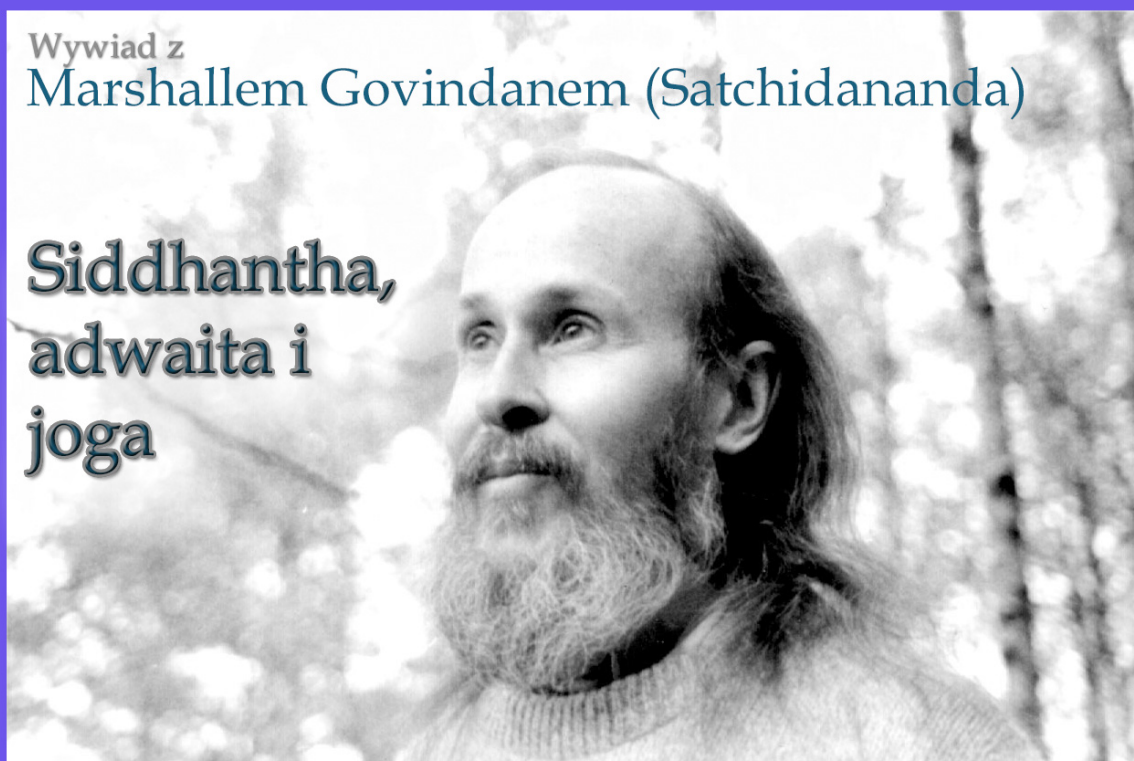


Wywiad z
Marshalllem Govindanem (Satchidananda)

Siddhantha,
adwaita i
joga



Marshall Govindan (zwany Satchidananda) jest uczniem Babadźiego Nagaradźa, słynnego mistrza himalajskiego i twórcy krija jogi, a także jego zmarłego ucznia Jogi S.A.A. Ramaiaha. Krija jogę praktykuje od 1969 roku, w tym pięć lat spędził w Indiach. Od 1980 roku zaangażował się w badania i publikowanie piśmiennictwa siddhów jogi. Jest autorem poczytnej książki zatytułowanej *Babaji and the 18 Siddha Kriya Yoga Tradition* (*Babadźi i tradycja krija jogi osiemnastu siddhów*), przetłumaczonej dotąd na piętnaście języków, autorem pierwszego międzynarodowego przekładu *Thirumandiram: a Classic Yoga i Tantra* (*Thirumandiram: klasyka jogi i tantry*), *Kriya Yoga Sutras of Patanjali and the Siddhas* (*Sutry krija jogi Patańdzalego i siddhów*) oraz autorem *Wisdom of Jesus and the Yoga Siddhas* (*Mądrość Jezusa i siddhów jogi*). Od roku 2000 sponsoruje i prowadzi zespół siedmiu uczonych w indyjskim Tamilnadu w ramach zakrojonego na szeroką skalę projektu badawczego mającego na celu ocalenie, transkrypcję, przetłumaczenie i wydanie całego piśmiennictwa związanego z jogą osiemnastu siddhów. Projekt ten obrodził dotąd sześcioma publikacjami, w tym dziesięciotomowym wydaniem *Thirumandiram* w 2010 roku.

Siddhantha, adwaita i joga

Wywiad z Marshalllem Govindanem (Satchidanandą)

Copyright Marshall Govindan © 2014

Spis treści

Pytanie: Dlaczego postanowiłeś udzielić tego wywiadu? Jaki jest jego cel?	3
Pytanie: Jaki jest związek między siddhanthą, adwaitą i jogą?	3
Pytanie: Czym jest siddhantha?	3
Pytanie: Skąd określenie „nowa” siddhanta?	6
Pytanie: Co mówi nam siddhantha o duszy i jej związku z ciałem?	8
Pytanie: Jak wygląda koncepcja Boga w siddhanthcie?	9
Pytanie: Jaki cel przyświeca siddhanthcie?	10
Pytanie: Jak osiąga się w siddhanthcie wyzwolenie od pęt krępujących duszę i trybów natury?	11
Pytanie: Co jest przyczyną cierpienia człowieka i jak przetrwać to cierpienie?	12
Pytanie: Na czym polega różnica między monizmem, inaczej niedualizmem (adwaita), a dualizmem (dwaita) i pluralizmem (teizm)?	13
Pytanie: Dlaczego te rozróżnienia są istotne?	13
Pytanie: Czym jest maja i dlaczego siddhanthę uważa się za teizm monistyczny?	15
Pytanie: Czym w istocie jest oświecenie i jak się ma do tego, o czym rozmawiamy?	17
Pytanie: Dlaczego na początku tej rozmowy powiedziałeś, że siddhantha zaczyna się tam, gdzie kończy się adwaita?	18
Pytanie: Dlaczego siddhowie nie uważają siebie z nikogo szczególnego i nie pozostawiają nam zbyt wielu szczegółów dotyczących ich życia osobistego?	20
Pytanie: Jakie jest znaczenie siddhi, czyli jogicznych mocy nadprzyrodzonych?	21
Pytanie: Jaki jest związek między krija jogą Babadźiego a siddhanthą?	22
Pytanie: „Pięcioczłonowa ścieżka” krija jogi Babadźiego przypomina mi różne jogi zalecane przez Krysne w Bhagawadgicie w zgodzie z naszą naturą i zasadniczym charakterem (swabhawa). Czy słusznie?	22
Pytanie: Dlaczego praktyki siddhów są utajnione, skoro kryje się w nich tak wielki pożytek? Dlaczego można się z nimi zetknąć wyłącznie po inicjacji?	24
Pytanie: Jaką wartość ma ludzkie ciało w odniesieniu do rozwoju duchowego człowieka?	25
Pytanie: Co to jest neoadwaita i dlaczego budzi kontrowersje?	26
Pytanie: Dlaczego ważne jest zrozumienie istoty siddhanthy, adwaity i jogi?	29

Pytanie: Dlaczego postanowiłeś udzielić tego wywiadu? Jaki jest jego cel?

Odpowiedź: Jeśli chcesz poznać prawdę i dowiedzieć się, jak uniknąć cierpienia, musisz postawić sobie kilka podstawowych pytań: Czy istnieje Bóg? Jeśli tak, to jak mogę Go poznać? Czy mam duszę? Dlaczego się urodziłem? Jaki jest cel mojego życia? Dlaczego na świecie istnieje cierpienie? Udzielam tego wywiadu, ponieważ chciałbym pomóc czytelnikowi w zapoznaniu się z mądrością tradycji, które były natchnieniem na mojej duchowej ścieżce.

Większość ludzi Zachodu zainteresowanych taką tematyką nie słyszała o tych tradycjach i związanych z nimi wyzwaniach. Żadne słowa nie mogą objawić prawdy, mogą ją jednak wskazać, spowodować przeblask zrozumienia, a wtedy musimy wyjść poza słowa i zanurzyć się w ciszę, by pojąć prawdę swoim wnętrzem. Na tym polega podejście wszystkich tradycji duchowych. Duch nie posiada żadnej formy, nie można go więc uchwycić słowami. Może tego dokonać tylko milczenie. Powinniśmy przy tym wystrzegać się błędu popełnianego przez wielu zachodnich poszukujących, którzy w pogoni za „oświeceniem” ignorują lub odrzucają takie pytania. Duchowość nie jest antyintelektualna. Nie sprowadza się po prostu do znalezienia najskuteczniejszej techniki, najlepszego nauczyciela lub do ucieczki od świata.

Pytanie: Jaki jest związek między siddhanthą, adwaitą i jogą?

Odpowiedź: Mój nauczyciel Jogi Ramaiah mawiał, że siddhantha zaczyna się tam, gdzie adwaita się kończy, oraz że krija joga Babadziego jest esencją praktycznej strony siddhanthy. Jednak odpowiedź na to pytanie wymaga oddzielnego omówienia tych pojęć.

Pytanie: Czym jest siddhantha?

Odpowiedź: Termin „siddhantha” odnosi się do całokształtu nauk indyjskich adeptów jogi czy tantry znanych jako „siddhowie”, czyli spełnieni mistrzowie. Mowa o praktykujących, którzy osiągnęli pewien poziom doskonałości czy też boskie moce zwane „siddhi”. Obok „siddhów” kojarzonych z buddyzmem tybetańskim istnieją mistycy, którzy poświęcili się praktyce jogi kundalini, by za jej pomocą urzeczywistnić swój boski potencjał na wszystkich pięciu poziomach istnienia. Krytykują oni religię zinstytucjonalizowaną oraz podkreślane przez nią znaczenie świątyń, kultu bożków, rytuałów, kastowość i poleganie na świętych tekstach. Według ich nauk to nasze osobiste doświadczenie jest najbardziej wiarygodnym źródłem wiedzy i mądrości. Dlatego powinniśmy poprzez jogę i medytację zwrócić się ku własnemu wnętrzu oraz ukrytym wymiarom życia. Większość tekstów ich autorstwa powstała w okresie od 800 do 1600 lat temu, a więc nawet w II wieku n.e. „Anth” znaczy „ostateczny kres”. Zatem „siddhantha” to ostateczny koniec, spełnienie, osiągnięcie celów siddhów, doskonałych mistrzów. Pojęcie to nawiązuje też do „czitta” i „antha”, czyli do wyczerpania zdolności myślenia, zatem jest to ostateczne spełnienie wyłaniające się u kresu myślenia. Podczas gdy siddhowie działali w całych Indiach, a nawet w Tybecie, tradycja, do której należymy oraz której pisma badaliśmy, tłumaczyliśmy i publikowaliśmy od lat sześćdziesiątych poprzedniego wieku, pochodzi z południowych Indii i jest znana jako „siddhantha tamilskiej krija jogi”. Teksty tamilskich siddhów zostały spisane w formie poematów w ich rodzimym języku, a nie w sanskrycie, którym posługiwała się tylko wroga im najwyższa kapłańska kasta braminów. Ich teksty nie wychwalają żadnych bóstw. Z teologicznego punktu widzenia należy je uznać za dzieła teizmu

monistycznego. Nie ma w nich próby stworzenia systemu filozoficznego ani religii. Zmierzają one raczej do przedstawienia praktycznych nauk, zwłaszcza związanych z jogą kundalini, cel zaś to bezpośrednie pojęcie Prawdy oraz zapoznanie się z tym, czego na ścieżce duchowej należy się wystrzeżać.

