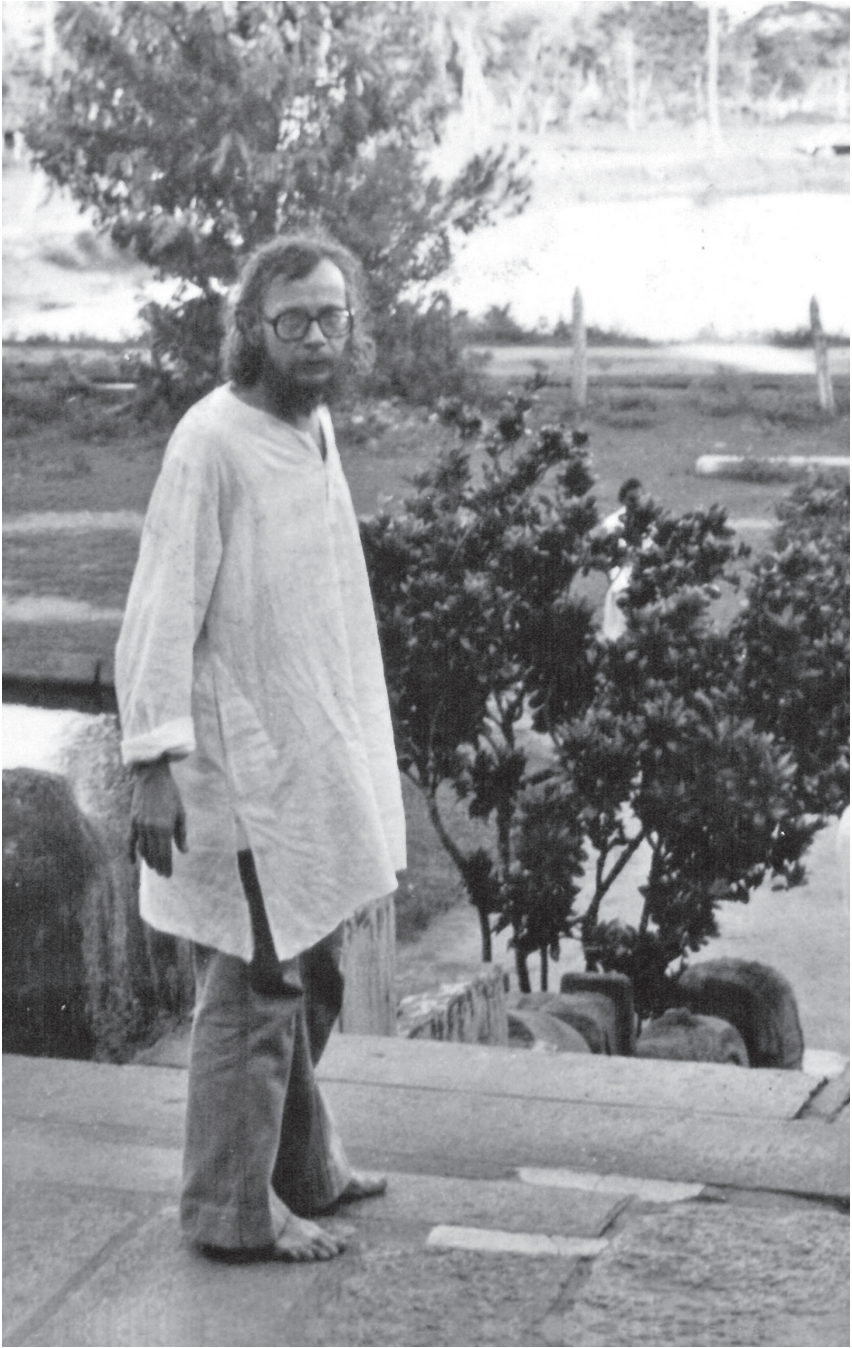


Koryna Dylewska

Indie Grotowskiego



Koryna Dylewska

Indie Grotowskiego

Instytut im. Jerzego Grotowskiego
Wrocław 2025

Recenzenci: prof. dr hab. Dariusz Kosiński (UJ),
prof. dr hab. Grzegorz Ziółkowski (UAM)

