

CZYM JEST „SEKS TANTRYCZNY”?

O PROBLEMACH Z TERMINOLOGIĄ DOTYCZĄCĄ ELEMENTÓW SEKSUALNYCH W RYTUALE I JODZE TANTRYCZNEJ

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wybranych trudności, z jakimi stykamy się w trakcie studiów nad nurtami tantrycznymi. Jednymi spośród fundamentalnych są problemy terminologiczne. Przekładają się one bowiem na kwestie analizy oraz interpretacji praktyk tantrycznych w odniesieniu do rytuału i dyscypliny jogicznej, które stanowią dwa główne elementy *sadhany* (*sādhana*)¹, czyli praktyki w obrębie tantry czy to hinduskiej, czy buddyjskiej. Jako że temat jest niezwykle szeroki, wieloaspektowy i skomplikowany, postaram się odnieść jedynie do paru wybranych problemów badawczych, które dominowały i dominują w studiach nad tantryzmem. Skupię się na dekonstrukcji popularnego ostatnio wyrażenia „seks tantryczny”. Następnie przejdę do krótkiego omówienia zagadnień samego tantryzmu, potem przyjrę się podejściu do seksu w kulturze indyjskiej, by w końcu perspektywicznie spojrzeć na fenomen seksu w nurtach tantrycznych i zająć się paroma najważniejszymi terminami dotyczącymi omawianego zagadnienia pojawiającymi się w tekstach źródłowych. Moim zamysłem jest więc dość ogólna próba

¹ Terminy sanskryckie postanowiono spolszczać, a przy ich pierwszym pojawieniu się w tekście podawać transkrypcję naukową (zapis kursywą).

hermeneutycznego spojrzenia na problematykę wymiaru seksualnego praktyk tantrycznych.

Posiłkując się założeniami hermeneutyki faktów religijnych Jacques'a Waardenburga², generalnie można wyróżnić dwa sposoby rozumienia rozpatrywanej tematyki: wewnętrzną interpretację praktyk dokonywaną przez samych praktykujących oraz interpretację badacza, która może być zbieżna lub różna od interpretacji rodzimej; zależy to też oczywiście od przyjętej procedury badawczej³. Ponieważ wymiar seksualny religii indyjskich jest tematem kontrowersyjnym, obiektywizm badań od samego początku przesłonięty był uprzedzeniami zarówno wśród badaczy proweniencji zachodniej, jak i wśród rodzimych, indyjskich interpretatorów, zwłaszcza w nurcie dziewiętnastowiecznej reformacji hinduskiej⁴. Nurty tantryczne są jednymi z najsłabiej poznanych i zrozumianych obszarów religii indyjskich⁵. Wiele wskazuje też na to, że nigdy nie dowiemy się pewnych szczegółów dotyczących rytuałów tantrycznych z tej prostej przyczyny, że są one rytuałami tajemnymi i nie dopuszcza się do nich osób nie inicjowanych⁶. W przypadkach współczesnych grup (jak np. bengalscy baulowie) praktykujący mogą wyjawiać niektóre szczegóły dotyczące praktyki, jednak i tu indagowani nie przekraczają pewnej granicy i unikają odpowiedzi na pytania bardziej dociekliwych badaczy⁷. Zresztą istnieją dowody na to, że adepci nurtów tantrycznych celowo wprowadzali ciekawskich w błąd. Inni tantrycy, jak miało to miejsce

² J. Waardenburg, *Religia i religie*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1991.

³ Moim celem jest próba spojrzenia z zewnątrz na tradycję tantryczną, nie umniejszając jednocześnie roli rodzimych interpretacji. Por. z perspektywą przyjętą np. przez Guenthera zajmującego się egzegezą tekstów buddyjskich: H. Guenther, *The Levels of Understanding in Buddhism*, „Journal of the American Oriental Society” 1958, t. 78, nr 1, s. 19–28.

⁴ Zob. świetne studium H.B. Urbana: *Tantra, Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*, Berkeley–Los Angeles–London 2003.

⁵ Niewątpliwie przyczyniła się do tego kontrowersyjność niektórych rytuałów tantrycznych, o których będzie mowa poniżej.

⁶ Zob. porównawcze studium H.B. Urbana na temat tajności w kultach hermetycznych: H.B. Urban, *Elitism and Esotericism: Strategies of Secrecy and Power in South Indian Tantra and French Freemasonry*, „Numen” 1997, t. 44, nr 1, s. 1–38.

⁷ Zob. np. M. Ray, *The Bauls of Birbhum. A Study in Persistence and Change in Communication in Cultural Context*, Calcutta 1994, s. XVI–XIX. Autor pisze, że w pewnych okolicznościach można uzyskać wiarygodne informacje dotyczące praktyki baulów, choć powstaje pytanie, czy ujawnianie tego typu szczegółów nie jest nadużyciem w sferze etycznej.

w pewnych odłamach siwaizmu, celowo stwarzali wokół siebie otoczkę skandalu, aby odsunąć profanów i osiągnąć sprzyjające warunki do praktyki⁸. Wszystko to utrudnia ustalenie obiektywnych faktów dotyczących rytuałów w tego typu hermetycznych grupach.

Jeśli chodzi o współczesne nurty tantryczne, bardziej obiecującym rozwiązaniem byłoby przejście inicjacji, by po kilkunastu latach praktyki móc opisać swoje doświadczenia. Jednak na adepta nałożony jest ślub niewyjawiania tajników praktyki tantrycznej. Ponadto ambiwalentny status tantry w dzisiejszych Indiach, a właściwie jej zmierzch w całej Azji, nie czyni tych zamierzeń łatwymi. W przypadku grup, które już nie istnieją, dysponujemy czasami literaturą, która pełniła jedynie komplementarną rolę w stosunku do przekazu ustnego (z guru na ucznia). Nauczyciel wyjaśniał szczegóły dotyczące praktyki uczniowi, a tekst pełnił tylko rolę pomocniczą. Dlatego tak trudno zinterpretować dziś np. teksty bengalskich wisznuitów sahadżija (*sahajiyā*), które funkcjonowały w taki właśnie sposób, a które nie posiadają komentarza⁹. Ponadto duża część tantrycznych tekstów tworzona była w kodowanym, hermetycznym, niejasnym języku „zmierzchu” (lub „języku intencjonalnym” *sandhyā-bhāṣā*)¹⁰. I tak jedna z najważniejszych buddyjskich tantr z nurtu tzw. jogini-tantr (*yoginī-tantra*), *Hevajratantra*¹¹, dostarcza listę dwudziestu dwóch terminów używanych w kodowanym języku. Inne tantry (hinduistyczne) również operują wysoce metaforycznym językiem (często o charakterze erotycznym). Czasem używane metafory są dla

⁸ R.M. Davidson, *History of Indian Esoteric Buddhism*, Delhi 2004, s. 218–224.

⁹ Zob. G.A. Hayes, *Tradycje wisznuiizmu sahadżija w Bengalu*, przeł. B. Śliwczyńska, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, red. D.S. Lopez, Jr., przeł. P. Balcerowicz et al., Warszawa 2001; *idem*, *The Necklace of Immortality. A Seventeenth-Century Vaiṣṇava Sahajīya Text*, [w:] *Tantra in Practice*, red. D.G. White, Delhi 2001.

¹⁰ Problem sandja-bhaszy lub sandha-bhaszy (w literaturze pojawiają się obydwie formy) omawia Agehananda Bharati (*Intentional Language in the Tantras*, „Journal of the American Oriental Society” 1961, t. 81, nr 3, s. 261–270). Bharati, podsumowując źródła i opracowania, stwierdza, że prawidłowa forma to sandha-bhasza – „język intencjonalny”, będący ponadto rodzajem pomocy mnemotechnicznej operującej pojęciami odmiennymi od tych w dominującym nurcie filozofii indyjskiej (A. Bharati, *Intentional Language...*, *op. cit.*, s. 264–265; zob. też dyskusję w: M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, Warszawa 1997, s. 262–266, *passim*).

¹¹ Dalej HT; zob. zestaw skrótów na końcu artykułu.

nas trudne do uchwycenia: np. ozdoba z kości oznacza „nagi”, lotosowe naczynie – „czaszka” [*kapāla*], kamfora – „nasienie”¹². Niektórzy badacze mają nadzieję, że można dojść do zrozumienia pewnych niejasnych passusów, posługując się interpretacjami współczesnych tantryków, jak i komentarzami do tekstów (tam gdzie są one dostępne). Ale również i ta metoda jest obciążona pewnym ryzykiem błędu, z uwagi na fakt, że np. – jak w wypadku starobengalskich pieśni mahāsiddhów (*mahāsiddha*)¹³, *Āraṅgīti* (*Caryāgīti*)¹⁴ późniejsze komentarze indyjskie czy tybetańskie starają się wyjaśnić tekst czysto w duchu filozofii buddyjskiej i rozumieć sporne passusy maksymalnie symbolicznie¹⁵.