Dla siddhów przynależność do określonych kierunków czy tradycji nie ma znaczenia. Równie swobodnie czują się wśród przedstawicieli wszystkich wyznań. Ich podejście do prawdy polega na rozpoczęciu od doświadczenia jej w samadhi, a więc w mistycznej jedni pochłonięcia poznawczego, a następnie na stopniowym, całkowitym oddaniu się jej aż po niezmienny stan świadomości na poziomie oświecenia. W tym podejściu nie ma miejsca na budowanie systemów filozoficznych ani tworzenie struktury wierzeń. W poematach siddhów nie ma śladu ustalonych opinii ani wspólnych przekonań. Jest to raczej filozofia otwarta, w której ceni się każdą ekspresję prawdy. Ich poematy i pieśni nie głoszą żadnej doktryny. Sugerują raczej kierunek, którego obranie prowadzi do bezpośredniego, intuicyjnego, osobistego i głębokiego zrozumienia boskiej prawdy.v

Siddhowie posługiwali się bardzo wyrazistym językiem, który miał szokować odbiorców, pomagać im otrząsnąć się z okowów konwencjonalnej moralności oraz egotycznej ułudy. Nakłaniali do buntu przeciw pretensjonalnym, pozbawionym głębszej treści ortodoksyjnym wierzeniom i praktykom, takim jak kult świątyń, rytuały, kastowość i uniżone modły. Nauczali, iż na pewnym poziomie, gdy proces poddania naszej jaźni całkowicie obejmie intelektualną płaszczyznę istnienia, to właśnie nasze własne doświadczenie, a nie święte pisma, staje się ostateczną wyrocznią prawdy. Siddha to wolny myśliciel i wywrotowiec, który odrzuca brzemień dogmatów, świętych tekstów i rytuałów. Siddha jest prawdziwym radykałem w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ sięga do korzenia (z łac. radix – przyp. tł.) wszechrzeczy.



Osiemnastu tamilskich siddhów jogi (Saraswati Mahal Museum, Tanjore, Indie)



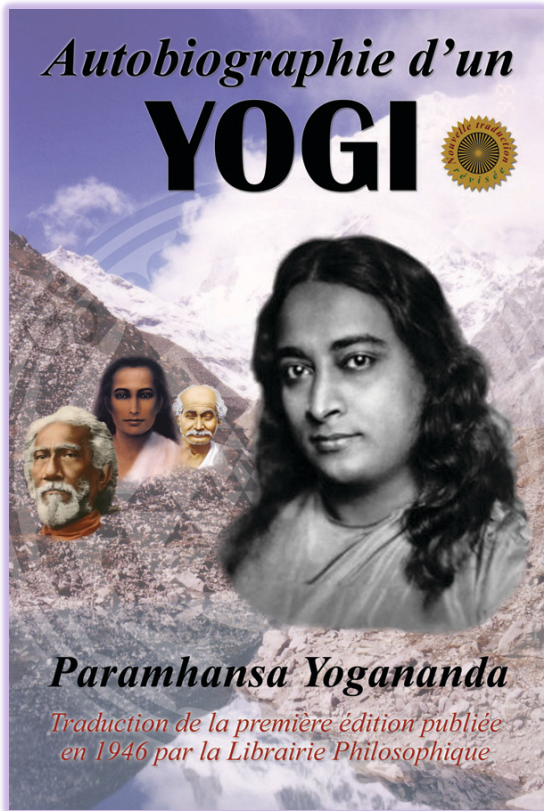
Siddha Thirumular, author Thirumandiram (malowidło na sklepieniu świątyni Czidambaram Nataradża, Indie)



Tamilscy siddhowie jogi, Krija Joga Aśram, Kanadukathan, Tamilnadu

Pytanie: Skąd określenie „nowa” siddhanta?

Odpowiedź: Thirumular, prawdopodobnie najstarszy z siddhów tamilskiej jogi, stwierdza w swoim *Thirumandiram*, (V wiek n.e.), że objawia „nową jogę” (nava yoga), zawierającą wszystkie elementy określane przez późniejszych siddhów mianem jogi kundalini, prowadzącą do całkowitej transformacji, w tym przeobrażenia ludzkiego ciała fizycznego. W pierwszym tysiącleciu naszej ery siddhowie stworzyli jogę kundalini stanowiącą potężne narzędzie samourzeczywistnienia (samadhi). Był to rezultat poszukiwania skuteczniejszych środków poznania prawdy i przemiany ludzkiej natury, które wykraczałyby poza przesadny intelektualizm, rytuały, dewocję i ascezę innych ścieżek. Siddhanta jest dziś „nowa”, ponieważ zanim przetłumaczyliśmy *Thirumandiram* oraz teksty osiemnastu siddhów, były one nieznane poza południem Indii i Sri Lanką, a tamilscy uczeni i pandici albo je ignorowali, albo ich nie rozumieli ze względu na ich celowo zagadkowy „język cieni”. Ponieważ siddhowie sprzeciwiali się ortodoksyjnym bramińskim panditom i kapłanom, ściągali na siebie gniew wyznawców braminizmu, którzy piętnowali ich jako czarnoksiężników lub jeszcze gorszych złoczyńców. Ich pisma nie były zatem przechowywane w instytucjach takich jak świątynie czy biblioteki. Opiekowały się nimi kolejne pokolenia klanów lekarzy, siddha wajdiów, którzy otaczali owe teksty tajemnicą i sięgali po nie jedynie w celach leczniczych. Ze względu na powszechną nieznaną tych nauk i potoczne kojarzenie siddhów z magią, w niektórych kręgach indyjskiego społeczeństwa siddhowie byli zupełnie lekceważeni. Bardzo żywo przypominam sobie sarkastyczną i emocjonalną odpowiedź renomowanego nauczyciela wedanty, słynnego swamiego oraz członka wspólnoty bramińskiej, dla którego tamilski był językiem ojczystym, gdy w 1986 roku zapytałem go o opinię na temat dzieł tamilskich siddhów jogi. Pamiętam też typową reakcję wielu osób w północnych Indiach na wzmiankę, że naszym guru jest Babadźi Nagaradž. Jeśli czytali *Autobiografię jogina*, zwykle pytali: „Czy on wciąż żyje?” Jeśli nie czytali, a wspomnieliśmy, że żył przez całe stulecia, słyszeliśmy coś w rodzaju: „O, musiał mieć bardzo złą karmę, skoro był zmuszony przebywać tak długo w tym świecie pełnym cierpienia”. Nawet czołowi przedstawiciele innych linii krija jogi nie doceniali owej „nowości” uosabianej przez Babadźiego i siddhów. Śri Jukteśwar powiedział o Babadźim: „On przekracza moją zdolność pojmowania”. Innymi słowy, jego stan nie pasował do paradygmatu wedanty, w której Śri Jukteśwar odebrał wykształcenie. Jogananda i inni byli w stanie myśleć o nim wyłącznie jako o „awatarze”, wcieleniu samego Boga, postaci na miarę Chrystusa, choć Babadźi nigdy nie mówił o sobie w ten sposób. W swojej *Autobiografii* Jogananda przedstawia czytelnikowi Babadźiego i wspomina, że podobnie jak siddha Agastjar żył przez tysiące lat. Jogananda nie rozumiał, jak w rzeczywistości bliscy sobie byli ci siddhowie i że podobnie jak Agastjar tak i Babdźi był człowiekiem, który stał się siddhą, a nie bogiem ukazującym się jako awatar. Awatary pojawiają się niezwykle rzadko. W tradycji siwaickiej są nieznani. Mówi o nich jedynie wisznuzm, głoszący nauki o kolejnych awatarach, wśród których wspomniani są Rama i Krysna. Owe reakcje to zapatrywania ograniczone do poglądów filozoficznych wypowiadających je osób, opartych w danym przypadku na wedancie, sankhji, chrześcijaństwie czy wisznuzmie.



Okladka książki Sri Yukteswar, Babaji, Lahiri Mahasaya, Yogananda



Siddha Agastjar

Śri Aurobindo to jeden z niewielu mędrców naszych czasów, którzy cenili siddhów, w tym Thirumulara, Babadziego i Ramalingę.



Śri Aurobindo (1872-1950)

Pytanie: Co mówi nam siddhantha o duszy i jej związku z ciałem?

Odpowiedź: Każda metafizyka zajmuje się następującą trójcą: Bóg (Pati), dusza (pasu) i świat (pāsam). Oraz relacjami między nimi. Ciało jest oczywiście częścią ziemskiego padołu. Siddhantha, rozwinięta w piśmiennictwie tamilskim na południu Indii, naucza, że poprzez swoją emanację Bóg Śiwa stworzył wszystko – świat, jego zawartość oraz dusze, a przeznaczeniem każdej duszy jest jednorodny związek z Nim, podobnie jak rzeka wpływa do morza. Albo jak fala, która z morza się bierze i do morza powraca.

Śiwa stworzył i wciąż tworzy, podtrzymuje i wchłania wszystkie rzeczy, emanującą z Niego duszę człowieka, wszystkie światy i ich zawartość. Jest Początkiem i Kresem, Sprawcą Istnienia. Jest zarówno przyczyną materialną, jak i sprawcą, dlatego jego manifestacje mogą być przyrównane do iskieł strzelających z ognia albo owoców rodzących się z drzewa.

Indywidualna dusza to w zasadzie sać cid ananda, to znaczy byt, świadomość i błogostan, inaczej nieuwarunkowana radość. Natura duszy nie różni się od natury Boga. Nie jest to rzecz, nie jest to przedmiot. To ten, który widzi, a nie to, co jest widziane. Podmiot. Promienna istota, ciało złożone ze światła, anandamaja kosza – jest stworzone, rozwija się jako z pozoru odrębny byt i w ostateczności stapia się nierozdzielnie w jedni, związku i otwartości z Bogiem Śiwą, a jednię tę możemy nazwać tożsamością.

Lecz siddhantha monistyczna naucza też, że dusza jest tymczasowo różna od Boga. Różnica polega na indywidualności duszy, a nie na jej istocie. Powłoka duszy, anandamaja kosza, złożona z czystego światła, zostaje stworzona, więc jest ograniczona. U swego zarania nie jest wszechmocna ani wszechobecna. Jest ograniczona i indywidualna, ale nie jest niedoskonała. Na

tym zasada się ewolucja. Oto cały cel kryjący się za samsarą, za cyklami narodzin i śmierci – chodzi o to, aby ta jednostkowa dusza osiągnęła pełnię. Oczywiście te wszystkie cechy umysłu, postrzegania, rozróżnienia, które nie są duszą, ale ją „otaczają”, są jeszcze bardziej ograniczone, byłoby więc głupotą, jak już powiedziano, zrównywać je z Bogiem Śiwą, mówić, że są z Nim tożsame. W ostatecznym rozrachunku, po wielu narodzinach i dalszej ewolucji w wyniku naszej ziemskiej egzystencji, dusza jednoczy się z Bogiem Śiwą. To zjednoczenie nazywa się „wiszwagrasą”. Oczywiście dusza nie może powiedzieć: „Ja jestem Śiwą”, bo nie ma żadnego „ja”, które mogłoby wygłosić takie twierdzenie. Jest tylko Śiwa.

W istocie świat i dusza są różnymi formami Śiwy, ale On przekracza swoje stworzenie i nie jest przez nie ograniczony. Ponadto ani świat, ani dusza nie mogą istnieć niezależnie od Boga, a to dowodzi jasno, że są bytami wyewoluowanymi, a nie wiecznymi. Świat i dusza wchłonięte są przez Jego Boską Formę na etapie mahapralai – u końca kosmicznego cyklu stworzenia – wszystkie trzy male (anawa, karma and maja) zostają usunięte mocą Jego łaski, a dusza przestaje istnieć jako odrębność, traci swoją indywidualność poprzez samospelnienie i zjednoczenie się z Śiwą. Po mahapralai istnieje tylko Śiwa, aż wreszcie powstaje z niego nowe stworzenie w kolejnym cyklu kosmicznym.

Pytanie: Jak wygląda koncepcja Boga w siddhanthcie?

Odpowiedź: O Bogu mówili „Śiwam” – bez żadnych ograniczeń ani atrybutów. Gramatycznie i filozoficznie Śiwam to koncepcja bezosobowa. Jak mawiali siddhowie, idealnym mianem Śiwam jest „To”, „adu”, „Toś”, „Takoś” lub „Parāparam”, „Dobroć”, „Absolutny Byt-Świadomość-Błogostan”, a więc sać ćid ananda. Śiwam nie jest Bogiem osobowym. To praktyka, brama. To fundamentalna świadomość. Osiągnięcie tej Śiwa-świadomości to mukti, a więc wyzwolenie. I choć Thirumular mówi o religijnym aspekcie Boga, to wierzył w Najwyższą Abstrakcję, Wielką Samotność. Na opis tego używał wyrażenia „tañi-urra-kevalam” (*Thirumandiram*, 2450). Głębsze badanie koncepcji Śiwam ukazuje, że były dwa nurty w myśli indyjskiej, jeden teistyczny, obejmujący osobistą, dewocyjną relację z Bogiem w oparciu o bhakti, oraz drugi, tantryczny, inaczej absolutystyczny, oparty na jodze kundalini i dźnaniu. Metoda bhakti jest pluralistyczna, jak to odzwierciedla szkoła siwaickiej siddhanthy; podejście absolutystyczne to monizm, jak widzimy w *Thirumandiram*.