Redakcja tomu, wybór ilustracji
i indeks nazwisk: Monika Blige

Projekt okładki, opracowanie graficzne:
Barbara Kaczmarek

Skład i łamanie: O!Studio
Magdalena Kocińska

Korekta: Stanisława Trela

Współpraca: Weronika Waberska

Na okładce: Jerzy Grotowski w Indiach, 1976.
Fot. nieznanymi, z Archiwum Instytutu
im. Jerzego Grotowskiego

© Copyright 2025 by Koryna Dylewska
© Copyright for this edition 2025 by Instytut
im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław

ISBN 978-83-61835-43-1

Wydawca:
Instytut im. Jerzego Grotowskiego
Rynek-Ratusz 27
50-101 Wrocław
grotowski-institute.pl

Dofinansowano ze środków
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury –
państwowego funduszu celowego



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Spis treści

| | |
|---|-----|
| Wstęp | 7 |
| Podróże do Indii: prawda a zmyślenie | 13 |
| Mityczny Orient | 13 |
| Indie wyśnzione | 19 |
| W kręgu teatru międzykulturowego | 23 |
| Ku Wschodowi | 39 |
| W kraju Bharaty | 54 |
| Matka – śakti – Szechina | 70 |
| Grotowski i teatr indyjski | 81 |
| Joga Grotowskiego | 113 |
| Czym jest joga? | 113 |
| W poszukiwaniu nauczycieli | 135 |
| Znawca czy konfabulant? | 180 |
| Praktyka własna | 183 |
| Joga w treningu aktorskim | 208 |
| Szaleni bogiem | 254 |
| Baulowie Tagorego | 255 |
| Baulowie współczesnych indologów | 258 |
| Baulowie Bengalczyków | 267 |
| Baulowie Grotowskiego | 268 |

| | |
|---|-----|
| Grotowski na końcu drogi | 288 |
| Praktyka Motions | 288 |
| Joga jako wehikuł | 307 |
| Linia przekazu | 315 |
| | |
| Uwagi dotyczące pisowni terminów obcych | 325 |
| Spis ilustracji | 327 |
| Wybrana bibliografia | 329 |
| Indeks nazwisk | 344 |

Wstęp

U SCHYŁKU ŻYCIA Jerzy Grotowski nazwał Indie jedną ze swoich duchowych ojczyzn, wymieniając kraj Bharaty obok Polski i Haiti. Kulturom, z którymi czuł bliskie pokrewieństwo, poświęcił ostatnie trzy wykłady z serii wystąpień inaugurujących specjalnie dla niego powołaną Katedrę antropologii teatralnej w Collège de France. Z zaplanowanych dziesięciu spotkań odbyło się – między 24 marca 1997 a 26 stycznia 1998 roku – dziewięć. Podczas ósmego, omawiając znaczenie w swojej twórczości polskiego dziedzictwa kulturowego, sformułował pojęcie mitu plemiennego zbudowanego wokół postaci Chrystusa. Opowieść o Polsce zilustrował fragmentami Misterium Męki Pańskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej z filmu dokumentalnego Jerzego Hoffmana i Edwarda Skórzewskiego *Pamiętka z Kalwarii*¹. Tradycję widowisk pasyjnych, odgrywanych rokrocznie podczas Wielkiego Tygodnia, stanowiących – zdaniem Grotowskiego – przykład „rytuału zakorzenionego”, odzwierciedlającego esencję krwiobiegu polskiego społeczeństwa, które znajduje ukojenie swojego cierpienia w Męce Pańskiej, zestawił z ostatnim przedstawieniem Teatru Laboratorium *Apocalypsis cum figuris*, w którym stawiał pytania o aktualność tego mitu. Wykład dziewiąty w całości poświęcił indyjskiemu nauczycielowi duchowemu Ramanie Maharshiemu, nie po raz pierwszy wskazując na najbardziej dla niego inspirujące motywy myśli indyjskiej: ideę jedności duszy jednostkowej z wszechświatem oraz praktykę jogi rozumianej jako technikę fizyczno-duchową prowadzącą do samopoznania. Na jakie aspekty kultury haitańskiej planował skierować uwagę słuchaczy w swoim ostatnim wystąpieniu, pozostawiając do rozważenia.

.....

