

Geoffrey SAMUEL, *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*

Cambridge: Cambridge University Press 2008, X + 422 s. [zawiera bibliografię, ilustracje i mapy oraz indeks]

Książka Geoffreya Samuela stanowi oryginalny i interesujący wykład historii religii Indii. Autor wyjaśnia genezę praktyk i technik tradycji jogi oraz tantry w kontekście rozwoju społeczeństwa indyjskiego. Samuel, który z wykształcenia jest antropologiem, stara się łączyć perspektywę historyczną z socjologiczną, ilustrując wysuwane tezy interesującymi odniesieniami kulturowymi. W tym celu opiera się na najnowszych publikacjach z dziedziny historii i kultury Azji Południowo-Wschodniej (m.in. P. Oliviera, J. Bronkhorsta, R. Gombricha, A. Sharmy, M. Witzela i A. L. Bashama), wybierając najbardziej przekonujące hipotezy i interpretacje, potwierdzone przez odkrycia archeologiczne (zwłaszcza epigraficzne, numizmatyczne i ikonograficzne).

Jego zdaniem dokładne przesłedzenie początków jogi i tantry jest potrzebne w czasach, kiedy miliony ludzi na całym świecie praktykują jogę i buddyjską medytację. Dzięki publikacji Samuela czytelnik zyskuje szerszą perspektywę historyczną i szansę na pogłębienie zrozumienia wywodzących się z Indii popularnych dziś koncepcji i praktyk. Zakres tematyczny omawianej książki jest bardzo obszerny, ponieważ autor nie koncentruje się wyłącznie na zachowanych tekstach źródłowych (jak czynili wcześniejsi badacze), ale uwzględnia także kontekst polityczny, społeczny oraz wiele innych czynników, takich jak na przykład rola płci i seksualności w życiu codziennym, praktykach medytacyjnych, rytuałach i tantrze. Ze względu na obszerność poruszanych wątków publikacja ta nie wyczerpuje tematu, a autor skupia się jedynie na najważniejszych — według niego — kwestiach.

Przywołując istotne źródła swoich badań, Samuel dokonuje rozróżnienia badaczy na orto- i heterogenetycznych. Pierwsi doszukują się ciągłości tradycji zachowanej w staroindyjskich tekstach, wśród których najważniejsze są *Wedy* (zwłaszcza *Rigweda*), upaniszady, brahmany, aranżaki, purany, sutry: *Śrauta*, *Grihya* i *Dharma* oraz eposy *Ramajana* i *Mahabharata*. Drudzy natomiast, zamiast mówić o ciągłości jednej tradycji, uznają złożoność pochodzenia odmiennych praktyk religijnych na terenie Indii oraz wzajemne przenikanie się wielu tradycji z różnych rejonów o mniejszym lub większym stopniu urbanizacji. Krytykując pierwszą grupę badaczy z powodu jednostronności źródeł, tworzonych głównie przez elity społeczne, i to w okresie znacznie późniejszym niż opisywany, Samuel zalicza się do tych drugich. Uwzględnia teksty buddyjskie i dzinij-

skie (np. sutty kanonu palijskiego), które są — jego zdaniem — cennym materiałem badawczym (zwłaszcza że datowanie i chronologia tekstów wedyjsko-bramińskich bywają często umowne i budzą wiele wątpliwości).

Część pierwsza książki poświęcona jest zagadnieniom związanym z medytacją i jogą, a część druga tantrze. Samuel stwierdza, że praktyka fizyczna i mentalna jest szczególnie istotna już w początkowym okresie rozwoju wedyjskiego braminizmu, a także buddyzmu i dżinizmu. Jest ona także warunkiem powstania jogi, tantry i medytacji oraz osiągnięcia tzw. wyzwalającego wglądu (moksza, nirwana, bodhi, kewalal kaiwalja). Autor jest zdania, iż wgląd wyzwalający nie jest dostępny naukowemu poznaniu, choć nie wyklucza, iż może on stanowić koncepcję interesującą poznawczo.

Samuel przyjmuje, że początki praktyk medytacyjnych sięgają przełomu VI i V wieku p.n.e. i związane są z ponownym rozwojem miast, czyli z okresem „drugiej urbanizacji” w Azji Południowej oraz powstawaniem wspólnot ascetycznych. Regionami szczególnie ważnymi dla rozwoju ruchów ascetycznych są równina środkowego Gangesu oraz region Kuru-Pañczala. Ośrodki te zostają dokładniej omówione w celu ukazania różnic i omówienia ich interakcji. Autor sięga w tym celu po wyniki badań archeologicznych oraz analizę tekstów i języków indoaryjskich. Przy okazji Samuel omawia także znaczenie polityczne, geograficzne oraz kulturowe innych państw stanowych, istniejących w tym czasie na terytorium Indii (tzw. mahadżanapad).