W swoich wierszach siddhowie odnosili się do pięciu działań kosmicznych Śiwam w ramach jego błęgiego tańca, poprzez Śakti, czyli moc, wskutek miłości do wszystkich dusz. Te działania to:

1. Stworzenie: powołanie świata, aby dusze miały możliwość rozwoju i pogłębiania mądrości i w ten sposób ostatecznie urzeczywistniły jedność w różnorodności.
2. Podtrzymywanie: gdy dusze wikłają się w niewiedzę, ułudę i karmę, są podtrzymywane przez różne relacje w celu ich ostatecznego oświecenia.

3. Rozpuszczenie: gdy dusze są usunięte z koła reinkarnacji w tym świecie, ich udziałem jest tymczasowe uwolnienie od cierpienia. Wtedy przygotowują się do następnego wcielenia.
4. Zakrywanie: moc, która zasłania jednię duszy z Śiwam i która w efekcie zmusza dusze do poszukiwania mądrości, Prawdy leżącej poza zasłoną mentalnej ułudy, mai.
5. Łaska: usunięcie trzech pęt lub splamień duszy: niewiedzy, ułudy i karmy. W istocie łaska i miłość Śiwam do wszystkich dusz są obecne we wszystkich pięciu działaniach kosmicznych, dzięki czemu każda dusza może osiągnąć pełnię, co prowadzi do wyzwolenia.

W serii kosmicznych cykli inwolucji i ewolucji taniec ten trwa przez całe eony. Jego ostateczny cel pozostaje tajemnicą, póki dusza nie dostąpi wyzwolenia i nie zjednoczy się z tajemną Jaźnią, Śiwam.

Pytanie: Jaki cel przyświeca siddhanthcie?

Odpowiedź: Według tamilskich siddhów, a więc mędrców o urzeczywistnionej duszy, ostatecznym celem jest „całkowite poddanie się”, a to obejmuje urzeczywistnienie vettivel, “bezmiernej świetlistej przestrzeni”, kosmicznej świadomości, a potem stopniową przemianę naszej ludzkiej natury na wszystkich poziomach w ciało boskie, a więc divja deha.

Tamilscy siddhowie opierali się na wysiłkach jednostki w celu osiągnięcia wyzwolenia, jak również na Boskiej Łasce. Te wysiłki, te dążenia symbolizuje trójkąt z wierzchołkiem skierowanym ku górze. Łaskę symbolizuje trójkąt z wierzchołkiem skierowanym do dołu. Ich połączenie, dwa przecinające się trójkąty, tworzy podstawę najważniejszej jantry, geometrycznego przedmiotu koncentracji i zintegrowania duchowego i materialnego poziomu istnienia. Siddhowie obstawali przy wartości jogi tantrycznej jako metodzie prowadzącej do osiągnięcia wolności i nieśmiertelności w ramach tego świata, a nie życia pozagrobowego w niebie. Wyzwolenie, mokṣa, inaczej vīdu (po tamilsku), to stan mistyczny określany przez Thirumulara jako joga-samadhi.

W jogicznym samadhi jest nieskończona przestrzeń,

W jogicznym samadhi jest nieskończone światło,

W jogicznym samadhi jest wszechmocna energia.

Jogiczne samadhi, oto, co lubią siddhowie. (Thirumandiram, 1490)

To nie jest wolność od cyklu inkarnacji, ale wolność od mali, trzech splamień lub pęt, które wiążą duszę ludzką jak sznur i krępują jej przyrodzone cechy: sać cid ananda.

1. *Anawa*: niewiedza, nieznajomość naszej prawdziwej istoty i wynikający z tego egoizm.
2. *Karma*: konsekwencje dawnych czynów, słów i myśli.
3. *Maya*: ułuda, w tym jej nośniki: częściowa wiedza, częściowa moc, pragnienia, czas i przeznaczenie.

To także wolność od gun, cech lub składowych natury.

1. *Radžas*: zasada dynamiki, tryby i składowe natury.
2. *Tamas*: zasada inercji, która jest ciężka, leniwa, męcząca, wątpliwa, dezorientująca.
3. *Sattwa*: zasada równowagi i klarowności, która jest spokojna, oświecająca, mądra.

Pytanie: Jak osiąga się w siddhancie wyzwolenie od pęt krępujących duszę i trybów natury?

Odpowiedź: Siddhowie zalecali bezpośrednie działanie, żeby oczyścić splamienia, uwolnić jaźń z pęt. Obejmuje to wszystkie elementy jogi kundalini z naciskiem na skuteczne techniki oddychania, mantry i otwarcie ośrodków psychoenergetycznych, czakr, jak również na jogę klasyczną z naciskiem położonym na pogłębianie zdystansowania, wyzbycie się przywiązania i niechęci, zwanej jogą ośmiu członów, powściągliwość w postępowaniu, utrzymywanie samodyscypliny, praktykę asan, pranajamę, kontrolowanie zmysłów, ćwiczenia koncentracji, medytację i samadhi, a więc pochłonięcie poznawcze. Joga kundalini opiera się na rozpoznaniu, że świadomość postępuje za energią, a energia postępuje za świadomością. Kontrolując jedną, kontrolujemy drugą. Dlatego na przykład jeśli nasz umysł jest rozproszony lub niespokojny i nie możemy medytować, to najpierw powinniśmy praktykować pozycje jogi i ćwiczenia oddechowe, żeby uspokoić umysł i nad nim zapanować. Wyzbywając się pragnień i lęków, usuwamy także blokady energetyczne w nadi (kanałach energetycznych) i czakrach (ośrodkach psychoenergetycznych). Medytacja osłabia skazę egoizmu i towarzyszące jej pragnienia i lęki, jak również skazę karmy i ułudy. Lecz to wszystko da się wykorzystać całkowicie tylko wtedy, gdy raz po raz będziemy wracać do źródła, do stanu świadomości zwanego samadhi, w którym urzeczywistniamy tożsamość z tym, co znajduje się poza nazwą i formą. Bezinteresowna służba, inaczej karma joga, jest natomiast zalecana jako środek do przewyciężenia egoizmu i zniwelowania następstw dawnych czynów, czyli karmy.

Natura ludzka zawsze jest poddana grze trzech gun; inercja tamas i namiętność radžas zagrażają bez przerwy osobowości sattwy. Nawet umysł mędrca może być opanowany przez zmysły i związane z nimi samskary, czyli nawyki. Prawdziwe bezpieczeństwo możemy uzyskać tylko poprzez spoczęcie w czymś wyższym niż spokój i rozumienie sattwy: w duchowej Jaźni, tej która wykracza poza trzy tryby natury.

W odróżnieniu od osobowości radžas i tamas, której wolność charakteryzuje się rezerwą, samotnym odizolowaniem od innych, osoba, która osiągnęła duchowe samourzeczywistnienie, znajduje Boskie nie tylko w sobie, ale też we wszystkich istotach. Jej równowaga integruje wiedzę, działanie i miłość oraz jogiczne ścieżki dżnany, karmy i bhakti. Urzeczywistniła jedność ze wszystkim w wymiarze duchowym, dlatego jej równowaga jest pełna współczucia. Postrzega wszystko jako siebie i nie dąży do osobistego, jednostkowego zbawienia.

Taka osoba bierze nawet na siebie cierpienie innych i działa na rzecz ich wyzwolenia, nie będąc podatną na ich cierpienie. Pragnąc podzielić się swoją radością z każdym, takie wyzwolone dusze ucieleśniają nauki siddhów o arupadai, a więc „wskazaniu ścieżki innym”: tego, co należy zrobić, i tego, czego należy unikać. Siddha, a więc doskonały mistrz, angażuje się w

równowadze w czynienie dobra na rzecz wszystkich istot i uznaje to za swoje zadanie i powód do zachwytu (*Gita*, V.25). Doskonały jogin nie jest samotnikiem, który w wieży z kości słoniowej rozmyśla o Jaźni. To wszechstronny uniwersalny orędownik dobra w świecie, Boga w świecie. Jako że taki doskonały jogin jest bhakta, a więc miłośnikiem Boskiego, Boskie widzi we wszystkim. Jest też joginem karmy, bo jego czyny nie odciągają go od błogostanu jedni. Jako taki widzi, że wszystko bierze się z Jednego, a jego wszystkie czyny są ukierunkowane na Jedno.

Pytanie: Co jest przyczyną cierpienia człowieka i jak przezwyciężyć to cierpienie?

Odpowiedź: W *Jogasutrach* siddha Patańdzali opisuje pięć kles, czyli przyczyn cierpienia:

1. Niewiedza, a więc nieznanostwo naszej prawdziwej istoty, duszy, sać ćid anandy, widzenie nietrwałego jako trwałe, bolesnego jako przyjemne, a nie-Jaźń jako Jaźń.
2. Egoizm, spowodowany niewiedzą, nawyk utożsamiania się z tym, czym nie jesteśmy; fizyczny zrost ciała i umysłu, jego zmysły, emocje i myśli.
3. Przywiązanie, a więc lgnięcie do tego, co jest przyjemne.
4. Niechęć, a więc lgnięcie do cierpienia, lęk, niechęć.
5. Lgnięcie do życia, strach przed śmiercią.

Patańdzali mówi nam, że w swej subtelnej formie te przyczyny cierpienia zostają wykorzenione dzięki dotarciu do ich źródła poprzez ciągły powrót do różnych stanów samadhi. W stanie czynnym są przezwyciężone dzięki medytacji (*Jogasutry*, II.3-11).

Mówi nam też, że praktyka krija jogi ma za cel osłabienie tych przyczyn cierpienia i pielęgnowanie pochłonięcia poznawczego, a więc samadhi, inaczej samourzeczywistnienia (*Jogasutry* II.2).



Siddhar Patańdzali (malowidło na sklepieniu świątyni Czidambaram Nataradża, Indie)

Pytanie: Na czym polega różnica między monizmem, inaczej niedualizmem (adwaita), a dualizmem (dwaita) i pluralizmem (teizm)?

Odpowiedź: Definicja monizmu i pluralizmu. *Webster's Dictionary* definiuje monizm jako „doktrynę, która głosi, że jest tylko jedna najwyższa substancja lub zasada, że rzeczywistość to organiczna całość bez niezależnych części”. To przeciwieństwo dualizmu, a więc „teorii głoszącej, że świat składa się z dwóch nieredukowalnych żywiołów (materii i ducha)” lub też „doktryny mówiącej, że we wszechświecie są dwie antagonistyczne zasady, dobra i zła”.

Pluralizm z kolei jest zdefiniowany jako „teoria głosząca, że rzeczywistość jest stworzona z wielokrotności najwyższych bytów, zasad lub substancji”.

Pytanie: Dlaczego te rozróżnienia są istotne?

Odpowiedź: To subtelne rozróżnienia, które być może nie wydają się istotne w naszych codziennych praktykach religijnych. Dlatego uznalibyśmy, że są to sprawy zajmujące teologów, satguru, swamich, joginów, filozofów. A jednak stanowią sedno religii, więc nie wolno ich uznawać za błahe. Wywierają wpływ na wszystkich, bo określają postrzeganie natury duszy (a zatem i nas samych), świata i Boga. Stawiają przed nami inne cele duchowe: albo mamy się w pełni i na zawsze z Nim zespolić (stan wykraczający nawet poza stan błogości), albo mamy pozostać na zawsze od Niego oddzieleni (choć takie oddzielenie jest postrzegane pozytywnie jako błogostan). Jeden z tych poglądów, konkretnie monizm, to jedność w tożsamości, w której ucieleśniona dusza, dżiwa, w istocie jest i staje się Bogiem (Śiwą). Drugi pogląd, pluralizm, to jedność w dualności, dwa w jednym, a dusza rozkoszuje się bliskością z Bogiem, ale na zawsze pozostaje duszą indywidualną albo trójcą w jednym, bo trzeci byt, świat, inaczej pasza, w ogóle, nawet częściowo, nie łączy się z Bogiem.

Ponadto w zależności od tego, który z tych poglądów przyjmujemy, zmienia się nasz ogląd świata. Niedualista (zwolennik adwaity) postrzega świat jako nierzeczywisty, jako ułudę, a w konsekwencji jako coś drugorzędne. Unikamy wtedy uwikłania w sprawy doczesne, które uznajemy za złudne. Nie ma Boga. Nie ma duszy. To ani teizm, ani ateizm, to monizm, co znaczy, że jest tylko Jedno. Jedna rzeczywistość, nazywana Brahmanem, bezosobowe To. Celem jest moksza, wolność od ułudy (maja), która uniemożliwia nam urzeczywistnienie Jednego. Gdy budzimy się z iluzji mai, uświadamiamy sobie ciągłą świadomość tej niedualnej rzeczywistości. Zalecane metody obejmują „samopoznanie”, „samodociekanie”. Może to obejmować kontemplację takich stwierdzeń jak: „Kim jestem?” albo „Jestem Tym”, „Jestem Brahmanem”, oraz studiowanie Upaniszad, komentarzy do Wed. Może też obejmować złożenie ślubu wyrzeczenia w zakonie, na przykład w daśanami, zakonie swamich założonym w IX wieku przez Adiego Śankarę, czołowego krzewiciela adwaity.

