

Robert Czyżykowski

W POSZUKIWANIU GENEZY I SPECYFIKI ZJAWISKA EKSTAZY W RELIGIACH BENGALU

Tematem artykułu jest próba charakterystyki zjawiska ekstazy w religiach związanych geograficznie i kulturowo z obszarem Bengal. Ta część subkontynentu indyjskiego tworzyła przez długi czas obszar pod wieloma względami odrębny od terenów zasiedlonych i kolonizowanych przez plemiona Ariów. Jak wiadomo, centrum cywilizacji aryjskiej stanowił obszar dzisiejszego Pendżabu i sąsiadujące z nim krainy leżące w północno-zachodnich Indiach. Stamtąd kultura ta promieniowała na przyległe obszary, stopniowo rozciągając swe wpływy w kierunkach wschodnim i południowym. Bengal dzieliła od obszarów zasiedlonych przez Ariów ogromna odległość, dystans ten wzmacniały dodatkowo naturalne przeszkody w postaci dżungli, gór i rozlewisk wodnych. Wymienione czynniki sprawiły, że obszar ten dostał się pod wpływ cywilizacji aryjskiej stosunkowo późno i dzięki temu zachował wiele odrębności kulturowych, odmiennie przebiegał też jego dalszy rozwój¹.

Wymieńmy parę podstawowych faktów, decydujących dla zrozumienia odmienności i specyfiki kultury bengalskiej:

- specyficzne środowisko geograficzne, gęsta sieć rzek i kanałów;
- ogromna rola religii plemiennych i tantrycznych, a wraz z nimi kult żeńskich bogiń, szczególnie wśród niższych warstw ludności; utrzymał się on nawet w czasach dominacji wśród elit religii z kręgu braminizmu, a ostatecznie wpłynął na ten nurt;
- przez dłuższy czas ważną rolę w życiu religijnym odgrywał tu buddyzm, szczególnie w swych odmianach tantrycznych, trwał on tu dłużej niż gdziekolwiek indziej w Indiach;
- własny i bogaty kanon literatury sakralnej;
- żywiołowy kult bhakti, rozwijający się tu szczególnie intensywnie od wieku XV/XVI, zmienił on oblicze Bengal na parę następnych stuleci;
- obecność islamu i działalność sufich.

Wszystkie zatem wymienione poprzednio fakty każą traktować obszar Bengal jako teren wyjątkowy na mapie religijnej Indii i pozwalają przypuszczać, że formy religijności, które się tu rozwinęły, będą pod pewnymi względami odmienne w zestawieniu z kulturą innych regionów Indii.

¹ B. Grabowska, *Świat węzowej bogini*, Warszawa 2002, s. 13–14, A. Chattopadhyaya, *The People and Culture of Bengal, A Study in Origins*, vol. 1–2, Kolkata 2002.

Założenia metodologiczne

Zjawisko ekstazy religijnej odsyła nas nieuchronnie do problematyki badań nad mistycyzmem. W tym miejscu pojawia się pytanie o adekwatny sposób badania tego typu stanów, z uwagi na ich subiektywność i trudności interpretacyjne. Odniosę się do ustaleń metodologicznych poczynionych przez Jacquesa Waardenburga, rzeczownika neofenomenologii lub, jak on sam woli nazywać swoją propozycję, hermeneutyki faktów religijnych². Zgodnie z tym założeniem, uznamy zjawisko ekstazy funkcjonujące w kontekście kultury bengalskiej za fakt religijny, czyli taki, który posiada znaczenie i nadaje sens; fakt taki (oprócz znaczeń innych) posiada dla osób tkwiących w danej kulturze znaczenie absolutne. Religijny charakter danego faktu ustala się poprzez analizę kontekstu, w którym on funkcjonuje, oraz poprzez ocenę jego skuteczności religijnej. Waardenburg proponuje podjęcie badania doświadczeń mistycznych od strony ich własnych ekspresji, następnie zaś postuluje umiejscowić je w kontekście danej tradycji religijnej.

Wydaje mi się, że w ramach tak pojętej hermeneutyki obiecujące byłoby wyróżnienie następujących poziomów znaczeniowych rozpatrywanego fenomenu:

- 1) pojmowanie ekstazy w doktrynie wybranych grup religijnych, czyli ujęcie „od wewnątrz” tradycji;
- 2) problem recepcji takich stanów w społeczności wiernych, a szerzej: w społeczeństwie bengalskim; pojawia się tu kwestia odróżnienia tych stanów jako „religijnie prawdziwych” (w rozumieniu wiernych) od choroby psychicznej oraz zagadnienie recepcji „ekstazy fałszywej”, z uwzględnieniem norm kulturowych obowiązujących w społeczeństwie bengalskim;
- 3) ujęcie zjawiska z punktu widzenia badacza, czyli od „zewnątrz”: byłaby to próba ustalenia pewnych ogólnych prawideł omawianego fenomenu i jego znaczenia.