Postanowiłem przyrzeć się bliżej tantrycznej terminologii, ponieważ w wypadku rytuałów seksualnych w tantryzmie mamy do czynienia z bardzo niejednoznacznym zjawiskiem i z tekstami trudnymi do interpretacji. Dodatkowo temat obciążony jest wtórnymi interpretacjami oraz przekłamaniami zarówno we współczesnym hinduizmie (neohinduizmie), jak i w ruchu New Age¹⁶. Zaczę od terminów zawartych w samym tytule artykułu, by pokrótce przyrzeć się terminologii dotyczącej elementów seksualnych w języku tekstów tantrycznych i temu, jakiego rodzaju praktyki kryły się pod konkretnymi określeniami. Już na wstępie można jednak założyć, że współczesny termin „seks tantryczny”, tak

¹² HT, II.3.56–61. Zob. szersze omówienie zagadnienia w: R.M. Davidson, *op. cit.*, s. 236–292. W HT znajdujemy również opis tajemnego języka gestów i znaków (*choma*) używanych w komunikacji joginów z joginiami podczas spotkań w kręgu tantrycznym (*ganaćakra*) lub kręgu jogini (*yoginićakra*). I tak np. gesty czynione poszczególnymi palcami odnoszą się do powitanie jogina w kręgu, pokazanie girlandy oznacza „musimy się spotkać”. HT, I. 7.

¹³ Siddha (*siddha*, dosł. „doskonały”, „udoskonalony”, „ten, który zdobył siddhi”, *siddhi* czyli „nadmaturalne moce”). Bengalscy buddyjscy siddhowie znani byli też jako mahāsiddhowie (*mahāsiddha*, dosł. „wielki doskonały, udoskonalony”). Siddha to adept (*sadhaka, sādha; sadhu, sādhu*) określonej ścieżki czy praktykujący specyficzną dyscyplinę (*sadhana*), zwykle obejmującą jogę, rytuały tantryczne oraz alchemię, który osiągnął doskonałość w tych praktykach (lub wysoki stopień ich realizacji).

¹⁴ Zob. P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs: a Study of the Caryagiti*, Bangkok 1986.

¹⁵ Zob. np. spór L. Siegel – R. Ray: L. Siegel, *Bengal Blackie and the Sacred Slut. A Sahajayāna Buddhist Song*, „Buddhist-Christian Studies” 1981, t. 1, s. 51–58; R. Ray, *Reading the Vajrayāna in Context. A Reassessment of Bengal Blackie*, „Buddhist-Christian Studies” 1985, t. 5, s. 173–189; L. Siegel, *Bengal Blackie Rides Against*, „Buddhist-Christian Studies” 1985, t. 5, 191–192.

¹⁶ Zob. H.B. Urban, *Tantra...*, *op. cit., passim*. Urban ukazuje, jak złożonym problemem jest interpretacja zjawiska tantry, i przedstawia transformację jego rozumienia w toku dziejów.

popularny w kręgach New Age, ale i pojawiający się okresowo w literaturze popularnonaukowej, jest zupełnie nieadekwatny i w zestawieniu z pierwotnym charakterem zjawiska tantryzmu indyjskiego – błędny¹⁷. Mamy tu do czynienia z podobną trywializacją praktyki religijnej jak w wypadku hatha-jogi (*haṭha-yoga*). Praktyka ta, funkcjonująca pierwotnie w określonym, soteriologicznym kontekście, została z niego wyrwana i obdarzona nowym znaczeniem, niekoniecznie zbieżnym z oryginalnym. W przypadku tzw. „tantrycznego seksu” sytuacja w porównaniu z jogą jest dużo bardziej skomplikowana¹⁸ – dochodzą tu sprzeczne interpretacje w obrębie samej tradycji oraz kontekst kulturowy zarówno Zachodu, jak i Indii. Dokonano tu jednak podobnego zabiegu: wybiórczej selekcji pewnych fragmentów technik i rytuałów – w tym wypadku o charakterze seksualnym – funkcjonujących w nurtach tantrycznych i określenia ich jako „seks tantryczny”, bez zrozumienia istoty zjawiska i jego różnorodności oraz ewolucji w toku dziejów. W przypadku New Age jest to najczęściej zabieg komercyjny, a seks tantryczny stał się etykietką zapewniającą dobrą sprzedaż. Jesteśmy świadkami zalewu rynku publikacjami traktującymi o tantrze jako o drodze do błogości we dwójkę, artykułach w czasopiśmie kobiecych, różnorodnych kursów i warsztatów poświęconych „seksowi tantrycznemu”, gdzie zwykle tantra wymieszana jest dość dokładnie z fragmentami indyjskich traktatów miłosnych (spośród których najsłynniejszy to *Kāmasutra*), z taoizmem, w końcu z zachodnią magią i okultyzmem¹⁹. Wątkiem atrakcyjnym dla ruchów feministycznych jest tu też waloryzacja kobiety (i kobiecego ciała) w tantryzmie, powiązanej z kultem bogini zarówno w Indiach, jak i na Zachodzie.

¹⁷ Zob. D.G. White, *Kiss of the Yogini. „Tantric Sex” in Its South Asian Context*, Chicago 2003, s. XI–XIV.

¹⁸ Notabene pewne praktyki w obrębie hatha-jogi również mają charakter seksualny, jak np. wadžroli-mudra (*vajroli-mudrā*) i amaroli-mudra (*amaroli-mudrā*), o których mówi się, że są wystarczające do osiągnięcia samadhi, nawet bez praktyki jogicznych postaw (*asana*, *āsana*) i kontroli oddechu (*pranajama*, *prāṇāyama*), HYP, 3.92–103.

¹⁹ Przykładami tego typu publikacji mogą być: D. Richardson, *Tantric Sex. A Unique Guide to Love and Sexual Fulfillment*, Delhi 2007, oraz dostępna już na polskim rynku wydawniczym: C. i C. Muir, *Tantra, sztuka świadomego kochania*, przeł. T. Tarkowska, Warszawa 1998 (bardziej nawiązująca do indyjskich wzorców). H.B. Urban zauważa, że tantra rozumiana jako religia ekstazy i seksu świetnie wpasowuje się w tendencje i oczekiwania współczesnego człowieka doby „późnego kapitalizmu”, zob. H.B. Urban, *Tantra...*, *op. cit.*, s. 165–263.

Niestety termin „seks tantryczny” pojawia się też czasami w niektórych publikacjach naukowych, zwykle bez krytycznej refleksji.

1. CZYM JEST TANTRA

Niewątpliwie tantra (*tantra*)²⁰ jest jednym ze zjawisk, których definowanie sprawia ogromne trudności. Już od wielu lat trwa gorąca dyskusja nad definicją i zakresem tego pojęcia. Zdaniem Richarda H. Davisa²¹ termin „tantra” może być rozumiany na dwa sposoby. W szerszym znaczeniu, jako zestaw praktyk odmiennych od wedyjskich, które to praktyki były wykorzystywane przez różne religie indyjskie. Istnieje zatem buddyzm tantryczny (lub mniej prawidłowo: tantra czy tantryzm buddyjski), dżinizm tantryczny oraz elementy tantryczne w rytuałach hinduizmu głównego nurtu (szereg rytuałów tantrycznych czy praktyk cielesnych jest obecny w nurtach bardziej ortodoksyjnych, np. w wisnuizmie). W węższym znaczeniu zaś tantra to: „system myśli i praktyk, oparty na kilku wspólnych przesłankach i zapatrywaniach”²². Poniżej proponuję syntetyczne ujęcie głównych idei i praktyk tantrycznych poprzez ich wyliczenie, zgodnie z przesłanką, że tantra to kategoria, której nie sposób ująć w formie jednej definicji:

1. Byt jest niedualny, jednak na poziomie kosmicznym tworzą go opozycyjne w stosunku do siebie pierwiastki: męski i żeński;
2. Połączenie tych dwóch pierwiastków jest stanem pierwotnym, wyzwoleniem;
3. Podstawowa moc obecna w kosmosie to śakti (*śaktī*), bogini. Kosmos jest ekspansją owej pierwotnej mocy twórczej, rytuał tantryczny zaś polega na manipulacji nią²³;

²⁰ Popularnym określeniem jest również „tantryzm”, może ono być jednak mylące, gdyż (w przeciwieństwie do „tantry”) jest współczesnym pojęciem sugerującym istnienie autonomicznego nurtu religijnego. Zob. A. Padoux, *What Do We Mean by Tantrism*, [w:] *The Roots of Tantra*, red. K.A. Harper, R.L. Brown, Albany 2002, s. 17.

²¹ R.H. Davis, *Wprowadzenie*, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, op. cit., s. 57.

²² *Ibidem*.

²³ W buddyzmie tantrycznym śakti nie odgrywa roli kosmogonicznej, występuje jednak dualizm zasad (*śunyata-karuna*, *śūnyatā-karuṇā*; *pradźnia-upaja*, *prajñā-upāya*), co znaczące, ele-

4. Odrzuca się objawienie wedyjskie lub też dystansuje się do niego. Doktryna i praktyki opierają się na specyficznych tekstach (tantra, sanhita, agama), które powstawały nie tylko w sanskrycie, ale często też w językach regionalnych;

5. Istnieje ekwiwalencja pomiędzy makrokosmosem i mikrokosmosem, czyli ciałem człowieka;

6. Droga do wyzwolenia wiedzie nie przez zaprzeczenie i deprecjację cielesności, ale właśnie przez praktyki, rytuały, które w centrum umieszczają ciało ludzkie i je afirmują. Wiąże się to ze specyficznym rozumieniem podstawowego doświadczenia człowieka i jego dążeń: kama (*kāma*)²⁴ – czyli pragnienie, żądza, mająca charakter światowy, która w ortodoksyjnych systemach hinduizmu (np. w wedancie) jest waloryzowana negatywnie i uleganie której postrzegane jest jako oznaka słabości – tu traktowana jest jako brama do wyzwolenia i osiągnięcia różnych doskonałości (*siddhi*);

7. Praktyki mają często charakter transgresywny i naruszają główne tabu obecne w religiach nurtu bramińskiego (szczególnie reguły czystości funkcjonujące w nurcie *smartów*, *smārta*) czy wczesnego buddyzmu. Mowa tu głównie o zasadach czystości rytualnej: dotyczą one kasty, płci, sfery seksualnej i pokarmu oraz substancji intoksykujących;

8. Ogromny nacisk kładzie się na transmisję wiedzy i inicjacji poprzez osobę mistrza, guru. Zwykle jest to jedyna droga do wyzwolenia i osiągnięcia wiedzy czy innych doskonałości w obrębie ścieżki tantrycznej;

9. W zakresie praktyk ważną rolę odgrywają mistyczne formuły słowne (*mantra*, *mantra*, szczególnie *mantry* „nasienne”, tzw. *bidża*, *bija*), rytualne gesty (*mudra*, *mudrā*) oraz pomocne w medytacji geometryczne wzory obrazujące kosmos (*jantra*, *yantra*, mają one charakter mediujący

ment żeński (pradźnia, „mądrość”, „wgląd”) jest pasywny. Zob. A. Wayman, *Female Energy and Symbolism in Buddhist Tantra*, „History of Religions” 1962, t. 2, nr 1.