Z kolei dualista (dwaita) uznaje świat za realny i różny od duszy czy ducha. Joga klasyczna, oparta na dualistycznej filozofii sankhja, naucza, że aby uwolnić się od cierpienia w świecie, należy raz po raz wkraczać w stan świadomości zwanej samadhi, czyli pochłonięcie poznawcze. W stanie tym stajemy się świadomi tego, co jest świadome. Przekraczamy fałszywe

utożsamianie się ego z ciałem i poruszeniami umysłu. W rezultacie stopniowo zostają wyeliminowane przyczyny cierpienia. W odróżnieniu od intelektualnego podejścia adwaity i wedanty naucza się, że prawda może zostać poznana wyłącznie w efekcie wkroczenia w samadhi, stan świadomości, w którym umysł się wycisza. Zaleca się praktykowanie stopniowej sadhany, aby w ten sposób przygotować się do wkroczenia w samadhi. Na tym polega podejście jogi klasycznej, tantry, niektórych szkół dewocyjnych (bhakti) w ramach wedanty. Samourzeczywistnienie jest celem jogi klasycznej, a doskonałość, obejmująca przemianę natury ludzkiej, jest celem tantry. Opiera się na rozumieniu zasad (tattwy) Natury w ujęciu sankhji i dążeniu do pozostawania w równowadze pośród trzech składowych (guny) Natury przy jednoczesnym byciu obserwatorem, świadkiem, bez utożsamiania się z osobowością ciało-umysł. Najwyższym autorytetem jest nasze własne doświadczenie, a nie święte teksty. „Džiwa staje się Śiwą” - oto podsumowanie teistycznego, monistycznego podejścia siddhanthy i śiwaizmu kaszmirskiego. Ostatecznym celem jest tożsamość indywidualnej duszy, džiwa, z Tym (Śiwa), podobnie jak w ujęciu niedualistycznym.

Pluralizm znajdujemy w religiach teistycznych, takich jak monoteizm na Zachodzie (chrześcijaństwo, islam i judaizm), w dualistycznych tradycjach wedanty (aczarja Ramanudża i Madhwaczarja) i pluralistycznym realizmie Mejkandara w ramach śiwaickiej siddhanthy na południu Indii. To kierunek „realistyczny”, bo Mejkandar nauczał, że Bóg, dusza i świat są odwiecznie oddzielne. We wszystkich tych nurtach przeważa wiara w Boga. Świat jest nie tylko rzeczywisty, ale także zły. Dusza musi znaleźć drogę wyjścia ze świata w drodze do nieba, gdzie znajdzie Boga. Wiara w Pana i oddanie dla Niego, świętych pism, rytuałów, modlitw i religii zinstytucjonalizowanej są środkami, a nacisk kładziony jest na wiarę. Ponadto religie Zachodu nie zawierają wiary w reinkarnację i są powszechnie eschatologiczne, a to znaczy, że oczekuje się apokaliptycznego końca świata i dnia sądu ostatecznego, kiedy to cnotliwe dusze trafią do nieba, a pozostałe będą potępione wiekuiście i skazane na piekło.

Filozoficzne różnice między monizmem a pluralizmem:

Mówiąc najprościej, monizm głosi, że Bóg, o którym mówi się „Śiwa” lub „To”, poprzez swoją emanację stworzył wszystko – świat, całą jego zawartość i wszystkie dusze – a przeznaczeniem każdej duszy jest jednorodne (adwaita) scalenie się z Tym, tak jak rzeka wpływa do oceanu. Pluralistyczna szkoła Mejkandara twierdzi, że Bóg Śiwa nie stworzył świata ani duszy, lecz że istnieją one wiekuiście tak jak On, a ostatecznym celem duszy nie jest jednorodne złączenie się z Bogiem Śiwą, lecz niedualny z nim związek w wiecznej błogości, związek porównywany do soli rozpuszczonej w wodzie. Pierwszy pogląd głosi, że na początku jest emanacja z Śiwy, po czym złączenie się z Śiwą i tylko Najwyższy Bóg Śiwa jest wieczny i niestworzony. Drugi pogląd mówi, że różnice między tą trójcą – Bóg, świat, dusza – są wiekuiście realne. Realista pluralistyczny dowodzi, że ponieważ Bóg jest doskonały, to nie może stworzyć niedoskonałych dusz i niedoskonałego świata, naznaczonych cierpieniem. Dusza nie ma początku, lecz tylko wieczne współistnienie z Śiwą (stan kewala), co sięga pierwotnego czasu, a więc stanu szuddha, który rozciąga się na zawsze w przyszłość. W poglądzie monistycznym Bóg Śiwa jest wszystkim, nawet świat materialny stanowi Jego część, chociaż On go przekracza. W poglądzie pluralistycznym Bóg Śiwa ożywia i prowadzi wszechświat, ale nie jest jego częścią. A więc zasadnicza różnica polega na tym, czy we wszechświecie jest jedna wieczna rzeczywistość, czy może są trzy, czy dusza jest wiekuiście oddzielona, czy też stanowi jedność z Śiwą. Ten spór

między teizmem monistycznym a realizmem pluralistycznym prezentuje ostatni tom wydanego przez nas *Thirumandiram*.

Pytanie: Czym jest maja i dlaczego siddhanthę uważa się za teizm monistyczny?

Odpowiedź: Siddhantha, podobnie jak klasyczna joga, siwaizm klasyczny i tantra, wychodzi z perspektywy doświadczeń człowieka na relatywnej płaszczyźnie naszego istnienia, a więc istnienia zawartego w świecie, z jego wszystkimi ograniczeniami i przyczynami cierpienia. Nie lekceważy świata jako czegoś nierzeczywistego lub jako ułudną mają. W siddhanthcie „maja” ma inne znaczenie niż w wedancie. W tej pierwszej to subiektywna ułuda. W wedancie adwaitycznej maja to moc obiektywnej ułudy, w efekcie której jedna rzeczywistość wydaje się wielokrotną. Adwaita, a więc niedualizm, zaczyna się i kończy na perspektywie absolutnej płaszczyzny istnienia. Istnieje tylko Brahman. Wszystko inne jest rzeczywiste jedynie z pozoru. Siddhantha rozpoznaje, że niewielu ludzi ma konieczną moc koncentracji, beznamiętność i cnotliwy charakter, aby kroczyć ścieżką adwaity, utrzymując perspektywę płaszczyzny absolutnej, a jako cel stawia właśnie osiągnięcie tej płaszczyzny. Tak oto zaczyna się teizmem, perspektywą ucieleśnionej duszy w świecie, a kończy się monizmem, perspektywą jedni w tożsamości, ciąglą niedualną świadomością Tego. Jest więc to teizm monistyczny, tak jak siwaizm kaszmirski, który zapewne rozwinął się równolegle do siddhanthy. Ta ścieżka sanmargi obejmuje cztery następujące etapy w dążeniu do niedualnej świadomości::

1. *Czarja*, posługi w sanktuariach i świątyniach, takie jak sprzątanie, zbieranie kwiatów na ołtarze, pomaganie w utrzymaniu świętych miejsc. To ścieżka sługi. Ktoś taki przebywa wtedy w pobliżu Pana.
2. *Krija*, w tym przypadku rytualne oddawanie czci. Człowiek staje się wtedy „dzieckiem Boga”. Wyznawca jest blisko Boga, w intymnej z nim więzi.
3. *Joga*, a więc wezwanie do kontemplacji i innych praktyk duchowych, takich jak joga kundalini i asztanga joga. Człowiek staje się przyjacielem Boga. Osiąga formę i atrybuty Boga, objawia jego cechy i moce. Te pierwsze trzy ścieżki uważa się za wstępne.
4. *Dźnana*, a więc etap czwarty, bezpośrednie urzeczywistnienie, którego owocem jest całkowite zjednoczenie z Bogiem. Ale indywidualność nie zostaje zatracona. Zasadniczym elementem wspólnym Śiwie i dźiwie jest świadomość, *ćid*, w pierwszym wypadku najwyższa, w drugim przeważająca w ludziach. Patańdzali mówi nam w *Jogasutrach* (I.24), kim jest Śiwa, Pan, *Iśwara* (Isza+swara, Siwa+Własna Jaźń).

Iśwara to szczególna Jaźń, niedotknięta żadnymi przypadłościami, działaniem, owocami działania ani żadnymi wewnętrznymi odciskami pragnień.

Na najgłębszym, najczystszej poziomie bytu – a więc na tym, gdzie jesteśmy tym, kim jesteśmy – aby urzeczywistnić To, musimy oczyścić się z przyczyn cierpienia (niewiedza, egoizm, przywiązanie, niechęć, lgniecie do życia), z egoistycznej perspektywy, że „jestem sprawcą”, z nawyków, z których tworzy się karma, i z pragnień. To, co początkowo wydaje się dwojakie, dusza i Bóg, w chwili urzeczywistnienia jest postrzegane jako Jedno. To przypomina nam

paradoksalne słowa Jezusa, który nawoływał do miłowania swoich nieprzyjaciół. Jeśli miłujemy nieprzyjaciół, nie mamy nieprzyjaciół.

Chociaż etapy te leżą u samych fundamentów kultury religijnej rozpowszechnionej na południu Indii, bardzo niewielu ludzi przekroczyło pierwszy lub drugi z nich. *Sivavakkiyam*, tak jak inne dzieła siddhów, nawołuje czytelnika, aby nie utknął w „domach połowy drogi” pierwszych dwóch etapów, a więc w kulcie świątyń, rytuałach, religii zinstytucjonalizowanej, pismach, kastowości, lecz poszukiwał „bezpośredniego urzeczywistnienia”, poszukiwał dźnany poprzez praktykę jogi kundalini.

Choć jest to podejście dualistyczne (teistyczne w relacji między duszą a Bogiem) na planie względnego istnienia, na którym dusze borykają się z niewiedzą, nieznajomością swojej prawdziwej natury, mają (ułuda mentalna dotycząca czasu, namiętności etc.), karmą i gunami natury ludzkiej, to jest monistyczne na płaszczyźnie rzeczywistości absolutnej.

Paradoks ten widać wyraźniej w następującej analogii, która uwypukla wagę określonej perspektywy. Gdy zaczynamy poszukiwać Prawdy, tudzież Boga albo Rzeczywistości, to przypominamy osobę wędrującą w kierunku góry. Z dystansu góra, podobnie jak Bóg, Prawda albo Rzeczywistość, wydaje się tak wielka, że wymyka się poznaniu. To określona perspektywa w czasie i miejscu. W końcu jednak człowiek odnajduje ścieżkę, być może jedną z wielu, prowadzącą na górę. Ścieżki te są jak wielość religii, filozofii, praktyk duchowych, a nawet podejść naukowych. W trakcie wspinaczki ścieżką jesteśmy coraz bardziej obcy z sytuacją. Zdobywamy wiedzę na temat góry. W trakcie podejścia na szczyt przeobraża się nasza perspektywa. Ale dopiero gdy osiągniemy wierzchołek, nasza perspektywa zmienia się całkowicie. Nie ma już różnicy między górą a nami. A jednak nie zmienił się ani ten, który widzi, ani to, co jest widziane. Poszukiwacz i góra pozostają tacy sami, jak byli. Tylko perspektywa poszukiwacza się zmieniła.

A co z mają, jeśli, jak głosi adwaita, rzeczywisty jest tylko Brahman, To? Czy też jest nierealna – taki kontrargument przewidział Adi Śankara, główny krzewiciel adwaity, stwierdzając, że mają, rozumiana jako ułuda obiektywna lub moc, dzięki której Jedność ujawnia się jako wielość, jest wewnątrznie nieokreślona. To niezbyt satysfakcjonująca linia obrony. O wiele bardziej zadowalające i pomocne w procesie wyzwania się z mocy mai jest postrzeganie jej – jak to czyni siddhantha – jako ułudy subiektywnej i rzeczywistości na płaszczyźnie istnienia relatywnego.

