

Piotr Grzegorz Michalik

EKSTATYCZNE ASPEKTY KULTU JOGIŃ W TRADYCJACH KAULÓW

W odwołaniu do etymologii pojęcia „ekstaza” aspekty ekstatyczne moglibyśmy rozumieć jako związane z oddaleniem się – wykroczeniem poza powszednią kondycję cielesną, umysłową, społeczną, także i moralną. W religioznawstwie techniki ekstazy kojarzone są często z szamanizmem i kompleksem pozacielesnych podróży (lotów) w zaświaty, doświadczeniem śmierci i odrodzenia. Interesujący nas termin oznaczałby zatem także oddalanie się od określonej kondycji egzystencjalnej. Szaman niekiedy włącza do swego zestawu środków indukujących ekstazę substancje odurzające. W ekstatycznym transie ustami człowieka mogą przemówić mieszkańcy zaświatów. Nie zawsze możliwe jest klarowne rozróżnienie pomiędzy owładnięciem a szaleństwem – stanem, do którego również odnosi się termin *ékstasis*. Potocznie ekstazę sytuuje się w obszarze doznań erotycznych, miano to przypisując szczególnie intensywnym wrażeniom zmysłowym. Ekstaza zmysłowa to także stan znany z estetyki, w szczególności jeśli estetyka nierozzerwalnie sprzęga się z metafizyką i soteriologią, jak chcieli na przykład neoplatonicy. Powyższe propozycje w żadnym razie nie obejmują całości potencjału semantycznego pojęcia „ekstaza”, niemniej na nasze potrzeby okażą się wystarczające – wszystkie bowiem można odnieść do wierzeń i praktyk rytualnych *Yoginīkaula*, szkoły rozwijającej się od wczesnego średniowiecza w północnej części subkontynentu indyjskiego, w obrębie tantrycznych nurtów śaktyczno-śiwaickich (*śaktāśajva*).

Ograniczone miejsce, jakim siłą rzeczy dysponujemy, pozwala nam przedstawić kult jogiń (*yoginī*) w systemie kaulów jedynie w najogólniejszych, powierzchniowych zarysach. Wymagającego czytelnika prosimy więc o wyrozumiałość i zachęcamy do sięgnięcia po wskazaną literaturę źródłową i opracowania.

Z powyższych względów nie podejmiemy dyskusji nad zasadnością użycia takich określeń, jak „tantryczny” lub „nietantryczny”, nie zagłębimy się także w meandry klasyfikacji literatury nazywanej „tantryczną”¹.

¹ Czytelnika odsyłamy do drobiazgowych opracowań na ten temat. Zob. T. Goudriaan & S. Gupta, *A History of Indian Literature 2.2: Hindu Tantric and Śakta Literature*, Wiesbaden 1981; A. Padoux, *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, Albany 1990; *idem*, *Concerning Tantric Traditions* [w:] *Studies in Hinduism 2. Miscellanea to the phenomenon of Tantras*, G. Oberhammer (ed.), Wien 1997, s. 9–20.

Tantrę rozumieć będziemy jako ezoteryczny tekst zawierający wykład doktryny i praktyki (obejmujące jogę, rytuały, koncepcje metafizyczne, specyficzną mitologię itp.) związane z osiągnięciem nadnaturalnych mocy (*siddhi*) lub wyzwolenia (*moksa*)². Występowanie bądź brak wystąpienia w tytule tekstu określenia „tantra” nie ma dla takiej klasyfikacji rozstrzygającego znaczenia³. Niemniej jednak tradycyjnie przytaczany zestaw sześćdziesięciu czterech agam niedualistycznych⁴, nazywanych bezpośrednio tantrami i często uznawanych za główne źródła tradycji tantrycznej *sensu stricte*, stanowi zasadniczy korpus dzieł wiązanych z interesującą nas tradycją kaulów.

Za elementy pozwalające zakwalifikować charakter tekstu, szkoły czy doktryny jako tantryczny uznamy między innymi: rytualną i metafizyczną identyfikację kobiety z boginią lub inną żeńską istotą nadnaturalną, pojmowanie mocy w kategoriach żeńskich (*śakti*), transgresywne (celowo przekraczające powszechnie przyjęte normy moralne) praktyki rytualne (rytualny stosunek seksualny, rytuał z użyciem zwłok, substancji odurzających etc.)⁵ lub odzwierciedlenia takowych w sferze symbolicznej, np. w terminologii związanej z fizjologią mistyczną. Ponadto charakterystyczna dla tantryzmu jest szczególnie złożona sieć homologemów, obejmująca jednocześnie płaszczyzny makro-, mikro- i mezosmiczne, a także odwołanie się do określonych zestawów pojęciowych z zakresu metafizyki, mitologii i innych.