Inny problem, który pojawia się w przypadku badania doświadczeń ekstatycznych szczególnie w kulturach orientalnych, związany jest z problematyką hermetyczności tych prądów religijnych. Dla wielu wspólnot związanych zarówno z nurtem bhakti, jak i tantryzmem charakterystyczne jest przekonanie o tym, że tajniki rytuału inicjacji oraz szczegóły dotyczące stanów ekstatycznych nie mogą i nie powinny być ujawniane osobom spoza społeczności wiernych. Wisznuici uważają, że *sadhaka* (*sādhaka*, czyli wierny stosujący się do określonej dyscypliny religijnej) nie powinien o swoich doświadczeniach informować nikogo poza swoim guru. Ezoteryczne pieśni opisujące tajniki doktryny, skomponowane po to, aby generować intensywne doświadczenie ekstatyczne, nie mogą być, w opinii wiernych, efektywnie przekazywane w języku potocznym, ani też nie jest możliwe ich zrozumienie przez osoby spoza społeczności wiernych³.

² J. Waardenburg, *Religia i religie*, tłum. A. Bronk, Kraków 1991, s. 167–169.

³ H.G. Urban, *The Songs of Ecstasy. Tantric and Devotional Songs from Colonial Bengal*, Oxford 2001, s. 13. Jednak taka sytuacja nie dotyczy wszystkich bengalskich wspólnot religijnych i jak zauważa J. McDaniel, omawiając wyniki swoich badań nad postacią ekstazy bengalskiego, wielu z świętych,

Zdając sobie zatem sprawę z pewnych ograniczeń zaprezentowanych wyżej założeń w konfrontacji z fenomenem ekstazy, uważam jednak, że metoda hermeneutyczna ma wartość poznawczą, przybliżyła nam semantykę tych niezwykłych stanów i jest ujęciem pozwalającym na ich różnorodną interpretację – szczególnie wtedy, gdy odpowiednie miejsce zarezerwujemy dla wypowiedzi samego mistyka. Oczywiście, podane wyżej założenia z uwagi na obszerność i skomplikowanie tematu są pewną propozycją badawczą, niemożliwą do zrealizowania w ramach tego artykułu, zatem zasygnalizujemy tu jedynie pewne problemy badawcze, dając ogólny rys omawianego zjawiska.

Na użytek analizy przyjmiemy roboczą definicję ekstazy jako szczególnego stanu ciała i umysłu będącego, w przeświadczeniu wiernego, rezultatem niezwyklej bliskości różnie pojmowanego sacrum. Jak pokazuje doświadczenie, osobliwość tych stanów jest łatwo dostrzegalna również przez osoby niezaangażowane religijnie, najczęściej wręcz szokuje otoczenie. Dalej używając pojęcia ekstaza, będę rozumiał to pojęcie, z jednej strony jako *unio mystica*, z drugiej zaś – jako niecodzienną przemianę ciała i umysłu, będącą wynikiem tegoż przeżycia mistycznego⁴.

Niewątpliwie okres średniowieczny w Bengalu był świadkiem powstania i działalności wielu interesujących i nie do końca poznanych ruchów religijnych, które uważane są za najbardziej żywiołowe i ekstatyczne w całych Indiach. Samo zjawisko ekstazy religijnej, które na trwałe wpisało się w kulturę Bengalu, posiada silne konotacje z panindyjskim stosunkiem do doświadczenia religijnego. Już od czasów wedyjskich ekstaza (w *Rygwedzie* jako upojenie somiczne) to przede wszystkim stan poznania rzeczywistości sakralnej i swojej podmiotowości⁵. Bengalskie określenie ekstazy: *bhāva* ma źródłosłów sanskrycki i wywodzi się od sanskr. *bhāva*, od rdzenia *bhū* – „być”⁶. *Bhava* jest terminem wieloznacznym, oznaczającym m.in. stawanie się, bycie, pojawianie, kontynuację, stan, stan bycia, ale również: emocję, namiętność. Istnieją też modyfikacje tego terminu w zależności od określonej tradycji, w której występuje, oraz od rodzaju i intensywności ekstazy.

ktrzy doświadczają stanów ekstatycznych, chętnie udzielało jej informacji o swym życiu i swoich niezwykłych przeżyciach. Zdawali się oni ujęci faktem, że ktoś z Zachodu jest zainteresowany tak głęboką sferą religijną, jednocześnie dawali wyraz swemu niezadowoleniu z powodu sekularyzacji, jaka dotyka ich kraj, szczególnie dotyczyło się to młodego pokolenia Hindusów, niezainteresowanych religią (J. McDaniel, *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, Chicago 1989, s. 27).