Dlatego tak istotne jest rozróżnienie między płaszczyzną egzystencji relatywnej (świat i aktualny stan naszego umysłu) a płaszczyzną egzystencji absolutnej, gdzie wszystko postrzega się jako Jedno, pomijając osobne uwarunkowania i konsekwencje. Wielu ludzi podążających za tymi, których krytycy nazywają nauczycielami „neoadwaity”, ignoruje tę różnicę i w konsekwencji wierzy, że wystarczy wiedza o stanie niedualnym i nie trzeba nic robić, aby go urzeczywistnić i utrzymać w świadomości. To także wskazuje, dlaczego w sanskrycie nie ma słowa „filozofia”. Jest jednak sześć głównych perspektyw filozoficznych, zwanych darśanami, a wśród nich waiśeszika, njaja, sankhja, mimamsa, wedanta i joga.

Pytanie: Czym w istocie jest oświecenie i jak się ma do tego, o czym rozmawiamy?

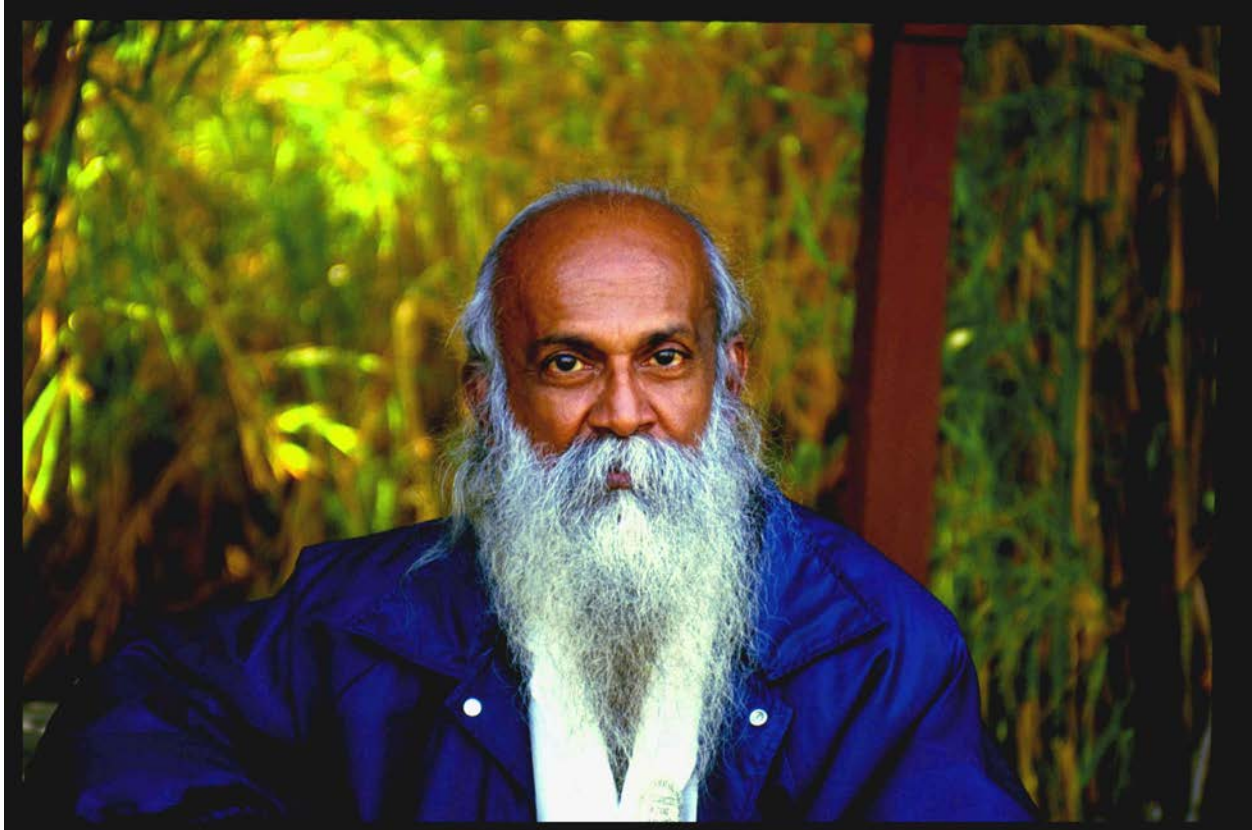
Odpowiedź: „Oświecenie” to oczywiście słowo zaczerpnięte z angielszczyzny, które jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie było używane w żadnej tradycji adwaity, a tylko w buddyzmie, w którym oznaczało stan najwyższej egzystencjalnej wolności osiągnięty przez Buddę, zwany „nirwaną”. Nie przypominam sobie, aby tego terminu używano w tradycyjnym piśmiennictwie adwaity (wedanta, Śankara, Ramana Maharishi). Mam wrażenie, że stało się modne z powodu zachodnich nauczycieli, których nazywa się krzewicielami „nep-adwaity”. Nie widziałem tego słowa w piśmiennictwie tradycyjnej jogi klasycznej ani w tantrach hinduistycznych.

Podejrzewam, że większość obecnej debaty wśród nauczycieli tak zwanej neoadwaity na temat tego, czym jest oświecenie albo nawet „faza post-oświeceniowa”, dotyczy oczyszczenia się z pozostałości manifestacji egoizmu: dumy, gniewu, strachu, gnuśności i pożądania. Może jest tak właśnie dlatego, że nam, ludziom na Zachodzie, brakuje nie tylko doświadczenia, ale także terminologii po angielsku, żeby opisać różne stadia oświecenia. Mój nauczyciel, spytany o to, chociaż był joginem i Tamilem z urodzenia, ale nie intelektualistą, odsyłał swoich uczniów do piśmiennictwa siddhów (w owym czasie w dużej mierze nieprzetłumaczonego), a poza tym do dzieł Sri Aurobinda.

Określeniem najbardziej podobnym do „oświecenia”, z którym zetknąłem się w piśmiennictwie tamilskim południowych Indii, jest „wettiwel”, oznaczający bezmierną świetlistą przestrzeń świadomości, błogi stan samadhi, świadomość transcendentalną, świadomość bycia sobą. To „miejsce”, w którym kolejno odpadają myśli, aż wreszcie nasza świadomość istnieje jako pusty bezmiar. To nieobecność przedmiotowości i podmiotowości. To wyłonienie się z upływu czasu. Te wieczność teraz. To miejsce, w którym przekraczamy przeszłość, terażniejszość i przyszłość. To sfera niedostępna zmysłowemu postrzeganiu. Stan bez żadnych szczególnych cech, nieskałane niebo. Wettiwel to wyłonienie się z czasu, wyzwolenie, prawdziwa wolność. To „ta Prawda, słońce leżące w omroczeniu ciemności”.

To nie ma formy, nie ma splamień, jest samopromienne i wszechobecne. Zawsze błogie, poza wyrazem, wewnętrzne światło tych, którzy dostąpili poznania. Jedno dzielące się na Brahme, Wisznu i Śiwę tworzy, podtrzymuje i niszczy cały wszechświat. Jak kolumna światła, które jest Wyzwoleniem, To jest. Oby stopy Bóstwa dały ochronę. Pambatti Siddha, *Aphorisms of wisdom*, 28 werset 1, w: *The Yoga of the 18 Siddhas: An Anthology*, s. 475-476.

Choć żadne słowa nie oddadzą tego, o czym mówimy, możemy to urzeczywistnić dzięki przewodnictwu guru w praktyce jogi kundalini, jak to zalecali siddhowie: ucząc się poprzez osobę guru („u stóp”), budząc energię w czakrze muladhara i kierując ją umysłem ku górze poprzez pozostałe pięć czakr, aż dotrze do sahasrari.



Jogi S.A.A. Ramaiah (1923-2006)

Pytanie: Dlaczego na początku tej rozmowy powiedziałeś, że siddhantha zaczyna się tam, gdzie kończy się adwaita?

Odpowiedź: Jogi Ramaiah odpowiedział zwięźle na to pytanie, kiedy opisał cel siddhanthy jako „całkowite poddanie się”. O ile praktykujący adwaitę może wyzbyć się perspektywy ego na rzecz perspektywy duszy na duchowym planie istnienia, to siddhowie uświadamiali sobie, że doskonałość w ramach trawionego chorobami ciała, ciała witalnego przepełnionego pragnieniami i emocjami lub neurotycznego umysłu nie jest doskonałością. Uświadamiali sobie, że „oświecenie” czy też „całkowite poddanie się” albo „wyzwolenie” nie może być ograniczone do duchowej płaszczyzny istnienia. Dostrzegali i urzeczywistniali potencjał ewolucyjny człowieka i u awangardy jego doskonalenia opracowali środki wiodące do stopniowego procesu oczyszczenia (szuddhi), obejmującego wyzbycie się perspektywy ego i fałszywego utożsamienia z nim.

1. W ciele duchowym, anandamajakosza, urzeczywistnia się sać cid ananda, Śiwa-Śakti, samourzeczywistnienie; stajemy się świętym złączonym intymną jednością z Boskim. Na etapie świętego zwykła egoistyczna perspektywa zostaje zastąpiona, przynajmniej częściowo, świadomością Obecności Boskiego. Utożsamiamy się z obserwatorem, inaczej świadkiem, ale umysł, witalność i fizyczność nie ulegają przemianie ani nie wspierają poddania się. Jednak jeśli to poddanie się mistyka, inaczej jednia, ogranicza się tylko do duchowej płaszczyzny rzeczywistości, to mogą go wciąż krępować potrzeby

czynienia rozróżnień filozoficznych lub teologicznych, póki nie podda swojego ego na płaszczyźnie intelektualnej. Większość takich świętych nie pozostaje też dostatecznie długo na płaszczyźnie fizycznej, aby dopełnić proces poddania się, a to z wielu powodów, od słabowitego zdrowia po dążenie, aby „uciec od tego świata pełnego cierpienia”.

2. W ciele intelektualnym, windžananmajakosza, góruje cisza, myślenie w dużej mierze ustaje i rozwijamy siddhi dźnany, zdolność intuicyjnego poznania rzeczy na podstawie ich tożsamości oraz przekazywania tej wiedzy bez trudu; stajemy się mędrce, którym kieruje przede wszystkim intuicyjna mądrość; wyzbywamy się dumy intelektualnego wiedzenia, ale wciąż rozprasza nas plan umysłowy, witalny i fizyczny. Ego trwa, dopóki poddanie się nie obejmie wszystkich planów istnienia. Zawsze istnieje ryzyko upadku – pożądanie, niechęć, lgnięcie do życia, to wszystko wciąż może rodzić cierpienie. Jak mówił święty Augustyn: „Panie, daj mi czystość i umiarkowanie, ale jeszcze nie w tej chwili”. Tak oto część naszej niskiej ludzkiej natury, w szczególności plan mentalny, siedlisko fantazji i pragnień, oraz plan witalny, siedlisko emocji, opiera się przemianie, która jest owocem poddania się.
3. W ciele mentalnym, manomajakosza, rozwijamy siddhi powiązane z subtelnymi zmysłami; początki jasnowidzenia – zdolności do widzenia rzeczy na odległość w czasie lub przestrzeni – jasnosłyszenia – subtelnego zmysłu słuchu – oraz jasnoczucia – subtelnego dotyku. Można prorokować, objawiać zdolność leczenia chorych, znać przeszłość innych ludzi za pomocą intuicyjnego wglądu, ponieważ wkraczamy w stan głębokiej jedności z przeszłością i przyszłością i każdym aspektem przedmiotu, na którym się skoncentrujemy. Stajemy się siddhą, wyzbywszy się dumy osobowej i pogoni za nowymi przeżyciami, ale wciąż możemy odczuwać trudne emocje i pragnienia w ciele witalnym, które jeszcze nie dokonało aktu poddania się.
4. W ciele witalnym, pranamajakosza, poddane zostają wszystkie pragnienia i emocje; zrywamy przymierze z naszym ego, by zawrzeć nowe z tym, co Śri Aurobindo nazywał istotą psychiczną, inaczej duszą, a wtedy proces się dopełnia i objawiamy inne nadzwyczajne siddhi. Stajemy się mahasiddhą, bo poddaliśmy już nasze ego na planie witalnym i zdolni jesteśmy do objawiania nadprzyrodzonych mocy, które obejmują samą naturę. Może to oznaczać materializowanie przedmiotów, lewitację, kontrolowanie pogody, wypełnianie życzeń i niewidzialność. Mahasiddhowie żyli przede wszystkim w Indiach, Tybecie, Chinach i Azji Południowo-Wschodniej, ale z ich relacji wynika, że podróżowali po całym świecie. Ciało fizyczne jednak wciąż nie uczestniczy w akcie poddania się wyższej naturze, zejściu wyższej świadomości do poziomu komórek.
5. W ciele fizycznym, annamajakosza, które staje się boskim ciałem, divja deha, jarzącym się złotym światłem nieśmiertelności. Niewielu siddhów potrafi poddać swoje ego na planie fizycznym, na którym ograniczona świadomość komórek porzuca swoje zwykłe cele metaboliczne i staje się w pełni zintegrowana z Najwyższą Świadomością. Wielcy siddhowie potrafią objawiać siddhi, a więc moce nadprzyrodzone, które obejmują naturę świata fizycznego. Ich fizyczne ciało jarzy się złotym światłem świadomości i staje się niepodatne na choroby i śmierć – nawet najbardziej zaawansowani jogini z trudem to pojmują, jeśli pozostają przywiązani do starego paradygmatu przeciwstawienia ducha i świadomości ciała i światu. Stajemy się wtedy kolejnym Babadżim, Boganatharem, Agastjarem, a nasza doskonałość nie jest ograniczona nieznaną naturą fizycznej natury

ludzkiej; jesteśmy niewrażliwi na choroby i śmierć. Jeśli opuszczamy plan fizyczny, to nie dlatego, że natura świata fizycznego zmusza nas do tego kroku. W pismach siddhów znajdujemy wiele przykładów boskiej przemiany na tym poziomie.

