



Mistyczna kosmofizjologia w wisznuiźmie sahadźija

Robert Czyżykowski

Instytut Religioznawstwa UJ

Mystical Cosmophysiology in Vaishnava Sahajiya tradition

Abstract

The main theme of the article is the conviction that there is no single pan-Indian concept of the subtle or mystical body. All these phenomena are closely connected with the local ecosystem and culture, and appear as an effect of the collective influence of the religions active in a particular region. There is no doubt that some differences appear because of the varieties of individual vision experiences. This paper is a presentation of the doctrine of the body in the tradition of Vaishnava Sahajiya. This doctrine is the effect of synthesis of different elements which reflect the complex and various cultural landscape of Bengal (Vaishnava, Siddhas, Tantric Buddhism, Śaktism). Generally we can distinguish yogic and mythological elements (the Vaishnava tradition of Caitanya). The system of the subtle body centres (vessels – sarovara) and the net of internal channels (nadi) is in agreement rather with the Buddhist (sahajiya) scheme of four chakras than with the Hindu Tantric model of six chakras.

Keywords: body, subtle body, Tantra, Yoga, Bengal, Vaishnava Sahajiya

Słowa kluczowe: ciało, ciało subtelne, tantra, joga, Bengal, wisznuiźm sahadźija

Chciałbym przedstawić i poddać analizie oraz interpretacji problematykę cielesności w nurcie wisznuiźmu sahadźija¹. Odniosę się przede wszystkim do zagadnienia tzw.

¹ Najważniejsze prace na temat wisznuiźmu sahadźija: M.M. Bose, *The Post-Caitanya Sahajiyā Cult of Bengal*, Calcutta, 1930; S.B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, Calcutta 1995; 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 Vaisnava Sahajiyā Cult of Bengal*, London & Chicago 1989; P. Das, *Sahajiyā o Gaudīya Baisnab Dharma*, Calcutta 1978; G.A. Hayes, *Metaphoric Worlds and Body Symbolism in Vaisnava Sahajiyā Tantric Traditions in Yoga: Essays on the Indian Tradition*, I. Whicher, D. Carpenter (red.), London 2003; *idem*, *Tradycje wisznuiźmu sahadźija w średniowiecznym Bengalii* [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, S. Lopez (red.), Warszawa 2002; *idem*, *The Necklace of Immortality: A Seventeenth-Century Vaiṣṇava Sahajiyā Text* [w:] *Tantra in Practice*, D.G. White (red.), Delhi 2001; U. Bhattacharya, *Bāṅglār bāul o bāul gān*, Kolkata 1408. Ogólnie na temat fenomenu bengalskiego nurtu sahadźija zob.: R. Chakravarty, *Vaiṣṇavism in Bengal*, Calcutta 1986; R.P. Das, *Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal*, „Journal of the American

ciała subtelnego (*sukñma-deha/śarira*) lub mistycznego, doskonałego (*siddha-deha*), stanowiącego integralną część praktyki w szeroko pojętym nurcie jogi, jak i w bardziej synkretycznych grupach takich właśnie, jak omawiana niżej specyficzna forma wisznuiizmu tantrycznego². Moimi głównymi źródłami były teksty³ w języku bengalskim *Amṛtaratnawali* (*Amṛtaratnavālī*, dalej ARV) i *Anandabhairava*⁴ (*Anandabhairava*, dalej ABh) autorstwa Mukundadewy (*Mukundadeva* lub *Mukundadasa*, około 1600–1650), przypisywana Jugala Dasie (Yugala Dāsa, XVII/XVIII w.). Posiłkowałem się również innymi tekstami tradycji wisznuiizmu sahadźija⁵.

Najszerze ramy somatycznych koncepcji wisznuitów sahadźija wyznaczyły struktury rytualne, medyczne i jogiczne swoiste dla cywilizacji subkontynentu indyjskiego. Strukturę teorii somatycznych określiły – ustalone już w okresie wedyjskim – koncepcja rytuału, jego interioryzacja w czasach *Upaniszadów*, wątki mitologiczne i kosmologiczne osadzone w ezoterycznych teoriach ekwiwalencji mikro-makrosmicznej. Warto zauważyć, że zgodnie z ustaleniami np. Victora Turnera obecna tu triadyczna kategoryzacja czynników regulujących całość procesów w mikro- i makrokosmosie najprawdopodobniej ma charakter uniwersalny dla kultur tradycyjnych⁶. Z kolei binarne opozycje, ujmujące procesy kosmiczne jako grę elementów akwaticzno-ognistych, obecne już w Wedach⁷, wyznaczyły kolejną strukturę, na której oparły się koncepcje jogiczne⁸. W ciągu wieków napotykały u wisznuitów sahadźija co najmniej trzy modele ciała wewnętrznego:

1) wyłaniający się z tekstów Mukundadasy: wewnętrzne stawy, kręta rzeka; operujący głównie symboliką akwaticzną, przede wszystkim pojęciem substancji (*rasa, vastu*);

2) wykorzystujący model kundalini, ćakr (*cakra*) i nadi (*nāḍī*) tantry hinduistycznej;

3) łączący powyższe.

Spośród wymienionych model nr 1, wypracowany przez Mukundasadę w pierwszej połowie XVII wieku, wydaje się oryginalnym osiągnięciem tradycji wisznuiizmu sahadźija, inne są zbyt zbliżone do schematów znanych nam z odmiennych tradycji tantrycznych. Właśnie ten schemat będzie głównym przedmiotem moich rozważań.

Oriental Society”, vol. 112, nr 3 (July–September 1992), s. 388–432; 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”, vol. 112, nr 3 (July–September 1992), s. 388–432.

² Zob. np. klasyczną już pracę na ten temat: D.G. White, *The Alchemical Body, Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago–London 1996.

³ O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie poniższe fragmenty tłumaczeń tekstów źródłowych zostały dokonane przez autora.

⁴ P. Das, *Āitanyottara prathama cāriṭi sahajiyā puñthi*, Calcutta 1972.

⁵ Np. fragmentami traktatów i pieśni zawartych [w:] P. Das, *Sahajiyā*...

⁶ V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2006, s. 108–109.

⁷ Zob. J. Jurewicz, *Kosmogonia Rygwedy*, Warszawa 1999.

⁸ Na temat tej binarności agneja-saumja (*agneya-saumya*) w kulturze Indii (ze szczególnym uwzględnieniem medycyny) zob.: R.P. Das, *The Origins of the Human Being, Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*, Delhi 2000.

Model ciała subtelnego czy mistycznego, jakim posługują się wisznuci sahadźija, jest dość osobliwy w zestawieniu z innymi systemami cielesności mistycznej i stąd moim zdaniem wart analizy. Poniżej skoncentruję się na ogólnej problematyce ciała wewnętrznego i schemacie wewnętrznych zbiorników (*sarovara*), charakteryzując uprzednio w paru słowach sam wisnuizm sahadźija.

Wisznuci sahadźija są odłamem wisnuizmu bengalskiego (*gaurija*), sytuującym się pod względem pewnych elementów doktryny i praktyk w nurcie sahadźija, czyli uniwersalnym nurcie mistycznym swoistym dla północno-wschodnich Indii⁹. Początki tego tantrycznego nurtu wisnuizmu są trudne do ustalenia¹⁰, ponieważ nie wiemy, w jakim stopniu kształtował się on samodzielnie, a w jakich relacjach zależności pozostawał z wczesnym wisnuizmem Ćaitanji¹¹. Co więcej, problematyczne pozostają wzajemne interakcje pomiędzy ortodoksją wisnuizmu a nurtem sahadźija zawierającym elementy tantry „lewej ręki” i dyscypliny jogiczno-alchemicznej¹². Najwcześniejsze teksty, jakimi dysponujemy, pochodzą prawdopodobnie z XVII wieku¹³, 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 sahadźiów (*siddhów*), zatem bezsprzecznie wyprzedzają renesans wisnuizmu w Bengalu dokonany przez Ćaitanję. Część praktyk i rytuałów wisnuci sahadźija dzielą z szerszym nurtem tantrycznym, zdarzają się tu jednak elementy, które zdecydowanie odróżniają wisnuizm sahadźija od innych nurtów tantrycznych, np. śiwaickich, czy nurtów jogicznych (*nathów*), jak

⁹ Termin „sahadźija” (*sahajiyā*) pochodzi od sanskryckiego sahadza, *sahaja* (*saha* – „z, wraz”, *ja* – „rodzić się”, stąd: *sahaja* „wrodzony”, „inherentny”, „naturalny”). Z kolei „sahadźija” to ten powiązany z sahadzą. Ponieważ „sahadźija” jest terminem dość ogólnym i pod tym zbiorczym mianem mieszczą się różne tradycje, pod wieloma względami odmienne, niezbędne jest określenie zakresu tego terminu. Zdaniem niektórych badaczy termin ten jest całkowicie sztucznym, naukowym pojęciem, inni twierdzą, że taka unifikacja pozwala na pełne ukazanie fenomenu, różnie nazywanego, jednolitego jednak pod względem doktrynalnym i rytualnym (por. literaturę: przyp. 1). Jak pokazują źródła i współczesne badania, jest on używany w potocznym dyskursie bengalskim z dość dużą precyzją (zob. np. J. McDaniel, *op.cit.*, s. 166–190). Moje osobiste obserwacje z pobytu w Bengalu były podobne i większość napotykaných Bengalczyków, przynajmniej tych obeznaných z życiem religijnym oraz generalnie kulturą swego kraju, była świadoma, czym jest nurt sahadźija. Trudno zatem mówić, że termin ten jest czysto naukową konstrukcją. Alternatywnie i bardziej w zgodzie z tradycją możemy też mówić o sahadza-dharmie (*sahaja-dharma*), czyli „metodzie wrodzonego”.