²⁴ W kontekście rozważań nad seksem warto zauważyć, że pragnienie (*kama*) jest w myśli indyjskiej impulsem sprawczym, kosmogonicznym (zob. wedyjski hymn *Nasadija: Rygweda*, X.129), ale i przyczyną omroczenia, niewiedzy (w wedancie i buddyzmie). Co znaczące, zarówno bengalscy wisznuci nurtu ortodoksyjnego, jak i wisznuci *śahadžija* obszernie spekulowali na temat pragnienia (*kamy*, pojmowanego czysto jako pożądanie) i jego relacji do miłości mistycznej (*preman*, *preman*). Zob. E.C. Dimock, *The Place of the Hidden Moon*, Chicago 1989, s. 1–25.

między człowiekiem a transcendencją, stąd ich charakter ujmuje się też jako mezokosmiczny);

10. W toku dyscypliny niekiedy stosuje się rytuały seksualno-jogiczne, których fundamentalną zasadą jest manipulacja energiami obecnymi w ciele subtelnym (ale też płynami fizjologicznymi);

11. Rytuał tantryczny wykorzystujący seksualność może też służyć pozyskaniu potężnych z punktu widzenia doktryny substancji cielesnych wykorzystywanych w rytuale²⁵.

Powyższe wyliczenie²⁶ łączy aspekty doktrynalne dotyczące natury rzeczywistości, rytualne oraz soteriologiczne, które pojawiają się w różnych odłamach hinduizmu i buddyzmu, a które mogą w ten sposób być rozpoznane i analizowane jako tantryczne. Jak sugeruje Hugh B. Urban, bardziej użyteczne badawczo jest podejście traktujące tantrę nie jako jednolite, koherentne zjawisko w historii religii Indii, ale raczej jako szereg nakładających się na siebie płynnych fenomenów (obejmujących różnorakie teksty, praktyki i tradycje) „rozprzestrzeniających się” (*tanyate*), tzn. znajdujących wyraz w różnych tradycjach²⁷. Zarówno w tantrach hinduistycznych, jak i buddyjskich nieustannie pojawiają się zapewnienia, że to, czego nie można osiągnąć przez skomplikowane rytuały, jest osiągalne przez to, co zwykle zakazane. Zgodnie z przekonaniem tantrycznych siddhów (lub tożsamyh z nimi sahadźijów; derywat od sahadźa (*sahaja*), zob. wyjaśnienie niżej) systemy religijne kładące nacisk na kontrolę ciała, a zwłaszcza takich czynności fizjologicznych jak seks i odżywianie, są dla człowieka nienaturalne. Są to dwie najbardziej podstawowe potrzeby ludzkie. Religie zwykle próbują regulować i tłumić ich zaspokajanie, jednak zdaniem tantryków-joginów jest to sztuczne. Doskonałość oznacza według nich sięgnięcie do ludzkiej natury takiej, jaką jest, dlatego ścieżka tantrycz-

²⁵ Jak sugeruje D.G. White, oprócz wymiaru inicjacyjnego, taki właśnie był pierwotny cel seksu w rytuale tantrycznym. Zdaniem tegoż badacza w przypadku „seksu tantrycznego” nie możemy mówić o rytualizacji seksu, ale raczej o „seksualizacji” rytuału (w odróżnieniu od popularnej na Zachodzie neotantry). Zob. D.G. White, *Kiss of the Yogini...*, *op. cit.*, s. XII.

²⁶ Nie rości ono sobie oczywiście prawa do wyczerpania cech zjawiska o tak skrajnych charakterystykach, jakim są nurty tantryczne. Zob. przegląd w: H.B. Urban, *Tantra...*, *op. cit.*, s. 6-7.

²⁷ *Ibidem*, s. 43, *passim*.

na jest określana jako łatwa i naturalna, wrodzona (sahadża)²⁸. Tantrycy zgadzają się ze starożytną obserwacją Gautamy, że tłumienie naturalnych odruchów i ascetyzm wyniszczają człowieka, nie przynoszą wewnętrznej radości²⁹. Klucz stanowi tu sublimacja pragnienia, a nie jego stłumienie, co – zdaniem tantryków – jest nienaturalne i wręcz niemożliwe.

Nie odrzucaj pięciu przedmiotów pragnień, nie nakładaj ograniczeń na ciało poprzez ascezę; spróbuj osiągnąć bodhi [przebudzenie] w przyjemny sposób dzięki wskazówkom ezoterycznej jogi³⁰.

Ów antropocentryzm i specyficzne podejście do sfery etycznej sprawiły, że tantryzm, będący w średniowiecznej Azji dominującą religią państwową, dziś ma raczej dwuznaczną opinię, do której de facto sam się przyczynił. Forma religii przenikająca sakralny pejzaż Azji od Kaszmiru przez Bengal, Nepal, Tybet, Bhutan aż po Indonezję, zarówno jeśli chodzi o hinduizm, jak i buddyzm dziś postrzegana jest jako symbol degeneracji religii, wiązana z czarną magią, przestępczością i nadużyciem, zwłaszcza w sferze seksualnej. W ustach Indusów popularny zbitek „mantra-tantra” ma wydźwięk zbliżony wręcz do naszego „hokus-pokus” (ang. „mumbo-jumbo”)³¹. Powyższe uwagi wskazują na ambiwalentny status tantry we współczesnych Indiach oraz badaniach poświęconych temu zagadnieniu, choć oczywiście ostatni wiek badań nad tantryzmem dostarczył wiele obiecujących wyników, które postawiły problem tantry w zupełnie innym świetle.

2. PODEJŚCIE DO SEKSU W KULTURZE INDI

Kultura indoaryjska w Indiach miała charakter patriarchalny i seks był ściśle regulowany w ramach endogenicznych relacji małżeńskich.

²⁸ Zob. ORC, s. 77–86.

²⁹ *Vajra-dāka-tantra*, cyt.: ORC, s. 75 oraz w komentarzu Munidatty do CG, 1.

³⁰ ORC, s. 52. „Pięć przedmiotów pragnień” odnosi się do pięciu przedmiotów zmysłów. Analogiczne podejście obecne jest w śaktyckim nurcie kaulów, gdzie uważa się, że odpowiednie połączenie jogi i zmysłowych doznań (bhoga, bhoga) stanowi drogę do wyzwolenia („naturą kauli jest bhoga [zmysłowość] i joga” [*bhoga-yogātmaṅgaṁ kaulam*] (KT, II.23–4)).

³¹ Zob. D.G. White, *Kiss of the Yogini...*, op. cit., s. 5; H.B. Urban, *Tantra...*, op. cit., s. 37–39. Krytyka ta jest skierowana przede wszystkim w stronę nurtów tantrycznych skoncentrowanych na rytuałach transgresyjnych.

Moralność w sferze seksualnej była surowa, jednak pełna wstrzemięźliwość zarówno w zakresie seksu, jak i innych doczesnych przyjemności obowiązywała raczej ascetów oraz studentów (*brahmacārin*) pozostających na nauce w domu czy w pustelni nauczyciela³². Jak mówi Księga Manu: „Nie masz grzechu w mięsożerstwie, w winopiciu, w zespoleniu, bo to stworzeń jest naturą. Ale wyrzeczenie daje w nagrodę owoc największy”³³. Elementy erotyczne jako metafora czynności rytualnych pojawiały się już w *Rygwedzie*, brahmanach i upaniszadach, i taki sposób ekspresji kwestii rytualnych niejednokrotnie przewija się przez literaturę sakralną Indii³⁴. Traktaty erotyczne, czyli kamaśastry (*kāmaśāstra*), swobodnie omawiają relacje seksualne w małżeństwie i poza nim. Ikonografia dowodzi, że nagość w dawnych Indiach nie gorszyła tak jak dziś. Odsłanianie górnej połowy ciała przez kobiety było rzeczą normalną, a przynajmniej dopuszczalną³⁵. Jednak zestawiając tantrę i indyjską literaturę erotyczną, należy podkreślić, że kamaśastry są całkowicie niesakralne w swym charakterze (poza faktem, że sytuują się w schemacie czterech celów życia zgodnego z dharmą, którymi są: prawość, bogacenie się, zaspokojenie żądz i ostatecznie wyzwolenie), tzn. erotyka tam przedstawiona nie ma charakteru soteriologicznego, a ten właśnie aspekt seksu nas tu interesuje³⁶.