¹ Zarejestrowane obrazy dokumentują pielgrzymkę wiernych do kalwaryjskiego sanktuarium w dniach od 30 marca do 5 kwietnia 1958 roku. *Pamiętka z Kalwarii*, scenariusz i reżyseria Jerzy Hoffman, Edward Skórzewski, zdjęcia Stanisław Niedbalski, Wacław Florkowski, dźwięk Bohdan Jankowski, montaż Ludmiła Godziaszwili, producent Bolesław Witanowski, Wytwórnia Filmów Dokumentalnych, 1958.

stanie z sferze domysłów². Ostatniego wykładu nie zdążył bowiem wygłosić ze względu na pogarszający się stan zdrowia.

W literaturze przedmiotu wykłady paryskie przywoływane są często nie tyle ze względu na podejmowane w nich tematy, ale ze względu na aspekt performatywny, pozwalający traktować cykl wystąpień – objętych wspólnym tytułem „*Linia organiczna*” w teatrze i rytuale – jako ostatnie dzieło wyreżyserowane i odegrane przez artystę – reżysera i aktora; dzieło, które wskutek rychłej śmierci autora nabrało znaczenia symbolicznego³. Po ostatnim wystąpieniu, w Théâtre du Rond Point, Grotowski zemdlął z wyczerpania. Według relacji najbliższych, w tym okresie jego stan zdrowia znacznie się pogorszył, a przygotowania do wykładów obejmowały nie tylko pracę intelektualną. Równie istotne były swoiste preliminaria psychofizyczne, do których miał wykorzystywać techniki oddechowe znane z hathajogi. Czas poprzedzający wyjście na katedrę spędzał w ciszy, gromadząc odpowiedni zapas energetyczny niezbędny do podjęcia wysiłku. Jak niegdyś jego aktorzy przed spektaklami obowiązkowo trwali w ciszy i skupieniu, tak teraz on koncentrował się na wykonaniu zadania. Ostatnią rolę, jaką dla siebie napisał, była postać sędziwego nauczyciela rzemiosła, który przeczuwając zbliżający się kres życia, dzieli się swoimi przemyśleniami i doświadczeniem z reprezentantami młodego pokolenia. Twórczość i życie osobiste zlewały się w jego wystąpieniu w jedną opowieść. Podczas wykładów podsumowywał

.....
² Próbę „rekonstrukcji” niewyłoszonego wykładu podjął podczas konferencji otwierającej Rok Grotowskiego 2009 Grotowski: *Co było, co jest. I co jest do zrobienia* Leszek Kolankiewicz. Zob. Leszek Kolankiewicz: *Druga ojczyzna Grotowskiego: Haiti* (wideo); <https://grotowski.net/performer/performer-1/druga-ojczyzna-grotowskiego-haiti-wideo> (13.05.2020); por. Leszek Kolankiewicz: *Grotowski in a Maze of Haitian Narration*, trans. Olga Kaczmarek, „The Drama Review” 2012 vol. 56, nr 3, s. 131–140; Leszek Kolankiewicz: „*Jak bez wysiłku kochać się z Murzynem*”: Grotowski w splątanej gaju narracji haitańskich, w: *Nowe historie 02. Wymowa faktów*, red. Agata Adamiecka-Sitek, Dorota Buchwald, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Warszawa 2011, s. 97–115.

³ Grzegorz Ziółkowski jako jeden z nielicznych badaczy dokonał analizy wykładów paryskich, postrzegając je z jednej strony jako okazję dla artysty podsumowania drogi zawodowej, z drugiej zaś jako możliwość aktywnego kreowania recepcji swojej twórczości. Badacz zwrócił uwagę nie tylko na istotne wątki, które Grotowski uwzględnił w wykładach, ale także na te, które najwyraźniej celowo pominął. Zob. Grzegorz Ziółkowski: *Guślarz i eremita. Jerzy Grotowski: od wykładów rzymskich (1982) do paryskich (1997–1998)*, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2007, s. 310–344. Dariusz Kosiński nazwał wykłady paryskie artystycznym testamentem Grotowskiego. Por. Dariusz Kosiński: *Grotowski. Przewodnik*, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2009, s. 355.

dokonania zawodowe, ale też domykał wiele wątków swojej zmitologizowanej autobiografii, w której znaczącą rolę odgrywały Indie – jego ojczyzna mityczna.

Jak każda utopia, „Indie Grotowskiego” nie istnieją poza jego twórczością. To Indie rozumiane nie jako obszar geograficzny ani nawet swoista kultura materialna i duchowa, ale jako kraina wyobrażona – to ona stanowiła istotny dla niego punkt odniesienia.