¹⁰ Pomijam tu wczesny wisnuizm bengalski (przed Ćaitanją) i tzw. problem Ćandidasa (szczególnie istotny wydaje się tu wkład Ćandidasa-sahadźii, problematyczne jest jednak datowanie i afiliacja religijna tego poety), zob. B. Grabowska, *Powstanie, rozkwit i zmierzch liryki wisnuickiej Bengaluru XII–XX wiek*, Warszawa 1995, s. 35–105.

¹¹ Zob. dyskusję: G.A. Hayes, *Tradycje...*, s. 403–410; E.C. Dimock, *op.cit.*, *passim*, P. Das, *Sahajya...*, s. 339–358.

¹² Uznając, że wisnuizm sahadźija jest syntezą wcześniejszego buddyjskiego nurtu sahadźija, wisnuizmu sahadźija poprzedzającego Ćaitanję (o ile taki istniał na szerszą skalę), wreszcie wisnuizmu Ćaitanji.

¹³ Manuskrypty są późne, dziewiętnastowieczne, choć, jak zauważa Hayes, ich język wskazuje, że mogły powstać jeszcze w XVI wieku. G. Hayes, *Tradycje...*, s. 410.

choćby specyficzne wykorzystanie wątków emocjonalizmu bhakti i teorii rasy¹⁴ oraz odmienne koncepcje ciała subtelnego¹⁵. Jeśli zatem sam wisnuizm sahadźija upatruje swych początków w naukach Ćaitanji, nie zapominając jednocześnie o poprzedzających Ćaitanję domniemanych sahadźijach wisnuickich, jak Dżajadewa czy Ćandidas, to jednak należy być świadomym, że nierozstrzygnięte pozostaje, w jakim stopniu nurt ten jest wisnuizmem wzbogaconym o praktyki jogiczno-alchemiczne, a w jakim przebrany w wisnuickie szaty tantrycznym buddyżmem sahadźija. Pewne fakty historyczne – takie jak nawrócenie przez Nitjanandę buddyjskich mnichów i mniszek w Bengalu oraz domniemane istnienie w Bengalu wisnuizmu sahadźija przed Ćaitanją, czego wyrazem są pieśni Ćandidasy (tzw. Ćandidas-sahadźija)¹⁶ – mogą wspierać tę drugą teorię, jednak jak udowadnia E.C. Dimock, pewne załączki doktryny i dyscypliny sahadźijów były związane z początkiem samego ruchu Ćaitanji i w nim mogły mieć swą genezę (tzn. w zakresie określonych praktyk)¹⁷. Hayes zwraca uwagę, że sami wisnuici sahadźija określali się jako ci, którzy podążają sahadźa-dharmą („pierwotną, spontaniczną, naturalną metodą”)¹⁸. Wisnuici sahadźija nie czuli się też odrębni od głównego nurtu wisnuizmu, uważając, że podążają za Ćaitanją i Goswaminami i uprawiają ich tajemną (*guhya*) praktykę. Ostatecznie idea sahadźy przekracza wszelkie podziały religijne i jest uniwersalnym nurtem mistycznym Bengalu. W taki sposób również można spojrzeć na problem wisnuitów sahadźija: jako na wyrazieli starych i wypróbowanych przez tradycję metod dotarcia do sahadźy poprzez tantryczne praktyki skoncentrowane na ludzkim ciele. Praktyki te tworzą specyficzną ezoteryczną „kosmofizjologię” – wewnętrzny świat ciała sprzężony z mistycznym kosmosem. Ów „wewnętrzny pejzaż” wypełniają miejsca będące połączeniem wątków jogicznych i mitologicznych.

Zarys mistycznej kosmofizjologii w wisnuizmie sahadźija

Cel całej praktyki wisnuitów sahadźija to zdobycie wewnętrznego, doskonałego ciała i doświadczenie boskiej miłości (*preman*) tożsamej z pierwotnym, wrodzonym stanem każdej istoty (*sahaja*). Sadhana (*sādhana*), czyli dyscyplina, nakierowana jest na odkrycie i stworzenie doskonałego, mistycznego ciała wewnątrz ciała fizycznego. Adept osiąga „wieczne, wewnętrzne kobiece ciało” (*śrī rūpa mañjarī*) w mitycznej sferze, znanej jako Wradża (*Vraja*)¹⁹. Praktyka tantryczna utożsamiania się z boskim pierwiastkiem męskim i żeńskim, bogiem lub boginią w rytuale sahadźijów (*aropa*)

¹⁴ Rasa jest teorią estetyczno-mistyczną. Na ten temat 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*, N. Delmonico (red.), Calcutta 1986, s. 139–168.

¹⁵ G.A. Hayes, *The Necklace...*, s. 313.

¹⁶ Problem Ćandidasa omawia B. Grabowska, *Powstanie, rozkwit i zmierzch liryki wisnuickiej Bengalu XII–XX wiek*, Warszawa 1995, s. 91–95.

¹⁷ E.C. Dimock, *op.cit.*, s. 14–67.

¹⁸ G.A. Hayes, *The Necklace...*, s. 309.

¹⁹ ARV, 31 : *sei vraje adhikārī śrī-rūpa mañjarī nityera śārīra tihō rāga adhikārī*.

jest spójna z ogólnymi założeniami nurtów tantrycznych. Następuje tu jedynie przesunięcie zgodne z ortodoksyjną teologią wisznuicką i adept wizualizuje mistyczne ciało ekspansji śakti, Radhy, zwaną mańdzari. Owo doskonałe ciało (*rūpa*) tworzone jest dzięki transformacji kosmicznej substancji (*vastu*), pojmowanej jako rezultat jogicznej manipulacji i syntezy płynów płciowych, będących nośnikami świadomości (*rati, bindu*)²⁰.

Jak mówi Mukundadewa, praktykujący waidhi (*pravartaka*) dzięki wykonywaniu poleceń guru mogą zarówno udoskonalić swoje fizyczne ciało, jak i odkryć w sobie (wewnątrz ciała fizycznego: *devāntara*) ciało boskie (*deva-deha*)²¹. Dyscyplina mistycznych emocji (*raga*) dostępna jest zarówno dla młodych, jak i starych ludzi²². Metoda, dzięki której to następuje, to *sadhana*, obejmująca dokonywanie rytuału seksualnego z kobietą (*sadhana prakryti*), która stała się świadoma swej wewnętrznej natury (*svabhāva*) – kosmicznego pierwiastka żeńskiego (*prakryti*)²³. Bez obecności w dyscyplinie sahadżija „guru uczącego” (*śikṣa guru*), którym jest kobieta, nie pozna się miłości Radhy²⁴, której doświadczenie stało się kluczowe dla metody sahadżijów. Nie będzie też możliwe uzyskanie ezoterycznej wiedzy cielesnej. Co więcej, wewnętrzna postać (*svarūpa*) kobiety (śiksza-guru) to właśnie Radha, wizualizowana metodą aropy.

Mukundadewa, przenosząc dyskurs na poziom subtelnej fizjologii, opisuje stan świadomości – niepodzielny (*akhaṇḍa*) i bez pragnienia (*akāma*) – jako prowadzący do siedziby „wrodzonego człowieka” (*sahaja puruṣa*), którą jest „wioska wiecznej błogości” (*sadānanda grama*)²⁵. To święty przybytek Kryszny kochanka – Manmathy, (*Manmatha*, bóg miłości²⁶), znawcy boskiej esencji (*rasika*)²⁷. Posługując się tłumaczeniem Hayesa fragmentu ARV, który używa innej niż dostępna mi wersja tekstu²⁸, do tej strofy możliwe byłoby dopasowanie strofy 46 (z tekstu Hayesa), gdzie jest

²⁰ Hayes tłumaczy *vastu* jako „kosmiczną substancję” (*Cosmic Substance*), termin *rasa* zaś jako „boską esencję” (*Divine Essence*), G.A. Hayes, *The Necklace...*, *passim*. Podaję za jego tłumaczeniem tych terminów.

