniego związku transgresji (i gnozy) z tym aspektem

normalnego sposobu funkcjonowania umysłu, a więc do doraźnych psychicznych skutków zachowań transgresyjnych (por. następny paragraf niniejszego artykułu). Uzasadnienie pośrednie było możliwe dzięki odpowiedniej konstrukcji warstwy doktrynalnej i mitologicznej. Transgresję rozpatrywaną w perspektywie doktrynalnej uznawano za sposób wejścia w związek z *pustką*, czyli tą stroną rzeczywistości, której oddziaływanie na uczestników obrzędów ma charakter zbawczy (związek ten rozumiano jako bezpośredni kontakt poznawczy). Na planie mitologicznym efektywność wszelkich rytuałów wiązano z aktywnością bóstw. Rytualną transgresję traktowano więc jako jeden ze środków służących do skłonienia bóstw (które są osobowymi reprezentacjami *pustki*) do określonego oddziaływania na uczestników obrzędu. Wydaje się, że autorom tantr nie była obca również inna perspektywa. Charakterystyczne dla niej jest przekonanie, że rzeczy nieczyste są nośnikami niebezpiecznych mocy, które można poddać kontroli i wykorzystać. W tych przypadkach, w których zachowania transgresyjne były wyrazem dążenia do uzyskania cudownych mocy (*siddhi*), przywołane przekonanie mogło odgrywać główną rolę¹⁸.

Zdaniem Roya Rappaporta rytualna transgresja służy wzmocnieniu akceptacji określonego porządku światowego (dzięki konfrontacji z chaosem) albo jest sposobem relatywizowania takiego porządku poprzez przeciwstawienie go temu, co autentycznie święte. W drugim przypadku transgresja stanowi sposób sankcjonowania określonego modelu zachowania (dzięki przekonaniu o uświęceniu przez ostateczną instancję właśnie takiego, a nie innego ładu), ale zarazem ułatwia jego modyfikowanie, gdy staje się on nieodpowiedni w nowych okolicznościach (Rappaport, 2007, s. 502–503). Takie podejście do transgresyjnych rytuałów wczesniej wadźrajany nie jest pozbawione podstaw. Szukając dla niego uzasadnienia na planie doktrynalnym, można wskazać na przekonanie autorów tantr o komplementarności dwóch stron rzeczywistości: tej, która jest traktowana jako fundamentalna i ujawniająca się dzięki aktowi transgresji, oraz tej, którą identyfikowano ze światem rozumianym jako określona struktura i dziedzina panowania bóstwa stojącego na straży właściwych zasad postępowania. Wadźrajana pojawiła się w okresie zasadniczych przekształceń indyjskiego społeczeństwa i dramatycznych zagrożeń

rzeczywistości, który jest przeciwstawiany dziedzinie określonych obiektów, jest niewątpliwe. Po trzecie, Wedemeyer wydaje się ignorować taki sposób rozumienia tantrycznej praktyki, w którym pewnym stanom umysłu nadawany jest status nietrwałej, powtarzalnej i soteriologicznie użytecznej antycypacji ostatecznego celu.

¹⁸ Przekonanie to wydaje się odgrywać główną rolę w rozdziale *Tantry Ćandamaharaszany* (George, 1971, s. 31–33). Spożycie nieczystych rzeczy zostało tu porównane do stosowania nawozu w celu wywołania owocowania drzewa (Williams, Tribe, 2000, s. 236–237).

dla egzystencji buddystów, szczególnie mnichów (Davidson, 2002, s. 25–26, 29–30, 62–91, 105–112). Możliwe, że rytualna relatywizacja porządku poprzez transgresję ułatwiała elastyczne podejście do tradycyjnych zasad.