³² Zob. M.K. Byrski, *Przedmowa tłumacza*, [w:] Watsjajana Mallanaga, *Kamasutra czyli Traktat o Miłowaniu*, przeł. M.K. Byrski, Warszawa 1985, s. 6–9.

³³ Manu L.5.56., [w:] Manu Swajambhuwa, *Manusmryti czyli Traktat o Zacości*, przeł. M.K. Byrski, Warszawa 1985, s. 159.

³⁴ Nie ma tu miejsca na obszerniejsze omawianie tego zagadnienia, zob. np. M. Eliade, *Joga...*, *op. cit.*, s. 266–270. Rygwedyjski opis rytuału wyciskania somy obfituje w seksualną metaforę, na ten temat zob. krytyczny artykuł: H.P. Schmidt, *RgVeda 1.28 and the Alleged Domestic Soma Pressing*, „Electronic Journal of Vedic Studies” 2009, t. 16, nr 1. Zob. też opis rytuału o nieseksualnym charakterze wyrażonego w kategoriach erotycznych: *Āchandogya Up.*, II.13.1., por.: *Śwetaśwatara*, VI.2.13., wyd.: *Upaniszady*, przeł. M. Kudelska, Kraków 1998.

³⁵ Kwestia ta jest skomplikowana i z paru względów kontrowersyjna. Zob. W. Croke, *Nudity in India in Custom and Ritual*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 1919, t. 49, s. 237–251; A.L. Basham, *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 2000, s. 219.

³⁶ Mimo iż same nauki dotyczące erotyki, jak zapewnia sama *Kamasutra*, pochodzą z mitycznego źródła – zostały przekazane przez nosiciela Siwy, byka Nandiego (I.8.). Oczywiście sam akt seksualny mógł mieć charakter rytualny (ceremonia garbadhana, [garbadhāna, jedna z sanskar, *saṃskāra*, rytów przejścia] mająca zapewnić odpowiedniego potomka), jednak rytuał taki nie był aktem stricte soteriologicznym.

Panowanie muzułmańskie i kolonializm przyniosły wzmocnienie purytańskich wzorców, jeśli chodzi o moralność w sferze seksualnej, oraz utrwaliły patriarchalne struktury społeczne³⁷. W czasach kolonialnych z seksu uczyniono ogromne tabu, a rytuał tantryczny obejmujący stosunek płciowy poza wyznaczonym systemem społecznym – tzn. w małżeństwie, w celach prokreacyjnych, najlepiej ze skutkiem w postaci potomka płci męskiej – stał się synonimem upadku hinduizmu. Typowe podejście dla tamtego okresu, bez rozumienia głębszej symboliki, metaforyki i zróżnicowania tantryzmu, uosabia pełen oburzenia ton jednego z czołowych krytyków zdegenerowanego – według reformatorów – tantrycznego hinduizmu, dziewiętnastowieczny reformator, założyciel Arja Samadź – Swami Dajananda Saraswati. Tantra była jego zdaniem chorobą toczącą Indie. Ze zgrozą konstatował:

[...] okazuje się, że w tantrach rozpusta była dozwolona nawet z matką, córką, siostrą i nisko urodzonymi dziewczętami [...], [tantry] polecają kult bogów w stanie całkowitej nagości, pozwalają wszystkim spożywać alkohol, ryby i wszelkiego rodzaju mięsa. Czytając [...] tantry, w pełni przekonałem się [...] o nikczemności twórców tej obrzydliwej literatury³⁸.

* * *

Próbując w syntetyczny sposób określić stosunek do erotyki zawartej w nurtach tantrycznych, należy podkreślić jego niejednoznaczność. Jeden ze współczesnych czołowych badaczy tantry David G. White zauważa, że obecnie stosunek społeczny (w Indiach, ale dotyczy to też praktykujących różne formy religii orientalnych na Zachodzie i po części środowisk

³⁷ S.M. Channa, *Hinduska kobieta: konstrukt i prawda w dobie globalizacji*, [w:] *Gender. Perspektywa antropologiczna*, red. R.E. Hryciuk, A. Kościańska, t. 1, Warszawa 2007. Należy jednak dodać, że przytoczony artykuł upraszcza złożony problem konstrukcji wyobrażenia kobiety (a także relacji seksualnych) we współczesnych Indiach, postrzegając genezę patriarchalnej władzy i uprzedmiotowienia ciała kobiety jedynie w czasach kolonialnych. Wydaje się, że w rodzimych indyjskich źródłach też znajdują się załączki postaw mizoginistycznych.

³⁸ *The Autobiography of Swami Dayananda Saraswati*, red. K.C. Yadav, New Delhi 1976, s. 29–30, cyt. za: H.B. Urban, *Tantra...*, *op. cit.*, s. 60.

naukowych) do problematyki seksu w nurtach tantrycznych jest trojaki i wynika raczej z próby przystosowania zjawiska do swojej interpretacji niż jest próbą uchwycenia jego rzeczywistego znaczenia³⁹:

1. Zaprzeczanie, że seks jako metoda soteriologiczna w ogóle funkcjonował w religiach indyjskich. Teksty tantryczne używają określeń erotycznych, ale to jedynie metafory, a jeśli rzeczywiście odprawiano rytę seksualne, to praktyki tego typu były wyrazem degeneracji i upadku hinduizmu lub buddyzmu (przekonanie charakterystyczne dla konserwatywnych hinduistów i buddystów, uwydatniane szczególnie przez dziewiętnastowiecznych reformatorów);

2. Stanowisko przyznające, że erotyczne elementy w tekstach tantrycznych mają swoje uzasadnienie, ale wszystkie opisy należy interpretować symbolicznie w duchu tantry „prawej ręki” (*dakṣinācara*, *dakṣinācara*). Jedyna słuszna interpretacja to ta symboliczna. Uznaje się co najwyżej, że tylko wysoce urzeczywistnieni jogini mogli przyjąć tego typu ścieżkę w przeszłości, dzisiejsi ludzie nie powinni się na nich wzorować. Ujawnia się tu uniwersalne dla systemów indyjskich przekonanie o stopniowej degeneracji kultury i religii. Można dodać, że według niektórych interpretacji, np. obecnych w wadźrajanie, rzeczywisty rytuał seksualny ma stanowić jedynie pewien etap w praktyce tantrycznej;

3. Podejście charakterystyczne dla New Age – rytuał i joga seksualna zostają umiejscowione w centrum praktyki tantrycznej, wszelkie elementy erotyczne są uwypuklane kosztem pozostałych praktyk tantrycznych. Tantra w tym ujęciu to „joga seksu, ekstazy”.

3. SEKS W RYTUALE I JODZE TANTRYCZNEJ – PRÓBA UJĘCIA ZJAWISKA

Zastanówmy się, z czym mamy do czynienia, gdy mówimy o akcie seksualnym w kontekście tantryzmu. Jest to jakikolwiek rytuał o charakterze zewnętrznym albo wewnętrznym (interioryzacja rytuału), lub stricte praktyka jogiczna obejmująca kontrolę i manipulację subtelnymi energiami cielesnymi, mające wymiar seksualny, których cel jest wyraźnie

³⁹ D.G. White, *Introduction*, [w:] *Tantra in Practice*, op. cit., s. 4-5.

soteriologiczny (wyzwolenie, nieśmiertelność, stworzenie mistycznego ciała), ale celem takiej praktyki może też być pozyskanie cudownych mocy (siddhi)⁴⁰. Pod wieloma względami maithuna (*maithuna*), czyli zrytualizowany akt seksualny, jest integralną częścią praktyki jogicznej: „Maithuna służy przede wszystkim do rytmizacji oddechu i ułatwienia koncentracji; zastępuje więc pranajamę i dharanę, albo raczej jest ich podporą”⁴¹. Rytuał maithuny jest też konsekracją, dzięki której celebranci zyskują status boski: „Coitus zmienia się w rytuał, przez który para ludzka staje się parą boską”⁴².

Praktyka tantryczna jako taka zawiera wiele aspektów seksualnych, a w niektórych nurtach tantry są one centralne dla jej myśli i metod. Daleko im jednak do rozumienia tantry jako religii seksu, szczególnie orgiastycznego (choć i takie praktyki pojawiały się, chodzi tu zwłaszcza o tantryczne kręgi, ganaćakra, *gaṇācākra*)⁴³. Wbrew oczekiwaniom zwolenników współczesnej neotantry, seks w tantrach (tzn. tekstach) nie jest wszechobecny. Zwykle poszukiwacze sakralnej erotyki spotyka rozczarowanie: faktycznie istnieją w tej literaturze opisy seksualnych rytuałów, jednak najczęściej są one pogrzebane pod tysiącem szczegółów dotyczących głównie rytuału i kosmologii. Ponadto zrozumienie ich utrudnia hermetyczny język, interpretator zaś – o czym zaraz będzie mowa – często stoi przed dylematem, czy dany opis dotyczy realnie wykonywanych praktyk seksualno-jogicznych, czy też należy go potraktować symbolicznie. Zatem teksty tantryczne są zazwyczaj otwarte na interpretację, choć niewątpliwie w oryginalnym kontekście kwestie te regulował guru. Współcześnie możemy spojrzeć na tekst tantryczny różnorako. Przykładem niech będzie propozycja Rogera Jacksona, który dokonuje swoistej hermeneutyki buddyjskich tantrycznych pieśni Kanhy (*Kāṇha*),

⁴⁰ Choć większość tradycji jogicznych uznaje za główny cel praktyki wyzwolenie, a siddhi postrzegane są często jako przeszkoda w dążeniu do tego celu, dla części z nich, np. dla ważnej tradycji nathów (*nāth*), pozyskanie siddhi jest ściśle związane z aktem wyzwolenia i nieśmiertelności i nie może być od nich oddzielone.

