

Robert Czyżykowski

ZAGADNIENIE STRUKTURY CIAŁA MISTYCZNEGO W WISZNUIZMIE SAHADŽIJA

Wisznuci sahadźija są odłamem wiśnuizmu bengalskiego (*gauḍīya*) sytuującym się pod względem pewnych elementów doktryny i praktyk w nurcie sahadźija¹. Termin „sahadźija” (*sahajiyā*) pochodzi od sanskryckiego *sahaja* (*saha* – „z, wraz”, *ja* – „rodzić się”, stąd: *sahaja* – „wrodzony”, „inherentny”, „naturalny”). Natomiast „sahadźija” to ten powiązany z sahadżą. U wiśnuitów sahadźija termin „sahadża” denotuje stan przedkreacyjnego ekwilibrium, złączenie pierwiastków męskiego i żeńskiego rozumianych jako zasady kosmiczne, w boskiej igraszcze (*līlā*) bóstw Radhy i Krysny (por. popularny w nurtach tantrycznych i jogicznych termin *somarasa*). Sahadża w wiśnuizmie sahadźija jest w ten sposób upragnionym stanem mistycznej miłości wiśnuitów głównego nurtu, stanem naturalnym, tak jak spontaniczna i niewymuszona była miłość mitologicznych pasterek (*gopī*) do Krysny². Teksty wiśnuitów sahadźija w podobny sposób do swoich dalekich tantrycznych poprzedników, wędrownych mistyków siddhów (*siddha*)³, przedstawiają paradoksalny charakter stanu sahadźi:

¹ Zob. klasyczną pracę na ten temat: S. B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, Calcutta 1995.

² CC, II. 8. 335 (174 w wyd. Dimocka): „sahaje gopīr preme...”. Krysnaśada Kawi-
radża Goswamin, *Śrī Śrī Caitanya Caritāmṛta*, wyd. Sukumār Sen Tārapada Mukhopād-
hyāy, Kalikata 1410 [2003], tłumaczenie ang.: *Caitanya Caritāmṛta*, trans. and introduc-
tion E. C. Dimock Jr., introduction. and ed. Tony K. Stewart, Cambridge–London 1999.

³ Zob. np.: P. Kværne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs. A Study of the Caryagiti*, Oslo 1977.

[...] substancja jest zarówno daleko i blisko, to „pierwotne” [sahadza], które nie jest iluzją istnieje w wewnętrznym „mieście sahadzy”. Jeśli nie poznasz jak się to rodzi, nie pojmiesz tej [sahadza] dharmy, boska miłość [prema] nie rozkwitnie⁴.

W ten sposób wisznuizm sahadzija jest grupą łącząca elementy bhakti i tantry, ponadto odznacza się on wielowątkową i skomplikowaną strukturą. Dużą trudnością w pracy badawczej jest niejednorodność i hermetyczność wielu praktyk wisznuitów sahadzija. Z uwagi na niejasność i trudności interpretacyjne tekstów wiele aspektów ezoterycznej dyscypliny wisznuitów sahadzija wciąż pozostaje kwestią otwartą i czeka na wyjaśnienie, stąd potrzeba naukowego opracowania tego tematu. Analiza w poniższym artykule zostanie dokonana w oparciu o oryginalne średniowieczne teksty bengalskie: Mukundadewy, (*Mukundadeva Gosvāmī*) oraz Akińcany Dasy (*Akincana Dāsa*), Jugala Dasy (*Yugala Dāsa*), Premadasy (*Premadāsa*) oraz Gauri Dasy (*Gauri Dāsa*) pochodzące z XVII/XVIII wieku. Wykorzystano również teksty sanskryckie (wisznuizmu bengalskiego)⁵. Teksty szkoły Mukundadewy stanowią oryginalne osiągnięcie tej szkoły i są reprezentatywne dla średniowiecznego wisznuzmu sahadzija. Wywód poprzedzony zostanie ogólnym wprowadzeniem do problematyki cielesności w myśli indyjskiej oraz krótkim fragmentem dotyczącym teoretycznego (antropologicznego) namysłu nad kategorią ciała w kulturze Bengalów. Jak uważam, fenomen ciała mistycznego daje się odkryć dopiero przy spojrzeniu na nie z rozmaitych perspektyw i przy użyciu zróżnicowanych metod: filologicznych, hermeneutycznych, antropologicznych; takie podejście metodologiczne jest obecne w poniższym artykule (szczupłość miejsca wymusza pominięcie takich tematów jak: studia rytualne, zagadnienia psychofizjologii w rytuale czy historii medycyny).

⁴ ARV, 123 i nast.: „sahaja vastu dūrādūra manogata sahajapura, akaitava vastu sei haya nā jāniye tāra janma nā bujhiye tāra dharmā nā haibe premera udaya”. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady pochodzą od autora. Użyto teksty zawarte za: P. Das, *Caitanyottara prathama cāriṭi sahajiyā punthi*, Calcutta 1972 i Akincana Dāsa, *Vivartavilāsa, Vaiṣṇava o phakir samprādayer nigudha tattvāvalī*, wyd. Kṛṣṇa Bhattachārya, Calcutta 1364 [1948].

⁵ Poniższy tekst jest gruntownie zmodyfikowanym fragmentem większej monografii (pierwotnie dysertacji doktorskiej) poświęconej wisznuizmowi sahadzija, analizującej głównie materiał z tekstów źródłowych przy użyciu klucza jogicznego i narzędzi hermeneutycznych, odniesień do szerszego indyjskiego tła kulturowego i religijnego, medycyny, rytuału oraz zagadnienia odmiennych stanów świadomości (ang. ASC): R. Czyżykowski, *Ciało mistyczne i ciało fizyczne w wybranych nurtach religijnych północno-wschodnich Indii. Problem cielesności w wisznuizmie sahadzija w kontekście indyjskich somatycznych teorii mistycznych* (monografia w przygotowaniu). Badania przygotowujące powstanie tej pracy zostały przeprowadzone w ramach projektu badawczego nr N N101 106637 (K/PBP/000258) w latach 2009–2010. Poprzedziły je również samodzielne badania, kwereudy i pobyty w Indiach w latach 2005–2009.

WPROWADZENIE – WISZNUIZM SAHADŽIJA

Doktrynę i praktyki tej interesującej i niejasnej grupy ukształtowały wisznuiizm Ćaitanji, wpływy buddyizmu sahadżija, jogiczne praktyki nathów oraz prawdopodobnie interakcje z śaktyzmem i sufizmem. Można też rozpatrywać go w kategoriach grupy wyrażającej stare, bengalskie metody osiągania nie-dualnego, przedkreacyjnego stanu sahadži (*sahaja*). Największy rozwój wisznuiizmu sahadżija datuje się na okres pomiędzy XVI a XIX wiekiem na obszarze tak zwanego Wielkiego Bengalu (północno-wschodnie Indie)⁶. Początki tego tantrycznego nurtu wisznuiizmu są trudne do ustalenia⁷, ponieważ nie wiemy dokładnie, na ile kształtował się on samodzielnie, a na ile pozostawał w relacjach zależności z wczesnym wisznuiizmem Ćaitanji⁸. Co więcej, problematyczne pozostają interakcje pomiędzy ortodoksją wisznuiizmu a nurtem sahadżija zawierającym elementy radykalnego tantryzmu i dyscypliny jogiczno-alchemicznej⁹. Najwcześniejsze teksty jakimi dysponujemy pochodzą prawdopodobnie z XVI lub XVII wieku, czyli powstały w okresie następującym po życiu Ćaitanji i działalności jego najbliższych uczniów. Pewne elementy praktyki i doktryny są niewątpliwie przedłużeniem dyscypliny uprawianej przez buddyjskich sahadżijów/siddhów, zatem wyprzedzają renesans wisznuiizmu w Bengalu dokonany przez Ćaitanję. Część praktyk i rytuałów wisznuiści sahadżija dzielą z szerszym nurtem tantrycznym, zdarzają się tu jednak elementy, które zdecydowanie odróżniają wisznuiizm sahadżija od innych nurtów tantrycznych, na przykład śiwaickich czy nurtów jogicznych

⁶ Najważniejsze prace na temat wisznuiizmu sahadżija: M. M. Bose, *The Post-Caitanya Sahajiyā Cult of Bengal*, Calcutta 1930; S. B. Dasgupta, op. cit.; P. Das, *Sahajiyā Cult of Bengal and Pancha Sakha Cult of Orissa*, Calcutta 1988, E. C. Dimock, *The Place of the Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava Sahajiyā Cult of Bengal*, London–Chicago 1989, P. Das, *Sahajiyā o gauḍīya vaiṣṇava dharma*, Calcutta 1978; G. A. Hayes, *Metaphoric Worlds and Body Symbolism in Vaiṣṇava Sahajiyā Tantric Traditions* in *Yoga: Essays on the Indian Tradition*, eds. I. Whicher, D. Carpenter, London 2003; idem, *Tradycje wisznuiizmu sahadżija w średniowiecznym Bengalu*, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, red. S. Lopez, Warszawa 2002; idem, *The Necklace of Immortality: A Seventeenth-Century Vaiṣṇava Sahajiyā Text*, [w:] *Tantra in Practice*, ed. D. G. White, Delhi 2001; J. McDaniel, *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, Chicago 1989, R. P. Das, *Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal*, „Journal of the American Oriental Society” 1992, Vol. 112, No. 3, s. 388–432.