²¹ ARV, 25–26 : *deva-dehe dehāntara haibe yatane āvirbhūta dehe habe sādhana prakṛti, svabhāva prakṛti haile tabe rāga-rati*.

²² *Ibidem*, 24 : *sāra sādhya deha sthāvara adhikārī sādhibe āśraya tattva kivā puruṣa nārī*.

²³ *Ibidem*, 26 : *āvirbhūta dehe habe sādhana prakṛti svabhāva prakṛti haile tabe rāga-rati*.

²⁴ *Vivarta-vilasa* (dalej VV), s. 126. (M.M. Basu, *op.cit.*, s. 191): *śikṣaguru vine rādhā-bhāva nāhi jāni*.

²⁵ ARV, 38: *viśuddha dharma haya akhaṇḍa akāma sahaja puruṣa sadānanda sei grāma*.

²⁶ *Manmatha* – sanskr. intensivum od *math* „ubijać, pocierać” (por. poniżej w kontekście rytuału sekso-jogicznego) lub od *man* = *manas* (umysł) + *matha* („uderzający, drażniący”), czyli „stan (bóg) miłości podniecający umysł”. Istotne jest utożsamienie Kryszny z Kamą (*Kāma, Kandarpa*), bóstwem miłości, i jego rola w *sadhane* wisznuickiej.

²⁷ ARV, 39: *rasika nāgara kṛṣṇa manmathera dhāma tāra pūrva dige haya sahaja pura grāma*.

²⁸ Jak podaje G. Hayes, opierał się na manuskryptach nr 6451 oraz nr 595 ze zbiorów Uniwersytetu w Kalkucie (*idem, The Guru's...*, s. 65–66, dalej przy numeracji strofy z ARV dopisek „H”). Odnosi się również do drukowanego wydania ARV Paritosza Daszy (*Caityāyottara...*), które najwidoczniej oparte jest na innym manuskrypcie i uboższe w tym miejscu o sześć strof. W innych miejscach również teksty się różnią, stąd też niemożliwe jest ustalenie jednolitej numeracji (numeracja w tym artykule jest własna). Podobnie w strofie 87 (wg tekstu P. Daszy) różnica jest uderzająca – u Hayesa cztery, u P. Daszy siedem wewnętrznych *sarowara* w sercu, choć ta druga wersja w kontekście całego tekstu wydaje się mniej

właśnie mowa o wiosce zwanej „miejszem wiecznej błogości” (*sadānāndapur*). Ma ona leżeć na północy²⁹ regionu (boskiej siedziby, *dhāma*³⁰) znajdującego się na przeciwnym brzegu mitycznej rzeki Wiradży (*Virajā*)³¹. Koresponduje to z założeniem, że ten, kto uprawia tantryczną sadhanę i dociera do sahadźa manuszy, jest „umarłym za życia” (*jīyante māra*)³². Całą tę sferę (*deśakhāna* „łąd”) prawdopodobnie można utożsamiać z wyższymi regionami ciała subtelnego lub też termin ten odnosi się do ciała wewnętrznego jako całości. Jest ona „siedzibą pierwotnego” (sahadźapur, *sahajapur*), znajdującą się jednocześnie blisko i daleko, będącą miejscem wewnętrznym (wyobrażeniowym, w umyśle, *manogata*)³³ – są tam lotosy, które mają sto i tysiąc płatków³⁴. „Wioska pierwotnego” (*sahaja pura grama*) znajduje się na wschód od niego (*pūrva dige*)³⁵. To ukryte miejsce „wrodzonego człowieka” (sahadźa manusza) jest jego siedzibą, panuje tam wieczna błogość. Mówi się też, że leży ono po zachodniej stronie „krętej rzeki”³⁶. Jest tam też ziemia Ćandrakanti (*Candrakānti*, „o księżycowym blasku”). Wspomina się tam także o „drzewie pustki” (*śūnya-vṛkṣā*)³⁷, które – jak zauważa Hayes – może świadczyć o inspiracjach buddyjskich bądź też może być ezoterycznym odniesieniem do pustki w relacji do bindu (parokrotnie pojawiające się w tekście *śūnya bindu*)³⁸, czyli jogicznej retencji nasienia. Idąc tym tropem, Hayes spekuluje, że drzewo pustki może symbolizować penisa w rytuale seksualnym³⁹, choć moim zdaniem obraz drzewa nasuwa skojarzenia z metaforą

sensowna i niespójna. Zależy to oczywiście od przyjętej strategii rozumienia tekstu: ujęcia głównych sarowara i wliczeniu również tych pobocznych zbiorników, które wymienia tekst.

²⁹ Z kolei w wersji, którą się posługuję (P. Das, *Caturthi...*), twierdzi się (ARV, 41: *sahaja mānuṣa tāte sadā kare vāsa tāhāra dakṣiṇa dige sadānanda pura*), że „miasto wiecznej błogości” (*sadānanda pura*) znajduje się na południe (*dakṣinadige*) od siedziby Pierwotnego Człowieka (sahadźa manusza).

³⁰ ARV, 42H.

³¹ Wiradźa oddziela świat żywych i siedzibę Wisznu, Waikunthe; umierający, aby się tam dostać, muszą ją przekroczyć.

³² Jak w pieśni *Mānuṣa mānuṣa sabāibalaye: Ci, którzy doświadczyli wewnętrznego człowieka, są umarłymi za życia (dźijante mara)*, w tłumaczeniu Hayesa: G.A. Hayes, *Tradycje...*, s. 411–412. Podobnie w pieśni *Sahaja mānuṣa kothāo nāi: ustanawiając raz związek z umarłymi, utrzymuje się ten związek z umarłym. Na zawsze mieszkając pośród umarłych, ma się nadzieję na przekształcenie ciała fizycznego, ibidem*, s. 413; Por. z koncepcją dźiwan-mukty, „wyzwolonego za życia”, ascety, który jest martwy dla społeczeństwa, i generalnie stanem inicjacyjnym, schematem śmierci i odrodzenia.

³³ ARV 113: *sahaja vastu dūrādūra manogata sahajapura, akaitava vastu sei haya*.

³⁴ *Ibidem*, 45: H. Por. z sahasraṛą.

³⁵ *Ibidem*, 39: *tāra pūrva dige haya sahaja pura grāma*.

³⁶ *Ibidem*, 162: *tāhāra paścima dige sahajapura grāma*. Problem kierunków jest skomplikowany, przyjmując, że północ to kierunek Kryszny i krainy nieśmiertelności, czyli – jak powiedziano wyżej – *Sadanandapura/grama* (ARV: 38–41 oraz *ibidem*, 43H). Jeśli się weźmie pod uwagę, że w tradycji nathów zmarłych joginów chowa się z głową skierowaną na północ, to zachód można połączyć z lewą stroną ciała subtelnego (odnosząc się do doktryn nath-joginów, podobnie sądzi D.G. White, *Alchemical...*, s. 255). W tym momencie lewa strona to miejsce sahadźy i poszczególnych wymienionych wyżej śakti.

³⁷ Tylko w wersji Hayesa (*idem, Guru's...*, *idem*, s. 52).

³⁸ ARV 61: 217–218, 276.

³⁹ G.A. Hayes, *The Guru's...*, s. 34, 70, przyp. 44.

drzewa-ciała⁴⁰ z *Āraṅgagīti* (*Cārya-gīti*, dalej CG)⁴¹. Kontekst jogiczny nasuwa też inne rozwiązanie, w tradycji Gorakhy mówi się o „mieście pustki” (*śūnya purī*) znajdującym się w czaszce. Nasienie zmienione w nektar nieśmiertelności i wzniesione poprzez centralny kanał, wypełnia ową pustkę. Według Upendranatha Bhattaacarji, „śunja” to również określenie środkowej nadi w tradycji jogicznej⁴². Trudno jednak rozstrzygnąć, czy tekst Mukandadewy może odnosić się w metaforyczny sposób do owego miejsca, w innym fragmencie mówi on o „drzewie pragnień” (*kalpa-vṛkṣa*), jednak jest ono lokalizowane w okolicach „stawu boskiej miłości”⁴³.

