

**Ks. Przemysław Tomasz Filipkiewicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4946-2698>

E-mail: palamas1@wp.pl

## JOGA DLA CHRZEŚCIJANINA...? – PRÓBA RECEPCJI NA PODSTAWIE DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO W *JOGASUTRACH* PATAŃDŻALEGO

Yoga for a Christian...? – an attempt to reception, based on the mystical experience  
in *Yoga Sutras* of Patanjali

### **Streszczenie:**

Autor artykułu, analizując doświadczenie mistyczne opisane w *Jogasutrach* Patańdżalego, stara się odpowiedzieć na pytanie, czy joga dla chrześcijanina stanowi zagrożenie. Pod tym kątem dokonuje analizy tekstów źródłowych właściwych dla jogicznej praktyki, jej współczesnych konotacji, nauczania Magisterium Kościoła itp.

**Słowa kluczowe:** joga, hinduizm, Indie, *Jogasutry*, Patańdżali, praktyka jogiczna, doświadczenie mistyczne, chrześcijaństwo

### **Abstract:**

The author of the article, analyzing the mystical experience described in *Yoga Sutras* of Patanjali, tries to answer the question: Is yoga a threat for a Christian? In respect of this, he analyzes relevant source texts for yoga practice, its connotations and the teachings of the Church's magisterium.

**Keywords:** yoga, Hinduism, India, *Yoga Sutras*, Patanjali, yogi practice, mystical experience, Christianity

## Wstęp

W drugiej połowie ubiegłego wieku joga stała się bardzo popularna niemal na całym świecie<sup>1</sup>. Od tego momentu joga na stałe wpisała się w pejzaż kultury zachodniej<sup>2</sup>. Świadczy o tym nie tylko rosnąca z roku na rok liczba praktykujących<sup>3</sup>, ale także pojawienie się „lokalnych” odmian i interpretacji jogi w zależności od osoby prowadzącego nauczyciela (guru), wejścia jogi do instytucji społeczno-kulturalnych<sup>4</sup> oraz swoistej „specjalizacji” jogi dla sprofilowanych grup jej odbiorców, np. grup zawodowych, religijnych<sup>5</sup> itp.

<sup>1</sup> Wzrost popularności jogi – jak zauważa A. Stasińska – nastąpił szczególnie w XX w. „[...] pod wpływem uczniów Tirumali Krishnamacharyi – hinduskiego nauczyciela hatha jogi, nazywanego ojcem współczesnej jogi. To właśnie jego uczniowie, tacy jak Pathabi Jois i B.K.S. Iyengar, a także jedna z pierwszych znanych nauczycielek jogi Indra Devi odwiedzali [...] Europę Zachodnią i stali się największymi popularyzatorami współczesnej jogi posturalnej, ich nauki dały początek bogactwu współczesnych podejść do jogi o bardziej synkretycznym charakterze. O ile w świecie zachodnim wciąż z trudem przychodzi uznanie, że hatha joga nie jest tylko narzędziem dbania o zdrowie fizyczne, ale również przyczynia się do dobrostanu psychicznego i rozwoju duchowego jednostki, to zarówno starożytne teksty na jej temat, jak i nauki współczesnych nauczycieli takich jak Jois i Iyengar zawsze odnosiły się do duchowej siły praktyki *asan*” (A. Stasińska, *Czy joga może być „sztuką życia”?* *Przegląd badań na temat jogi jako zjawiska społecznego*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 4(2020), s. 172).

<sup>2</sup> Aby zrozumieć, w jaki sposób ów ogólnoswiatowy fenomen fascynacji jogą opanował serca i umysły mieszkańców Zachodu, warto zapoznać się z dwoma tekstami: M. Jakubczak, *Joga dla Polki i Polaka. Rzut oka na recepcję duchowości indyjskiej w Polsce*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 1(2019), s. 127–130 oraz z nieopublikowaną pracą doktorską Natalii Stali, *Joga w zachodnim ezoteryzmie. Droga do syntezy*, Lublin: Wydział Filozofii i Socjologii UMCS 2019.

<sup>3</sup> Według badań społeczność praktykujących jogę na całym świecie obejmowała ponad 300 mln ludzi, z czego w Polsce ok. 300 tys. osób.

<sup>4</sup> Jak słusznie zauważa A. Świerzowska: „[...] joga «wyszła» z centrów, szkół, ośrodków joginicznych czy fitness klubów i «weszła» do różnych jednostek użyteczności publicznej, np. ośrodków opieki zdrowotnej i odnowy biologicznej (szpitali, sanatoriów, spa), ośrodków edukacyjnych i opiekuńczo wychowawczych (przedszkoli, szkół, uczelni wyższych, zakładów poprawczych, domów dla osób starszych), a także więzień, instytucji wojskowych czy policyjnych, biur, centrów biznesowych itd.” (A. Świerzowska, *Ciało w jodze. Tradycja i współczesność*, „Rozprawy naukowe. AWF we Wrocławiu” 48(2015), s. 64).

<sup>5</sup> W tym miejscu warto wspomnieć o zjawisku tzw. „jogi chrześcijańskiej”. Ogólnie rzecz ujmując, „joga chrześcijańska” jest zlaicyzowaną wersją hatha jogi. Za jej ojca uważa się francuskiego benedyktyna o. J. M. Déchaneta. Więcej na temat „chrześcijańskiej jogi” w ujęciu o. Déchaneta zob. J. M. Déchanet, *Christian Yoga*, Paris: Desclée de Brouwer 1956 oraz *Yoga and God: An invitation to Christian Yoga*, London: Search Press 1974. W Polsce jednym z głównych propagatorów „jogi chrześcijańskiej”

Z tej racji możemy zetknąć się z jogą skierowaną na praktyki głęboko duchowe i medytacyjne, sięgające do jej starożytnych praktyk, jak również zlaicyzowaną formą tzw. jogi posturalnej, skoncentrowanej przede wszystkim na praktyce *asan* (hatha joga)<sup>6</sup>.

Wraz rozprzestrzenianiem się jogi w nowoczesnych społeczeństwach Zachodu nastąpiła fala fascynacji duchowością azjatycką – bardzo często zetknięcie się z jogą posturalną staje się punktem wyjścia do dalszych poszukiwań o charakterze duchowym. Stąd nie bez powodu – jak zauważa Chantal Delsol – społeczeństwa niegdyś schryścianizowane zdają się być coraz bardziej „azjatyckie”<sup>7</sup>. Podobną diagnozę postawił przed laty Joseph Ratzinger: „[...] droga religii azjatyckich jawi się jako ocalająca odpowiedź wszędzie tam, gdzie treść wiary postrzegana jest jako niemożliwa do utrzymania zachodnia metafizyka lub jako część mitu, a jednocześnie człowiek trzyma się głębokiego,

---

był jezuita o. J. Bolewski, który hatha jogę traktował na równi z jogą posturalną. Jak twierdził: „[...] w obu przypadkach nie chodziło o praktyki religijne w duchu hinduizmu, lecz o ćwiczenia, które miały pomóc w koncentracji, a głębiej – w integracji duchowo cielesnej” (J. Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006, s. 24–25). Ponadto o. Bolewski był przekonany, że zgodnie z chrześcijańską antropologią pełnia człowieka oraz życia wiecznego możliwa jest tylko w jedności obu wymiarów: „Jedność – dana i zadana – oznacza, że istotna jest integracja, w której ciało stanowi nie tylko przeszkodę, ale także istotną pomoc. Ćwiczenia hatha jogi są w tej perspektywie darem, jaki trudno znaleźć w całej dotychczasowej duchowości chrześcijaństwa! [...] Swoista potrzeba hatha jogi może płynąć stąd, że w chrześcijańskiej tradycji brakuje tego rodzaju ćwiczeń” (tamże, s. 25).

<sup>6</sup> Termin „joga posturalna” ang. *modern postural yoga* – po raz pierwszy posłużyła się nim E. De Michaelis – odnosi się zasadniczo do postrzegania tej praktyki głównie przez pryzmat pozycji ciała zwanych *asanami*, mimo iż w średniowiecznych systemach hatha jogi – uważanych za podstawę współczesnych form jogi – pozycje ciała były uważane za drugorzędne względem pozostałych praktyk, takich jak: oddech, koncentracja, mantra itp. Ów posturalny sposób postrzegania asany doprowadził do połączenia się jej m.in. z zachodnimi tradycjami gimnastyki terapeutycznej, tańcem oraz wszelkiej maści ruchami „duchowymi”, przez co funkcja i status asany zmieniły się w stosunku do jej indyjskiego pierwowzoru. Nie myli się więc A. Świerzowska, stwierdzając, że: „[...] słowo *joga* stało się dziś właściwie synonimem praktyki *asan* (rozumianych potocznie jako ćwiczenia fizyczne), owej jogi posturalnej, a sformułowania: *Praktykuję jogę* czy *Chodzę na jogę* oznaczają mniej lub bardziej regularne wykonywanie *asan* (niekiedy także *pranajam*)” (A. Świerzowska, *Ciało w jodze. Tradycja i współczesność*, „Rozprawy naukowe. AWF we Wrocławiu” 48(2015), s. 64). Z tego właśnie powodu współczesna joga postrzegana jest przede wszystkim jako swoista *technique of body maintenance*, a właściwie techniki, które skupiają się na dbaniu o ciało, utrzymywaniu go w nienagannej kondycji czy kształtowaniu go zgodnie z określonym zamysłem.

<sup>7</sup> Por. Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków: Wydawnictwo WAM 2023, s. 166.

duchowego i religijnego pragnienia”<sup>8</sup>. W nieco bardziej ostrym tonie zjawisko to opisał wybitny znawca Ratzingerowskiej teologii ks. Jerzy Szymik:

[...] neopogański powrót bogów, okultyzm, ezoteryka, magia [zauroczenie duchowością Indii i Dalekiego Wschodu – P.F.]. Te nie wymagają męczącego zawieszenia wiary i jej trudnego do zniesienia ubóstwa. Wystarczy synkretyzm udający erudycję, ryt i „technika”. Ale szczególnym znakiem firmowym [tego zjawiska – P.F.] jest arogancki, antykościelny indywidualizm, tłumaczony uwarunkowaniami epoki, błędami Kościoła, poszukiwaniem oryginalnej duchowości etc., przekonanie o elitarności oświeconych, o ich wyższości intelektualnej, o wąskiej ścieżce dostępnej jedynie dla wybranych [...]<sup>9</sup>.