W późniejszych fazach rozwoju buddyzmu tantrycznego transgresja zwykle była sprowadzana do roli symbolu, który nie znajduje odpowiednika w realnych działaniach. Wydaje się, że rezultatem tego zabiegu było zastąpienie lęku i wstępu mniej intensywnym niepokojem. Motywy transgresyjne są niemożliwe do zignorowania przez tych, którzy odwołują się do tantr najwyższej jogi. Skojarzenie spożycia ludzkich wydaliny, zabójstwa, kanibalizmu, kazirodztwa itp. z tym, co najświętsze, musi budzić niepokój (przynajmniej u początkujących adeptów tantrycznej ścieżki), nawet po umieszczeniu tych zachowań w dziedzinie czysto intencjonalnych sensów.

Funkcje rytualnego ataku na poczucie bezpieczeństwa w wadzrajanie

Zgodnie z pewnymi fragmentami tantr najwyższej jogi do obrzędów seksualnych przystępują adepci po odbyciu odpowiedniego treningu medytacyjnego. Prowadzić ma on do wygaszenia emocji i uczuć, czyli do zaniku pożądania, gniewu, żalu, strachu itp. Poddanie adepta silnym bodźcom seksualnym w sytuacji rytualnej ma wykazywać jego pełne opanowanie i może być traktowane jako test, który pozwala odróżnić go od osób nieprzygotowanych (np. *Tantra Hewadźry* II.ii.8-16, 22). Tego rodzaju fragmenty mogłyby skłonić kogoś do uznania, że adepci jogi tantrycznej w sytuacjach rytualnych nie reagują na bodźce (nie odczuwają emocji). Słuszność tego przekonania świadczyłaby o tym, że rozważania przedstawione w niniejszym artykule opierają się na błędnych założeniach.

Reakcja emocjonalna stanowi jednak w sposób oczywisty integralną część wielu elitarnych rytuałów opisanych w tantrach najwyższej jogi. O braku emocji można mówić, odnosząc się do nietrwałych stanów medytacyjnego skupienia, a nie do ogólnie rozumianego sposobu funkcjonowania umysłu adepta w sytuacjach rytualnych (chyba że na zasadzie hiperboli czy ekstrapolacji). Stosunek seksualny był ważnym elementem rytuałów inicjacyjnych, które służyć miały stopniowej przemianie adepta, oraz częścią późniejszej samodzielnej praktyki. Oczywiście jest to, że podczas rytualnego stosunku adepci odczuwali pożądanie i rozkosz (bez tego nie mogliby w pełni uczestniczyć w obrzędzie), nawet jeśli ich stan emocjonalny był w odpowiedni sposób sublimowany czy kontrolowany (co chyba można sprawdzić do połączenia odczuwanych emocji z równoczesnym występowaniem odpowiednich stanów kognitywnych). Wydaje się, że lęk powinien być traktowany podobnie.

Udział w wielu rytuałach opisanych w tantrach najwyższej jogi bezpośrednio godził w poczucie bezpieczeństwa uczestników. Zarówno praktyka uobecniania monstualnych i agresywnych bóstw, jak i zachowania o charakterze transgresyjnym były stresogenne. Odpowiednio dobrany sztafaż i rytualne akcesoria wzmacniały reakcję stresową. Lęk był wzmagany również przez wiarę w zagrożenie ze strony destrukcyjnych sił demonicznych (powstrzymywanych dzięki odpowiednim technikom rytualnym) oraz przez przekonanie, że zbawcza moc, która stanowi przedmiot rytualnej manipulacji, jest potencjalnie niebezpieczna. Nowicjuszy straszono dotkliwymi i nieuniknionymi karami za ujawnienie przebiegu sekretnych obrzędów osobom postronnym (odwoływano się do przekonania, że tego rodzaju rytuały mogą mieć niszczący wpływ na osoby nieprzygotowane). Poziom reakcji stresowej uczestników rytuału był z pewnością uzależniony od schematu obrzędu, osobistych cech uczestnika oraz stopnia zaawansowania adepta.

Rola lęku w rytuałach opisanych w tantrach najwyższej jogi jest złożona. Można wyróżnić następujące komponenty tej roli (niektóre są ze sobą ściśle związane):

1. Lęk prowadził zapewne do psychicznej mobilizacji adepta (naturalnej w sytuacji zagrożenia), a silna motywacja i osobiste zaangażowanie są zawsze pożądane w praktyce religijnej.