Pytanie: Dlaczego siddhowie nie uważają siebie z nikogo szczególnego i nie pozostawiają nam zbyt wielu szczegółów dotyczących ich życia osobistego?

Odpowiedź: Siddha Patańdzali mówi nam, że dopóki nie wykorzenimy starych nawyków utożsamiania się z ciałem i umysłem poprzez uporczywe powracanie do źródła świadomości, dopóty ego potrafi omamić nawet świętego albo siddhę. Na przykład ktoś taki może wykorzystywać swoje moce, żeby przyciągnąć uwagę. Jednak gdy poddanie dokona się także na planie fizycznym, wówczas ego zostaje przegnane na zawsze. Wtedy naprawdę nie jesteśmy „nikim szczególnym”, bo utożsamiamy się tylko z Tym, które przenika wszystko – to czysta świadomość. Niektórzy siddhowie na przełomie stuleci osiągnęli ten stan i nigdy nie przywiązywali wagi do swojej osoby, swoich mocy, życiorysu, działalności – bo to nie należało do nich. Te oświecone istoty były narzędziami w rękach Boskiej Mocy i Światła i wszystko – każde działanie i każdy spoczynek – co dokonywało się przez nich, dokonywało się wyrokiem tejże Boskiej Mocy. Nic więc dziwnego, że nie wiemy zbyt dużo o tym, co siddhowie robili ani jak wyglądało ich życie osobiste, znamy jednak mądrość ich nauk. To właśnie mądrość stała się ich udziałem i to ją starali się po sobie pozostawić jako dziedzictwo. To właśnie ta świadomość, ta mądrość, to doświadczenie ostatecznej Rzeczywistości uważali za sprawę największej wagi, bo wskazuje nam drogę powrotną do „Królestwa Niebieskiego”. Podkreślając wyższość osoby nauczyciela nad samymi naukami, tworzy się takie religie jak chrześcijaństwo albo buddyzm. Budda nie był buddystą. Jezus nie był chrześcijaninem. Nauki Jezusa, jego przypowieści, zostały zastąpione wiarą w jego osobę, choć historia skąpi nam szczegółów z jego życia. Budda, który był Hindusem, usiłował zastąpić rytualizowanie naukami o tym, jak uniknąć cierpienia, a stał się przedmiotem czci.

Siddha może zostać wezwany, by pozostać w tym samym ciele fizycznym przez nieokreślony czas, a nawet przeniknąć do innego ciała lub zdematerializować się tudzież wniebowstąpić, jak uczynił to Jezus, albo przebywać w kilku ciałach lub miejscach jednocześnie. Mamy dobrze udokumentowany przykład Ramalingi Swamigala z końca XIX wieku, którego ciało nie rzucało cienia w promieniach słońca. Jego ciała nie można było zranić ani sfotografować, pomimo że wielokrotnie pozował z innymi przed fotografami, wreszcie znikło ono z ziemi, dość dramatycznie, w błysku fioletowego światła. Odtąd mamy doniesienia, że Ramalinga objawił się tu i ówdzie, żeby wspierać wyznawców w potrzebie. Dzieci i wyznawcy na południu Indii do dziś śpiewają wiele z czterdziestu tysięcy wierszy i pieśni, które napisał, wychwalając ścieżkę „światła najwyższej łaski”. Mamy też przykład Babadźiego, opisany w *Autobiografii jogina* i *Głosie Babadźiego: trylogii krijy jogi*, a także przykład siddhy Agastjara, siddhy Boganathara i Śri Aurobinda, którzy pozostawili po sobie szczegółowe relacje z procesu poddania się na planie ciała fizycznego i różnych form nieśmiertelności. Jak stwierdza Mircea Eliade, siddhowie to ci, którzy „wyzwolenie rozumieli jako zdobycz nieśmiertelności”.



Ramalinga Swamikal w Valadur, Tamilnadu
(za zgodą M. Govinandana)

Pytanie: Jakie jest znaczenie siddhi, czyli jogicznych mocy nadprzyrodzonych?

Odpowiedź: Siddhi są opisane szczegółowo w trzecim rozdziale *Jogasutr* Patańdzalego. Są owocem samjamy, „ściągnięcia”, zdefiniowanego przez autora jako połączenie koncentracji, medytacji i pochłonięcia poznawczego (samadhi). Mogą się stać przeszkodą jak wszystko inne, jeśli są wyrazem egoistycznego przywiązania. Postrzegane z perspektywy siddhanthy są skutkiem ubocznym procesu ubóstwiania ludzkiej natury, w ramach którego natura niższego rzędu motywowana ego zostaje zastąpiona lub okiełznana przez naturę wyższego rzędu, którą kieruje potajemna, najwyższa Jaźń, Iśwara lub Puruszottama. Proces ten został szczegółowo opisany w dziełach osiemnastu siddhów oraz Śri Aurobinda i Matki.

Piśmiennictwo osiemnastu tamilskich siddhów jogi, zwłaszcza siddhara Boganathara i Thrimulara, to bogate i inspirujące relacje z pierwszej ręki opowiadające o tym procesie. Przedstawiają także metody jogi kundalini, zwłaszcza związane z oddechem, wzmacniające i przyspieszające ten proces.

Proces ten został także wyjaśniony niezwykle szczegółowo przez Śri Aurobinda. Postrzegał on w nim środek do przyspieszenia ewolucji ludzkości, gdy już to, co „supramentalne”, zstąpi na dostatecznie dużą liczbę zaawansowanych uczniów praktykujących jogę integralną. Jogę podsumował trzema słowami: „dążenie, odrzucenie i poddanie się”.

Pytanie: **Jaki jest związek między krija jogą Babadźiego a siddhanthą?**

Odpowiedź: Krija joga Babadźiego jest esencją siddhanthy. To ścieżka pięcioczłonowa, łączy beznamiętność i medytację klasycznej jogi w ujęciu *Jogasutr* Patańdźalego z jogą kundalini siddhów. Tych pięć członów to:

Krija hatha joga: Składa się z asan (pozycji ciała), bandh (zacisków mięśni) i mudr („pieczęci” w formie ułożenia dłoni), a wszystko to przynosi nam lepsze zdrowie, spokój i przebudzenie głównych kanałów energetycznych, nadi, oraz ośrodków energetycznych, a więc czakr. Babadźi wybrał serię szczególnie skutecznych osiemnastu pozycji, które uczone są etapami i w parach. O ciało troszczymy się nie ze względu na nie samo, lecz dlatego, że widzimy w nim świątynię lub nośnik Boskiego.

Krija kundalini pranajama: Skuteczne ćwiczenia oddechowe, aby obudzić potencjał i świadomość i spowodować ich przepływ przez siedem głównych czakr między podstawą kręgosłupa a szczytem głowy. Budzą się wtedy uśpione moce związane z siedmioma czakrami. Przypominamy dynamo na wszystkich pięciu planach istnienia.

Krija dhjana joga: Stopniowa seria technik medytacyjnych, aby opanować naukową sztukę poskramiania umysłu – oczyścić podświadomość, rozwinąć zdolność koncentracji, klarowność umysłu, wizję i intuicję oraz doprowadzić do bezoddechowego złączenia z Bogiem - „samadhi”, samourzeczywistnienia.

Krija mantra joga: Mentalne powtarzanie pewnych subtelnych dźwięków, aby pobudzić intuicję, intelekt i czakry oraz oczyścić poruszenia podświadomości. Mantra zastępuje skupioną na „ja” mentalną paplaninę i ułatwia gromadzenie wielkiej ilości energii. Oczyszcza podświadome skłonności nawykowe.

Krija bhakti joga: Pielęgnowanie dążenia duszy do połączenia się z Boskim. Obejmuje działania dewocyjne i posługę, aby obudzić nieuwarunkowaną miłość i błogostan na planie duchowym. Do tego recytacje, śpiewy, rytuały, pielgrzymki i oddawanie czci. Stopniowo wszelkie nasze działania nasycą słodycz, bo we wszystkim widzimy Umiłowane.

Pytanie: **„Pięcioczłonowa ścieżka” krija jogi Babadźiego przypomina mi różne jogi zalecane przez Kryszeń w Bhagawadgicie w zgodzie z naszą naturą i zasadniczym charakterem (swabhawa). Czy słusznie?**

Odpowiedź:

1. Karma joga dla tych, którzy czują się powołani przez swoją naturę (swabhawa) do bezinteresownego służenia poprzez swoje działanie.

2. Bhakti joga dla tych, którzy czują się wezwani przez własną naturę do miłowania Pana lub innych albo też do miłowania Pana w innych.
3. Radża joga dla tych, którzy czują się wezwani przez swoją naturę do poszukiwania Prawdy poprzez zwrócenie się ku swemu wnętrzu w medytacji.
4. Dźnana joga dla tych, którzy czują się wezwani przez naturę swojej duszy, żeby poszukiwać Prawdy poprzez pogłębianie samopoznania i mądrości.

Pytanie: Jak zdecydować, które z powyższych jest dla nas najlepsze?

Odpowiedź: Widzimy, że obowiązuje nieustanne prawo różnic, a każda jednostka ludzka postępuje nie według powszechnych praw ludzkiego ducha, umysłu, woli, życia, lecz według natury własnego zasadniczego charakteru (swabhawa), a więc prawa samostawiania się duszą. Natura prowadzi do stawania się każdego bytu podług jego możliwości stawania się. Postępujemy zgodnie z tym, jacy jesteśmy, a poprzez to, jak postępujemy, rozwijamy się, ucieleśniamy to, jacy jesteśmy. Każdy człowiek wypełnia inne funkcje lub podąża za inną skłonnością pod dyktando własnych okoliczności, uzdolnień, skłonności, charakteru, mocy. *Gita* podkreśla, że „należy podążać za własną naturą, władzą, rolą – nawet jeśli jest wadliwa, lepsze to, niż podążanie za dobrze sprawowaną władzą innego”. Działanie winno być właściwie dostrojone, brać się z wnętrza, pozostawać w harmonii z własnym bytem, a nie wywodzić się z jakiejś zewnętrznej motywacji, takiej jak społeczne oczekiwania czy machinalne bodźce, na przykład wynikające ze strachu albo pragnienia. Zgłębienie własnej natury wymaga samopoznania i rozeznania. Gdy już jest ona zidentyfikowana, możemy zdecydować, którą z powyższych ścieżek chcemy obrać, aby najlepiej urzeczywistnić potencjał naszej istoty, osiągnąć samourzeczywistnienie. Zanim to się stanie, regularna praktyka wszystkich czterech stanowić będzie równowagę, dzięki której ujrzymy wyraźnie własną swabhawę. Jednocześnie możemy czuć pociąg, aby podążać jedną, drugą lub kilkoma z tych ścieżek. Na przykład jeśli nie czujemy się silni fizycznie albo targają nami nerwy, warto skupić się na asanach i pranajamie; jeśli odczuwamy brak miłości w życiu, potrzebna nam bhakti joga, pielęgnowanie miłości i oddania; jeśli trawi nas zwątpienie i pytania, najlepsza będzie dźnana joga, zgłębianie mądrości zawartej w piśmiennictwie i autorefleksja.

Gdy w wyniku samourzeczywistnienia dusza utożsamia się z ukrytą Jaźnią, Iśwarą, wtedy staje się przyczyną, narzędziem Boskiego, przyjmując jego wyższą naturę stawania się. Jest zdolna do przemiany swojego naturalnego funkcjonowania w boskie działanie w każdej dziedzinie życia bez względu na to, czy jest to służebność, przedsiębiorczość, przywództwo, nauka czy sztuka.