⁷ Pomijam tu wczesny wisznuiizm bengalski (przed Ćaitanją) i tak zwany problem Ćandidasa (szczególnie istotny wydaje się tu wkład Ćandidasa-sahadżii), zob.: B. Grabowska, *Powstanie, rozkwit i zmierzch liryki wisznuickiej Bengalu XII–XX w.*, Warszawa 1995, s. 35–105.

⁸ Zob. dyskusję: G. A. Hayes, *Tradycje...*, op. cit., s. 403–410, PHM, passim; SGBD, s. 339–358.

⁹ Uznając, że wisznuiizm sahadżija jest syntezą wcześniejszego buddyjskiego nurtu sahadżija, wisznuiizmu sahadżija poprzedzającego Ćaitanję (o ile takowy istniał na szerszą skalę), wreszcie wisznuiizmu Ćaitanji.

(*nāth*). Chodzi tu o specyficzne wykorzystanie wątków emocjonalizmu bhakti i teorii rasy¹⁰ oraz odmienne koncepcje ciała subtelnego.

Szczególnie interesujące w wisznuiźmie sahadźija wydaje się połączenie teologii wisznuickiej z praktykami jogi tantrycznej. Doświadczenia mistyczne w wisznuiźmie sahadźija pojmowane jest w kategoriach bhakti-rasy („mystycznego zachwytu”), teorii mistyczno-estetycznej sformułowanej w XVI wieku przez teologa wisznuickiego Rupę Goswamina. Wisznuici sahadźija idą w rozumieniu założeń Rupy w odmiennym kierunku niż ortodoksyjni wisznuici, włączając w schemat swej praktyki religijnej elementy jogi oraz interpretując teistyczne kategorie wisznuiźmu na sposób tantryczny. Ciało ludzkie jest według nich matrycą, na której buduje się przy pomocy między innymi technik wizualizacyjnych, mantrycznych oraz manipulacji sferą psychofizjologiczną mistyczny, wewnętrzny pejzaż znany z teologii i mitu wisznuickiego. Fuzja mitu wisznuickiego, boskiej igraszki (*līlā*) i subtelnej (*sūkṣma*) fizjologii jogicznej, która podlega daleko idącym modyfikacjom w stosunku do popularnego modelu śiwaicko-śaktyjskiego, pozwala adeptowi na doświadczenie rzeczywistości ponadzmysłowej, do której punktem wyjścia są fizyczne ciało i zmysły. Przeżycie takiego doświadczenia wymagało długotrwałego treningu (*sādhana*) obejmującego zarówno techniki jogiczne, jak i znajomość kluczowych terminów z zakresu teorii bhakti-rasy. Zatem ciało w swej fizycznej postaci oraz jego mistyczna transformacja stanowią dla wisznuitów sahadźija centrum dyscypliny, w której łączą się wątki wisznuickie (*bhakti*), estetyczne (*rasa*) oraz alchemiczne i jogiczne.

Przedstawiając zagadnienie w dość ogólny sposób, można stwierdzić, że w nurtach jogi i tantry ciało ludzkie posiada rolę fundamentalną, tradycje te afirmują ciało ludzkie, podczas gdy nurty religijne związane z wedantą najczęściej deprecjonują cielesność, akcentując nietrwałość, iluzoryczność skorupy cielesnej okrywającej atmana. Wisznuiźm sahadźija jest niezmiernie interesującym przypadkiem właśnie ze względu na połączenie praktyk skoncentrowanych na ciele, charakterystycznych dla jogi tantrycznej, oraz wtopienie ich w teologię wisznuiźmu bengalskiego, pod względem filozoficznym sytuującego się w nurcie wedanty. Należy jednak podkreślić, że wisznuiźm sahadźija jest przede wszystkim wisznuiźmem, a nie jedynie transformacją tradycji tantrycznej, jak mogłoby to wynikać z jego skomplikowanej historii. Wisznuiźm sahadźija wykorzystuje jednak niekonwencjonalne i z punktu widzenia ortodoksji pod wieloma względami kontrowersyjne praktyki z arsenału jogi tantrycznej, stąd trudno o jednoznaczną klasyfikację tej grupy.

¹⁰ Rasa jest teorią estetyczno-mistyczną. Termin jest wieloznaczny i popularny w języku mistyki, jogi i medycyny indyjskiej. Ponieważ literatura poświęcona temu problemowi jest obfita, nie będę szerzej rozwijać tego tematu. Na temat teorii rasy w poetyce zob.: B. Grabowska, op. cit., s. 13–16, w teologii Rupy Goswamina: N. Delmonico, *Sacred Rapture: The Bhakti-rasa Theory of Rūpa Gosvāmin*, [w:] *Gifts of Sacred Wonder*, ed. N. Delmonico, Calcutta 1986, s. 139–168.

Wisnuici sahadźija są przekonani, że bez użycia bezpośredniej percepcji nie można patrzeć właściwie, nie jest możliwe uchwycenie sahadźy tożsamej z mistyczną miłością. Nie można jej pojąć poprzez wysiłek umysłu; jest ona w ciele, zatem trzeba użyć percepcji zmysłowej i odpowiednich metod rytualnych zogniskowanych wokół ciała. Jedno z ważnych dzieł wisnuizmu sahadźija, NPV (XVII/XVIII w.) mówi: „Bez percepcji wzrokowej nie [można pojąć] sahadźy, poprzez dociekanie (*anumāna*) nigdy nie ujrzy się sahadźi”¹¹. Swoisty materializm charakteryzujący nurt sahadźija wyraża się w teorii o możliwości przekształcenia materii w zupełnie nową jakość, uczynienia jej bardziej subtelną, a w dalszej perspektywie niezniszczalną. Stąd ideałem jest uzyskanie przez adepta tej ścieżki nieśmiertelności w ciele i z pomocą ciała. Zatem materia jest tu podstawowym budulcem doświadczenia mistycznego, płyny fizjologiczne człowieka to miejsce, gdzie przebywa najbardziej subtelny pierwiastek tożsamy ze świadomością. W tantrycznym buddyzmie mówi się o „świadomości przebudzenia” (*bodhicitta*) tożsamym z płynami płciowymi, u wisnuitów sahadźija twierdzi się, że „boska esencja” (*rasa*) znajduje się w nasieniu i kobiecych wydzielinach prokreacyjnych, baulowie mówią zaś o „pierwotnym” lub „wrodzonym człowieku” (*sahaja-manuṣa*) w krwi menstruacyjnej. Nacisk na doświadczenie tego, co ukryte w materii, w ciele, oraz negacja autorytetu Wed (a nawet szerzej: jakichkolwiek sakralnych tekstów, czy to hinduistycznych, czy muzułmańskich) i rytualizmu z nimi związanego to wątki charakterystyczne dla całego nurtu sahadźija, począwszy od mahasiddhów, kończąc na współczesnych baulach. Koncepcja sahadźy, wartamany i połączona z nimi dyscyplina cielesna (*dehatattva*) ze względu na szereg transgresywnych elementów i nacisk na cielesność, zmysłowość pozostają w relacji antagonizmu z kulturą bramińską i metodą czysto intelektualnego zdobywania wiedzy (*anumāna*).

POJĘCIA CIAŁA MISTYCZNEGO/SUBTELNEGO W DYSKURSIE INDYJSKIM

Pojęcie ciała odgrywa w indyjskich nurtach mistycznych ogromną rolę i mimo iż dla większości systemów ciało to jedynie powłoka pierwiastka duchowego, jest ono niezaprzeczalnie elementem wyjściowym, jeśli chodzi o metodę prowadzącą do wglądu w istotę rzeczywistości, którą moglibyśmy nazwać ostateczną. W indyjskiej myśli religijno-filozoficznej i medycznej napotykaemy szereg różnego rodzaju ciał, czego wyrazem jest obfitość sanskryckich określeń na ciało: *śārīra*, *kāya*, *deha*, *vigraha*, *aṅga*, *vapus*, *kalevara*,

¹¹ NPV, fragm. [w:] SGBD, s. 221: „drṣṭi gocara vine sahaja nā haya, anumāna adrṣṭa sahaja kabhu nay”.

*tanus, gātra, śava i kuṅapas*¹². Jak wskazuje D. Wujastyk, przy analizie myśli religijnej czy mistycznej Indii problematycznym posunięciem może być rozpoczęcie procedury badawczej od strony ciała lub też metonimiczne traktowanie osoby jako ciała, podczas gdy wiele najbardziej wpływowych systemów jak wedanta, joga, sankhja czy buddyzm mówi o konieczności zniesienia identyfikacji podmiotu z ciałem (*abhiniveśa*) rozumianym jako zespół psychofizyczny. Cieleśność mistyczna z jednej strony jest uwarunkowana przez kulturę i środowisko, w których funkcjonuje dana jednostka, z drugiej strony wchodzi tu w grę głębsze, kognitywne i językowe struktury, przez które istnieje tak ogromny nacisk na wyjście od cieleśności i doświadczanie jej na różnych poziomach umysłu/świadomości. Jak słusznie zauważa D. G White – co jest zgodne z generalnym założeniem niniejszego artykułu – podstawą głównych koncepcji filozoficznych zarówno jogi, sankhji, medycyny, jak i wedanty było konkretne doświadczenie ludzkiego ciała w relacji do świata, które zawsze dominowało nad „czysto umysłowym” dociekaniem filozoficznym (*anumana*)¹³.