Jak rozumieć tradycję indyjską, do której artysta się odnosił? Zgodnie z definicją, tradycja to „dobra kulturowe przekazywane w czasie (również w przestrzeni), przejmowane i wartościowane”⁴. W usystematyzowaniu złożonych i różnorodnych aspektów badania tradycji, pomocna i wciąż aktualna jest klasyczna koncepcja Jerzego Szackiego, która wyróżnia trzy zasadnicze znaczenia tradycji: czynnościowe – tradycja jako transmisja, przedmiotowe – tradycja jako dziedzictwo, oraz podmiotowe – tradycja właściwa. Pierwsza podkreśla „czynność przekazywania z pokolenia na pokolenie takich lub innych, przeważnie duchowych, dóbr danej zbiorowości”⁵; druga określa „to, co podlega przekazaniu”⁶; trzecia opisuje wartościujący stosunek danego pokolenia do dóbr społecznych lub kulturowych z przeszłości. W kontekście moich badań punktem odniesienia jest ostatni aspekt. Tradycja ujęta podmiotowo odnosi się bowiem nie do całego dziedzictwa danej społeczności, lecz jedynie do świadomie wybranej części. To spadkobiercy tradycji decydują, które elementy przekazu będą akceptowane i kontynuowane przez potomnych, a które zostaną odrzucone. Towarzyszy temu złożony proces „przekształcania, zmieniających wartościowań, selekcji; prądów, dzięki którym na rzece dziedzictwa wyłaniają się i znikają wyspy tradycji”⁷. Takie ujęcie pozwala zwrócić uwagę na proces tworzenia tradycji – selekcja elementów, które pozostają żywe dla następującego pokolenia, nie ma charakteru trwałego, dokonuje się wciąż od nowa. Grotowski niewątpliwie miał ambicję włączania się w tak rozumiany proces redefiniowania tradycji indyjskiej w kształcie, w jakim funkcjonowała

.....
⁴ Zbigniew Jasiewicz: *Tradycja*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Zofia Staszczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 353.

⁵ Jerzy Szacki: *Tradycja*, wyd. 2 rozszerzone, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 102.

⁶ Tamże, s. 124.

⁷ Pojęcie „wyspy tradycji” Szacki podaje za Romanem Zimandem. Termin podkreśla, że zakres tradycji, czyli tej części dóbr, które będą akceptowane przez kolejną generację, jest węższy od dziedzictwa. Tamże, s. 145–146.

w czasach jemu współczesnych i w obszarze jemu dostępnym jako obcemu. Zabierał głos i dawał własną odpowiedź wobec recepcji tradycji indyjskiej na Zachodzie. Nie odwoływał się do tradycji ani w ujęciu czynnościowym, ani przedmiotowym – transmisja i dziedzictwo Indii powojennych osadzone w konkretnym czasie i miejscu interesowały go w niewielkim stopniu.

Punktem odniesienia nie są dla niego ani Indie w ujęciu naukowym indologów, etnografów, religioznawców czy badaczy innych aspektów kultury indyjskiej, ani Indie współczesnych mu Indusów⁸. W tym procesie pozostaje artystą – nie musi być znawcą dziedzictwa Indii, aby z niego korzystać. Tworzy własną „wyspę tradycji” – podszywa się pod obcą tradycję, uzurpując sobie prawo do dokonywania selekcji i swobodnego przetwarzania elementów kultury duchowej i materialnej po to, aby nadać im własne znaczenia. Nie miał ambicji naukowych, a my jako odbiorcy jego dzieła nie powinniśmy wymagać od niego wiedzy specjalistycznej. Dlatego uważam, że drobiazgową analizą poszczególnych wątków indyjskich i weryfikacją ich zgodności z podejściem naukowym nie prowadziłyby do niczego więcej ponad wykazanie powierzchownej – z punktu widzenia specjalisty – wiedzy twórcy.