W tym czasie katolicka odpowiedź na fenomen jogi była, mówiąc ostrożnie, „ambiwalentna”, tzn. od entuzjastycznych aż po wrogie<sup>10</sup>. Z jednej bowiem strony praktyki jogiczne budzą lęk oraz bardzo często wyolbrzymioną, demoniczną wprost obawę przed ich zgubnym wpływem<sup>11</sup> – jest to postawa

---

<sup>8</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Mecerki, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2006, s. 23.

<sup>9</sup> J. Szymik, *Choroby euroatlantyckiej kultury/cywilizacji. Diagnoza J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Paradyskie” 27(2019), s. 143. Por. również A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie domysli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2006, s. 416–419.

<sup>10</sup> Warto nadmienić, iż do tej pory joga nie doczekała się oceny ze strony Magisterium Kościoła. Przykładowo D. Burnett wyróżnił aż pięć odmiennych opinii, dotyczących oceny jogi: pierwsza – związana jest z poglądem, według którego joga występuje nie tylko w hinduizmie, ale również w innych systemach religijnych, w tym w chrześcijaństwie; druga – uważa jogę za zaginioną tajemnicę chrześcijaństwa; trzecia – traktuje jogę jako pewnego rodzaju uniwersalną filozofię, tzn. joga i chrześcijaństwo to dwa odmienne byty, które wzajemnie się uzupełniają; czwarta – uważa jogę za demoniczną, ponieważ pewne jej odmiany odwołują się do zjawisk paranormalnych i okultystycznych; piąta – uznaje jogę za dyscyplinę duchową, która może być wykorzystywana przez chrześcijan jako droga przygotowująca do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, por. D. G. Burnett, *Spirit of Hinduism: a Christian perspective on Hindu thought*, Royal Tunbridge Wells: Monarch Books 1992, s. 10.

<sup>11</sup> Do takiego sposobu postrzegania jogi w naszym kraju przyczyniły się liczne „świadczenia” osób, które po początkowej fascynacji jogą stały się jej zagorzałymi przeciwnikami. Wiele z tych osób sądzi, iż jogiczna praktyka prowadzi wprost lub pośrednio do duchowych zniewoleń, a nawet opętania. Ów uproszczony opis negatywnych „doświadczeń” z jogą szybko został kolportowany m.in. przez wielu egzorcystów. Nie twierdzę, że część z tych doświadczeń jest fałszywa. Co więcej, osobiście pozytywnie przychyliam się do świadectwa, jakie przed laty złożył m.in. o. J. M. Verlinde, który przez kilka lat przebywał w hinduskim aśramie w Himalajach, osiągając najwyższy stopień jogicznego wtajemniczenia. Nie zmienia to jednak faktu, iż tego rodzaju krytyka poparta osobistym doświadczeniem lub naoczną obserwacją

najczęściej reprezentowana w Kościele nad Wisłą. Z drugiej strony bezkrytyczny synkretyzm religijny – spotykany wśród samych chrześcijan – idzie często w parze ze słabą jakością orientacją co do pierwotnego przeznaczenia i funkcji owych praktyk. Wszystko to prowokuje szereg pytań natury teologicznej, pastoralnej, duchowej itp. Jednym z takich pytań jest to, które stawiam w tytule niniejszego artykułu: „Joga dla chrześcijanina...?”. To z pozoru błahe pytanie wciąż prowokuje szereg potencjalnych odpowiedzi, z których wiele nadal nie doczekało się omówienia na gruncie polskiej teologii i duchowości.

Odpowiedzi na pytanie, które stawiam w tytule niniejszego artykułu, można udzielić dwojako: albo odnosząc się do faktycznych sposobów rozpowszechniania i rozumienia jogi na globalnej Północy, albo skupiając się na źródłowym, tj. indyjskim, pojmowaniu jej natury. Pierwsza perspektywa wskazuje jednoznacznie na laicki, rekreacyjny wymiar praktykowania jogi, stosowanej wyłącznie jako technika relaksacyjna. Druga perspektywa odsyła nas do historycznych źródeł jogi, przez co pozwala nam dokonać rzetelnej oceny tej praktyki na podstawie wypracowanych na przestrzeni wieków technik pozwalających osiągnąć mistyczne doświadczenie. Tą właśnie drogą pragnę pójść w niniejszym artykule.

## 1. Początki jogi klasycznej

Jak zauważa we wstępie do swej książki: *Sankhja i joga. Podstawy filozofii Patańdżalego* Marzenna Jakubczak: „Joga wraz z doktryną reinkarnacji – *sansara*, prawem *karmana* oraz ideałem *mokszy*, czyli ostatecznego wyzwolenia z kręgu wcieleń – należy do podstawowych pojęć kultury Indii. Bez wątpienia [...] można ją uznać za jedną z fundamentalnych idei-sił nadających niepowtarzalny charakter duchowości indyjskiej”<sup>12</sup>. Sam termin *yoga* korzeniami sięga sanskryckiego rdzenia *judź*, tj. „związać”, „połączyć”, „ujarzyć”, „nakładać jarzmo”, i w szerszym znaczeniu oznacza każdą praktykę zmierzającą ku duchowemu samodoskonaleniu. Natomiast w ujęciu węższym, tj. na gruncie indyjskim, joga – pomimo jej różnych form – oznaczać będzie przekonanie o istnieniu transcendentnego celu oraz możliwości (powinności) jego osiągnięcia, poprzez ściśle kontrolowany proces głębokiego skupienia świadomości pod okiem doświadczonego nauczyciela, tzw. *guru*, który z powodzeniem wypróbował na sobie zalecane metody. Tak rozumiana joga w odróżnieniu

---

nie może być jedyną odpowiedzią na szereg pytań, jakie joga budzi w chrześcijańskim środowisku. Dlatego konieczne jest sięgnięcie do oryginalnych źródeł obu tradycji, aby móc bez skrajnych uprzedzeń dokonać rzetelnej oceny, na ile lub czy jogiczna praktyka stanowi zagrożenie dla katolickiej wiary.

<sup>12</sup> M. Jakubczak, *Sankhja i joga. Podstawy filozofii Patańdżalego*, Kraków: Wydawnictwo Oddziału Polskiej Akademii Nauk 1999, s. 3.

od zwartych systemów religijnych przywiązywać będzie większą uwagę do doświadczenia świętości na drodze osobistego wysiłku medytacyjnego niż poprzez rozbudowane rytuały czy scholastyczne spekulacje, które są typowe m.in. dla chrześcijaństwa. W jeszcze węższym znaczeniu pod pojęciem jogi możemy rozumieć jeden z sześciu istniejących obok siebie klasycznych systemów filozofii bramińskiej tzw. *darśany*, które łączy się w pary wzajemnie na siebie oddziaływujące, tj.: *njaja* (szkoła logiki i epistemologii) – *waiśeszika* (atomistyczna filozofia przyrody); *mimansa* (systematyczna interpretacja tekstów wedyjskich) – *wedanta* (osiąganie i weryfikacja poznania natury rzeczywistości); *sankhja* (koncepte kosmicznej ewolucji) – *joga* (praktyka medytacyjna prowadząca do przemiany świadomości)<sup>13</sup>.

Swą wyjątkową wartość joga zawdzięcza tradycji sięgającej czasów starożytnych. Z tego powodu kwestia genezy tej praktyki jest trudna, jeśli nie niemożliwa do zrekonstruowania. Pewna część badaczy tego zjawiska, m.in. Herman Oldenberg, Jakob W. Hauer, Jan Gonda czy Mircea Eliade, stoją na stanowisku, że joga rozwinęła się w następstwie odprawiania rytuałów religijnych w okresie wedyjskim i powedyjskim oraz szamańskich i ekstatycznych tradycji istniejących równoległe z oficjalną religią, jaką w ówczesnej epoce był braminizm. Badacze ci przekonani są, iż wszelkie zjawiska, które później znane są pod wspólną nazwą jogi, mając swoje korzenie w starożytnej wierze wedyjskiej oraz nieortodoksyjnych praktykach tzw. *wratjów*<sup>14</sup>, stanowią jedynie wstępne stadium kształtowania się jej specyficznych form<sup>15</sup>, łącząc z czasem surowy

<sup>13</sup> Proces kształtowania się filozofii sankhji-jogi dzieli się na cztery okresy: 1. najstarszy datowany na ok. VIII–IV w. p.n.e.; 2. okres protosankhji trwający od IV w. p.n.e. do II n.e.; 3. okres sankhji oraz jogi klasycznej przypadający na II–XI w.; 4. faza późnego renesansu myśli sankhicznej trwająca od XV do XVII w.

<sup>14</sup> Społeczność *wratjów* zajmowała w II i początkach I stulecia p.n.e. tereny skupione wokół tzw. wielkiego państwa Magadhy, położonego na wschód od głównych ośrodków kształtowania się kultury wedyjskiej. Tym, co różniło *wratjów* od ówczesnych Indii północno-zachodnich, był brak kasty kapłańskiej. W ich miejsce *wratjowie* rozwinęli małe religijne wspólnoty odprawiające praktyki magiczne, wśród których możemy dopatrywać się wielu wspólnych elementów z systemem jogicznym, m.in.: dyscypliny oddechów, homologizacji własnego ciała z makrokosmosem, ascezy itp.