Żyjący około XI wieku kaszmirski mistyk i filozof Abhinawagupta zasłynął jako twórca dzieł z zakresu estetyki i autor systemu trika, stanowiącego synkretyczne ujęcie idei i praktyk licznych szkół tantrycznych działających na obszarze doliny Kaszmiru. W swym systemie Abhinawagupta wyróżnia dwa komponenty: *tantra prakriyā* – normatywną liturgię dla całej społeczności, skoncentrowaną na kulcie Śiwy-Bhairawy, oraz *kula prakriyā* – zestaw ezoterycznych, sekretnych rytuałów przeznaczonych wyłącznie dla inicjowanych, członków klanu (*kula*). Te ostatnie czynią głównym obiektem kultu Boginię (*Devī*) w jej wielorakich przejawach⁶. Komponent ten oparty jest na literaturze i ustnych przekazach kaulów – przedstawicieli tradycji, która rozwija się początkowo na terenie Bengaluru i Assamu, by z czasem, w postaci niekiedy znacząco odmienionej, lecz wciąż odwołującej się do tej samej symboliki i terminologii, dotrzeć aż na południe subkontynentu. Doktryna kaulów klasyfikowana jest często jako śaktyczna, ze względu na poczesne miejsce, jakie zajmują w jej systemie rytualno-metafizycznym żeńskie bóstwa i pojęcie sfeminizowanej mocy – *śakti*⁷. Andre Padoux, w związku z trudnościami pojawiającymi się przy próbach jed-

² Wyzwolenie często traktowane jest tu jako najwyższe *siddhi*.

³ Pośród licznych gatunków literackich w obrębie piśmiennictwa tantrycznego znajdziemy między innymi jamale, agamy, damary, sanhity, sutry, nibandhy i in.

⁴ Obok osiemnastu agam dualistyczno-niedualistycznych i dziesięciu dualistycznych.

⁵ Na temat transgresji w praktykach tantrycznych zob. P.G. Michalik, *Bohater czy grzesznik? Uwagi na temat tantrycznego antynomizmu* [w:] *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*, M. Kudelska (red.), Kraków 2005, s. 95–105.

⁶ D.G. White, *Kiss of the Yoginī*, Chicago 2003, s. 16.

⁷ Na temat koncepcji śakti w metafizyce szkół śaktaśajwa zob. P.G. Michalik, *Trucizna i remedium. Paradoksalność mocy w metafizyce śiwaizmu kaszmirskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 3, s. 37–58.

noznacznego określenia kaszmirskich nurtów tantrycznych jako śaktycznych bądź śiwaickich, proponuje wspólne określenie ich jako śaktaśajwa (*śaktāśajva*)⁸.

Wielu badaczy nie wyklucza zakorzenienia idei i praktyk kaulów w buddyźmie tantrycznym. Termin *kula*, do którego nawiązuje miano kaulów, pełni istotną rolę w systemie metafizycznym prezentowanym przez jedno z najwcześniejszych źródeł tantrycznej odmiany buddyzmu – *Guhyasamājantrę*.

Analizując podział literatury tantrycznej, Abhinawagupta wspominał o mitycznym mędrцу Trjambace (*Tryambaka*) jako o autorze wspomnianych sześćdziesięciu czterech agam niedualistycznych. Od jego córki miała się wywodzić tradycja zwana *ardhatryambaka*, identyfikowana z całością tradycji szkoły Kula (*Kula*)⁹. Dwudziesty dziewiąty rozdział *Tantrāloka*¹⁰ mówi o czterech innych mędrcach, przekazujących kolejnym pokoleniom tradycje Kula. Byli nimi *Khagendra* (Pan Ptaków), *Kūrma* (Żółw), *Meṣa* (Baran) i *Macchanda*, zwany także Matsjendrą (Pan Ryb). Pierwszym i najważniejszym nauczycielem doktryny kaulów miał być sam Śiwa, najczęściej w postaci Bhairawy. Pierwszą pouczaną – jego boska małżonka¹¹. Żony, synowie, córki i uczniowie wspomnianych wyżej mędrców mieli rozpocząć liczne linie przekazu tradycji.

W tradycji kaszmirskiej system Kula sytuuje się w opozycji do innej szkoły klasyfikowanej jako śaktyczna – Kramy (*Krama*). W młodszych tekstach śaktycznych różnice doktrynalne Kula – Krama ulegają zatarciu. Pojawia się natomiast odnoszona do zasad postępowania (*ācāra*) opozycja *Kaula* – *Samanya* (odpowiadająca podziałom na „Lewą” i „Prawą” ścieżkę, czyli *vāma* i *Dakṣiṇa*). Opozycję tę wprowadza wywodząca się z nurtów Kula, lecz odcinająca od swych korzeni w zakresie praktyk transgresywnych, zwedantyzowana szkoła Śriwidja (*Śrīvidyā*), ciesząca się szczególną popularnością na południu subkontynentu.