Ciało w indyjskim dyskursie religijno-filozoficznym pojawia się na szereg sposobów. Rozważane są: ciało rytualne, ciało makrokosmiczne (tożsame ze światem), zespół ciał-okryw (*kośa*) w Upaniszadach, ciało subtelne, wewnętrzne, doskonałe itd. Już od czasów Upaniszad myśl indyjska uznaje, że człowiek to pewna całość, w której pierwiastek duchowy otoczony jest okrywami lub ciałami odpowiadającymi różnym poziomom bytu. *Taittirija* wylicza pięć kolejnych powłok (*kośa*) czy też ciał *atmana*, kolejno od najbardziej grubych okryw do tych subtelnych: ciało uczynione z pokarmu, oddechu, umysłu, poznania oraz błogości¹⁴. Jednym z najbardziej uniwersalnych pojęć jest ciało subtelne (*sūkṣma* lub *liṅga śarīra*) pojmowane jako system energetycznych kanałów (*nāḍī*), węzłów (okręgów – *śakra*), w którym owe kanały krzyżują się, oraz subtelnych energii życiowych (tchnienie, *prāṇa*) oraz najsubtelniejszych kropli (punktów) energii zwanych *bindu* (*bindu*) zawartych w płynach ustrojowych człowieka i jego różnych organach. Biorąc pod uwagę mnogość ciał przynależnych człowiekowi, czasem trudno rozgraniczyć owe różne rodzaje ciał: jogiczne ciało subtelne (*sūkṣma-śarīra/deha*) jest powiązane z ciałem fizycznym (*sthūla-deha*), choć może funkcjonować w oddzieleniu od niego, istnieć w sensie potencjalnym, albo też jest traktowane jedynie jako narzędzie rytualne¹⁵. Ciała boskie (*divya-deha*) oraz udoskonalone (*siddha-deha*), będące celem wielu dyscyplin jogicznych i tantrycznych, są zaś ściśle związane z efektami długotrwałej dyscypliny, są jeszcze bardziej „subtelne”, na

¹² Podaję za: D. Wujastyk, *Interpreting the Image of the Human Body in Premodern India*, „International Journal of Hindu Studies” 2009, Vol. 31, Issue 2, s. 189–228.

¹³ AB, s. 33.

¹⁴ *Taittirija up.*, II. 8.5.

¹⁵ G. Flood, *Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, London 2006, idem, *Body and Cosmology in Kashmir Śaivism*, San Francisco 1993.

przykład ciała boskie w śiwaizmie kaszmirskim jest ciałem tożsamym z samym Śiwą i kosmosem, „ciało doskonałe” (*siddha-deha*) w wisznuiźmie bengalskim jest ciałem niefizycznym, zbudowanym ze świadomości i służącym do trwania w wiecznej błogości z Kryszną. Indyjski buddyzm tantryczny (znany dziś przede wszystkim z dorobku buddyzmu tybetańskiego) wypracował swoje rodzaje ciała: diamentowe, przyczynowe i tęczowe¹⁶. Ciało odrębne od fizycznego może być też określane jako ciało wewnętrzne (*antar*), mentalne (*mano-deha*) lub „wytworzone mentalnie” (*manomaya-deha*), boskie (*deva/divya-deha*), wieczne (*nitya*). Szczególnie interesujące w kontekście niniejszego artykułu jest „ciało doskonałe” (*siddha-deha*) tworzone w ramach określonej dyscypliny, praktyk rytualnych, medytacyjnych, alchemicznych. Niestety wielość upostaciowań cielesnych obecnych w różnych tradycjach indyjskich oraz metod cielesnej transformacji mistycznej sprawia, że definiowanie i badania tego fenomenu nie jest łatwym zadaniem. Aby jednak nie wprowadzać nadmiernego zamieszania terminologicznego pod pojęciem „ciała mistycznego” będą rozumiał zarówno „ciało subtelne” (*sūkṣma*), jak i inne rodzaje ciał boskich, udoskonalonych, diamentowych (*vajra*) oraz te, o których była mowa, a które nie są dostępne w zwykłym stanie percepcji¹⁷.

KATEGORIA CIAŁA W KULTURZE BENGALU W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGICZNEJ

Praktyka indyjskich (ale i wielu azjatyckich) metod „rozwoju duchowego” prowadzi do integracji ciała z umysłem oraz osiągnięcia harmonii między nimi, co jest przełamaniem tak podkreślanego w zachodniej filozofii dualizmu¹⁸. Co więcej, dualizm ciała i umysłu zostaje zniesiony dzięki przekonaniu o istnieniu pierwotnej w stosunku do ciała i umysłu substancji – różnie rozumianej: jako „pierwotna substancja” *wastu* (*vastu*, a *dravya* lub *sattva* w ajurwedzie) czy *atman* lub *purusa* w *wedancie* i *sankhji* – odrębnej zarówno od ciała, jak i umysłu. Według rozpatrywanych poniżej tradycyjnych kategorii jednostkę rozumiemy jako zespół psychofizyczny (*jīva* – „żyjąca istota”), na który składa się ciało zawierające poszczególne organy, humory, sub-

¹⁶ Zob.: Ł. Trzeciński, *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, Kraków 1992, s. 67–91.

¹⁷ Określenia „ciało mistyczne” używa na przykład S. Gupta w: *Hindu Tantrism*, eds. S. Gupta, D. J. Hoens, T. Goudrian, Leiden–Koln 1979, *passim*. Poruszenie kwestii analogii w zakresie cielesności mistycznej pomiędzy systemami indyjskimi, chińskimi a kabałą wykracza poza temat niniejszej pracy, niemniej jednak – jak już na to zwracali uwagę tacy jak autorzy M. Eliade i P. Bagchi – analogie są uderzające.

¹⁸ Zob.: *Self as Body in Asia Theory and Practice*, eds. T. P. Kasulis, R. T. Ames, W. Dissanayake, New York 1993, *passim*.

stancje, umysł oraz nieśmiertelny pierwiastek duchowy – atman, jaźń. Człowiek jest jednak określany poprzez substancję i zjawiska będące na zewnątrz niego – granice ciała nie wyznaczają tu granicy jednostki. Z pewnością percepcja granic ciała jest uniwersalna dla człowieka, jednak w wielu tradycyjnych kulturach ulega ona poszerzeniu na elementy środowiska czy inne podmioty, przełamując ściśle granice ciała jako systemu psychobiologicznego, wiążąc go z innymi systemami na poziomie mikro- i makrokosmicznym (tak zwana kosmologia korelatywna)¹⁹.

Ponadto w myśli indyjskiej brak ostrego rozróżnienia pomiędzy „osobą” a „światem”. Zaznacza się tu charakterystyczna dla hinduizmu i innych religii indyjskich (i generalnie kultur archaicznych) ekwiwalencja mikro- i makrokosmosu, jak i magiczne poszerzenie granic podmiotu, o którym tak pisał Stanisław Schayer:

Granica pomiędzy „moją osobą” a „światem” jest fikcyjna. Innymi słowy: osoba to nie tylko „indywiduum psychofizyczne”, wydzielone dowolnie z rzeczywistości, ale cała pełnia rzeczywistości, całe uniwersum, oglądane w aspekcie podmiotu²⁰.

W tradycyjnej kulturze bengalskiej dochodzi do głosu archaiczna tendencja do postrzegania pewnych procesów czy substancji znajdujących się poza fizycznym ciałem człowieka jako przynależnych ciału. Pewne własności ciała danej osoby mogą znajdować się w ciałach innych osób, w zewnętrznych przedmiotach, w rodzinie: co bardzo istotne, uważa się, że ciało nie jest wyłączną własnością osoby, należy ono do rodziny (*samsāra*). Percepcja ciała jest rozciągnięta na miejsca i rzeczy należące do człowieka. Ogromną rolę odgrywają tutaj substancje cielesne, z którymi obchodzenie się wyznacza zakres czystości rytualnej, związków cielesnych oraz relacji kastowych. Ostatecznie obecność tych substancji (szczególnie tych związanych ze sferą seksualną) w ciele człowieka lub poza nim może być punktem wyjścia do soteriologii, jak ma to miejsce w nurcie sahadźija. Zatem ciało to system ograniczony, ale bynajmniej nie ramami ciała fizycznego, ale poprzez strukturę substancji, od których zależy jego status. Jak stwierdza S. Lamb na podstawie własnych badań terenowych w wiejskich okolicach Birbhumi: „Bengalczyk mówili o ciele lub osobie jako materialnej i emocjonalnej c z ę ś c i innych ciał, osób, miejsc i rzeczy”²¹.

¹⁹ Niekoniecznie mam tu na myśli kwestię ASC, choć niewątpliwie stany te wzmacniają postrzeganie procesów życiowych w ten sposób lub są do tego impulsem. Codzienna egzystencja społeczeństw tradycyjnych jest przykładem takiej percepcji ciała człowieka i świata.

²⁰ S. Schayer, *Zagadnienie osobowości w filozofii starobuddyjskiej*. [w:] idem, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, wybór i wstęp M. Mejer, Warszawa 1988, s. 185.

²¹ S. Lamb, *White Saries and Sweet Mangoes, Aging, Gender and Body in North India*, Berkeley–Los Angeles–London 2000, s. 14.

Pojmowanie ciała w kulturze bengalskiej jako systemu otwartego, stanowiącego jeden z elementów szerszego agregatu psychofizycznego, będącego w ścisłej korelacji z substancjami i zjawiskami makrokosmosu oraz środowiskiem i społeczeństwem, zyskało w ramach rozważań teoretycznych antropologii miano „osoby dywidualnej”²². *Dividual* jest terminem ukutym przez McKima Marriota w rezultacie jego badań antropologicznych nad problematyką osoby i kasty w społeczeństwie indyjskim²³.