⁴¹ M. Eliade, *Joga...*, *op. cit.*, s. 271.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Motyw ten pojawia się np. w KT, wyd.: Tāranatha Vidyāratna, *Kulārṇava Tantra*, wstęp A. Avalon [sir J. Woddroffe], przeł. i oprac. M.P. Pandit, Delhi 2000. Zob. też M. Eliade, *Joga...*, *op. cit.*, s. 420.

jednego z buddyjskich joginów-tanryków (mahasiddhów), ze zbioru CG⁴⁴. Pieśni te odznaczają się wieloma cechami wspólnymi dla nurtów religijnych charakterystycznych dla północno-wschodnich Indii (zwłaszcza dla nurtu sahadźija). Ujęcie to ma zatem dość uniwersalny charakter, co pozwala rozciągnąć je np. na teksty hinduistyczne. R. Jackson zauważa, że w buddyjskich tekstach tantrycznych spotykamy się z następującymi możliwymi ujęciami elementów erotycznych⁴⁵:

a) literalne odczytanie tekstu: tam, gdzie spotykamy się z opisem o charakterze erotycznym, rzeczywiście mamy do czynienia z przedstawieniem takich praktyk;

b) ujęcie symboliczne: erotyka funkcjonuje jako metafora określonych osiągnięć medytacyjnych, jogicznych⁴⁶;

c) „wyższe literalne” rozumienie: osiągnięcia medytacyjne zostają aktualizowane poprzez rzeczywisty akt seksualny;

d) jogiczne: gdy seksualny rytuał wskazuje raczej na sublimację seksualności i ascezę⁴⁷.

Chciałbym dodać jeszcze jedną możliwość wyłaniającą się z lektury tekstów tantrycznych:

e) pod nieseksualnymi terminami kryją się pojęcia dotyczące ciała subtelnego i praktyk seksualno-jogicznych (przywoływana już sandha-bhasza), np. kamfora będzie oznaczać „nasienie”, ubijanie masła – „stosunek seksualny”⁴⁸.

⁴⁴ Zob. CG, tekst w j. starobengalskim wraz z komentarzem Munidatty w: P. Kvearne, *An Anthology...*, op. cit., oraz tłumaczenie pieśni Kanhy wraz z interpretacją w: L. Siegel, *Bengal Blackie and...*, op. cit.

⁴⁵ R. Jackson, *Ambiguous Sexuality, Imagery and Inrepretation in Tantric Buddhism*, [w:] *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, red. P. Williams, London 2006, s. 156.

⁴⁶ Zwykle interpretacja waha się pomiędzy tymi dwoma ujęciami: literalnym i symbolicznym. Zob. P. Kvaerne, *On the Concept of Sahaja*, [w:] *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, red. P. Williams, London 2006, s. 172-178, *passim*.

⁴⁷ Zob. np. komentarz Munidatty do CG, 50.2.

⁴⁸ Przykładem takiej metafory może być tekst ARV z nurtu sahadźija (tekst 256-258), gdzie typowe jest wykorzystanie czasownika (beng.) *mathana* (w sankr. też: *mathana*) – „ubijanie”. Ruch „ubijania” w czasie stosunku, czyli na poziomie mikrokosmosu, jest powiązany z mitycznym ubijaniem oceanu mleka przez dewów i asurów. W obu przypadkach chodzi o uzyskanie boskiej esencji nieśmiertelności (amryta, rasa), zob. G.A. Hayes, *The Necklace*, op. cit., s. 312, *passim*.

W tym kontekście problematyczna jest także interpretacja wielu pojęć. Klasycznym tego typu terminem jest „rasa” – słowo, które może denotować teorię mistyczno-estetyczną⁴⁹, męskie nasienie, w końcu rțęc. W myśli np. bengalskich tantryków (sahadźijów) wszystkie te znaczenia tworzą ciąg ściśle powiązanych ze sobą metafor i symboli, których genezy można szukać jeszcze w czasach wedyjskich⁵⁰.

Sporne pozostaje to, na ile wiele transgresywnych praktyk, szczególnie tych najbardziej kontrowersyjnych, np. dotyczących seksu kazirodczego, było rzeczywiście wykonywanych. Znaczna część interpretacji zarówno samych tantryków, jak i naukowych komentarzy kieruje się w stronę symbolicznego ujęcia tego zjawiska, zgodnie z którym np. terminy „matka” i „siostra” oznaczałyby odpowiednio główny (środkowy) i lewy kanał energetyczny w ciele subtelnym (susumna, *suṣumnā*; ida, *idā*; tutaj określane jako awadhuti, *avadhuti* i lalana, *lalanā*). Taką interpretację znajdujemy np. w komentarzu Kryschnanandy do HT⁵¹. Niejednokrotnie autor tekstu zdaje się bawić podwójnym znaczeniem i opis maithuny może wskazywać zarówno na realnie wykonany rytuał seksualny, jak i na interioryzację rytuału w ciele adepta. Część konserwatywnie nastawionych badaczy czy wyznawców wszędzie widzi jedynie symboliczną stronę zagadnienia, choć niewątpliwie istnieją dane wskazujące na to, że rytuały seksualne rzeczywiście odbywały się w przeszłości, a także mają miejsce obecnie⁵².

⁴⁹ Zob. np. E.C. Dimock, *op. cit.*, s. 20–23, *passim*.

⁵⁰ W szerszym kontekście myśli indyjskiej można ten ciąg poszerzyć o ciąg symboli tożsamy z substancjami witalnymi, które są decydujące dla podtrzymywania życia oraz nieśmiertelności: amryta (*amṛta*, „nektar nieśmiertelności”, sama „nieśmiertelność”) – soma (*soma*, „księżyc”) – indu (*indu*, „kropla blasku księżycy”) – retas (*retas*, „nasienie”) – rasa (*rasa*, „płyn”, „smak”, „istota”). Do tego ciągu można dołączyć korelacje semantyczne somy z umysłem i substancją zmieniającą świadomość. Zob. D.G. White, *The Alchemical Body, Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago 1996, s. 10–16.

⁵¹ Według komentatora spójnik *ca* („i”) ma wskazywać na prawy kanał (*nadi*) – *rasana*, (*rasanā*) będący odpowiednikiem *pingala nadi* (*pingalā nadi*) z hinduistycznych tantr. Zob. *Yogaratnamālā (Hevajra Parjīkā)* Krysznaçarji (*Kṛṣṇācārya*), [w:] *The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā*, przeł. i red. G.W. Farrow, I. Menon, Delhi 2001, 5.2–3.

⁵² Wybrane przykłady w: D.G. White, *Kiss of the Yogini...*, *op. cit.*, M. Ray, *op. cit.* Współczesne przykłady w: A. Bharati, *The Tantric Tradition*, London 1992; R. Svoboda, *Aghora. At the Left Hand of God*, New Delhi 2008.

Przyjęcie określonych strategii w interpretacji tantrycznego tekstu pozwala różnorako rozumieć zawarte w nim elementy erotyczne. Poruszamy się tu w kręgu terminologii, którą można podzielić na parę grup. Przede wszystkim są to terminy związane z samym aktem seksualnym w rytuale tantrycznym obejmującym tzw. pięć „M” (*pañca-makāra* lub *pañca-tattva*)⁵³, od pierwszych głosek słów w sanskrycie: jeden ze składników tego rytuału to właśnie maithuna (lub: *maithunya*), inaczej określana jako *sambhoga*; w buddyjskich tantrach napotykaemy też na termin: mudra (*mudra*, dosł. „pieczęć”). Ważną grupę stanowią również pojęcia określające energie i substancje dotyczące rytuału i subtelnego ciała w psychofizjologii jogi tantrycznej. W buddyjskich tantrach mudra może oznaczać partnerkę z krwi i kości (*karmamudra*, *karmamudrā*) lub też partnerkę wizualizowaną (dźñana-[dharma]mudra, *jñāna-[dharma]mudrā*)⁵⁴. Partnerka rytualna bywa też określana jako dakini (*dakini*), w hinduistycznych tantrach z kolei: duti (*dutī*, dosł. „posłanka”, ale też czcicielka Durgi), śakti, najika, (*nāyikā*, „pani, kochanka, bohaterka”), wama (*vāmā*; stąd określenie tantry lewej ręki *vāmacāra* interpretowane jest jako odnoszące się do „wama”, kobiety). Z kolei mężczyzna podążający tantryczną ścieżką to „bohater”, „męski” – wira (*vira*). W buddyzmie tantrycznym partnerzy w akcie seksualnym określani bywają jako jab-jum (*yab* – ojciec, *yum* – matka), sam akt zaś jako „karuna”, czyli współczucie⁵⁵. Rytuał tantryczny może też obejmować kult narządów płciowych kobiety (jonipudża, *yonipūjā*) utożsamianej z boginią (Dewi, *Devī*), kosmiczną mocą (śakti). Termin „maithuna” bywa również rozumiany jako efekt współżycia, czyli może denotować wydzieliny płciowe: spermę – retas (też: śukra, *śukra*, bindu, *bindu*, sanskr. „kropla” boskiej energii, świadomość) oraz krew menstruacyjną (generalnie żeński płyn płciowy) – radžas (*rajas*). Obie substancje używane były w rytuale tantrycznym i łączone na różnych poziomach⁵⁶.

⁵³ W rytuale tantrycznym wykorzystywano zwykle pięć substancji, których sanskryckie określenia zaczynają się na literę „m”. Były to: mięso, ryba, alkohol (lub inny psychoaktywny środek), mudra (rytualny gest lub prażone ziarno) oraz stosunek seksualny.