Początki właściwego systemu Kula datuje się bezpiecznie mniej więcej na wiek VIII naszej ery. Jednakże literaturę agamiczną i założenia doktrynalne sekt śiwaickich, takich jak Paśupatowie, do których w mniejszym lub większym stopniu nawiązuje interesujący nas system, zaczęto tworzyć kilka wieków wcześniej¹², zaś liczne ludowe, szamanistyczne elementy kultu mają charakter archaiczny. Zdaniem A. Sandersona, pomiędzy wiekiem IX a XII nastąpił w obrębie szkół Kula rodzaj „reformacji”¹³. Wcześniej ascetyczne praktyki kaulów związane były z miejscami

⁸ A. Padoux, *Vāc...*, s. 52.

⁹ K.Ch. Pandey, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Varanasi 1963, s. 135.

¹⁰ Najślawniejsze bodaj dzieło Abhinawy związane z tantryzmem.

¹¹ Historia przekazywana poprzez klasę pism śaktycznych określaną jako nigamy ustala odwrotny kierunek przekazu: to Bogini (*Devī*) poucza swego małżonka.

¹² Pierwsze agamy powstają prawdopodobnie od około V w. n.e. Na temat podziału poszczególnych szkół śiwaizmu kaszmirskiego i ich najważniejszych tekstów zob. P.G. Michalik, *Sen mędrca. Śiwasutry i główne nurty śiwaizmu kaszmirskiego*, „Orient” 2005, nr 4 (5), s. 33–38.

¹³ W podobnym czasie powstaje zastanawiająca liczba świątyń poświęconych joginiom, budowanych przez królewskich patronów zaangażowanych w rytuały kaulów. Do szczególnie znanych sanktuariów związanych z czią jogiń należą świątynie w Hirapur i Ranipur Jharial (Orissa), Jubbulpore (Bhe-raghat, Centralne Indie) oraz świątynia Caunsat Yoginī (należąca do kompleksu w Khajuraho). Środkowe Indie zdają się w szczególności sposób obfitować w takie sanktuaria.

kremacji zwłok. Opierały się na zastosowaniu krwawych ofiar i użyciu alkoholu dla usatysfakcjonowania straszliwych bóstw klanowych. Około wieku IX–X zostały zastąpione ceremoniałem o silnym charakterze erotyczno-mistycznym, zogniskowanym wokół postaci jogiń. Kontakty z hordą jogiń, prowadzoną przez Śiwę-Bhairawę, opierały się na transferze substancji życiowych, wymianie fluidów seksualnych, konsumpcji lub byciu pożeranym¹⁴. W ciągu kolejnych dwustu lat doszło do dalszych zmian: z czasem coraz bardziej odchodzono od praktyki rytualnej na rzecz spekulacji metafizycznych. Zyskując coraz większą popularność w kręgach bramińskich (szczególny impet przypada na okres pomiędzy wiekiem XIV a XVI w Bengalu i Nepalu), doktryna kaulów zostaje niezmiernie wzbogacona semantycznie. Dochodzi do „nadkodowania” i „sublimacji” w zakresie abstrakcji symbolicznej, a także patriarchalizacji tradycji. Nieprawomyślne aspekty rytuału ulegają internalizacji, stając się wizualizowanymi elementami procesów jogicznych, zaś żeńskie istoty nadnaturalne, takie jak joginie, Mateczki (*Mātrkā*) i śakinie, zostają subordynowane męskiemu adeptowi, w szczególności guru¹⁵. Niekiedy wcześniejszym, ascetycznym formom kultu przyporządkowuje się miano Kula, późniejszym zaś – Kaula.

Pośród licznych szkół-wariantów systemu kaulów odmianę zwaną *Yoginīkaula* uważa się za jedną z najwcześniejszych¹⁶.

Sam termin kula można tłumaczyć na wiele sposobów, między innymi jako klan, rodzinę, linię przekazu. Tę ostatnią przede wszystkim w znaczeniu ciągłej linii rodowej jogiń i Mateczek¹⁷. Wczesne rytuały kaulów opierały się głównie na oddawaniu czci tym istotom. Adept zdobywał moc dzięki przynależności do określonego klanu jogiń. Jednakże z czasem kula zaczyna oznaczać także ciało, by w wysublimowanej, filozoficznej wersji doktryny desygnować kosmiczne ciało mocy, Totalność, Ostatyczną Rzeczywistość, lub Aktywny Aspekt Bytu¹⁸. Tym samym rytualne włączenie do określonego klanu poprzez inicjację¹⁹ oznaczało na poziomie metafizycznym przeniknięcie w Totalność poprzez jeden z jej aspektów, specyficzną odmianę mocy²⁰.