Osoby [...] nie są pojmowane w południowej Azji jako indywidualności, tj. niepodzielne, ograniczone jednostki, tak jak ma to miejsce w większości zachodnich społecznych i psychologicznych teoriach, jak i w potocznym rozumieniu. Zamiast tego wydaje się, że Azjaci generalnie pojmują osoby jak „dywidualne” lub podlegające podziałom. Aby egzystować, osoby dywidualne absorbują heterogeniczne wpływy materialne. Są one także zmuszone aby dzielić się częstkami własnej zakodowanych substancji, [...] które następnie mogą wytwarzać u innych ludzi cechy tych, od których pochodzą²⁴.

Według ujęcia Marriota granice osoby podlegają nieustannej transgresji, zaś zasadniczą rolę w tym systemie odgrywają zakodowane substancje rozumiane jako 1. forma (regulująca i ograniczająca) oraz 2. treść (przedmiot ograniczania, kodowania), czego wyrazem jest na przykład układ pojęć „dharma” i „ciało”: dharma ogranicza i reguluje pozycję ciała w systemie społecznym i religijnym. Istnieją hierarchia substancji i sposób ich kodowania od grubych (*sthūla*) do subtelných (*sūkṣma*), i decydująca dla stanu jednostki cyrkulacja zakodowanych substancji pomiędzy osobami. Kreują one w ten sposób osobę o określonych przymiotach i co istotne, owe substancje nie są przekazywane jedynie podczas reprodukcji. Jak zauważa Marriot, najważniejsza nie jest tożsamość samej substancji, ale raczej sam proces jej przekazywania, który oddziałuje zarówno na dawcę, jak i biorcę owej substancji (tak zwany transakcjonizm)²⁵.

²² Zob. M. Marriot, *Hindu Transactions, Diversity without Dualism*, [w:] *Transaction and Meaning*, ed. B. Kapferer, Philadelphia 1977.

²³ Widoczny jest u Marriota wpływ Davida M. Schneidera i jego pracy *American Kinship: A Cultural Account* (Chicago 1968), dotyczącej związków pokrewieństwa, które miały opierać się na przepływie substancji biologicznej i odpowiednim kodzie zachowania.

²⁴ M. Marriot, *Hindu Transactions: Diversity without Dualism*, [w:] *Transaction and Meaning. Direction in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*, ed. B. Kapferer, Philadelphia 1976, s. 111, [za:] A. Celstel, *Categories of Self. Louis Dumont's Theory of Individual*, New York–Oxford 2005, s. 61.

²⁵ Transfer kodowanych substancji może mieć różny charakter i intensywność. Skrajnym przypadkiem takich substancjalnych relacji społecznych jest w Bengalu ślub i przejście panny młodej do rodziny męża, co oznacza całkowitą utratę jej substancji (rasa) na rzecz substancji męża i jego rodziny. Dosłownie stapia ona swą substancję z substancją rodziny męża. Podobnie rzecz ma się na drawidyjskim południu Indii, gdzie kobieta traci swą gotrę (*gotra* – linia rodowa biegnąca do jednego z mitycznych mędrców Wed) i stapia

W ten sposób teoria ta współgrać może z próbą interpretacji tantrycznej sadhany jako dyscypliny ograniczania, zwierania substancji i ich sublimowania. Transferowi podlega zarówno materiał genetyczny, jak i abstrakcyjne treści świadomości. W teoriach mistycznych Bengaluru następuje przesunięcie w stosunku do sytuacji w systemie społecznym, jeśli chodzi o waloryzację substancji: znika problem nieczystości kastowej, model reprodukcyjny i świecko-rytualny. Substancje zostają zinternalizowane i nadaje się im cechy mistyczne. Przekaz wyrzucony jest poza biologiczną reprodukcję i włączony do rytuału jogiczno-alchemicznego. Ma on charakter kreacyjny, ale proces stwórczy jest odwrócony i skierowany do wewnątrz, w kierunku budowania mistycznej tożsamości i subtelnego świata. Wisznuci sahadźija poprzez wyjście od cielesności i jej transformację z jednej strony rozwijają wiele somatycznych zasad charakterystycznych dla kultury Bengaluru, z drugiej zaś strony łamią szereg tabu związanych z tą sferą i odwracają zwykły bieg rzeczy (*ul-ta*), negując dźati i sansarę, osiągając w swoim przeświadczeniu władzę nad prawami natury i ostatecznie nieśmiertelność. Jednak o ile w kulturowym sensie granice cielesne przesunięte były poza granice ciała fizycznego na rodzinę, kastę, patrylinearną linię rodową, o tyle nurty tantryczne przesuwają tę granicę dużo dalej. Doświadczenia ASC generowane przez praktykę rytualną i jogiczną ustawiają jednostkę w szerokiej perspektywie mikro- i makrokosmicznej oraz transpersonalnej (kosmologia korelatywna). Fluktuacja rytualna w wisznuizmie sahadźija zakłada manipulację substancjami na różnych poziomach, zarówno biologicznym i mentalnym, które paradoksalnie są jednym – fizyczne substancje i różne stany świadomości stanowią dwie manifestacje jednego bytu.

DYSCYPLINA CIELESNA (*DEHATATTVA*) W WISZNUIZMIE SAHADŹIJA I STRUKTURA CIAŁA MISTYCZNEGO

Jak zatem wygląda obraz ciała w tradycji wisznuiizmu sahadźija? Całość nauki i praktyki skoncentrowanych na ciele określona jest mianem dehatattwy (*dehatattva*, „zasada ciała”). Pojęcie to uwydatnia elementy tantryczne i jogiczne w tradycji, która jak wspomniano, chce uchodzić za integralną część nurtu bhakti. Poniższa analiza tekstów źródłowych obierze także ten kierunek: perspektywy uwzględniającej syntezę bhakti, tantrycznej jogi oraz relikwów tantrycznego buddyizmu.

się z gotrą swego męża; A. Bharati, *The Self in Hindu Thought and Action*, [w:] *Culture and self: Asian and Western perspectives*, eds. A. J. Marsella, G. Devos, F. L. K. Hsu, London 1985, s. 220–221.

Początkiem dyscypliny cielesnej w omawianej grupie, analogicznie do wiśnuizmu głównego nurtu, jest przebywanie w społeczności adeptów (*sādhu saṅga*)²⁶. Adept na początku przechodzi inicjację prowadzoną przez „guru mantry” (*mantra-guru*)²⁷, następnie musi odnaleźć „guru pouczającego” (*śikṣa-guru*), którym jest rytualna partnerka, z którą będzie kontynuował sadhanę²⁸. Etap waidhi oznacza posługiwanie się ciałem fizycznym („prawartaka posługuje się ciałem”²⁹) i wykonywanie sześćdziesięciu czterech praktyk ustalonych przez wiśnuitów gaudija³⁰, aż do momentu, w którym do sadhany włączona zostaje rytualna partnerka (*rati, prakṛti*)³¹, co stanowi drugi etap praktyki (*ragānūga*)³², w którego czasie należy zachować szczególną ostrożność i wizualizować postać partnerki (*mana rati prakṛti*)³³. Według VV zewnętrzna część sadhany oznacza dziewięć praktyk bhakti, poczynając od słuchania, powtarzania imion Krysny oraz rozpamiętywania postaci bóstwa i jego cech³⁴. Pierwszy etap prawartaka cechuje asceza (*vairāgya*), panowanie nad umysłem i powściągnięcie zmysłów. Ukończywszy ten etap treningu, na etapie sadhaki praktykuje się rytuał seksualno-jogiczny (*rasa-sādhana, sambhoga*), wykorzystując zmysły i umysł uważane za źródło błogości. Na etapie prawartaka wiśnuizm sahadżija jest nie do odróżnienia od modelu wiśnuizmu gaudija. Drogi nurtu ortodoksyjnego i tantrycznego rozchodzą się na „środkowym” etapie praktyki, wiśnuici podejmują praktykę lila-smarana (*ragānūga*), wizualizując „doskonałe ciało”³⁵, a sahadżijowie włączają wspomniany rytuał, co również zakłada wizualizację mistycznej postaci. Wiśnuci

²⁶ VV, vilāsa IV, s. 111: „rūpe āśraya āge sādhu saṅge habe”.

²⁷ ARV, 15: „sei mantra dīkṣa guru sādhibe yatane, sādhibe sādhibe ājnā karibe pālāne”. Podobnie w głównym nurcie wiśnuizmu: na początku jest mantra-dikṣa (CC, II. 22.61).

²⁸ ARV, 23: „mantrāśraya yei kāle gotrāntara haya, śikṣā guru upadeśe sādhana karaya”.

²⁹ Ibidem, 19: „dīkṣā-kāle mantra guru haibe āśraya, pravarta dehete tāhā sādhibe niścaya”.

³⁰ Ibidem, 22. Podział waidhi na 64 składniki oparty niewątpliwie na BhRS, I. (Rupa Goswamin, *Bhakti-rasāmṛta-sindhuḥ*, Haridas Das’s edition, Nabadwip 462 Gaurābda 1951, edycja J. Brzezinski, 2003–2004), streszczenie i omówienie zasad waidhi również w: CC, II.22.60–86 oraz S. K. De, *Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal. From Sanskrit and Bengali Sources*, Calcutta 1986, s. 173–175, 369–373.