2. Eksperyment przeprowadzony przez Arę Norenzayana, Iana Hansena i Scotta Atrana wykazał, że wydzielanie adrenaliny stanowiące reakcję na obrazy śmierci korzystnie wpływa na wiarę w istnienie czynników nadprzyrodzonych i na podjęcie starań o zbawienie. Jak pisze Atran, „emocjonalny stres wynikający z nawiązującej do śmierci sceny wydaje się silniejszym naturalnym motywatorem religijności niż ekspozycja jedynie na nieemocjonogenną scenę religijną, taką jak modlitwa” (Atran, 2013, s. 221). Wydaje się więc, że miejsca kremacji i ludzkie szczątki pełniły w obrzędach wadźrajany m.in. rolę motywatorów religijności (por. Atran, 2013, s. 217–221).

3. Jedną z głównych funkcji rytuału jest przekonywanie uczestników o prawdziwości wierzeń religijnych z nim związanych. Wszelkstronnie angażujący i powtarzany udział w obrzędzie wzmacnia wiarę w prawdziwość określonej kosmologii religijnej. Kluczowa dla eliminacji wątpliwości uczestników jest doraźna zmiana sposobu funkcjonowania ich umysłów w sytuacji rytualnej. Zmiana taka jest interpretowana jako rezultat bezpośredniego oddziaływania czynników nadprzyrodzonych. Jej wywołaniu może służyć szereg instrumentów, takich jak koordynacja ruchów i wypowiedzi wielu osób, post, taniec, substancje psychoaktywne, medytacja itp. Czynniki wywołujące poczucie zagrożenia należą do wykorzystywanego instrumentarium. Umysł w sytuacjach rytualnych może nie być zdolny do identyfikacji działających bodźców ze względu na dezorientację, która stanowi rezultat równoczesnego oddziaływania różnych czynników, silnego pobudzenia lub zakłó-

cenia pewnych funkcji umysłowych. Brak znajomości mechanizmu, który odpowiada za wystąpienie zmian świadomości, sprawia, że religijna interpretacja zdarzeń rytualnych nie budzi wątpliwości (Atran, 2013, s. 189–190). Rolę lęku w rytuałach wadźrajany należy rozpatrywać w takiej perspektywie.

Zmiana świadomości uczestników rytuału odgrywa szczególną rolę w rytach przejścia. Uwiarygodnia ona trwałą zmianę statusu osób, której obrzędy przejścia są podporządkowane (może pełnić tę funkcję w sposób najbardziej przekonujący wtedy, gdy pozostawia trwałe ślady w psychice uczestników). Rytuały inicjacyjne opisane w tantrach najwyższej jogi są przykładem rytualnego wykorzystania szerokiego spektrum czynników zmieniających sposób funkcjonowania umysłu: od środków odurzających przez praktyki medytacyjne (w tym techniki autosugestii), manipulację lękiem i wstrętem, pobudzenie seksualne aż po orgazm. Dzięki temu obrzędy inicjacyjne wadźrajany miały potężną siłę perswazyjną, uwiarydzielając przekonanie, że powodują przemianę religijnego statusu nowicjuszy, oraz sankcjonując schemat inicjacji jako model dalszej, samodzielnej praktyki (mającej za cel ostateczną transformację adepta). Wydaje się, że wiele obrzędów można sprowadzić do diachronicznego schematu, który polega na przejściu od emocji nieprzyjemnych do silnych emocji pozytywnych. W pierwszej fazie ważną rolę odgrywają lęk, wstręt, poczucie winy lub dezorientacja, w drugiej zaś kluczowa jest związana z seksualnym pobudzeniem przyjemność, której już w trakcie jej odczuwania nadawana jest (dzięki pouczeniom mistrza i technikom medytacyjnym) religijna wartość. Między fazami występuje silny kontrast, co tylko uwiarygodnia tezę o religijnej przemianie adepta¹⁹.