¹⁴ D.G. White, *op.cit.*, s. 219–220.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Miała się ona początkowo rozwijać w Bengalu i Assamie. Założycielstwo lub zreformowanie tej szkoły przypisuje się wspomnianemu Matsjendranatsze (*Matsyendranātha*), postaci bardzo istotnej także w synkretycznej tradycji nathów, rozwijającej się szczególnie prężnie w średniowiecznym Bengalu. Głównym tekstem przypisywanym Matsjendranatsze jest *Kaulajñānanirṇaya* (inaczej *Mahākaulajñānanirṇaya*). Zdaniem A. Sandersona to właśnie Matsyendranatha odpowiedzialny jest za pierwszą fazę „reformacji” w praktykach kaulów, wprowadzenie rytuału w obręb gospodarstwa domowego i zmianę nacisku kompleksu rytualno-mitycznego z „tanatosu” na „erosu”, on to również miał zespolic dwa główne, dotychczas istniejące nurty kaulizmu: związaną z kultem męskich bóstw i pośrednich istot nadnaturalnych (siddhów) oraz przekazem tekstowym *Siddha Kaula* ze skoncentrowaną na żeńskich pośrednich istotach nadnaturalnych (joginiach) i bóstwach, opartą na przekazie oralnym *Yoginī Kaula*. Zob. A. Sanderson, *Śaivism and Tantric Traditions* [w:] *The World's Religion*, S. Sutherland (ed.), London 1988, s. 660–704.

¹⁷ Mateczki (*Mātrkā*) tutaj rozumiemy jako grupę żeńskich bóstw klanowych.

¹⁸ Pierwiastek pojmowany jako żeński w polaryzacji (acz przy źródłowej tożsamości) do męskiego Bhairawy, określanego wówczas jako *Akula*.

¹⁹ Przyporządkowanie do klanu odbywało się na podstawie wyników intuicyjnego rzucenia kwiatu na mandalę.

²⁰ A. Sanderson, *op.cit.*, s. 679.

Oralny przekaz w Yoginīkaula, podobnie jak większość procesów i symboli odnoszących się do rytuałów tej szkoły, rozumieć można na wiele sposobów, w tym także w kategoriach seksualno-fizjologicznych. Klanowy fluid (*kuladravyam*), zwany też przekazem (*ājñā*), na poziomie fizjologicznym manifestuje się jako kobiece wydzieliny pochwowe (*yonitattva*), często w znaczeniu krwi miesięcznej. Zgodnie z wierzeniami kaulów mężczyźni, w przeciwieństwie do jogiń i ich odpowiedników w wymiarze ludzkim – kobiet, nie są obdarzeni płynną esencją bóstwa naturalnie. Stąd konieczność udziału w rytuale kobiety przekazującej moc²¹. Fluid (*dravyam*) stanowi tutaj główną substancję transformującą. Rytualne spijanie płynnej esencji jogini oznacza włączenie do klanu. Z czasem ta seksualna praktyka zyska ugruntowanie w teoriach metafizycznych i ściśle z nimi sprzęgniętej spekulacji estetycznej. Szczególnie złożone, wielopoziomowe homologizacje charakteryzujące myśl tantryczną powodują, że terminy takie, jak np. *bindu* (kropla), *bīja* (nasienie) czy *yoni* (łono) można odczytywać zarówno jako odnoszące się do praktyk seksualnych, jak i fizjologii mistycznej, kosmologii, sakralnej geografii etc.

Pierwowzorów postaci jogiń szuka się pośród upiornych Mateczek (*Mātrkā*) i grahiń (*grahaṇī*) porywających niemowlęta, a także na wpół demonicznych driad (jak szynie czy podobne *vṛddhikā* i *vṛkṣaskā*), nagiń i niebiańskich nimf apsaras. Najbliższe pokrewieństwo łączy joginie z dakiniami (nazwa oznacza „hałaśliwe” lub „łatające”), znanymi przede wszystkim z tradycji buddyjskiej i dżajnijskiej. Niekiedy określenia „jogini” i „dakini” bywają stosowane zamiennie. Przed pojawieniem się jogiń w literaturze tantrycznej²², pierwsze wzmianki o nich w formie, w jakiej pojawiają się później w wierzeniach kaulów, znaleźć można w Agni Puranie (VI wiek n.e.). Wcześniej określenie „jogini” występuje na przykład w *Harivaṃśa*, wisnuickim suplemencie do Mahabharaty. Stanowi ono tutaj jeden z epitetów Bogini²³.

