



Wzorce praktyki religijnej we wczesnej wadźrajanie i ich związek z buddyjską filozofią

Marek SZYMAŃSKI*

ABSTRACT

Patterns of religious practice in early Vajrayāna and their relationship to Buddhist philosophy: The development of religious practice in early tantric Buddhism is under consideration in the paper. Three successively arising patterns of religious practice are identified. All of them are expressed in Buddhist tantras, so only taken together they can give a picture of early Vajrayāna during the formative period. The oldest of the models developed from the rituals focused on spells recitation and elements of those rituals were included in each of three distinguished patterns. The hallmark of the the original pattern is striving for identification with visulized deity in order to change one' own body temporarily into a kind of container for deity's presence. It is believed that deity can miraculously affect participants of ritual or their surroundings in that way. The pattern of achieving gnosis through identification with the mandala overlord is based on the conviction that integration with some deity leads an adept to lasting transformation into buddha. Participation in the cognitive activity of deity is considered to be crucial aspect of identification with the visualised mandala overlord. The pattern of the manipulation of emotions includes sexual intercourse and other activities provoking strong emotions. Sexual ecstasy in the ritualistic context is believed to have cognitive aspect and to cause soteriological transformation of mind. Another element of the third pattern is the concept that the appropriate modification of life force moving in the human body can cause buddhahood. The second and third patterns appear to be originally related with philosophy of buddha nature.

KEYWORDS

tantric Buddhism; tantras; ritual; mantra; maṇḍala; visulisation; gnosis; emotions

* Dr hab., adiunkt, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. E-mail: marek.szymanski@mail.umcs.pl.

WSTĘP

Przedmiotem poniższych rozważań jest rozwój praktyki religijnej w indyjskiej wadźrajanie. Tekst stanowi próbę rekonstrukcji schematu, zgodnie z którym rozwijał się wczesny buddyizm tantryczny. Schemat sprowadza się do zestawienia trzech sukcesywnie wyłaniających się wzorców praktyki religijnej. Wszystkie te modele znalazły wyraz w tekstach nazwanych tantrami i tylko traktowane łącznie dają względnie adekwatny obraz wadźrajanie w okresie formacyjnym (do IX wieku po Chr). Identyfikacja trzech wzorców znajduje uzasadnienie w badaniach tekstów źródłowych oraz w analizie fenomenologicznej, która pozwala przyporządkować owe źródła trzem istotnie odmiennym podejściom do praktyki religijnej. Z uwagi na to, że wiele tantr stanowi teksty niejednorodne, może w nich znajdować wyraz więcej niż jeden wzorzec. Co więcej, każdy z wzorców kształtował się stopniowo i dlatego sposób rozumienia praktyki w określonych tantrach może odbiegać w pewnym stopniu od wyróżnionych modeli (należy je rozumieć jako typy empiryczne).

Celem autora nie była rekonstrukcja procesu kształtowania się poszczególnych modeli. Nie było nim również przedstawienie wyczerpującej charakterystyki rozpatrywanych postaci religijności. Skoncentrowano się na najważniejszych różnicach między wyróżnionymi sposobami rozumienia religijnej praktyki oraz na odmienności tych sposobów od starszych strategii funkcjonujących w mahajanie. Z uwagi na ograniczenia redakcyjne skupiono się na analizie rytuałów, które służą bezpośredniej realizacji autonomicznych celów. Odniesienia do natury i ewolucji obrzędów inicjacyjnych mają więc charakter okazjonalny.

Próba identyfikacji wzorców praktyki religijnej we wczesnej wadźrajanie jest przedsięwzięciem o charakterze syntetycznym i, jako taka, wymaga uwzględnienia dokonań innych badaczy. Trzydziesty schemat stanowi nawiązanie do starszych ustaleń, które jednak zostały poddane znaczącej modyfikacji (Matsunaga, 1980, za: De Jong, 1980: 92–96, 98–99). Wyróżnione modele będą nazywane wzorcem pierwotnym, wzorcem osiągnięcia gnozy za pomocą identyfikacji z władcą mandali i wzorcem manipulacji emocjami. Powstawały kolejno na drodze modyfikacji wzorca wcześniejszego. Wprowadzenie nowego modelu nie powodowało zaniku starszych (równocześnie funkcjonowały różne podejścia). Drugi i trzeci z wyróżnionych wzorców były przez ich zwolenników interpretowane gnostycznie. Interpretacja ta (niżej dokonano jej rekonstrukcji) ma filozoficznie wyrafinowany charakter i wydaje się zintegrowana z koncepcją tzw. natury buddy. Pozwala to uznać, że buddyjska tradycja filozoficzna odgrywa we wczesnej wadźrajanie ważną rolę pomimo nacisku na aktywność rytualną i praktykę medytacyjną.

WZORZEC PIERWOTNY

Koichi Shinohara wykazał, że wadźrajana wywodzi się z obrzędów skoncentrowanych na recytacji zaklęć i opisanych w tzw. dharani-sutrach (z których wiele zostało wtórnie uznanych za tantry)¹. Japoński badacz dokonał rekonstrukcji tego procesu (Shinohara, 2014). Pierwszy (najstarszy) z wyróżnionych wzorców praktyki religijnej został wypreparowany z owej rekonstrukcji tak, by sprowadzić do wspólnego mianownika podejścia do pewnego stopnia odmienne, a zarazem by przeciwstawić go rytuałom mahajanistycznym, które podobnie jak on znalazły wyraz w dharani-sutrach².

Wzorec pierwotny stanowi szczególny wariant aktywności rytualnej, której celem jest uobecnienie w przestrzeni rytualnej określonego bóstwa albo wielu bóstw, aby skłonić je do określonej, cudownej aktywności (słowo „bóstwo” oznacza tu buddę, bodhisattwę lub inną istotę nadprzyrodzoną). Obrzędy owe posiadają następujące cechy:

1. Do istotnych elementów działań rytualnych należą recytacja zaklęć (*mantra*, *dhāraṇī*), wykonywanie odpowiednich gestów (*mudrā*) oraz złożenie bóstwom ofiar, między innymi przez spalenie darów (*homa*)³.

