

Jak praktykują jogę Indusi?

Pytania, które stawiał Profesor Andrzej Flis były zazwyczaj nietypowe. A może właściwsze byłoby stwierdzenie, że pytania te zwykle m n i e zaskakiwały, zmuszały do znacznego wysiłku intelektualnego, do innego spojrzenia na kwestię będącą przedmiotem dyskusji, a ponieważ Profesor był dociekliwy i nie satysfakcjonowały go proste odpowiedzi, owo spojrzenie musiało być wnikliwe. Kiedy pod koniec 2007 roku przygotowywałam się do wyjazdu do Indii i przedstawiałam Profesorowi cel swojej podróży, ten, przerywając nagle mój wywód, zapytał: „A czy Indusi praktykują jogę? Czy teraz jest to może już tylko hobby popularne na Zachodzie wśród poszukujących nowych wrażeń Europejczyków?” „Oczywiście, że praktykują – odparłam bez chwili namysłu – przecież joga jest w Indiach wszędzie...”. Mircea Eliade, uznawany za jednego z najlepszych znawców tej tradycji, zwracał uwagę na jej wszechobecność w kulturze Indii, pisał, że stanowi ona zasadniczy przejaw duchowości indyjskiej, że jest to „charakterystyczny wymiar ducha indyjskiego, i to w takim stopniu, że wszędzie, gdzie wniknie się w religie i kulturę Indii, napotyka się na bardziej lub mniej czyste formy jogi” (Eliade 1997: 368). Georg Feurestein – uczony znany każdemu, kto powierzchownie choćby zetknął się ze współczesnymi badaniami nad jogą – utrzymuje, że „joga jest tradycją *duchową*, nakierowaną na poszukiwanie wewnętrznego szczęścia i spokoju, a nie zestawem ćwiczeń fizycznych” (Feurestein 2003: 7)¹. Obaj badacze pokazują jej milczącą, często niezauważalną obecność w codziennym doświadczeniu mieszkańców Indii, swego rodzaju amorficzność, nieuchwytność, nieokreśloność, niewypowiadalność i – co ważne – nieredukowalność do żadnej z jej technik. Odpowiedź ta nie zadowoliła jednak Profesora – przeciwnie – spowodowała do zadania kolejnego pytania: „Jak, w takim razie, Indus praktykuje jogę?”. Na to pytanie, które w późniejszym czasie często do mnie wracało, nigdy Profesorowi nie odpowiedziałam. Nie zdążyłam. Ale też – chyba mogę się przyznać – wtedy nie potrafiłam poskładać w spójną całość wątków, które pytanie Profesora wywołało. Dopiero rok później, gdy po raz kolejny pojechałam do Indii, gdzie przez niemal dwa miesiące uczyłam się w Kaivalyadhama Yoga Institute (jednej z najstarszych na świecie instytucji prowadzącej badania nad jogą) znalazłam – tak mi się przynajmniej wydaje – klucz do postawionego przez Profesora pytania.

Wydaje się, że w świadomości większości Indusów joga jest przede wszystkim pewnym specyficznym postępowaniem, w którym istotny staje się s p o s ó b działania, a nie samo działanie. Innymi słowy, nie jest ważne to, c o się robi, ale j a k się daną czynność wykonuje. Przy takim założeniu okazuje się, że jogą może być w isto-

¹ Wszystkie cytaty z publikacji obcojęzycznych podaję w przekładzie własnym.

cie każda, nawet najbardziej prozaiczna praca. Jest to, jak sądzę, wizja najbliższa tej, przedstawionej w *Bhagawadgicie*, gdzie joga nie jest ani techniką, ani jakąś określoną procedurą, ale właśnie pewnym sposobem działania, będącym konsekwencją specyficznego stanu umysłu i związanego z nim nastawienia do świata. Stan ten nazywa *Bhagawadgita* równowagą (*samatwa*)². Na takie właśnie, bardzo szerokie, rozumienie jogi – a ja dodałabym także jej wszechobecność, ale i nieuchwytność – zwracało uwagę wielu badaczy. Georg Feurestein twierdzi, że jogę należy postrzegać przede wszystkim jako sposób życia, w którym rzeczywistość ostateczna staje się najważniejszym punktem odniesienia (Feurestein 2003: 7). Podobnie rzecz ujmuje Jean Varenne, który jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku usiłował – jak sam pisze – odczarować jogę i sprawić, by przestała być postrzegana jako swego rodzaju trening psychofizjologiczny. Zdaniem tego badacza joga jest sposobem patrzenia na rzeczywistość, który pociąga za sobą określony sposób postępowania (Varenne 1976). Tak też widzi tę sprawę Mircea Eliade, który twierdzi, że w najszerszym rozumieniu joga jest każdym działaniem, każdą techniką ascezy, które prowadzą człowieka do pojmowanej w różny sposób doskonałości duchowej (Eliade 1997: 20). Warto przy tym pamiętać, że asceza rozpatrywana na gruncie tradycji jogi byłaby bliska etymologicznemu znaczeniu tego terminu, który wywodzi się z greckiego *askein*, czyli „pracować”, „ćwiczyć się”.

Taki właśnie jest obraz jogi, wyłaniający się z wypowiedzi rozmówców Mariny Budhos – indyjskiej pisarki i publicystki, która usiłowała odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób Indusi postrzegają tę zawrotną karierę jogi na Zachodzie. Joga to duch indyjskiej kultury wpleciony w rutynę dnia codziennego, to medytacja, modlitwa i oddech, które są częścią sprawowanej codziennie rano pudży – to coś niemal intymnego, co dzieje się w skrytości serca, coś, co trudno nawet nazwać. Jest to, jak powiedział jeden z rozmówców pisarki, część indyjskiej świadomości, która drzemie ukryta gdzieś głęboko w każdym człowieku, by obudzić się w chwili, gdy jest najbardziej potrzebna. Jest to coś, co przekazuje się w rodzinie, co zawiera się w gestach, myślach, sposobie mówienia, postępowania, coś, co tworzy relacje między członkami rodziny. Dla innych to chwile skupienia i milczenia, to „sztuka niemyślenia” rozwijana pod czujnym okiem głowy rodziny, dyscyplina dotycząca najsubtelniejszej sfery ludzkiego istnienia – duchowości czy – jak ujęła to jedna z rozmówczyń Mariny Budhos – „samych podstaw naszego istnienia” (Budhos 2002).

Podsumowując zebrane wypowiedzi, pisarka stwierdza: „W oczach Indusów, po prostu nie da się jej [jogi – A.Ś.] oderwać od podejścia do życia i od stylu życia. Joga często jest czymś głęboko prywatnym – wewnętrznym kodem, sposobem życia, który realizuje się w zaciszu domowym”. I dodaje wypowiedź jednej ze swych zna-

² Osobę, która osiągnęła stan równowagi, *Bhagawadgita* nazywa „mędrce”, a jej liczne opisy są porozrzucane w wielu miejscach utworu. Tutaj, dla zilustrowania, czym jest ów stan *samatwy*, przytoczmy tylko jeden z nich: „(...) kto jednakową miarą mierzy szczęście i nieszczęście, kto dotarł do prawdy o sobie, kto jednakową wartość widzi w grudce ziemi, kamieniu i złocie i – mądry – za równe sobie uważa to, co miłe i niemiłe, pochwały i obelgi; kto sławę i hańbę ma za równe sobie i równą miarą mierzy kręgi wrogów i przyjaciół, kogo nie nęca żadne poczynania – o takim [mężu] mówi się, że wyszedł poza guny” (*Bhagawadgita* XIV, 24–25).

jomych: „Uczyliśmy się jogi, która nie miała etykiety. Była częścią naszej codzienności do tego stopnia, że nie dało się uczynić z niej «zajęć»” (Budhos 2002).