⁴ Niekoniecznie musi tu następować oddzielenie ciała i duszy (gr. *ex-ste*), ekstazyk może doświadczać rzeczywistości sakralnej, pozostając w ciele fizycznym, lub używać do „podróży” mistycznych ciała udoskonalonego (*siddha-deha*). Por. przyp. 13 poniżej.

⁵ Zob. J. Jurewicz, *Kosmogonia Rygwedy*, Warszawa 2000.

⁶ M. Monier-Williams, *A Sanskrit – English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Oxford University Press, 1899 (reprint New Delhi 1997).

Wisnuizm Ćaitanji

Niewątpliwie postać świętego i założyciela jednego najważniejszych ruchów wisnuickich średniowiecznych Indii, Ćaitanji (pełne imię: Śri Krysna Ćajtanja, *Śrī Kṛṣṇa Caitanya*, 1486–1533) to model wzorcowy dla dużej części ekstazyków bengalskich, zarówno tych z nurtu ortodoksyjnego, jak i heterodoksyjnego. Jeśli mielibyśmy odszukać pierwowzór zachowania Ćaitanji, to należałoby się cofnąć o prawie 800 lat i skierować na południe Indii, do kraju Tamilów, gdzie działała grupa mistyków-poetów nurtu bhakti, Alwarów. Emocjonalna religijność bhakti Alwarów skierowana ku Krysznie (*Kṛṣṇa-bhakti*), utrwalona w *Bhagawatapuranie* (*Bhāgavata-purāṇa*)⁷, stopniowo przeniknęła do północnych i wschodnich Indii, a wzmocniona rodzimą twórczością poetów wisnuickich z Orissy i Bengalu, znalazła żyzny grunt do rozwoju tego typu religijności⁸. Żywoć Ćaitanji to właściwie nieustanne pasmo stanów ekstazy, co się zresztą stało ulubionym wątkiem jego biografów; to samo tyczy się żywotów innych wisnuitów. Najczęściej stosowanym środkiem osiągnięcia stanów ekstazy w wisnuizmie jest powtarzanie imion Kryszny, taniec przy akompaniamencie pulsujących bębnow, a także intensywne koncentracje na bóstwie⁹.

Dzieła teologiczne wisnuitów drobiazgowo opisują interesujące nas zagadnienie. Można się oczywiście zastanawiać, w jakim stopniu zaprezentowany obraz ekstazy jest pewną idealizacją, a w jakim wiąże się on z rzeczywistością. Cel wszelkich praktyk wisnuickich – mistyczna miłość (*preman*) przeżywana jest jako bhakti-rasa, „mistyczny, sakralny zachwyć”, którego doświadcza człowiek w konfrontacji z osobowym *sacrum*. Określona bhawa – modelująca relację duszy z Kryszną – może być poprzez dyscyplinę i rytuał wzniesiona do stanu rasy, mistycznego przeżywania boskiej miłości. Bhawa jest przeżyciem mistyczno-estetycznym, na zewnątrz przejawiającym się jako stan ekstazy. Nie wchodząc głębiej w niuanse teorii bhakti-rasy (istnieje na ten temat literatura w języku polskim), można powiedzieć, że ekstazy charakter posiada przede wszystkim osiem oznak ekstazy (*sattvika-bhāva*), ich obecność uważana jest za potwierdzenie doskonałości czciciela. Klasyczne wyliczenie oznak ekstazy jest następujące: osłupienie, pocenie się, drżenie ciała, załamywanie się głosu, drgawki, zmiana koloru ciała, płacz i utrata świadomości¹⁰.

Według teologii wisnuickiej mistyczna miłość (*preman*) to smakowanie boskiej substancji, rasy, która w myśli wisnuickiej funkcjonuje w metaforycznym sensie płynności: mówi się o oceanie bhakti-rasy, co podkreśla jej różnorodność, ogrom mistycznych emocji z niej czerpanych¹¹. Metaforyka płynnej ekstazy koresponduje z otwartością człowieka łamiącego w tym stanie najważniejsze tabu kulturowe – ka-

⁷ Zob. np. wydanie: *Bhāgavata-purāṇa*, tłum. i objaśn. G.V. Tagare, Delhi 1997; [*Śrīmad*] *Bhāgavata Mahāpurāṇa*, tłum. C.L. Goswami, Gorakhpur 2001.

⁸ F. Hardy, *Viraha-bhakti. The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Delhi 2001.

⁹ Krysznadasa Kawiradża, *Caitanya Caritāmṛta*, tłum. i wpraw. E.C. Dimock Jr., wpraw. i wyd. T.K. Stewart, London 1999.

¹⁰ *Ibidem*, I. 7.86.