Autorzy tantr oferowali metodę szybkiego osiągnięcia stanu buddy. Intensywny rozwój wadźrajany i uzyskanie dominacji nad starszymi postaciami buddyizmu w Indiach nie byłyby możliwe bez zdolności uwiarygodnienia tego rozszczenia. Wydaje się, że uwiaryzelenienie dokonywało się głównie w kontekście rytualnym i miało ścisły związek ze zmianami świadomości uczestników obrzędu (m.in. z wywołanym poczuciem zagrożenia i jego przezwyciężeniem). Zmiany te były interpretowane jako osiągnięcie stanu buddy, antycypacja takiej przemiany lub duchowe osiągnięcia, które do niej przybliżają. Można powiedzieć, że korzyści płynące z wprowadzenia do buddyjskiej praktyki elementów, które wywołują silne emocje (w tym negatywne), z nadwyżką rekompensowały straty związane z odstępstwami od religijnej tradycji, indyjskich standardów moralnych, ewolucyjnie ukształtowanych skłonności i wymogów dobrego smaku. Prawdziwość tej

¹⁹ Uzyskiwany z czasem dystans emocjonalny w stosunku do bodźców, które pierwotnie wywoływały silną reakcję emocjonalną, mógł być również traktowany jako „namacalny” dowód przemiany adepta (nawet jeśli dystans był rezultatem zwykłej rutyny).

tezy wydaje się nie budzić poważniejszych wątpliwości, o ile rozpatrujemy zjawisko w ograniczonej perspektywie czasowej (tj. w okresie intensywnego rozwoju wadźrajany).

4. Antropolodzy zgadzają się, że rytuał jest sposobem kodowania informacji w umysłach jego uczestników. Antropolog Harvey Whitehouse wyróżnił dwa tryby rytualnego kodowania: doktrynalny i imaginacyjny. W trybie doktrynalnym obrzędy są często powtarzane i mają charakter rutynowy. Ich uczestnicy skupiają się na doktrynie wyrażonej w kazaniach i egzegezie. Ten tryb kodowania opiera się na pamięci semantycznej. Rytuały charakterystyczne dla trybu imaginacyjnego silnie natomiast oddziałują na zmysły i wywołują intensywne emocje. Dzięki temu możliwe jest zapisywanie informacji w pamięci epizodycznej. Owe informacje są łączone z określonymi elementami rytuału głównie na zasadzie kontekstowego ich kojarzenia przez uczestników, nie zaś wskutek przekazu werbalnego (jak w trybie doktrynalnym). W tym przypadku zapamiętywanie ma charakter autobiograficzny, obrazowy i generuje emocjonalnie naładowane wspomnienia typu fleszowego. Nawet jednorazowe uczestnictwo w obrzędzie, który wyzwała silne emocje, umożliwia skuteczne kodowanie. Główną rolę w rytualnym kodowaniu imaginacyjnym Whitehouse przyznał strachowi. Wprowadził kategorię rytuałów strachu (*rites of terror*), których uczestnicy poddawani są doświadczeniom wywołującym skrajnie silny stres (obok lęku mogą być wykorzystywane inne nieprzyjemne emocje) (Whitehouse, 1996; 2000, s. 54–124).

Obrzędy wadźrajany, które wzbudzały w uczestnikach poczucie zagrożenia, można traktować jako przykłady rytuałów strachu. Wydaje się, że silny stres może być wywołany przez czynniki (szczególnie skumulowane), takie jak przekonanie o obecności groźnych bóstw, kontakt z ludzkimi szczątkami i transgresja. Jedną z funkcji wyższych rytuałów inicjacyjnych opisanych w tantrach najwyższej jogi było wdrożenie adepta w określony sposób myślenia i oceniania. Tryb imaginacyjny pozwalał nadać jednorazowym obrzędowi inicjacyjnym charakter wydarzeń głęboko osobistych i kształtujących dalsze życie. W tym można widzieć przewagę intensywnie rozwijającej się wadźrajany nad mahajaną²⁰.