Będąc w Indiach, sama bardzo wyraźnie dostrzegłam taką właśnie niemal nieuchwytną, „pozbawioną etykiety”, a jednak bardzo powszechną obecność jogi. Szczególnie pouczające były rozmowy z zupełnie przypadkowo spotkanymi osobami, które zaczęły mnie w autobusie, pociągu, sklepie. (Indusi – i wie to każdy, kto był w Indiach – są niezwykle ciekawi, chętnie zagadują cudzoziemców, starają się choć chwilę z nimi porozmawiać). Mocno utkwiała mi w pamięci rozmowa z młodym człowiekiem, który zaczął mnie w pociągu relacji Mumbai–Pune. Usiłowałam mu wytłumaczyć powody, dla których zaczęłam praktykować jogę, dlaczego przyjechałam aż do Indii, by się więcej dowiadywać na ten temat. Ów młody człowiek w odpowiedzi na mój dość długi wywód powiedział tylko: „My nie uczymy się tego. Mamy to w domu i w głowach”. B.N.S. Iyengar³, w którego wykładach z filozofii uczestniczyłam, będąc w tym roku w Mysore, zapytany w czasie jednego z wykładów z filozofii o to, w jaki sposób należy praktykować jogę, odparł: „Joga to nie są ćwiczenia do wykonania! Wstajesz rano – joga, modlisz się – joga, jesz śniadanie – joga, idziesz do pracy – joga. Nie myśl, że godzina na macie to jest joga”. Ciekawą rzecz powiedział mi też zaprzyjaźniony urzędnik, pracownik jednego z banków: „Joga? Tak, ja też praktykuję codziennie. Joga to cierpliwość”, co natychmiast nasunęło mi na myśl „definicję” jogi Swamiego Sivanandy, wyrażoną w jednej z ułożonych przez niego piosenek dydaktycznych: „Znoś zniewagę, znoś upokorzenia, to jest najwyższa joga” (*Sivananda Chant Book* 2003: 17). Inny znajomy (nb. muzułmanin) także „przyznał” się do „praktykowania” jogi... pięć razy dziennie.

Myślę, że zadane na wstępie pytanie pokazało jeden podstawowy problem, który sprawia, że nie jesteśmy w stanie (a w każdym razie sprawia nam to dużą trudność) zrozumieć tego, w jaki sposób Indusi p r a k t y k u j ą jogę. Problem ten polega mianowicie na tym, że w naszym (tj. zachodnim) sposobie myślenia o jodze doszło do utożsamienia terminu j o g a ze słowem a s a n a, czyli z pozycją jogiczną. Co więcej – joga postrzegana właśnie jako praktyka asan zyskała nową jakość, stała się swobodną mieszanką indyjskiego i zachodniego sposobu patrzenia na rzeczywistość. Warto pamiętać, że choć takie ujmowanie jogi dominuje na Zachodzie, to źródło tego zjawiska trzeba szukać jeszcze w XVIII- i XIX-wiecznych Indiach. Nie jest ono bowiem – jak się często sądzi – wynikiem niewłaściwego, błędnego odczytania i interpretacji jogi na Zachodzie, ale rezultatem pracy wielu osób zaangażowanych w działalność coraz silniejszego na przełomie XIX i XX wieku indyjskiego ruchu odrodzeniowego, który – z jednej strony – mocno sprzeciwiał się dominacji brytyjskiej (zwłaszcza na płaszczyźnie kulturowej) i dążył do odbudowania poczucia własnej wartości mieszkańców Indii na gruncie odkrywanego i upowszechnianego dziedzictwa przeszłości, a z drugiej – wskazywał na konieczność przeprowadzenia głębokich reform społecznych i doprowadzenia do odnowy całego społeczeństwa indyjskiego. To właśnie na tej podstawie zaczęto odkrywać, odtwarzać, ale i konstruować na nowo tradycję jogi.

³ B.N.S. Iyengar (1925–), znany w Mysore jako „the Master”, jest uczniem Tirumalai Krishnamachary (nazywanego ojcem współczesnej jogi). Prowadzi wykłady z filozofii, uczy asztanga winjasa jogi, pranajam, mudr, krija, sanskrytu. Przez wiele lat był wiceprezydentem Karnataka State Yoga Association.

Trzeba pamiętać, że w owym czasie daleko jej było do tej popularności, którą cieszy się dziś. Wielu Indusów, zwłaszcza tych należących do klasy średniej, zafascynowanych kulturą zachodnią i dążących do jak najdalej posuniętej asymilacji, traktowała ją jako przesąd, znak ciemnoty i przeżytek minionych epok. To negatywne nastawienie do jogi wyraźnie pokazują choćby wypowiedzi osób dobrze pamiętających tamte czasy i tamten klimat, a zanotowane przez Marinę Budhos. Jedna z osób, zapytana o praktykę jogi, stwierdziła: „(...) wszystko, co indyjskie uważano za złe (...) jakieś takie głupie czary-mary, jak ta znana sztuczka z liną”⁴. Inny rozmówca dodał: „Kolonizacja wyprała nam mózgi, wierzyliśmy, że joga jest przesądem, a nie czymś na czym można polegać w sposób naukowy. Każdy, kto mówił o jodze był traktowany jak dziwak. W Indiach, gdy ktoś praktykował jogę, ludzie pytali «a cóż to za cuda?»» (Budhos 2002).

Wbrew temu to właśnie w jodze środowiska odrodzeniowe dostrzegły narzędzie mające umożliwić naprawę całego społeczeństwa indyjskiego. By ukazać istotę przemian, wystarczy wspomnieć kilka choćby najbardziej znanych osób – Keshuba Chandra Sena (1838–1884) i jego wizję jogi jako „siły społecznej” zdolnej poruszyć i przemienić każdego Indusa oraz koncepcję *yoga faculty* – szczególnej zdolności właściwej jedynie mieszkańcom Indii, która dawała im – zdaniem Sena – nie tylko dostęp do boskości, ale także pozwalała na wykorzystanie siły płynącej z tego kontaktu w świecie materialnym (De Michelis 2005: 89); dalej – wiernego ucznia Sena – Narendranatha Dattę (1863–1902), późniejszego Swamiego Vivekanandę, którego pomysłem było ukazanie jogi jako sposobu na przyspieszenie ewolucji ludzkości. Z kolei Aurobindo Goshe (1872–1950) budował system jogi integralnej, której celem miało być z jednej strony otwarcie człowieka na działanie Nadświadości (którą Aurobindo nazywał także Boską Mocą czy Śakti), a z drugiej – stworzenie jej warunków sprzyjających zstąpieniu na człowieka. Wreszcie Swami Sivananda (1887–1963), który korzystając obficie z myśli Vivekanandy, usiłował doprowadzić do odnowy społecznej przede wszystkim na płaszczyźnie duchowej i etycznej, tworząc w tym celu jogę syntezy, angażującą i jednocześnie modelującą we właściwy sposób wszystkie zdolności człowieka. Dodajmy, choć tylko na marginesie, że okoliczności, w których joga odradzała się i ulegała przekształceniom, nadały jej specyficzny, obecny w Indiach do dziś odcień narodowościowy. Trzeba też podkreślić, że na tym etapie odkrywania i modernizowania jogi, „praktyki jogiczne”, takie jak asany czy pranajamy (techniki oddechowe), choć obecne, nie były uznawane za najistotniejsze i znajdowały się na marginesie zainteresowań wszystkich wspomnianych działaczy. Wydaje się, że pomimo wyraźnych różnic w podejściu do jogi i jej postrzeganiu, tym, co łączyło ich wizje, było traktowanie tej tradycji przede wszystkim jako *dynamicznej*, rozumianej – jak proponuje Elizabeth De Michelis, odwołując się do