Zastanawiające i niejasne są odniesienia do krain i kwiatów: *Kaliṅgakalikā* („pączek Kalingi”, czyli Orisy), *Campakalikā* („pączek magnolii”) oraz *Kaṅgakamallikā* („pączek jaśminu”)⁴⁴. Nasuwają się skojarzenia z wyobrażeniami śakti na płatkach lotosu z literatury tantrycznej, również tych w dziełach wisznuitów sahadźija (dziewczęta, śakti – pączki kwiatowe, czyli mańdźari⁴⁵). Być może są to określenia różnych śakti zlokalizowanych w ciele lub też są one ezoterycznymi imionami rzeczywistych rytualnych partnerek⁴⁶ siedzących w kręgu⁴⁷. Jak widzieliśmy wyżej, Āmpakalikā utożsamiana była z Radhą, a potwierdzałyby to stwierdzenie Mukandadewy, że ta

⁴⁰ Obydwie interpretacje nie wykluczają się: istnieje korelacja symboliczna: ciało – lingam – drzewo.

⁴¹ CG, I. 1. Por. analizę P. Kværnegro (*An Anthology of Buddhist Tantric Songs: A Study of the Caryagiti*, Oslo, 1977, s. 41). Drzewo w *Āraṅgagīti* to również umysł (CG, 45: *manah taruḥ*, podają za: *Dohā-Gīti-Kośa of Saraha Pāda (A Treasury of Song in Dohā Mātre) and Caryā-Gīti Kośa (A Treasury of the Cārya Songs of Various Siddhas), Restored Text, Sanskrit Chāyā and Translation*, wyd. i przekł. H.C. Bhayani, Prakrit Text Society, Ahmedabad 1997).

⁴² Zwana też *brahmanādī*, czyli nadi brahmy, U. Bhattacharya, *Bāṅglar...*, s. 261.

⁴³ ARV, 154–155: *sei māla-vṛkṣe jala śūci divāniśi, praphullita sei vṛkṣa phalete vakaśi...*

⁴⁴ U P. Dasa pojawiają się: *kaligakānti*, „blask, piękno Kalingi” i *candrakānti*, „blask, piękno księżycy”. Określenia te, jak czyni to też w swym tłumaczeniu tego fragmentu Hayes, odnosić się mogą do mistycznych miejsc: „wioska Kalinga Kalika” (G.A. Hayes, *Guru's...*, s. 52).

⁴⁵ Np. ARV 31, 35, 284, 287.

⁴⁶ Tantryczne teksty wiążą niejednokrotnie joginie i rytualne partnerki z konkretnymi plemionami i miejscami, które można lokalizować często we wschodnich Indiach. Mistyczna geografia, projektująca zewnętrzne miejsca kultu (*piṭha*) na wewnętrzne ciało człowieka (i odwrotnie), sprawia, że wzmianki np. o Orisie w tekstach sahadźija można odczytać wielorako. Intrygująca jest np. pieśń CG 4, gdzie jogini porusza się z Manimula (*maṅimūla*, „korzeń klejnotu”, dolna ćakra?) do Oddijany (*Oddiyāna*), co do której można zgadywać, czy oznacza wyższe centra ciała subtelnego. Oddijana (Uddijana) zwykle kojarzy się z mitycznym buddyjskim miejscem leżącym prawdopodobnie w północno-zachodnich Indiach, ale spekulowano też nad jej lokalizacją w Orisie: zob. M. Dyczkowski, *op. cit.*, s. 103, *passim*, R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism, A Social History of the Tantric Movement*, New Delhi: Motilal Banarsidass, 2004. W wisznuizmie sahadźija (ale również w głównym nucie wisznuiizmu gaudija) Orisa odgrywa istotną rolę, jest również znana jako ważne centrum tantryczne, zob. F.A. Marglin, *Wives of the God-King, The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi 1989, *passim*. Por. też *Hewadžra-tantrę*, I. 7.12 (*Hevajra tantra, The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā*, tłum. G.W. Farrow, I. Menon, Delhi 2001).

⁴⁷ G.A. Hayes, *Guru's...*, s. 70, przyp. 43. Rytualny krąg tantryczny (*cakra-pūja*) jest w naturalny sposób metaforyzowany jako kwiat z koncentrycznie ułożonymi płatkami, na których siedzą uczestnicy rytuału – zarówno kobiety, jak i mężczyźni (krąg taki ma też analogie z rytuałami religii plemiennych). Jednak tu, w lotosach wewnętrznego ciała zwykle mówi się o śakti, co można wytłumaczyć internalizacją kultu śakti postulowaną przez D.G. White (zob. *idem, Kiss...*, s. 222–223). Można dodać, że teorie sahadźija są nastawione w dużym stopniu na urzeczywistnienie żeńskiego aspektu człowieka.

śakti jest istotą wszystkiego⁴⁸. Ponadto szczególną rolę pod tym względem odgrywa cyfra osiem, która w nurtach tantrycznych powtarza się właśnie jako liczba uczestników tantrycznego kręgu⁴⁹. Owe drzewa i krzewy można też interpretować jako wewnętrzny ogród mający konotacje z mitycznymi wydarzeniami z życia Matsjendranathy⁵⁰.

Kwestia mistycznej kosmografii i dokładnej lokalizacji poszczególnych miejsc w wewnętrznym świecie ciała jest jednak problematyczna. Przykład stanowi kwestia stułatkowego lotosu wymienionego razem z tysiącłatkowym: lotos o stu płatkach w innych tekstach wisznuckich oraz pozostałych tradycjach bengalskich (np. baulów)⁵¹ umiejscawiany jest zwykle w sercu⁵² bądź w brzuchu (pępku)⁵³, ale też w innych miejscach ciała. ARV mówi, że stułatkowy lotos znajduje się w dolnej części ciała (*adhaḥ deśe*)⁵⁴, precyzując gdzie indziej, że chodzi o „staw pragnienia”⁵⁵. ARV mówi o rytualnej partnerce, prakryti Gandhakali (miłosnej oblubienicy, *kāmerakāminī*), która jako kama-atma (dusza namiętności) jest kobietą džiwa-atmy (czyli ludzką kochanką?). Twierdzi, że jej świątynia znajduje się w „stawie pragnienia”, gdzie rozsiewa zapach stułatkowy lotos (*śata-dala parimala*)⁵⁶.

⁴⁸ ARV, 43: *sakalera sāra śakti campakakalikā*.

⁴⁹ Np. w ARV (224–225): *Na tych ośmiu płatkach rodzi się osiem bohaterek, rytualne partnerki (rati) o mocy wszystkich bogów objawiają się (...). W ten sposób bohaterki wizualizowane są w ośmiu płatkach [sei aṣṭadale aṣṭa nāyikā jannila, sei sarvadeva rati śakti prakāśila (...)] ei aṣṭa dale aṣṭa nāyikā prakāśa*. Wymienione jest jednak tylko siedem imion. ABh (123–124) wymienia osiem bohaterek (najjika) przebywających w „ziemi” (*pṛthvi*) w wiosce Ćandrakona (księżycowej), wyliczenie to jednak różni się od tego z ARV (*ei pṛthivīte haya candrakoṇā grāma, aṣṭa nāyikā āche kahi tāra nāma; sulocanā sulakṣaṇā sucitrā sudhāmukhī, kanakalatā hemalatā kāicana alakī*).

⁵⁰ Zob. D.G. White, *Alchemical...*, s. 234–239.

⁵¹ Zob. C. Salomon, *Cosmogonic Riddles of Lalan Fakir* [w:] *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, A. Appadurai, F.J. Korom, M.A. Mills (red.), Delhi 1994, s. 297. C. Salomon na podstawie swoich studiów nad pieśniami baulów stwierdza, że w niemal wszystkich pieśniach baula Lalana (*Lalan*) stułatkowy lotos jest wspomniany razem z tysiącłatkowym, co jest zgodne z analizowanym fragmentem ARV. Ponadto jak dodaje C. Salomon, w literaturze bengalskiej lotos taki ma być metaforą serca (*ibidem*). Samo też pojęcie serca w Indiach (podobnie jak w innych kulturach tradycyjnych) jest problematyczne, łącząc funkcje emocji i intelektu (*manas*) i *cetanāsthāna* synonimiczne w stosunku do *hrdaya*). Zob. szerzej: R.P. Das, *The Origin...*, s. 590–594. Analogicznie u wisznuitów sahadżija: i tak, według *Bhryngaratnawali* Mukundadewy (*Bhryngaratnawali*, s. 17, fragm. [w:] P. Das, *Sahajiyā...*, s. 278) świadomość (*cetana caitanya*) znajduje się w sercu (*hrdaya bhitare*). Z kolei mistyczne pieśni bengalskich sufi (*Yoga Kālandar*, XVII) oznajamiają, że: „dom Kryszny jest w stułatkowym lotosie, a (światło) seksualnej rozkoszy wylania się z tego miejsca, oświetlając triweni [połączenie trzech nadi]. M.E. Haq, *History of Sufism in Bengal*. Dhaka 1975, s. 394.