<sup>15</sup> W celu rozwinięcia tego wątku przytoczmy dłuższy passus M. Jakubczak, która pisze: „Historyczne ślady istnienia praktyk jogicznych pochodzą z czasów przedwedyjskich, z okresu miejskiej kultury Harappy, zwanej również cywilizacją Indusu, czyli z około 2700 r. p.n.e. Wykopiska prowadzone w Harappie oraz Mohendźo Daro [...] dostarczają wielu świadectw przemawiających za istnieniem zaawansowanych technik medytacyjnych już w tych odległych czasach. Do najczęściej przywoływanych przykładów należy m.in. pieczęć przedstawiająca bóstwo o trzech twarzach siedzące w pozycji jogicznej w otoczeniu czterech dzikich zwierząt, które przez badaczy zostało nazwane Proto-Siwą (tj. Panem dzikich zwierząt i joginów), a także dwie inne pieczęcie ukazujące przypuszczalnie to samo bóstwo, ponadto pieczęć z postacią ze skrzyżowanymi nogami w towarzystwie unoszących swe kaptury kobr,

rodzimy ascetyzm oraz wybujały wedyjski rytualizm. Na tym gruncie wyrosły pewne praktyki ascetyczne – określane mianem jogi – łączące intensywną praktykę medytacyjną połączoną z dojrzałą filozoficzną podbudową, którą charakteryzują: „[...] zarówno prądy duchowe wyraźnie podkreślające swą odrębność i heterodoksyjność, takie jak buddyzm (ok. VI w. p.n.e.), nawołujący do umiarkowanej ascezy i znacznie surowszy dżinizm [...], jak również prądy ascetyczne wpisujące się w szeroko pojętą tradycję hinduistyczną takie jak joga Patańdżalego (ok. III w.) [...]”<sup>16</sup>. Tak czy inaczej na podstawie zachowanych świadectw archeologicznych z całą pewnością możemy przypuszczać, iż w okresie przedaryjskim istniały trzy najważniejsze typy jogi, które rozwinęły się w późniejszych czasach, osiągając pełnię swego wyrazu i formy w *Jogasutrach* Patańdżalego<sup>17</sup>. Późniejszy okres, tj. od 500 r. n.e. aż do XIX w., nazywa się okresem poklasycznym. W tym czasie rozwinęło się wiele różnorodnych tradycji jogicznych, takich jak buddyzm tantryczny, siwaizm oraz wiele ruchów dewocyjnych związanych z bhakti jogą. Natomiast ok. 1000 r. n.e. można mówić o wyłonieniu się hatha jogi, w której praktykuje się dziesiątki, a nawet setki asan (pozycji jogicznych), chociaż w samych *Jogasutrach* Patańdżali pisał jedynie o kilkunastu pozycjach, w których jogin powinien odczuwać wygodę i stabilność, by móc rozpocząć dalsze praktyki oddechowe i medytacyjne. Najnowszy okres rozwoju jogi zaczyna się od początku XVII w. i kolonizacji Indii przez Wielką Brytanię. W XIX w. w od-

oraz liczne pieczęcie i figurki z terakoty uwieczniające bezimienne dziś bóstwa, jak i postaci nie noszące znamion boskości w pozycjach medytacyjnych, stosowanych w późniejszych czasach przez joginów. Do charakterystycznych cech zaliczyć można m.in. skrzyżowane i podwinięte pod ciało nogi, sztywną postawę i wyprostowane plecy, półprzymknięte powieki oraz wzrok spuszczonego ku czubkowi nosa itp.” (M. Jakubczak, *Sankhja i joga...*, s. 10).

<sup>16</sup> M. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w jodze klasycznej*, w: *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. nauk. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków: Wydawnictwo Universitas 2003, s. 36.

<sup>17</sup> W tradycji indyjskiej pojawia się aż trzech Patańdżalich: lekarz, gramatyk oraz autor podręcznika jogi. W związku z tym wśród znawców tematu nie ma jednomyślności, czy autor *Jogasutr* był jedną osobą, czy może trzema różnymi osobami. Najczęściej przyjmuje się, że to Maharishi Patańdżali „gramatyk” był kompilatorem tego dzieła, którego wysiłek zmierzał w dwóch zasadniczych kierunkach: po pierwsze – chodziło o ujednoczenie podstawowych praktyk ascetycznych, których początki sięgają czasów przedaryjskich; po drugie – przystosowaniu wypracowanego w upanisadach języka *sankhji*. Obok *Jogasutr* Patańdżalego inne teksty jogi klasycznej obejmują następujące dzieła: *Yogabhāṣya* – komentarz przypisywany Wjasie oraz komentarze wtórne tj.: *Tattvavaiśarādī* Waczaspatiego oraz *Pātañjalayoga sūtrābhaṣyavivarana* przypisywana Siankarze. Późniejsze komentarze i opracowania sanskryckie, np. *Rājamārtānda* króla Bhoḍży i *Yogavārttika* zebraka Widźniana, zaliczyć należy już do jogi poklasycznej. W celu szerszego zapoznania się z tym zagadnieniem zob. L. Cyboran, *Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji*, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1973.

powiedzi na zachodnie zainteresowanie hinduską duchowością Europę zaczęli odwiedzać nauczyciele z Indii. Na bazie tego spotkania szczególnie w dwóch ostatnich wiekach zaczęły się rozwijać różne szkoły jogi o bardzo zróżnicowanym charakterze: od głęboko duchowych i medytacyjnych, sięgających do starożytnych praktyk, po zlaicyzowane formy jogi posturalnej, opierających się zasadniczo na praktyce asan – tzw. hatha joga.

## 2. *Jogasutry* Patańdzalego

Traktat ów – którego kompozycja przebiegała w różnych etapach i tworzona była przez więcej niż jednego autora – uzyskał swoją ostateczną formę ok. V w. n.e. Składa się z 195 aforyzmów zwanych *sūtram*<sup>18</sup>, rozmieszczonych w czterech księgach, których styl zapisany w postaci prozy dokładnie wyjaśnia praktykę i filozoficzne podstawy jogi, przy czym sam wykład filozoficzny ogranicza się do minimum. Stąd, jak zauważa Gabriel Martino: „[...] pomijając kwestię pochodzenia, z całą pewnością można stwierdzić, że *Jogasutry* Patańdzalego, to tekst o pierwszorzędym znaczeniu dla systematyzacji i spójnej koncepcji

---

<sup>18</sup> Tzw. styl sutryczny – na co zwraca uwagę G. Martino – jako: „[...] sposób filozoficznego wyrażania się w prozie powstał pod koniec okresu wedyjskiego. Proza *sūtry* posiada specyficzne i charakterystyczne cechy, odróżniające ją od prozy narracyjnej. Słowo to wywodzi się od rdzenia słownego *sū* tj. *zszywać*, natomiast termin *sūtra* dosłownie oznacza *nić*. W ten sposób termin ów z jednej strony odnosi się do ściśle utkanej tkaniny prozy sutrycznej, a z drugiej strony stanowi pewne kontinuum rozwijające się stopniowo. [...] A więc styl sutryczny ma za zadanie przedstawić sedno jakiejś doktryny w metodycznej i zwartej formie, która jednocześnie wykazuje precyzję i zwięzłość. Styl ten jest charakterystyczny dla tradycji bramińskiej i nie powinien być mylony z *sūtram*, które znajdują się w kanonicznej literaturze buddyjskiej oraz dżinijskiej, wyróżniającej się innymi cechami kompozycyjnymi” (G. Martino, *Aspectos lingüísticos, estilísticos y teóricos del Yogasūtra. Análisis de la a apropiación y resignificación patañjállica del género sūtrico y del darśana del Yoga*, „Revista Exlibris” 4(2015), s. 430). Styl sutryczny odpowiada przede wszystkim potrzebom nauczania ustnego, w którym każdy krok w ekspozycji tematu musiał być przyswajany stopniowo, tak aby całość pracy mogła być ostatecznie zawarta w pamięci. Dlatego zwięzły i skrótowy charakter prozy sutrycznej zakłada trzy zasadnicze elementy: pierwszy – uczeń powinien posiadać ogólną znajomość prezentowanego tematu oraz jego ram teoretycznych, w które wpisuje się temat pracy; drugi – obecność nauczyciela, który może uczynić tekst zrozumiałym poprzez interpretację i odpowiedni komentarz; trzeci – ekspozycja pojęć ma charakter systematyczny, tak, że to, co zostało powiedziane w jednym aforyzmie, jest zakładane w następnych. *Jogasutry* Patańdzalego posiadają wszystkie wyżej wymienione cechy. W ten sposób zapisują podstawy zasadniczo doświadczalnej dyscypliny, której przekazywanie i nauczanie może zaistnieć w ramach relacji mistrz–uczeń, w której neofita może być prowadzony przez doświadczoną osobę w jej praktyce.



Jogi, która zdołała połączyć różnorodne pojęcia i praktyki w zorganizowaną i uporządkowaną całość<sup>19</sup>. W ten sposób powstało dzieło łączące charakterystyczne dla pierwszego i drugiego nurtu indyjskiego ascetyzmu praktyki zmierzające do osiągnięcia całkowitego bezruchu ciała i umysłu z praktykami prowadzącymi do głębokiego wglądu poznawczego w naturę Jaźni. Innymi słowy, *Jogasutry* opisują metodę ćwiczenia umysłu i ciała, której ostatecznym celem jest przygotowanie adepta jogi do takiego doświadczenia rzeczywistości, które skutkuje ostatecznym wglądem w jej prawdziwą naturę (*samyagjñāna*). Dlatego *Jogasutry* Patańdżalego uważane są za podstawowy tekst tzw. jogi klasycznej zwanej również *radża jogą* (*joga królewska*) lub *asthanga jogą*, ponieważ: „[...] opisują teoretyczne, racjonalnie uchwytnie, podsumowanie doświadczeń wielu pokoleń joginów, ale zarazem mogą pełnić rolę praktycznego podręcznika na ścieżce samodoskonalenia”<sup>20</sup>. Stąd kluczem, który pozwala nam właściwie zrozumieć dzieło Patańdżalego, jest zawarta w nim szczegółowa analiza psychologiczna mistycznego doświadczenia, jakie osiąga jogin. Tym samym zasadnicza wymowa nauki, jaką zawierają *Jogasutry*, przywodzi na myśl znane w Indiach powiedzenie: „Poznaj samego siebie” (*Atmanam widdhi*).