²⁰ Scott Atran zarzuca Harveyowi Whitehouse'owi niedocenienie roli werbalizacji doświadczeń w kodowaniu imaginacyjnym. W plemiennych rytuałach inicjacyjnych, które reprezentują rytuały strachu, werbalizacja ta dokonuje się w ramach objaśniania zachodzących wydarzeń neofitom przez starszych i w trakcie prowadzonych dyskusji. Badania wykazują, że wspomnienia fleszowe są trwalsze dzięki konsolidacji narracyjnej i ten mechanizm z powodzeniem może być wykorzystany w kodowaniu rytualnym (Atran, 2013, s. 196). Wydaje się, że w inicjacjach opisanych w tantrach najwyższej jogi częściowa konsolidacja narracyjna zachodzi już podczas obrzędów: przywoływane są bowiem odpowiednie mity oraz wykorzystywane doktrynalne kategorie mahajany.

Koncepcja dwóch trybów rytualnego kodowania jest kontrowersyjna. Jej krytycy nie kwestionują jednak tego, że:

- silne emocje zawężają uwagę do krytycznych aspektów sytuacji, dzięki czemu następuje optymalizacja przetwarzania informacji;

- stres o odpowiednim natężeniu sprzyja zapamiętywaniu, ponieważ generuje wspomnienia trwalsze i dokładniejsze (w grę wchodzi tu ewolucyjny mechanizm oparty na zasadzie, zgodnie z którą sytuacje zagrażające jednostce są szczególnie ważne i mogą się powtarzać w przyszłości) (Atran, 2013, s. 199–200, 215–217).

5. Badania prowadzone we współczesnych społeczeństwach zachodnich wykazały, że poczucie winy połączone z niepokojem i izolacją społeczną sprzyja wystąpieniu nagłych przeżyć religijnych, takich jak nawrócenia, stany posesyjne i doświadczenia mistyczne. Przeżycia te są sposobami rozładowania niepokoju egzystencjalnego (Atran, 2013, s. 204–206). Uznawszy, że przywołane badania ujawniają związek uniwersalny, można twierdzić, że w rytuałach opisanych w tantrach najwyższej jogi mamy do czynienia z manipulowaniem niepokojem egzystencjalnym po to, by doprowadzić adepta do stanu, który sprzyja wystąpieniu nagłego przeżycia religijnego. Wydaje się, że poczucie winy i niepokój z nim związany stanowiły naturalną reakcję na udział w obrzędach transgresyjnych. Część adeptów funkcjonowała w warunkach, do których można odnieść kategorię izolacji społecznej. Praktyka religijna stanowiła wieloetapowy proces, który do pewnego momentu mógł się charakteryzować obecnością (a nawet narastaniem) egzystencjalnego lęku, co sprzyjało wystąpieniu przeżyć mistycznych. Przeciwnik takiej interpretacji może twierdzić, że silna wiara religijna, dążenie z determinacją do określonego celu oraz osobisty związek z mistrzem wykluczały pojawienie się egzystencjalnego niepokoju u inicjowanych adeptów. Takie stanowisko wydaje się jednak ignorować różnicę między celem a drogą prowadzącą do niego, nie licząc się z instrumentalizacją emocji charakterystyczną dla wadźrajany.

6. Jeśli przyjmiemy, że ostatecznym celem rytuałów opisanych w tantrach najwyższej jogi była (podobnie jak w starszym buddyzmie) autentyczna transformacja osobowości adepta, to można bronić hipotezy, zgodnie z którą silne emocje negatywne stanowiły katalizator kryzysu tożsamości. Przedłużający się stres „zakłóca istniejące wzorce myślenia i zachowania, które stają się dysfunkcyjne”, a to „stwarza możliwość ustanowienia nowych wzorców” (Atran, 2013, s. 206). W tym kontekście należy zwrócić uwagę na to, że w praktyce wadźrajany aktywność rytualna jest uzupełniana o trening medytacyjny podporządkowany przemianie adepta. Wydaje się, że w zamierzeniach transformacja osobowości adepta była procesem trójwymiarowym i obejmowała:

- destrukcję dotychczasowych wzorców myślenia i zachowania (ważną rolę, jeśli nie kluczową, w tym przypadku odgrywały obrzędy);

– kształtowanie nowego sposobu postrzegania własnej osoby i świata zgodnie ze schematami podsuniętymi przez mistrza;

– modyfikację własnego zachowania (obejmującą skłonności i nawyki) w ramach treningu kierowanego (co najmniej w pierwszej jego fazie) przez mistrza.