³¹ ARV, 26: „āvīrbhūta dehe habe sādhana prakṛti, svabhāva prakṛti haile tabe rāga-rati”; ibidem, 151: „puruṣa prakṛtira haya āśraya prakṛti, prakṛtira bhukta bhogyā sādhan-āṅga rati”, passim.

³² Na ten temat zob.: D. L. Haberman, *Acting as a Way of Salvation*, Delhi 1997.

³³ ARV, 97: „tāra madhye āpanāke habe sāvadhāna, mana rati prakṛti manete anumāna”.

³⁴ VV, vilāsa IV, s. 81: „bahyete karaha navabhaktir yājana, śravaṇa kīrtana smarāṇa pūjana”.

³⁵ CC, Mādhyā, XXII, 172–176: „Ta dyscyplina (sādhana) ma dwie formy: zewnętrzną i wewnętrzną, na zewnętrz sādhaaka używa swego ciała, by słuchać i powtarzać, w swym umyśle tworzy w medytacji (bhāvana) ciało doskonałe, [w ten sposób] dzień i noc służy Radze i Krysni” („bāhya abhyantara ihāra dui ta sādhana, bāhya sādhaaka dehe kare śravaṇa kīrtana; mane nija siddha deha kariyā bhāvana, ratri dine kare rādhā kṛṣṇer sevana”).

bengalscy mimo niechętnego podejścia do cielesności (charakterystycznego dla wedanty i nurtu bhagawatów) zgodnie z zaleceniami *Bhagawata-purany* uznają ciało za instrument w służbie dla Kryszny. Przykładem jest tu król Parikszita wykonujący służbę dla Wisznu w taki sposób, aby wykorzystać wszystkie zmysły i członki swego ciała³⁶. Wisznuizm sahadźija idzie krok dalej niż ortodoksyjni wisznuci podkreślający swoje pragmatyczne podejście do ludzkiej cielesności, akcentując możliwość służby Kryszy przez kult swego ciała, włączając w to czynności seksualne³⁷. Akińcana powołuje się na przykład pasterek, które:

[...] były oddane swoim ciałom, lecz czyniły to z powodu Kryszny... „oddalam to ciało Kryszy, jest ono jego własnością, jest instrumentem jego przyjemności. Dotyk i widok tego ciała są jego radością”. Z tego powodu kąpały one i ozdabiały swe ciała³⁸.

Jednak celem ostatecznym jest analogicznie do wisznuitów głównego nurtu posługiwanie się ciałem mistycznym: „bez niematerialnych (*aprākṛta*) zmysłów i umysłu służba nie jest możliwa... służbę dla Kryszny [czyni się] gdy otrzymało się takie ciało”, a dzięki sadhanie raganuga, podążając przykładem pasterek (*gopī*), tworzy się podobne im doskonałe ciało³⁹. Akińcana poleca sadhace: „wewnątrz swego ciała stwórz ciało pastereki [*gopī*]⁴⁰. Stąd ciało fizyczne jest jedynie środkiem, dopóki nie zostanie oczyszczone lub nie „dojrzeje” (*pakka*), i adept nie usunie ze swego umysłu „bezwartościowych pragnień” („Gdy usunie się *anartha*, pojawia się stabilne *bhakti*”⁴¹). Zarysowuje się tu niejasny obraz przemiany lub dojrzewania materialnych zmysłów,⁴² bowiem pojawia się pytanie, na ile przemiana ciała fizycznego służy mentalnemu budowaniu ciała mistycznego⁴³.

³⁶ Na tą postać powołuje się również Akińcana Dasa, VV, vilāsa IV, s. 63–64.

³⁷ Ibidem, s. 69. Warunkiem jest, aby aktywność zmysłowa była dyscypliną (*anuśilana*) sprzyjającą Kryszy (*ānukūlya*) i służbą czynioną dla jego radości (*kr̥ṣṇa sukha sevā*). Dwa pierwsze terminy pojawiają się w definicji bhakti Rupy Goswamina, por. BhRS, pūrva-vibhāga, I. 11.

³⁸ CC, Adī, IV, 301–306, cyt. za: VV, vilāsa IV, s. 65: „tābe ye dekhitra gopī nija dehe prīta, seho ta kr̥ṣṇer lāgi jāniho niścita; ei deha kaila āmi kr̥ṣṇe samarpaṇa, tānra dhana ei tānra sambhog sādhanā; e deha darśana sparśe kr̥ṣṇa santosaṇa, ei lāgi karen deher mārjen bhūṣaṇa”.

³⁹ VV, vilāsa IV, s. 71: „aprākṛta manedriya vine sevā nāi... kr̥ṣṇasevā kr̥ṣṇa yadi e deha pāila, gopī dehā gopī anugata ki rahila. I podobnie dalej: atāeva sevā bhāi ye dehete nai...”

⁴⁰ Ibidem, vilāsa V, s. 171: „vapu madhye gopī deha āpni gaōay”.

⁴¹ Ibidem, vilāsa IV, s. 110: „anartha nivṛtti haile bhakti niṣṭhā haya”. „anartha” por. do wasan (*vāsana*) w jodze.

⁴² Ibidem, „manedriya pakka jāte āge kara tāhā, indriya sakala pakka haile tabe jāhā”.

⁴³ Termin *pakka* (względnie *apakka*) pojawia się też w głównym nurcie wisznuitów, Narottama Dasa mówi o doskonałym ciele „niedojrzałym” na etapie sadhany i „dojrzałym” lub rozwiniętym na poziomie prema-bhakti. Odpowiednio do praktyki medytacyjnej w czasie sadhany otrzymuje się doskonałe ciało, różnice istnieją jedynie w stopniu „doj-

Rozróżnienie pomiędzy tym, co dotyczy materii i ciała fizycznego oraz sfery subtelnej i mistycznej, jest na pewnym poziomie dość klarowne: ciało to u Mukundadewy „deha” lub „wapu”, natomiast ciało niematerialne określane jest takimi terminami jak: diwja-deha, „ciało boskie”, rupa, „postać/forma” (choć określenie to sporadycznie może dotyczyć się też zwykłego ciała), ciało wieczności (*nityera śarira*). Akiñcana mówi najczęściej o „niematerialnym ciełe” (*aparakta deha*), ciełe wewnętrznej natury (*svābhāvika deha*). Pojawia się także określenie ciała subtelnego: ciało złożone z lotosów (*padmamaya vapu*)⁴⁴. Jednak pełny obraz człowieka jako istoty psychofizycznej, wyposażonej w nieśmiertelny pierwiastek, jaki się wyłania z lektury tekstów wisznuitów sahadżija, jest bardziej skomplikowany. W stosunku do ortodoksji wisznuickiej antropologia sahadżijów przesuwają się mocniej na pozycję niedualistyczną, choć pozostaje pewien rys dualistyczny tak charakterystyczny dla wisznuizmu. Teologia wisznuicka naciska jednak na uprawienie dyscypliny, której kulminacją jest osiągnięcie boskiej miłości w mistycznym świetle Władzi. Podobnie jak inne tradycje tantryczne lub alchemiczne, sahadżijowie są przekonani o realności świata, a zatem i ciała. Maja (*māyā*) jest iluzją, złudzeniem, błędem percepcji, niewłaściwym postrzeganiem rzeczy, ale sam świat nie jest złudzeniem. Jednak oprócz tego, co postrzegamy, istnieje inny świat, niewidzialny, będący poza zwykłym doświadczeniem, zaś ciało ma potencjał by przemienić się w zupełnie inny rodzaj bytu. W człowieku jest zmieszana jego postać materialna (*rūpa*) z wewnętrzną, duchową naturą (*svārūpa*), tak ściśle jak zapach kwiatu jest związany z samym kwiatem⁴⁵. Swarupą są Radha i Krysna połączeni w swej kosmicznej igrasce miłosnej, ale i człowiek złączony z bóstwem. Swarupę poznaje się jednak poprzez ciało (*rūpa*), a u kogo w ciełe ukazuje się boska esencja (rasa, rozumiana jako przeżycie mistyczne, jak i substancja – manifestacja bóstwa), tego ciało jest swarupą⁴⁶. Jedność człowieka polega na stopieniu się podmiotu materialnego złożonego z elementów grubych i subtelnych, bhuatmy (*bhūtātma* lub *dehātma*, czyli istota cielesna, na którą składa się pięć żywiołów – *bhūta*), z pierwiastkiem wiecznym wcielonym w materię (*dźiwatma*, *jīvātma*) oraz formy cielesnej (*rūpa*) z formą pierwotną, wieczną (*swarupa*), będącą esencją bytu. Najbardziej subtelnym pierwiastkiem, pierwszym w ciągu kosmogonicznym, jest kropla, punkt świadomości (*bindu*), z którego dalej wyłania się przestrzeń (*ākāśa*) i pozostałe cztery bhuta⁴⁷. Bindu zawieszony jest w cielesności, jego ekstrakcji dokonuje się w rytuale o charakterze seksualno-jogicznym. Dźiwę

rzałości” (*pakkāpakka mātra*). W hatha-jodze uznaje się dwa rodzaje ciała: niedojrzałe (*apakva*), czyli niepoddane dyscyplinie, i dojrzałe (*pakva*). ORC, s. 220.

⁴⁴ VV, vilāsa IV, s. 93.

⁴⁵ Wg Narahariego, pieśń cyt. w: PHM, s. 140.

⁴⁶ Ibidem, na podst. pieśni przypisywanych Ćandidasie. Podobnie w NPV, fragm. [w:] SGBD, s. 226.