¹ Dharani-sutry to obszerna klasa buddyjskich tekstów wytworzonych w III–VIII wieku po Chr. w obrębie zróżnicowanego ruchu, który można uznać za kulminację znacznie starszego zainteresowania buddystów magią (Hidas, 2015: 129–137). Ruch ten wyróżniał się śmiałym czerpaniem z zasobów magii niebuddyjskiej, akceptacją czarnej magii oraz przyznaniem zbawczej funkcji rytuałom magicznej proveniencji. Uczestnicy obrzędów opisanych w dharani-sutrach dążyli do uobecnienia nadprzyrodzonych istot i wykorzystania ich cudownej mocy za pomocą bogatej palety środków, która obejmowała między innymi działania oczyszczające, specjalne gesty, ofiary, wizerunki przywoływanych istot, graficzne schematy panteonu, wizualizacje, akty konsekracji osób biorących udział w rytuale. Za instrument podstawowy uznawano recytację zaklęć (*dhāraṇī*) traktowanych jako nośnik mocy, której właściwym dysponentem jest pewien budda, bodhisattwa czy inna istota nadprzyrodzona.

² Shinohara wiele uwagi poświęcił porządkom rytualnym, które nie zawierają wszystkich składników wzorca pierwotnego. Odwołanie się do analiz tego rodzaju jest zasadne, gdyż rozpatrywany model wchłoniął komponenty innych strategii rytualnych znanych z dharani-sutr.

³ Sposób rozumienia zaklęć w rytuałach opisanych w dharani-sutrach uległ zmianie (Shinohara, 2014: XV, 3, 27, 44–45, 99). W punkcie wyjścia przyjmowano, że skuteczność wszelkich zaklęć jest rezultatem cudownej aktywności Buddy Śakjamuniego lub siedmiu buddów przeszłości. Z czasem poszczególne dharani zostały przyporządkowane rozmaitym bóstwom. Związek ten opierał się na przypisaniu pewnemu bóstwu funkcji ujawnienia danej formuły lub na utożsamieniu skuteczności formuły z aktywnością określonego bóstwa. Początkowo uznawano, że gwarantem skuteczności recytacji zaklęcia jest spontaniczna wizja właściwej istoty nadprzyrodzonej (interpretowana jako realna obecność tej istoty). Później mantrę recytowano przed wizerunkiem bóstwa z nią związanego (oczekując, że wizerunek cudownie ożyje). Rozwój rytuałów znanych z dharani-sutr polegał między innymi na związaniu poszczególnych faz rytuału (na przykład ofiarowanie kwiatów, złożenie w darze pokarmu, palenie kadzidła) z użyciem różnych zaklęć. Wprowadzono skrócone wersje zaklęć podstawowych. Poszczególnym mantrą przyporządkowano odpowiednie sposoby ułożenia dłoni (*mudry*). Różne zaklęcia i *mudry*

2. Cel rytuału ma charakter doczesny (sukces, zdrowie itp.), a czasem so-teriologiczny. Jego osiągnięcie zawsze rozumiano jako rezultat aktywności uobecnionego bóstwa⁴.

3. Od osoby kierującej rytuałem wymagano specjalnych kwalifikacji. Warunkiem ich uzyskania było przejście rytualnej inicjacji. W takich obrzędach inicjacyjnych dążono do uobecnienia całego panteonu, a nie tylko jednego bóstwa. Wymagało to przydzielenia każdej z przywoływanych postaci określonego miejsca w przestrzeni rytualnej. Takie są początki mandali rozumianej jako diagram, który przedstawia społeczność bóstw (Shinohara, 2014: XVI, 64–68, 195).

4. Ważnym składnikiem rytuałów jest wizualizacja bóstw (mistrz rytuału w sposób metodyczny wyobrażał sobie ich obecność w miejscu odprawiania obrzędu). Stabilne i intensywne wyobrażenia traktowano jak akty percepcji i uznawano za świadectwo skuteczności praktyki obrzędowych (Shinohara, 2014: XIII–XIV, 201–204). Nacisk na wizualizację prowadził do osłabienia roli materialnych wizerunków bóstw (posągów czy malowideł, które — jako rzekomo nawiedzane przez istoty nadprzyrodzone — stały się głównym punktem odniesienia we wcześniejszej fazie rozwoju rytuałów znanych z dharani-sutr) (Shinohara, 2014: XV–XVI, 23–27, 53–54, 107)⁵.

5. Dążono do pełnej identyfikacji z zapraszającym i wizualizowanym bóstwem. Wyobrażano sobie własną osobę jako tożsamą z ową nadprzyrodzoną istotą lub wykorzystywano środki transformacji pozostające w rozumianej metonimicznie relacji z bóstwem (między innymi mantry i mudry). Dzięki takiej identyfikacji ciało uczestnika rytuału miało się stać „naczyniem”, za pośrednictwem którego bóstwo pojawia się w przestrzeni rytualnej. Wizualizujący stawał się odpowiednikiem nawiedzonego wizerunku (interioryzował bóstwo), a jego rzekoma przemiana stanowiła gwarancję skuteczności obrzędu. Przemianę rozumiano jako tymczasową i instrumentalną (Shinohara, 2014: XIII–XIV, 171–172, 178–180). Wydaje się ona odpowiadać rytualnemu nawiedzeniu znanemu z innych religii⁶.

traktowano jako środki ukierunkowujące działanie głównej dharani ku realizacji określonych celów. Sprecyzowane sekwencje mantr i mudr strukturalizowały skomplikowane porządki rytualne. Można wyróżnić mantry i mudry, które miały generować określone rezultaty, oraz takie, które jako elementy serii wyznaczały etapy ceremonii.

⁴ W punkcie wyjścia celem rytuałów opisywanych w dharani-sutrach były konkretne korzyści o charakterze doczesnym. Szybko jednak zaczęto brać pod uwagę cele religijne, takie jak anihilacja wszelkich karmicznych win, uwolnienie od narodzin w trzech niższych dziedzinach świata, cztery owoce ścieżki śramanów, zaawansowane stany medytacyjne (*samādhi*), narodziny w krainie buddy czy osiągnięcie stanu buddy (Shinohara, 2014: XV, 10–11, 13, 44, 98, 194–195).

⁵ Shinohara sądzi (Shinohara, 2014: 36), że czynniki osłabiające rolę wizerunków trafiały na podatny grunt z uwagi na strukturalną niekompatybilność kultu podobizny (trwałej i niezależnej od woli osoby odprawiającej obrzęd) oraz liturgicznego schematu, w którym bóstwo jest kontrolowane (zapraszane i odsyłane).