### 3. Podstawy jogicznej praktyki

Materią, z którą jogin musi pracować, jak mówi drugi aforyzm – *yogaścittavṛttinirodhah* (*Yogasūtra* 1.2)<sup>21</sup> – jest ostatecznie jego umysł. Należy jednak rozumieć, że nie chodzi tu o proces intelektualny, ale raczej o proces psychologiczny, tzn. że życie psychologiczne jednostki ze wszystkimi jego świadomymi i nieświadomymi przejawami musi zostać stłumione, aby cel jogi mógł zostać osiągnięty. Ten radykalny postulat wynika z przyjęcia przez hinduizm określonej wizji świata, w którym punktem wyjścia dla jogina jest świadomość, iż wszelkie bycie w świecie związane jest z uwikłaniem w cierpienie (*duhkha*)<sup>22</sup>, którego przyczyna związana jest z niewiedzą o prawdziwej

<sup>19</sup> G. Martino, *Aspectos lingüísticos, estilísticos y teóricos del Yogasūtra...*, s. 430.

<sup>20</sup> M. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w jodze klasycznej*, s. 52–53.

<sup>21</sup> Jednocześnie termin *yogaścittavṛttinirodhah* należy uznać za klasyczną definicję jogi. W tym przypadku: „joga (ujarzmienie) jest to powściągnięcie (*nirodha*) zjawisk (*vṛtti*) świadomości (*citta*)” (L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1986, s. 23).

<sup>22</sup> Termin *duhkha* (cierpienie, niewygoda, uciążliwość, smutek) nie jest oryginalnym konceptem szkoły *sankhja jogi*, lecz jest charakterystyczny dla całego hinduizmu, stanowiąc wraz z prawem *karmana*, wędrówką dusz *samsāra* (reinkarnacja) oraz potrzebą wyzwolenia z kręgu cierpienia i nieustającej reinkarnacji *moksha* podstawowy postulat soteriologiczny wszystkich indyjskich systemów mistycznych. Ponadto – jak zauważa Marzanna Jakubczak – „Pojęcie *duhkhy* obejmuje [...] cierpienie w najszerszym znaczeniu, w którym zawiera się doznanie subiektywnie odbierane

naturze rzeczy: „Przez niewygody przemiany, udreki sanskar i z powodu przeciwstawiania się zjawisk gun – wszystko tylko niewygodą dla rozpoznającego” (Yogasūtra II.15). Tak przyjęta perspektywa wyjaśnia, dlaczego dla jogina *samādhi* stanowi najważniejsze uzasadnienie dla praktykowania jogi: „«Wyzwolić się» z cierpienia to cel wszystkich filozoficznych i mistycznych systemów indyjskich”<sup>23</sup>. W podobny sposób wypowiada się piętnastowieczny tekst hatajogiczny *Gheraṇḍa Saṃhitā*: „Nie ma takich łańcuchów jak te w *māyā*, nie ma wyższej mocy niż joga, nie ma większego przyjaciela jak *jñāna*, nie ma gorszego wroga niż *ahamkāra*” (I. 4.).

Źródłem tego cierpienia według autora *Jogasutr* jest konceptualne myślenie, tzw. *vikalpa*, która według joginicznej teorii umysłu jest jednym z pięciu *vrtti*, czyli zjawisk świadomościowych. Przyczyną tych zjawisk są uciążliwości, tj.: *avidyā* (niewiedza), *asmitā* (świadomość „jestem”), *rāga* (łgnięcie), *dvesa* (niechęć) oraz *abhiniveśa* (przywiązanie do życia i lęk przed śmiercią). Spoglądając z tej perspektywy, należy uznać, że nasza tożsamość bazuje na błędzie poznawczym, którego efektem jest utożsamianie zmiennych zjawisk mentalnych z trwałą i niezmienną jaźnią. Innymi słowy: dla *Jogasutr* cały nasz sposób funkcjonowania w świecie jest oparty na epistemologicznej pomyłce – co uzasadnia powszechność cierpienia. Dzieje się tak, ponieważ istota ludzka postrzega świat według kategorii konceptualnych: „ja” (*ahamkāra*), „mnie/moje” (*mamakāra*), będących źródłem udreki i cierpienia. Źródłem tych stanów jest niewiedza, mająca swój początek w dualistycznej wizji świata, w której „ego”, będąc centrum tego świata, powoduje jego indywidualne i osobowe wyodrębnienie. Ten charakterystyczny dla naszego kręgu cywilizacyjnego sposób funkcjonowania w relacji „ja” – świat dla jogina okazuje się niczym więcej jak tylko „ego”, tj. fałszywym centrum świata, zmiennym i pojawiającym się w pewnych okolicznościach, ale niebędącym trwałą, prawdziwą Jaźnią. Oznacza to, że człowiek żyjący w takim stanie umysłu nieustannie konceptualizuje świat. Tymczasem jogiczna praktyka polega na oduczaniu się

---

jako przykre, jak i jako przyjemne, gdyż mianem cierpienia określana jest tu sama skłonność do ulegania pragnieniu lub awersji w stosunku do stanu bądź też środka wywołującego przyjemność oraz przykrość. Stąd też pojęciem antytetycznym w stosunku do *duhkhy* nie jest przyjemność (*sukha*), ale błogość (*ananda*) odnosząca się do sfery transcendentальной względem wszelkiego doświadczenia zmysłowego” (M. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w jodze klasycznej*, s. 53–54). Jednakże – jak zauważa A. W. Watts – pojęcia *duhkha* „[n]ie można [...] zbyt pochopnie [...] zamknąć w prostym uogólnieniu, że «życie to cierpienie». Chodzi raczej o to, że cierpieniem jest życie takie, jakie zazwyczaj przeżywamy, lub – ściślej – że życie zatruwa ciągła udreka, która bierze się z chęci osiągnięcia rzeczy niemożliwych. Być może więc «udreka» jest najlepszym odpowiednikiem słowa *duhkha* [...]” (A. W. Watts, *Droga zen*, tłum. S. Musielak, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS 2022, s. 81–82).

<sup>23</sup> M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, s. 29.

tego rodzaju myślenia po to, aby rozbudzić w sobie świadomość pozbawioną uciążliwych *virtii*, która obejmuje rzeczywistość tak, jak ona się jawi faktycznie, tzn. jako „nieobrobione doświadczenie” rzeczywistości. Tym samym przeciwieństwem konceptualizacji jest przytomność (*ekagrata*), rozumiana jako jednoupunktowienie umysłu (pełna koncentracja). Z tej racji umysł zamiast tworzyć koncepcje, skupia całą swoją uwagę w jednym miejscu, przy czym: „Nie jest to [...] proces spoczynku umysłu, wręcz przeciwnie – proces wyostrojonej aktywności”<sup>24</sup>. Ów proces jest koniecznym warunkiem wejścia w stan medytacyjnej absorpcji, ponieważ tylko w ten sposób umysł może osiągnąć stabilność.

Zatem zasadniczy cel medytacji polega na usuwaniu szkodliwych stanów pod wpływem praktyki i zastępowania ich stanami pożytecznymi. W ten sposób błąd poznawczy (*viparyaya*) jest usuwany przez prawdziwe poznanie (*prāmaṇa*), a konceptualizacja (*vikalpa*) jest wyciszana przez przytomność (*smṛiti*)<sup>25</sup>. Natomiast głęboki sen (*nidrā*) jest stanem, w którym zanika empiryczne „ja”. Przeciwieństwem tego stanu jest świadomość skierowana ku światu pełnemu fenomenów, świadomość konceptualizująca, świadomość w stanie czuwania obdarzona niewiedzą (*vyutthāna*). Według Patańdżalego usunięcie tego stanu prowadzi do prawdziwego poznania natury rzeczywistości (*samyagjñāna*), które można osiągnąć przez praktykę ośmiocłonowej ścieżki jogi<sup>26</sup>. W takim ujęciu błąd poznawczy polega na „nie-ujmowaniu» natury rzeczywistości (*mithyājñāna*). [...] Zjawisko świadomościowe, jakim jest *viparyaya*, to baza innych zjawisk świadomościowych i przyczyna stawania się. Epistemiczne zniekształcenie powoduje, że nie doświadczamy rzeczywistości takiej, jaką ona faktycznie jest”<sup>27</sup>. Przeciwieństwem tak rozumianego błędu poznawcze-

<sup>24</sup> N. Stala, *Wiedza, która transformuje. Teoriopoznawcze zagadnienia jogi klasycznej*, „Analiza i Egzystencja” 28(2014), s. 79.

<sup>25</sup> W sutrze I.6. Patańdżali wymienia pięć tzw. zjawisk świadomościowych: prawdziwe poznanie (*prāmaṇa*), błąd poznawczy (*viparyaya*), konceptualizację (*vikalpa*), głęboki sen (*nidrā*) oraz przytomność (*smṛiti*).

<sup>26</sup> Ośmiostopniowa ścieżka jogi klasycznej Patańdżalego zwana jest również *Asthanga jogą* (w sanskr. *astha* oznacza osiem, natomiast *anga* oznacza część). Owe osiem stopni jogi klasycznej obejmuje kolejno: *jamy* – zasady moralne; *nijamy* – samodyscyplinę; *āsany* – pozycje ciała; *prānāyāna* – kontrolę oddechu; *pratyāhāra* – wycofanie doświadczenia zmysłowego; *dhāraṇā* – jednoupunktowienie umysłu; *dhyāna* – kontemplację; *samādhi* – wyzwolenie. Należy podkreślić, że ośmiostopniowa ścieżka jogi cechuje się dynamiczną strukturą, tzn. człony 1–4 odnoszą się do poziomu społeczno-fizycznego, natomiast człony 5–8 odnoszą się do świadomości empirycznej. W ten sposób przestrzeganie zasad moralnych łączy się z wycofaniem zmysłów z doświadczenia zmysłowego (człony 1–5); oddawanie się samodyscyplinie z jednoupunktowieniem umysłu (człony 2–6); pozycje ciała z kontemplacją (człony 3–7); kontrola oddechu z wyzwoleniem (człony 4–8).