Proponuję spojrzeć na kreację, jaką są „Indie Grotowskiego” w szerszej perspektywie historycznej i kulturowej. Grotowski pozostaje spadkobiercą modernistycznej recepcji Indii. Indie duchowe interesują go z początku zgoła z tych samych powodów co twórców Młodej Polski: są wyrazem tęsknoty za światem bez cywilizacji, wiary w człowieka pierwotnego, przekonania o istnieniu odwiecznych prawd przekazywanych z pokolenia na pokolenie, zaś diagnoza kondycji współczesnego człowieka pokrywa się z punktem widzenia teozofów szukających ratunku w religiach Wschodu. Jako twórca autorskiej koncepcji jogi wpisuje się z kolei w polską tradycję tworzenia – na

.....
⁸ W książce stosuję zapis stosowany w studiach indologicznych Indus/hindus, który pozwala na nieutożsamianie mieszkańca Indii z religią nazywaną od XIX wieku mianem hinduizmu. Zgodnie z *Encyklopedią PWN* Indusi to ogólna nazwa mieszkańców Indii zróżnicowanych antropologicznie, językowo, kulturowo i religijnie oraz emigrantów pochodzenia indyjskiego, natomiast hindusi to nazwa największej w Indiach społeczności religijnej, wyznawcy hinduizmu w jego różnorodnych odmianach doktrynalnych i regionalnych (wisznuiizm, śiwaizm, śaktyzm). Zob. encyklopedia.pwn.pl (20.05.2023). W przekładach z języka angielskiego stosuję powyższą formę zapisu, natomiast w cytowanych tekstach, w których w większości obowiązuje reguła Hindus – mieszkańiec Indii, hindus – wyznawca hinduizmu, zachowuję oryginalny zapis. Zob. Marzenna Jakubczak: *Indus, Hindus, hinduista? Jak mówić o mieszkańcach Indii*, „Karto-Teka Gdańska” 2021 nr 2, s. 88–94.

gruncie indyjskim – własnej praktyki psychofizycznej, zostaje kontynuato-rem przedwojennych prekursorów jogi w Polsce. I jest jedynym powojen-ny twórca, który podejmuje to działanie w obszarze sztuki.

Równie ważny jest dla mnie wymiar biograficzny. W Paryżu, świadomy zbli-żającego się końca swojej drogi (rok wcześniej we Wrocławiu podczas ostatnie-go publicznego spotkania w Teatrze Polskim na pytanie o dalsze plany odpo-wiedział bez ironii: „Śmierć. Będę umierał”), przywoływał kluczowe dla swojej autobiografii wydarzenia z dzieciństwa stanowiące źródło „mitu osobistego” – jak sam określił swoją opowieść⁹. Jest wśród nich scena z podrzeszowskiej Nie-nadówki, w której kilkuletni chłopiec, po lekturze *Ścieżkami jogów* Paula Brunto-na dostaje z emocji gorączki: „Moja prawdziwa wewnętrzna podróż rozpoczęła się od lektury tej książeczki [...] przywołała mityczne korzenie hinduskie. Miałem wrażenie, że widzę tę górę, że widzę tę niezwykłą osobę”¹⁰.

Opisana przez Bruntona postać Ramany Maharshiego, popularnego na Zachodzie indyjskiego nauczyciela duchowego, towarzyszyła mu przez całe życie, choć nigdy nie został jego wyznawcą. Nauki Maharshiego inspiro-wały go na poziomie bardzo ogólnym, fascynowała go przede wszystkim sama postać indyjskiego guru. Widział w nim człowieka, który za życia do-stąpił doświadczenia wyzwolenia z kondycji ludzkiej. Stanowiło to dla niego dowód na możliwość doświadczenia mistycznego bez konieczności wiary w Boga. Jak mówił, Ramana „wyruszał w ową podróż ku źródłom «Ja», to znaczy do punktu, poza którym «Ja» już nie istnieje”¹¹. Podczas wykładów paryskich zaprezentował fragmenty nagrań z aśramu w Tiruwannamalai. W jednej ze scen widzimy Ramanę, który w pozycji półleżącej spoczywa na kanapie i czyta. Odkłada gazetę i zapada w stan na pograniczu jawy i snu. Jego ciało przestaje się poruszać, tylko głowa kiwa się nieznacznie (praw-dopodobnie z powodów neurologicznych). W interpretacji wyznawców, ka-

.....
⁹ Wykład dziewiąty Jerzego Grotowskiego w Collège de France wygłoszony w Teatrze du Rond-Point/Compagnie Marcel Maréchal w Paryżu 26 stycznia w 1998 roku, przeł. Leszek Demkowicz, oprac. Grzegorz Ziółkowski, maszynopis, Archiwum Instytutu im. Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu, s. 22. Jak podaje redaktor tekstu, są to notatki tłumacza przygotowane na potrzeby spotkań w Ośrodku Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kultural-nych we Wrocławiu, podczas których odsłuchiowano nagrania wykładów z tłumaczeniem symul-tanicznym na język polski. Spotkania odbyły się między 14 stycznia 2004 i 14 stycznia 2005 roku. Zob. Grzegorz Ziółkowski: *Guślarz i eremita*, s. 314–315.