⁴ W sztuczce z liną mag iluzjonista podrzuca w górę koniec liny, która napręża się tak, że pomocnik maga (często jest nim mały chłopiec) może wspiąć się po niej w górę. Przez jakiś czas huśta się na końcu liny, a na hasło maga znika. Po chwili odnajduje się wśród widzów czy w leżącej nieopodal skrzyni. W innym, bardziej mrozącym krew w żyłach wariacie tej sztuczki po zniknięciu chłopca na linę wspina się sam mag, aby odnaleźć pomocnika. Przez chwilę balansuje na linie, a potem znika. Po kilku chwilach słychać krzyk chłopca, a na ziemię spadają odcięte ręce i nogi.

rozważań Jeana Filliozata⁵ – „nie tylko jako wysiłek, ale znacznie szerzej jako «trening», porządkowanie, przekazywanie, a także systematyczne stosowanie wiedzy” (De Michelis 2008: 18). Stąd właśnie zasadniczy nacisk został położony na wychowanie moralne, rozwój intelektualny i duchowy, a także współpracę na płaszczyźnie społecznej.

Ta zmiana w postrzeganiu jogi wpisuje się w wiele innych zjawisk wynikających z nieustannej konfrontacji tradycji indyjskiej z zachodnim sposobem myślenia. Wspomnijmy tutaj jedynie krótko o tych, które pozwolą pełniej odpowiedzieć na postawione przez Profesora Flisa pytanie. Otóż połowa XIX wieku to także czas, gdy zaczynają się pojawiać pierwsze przekłady tradycyjnych pism indyjskich na języki europejskie (najczęściej na język angielski). Powstawały one jednak w dość specyficznej atmosferze, która mocno zaważyła na ich kształcie. Jak pisze Mark Singleton

(...) zamierzeniem kolonialnych przedsięwzięć translologicznych było przyuczenie indyjskiej umysłowości – za pośrednictwem tradycyjnych tekstów – do myślenia analitycznego oraz wpojenie w nią wartości filozofii europejskiej, a potem sprawienie, by pisma owe zostały wykorzystane przez indyjskie środowiska narodowościowe, dążące do ostatecznego ustalenia i zinterpretowania kanonu nowoczesnego hinduizmu (Singleton 2008: 77).

W tym nurcie wśród wielu różnych pism znalazły się również przypisywane Patańdzalemu *Jogasutry*, które w ciągu nieco ponad trzydziestu lat doczekały się kilku przekładów. To, co w tym kontekście jest najistotniejsze, to fakt, że każdy z nich nie tylko starał się powiązać *Jogasutry* w sposób mniej lub bardziej jawny z myślą zachodnią, ale także ukazywał je jako usystematyzowany podręcznik filozoficzny, a zawarty w nim wykład jako klasyczny⁶, czysty, nieskażony błędnymi i obskuranckimi interpretacjami „tantrycznych zelotów” (Singleton 2008: 81). Dzieła dopełnił wydany w 1896 roku tekst Vivekanandy *Raja Yoga*, powszechnie uznawany za tłumaczenie *Jogasutr*, a w istocie obejmujący – jak pisze sam autor – „kilka wykładów, wygłoszonych (...) w Nowym Jorku” oraz „dość swobodny przekład aforyzmów (*sutry*) Patańdzalego uzupełnionych bieżącym komentarzem”. Vivekananda dodaje jeszcze, że „włożył wiele wysiłku, by – w takim stopniu, jak to tylko możliwe – unikać wszelkich szczegółów technicznych i zachować swobodny i łatwy styl rozmowy” (Vivekananda 2003: VI). Praca ta, w dużej mierze oparta na dobrze znanej Vivekanandzie zachodniej myśli filozoficzno-okultystycznej i stanowiąca wyraz praktycznej filozofii indyjskiej, szybko została uznana za przewodnik po praktyce jogi. Co ważne, uznano go za przewodnik zawierający przekaz tradycyjny i w żaden sposób niewypaczony. W ten właśnie sposób *Sutry* Patańdzalego zaczęły funkcjonować jako podstawowy, kanoniczny dla jogi tekst, który do dziś stanowi zasadniczy punkt odniesienia dla współczesnych joginów.

⁵ Jean Filliozat proponuje bardzo szerokie ujęcie jogi: „Mówiąc krótko, słowo *joga* może się odnosić do jakiegokolwiek dyscypliny, która pozwala nam osiągnąć w czymś mistrzostwo. W istocie takie właśnie jest znaczenie tego terminu – «nałożyć jarzmo, poddać regulacjom, przystosować»” (Filliozat 1991: 377, za De Michelis 2008: 28).

⁶ Klasyczny, czyli „uznany za wzór, normę; typowy, najczęściej w znaczeniu dodatnim, doskonały” (Szymczak 1992: 926).

