



E.2.

slow. 2002.

ŚANKARACZARJA

Klejnot Mądrości Wschodu

Spolszczył i objaśnił
Józef Świtkowski



. . . . „Ale pisząc, czy żyjesz, jak
piszesz? Jak śmiesz zostawiać i osadzać
na papierze to, czegoś nie osadził
w twym sercu i życiu?”

(Bohdan Jański).

Katowice 1924

Nakładem „Książnicy Wiedzy Duchowej”.

R 2c B

SL 13a

518936

I



Słowo od Wydawcy.

Sięgnęliśmy ponownie do Skarbca Mądrości Wschodu i oddajemy niniejszem do rąk Narodu drugą z rzędu oryginalną pracę filozofii hinduskiej a mianowicie Śankaraczarji: „Klejnót Mądrości Wschodu“.

Pierwszą pracą Ducha Wschodu, którąśmy w zeszłym roku wydali, była: **Karma-Joga**, czyli **Filozofia Pracy i Obowiązku** — jako wspaniałomyślny podarunek Wschodu dla Zachodu, który w przeciwieństwie do tamtego kroczy zmusną drogą Miłości, Obowiązku i Pracy, temten zaś drogą Rozumu i Poznania. — Obecnie zaś wydana praca: „Klejnót Mądrości Wschodu“ obrazuje nam w nader jasnej, rozumowej, przejrzystej a nieublaganie przekonującej formie drugą drogę Ducha ludzkiego — drogę Rozumu i Prawdy. Obie drogi atoli dążą do jednego i tego samego celu a mianowicie: **droga Zachodu — droga Chrystjanizmu do Zbawienia**, a **droga Wschodu — Wedanty hinduskiej do Wyzwolenia z kołowrotu narodzin i śmierci w niepowstrzymanej dążności i tęsknocie do Zjednoczenia się z Bogiem — Brahłą — Stworzycielem wszechżywiota i jestestwa, wracając zasię do Źródła i Łona — Początku i Końca Wszechrzeczy**. Obie drogi — oba kierunki są jakby dwoma Promieniami jednej i tej samej wiecznej Prawdy Boskiej, zlewające się w **Jedni Poznania Stwórcy Przedwiecznego — w Absolut'e**.

A podobnie jak słowo „Religia“ świata chrześcijańskiego, tak wyraz „Joga“ przeogromnego Wschodu wyrażają jedną i tę samą **Prawdę** — dążność do zjednoczenia się z Bogiem — Brahłą przez wyrzeczenie, ofiarę i poświęcenie się, przez pokonanie i ujarzmienie cielesności i wyzwolenie się z pęt i niewoli czarnej materji świata ziemskiego.

I właśnie praca Śankaraczarji wskazuje i obrazuje tę drogę do poznania istoty i celu życia do wyzwolenia się z cierpień i kolejnych urodzeń i śmierci; prowadzi do poznania naszej „Jaźni“, owego „Promienia Boskości“ wiecznotrwałej istoty naszego „Ja“ a nie gubienie się i błędzenie w złudnem mniemaniu jakoby nasze ciało, nasza osobistość i świat zewnętrzny były rzeczywistością i istotą prawdziwą!

Praca ta poucza nas, że nasza mądrość rozumowa, nasza nauka mechaniczno-materialistyczna jest niczem, jest marnością, a trzeba szukać tej mądrości i wiedzy wewnętrznej, wewnętrznego poznania duchowego przez uświadomienie sobie celu, istoty i treści siebie samego i wszelkiego stworzenia. że cały ten kram

uczoności naszego materialnego rozumu tylko kamieniem młyńskim u szyi tonącego, ciężarem przygniatającym ducha, zaporą i zawadą do rozbudzenia i poruszenia działania zmysłów wyższych, zmysłów wewnętrznych — duchowych. Za pomocą których jedynie dochodzimy przez intuicję — przez ów organ rozumu duchowego — do poznania istoty rzeczy i źródła poznania i mądrości prawdziwej.

W dalszem zaś następstwie rozjaśniają nauki Wedów i ułatwiają zrozumienie ezoterycznej — wewnętrznej — utajonej treści Ewangelji i wogóle nauki Chrystusa Pana. Są one poprostu kluczem do ich wyłożenia i odsłonięcia tajemnicy Objawienia, do odcyfrowania tajemnej mowy symbolicznych obrazów, przypowieści, wyrażeń niedopowiedzeń złożonych w Ewangeljach. Których treści i istoty dotychczas nie znamy a czytamy je tylko gołosłownie bez wnikięcia w ich znaczenie istotne, albowiem zatraciliśmy klucz do ich zrozumienia i ugrzęźliśmy w czczej i pustej formalistyce i ceremonijności bezdusznej naszych obrzędów kościelnych.

Nie należy przeto dbać tyle o uprawę umysłu—rozumu jak o udoskonalenie etyczne i uzgodnienie myśli, uczuć, pragnień i postępków z naszym **Sumieniem** — najwyższą władzą naszą — bo głosem naszej **Jaźni!**

Kończąc tych kilka uwag do tej pięknej, chociaż nie dla wszystkich łatwo dostępnej pracy, wyrażamy bratu Świttkowskiemu szczerą podziękę za spolszczenie i zaopatrzenie swoimi objaśnieniami tego odwiecznego owocu pracy Ducha Ludzkości na dalekim Wschodzie wypiaśtowanego.

Kto więc należycie przygotowany i gotowy do wejścia na tę ścieżkę Zbawienia i Wyzwolenia — niechaj rychło na nią wstępuje a w naukach, radach i wskazówkach tej pracy znajdzie dobrego i niezawodnego przewodnika. Szczęść Boże!

JÓZEF CHOBOT

wydawca.

Przedmowa.

Działalność Śankary przypada, jak wiadomo, na okres powedyjski. Okres pierwszy filozofji indyjskiej opierał się na Rigwedzie, w której ideę Brahmy nieosobowego poprzedza Surja słońce i wspólny z Persami pradawnymi Mithra. Myśli, zawarte w Upaniszadach okresu drugiego, dały w trzecim początek sześciu „szkołom filozoficznym“, a jedną z nich była Wydanta Badarajany.

Śankara-czarja (Mistrz Śankara) rozwinął system Badarajany, dążąc do przywrócenia Wedancie czystości pierwotnej, przez usunięcie z niej tego, co uważał za naleciałości późniejsze, a więc n. p. idee buddhyjskie. Oparł się wyłącznie na Upaniszadach, a jako metafizyk znajdował w nich znaczenie dwojakie: jedno dosłowne egzoteryczne, a drugie utajone, ezoteryczne, dostępne tylko ludziom, przygotowanym doń nie tylko intelektualnie, ale przede wszystkim etyczne. To też Śankara należy obok Patańdżalego do autorów najpoważniejszych jogi klasycznej, a w kierunku filozoficznym do ojców „teozofji“ w jej znaczeniu nowoczesnem.

Z szeregu dzieł, znanych dotychczas, a przypisywanych Śankarze, za niewątpliwie autentyczne uchodzą jego objaśnienia Upaniszadów i Bhagawad-Gity; z innych część znaczna ma za autorów zapewne uczniów Śankary, nie dość ściśle odróżniających w swych pismach słowa Mistrza od poglądów własnych. Z trzech dzieł, objętych mianem wspólnem „Palladjum Mądrości“ istnieje już w przekładzie polskim jedno, najmniej może autentyczne: *Atma Bodha*. Dla dopełnienia całości przełożyłem i dwa dalsze: *Wiweka Czudamani* i *Tattwa Bodha*. Jeżeli i te nie są niewątpliwie autentyczne, jakby wnosić można z pewnych różnic między niektórymi terminami technicznymi i definicjami, to jednak tchną prawdziwym duchem Śankary, a w ezoteryce mniej idzie o to, kto napisał, jak o to, co napisał.

Nie posiadając tekstu oryginalnego, posługiwałem się w opracowaniu przekładem niemieckim dra F. Hartmanna; gdyby zatem

Przy porównaniu okazać się miały nieścisłości lub błędy, to źródłem ich być może tylko niedokładność tego przekładu. Nie korzystalem natomiast wcale z objaśnień dra F. Hartmanna, zawartych w jego przekładzie, zdołałem bowiem w mych studiach dotychczasowych wytworzyć sobie pogląd samodzielny na filozofję Wedanty. Objaśnienia zawarte w mej pracy, opierają się wyłącznie na tym poglądzie własnym dalekie są tedy od jakiegokolwiek cechy dogmatyczności lub nieomyślności. Sprawdzić je zdoła każdy, kto odpowie warunkom wskazanym przez Śankaracharję. Podkreślić bowiem warto bezwarunkową słusność słów, jego, że nie wystarcza samo pojmowanie rozumowe tych myśli, jakie zawarł w swych aforyzmach, lecz dopiero po przeżyciu doświadczeń ich prawdziwości dostępną się staje ta „wiedza“ w znaczeniu indyjskiem, która nie potrzebuje udowadniania rozumowego ani wnioskowania logicznego, gdyż „wie“ doświadczeniem bezpośrednim.

Autor.

L w ó w, w kwietniu 1924.

Śankaraczarja.

Wiweka Czudamani.



Wiweka Czudamani.

Wstęp.

Chylę czoło przed Wzniosłym, przed bezprzedmiotowym Przedmiotem najwyższego triumfu poznania boskiego, który jest błogością najwyższą i nauczycielem prawdziwym.

Zmysłami poznajemy przedmioty, otaczające nas w świecie zewnętrznym. W sposób podobny poznać Boga nie zdołamy, gdyż Bóg nie jest przedmiotem zewnętrznym. Zdołamy Go poznać tylko we wnętrzu naszym, a więc podmiotowo, i to będzie przedmiotem triumfu dla nas, bo dostąpimy poznania boskiego, nie zmysłowego. A ten Podmiot boski w nas jest i błogością najwyższą i mistrzem prawdziwym, nauczycielem w każdym położeniu życiowym.

Trudno jest stworzeniu dostąpić bytu ludzkiego, potem godności ludzkiej i świętości, potem wyróżnienia na ścieżce Prawa Mądrego; zostać człowiekiem wśród ludzi, braminem wśród braminów. Najtrudniej jest jednak dostąpić wiedzy (poznania boskiego). Rozróżniania jaźni od wyjaźni, poznania prawdziwego, obecności Przedwiecznego i wolności boskiej nie dostępuje się bez tysięcy działań odpowiednich w setkach odrodzeń.

Zrozumienie tego ustępu wymaga znajomości zasad elementarnych filozofii indyjskiej. Według niej ta cząstka nieśmiertelna, która teraz jest człowiekiem, musiała przejść przez długi szereg wcieleń kolejnych, czyli inkarnacji; była na-przód minerałem, dalej rośliną, potem zwierzęciem coraz to doskonalszem, nim wreszcie odradzać się zaczęła w ciele ludzkim. Lecz i jako człowiek nie od razu była rozumna; początkowo musiała reinkarnować się w ciałach ludzi pierwotnych, nie wiele różniących się od zwierząt, i dopiero stopniowo dochodziła do godności człowieka rozumnego. Bramini, stan kapłański, są kastą najwyższalcejszą u Indów, dlatego to „trudno urodzić się Braminem“. O „odróżnieniu jaźni od niejjaźni“ będzie mowa w dalszych ustępach.

Uczłowieczenie, dążność (do doskonałości) i spoczynek we wszechduchu, te trzy rzeczy uzyskuje się łaską Wzniosłego.

Uczłowiecznienie następuje wtedy, gdy istota nieśmiertelna, zamieszkując ciała zwierzęce, postąpi w rozwoju o tyle, że będzie zdolna do zamieszkania w ciele ludzkim. Spoczynek we wszechduchu, czyli nirwana u Indów, nie ma nic wspólnego z nieistnieniem; cwszem jest wszechistnieniem, błogością najwyższą, uczestniczeniem we wszechpotędze boskiej.

Zaiste głupcem jest ten, kto nie dąży do wolności, uzyskawszy trudny do osiągnięcia byt ludzki, samoświadomość ludzką i znajomość nauki prawdy. Wiażąc się do rzeczy znikomych, niszczy samobójczo sam siebie.

Rzeczami znikomymi są ciała fizyczne; utożsamiając się z ciałem, niszczy człowiek samochcąc to, czem jest nieprawdę. Gdy za swoje „ja“ uważa swe ciało, a nie ducha, zabija go, unicestwia, popełnia zatem samobójstwo, bo właśnie duch jest człowiekiem prawdziwym, ale nie ciałem.

Któż bardziej myli się i ludzi, niż ten, co niedba o własne powodzenie, osiągnąwszy trudny do zdobycia cel: urodzić się jako istota ludzka i być człowiekiem?

Największym błędem błędem, jakimkolwiek popełnia, jest to, że będąc już człowiekiem, uważa siebie za ciało, nie za ducha.

Starajcie się poznać Prawo (bytu), ofiarowujcie (wasz byt) Bogu, słuchajcie przepisów (Prawa).

Prawem bytu jest prawo ciągłego postępu w doskonaleniu się, a środkiem do tego są inkarnacje kolejne. Ofiarowując swe istnienie Bogu, poświęcając Mu swe życie, chronimy się od samolubstwa, odzwyczajamy się od nazywania ciała naszym „ja“, zamiast ducha. Według etyki Indów „wiedza zobowiązuje“, to znaczy, że wiedząc coś, musi się to i wykonywać. W Europie wiedza nie obowiązuje do niczego. Można być filozofem i wygłaszać zasady etyczne, a obok tego żyć niemoralnie. U Indów zaś, poznawszy Prawo, należy żyć według niego, stosować się do jego przepisów.

Kto nie pozna jedności jaźni, ten nie dojdzie do wolności, choćby setki lat jej szukał. Pismo mówi: „Nieśmiertelności nie zdobywa się bogactwem“. Rzeczy zewnętrzne zatem nie mogą prowadzić do wolności.