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ Tamże, s. 6.

mera rejestruje pogrążonego w głębokiej medytacji guru. Grotowski nazywa ten stan „bezruchem organicznym”¹² i dostrzega w nim początkową fazę procesu wewnętrznego: „Widać w nim ten głęboki spokój i kiedy tak patrzymy na niego dostatecznie długo, to zdajemy sobie sprawę, że jest możliwa, nawet na tym bardzo początkowym etapie procesu, który jest jeszcze procesem niepełnym, że już na tym etapie możliwa jest indukcja”¹³. Osoby towarzyszące Ramanie, dzięki szczególnej zdolności guru, miały możliwość osiągnięcia zbliżonej kondycji psychofizycznej. Grotowski nazywał ten stan „indukowaniem procesu wewnętrznego”¹⁴. O zjawisku indukcji wspominał wielokrotnie, opisując widzów, a raczej, jak wolał mówić – świadków *Akcji*. Uczestnicy opus, bo tak nazywał swą ostatnią pracę zrealizowaną w Workcenter of Jerzy Grotowski and Thomas Richards w Pontederze, za sprawą indukcji mogą doświadczyć procesu zachodzącego w działających, uczestnicząc tym samym w sposób aktywny w podróży wewnętrznej, jaką odbywają wykonawcy niesieni przez starożytną pieśń niczym „w wehikule”.

W swojej ostatniej woli prosił o to, aby jego prochy zostały rozrzucone na górze Ramany Arunačala. Spadkobiercy artyści spełnili to życzenie. Powrócił do miejsca, o którym tak opowiadał Zbigniewowi Raszewskiemu po jednym z pierwszych indyjskich wyjazdów: „Wreszcie znalazłem się w Tiruwannamalai. Nie wierzę w reinkarnację. A jednak przeżyłem ją, można powiedzieć, namacalnie: powrót do miejsca, które już znałem, do którego miałem obowiązek wrócić”¹⁵.

Gest ten można odczytywać jako manifestację przynależności duchowej. Na podobieństwo swojego mitycznego guru, postanowił spocząć na górze nazywanej przez Maharshiego Matką – bez grobu, miejsca pamięci, zjednoczony z naturą. Jedni widzą w tym tylko teatralny gest, autokreację artysty pretendującego do roli przewodnika duchowego, inni dostrzegają dramatyzm ostatniej woli¹⁶. Na miejsce spoczynku wybrał ojczyznę duchową, swoją mityczną krainę, w której poszukiwał własnej drogi i wyzwolenia.

.....
¹² Tamże, s. 11.

¹³ Tamże, s. 12.

¹⁴ Tamże, s. 7.

¹⁵ Zbigniew Raszewski: *Raptularz*, red. Edyta i Tomasz Kubikowscy, Puls, Londyn 2004, s. 487.

¹⁶ Leszek Kolankiewicz pisał o wygnaniu ze wspólnoty narodowo-katolickiej wynikającym z silnego antyklerykalizmu Grotowskiego, sprzeciwu wobec idei państwa wyznaniowego i wszelkiego katolickiego nacjonalizmu. Leszek Kolankiewicz: *Świntuch, bluźnierca, pantokrator, guru, heretyk, Grotowski*; <http://re-sources.uw.edu.pl/reader/swintuch-bluznierca-pantokrator-guru-heretyk-grotowski/> (7.05.2021).