⁵⁴ Zob. P. Kvaerne, *On the Concept of Sahaja*, [w:] ed. P. Williams, op. cit., s. 183-190.

⁵⁵ Zob. J. Hopkins, *Tantric Buddhism, Degeneration or Enhancement of Tibet Viewpoint*, „Buddhist-Christian Studies” 1990, t. 10, s. 87-96.

⁵⁶ Interpretacja tych terminów nastrocza sporo trudności zarówno w tekstach tantrycznych,

RÓŻNE MODELE RYTUAŁU I TECHNIK JOGICZNYCH

Poniżej wyróżnię parę podstawowych modeli rytuału i praktyk jogicznych zawierających elementy seksualne.

Pierwszy z nich to sadhana odwrócona (*ultra-sadhana*, *uḷṭā-sādhana*) – jeden z najpowszechniejszych rodzajów aktu seksualnego praktykowanego w nurtach tantrycznych. Technikę tę świetnie ujmuje Mircea Eliade w swojej klasycznej pracy poświęconej jodze, pisząc o inwersji procesów fizjologicznych (*parāvṛtti*, *parāvṛtti*) w toku tego rodzaju praktyki:

„Powrót”, „regresja”, implikuje temu, kto je realizuje – zniweczenie kosmosu, a w konsekwencji „wyjście z czasu, dostęp do „nieśmiertelności”⁵⁷.

Zatem jogin odwraca zwykły bieg rzeczy, by osiągnąć nieśmiertelność, i – zamiast skierowania płynów fizjologicznych oraz związanych z nimi energii życiowych zgodnie z impulsem biologicznym w dół, i poprzez ejakulację na zewnątrz, w celach prokreacyjnych – przekierowuje je wzdłuż kręgosłupa i biegnącym tamtędy głównym kanałem (wspomniane nadi: *suszumna* lub *awadhuti*) do najwyższej ćakry (*sahasrara*, *sahasrara*, *mahasukha*, *mahāsukha*). Podstawową zasadą tego rodzaju sadhany jest powstrzymanie się od emisji nasienia, zgodnie z regułą, że stan równowagi pożądaný przez jogina to zatrzymanie oddechu, umysłu i nasienia⁵⁸. Substancja, która w normalnych warunkach byłaby wykorzystana do prokreacji, ma pozostać w ciele adepta i zostać skierowana do wewnątrz, w celu kreacji wewnętrznego, doskonałego mistycznego ciała (*siddha-deha*, *siddha-deha*, *diwja-deha*, *divya-deha*). Klasyczny traktat poświęcony hatha-jodze mówi: „Znawca jogi strzegąc bindu zyskuje nieśmiertelność, upadek bindu to śmierć, zaś [podtrzymanie] życia następuje dzięki utrzymywaniu bindu”⁵⁹. Mamy tu do czynienia z *coitus*

jak i medycznych. Zob. R.P. Das, *The Origin of the Life of a Human Being. Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexual Literature*, Delhi 2003.

⁵⁷ M. Eliade, *Joga...*, *op. cit.*, s. 281–282.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 266, *passim*.

⁵⁹ HYP 3.88 (tłumaczenie własne na podstawie wydania: *Hathayogapradīpika. Light on Hatha Yoga*, kom. Swami Muktibodhananda, Swami Satyananda Saraswati, New Delhi 2001). Por. HT, I.8.50. Brak miejsca nie pozwala na rozwinięcie wątku dotyczącego świetlistego pierwiastka boskiego obecnego w płynach płciowych człowieka, kompleksu uniwersalnego dla

reservatus, w którym połączenie męskich i żeńskich pierwiastków na poziomie mikrokosmosu jest przełamaniem dualizmu kosmicznego i powrotem do wrodzonego stanu pierwotnej jedności (sahadża)⁶⁰. Następuje przemiana wewnętrzna tożsama z przemianą alchemiczną, ostatecznie zaś fuzja zasad żeńskich i męskich w ciele adepta⁶¹. Jednocześnie akt seksualno-jogiczny jest pobudzeniem „wężowej mocy” żeńskiej kundalini (*kuṇḍalini*), której wzniesienie i połączenie z Śiwą, najwyższą świadomością, jest właśnie opisywaną wyżej jednością i przełamaniem dualizmu.

Sadhana odwrócona funkcjonuje również w buddyźmie tantrycznym: podobnie jak cała mahajana model ów koncentruje się szczególnie na koncepcji bodhićitty (przebudzonej świadomości), jednak posługując się zaczerpniętą z madhjamaki kategorią dwóch prawd, względnej (*sanwrytti-satja*, *saṃvṛti-satya*) i absolutnej (*paramartha-satja*, *paramārtha-satya*), modyfikuje rozumienie pojęcia bodhićitty w duchu ekwiwalencji mikro- i makrokosmosu. O ile w mahajanie ruch bodhićitty odbywał się poprzez dziesięć poziomów (ziem, *bhumi*, *bhūmi*) skorelowanych ze stadiami medytacji ku coraz wyższym stopniom doskonałości, ku czystemu umysłowi, to w wersji tantrycznej bodhićitta względna, ucieleśniona

Eurazji od czasów starożytnych. Zob. np. M. Eliade, *Spirit, Light and Seed*, „History of Religions” 1971, t. 11, nr 1, s. 1–30.

⁶⁰ Zob. ORC, s. 77–86, *passim*.

⁶¹ Można w tym miejscu dodać, że większość tekstów tantrycznych pisana była z męskiego punktu widzenia, jednak model wycofania płynów życiowych, retencji bindu i tworzenia wewnętrznego doskonałego ciała jest uniwersalny dla obu płci. Zarówno mężczyzna potrzebuje w rytuale kobiety, jak i kobieta mężczyzny. Wydaje się jednak, że kobieta jako wcielenie mocy (śakti), nosicielka mocy bogini (Dewi) jest w stanie w bardziej spontaniczny sposób niż mężczyzna aktywować potencjał tkwiący w ciele. Zob. np. ARV (strofa 169), gdzie kobieta, w odróżnieniu od mężczyzny, jest świadoma ezoterycznych elementów subtelnego ciała. Ponadto w mistycznych nurtach bhakti i tantryzmu niezwykle częsty jest motyw wewnętrznej przemiany w kobietę (zob. klasyczne studium: D.L. Haberman, *Acting as a Way of Salvation*, Delhi 1988). O ile krytycy wskazują na pewien instrumentalizm w wykorzystaniu kobiecego ciała w rytuale tantrycznym, istnieją liczne przykłady ukazujące tendencję wręcz odwrotną: waloryzację kobiety i jej silną pozycję zarówno w kontekście sakralnym, jak i społecznym, szczególnie w północno-wschodnich Indiach. I tak szereg tantr powstałych w tym regionie w okresie od XV do XVIII w. poleca rytuały skupione wokół kobiety i generalnie otaczające ją czcią (*Cinācara tantra*: „kobiety są bogami, kobiety są praną”, cyt. za: L. Biernacki, *Sex Talk and Gender Rites: Women and Tantric Sex Rites*, „Hindu Studies” 2006, t. 10, s. 185–206). Również w Bengalu kobiety w nurtach ezoterycznych (np. u sahadżijów) pełnią często rolę guru. Jak podaje J. Openshaw, współczesnych baulów łączy duża zażyłość ze swoimi rytualnymi partnerkami. Zob. J. Openshaw, *Seeking Bauls of Bengal*, New Delhi 2004, s. 169–182.

w postaci bindu, kropli energii zawartej m.in. w ludzkich płynach płciowych, wędruje poprzez čakramy do absolutnej boddhićitty usytuowanej u szczytu czaszki w čakramie „największego szczęścia” (mahasukha)⁶².

Kolejny model rytuału, który możemy wyróżnić, polega na pozyskaniu cennych z punktu widzenia doktryny religijnej substancji cielesnych i – jak dowodzi White – taki właśnie był pierwotny cel aktu seksualnego w rytuale tantrycznym⁶³. Zmieszanie męskich i żeńskich wydzielin płciowych po to, aby uzyskać eliksir nieśmiertelności (amryta) w celu ofiarowania go bogini, było istotą wczesnego tantryzmu, i jak twierdzi White, taki przekaz „boskiej esencji” w obrębie inicjacyjnego, ezoterycznego klanu bogini dokonywał się poprzez stosunek mężczyzny z boginią – joginią (lub dakinią)⁶⁴. Ofiarowanie męskiego nasienia (retas) było substytutem krwawej ofiary, zgodnie z panindyjskim przekonaniem, że nasienie to forma krwi. Profani będący jak paśu (dosł. „zwierzę”, „bydło”) byli ścinani przez boginię, natomiast wira (bohater tantryczny, kroczący ścieżką tantryczną) dzięki przynależności do klanu (kula, *kula*) mógł liczyć na bardziej wysublimowany kontakt z joginią. Do klanu mógł się dostać dzięki otrzymaniu mistycznie pojmowanych żeńskich płynów płciowych (kuladrawjam, *kuladavyam*), samemu też ofiarując jogini retas⁶⁵. Wydzieliną płciową była pojmowana jako płynna gnoza” (sanwit, *sanvit*, świadomość, intelekt, wiedza)⁶⁶.

Następną możliwość stanowi fuzja wymienionych modeli. Miała ona miejsce w wielu grupach tantrycznych czy to buddyjskich, czy bardziej przechylających się w stronę hinduizmu⁶⁷. I tak rytuał baulów

⁶² Caryagiti, wyd.: P. Kvaerne, *An Anthology...*, *op. cit.*, s. 30–31.