Według wiedzy indyjskiej wszystkie „jaźnie“ są jednością; wszystkie cząstki nieśmiertelne, któremi są duchy, mieszkające w ciałach ludzkich, pochodzą od Boga i tworzą z Nim jedność. „Bogactwem“ są nie tylko przedmioty materialne, lecz także cały dorobek zewnętrzny człowieka, a więc jego nauka książkowa, biegłość techniczna lub artystyczna. To wszystko jest niczem w dążeniu do osiągnięcia nieśmiertelności.

To też mędrcze dąży do wolności i pozbywa się wszelkich pragnień zadowolenia swej jaźni osobistej; zbliża się ku przewodnikowi dobremu i wielkiemu, a dusza jego słucha nauk (tego poprzednika).

Wolność, oswobodzenie, oznacza u Indów to samo, co w świecie chrześcijańskim „zbawienie“, a więc oswobodzenie się od konieczności ciągłego powracania na ziemię w nowe wcielenia. Jaźnią osobistą jest to, co człowiek zwykł za swe „ja“ uważa, a to są zwykle jego ciała, nie tylko ciało fizyczne, lecz także ciała niewidzialne, jak astralne i myślowe. Przewodnik dobry i wielki, to jaźń wyższa, czyli duch nieśmiertelny w człowieku, cząstka Boga w nim. Jednym z najpowszechniejszych jego przejawów jest sumienie, na stopniu wyższym zaś intuicja. Nauk tego ducha słucha dusza mędrcza, a duszą są jego ciała niewidzialne, ciała uczuć i myśli.

Jaźnią twą (wyższą) wznos jaźń (osobistą), pogrążoną w oceanie świata; idź drogą zjednoczenia, dążąc do pełnego samopoznania twej jedności.

Jaźń osobista, czyli dusza, pogrążona jest w „oceanie świata“, widzi bowiem tylko ten świat i uważa go za jedyną rzeczywistość realną. Należy tedy wznosić ją ponad ten ocean materji jaźnią wyższą, odrywać ją od rzeczy doczesnych, znikomych; iść „drogą zjednoczenia“ obu jaźni w jedność. Zjednoczą się obie wtedy, gdy obie będą dążyły do tego samego celu; nie do zadowolenia osobistego, lecz do doskonałości. Dopóty niema „samopoznania jedności“, dopóki człowiek uważa się za coś odrębnego, coś oddzielnego od Boga, którego jest przeciw częścią; i dopóki dąży do celów własnych, niezgodnych z celami Boga.

Porzuć rzeczy zewnętrzne, jeżeliś rozumny, a wiedzę twą zwróć na poznanie twej jaźni prawdziwej i na uzyskanie wyswobodzenia się z niewoli światowej.

Nie znaczy to, jakoby należało porzucać świat i chronić się w pustelni; ani nie znaczy zrzucania obowiązków, bo te są właśnie środkiem, najdzielniejszym do udoskonalenia. Niewolą jest przywiązywanie się do rzeczy material-

nych, światowych. Do najpotężniejszych pęt tej niewoli należy „opinia publiczna”, a oswobodzenie się prawdziwe od zważania na sąd ludzki jest poważnym krokiem do wolności.

Wykonywanie przepisów zewnętrznych jest dobre do utrzymania czystości myśli, ale nie wiedzie jeszcze do prawdy i do rzeczywistości. Ziszczenie osiąga się mądrością, ale nie drobnostkami zewnętrznymi.

Mowa tu o różnych przepisach i formułkach, czy to prawnych czy religijnych; samo wykonywanie ich nie wystarcza. Wszystko to są jeszcze rzeczy zewnętrzne, które otrzymujemy od innych ludzi. Dojść do prawdy i rzeczywistości można tylko „mądrością”, to znaczy: słuchaniem tego, co mówi „głos wewnętrzny”, intuicją i sumieniem, a więc głosem ducha boskiego.

Kto ogłódnie dokładnie sznur, przestanie się obawiać, że ma węża przed sobą.

Porównanie sznura z wężem jest w literaturze indyjskiej klasyczne. Celem jego jest podkreślenie wartości, jaką dla spostrzeżeń ma dokładność obserwacji. Dopiero po dokładnem obejrzeniu widzi się różnice, niezauważone przy powierzchownem.

Odróżnianiem w taki sam sposób uzyskuje się wiedzę prawdziwą. Pomoże tu tylko pouczanie się i badanie; ale nie kropienie wodą, ani datki na kościół, ani wstrzymywanie tchu setki razy.

Powtarza tu autor, że wypełnianie przepisów i formułek jest bez wartości. Także nie pomoże nic pobożność zewnętrzna, a więc woda święcona i jałmużny, ani ćwiczenia w hathajodze, opierające się jak wiadomo, na osobliwych przepisach oddychania.

Wynik bowiem jest następstwem dojrzałości, a czas i miejsce mają znaczenie podrzędne.

Obojętne jest, w jakich warunkach życiowych znajduje się człowiek, i w jakim jest wieku. W każdym zawodzie można pracować nad swym rozwojem duchowym i tylko ta praca doprowadzi do „dojrzałości wewnętrznej”, ale nie rytuał lub ćwiczenia mechaniczne. Można być młodym latami życia, a już dojrzałym duchowo, i na odwrót, można być starcem wiekowym, ale dalekim jeszcze od rozwoju wewnętrznego.

Kto chce znaleźć samopoznanie, niech przede wszystkim szuka Mistrza, pełnego miłosierdzia i znawcy tego, co wieczne.

Samopoznanie jest poznaniem tej prawdy, że człowiek właściwy, to duch nieśmiertelny, a nie ciało. A mistrzem, który da mu to poznanie, jest jego jaźń wyższa. Ona jedna zna to, co wieczne, bo ona od Boga pochodzi, a od Boga ma cnotę miłosierdzia bezgranicznego, dźwigającego człowieka w każdym jego upadku.

Cztery doskonałości.

Kto posiada wiedzę, mądrość, rozum i rozsądek, a odznacza się cechami dobrze znanymi, ten jest dojrzały do szukania jaźni (prawdziwej).

Filozofia indyjska odróżnia tu ściśle cztery własności, które w mowie potocznej nieraz mieszamy jedne z drugimi. Wiedzą (w sanskrycie „weda”) jest to, co się „wie”, czego nie potrzeba dowodzić, a więc n. p. wiemy, że żyjemy, że słońce świeci, i t. p. Mądrością jest to, co się uzyskuje z wiedzy, a więc jest to zdolność stosowania tej wiedzy w życiu. Rozum stosuje w ten

sam sposób wyniki nauki książkowej lub ustnej, a rozsądek jest zdolnością rozsądzania n. p. czy mamy przed sobą, sznur, czy węża, rzecz wieczną czy znikomą. Cechy „dobrze znane” oznaczają wysoki poziom moralny, a dobrze były „znane” Indom dlatego, że oni, posiadając jeszcze resztki zdolności jasnowidzenia wrodzonego, widywali ciała astralne ludzi równie wyraźnie, jak my dziś widzimy ciała fizyczne. To też każdy człowiek w Indjach mógł, patrząc na drugiego, ocenić od razu jego wartość moralną, bo znał cechy tej wartości, wyrażające się w określonych barwach ciała astralnego.

Kto umie rozróżniać (rzeczy wieczne, od znikomych) i osiągnął beznamietność, spokój i inneccoty ten może znaleźć Przedwiecznego.

Osiągnięcie „beznamietności” polega na oczyszczeniu starannem duszy (ciała astralnego) ze wszystkich żądz namietności i popędów niskich. Wtedy ciało to świeci barwami żółta, zieloną i fioletową, zamiast dawniejszej pomarańczowej i brązowej.

Znane są medcom cztery doskonałości; kto je posiada, może spodziewać się wyniku; komu ich brak, ten celu nie dopnie.

Autor ostrzega wyraźnie, że owe cztery doskonałości są warunkami nieodzownymi.

Naprzód idzie zdolność odróżniania rzeczy trwałych od znikomych, potem beznamietność i wzniesienie się ponad wszelką żądzę zadowolenia samolubnego, czy to w tem życiu, czy w niebie. Potem następuje sześć cnót, z których pierwszą jest spokój (boski), a wreszcie dążność do wyzwolenia.

Nazwy sanskryckie tych czterech doskonałości są: wiweka, odróżnianie rzeczy wiecznych od doczesnych, wiraga, niedbanie o zadowolenie własne, szat-zampatti, sześć cnót i mumuksza, dążność do zbawienia. Omawia je szerzej Śankaraczarya w drugim swem dziełku p. t. „Tattwa Bodha”.

Odróżnianie rzeczy trwałych od doczesnych polega na pewności, że wieczne jest rzeczywistością a zmienne stany w przyrodzie są nieistotne.

Stany zmienne w przyrodzie należy zrozumieć jako cały świat zjawiskowy, a więc zarówno jako materię fizyczną, z której składa się ziemia, rośliny i ciała zwierząt i ludzi, jak też zjawiska we wszechświecie; dalej, uczucia, żądzę, popędy, nastroje, myśli, dzieła sztuk pięknych, postępy ludzkie, słowem wszystko, co z natury swej skazane jest na przeminięcie. Rzeczywistością natomiast są tylko rzeczy wieczne, a więc nie np. postępy dobre, zdziałane czy to myślą, czy mową, czy uczynkiem, lecz tylko zdolność czynienia dobrze. Podobnież wieczne są nie umiejętności ludzkie, lecz zdolność do pojmowania wiedzy i t. d.

Beznamietność jest ciągłą gotowością do zrzekania się wszelkich żądz zmysłowych i wszystkiego, co niższe od rzeczy wiecznych, wie się bowiem stale i bez wątpliwości, że nie wystarczą rzeczy doczesne.

Idzie tu o zrzekanie się chęci zadowalania żądz i popędów. One istnieć będą i nadal, ale nie powinny rządzić człowiekiem, zmuszać do dogadzania im i zaspokajania. Żadne rzeczy doczesne nie wystarczą; nie znaczą nic na drodze do udoskonalenia wewnętrznego.

Dalej sześć cnót: Ciągłe tkwienie umysłu we wpatrywaniu się w cel najwyższy, to jest spokój niebiański.

Niepokój wewnętrzny, cechujący ludzi zwykłych, ma swą przyczynę w tem, że ludzie stawiają sobie różne cele, dążą w różnych kierunkach, rzucają się raz tu, raz tam, i przez to brak im jednolitości w dążeniach. Jeżeli natomiast utkwili się oczy w ideał wysoki i dąży się do niego niezachwianie, bez zbaczania z drogi, wówczas życie ma cechę jednolitości i pewności spokojnej.

Owładnięcie siłami, któremi działa się i odbiera się wrażenia, każdą w swej dziedzinie, odwróconą od zmysłowości, oto jest opanowanie jaźni (osobistej).

Siły te omawia szczegółowo Tattwa Bodha i określa ich dziedziny. Opanowanie wrażeń zewnętrznych tworzy jeden ze szczebli radżajogi.

Prawdziwem zaś oderwaniem się jest wzniesienie umysłu ponad wszelkie rzeczy znikome.

Opanowanie zmysłów nie jest jeszcze wzniesieniem się ponad rzeczy doczesne; jest dopiero ujęciem ich we władzę i niepoddawaniem się im bezwolnie. Wzniesiemy się ponad nie dopiero wtedy, gdy przestaniemy przywiązywać wagę do wrażeń zmysłowych.

Znosić wszystko bez niechęci i bez uzalania się nad sobą, to jest wytrwałość prawdziwa.

Nie wystarczy znosić przeciwności bez zżymania się i buntu; należy je nadto znosić chętnie i bez uważania się za ofiarę pokrzywdzoną niewinnie.

A wiarą prawdziwą, dobywającą skarby, jest ufność szczerą w naukę Mistrza i w Niego samego.

Jest to ta wiara, co „góry porusza“. Kim jest „Mistrz“, wyjaśnionem było już w ustępach poprzednich.

Nastrojem odpowiednim jest zwracanie duszy ku czystej wieczności, a nie marzenia i fantazja własna.

Marzycielstwo i fantazowanie mistyczne nie ma nic wspólnego z pracą nad udoskonaleniem siebie, idzie tu bowiem o pracę rzeczywistą i wytężoną, ale nie o próżniacze bujanie myślami.

Dążenie do wolności polega na pragnieniu zerwania przez poznanie prawdy tych łańcuchów, które ukuła niewiedza, i na niszczeniu więzów samolubstwa i zmysłowości.

Łańcuchami i więzami jest wszystko to, co człowieka wiąże do rzeczy doczesnych. Do więzów tych należy i samolubstwo, ono bowiem zmierza do pielęgnowania ciała fizycznego i ciał niewidzialnych.

Chociaż te cnoty przejawiają się z początku bardzo niedokładnie, to jednak żywi je beznamietność, spokój i inne zalety, a z pomocą Mistrza dochodzi się do celu.

Rzecz prosta, że natłwo jest odrazu rozwinąć w sobie cnoty wymagane w sposób doskonały; wzrastają jednak przy spokoju wewnętrznym i przy panowaniu nad wrażeniami zewnętrznymi, a najdzielniejszą pomocą jest „głos wewnętrzny“, głos Mistrza (jaźni prawdziwej).

Gdy wzmocni się beznamietność i pragnienie zbawienia, wówczas spokój i inne cnoty przyniosą owoce.

Należy tedy budzić w sobie ciągle owo pragnienie zbawienia.

Jeżeli jednak zapanuje brak tej namietności i brak chęci do oswobodzenia się, wtedy spokój i reszta cnót jest tylko czczym pozorem, jako fata morgana w pustyni.

Fata morgana łudzi wędrowca w pustyni widziadłami oaz i wód, a podobnie złudzeniem jest spokój i inne zalety, jeżeli chęci zwracają się na rzeczy zmysłowe, zamiast na dążenie do zbawienia.

Podstawą główną wolności jest poddanie się, wnikięcie duszy w jej naturę prawdziwą. To poddanie się można także nazwać dążeniem do poznania rzeczywistości jaźni (atmy).