Obecność braminów, podział społeczeństwa na klasy społeczne oraz kult tych samych bogów pozornie zdają się łączyć kultury obu ośrodków. Różni je jednak choćby mitologia, odmiennie tłumacząca pochodzenie mieszkańców, zawarta między innymi w dziełach epickich oraz w puranach. *Mahabharata* przedstawia historię „dynastii lunarnej”, czyli ludzi pochodzących z regionu Kuru-Pañczala, natomiast w *Ramajanie* odnaleźć można nawiązania do „dynastii solarnej”, wywodzącej się z Równiny Centralnego Gangesu.

Mity pokazują również, iż sposoby sprawowania władzy oraz ustroje polityczne w obu rejonach całkowicie się różniły. Ustrój Kuru-Pañczala (wzorowany na modelu wedyjskim) można uznać za patriarchalny, król zaś miał posiadać cechy wojownika. Na tym terenie dominują bóstwa wedyjskie. Wczesne teksty buddyjskie informują, że choć bramini stanowili w tym okresie dość silną grupę społeczną, to nie tworzyli elity. Postępująca w tym czasie sanskrytyzacja motywowana była pragnieniem rdzennych mieszkańców, by podnieść swój status w oczach przedstawicieli napływowej kultury. Tymczasem władca z Równiny Gangesu postrzegany był jako mędrzec, czasem również jako pacyfista, a w regionie

tym ważną rolę odgrywał kult żeńskich mocy magicznych związanych z płodnością i pomyślnością. Omawiając te różnice, Samuel podkreśla, że wzajemne wpływy kultur obu ośrodków były dość silne i stały się impulsem rozwoju ruchów religijnych zarówno w obrębie braminizmu, jak i buddyzmu oraz dżinizmu. Zauważmy, że w tej kwestii nie zgadza się z Johannesem Bronkorstem, który w wydanej niedawno książce *Greater Magadha* (Leiden 2007) sugeruje, iż wpływy te były niewielkie, jeśli w ogóle miały miejsce. Pełne rozwinięcie zarysowanego powyżej kontrastu znajduje się także w nieopublikowanej jeszcze pracy T. J. Hopkinsa *Some Reflections on Hinduism*.

Samuel, poruszając kwestie statusu kobiet, zwłaszcza w południowych Indiach, zwraca uwagę, że ich pozycja, niemal równa pozycji mężczyzny we wcześniejszym okresie, z upływem czasu ulega obniżeniu, głównie pod wpływem przyjmowania wzorców z północy oraz za sprawą późniejszej dominacji muzułmańskiej. Wyraźnie preferowani i faworyzowani są synowie, a kobiety z reguły traktuje się jak podwładne. Negatywne wartościowanie biologicznych funkcji kobiety związane jest głównie z kulturą bramińsko-wedyjską, w której menstruację i narodziny dziecka uznaje się za nieczyste, a kobietę postrzega się jako noszącą w sobie „winę bogów”.

Omawiając wczesne stadia rozwoju religii w Indiach, autor opiera się głównie na dowodach archeologicznych (m.in. na figurkach przedstawiających bogów i boginie) oraz na przeprowadzonych przez innych badaczy analizach zachowanych tekstów źródłowych. Początkowo, głównie w Kuru-Pańczala, pojawiły się rytuały ofiarne, polegające na indywidualnie składanych ofiarach z pożywienia (przy szczególnych okazjach składano ofiary ze zwierząt i wyciągu z somy). Z biegiem czasu rytuały stały się coraz bardziej wyrafinowane, a obecność bramina — niezbędna. Wprowadzono kulty lokalnych bóstw i duchów — życzliwych bogów i bogiń określanych wspólnym mianem jaksza. Do nich właśnie, podczas rytuałów i praktyk religijnych, zwracali się również asceci z kręgów bramińskich, o czym wzmiankują nie tylko teksty wedyjskie, ale także buddyjskie i dżinijskie. Bóstwa jaksza, które związane były głównie z rolnictwem, płodnością, ochroną i powodzeniem, zostały włączone do tej religii niejako z zewnątrz. Ich pochodzenie pozostaje bez związku z wedyjsko-bramińskim panteonem, o którym najwcześniejsze wzmianki można znaleźć w hymnach *Rigwedy*, a później w *Samawedzie* i *Jadżurwedzie*. Kulty Wisznu, Śiwy i Kali mogą być przykładem inkorporacji bóstw lokalnych w rozwiniętych mitologiach i rytuałach.