W perspektywie przedstawionej hipotezy nabiera psychologicznego sensu teza, zgodnie z którą udział w tantrycznych rytuałach osób nieprzygotowanych i niemających osobistego przewodnika ma dla nich katastrofalne konsekwencje. Można odnieść tę tezę do ryzyka kryzysu tożsamości bez następującej po nim rekonstrukcji osobowości na właściwych zasadach.

7. Mistrz był postrzegany jako osoba o wyjątkowej mocy i wiedzy, która dzieli się swymi osiągnięciami z uczniami podczas serii rytuałów inicjacyjnych. Już samo to, że nauczyciel był współuczestnikiem zdarzeń sekretnych, sytuacji intymnych i głęboko poruszających uczniów, musiało wpływać na emocjonalny stosunek do niego. Mistrz wiedział, jak wywołać odmienne stany świadomości uczniów, jak rozbudzić i uśmierzyć związany z tym egzystencjalny niepokój, a to uwiarygodniało jego duchowe kompetencje i budziło wdzięczność dla niego. Guru był postrzegany jako ten, który zapewnia osobom inicjowanym bezpieczeństwo w sytuacjach rytualnych. Poczucie zagrożenia adeptów sprzyjało rozwojowi zaufania do mistrza, gdyż uczniowie nie potrafili samodzielnie poradzić sobie z silnym stresem. Tendencja ta była wzmacniana na poziomie doktrynalnym, gdyż postawę bezgranicznego zaufania adeptów do nauczyciela traktowano jako wzorcową i wymagano otaczania mistrza czcią religijną (np. Williams, Tribe, 2000, s. 198–199).

Zakończenie

W rytuałach opisanych w tantrach najwyższej jogi ważną rolę odgrywały intensywne emocje, w tym lęk. Jego wywołaniu służyły przede wszystkim monstrialne wyobrażenia bóstw oraz obrzędowa transgresja. Wydaje się, że poczucie zagrożenia spełniało następujące funkcje (w niektórych przypadkach razem z innymi składnikami religijnej praktyki):

– wywoływało psychiczną mobilizację i zwiększało osobiste zaangażowanie uczestników obrzędu;

– stanowiło motywator religijności;

– wzmacniało wiarę w prawdziwość określonej kosmologii i soteriologii;

– pozwalało kodować informacje w trybie imaginacyjnym;

– prowadziło do kryzysu tożsamości adepta (a tym samym umożliwiało przemianę osobowości);

– sprzyjało występowaniu przeżyć mistycznych;

– wzmacniało zaufanie do mistrza.

Jak się wydaje, lęk stanowił integralny składnik praktyki religijnej charakterystycznej dla tantr najwyższej jogi. Lęk odczuwany w sytuacjach rytualnych znacząco ułatwiał osiągnięcie celów, które były uznawane za istotne w tym modelu praktyki. Strach był jednak uważany (podobnie jak inne emocje) za użyteczny doraźnie i miał być eliminowany na zaawansowanym etapie praktyki. Wydaje się, że można przekonująco bronić możliwości metodycznego i znaczącego modyfikowania zdolności adeptów do reakcji lękowych, wskazując na połączony wpływ rytualnej rutyny i treningu medytacyjnego. Wywołującym lęk i wielokrotnie odtworzanym sytuacjom obrzędowym (jeśli rozpatrywać je w tej perspektywie) można więc przypisać jeszcze jedną ważną funkcję: zapewniały one ekspozycję na stresogenne bodźce (rzeczywiste lub wyobrażone), co w naturalny sposób prowadziło do osłabienia reakcji na tego typu doznania.