Jaźń prawdziwa zwie się w sanskrycie „atma“ i jest najwznioślejszą cząstką istoty człowieczej. Poznać, że atma jest rzeczywistością a nie jakimś

wyrażeniem abstrakcyjnym, można tylko doświadczeniem własnym, a więc przeżyciem, zdarzeniem życiowym. Gdy się to zdarzenie raz choćby przeżyje, wie się już doświadczalnie, że jaźń prawdziwa (duch, atma) istnieje rzeczywiście.

Kto posiada te doskonałości i chce znać jaźń (Boską), niech zbliży się do Nauczyciela mądrego (jaźni prawdziwej), od niego bowiem przyjdzie zbawienie, gdyż on jest pełen mądrości i doskonały, nie smagany namietnościami, znający naprawdę Przedwiecznego; on znalazł spokój w Przedwiecznym i jest w zgodzie sam ze sobą, jak ogień, który niczego nie pożera; jest przyjacielem wszystkiego, co żyje. Kto temu Mistrzowi służy z uległością i dąży ku Przedwiecznemu, ten znajdzie w Nim niebo (harmonję) i poznanie jaźni.

We filozofii indyjskiej duch w człowieku jest co do swej istoty tem samym, co Bóg, podobnie jak kropla wody jest tem samym, co ocean, z którego wyszła. Chcąc tedy poznać Boga, należy zbliżyć się do swej jaźni prawdziwej. Ona nie jest zależna od żądz cielesnych, które chcą zadowolenia własnego, a nie zbawienia, jest zatem w zgodzie ze sobą. Słuchając głosu jaźni, dąży się temsamem do Przedwiecznego, a poznawszy Go, pozna się zarazem swą jaźń prawdziwą.

Wezwanie do Boga.

Poddaję się Tobie, o Mistrzu, przyjacielu świata uciśnionego i strumieniu miłości ofiarnej.

Wznoszę Cię Twym światłem przewodniem, z którego płynie nektar prawdy i miłosierdzia, gdyż tonę w morzu światłości.

Zżarty jestem płomieniem gorącym życia bezlitośnego i poszarpany wicherami złudzeń. Ratuj mnie od zagłady, bo szukam w Tobie ucieczki, a nigdzie zresztą nie znajduję spokoju.

Wielcy Dobroczyńcy (mędracy) mieszkają w spokoju, przynosząc radość światu, jak wiosna powracająca. Przebrnę już przez morze błędów i gotowi są zawsze pomagać drugim w tem samym.

Tkwi to bowiem w naturze tych Duszy Wielkich, że usłużność ich odbiera znużenie innym. Podobnie księżyc swym światłem łagodnem koi ziemię spragnioną, którą spaliły gorące promienie słoneczne.

Zwilżaj mnie nektarem głosu Twego, niosącego radość błogości wiecznej, aby chłodzić padał na mnie czysty jak z czary, równy zapalowi, napelniającemu duszę radością, palą mnie bowiem żrące płomienie świata.

Błogosławieni są ci, na których spocznie to światło choćby na chwilę, którzy dochodzą do ziednoczenia się z Tobą.

Jakże przebrnę przez ocean życia? Gdzież jest ścieżka? Jaką drogę mam obrać? Nie wiem, o Mistrzu! Ratuj mnie z ran, z cierpień świata.

Stylem obrazowym, właściwym Wschodowi, skreślona jest ta modlitwa, to wezwanie w pomoc Boga, czyli jaźni prawdziwej. Dobroczyńcami wielkimi nazwani są w niej ci mędracy, którzy już znaleźli „ścieżkę“ właściwą, oczyszcili

swe dusze z żądz, z egoizmu i ze wszystkiego, co świeckie, a zdążają do zjednoczenia się z Bogiem. Ale nie zapomnieli o swych bliźnich, nie odsuwając się od nich, owszem gotowi są zawsze pomagając im, prowadzić ich i uczyć. Są to „czeladnicy“, pomocnicy Wtajemniczonych, wreszcie Wtajemniczeni niższych stopni. „Wtajemniczonym“ (inicjowanym) jest ten, kto doszedł już do zjednoczenia (jogi) z Bogiem, a więc poznał przeżyciem własnem, że cząstka nieśmiertelna w nim, duch jego, jaźń prawdziwa, jest cząstką Boga.

Przygotowanie do nauki.

Kto wezwanie to szle z głębi serca i szuka pomocy, spalony ogniem płomiennym świata, tego dostrzega Dusza Wielka okiem zmiłowania i przynosi mu rychło pociechę.

Kto zbliża się do Mistrza z pragnieniem serdecznem wyzwolenia, i stąpa ścieżką właściwą, temu Mędrzec wpaja prawdę, uśmierza burze jego umysłu i przywodzi go do spokoju.

Ścieżka właściwa jest ta, która wiedzie do „wtajemniczenia“, a wymaga naprzód „przygotowania“ troskliwego przez oczyszczenie się z żądz, popędów i namiętności, a potem opanowania myśli, uczuć, nastrojów i przyzwyczajęń. Jest to ścieżka „zjednoczenia królewskiego“, czyli „radżajoga“. Mędrce, który „uśmierza burzę“, jest oczywiście jaźń prawdziwa.

„Bądź bez obaw, o Mędrce! Dla ciebie niema niebezpieczeństwa. Istnieje droga do przebrnięcia morza świata, i tą drogą mędrcey dostają się do brzegu.

Tutaj również jaźń prawdziwa jest tym, „mędrce“, do którego zwraca się apostrofa.

„Tę właśnie wskazuję ci drogę; jest to droga do zniweczenia trwożliwości wobec świata. Gdy drogą tą przejdziez przez ocean świata, dostąpisz radości doskonałej“.

Ze znajomości celu Wedanty rodzi się wiedza najwyższa. Potem przyjdzie kres ostateczny cierpienia świata. Głos nauki tłumaczy jasno i wyraźnie, że wiara, uległość, wytrwałość i dążenie do zjednoczenia (joga) są środkami do osiągnięcia wolności dla kogoś, kto chce być wolnym. Uzyskawszy doskonałość w tych rzeczach, osiąga się oswobodzenie od więzów cielesnych, stworzonych niewiedzą.

Wedanta jest „nauką mądrości“, jednym z najgłębszych systemów filozoficznych indyjskich. Gdyby wszyscy ludzie posiadli tę mądrość, cała nędza świata i tego cierpienia musiałyby się skończyć. Uważając ciała za swoje „ja“, utożsamiając się z niemi, człowiek sam sobie stwarza więzy, które go wskutek jego niewiedzy przykuwają do tych ciał i narażają na cierpienie. Wyjaśnia to ustęp następny:

Gdy jaźń tkwi w osłonach błędu, powstają z tego przykucie się do niejaźni (do jaźni osobistej), a wynikiem są cierpienia na świecie. Ogień mądrości, zapalony rozróżnianiem tych obu rzeczy: jaźni (Atma) i niejaźni (Maja), osusza źródło pomyłek i niszczy ich podstawy.

Niejaźń, czyli jaźń osobista, jest złudą (Maja), bo nie może być jaźnią to, co niema bytu nieśmiertelnego. Prawdziwą jaźnią jest tylko atma, iskra Boża

w człowieku, duch nieśmiertelny, podmiot jedyny, a wszystkie ciała są dlań przedmiotem, „Mają“.

Uczeń mówi:

„Wysłuchaj mnie z życzliwością przychylną, o Mistrzu. Stawiam oto pytanie, a gdy z ust Twych usłyszę odpowiedź, cel mój będzie spełniony:

„Czem jest wiązanie się i skąd ono się wzięło? Jaka jest jego przyczyna i jak można być wolnym od niego?

„Czem jest niejaźń, a czym jest jaźń; jak można je obie odróżnić?“

Mistrz odpowiada:

„Szczęśliwy jesteś“, dopniesz bowiem celu; błogosławiony jest twój ród w tobie, gdyż dążysz do zostania wiecznym przez uwolnienie się z więzów błędu.

„Synowie i krewni mogą spłacić dług ojca, ale oswobodzić może człowieka tylko jaźń własna.

„Gdy głowę brzemie ciężkie ugniata, mogą je drudzy usunąć, ale nikt, jak tylko jaźń człowieka, może nasycić jego głód i pragnienie.

„Zdrowie odzyskują chorzy, idący drogą uleczenia; ale nie uzyska się zdrowia tem, co inni zażyją.

„Poznawanie rzeczywistości okiem jasnego rozumu osiąga się patrzeniem własnem, ale nie przez oczy nauczyciela.

„Kształt księżyca musi się widzieć oczyma własnemi, ale nie można go zobaczyć oczyma drugich.

„Nie, jak tylko jaźń własna, nie zdoła rozwiązać węzłów błędu, następstw żądz i postępów poprzednich w myriadach inkarnacji.

Wolność zdobywa się spostrzeganiem jedności jaźni z Przedwiecznym, a nie przepisami wyuczonemi, o jednoczeniu się z Nim, ani liczbami, ani formułkami i naukami.

„Forma i piękność liry, oraz umiejętność gry na niej, może radować serca ludzi, ale nie zdoła założyć królestwa.

„Wykład wymowny, potok słów, sztuka wyjaśniania formułek naukowych i uczoność uczonych, to wszystko daje zadowolenie, ale bynajmniej nie wolność.

„Dla kogoś, kto nie umie poznawać rzeczywistości, bezowocne jest studiowanie Pisma: kto zaś zna wielką rzeczywistość; temu studjum Pisma nie przyniesie również korzyści.

„Gmatwanina słów jest to las wielki, w którym błąka się fantazja. Prawdę o jaźni może zdobyć tylko odważny przez znawcę tej prawdy.

Znawcą prawdy o jaźni jest właśnie jaźń prawdziwa. Chcąc tę prawdę zdobyć, należy być o tyle odważnym, aby zaprzestać utożsamiania siebie ze swemi ciałami, a więc uważania ich za jaźń, a natomiast za „siebie“ uważać swoją jaźń wyższą. Gdy stale nosi się w sobie to przeświadczenie, dożyje się chwili, w której istnienie jaźni wyższej stanie się prawdą, przeżyta rzeczywistość.

„Na cóż przydadzą się Wedy i Pisma temu, kto ukaszony jest przez węża niewiedzy? Jakże mogą mu pomódz zaklęcia lub leki bez balsamu poznania Przedwiecznego?

„Nie leczy się choroby w ten sposób, że wymawia się słowo „lek“, lecz w ten sposób, że zażywa się lekarstwo. Podobnież nie przez to osiąga człowiek wolność, że wymawia imię Przedwiecznego, nie poznając Go przytem.

„Jakże możnaby uzyskać wolność przez same słowa zewnętrzne, będące częzą paplaniną, nie przeniknąwszy poprzez rzeczy widome aż do poznania Przedwiecznego?

Czyż może człowiek zostać królem w ten sposób, że mówił sobie „jestem królem“, a przytem nie zwalcza swych nieprzyjaciół i nie staje się władcą swego kraju?

„Skarb wydobyć można w ten sposób, że dowiaduje się, gdzie on leży, że się tam kopie i usuwa zakrywające go kamienie, ale nie w ten sposób, że każe mu się wyjść z ziemi.

„Podobnież zdołają dojść do samopoznania ci tylko, którzy poznają Przedwiecznego, ową samotną, nie mającą plam Prawdę, wzniosłą ponad wszelkie złudzenie. Do poznania tego dochodzą wysiłkami wytrwałymi, ale nie studjowaniem przelotnem i napychaniem się wiedzą.

„Mędrzec wyteża się sam, z całą surowością i z pragnieniem oswobodzenia się od niewoli świata, podobnie jak gdyby chciał uwolnić się od choroby.

„A na pytanie, które mi dziś zadajesz, muszą sami odpowiedzieć znaleźć ci, którzy poszukują wolności. Pytanie to tchnie duchem Nauki i jest jak gdyby kluczem tajemnicy ukrytej.

„Słuchaj więc z powagą, o Mędrcze, odpowiedzi, którą ci daję. Gdy ją zrozumiesz, wolny będziesz od więzów świata.“

Pytanie jest „jak gdyby kluczem“, bo w niem samem mieści się już do pewnego stopnia odpowiedź. Zadają je tylko ludzie, którzy już zaczynają „dorastać“ do tego poziomu duchowego, na którym przychodzi czas na wysiłki do zjednoczenia się z jaźnią wyższą. Tacy ludzie, dojrzały już do stawiania sobie tego pytania, dojrzały są także do podejmowania wysiłków najuczciwszych dla znalezienia na nie odpowiedzi. Dlatego to autor podkreśla w całym szeregu przykładów, że nie znaczy tu nie nauka słowna ani uczoność rozumowa; że chcąc skarb odkryć, należy dokopać się do niego pracą własną, a nie formułkami naukowemi lub zakłeciami. Jaką drogą można się dokopać, o tem mówi „nauka“ właściwa, tworząca „odpowiedź“ na pytania powyższe.

Nauka.

Ciało ludzkie widzialne nazywają Mędrcy ciałem materialnem (sthula bhuta), ze rdzenia, kości, tłuszczu, mięsa, krwi i t. d. utworzonym, a złożonym z nóg, piersi, ramion, głowy, grzbietu i narządów. Ciało to jest przyczyną, powodującą niepoznawanie prawdy i złudzenie „ja” i „moje”. Pierwiastkami subtelniejszymi są żywioły eteru (akaśa), powietrza, ognia, wody, i ziemi.

O tych pięciu żywiołach (tatwach) traktuje szerzej drugie dzieło Śankaraczarii, pod tytułem „Tattwa Bodha”.

Przez łączenie się z sobą tych żywiołów powstają z nich pierwiastki (chemiczne) i przyczyny, wytwarzające ciało materialne. Ich także wytworami są czynności pięciu zmysłów, a przeznaczeniem tych zmysłów jest przysparzanie człowiekowi doświadczeń.