Osoba osiągającą duchowe samourzeczywistnienie staje się „działaczem Boskiego”, odnajdując Boskie nie tylko w sobie, ale i we wszystkich istotach. Jego równowaga integruje wiedzę, działanie, miłość i jógiczne ścieżki dźnany, karmy i bhakti zalecane przez *Gitę*. Urzeczywistniwszy jedność ze wszystkim w wymiarze duchowym, ma równowagę pełną współczucia. Widzi wszystko jako siebie i nie dąży do własnego, indywidualnego zbawienia. Bierze nawet na siebie cierpienie innych i pracuje na rzecz ich wyzwolenia, bez podlegania temu cierpieniu. Pragnąc dzielić się radością z innymi, „działacze Boskiego” ucieleśniają to, co w naukach siddhów zwie się „arrupadai”, „wskazywanie ścieżki innym” - a więc tego, co należy, a czego nie należy robić. Według *Gity* doskonały mędrzec z wielką dozą równowagi angażuje się w przynoszenie dobra wszystkim istotom i czyni z tego swoją misję i powód do zachwyty (*Gita*

V.25). Doskonały jogin nie jest samotnikiem rozmyślającym w wieży z kości słoniowej o Jaźni. To wszechstronny uniwersalny krzewiciel dobra w świecie, Boga w świecie. Taki doskonały jogin to bhakta, miłośnik Boskiego, a więc Boskie widzi we wszystkim. Jest również joginem karmy, bo jego działanie nie odciąga go błogostanu Jedni. Widzi więc, że wszystko wywodzi się z Jednego, a wszystkie jego czyny ukierunkowane są na Jedno.

Pytanie: Dlaczego praktyki siddhów są utajnione, skoro kryje się w nich tak wielki pożytek? Dlaczego można się z nimi zetknąć wyłącznie po inicjacji?

Odpowiedź: Inicjacja to święty akt, na mocy którego jednostka otrzymuje wstępne środki do urzeczywistnienia określonej prawdy. Te środki to krija, a więc praktyczna technika jogi, a prawda jest bramą wiodącą do nieskończonego i wiecznego Jednego. Ponieważ prawda ta leży poza nazwą i formą, nie można jej przekazać za pomocą słów ani symboli. Można jej jednak doświadczyć, a do tego potrzebujemy nauczyciela, który przekaze nam swoje osobiste doświadczenie tej prawdy. Technika staje się narzędziem, dzięki któremu nauczyciel udostępnia uczniowi sposoby urzeczywistnienia prawdy w sobie. Z tego powodu większość takich praktyk, krii, nie została opisana szczegółowo w pismach siddhów. Są zastrzeżone, bo przekazywane w ramach indywidualnie udzielanych nauk.

Podczas inicjacji dochodzi zawsze do przekazania energii i świadomości między nauczycielem a uczniem, nawet jeśli ten drugi nie jest tego świadomy. Taki przekaz może okazać się nieskuteczny, jeśli uczeń jest pełen wątpliwości, pytań, jeśli jest rozkojarzony. Zatem udzielający przekazu stara się przygotować odbiorcę zawczasu i zadbać o odpowiednie otoczenie, żeby jak najbardziej ograniczyć potencjalne zakłócenia. W istocie bierze na siebie świadomość ucznia i rozszerza ją poza nawykowe ograniczenia mentalne i witalne. Dochodzi do zatarcia zwykłych granic mentalnych i witalnych między nauczycielem a uczniem, a to w dużej mierze umożliwia dźwignięcie świadomości na wyższy poziom. W ten sposób nauczyciel skłania ucznia do otwarcia się na istnienie własnej duszy czy też wyższej Jaźni, która pozostaje zasłonięta w przypadku większości ludzi. Mając świadomość wyniesioną na wyższy poziom, uczeń widzi pierwsze przebliski swego potencjału, świadomości i mocy. To jest właśnie podnoszenie kundalini u ucznia. Początkowo na ogół nie dzieje się to w żaden dramatyczny sposób, lecz stopniowo, w określonym czasie, zależnie od gotowości ucznia, aby zrobić użytek z tego, czego się nauczył.

Aby inicjacja była skuteczna, dwie rzeczy są nieodzowne: odpowiednie przygotowanie ucznia i obecność nauczyciela, który urzeczywistnił swoją Jaźń. Większość poszukujących zdaje sobie sprawę z drugiego warunku – starają się znaleźć idealnego guru – niewielu jednak zajmuje się własnym przygotowaniem. Być może na tym polega niedoskonałość ludzkiej natury, że poszukujemy kogoś, kto odwali za nas robotę. To znaczy przekaze nam samourzeczywistnienie lub urzeczywistnienie Boga. Guru czy nauczyciel mogą nam wskazać właściwy kierunek, ale to poszukujący musi odbyć wędrówkę w tym kierunku. Być może poszukujący jest do tego intelektualnie gotowy, niemniej jednak nasza ludzka natura często podsuwa nam przeszkody, pojawiają się rozkojarzenia, zwątpienie, pragnienia. Więc jeśli nawet znajdziemy doskonałego nauczyciela, to gdy nie pielęgnowaliśmy w sobie wiary, wytrwałości, szczerości i cierpliwości, inicjacja może okazać się bezowocna jak rzucanie nasion na chodnik z betonu.

Dlatego właśnie tradycyjnie inicjacja była zastrzeżona wyłącznie dla tych, którzy odpowiednio się przygotowywali, czasem przez długie lata. I choć pierwsza inicjacja może być dostępna dla większej liczby wykwalifikowanych uczniów, to wprowadzenie na wyższy stopień otrzymywali tylko ci, którzy rozwijali w sobie wspomniane wyżej cechy. Dlatego właśnie tradycjom stosującym takie inicjacje udało się skutecznie przekazywać z pokolenia na pokolenie bezpośrednie doświadczenie prawdy. Ta skuteczność kryje się w mocy i świadomości tych, którzy praktykowali intensywnie i urzeczywistnili prawdę. Nauczyciel pozostaje także źródłem inspiracji i przewodnikiem. Z tych wszystkich powodów techniki są tajne, zastrzeżone dla indywidualnych inicjacji prowadzonych przez zaawansowanego nauczyciela.

Pytanie: Jaką wartość ma ludzkie ciało w odniesieniu do rozwoju duchowego człowieka?

Odpowiedź: Siddhowie wymieniali trzy wielkie dobrodziejstwa w życiu: po pierwsze, urodzenie się jako ludzka istota, co zdarza się nadzwyczaj rzadko. Dopiero gdy dostępujemy inkarnacji na planie fizycznym, dusza może obrastać w mądrość i wyzbywać się splamień i spętania. Drugie dobrodziejstwo to znalezienie duchowej ścieżki – to także rzadkość, bo przecież przeżywamy tak wiele rozkojarzeń zmysłowych, a nasz umysł i intelekt są zmałone. Trzecim dobrodziejstwem jest znalezienie przewodnika duchowego, a więc guru, którego nauki i życiowy przykład wiodą nas ku wyzwoleniu duszy. Gdy te trzy warunki zostaną spełnione, postęp na ścieżce może być dość szybki pod warunkiem, że utrzymujemy w zdrowiu nasze fizyczne ciało i sumiennie stosujemy duchową dyscyplinę i nauki zalecane przez guru i jego tradycję.

Siddhowie postrzegali ciało ludzkie jako świątynię Boga, zatem starali się dbać o zdrowie, a nawet przedłużyć swoje życie, żeby mieć dość czasu do ukończenia całego procesu oddania się Boskiemu, bo to przecież był ich nadrzędny cel. Jako tantrycy poszukiwali sposobów przemiany, udoskonalenia ludzkiej natury. Uświadamiali sobie, że to udoskonalenie nie może się dokonać wyłącznie na płaszczyźnie duchowej. Oświecenie dokonujące się w schorowanym ciele lub neurotycznym umyśle, w ciele witalnym przepełnionym pożądaniem, nie jest pełnym oświeceniem. Dostrzegając, że ciało fizyczne nie jest świadome swego potencjału, a zatem jest poddane metabolicznemu rozkładowi i chorobom, korzystając z nadzwyczajnych mocy, o których była już mowa, siddhowie podjęli systematyczne badania natury i jej żywiołów i dzięki temu mogli rozwinąć zaawansowany system medyczny zwany „siddha”, obejmujący wiele unikatowych remediów, do dziś stosowany na południu Indii. Napisali wiele rozpraw medycznych dotyczących długowieczności, które dziś stanowią fundament jednego z czterech systemów medycznych uznawanych przez władze Indii.

Świadomi, że prowadzą wyścig z czasem, że należy dokonać przemiany ludzkiego ciała, zanim się ono rozpadnie, opracowali także unikatową formułę zielarską zwaną kaja kalpa, aby przedłużyć życie biologiczne. Uważali, że tylko ćwiczenie pranajamy kundalini (oddychanie) może dopełnić tego procesu.

Siddha Thirumular daje nam wgląd w kwestię długowieczności w swojej definicji medycyny:

Medycyną zwie się dziedzinę, która leczy zaburzenia fizycznego ciała,
Medycyną zwie się dziedzinę, która leczy zaburzenia umysłu,

Medycyną zwie się dziedzinę, która zapobiega chorobom,
Medycyną zwie się dziedzinę, która umożliwia uzyskanie nieśmiertelności.

Siddhowie odkryli, dlaczego ciało się starzeje, i opracowali metody spowalniające ten proces. Dostrzegli, na przykład, że długość życia zwierzęcia jest odwrotnie proporcjonalna do częstotliwości jego oddechu. Czyli im wolniejszy oddech, tym dłuższe życie. I odwrotnie, im szybszy oddech, tym krótsze życie. Zwierzęta takie jak żółwie morskie, wieloryby, delfiny i papugi, które charakteryzują się najmniejszą liczbą oddechów na minutę, żyją o wiele dłużej niż ludzie, podczas gdy pies i mysz, oddychające pięć razy szybciej niż przeciętny człowiek, żyją pięć razy krócej. Siddhowie sugerowali, że jeśli człowiek oddycha piętnaście razy lub mniej na minutę, to będzie żył sto lat. Natomiast gdy nasz oddech jest niespokojny albo szybszy z nawyku, skraca się nasze życie.

Pytanie: Co to jest neoadwaita i dlaczego budzi kontrowersje?

Odpowiedź: Współczesny ruch adwaity rozpadł się na dwie frakcje: jedna obstaje przy bardziej tradycyjnej wykładni adwaity wedanty, a druga odeszła istotnie od tradycyjnego systemu duchowego. W ostatnich piętnastu latach nauczyciele tradycyjnej współczesnej adwaity (TMA – traditional modern advaita) regularnie krytykowali pod wieloma względami nietradycyjną współczesną adwaitę (NTMA – non-traditional modern advaita), jej nauczycieli i nauczanie. Ten podział jest podobny do tego, co stało się w ostatnich dwudziestu latach pomiędzy tradycyjnym nauczaniem jogi a nauczaniem jej głównie jako przedsięwzięcie biznesowe. Z niedawno opublikowanego artykułu wynika, że mamy dziś ponad dwustu samozwańczych nauczycieli NTMA. Profesor Philip Lucas napisał świetny artykuł zatytułowany *Not So Fast, Awakened Ones: Neo-Advaitin Gurus and their Detractors (Nie tak szybko, przebudzeni: guru neoadwaity i ich krytycy)* w czasopiśmie „Mountain Path”, wydawanym przez aśram Ramany Maharishiego, t. 49, nr 1 (styczeń-marzec 2012), przedrukowany w wersji poszerzonej w magazynie akademickim „Nova Religio, The Journal of Alternative and Emergent Religions”, t. 17, nr 3, luty 2014, s. 6-73, wydawanym przez University of California Press, <http://www.jstor.org/stable/10.1525/nr.2014.17.3.6> .

Gorąco polecam ten artykuł, bo jest istotny dla wszystkich praktykujących krija jogę, którzy być może zastanawiają się, czy oferta NTMA może być skuteczną drogą alternatywną wobec sadhany krija jogi Babadźiego. Będzie też pouczający dla każdego poszukującego niedualności, monizmu, Prawdy.

Chciałbym najpierw w skróconej formie przedstawić cztery obszary krytyki stosowanej przez frakcję tradycyjnej adwaity wobec NTMA w oparciu o artykuł profesora Lucasa i podzielić się moim komentarzem w związku z tą sprawą.

Pierwsza sprawa to twierdzenie, że nauczyciele NTMA negują potrzebę sadhany, a więc wysiłku duchowego w procesie samourzeczywistnienia.