⁵² W dziele *Atma-nirupana (Ātmanirūpaṇa)* stułatkowy lotos ma być w sercu (dosł. w świątyni serca, *hrdaya mandire*) oraz u dołu pępka (*nābhitale padma śatadale*), fragm. [w:] U. Bhattacharya, *op.cit.*, s. 338.

⁵³ ABh, 59: *udara bhitarā āche māna sarovare tathā haite phula gēla sahasra dala upare*. Jest to „staw dumy” (*māna sarovara*). Staw ten jest lokalizowany w obydwu wymienionych miejscach.

⁵⁴ ARV, 210: *sei adhaḥ deśe haya śata dale sthiti, sei śata dala madhye āche jīva rati*.

⁵⁵ *Ibidem*, 80: *kāma-sarovare āche śveta padma varṇa ṣaḍ tattva śata dala kamalete pūrṇa*. Sto płatków wypełnia sześć zasad (*tattva*). Posługując się interpretacją Paritoszy Dasa (ABh, 85: *lotos o sześciu płatkach w Guptaĉandrapur, idem, Caturthi...*), być może analogicznie jak w ABh odnoszą się one do pięciu zmysłów i „wewnętrznej natury” *sadhaki (sādhaka-prakṛti)*.

⁵⁶ ARV, 272–273: *sei kāma ātmā tāra vilāsa adhikārī, gandhakālī nāma tāra jīva ātmāra narī; śata-dala parimala tāhāra mandire, kāma sarovare padma bahu haya sthire*.

Jeszcze bardziej komplikują sprawę strofy z tego dzieła mówiące, że stułatkowy lotos zlokalizowany jest w „stawie boskiej miłości”⁵⁷ i w „stawie dumy”⁵⁸ (tutaj akurat istnieje zgodność z ABh i VV⁵⁹), oraz pieśni Ćandidasy⁶⁰, gdzie stułatkowy lotos znajduje się poniżej pępka (*nābhir nimnadeśe*), w „stawie mistycznej miłości”⁶¹. U. Bhattacarya kojarzy ten stułatkowy lotos z połączonymi ćakrami muladhara i swadiszthana w tradycji baulów, co może być zbieżne ze „stawem pragnienia”⁶². Połączenie czterech i sześciu płatków daje lotos dziesięciopłatkowy, który również pojawia się w tekstach; ewentualnie stułatkowy kwiat lotosu można rozumieć jako dziesięciopłatkowy, mający jednak 10 x 10 dodatkowych płatków, czyli będący połączeniem najniższych centrów z innych hinduistycznych tradycji tantrycznych. Światło na ten problem może rzucić też kosmologia wisznuicka, która najwyższe poziomy istnienia, siedzibę Wisznu-Kryszny (transcendentną wobec kosmosu 14 światów) dzieli na wiele regionów, których nie będę tu dokładnie wymieniał. Niewątpliwie, cały system ciała jogicznego w tradycji bengalskiej pozostaje niespójny i niejasny, powyższe rozważania dają jednak pojęcie o skali problemu.

System wewnętrznych stawów – sarowara

Wizyjne opisy wewnętrznego świata ciała przedstawiają mistyczne jeziora (sarowara) wypełnione różnobarwnymi kwiatami lotosu. Ich hierarchiczny układ jest do pewnego stopnia zgodny w ogólnym zarysie ze schematem kręgów (ćakra) znanym z tantrycznych systemów hinduistycznych i buddyjskich. Skojarzenie kwiatu lotosu ze zbiornikiem wodnym jest oczywiste. W Indiach jest on także uniwersalnym symbolem stanu świadomości duchowej. Jak wspomniano wcześniej, centra o szczególnym znaczeniu w ciele subtelnym nie zawsze określane są w literaturze jako ćakry, mimo że ich funkcja jest podobna do tej w systemach śiwaicko-śaktyjskich. W tekstach wisznuitów sahadźija rzadko pojawia się termin ćakra, najczęstszym określeniem jest słowo jezioro lub staw (sarowara, *kuṇḍa*) czy generalnie zbiornik wodny, morze lub ocean (*sāyara*), lotos (*padma*, *kamala*). Sarowara są zwornikami mocy, miejscami pobytu śakti oraz rodzajem alchemicznych zbiorników przekształcających substancje cielesne i emocje. Wszystkim zbiornikom umiejscowionym w wewnętrznym ciele przyporządkowane są określone kolory kwiatów lotosu i symbolika (zob. niżej). Są one opisane w typowej dla mistycznej literatury, tantrycznej manierze.

⁵⁷ *Ibidem*, 120: ...śata dala padma...

⁵⁸ *Ibidem*, 191: *sei māna sarowara ratira ādhāra, śata-dala padma āche tāhāra pracāra*.

⁵⁹ VV, s. 82, fragm. [w:] P. Das, *Sahajiyā...*, s. 280.

⁶⁰ Pieśni Ćandidasy cyt. [w:] U. Bhattacarya, s. 365.

⁶¹ Co warte przytoczenia, Ćandidas umiejscawia zwiniełą moc węzową kulakundalini (*kulakuṇḍalini*) w stułatkowym lotosie „u korzenia pępka” (*nābhimule*), U. Bhattacarya, *op.cit.*, s. 365.

⁶² *Ibidem*, s. 373. Bhattacarya wskazuje, że w metodzie baulów przewija się łączenie nawet trzech dolnych ćakr w jedno centrum, co miało wcześniejsze paralele w buddyzmie tantrycznym. Jest to także wskazówka co do interpretacji koncepcji wisznuitów sahadźija, gdzie napotkamy podobny problem.

Pomijając fragmenty tekstów nietypowych, choć pokrewnych średniowiecznym wisznuitom sahadźija (gdzie napotykamy też wzmianki o systemie przypominającym bardziej popularne koncepcje, np. trzy standartowenadi⁶³), system ókr i kundalini zostaje zastąpiony przesyconym akwaticzną i alchemiczną symboliką układem, którego składowymi są wewnętrzna „kręta rzeka” przenosząca cielesne substancje oraz jeziora wypełnione kwiatami lotosu⁶⁴. Funkcjonalnym odpowiednikiem głównej nadi, czyli suszumny, jest wewnętrzna „kręta rzeka” (*bāṅkā-nadī*)⁶⁵, która płynie pod prąd (*srotera ujāna*) na północ (*uttara*)⁶⁶. Ściśle związany z wewnętrznym jeziorkiem wypełnionym płynną substancją jest kwiat – lotos (kamala, padma) o różnej liczbie płatków (*dala*). Liczba płatków w poszczególnych stawach nie jest tak ściśle określona jak np. w SCN i dane w tym zakresie są rozbieżne. Rabul Peter Das uważa, że schemat taki przypomina siedem puranicznych kosmicznych oceanów⁶⁷. Jednak moim zdaniem koncepcja sarowara jest raczej oparta na pojawiających się w literaturze wisznuickiej jeziorkach Wradży, będących miejscem schadzek Radhy i Kryszy⁶⁸, a także na koncepcji zbiornika służącego jak alchemiczna studnia⁶⁹, niż na prostym rzutowaniu kosmicznych oceanów do wnętrza ciała. Jednak jeśli weźmiemy pod uwagę ekwiwalencję mikro- i makrokosmosu w mistycznych doktrynach jogicznych związanych z Bengalem, zgodnie z którą w ciele oprócz innych elementów odnajdujemy cały system kosmicznych rzek i zbiorników wodnych⁷⁰, internalizowanie kosmicznych zbiorników na poziomie mikrokosmosu jest zrozumiałe.

ARV, w którym dyskusja o mistycznej fizjologii jest najobszerniejsza, podaje, że w ciele istnieją cztery jeziora (sarowara) i są nimi „staw pragnienia”, „dumy”, „boskiej miłości” oraz „nieśmiertelności”, usytuowane odpowiednio w okolicach

⁶³ Np. w NPV: *Są trzy główne nadi i trzy bramy, zwą się ida, pingala i suszumna*, fragm. [w:] P. Das, *Sahajiyā...*, s. 135. Symbolika im przyporządkowana nie jest jednak analogiczna do hinduistycznych tantry. Por. też pieśni baulów [w:] U. Bhattacharya, *op.cit.*, s. 439–481, *passim*.

⁶⁴ Zresztą motyw jeziora przewija się też w puranach (np. *Skandhapuranie*). Z kolei kosmiczne oceany (*svarga*) w puranach mają kształt koncentrycznych okręgów (zob. np. [w:] *Bhagavata Purāṇa*, tłum. i objaśnienia G.V. Tagare, Delhi 1997, [*Śrimad*] *Bhagavata Mahapurāṇa*, tłum. C.L. Goswami, Gorakhpur 2001, księga V). Też R.P. Dasa może wspierać fakt, że podobne koncepcje spotykamy u kontynuatorów tradycji sahadźija, baulów.