Głupcy, przywiązani do przedmiotów świeckich nierozzerwalnymi więzami silnych pożądań, gnani są przemocą przez swą karwę czy to w niebie (śwarga), czy na ziemi, czy w piekle (naraka).

„Karwa są to następstwa uczynków człowieka, spadające nań nieuchronnie jako skutki przyczyn przezeń działanych.

Wszelkie stworzenie, jako przywiązane do własności owych pięciu zmysłów, ulega śmierci, podobnie, słoń, wabiony muzyką, motyl, wabiony światłem, ryba wabiona smakiem, pszczoła wabiona wonią. A o wielez bardziej ulega człowiek, będąc przywiązany do wszystkich pięciu zmysłów!

W gwałtowności działania trującego są powaby zmysłowe jeszcze bardziej zabójcze, niż ukąszenie węża jadowitego. Jad zwykły zabija tylko tego, kto go przyjmie w ciało; przedmioty zmysłowe natomiast samym swym pozorem (widokiem powabnym) mogą śmierć (duchową) spowodować.

Kto wolny jest od wiązania się namiętnościami, chociaż tego trudno się ustrzedz, ten tylko zdatny jest do oswobodzenia, ale nikt inny, choćby nawet umiał na pamięć wszystkich sześć systemów filozofji.

Sześć systemów, które autor ma na myśli, omawia „Bhagawad Gita”, jako „sześć ścieżek jogi”.

Kto marzy tylko sentymentalnie o wolności, starając się na pozór bez żądz przebrnąć przez ocean bytu warunkowego, wpada w paszczę rekina rokoszy i tonie uchwycony przemocą i w głębinę pociągnięty.

Kto rekina żądy zwycięży mieczem beznamiętności ponad wszystko wzniosłej, ten jedynie bez przeszkody dotrze na drugi brzeg bytu, niezależnego od warunków.

Byt, niezależny od warunków zewnętrznych, nie oznacza tu bytu po śmierci, można bowiem żyć nadal w ciele fizycznym, a tylko nie wiązać się z niem, czyli zwalczyć żądz wszelakie i dojść do beznamiętności zupełnej, wzniosłej ponad wszelkie pokusy.

Umysł tego, kto stąpa ścieżką kamienistą uciech zmysłowych, mętnieje, a śmierć czyha nań na każdym kroku; kto zaś idzie drogą odpowiedzią pod kierunkiem Przewodnika lub człowieka Mądrego, dbającego o jego dobro duchowe, ten osiągnie cel intuicją własną. Poznaj to jako prawdę.

Mieści się tu zdanie jedno z najdonioślejszych: „Kto stąpa pod kierunkiem przewodnika . . . osiągnie cel intuicją własną“. Przewodnikiem jest tu jaźń wyższa człowieka, a do celu doprowadzi go intuicja, będąca właśnie nie czem innym, jak jednoczeniem się ze swą jaźnią wyższą. Łącząc się ze swą jaźnią wyższą, otrzymuje od niej człowiek oświecenie czyli pouczenie intuicyjne. Nie ma już wnioskowania mozolnego swym rozumem, aby dochodzić do wiedzy prawdziwej, lecz otrzymuje tę wiedzę od swej jaźni wyższej wprost, intuicyjnie. „Poznaj to, jako prawdę“, mówi słusznie autor, gdyż jest to jedna z prawd najgłębszych.

Gdy żyje w tobie pożądanie wolności, musisz daleko za sobą zostawić rzeczy zmysłowe, jak gdyby były trucizną, a ciągle i pilnie szukać zadowolenia (wewnętrznego), jakgdyby ono było ambrozją, a więc przyjacielskości, wybaczenia (drugim), spokoju i panowania nad sobą.

Kto tylko myśli o pielęgnowaniu ciała, ten jest jak człowiek, który jadąc na aligatorze przepływa rzekę i sądzi, że siedzi na kawałku drzewa.

Żądze, należące do ciała, uwodzą na wielką śmierć tych, co szukają wolności. Zdobyć wolność zdoła ten tylko, kto wolny jest od żądz takich.

Wielką śmiercią, podobnie jak w ustępach poprzednich, nazywa się śmierć duchowa, utrata łączności człowieka z jego jaźnią prawdziwą.

Zwalcz śmierć wielką, tj. żadzę pochodzącą z ciała, pożądanie kobiety itd. Muniowie (święci), którzy takie żądze zwyciężyli, uzyskują pokój niebiański.

Sthula śarira.

To ciało materialne, utworzone z pięciu grubych składników, powstałych z karmy poprzedniej przez pięciorakie zmieszanie, jest naczyniem uciech ziemskich. Gdy ciało to czuwa na jawie, spostrzegamy niem rzeczy zmysłowe.

To ciało materialne, które mało cenimy, składa się ze skóry, mięsa, krwi, nerwów, tłuszczu, rdzenia i kości i pełne jest nieczystości.

Pięć składników grubych, czyli żywiołów, powstaje ze zmieszania się wzajemnego pięciu subtelniejszych w stosunkach ilościowych, zależnych od rodzaju karmy człowieka. U jednego karmy wymaga, aby w ciele jego przeważał żywioł n. p. wody, u innego ogień lub powietrze.

Jaźń, inkarnowana w tem ciele, przez narządy jego, raduje się obecnością przedmiotów zmysłowych, jak np. kwiatów, drze-

wa sandałowego, kobiet itd. Dzięki temu jaźń ma na jawie świadomość istnienia ciała materialnego.

W stanie czuwania na jawie dziennej, świadomi jesteśmy tego, że nasze ciało materialne istnieje, we śnie zaś nie mamy o niem żadnej świadomości. A że ono istnieje, wiemy właśnie przez to, że narządami tego ciała odbieramy wrażenia od przedmiotów materialnych.

Wiedz, że to ciało materialne, od którego zależą przejawy zewnętrzne ducha, jest tylko jak gdyby domem swego właściciela.

Gdybyśmy nie mieli ciała materialnego, duch nasz nie mógłby się niczem przejawiać w świecie materialnym. Ciało to jest tylko domem, który my, jako właściciel, zamieszkujemy, ale sami domem nie jesteśmy.

Wytworami ciała materialnego jest rodzenie się, starzenie się i umieranie; stadjami jego rozwoju jest dzieciństwo, młodość i t. d. Do ciała, jako podlegającego chorobom, odnoszą się owe przepisy niezliczone o zachowaniu się, o moralności i t. d., a także o zaszczytach, niesławie, poważaniu itp.

Pozornie wydaje się, że prawa zwyczajowe i przepisy, odnoszące się do moralności, godności i t. p., dotyczą ducha, nie ciała. Na cóż byłyby jednak potrzebne, gdyby ciało nie było?

Rozum, słuch, dotyk, wzrok, powonienie i smak nazywamy „zmysłami“, ponieważ pośredniczą w spostrzeganiu przedmiotów zmysłowych. Mowę, ręce, nogi itd. nazywamy „narządami czynności“, gdyż niem i dokonywamy uczynków.

Nauka europejska nie zalicza rozumu do „zmysłów“, jakkolwiek same zmysły, bez rozumu, nie wystarczyłyby do zdawania sobie sprawy z wrażeń; potrzeba na to mózgu, aby te wrażenia odbierał od zmysłów, aby je „rozumiał“.

Manas (umysł), buddhi (intuicja), ahankriti (poczucie siebie) i czitta (wiedza) ze-swemi funkcjami zowią się narządami wewnętrznyimi. Manas, bo wnioskuje i wątpi; buddhi, bo ma pogląd przedmiotowy; ahankriti, bo wynika z egoizmu; czitta, bo jest zdolnością zastanawiania się nad sobą.

Manas, o tysąsamem źródłosłowie sanskryckim co „mens“ łaciński, jest zdolnością myślenia“, która umożliwia nam czynienie przypuszczeń, wniosków i wątpliń. Buddhi, będąca poglądem przedmiotowym, nie jest jeszcze podmiotem (duchem) tylko jego narzędziem. Ahankriti (lub ahankara) jako poczucie siebie, ma za podstawę samolubne odgraniczanie się od innych istot, jest tedy żądzą istnienia odrębnego. Czitta opiera się na pamięci, bez której manas nie zdolowałby dojść do wniosku, że „ja“ teraźniejszy jestem tysąsamym, który istniał wczoraj. Czitta zatem obejmuje cały dorobek wiedzy praktycznej człowieka, zdobyty doświadczeniem życiowym, a przechowywany w pamięci.

Linga śarira.

Siła żywotna (prana) skutkiem różniczkowania swych działań i skutkiem zmian staje się jak złoto, jak woda itd., czyli praną, apaną, wjaną, udaną i śamaną.

Pranę wchłania z atmosfery organizm człowieka i różniczkuje ją na pięć prądów oddzielnych, płynących do poszczególnych narządów ciała. Prądy te,

zwane praną wjana, samaną etc., odznaczają się zabarwieniem odrębnem, podobnem do złota, do wody i t. d.

Pięć zdolności, z których pierwszą jest mowa, pięć narządów z których pierwszym jest ucho, pięć eterów żywotnych, począwszy od prany, pięć żywiołów, akaśa, buddhi i dalsze wreszcie awidja, z której pochodzi kama (żądza) i karma (działanie), wszystko to razem składa się na ciało, zwane sukszma śarira (dusza).

Otóż słuchaj! To ciało, utworzone z pięciu żywiołów subtelniejszych, nazywa się sukszma śarira (ciałem astralnym) albo też linga śarira (ciałem charakteru) i jest dziedziną żądz; ono ponosi następstwa swej karmy (postępów dawniejszych), a nie posiadając poznania, nie ma także początku; jest tylko upadhi (naczyniem) atmy (ducha).

Nowoczesna filozofia indyjska, w przeciwieństwie do Śankaraczarii, odróżnia ściśle te dwa ciała subtelne, z których jedno jest ciałem astralnym jako siedziba żądz i namiętności (sukszma śarira), a drugie ciałem charakteru lub ciałem eterycznym, jako siedziba charakteru, nałogów i pamięci (linga śarira). Ciało eteryczne zawiera w sobie nadto te popędy, które organizm ma wspólne z roślinami (wzrost, kształt, wdychanie prany, krążenie soków, a ciało astralne te popędy, które cechują funkcje zwierzęce, (głód, zimno, gniew, zazdrość, chciwość, popęd seksualny, macierzyński etc.)

Stanem właściwym temu ciału jest życie senne. Od życia zewnętrznego różni się ten stan osobliwym sposobem działania zmysłów. W życiu sennem odżywa na nowo w postaci bezpośredniej to, co powstało skutkiem żądz na jawie (podczas czuwania).

W snach napotyamy przedewszystkiem odbicia tych zdarzeń, które za dnia (na jawie) budziły w nas pewne uczucia. Odbicia te występują w snach jako obrazy, bardzo nieraz plastyczne, lub nawet udratyzowane w cały tok akcji, przedstawiającej symbolicznie działanie tych uczuć, które ją utworzyły.

Gdy ciało to osiągnie stan czynny, wówczas się ujawnia. Promienienie w niem jaźń absolutna (atma), a jej naczyniem i mieszkaniem jest rozum intuicyjny (buddhi), który jako nieulegający karmie, jest jak gdyby świadkiem bezstronnym.

Ciało to może dojść do „stanu czynnego“ wtedy, gdy przez odrodzenie duchowe osiągnie samoświadomość. Przed takim odrodzeniem nie czujemy swego ciała astralnego, nie wiemy nic o tem, że je mamy. Gdy zaś zdolamy w niem działać świadomie, staje się ono dla nas jawnem i wiemy, że ono istnieje. Wtedy ciałem tem rządzi bezpośrednio buddhi, przez co wprowadza je w stan czynny. (Dla ścisłości dodam, że według nowożytniej filozofii indyjskiej buddhi rządzi ciałem eterycznym, a manas wyższy ciałem astralnym).

Atma bowiem wolna jest od wszelkiego wiązania się, nie tknięta ani uczynkami ani zaniedbaniami swych upadhi (naczyń). Linga śarira wykonywa swe czynności jako narzędzie atmy, podobnie jak dłuto lub sekiera cieśli. To też atma jest od wszelkiego wiązania się wolna.

Upadhi znaczy dosłownie naczynie; w ciałach mieszka i zawiera się atma podobnie, jak woda w naczyniu. One nadają jej postać, ale nią nie są, i na nią nie wpływają.

Właściwości ślepoty, osłabienia i bystrości wzroku są następstwem jego przymiotów dobrych lub złych. Podobnież głu-

chota, niemota i inne właściwości ucha nie mogą uchodzić za przynależne do jaźni.

Jeżeli człowiek jest ślepy lub głuchy, przyczyna tkwi we wadliwości narządów oka lub ucha, ale nie w niedoskonałości jaźni. Zamieszkuje ciała wadliwe, nie może jaźń rozwinąć w nich swych pełnych zdolności.

Wdech, wydech, ziewanie, kichanie etc. są objawami czynności prany; cechy siły żywotnej objawiają się w uczuciu głodu i pragnienia.

Narząd wewnętrzny jest w łączności z widzeniem zewnętrznym itd., a poczucie siebie jest następstwem odróżniania.

Wrażenia zewnętrzne działają na narząd wzroku, lub słuchu, i przezeń dostają się do odnośnego narządu wewnętrznego, w którym tworzy się wyobrażenie tego działania zewnętrznego. Odróżniając siebie od tych wpływów zewnętrznych, dochodzimy do poczucia siebie.

Jaźń, podległa używaniu wrażeń i doświadczeniom, zowie się ahankara. Dochodzi ona do trzech stanów w łączności z trzema właściwościami: sattwa, radžas i tamas.

Ahankara lub ahankriti jest właśnie owem poczuciem siebie, jako kogoś odrębnego od przedmiotów, a więc jaźnią osobistą, nie jaźnią prawdziwą. To poczucie siebie polega na odróżnianiu siebie od otoczenia zewnętrznego: odbierając wrażenia od przedmiotów zewnętrznych, uświadamiam je sobie, a równocześnie uświadamiam sobie to, że ja jestem tym, który te wrażenia odbiera. To poczucie swego „ja” jest ahankara.