W literaturze tantrycznej joginie rozumiane są najczęściej jako grupa potężnych, często wojowniczych i niebezpiecznych, półboskich postaci, stanowiących orszak groźnych wcieleń Bogini lub Śiwy-Bhairawy. Joginie to także partnerki w praktykach rytualnych, pojmowane jako reprezentantki żeńskich istot bezcielesnych w wymiarze ludzkim (materialnym). W metafizyce mogą stanowić hipostazy energii kosmicznych. Najczęściej mówi się o grupie sześćdziesięciu czterech jogiń, co być może wiąże się między innymi ze szczególnym znaczeniem liczby osiem ($8 \times 8 = 64$) w systemach metafizycznych śaktaśajwa²⁴. Joginie charakteryzuje zdolność latania (epitet jednej z grup jogiń to „unoszące się w powietrzu” – *khecari*). Często przybierają one formy teriomorficzne (obok antropomorficznych i hybrydalnych). Typowe są dla jogiń formy awialne, a także dendroidalne. Jedną z charakterystycznych dla jogiń

²¹ Zwanej „Posłanniczką” (*dūtī*).

²² Informacje o joginiach w tradycji tantrycznej podają przede wszystkim: wspomniana *Kaulajñānānirṇaya* (pochodząca z około IX–X w. n.e.); *Jayadrathayāmala*; *Brahmayāmala*; *Tantrasadbhāva*; *Mālinīvijayottara*; *Netra Tantra*; *Svachandabhairava*, *Kubjikāmata* oraz późniejsze, datowane na XIII–XIV stulecie *Kulārṇava Tantra*, *Rudrayāmala*, *Śāradātilaka*. Główne źródła z wieków XVI i XVII to *Yoni Tantra*, *Kaulāvalinirṇaya* i słynna *Tantrasāra* Krisznanady.

²³ Obok epitetów, takich jak Mahadewi, Kali itp. Zob. N.N. Bhattacharyya, *History of the Śākta Religion*, Delhi 1974, s. 57.

²⁴ Obok dwójki, trójki, piątki i dwunastki oraz ich kombinacji.

form teriomorficznych jest szakal (*śivā*). Joginie zwykle grupują się w koła (*cakra*). Przebywają w miejscach kremacji zwłok. Ikonograficzną ciekawostką jest szczególna rzadkość, jeśli nie całkowity brak przedstawień jogiń praktykujących jogę²⁵. Często ukazują się je natomiast z instrumentami muzycznymi, szczególnie dzwonekami i bębnami. Przysmakiem jogiń jest mięso, w szczególności ludzkie, a także określone części ciała (np. szpik, skóra) oraz wydzieliny, zwłaszcza fluidy seksualne. Żarłoczność, mięsożerność i pozbawianie mężczyzn sił życiowych wraz z nasieniem, wszystko to stanowi szczególnie uderzającą cechę wspólną kompleksu jogini i jakszini²⁶. W warstwie rytualno-mitycznej joginie kojarzone są przede wszystkim z procesem zdobywania przez adepta mocy poprzez samoofiara. Poszczególne zdolności nadnaturalne (*siddhi*) zyskuje się dzięki transakcji z joginiami. Adept przywołuje je za pomocą stosownego rytuału i karmi swym ciałem (krwią, nasieniem, czasem mieszaniną zawierającą kał, urynę, krew i alkohol²⁷). Z kolei w przypadkach, gdy rytuał nie wiąże się z taką transakcją, często sama pomyślna konkluzja cyklu obrzędów prowadzi do zjawienia się jogiń²⁸ lub innych, zbliżonych żeńskich istot nadnaturalnych²⁹.

Tantrasāra, opisując sposoby oddawania rytualnej czci najważniejszej z jogiń – *Surasundarī* – wspomina o możliwości wielbienia jej jako matki, siostry lub małżonki³⁰.

We współczesnym folklorze joginie utożsamia się z bardzo niebezpiecznymi, złośliwymi demoniami.

Nawet tak pobieżne wprowadzenie jak powyższe jednoznacznie wskazuje na ekstatyczny charakter kultu jogiń. Pojawiają się tu klasyczne elementy kompleksu szamańskiego, takie jak między innymi lot, przemiana w zwierzęta³¹, zdobywanie mocy i wiedzy dzięki mieszkańcom zaświatów (duchom zmarłych)³², a także rytualne zastosowanie substancji odurzających. Obok nich występuje typowy inicjacyjny scenariusz, obejmujący śmierć-dekompozycję (poprzez pożarcie bądź rozszarpanie) i rekonstrukcję-odrodzenie w doskonalszej formie³³. Nie brakuje również zagadnień

²⁵ Tradycyjnie jogini stanowi żeńską formę od *jogin*, czyli „praktykujący jogę”.