Drugi obszar krytyki dotyczy twierdzeń, że NTMA ignoruje konieczność rozwoju moralnego i pielęgnowania cnót jako warunek wstępny autentycznego urzeczywistnienia duchowego.

Trzeci obszar to zarzut, że zwolennicy neoadwaity nie znają tekstów, języka i tradycji związanych z adwaitą. W konsekwencji wielu nauczycieli zaczyna nauczać zbyt szybko, w

ramach pierwszego doświadczenia „przebudzenia”, bez osadzenia w stanie sahadzasamadhi (ciągła świadomość niedualna), co jest niezbędne, aby dobrze nauczać.

Czwarty obszar krytyki dotyczy formatu satsang stosowanego przez nauczycieli NTMA i gotowości jego uczestników. Krytycy twierdzą, że nauczycieli tych interesuje tylko uprawomocnienie o charakterze psychologicznym, poradnictwo oraz doświadczenie poczucia wspólnoty. Oferują przeżycie „natychmiastowego oświecenia”, a nie trwałe wsparcie w procesie oczyszczania ego.

Piąty obszar to zarzut, że nauczyciele NTMA nie czynią rozróżnienia między absolutnym a relatywnym planem świadomości i istnienia. Zatem nie wspierają w większym zakresie życia w stanie zaangażowanej dyscypliny duchowej ani rozwoju w wymiarze fizycznym, emocjonalnym, mentalnym i intelektualnym, ani też wreszcie zaangażowania w społeczeństwo. Cała koncentracja dotyczy ostatecznego duchowego urzeczywistnienia. To rodzi złudzenie, że wyzwalamy się i oddalamy od codziennego życia.

Podsumowując: zdaniem krytyków nauczyciele NTMA pomijają zasadnicze wymogi stawiane przez adwaitę w celu wyzwolenia i krzewią pseudoduchowość, która nie jest skuteczna, a może być szkodliwa.

Wspominany artykuł porusza także kwestię „modelu ekonomicznego” i zjawisk „adaptacji” religii, kiedy przenosi się ona z jednej kultury do drugiej.

Sam słyszałem, jak kilku nauczycieli adwaity mówiło, że nie stosują już sadhany, że nie trzeba praktykować jogi, bo nie ma takiej konieczności, są już oświeceni i tak dalej. Drugi obszar krytyki przypomina skłonność nauczycieli i uczniów jogi na Zachodzie do pomijania pierwszego „członu” jogi: jamas, a więc wstrzeźliwości w postępowaniu: chodzi o nieszkodzenie, niekłamanie, czystość, niekradzenie, brak chciwości. Trzeci obszar przypomina pomijanie drugiego członu jogi, a więc nijamy, samopoznania, a częścią tego jest zgłębianie mądrości tekstów, które stanowią zwierciadło dla naszej prawdziwej Jaźni. Czwarty obszar jest podobny do zredukowania pozostałych członów jogi klasycznej na Zachodzie do asan jako sposobu zachowania tężyzny fizycznej, zrzućcia nadmiernej wagi czy redukcji stresu, a więc radzenia sobie z przyziemnymi troskami charakterystycznymi dla kultury Zachodu. Piąty obszar jest właściwy dla samej adwaity – to podejście niemal wyłącznie intelektualne, bez żadnych widocznych sposobów rozróżniania i weryfikowania, kto de facto jest „oświecony”. W konsekwencji niedoświadczony nauczyciel neoadwaity może bez trudu naśladować sposób bycia i nauczania krzewicieli tradycyjnej adwaity, takich jak Ramana Maharishi lub Nisgaradatta Maharadž.

Dwa lata temu napisałem do profesora Lucasa po przeczytaniu jego artykułu. Poprosił mnie o komentarz do swojego tekstu. Potem oświadczył, że zgadza się z nim. Jest profesorem religioznawstwa na florydzkim uniwersytecie Stetson, położonym kilka mil od miejsca, w którym spędzam zimy. Spotkaliśmy się niedawno na kolacji. Oto mój komentarz do jego artykułu:

1. „Ekonomiczny model religii” pozwala wyjaśnić w dużej mierze ów podział, zwłaszcza na Zachodzie, gdzie istnieje „rynek duchowości” pełen klientów, którzy poszukują „natychmiastowego, łatwego oświecenia”, bo wszystko stało się już łatwe i natychmiastowe.

Ludzie z natury są leniwi, szukać więc będą najszybszej i najłatwiejszej drogi, co tworzy popyt na nauczycieli zapewniających odpowiednią ofertę: szybkie, błyskawiczne oświecenie. Wystarczy powiedzieć: „weź udział w moim satsangu”, „zapisz się na moje seminariów”, „przeczytaj moją książkę”, „a ty też osiągniesz oświecenie”. To moda, za którą idzie wielu nowicjuszy na wspomnianym rynku duchowości. W oczach neofity to, że sporo go to będzie kosztować w kategoriach pieniądza, nadaje większą rangę ofercie. Ludzie nie mają większego pojęcia o tym, czym tak naprawdę jest oświecenie, a dzięki temu praca takich nauczycieli jest o wiele łatwiejsza. Prędzej czy później klienci dostrzegają jednak, że ich przekonanie o swoim oświeceniu nie rozwiązuje żadnych problemów związanych z ich ludzką naturą, nie jest też panaceum na kryzys egzystencjalny. Niektórzy kierują się wówczas ku dojrzałej ofercie tradycyjnej adwaity. Jednak wielu innych zadowala się przelotnym sukcesem w ramach satsangów NTMA, bo czeka tam na nich emocjonalna i społeczna gratyfikacja.

2. Ludzie Zachodu, zwłaszcza Amerykanie, ogólnie mają niewielkie pojęcie o religii poza tym, co wynieśli ze szkółki niedzielnej. Przeciętny Amerykanin nie potrafi odróżnić teizmu od monizmu czy ateizmu od agnostycyzmu lub gnostycyzmu. A ponieważ Konstytucja zabrania uczenia religii w szkołach publicznych, większość Amerykanów nie zastanawia się nad kwestiami, do których odnoszą się religie Wschodu takie jak adwaita, a więc nad cierpieniem egzystencjalnym. Nie potrafią ogarnąć tego, co wymaga podejście adwaity.
3. Na Zachodzie słowo „guru” zatraciło swoją aurę i godność, odkąd skandale obyczajowe nadszarpnęły reputację prawie każdego hinduistycznego i buddyjskiego nauczyciela, który przyjechał na Zachód w ostatnim ćwierćwieczu. W związku z tym ludzie, poza nielicznym wyjątkami, nie poszukują guru. Hindusi natomiast wciąż tak. To, jak sądzę, stanowi w dużej mierze wyjaśnienie rozłamu, który Pan opisał, między NTMA a TMA. Zjawisko to zaistniało także na większą skalę w obszarze jogi. Skandale związane z wieloma indyjskimi guru jogi, którzy w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przywieźli jogę duchową, jeśli nie hinduską, na Zachód, doprowadziły do jej zastąpienia przez to, co „The Yoga Journal” nazywa z dumą „jogą amerykańską”, która jest wyraźnie wrogo nastawiona do roli guru, indywidualistyczna, komercyjna, konkurencyjna, terapeutyczna, sportowa, skupiona na sferze ciała, rozczłonkowana i niereligijna.
4. Zadał Pan pytanie: „Jak wiele elementów systemu adwaity można usunąć bez umniejszenia jej skuteczności w doprowadzaniu do duchowego wyzwolenia?”. Nasuwa się przy tym pytanie: „Kto w dzisiejszych czasach naprawdę osiągnął duchowe wyzwolenie albo oświecenie i co odróżnia takie osoby od innych?”. Dowodziłbym, że niewielu jest takich. W swoim artykule nie zadał Pan pytania, jak mamy ocenić, czy ktoś jest oświecony? Pomocne byłoby przynajmniej rozróżnienie między „doświadczeniem oświecenia”, o którym powszechnie się donosi, a „trwałym stanem oświecenia”. Być może nie mieści się to w zakresie artykułu, skoro jego tematem jest „oświecenie” i debata nad metodą jego osiągnięcia, ale przydałyby się nam kryteria oceniające, czym ono jest, a czym nie jest. W piśmiennictwie jogi klasycznej, takim jak *Jogasutry* Patañdzalego, tantry śiwaickiej i buddyjskiej opisuje się różne poziomy samadhi, samourzeczywistnienia lub oświecenia. Podejmując te kwestie, być może znaleźlibyśmy odpowiedzi na pytania postawione na początku.

Pytanie: Dlaczego ważne jest zrozumienie istoty siddhanthy, adwaity i jogi?

Odpowiedź: Bo jest to szlak prowadzący do duchowego wyzwolenia z cierpienia przyrodzonego ludzkiej naturze. To treść naszej praktyki, sadhany. Na Zachodzie większość ludzi nie ma pojęcia o naukach zawartych w tych trzech nurtach; przeważnie ludzie tacy próbują stosować jakieś praktyki bez zrozumienia ich celów filozoficznych. Więc gdy taka osoba na Zachodzie jest znudzona lub rozczarowana daną praktyką, sięga po inną. Tacy ludzie to kolekcjonerzy. To jak wsiadać co chwila do innego samochodu, nie mając mapy ani pojęcia, dokąd chcemy jechać. W Indiach ludzie wykształceni mieli do niedawna duże pojęcie o różnych aspektach szkół filozoficznych, nie praktykowali jednak żadnych technik duchowych ani jogi. Praktyka, podbudowana naukami, zapewnia postęp w kierunku urzeczywistnienia naszej sankalpy, postanowienia. Rozumiejąc istotę siddhanthy, adwaity i jogi oraz innych ścieżek duchowych, możemy świadomie obrać cel i podjąć twarde postanowienie jego osiągnięcia. Nawet jeśli celem jest brak celu, nawet jeśli chodzi nam tylko o to, by po prostu być, to dopóki żyjemy w świecie, będziemy musieli działać, a więc nasze postępowanie powinno być wzbogacone o mądrość, skoro chcemy uniknąć doświadczenia cierpienia i zadawania go innym.

Copyright Marshall Govindan © 2014

Zainteresowanych odsyłamy do niżej wymienionych pozycji wydanych przez Babaji's Kriya Yoga and Publications, dostępnych online:

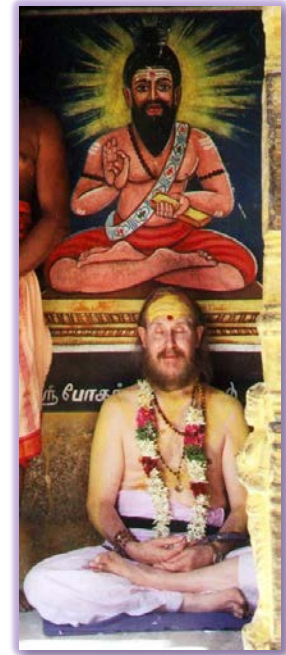
<http://www.babajiskriyayoga.net/English/bookstore.htm>

1. *Tirumandiram*, by Tirumular, 2013, 5 tomów.
2. *Babaji and the 18 Siddha Kriya Yoga Tradition*, wydanie ósme.
3. *Kriya Yoga Sutras of Patanjali and the Siddhas*, wydanie trzecie.
4. *The Yoga of Boganathar*, t. 1 i 2.
5. *The Yoga of Tirumular: Essays on the „Tirumandiram”*, wydanie drugie.
6. *The Wisdom of Jesus and the Yoga Siddhas*.
7. *The Yoga of the 18 Siddhas: An Anthology*.
8. *The Poets of the Powers*, Kamil Zvebil.

Oraz:

The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India, David Gordon White, the University of Chicago Press, 1996.

The Practice of the Integral Yoga, J.K. Mukherjee, Sri Aurobindo Ashram Publications Department, Pondicherry, India 2003.



Letters on Yoga, t. 1, 2 i 3, Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Ashram Publications Department, Pondicherry, India.

The Integral Yoga, Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Ashram Publications Department, Pondicherry, India.

The Divine Life, Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Ashram Publications Department, Pondicherry, India.

Not So Fast, Awakened Ones: Neo-Advaitin Gurus and their Detractors, w: „The Mountain Path, the Journal of the Ramana Maharshi Ashram”, t. 49, nr 1 (styczeń-marzec 2012).

Przedruk w obszerniejszej wersji:

„Nova Religio, The Journal of Alternative and Emergent Religions”, t. 17, nr 3, styczeń 2014, s. 6-37, the University of California Press.

<http://www.jstor.org/stable/10.1525/nr.2014.17.3.6> .