O trzech „gunach”, a to radžas, tamas, i sattwa, będzie mowa w dalszych ustępach. Zobacz także rozdział XIV w Bhagawad Gicie.

Wrażenia przedmiotów miłych czynią „ja” szczęśliwym, a niemiłe czynią ją nieszczęśliwym. Przyjemność i niezadowolenie są właściwościami tego „ja”, ale nie właściwościami atmy, będącej błogością nieskończoną.

Atma nie ulega przyjemnościom ani przykrościom, jest od nich niezależna, trwa bowiem stale w błogości wiecznej, bez odczuwania swego „ja” odrębnego.

Przedmioty są miłe nie wskutek wartości, jaką mają same dla siebie, lecz wskutek swej pożyteczności dla naszej ahankary. Ona bowiem jest tem, co wszyscy kochają najbardziej.

Wartość przedmiotów oceniamy według tego, czy dla nas są pożądane, bo pragniemy nimi sobie dogadzać. Przedmioty, niepożądane dla nas, wydają się nam bez wartości, choćby były najcenniejsze.

Atma natomiast jest błogością wieczną, dla niej bowiem cierpienia nie istnieją. Ta błogość atmy, oddzielonej od wszystkich rzeczy, istnieje w śnie głębokim; a na jawie można jej doznać bezpośrednio już to na podstawie wskazówek, już to przez udzielenie.

We śnie głębokim świadomość jest oderwana zupełnie od wrażeń zewnętrznych i niema wtedy ani cierpień, ani smutków ani niepokojów, jest to stan błogości zupełnej. Wykonawcy wskazówek radżajogi dochodzą i na jawie do stanu takiej samej błogości. Stanu tego udzielić można nadto przez wprowadzenie w trans somnambuliczny, ale zależne to jest od poziomu moralnego człowieka usypianego. Ten stan jasnowidzenia wysokiego nie ma nic wspólnego z hipnotyzmem, a dochodzili doń w ekstazach i zachwyceniach święci wszystkich narodów i wszystkich czasów.

Trzy guny.

Maja, tworząca nasz cały wszechświat działaniem najwyższej mocy władczej, zwanej awjakta, która przewyższa awidję nie mającą początku, może ulegać wpływowi mędrców, posługujących się tą energią, która jest mądrością.

Aforyzm ten, przekładany w kilku różnych znaczeniach, wyraża według mego mniemania to, że mędrcy, a więc Wtajemniczeni, mogą zapomocą tej energii która jest mądrością, czyli krijaśakti, oddziaływać na „maje, tworzącą wszechświat“, to znaczy, oddziaływać na materię widomą, materia ta utworzyła wszechświat pod działaniem mocy nieobjawionej, zwanej awjakta, a pierwszym, najsubtelniejszym objawem tej awjakty na zewnątrz jest mądrość.

Ta maja nie jest ani bytem, ani niebytem, ani oboma co do swej istoty; nie jest ani podzielna ani jednolita (homogen), ani jednym i drugim co do istoty; nie jest ani atomiczna ani nieatomiczna, ani taka co do istoty; natura jej jest nadzwyczaj przedziwna i trudna do opisanja.

Złudzenie ahankary jaźni odrębnej można zniszczyć wprost poznaniem jedności z Brahłą, podobnie jak złudzenie, że sznur leżący na ziemi jest węzem, niszczy się rozpoznaniem, że to jest sznur. Właściwości tej jaźni zwa się radžas tamas i sattwa, a poznaje się je po ich działaniach.

Owe trzy właściwości, opisane poniżej są cechami jaźni osobistej, ale nie jaźni prawdziwej. Jako jedna z Bogiem (Brahłą), co do swej istoty, nie może jaźni prawdziwa posiadać cech, właściwych tylko jej ciałom, czyli jaźni osobistej (i odrębnej od jedności).

Władzą radžas jest wikszeпа, będąca istotą czynności; ona stworzyła poprzednie pobudki działalności; a zmiany umysłu, jak to skłonności i inne właściwości, wytwarza również ta władza.

Wikszeпа znaczy dosłownie „rozszerzanie się“ i określa bardzo dokładnie istotę radžas. Pociąg do „rozszerzania się“ występuje wtedy, gdy człowiek chce stać się większym przez przyciąganie do siebie cząstek z zewnątrz. To przyciąganie przedmiotów zewnętrznych jest pobudką jego działalności, i ono także stwarza zmiany umysłu. Zmiany stanu świadomości, skierowując ją na coraz to nowe przedmioty. W ten sposób budzi się pożądanie, zaspokojenie go, przypomnienie sobie o przyjemności tego zaspokojenia i znów pożądanie, a to są kolejne zmiany stanu świadomości.

Rozpusta, gniew, chciwość, złośliwość, samolubstwo, zazdrość i zawiść są to straszne właściwości radžas; dlatego przez nie brudzi się skłonność do czynu i dlatego przyczyną wiązania się jest radžas.

Władzą tamas zwię się aweti; tą mocą rzecz wydaje się czem innym, niż jest. Moc ta jest przyczyną ostateczną warunkowego istnienia „ja“ i przyczyną pobudzającą występowanie władzy wikszeпы.

Aweti znaczy owinięcie lub osłonięcie. Człowiek pod władzą tamas ma jak gdyby rozum owinięty zasłoną nieprzebitą; nie umie oceniać wartości rzeczy, czy, jako odróżniać co złe, co dobre, co rozumne, a co głupie.

Choćby kto był niezwykle inteligentny i wykształcony, sprytny, bystro obserwujący siebie i pełen wiadomości o różnych rze-

czach, to jednak nie zdoła odróżniać odpowiednio, dopóki tkwi w osłonie tamas; owszem w swej niewiedzy uważa za prawdę to, co wypływa z błędu, i polega na własnościach rzeczy, które z błędu powstały. Biada mu, gdyż wielka jest i nieodparta moc otulająca tamasu.

Troskanie się bezowocne, myśli sprzeczne ze sobą, przypuszczanie możebności, błędy w tem, że uważa się za rzeczywistość to, co nie jest rzeczywiste, wszystko to należy do radžas. Kto wiąże się z radžas, uwodzi go ustawicznie jej moc rozszerzająca.

Zajmowanie myśli troskami bezcelowemi, bo do niczego nie prowadzące, jest następstwem egoizmu, w nim bowiem tkwi chęć zapewniania sobie korzyści, a więc troskanie się o to, czy te korzyści osiągnie. Myśli sprzeczne, a więc raz nadzieja spełnienia pożądań, to znowu wątpliwości, czy się spełnia, wypływa również z radžas, jak wreszcie bezcelowe rozmyślanie i wnioskowanie o tem, co by było, gdyby to a to nastąpiło, zamiast myśleć tylko o tem, co nastąpi jako skutek przyczyn, które już istnieją rzeczywiście.

Niewiedza, ociężałość, lenistwo, ospałość, lądzenie się, głupota i inne są własnościami tamas. Gdy kto jest pod ich opętaniem, nie widzi niczego takiem jakim jest, lecz zachowuje się jak kółek w płocie.

Satwa czysta, a nawet zmieszana z tamtemi oboma, jak woda miesza się z inną wodą, jest środkiem do oswobodzenia: odbicie jaźni prawdziwej, okazujące się w zatwie, obławia świat przedmiotowy jak słońce.

Woda, zmieszana z inną, nie da się już odróżnić: ale mimo to i satwa zmieszana z innymi gunami jest już środkiem do zbawienia, gdyż przez nią może się objawiać jaźń wyższa. Tylko ta jaźń wyższa ocenia przedmioty właściwie, odróżnia cenne od bezwartościowych, widzi je w postaci prawdziwej, podobnie jak tylko przy świetle dziennem można dobrze odróżniać przedmioty.

Do własności satwy zmieszanej należy powściągliwość, panowanie nad sobą, kształcenie siebie, cześć, względność, dążenie do wolności, zalety równe bogom i wstrzemięźliwość od złego.

Powściągliwość od żądz posiadania, cechującej radžas, jest już możebna, gdy radžas jest zmieszana ze satwą. Kształcenie siebie polega na wbudowywaniu zalet w swój charakter, choćby się ich nie posiadało poprzednio. Względność wobec otoczenia polega na ustępowaniu z własnego egoizmu na korzyść tego otoczenia, a więc łagodność wobec ludzi i zwierząt, nie niszczenie bezcelowe roślin i przedmiotów, dalej cierpliwość, wybaczenie uraz, czystość myśli etc. Zalety „równe bogom“ nie są jeszcze zaletami Boga; Indowie bogami, dewas, nazywają istoty wyższe nad ludzi, ale niezupełnie jeszcze doskonałe; Persowie zwali je geniuszami, a chrześcijanie aniołami. Zaletami ich jest n. p. spełnienie obowiązków bez korzyści osobistej.

Własnością satwy czystej jest spokój głęboki, spozrzeganie a'my w sobie, wzniosła równowaga, zadowolenie, pogoda umysłu, i utkwienie dąsży w jaźni prawdziwej, co wszystko razem daje przedsmak błogości wiekuistej.

Gdy satwa jest zmieszana z innymi gunami, spozrzegania istnienia atmy (ducha) w człowieku mogą być tylko rzadkie i krótkie, inne gony bowiem macą to spozrzeganie. Dopiero satwa czysta pozwala przeżywać doświadczalnie ten fakt, że w człowieku duch mieszka, a zatem spozstrzegać atnę. Wtedy też może w niej tkwić dusza, która przedtem tkwiła w materji.

Karana śarira.

Awjakta, oznaczona temi trzema gunami, zwie się karanaśarirą, (ciałem przyczynowem jaźni). Stanem, w którym ona się przejawia, jest sen głęboki, w którym nieczynne są funkcje wszystkich narządów, a także buddhi.

Awjakta, jak powiedziano wyżej, oznacza stan nieobjawiony, a więc nie mający form w ciałach, tylko możebności, zdolności utajone do działania późniejszego w ciałach. Trzy guny, satwa, radžas i tamas, są takimi zdolnościami, które mogą działać w ciałach nadających im formy. Dopóki nie działają, są utajone, a ten stan utajenia (awjakta), zwie się ciałem przyczynowem ((karanaśarira), gdyż w niem tkwią przyczyny późniejszych działań tych gun, gdy człowiek wcieli się na ziemi. We śnie głębokim nieczynne są funkcje wszystkich narządów, a podobnie funkcje buddhi, gdyż podczas snu człowieka buddhi nie przejawia się niczem, co autor poniżej wyjaśnia.

Sen głęboki jest stanem, w którym wypoczywa wszelka świadomość, a buddhi jest nieczynna. Znany jest (ów stan) z tego, że w nim nie odbywa się poznawanie.

Buddhi jest to rozum duchowy, a we śnie nie ma objawów ani tego rozumu, ani żadnej świadomości świata zewnętrznego, to też we śnie nie można poznać przedmiotów zewnętrznych.

Ciało, narządy, prana, ahankara i wszystko inne, będące zróżniczkowaniem, przedmioty zmysłowe, zaspokojenie ich i t. d., akaśa i inne żywioły, z których składa się nasz wszechświat bezkresny, włącznie z awjaktą, wszystko to jest nieduchem, czyli niejaźnią. 5

Wiadomo już z aforyzmów poprzednich, że ahankara jest pojęciem o odrębności osobistej, a więc nie duchem, nie jaźnią prawdziwą, podobnie jak każde zróżnicowanie materji.

Atma.

Wiedz, że mają i wszelkie jej funkcje od mahatu aż do ciała są asat (prakriti), są bowiem niejaźnią, jak fata morgana na pustyni.

Mahat jest to moc stwórcza, a więc pierwsze objawienie się Boga nieobjawionego („na początku było Słowo“). Mahat zatem nie jest jaźnią (prawdziwą) lecz tylko jej objawem na zewnątrz (Logos stwórczy). Asat znaczy dosłownie „niebyt“, a to w tem rozumieniu, że bytem rzeczywistym, jak tylko duch, każdy zaś jego objaw jest czemś przemijającym. Prakriti (materja) jako objaw ducha i przezeń stworzona, jest również niebytem (asat), bo przemija.

Wytlómaczę ci teraz formę istotną (swarupę) ducha najwyższego (paramatmy). Kto ją pozna, uwalnia się z pęt i osiąga byt prawdziwy.

Swarupa, forma istotna, lub postać prawdziwa, nie oznacza jeszcze formy materialnej, lecz raczej to, poczem można poznać daną istotę, to, co daje o niej pojęcie. Pojawszy paramatmę, czyli pojawszy „czem jest duch najwyższy“ wyzwala się człowiek z więzów ahankary i osiąga oswobodzenie, a ono jest bytem prawdziwym.

Owo odwieczne „coś“, na którem opiera się poczucie „ja“, istnieje samo dla siebie. Ono jest czemś różnem od pięciu powłok i jest świadkiem trzech stanów.

Poznajcie siebie, czyli świadomość tego, że „ja istnieję“, trwa od wieków w nieskończoność. Ta samoświadomość najwyższa nie jest żadną z „powłok“ (koszas) czyli ciał, gdyż nie utożsamia ich ze sobą; jest również „świadkiem“ trzech gun (satwa, radžas, tamas), bo przygląda się im jako widz obojętny.

To, co na jawie, w marzeniach sennych i we śnie głębokim patrzy na umysł i na jego funkcje, będące czynnością i biernością, to jest jaźnią prawdziwą.

Na jawie czynne są zmysły i umysł; w marzeniach sennych umysł, w śnie głębokim siła żywotna, umysł zaś przechodzi w stan bierności. Na to wszystko patrzy jaźń, jak na swe narzędzia.

Tem, które przez siebie wszystko poznaje; tem, czego nikt nie widzi; tem, co ożywia zarówno buddhi jak resztę, ale od nich żywotności nie bierze, tem jest atma.

Atma, jaźń prawdziwa, Bóg, jest podniosłem jedynym, a wszystko jest dla niej przedmiotem poznania. Ona ożywia wszystko, nawet buddhi.