Z tym jednak wiąże się jeszcze jedna sprawa, istotna dla zrozumienia sposobu, w jaki postrzegana jest obecnie, zwłaszcza na Zachodzie, joga. Otóż nadanie *Jogasutrom* rangi tekstu zawierającego klasyczny wykład jogi i uczynienie z nich miernika tradycyjności i poprawności praktyki⁷ stało się punktem wyjścia do nieustannego poszukiwania najczystszej i najbardziej rzetelnego przekazu jogi – przekazu najbliższego „tradycji”, niezdeformowanego przez żadne wpływy zewnętrzne⁸. To zaś doprowadziło do sytuacji, w której ostateczną instancją, źródłem wiarygodnej tradycji, stało się słowo pisane. Jest to o tyle interesujące, że w Indiach „żywe słowo” zawsze miało najwyższą wartość. Jak pisze Jean Varenne, za najlepszy nośnik wiedzy zawsze uznawano żywe słowo, i to nie jedynie z powodów czysto pedagogicznych, ale przede wszystkim dlatego, że wypowiedziane słowo ma charakter performatywny (Varenne 1976: 2). Dlatego właśnie – jak twierdzi badacz – do słowa pisanego uciekano się w ostateczności, tylko wtedy, gdy istniało realne ryzyko utraty wiedzy, w przeciwnym razie poprzestawano na przekazie ustnym, i tak jest do czasów współczesnych. Francuski badacz zauważa, że to „żywe słowo” doceniali także współcześni mistrzowie jogi, których działalność zadecydowała o tak wielkiej popularności tej tradycji na Zachodzie. Śri Ramakrishna nigdy niczego nie napisał, a Śri Aurobindo, choć publikował bardzo wiele, to jego prace miały charakter ogólny i były adresowane przede wszystkim do wykształconego zachodniego czytelnika, a wszelkie pouczenia i wskazówki praktyczne dotyczące praktyki duchowej przekazywał swym uczniom osobiście, wyłącznie w kontakcie bezpośrednim. Słowo pisane, drukowane traktował jako narzędzie służące popularyzowaniu tradycji jogi. Podobnie postępowali Tirumalai Krishnamacharya czy Swami Sivananda. Słowo pisane nigdy nie miało w Indiach mocy autorytetu, zawsze najważniejszy był przekaz odbywający się na linii mistrz (guru)–uczeń. Miało to szczególne znaczenie w wypadku tradycji, tak mocno opierającej się na niepowtarzalnym doświadczeniu każdego człowieka jak joga. Warto przy tym pamiętać, że owym mistrzem wcale nie musiał być guru w ścisłym znaczeniu tego terminu, ale ktoś, kto z racji wieku i życiowego doświadczenia mógł zaznajamiać inną osobę z podstawami dyscypliny jogicznej. Tak też zresztą wygląda to do dziś. Mówiło mi o tym, wspominało, kilku zaprzyjaźnionych Indusów, którzy pierwsze kroki na ścieżce jogi (traktowanej bardzo szeroko, jako pewna wizja rzeczywistości i związany z nią sposób postępowania, o czym piszę poniżej) stawiali pod okiem dziadka lub ojca, których po prostu obserwowali i próbowali naśladować w trakcie sprawowanych codziennie domowych czynności kultowych. Z nimi rozpoczynali prostą praktykę asan i pranajam, traktowaną nie jako ćwiczenie jogiczne, ale jako przygotowanie, swego rodzaju wprowadzenie do mających nastąpić później rytuałów. Ciekawe jest to, że niemal wszyscy z moich rozmówców podkreślali, że

⁷ Wiele wskazuje na to, iż do XIX wieku tekst ten nie miał właściwie żadnego znaczenia, a praktyczna linia przekazu wygasła dość szybko, o ile w ogóle kiedykolwiek istniała (Singleton 2008: 79).

⁸ Na marginesie trzeba dodać, że nigdy nie istniał jeden klasyczny czy – jak mówią niektórzy badacze – ortodoksyjny przekaz tradycji jogi, którego tutaj na Zachodzie nieustannie poszukujemy i do którego chcemy nawiązywać. Ze względu na specyfikę jogi – tutaj przede wszystkim trzeba powiedzieć o nadrzędnym znaczeniu doświadczenia indywidualnego – taka jednolita, kanoniczna wersja przekazu nie mogła powstać.

ci ich pierwsi nauczyciele z wielką niechęcią odnosili się do prowadzonych obecnie w każdym zakątku Indii „kursów jogi”, wskazując na fakt, że jogi nie można się nauczyć (na dodatek za pieniądze!), że jest to coś, w czym człowiek wyrasta i czym przez całe życie nasiąka. Zwracali też uwagę na sprzeczną z tym instytucjonalizację jogi oraz idące w ślad za tym „etykietowanie” tej tradycji, sztuczne dzielenie na szkoły, metody itd.

Wspomniane wyżej studiowanie tekstów, poddawanie ich wszechstronnej analizie, weryfikowanie zawartych w nich treści, szacowanie ich wieku i dopiero na tej podstawie wydawanie wyroku o wiarygodności lub nie przekazu jest w istocie wynikiem rozkwitających w końcu XVIII i na początku XIX wieku badań orientalistycznych, których pionierami byli zresztą uczeni europejscy. Same Indie nigdy nie przykładały szczególnej wagi do historycznych dociekań i detali, a z pewnością nie traktowały ich jako wyznacznika prawdziwości danej tradycji. Do dziś joga jest dla wielu wiedzą objawioną człowiekowi w bliżej nieokreślonej przeszłości, w o w y m c z a s i e, i wszelkie próby odpowiedzi na pytanie, kiedy powstała, są uznawane za zupełnie niepotrzebne. Jak pisze Jean Varenne,

jogini utrzymują, że doktryna ta została objawiona raz na zawsze przez mitycznych wieszczów, riszich, na samym początku kosmicznego cyklu i od tego czasu jest przekazywana zgodnie z tradycyjnymi regułami w inicjacyjnej linii mistrz–uczeń (Varenne 1976: 179).

Wspominany B.N.S. Iyengar utrzymuje, że *Jogasutry* zostały skomponowane przez Patańdzalego, który przekaz wiedzy otrzymał od samego boga Wisznu, i doszło do tego sześć tysięcy lat p.n.e. Kontekst wypowiedzi jasno pokazuje, że w istocie nie chodzi tutaj wcale o określenie czasu, w którym żył Patańdzali, ale właśnie o wskazanie na bardzo odległą, niemal niemożliwą do uchwycenia przeszłość oraz ukazanie boskiego pochodzenia samej tradycji.

Kolejna, niezwykle istotna zmiana sposobu patrzenia na jogę, prowadząca już wprost do wyeksponowania asan i pranajam oraz niemal pełnego utożsamienia ich z jogą, związana była z działalnością takich osób, jak m.in. „ojciec współczesnej jogi” – Tirumalai Krishnamacharya (1888–1989) oraz jego uczniowie Sri Krishna Pattabhi Jois (1915–2009) i Bellur Krishnamachar Sundararaja Iyengar (1918–), a także Swami Kuvalayananda (1883–1966) z grupą swoich współpracowników i Sri Yogendra (1897–1989). Dzięki ich wysiłkom z cienia zaczęła wychodzić i stopniowo zdobywać popularność hatha joga, najpierw – co warto podkreślić – na Zachodzie, a potem także w samych Indiach. Trzeba zauważyć, że ścieżka ta, ze względu na swoją specyfikę – w centrum postawiła przeciw ciału jogina – przez dużą część społeczeństwa indyjskiego była uważana za szczególnie kontrowersyjną, a niektórzy wręcz uznawali ją za niebezpieczną. Właśnie z tego powodu działalność wspomnianych wyżej osób koncentrowała się w dużej mierze na ukazywaniu praktyk hatha jogi w nowym świetle, na nadawaniu im nowego kształtu, odpowiedniego dla modernizujących się w szybkim tempie Indii – Indii zafascynowanych zachodnim sposobem myślenia, zachodnią – naukową i racjonalną – wizją rzeczywistości.