⁶⁵ Interesujące, że w różnych systemach tantrycznych wertykalny ruch w ciele (wzdłuż kręgosłupa) ognistej kundalini i płynnych substancji (jak u sahadźijów) jest przedstawiany podobnie: jako ruch kręty, węzowy (por. też inne określenie kundalini: kubdża, *kubja*, czyli „kręta”). Podobnie nadiśankhinī (jedna z głównych nadi w systemie jogi nathów) jest opisywana jako kręta (*baṅka nāla*, „kręty tunel”) lub wąż z dwiema paszczami na obydwu końcach. S.B. Dasgupta, *op.cit.*, s. 239–240.

⁶⁶ ARV, 161–162: (...) *bāṅkā nadī bahe tāra uttara duyāre, tāhāra gamana bhaṅgi raṅgima suthāma; bahiche tāhāra jala srotera ujāna*.

⁶⁷ Np. w *Garuda puranie* (*Garuda-pūrāṇa*). Por. też BhP, V. 20. Zob. R.P. Das, *Problematic...*, s. 396–397, przyp. 4.

⁶⁸ Zob. też G.A. Hayes, *Guru's...*, s. 69. Por. też *Skandhapurane*.

⁶⁹ Zob. D.G. White, *Alchemical...*, s. 240–252, *passim*.

⁷⁰ Nie wspominając o tak oczywistej ekwiwalencji jak utożsamienie głównych indyjskich rzek i cielesnych nadi: Ganges, Jamuna, Saraswati – ida, pingala, suszumna, znanej w całym nurcie tantrycznym i pojawiającej się też np. w bengalskiej *Goraksasānhi* (*Gorakṣa-sāṅhitā*), 4. 183–184, fragm. [w:] U. Bhattacharya, *op.cit.*, s. 338–339.

genitaliów, w brzuchu, sercu i u szczytu czaszki⁷¹. Oprócz tego wymienia się tam „staw nektaru nieśmiertelności” (*amṛta sarowara*), tożsamy lub sąsiadujący ze „stawem nieśmiertelności”⁷². Funkcjonalnie i substancjalnie stawy te odpowiadają kolejno terminom: kama, rati, prema, amryta⁷³, przyporządkowane zaś są im lotosy o kolorach: białym (kama), żółtym (mana) i niebieskim (akszaja, zob. tab. 1). W wewnętrznej „krajnie wiecznej błogości” (*sadānanda*) spotykamy wszystkie kolory wewnętrznych lotosów w postaci mistycznych światła: niebieski blask oraz blask podobny do słońca i księżyca⁷⁴. Mistyczne światła i symbolika kolorów lotosów są identyczne⁷⁵, a ARV opisuje je jako poszczególne wizje skorelowane z odrębnymi etapami jogicznej pranajamy (*praṇayāma*)⁷⁶ oraz wizualizacją ośmiu bohaterek (najika, śakti) na płatkach kwiatu lotosu⁷⁷.

Wyliczenie wewnętrznych zbiorników w ABh obejmuje: najwyższy jak w ARV „staw nieśmiertelności” tożsamy z sahasrara, „staw mleka” (*kṣiroda*) leżący pomiędzy stawem najwyższym a „stawem dumy” (mana) ze stu płatkami, wreszcie dość zagadkowy lotos uda (*ūrapadma*, „pomiędzy udami” (?), prawdopodobnie chodzi tu o staw w rejonie genitaliów)⁷⁸. Przestrzeń wewnątrz głowy, przypuszczalnie w podniebieniu, określona jest jako podstawa (korzeń, mula, *mūla*) substancji (*vastu*) wszystkich szesnastu lunarnych cząstek (*sarva-kāla*)⁷⁹. Oprócz tego ABh wspomina o stawie ziemi (prytwi-sarowara) z ośmiopłatkowym lotosem, zwanym inaczej „oszołamiającym” (*dhandā*), który z uwagi na obecność żywiołu ziemi może być odpowiednikiem muladhary⁸⁰. Tam jest zgromadzona „kosmiczna substancja”, co funkcjonalnie odpowiadałoby kama-sarowarze⁸¹. Strumień rasy („wody”) spływa z najwyższego stawu do leżącego poniżej lotosu stupłatkowego. Alternatywnie dzieło to wymienia lotos stóp, pępka oraz uda. Wyliczenie sarowara w późnym dziele NPV

⁷¹ ARV, 86: *passim*.

⁷² *Ibidem*, 86: *kāma-sarovare āche māna sarovara, akṣaya sarovara āra amṛta sarovara*.

⁷³ *Ibidem*, 295: *kāma padma rati padma padma prema āra, amṛtera padma laṅā karaha vicāra*.

⁷⁴ *Ibidem*, 168. Nie ma tam jednak światła ciała kosmicznych, słońca i księżyca, stąd brak upływu czasu. Istnieje jedynie mistyczny blask im podobny (*Ibidem*, 167, *sadānanda deśera kathā śuna bhakta gaṇa, candra sūryodaya nāi nā cale pavana*).

⁷⁵ Podobnie w pieśni baulów, którzy kontynuują tę samą tradycję, mówi się o trzech lotosach we Wryndawanie. Zob. C.H. Capwell, *The Esoteric Belief of the Bauls of Bengal*, „The Journal of Asian Studies”, vol. 33, nr 2 (Februarij 1974), s. 255–264.

⁷⁶ ARV, 168–169: *nīla-kānti candra-kānti sūrya-kānti haya, ei tinerā kānti chaṭāya haya sūryodaya; taraṅga bāṅkāra jale kahe sudhādhāra tāhāte pavana bahiche nāsikāra*. Istnieją tu wyraźne zbieżności z symboliką mistycznych światła w buddyzmie tybetańskim, i tak, żółty kolor związany jest na poziomie reakcji emocjonalnej z dumą lub chciwością oraz skandhą odczuwania, a najwyżej umiejscowione w hierarchii niebieskie światło skorelowane jest ze świadomością i znajomością ostatecznej natury wszystkich zjawisk. Podają za: J. Grela, *Tybetańskie koncepcje światła [w:] Światło, czas, transcendencja*, I. Trzcinańska (red.), Kraków 2007, s. 59.

⁷⁷ ARV, 224–6, por. przyp. 54.

⁷⁸ ABh, 58–66.

⁷⁹ *Ibidem*, 60: *ūrdhva mukhe adho mukhe haiyā nāsāra, sarva-kāla mūla vastu āche tāra bhitarā*. Por. opis khečari mudry: *Hathayogapradipika*, III. 32–54, wydania np.: Svātmarāma, *The Haṭha Yoga Pradipika*, tłum. Pancharam Sinh. First ed., Allahabad 1914–1915.

⁸⁰ ABh, 65: *tathā haite upajila aṣṭadala padma, tāra nāma sarovara bujhibāre dhandā*.

⁸¹ *Ibidem*, 66: *aṣṭa-dala padme parātpa ravastu haya...*

różni się od przytoczonych powyżej: w głowie umieszcza się tam „staw nieśmiertelności” oraz tysiącpłatkowy lotos. Z kolei w gardle ma znajdować się sarowara o czterech płatkach lotosu, w sercu zaś zbiornik „khiru” (ksziru, *kṣīra*)⁸² o ośmiu płatkach. Umieszczenie „stawu dumy” zgadza się z ARV, ale przyporządkowane jest mu siedem płatków, wreszcie poniżej jest „staw ziemi” o sześćdziesięciu płatkach, a w izolowanym (intymnym?) miejscu – kolejny zbiornik⁸³. VV mówi o lotosach (poczynając od najniższego) mających: sześć, osiem, sto i tysiąc płatków⁸⁴. Według dzieła *Atmatattva (Ātma-tattva)* sekretna siedziba (*guhyaśeśa*), w której łączą się Radha i Krysna, jest najniższym lotosem mającym cztery płatki, co odpowiadałoby ćakrze muladhara. Dalej wymienia się „płonący lotos” (*ujjvalapadma*), miejsce pobytu atmareśwary (*āmāreśvara*), czyli „Pana radującego się własną jaźnią”; skojarzone jest z nim dwanaście płatków⁸⁵. W tym miejscu zwraca uwagę powszechna analogia do ognistej symboliki w rejonie brzucha lub klatki piersiowej (w hinduistycznej tantrze analogiczna jest dziesięciopłatkowa ćakra manipura⁸⁶, w buddyjskiej tantrze dharm-ćakra⁸⁷). Wyżej opisane umiejscowienie ognistego pierwiastka w wisnuizmie sahadźija, pomimo jego pobocznej roli w ogólnej metodzie skupionej na substancjach cielesnych i wewnętrznej alchemii, wskazuje na większy wpływ buddyjskiej tantry.