²⁶ Innym przykładem strukturalnego podobieństwa obu kompleksów są rytuały tantryczne skierowane do jaksziń, pozostające w bardzo bliskim podobieństwie do rytuałów związanych z kultem jogiń. Przykład takiego rytuału można znaleźć między innymi w *Brahmayāma*.

²⁷ Taką mieszankę zaleca np. *Kubjikāmata*.

²⁸ Przykład takiego rytuału podaje m.in. *Kālī Tantra*.

²⁹ Takich jak śakinie, mohinie, jakszynie, niekiedy zaś jedna z Bogiń, najczęściej spośród dziesięciu Bogiń Mądrości (*Mahāvīdyā*).

³⁰ Wielbiona jako matka, chroni adepta i obdarowuje dobrami. Czczona jako siostra, troszczy się jak siostra i dostarcza adeptowi m.in. boskich kochanek. Honorowana jako żona, umożliwia swobodne przemieszczanie się w obrębie trzech światów, zapewnia wiedzę i inne korzyści. Zob. S.C. Banerji, *Tantra in Bengal*, Delhi 1992, s. 161.

³¹ Zarówno jako zdolności samych jogiń, jak i te, które można dzięki ich łaskawości pozyskać.

³² Nawiązują do tego między innymi charakterystyczne dla tantrycznych nurtów śaktaśajwa praktyki z użyciem czaszek – pomocników, a także medytacje na cmentarzach i w miejscach kremacji zwłok, uważanych przez tradycyjnych Hindusów za nawiedzone. Na ten temat zob. J. McDaniel, *Interviews with a Tantric Kālī Priest: Feeding Skulls in the Town of Sacrifice* [w:] *Tantra in Practice*, D.G. White (ed.), Delhi 2001, s. 72–80.

³³ *Netra Tantra* opisuje pożarcie adepta przez joginię jako przekształcenie jego ciała (fizycznego bądź subtelnego) w doskonalsze. Pożarte ciało zostaje bowiem złożone z powrotem na wyższym poziomie bytu.

związanych z gorącem i ognistością³⁴. Pojawia się ponadto wątek związku (erotycznego, lub całkowicie sformalizowanego – małżeńskiego) z zaświatową istotą, stanowiącego źródło wiedzy i mocy. Charakteryzuje on nie tylko kultury plemienne subkontynentu indyjskiego³⁵, lecz także na przykład szamanizm Goldów i Jakutów³⁶.

Ekstaza rozumiana jako upojenie zajmuje poczesne miejsce w praktykach kaulów. Klasyczne przykłady to obecność wina wśród substratów słynnego rytuału Pięciu M³⁷ i cytowany przez licznych autorów fragment *Kulārṇava Tantra*, stwierdzający, że należy pić do upadłego, po czym wstawać i pić znowu³⁸. Na płaszczyźnie liryczno-mitologicznej uporeczywie powtarzają się w opisach bogiń tantrycznych określenia w rodzaju „o oczach czerwonych od wina”³⁹ czy „która pije wino *Kādambārī*”⁴⁰. Obok nich możemy powołać się także na współczesne echa. Bengalski śakta udzielający wywiadu dla June McDaniel stwierdza, że *tāntrika* to taki, co pije alkohol i pali *gañjika* (*cannabis indica*)⁴¹. Jeden ze świętych śaktów, imieniem *Vāmākṣepā* (żyjący w dziewiętnastowiecznym Bengalu), miał się oddawać codziennej konsumpcji wina i haszyszu⁴².

Jednym z przejawów hipersemantyzacji i sublimacji rytuału kaulów jest przedstawianie jogiń bądź to jako hipostaz myśli (w tej roli także *Mātrkā*), bądź też jako bóstw zmysłów (*karaneśvari*). Wówczas pozostawanie faworytem jogiń rozumiane jest jako wyzwalające opanowanie zmysłów. Stąd niedaleko do teorii estetycznych, takich jak koncepcja komentującego dzieła Abhinawagupty Dżajarathy (*Jayaratha*). W szczególnie intensywnym doświadczeniu estetycznym (*camatkāra* – zachwyty, który można również tłumaczyć jako ekstazę) widzi on potencjał umożliwiający otwarcie na doświadczenie mistyczne⁴³. Użycie określenia *camatkāra* w znaczeniu jogicznej

³⁴ Rozgrzanie (rozżarzenie) i gorąco tradycyjnie łączone są w Indiach z mocą, jak również z erotyzmem i pożeraniem (zob. W.D. O’Flaherty, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973). Pobudzona seksualnie, potencjalnie płodna młoda kobieta jest klasyfikowana jako szczególnie gorąca. Kojarzona z kobietą i żeńskimi bóstwami czerwień, a także krew miesięczna w takiej termicznej taksonomii również należą do zbioru szczególnie gorących.