Atma jest tem, co przenika cały świat, ale przez nią nic nie przenika; ona oświeśla wszystkie rzeczy, ale one nie mogą jej oświecić.

Ciało, narządy, manas i buddhi wykonywają swe czynności dlatego, że ona (atma) przybliża się do nich, jak do narzędzi.

Atma sama nie działa: czynne są tylko jej narzędzia, a więc ciała, manas i buddhi.

Ona, mając formę świadomości wiekuistej, poznaje wszystkie rzeczy od ahankary aż do ciała, żądz i t. d., jako naczynia.

Jedynie określenie, jakie nadać można atmie jest to, że ona jest świadomością trwałą, patrzącą jak na swe naczynia, w których się mieści, na swe ciała, żądze, egoizm etc.

Ten to duch (purusza), atma właściwa, jest błogością wiecznie trwającą, bezwarunkową, absolutną, pozostającą zawsze tą samą, sobie równą i będącą samem poznaniem, którego słowo (Logos) porusza wiewem życia.

W aforyzmach poprzednich powiedziano już, że „słowo“ stwórcze jest pierwszym przejawem ducha (puruszy), czyli atmy. Wiew życia jest to ta moc, którą „słowo“ stwarza wszechświat.

Ta nieobjawiona świadomość duchowa poczyną, jak brzask różowy, objawiać się w sercu czystem, i świeci, jak słońce południowe w „jamie mądrości“, oświetlając stamtąd cały wszechśwór.

Potrzeba tu czystości serca, („Serce Jezusa“), aby w niem, jak świt poranny, mogła zacząć swe objawienie się świadomość duchowa. Gdy zaś objawi się w „jamie mądrości“ (plexus cavernosus), rozświeca już wszechświat pełnym blaskiem. Wtedy człowiek dostępuje stopnia „wtajemniczenia“.

Ten, co zna zmiany manasu i ahankriti, oraz wie, co czyni ciało, jego narządy i siła żywotna (prana) w niem, jak ogień w żelazie, ten nie działa ani nie jest podległy.

Mowa tu oczywiście o atmie w dalszym ciągu. Ahankriti (lub ahankara) i manas (umysł) ulegają zmianom, działają bowiem raz tak, drugi raz inaczej i nie zmienia swego stanu tylko atma, bo nie działa, tylko „wie“ (uświadamia sobie), co czynią jej narzędzia.

Ten przedwzeczny nie rodzi się ani nie umiera, nie rośnie ani nie maleje, nie zmienia się i nie rozkłada się przez rozkład ciała, jak przestrzeń, gdy stłucze się dzbanek.

Przestrzeń, wypełniająca dzbanek, nie przestaje istnieć po jego sfłoczeniu; dzbanek nadał jej tylko formę, ale jej nie zmienił.

Paramatma różna jest od prakriti i jej zmian; jej (paramatmy) własnością szczególną jest świadomość czysta; ona jest niezłożona i objawia ową nieskończoność rzeczywistości i niereczywistości. Istota ta podlegająca pojęciu „ja“, objawia się w stanach jawy i innych jako świadek buddhi.

Paramatma (duch najwyższy) nie jest prakriti (przyroda, wszechświatem) ani nie jest zmianami w prakriti; jest niezłożona, podczas gdy prakriti jest złożona. Paramatma czyni jawną tę nieskończoność rzeczy rzeczywistych i złudnych (maja), jakie obserwujemy. Ona wreszcie jest tem, co obejmujemy naszym pojęciem „ja“, co zatem uważamy za podmiot jedyny, dla którego buddhi nawet jest już tylko przedmiotem.

Opanuj umysł, o uczniu, i ujrzyj ją sam, tę atnę w tobie, jako „tat twam asi“, w spokoju buddhi; przebrnij morze bezbrzeżne bytu zmiennego, którego falami są narodziny i śmierć, i dopnij celu twego istnienia, tkwiąc silnie we formie Brahmy.

„Tat twam asi“ znaczy „to jesteś ty“; gdy uczeń dojdzie do spostrzeżenia doświadczonego przeżyciem własnem, że atma istnieje, krokiem następnym tego jest uznać tę atnę za siebie samego, czyli powiedzieć o niej „to jesteś ty“, uznać ją za „ja“ swoje. „Tkwieć silnie we formie Brahmy“, znaczy czuć się Brahma, co wyraża się sanskryckiem „aham asmi Brahma“. To samo wskazuje Tomasz a Kempis w swem „Naśladowaniu Chrystusa“ (I. 5). „Serce Jezusa“ także „formą Brahmy“.

Mniemanie, jakoby jaźń była zależna od niejźni, powoduje wiązanie się, z czego wynika brak poznania, będący przyczyną rodzenia się, umierania i cierpienia danego osobnika. Ten to błąd sprawia, że człowiek odżywa ciało, pielęgnuje i dba o nie, uważając za rzeczywiste to, co niereczywiste, podobnie jak gasienica przed zapoczwarczeniem otula się własnym sokiem.

Człowiek dba o ciało, mniemając, że od dogadzania mu i utrzymywania przy życiu jaźń jego zależy. W ten sposób przywiązuje się do ciała i musi dopóty wracać na ziemię w coraz nowe wcielenia, aż swój błąd spostrzeże.

Ahankara.

Śluchaj, o przyjacielu: U zwodzonego tamasem ahankara wzmacnia się przez asat. Z tego braku rozróżniania pochodzą złudzenia, jak mienianie węża i sznura. Skąd powstają cierpienia wszelakie dla uwięzłego w tym błędzie. Dlatego też jaźń związana jest przez błąd uważania asatu za prawdę.

Asat jest, jak wyżej powiedziano, niebytem, powstającym wskutek błędnego uznawania ciała za „ja“ swoje. Błędowi temu ulegą najsilniej człowiek tamasowy, a przez to wzmacnia swą ahankarę, czyli swój pociąg do bytu odrębnego, będącego właśnie niebytem, nie odróżnia bowiem ciała od jaźni prawdziwej. Następstwem tego jest, że jaźń przywiązana jest do ciała, do asatu.

Władza otulająca tamasu zasłania zupełnie atnę, której siły objawiają się przez moc poznania niepodzielną, wieczną i jednolitą; podobnie rahu zaciemnia słońce.



Człowiek tkwiący w tamasie nie może dojść do poznania atmy, bo zasłania mu ją właśnie tamas i nie pozwala mu ją poznać. Rahu jest to cień księżycy, padający na ziemię podczas zaćmienia słońca i zasłaniający je na chwilę. Przez to słońce nie przestaje istnieć, ale z ziemi dostrzedz go nie można wskutek zasłonięcia przez księżyc.

Gdy z atmy osobnika niknie poznanie jego jedności z nią — a poznanie to ma promieniowanie o najwyższej czystości — wtedy ów osobnik sam się łudzacy wyobraża sobie, że nim jest jego ciało, nie będące przecież jaźnią. Potem wikszeпа, wielka moc radžas, sprawia temu osobnikowi wiele cierpień pętami, którymi go wiąże, jak rozkosz, gniew i t. d.

Każda czynność, nie tylko ciała fizycznego, lecz podobnież astralnego i myślowego, a nawet buddhi, objawia się promieniowaniem, tem czystsze i świetniejsze, im wyższa jest powłoka działająca. Poczucie jedności człowieka z jego jaźnią prawdziwą należy do działań najszczytniejszych, stąd też promieniowania są tu niezwykle czyste i świetne. Promieniowania takie może spostrzegać jasnowidz, i według nich oceniać poziom duchowy człowieka obserwowanego.

Taki człowiek o pojęciach przewrotnych, obrany z prawdziwego poznania atmy przez rekiną wielkiej złudy, ulega bytowi warunkowemu skutkiem wikszeपы. Postępowanie jego jest godne lekceważenia, to też on wznosi się i opada w oceanie bytu warunkowego, pełny trucizny.

Maja, rekin złudy, odbiera człowiekowi zdolność poznawania atmy i skazuje go na byt warunkowy, gdyż tylko warunkowo można nazwać bytem życie bez poczucia jaźni nieśmiertelnej, zatruwające resztki samowiedzy utożsamianiem się z ciałem.

Dziwa.

Jak obłoki, wytworzone promieniami słońca, dostrzegalne są przez to, że zasłaniają słońce, tak i samolubstwo, powstałe w związku z atmą, dostrzegalne jest przez to, że zasłania istotę prawdziwą atmy.

Atma nie może być samolubna, gdyż jest równa Bogu co do istoty. Jeżeli człowiek samolubny wyobraża sobie, że zjednoczył się z atmą, to mylne jest jego mniemanie, gdyż właśnie samolubstwo zasłania mu istotę prawdziwą atmy i przeszkadza mu ją pojąć.

Jak w dzień ponury przy słońcu zasłoniętem chmurami zimne wichry pędzą, tu i ówdzie obłoki, tak i człowiek o rozumie oszukanym, osłonięty bez przerwy tamasem, dreczy się cierpieniami ciągłemi przez moc wikszeपы.

Tamasem omroczony rozum nie może rozpoznać, że przyczyną cierpień jest właśnie wikszeпа; to też łudzi się i oszukuje nadzieją, że zdobywszy jakieś przedmioty zewnętrzne, cierpieć przestanie.

Te dwie moce wiążą osobnika; zwodzony przez nie obie błąka się wokół i sądzi, że ciało jest atmą.

Mowa tu nie tylko o ciele fizycznym, lecz i o ciałach wyższych. Wielu ludziom wydaje się, że ciało myślowe jest już atmą.

Zaiste, nasieniem życia warunkowego jest tamas, a załączkiem jego jest mniemanie, jakoby ciało było jaźnią; liściem jest egoizm,

ciało łodygą, prądy żywotne gałazkami, a narządy ich końcami. Kwiatami są przedmioty, owocami cierpienia różne skutkiem różnorodności karmy, a ptakiem, który je zjada, jest dziwa (osobistość).

Tkwiać w błędzie to związanie niejaźni jest powodem toku nieustannego urodzin, zgonów chorób, starości i wszelkiego zła, nawiedzającego dziwę, będącą w swej istocie właściwej bez początku i końca.

Dziwa jest „kropla, która odłączyła się od oceanu”, czyli iskrą ducha Boga, wcieloną w człowieka. Co do swej istoty jest równa Bogu, nie ma zatem początku ani końca, ale związana ciałami, musi przechodzić przez urodzenia, zgony i cierpienia. Wiąże ją do ciał błędne mniemanie, że ciało i ona, to jedno.

Związanie tego niepodobna przeciąć żadną bronią zaczepną ani odporną, ani wiatrem, ani ogniem, ani niezliczonymi praktykami religijnymi, ale jedynie mieczem poznania rozróżniającego, oświecającym blask i ostrość łaską jogi.

Poznanie, rozróżniające jaźń od niejaźni, atnę od ciała, uzyskać się nie da niczem innym, tylko „łaską jogi”, a więc stanem poziomym duchowego tak wysokiego, aby w nim odczuwać jako fakt doświadczalny to, że „ja” jest atną, a więc doświadczając tego życiem, że jaźń prawdziwa, to atna, nie ciało. To poczucie jaźni prawdziwej jest stanem „łaski”.

Człowiek bowiem wierzący poprostu w to, czego uczą Wedy, zna nałożone nań obowiązki. Ze spełniania tych obowiązków płynnie oczyszczanie się dziwy; w buddhi oczyszczonej brudzi się poznanie atmy, a stąd wypływa zniszczenie bytu warunkowego aż do jego korzenia.

Do takiego oczyszczania się z pierwiastków niższych wystarcza proste spełnianie obowiązku (karmajoga), wskazane już we wedach, księgach i świętych u Indów. Nauki rozumowe, studia filozoficzne lub teologiczne nie wystarczą bez życia odpowiedniego.

Jak w stawie orzesionym mchami zielonymi, nie pokazuje się woda, tak też nie objawia się atma, owinięta pięciu osłonami, które własną mocą wytworzyła poczawszy od annamaji.

Gdy się usunie mchy, odsłania się woda czysta, mogąca ugasić gorączkę i pragnienie i sprawić radość ogromną człowiekowi. Gdy z atmy czystej odpadnie pięć osłon, pojawia się szczęśliwość wiekujsza, światło przenikające wszystko, powstające samo ze siebie.

Pięć osłon o których Sankaraczarya traktuje szerzej w swej „Tattwa Bodha”, są to: anamaja, (ciało fizyczne) pranamaja (ciało eteryczne), manomaja (ciało strasne), widźnianamaja (ciało myślowe) i anandamaja (ciało buddhi). Usunięcie ich nie oznacza śmierci.

Mędrzec musi umieć rozróżniać ducha od nieducha, tylko bowiem przez ziszczenie tej jaźni, która jest bytem absolutnym, świadomością i błogością, staje się samą tą błogością.

Spokój poznania, że jaźń prawdziwa jest wolnością prawdziwą, znajduje ten, kto zna atnę, kto jest bez skłonności i bez działalności, wolny od wszelkich wyobrażeń przedmiotowych.

Skłonności do ludzi i rzeczy, a podobnież popęd do działania, wypływa z radhas; jednak „być bez działalności” nie znaczy być próżniakiem. Idzie o to, aby działalność — a jest nią i spełnianie obowiązku — nie miała pobudek egoistycznych, a nie ma ich wtedy, gdy człowiek nie upatruje dla siebie żadnych owoców ze swych działań.

Annamaja.

Ciało, wzrosłe z pożywienia i otrzymujące pożywienie, bez niego zaś niszczące; ciało, które jest nagromadzeniem skóry, mięsa, krwi, kości i kału, ono to jest powłoką annamaja; nie można go uważać za jaźń, bo ta jest odwieczna i czysta.

Atma istniała przed urodzeniem i przed śmiercią i obecnie istnieje; jakże mogłaby tedy choćby chwilowo być tylko naczyniem świadomości, nawet zmiennym, zróżniczowanym, jaźń prawdziwa poznawca wszelkich warunkowości i zmian?