Podążając dalej w odkrywaniu wewnętrznego ciała, dowiadujemy się, że na szczycie góry Sumeru (będącej *axis mundi* hinduistycznej kosmologii) znajduje się „staw niezniszczalności” (akszaja sarowara), i pod tym względem źródła są zgodne⁸⁸. W tej „siedzibie nieskalanej” (*sthāna niramala*), gdzie przebywa paramatma⁸⁹, rozkwita odwrócony (kielichem w dół)⁹⁰ niebieski kwiat lotosu o niezliczonej liczbie płatków – najczęściej mówi się jednak, podobnie jak w „klasycznych” teoriach jogicznych, o tysiącu płatków⁹¹. We wnętrzu tego stawu tworzy się lotosowe ciało (*padma kalevara*), jest ono centrum błogości⁹². Razem z tym stawem wymieniany jest „staw nektaru nieśmiertelności” (amryty), który można utożsamić ze stawem księżycowym (*candrasarovara*)⁹³. ARV – kontynuując niejasny i miejscami sprzeczny opis wewnętrznej kosmografii – mówi, że w siedzibie sahadźa-manuszy (wspomniana kraina „o blasku księżyca”, *čandrakanti*) oprócz niezwykłych drzew jest także „księżycowy

⁸² Por. przyp. 110, poniżej.

⁸³ NPV, fragm. [w:] P. Das, *Sahajiyā...*, s. 151.

⁸⁴ E.C. Dimock, *op.cit.*, s. 175.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 171–172. Por. złoty kolor mantry nasiennej (bidźa) i liczbę płatków w ćakrze serca, anahata w systemie ćakr z *Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa* (dalej SCN). Zob. Sir J. Woodroffe, *The Serpent Power Being the Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa and Pādūkā-pañcaka*, *Two Works on Laya Yoga*, transl. from the Sanskrit, with Introduction and Commentary, Ganesh and Company, Madras, Reprinted 2009.

⁸⁶ *Ibidem*, strofa 19. Por. HVT i płonąca Čandali tożsama z boginią Nairatmją, Awadhutiką i zasadą pradźnia. Zob też S. B. Dasgupta, *op.cit.*, s. 99–102.

⁸⁷ Według HVT (I. 1.24) w dharm-ćakrze znajduje się tylko osiem płatków.

⁸⁸ ARV, 56: *sumeru śikhare āche akṣaya sarovara*, ABh, 58: *sahasra-dala haya mastaka bhitarē, akṣaya nāmete tathā āche sarovare*.

⁸⁹ ARV, 62: *paramātmā sthiti tathā sthāna niramala*.

⁹⁰ Podobnie w innych tradycjach jogicznych. Por. SCN: J. Woodroffe, *op.cit.*

⁹¹ ARV, 122: *sei sarovare āche sahasra kamala*.

⁹² *Ibidem*, 67: *akṣaya sarovara rāmera hṛdaya, tathāra bhitarē sthiti padma kalevara*.

⁹³ *Ibidem*, 44: *candra sarovara nāme kuṇḍa eka āche*.

staw” (čandrasarowara, *kuṇḍa*). Jest on umiejscowiony na lewym brzegu wewnętrznego oceanu (*sāyara*)⁹⁴. Podobnie jak mityczny ocean mleka (*kṣirodhāra*, zwykle kojarzony w puranach z Wisznu)⁹⁵ umieszczony jest na szczycie świata, tak i księżycowy staw znajdujemy w najwyższym miejscu mikrokosmosu – w głowie człowieka. Analogia oparta na kolorze jest tu jasna: mleko = nasienie, ponadto księżycowy nektar według teorii jogicznych pochodzi od mitycznej krowy o imieniu Kamadhenu (*Kāma-dhenu*)⁹⁶, której mleko spływa na księżyc ponad adźnią (rejon czoła, tzw. soma- lub amryta-čakra)⁹⁷. Analogicznie ABh poleca koncentrację na czole (*lalāṭe*), dzięki czemu adept zostanie ogarnięty przez lunarną substancję⁹⁸. Zbiornik nasienia tożsamego z księżycem i jego esencją, amryty, ma się znajdować właśnie w czaszce, *dzban [zbiornik] rasy* mieści się w tysiącplątkowym lotosie w jeziorze nektaru nieśmiertelności (amryta-sarowara)⁹⁹, zaś VV określa go jako: *dzban do napelnienia*¹⁰⁰, którego wypełnienie jest równoznaczne z pojawieniem się w ciele boskiej miłości (prema). Indyjskie teorie jogiczne (ale też chińskie i greckie)¹⁰¹ mówią o księżycowym zbiorniku w głowie, naczyniu wypełnionym nektarem¹⁰², skąd esencja tożsama z amrytą (maharasa, somarasa, *mahā-rasa*, *soma-rasa*) spływająca z księżycyca (a na poziomie fizjologicznym z płynem nasiennym), pobudzona schodzi w dół ciała (poprzez „krętą drogę”, *baṅkanāla*, por. wyżej bankanadi, „krętą rzekę” wisznuitów sahadźija) do rejonu genitaliów, a więc do niższych centrów, bliżej związanych z grubą materią i jej przymiotami, np. funkcją seksualną (por. kama-sarowara). Według *Amrytarasawali* (*Amṛta-rasavāli*) w stawie znajdującym się w odległości ośmiu miar (*aṭa-krośa*: symbolizujących elementy fizycznego ciała, czyli staw ten jest poza materią) od wewnętrznej rzeki rozkwita niebieski lotos. Niewątpliwie można połączyć ten opis ze „stawem nieśmiertelności” z ARV i ABh; wypływa z niego „boski sok”, mieszając się z wodami (krętej) rzeki¹⁰³. Ów zbiornik nasienia pojawia się również w wielu innych pokrewnych tradycjach sahadźija, i tak baulowie (barta-

⁹⁴ *Ibidem*: *vāma pāṣe sāyarera thāke tāra kāche*. Jest to zgodne z ogólną orientacją solarno-lunarną w systemach tantrycznych: lewy kierunek jest stroną lunarną.

⁹⁵ „Biała wyspa”, czyli Śwetadwipa (*Śveta-dvipa*), znana z kosmologii puran.

⁹⁶ Inaczej Surabhi, krowa znanego z Wed mędrca Wasiszthy (*Vasiṣṭha*).

⁹⁷ Zob. H. Johari, *Czakry, Energetyczne ośrodki transformacji duchowej*, Bydgoszcz 1996, s. 127–131.

⁹⁸ ABh, 68: *candra guṇe vihvola haba lalāṭe parila*.

⁹⁹ ARV, 121: *sahasra dalera paramātmā adhikārī, amṛta sarowara nāma rasera bhaṅḍāri*.

¹⁰⁰ VV, fragm. [w:] G. A. Hayes, *Tradycje...*, s. 422.

¹⁰¹ Bogatą literaturę dotyczącą nie tylko Indii podaje R.P. Das, zaznaczając jednocześnie, że w klasycznej indyjskiej medycynie brak teorii lokalizujących nasienie w jednym obszarze ciała (np. w głowie), jest ono rozproszone w całym ciele, nasycając szczególnie wybrane tylko organy cielesne. Dopiero w wyniku podniecenia zostaje ono „ściągnięte” do genitaliów i przekształcone we właściwy płyn nasieniny, Zob. R.P. Das, *Problematic...*, s. 388–432, 391, przyp. 21.

¹⁰² W niektórych tekstach jogicznych (tradycji nathów, S.B. Dasgupta, *op.cit.*, s. 239–240) mówi się, że lunarny nektar spływa z księżycyca do ciała przez dziesiątą bramę (*daśama-dvāra*) w ciemiączku (*brahma-randra*).