Samuel wspomina o początkach ascezy w surowej formie (określanej mianem tapas), która polegać ma na kumulacji lub kierowaniu energii albo jej seksualnego przejawu w celu transformacji jednostki, osiągniętej

przez zastosowanie praktyk ascetycznych lub udział w rytualnym stosunku seksualnym. Braminińscy kapłani stają się coraz bardziej wykonawcami „świętej ofiary”. Wieszcowie (riszi) komunikują się z bogami, wprawiając się w stany ekstazy, dzięki czemu zyskują nadzwyczajne moce. Autor zauważa, że podczas gdy rola braminów-ascetów sprowadza się głównie do kontaktu z lokalnymi bogami, rola kobiet związana jest z komunikacją z bóstwami płodności i powodzenia. W ogniskach domowych to właśnie kobiety odprawiają rytuały i dbają o dobro całej rodziny, gdyż ofiary składają także w imieniu męża i dzieci.

Zdaniem Samuela warunki, w jakich rozwijała się asceza (również w buddyźmie i dżinizmie) były osobliwe, gdyż na przełomie V i IV wieku p.n.e. pojawił się nowy cel praktyk religijnych — wyzwolenie od ponownych narodzin (moksza, nirwana, kaiwalja, bodhi). W tym kontekście autor omawia dokładnie zagadnienie ascezy i celibatu w religiach Indii. Wyodrębnia dwa rodzaje ascezy: wedyjską, wymagającą wyrzeczeń i podtrzymywania ognia ofiarnego w celu osiągnięcia szczęśliwego życia w niebie po śmierci, oraz niewedyjską, która nie wymaga podtrzymywania ognia ofiarnego, lecz prowadzi do wyzwolenia od ponownych narodzin przez poszukiwanie mądrości. Ponadto niektórzy asceci osiedlają się na „ziemiach związanych ze śmiercią” w celu zapewnienia opieki duchom zmarłych i kontaktu z często nieokielznanymi i wrogimi bóstwami. Pomniejsze bóstwa wedyjskie były również wzywane do spełniania zadań ziemskich i pragmatycznych. Praktyki ascetyczne miały na celu powściągnięcie aktywności ciała, umysłu, a w skrajnych przypadkach — nawet oddechu.

Autor wskazuje na wytworzenie się w kręgach ascetycznych nowych technik kształtowania relacji „umysł — ciało”. W omawianym przez niego okresie rozwinęło się życie zakonne, powstawały klasztory, w których — z nadzieją na osiągnięcie wyzwolenia — gromadzili się ludzie, którzy wyrzekli się swoich rodzin. Skutkiem tego było powstanie nowego stylu życia i związanego z nim kodeksu etycznego. Medytacja staje się sposobem radzenia sobie w życiu codziennym z cierpieniem, związanym zwłaszcza ze śmiercią, chorobami i niezadowoleniem z narzuconej przez społeczeństwo roli. Samuel podkreśla, że praktyki religijne stanowiły odpowiedź na wyzwania życia codziennego. Zachowanie celibatu dopomóc miało we wzroście siły osoby praktykującej lub w zdobyciu autorytetu. Samokontrola stanowiła element dyscypliny, a jej zachowanie było istotne dla oświecenia i w konsekwencji prowadziło do wyzwolenia od ponownych narodzin.

Samuel rozróżnia dwa równoległe porządki. Pierwszy z nich, buddyjsko-dżinijski, odnosi się do życia zakonnego skupionego w klasztorach, które nie jest związane z religią państwową, życiem codziennym czy obo-

wiązującymi świętami. Mnisi przebywali w miejscach odizolowanych, nie biorąc udziału w publicznych rytuałach. W omawianym okresie powstawały liczne miejsca kultów, które później przyciągały rzesze pielgrzymów. Drugi porządek, zwany bramińskim — przeciwnie: związany był z kapłanami odprawiającymi rytuały i zajmującymi się sprawami ziemskimi.

Druga część książki omawia okres klasycznej syntezy kultury indyjskiej od IV do XII wieku n.e. (rozważania Samuela kończą się na XII wieku, gdyż — jak sądzi — napływ muzułmanów do Azji w tym czasie spowodował liczne zniszczenia i zakłócenie ciągłości tradycji. Mowa tu przede wszystkim o początkach „bramińskiego hinduizmu”, którego formowanie się można dostrzec w osiągnięciach literackich i architektonicznych okresu Guptów. Za panowania tej dynastii kształtuje się znany nam obecnie panteon bogów indyjskich i związane z nimi kultury między innymi bogów Śiwy, Kriszny, Wisznu i Hariti. Bogowie ci mają, tak samo jak jaksza, lokalne miejsca kultu, ale zyskują dużo wyższy od nich status. Na ten okres przypada również zmiana modelu bramińskiej monarchii — król zostaje utożsamiony z naczelnym bogiem, wszystko inne jest zaś jego projekcją. Wyraźnie widoczne jest tu odejście od politeizmu, który uznawał wielu równorzędnych bogów, a każdy był odpowiednikiem innej mocy.