⁶ Cechy ujęte w punktach 1–4 przysługują również takim porządkom rytualnym opisanym w dharani-sutrach, które nie posiadają cechy wskazanej w punkcie 5. Zgodnie z proponowanym

We wzorcu pierwotnym można widzieć zwieńczenie długiego procesu rozwoju buddyjskiej magii (tradycyjnie wykorzystującej zaklęcia i dążącej do pozyskania przychylności istot nadprzyrodzonych za pomocą darów) (van Schaik, 2020: 43–61, 64–74). Ofiary ogniowe, obrzędy inicjacyjne i rozmaite techniki magiczne zostały zapożyczone z tradycji niebuddyjskich. Jeśli chodzi o zastosowanie technik wizualizacyjnych, to zapewne uwzględnić należy wpływ popularnej w mahajanie praktyki *buddha-anusmṛti*, która polega na wizualizowaniu buddów (Williams, 2001: 263–267). Trudno wykluczyć, że inspiracją dla identyfikacji z (wizualizowaną) postacią były niebuddyjskie obrzędy kulminujące w aktach nawiedzenia przez bóstwo czy ducha. Związki wzorca pierwotnego z buddyjską tradycją filozoficzną (z ontologią lub etyką mahajany) wydają się sprowadzać do ewentualnych odniesień werbalnych, które mają charakter deklaracyjny, są odrębne względem głównej części rytuału i pełnią funkcję legitymizacyjną.

WZORZEC OSIĄGANIA GNOZY ZA POMOCĄ IDENTYFIKACJI Z WŁADCĄ MANDALI

Wzorzec osiągnięcia gnozy za pomocą identyfikacji z władcą mandali ukształtował się w drugiej połowie VII wieku. Znalazł wyraz w tak wpływowych tantrach, jak *Mahā-vairocana-abhisambodhi* i *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha*. Można w nim widzieć rezultat reinterpretacji wzorca pierwotnego w kategoriach soteriologicznych mahajany, co było związane z przekonaniem, że skuteczny obrzęd kulminuje w uzyskaniu przez jego uczestników gnozy (zbawczej wiedzy). Oto charakterystyczne cechy nowego modelu praktyki religijnej:

1. Zgodnie z założeniem, które leży u fundamentów nowego wzorca, praktyka religijna może spowodować trwałą przemianę uczestnika w bóstwo, czyli osiągnięcie stanu buddy⁷. W porównaniu z wzorcem pierwotnym nowe

tu podejściem porządku owe mogą być uznane za tantryczne tylko na zasadzie ich wyraźnego zbliżania się do wzorca pierwotnego. Precyzyjne wyznaczenie granicy między mahajaną w wersji znanej z dharani-sutr a buddyzmem tantrycznym jest krokiem problematycznym z uwagi na wielostopniowy i wielonurtowy charakter przemian, jakim podlegała buddyjska religijność skoncentrowana na recytacji zaklęć. Zdaniem Shinohary ową granicę należy utożsamiać nie z wprowadzeniem określonych zachowań czy wierzeń, ale z pojawieniem się przekonania o formacyjnej oryginalności. Japoński badacz widzi w tym przekonaniu rezultat operowania diagramem całego (uobecnianego w przestrzeni rytualnej) panteonu, co wymagało refleksyjnego usystematyzowania wierzeń (Shinohara, 2014: 36). W niniejszym tekście zaproponowano podejście ejdetyczne (ukierunkowane na uchwycenie różnic istotnych), przyjmując, że to dążenie do identyfikacji z pewną istotą nadprzyrodzoną konstytuuje (w kontekście działań rytualnych charakterystycznych dla dharani-sutr) nowy, wychodzący poza paradygmat mahajany typ praktyki religijnej. Dążenie to stanowi element wszystkich wyróżnionych wzorców praktyki religijnej we wczesnej wadźrajanie.

⁷W tym kontekście termin „bóstwo” oznacza wyłącznie postaci, które osiągnęły stan „przebudzenia” przypisywany buddom.

są tu zarówno wiara w trwałość przemiany, jak i przekonanie o bezpośredniej zależności soteriologicznego celu od aktywności uczestnika obrzędu. Transformacja w bóstwo stała się ostatecznym celem praktyki (przestała być środkiem służącym realizacji innych zamierzeń). Ma do niego prowadzić zniesienie poczucia odrębności własnej osoby względem wizualizowanej istoty nadprzyrodzonej (Hodge, 2003: 37–38). Bóstwo należy wyobrażać sobie metodycznie jako obiekt zewnętrzny względem ciała adepta lub zlokalizowany w jego obrębie. Za niezbędny kontekst skutecznej wizualizacji uznawano nadal aktywność rytualną (wymagającą inicjacji oraz obejmującą zaklęcia i mudry, oczyszczenia i ofiary).

Jeden ze schematów wizualizacji wykorzystywanych w tzw. tantrach jogi obejmuje cztery etapy:

- wizualizowanie fizycznej postaci bóstwa oraz integracja z nim własnej osoby (dzięki mantrom, mudrom lub imaginacji zespolenia);
- wizualizowanie we własnym sercu (reprezentującym własną osobę) księżycowego dysku, na szczycie którego umieszczone są litery mantry (co reprezentuje bóstwo);
- wizualizowanie posiadania przez adepta boskich ozdób i atrybutów (symbolizują one cechy umysłu buddy);
- wizualizowanie własnej osoby jako boskiego adresata czynności kultowych.

Trzy pierwsze etapy odpowiadają kolejnym płaszczyznom integracji z bóstwem (ciało, mowa, myśl), zgodnie z tradycyjnym schematem głównych aspektów egzystencji buddy. Na etapie czwartym zachodzić ma pełna integracja (Dalton, 2004: 6).

2. W trakcie rytuału adept ma osiągnąć pełną integrację z określoną, wizualizowaną postacią panteonu. Po zakończeniu obrzędu zachowuje jednak wyłącznie te cechy bóstwa, które są soteriologicznie istotne⁸. Adept dąży do pełnej identyfikacji z konkretnym bóstwem w kontekście rytualnym, by przejąć te jego własności, które decydują o uprzywilejowanym statusie. Konkretna nadprzyrodzona postać jest więc traktowana jako egzemplifikacja stanu buddy i model zbawczej transformacji adepta. W metodzie, która polega na integracji z określonym wizualizowanym buddą, można widzieć próbę zestrojenia sposobu funkcjonowania własnego umysłu z boskim wzorcem. Nie wyklucza to jednak wiary w realną obecność danej istoty nadprzyrodzonej w przestrzeni rytualnej oraz w aktywność bóstwa, która uzupełnia wysiłek adepta.