Krishnamacharya uważał, że joga pozwoli każdemu człowiekowi wziąć we własne ręce odpowiedzialność za swoje zdrowie fizyczne i psychiczne, a także za rozwój

moralny, poprawiając w ten sposób jakość życia całego społeczeństwa. Aby wzbudzić zainteresowanie tą dyscypliną, pokazać korzyści płynące z praktyki asan i pranajam, zdając z nich tak powszechne odium, podróżował po Indiach z wykładami, a przede wszystkim z pokazami, podczas których demonstrował nie tylko trudne i zarazem efektowne pozycje jogiczne, ale także różne nadnaturalne umiejętności, wśród których zatrzymywanie akcji serca wzbudzało największe zainteresowanie. Krishnamacharya był przekonany, że joga nie jest martwym systemem, ale ciągle żywą tradycją, która, nie tracąc nic ze swej istoty, może i musi przystosować się do współczesności, sprostać jej wyzwaniom, w przeciwnym bowiem razie umrze. T.K.V. Desikachar, jego syn i najwierniejszy uczeń, wspomina, że wszystkie wysiłki ojca były nakierowane na jeden cel – przetworzenie i przystosowanie tradycji jogi do potrzeb współczesnego świata. Krishnamacharya chętnie eksperymentował, a jego pionierskie pomysły nadały praktyce asan zupełnie nowy kształt. Jogin swobodnie czerpał inspirację z treningu zapaśniczego, wykorzystywał elementy gimnastyki, łączył intensywny i dynamiczny ruch z oddechem, proponował nowe warianty istniejących już asan, wprowadzał nowe pozycje, komponował także całe układy asan przechodzących płynnie jedna w drugą, projektował nowe sposoby wykonywania poszczególnych pozycji. Uczniowie Krishnamacharyi – mam tu na myśli przede wszystkim B.K.S. Iyengara oraz S.K.P. Joisa – choć dość daleko odeszli od pomysłów swego mistrza, zachowali ów charakterystyczny dla niego, niezwykle otwarty stosunek do przekazanej im wiedzy. Nie bali się eksperymentów, chętnie wprowadzali zmiany. To w działalności ich mistrza i ich samych (zwłaszcza B.K.S. Iyengara) trzeba też szukać korzeni coraz popularniejszej współcześnie terapii jogą (*yoga therapy*).

Z kolei Swami Kuvalayananda był przekonany, że popularyzacji jogi musi towarzyszyć stopniowe odkrywanie wszystkich jej tajemnic po to, by wreszcie możliwe stało się udowodnienie, że jest to system oparty na przesłankach w pełni racjonalnych. To z kolei miało w sposób ostateczny przekonać współczesne społeczeństwo, że nie ma ona nic wspólnego z magią i innymi zabobonami. W tym celu Kuvalayananda założył w 1924 roku pierwszy na świecie ośrodek zajmujący się badaniami nad jogą (Kaivalyadhama Yoga Ashram w Lonanavala). Tam właśnie metodami laboratoryjnymi i eksperymentalnymi starano się pokazać mechanizm funkcjonowania poszczególnych praktyk jogicznych – asan, pranajam, technik oczyszczających itd., prowadzono wiele projektów mających zweryfikować ich wpływ na ciało i umysł praktykujących czy wreszcie – udowodnić ich wartość terapeutyczną. I choć w istocie rzeczy Kuvalayananda zamierzał sięgnąć znacznie dalej, badając jogę, która – jak wierzył – była metodą pozwalającą człowiekowi dotrzeć do rzeczywistości ostatecznej, transcendentnej, chciał poznać i opisać ją samą, to jego działania doprowadziły do jeszcze mocniejszego związania praktyk jogi właśnie z cielesnością człowieka. Co więcej, Kuvalayananda, zapalony działacz społeczny i reformator, dołożył wiele starań, by ćwiczenia jogi znalazły swoje miejsce w systemie wychowania fizycznego Indii⁹.

⁹ Sposób, w jaki joga znalazła istotne miejsce w wychowaniu fizycznym Indii, jest niezwykle interesującym i bardzo obszernym tematem. O zagadnieniu tym traktują między innymi: J.S. Alter, 2004, *Yoga In Modern India. The Body Between Science and Philosophy*, Princeton; J.S. Alter, 2000, *Gandhi's Body*:

Myśl i działalność wszystkich wymienionych wcześniej joginów nadała współczesnej jodze w Indiach specyficzny kształt. Jest to joga praktykowana publicznie i na masową skalę. Jest to joga wpisana w bardzo szeroki kontekst edukacyjny, narodowościowy i reformatorski, joga, która ma spełniać bardzo jasno określone cele:

Joga musi stać się częścią edukacji, musi stać się praktyką obowiązkową. Systematyczne nauczanie technik jogi, właściwego ich wykorzystania, z pewnością przyczyni się do odbudowania utraconego systemu wartości, co stało się podstawową przyczyną naszego upadku (Nagendra, Shriran 1998: VI).

Cele te osiągnąć są w Indiach przede wszystkim na dwa sposoby – poprzez *joga śiwir* nazywane potocznie *yoga camp* oraz *yogasana championship*, czyli „obozy” jogiczne oraz konkursy w wykonywaniu asan. Choć są to dwie zupełnie odmienne formy specyficznie pojętej praktyki jogi, u samych ich korzeni leży myśl Rajratny Manikrao (1878–1954), nazywanego twórcą wychowania fizycznego w Indiach, człowieka, który doprowadził do prawdziwego renesansu kultury fizycznej w tym kraju (Gharote, Gharote 1999: 20). Rajratna Manikrao był przekonany, że rządy obcych mocarstw uczyniły z mieszkańców Indii ludzi słabych, sprawiły, że stracili oni całą swoją dumę, męstwo i odwagę, co więcej – sami siebie zaczęli postrzegać jako gorszych, niezdolnych do obrony własnych praw. Manikrao uważał, że rozwiązaniem tego problemu może się stać systematyczna i masowa edukacja fizyczna, która nie tylko poprawi kondycję fizyczną mieszkańców Indii, ale pozwoli im osiągnąć hart ducha, da poczucie siły, pozwoli na odbudowanie poczucia własnej wartości i godności. Swoje działania w pierwszej kolejności skierował na zmianę stosunku mieszkańców Indii do ćwiczeń fizycznych – wychowanie fizyczne zaczął określać mianem religii, a miejsca, w których odbywały się zajęcia sportowe, nazwał świątyniami wychowania fizycznego. Nacisk położył przede wszystkim na popularyzowanie indyjskich systemów ćwiczeń fizycznych, takich jak zapasy, sztuki walki (w tym z różnymi rodzajami broni) czy właśnie praktykę asan. Nie ingerując zbyt w ich tradycyjną formę, starał się jednak dostosować je do współczesnych mu czasów – przygotowywał osobne programy ćwiczeń dla kobiet i mężczyzn, dla różnych kategorii wiekowych, zaczął organizować kilkudniowe obozy sportowe, wprowadził masową i publiczną praktykę, opracował techniczne słownictwo w języku hindi, które umożliwiło prowadzenie takich przedsięwzięć i sprawiło, że stały się one bardzo atrakcyjne dla dużej części młodego pokolenia (Gharote, Gharote 1999: 19). Jako jeden z pierwszych do podejmowania ćwiczeń fizycznych zachęcał również kobiety – w 1915 roku założył instytut Kanya Arogya Mandir, w którym uczono „wszystkich rdzennych sztuk przydatnych indyjskim kobietom” (Gharote, Gharote 1999: 21). Trzeba jednak dodać, że w jego wizji ćwiczenia fizyczne nigdy nie były celem samym w sobie. Jak pisze jedna z jego współpracownic:

Na szczęście indyjskie kobiety pozostające pod opieką tak inspirującego nauczyciela, jakim był profesor Manikrao, raczej nie popełnią takiego błędu, jakiemu ulega wiele z nas na

Sex, Diet, and the Politics of Nationalism, Philadelphia; M. Singleton, 2010, *Yoga Body. The Origins of Modern Postural Practice*, New York.