¹⁰³ AR, 72–73: *tāra madhye āche eka sarowara, eka nīla padma phuiyāche jalera upara; phula haite rasa bahiśa-krośayāya, tāhā haite āsi nadīra jalete miśāya*. Por. tłum. w jęz. polskim: G.A. Hayes, *Tradycje...*, s. 418.

man-panthi) uważają ćakry sahasrara oraz adźnia za zbiornik nasienia, z naciskiem na ten ostatni, gdzie można doświadczyć „pierwotnego pana” (sahadža manusza) w wizji wielokolorowych światła¹⁰⁴. To najwyższe „piętro” ludzkiego mikrokosmosu określa się też w pieśniach baulów m.in. jako sala luster, strych¹⁰⁵, *maṇikotha* (*maṇī* – klejnot, *koṭha* – komnata, manikotha w sandhabhaszy – „nasienie”), *māl*¹⁰⁶ – „skarbiec”. Rzecz jasna, celem jogi tantrycznej jest odwrócenie tego procesu, „płynięcie pod prąd” (*ultā sādhana*), stanie się nadczłowiekiem, którego nasienie (rasa) płynie w górę (*ūrdhva*)¹⁰⁷. Pierwiastek męski zrównany z puruszą rezyduje właśnie w amrycie lub jest z nim tożsamy. Analogicznie do przedstawień księżyca u szczytu głowy w szerszym nurcie tantry, w tekstach wisznuitów sahadźija mówi się o „stawie mleka”¹⁰⁸ (*kṣīroda-sarovara*)¹⁰⁹, generującym stułatkowy lotos. ABh umieszcza go ponad „stawem dumy” (*mana*)¹¹⁰, ale poniżej najwyższego stawu, z tysiącplatkowym lotosem¹¹¹. Jest to zatem rejon w najwyższej strefie ciała subtelnego, w przestrzeni „wiecznej błogości” (*sadananda*), gdzie kwitnie stułatkowy lotos¹¹². Lunarny staw, leżący poniżej sahasrara (ale w rejonie głowy), jest źródłem amryty (analogicznie do innych teorii jogicznych): wraz z wzejściem księżyca wydziela się eliksir nieśmiertelności (*sudhāmṛta*), ale gdy adept przyrównany do ptaka ćakora (który według mitu żywi się blaskiem księżyca), spragniony, nie może spożyć tejże amryty, umiera¹¹³.

¹⁰⁴ C. Salomon, *Pieśni...*, s. 237–238. Por. ARV, 186–9H. Sahasrara jest miejscem negacji wszelkich dualizmów, dlatego tylko w adźni można doświadczyć „pierwotnego pana” jako oddzielnego bytu.

¹⁰⁵ Por. pieśń Lalana Fakira, *Dhanya dhanya bali tāre* [w:] C. Salomon, *Pieśni...*, s. 250.

¹⁰⁶ Jak podaje R.P. Das, jest to też slangowe (w Kalkucie) określenie nasienia, *idem*, *Problematic...*, s. 399.

¹⁰⁷ Tzw. *ādhva-retas*, „skierowujący nasienie ku górze”; termin używany również w VV i NPV.

¹⁰⁸ Kszira (*kṣīra*) odnosi się w beng. również do mleka zagęszczonego przez gotowanie, mleka słodzonego i taka forma ma większy związek z substancją nasienną, która sama podlega „obróbce cieplnej” zagęszczającej ją w rytuale. Jako taka substancja symbolizuje mistyczną preme, która również jest oczyszczana poprzez serię zabiegów rytualnych i alchemicznych w toku sadhany. U. Bhattacharya, *op.cit.*, s. 374.

¹⁰⁹ Na poziomie makrokosmicznym: Droga Mleczna.

¹¹⁰ ABh, 63: *māna sarovareraupara kṣīrodasarovara*.

¹¹¹ *Ibidem*, 59.

¹¹² ARV, 45H. Por. niejasności dotyczące stułatkowego lotosu powyżej.

¹¹³ ABh, 49: *candra udaya haile sudhāmṛta kṣare, pite nā pāiyā cakora pipāsāte mare*. Problem lokalizacji księżyca (*candra/cand*) lub księżyców w ciele jest szerszy i symbolika ta oraz stojące za nią konkretne substancje pojmowane wg mistycznej doktryny nie są szerzej objaśnione w dostępnej mi literaturze wisznuitów sahadźija. ABh (48) mówi o księżycach w rejonie głowy (czaszki, *kapāla*). Bliskim tropem, bo związanym z baulami, jest koncepcja 24 księżyców rozmieszczonych w różnych częściach ciała (U. Bhattacharya, *op.cit.*, s. 375). Prawdopodobnie może mieć to związek z przemieszczaniem się lunarnej substancji w ciele zgodnie ze zmianami faz księżyca. Niektóre z wyliczeń podanych przez Bhattacaryę są analogiczne do przytoczonych strof z ABh i nasuwają skojarzenia z jogiczną symboliką lunarnych liczb (*soma-kāla*). Należy też pamiętać o uniwersalnej ikonografii ukazującej symbolikę lunarną w poszczególnych ćakramach.

Tabela 1. Stawy wewnętrzne ciała (sarowara, na podstawie dzieł Mukundadewy)

	Miejsce	Przymioty	Kolor lotosu	Świadomość	Funkcja w sadhanie
Staw pożądania (<i>kāma-sarowara</i>)	genitalia	pożądanie kama	biały	kama	funkcja seksualna, początek sadhany
Staw dumy (<i>māno-sarovvara</i>)	brzuch/serce	uczucie rytualna partnerka rati	żółty	rati	uczucie, zmiana świadomości, podpora żeńskiego pierwiastka
Staw miłości (<i>prema-sarowara</i>)	serce	miłość prema	?	prema	pozbawiona pragnień i egoizmu przemiana substancji, mistyczna miłość
Staw nieśmiertelności (<i>akṣaya-sarowara</i>)	głowa	nektar nieśmiertelności stan sahadży amryta	niebieski	sahadża	wewnętrzny świat wrodzonego człowieka

Podsumowanie

Badania m.in. D.G. White'a¹¹⁴ czy A. Sandersona¹¹⁵, jak i moje własne ustalenia, potwierdzają, że nie istnieje jedna panindyjska koncepcja ciała subtelnego lub szerszej – mistycznego¹¹⁶. Koncepcje takie są ściśle związane z lokalnym ekosystemem, kulturą i wyrastają na przecięciu nurtów religijnych aktywnych w danym regionie, co ma ścisłe odbicie w języku¹¹⁷. Wysoki stopień skomplikowania i niejednorodność tych systemów skłaniają ku przypuszczeniu, że ogromna rola w ich kształtowaniu przypadła lokalnym tradycjom. Niewątpliwie różnice pojawiają się też z uwagi na indywidualne doświadczenie wizyjne. Przedstawiony powyżej model ciała subtelnego, jakim posługują się wisnuici sahadżija, jest wynikiem syntezy różnorodnych wątków odbijających skomplikowany i różnorodny pejzaż kulturowy Bengaluru oraz prowincji z nim związanych. Zwłaszcza system subtelnych centrów cielesnych, które

¹¹⁴ D.G. White, *Kiss...*, s. 221–222.

¹¹⁵ A. Sanderson, *Śaivism and the Tantric Traditions* [w:] *In The World's Religions*, (red.) S. Sutherland, L. Houlden, P. Clarke, F. Hardy, London 1988, s. 687.

¹¹⁶ Określenia „ciało mistyczne” używa np. S. Gupta [w:] *Hindu Tantrism*, S. Gupta, D.J. Hoens, T. Goudrian, Leiden (red.), Koln 1979, *passim*.

¹¹⁷ Zob. G.A. Hayes, *Metaphoric Worlds...*

przyjmują tu formę wewnętrznych zbiorników i sieci kanałów, jest zgodny raczej z buddyjskim (sahadžija) schematem czterech ćakr niż z hinduistycznym modelem siedmiu lub sześciu ćakr. Inne koncepcje, jak choćby samarasa (*samarasa*) i sahadża (*sahaja*), wskazują, że wisznuizm sahadżija pod wieloma względami był metamorfozą tradycji siddhów (sahadžijów) mającą silne konotacje z buddyzmem tantrycznym. Ponadto metaforyka, jak i specyficzne koncepcje ciała jogicznego stworzone przez wisznuitów sahadżija zdają się odbiciem deltowej topografii Bengal¹¹⁸. Istotne są też wątki medyczne, czasem pomijane w analizie nurtów tantrycznych, których jednak w tym miejscu nie mogłem poruszyć¹¹⁹. Struktura ciała w kulturze Bengal¹²⁰, a także jej transformacja na poziomie mistycznym są przedłużeniem spotykanej tam archaicznej koncepcji ciała otwartego i dywidualnego oraz ludowych teorii prokreacji. Teologia wisznuicka zasilila je w elementy mitologii skupionej na Kryszenie, zaś tradycja jogiczna (Matsjendranathy i buddyjskich siddhów), przetworzona przez regionalną bengalską specyfikę, stworzyła intrygujący system mistycznej cielesności.

¹¹⁸ G.A. Hayes, *The Necklace...*, s. 313.

¹¹⁹ Por. np. korelacje nadi z systemem doszy, E.C. Dimock, *op.cit.*, s. 241–244.

¹²⁰ Termin „dywidualny” (and. *dividual*) denotuje pojmowanie ciała w kulturze tengalskiej jako systemu otwartego, stanowiącego jeden z elementów szerszego agregatu psychofizycznego, pozostającego w ścisłej korelacji z substancjami i zjawiskami makrokosmosu oraz środowiskiem i społeczeństwem. Zob. M. Marriot, *Hindu Transactions, Diversity without Dualism* [w:] *Transaction and Meaning*, B. Kapferer (ed.), Philadelphia 1977.