3. Rytuały zostały nasycone treściami mahajanistycznej soteriologii w większym niż we wzorcu pierwotnym stopniu. Różne elementy obrzędu są uznawane za symbole doktrynalnych kategorii mahajany, co zapewnia tym pojęciom pozycję tematów obecnych w polu świadomości osób wykonujących

⁸ Według jednego z kanonicznych tekstów sarwastiwady to właśnie wizualizowanie określonego buddy i kontemplowanie jego własności prowadzą bezpośrednio do osiągnięcia stanu buddy (Harrison, 1978: 37–38). W tym przypadku nie ma jednak identyfikacji z wizualizowanym buddą.

czynności rytualne. Wizualizowane obrazy uwzględniają symbole pustki (*śūnyatā*). Co więcej, praktyka obejmuje odrębne, poprzedzające identyfikację z bóstwem, akty medytacji poświęcone pustce (*Mahā-vairocana-abhisambodhi Tantra* VIII), a także rozwijanie przez adepta altruistycznej motywacji (*Mahā-vairocana-abhisambodhi Tantra* VI.24–28). Wszystko to pozwala kształtować przeżycia uczestników rytuałów w duchu buddyjskiej tradycji oraz legitymizować nowatorskie techniki jako pełnoprawne metody osiągnięcia stanu buddy. Umożliwia wiarę, że dzięki zrytualizowanej wizualizacji adept osiąga cnoty poznawcze i moralne, które w tradycji mahajany uznawano za soteriologicznie kluczowe⁹.

4. Za najważniejszy aspekt identyfikacji z bóstwem jest uznawany udział w aktywności poznawczej charakterystycznej dla buddów (*Mahā-vairocana-abhisambodhi Tantra* XVIII.6–8). W filozofii mahajany taka aktywność jest utożsamiana z bezpośrednim poznaniem pustki i uznawana za czynnik zbawczy. Zgodnie z tym podejściem w rozpatrywanym wzorcu praktyki religijnej mamy do czynienia z gnostyczną interpretacją stanu, który polega na zaniku poczucia odrębności uczestnika rytuału względem wizualizowanego bóstwa. Przyjmuje się, że adept (dzięki uczestnictwu w naturze bóstwa) w sposób bezpośredni poznaje wtedy pustkę oraz że zachowuje zdolność takiego spostrzegania po zakończeniu identyfikacji z określonym bóstwem (co jest równoznaczne z osiągnięciem stanu buddy). Na zbawczą funkcję integracji z bóstwem można spojrzeć również z innej strony. Przypisanie funkcji zbawczej takiemu stanowi psychicznemu, w którym zanika poczucie dotychczasowej tożsamości i odrębności adepta, staje się w perspektywie buddyjskiej przekonujące dzięki uznaniu owego poczucia za przejaw wiary w substancjalny status własnej osoby. Wiara taka uznawana jest bowiem w buddyzmie za fundamentalny błąd, który odpowiada za cierpienie we wszelkich postaciach.

5. W rozpatrywanym wzorcu wykorzystywana jest sekwencja aktów wizualizacji. Jej punktem kulminacyjnym jest imaginowanie sobie całej społeczności bóstw zgodnie z określonym schematem. Adept identyfikuje się z centralnym bóstwem (władcą) mandali. Bóstwu temu przyznawana jest jednak rola źródła całej mandali oraz status czynnika, który przenika tę mandalę. Dzięki temu adept, identyfikując się z jej bóstwem centralnym, może zarazem utożsamiać się z pozostałymi postaciami. To podejście jest wynoszone do rangi spostrzegania wymiaru fundamentalnej jedności (tj. pustki) w wielości form. Co więcej, podporządkowane bóstwa mandali są rozumiane jako całkowicie zależne w swej egzystencji od ich władcy. Opisany sposób porządkowania pola świadomości jest przez zwolenników rozpatrywanego wzorca uznawany za charakterystyczny

⁹ Kategorie mahajanistycznej soteriologii były uwzględniane również w rytuałach opisanych w dharani-sutrach. Tworzyły sztafaż mający zapewnić praktykom ortodoksyjny charakter. Uczynienie takiego konglomeratu integralną całością stało się możliwe dzięki zinterpretowaniu go w duchu gnostycznym.

dla buddów i stanowi model funkcjonowania umysłu adepta po zakończeniu rytuału (*Mahā-vairocana-abhisambodhi Tantra* I.28).

6. Cecha scharakteryzowana w poprzednim ustępie wydaje się związana z akceptacją filozoficznej koncepcji natury buddy. Autorzy tantr *Mahāvairocana-abhisambodhi* i *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha* przyjmowali, że istnieje wieczna, wszechprzenikająca, nieosobowa i nieskalana świadomość, tradycyjnie nazywana „naturą buddy” (*Mahā-vairocana-abhisambodhi Tantra* I.24–26, VI.1–6; De Jong, 1980: 98; Hodge, 2003: 30–32; Weinberger, 2003: 175–177)¹⁰. Ma ona stanowić czynnik umożliwiający manifestację wszelkich zjawisk i ukryte jądro każdego umysłu. To właśnie ją uznawano za desygnat słowa „pustka”. Ujawnieniu się owej świadomości w obrębie indywidualnego umysłu przypisywano funkcję zbawczą. Władca mandali jest uosobieniem natury buddy. Pozostałe postaci mandali reprezentują złożoną strukturę uniwersum. Wizualizacja mandali i identyfikacja z jej władcą mają generować percepcję natury buddy w jej relacji do świata. Stan buddy w jego wymiarze kognitywnym ma polegać na ujawnianiu się absolutnej świadomości równocześnie z manifestacją rozmaitych przedmiotów. Te ostatnie mają być teraz traktowane jako nierzeczywiste (*Mahā-vairocana-abhisambodhi Tantra* XXVIII.4–5).

Odniesienia do natury buddy bywały bardzo rozbudowane, co pozwalało uwiarygodnić przekonanie, że wizualizacja bóstw w kontekście rytualnym generuje doświadczenie, które ową naturę ujawnia. I tak tantra *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha* zaleca sekwencję aktów wizualizacji, których przedmiotem jest kolejno: książkowy dysk we własnym sercu (symbol natury buddy jako jądra własnej osoby), wadźra (naładowana religijnymi konotacjami reprezentacja natury buddy) w owym dysku, wadźra jako substrat wszystkich buddów oraz mandala z buddą Wairocaną w centrum (*Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha*, 1981: 8–9; Chandra & Snellgrove, 1981: 15–16; Kwon, 2002: 48–52). Na ostatnim etapie wizualizacji powinno całkowicie zaniknąć poczucie odrębności własnej osoby względem bóstwa centralnego, które konstytuuje i przenika całą mandalę.