⁴⁷ *Ātma-tattva*, cyt. w: SGBD, s. 201.

(dźiwatmę) łączy ze swarupą paramatma (*paramātmā*). Bhutatma to ciało, dźiwatma to duch, ale wcielony, zmieszany z ciałem-naczyniem (*bhāṇḍa*). Bhutatma i dźiwatma to odpowiednio prakryti i purusza, które połączone czynią paramatmę⁴⁸. Droga do pierwiastka wiecznego wiedzie poprzez ciało i stopienie elementów cielesnych oraz subtelných; jest drogą przemiany (*vivarta*), a nie odrzucenia. VV przestrzega, aby nie myśleć o ciele jako czymś materialnym – należy postrzegać je jako niematerialną, najwyższą zasadę. W świecie iśwara działa poprzez mają, czyli prakryti, zaś dla człowieka materialne ciało jest instrumentem sadhany, stąd należy uważać je za niematerialne⁴⁹.

Ciało ludzkie jest podstawą dyscypliny (dosł.: „jej korzeniem”), dzięki niemu można czynić wszystko⁵⁰. Wraz z narodzinami każdy otrzymuje jedno ciało: grube czyli fizyczne (*sthula*), jednak dzięki doskonaleniu się w dyscyplinie jogicznej można uzyskać (lub odkryć w sobie) drugie ciało: subtelne (*sukşma*), którym posługują się doskonali jogini⁵¹. System ten jednak, jak widzieliśmy, nie jest taki prosty i dualistyczny, wymienia się również szereg innych ciał, włącza się więc także kategorie *sankhji*. *Atmatattva* wylicza pięć ciał-istot, agregatów psycho-fizycznych (dźiwa). Wyliczenie to miesza w charakterystyczny dla wisznuitów sahadźija sposób różne poziomy świadomości z substancjami, czyli określa różne poziomy doświadczenia ciała na odmiennych poziomach dyscypliny (lub jej braku): 1. ciało grube (*sthula*), fizyczne, powstałe z połączenia żeńskich i męskich fluidów (*rājobīrya-saṃjoge sthū-lākāra*); 2. ciało graniczne (*taṭastha*), na które składa się dziesięć zmysłów i organów działania oraz *sankhjicne* trzy guny; 3. istota ograniczona, wcielona (*bodha jīva*), która związana iluzją (*maja*), działając dla przyjemności (*bhoga*), wytwarza *karmana* (najwyraźniej połączenie dwóch poprzednich); 4. istota wyzwolona (*mukta jīva*), pozbawiona wszelkich pragnień cielesnych; 5. istota subtelna (*sukşma jīva*) – pogrążona świadomością w Krysznie⁵².

Ciało według wisznuitów sahadźija podążających za tantryczną zasadą kosmicznego rozłamu podług płci ma dualną naturę: połowa ciała ma męski charakter (*ardhāṅga*), połowa żeński (*abāla*); te dwa pierwiastki znajdują się w całym ciele i łączą ze sobą na różnych poziomach (dosł.: mieszają się ze sobą w dolnej części ciała, górnej i w środku)⁵³. Lewa połowa uważana jest

⁴⁸ PHM, s. 140–142. Na podst. tekstów: *Ātma-tattva*, *Sahaja-tattva*, *Durlabhasāra* Ločany Dasy (*Locana Dāsa*).

⁴⁹ VV, *vilāsa* III, s. 43: „prākṛta vapu prākṛta raje rūpa nāhi māṇi, aprākṛta paratattva rūpa māṇe śuni; jagate kāraṇa māyā prakṛta iśvare, sādhana kāraṇa sādhaḥ māṇi prakṛtire”.

⁵⁰ AR, 41: „bhajanera mūla ei nara-vapu deha, nara-vapu deha hailā sarva kartā yeha”.

⁵¹ AS, 13–14: „eka deha bhāvile pāibe sarva jane, dui deha ha{i}lā yogī siddhāra kāraṇe; sthūla sūkşma dui rūpa tāhāra karāṇa, yogi siddhā gaṇa bhāve sūkşme diyā mana”.

⁵² *Ātma-tattva*, fragm. [w:] SGBD, s. 200–201.

⁵³ ARV, 65: „sakala śarīre haya ardhāṅga abalā, adhaḥ ūrdhva madhya yukta yāra yāte melā”.

za siedzibę żeńskiego pierwiastka (*vāma aṅge prakṛti*), prawa – męskiego (*puruṣa dakṣiṇe*)⁵⁴, a idąc dalej, zakłada się obecność tych kosmicznych zasad w każdym człowieku. Zatem boski pierwiastek męski i żeński oprócz symetrycznego osadzenia po dwóch stronach ciała znajdują się też odpowiednio: puruṣa (paramatma) w głowie w „stawie nieśmiertelności” (*akṣaya sarovāra*) w tysiącplatkowym lotosie⁵⁵, zaś prakṛti (o żeńskiej symbolice: *rati, śakti*) w dolnej części tułowia („staw pragnienia”, *kāma-sarovāra*)⁵⁶, lub też łączą się w lotosach wewnętrznego ciała, szczególnie w „miejscu ukrytego księżycy” (*guptacandra pur/deśa*)⁵⁷. W istocie istnieje tylko jedna „pierwotna postać” (*svarūpa*, tożsama z przedkreacyjnym stanem sahadży), rozdzielona w ciała męskie i żeńskie, które: „z zewnątrz postrzega się jako żeńskie (prakṛti) i męskie (puruṣa)”⁵⁸. Podobnie w *Ratnasarze* mówi się, że paramatma przebywający w „tysiącplatkowym [lotosie] (*sahasra-dale*): mimo iż ma jedną pierwotną postać (*swarupa*) będącą formą boskiej esencji (*raser svarūpa*), rozdzielił się i przybrał dwa kształty (*rupa*: puruṣa i prakṛti)⁵⁹.

...

Wreszcie w ciele odnaleźć można całą zjawiskową rzeczywistość – sansarę, co przypomina idee wyrażone przez siddhów w metaforycznym języku strof *Ācarjapada* ponad pół tysiąca lat wcześniej. Ciało dla całego nurtu sahadżijów stoi w ten sposób na przecięciu sansary i doświadczenia tego, co pierwotne i poza zjawiskowym bytem (*sahadża*). Idea ta odsyła do proponowanej przez Herberta V. Guenthera tłumaczenia sahadży jako „współwylaniania się” (*sansary i nirwany*, ang. *co-emergence*)⁶⁰. Wydaje mi się, że mimo rozbieżności co do znaczenia sahadży w synkretycznych tradycjach hinduistycznych i jogicznych w zestawieniu z buddyzmem tantrycznym, istnieje wspólne jądro znaczeniowe pojęcia sahadży i jest nim ludzkie ciało postawione w kontekście tantrycznej *sadhany*. Edward C. Dimock wskazuje na przykład, że mistyczną miłość (*prema*), którą odczuwają mityczne kochanki Krysny i o której

⁵⁴ NPV, s. 7, fragm. [w:] P. Das, *Sahajiyā...*, op. cit., s. 144. Por. z koncepcją Śiwy Ardhanariśwary (*Ardhanārīśvara*).

⁵⁵ Wymieniany wielokrotnie np. ARV, 138, 176 (również lotosy o większej ilości płatków), ABh, 58.

⁵⁶ ARV, 127–128, 270, *passim*.

⁵⁷ Ibidem, 46–47, 126, 187, 205, 291.

⁵⁸ *Premānanda-laharī*, s. 8, [cyt. w:] P. Das, *Sahajiyā...*, op. cit., s. 135, [tłum. wł.].

⁵⁹ *Ratna-sāra*, Ms. C.U. Nr. 1111, s. 52 B, fragm. oryginalnego tekstu [w:] ORC, s. 132.

⁶⁰ P. Kværne podążając za H. Guentherem uważa, że najbardziej adekwatne jest korespondujące z sanskryckim „sahadża” dosłowne znaczenie tybetańskiego *lhan čig skyes-pa*: „współwyloniony”. To tłumaczenie obejmować ma spontaniczność i totalność doświadczenia związanego z sahadżą, stan wykroczenia poza immanencję i transcendencję, to, co wewnętrzne i zewnętrzne, podmiot i przedmiot, zob. P. Kværne, *On the Concept of Sahaja*, [w:] *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, ed. Paul Williams, London 2006.

Krysznadasa mówi, iż jest naturalna (sahadża)⁶¹, można rozumieć w kontekście tantrycznym (wisznuitów sahadźija) jako stan bycia „w ekwilibrium”⁶²: równowagę pomiędzy tym, co fizyczne, oraz tym, co wykracza poza tę fizyczność, pomiędzy miłością seksualną a miłością boską, mistyczną (por. pojęcie samarasy, „istotowej jedności”, dosł. „smaku jedności”). W kontekście rytualnym, tantrycznym miłość seksualna (*kāma*) staje się tym samym co miłość boska, wolna od pragnienia (*prema*)⁶³. Zatem zwornikiem jest tu ciało ludzkie umieszczone w sferze rytualnej aktywności, ciało, dzięki któremu doświadcza się wewnętrznej błogości (*sahajānanda*) i miłości. Jednocześnie nie są one odrębne od tego, co fizyczne, od tego, co moglibyśmy nazwać strumieniem życia, czyli sansarą. Zatem błogość sahadźy (*sahajānanda*) oraz rozkosz boskiej miłości (*premānanda*) wisznuitów tantrycznych oparte są zasadniczo na tym samym paradoksalnym doświadczeniu cielesności sytuującej się na granicy sansary i stanu pierwotnej, wiecznej szczęśliwości.