<sup>27</sup> N. Stala, *Wiedza, która transformuje...*, s. 79.

go jest *prāmaṇa*, tj. prawdziwe poznanie, które autor *Jogasutr* dzieli na trzy rodzaje: *pratyakṣa* (poznanie bezpośrednie, naoczność), *anumāna* (poznanie pośrednie, wnioskowanie) oraz *āgama* (przejęcie poznania od innej osoby). Istotą tak rozumianego poznania, do którego zmierza jogiczna praktyka, jest wgląd w istotę natury Jaźni, tzn. intuicyjne i bezpośrednie rozpoznanie, że nie jest się tzw. „ja-empirycznym”, ale puruszą (*puruṣa*), tj. „widzem absolutnym”, czystą od niczego niezależną, niezróżnicowaną, zindywidualizowaną oraz wyzuta z treści przedmiotowej świadomością<sup>28</sup>. A więc Jaźń jest ostateczną rzeczywistością, której nie można przypisać żadnych atrybutów (*nirguṇa*). Jedynym, co możemy o niej powiedzieć, jest to, że istnieje i poznaje. Dlatego *prāmaṇa* nie polega na tym, że jogin wytwarza przedmiot wiedzy, ale zostaje on dla niego odsłonięty. Dzięki temu jogin bezpośrednio oraz intuicyjnie poznaje sposób funkcjonowania rzeczywistości jako takiej. Natomiast pogłębienie tego wglądu wiąże się z tym, że jogin nie lgnie do tej wiedzy oraz nie przywiązuje się do osiągniętych stanów poznawczych (bezpragnieniowość stanowi istotny element jogicznej praktyki). Jednakowoż *pratyakṣa* jest najwyższym stopniem poznania, gdyż wgląd jest pełny i całkowity. Ów wgląd pojawia się podczas zachodzenia w stan *samprajñāta samādhi* (skupienie z uświadomieniem)<sup>29</sup>,

<sup>28</sup> Obok puruszy ontologiczny schemat sankhji jogi wyróżnia tzw. *prakṛti*. O ile puruṣa stanowi rzeczywistość absolutną, poza wszelką zmianą, cierpieniem i śmiercią, bez początku i końca, to prakṛti odpowiada rzeczywistości przedmiotowej, która – pomimo że jest wieczna i niestworzona – podlega w swoim obrębie bezustannym zmianom. To ona stanowi dla istot świadomych przedmiot doświadczeń, ale – co istotne – nie jest doświadczana przez czystą świadomość, jaką jest puruṣa, przy czym – jak zauważa N. Budziszewska: „Rzeczywistość podmiotowa, *puruṣa*, wymyka się doświadczeniu, ponieważ wyzbyta jest jakichkolwiek cech (*nirguṇa*), poprzez które może być uchwycona: kolor, kształt, wielkość, smak, zapach itp. – w ten sposób jest wolna i czysta (*śuddha*) od wszelkiego kontaktu i zmieszania rzeczywistością przedmiotową” (N. Budziszewska, *Mahan Atman, czyli zapomniany poziom wyższej świadomości joginicznej w naukach przedklasycznej sankhji i jogi*, „Przegląd Orientalistyczny” 1–2(2016), s. 58).

<sup>29</sup> W tak rozumianym schemacie joginiczny rozwój polega na powściągnięciu coraz bardziej wysublimowanych dla medytującego podmiotu czynników doświadczenia i obejmuje dwa stopnie. Pierwszy stopień skupienia *samprajñāta samādhi* angażuje: 1. myślenie dyskursywne (*vitarka*), 2. przenikanie (*vicāra*), czyli przypomnienia wcześniejszych percepcji, 3. błogość (*ānanda*), tj. doznanie spokoju będące wynikiem usunięcia uciążliwości wywołanych niewiedzą, 4. świadomość jestem (*asmitā*) – warunek tożsamości podmiotu empirycznego: „Jest to nadświadomy stan umysłu. W tym stanie umysł (*citta*) jest w pełni skupiony na świadomości, objawia prawdziwą istotę świata obiektywnego i subiektywnego. [...] Jest to stan trójjedni, symboliczne połączenie trzech rzek: Gangi, Jamuny i Saraswati (wiedzy, karmy i bhakti)” (R. S. Mishra, *Podstawy jogi królewskiej. Podręcznik teoretyczno-praktyczny*, tłum. M. Uroczyński, Sosnowiec: Wydawnictwo Aft Trickster 1995, s. 114). Drugi stopień polega na przejściu w kierunku subtelnego elementu doświadczenia, tj. skupienia

a w stanie *asamprajñāta samādhi* (skupienie bez uświadomienia) jest pogłębiony. W tym stanie umysł jogina jest zupełnie oczyszczony oraz wolny od jakichkolwiek treści mentalnych, następuje wtedy „całkowite i raz na zawsze zniszczenie dualizmu (w przeciwieństwie do *samprajñāta*, doskonałej wiedzy o dwoistości), to stan *nirwany*, to jeden-bez-wtórnego. Nie ma już oddzielenia od materii, «ja» od «nie-ja», świadomości od nieświadomości”<sup>30</sup>. Po wyjściu z *asamprajñāta samādhi* umysł wprawdzie nadal funkcjonuje, ale już w odmienny sposób, gdyż pozbawiony jest błędu poznawczego. Innymi słowy: kiedy jogin niczego już nie pragnie, wchodzi na najwyższy stopień *samādhi*, tzw. *dharmamegha-samādhi*, zwane niekiedy „spłukiwaczem cech”: „Kiedy skupienie osiąga swój szczyt, w którym ustaje błędzenie i chwiejność umysłu, a Jaźń się urzeczywistnia, taki stan nazywamy *samādhi* tj. [...] pełne przejawienie wiecznej i boskiej intuicji. [...] Wtedy dusza uwalnia się od czasu, śmierci, uwarunkowań i zmian, osiągając życie wieczne, nieskończenie bogate, wolne i doskonałe”<sup>31</sup>. Jest to – jak pisze Ian Whicher: „[...] powrót do prapodstawy, do źródła, gdy już nie ma w umyśle żadnych splamień, żadnej niewiedzy”<sup>32</sup>, przy czym:

[...] nie jest to stan transu, gdyż umysł jogina zachowuje pełną kontrolę nad samym sobą. [...] *samādhi* jest stanem wyostrzonej uwagi, pełnej świadomości i zakotwiczenia w teraźniejszości, w tym stanie jogina ogarnia spokój i błogość, toteż nie jest to zaburzenie psychiczne, któremu najczęściej towarzyszy dezorientacja, lęk, napięcie i osłabienie<sup>33</sup>.

Tym samym *samādhi* przekracza następstwo czasowe, przez co jogin ma poczucie silnego zakorzenienia w teraźniejszości, tzn. nie kieruje już swego umysłu ku przyszłości lub przeszłości, ale jest w pełni obecny tu i teraz, to tzw. „takość”<sup>34</sup>.

---

bez uświadomienia (*asamprajñāta samādhi*). Przedstawiony powyżej schemat tzw. medytacji z powściągnięciem (*nirodha*) możemy uznać jako ogólny opis techniki jogi, jaką prezentują *Jogasutry* Patańdżalego – stąd jego linearno-progresywny charakter.

<sup>30</sup> Tamże, s. 119.

<sup>31</sup> Tamże, s. 114.

<sup>32</sup> I. Whicher, *Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of The Mind*, „Journal of Indian Philosophy” 25(1997), s. 35.

<sup>33</sup> N. Stala, *Wiedza, która transformuje...*, s. 82, 83.

<sup>34</sup> Jak pisze A. W. Watts: „Świat «takości» jest pusty, ponieważ wypłtuje umysł z myśli, przerywając jazgot definicji w pół słowa i nie pozostawiając już niczego do powiedzenia. [...] Cud ten można opisać jedynie jako szczególne odczucie wolności działania, które rodzi się wtedy, gdy nie postrzegamy już świata jako stojącej nam na drodze przeszkody” (A. W. Watts, *Droga zen*, s. 194, 195).

## 4. Skutki mistycznego doświadczenia

*Samādhi* nie jest prostym, jednorazowym mistycznym doświadczeniem, lecz jest skutkiem kolejno następujących po sobie coraz subtelniejszych stanów mentalnych, jakie osiąga jogin. Nie zmienia to faktu, iż podstawowym następstwem *samādhi* jest swoiste „unio mistica”, tj. stopienie w jedną całość trzech aspektów aktu poznawczego: poznającego, poznawanego oraz poznawania. Tym samym dla filozofii joginicznej *samādhi* jest prawdziwym doświadczeniem mistycznym, w którym rzeczywistość jest doświadczana bezpośrednio, tj. bez podziału na „przedmiot” i „podmiot”. W ten sposób tworzą one jedność w wielości: „Jestem brahmanem i niczym innym, bez wątpienia jestem brahmanem, nie połączonym z żadnym smutkiem. Jestem w kształcie [wiecznego] bytu świadomości *ness* szczęścia, posiadający [lub z] istotą wyzwoloną/wolną [od *samsāra prakṛti*]” (*Gheraṇḍa Saṃhitā* VII. 4.). Należy jednak zauważyć, że owo mistyczne stopienie dotyczy jedynie podmiotu empirycznego (*citta*), który – jako przejaw *prakṛti* – może ulec uprzedmiotowieniu, nie zaś podmiotu absolutnego, jakim jest *puruṣa*, który aktywnie w żaden sposób nie uczestniczy w mistycznej ekstazie. Wskazuje to na paradoksalny charakter wglądu mistycznego, „[...] ponieważ pozwala *puruṣy* opanować siebie samego, ugruntować się w swojej naturze (*svarūpa*) i sobą się stać. Stąd zmiana tożsamości podmiotowej gruntownie modyfikuje nie tylko poznawczą i egzystencjalną, ale też ontyczną sytuację człowieka”<sup>35</sup>. Zdobyta w ten sposób mistyczna gnoza definitywnie uwalnia jogina od metafizycznej niewiedzy, będącej źródłem cierpienia i uwikłania się w cykl reinkarnacji, dzięki czemu jogin może cieszyć się stanem błogości (*ānanda*), którego jednak nie należy rozumieć jako zwykłego poczucia szczęścia. Jest to raczej opis stanu, którego doświadcza ten, kto pomyślenie zakończył proces poznania, przy czym ów stan nie jest celem samym w sobie. Ponieważ jedynym i ostatecznym celem jogi jest usunięcie udreki związanej z cierpieniem oraz przyczyn wszelkiej niewygody: „Ani rozkosz miłości na ziemi, ani wielkie szczęście na niebie nie jest warte nawet szesnastej części szczęścia, które daje zniweczenie pragnień”<sup>36</sup>. Dlatego joginiczna metoda wyzwolenia od cierpienia i osiągnięcia „szczęścia” ma charakter zdecydowanie negatywny, ponieważ służy przede wszystkim niwelacji źródeł cierpienia, nie zaś potęgowaniu pozytywnych doznań czy przyjemności. Wynika to z faktu, iż koncepcja wyzwolenia, tak jak ją rozumie joga, pozostaje w ścisłym związku ze specyficzną dla tej filozofii definicją natury ludzkiej. W tym ujęciu poczucie szczęścia wynikające z życia doczesnego (*sukha*) – tak jak je rozumiemy w świecie zachodnim – w Indiach uważane jest za ulotne,

<sup>35</sup> M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, s. 109–110.