Nacisk na wizualizację w kontekście rytualnym i na dążenie do zaniku poczucia własnej odrębności nie wyklucza systematycznej pracy nad własną formacją moralną ani wykorzystania starszych metod doskonalenia zdolności poznawczych. Zainteresowanie nowym wzorcem praktyki rozwijało się jednak w opozycji do tradycyjnego modelu żmudnego osiągnięcia cnót moralnych i kognitywnych. Tantryczne metody zbawczej przemiany zyskiwały uznanie jako szybsze i łatwiejsze, gdyż były postrzegane jako uproszczenie starszego wzorca praktyki, a nie jako jego uzupełnienie o dodatkowe elementy. Zgodnie

¹⁰ Akceptacja istnienia tej absolutnej świadomości nie musi wiązać się z użyciem tradycyjnej nazwy *tathāgata-garbha*.

z zasadami ortodoksji od adepta oczekiwano doskonałości w aspekcie moralnym i kognitywnym, wyraźna jest jednak skłonność do sprowadzania owej doskonałości do rezultatu działań rytualno-wizualizacyjnych¹¹.

WZORZEC MANIPULACJI EMOCJAMI

Trzeci model praktyki religijnej powstał w drugiej połowie VIII wieku. Znalazł wyraz w tzw. tantrach maha-jogi, ale świadectwem kulminacji rozpatrywanego podejścia są tzw. tantry jogini. Oto charakterystyczne własności wzorca manipulacji emocjami:

1. Do obrzędów wprowadzono współżycie płciowe¹². Metodyczną wizualizację w kontekście rytualnym, która kulminuje w identyfikacji z władcą mandali, sprowadzono do rangi wstępnej fazy praktyki. Zgodnie z nowym wzorcem zwieńczeniem praktyki religijnej jest rytualny stosunek adepta z partnerką. Soteriologicznie decydującą rolę przyznano towarzyszącej stosunkowi ekstazie. To właśnie ów stan jest rozumiany jako pełna identyfikacja z bóstwem, jako uczestnictwo w gnoźdźcu buddów i jako czynnik zbawczy.

Zgodnie z wzorcem manipulacji emocjami praktyka religijna dzieli się na dwa główne etapy. W pierwszym, zwanym fazą rozwoju (*utpanna-krama*), wykorzystywane są starsze techniki typowe dla wzorca omówionego wcześniej, które prowadzą do wizualizowania mandali z własną osobą jako bóstwem centralnym. Zgodnie z wieloma tantrami maha-jogi faza ta obejmuje:

- wstępną kontemplację pustki;
- wizualizację księżycowego dysku zrodzonego z pustki;
- wizualizowanie powstania bóstwa z mantry umieszczonej na szczycie dysku i konstruowanie wyobrażenia mandali wokół tej postaci (identyfikowanej z własną osobą).

Aktów takich dokonywano najpierw w powyższej, a następnie w odwrotnej kolejności (Dalton, 2004: 7–8).

¹¹ Zbyt daleko idzie jednak przekonanie Shinichiego Tsudy, że tantryczny paradygmat soteriologiczny wyklucza rzeczywiste zainteresowanie rozwojem cnót etycznych (Tsuda, 2005: 418–420, 452–454). Owo przekonanie stanowi konsekwencję założenia, zgodnie z którym zbawca przemiana musi być w tantryzmie rozumiana jako niezawodny i natychmiastowy rezultat aktywności rytualnej oraz wizualizacji (w przeciwieństwie do wzorca stopniowego samodoskonalenia w mahajanie). Założenie to jest błędne (Tsuda ignoruje kwestię treningu oraz rozwoju kompetencji w modelu tantrycznym) i prowadzi do arbitralnego ograniczenia zakresu pojęcia buddyzmu tantrycznego (japoński badacz uznaje obecność modelu tantrycznego w tantrze *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha*, ale nie w tantrze *Mahāvairocana-abhisambodhi*).

¹² Odniesienia do takiego kroku znajdują się już w tantrze *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha*. Z uwagi na marginalny charakter tych wzmianek ów niejednorodny tekst został wyżej przyporządkowany wzorcowi osiągnięcia gnozy za pomocą identyfikacji z władcą mandali (Sanderson, 2009: 140).

Na drugim z etapów, zwanym fazą spełnienia (*sampanna-krama*), adept odbywał rytualny stosunek seksualny z partnerką¹³. Towarzyszące stosunkowi uczucie rozkoszy uznawano za partycypację w boskiej modalności umysłu i wierzono, że pełni ono funkcję zbawczą (Tsuda, 1974: 47–52; 56–57; Gray, 2007: 104–124). W tym kontekście zrozumiała jest tendencja do przedłużania stosunku płciowego (*coitus reservatus*). W starszych tekstach silny nacisk jest kładziony na spontanicznie powstającą w tym czasie wizję świetlistej mandali (podobnej do tej, którą wcześniej żmudnie wizualizowano). Tak ujawniającym się bóstwom adept powinien ofiarować przyjemne doznania przenikające jego ciało. Za kulminację fazy spełnienia uznawano jednak ekstatyczny stan, w którym zanika wszelka strukturalizacja materiału poznawczego (Dalton, 2004: 8–17, 27)¹⁴. Zgodnie z zasadami gnostycznej soteriologii mahajany, stanom takim przyznano status bezpośredniego poznania pustki (ujawniającej się w tym kontekście w całkowitym jakoby oderwaniu od zjawisk). Rozumiano je jednak jako incydentalne i instrumentalne. Za cel praktyki religijnej uznawano osiągnięcie kognicji buddów, która łączy standardową strukturalizację danych poznawczych oraz percepcję fundamentalnej jedności manifestowanych zjawisk. Wskazane aspekty są symbolizowane (odpowiednio) przez męskiego adepta i jego seksualną partnerkę, a także przez parę bóstw w miłosnym uścisku, z którymi uczestnicy obrzędu się identyfikują (*Hevajra Tantra* I.x.41–42, II.ii.25–33).

Można powiedzieć, że faza rozwoju jest podporządkowana uchwyceniu natury buddy w zjawiskach manifestowanych przez umysł adepta (*Hevajra Tantra* viii.45–46, I.x.8–12, II.ii.44, II.iv.73–75; *Guhyasamāja Tantra* II.3–4; *Samvarodaya Tantra* III.12–14)¹⁵. Za czynnik trwale transformujący umysł uznawano jednak fazę spełnienia, która kulminuje w ekstatycznym zawieszeniu manifestacji zjawisk. Początkowo fazy następowały bezpośrednio po sobie w ramach jednego rytuału. Później interpretowano je jako etapy praktyki rozciągniętej w czasie, które odpowiadają różnym stopniom rozwoju adepta (Dalton, 2004: 8). Fazie spełnienia przyporządkowywano dodatkowe techniki i związane z nimi umiejętności.