PROBLEM SUBSTANCJI CIELESNYCH W WISZNUIZMIE SAHADŹIJA

Ciało potencjalnie (dosł. „teraz, w chwili obecnej”, *vartamāne*) zawiera kosmiczną substancję (*vastu*)⁶⁴ rozumianą jako przekształcona alchemicznie esencja substancji płciowych, służącą do zbudowania wewnętrznego ciała-świata⁶⁵. Boski sok (rasa) skrywa w sobie kosmiczną substancję (*vastu*). Najistotniejszy termin przynajmniej w większości tekstów wisznuitów sahadźija to termin „*vastu*” pojmowany jako pewna esencja całości bytu (*vastu*, beng. „przedmiot”, „materia”, „substancja”, „podmiot” – *viṣayvastu*⁶⁶, „istota”, „esencja”, ale też „prawda”; por. *tattwa*, stąd: „zasada”). W kontekście tantrycznym jest to substancja raczej w sensie materialnym – esencja materialnych elementów kosmosu. Mimo iż posiada ona bardzo fizyczne, cielesne konotacje, jest pewnym bytem wykraczającym poza bezpośrednie doświadczenie, sytuując się bardziej na pograniczu tego, co fizyczne, i świa-

⁶¹ CC, II. 8. 335 (174 w wyd. Dimocka): „sahaje goṭīr preme...”.

⁶² CC, kom. E. C. Dimocka, s. 454.

⁶³ Na temat ambiwalencji pojęcia „kamy” – w religiach indyjskich – jako mocy kreatywnej i jednocześnie wiążącej z sansarą, upostaciowionej iluzji zob.: J. Macy, *The Dialectics of Desire*, „Numen” 1975, Vol. 22, Fasc. 2, s. 145–160.

⁶⁴ *Dvīpkajjvala grantha*, C.U. Ms No. 564, fragm. oryginalnego tekstu w: P. Das, *Sāhajiyā*..., op. cit., s. 161.

⁶⁵ Zob. np. pieśń *Vastutattva jāne yei pāy vastudhana*, (*Poznający istotę kosmicznej substancji otrzyma bogactwo kosmicznej substancji*) wraz z komentarzem w: G. A. Hayes, *Tradycje*..., op. cit., s. 415–416: „Składniki boskiej substancji znajdują się w boskim soku [czyli w wydzielinach płciowych]”.

⁶⁶ *Samsad Bengali English Dictionary*, op. cit., s. 730.

domości. Doświadczony adept to „rasika”, ten, który doświadcza i wie, jak smakować ową boską esencję (rasę), będącą efektem przemiany wastu⁶⁷. Rasa i wastu odnoszą się do poziomów subtelnej materii, równocześnie wyrażają określone stany świadomości. Wastu, którą można przemienić w mistyczny stan (rasa, którą z kolei uzyskuje się dzięki transformacji rasy-substancji cielesnej), przebywa w ciele doświadczonego adepta, potrafiącego smakować mistyczny zachwyty (lub manipulować rasą rozumianą jako substancja cielesna)⁶⁸. Ogólny schemat tantryczny zakłada fuzję stanów świadomości lub substancji pełnych mocy (*sarvaśakti*)⁶⁹, dzięki którym – jak twierdzi VV – osiąga się Wryndawanę i następuje przemiana prakryti w substancję niematerialną (*aprakryta*)⁷⁰. Poczynając od najbardziej „grubych” materialnych substancji – krwi macicznej i nasienia (*śonita*, *śukra*) – poprzez stany emocjonalne (błogość, pragnienie – *ānanda*, *madana*), aż po stany mistyczne (*rati*, *rasa*) model ten opiera się na transformacji substancji i świadomości. Mistyczne zrównanie mikro- i makrokosmosu wiąże to, co partykularne i ograniczone do ciała, z kategoriami uniwersalnymi, elementami składowymi kosmosu (*mahabhuta*). Praktyka sahadźjów stapia w czasie dyscypliny tantrycznej różne wymiary rzeczywistości i głównie chodzi tu o manipulację jak najbardziej materialnymi elementami ciała, bez których nie można odkryć wewnętrznego, mistycznego poziomu istnienia. Łukasz Trzciniński, pisząc o doktrynie ciał w buddyzmie tantrycznym, zauważa, że koncepcje poszczególnych ciał odnoszą się nie do pewnych substancji, lecz do „pewnego wymiaru rzeczywistości danego w doświadczeniu”⁷¹. Sądzę jednak, że teorie sahadźja łączą podejście substancjalne z postulowanym przytoczonym podejściem epistemologicznym, o ile uznamy, że to, co dane w ASC, również ma wartość poznawczą⁷². Dla przedstawiciela kultur tradycyjnych z pewnością tego typu doświadczenie było tak pojmowane i zgodnie z ezoteryczną praktyką jedna substancja mogła być percypowana na wiele sposobów.

⁶⁷ ARV, 10: „sei rase vastu-tattva milibe āpani”.

⁶⁸ Por. ten termin z „dhatu”, który ma bardziej konkretne, cielesne konotacje jako element składowy ciała (ajurwedyjskie siedem dhatu), najczęściej zresztą odnosi się do nasienia. Termin ten pojawia się np. w VV (*dhātu vastu*, s. 147, fragm. w: SGBD, s. 283). Podobnie „dhatu” w Bengalu odnosi się głównie do nasienia jako nośnika patrylinearnej linii rodowej.

⁶⁹ Stąd pojawia się też niekiedy termin – złożenie – *rasarati*, lub też wymieniane są one łącznie: „aprakṛtarasa rati sarvaśakti dhare” (VV, vilāsa V, s. 162).

⁷⁰ VV, vilāsa IV, s. 103: „ataeva ratirasa yei bhakta sādhe, tāra habe prāpti nitya vṛndavāne mājhe; ratirasa prakṛtike aprakṛta kari”.

⁷¹ Ł. Trzciniński, op. cit., s. 42.

⁷² Por. propozycję strukturalizmu biogenetycznego o polifazowym sposobie uzyskiwania wiedzy w społeczeństwach tradycyjnych, którymi są percepcja bezpośrednia i ASC. Zob. np.: Laughlin, Ch. D, Throop, *Experience, Culture, and Reality: the Significance of Fisher Information for Understanding the Relationship Between Alternative States of Consciousness and the Structures of Reality*, „International Journal of Transpersonal Studies” 2003.

PODSUMOWANIE

Struktura ciała w kulturze Bengalu, jak i jej transformacja na poziomie mistycznym są przedłużeniem spotykanej tam archaicznej koncepcji ciała otwartego i dywidualnego oraz ludowych teorii prokreacji. Percepcja cielesna przekracza granice ciała fizycznego i jest rozciągnięta w przypadku dyscypliny mistycznej na inne podmioty i elementy w kosmosie, co można połączyć z doznaniem transpersonalnym w doświadczeniach ASC. Przywołując omawiany już termin *wartamana*, można powiedzieć, że w nurcie sahadźija jedynym wiarygodnym źródłem poznania jest własne doświadczenie, a konkretnie rytualne doświadczenie swojego ciała w zmienionym stanie świadomości. Adept operuje na poziomie fizycznym (*prakryta, sthula*) i jest on esencją dyscypliny, zaś świat wewnętrzny, subtelny, rozumiany jako przekształcenie materii, objawia się stopniowo. VV stwierdza, że to, czego nie widzi się własnymi oczyma w czasie *sadhany*, nie zostawia obrazu w umyśle⁷³. Bez uprawiania odpowiedniej *sadhany* teraz, w obecnym życiu (*wartamana*), nie można doświadczyć miłości boskiej (w sferze mistycznej). Jest to pewne warunkowanie umysłu niezwykle silnymi bodźcami w rytuale, mające zostawić trwałe ślad i odcisnąć określone obrazy w umyśle adepta. Ciało u wisznuitów sahadźija jest konceptualizowane jako naczynie⁷⁴, które może być wypełnione różnymi substancjami przemienianymi następnie mocą tantrycznej jogi i alchemii. Jest ono symbolicznie otwierane, zamykane, podgrzewane rytualnie, co ma prowadzić do ekstrakcji i uzyskania substancji istotnych dla procesu osiągnięcia pierwotnego stanu sahadźi i cielesnej nieśmiertelności. Model ciała subtelnego, jakim posługują się wisznuiści sahadźija, jest wynikiem syntezy różnorodnych wątków odzwierciedlających skomplikowany i różnorodny pejzaż kulturowy Bengalu i prowincji z nimi powiązanych. Ponadto inne koncepcje, jak *samarasa* i *sahadza*, wskazują, że wisznuiści sahadźija pod wieloma względami dokonali metamorfozy tradycji siddhów (*sahadźijów*) mających silne konotacje z buddyzmem tantrycznym. Należy jednak zaznaczyć, że wiele tekstów wykazuje większe powinowactwo z tantrą hinduistyczną i tradycją *śiwaicko-śaktyjską* niż z buddyzmem tantrycznym. Metoda doskonałości poprzez transformacje samego ciała fizycznego wpisuje się w nurt *sahadza-dharmy* (*sahadźija*), metody jógicznej próbującej wydobyć z ciała człowieka pierwotny, naturalnie w nim tkwiący, mistyczny pierwiastek. Sa-

⁷³ VV, s. 142, [za:] M. M. Bose, op. cit. s. 35, i podobnie VV, *vilāsa* IV, s. 73: „*sāksāt nahile kaiche haibe upāya, vartāmana vine, vraje upāsanā naya*”.