Literatura

- Atran, S. (2013). *Ewolucyjny krajobraz religii*. Kraków: Nomos.
- Bagchi, S. (red.). (1965). *Guhyasamāja Tantra*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.
- Banerjee, B. (red.). (1985). *A Critical Edition of Śrī Kālacakratantra-rajā Collated with the Tibetan Version*. Calcutta: The Asiatic Society.
- Brekke, T. (1999). The Role of Fear in Indian Religious Thought with Special Reference to Buddhism. *Journal of Indian Philosophy*, 27, 439–467. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1004340028561>.
- Broido, M. M. (1993). Killing, Lying, Stealing and Adultery: A Problem of Interpretation in the Tantras. W: D. S. Lopez (red.), *Buddhist Hermeneutics* (wyd. 2, s. 71–118). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bühnemann, G. (1997). The Six Rites of Magic. W: D. Gordon White (red.), *Tantra In Practice* (s. 447–462). Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Davidson, R. M. (2002). *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press.
- Davidson, R. (2005). Reflections on the Maheśvara Subjugation Myth: Indic Materials, Sa-skyapa Apologetics, and the Birth of Heruka. W: P. Williams (red.), *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies* (t. VI, s. 1–31). London–New York: Routledge. Taylor and Francis Group.
- Davidson, R. (2015). Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology, and Transgression in the Indian Traditions by Christian K. Wedemeyer. *History of Religions*, 54(3), 371–375.
- George, Ch. S. (1971). *The Caṇḍamāharoṣana Tantra: Chapters I–VIII*. Manuskrypt rozprawy doktorskiej. Philadelphia: University of Pennsylvania.

- Gethin, R. (2004). Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries. *Journal of Buddhist Ethics*, 11, 166–202.
- Granoff, P. (2000). Other People's Rituals: Ritual Eclecticism in Early Medieval Indian Religious. *Journal of Indian Philosophy*, 28, 399–424. DOI: 10.1023/A:1004883605055.
- Gray, D. B. (2005). Eating the Heart of the Brahmin: Representations of Alterity and the Formation of Identity in Tantric Buddhist Discourse. *History of Religions*, 45(1), 45–69. DOI: 10.1086/497816.
- Gray, D. B. (2006). Skull Imagery and Skull Magic in the Yoginī Tantras. *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 8, 21–39.
- Gray, D. B. (2007a). *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka): A Study and Annotated Translation*. New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University in New York.
- Gray, D. B. (2007b). Compassionate Violence? On the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual. *Journal of Buddhist Ethics*, 14, 238–271.
- Leach, E. (1989). Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej. W: E. Leach, A. J. Greimas, *Rytuał i narracja* (s. 21–98). Warszawa: PWN.
- Linrothe, R. (1999). *Ruthless Compassion: Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*. Boston: Shambhala.
- Makransky, J. B. (1997). *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. Albany: State University Press of New York.
- Onians, I. (2002). *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*. Manuskrypt rozprawy doktorskiej. Oxford: Oxford University.
- Rappaport, R. A. (2007). *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Kraków: Nomos.
- Sadakata, A. (2000). *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*. Poznań: Moderski i S-ka.
- Sanderson, A. (1994). Vajrayāna: Origin and Function. W: *Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings* (s. 87–102). Bangkok–Los Angeles: Dhammakāya Foundation.
- Schmithausen, L. (1997). *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude toward the Dangerous in Nature*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Snellgrove, D. L. (1959). *The Hevajra Tantra: A Critical Study* (cz. II). London: Oxford University Press.
- Snellgrove, D. (2002). *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors* (wyd. 2). Boston: Shambhala.
- Tsuda, S. (red.). (1974). *The Samvarodaya-Tantra: Selected Chapters*. Tokyo: The Hokuseido Press.
- Wedemeyer, Ch. K. (2013). *Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology & Transgression in the Indian Traditions*. New York: Columbia University Press.
- Whitehouse, H. (1996). Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Cults. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(4), 703–715. DOI: 10.2307/3034304.

Whitehouse, H. (2000). *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, P., Tribe, A. (2000). *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London–New York: Routledge. Taylor and Francis Group.