2. Rozpatrywany wzorzec charakteryzuje się kumulacją środków wywołujących silne emocje. Oprócz zachowań seksualnych w grę wchodzi: koncentracja na agresywnych bóstwach o monstrualnej postaci (Linrothe, 1999: 221–223,

¹³ Funkcjonowały również inne sanskryckie nazwy wyróżnionych faz. Na przykład w tantrze *Samvarodaya-Tantra* (między innymi II–III) użyto terminów *utpatti-krama* i *utpanna-krama*.

¹⁴ Jacob Dalton, starał się wykazać, że początkowo w kulminacyjnym punkcie omówionego obrzędu adept spożywał kroplę własnego nasienia (jako symbolu stanu buddy). Później porzucano to jakoby na rzecz poźniejszego kropli spermy mistrza w trakcie rytualnej inicjacji.

¹⁵ Wątpliwości co do tego, że koncepcja natury buddy wywarła wpływ na tantry mahajogi i tantry jogini nie ma na przykład Vesna Wallace (Wallace, 2001: 170–172, 208). Istnienie późniejszych buddyjskich (re)interpretacji tantr w duchu filozofii madhjamaki albo jogačary nie godzi w prawdziwość tego przekonania.

225, 237–238; Sanderson, 2009: 148–154, 169–179), zachowania transgresyjne (w tym spożywanie ludzkich wydaliny, kanibalizm, odprawianie obrzędów w miejscach kremacji lub stosowanie cmentarnych atrybutów) (Wedemeyer, 2013: 118–121; Gray, 2006: 21–22, 24–26), eksponowanie obrzędów czarnej magii (niepokojących z uwagi na kontakt z destrukcyjnymi mocami i na obrazoburczy, w kontekście buddyjskiej etyki, charakter) (*Cakrasamvara Tantra* XL, XLIII–XLVI, XLVIII; *Hevajra Tantra* I.ii.22–24, 26), straszenie adeptów karami za złamanie złożonych ślubowań (w tym dotyczących zachowania tajemnicy) (van Schaik, 2010: 62–63, 65–67), stosowanie środków psychoaktywnych (*Samvarodaya Tantra* XXVI.51). Środki służące wywołaniu emocji zostały zapożyczone z innych tradycji religijnych. Chodzi głównie o tantryzm śiwaicki, jak twierdzi Alexis Sanderson (Sanderson, 2009: 141–154, 169–176), albo, zgodnie ze stanowiskiem Ronalda Davidsona (Davidson, 2017: 2–5), o ponadwyznaniowe nurty religijności, które były skoncentrowane na magii i nie tworzyły literatury.

Część instrumentarium wykorzystywanego do wywołania emocji była rażąco niezgodna z tradycyjną buddyjską etyką. Takim środkiem przypisywano więc dodatkowo funkcję symboliczną (przyporządkowano im kluczowe kategorie soteriologii Wielkiego Wozu), co ułatwiało ich domestykację. Przyjęto, że działania transgresyjne wyrażają gnozę, której ważnym aspektem jest odrzucenie dychotomii czysty–nieczysty w rezultacie ujawniania się adeptowi (przenikającej wszystko) nieskalanej pustki (Wedemeyer, 2013: 121–122; Gray, 2006: 26–28). Seksualnemu zespoleniu mężczyzny i kobiety w kontekście rytualnym nadano status syntezy przeciwieństw rozumianych jako manifestacja zjawisk i mądrość ujawniająca pustkę, jako aktywność pobudzana miłosierdziem i bierna kontemplacja, jako sansara (cielesna egzystencja uwikłana w świat) i nirwana (funkcjonowanie w perspektywie, która przekracza wszelkie różnicowania i uwarunkowania) (Snellgrove, 1959: 22–25; Snellgrove, 2002: 278–290)¹⁶.

Rację wydaje się mieć Tsuda (Tsuda, 2005: 456–457), twierdząc, że wykorzystanie praktyk seksualnych i innych środków wywołujących silne emocje pozwalało uwiarygodnić założenie tantrycznej soteriologii, zgodnie z którym akty wizualizacji w połączeniu z czynnościami rytualnymi względnie szybko prowadzą do fundamentalnej i trwałej zmiany sposobu funkcjonowania umysłu adepta. Wielu buddystom założenie to musiało wydawać się wątpliwe. Przeżyciom silnie nacechowanym emocjonalnie, które dramatycznie odbiegają od normalnych i pozostawiają trwałą ślad w pamięci, można w sposób bardziej

¹⁶ Rytualny stosunek seksualny ma charakter ewidentnie transgresyjny tylko w przypadku mnichów. Wydaje się jednak, że we wczesnej wadźrajanie stanowisko starszego buddyzmu, zgodnie z którym pożądanie i aktywność seksualna zawsze stanowią przeszkodę w duchowym rozwoju, pozostawało punktem odniesienia. Co więcej, tantryczny rytuał seksualny posiadał często aspekty godzące w indyjską obyczajowość.

przekonujący przypisać rolę czynnika transformującego umysł. W takich przeżyciach można wręcz widzieć świadectwo przemiany¹⁷. Odwołując się do epistemologicznych założeń buddyzmu, można twierdzić, że ekstremalne emocje powodują zawieszenie funkcjonowania rutynowych (i zarazem wadliwych) mechanizmów poznawczych, co ułatwia (osobom odpowiednio przygotowanym) osiągnięcie poznawczo adekwatnego kontaktu z rzeczywistością. Ten zaś wywieralby trwały wpływ na sposób działania umysłu¹⁸.

3. Składnikiem wzorca manipulacji emocjami jest schemat opisujący obieg siły życiowej (*prāṇa*) w ciele (*Hevajra Tantra* I.i.13–31; *Samvarodaya Tantra* VII z omówieniem Tsudy [Tsuda, 1974: 60–68]); Samuel, 2013: 37–43; Sanderson, 2009: 185–186; Snellgrove, 2002: 290–294). Schemat ten jest interpretowany soteriologicznie. Zgodnie z taką wykładnią zbawcza transformacja jest skutkiem zmiany sposobu, w jaki w organizmie przemieszcza się siła go ożywiająca. W tej perspektywie stan buddy jest rozumiany jako rezultat zdarzeń quasi-fizjologicznych. Kluczem do zbawczej przemiany ma być skierowanie prany do kanału, który biegnie wzdłuż kręgosłupa i normalnie pozostaje zamknięty. Płynąc tym kanałem w górę, życiowa siła ma kolejno uaktywniać ośrodki (*cakra*), którym przypisywano wpływ na sposób funkcjonowania umysłu. Uaktywnienie najwyższej położonego ośrodka jest utożsamiane z osiągnięciem stanu buddy (ewentualnie z nietrwałą antycypacją tego stanu)¹⁹. Wśród metod wykorzystywanych do kierowania ruchem siły życiowej w ciele ważna rola przypada technikom wizualizacyjnym. Adept wyobraża sobie quasi-fizjologiczny schemat własnego organizmu oraz pożądany sposób przemieszczania się energii życiowej. Wizualizacja ta jest rozłożona na etapy i wykorzystuje symbole indukowanych procesów. Techniki regulujące sposób przemieszczania się siły życiowej zostały włączone w kontekst rytualny, który obejmuje tradycyjne