Zachodzie. Wychowanie fizyczne jest środkiem do celu, a nie celem samym w sobie (Gharote, Gharote 1999: 21).

Tym celem było przygotowanie narodu indyjskiego do upomnienia się o swoje prawa.

Początki *joga śiwir* sięgają lat dwudziestych XX wieku, ale są wprost związane z myślą i działalnością takich osób, jak Swami Vivekananda, Sri Aurobindo, Swami Kuvalayananda czy Sri Yogendra, którzy w jodze widzieli siłę zdolną przemienić i zreformować dojrzewające do niepodległości społeczeństwo indyjskie i którym nieobca była myśl Rajratny Manikrao. Są to organizowane na szeroką skalę, publiczne przedsięwzięcia kierowane albo do wszystkich zainteresowanych, albo do wybranej grupy społecznej – nauczycieli, urzędników, pracowników poszczególnych służb mundurowych, dzieci, młodzieży, studentów itd. Uczestnictwo w *yoga camps*, trwających od kilku do kilkunastu dni, jest całkowicie bezpłatne (niekiedy są zbierane dobrowolne datki), a praca przy ich organizacji ma charakter wolontariatu. Oferowany program jest bardzo bogaty i zwykle obejmuje trzy segmenty: zajęcia praktyczne (asany i pranajamy), zajęcia teoretyczne (wykłady, studiowanie i komentowanie wybranych tekstów oraz dyskusja nad nimi), a także elementy o charakterze religijnym (pudże, śpiewanie mantr itd.). Dość często w czasie *yoga camps* odbywają się także pokazy różnych umiejętności (np. wykonywanie trudnych asan). *Śiwir* są zazwyczaj imprezami bardzo spektakularnymi. Szeroko zakrojona reklama (w prasie, telewizji, na plakatach) przyciąga bardzo dużą liczbę osób, i to nie tylko tych, które aktywnie chcą uczestniczyć w oferowanych zajęciach, ale także widzów. Transmisje telewizyjne i relacje prasowe dodatkowo podnoszą atrakcyjność tych przedsięwzięć. Celem *joga śiwir* jest promowanie jogi, ale w bardzo szerokim ujęciu – jako *discipline*, która ma nie tylko poprawić kondycję zdrowotną uczestników (bardzo wyraźnie, na różne sposoby podkreśla się zdrowotne korzyści płynące z praktyki asan i pranajam), ale także nauczyć ich, w jaki sposób można kontrolować umysł i emocje. Nie bez znaczenia pozostaje również aspekt duchowy, który w pewien sposób integruje wszystkie te działania. Jednak nadrzędnym celem *yoga camps* jest promowanie właśnie za pomocą jogi „hinduskich wartości lub dziedzictwa wedyjskiego (albo obu jednocześnie)” (Alter 2008: 36), a wpisanie tych działań w kontekst publiczny, wspólnotowy (tworzenie „rytualnego *communitas*”) oraz podporządkowanie ich surowym i obowiązującym wszystkim regułom sprawia, że uczestnicy szybko identyfikują się z głoszonymi w czasie *śiwir* ideałami i wokół nich budują swoją tożsamość.

Takie właśnie – tożsamościotwórcze, narodowościowe i edukacyjne – wykorzystanie jogi jest we współczesnych Indiach bardzo częste. Jest to związane – powtórzmy raz jeszcze – z XIX-wiecznym odkryciem tej tradycji i wpisaniem jej niemal od samego początku właśnie w taki kontekst. Organizacją, na której przykładzie najwyraźniej widać takie oblicze jogi w Indiach, jest Bharatiya Yog Sansthan¹⁰. Powołana do życia w 1967 roku – zgodnie z informacjami na stronie internetowej – jest organizacją „bezwyznaniową, społeczną, kulturalną i ma charakter *non profit*”. Dalsza lektura jasno pokazuje profil podejmowanych działań, cele i sposoby ich realizacji:

¹⁰ Dokładne studium organizacji zawiera: J.S. Alter, 1997, *A Therapy to Live By: Public Health, the Self, and Nationalism in the Practice of a North Indian Yoga Society*, „Medical Anthropology”, 11: 275–298.

Mocno wierzymy w indyjskie¹¹ dziedzictwo kulturowe, a naszym celem jest ożywianie go, ochrona i kultywowanie. Inspiracje czerpiemy ze wzniosłych ogólnoludzkich ideałów kultury indyjskiej, to znaczy *Wasudhaiw Kutumbkam* – cały Wszechświat stanowi naszą rodzinę i *Loka Samasta Sukhino Bhawantu, Sarwe Bhawantu Sukhina* – oby wszyscy byli szczęśliwi, oby wszystkie istoty radowały się, zaznawały szczęśliwości itd. (...). Aby wypełnić to zobowiązanie Sansthan wybrał jogę jako narzędzie, jogę przekazywaną zgodnie z tradycją, której pieczołowicie strzegł Maharishi Patańdźali¹².

W jaki sposób owo narzędzie działa i jest wykorzystywane, najlepiej pokazuje fragment wypowiedzi sekretarza ogólnego Bharatiya Yog Sansthan, oddziału w Delhi:

Nasącz swoje życie codzienne jogą. Twoje ciało będzie zdrowe, a umysł oczyści się z wszelkich brudów przeszłości. Zazdrość, strach, złość, przemoc, choroby, niewłaściwe przywiązania, wszystko to zostanie zastąpione przez pozytywne energie. Jaśniej zobaczysz swoje cele, z większym zapalem będziesz je osiągał, ale nie pochłona cię one całkowicie, nie staniesz się ich niewolnikiem. Nie spędzisz kresu swego życia w przytułku jako stary, zmęczony i schorowany człowiek. Pozostaniesz wśród przyjaciół. Twego umysłu nie pochłonie chaos, a niespełnione oczekiwania nie zatrują ci umysłu (Karla 2004).