⁷⁴ Uniwersalny charakter symbolu ciała-naczynia w kontekście archetypu Wielkiej Matki porusza E. Neumann, wskazując na biologiczny wymiar tej ekwiwalencji: „wszystkie podstawowe funkcje żywotne, zwłaszcza zaś przemiana materii, odzwierciedla schemat naczynie-ciało, którego «wnętrze» jest nieznanne”. E. Naumann, *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości, kształtowanie nieświadomości*, tłum. R. Reszke Warszawa 2008, s. 49.

hadża mimo swego silnie fizjologicznego charakteru jest skorelowana z koncepcjami brahmana i puruszy. Istotne okazały się nacisk na fizyczność, substancje cielesne i ich transformację, którym odpowiadały struktury rytualne i alchemiczne. Wisznuici sahadżija i adepci bengalskiej sahadża-dharmy (wartamana-panthi) uważają, że sahdhana odbywa się na poziomie cielesnym, „grubym” (*sthula*), i jest manipulacją ciałem fizycznym i substancjami w nim zawartymi.

THE STRUCTURE OF THE MYSTICAL BODY IN THE TRADITION OF VAISNAVA SAHAJIYA

Vaiṣṇava Sahajiyās are a part of the Bengali (*gauṛīya*) Vaiṣṇava tradition. Especially interesting in this tradition seems to be the synthesis of Vaiṣṇava theology (*bhakti*) and Tantric yogic practice. The understanding of the principles of bhakti by Vaiṣṇava Sahajiyas goes in different direction than in the orthodox Vaiṣṇava tradition. In the scheme of their religious practice are included the elements of yoga and theistic categories of the Vaiṣṇava tradition are interpreted using the Tantric principles. The human body is treated as a matrix on which they build by means of visualizations, mantra technique and manipulation of the psychophysiological functions, the mystical, internal landscape known from the Vaiṣṇava myth and theology. Fusion of the Vaiṣṇava theology and the yogic subtle physiology (which is greatly modified in comparison to the popular Śaiva and Śakta model), allows adept of this discipline to experience mystical reality. Essence of this practice is to transform its physical body, in accordance to the doctrine of *sahaja-dharma* (*sahajiyā*), yogic method which tries to grasp a primordial, naturally embodied mystical element in the human body. This paper was based on the analysis of the original medieval sources in Bengali and Sanskrit. Moreover author uses in interpretation some methods from the area of Culture Anthropology recognizing the necessity in research of the various perspectives: philological, hermeneutic and anthropological.

WYKAZ SKRÓTÓW

AB	<i>Alchemical Body</i> Davida Gordona White'a
ABh	<i>Anandabhairava</i> Premadasy (<i>Premadāsa</i>)
ARV	<i>Amrtaratnavali</i> Mukundadewy (<i>Mukundadeva</i>)
ARS	<i>Amrtarasāvalī</i> Mukundadewy
AS	<i>Āgamasāra</i> Jugala Dasy (<i>Yugala Dāsa</i>)
CC	<i>Caityanya-caritāmṛta</i> Krysznadasy Kawiradży (<i>Kṛṣṇadāsa Kavirāja</i>)
NPV	<i>Nigūdhārtha-prakāśāvalī</i> Gauri Dasy (<i>Gauri Dāsa</i>)
ORC	<i>Obscure Religious Cults</i> Shashibhushana Dasgupty
PHM	<i>Place of the Hidden Moon</i> Edwarda C. Dimocka
SGBD	<i>Sahajiyā o gauṛīya vaiṣṇava dharma</i> Paritoshy Dasy
VV	<i>Vivarta-vilāsa</i> Akińcany Dasy (<i>Akincana Dāsa</i>)

BIBLIOGRAFIA – TEKSTY ŹRÓDŁOWE

1. Akīncana D., *Vivartavilāsa, Vaiṣṇava o phakir samprādayer niguòha tattvāvalī*, wyd. Kṛṣṇa Bhattachārya, Calcutta 1364 [1948].
2. *Caitanyottara prathama cāriṭi sahajiyā puñthi*, Calcutta 1972 [zawiera Anandabhairava Premadasy, *Amṛtaratnavali* i *Amṛtarasāvalī* Mukundadewy, *Āgamasāra* Jugala Dasy; transkrypcja online: www.gaudiyaग्रantha.mandira.com].
3. *Caryagītī*. Per Kværne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs: A Study of the Caryagītī*, Oslo 1977.
4. Krysznadasa K. Goswamin, *Śrī Śrī Caitanya Caritāmṛta*, wyd. Sukumār Sen Tārapada Mukhopādhyāy, Kalikata 1410 [2003].
5. *Caitanya Caritāmṛta*, trans., introduction. E. C. Dimock Jr., introduction, ed.. T. K. Stewart, Cambridge–London 1999.
6. *Nigūdhārtha-prakāśāvalī* Gauri Dasy [obszerne fragmenty w: P. Das, *Sahajiyā o gauḍīya vaiṣṇava dharma*, Calcutta 1978].
7. Rupa Goswamin, *Bhakti-rasāmṛta-sindhuḥ*, Nabadwip 462, Gaurābda 1951, edycja J. Brzezinski 2003–2004.
8. *Upaniszady*, tłum., wstęp M. Kudelska, Kraków 1998.

BIBLIOGRAFIA – OPRACOWANIA

1. Bharati A. *The Self in Hindu Thought and Action*, [w:] *Culture and Self: Asian and Western perspectives*, eds. A. J. Marsella, G. Devos, F. L. K. Hsu, London 1985.
2. Bose M., *The Post-Caitanya Sahajiyā Cult of Bengal*, Calcutta 1930.
3. Certeau A., *Categories of Self. Louis Dumont's Theory of Individual*, New York–Oxford 2005.
4. Czyżykowski R., *Ciało mistyczne i ciało fizyczne w wybranych nurtach religijnych północno-wschodnich Indii. Problem cielesności w wiznuizmie sahadźija w kontekście indyjskich somatycznych teorii mistycznych*, monografia w przygotowaniu.
5. Dasgupta S. B., *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, Calcutta 1995.
6. Das P., *Sahajiyā Cult of Bengal and Pancha Sakha Cult of Orissa*, Calcutta 1988.
7. Das R. P., *Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal*, „Journal of the American Oriental Society” 1992, Vol. 112, No. 3.
8. Delmonico N., *Sacred Rapture: The Bhakti-rasa Theory of Rūpa Gosvāmin*, [w:] *Gifts of Sacred Wonder*, ed. N. Delmonico, Calcutta 1986.
9. Dimock E. C., *The Place of the Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava Sahajiyā Cult of Bengal*, London–Chicago 1989.
10. Flood G., *Tantric body, The Secret Tradition of Hindu Religion*, London 2006.
11. Flood G., *Body and Cosmology in Kashmir Śaivism*, San Francisco 1993.
12. Grabowska B., *Powstanie, rozkwit i zmierzch liryki wiznuickiej Bengalii XII–XX w.*, Warszawa 1995.
13. Haberman D. L., *Acting as a Way of Salvation*, Delhi 1997.
14. Hayes G. A., *Metaphoric Worlds and Body Symbolism in Vaiṣṇava Sahajiyā Tantric Traditions” in Yoga: Essays on the Indian Tradition*, red. Ian Whicher, D. Carpenter, London 2003.
15. Hayes G. A., *Tradycje wiznuizmu sahadźija w średniowiecznym Bengalii*, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, red. S. Lopez, Warszawa 2002.

16. Hayes G. A., *The Necklace of Immortality: A Seventeenth-Century Vaiṣṇava Sahajiyā Text*, [w:] *Tantra in Practice*, ed. D. G. White, Delhi 2001.
17. *Hindu Tantrism*, eds. S. Gupta, D. J. Hoens, T. Goudrian, Leiden–Koln 1979.
18. Kværne Per, *On the Concept of Sahaja*, [w:] *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, ed. P. Williams, London 2006.
19. Lamb S., *White Saries and Sweet Mangoes, Aging, Gender and Body in North India*, Berkeley–Los Angeles–London 2000.
20. Laughlin Ch., Throop C. S., *Experience, Culture, and Reality: the Significance of Fisher Information for Understanding the Relationship Between Alternative States of Consciousness and the Structures of Reality*, „International Journal of Transpersonal Studies” 2003.
21. Macy J., *The Dialectics of Desire*, „Numen” 1975, Vol. 22, Fasc. 2.
22. Marriot M., *Hindu Transactions, Diversity without Dualism*, [w:] *Transaction and Meaning*, ed. B. Kapferer, Philadelphia 1977.
23. McDaniel J., *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, Chicago 1989.
24. Neumann E., *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości, kształtowanie nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2008.
25. Schayer S., *Zagadnienie osobowości w filozofii starobuddyjskiej*, [w:] idem, *O filozofowaniu Hindusów, Artykuły wybrane, wybór i wstęp M. Mejor*, Warszawa 1988 .
26. *Self as Body in Asia Theory and Practice*, eds. Th. P. Kasulis, R. T. Ames and W. Dissanayake, New York 1993.
27. Trzciński Ł., *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, Kraków 1992.
28. White D. G., *The Alchemical Body, Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago–London 1996.
29. Wujastyk D., *Interpreting the Image of the Human Body in Premodern India*, „International Journal of Hindu Studies” 2009, Vol. 31, Issue 2.