<sup>36</sup> Wjasa, *Yogabhāṣya* (II, 42). Więcej na temat szczegółowego opisu doświadczenia mistycznego w jodze zob. M. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w jodze klasycznej*, s. 95–101.

chwilowe i złudne, ponieważ jakościowo ustępuje błogości, która towarzyszy mistycznemu wglądowi. Z tego powodu – jak zauważa Marzanna Jakubczak – „[...] w ortodoksyjnej tradycji hinduistycznej [...] od najdawniejszych czasów uznawano nadrzędność soteriologii względem wszelkiego eudajmonizmu”<sup>37</sup>.

## 5. Ocena z perspektywy katolickiej

Chcąc dokonać rzetelnej oceny doświadczenia mistycznego w jodze, proponuję pójście drogą „środka”, która polega na cierpliwym wsłuchiwaniu się, wnikliwym studium tekstów źródłowych oraz odpowiedzialnej otwartości na wielorakie doświadczenie Absolutu w duchowości indyjskiej. Regułą „metodologiczną”, która będzie określać ramy tych poszukiwań, chciałbym uczynić wskazania zawarte w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej Orationis formas*, promulgowanym w 1989 r. przez Kongregację Nauki Wiary<sup>38</sup>. Jestem przekonany, że jest to trafny wybór, zważywszy na fakt, iż uważna lektura tego dokumentu pozwala wyróżnić kilka istotnych kryteriów rozeznania, które dla chrześcijanina za-fascynowanego jogiczną praktyką oraz jej duchowością wyznaczają pewną nieprzekraczalną „granicę”.

Pierwsze kryterium związane jest z następującym faktem. Otóż w chrześcijaństwie doświadczenie mistyczne jest w pełni personalistyczne, tzn. jest zawsze spotkaniem Boga i człowieka, które nie może prowadzić do wchłonięcia ludzkiego „ja”, ponieważ różnica ontologiczna, jaka zachodzi pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, staje się warunkiem możliwości zaistnienia ludzkiej podmiotowości<sup>39</sup>. Bez jej występowania nie mogłoby w ogóle dojść do powsta-

<sup>37</sup> Tamże, s. 81. Więcej na ten temat zob. N. Budziszewska, *Subtler Yogic Consciousness as Soteriological Power of Jñāna*, „Thai Prajñā. International Journal of Indology and Culture”, red. Ch. Prapandvidya, Bangkok: Sanskrit Studies Center 2018, s. 128–153.

<sup>38</sup> Co prawda, w liście Kongregacji nie znajdziemy wprost odniesień do jogi. Nie zmienia to jednak faktu, iż treść tego dokumentu koncentruje się m.in. na analizie i ocenie doświadczenia mistycznego właściwego dla religii Indii i Dalekiego Wschodu, w które integralnie wpisana jest jogiczna praktyka itp.

<sup>39</sup> Dłatego, jak słusznie zauważa Joseph Ratzinger: „W chrześcijaństwie spotkanie z osobowym Bogiem owocuje pojęciem osoby ludzkiej, jej odkryciem, koncepcją, ochroną, całą strukturą personalistycznego rozumienia i przeżywania świata. W mityce azjatyckiej zaś absolut wykracza poza to, co osobowe (trzeba przerwać głód bycia – ono jest źródłem cierpienia, nienasycenia); zatem personalizm tu nie tyle ginie, ile nie ma warunków, by się narodzić. Teizm chrześcijański jest zorientowany «osobowo» – to, co Boskie, czyli źródło i kulminacja wszelkiego bytu, jest osobą i dlatego osoba w tym personocentrycznym uniwersum stanowi wartość ostateczną (nie do przeliczowania, nie do zmanipulowania, nie do wymienienia na jakiś wyższy

nia człowieka jako podmiotu. Stąd w odróżnieniu od filozofii adwaitycznej<sup>40</sup>, która stanowi ostateczny cel medytującego jogina, chrześcijańska mistyka jest niemożliwa bez istnienia różnicy pomiędzy Bogiem a światem oraz Bogiem i człowiekiem. Dlatego o ile w indyjskiej mityce szuka się przede wszystkim doświadczenia transcendencji w immamencji ludzkiego wnętrza za pomocą odpowiednio dobranych technik psycho-fizycznych, o tyle chrześcijańskie doświadczenie mistyczne wyłania się z zewnętrznego w stosunku do człowieka objawienia suwerennego i osobowego Boga. Z tego powodu według dokumentu Kongregacji Nauki Wiary: „[...] żadna technika nie jest w stanie zastąpić pragnienia wolności, które rodzi się w dążeniu do Boga”<sup>41</sup>. W związku z tym pierwszym i najbardziej podstawowym kryterium oceny jest kwestia metody,

---

poziom). Ateizm azjatyckiej mistyki uważa, że dążenie do tego, co boskie, nie jest wzmacnianiem osobowej tożsamości, ale jej utratą, «rozpłynięciem» (J. Szymik, *Choroby euroatlantyckiej kultury/cywilizacji...*, s. 147). Więcej na ten temat zob. M. Jakubczak, *Koncepcja Ja w filozofii sankhja-jogi na tle tradycji zachodniej. Porównawcze zestawienie wybranych stanowisk*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica V” 2(2013), s. 42–53.

<sup>40</sup> W tym miejscu należy pokrótce wyjaśnić, czym jest adwajta. *Adwajta* w języku dewanagari znaczy tyle co „niedowistość”, „niedualność”, „bezdwojność”, „jeden i jedyny”. Zaliczana jest do jednej z najbardziej wpływowych szkół *Wedanty*. Jej początki związane są z hinduskim filozofem Gaudapadą żyjącym w VII w., który bazując na tekście Upaniszad oraz buddyjskiej koncepcji *siunjaty* (pustki), twierdził że *adwajta* jest jedyną i ostateczną prawdą, w której nie ma stawiania ani rzeczy samej w sobie, ani rzeczy z jakiejś innej rzeczy. Istnieje tylko *atman* (uniwersalna dusza), w której jednostki mogą być tymczasowo wyodrębnione, tak jak przestrzeń w słoiku wyodrębnia część większej przestrzeni wokół niego: kiedy słoik zostaje rozbity, indywidualna przestrzeń staje się ponownie częścią większej przestrzeni. Koncepcję Gaudapady rozwinął średniowieczny filozof Śankara. W swoim komentarzu do *Brahmasutry* Śankara prezentuje kompletną epistemologię, której podstawę stanowi twierdzenie, iż to Absolut (*brahman*) jest prawdziwy, a świat jest nierzeczywisty. *Brahman* jest *nirguna*, tzn. bezpostaciowy poza czasem, przestrzenią czy przyczynowością, które są jedynie formami empirycznego doświadczenia. Stąd nie jest możliwe rozróżnienie w *brahmanie* lub od *brahmana*, a wszelkie zmiany takie jak dwoistość czy wielość są jedynie iluzją (*maja*). Zatem główną tezę adwajta-wedanty jest pogląd mówiący o całkowitej jedności *Brahmana* z *atmanem*, co w konsekwencji prowadzi do zaniku takich pojęć jak „ja” i „ty”. Więcej na temat filozofii adwaita-wedanty oraz związanej z nią praktyki dźnana-jogi zob. M. Dmuchowska, *Wedentyjska egzegeza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 3(2013), s. 59–76 oraz tej samej autorki *Współczesne interpretacje wedentyjskiej „niewiedzy”*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 3(2016), s. 227–243. W celu uzupełnienia wiedzy na ten temat warto również zapoznać się z publikacją A. O. Forth, *On Destroying the Mind: The Yogasūtras in Vidyāranya’s Jīvanmuktiviveka*, „Journal of Indian Philosophy” 27(1999), s. 385–389.

<sup>41</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, *Orationis formas*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbiort/t\\_2\\_24.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbiort/t_2_24.html) (dostęp: 04.09.2023).



która nie może bazować na pragnieniu osiągnięcia szybkiego wzrostu na drodze rozwoju mistycznego, gdyż z punktu widzenia chrześcijańskiej mistyki życie duchowe jest nadprzyrodzonym darem oraz działaniem łaski Boga niezależnym od jakichkolwiek metod i technik – żadna technika nie gwarantuje osiągnięcia kontemplacji! Stąd – jak pisał o. Thomas Merton OCSO – chrześcijańska kontemplacja nie jest żadną psychologiczną umiejętnością, ale łaską teologiczną, która: „[...] może do nas przyjść jedynie jako dar, a nie jako wynik naszego własnego, zręcznego posługiwania się duchowymi technikami”<sup>42</sup>. W takim ujęciu doświadczenie mistycznego wglądu nie jest zależne od jakiegokolwiek techniki, lecz jest w pierwszym rzędzie miłosną i osobową więzią z Bogiem, która musi zostać uprzednio podarowana: „[...] nic nie jest tak niebezpieczne, jak zadowolenie ze swojej modlitwy i wiara, że się posiadało jej umiejętność”<sup>43</sup>.