Ciało ma ręce, nogi, etc., ale nie jaźń prawdziwa; a chociaż ich nie ma, to jednak będąc nieśmiertelną i posiadając siły nie-zniszczalne, jest władczynią, a nie podwładną.

Jaźń prawdziwa jest świadkiem ciała i jego właściwości, czynności i stosunków; jasnem jest tedy, że żadne z nich nie mogą być cechami atmy.

Jaźń jest „świadkiem” ciała (i osobistości) w tem znaczeniu, że ciało jest dla niej przedmiotem, na który ona patrzy jako na coś różnego od siebie. Gdy tedy ciało działa, jaźń nie bierze w tej czynności udziału, pozostaje świadkiem obojętnym.

Pełne nędzy, mięsem okryte, pełne kału, pełne grzechu, jakżeby ono (ciało) mogło być poznawcą? Jaźń jest różna od niego.

Nie ciało jest poznawcą, lecz jaźń zapomocą jego narządów poznaje świat otaczający.

Tę kupę skóry, mięsa, tłuszczu, kości i kału uważa za swoją jaźń łudzacy się człowiek; kto zaś odróżnia, ten wie, że forma istotna jaźni, będącej rzeczywistością najwyższą, nie ma tych cech charakterystycznych.

Jaźń sama nie może mieć cech żadnych, gdy co do natury równa jest Bogu, a Bóg nie ma cech, jako absolut.

„Ciało, to ja”, myśli sobie łudzacy się człowiek. Medrecy widzą w jaźni coś, będącego w stosunku zarówno do ciała, jak i do duszy wcielonej. Odnośnie do jaźni odwiecznej przekonanie Mahatmy, posiadającego rozróżnianie i spostrzeganie bezpośrednie, jest takie: „Aham asmi Brahma, aham Buddhi”.

Mahatmą (maha atma — dusza wzniosła) zwie się u Indów człowiek, który zjednoczył się ze swą jaźnią wyższą uprawianiem jogi. „Aham Brahma, ahami Buddhi” znaczy „jestem Brahma, jestem Buddhi”.

O, ty mylnie sądzący! Porzuc myśl, jakoby jaźń składała się z kupy tłuszczu, mięsa, kości i kału; poznaj, że jaźnią prawdziwą jest atma wszechprzenikająca, niezmienna, a przez to pokój osiągnij.

Dopóki uczeń nie porzuci mniemania, jakoby jaźń składała się z ciała, narządów etc., co wszystko jest wytworem złudy, dopóty nie ma widoków wyzwolenia, choćby znał Wedy w ich znaczeniu metafizycznym.

Pranamaja.

Jak pojęcie ludzkie o jaźni nie odnosi się do ciała, ani do jego cienia lub odbicia w zwierciadle, ani do tego ciała, jakie widzimy we śnie albo jakie tworzymy wyobraźnią, tak też nie może się odnosić do pranamaji.

Jak wyżej wspomniano, pranamaję zwą Indowie tę powłokę eteryczną, której siedzibą jest siła żywotna.

Mniemanie błędne bowiem, jakoby jaźń była tylko ciałem jest tem nasieniem, z którego wyrastają cierpienia w postaci urodzeń i t. d. należy starać się to mniemanie porzucić, a wtedy zniknie także pociąg, do życia materialnego.

Uwarunkowana pięciu narządami czynności siła żywotna staje się powłoką pranamaji, przez którą jaźń wcielona wykonywa wszelkie czynności ciała materialnego.

Warunkiem działania siły żywotnej są narządy czynności (nie zmysły); bez nich nie mogłaby się ujawniać. Jaźń kieruje tę siłę żywotną do narządów i w ten sposób włada ruchami ciała.

Pranamaja, będąc modyfikacją tchużyciowego, a więc przychodzącego i odchodzącego jak wiatr, nie jest również atmą, nie umie bowiem sama przez się rozróżniać dobra od zła, albo jaźni prawdziwej od pozornej; jest zawsze zawisła od czegoś odrębnego.

Dech życiowy jest prana, zmodyfikowana przez atmę na utworzenie ciała eterycznego (pranamaji); ono zatem zawisłe jest od „czegoś odrębnego“, od atmy, samo zaś nie posiada samodzielności.

Manomaja.

Narządy spostrzegania z manasem włącznie tworzą powłokę manomaji, będącej przyczyną rozróżniania „ja“ od „moje“; powłoka ta jest wytworem niepoznania; wypełnia powłokę poprzedzającą, a swą moc wielką objawia odróżnianiem przedmiotów zapomocą ich imion.

Sankaraczaria zalicza manas do narządów spostrzegania, czyli do zmysłów, gdyż bez manasu niemożliwym byłoby odróżnianie „ja“ od „moje“, czyli odróżnianie siebie od przedmiotów zewnętrznych; manas wreszcie jest tym „zmysłem“ rozumowym, który rzeczom i zjawiskom nadaje imiona, czyli je „mianuje“. Jasne jest tu pokrewieństwo słowiańskiego wyrazu „miano“ ze sanskryckim „manas“.

Ogień powłoki manomaja, podsycany przedmiotem jak potokami masła stopionego, działalnością pięciu zmysłów, niby pięciu kapłanów ofiarnych, a żywiony drzewem opałowym żądz przeróżnych, płonie i spala ciało utworzone z pięciu żywiołów.

Ciało astralne, czyli manomaja, jest siedzibą żądz, które działają na nie przez zmysły i podsycają jego żywotność; im wyższe jednak jest ciało astralne, tem silniej ulega „spaleniu“ (zniszczeniu) pranamaja (ciało eteryczne), a przez to i ciało fizyczne.

Poza manasem nie istnieje adwid'a. On sam jest awidja, narzędziem do wytwarzania pęt bytu warunkowego. Po zniszczeniu awidji zniszczone jest już wszystko, a gdy ona się objawia, wszystko się objawia.

Awidja, niewiedza, jest cechą manasu. On sam nic nie wie; musi dopiero dowiadywać się o wszystkim zapomocą zmysłów. Sądząc, że tylko to jest wiedza, co człowiek zdobędzie doświadczeniem zmysłów, lub porządkowaniem doświadczeń wedle ich nazw, przykuwa człowiek sam siebie do bytu warunkowego. Objawiać się nam mogą przedmioty zewnętrzne dopóty, dopóki pytamy o nie manasu; gdy go brak, przestaje istnieć dla nas (zniszczony jest) cały świat zewnętrzny.

We śnie, gdzie niema rzeczywistości materialnej, wchodzi się dzięki manasowi w świat używania, a tak samo jest i na jawie bez żadnej różnicy, wszystko to bowiem jest objawianiem się manasu.

Wskazuje tu Sankaraczarya, że we śnie, mimo iż zmysły są nieczynne, a więc wrażeń ze świata materialnego, to przecież manas wytwarza marzenia przyjemne i te same marzenia można snuć na jawie, również dzięki manasowi.

Jak wiadomo każdemu, pozostaje nicość, gdy manas zapadnie w stan snu głębokiego; a więc treść naszej świadomości jest wytworem manasu i nie posiada żadnego istnienia rzeczywistego.

Wszystko co zawiera się w świadomości dziennej człowieka, niknie bez śladu z chwilą zapadnięcia w sen głęboki. Człowiek zwykły traci wtedy świadomość; ale nie traci jej we śnie Mahatma.

Wiatr wzbija obłoki i on rozprasza się na powrót i podobnież manas wytwarza związanie, przezeń też uzyskuje się uwolnienie.

Wiadomo już z ustępów dawniejszych, że „związanie się” oznacza przywiązanie się do wszystkiego, co jest niejaźnią. Manas nas wiąże, więc też tylko manas może nas rozwiązać.

Spowodowawszy przywiązanie do ciała i do innych przedmiotów, wiąże manas przez to człowieka, tak jak wiąże się zwierzę powrozem; gdy zaś później manas wytworzy niechęć ku przedmiotom, jak ku truciźnie, to stan taki czyni człowieka oswobodzonym od manasu.

Dlatego manas jest przyczyną niewoli osobnika, a także przyczyną jego uwolnienia. Manas, splamiony namiętnością, jest przyczyną związania, a gdy jest czysty i wolny od żądz i błędu, wtedy jest przyczyną wolności.

Jeżeli przewagę ma rozróżnianie i beznamiętność, wtedy manas, osiągnawszy czystość, zdolny jest do oswobodzenia. Dlatego u człowieka, pragnącego być wolnym i posiadającego buddhi, musi przedewszystkiem wzmacniać się te dwie właściwości.

Buddhi, znaczy tu rozum intuicyjny, bez którego nie może powstać w człowieku prawdziwe pragnienie wolności. Człowiek „posiada buddhi” wtedy, kiedy dojdzie do przekonania, że rozum zwykły, manas jest dlań bez znaczenia. Dwie właściwości, których potęgowanie jest najważniejsze, to beznamiętność i odróżnianie ciał od jaźni prawdziwej.

W gęstwinie przedmiotów błdzi tygrys, zwany manasem; nie wchodzi tam ludzie czyści, pragnący wolności.

Gęstwiną przedmiotów jest świat wyobrażeń, zebranych doświadczeniami zmysłowemi.

Manas tworzy sobie przedmioty pożądań zapomocą sthulaśariry i sukszmaśariry człowieka i wywodzi ciągle różnice ciał, klas i warunków, a to wszystko są wyniki działania właściwości.

Bez ciała fizycznego (sthulaśarira) i eterycznego (sukszmaśarira) nie mógłby manas urabiać sobie wyobrażeń tych rzeczy (lub uczuć), których potem pożąda. On też różniczkuje te przedmioty i uczucia wedle ich jakości (ciał), gatunków (klas) i warunków, w których one się znajdują, a więc wedle ich cech, ich właściwości.

Skoro manas zasłonił świadomości, wtedy dochodzi do pojęcia „ja” i „moje”, a wskutek swej skłonności do ciała, do jego narządów i do życia, błąka się bez przerwy w używaniu owoców swych działań.

Wcielenia tworzą się przez to, że własności atma przypisuje się tej rzeczy, która nie jest atma. Powodem tego błędu jest manas, będący pierwszą przyczyną rodzenia się i t. d. To spowodowało cierpienia u człowieka, nie mającego rozróżniania i splamionego radžasem i tamasem.

Rzecz, co nie jest atma, nazywa tu autor osobistość, czyli to, co człowiek zwykł za swe „ja” uważa. Nie umiejąc odróżniać rzeczy znikomych od wiecznych, musi cierpieć.

Dlatego to mędrcy, którzy znają prawdę, nazywają manas awidją, poruszającą wszechświat, jak wiatr chmury.

Wszechświat zjawiskowy jest wytwórem manasu.

Dlatego też ten, kto dąży do wolności, niechaj się stara manas oczyścić. Gdy ma go czystym, zbawienie jest bliskie.

Sposobu oczyszczania manasu podał autor już wyżej. Oczyścić go należy z myśli i uczuć samolubnych, pożądań i chciwości, oczyścić przede wszystkim z nałogowego uważania ciała za „ja” swoje. Najlepiej przyzwyczaić się do myślenia o swoim ciełe w ten sposób, jak gdyby to była obca istota, n. p.: koń, na którym się jedzie przez dzień, a na noc zesiada z niego.

Wyniszczywszy dążenie do przyjemności i przywiązanie do przedmiotów, a zrzekłszy się ze święta czystością korzyści osobistej w swych działaniach, wyrasta oddający się śrawanie z pożądlivosti manasu.

Śrawana są to studia jogi i wiedzy tajemnej. Oddający się takim studjom wzrasta ponad pożądlivóść swego manasu, podobnie jak roślina wyrasta ponad doniczkę, w której wykiełkowała. Pożądlivóść manasu niknie z wyniszczeniem upodobania do przedmiotów zewnętrznych i do zbierania owoców ze swych uczynków.

Nawet i ciało manomaja nie jest jaźnią najwyższą, jako mające początek i koniec; natura jego ulega zmianom, własności jego powodują cierpienie a ono samo jest przedmiotowe. Świadek nie może ujrzeć ta rzecz, którą on sam widzi.

Natura manomaji (ciała astralnego) jest zmienna, zależy bowiem od rodzaju pragnień, jakie w niem powstają. Przedmiotem jest bez wątpienia, bo można obserwować własne żądze, a obserwującym je jest właśnie „świadek”, jaźń wyższa. Manas nie może obserwować jaźni, ale jaźń obserwuje go, jakby jakąś rzecz zewnętrzną, przedmiotową.

Widźnianamaja.

Buddhi łącznie ze swemi funkcjami i narządami odczuwania tworzy ciało widźnianamaja, którego cechą charakterystyczną jest czynność; ono też jest przyczyną obiegu urodzin i zgonów.

Widźnianamaja mieści w sobie rozsądek; Hartmann zwie je „ciałem poznania“, najściślej jednak odpowiada ono pojęciu karanaśariry, o którym była mowa wyżej. Karanaśarira, jako „ciało przyczynowe“, jest oczywiście przyczyną obiegu reinkarnacji, w niem bowiem mieści się karma człowieka.

To zróżnicowanie prakriti, które się zwie widźnianamaja, towarzyszy indywidualności, odbijającej atnę i posiada zdolności poznawania i działania, a zadaniem jego jest wyodrębnić ciało, narządy etc., jako „swoje“.

Mowa tu o powłoce wyższej, subtelniejszej, w którą odziewa się atma, odłączona od wszechocanu ducha Bożego. Jestto raczej nie powłoka, lecz „powierzchnia“, odgraniczająca jaźń od otoczenia, tworząca z niej istotę odrębną. Ona to mówi o swych ciałach „moje“, odróżniając je w ten sposób od innych. Owa „powierzchnia“ odgraniczająca tworzy właśnie indywidualność człowieka, ale nie jest sama atmą, tylko atnę odbija podobnie, jak zwierciadło, choćby najmniejsze, całe słońce w sobie odbija.