¹¹ Zagadnienie to rozwija Rupa Goswamin w swym głównym dziele *Bhaktirasāmṛtasindhu* (*Ocean nektaru bhakti-rasy*).

stowe i dotyczące czystości rytualnej. Ekstaza zakłada przełamanie ściśle ustalonych w kulturze granic ciała – otoczenie i sprawia, że „czystość duszy” osiągnięta zostaje poprzez wlanie się do serca/umysłu czciciela mistycznej bhawy¹². Pozostaje kwestią otwartą, na ile owa metaforyka związana jest ze środowiskiem geograficznym Bengalu, kraju pociętego gęstą siecią rzek tworzących deltę Gangesu¹³. Owa metafora płynnej ekstazy, rasy (jedno z pierwotnych znaczeń *rasy* to sok, istota, esencja) jako słodczy, upajającego napoju, stanu intoksykacji, roztopiania się serca/umysłu przejęta została również przez heterodoksyjne grupy tantryczne, takie jak np. wisznuiści sahadżija, i włączona do koncepcji mistycznego ciała, transformowanego w trakcie skomplikowanych rytuałów seksualno-jogicznych¹⁴. Oddzielną kategorią pojmowania ekstazy wisznuickiej jest boskie szaleństwo (*divyonmada*), zresztą pojęcie wspólne dla wszystkich religii bengalskich.

Śaktyzm

Przy opisie fenomenu ekstazy w śaktyzmie, tej najpopularniejszej religii Bengalu, można wyróżnić parę wątków, związanych z wpływem różnych prądów religijnych na kult bogini na tych terenach¹⁵. W ludowym śaktyzmie bogini¹⁶ przejawia się w przyrodzie i nadludzkich mocach (*siddhi*), drogą kontaktu z bóstwem są tu trans o charakterze opętania oraz wizje w snach. Z kolei nurt śaktyzmu ukształtowany przez jogę i kaulizm będzie podkreślał rolę rytuałów tantrycznych, zwłaszcza tych, które zakładają wykorzystanie tzw. pięć „m” (*pañca-makāra*), charakterystycznych dla tantryzmu lewej ręki (*vāmācara*) pięciu zakazanych w religii bramińskiej substancji – stosunku seksualnego, tabuizowanych pokarmów (ryby i mięsa), intoksykacji winem oraz prażonego ziarna lub gestu rytualnego (różnie interpretowanego, również jako substancja psychoaktywna). Szczególne znaczenie posiadał w tym nurcie rytuał kręgu (*cakrapūjā*), którego uczestnicy, wykorzystując pañca-makare, uzyskiwali intensywny stan ekstazy (*ullāsa*, dosł. światło, błogość, wzrost). Jak zapewnia *Kularnawa-tantra*, nie można go zwerbalizować, a jedynie doświadczyć¹⁷. Łączenie w rytuale

¹² J. McDaniel, *op.cit.*, s. 75–77.

¹³ Zagadnienie to wymaga rozwinięcia, być może tu można szukać specyfiki bengalskich doświadczeń religijnych, jak i matrycy, na której oparte zostają np. koncepcje dotyczące tzw. fizjologii mistycznej. Zob. G.A. Hayes, *The Necklace of Immortality: A Seventeenth-Century Vaiṣṇava Sahajiyā Text* [w:] *Tantra in Practice*, D.G. White (red.), Delhi 2001, s. 313. Szerszy kontekst teże problematyki określa David G. White. Zob. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago/London 1996.

¹⁴ Zagadnienie wzajemnych wpływów pomiędzy wisznuizmem ortodoksyjnym a sahadżija jest kwestią kontrowersyjną. Zob. Paritosh Das, *Sahajiya Cult of Bengal and Pancha Sakha Cult of Orissa*, Calcutta 1988; E.C. Dimock, *The Place of the Hidden Moon, Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava-sahajiyā Cult of Bengal*, Chicago 1989.

¹⁵ J. McDaniel, *My Mother, Myself: Female Mystical Identity in Bengali Shaktism*, 2003, s. 23; artykuł opublikowany w Internecie: www.aarmysticism.org/documents/McDaniel03.pdf. [dostęp: 20.02.2007].

¹⁶ Oprócz głównego nurtu śaktyzmu mam tu na myśli również kult pomniejszych, regionalnych bogiń, np. wężowej Manasy. Zob. B. Grabowska, *op.cit.*

¹⁷ J. McDaniel, *The Madness...*, s. 108–112.