Drugie kryterium wynika z faktu, iż w hinduskiej mistyce istnieje pierwsze doświadczenie mistycznego przed poznaniem teoretycznym. To zaś budzi uzasadnione obawy, że oddający się kontemplacji będzie bardziej utożsamiał się z osobistym doświadczeniem niż z objawionymi przez Boga prawdami wiary. Tymczasem w chrześcijaństwie doświadczenie mistyczne jest przyporządkowane wierze, przez co kontemplacja powinna wspomagać medytującego w przyjęciu prawd wiary. Dlatego twierdzenie, że kontemplujący chrześcijanin nie potrzebuje pojęciowej wiedzy o Bogu, wiedzy objawionej (teologia „przeszkoda” dla mistyki), lecz wystarczy, iż zrezygnuje z wszelkich form duchowej aktywności po to, by opróżnić „siebie” z myśli, dzięki czemu zostanie automatycznie napełniony doświadczeniem bezpośredniego poznania Boga, jest błędne, ponieważ zakłada: „[...] nie tylko porzucenie w medytacji zbawczych dzieł Boga Starego i Nowego Przymierza, dokonanych w historii, ale także samej idei Trójjedynego Boga, który jest miłością, na rzecz zanurzenia się w nieokreślonej otchłani Boskości”<sup>44</sup>. W tej sytuacji jeżeli możemy mówić o jakiejś „próżni” z chrześcijańskiej perspektywy, to jedyną „[p]różnią, której potrzebuje Bóg, jest odrzucenie egoizmu, niekoniecznie zaś odrzucenie [myślenia – P.F.], które On nam dał i pośród [którego – P.F.] nas umieścił”<sup>45</sup>.

W związku z tym „apofatyczna” niepoznawalność Boga – którą wyraźnie akcentują jogiczne techniki medytacyjne – nie oznacza

<sup>42</sup> T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, tłum. E. Szwarzenberg-Czerny, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” Poznań 1998, s. 85.

<sup>43</sup> W. Stinissen, *Ani joga, ani zen. Chrześcijańska medytacja głębi*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2021, s. 162.

<sup>44</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej...*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_2\\_24.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_24.html) (dostęp: 04.09.2023).

<sup>45</sup> Tamże.

[...] niemożności bycia poznanym [...], lecz jedynie faktyczną niezdolność ludzkiego intelektu do absolutnego i wyczerpującego poznania Boga (w szczególności Jego ontologicznej istoty) z racji jego wszystko przekraczającej inności. [...] To, że Bóg objawia samego siebie, że się samo objawia człowiekowi, oznacza, iż jest On wolą komunii nie tylko egzystencjalnej, ale i intelektualnej, wszak wszelkie podarowanie, którego adresatem jest człowiek, jako byt rozumny, musi być również i podarowaniem intelektualnej prawdy. Bóg, będąc tajemnicą świata, jest w taki sposób, że daje się w świecie do poznania<sup>46</sup>.

Innymi słowy: pojęcie tajemnicy w chrześcijańskiej teologii, a co za tym idzie również w mityce, nie oznacza skrytości, lecz odsłonięcie, objawienie, danie-do-poznania: „Wiemy o Bogu tylko dlatego, że On nam siebie samego podarował. I to nie byle jak, bo w swoim własnym Synu i w swoim własnym Duchu Świętym”<sup>47</sup>. Zatem to w Chrystusie następuje samoudzielenie się Boga człowiekowi, a jednocześnie dana jest w Nim droga umożliwiająca chrześcijaninowi dojście do Boga. Innymi słowy: w objawieniu i poprzez nie dokonuje się swoiste *genesis* sobości przyjmującego objawienie człowieka (egogeneza – geneza ludzkiej podmiotowości, sobości). To zaś pociąga za sobą konkretny skutek ontologiczny i praktyczny dla samego człowieka. Dlatego z punktu widzenia chrześcijańskiej mistyki zależność pomiędzy objawieniem a niepoznawalnością Boga powinniśmy rozpatrywać z pozycji pewnego rozróżnienia: tajemnica – tajemniczość. W takim ujęciu tajemnica odnosiłaby się do odsłonięcia Boga w Chrystusie, natomiast tajemniczość do Jego subiektywnej – z perspektywy ludzkiej władzy poznawczej – niemożności racjonalnego wyczerpania tajemnicy, którą jest objawienie Boże. Dotykamy w ten sposób najważniejszego z punktu widzenia chrześcijańskiej mistyki kryterium, pozwalającego

---

<sup>46</sup> R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej bosości*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2012, s. 468, 468–469. Ten sam autor w *Szkole patrzenia* w trafny sposób opisuje fenomen wszelkiej maści „teologii” apofatycznej, wykazując jednocześnie jej ewidentne braki: „To prawda, że nie znamy do końca Boga i nieudolnie próbujemy zamykać Go w pojęciach. Tajemnica towarzyszy nam [...] nieustannie [...] niewiedza nie jest bynajmniej pierwszą rzeczą, którą mogę stwierdzić o Bogu. Mimo to [...] bardzo rozpowszechniło się podejście apofatyczne. Teologia doznała bowiem «ukąszenia» postmodernizmem. Jeden z najważniejszych myślicieli tego nurtu, Jacques Derrida, stworzył pojęcie *différance* – «różni». Przekonywał, że nasze poznanie jest tak naprawdę poznaniem niczego. Niczego nie poznajemy, nigdy nie dochodzimy do istoty rzeczy, zawsze błądzimy. [...] To niechrześcijańskie. Po chrześcijańsku trzeba powiedzieć: wprawdzie nie poznajemy Pana Boga do końca i nigdy Go w ten sposób nie poznamy, ale nie o to chodzi. Ważne jest to, że poznajemy Go prawdziwie” (R. J. Woźniak, *Szkola patrzenia. Rozmowy w Trójcy Świętej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2017, s. 34, 35).

<sup>47</sup> Tamże, s. 21.

wyznaczyć ramy dla ewentualnej „adaptacji” pewnych technik joginicznych oraz doświadczenia mistycznego, jakie te techniki wywołują w medytującym.

Trzecie niezwykle istotne kryterium dotyczy oceny joginicznej techniki przez pryzmat subiektywnych przeżyć towarzyszących doświadczającemu mistycznego wglądu. *Orationis formas* wyraźnie przestrzega przed subiektywną, często wręcz powierzchowną i opartą na emocjach interpretacją tego rodzaju doznań. Nie można bowiem mylić działania Ducha Świętego w ludzkim wnętrzu z jednostronnym odczuciem natury psychologicznej, które miałyby być uzależnione jedynie od konkretnej techniki, która sprzyja osiągnięciu tego rodzaju mentalnych stanów. W chrześcijańskiej duchowości szukanie tak rozumianych „pociech” jest raczej przeszkodą niż pomocą, o czym pisał m.in. św. Jan od Krzyża, dla którego najwyższy stopień wtajemniczenia mistycznego nie polega na „[...] przyjemnościach, upodobaniach, smakach i uczuciach duchowych, lecz na prawdziwej śmierci krzyżowej w zmysłach i duchu”<sup>48</sup>. Ponadto istnieje wyraźne niebezpieczeństwo, że owe subiektywne odczucia duchowe mogą rodzić pragnienie („pokusę”) dotarcia do specjalnej nadprzyrodzonej wiedzy („mocy”) za pomocą innych środków niż te, które zostały nam objawione przez Boga<sup>49</sup>.

Oczywiście w obu tradycjach religijnych miejscem spotkania człowieka z Absolutem jest ludzkie „ja”. Ale – na co wskazuje list Kongregacji – odwołując się słów św. Augustyna, należy powiedzieć: „Jeśli chcesz znaleźć Boga, porzuć świat zewnętrzny i wejdź w siebie. Jednakże nie pozostawaj w sobie, ale przekrocz siebie, bo nie jesteś Bogiem: On jest głębszy i większy od Ciebie”<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: *Dziela*, Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych 1986, s. 194.

<sup>49</sup> Tym, co budzi w środowisku katolickim najwięcej kontrowersji, są joginiczne moce – tzw. *siddhi*. Powszechnie przyjmuje się, że nie ma wiarygodnych danych naukowych potwierdzających rzeczywistość *siddhi*. Nie jest również do końca jasne, czy te „moce” mają pozytywny czy negatywny wpływ na praktykującego, któremu zdarzyło się je osiągnąć. Patańdźali w swoich *Jogasutrach* poświęca im rozdział III (*Vibhuti-Pada*) obejmujący 56 spośród 196 sutr (jedna czwarta objętości całego dzieła). Pomimo tak znaczącej objętości jest to najmniej zbadana część *Jogasutr*, co z całą pewnością przyczyniło się do owiania tajemnicą mocy, które ów rozdział opisuje. Ogólnie na poziomie *samādhi* Patańdźali definiuje je jako *upasarga*, tj. nieszczęścia (uboczny produkt mistycznego wglądu). Więcej na temat mocy *siddhi* zob. G. Krastev, *Siddhi: An Essay on Yogic Power*, [https://www.academia.edu/16319453/Siddhi\\_An\\_Essay\\_on\\_Yogic\\_Power](https://www.academia.edu/16319453/Siddhi_An_Essay_on_Yogic_Power) (dostęp: 04.09.2023) oraz R. Bakshi, *Are yogic siddhis Real?*, [https://www.academia.edu/4414494/Are\\_yogic\\_siddhis\\_real](https://www.academia.edu/4414494/Are_yogic_siddhis_real) (dostęp: 04.09.2023).