Bharatiya Yog Sansthan nie tylko organizuje „dni jogi” czy olbrzymie i cieszące się wielkim powodzeniem *yoga camps* (często wprost nakierowane na edukację zdrowotną i mające jasno określonych adresatów, np. osoby cierpiące na nadciśnienie, kłopoty z kręgosłupem, nadwagę itd.), ale także dba o codzienną formację swoich członków, sympatyków i wszystkich, którzy są w jakikolwiek sposób zainteresowani promocją zdrowego i zdyscyplinowanego stylu życia. Od samego początku istnienia działacze organizacji spotykali się w miejskich parkach, aby wspólnie praktykować asany i pranajamy. Najpierw był to jeden z publicznych parków w Old Delhi, ale wraz z rozwojem organizacji podobne spotkania zaczęły się odbywać w innych parkach stolicy Indii (obecnie na terenie samego tylko Delhi jest ponad 400 takich miejsc), a z czasem w różnych innych miejscowościach na terenie niemal całych Indii. Dziś oddziały Bharatiya Yog Sansthan funkcjonują już nie tylko w Indiach, ale także poza ich granicami, na przykład w Londynie, w Sydney, na Fiji czy na Mauritiusie. W bezpłatnych zajęciach może wziąć udział każdy – program Bharatiya Yog Sansthan jest skierowany do

najbardziej zabieganych i zestresowanych osób, które podjęły trudną odpowiedzialność przeprowadzenia swojej rodziny przez tę targaną niepokojami rzeczywistość. Człowiek taki jest najcenniejszym elementem naszego społeczeństwa, a jego zdrowie jest najważniejszą troską Sansthan¹³.

¹¹ Warto zauważyć, że w oryginale został użyty przymiotnik „bharatiya”, co nawiązuje do sanskryckiej nazwy Indii – Bharat, która jest z kolei skrótem starej, puranicznej jeszcze nazwy Bharatawarsza, czyli ziemia potomków Bharaty. Nazwą tą posługują się zwolennicy nacjonalistycznych ruchów indyjskich, tzw. hindutwy.

¹² Cytuję za deklaracją umieszczoną na stronie internetowej Bharatiya Yog Sansthan: <http://www.yogsansthan.org/introduction.html> [pobrano 10.03.2010].

¹³ Cytuję za stroną internetową Bharatiya Yog Sansthan: <http://www.yogsansthan.org/introduction.html> [pobrano 10.03.2010].

Praktyka rozpoczyna się każdego dnia o piątej rano i trwa około godziny. Codziennie powtarza się niemal taką samą sekwencję ćwiczeń. Organizacja prowadzi także wakacyjne zajęcia przeznaczone specjalnie dla młodzieży szkolnej i dzieci. Dodatkowo Bharatiya Yog Sansthan wydaje kwartalnik, w którym są publikowane różne artykuły dotyczące jogi (często jej aspektu etycznego), a także teksty wystąpień, wykładów, pogadanek, które odbyły się w czasie *yoga camps*.

Podobną funkcję pełnią *yogasana championships* organizowane w każdym niemal stanie Indii przez różne towarzystwa zajmujące się propagowaniem jogi. Celem tych przedsięwzięć jest – jak zapisano na stronie internetowej Pondicherry Yogasana Association –

zapoznanie młodzieży świata ze wspaniałą sztuką i nauką jogi dzięki konkursom w wykonywaniu asan, odbywającym się na szczeblu okręgowym, stanowym, ogólnokrajowym, a nawet w skali międzynarodowej. Dla naszego narodu joga-sport jest najdoskonalszą formą wychowania fizycznego, ponieważ jego praktykowanie nie wymaga żadnej infrastruktury ani żadnego sprzętu, a każdy członek naszego społeczeństwa może osiągać w nim mistrzostwo¹⁴.

Organizatorzy *yoga championships* zwykle podkreślają, że ten sposób propagowania jogi ma przede wszystkim stać się inspiracją dla całego społeczeństwa do podjęcia praktyki, co sprawi, że stanie się ono nie tylko zdrowsze, ale także szczęśliwsze.

Początki konkursów wykonywania asan nie są jasne. Z pewnością można je wiązać z działalnością Tirumalai Krishnamachary i jego uczniów, którzy regularnie organizowali pokazy asan, demonstrując szczególnie trudne pozycje w doskonałym wykonaniu właśnie po to, by zachęcić wszystkich do rozpoczęcia praktyki i pokazać, że każdy może osiągać w niej doskonałość. Nie bez znaczenia pozostaje także działalność Swamiego Kuvalayanany i Sri Yogendy, mocno zaangażowanych w ukazywanie jogi jako formy wychowania fizycznego. Było to związane z przekonaniem obu joginów o konieczności nauczania mieszkańców Indii większej dbałości o kondycję fizyczną własnego ciała jako podstawy do pełnego rozwoju intelektualnego i duchowego, tak istotnego w ówczesnych, burzliwych czasach. Wydaje się jednak, że dopiero Swami Gitananda Giri, założyciel Pondicherry Yogasana Association, jako pierwszy zorganizował w 1975 roku konkurs wykonywania asan. Od tego czasu ta forma popularyzowania praktyki jogi zyskała chyba najwięcej zwolenników nie tylko w Indiach, ale także poza ich granicami. Uczestnicy *yoga championships*, podzieleni na kategorie według płci i wieku, wykonują asany określone dla swojej grupy – zazwyczaj są to cztery lub pięć pozycji obowiązkowych dla wszystkich i dwie lub trzy do wyboru. Jury ocenia pokaz, biorąc pod uwagę wiele różnych kryteriów, między innymi: sposób przyjęcia pozycji i wyjścia z niej, poprawność i dokładność wykonania, stabilność pozycji, zdolność do utrzymania jej bez wysiłku przez określony czas, oddech itd. Uczestnicy (przynajmniej w Indiach) powinni także znać sanskryckie nazwy wykonywanych asan.

¹⁴ Cytuję za stroną internetową Pondicherry Yogasana Association: http://www.rishiculture.org/index.php?option=com_content&view=article&id=18&Itemid=19 [pobrano 10.03.2010].

Na zakończenie zwróćmy uwagę na jeszcze jedną kwestię. Podejmowane w Indiach działania, mające doprowadzić do jak największego spopularyzowania praktyki jogi, z pewnością przyniosły rezultaty. Świadczy o tym choćby każdorazowo ogromna liczba uczestników wspomnianych *joga śiwir* czy *yogasana championships*, ale też sporo osób praktykujących w różnych lokalnych centrach jogi (choć niekoniecznie tych najbardziej znanych na Zachodzie). Trzeba jednakże dodać, że do wzrostu zainteresowania tą tradycją przyczyniła się też niewątpliwie jej popularność w świecie zachodnim. Otóż rosnąca od lat sześćdziesiątych XX wieku moda na jogę uruchomiła „pizza efekt”, sprawiając, że Indusi z coraz większym zainteresowaniem zaczęli się przyglądać temu fragmentowi własnej tradycji. Wydaje się jednak, że w wielu wypadkach joga, którą odkrywają, ma już zachodnie oblicze. Indusi poznają ją z zachodnich publikacji (a rynek wydawniczy jest tu niezwykle bogaty), chętnie korzystają z materiałów audiowizualnych (np. płyty DVD) opracowywanych na Zachodzie, uczą się od zachodnich nauczycieli (w małym aśramie nieopodal Uttarakashi *Jogasutry* objaśnia swami z Meksyku, w aśramie w Kerali wedantę wyklada swami z Włoch, asan i pranajam uczy Kanadyjczyk, a we Wrindawanie fizjologii mistycznej uczy swami z Niemiec)¹⁵. Zdarza się nawet, że niektórzy Indusi wyjeżdżają na Zachód, by tam pobierać nauki od jakiegoś szczególnie uznanego nauczyciela (bynajmniej nie Indusa). W konsekwencji samą praktykę jogi zaczynają rozumieć i podejmować zgodnie z płynącymi z Zachodu wzorcami, choć trzeba koniecznie dodać, że dzieje się tak głównie wśród osób wykształconych, dobrze sytuowanych, pochodzących ze środowisk miejskich, w przeważającej części mężczyzn. Niezależnie jednak od tego jodze praktykowanej w Indiach daleko jeszcze do modelu zachodniego. W szczególności mam tutaj na myśli dwie jego cechy, a mianowicie współzawodnictwo i komercjalizację.