Podróże do Indii: prawda i zmyślenie

Mityczny Orient

Jerzy Grotowski najwyraźniej zdawał sobie sprawę z tego, jak bardzo jego spojrzenie na Orient ukształtowane zostało przez kulturę zachodnią. Eugenia Barbę, który dotarł do Indii w 1963 roku, pięć lat przed jego pierwszą podróżą, przestrzegał z typowym dla siebie poczuciem humoru, wplatając w przestrozę znaną frazę z *Hamleta*, użytą przez Mickiewicza, że zmierza do Indii „fałszywych, jeżeli zważyć, że jedyne Indie prawdziwe są – gdzie? «Przed oczyma duszy mojej»”¹. Bez wątpienia był spadkobiercą tradycji orientalizmu romantycznego, zbudowanego na wyidealizowanych wyobrażeniach o mitycznym Oriencie i projekcjach świata zachodniego. Analizując zainteresowanie reżysera Orientem na przestrzeni lat, warto zastanowić się, w jakim stopniu świadomie przyjmował taką perspektywę, a także czy jego postawa ewoluowała w miarę pogłębiania wiedzy na temat wschodnich tradycji oraz pod wpływem coraz częstszych, bezpośrednich kontaktów z przedstawicielami kultur pozaeuropejskich.

W dalszej części listu do Barbę, utrzymanego – mimo niewielkiej różnicy wieku korespondujących – w konwencji porady udzielanej przez mistrza uczniowi, pouczał, że „prawdziwe” Indie to „Indie Nagardżuny i Tantry”, które „są w duszy Twojej jednak Czelo, w duszy, której szukasz”². Pisząc te słowa, miał zapewne na myśli również siebie. On także nosił w sobie własny

.....
¹ List Jerzego Grotowskiego do Eugenia Barbę z 15 września 1963, w: Eugenio Barba: *Ziemia popiołu i diamentów. Moje terminowanie w Polsce oraz 26 listów Jerzego Grotowskiego do Eugenia Barbę*, przeł. Monika Gurgul, red. merytoryczna Zbigniew Osiński, red. przekładu Anna Górka, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2001, s. 159.

² Tamże, s. 154.

obraz Indii – osobisty mit, który budował od czasu młodzieńczej fascynacji, i który w gruncie rzeczy do końca życia stanowił dla niego ważny punkt odniesienia. Publiczne wypowiedzi Grotowskiego nie wskazują, aby interesował go kraj sam w sobie – jego historia, realia życia codziennego, sprawy, którymi żyje przeciętny mieszkaniec subkontynentu, szeroko komentowane konflikty religijne czy podziały społeczne. Można odnieść wrażenie, że mimo wielu podróży liczyły się dla niego wyłącznie Indie duchowe, ale znowuż – nie tyle duchowość współczesnych Indii w jej rozmaitych odmianach, co propagowane przez popularnych indyjskich nauczycieli religijnych (stanowiących zarazem podmiot fascynacji świata zachodniego) wyobrażenie Indii starożytnych i ich tradycji duchowych, które zgodnie z ideologią hinduizmu braministycznego oraz przekonaniem pierwszych zachodnich orientalistów przetrwały do dziś w niezmienionej postaci, przekazywane z pokolenia na pokolenie.

Utopijna wiara, że dziedzictwo „wielkich duchowych Indii” zachowało się w oderwaniu od świata doczesnego, stanowiąc wyraz najbardziej pierwotnych źródeł, przyświecała zachodniej fascynacji Wschodem od czasów Oświecenia³. W starożytnych religiach i mitologiach dopatrywano się pierwotnej „nieskazitelności”, stawiając je w opozycji do chrześcijaństwa. Żywotność mitu nieskalanej tradycji indyjskiej nie była przy tym zasługą jedynie przedstawicieli świata zachodniego – orientalistów, etnologów, filozofów, artystów, teozofów i innych badaczy lub poszukiwaczy mądrości Orientu, którzy od dziewiętnastego stulecia tłumnie i na niespotykaną wcześniej skalę wyruszyli do Indii w poszukiwaniu mądrości. Od momentu triumfalnego ogłoszenia pokrewieństwa sanskrytu z językami europejskimi, dającego początek nowożytnej indologii, koncepcja aryjskiego źródła cywilizacji indyjskiej stała się skutecznym narzędziem nie tylko władzy kolonizatorów, lecz także podstawą znaczenia warstwy kapłańskiej – braminów, namaszczonej w tej narracji na pełnoprawnych i jedynych spadkobierców wielkiej tradycji⁴.