³⁵ Takie jak Saorowie z Orissy czy Dorowie z Andhra Pradeś. Zob. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994, s. 416–422; M. Wierciński, *Religijne funkcje kobiet w społecznościach plemiennych Indii i w hinduizmie popularnym* [w:] *Wizerunki kobiety w kulturze Indii*, M. Jakubczak (red.), Kraków 2005, s. 53–92.

³⁶ M. Eliade, *op.cit.*, s. 82–92.

³⁷ Rytuał Pięciu M (*pañcatattva*) polega na ceremonialnym zastosowaniu zjednoczenia seksualnego, mudry (różnie identyfikowanej przez odmiennych badaczy), ryby i mięsa.

³⁸ J. Woodroffe domaga się czysto symbolicznej interpretacji tego fragmentu. Zob. J. Woodroffe, *The Principles of Tantra*, Madras 1978, s. CVII–CVIII.

³⁹ Tak *Tantrasāra* opisuje boginię *Bhairavī*. A. Avalon [J. Woodroffe]; E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, Madras 1952, s. 26.

⁴⁰ Apostrofa do bogini *Ādyakālī* z późnego dzieła *Mahānirvāṇa Tantra*. *Ibidem*, s. 44.

⁴¹ J. McDaniel, *op.cit.*, s. 78.

⁴² Podczas inicjacji tantrycznej miały mu towarzyszyć dakinie i joginie. Był obdarzony licznymi *siddhi*, w tym zdolnością postrzegania tych istot. Zob. J. McDaniel, *The Madness of the Saints. Ecstatic Religion in Bengal*, Chicago 1989, s. 127–133.

⁴³ M. Sacha-Piekło, *Doświadczenie mistyczne w tradycji tantryzmu hinduskiego* [w:] *Między wiarą a gnozą*, M. Jakubczak i M. Sacha-Piekło (red.), Kraków 2003, s. 170–172; M. Sacha, *Gniewne oblicze Kali. Mit, ikonografia, rytuał*, „Studia Religiołoga” 38, 2005, s. 96–97.

i estetycznej ekstazy pojawia się również w komentarzach do Śiwasutr (*Śivasūtra*) – utworu stanowiącego podwaliny niedualistycznego śiwaizmu kaszmirskiego⁴⁴.

Ekstaza pojmowana w kategoriach wyjścia poza ciało również przenika praktyki omawianej przez nas tradycji, szczególnie w zakresie jogi i transgresywnego etosu. Tantryczny adept niestrudzenie dąży do przekroczenia własnej kondycji cielesnej. Przebudowa i udoskonalanie ciała zachodzi zarówno na poziomie materialnym, jak i w wielu płaszczyznach subtelnym. Przekroczenie cielesności ma tutaj wymiar totalny – transcenduje się nie tylko porządek cielesny, ale i moralny, społeczny, kosmiczny. Dąży się do wykroczenia poza dharma⁴⁵, by przebić się ku absolutnej wolności (*svāntarya*) cechującej Ostateczną Zasadę Rzeczywistości. Stąd nurty tantryczne takie jak szkoły kaulów nazywa się często inwersywnymi (*prāvṛtti*).

Ekstaza jako stan obłąkania przejawia się tu na trzy zasadnicze sposoby. Pierwszym jest obłąkanie jako skutek błędnego przeprowadzenia niebezpiecznego rytuału bądź też *signum* niedojrzałości czy słabości adepta⁴⁶. Kolejnym – stan religijnego szaleństwa (*pāgal bhāva*) w jodze kundalini – owoc doświadczenia kropel błogości poznania Brahmy (*brahmajñāna*) spływających z lotosu umysłu⁴⁷. Trzeci sposób przejawiania się ekstatycznego obłąkania wiąże się z określeniem *divyomāda* („szalony dla Bogini”). Termin ten spopularyzowała bengalska poezja XVIII i XIX wieku, związana z śaktycznym kultem dewocyjnym (*bhakti*). Stanie się *divyomāda* traktowane jest jako przejaw łaski Bogini. Ten rodzaj szaleństwa, choć relatywnie współczesny, nawiązuje do wcześniejszej tradycji, pijanych winem błogości lub lotosowym miodem jogini, oświeconych i „szalonych” (*pāgal*) bengalskich sahadżików. Różne szkoły tantrycznych sahadżików pozostawały w polu silnego wzajemnego oddziaływania z doktryną kaulów⁴⁸.