Większość osób podejmująca naukę w centrach jogi nie przyjęła (jeszcze?) owej fascynacji młodym, pięknym i silnym ciałem, co sprawia, że praktyka jogi jest nakierowana bardziej „ku wnętrzu”, wiele w niej elementów bhakti, więcej miejsca poświęca się na medytację, chwile skupienia czy też zwykłego relaksu. Nacisk jest położony na indywidualne odczytywanie własnych potrzeb oraz możliwości i prowadzenie praktyki zgodnie z nimi. To wszystko sprawia, że zajęcia są mniej zdyscyplinowane, mniej wysiłkowe i brak im – tak częstego na Zachodzie – elementu współzawodnictwa. Jak mówi jeden z rozmówców Mariny Budhos, Indus mieszkający w USA: „Bardzo krytycznie oceniam to, co dzieje się z jogą tutaj. Ludzie chcą tylko poprawić swoje ciało. Jogę myli się z gimnastyką i kojarzy z pięknym wyglądem, który nie ulega zmianie. Ludzie w Indiach nie mają wspaniałych ciał, nie mają rozwiniętych mięśni”. Inny zaś dodaje „Amerykanizacja jogi zakłada nadmierne wysiłki. Tutaj częściej zdarzają się kontuzje niż w Azji. Nacisk kładzie się jedynie na wykonywanie pozycji. To nieustanne współzawodnictwo...” (Budhos 2002). Dru-

¹⁵ Kwestię jogi jako zjawiska ponadnarodowego, wyrwanego z kontekstu kulturowego, w którym wyrosła w interesujący sposób przedstawia S. Strauss, 2005, *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Oxford–New York oraz S. Strauss, 2008, „Adapt, Adjust, Accommodate”. *The Production of Yoga in a Transnational World*, [w:] Bülent Diken, Carsten Bagge Laustsen (red.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspective*, London–New York, s. 49–75.

gim elementem, na który autor wypowiedzi zwraca uwagę w dalszej części swojego wywodu, to wszechobecna na Zachodzie „komercjalizacja: maty, poduszki, nakładki na oczy, koce, kostki, paski, koszulki, spodenki, ubrania jogiczne z kolekcji J. Crew” (Budhos 2002), komercjalizacja, która w Indiach (jeszcze?) nie dotknęła praktyki jogi w tak znacznym stopniu. Pewien wyjątek stanowią, rzecz jasna, miejsca, które są nastawione na joginów z Zachodu (np. Mysore, Rishikesh, Pune). Tam jednak nieczęsto spotyka się praktykujących jogę Indusów lub specjalnie dla nich organizowane są osobne zajęcia. Nie oznacza to jednak, że podejście komercyjne zupełnie w Indiach nie istnieje. Ten dość złożony problem – obejmujący nie tylko stosunek mieszkańców Indii do własnej tradycji, ale także dóbr materialnych oraz mieszkańców pozostałych części świata praktykujących jogę – można zilustrować bardzo znamienne wypowiedzią znajomego Indusa: „Joga pochodzi z Indii. Indie mają monopol na jogę. Możemy za nią żądać tyle, ile chcemy, a wy musicie zapłacić”.

Nie wiem, na ile ten szkic, wskazujący przecież tylko kierunki rozważań i w żaden sposób nie wyczerpujący tematu, zadowoliliby Profesora. Przy Jego dociekliwości pewnie w niewielkim stopniu. Z pewnością jednak to proste z pozoru pytanie pokazało, jak bardzo złożony jest to problem, jak wiele różnych wątków obejmuje. I zwykle takie właśnie pytania zadawał Profesor. A ja zawsze miałam z nimi kłopot.

Bibliografia

- Alter J.S., 1997, *A Therapy to Live By: Public Health, the Self, and Nationalism in the Practice of a North Indian Yoga Society*, „Medical Anthropology”, 11: 275–298.
- Alter J.S., 2000, *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*, Philadelphia.
- Alter J.S., 2004, *Yoga in Modern India. The Body Between Science and Philosophy*, Princeton.
- Alter J.S., 2008, *Performativity and the Study of Modern Yoga*, [w:] Bülent Diken, Carsten Bagge Laustsen (red.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspective*, London–New York, s. 36–49.
- Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, 1988, przeł. J. Sachse, Wrocław.
- Bharatiya Yog Sansthan: <http://www.yogsansthan.org/introduction.html> [pobrano 10.03.2010].
- Budhos M., 2002, *Out of India*, „Yoga Journal”, dostępny w: www.yogajournal.com/lifestyle/672 [pobrano 10.03.2010].
- De Michelis E., 2005, *A History of Modern Yoga*, London–New York.
- De Michelis E., 2008, *Modern Yoga: History and Forms*, [w:] Bülent Diken, Carsten Bagge Laustsen (red.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspective*, London–New York, s. 17–36.
- Eliade M., 1997, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, Warszawa.
- Feurestein G., 2003, *The Deeper Dimension of Yoga. Theory and Practice*, Boston–London.
- Filliozat J., 1991, *Religion, Philosophy, Yoga: A Selection of Articles*, Delhi.
- Gharote M.L., Gharote M.M., 1999, *Swami Kavalayananda – A Pioneer of Scientific Yoga and Indian Physical Education*, Lonavla.
- Karla A., 2004, *Yoga in the Park*, „Life Positive. Your Complete Guide to Holistic Living”, dostępny w: www.lifepositive.com/2004/September/archive-issue-Sep-2004.asp [pobrano 10.03.2010].
- Nagendra H.R., Mohan T., Shriran A., 1998, *Yoga in Education*, Bangalore.

- Pondicherry Yogasana Association: http://www.rishiculture.org/index.php?option=com_content&view=article&id=18&Itemid=19 [pobrano 10.03.2010].
- Singleton M., 2008, *The Classical Reveries of Modern Yoga. Patanjali and Constructive Orientalism*, [w:] Bülent Diken, Carsten Bagge Laustsen (red.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspective*, London–New York.
- Singleton M., 2010, *Yoga Body. The Origins of Modern Postural Practice*, New York.
- Szymczak M., 1992, *Słownik języka polskiego*, Warszawa.
- Verenne J., 1976, *Yoga and the Hindu Tradition*, Chicago–London.
- Vivekananda, 2003, *Raja Yoga*, Leeds.
- Sivananda Chant Book*, 2003, Chennai.
- Strauss S., 2005, *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Oxford–New York.
- Strauss S., 2008, „Adapt, Adjust, Accommodate”. *The Production of Yoga in a Transnational World*, [w:] Bülent Diken, Carsten Bagge Laustsen (red.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspective*, London–New York, s. 49–75.