Autor wspomina o powstaniu szkół filozoficznych (darśan), nie rozwija jednak tego zagadnienia. Jego celem jest raczej omówienie technik i praktyk medytacyjnych, a nie filozofii. Wyjaśnia, że osoby zainteresowane tym tematem mają do dyspozycji wiele innych publikacji.

W czasach rozwoju tradycji tantry w centrum rozważań znalazł się problem nieczystości i zanieczyszczenia. Praktyki seksualne stały się tematem istotnym, lecz nie najważniejszym. Uważano, że im bardziej rytuał jest nieczysty, tym bardziej może być skuteczny w osiągnięciu boskich mocy niezbędnych dla jego powodzenia. Z jednej strony, pojawiają się wędrownie wspólnoty (paśupata), które oddają się szokującym, obscenicznym praktykom. Powstają ruchy ascetów, którzy mieszkają w towarzystwie kobiet poza miastem, aby oddawać się wspólnie rytuałom tantrycznym. Z drugiej strony, formują się techniki bazujące na „subtelnej anatomii” ciała praktykującego, czyli stymulujące przepływ energii przez kanały i swoiste węzły ciała (czakry) w celu uzyskania zdrowia, długowieczności i wglądu wyzwalającego, które dopiero na późniejszym etapie rozwoju wykorzystują praktyki seksualne w celu zwiększenia skuteczności rytuału. Mowa tu o pewnego rodzaju alchemii praktyk seksualnych, opierającej się na ruchu wewnętrznych subtelnych substancji cielesnych. Również we wczesnym okresie rozwoju tej bogatej tradycji można mówić o początkach wizerunków bogiń (prototantrycznych) uważanych za nie-

bezpieczne, obwinianych o choroby, śmierć i porwania dzieci. Znany jest kult dzikich bogiń, odgrywający istotną rolę w ikonografii tamtego okresu. Działaniem owych bogiń wyjaśniano powszechne w tym czasie epidemie oraz dużą umieralność dzieci.

Joga i tantra, istotne w życiu społecznym, mogły stanowić część większych i bardziej skomplikowanych rytuałów. Szczególnie stosowanie praktyk tantycznych na królewskim dworze mogło być interpretowane dwojako: z jednej strony, umacniało pozycję króla, gdyż wiązało się z wywołaniem niebezpiecznych mocy, z drugiej zaś — mogło zagrażać praworządności oraz wizerunkowi władcy. Z ich stosowaniem zawsze wiązało się pewne ryzyko, więc musiały być wykonywane z ostrożnością i często w ostateczności, gdy już wszystko inne zawiodło. Samuel podkreśla, że pewne próby transgresji czy formy nieczystości nawet obecnie są przez niektórych traktowane jako generujące moc. Na przykład we współczesnym buddyzmie i dżinizmie stosowanie praktyk seksualnych bywa uznawane za część duchowej ścieżki lub za zwyczajną, świecką potrzebę.

Monografia Samuela jest rzetelnym opracowaniem historycznych początków religii indyjskich, uwzględniającym liczne przemiany kulturowe oraz społeczne, które miały miejsce od IV wieku p.n.e. do XII wieku n.e. Przedstawiona tu ewolucja technik medytacyjnych uwzględnia nie tylko liczne hipotezy badawcze, ale również najnowsze odkrycia archeologiczne. Należy jednak zauważyć, że autor opiera się przede wszystkim na opracowaniach, nie na tekstach oryginalnych. Podsumowuje najnowsze dyskusje w swojej dziedzinie, lecz prawie w ogóle nie nawiązuje do tekstów źródłowych. Zwłaszcza przegląd i omówienie podstawowej literatury dotyczącej jogi i tantry, czyli tradycji, które stanowią główny temat książki, byłyby pomocne czytelnikowi niezorientowanemu w indyjskiej literaturze. Pomimo tej niedogodności książka Samuela — napisana bardzo przejrzyście i przystępnie — stanowi cenne opracowanie. Autor wyjaśnia wszystkie pojęcia techniczne, którymi się posługuje, i nie wymaga od czytelnika szczególnej kompetencji. Godny polecenia jest zwłaszcza fragment (s. 336), w którym omawia zagadnienia raczej nieznanne laikom i osobom praktykującym hathajogę dla zdrowia i relaksacji, podkreślając, że tradycja ta wywodzi się z przygotowujących do seksu praktyk tantrycznych, które z powodu negatywnej zachodniej recepcji w XIX i XX wieku zostały poddane przez Swamiego Wiwekanandę wedantycznej reinterpretacji i selektywnej rekonstrukcji przez pryzmat sutr Patańdzalego. Książka Samuela, jako jedna z najnowszych publikacji przedstawiających tak wszechstronnie i krytycznie zagadnienie genezy jogi i tantry, stanowi z pewnością cenne uzupełnienie piśmiennictwa z dziedziny kultury i duchowości indyjskiej.

Agnieszka Rostalska