.....
³ Jednym z prekursorów idei głoszącej, że wierzenia Indusów są najstarszą i najczystsza formą religii, jaka się zachowała, był Wolter. Na temat recepcji Indii w epoce Oświecenia zob. Wilhelm Halbfass: *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. Monika Nowakowska, Robert Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2008, s. 101–122.

⁴ Wybitny socjolog Mysore Narasimhachar Srinivas, badacz indyjskiego systemu kastowego, wprowadził do nauki w latach pięćdziesiątych XX wieku terminy „braminizacja” i następnie „sanskrytyzacja” społeczeństwa. To proces, w którym kultura sanskrycka – religia wedyjska (braminizm), wedyjskie rytuały, normy społeczne, literatura sanskrycka, nauka sanskrytu – przenikają

Alternatywę dla mitu aryjskiego⁵ stanowiło wyobrażenie o czystości i pierwotności korzeni drawidyjskich⁶. Zgodnie z tą konkurencyjną wizją to właśnie starożytna kultura Południa, przez stulecia o wiele skuteczniej opierająca się zewnętrznym najeźdźcom, zasługiwała na laur pierwszeństwa jako ta, która pozostała nieskażona obcymi wpływami. W ostatecznym starciu piewcy kultury Dekanu, związanej przede wszystkim z językiem tamilskim, nie mieli jednak szans wobec supremacji Północy, której pozycja była stale wzmacniana przez silniej obecną w tym regionie władzę brytyjską.

W efekcie dziedzictwo duchowe Indii, którym zajmowali się zachodni akademicy, to dziedzictwo hinduskiej ortodoksji skoncentrowanej wokół literatury sanskryckiej. Na micie wedyjskich Indii oparli swoją ideologię pionierzy ruchów tożsamościowych, które nieprzypadkowo narodziły się w Bengalu – sercu brytyjskiego imperium kolonialnego. Jednostronność indyjskiej narracji kulturowej z całą mocą ujawniła się wraz z narodzinami nowoczesnego państwa Bharaty pod nazwą Indie w 1947 roku, kiedy rządzący stanęli przed fundamentalnym problemem ustalenia wspólnego języka urzędowego⁷. Trudno wskazać na świecie kraj równie złożony i zróżnicowa-

.....
do tradycji lokalnych przez przejmowanie jej przez niższe warstwy społeczne w celu poprawy statusu społecznego wierzeń, obrzędów, wartości i obyczajów bramińskich, w tym sposobu życia i tabu czystości rytualnej. Zob. Mysore Narasimhachar Srinivas: *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford University Press, London and New York, s. 32.

⁵ W tym kontekście należy wspomnieć o ruchu społeczno-religijnym Arja Samadź (*Ārya Samāja*) nawołującym do powrotu do Wed, które mają być fundamentem wolnego, niepodległego społeczeństwa. Jego twórca Dayananda Saraswato głosił, że wszelka wiedza i ludzka cywilizacja wywodzą się z Wed – dzieł objawionych, ale ich mądrość została przysłonięta przez politeistyczne wierzenia powedyjskie i filozofię adwajta-wedanty. Wiedza Wed ma zastosowanie uniwersalne i powinny się nią kierować wszystkie ludy, jednak Arjowie – jako ci, którzy usłyszeli ją po raz pierwszy – stoją w hierarchii wyżej od innych, lepiej też ją rozumieją. Zob. tamże, s. 381–382.

⁶ Orędownicy tej koncepcji podkreślają starożytność języka tamilskiego. *Tirukkural* (*Tirukurāl*), czyli *Święte dwuwiersze* legendarnego Tiruvalluvara uważane za największe dzieło Południa nazywa się tamilską Wedą. Dzieło poświęcone etyce i moralności stanowi przeciwwagę dla Wed aryjskich. W odpowiedzi na towarzyszącą ruchom niepodległościowym narrację hinduistyczną z kulturą wedyjską jako fundamentem przyszłego społeczeństwa, w latach dwudziestych w Tamilnadu powstawały pierwsze organizacje antybramińskie, m.in. Dravidar Kazhagam (Związek Drawidów), które dały początek tamilskim partiom politycznym rządzącym niemal nieprzerwanie od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku do dziś. Zob. Krzysztof Iwanek, Adam Burakowski: *Indie. Od kolonii do mocarstwa 1857–2013*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 312.

⁷ Zob. tamże, s. 218–224.