¹⁷ Rola emocji w rozpatrywanych obrzędach nie ograniczała się do kreowania w bezpośredni sposób ekstazy stanów interpretowanych gnostycznie (Szymański, 2019: 126–131). Wydaje się, że transgresja służyła wywołaniu niepokoju, wstępu, poczucia winy i dezorientacji, co sprzyjało podatności na sugestię i kodowaniu informacji w umysłach adeptów. Lęk związany z monstualnym charakterem bóstw i cmentarnym sztafażem rytuałów zapewne dość szybko wygasnął na skutek rutyny, co jednak interpretowano jako świadectwo pożądanej przemiany (zdobycie cnoty nieustraszoneści). Wydaje się, że przeciwstawny charakter wywołanych emocji i odpowiednia diachroniczna struktura obrzędu uwiarygodniały przekonanie, że ekstaza towarzysząca stosunkowi płciowemu stanowi przezwyciężenie egzystencjalnych problemów adepta.

¹⁸ Przenosząc to na poziom rozważań metafizycznych, można powiedzieć, że wystarczy usunąć czynniki uniemożliwiające ujawnienie się natury buddy (przesłaniające ją) w pewnym umyśle, by taka manifestacja nastąpiła.

¹⁹ Zdaniem Daltona (Dalton, 2004: 10–11) ów quasi-fizjologiczny model soteriologiczny stanowi rezultat reinterpretacji prostej aktywności, która polega na składaniu bóstwom w ofierze przyjemnych doznań przenikających ciało podczas rytualnego stosunku seksualnego (por. wyżej).

czynności obrzędowe, wizualizację mandali i praktyki seksualne (tym ostatnim przypisano funkcję skierowania prany do punktu docelowego).

Wykorzystanie quasi-fizjologicznego schematu zbawczej przemiany mogło być związane z poczuciem nieadekwatności tradycyjnego podejścia psychologicznego (skoncentrowanego na rozwijaniu cnót poznawczych i moralnych). Łatwiej chyba uwierzyć w to, że czynniki rytualne, akty imaginacji i emocje wywierają głęboki wpływ na strukturę somatyczną, niż w potencjał takiego instrumentarium do bezpośredniego generowania mądrości i miłosierdzia. Pozostaje przyjąć, że aktywność owej fizjologicznej struktury jest skorelowana ze sposobem działania umysłu. Uzasadnieniu (czy raczej zadekretowaniu) tej korelacji służyła reinterpretacja kluczowych terminów z zakresu soteriologii mahajany (takich, jak *bodhi-citta* czy *buddha-kāya*) i uznanie, że ich desygnatami są stany rzeczy, zdarzenia czy procesy o charakterze quasi-fizjologicznym (Sanderson, 2009: 185–186; Snellgrove, 1959: 25–27; Wallace, 2001: 156–159, 174–175).

ZAKOŃCZENIE

Najstarszy z wzorców praktyki religijnej we wczesnej wadźrajanie stanowił rezultat rozwoju obrzędów opartych na recytacji zaklęć. Elementy takich rytuałów weszły w skład wszystkich trzech omówionych modeli praktyki. W grę wchodziły mantry, mudry, podstawowe techniki inicjacyjne, zapraszanie bóstw do przestrzeni rytualnej, ich wizualizowanie oraz składanie im darów. Specyfika wzorca pierwotnego polegała na dążeniu do identyfikacji z bóstwem, wizualizowanym w kontekście obrzędowym w celu uczynienia z własnego ciała „pojemnika”, dzięki któremu nadprzyrodzona istota może się uobecnić w miejscu odprawiania rytuału. W ten sposób tworzono jej możliwość wywarcia cudownego wpływu na uczestnika obrzędu lub na otoczenie. Wzorzec osiągnięcia gnozy za pomocą identyfikacji z władcą mandali opiera się na przekonaniu, że dokonująca się w rytualnych ramach integracja z pewnym bóstwem umożliwia trwałą transformację adepta w buddę. W ramach tego podejścia za kluczowy aspekt stanu, w którym zanika poczucie odrębności względem wizualizowanej postaci (władcy mandali), uznawany jest udział w aktywności poznawczej bóstwa. Ów charakterystyczny dla buddów sposób spostrzegania rzeczywistości utrzymywać się ma po zakończeniu rytualnej identyfikacji z bóstwem. Wzorzec manipulacji emocjami charakteryzuje się włączeniem do obrzędów stosunku płciowego i innych czynników wywołujących silne emocje. Uznano, że to towarzysząca rytualnemu stosunkowi ekstaza (przypisano jej funkcję kognitywną) może spowodować fundamentalną i trwałą reorganizację umysłu adepta. Manipulacja silnymi emocjami pozwalała uwiarygodnić tezę o zbawczym charakterze nowatorskich technik. Składnikiem wzorca manipulacji emocjami stała się również soteriologiczna interpretacja obiegu siły

zyciowej w ciele. Zgodnie z tą wykładnią odpowiednie czynności rytualne i akty wizualizacji wywierają bezpośredni wpływ na strukturę o charakterze quasi-fizjologicznym, która pozostaje skorelowana ze sposobem działania umysłu. Wydaje się, że drugi i trzeci z wyróżnionych wzorców są głęboko zintegrowane z jednym z filozoficznych paradygmatów mahajany. W tantrach reprezentujących te wzorce znalazła wyraz koncepcja natury buddy.