dyscypliny (*yoga*) i odpowiednio zintensyfikowanych przeżyć zmysłowych (*bhoga*)¹⁸ dawało w rezultacie doświadczenie ekstazy, której cielesne efekty przypominają te wyliczone przy opisie ekstaz wisznuitów: żeżenie się włosów na ciele, załamywanie głosu, niekontrolowany płacz i szaleńcze zachowanie. Ekstatyczne upojenie może mieć tu wydźwięk dosłowny – jako wynik intoksykacji rytualnej – lub też metaforyczny – jako stan związany z praktyką kundalini-jogi, uaktywniania węzłowej mocy śakti. Kundalini-joga daje rozmaite efekty ekstatyczne, do tych wcześniej wspomnianych, dochodzą m.in.: spontaniczna pranajama i przyjmowanie jogicznych postaw (*asan*), wizje bóstw, zastygnięcie, utrata samokontroli, omdlenie, wydawanie zwierzęcych odgłosów, glosolalia. Jeśli chodzi o śaktyckie bhakti, to dominuje tu wizja bogini matki, wyrażana w popularnych pieśniach dewocyjnych poetów śaktów (np. Ramprasada). Co charakterystyczne, w nurcie tym właściwie brak kobiet ekstatyczek, status taki kobieta w śaktyzmie bengalskim (w przeciwieństwie do mężczyzn) osiąga raczej poprzez bycie owdlaną przez Kali niż dzięki mistycznej miłości do bogini¹⁹.

Sahadźjowie

Decydującą koncepcją dla zrozumienia założeń i praktyk średniowiecznych bengalskich prądów ekstatycznych jest doktryna sahadży (*sahaja*). Sanskryckie słowo sahadża oznacza „wewnętrzny, łatwy, wrodzony, naturalny”. Koncepcja sahadży wywodzi się prawdopodobnie z buddyizmu tantrycznego (wadźrajana), choć możliwy jest tu wpływ pewnych elementów religii plemiennych²⁰. Wyłożona w pieśniach Ćarjapada (*Caryāpada*), najstarszym zabytku regionalnego piśmiennictwa wschodnich Indii, zakłada, że doskonałość można odnaleźć jedynie w ciele człowieka, które rozumiane jest jako mikrokosmos i źródło osiągnięcia „wielkiej błogości” (*mahāsukha*). Ścieżka sahadży jest naturalna, spontaniczna, instynktowna – w opozycji do religii zakładających stłumienie naturalnych ludzkich popędów. Pełna błogości natura człowieka zwykle realizowana jest poprzez praktyki seksualno-jogiczne i zakłada połączenie w trakcie rytuału pierwiastka męskiego i żeńskiego, interpretowanych jako uosobienie mocy kosmicznych. Istotną rolę odgrywają też zarówno męskie (*retas*), jak i żeńskie (*rajas*) fizjologiczne płyny płciowe, które uważane są za nośnik boskiego pierwiastka. Doktryna sahadży legła u podstaw ekstatycznej religijności bengalskiej i jest obecna w takich nurtach, jak sahadźjowie, baulowie, aulowie, karthabhadźowie, sahebhdhani²¹. Niektórzy badacze obejmują wspólnym mianem

¹⁸ Nurt kaulów zgodnie z tantryczną doktryną uważa, że odpowiednie połączenie jogi i zmysłowych doznań (*bhoga*) jest drogą do wyzwolenia („naturą kauli jest *bhoga* [zmysłowość] i joga” [*bhoga*yogātmakam kaulam]). Zob. *Kularnawa-tantra*, II. 23–24, wyd.: *Kulārṇava Tantra*, Introd. Arthur Avalon (Sir John Widdroffe), Readings M.P. Pandit, Sanskrit Text: Tāranatha Vidyārata, Delhi 2000.

¹⁹ J. McDaniel, *My Mother...*, s. 5.

²⁰ R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism, A Social History of the Tantric Movement*, Delhi 2002, s. 224–233.

²¹ Zob. S.B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1976; R. Chakravarty, *Vaisnavism in Bengal, 1486–1900*, Calcutta 1985, s. 324–384.

„sahadžija” wszystkie te grupy, które naciskają na bezpośrednie ekstatyczne doświadczenie boskości drzemiącej w ciele człowieka, a które indukowane jest często poprzez niedozwolone w kulturze bramińskiej metody, o których była już mowa. Zgodnie z tym przekonaniem nurt sahadżija byłby ponadkonfesyjnym ruchem mistycznym obecnym głównie w Bengalu, którego obecność jest udokumentowana od czasów buddyjskich „wielkich doskonałych” mahasiddhów (*mahasiddha*)²², a charakterystyczne dla niego praktyki przewijają się w późniejszych grupach, takich jak wisznuci sahadżija i baulowie²³. I tak baulowie, czyli szaleni mistycy Bengalu (*baul* prawd. od sankr. *vātula*, „szalony”), podobnie jak buddyjscy siddhowie (sahadžijowie) sprzed tysiąca lat, wędrują po kraju, śpiewając swoje pieśni ekstazy, uprawiają również rytuały seksualne, szukając mistycznego człowieka serca (widoczny wpływ sufizmu, ale też Ćaitanji). Z kolei karthabhadźowie („czciciele mistrza”) to ruch pod wieloma względami bliski baulom i sahadżijom, szczyt jego popularności przypadł na wiek XVIII i XIX, szczególnie wśród niskich kast. Religijność karthabhadźów jest również nakierowana na ekstatyczne przeżycie boskiej miłości i odszukanie w sobie wewnętrznego człowieka ekstazy (sahadża manusza); wykorzystuje środki zarówno z arsenału bhakti, jak i tantryzmu²⁴.