⁶³ D.G. White, *Kiss of the Yogini...*, *op. cit.*, s. 73, *passim*.

⁶⁴ Podobne praktyki wciąż istnieją wśród współczesnych baulów (tzw. praktyka czterech księżyców (*cāri-candra-bhed*), zob. J. Openshaw, *op. cit.*, s. 225–239.

⁶⁵ Por. też konsekrację opisaną w *Āndramaharosanatantrze* (streszczenie: A. Sanderson, *Buddhism into the Year 2000. International Conference Proceedings*, Bangkok–Los Angeles 1995, s. 89–102), gdzie wydzielinę płciową użyte są w czasie rytuału inicjacji.

⁶⁶ Obszernie na ten temat: D.G. White, *Kiss of the Yogini...*, *op. cit.*, s. 67–93.

⁶⁷ Kwestią do wyjaśnienia pozostaje rytualna rozbieżność pomiędzy tantrą hinduską i buddyjską, na którą zwrócił uwagę m.in. A. Bharati. Fakt, że tantry buddyjskie częściej polecają w rytuale powstrzymanie się od wytrysku (choć nie zawsze: zob. wspomniana *Cāndramaharoszana-tantra*, [w:] A. Sanderson, *op. cit.*, s. 90), wskazywać może na bliższe konotacje tantryzmu buddyjskiego z nath joginami i generalnie praktyką jogi, w której kładzie

i wisznuitów sahadżijów mimo nacisku na sadhanę odwróconą dopuszcza okazjonalne pozyskanie wydzielin płciowych mężczyzny i kobiety oraz użycie ich do oddzielnego rytuału obejmującego spożycie tychże substancji⁶⁸.

Ostatnim modelem rytuału tantrycznego zawierającym elementy seksualne, który chciałbym przywołać, jest ujęcie symboliczne. Polega ono na tym, że partnerka (partner) jest w rytualnie wizualizowana (wizualizowany), sam zaś akt internalizowany i odbyty na poziomie ciała subtelnego: adept jest zdolny do zjednoczenia w sobie elementów, męskiego i żeńskiego, lunarnego i solarne, itd. Rozpiętość praktyk jest tu jednak dość duża i często wygląda tak, że fizyczny stosunek jest konieczny na którymś z etapów praktyki, zwykle na etapie pośrednim, na zaawansowanych zaś etapach tantrycznej sadhany jogin jest w stanie urzeczywistnić akt seksualny na poziomie wewnętrznym i wtedy obecność partnera nie jest konieczna. I tak: u wisznuitów sahadżija początkowe etapy praktyki prezentują się analogicznie do sadhany ortodoksyjnych wisznuitów, partnerka rytualna pojawia się jednak jako niezbędny, drugi po inicjującym guru, tzw. śikszaguru (*śikṣa-guru*, „guru pouczający”), z którym adept praktykuje maithunę⁶⁹.

* * *

Akt seksualny w rytuale tantrycznym zarówno pod względem fizjologicznym, jak i świadomości partycypujących partnerów ma mało wspólnego z aktem seksualnym w sensie konwencjonalnym. Przede wszystkim sama intencja leżąca u podstaw impulsu seksualnego (*kama*) jest w kontekście tantrycznym wykluczona. Generalnie chodzi bowiem o przemodelowanie

się zdecydowany nacisk na samokontrolę i wewnętrzną przemianę płynów ustrojowych oraz subtelnych energii życiowych. Z kolei w hinduistycznej tantrze bardziej kierującej się w stronę rytuału ofiarnego emisja nasienia ma znaczenie metafizyczne homologiczne z ofiarą wedyjską i mające w ten sposób usprawiedliwienie (zob. A. Bharati, *Intentional Language...*, *op. cit.*, s. 265–266). Jednak w przypadkach wielu grup tantrycznych taki podział nie jest adekwatny i mamy do czynienia z synkretycznym dobraniem metod i rytuałów.

⁶⁸ J. Openshaw, *op. cit.*, s. 225–231; G. Hayes, *Tradycje...*, *op. cit.*, s. 420. Sam stosunek jest aktem transformacji płynów ustrojowych i ich alchemiczną przemianą.

⁶⁹ ARV, 109. Zob. G.A. Hayes, *The Necklace...*, *op. cit.*, s. 312.

pragnienia⁷⁰, aby wreszcie pozbyć się go, zdobyć panowanie nad emocjami i fizjologią oraz skierować moc życiową zgodnie z subtelną fizjologią cielesną głównym kanałem do najwyższej ćakry u sklepienia czaszki, gdzie ostatecznie ma miejsce fuzja opozycyjnych zasad kosmicznych i przełamanie dualizmu⁷¹. Maithuna będąca centrum sadhany odwróconej, połączona z rytuałem, wizualizacją partnerów w roli bóstw sprawia, że mamy do czynienia z aktem miłości kosmicznej, przekroczeniem kondycji ludzkiej i związanych z nią ułomności. Zatem maithuna jest aktem diametralnie odmiennym od seksu konwencjonalnego (profanicznego) – uwaga jest tu raczej skoncentrowana na subtelnej fizjologii cielesnej, aktywacji mocy ukrytych w ciele. Zwykła gratyfikacja seksualna i emocje pełnią tu jedynie rolę katalizatora. Paradoksalnie, aby uczestniczyć w rytuale zawierającym elementy erotyczne, należy pozbyć się pragnienia (kamy)⁷². Stosunek seksualny w tantrze może być traktowany jako model czy wzór dla stanów świadomości wyższego rzędu; z powyższym związane jest utożsamienie ciała ludzkiego z bóstwem⁷³.

PODSUMOWANIE

Spektrum terminów odnoszących się do różnych form seksu w rytuale i jodze tantrycznej oraz ich interpretacja zarówno w obrębie tradycji,

⁷⁰ W pismach bengalskich wisznuitów sahadźija szeroko dyskutuje się nad zależnością pomiędzy miłością fizyczną, doczesną (kama) a mistyczną (prema). Emocja (*rati*) odgrywa ogromną rolę w sadhanie tej grupy tantrycznej. Zawężenie dyskursu do seksualnej strony tantry, bez odniesień do teologii nurtu bhakti i mistyki miłosnej, szczególnie silnych w Bengalu, powoduje, że opisywane rytuały mogą sprawiać wrażenie mechanicznych (jak np. u nathów), podczas gdy są one bardziej złożone i emocjonalność odgrywa w nich olbrzymią rolę. Zob. Paritosh Das, *Sahajiyā Cult of Bengal and Pancha Sakha Cult of Orissa*, Calcutta 1988.

⁷¹ Jak zaznaczono, jest to jeden model: nie wszystkie nurty tantryzmu naciskają na „ogniść” kundalini, np. bengalscy sahadźijowie posługują się modelem manipulacji płynami ustrojowymi i przenoszenia ich esencji (*rasa*) w ciele subtelnym. Zob. G.A. Hayes, *The Necklace...*, *op. cit.*, s. 314.

⁷² Pozostaje niejasne, na ile ten postulat był wypełniany. Zob. R. Jackson, *op. cit.*, s. 154.

⁷³ Jak dalece gratyfikacja seksualna może być utożsamiona z błogością wyzwolenia, a na ile jest ona tylko jej modelem, stanowi przedmiot dyskusji. Zob. np. *ibidem*, s. 155, 161. Myśl wadźrajany (*Anuttarayogatantra*) wychodzi z założenia, że seks, podobnie jak sen czy umiowanie, jest przełamaniem zwykłej świadomości i jako taki może być wykorzystany do praktyki medytacyjnej.

jak i we współczesnych badaniach jest niezwykle szerokie i niejednoznaczne. Próba wprowadzenia określenia „seks tantryczny” jest bezcelowa, gdyż nie pozwala na uwzględnienie tejsze różnorodności, narażając na niebezpieczeństwo zbytńego rozplńnięcia się owego pojęcia w gąszczu rozmaitych i niemożliwych do wyodrębnienia praktyk, oraz unieemożliwia ich skorelowanie ze szczegółowymi pojęciami. Moim zdaniem bardziej obiecująca badawczo jest analiza problematyki seksu w poszczególnych tradycjach tantrycznych, następnie próba komparatystyki tych praktyk, w końcu analiza historyczno-fenomenologiczna. Ponadto pojęcie „seks tantryczny” jest mało adekwatne, jeśli chodzi o rozumienie samej istoty i techniki aktu seksualnego w tantrze. Teksty tantryczne ściśle rozdzielań seks konwencjonalny (profaniczny) od maithuny czy innych konkretnych technik lub rytuałów zawierających takie bądź inne formy erotyzmu⁷⁴. Najczęściej brak tu miejsca na związek dwojga indywidualności w rozumieniu zachodnim. Przede wszystkim mamy tu do czynienia albo z bardzo technicznym pojmowaniem ciała fizycznego i subtelnego, gdzie decydującą rolę odgrywa manipulowanie jego energiami czy wydzielinami płciowymi, bądź też – co ma z związek z poprzednim punktem – następuje nałożenie (*aropa*) na zwykłą podmiotowość i ciało fizyczne cech boskich i utożsamienie człowieka z konkretną emanacją boga lub bogini. Specyfika relacji pomiędzy partnerami zostaje przeniesiona na plan sakralny, choć trzeba podkreślić, że emocje miłosne i manipulacja nimi odgrywają pewną rolę w niektórych nurtach tantrycznych, jak np. u wisznuitów sahadżija. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że indyjska koncepcja celibatu ma wymiar nie tyle etyczny, co jest realizacją konkretnych teorii dotyczących „konserwacji” (retencji) mocy życiowych związanych z koncepcją ascezy (*tapas*), ekwiwalencji mikro- i makrokosmicznej oraz internalizacji ofiary. Niewątpliwie celibat w nurtach tantrycznych i jogicznych posiada wymiar psychologiczny, jednak podstawowym jego celem jest gromadzenie mocy i jej transformacja⁷⁵.