Na zakończenie jeszcze kilka słów na temat ekstazy jako owładnięcia w systemie kaulów. Zgodnie ze współczesnym folklorem indyjskim, różnica pomiędzy szamanem plemiennym⁴⁹ a tantrycznym czarownikiem-uzdrowicielem (*tāntrika*) polega głównie na tym, że szaman podczas rytuałów wciela istoty zaświatowe, oddaje się im we władanie, podczas gdy *tāntrika* kontroluje je niejako „z zewnątrz”. Dokonuje tego za pomocą mantr i dzięki wsparciu bóstw tantrycznych (np. Bhairawy)⁵⁰. Niemniej jednak, we wspomnianym wcześniej inicjacyjnym rytuale kaulów, polegającym na ciśnięciu kwiatu na mandalę w celu wyznaczenia klanu bogini, do którego adept jest przyporządkowany, nowicjusz rzuca w stanie owładnięcia (*āveśa*), gdyż wynik nie może być przypadkowy⁵¹.

⁴⁴ Komentarze Kszemaradży i Bhaskary do sutr III.11 i I.16–17.

⁴⁵ Na temat potencjału semantycznego tego terminu zobacz M. Kudelska, *Karman i dharma*, Kraków 2003.

⁴⁶ Jest to częsty niepożądany skutek uboczny praktykowania rytuału tantrycznego z udziałem zwłok (*śavasādhanā*).

⁴⁷ J. McDaniel, *The Madness...*, s. 90.

⁴⁸ Zob. R. Czyżykowski, *Droga do doskonałości w tradycji Ćaitanji. Wybrane aspekty praktyki religijnej w wiznizmie bengalskim*, Kraków 2004, s. 63–83.

⁴⁹ Takim jak np. *bhōpa* z zachodnich Indii.

⁵⁰ D.G. White, *op.cit.*, s. 266.

⁵¹ A. Sanderson, *op.cit.*, s. 679.

Cytat z *Kālīkula* Tantry pojawiający się w *Tantrāloka* głosi, że istoty bezcielesne – siddhowie i joginie – podczas rytuałów erotycznych igrają z sobą nawzajem poprzez ciała biorących udział w rytuale⁵². Pozostaje on w korespondencji z demonicznym rodowodem jogiń, gdyż owładnięcia stanowią w tradycji ludowej specjalność jaksziń i grahiń. Zarazem zaś znajduje uzasadnienie w metafizyce niedualistycznych nurtów śaktycznych. Zgodnie z nią, zarówno ludzie, jak i siddhowie, joginie czy bóstwa, stanowią ułożone hierarchicznie wyznaczniki spektrum stanów świadomości, pozostając w istocie przejawami jednej i tej samej Ostatecznej Rzeczywistości (Kula). W kontekście transu i owładnięcia warto dodać, że rozpuszczone włosy u kobiety – charakterystyczna cecha ikonograficzna jogiń – w wymiarze ludzkim oznaczają gotowość do poddania się owładnięciu. Stan ów jest, zgodnie z tradycją południowo-azjatycką, szczególnie łatwy do osiągnięcia dla kobiety⁵³.

Warto zwrócić uwagę, że kompleks rytualno-mityczny jogini i jakszini⁵⁴ wykazuje znaczną liczbę zastanawiających podobieństw do postaci znanych z folkloru ludowego spoza obszaru Azji Południowej. Przywodzi na myśl rozmaite odmiany sukkubów, nawiedzających cmentarzyska i łoża niewinnych młodzieńców jak świat długi i szeroki. Niemało podobieństw łączy także joginię z nowożytną wiedźmą i naszymi rodzimymi boginkami, takimi jak feje, wily czy rusalki...

ECSTATIC ASPECTS OF THE CULT OF YOGINI IN KAULA TRADITIONS

Summary

In the scientific study of religion the concept of *ecstasy* is connected to many phenomena, among them Shaman initiation journeys, ritual intoxication, the state of possession, as well as erotic and aesthetic rapture. All of these are present in the ritual practice and beliefs of the Indian school *Yoginīkaula*, developing in the sphere of the tantric Shaktist-Shaivist (*śaktāśjva*) currents. The core of the ritual-mythical system of the Kaulas was the cult of the yogini – threatening goddesses bestowing disciples with knowledge and power.

Keywords: Goddess worship, Hinduism, Tantra, Shaivism, Shaktism

⁵² *Tantrāloka* 29.43.

⁵³ Zob. M. Wierciński, *op.cit.*

⁵⁴ Kompleks obejmuje aspekty likantropiczne, dzikie tany w kregach, napastowanie seksualne, niekiedy z rozszarpywaniem i pożeraniem włącznie, a także przypadki obdarowywania wybranka szczególnymi przedmiotami i uzdolnieniami magicznymi.