O problemie weryfikacji i recepcji społecznej ekstazy

Według koncepcji tradycyjnej medycyny indyjskiej, Ajurwedy (*ayurveda*) choroba psychiczna to skutek nierównowagi humorów (tzw. *doṣa*) w ciele człowieka, zwłaszcza elementu powietrznego (*vayu*) odpowiedzialnego za funkcje psychiczne organizmu. Powodem rozregulowania tej sfery mogą być m.in. silne wzruszenia, szok, nadmierna otwartość seksualna. Początkowo ekstazy mistyków otoczenie diagnozuje zgodnie z Ajurwedą, jako zaburzenia waju – stąd Ćaitanja zwykle uważany był za epileptyka²⁵, a sąsiedzi – będąc świadkami jego ekstaz – próbowali aplikować mu lecznicze olejki ajurwedyjskie²⁶. Podobnie wyglądała sytuacja w przypadku innych ekstatyków bengalskich, np. Ramakryszny. Należy przy tym dodać, że o ile medycyna ajurwedyjska uznaje chorobę psychiczną za skutek zaburzeń cielesno-psychicznych, nierównowagi waju, to kultura ludowa chętniej genezę choroby widzi w fackie opętania czy nawiedzenia przez ducha (*bhūta*), lub też jako wynik czarów²⁷. Tak też interpretuje się ekstazę, stąd ciężką próbą dla ekstatyków podejrzanych

²² Stanowią oni część panindyjskiego nurtu siddhów (*siddha*), Siddha (*siddha*, dosł. „doskonały”, „udoskonalony”, „ten, który zdobył siddhi”, *siddhi*, czyli nadnaturalne moce). Bengalscy buddyjscy siddhowie znani byli też jako mahasiddhowie (*mahasiddha*, dosł. „wielki doskonały, udoskonalony”). Siddha to adept (*sādhaka*, *sādhu*) określonej ścieżki czy praktykujący specyficzną dyscyplinę (*sādhana*), zwykle obejmującą jogę, rytuały tantryczne oraz alchemię, który osiągnął doskonałość w tych praktykach (lub wysoki stopień ich realizacji). Zob. D.G. White, *op.cit.*, s. 2, *passim*.

²³ S.B. Dasgupta, *op.cit.*, s. 51–86, *passim*.

²⁴ H.G. Urban, *op.cit.*

²⁵ Krysznadasa Kawiradża, *op.cit.*, II.18.174.

²⁶ *Caitanya-bhāgavata*, I. 8.67–83, cyt. [w:] Krysznadasa Kawiradża, *op.cit.*, s. 313.

²⁷ J. McDaniel, *op.cit.*, s. 16.

o opętanie jest egzorcyzm. Uważa się, że w tym stanie opętany nie odczuwa bólu, odczuwać ma go jedynie duch, który zawładnął ciałem, stąd ofiara poddawana jest serii uciążliwych „zabiegów” mających na celu uwolnienie od intruza.

Ekstaza bywa odbierana podejrzliwie nie tylko przez zaniepokojonych krewnych, lecz także przez konserwatywnych współwyznawców. Dopiero gdy odrzucone zostają wszystkie inne wersje dotyczące etiologii niezwykłych stanów, tzn. choroba i opętanie, następuje akceptacja ekstazy przez otoczenie. Niebagatelną rolę w uznaniu prawdziwości ekstazy odgrywa często opinia autorytetu religijnego, jak to było w wypadku jednego z najsłynniejszych ekstazyków bengalskich, Ramakryszny, którego świętość potwierdzona została przez specjalne kolegium braminów. Ponadto większą podejrzliwość społeczeństwo wykazuje wobec ekstazyków żyjących z rodziną niż wobec ascetów, od których wręcz oczekuje się tego typu doświadczeń, stąd wspomniane metody weryfikacji dotyczą głównie ekstazyków żyjących w społeczeństwie. W końcu można zauważyć, że ruchy tantryczne, o których była mowa wcześniej (z nurtu sahadźija, np. baulowie), zawsze spotykały się z ostrym potępieniem konserwatywnego społeczeństwa i trudno tu w ogóle mówić o szerszej akceptacji ich metod osiągania ekstazy religijnej. Potwierdzeniem byłby tu sam styl życia wyznawcy, stosowanie się przez niego do dyscypliny (*sadhany*) oraz pozytywna ocena innych współwyznawców²⁸.