⁷⁴ Np. KN, V.111-2, gdzie akt seksualny pozbawiony rytualnego kontekstu i przygotowania w postaci inicjacji jest tylko świeckim aktem nie mającym znaczenia. Zob. też M. Eliade, *Joga...*, *op. cit.*, s. 275.

⁷⁵ Bez wątpienia ortodoksyjny hinduizm i buddyzm w większym stopniu podkreślają psychologiczny oraz etyczny wymiar celibatu czy kontrolowanej seksualności. Zob. J. Filliozat,

Podsumowując, można powiedzieć, że studia nad rytuałami seksualnymi i jogą w nurtach tantrycznych dają nam wgląd w zupełnie odmienne podejście do ludzkiego ciała i seksualności, uzmysławiając możliwości alternatywnego ich traktowania oraz tkwiący w nich potencjał. Jak mówi Jean Filliozat:

Indie są krajem *par excellence* nadającym się do studiów nad ograniczeniami ludzkich możliwości, zarówno na poziomie fizjologicznym, jak i psychologicznym⁷⁶.

Badania nad seksualnością w kontekście tantry znakomicie wpisują się w ten nurt badawczy, odsłaniając nam, jak dalece możliwe jest manipulowanie ludzką fizjologią i psychiką. Niewątpliwie rzetelna kategoryzacja pojęć odnoszących się do tej sfery i zrozumienie samej tradycji to dopiero początek pracy badawczej. Następnym krokiem jest zestawienie owych skrajnych doświadczeń i metod z wynikami z różnorodnych dziedzin: seksuologii (nie wyłączając tradycyjnej seksuologii indyjskiej)⁷⁷, antropologii oraz nauk kognitywnych.

Użyte skróty

ARV	<i>Aṃṛta-ratnavali</i> Mukundadasy
CG	<i>Caryagiti</i>
HT	<i>Hevajratantra</i>
HYP	<i>Hathayogapradipika</i> Swatmaramy
KT	<i>Kularṇavatantra</i>
ORC	<i>Obscure Religious Cults</i> Shashibhushana Dasgupty

Religion, Philosophy, Yoga, Delhi 1991. Polem do dyskusji jest także – jak wskazuje R. Jackson (*op. cit.*, s. 160) – specyficzne rozumienie celibatu: fizyczna abstynencja (np. u buddyjskich mnichów) nie wyklucza wizualizowania stosunku w czasie medytacji, w celu osiągnięcia jogicznych celów.

⁷⁶ J. Filliozat, *The Limits of Human Powers in India*, [w:] *idem*, *Religion...*, *op. cit.*, s. 341.

⁷⁷ Zachętą do takiej konfrontacji może być np. dyskusja, jaka toczy się we współczesnej seksuologii, na temat zjawiska kobiecej „ejakulacji”. Taki lub podobny fenomen opisywano już w staroindyjskiej i chińskiej starożytnej literaturze erotycznej i medycznej. Sugeruje to, że obserwacje dotyczące ludzkiej fizjologii dokonywane przez dawne cywilizacje mogą być pod niektórymi względami wiarygodne i warte pogłębienia. Na ten temat zob. np. R.P. Das, *op. cit.*, s. 373–437, *passim*.

Bibliografia

Basham A.L., *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 2000.

Bharati A., *Intentional Language in the Tantras*, „Journal of the American Oriental Society” 1961, t. 81, nr 3, s. 261–270.

Bharati A., *The Tantric Tradition*, London 1992.

Biernacki L., *Sex Talk and Gender Rites: Women and Tantric Sex Rites*, „Hindu Studies” 2006, t. 10, s. 185–206.

Channa S.M., *Hinduska kobieta: konstrukt i prawda w dobie globalizacji*, [w:] *Gender. Perspektywa antropologiczna*, red. R.E. Hryciuk i A. Kościańska, t. 1, Warszawa 2007.

Crooke W., *Nudity in India in Custom and Ritual*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 1919, t. 49, s. 237–251.

Das P. *Sahajiyā Cult of Bengal and Pancha Sakha Cult of Orissa*, Calcutta 1988.

Das R.P., *The Origin of the Life of a Human Being. Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*, Delhi 2003.

Dasgupta, S.B., *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1995

Davidson R.M., *History of Indian Esoteric Buddhism*, Delhi 2004.

Dimock E.C., *The Place of the Hidden Moon*, Chicago 1989.

Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, Warszawa 1997.

Eliade M., *Spirit, Light and Seed*, „History of Religions” 1971, t. 11, nr 1, s. 1–30.

Filliozat J., *Religion, Philosophy, Yoga*, Delhi 1991.

Guenther H., *The Levels of Understanding Buddhism*, „Journal of the American Oriental Society” 1958, t. 78, nr. 1, s. 19–28.

Haberman D.L., *Acting as a Way of Salvation*, Delhi 1988.

Hathayogapradipika. Light on Hatha Yoga, kom. Swami Mukti-bodhananda, Swami Satyananda Saraswati, New Delhi 2001.

Hayes G.A., *The Necklace of Immortality. A Seventeenth-Century Vaiṣṇava Sahajīya Text*, [w:] *Tantra in Practice*, red. D.G White, Delhi 2001.

Hayes G.A., *Tradycje wisznuiizmu sahadźija w Bengalu*, przeł. B. Śliwczyńska, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, red. D.S. Lopez, Jr., przeł. P. Balcerowicz et al., Warszawa 2001.

Hopkins J., *Tantric Buddhism. Degeneration or Enhancement of Tibet Viewpoint*, „*Buddhist-Christian Studies*” 1990, t. 10.

Jackson R., *Ambiguous Sexuality, Imagery and Inrepretation in Tantric Buddhism*, [w:] *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, red. P. Williams, London 2006.

Kvaerne P., *An Anthology of Buddhist Tantric Songs: a Study of the Caryagiti*, Bangkok 1986.

Kvaerne P., *On the Concept of Sahaja*, [w:] *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, red. P. Williams, London 2006.

Manu Swajambhuwa, *Manusmryti czyli Traktat o Zacności*, przeł. M.K. Byrski, Warszawa 1985.

Muir C. i C., *Tantra, sztuka świadomego kochania*, przeł. I. Tarkowska, Warszawa 1998.

Openshaw J., *Seeking Bauls of Bengal*, New Delhi 2004.

Padoux, A., *What do we mean by Tantrism*, [w:] *The Roots of Tantra*, red. K.A. Harper, R.L. Brown, Albany 2002.

Ray M., *The Baul, of Birbhum. A Study in Persistence and Change in Communication in Cultural Context*, Calcutta 1994.

Ray R., *Reading the Vajrayāna in Context. A Reassessment of Bengal Blackie*, „*Buddhist-Christian Studies*” 1985, t. 5, s. 173–189.

Richardson D., *Tantric Sex, A Unique Guide to Love and Sexual Fulfillment*, Delhi 2007.

Sanderson A., *Buddhism into the Year 2000. International Conference Proceedings*, Bangkok–Los Angeles 1995, s. 89–102.

Schmidt H.P., *RgVeda 1.28 and the Alleged Domestic Soma Pressing*, „*Electronic Journal of Vedic Studies*” 2009, t. 16, nr 1.

Siegel L., *Bengal Blackie and the Sacred Slut. A Sahajayāna Buddhist Song*, „*Buddhist-Christian Studies*” 1981, t. 1, s. 51–58.

Siegel L., *Bengal Blackie Rides Again*, „Buddhist-Christian Studies” 1985, t. 5, s. 191–192.

Svoboda R., *Aghora. At the Left Hand of God*, New Delhi 2008.

Tāranatha Vidyāratna, *Kulārṇava Tantra*, wstęp A. Avalon [sir J. Woddroffe], przeł. i oprac. M.P. Pandit, Delhi 2000.

The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā, przeł. i red. G.W. Farrow, I. Menon, Delhi 2001.

Urban H.B., *Elitism and Esotericism: Strategies of Secrecy and Power in South Indian Tantra and French Freemasonry*, „Numen” 1997, t. 44, nr 1, s. 1–38.

Urban H.B., *Tantra, Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*, Berkeley–Los Angeles–London 2003.

Upaniszady, przeł. M. Kudelska, Kraków 1998.

Waardenburg J., *Religia i religie*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1991.

Watsjajana Mallanaga, *Kamasutra czyli Traktat o Miłowaniu*, przeł. M.K. Byrski, Warszawa 1985, s. 6–9.

Wayman A., *Female Energy and Symbolism in Buddhist Tantra*, „History of Religions” 1962, t. 2, nr 1.

White D.G., *Kiss of the Yogini. „Tantric Sex” in Its South Asian Context*, Chicago 2003.

White D.G., *The Alchemical Body, Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago 1996.

Robert Czyżykowski – doktorant w Instytucie Religioznawstwa UJ. Pracuje pod kierunkiem prof. Łukasza Trzcińskiego nad rozprawą doktorską poświęconą koncepcjom somatycznym w wybranych religiach tantrycznych Indii. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół religii Indii, antropologii religii oraz problematyki odmiennych stanów świadomości.