<sup>50</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej...*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_2\\_24.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_24.html) (dostęp: 04.09.2023). Warto w tym miejscu podkreślić – za Charlesem Teylorem – że św. Augustyna możemy uznać na gruncie teologii zachodniej za „wynałazcę” ludzkiego wnętrza, a jego *Wyznania* za strumień

Dlatego treścią doświadczenia mistycznego, tak jak je rozumie chrześcijaństwo, jest zjednoczenie tego, co różne, nie zaś ujednoczenie. Innymi słowy: chrześcijańskie doświadczenie mistyczne posiada charakter wielowymiarowy, tj. trynitarny, chrystologiczny i eklezjalny, a jego ostatecznym celem jest nic innego jak doprowadzenie do komunii z Bogiem i ludźmi przez realizację przykazania miłości Boga i bliźniego. Natomiast konstytutywną podstawą tego bosko-ludzkiego zjednoczenia jest miłość, ponieważ: „«Bóg jest miłością» (J 4, 8): to głęboko chrześcijańskie stwierdzenie doskonale łączy w sobie *zjednoczenie i «inność»* kochającego i kochanego w wiecznej wymianie i dialogu”<sup>51</sup>. W związku z tym doświadczenie mistyczne nie może prowadzić do pograżenia się w bezosobowej boskości lub do zamknięcia się w duchowości egotycznej, niezdolnej do swobodnego otwarcia na transcendentnego Boga z tej racji, iż treścią mistycznego wglądu jest autokomunikacja Boga, jako innego, człowiekowi, która konstituuje pełną i dojrzałą postać ludzkiej sobości. Tymczasem, jak zauważa Jerzy Szymik, w tradycjach religijnych Indii i Dalekiego Wschodu Bóg:

się nie „wypowiada”, nie „komunikuje”, nie „objawia”. Wręcz przeciwnie: stanowi On czyste zaprzeczenie wszystkiego, co nam się rzeczywiście ukazuje i jawi i nie może być mowy o pozytywnej relacji „Boga” do świata. A nawet jeszcze mocniej: najwyższym celem religijnym człowieka jest tu przewyciężenie świata i rozplynięcie się w „nic” czystego bytu, w „nic” pozaosobowym (poza osobowym Bogiem, poza własną osobą), wyzwolonym ostatecznie od ciężaru i pozoru istnienia własnego i świata<sup>52</sup>.

## Zakończenie

Z dotychczasowej analizy jednoznacznie wynika, iż droga wiodąca do doświadczenia mistycznego w klasycznej jodze znacząco różni się od jej chrześcijańskiej odpowiedniczki. Wynika to przede wszystkim z odmiennych

---

świadomości opisany językiem fenomenologicznym. Augustyn był pierwszym, który dokonał dokładnej analizy sposobu przeżywania świata zewnętrznego i wewnętrznego. Uczynił to pod kątem następującego pytania: „Gdzie mam szukać Boga?”. Odpowiedzią dla Augustyna nie mogło być nic innego jak własne wnętrze („ja”) stworzone na obraz i podobieństwo Boga. W ten sposób człowiek jawi się jako gramatyka i autoegzegeza Boga. Innymi słowy: człowiek to struktura epistemologiczna, która zawiera w sobie wiadomość o Bogu. Dlatego pierwszą drogą poznania Boga jest poznanie ludzkiego wnętrza. Sam Augustyn uważał ludzkie wnętrze za odwzorowanie wewnętrznego życia Boga, uczynionego nie ręką ludzką. Co ciekawe, po tym odkryciu Augustyn intuicyjnie już wie, że następnym dziełem będzie *De Trinitate* (analizując siebie, biskup z Hippony przechodzi w naturalny sposób do myślenia o Trójjedynym Bogu).

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> J. Szymik, *Choroby euroatlantyckiej kultury/cywilizacji...*, s. 149.

założeń ontologicznych, epistemologicznych, filozoficznych oraz teologicznych w obu religiach. Dlatego w mojej ocenie uprawianie klasycznej jogi, tak jak ją opisują *Jogasutry* Patańdżalego, uważam za nie do pogodzenia z chrześcijańskim Objawieniem oraz tradycją duchową. Jednocześnie jestem skłonny uznać, iż niektóre elementy jogicznej praktyki – szczególnie w jej posturalnej formie – mogą być praktykowane przez chrześcijan pod warunkiem, że zostaną osadzone na fundamentalnych pryncypiach, takich jak: posiadanie kompetentnej wiedzy na temat jogi, tj. jej początków, świętych tekstów, technik medytacyjnych, wielości jej odmian, odmiennego kontekstu kulturowego, w jakim powstała, oceny ze strony Magisterium Kościoła oraz świadectwa tych, którzy ją praktykowali; głębokie życie duchowe i sakramentalne; stały kontakt z kierownikiem duchowym; mądre i zimne „oko” duchowo-intelektualnej intuicji. Implikacją tego podejścia jest fakt, że joga i chrześcijańska duchowość nie mogą być zestawiane ze sobą na równi, ale że musi istnieć hierarchiczny sposób ich postrzegania. Oznacza to ni mniej ni więcej, że joga oraz związana z nią duchowość nie są w stanie wypełnić uświęcenia, jakie człowiek przez Jezusa może otrzymać w chrześcijaństwie – co najwyżej może stanowić jedynie pewien przejściowy etap, wiodący ku doświadczeniu mistycznemu. Ponieważ, jak wynika z chrześcijańskiego Objawienia, chrześcijanin będzie w takim stopniu mistykiem, w jakim żyje on życiem Jezusa oraz w jakim Chrystus żyje w nim: „[...] osiągnięcie doskonałej miłości Boga nie jest możliwe, jeżeli pominiemy się dany we Wcielonym Synu, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, dar z samego siebie. W Nim, przez działanie Ducha Świętego, otrzymujemy jako czystą łaskę udział w wewnętrznym życiu Bożym”<sup>53</sup>.

## Bibliografia

- Bakshi R., *Are yogic siddhis Real?*, [https://www.academia.edu/4414494/Are\\_yogic\\_siddhis\\_real](https://www.academia.edu/4414494/Are_yogic_siddhis_real) (dostęp: 04.09.2023).
- Bolewski J., *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006.
- Budziszewska N., *Mahan Atman, czyli zapomniany poziom wyższej świadomości jogicznej w naukach przedklasycznej sankhji i jogi*, „Przegląd Orientalistyczny” 1-2(2016), s. 57–72.
- Budziszewska N., *Subtler Yogic Consciousness as Soteriological Power of Jñāna*, „Thai Prajñā. International Journal of Indology and Culture”, s. 128–153.
- Burnett D. G., *Spirit of Hinduism: a Christian perspective on Hindu thought*, Royal Tunbridge Wells: Monarch Books 1992.
- Cyboran L., *Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji*, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1973.
- Cyboran L., *Klasyczna joga indyjska*, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1986.

<sup>53</sup> Tamże.

- Déchanet J. M., *Christian Yoga*, Paris: Desclée de Brouwer 1956.
- Déchanet J. M., *Yoga and God: An invitation to Christian Yoga*, London: Search Press 1975.
- Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwozdki, Kraków: Wydawnictwo WAM 2023.
- Dmuchańska M., *Wedentyjska egzegeza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 3(2013), s. 59–76.
- Dmuchańska M., *Współczesne interpretacje wedentyjskiej „niewiedzy”*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 3(2016), s. 227–243.
- Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1997.
- Forth A. O., *On Destroying the Mind: The Yogasūtras in Vidyāranya’s Jivanmuktiviveka*, „Journal of Indian Philosophy” 27(1999), s. 377–395.
- Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: tegoż, *Dzieła*, Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych 1986.
- Jakubczak M., *Doświadczenie mistyczne w jodze klasycznej*, w: *Między wiarą a gnozą: doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków: Wydawnictwo Universitas 2003, s. 35–109.
- Jakubczak M., *Joga dla Polki i Polaka. Rzut oka na recepcję duchowości indyjskiej w Polsce*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 1(2019), s. 123–145.
- Jakubczak M., *Koncepcja Ja w filozofii sankhja-jogi na tle tradycji zachodniej. Porównawcze zestawienie wybranych stanowisk*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica V” 2(2013), s. 42–53.
- Jakubczak M., *Sankhja i joga. Podstawy filozofii Patañdzalego*, Kraków: Wydawnictwo Oddziału Polskiej Akademii Nauk 1999.
- Krastev G., *Siddhi: An Essay on Yogic Power*, [https://www.academia.edu/16319453/Siddhi\\_An\\_Essay\\_on\\_Yogic\\_Power](https://www.academia.edu/16319453/Siddhi_An_Essay_on_Yogic_Power) (dostęp: 04.09.2023).
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej, Orationis formas*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_2\\_24.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_24.html) (dostęp: 04.09.2023).
- Martino G., *Aspectos lingüísticos, estilísticos y teóricos del Yogasūtra. Análisis de la a propiación y resignificación patañjálca del género sūtrico y del daršana del Yoga*, „Revista Exlibris” 4(2015), s. 429–444.
- Merton T., *Modlitwa kontemplacyjna*, tłum. E. Szwarzenberg-Czerny, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 1998.
- Mishra R. S., *Podstawy jogi królewskiej. Podręcznik teoretyczno-praktyczny*, tłum. M. Uroczyński, Sosnowiec: Wydawnictwo Aft Trickster 1995.
- Nichols A., *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie domyśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2006.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2006.
- Stala N., *Joga w zachodnim ezoteryzmie. Droga do syntezy*, Wydział Filozofii i Socjologii UMCS, Lublin 2019.

- Stala N., *Wiedza, która transformuje. Teoriopoznawcze zagadnienia jogi klasycznej*, „Analiza i Egzystencja” 28(2014), s. 73–91.
- Stasińska A., *Czy joga może być „sztuką życia”? Przegląd badań na temat jogi jako zjawiska społecznego*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 4(2020), s. 170–190.
- Stinissen W., *Ani joga, ani zen. Chrześcijańska medytacja głębi*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2021.
- Szymik J., *Choroby euroatlantyckiej kultury/cywilizacji. Diagnoza J. Raztingera/Benedykta XVI*, „Studia Paradyskie” 27(2019), s. 139–156.
- Świerzowska A., *Ciało w jodze. Tradycja i współczesność*, „Rozprawy naukowe. AWF we Wrocławiu” 48(2015), s. 63–75.
- Watts A. W., *Droga zen*, tłum. S. Musielak, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS 2022.
- Whicher I., *Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of The Mind*, „Journal of Indian Philosophy” 25(1997), s. 1–67.
- Woźniak R. J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej bosości*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2012.
- Woźniak R. J., *Szkoła patrzenia. Rozmowy w Trójcy Świętej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2017.

**Ks. Przemysław Filipkiewicz** – ksiądz diecezji kieleckiej, ukończył studia doktoranckie z teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie pełni posługę wikariusza w jednej z kieleckich parafii.