Raz jeszcze warto zaznaczyć, że każdy z wyróżnionych wzorców praktyki kształtował się stopniowo. Nie wszystkie elementy jednego modelu muszą znajdować wyraz w poszczególnych tekstach źródłowych²⁰. Niemniej klarowny schemat trzech wzorców rozumianych jako typy empiryczne wydaje się stanowić hermeneutycznie i taksonomicznie użyteczne narzędzie analizy wczesnych tekstów wadźrajany. Po okresie formacyjnym buddyzm tantryczny wszedł w fazę systematyzacji, która cechuje się dążeniem do pogłębionej integracji treści tantr z buddyjską tradycją. Prowadziło to do wielowariantowej modyfikacji modeli praktyki religijnej (między innymi do wzmocnienia roli moralności, ograniczenia zachowań transgresyjnych lub eliminacji praktyk seksualnych w przypadku mnichów). Dlatego też stosowanie zaproponowanej wyżej typologii jako klucza do interpretacji późniejszej wadźrajany wymaga zachowania daleko idącej ostrożności.

BIBLIOGRAFIA

Buddyjskie tantry:

- Cakrasamvara Tantra*. (2007). W: *The 'Cakrasamvara Tantra' (The discourse of Śrī Heruka). A study and annotated translation.* (Przeł. D.B. Gray). New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University in New York / Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US.
- Gubhasamāja Tantra*. (1971). W: *A critical study of the Gubhasamāja Tantra.* (Przeł. F. Fremantle). Fotokopia rozprawy doktorskiej. University of London.
- Hevajra Tantra*. (1959). W: *The Hevajra Tantra. A critical study.* Part II: *Sanskrit and Tibetan texts.* (Red. D.L. Snellgrove). London: Oxford University Press.
- Mahā-vairocana-abhisambodhi Tantra*. (2003). W: *Mahā-vairocana-abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya's commentary.* (Przeł. S. Hodge). London–New York: Routledge Curzon.
- Samvarodaya Tantra*. (1974). W: *The Samvarodaya-Tantra. Selected chapters.* (Red. i przeł. S. Tsuda). Tokyo: The Hokuseido Press.
- Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha*. (1981). W: *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha nāma mahāyāna-sūtra: A critical edition based on a Sanskrit manuscript and Chinese and Tibetan translations.* (Red. I. Yamada). New Delhi: Jayyed Press.

Pozostałe teksty:

- Chandra, K. & Snellgrove, D.L. (1981). *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha. Facsimile reproduction of a tenth century Sanskrit manuscript from Nepal.* New Delhi: Jayyed Press.

²⁰ W wielu tantrach maha-jogi i tantrach jogini brak śladów zainteresowania obiegiem prany.

- Dalton, J. (2004). The development of perfection: The interiorization of Buddhist ritual in the eight and ninth centuries. *Journal of Indian Philosophy*, 32, 1–30.
- Davidson, R.M. (2017). Magicians, sorcerers and witches: Considering pretantric, non-sectarian sources of tantric practices. *Religions*, 188, 2–5. Dostęp: <https://www.mdpi.com/2077-1444/8/9/188> (31.10.2022).
- De Jong, J.W. (1980). A new history of Tantric literature in India. *Acta Indologica*, 6, 91–113.
- Gray, D.B. (2006). Skull imagery and skull magic in the Yoginī tantras. *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 8, 21–39.
- Gray, D.B. (2007). *The 'Cakrasamvara Tantra' (The discourse of Śrī Heruka). A study and annotated translation*. New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University in New York / Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US.
- Harrison, P.M. (1978). Buddhānumṛti in the Pratyupanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra. *Journal of Indian Philosophy*, 6, 35–57.
- Hidas, G. (2015). Dhāraṇī sūtras (s. 129–137). W: J. Silk, O. von Hinüber, & V. Eltschinger (Red.). *Brill's encyclopedia of Buddhism*, t. 1: Literature and languages. Leiden: Brill.
- Hodge, S. (2003). *Mahā-vairocana-abbisambodhi Tantra with Buddhaguhya's commentary*. London–New York: Routledge Curzon.
- Kwon, Do-Kyun. (2002). *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha. Compendium of all the tathāgatas. A study of its origin, structure and teaching*. Fotokopia rozprawy doktorskiej. The School of Oriental and African Studies, University of London. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms. ProQuest LLC.
- Linrothe, R. (1999). *Ruthless compassion. Wrathful deities in early Indo-Tibetan esoteric Buddhist art*. Boston: Shambhala Publications, Inc.
- Matsunaga, Y. (1980). *Mikkyō kyōten seiritsushi-ron*. Kyōto: Hōzōkan.
- Samuel, G. (2013). The subtle body in India and beyond (s. 33–47). W: G. Samuel & J. Johnston (Red.). *Religion and the subtle body in Asia and the West. Between mind and body*. Abingdon–New York: Routledge.
- Sanderson, A. (2009). The Śaiva age: The rise and dominance of Śaivism during the early medieval period (s. 41–349). W: S. Einoo (Red.). *Genesis and development of Tantrism*. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo.
- Shinohara, K. (2014). *Spells, images and maṇḍala. Tracing the evolution of esoteric Buddhist rituals*. New York: Columbia University Press.
- Snellgrove, D.L. (1959). *The Hevajra Tantra. A critical study*. Part I: Introduction and translation. London: Oxford University Press.
- Snellgrove, D. (2002). *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan successors*. (Wyd. 2). Boston: Shambhala Publications, Inc.
- Szymański, M. (2019). Rola lęku w indyjskim buddyzmie tantrycznym. *Przegląd Religioznawczy*, 273, 112–134.
- Tsuda, S. (1974). *The Saṃvarodaya-Tantra. Selected chapters*. Tokyo: The Hokuseido Press.
- Tsuda, S. (2005). A critical Tantrism (t. 6, s. 418–480). W: P. Williams (Red.). *Buddhism: Critical concepts in religious studies*. London–New York: Routledge.
- van Schaik, S. (2010). The limits of transgression: The samaya vows in Mahāyoga (s. 61–83). W: M.T. Kapstein & S. van Schaik (Red.). *Esoteric Buddhism in Dunhuang. Rites and teachings for this life and beyond*. Leiden: Brill.
- van Schaik, S. (2020). *Buddhist magic. Divination, healing and enchantment through the ages*. Boulder: Shambhala.
- Wallace, V.A. (2001). *The inner Kālacakratāntra. A Buddhist tantric view of the individual*. Oxford: Oxford University Press.

- Wedemeyer, Ch.K. (2013). *Making sense of Tantric Buddhism. History, semiology & transgression in the Indian traditions*. New York: Columbia University Press.
- Weinberger, S.N. (2003). *The significance of Yoga Tantra and the Compendium of principles (Tattvasaṅgraha Tantra) within tantric Buddhism in India and Tibet*. Fotokopia rozprawy doktorskiej. University of Virginia. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms. ProQuest Information and Learning Company.
- Williams, P. (2001). *Buddyzm mahajana*. (Przeł. H. Smagacz). Kraków: Wydawnictwo A.