Bengalczyki z jednej strony przykładają ogromną wagę do stanów ekstazy, z drugiej zaś byli i są niezwykle wrażliwi na punkcie prób fałszowania tych stanów. Jak twierdzą współcześni wyznawcy, powodzeniem może się zakończyć próba udawania jednej lub dwóch oznak ekstazy, nikt jednak nie jest w stanie jednocześnie symulować wszystkich ośmiu, wcześniej wymienionych *sattwika-bhaw*²⁹. W jednej z wczesnych hagiografii Ćaitanji, *Ćaitanja-bhagawata*, odnajdujemy interesującą opowieść o demistyfikacji fałszywego ekstazy przez samego Wisznu, który przybrał tu postać zaklinacza węży³⁰. Generalnie, uznaje się, że święci (*sadhu*) mają szczególnie wgląd w umysły innych ludzi i potrafią odróżnić ekstazę fałszywą od autentycznej.

Podsumowanie

Odnosząc się do podziału nakreślonego we wstępie, dotyczącego różnych poziomów znaczeniowych rozpatrywanego fenomenu, możemy stwierdzić:

- 1) Ujęcie ekstazy od strony tradycji. W przekonaniu samych wiernych ekstaza jest kulminacją, ale i sprawdzianem dojrzałości religijnej, stanu świętości, zewnętrznym wyrazem *unio mystica* i rezultatem opanowania przez bō-

²⁸ R.M. Sarkar, *Bauls of Bengal. In the Quest of Man of the Heart*, New Delhi 1990; H.B. Urban, *The Songs of Ecstasy. Tantric and Devotional Songs from Colonial Bengal*, Oxford 2001.

²⁹ J. McDaniel, *The Madness...*, s. 243.

³⁰ T.K. Stewart, *Biographies of Śrī Caitanya [w:] Vaiṣṇavism, Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*, S. Rosen (red.), New York 1992, s. 678–680.

stwo. Ekstaza potwierdza i nadaje sens praktykom religijnym, niezwykle stany cielesne towarzyszące ekstazie nadają religii znamiona autentyczności, można powiedzieć, że ekstaza jest aktualizacją mitu i modelu człowieka doskonałego, obowiązujących w kulturze bengalskiej. Ekstatyk zwykle pełni funkcję guru – weryfikacja autentyczności jego bhawy działa jako legitymizacja jego statusu nauczyciela religijnego. Ekstazę mogą indukować środki rytualne, asceza i dyscyplina, taką ekstazę nazwać więc można rytualną. W drugim przypadku ekstaza ma charakter doświadczenia spontanicznego i jest ona wtedy postrzegana jako oznaka szczególnej łaskawości bóstwa.

- 2) Recepcja ekstazy. Z racji rzadkości tego typu przeżyć, najbliżsi oraz współwyznawcy zwykle z początku traktują ekstazę z nieufnością, jako wyraz choroby lub opętania, interpretacja religijna przychodzi zwykle później. Warto dodać, że ekstaza jest, by tak to określić, zaraźliwa i zwykle ekstatyk grupuje wokół siebie grono zwolenników, czasem, jak to pokazuje historia ruchu Ćaitanji i innych, publiczna ekstaza pełni funkcję misyjną.
- 3) Kontekst zjawiska ekstazy w Bengalu i jej znaczenie w perspektywie historyczno-fenomenologicznej. Próbując wyznaczyć ogólne ramy omawianego zjawiska, należy stwierdzić, że oprócz substratu tantrycznego i elementów religii plemiennych (kulty posesyjne), decydujących dla rozwoju ekstatycznej religijności, główne wątki rozwojowe omawianego fenomenu to koncepcja sahadży wywodząca się z buddyzmu tantrycznego, teoria bhakti-rasy oraz boskiej miłości rozwinięta przez wisznuitów, w końcu obecność w Bengalu sufizmu. Jak sugerował J. Waardenburg, pewne formy mistyki mogą być: „wewnętrznymi, religijnymi formami reakcji określonych ludzi na utratę zewnętrznej orientacji i pełne napięcia przeciwieństwa”³¹. Pojawia się pytanie, czy niepewną sytuację społeczeństwa bengalskiego wieków średnich i na progu nowożytności, wynikającą z obcego panowania i dominacji, najpierw muzułmańskiej, później brytyjskiej, można uznać za ów społeczny stan niepokoju i braku orientacji. Jak udowodniano, wiele form hinduizmu i buddyzmu (szczególnie tantrycznego) jest ściśle sprzężonych ze strukturą społeczną i władzą królewską, ucieleśnionych w postaci idealnego państwa-mandali³². Zachwianie stabilności tego systemu mogło zaowocować pojawieniem się na większą skalę mistycznej religijności, szukającej centrum władzy i porządku wewnątrz mikro- i makrokosmosu, na poziomie mistycznym³³. Koncepcja ta nie umniejsza jednocześnie w rozwoju mistyki bengalskiej roli wymienionych wcześniej czynników³⁴.

³¹ J. Waardenburg, *op.cit.*, s. 167.

³² D.G. White, *op.cit.*, s. 25–26.

³³ T.K. Stewart, *op.cit.* Por. z analizą wpływu sytuacji politycznej w północnych Indiach na rozwój tantrycznego buddyzmu, dokonaną przez R. Davidsona, *op.cit.*, s. 114–115.

³⁴ Na rozwój ezoterycznych nurtów religijnych w Bengalu można również spojrzeć odmiennie, bez uwzględniania aspektu władzy królewskiej, umiejscawiając ją w szerszym nurcie indyjskiej jogi i prądów mistycznych (zob. M. Eliade, *op.cit.*, G. Samuel, *Tantric Revisionings. New Understanding of Tibetan Buddhism and Indian Religion*, Delhi 2005).

Ekstaza w religiach Bengalu jest przede wszystkim stanem nadającym sens praktykom religijnym i będącym sprawdzianem rozwoju religijnego adepta danej tradycji. Jest to zbieżne z koncepcją religii jako stanu mistycznego nadającego sens, jak i dostarczającego człowiekowi niezwykłych wizyjnych doświadczeń, nieobecnych w życiu potocznym. Ekstaza byłaby w ten sposób realizacją tkwiącego w człowieku wrodzonego potencjału do wchodzenia w tzw. odmienne stany świadomości (ang. ASC), które stanowią integralny składnik kultur tradycyjnych. Stany takie są doświadczane przez uczestników danej społeczności zgodnie z modelem obowiązującym w tejże kulturze i są legitymizacją wiedzy przekazywanej zgodnie z tradycją³⁵. Jednocześnie stany te nieustannie weryfikują tenże model, a niekiedy wykraczają poza niego, wprowadzając do kultury i określonej tradycji religijnej nowe elementy zarówno w sferze praktyki, jak i doktryny. Taka wynikająca z przeżyć ekstatycznych reforma obowiązującego modelu kulturowego może mieć wymiar zarówno jednostkowy, jak i społeczny, tzn. może dotyczyć indywidualnego obrazu świata i odbioru ideologii grupy, jak i wpłynąć na transformację w zakresie doktryny całej tradycji, lub też może się przyczynić do powstania – jak np. w przytoczonym wyżej przykładzie Ćaitanji – nowej tradycji religijnej o niezwyklej dynamice i sile oddziaływania. Niemniej jednak, jak to ukazano, pewna struktura doświadczenia ekstatycznego i jego recepcja pozostają w Bengalgu niezmiennie od średniowiecza, choć gwałtowne procesy modernizacji i przyswajania zachodnich wzorców kulturowych zdają się stopniowo zmieniać ten stan rzeczy.

SEARCHING FOR THE ORIGIN AND NATURE OF THE PHENOMENON OF ECSTASY IN THE RELIGIONS OF BENGAL

Summary

In the religions of Bengal ecstasy is the culmination and test of religious maturity and the state of adulthood, the external expression of *unio mystica* and the effect of possession by a deity. Ecstasy confirms and provides meaning to religious practices, and the exceptional bodily states that accompany it provide religion with the marks of authenticity – one might say that ecstasy is the actualisation of the myth and model of the perfect person that can be found in Bengali culture. The ecstatic usually fulfils the function of guru – the verification of the authenticity of his *bhava* (ecstatic state) works as a legitimisation of his status as a religious teacher. Ecstasy can be induced by ritual means, asceticism and discipline – such ecstasy can be called ritual. In the other case it has the nature of spontaneous experience, and in this case it is perceived as a sign of the particular blessing of the deity. This understanding of the phenomenon of ecstasy is convergent with the concept of religion as a mystical state providing meaning as well as offering a person exceptional visionary experiences that are not present in ordinary life. In this way ecstasy would be the realisation of the innate human potential to enter altered states of consciousness (ASC), which consti-

³⁵ Zob. np. Ch. Laughlin, D. Throop, *Experience, Culture, and Reality: the Significance of Fisher Information for Understanding the Relationship Between Alternative States of Consciousness and the Structures of Reality*, „International Journal of Transpersonal Studies”, vol. 22, 2003, s. 7–26.

tute an integral component of traditional cultures. Such states are experienced by the participants of a given community in accordance with the model operating in that culture, and are the legitimisation of the knowledge passed on according to tradition. On the other hand, these states continually verify that model, and sometimes go beyond it, introducing new elements into the culture and specific religious tradition.

Keywords: ecstasy, Bengal, Vaishnavism, mysticism, Tantra