Ciało to, nie mające początku w czasie, jest dziwą, czyli jaźnią wcieloną; dziwa jest kierowniczką wszelkich czynności, a rządzi nią pożądania dawniejsze. Ona też powoduje postęпки słuszne i niesłuszne, oraz ich następstwa.

Dziwa kieruje czynnościami człowieka, ale pobudki do działania zależą od „pożądań dawniejszych“, a więc od karmy z żywotów poprzednich. Gdyby była wszechwiedząca, nie popełniałaby postępków złych, nie tworzyłaby zatem żadnej karmy; ale wszechwiedzą jest tylko atma.

Zbiera doświadczenia, przechodząc przez wcielenia różnych stopni, wydobywa się na jaw i znów się pogrąża. Do widźnianamaji należą doświadczenia miłe i bolesne, czynione na jawie, we śnie i w innych stanach.

Atma, osłonięta samą tylko powłoką widźnianamaji, zwie się dziwą; w tej powłoce przechodzi przez wcielenia „różnych stopni“, naprzód jako twór pierwotny (elementarny), potem jako kamień, roślina i zwierzę, wreszcie jako człowiek. Doświadczenia, jakie w tych wcieleniach czyni, uzdolniają ją do następnego wcielenia się we wyższe formy (stopnie), a więc doświadczenia te tworzą dorobek wiźnianamaji. Między wcieleniami „pogrąża się“ w stan podmiotowy.

Widźnianamaję cechuje jej bliskość nadzwyczajna paramatmy, której jest zatem podłożem przedmiotowem. Powoduje rozróżnianie „ja“ od „moje“ i wszelkie czynności, należące do różnych stopni życia i stanów, a wskutek swej nieznanomości (Absolutu) przechodzi wraz z buddhi od bytu do bytu.

Wskazałem już wyżej, że widźnianamaja jest powłoką atmy, jej podłożem przedmiotowem, dla którego atma jest podmiotem. Jest „powłoką“ o tyle trwałą, że wraz z buddhi trwa przez wszystkie wcielenia tasama; wszystkie zaś dalsze (niższe) powłoki otrzymuje człowiek nowe za każdym wcieleniem.

Ta widźnianamaja, odbijająca światło Puruszy, objawia się w tchu życiowym i w sercu. Atma, w temupadhi (naczyniu) zamknięta, okazuje się jako działająca i jako używająca.

Purusza, jak wyżej wyjaśniono odpowiada europejskiemu pojęciu Stwórcy (Logos); światło jego odbija w sobie widźniana mąja. Przedmiotowo objawia się jako życie (dech życiowy) i jako dusza (serce). Upadhi jest to, jak wyżej wspominałem, naczynie lub forma.

Atma ograniczona manasem wydaje się czemś różnem wskutek jego natury uludnej, jak dzban wydaje się czemś różnem od gliny, z której go zrobiono.

W powłoce manomaji, którą otrzymuje inną za każdym wcieleniem, wydaje się atma czemś różnem od tego, czem była we wcieleniu poprzednim, bo inną manamaję wtedy posiadała.

Po swem złączeniu się z podstawą przedmiotową wydaje się paramatma uczestniczką jej własności, taksamo jak ogień bezpościowy zdaje się uczestniczyć w kształcie żelaza. Co do natury swej atma jest istotnie niezmienna.

Gdy atma złączy się ze swą powłoką, wydaje się, że własności tej powłoki (przedmiotowej) są własnościami atmy; jednak n. p. kształt żelaza rozżarzonego w ogniu nie mówi nic o kształcie ognia, który to żelazo rozżarzył.

*

Uczeń mówi:

Czy to z niewiedzy, czy z innej przyczyny atma przedstawia mi się zawsze jako dziwa, a skoro ta upadhi nie ma początku, to i końca jej nie mogę sobie wyobrazić.

Wydaje się zatem, jakoby to złączenie atmy z dziwą nie mogło mieć końca, a jego byt warunkowy wydaje się wiekiustym. Powiedz mi więc, Mistrzu czcigodny, jak tu znaleźć rozwiązanie?

Mistrz czcigodny mówi:

Dobrze postawiłeś pytanie, człowiecze roztropny. Słuchaj teraz uważnie: Te wyobrażenia złudne, pochodzące z błędu, nie są ostateczne.

Zaiste, bez błędzenia nie może atma, jako niezależna i nie-działająca, wiązać się z żadnym przedmiotem; podobnie, jak wydaje się tylko, że niebo jest błękitne.

Świadek indywidualności jest nieczynny, bez własności, wszystko przenikający, jest poznaniem i błogością. Przez niewiedzę manasu wydaje się warunkowym, ale tak nie jest. Skoro niewiedza ta zniknie, niema jej już, a więc jest co do natury swej nierzeczywista.

Świadkiem indywidualności jest atma, bo ona patrzy na osobnika, nie biorąc udziału w jego czynnościach i jego właściwościach. Tylko niewiedza manasu ludzi człowieka wyobrażeniem, jakoby ten świadek (atma) był uwarunkowany czemkolwiek, bo wyobraża go sobie jako dziwne, a więc już odgranicozoną i posiadającą pewne właściwości.

Dopóki trwa ten błąd, dopóty istnieje i to (wyobrażenie); podobnież uprzedzenie, jakoby powróż był wężem, trwa tylko podczas trwania złudzenia, ale gdy pomyłkę spostrzeżesz, niema już węża. Tu jest taksamo.

Dopóki trwamy w mylnem wyobrażeniu, że dziwne jest atma, wydaje nam się atma czemś skończonem, ograniczonem; należy dojść do zrozumienia, że atma i bez dziwy jest atma, ale dziwne bez atmy jest niczem.

Niewiedza nie ma początku, a taksamo jest z jej następstwami; z chwilą jednak, gdy zacznie się poznanie, niknie całkiem niewiedza, chociaż nie miała początku, podobnie jak niknie po obudzeniu to wszystko, co należy do życia sennego. A chociaż bez początku, jest ona nie wieczna, ale całkiem podobna do Prabhawy.

Gdyby niewiedza miała początek, to przed nią musiałoby istnieć poznanie, które się kiedyś skończyło i ustąpiło miejsca niewiedzy, a tak oczywiście nie jest. Prabhawa oznacza nieistnienie poprzednie. Autor dalej podaje przykład garnka, który nie istniał przed zrobieniem go z gliny, chociaż glina istniała, a przestaje istnieć po stłuczeniu.

Owa łączność a'tmy z dziwą, utworzona przez manas, jako ich podstawę, nie ma wprawdzie początku, ale widocznie ma koniec. Łączność ta zatem nie istnieje, a a'tma jest co do swej natury i własności całkiem inna do dziwy. Łączność zaś buddhi z a'tmą oparta jest na wiedzy fałszywej.

Łączność ta może się skończyć tylko z poznaniem prawdziwym, ale Poznanie, że Brahma i a'tma są jednym i tem samem, jest wiedzą prawdziwą i zgodną z Wedami.

Poznanie to można osiągnąć przez doskonałe rozróżnianie jaźni od niejajni, to też należy uprawiać to rozróżnianie odnośnie do ducha indywidualnego i do wszechducha.

Niema już zapewne potrzeby zwracać tu uwagę, że duchem indywidualnym jest a'tma, a wszechduchem Brahma.

Anandamaja.

Jak woda najbrudniejsza będzie wodą czystą, gdy się z niej brud usunie, tak i a'tma zaświeci jasno, gdy się uwolni od tego, co nieistotne. Dlatego potrzeba a'tmę oswobodzić od wszystkiego, co należy do jaźni fałszywej.

Jaźń fałszywa, doczesna, osobista, jest tem, co człowiek zwykły za swą jaźń uważa.

Duch najwyższy nie jest tedy ten, co się zwie widźnianamaja. Ponieważ jest zmienna, ma swój charakter właściwy i świadomość ograniczoną, a jest przedmiotowa i zdolna do błędzenia, przeto nie może uchodzić za wiekuistą.

Widźnianamaja jest „zmienna” w tem znaczeniu, że ulega zmianom ze wzrostem doświadczeń we wcieleniach, ale trwa przez wszystkie wcielenia. Jednak mają koniec te szeregi wcieleń, zatem widźnianamaja nie jest wieczna.

Powłoka anandamaja jest odbłaskiem szczęśliwości bezwzględnej, ale mimo to nie jest wolna od błędu. Cechą jej jest radość i t. d. i w tej powłoce ziszczają się skłonności wyższe. Powłoka etycznego, używającego owoców swej zasługi, objawia się sama przez się jako anandamaja.

Anandamaja jest powłoką najwyższego rodzaju; ma ją dopiero człowiek, bardzo cnotliwy. Jest to powłoka, w której przebywa (w niebie) duch człowieka bardzo cnotliwego i używa w niej, owoców swych cnót; możnaby ją nazwać

„ciałem Świętych“. Skoro jednak człowiek cnotliwy rzeka się błogości, jaka mu przypada w udziale za cnoty, wtedy nie „zostawia“ na sobie anandamaji, lecz odrzuca wszystkie powłoki jakie atnę jego ograniczały od Boga, i wraca do Boga, przestając istnieć indywidualnie.

Przejawem najgłówniejszym anandamaji jest ten sen głęboki. W stanach jawy i marzenia sennego przejawia się częściowo tylko, jako widzenie przedmiotów przyjemnych.

Także i anandamaja nie jest duchem najwyższym podlega bowiem warunkom. Jest zróżnicowaniem prakriti, wynikiem i sumą wszelkich następstw dobrych uczynków.

Według Wed atma jest tem, co pozostaje po odjęciu wszystkich pięciu powłok; jest świadkiem, poznaniem bezwzględnem.

Atma ta świeci sama i różna jest od pięciu powłok; jest świadkiem trzech stanów, bez skazy i niezmienna; jest błogością wiekiustą i jako taką musi ją znać bramin rozumny.

Trzy stany (po sanskrycku awastha trajam) są: jawa, czyli czuwanie dzienne, sen lekki z marzeniami i sen głęboki bez marzeń (dżagrat, swapna i susupti). We wszystkich trzech atma jest świadkiem, podmiotem, który się przypatruje, co się w nich dzieje.

Uczeń mówi:

Gdy odciągnę tych pięć powłok wobec ich nieistotności, to o Mistrzu, nie widzę nic, co by zostało, jak tylko zupełne zaprzeczenie. Cóż tedy pozostaje nadal takiego, co bramin rozumny mógłby poznawać jako jaźń i niejaźń?

Mistrz mówi:

O człowiecze rozumny! Dobrze powiedziałeś; jesteś bystry w rozróżnianiu. Atma jest tem, co opróżnione jest ze wszelkich rzeczy zmiennych, jak egoizm i t. d.

Wiedz, że poznawcą jest atma, która wszystko poznaje, a bystrość rozumu odróżnia ją od nicości.

Kto coś poznaje, ten jest świadkiem tego czegoś. Takj przedmiot, którego nikt nie spostrzega, można słusznie określić jako żaden poprzednio.

Atmy nie spostrzega nikt, tylko ona sama wszystko spostrzega; można o niej powiedzieć tylko to, że ona istnieje, że cechuje ją, byt, zatem nie można jej uważać za przedmiot, ale jedynie za podmiot.

Atma jest to istność, obecna jako świadek, gdyż sama siebie spostrzega. To też atma sama jest świadkiem siebie, nikt drugi.

Spostrzedz, że jest atma, może tylko człowiek, który doszedł już do pozucia atmy; nikt drugi nie zdola mu tego udowodnić, ani też nikt nie spostrzeże atmy u drugiego. Tylko o sobie samym można „ja“ powiedzieć, o nikim innym.

Przejaw tej atmy jest jednakowy w stanach jawy, marzeń i snu; jest to przejawianie się wewnętrzne samoświadomości we wszystkich formach jaźni i świadek wszelkich form i zmian, jak egoizm, rozum i t. d., a objawia się jako świadomość absolutna i szczęśliwość. Poznaj to w sercu jako atnę.

Atma nie przejawia się inaczej na jawie, niż we śnie; jest świadomością siebie (samowiedzą) „we wszystkich formach jaźni“, to znaczy, atma jest tem, co jest świadome siebie i w ciele astralnym i myślowem i fizycznym.

Głupiec, widząc w dzbanku wody obraz słońca, mniema, że to słońce. Podobnie mniema niewiedzący, widząc odbicie Paruszy w którejkolwiek upadhi (powłoce), że to jest jaźń prawdziwa.

Mędrzec zaś, podobnie jak ogląda słońce samo, a nie dzbanek, wodę, lub odbicie, tak też ogląda atnę samoświecąca, która jawna się staje poprzez trzy upadhi.

Wdziwając na siebie powłoki (upadhi), staje się atma przez nie przedmiotowa, a więc jawna; bez nich zaś jest czysto podmiotowa.

Stąd to osobnik, opuściwszy annamaję, manomaję i widźnianamaję, zostaje bez grzechu, bez namiętności i bez śmierci dzięki temu, że poznaje atnę oświecającą samą siebie, będącą świadkiem i poznaniem wiekuistym; różną od rzeczywistości i nierzeczywistości, wieczną, wszystko przenikającą, ponad wszystko wzniosłą, próżną zewnątrz i wewnątrz, jedyną wyłączną w ognisku mądrości.

Mędrzec, stawszy się Brahmną przez poznanie Go, wolny jest od cierpień i od błogości. Nie boi się z nikąd niczego. Bez poznania jaźni prawdziwej niema żadnej innej drogi do ucieczki z pęt bytu warunkowego dla pragnących wolności.

Poznaje się Brahmnę, poznając atnę, ona bowiem jest z nim tej samej natury. Wolnym się jest wtedy zarówno od cierpień jak i od błogości, bo jest się Brahmną, a on nie ulega ani cierpieniom ani błogości.

Joga.

Ziszczenie jedności z Brahmną jest przyczyną uwolnienia od bytu warunkowego, a przez nie dosięga mędrzec Brahmy jedynego, który jest błogością.

Niema tu sprzeczności z aforyzmem poprzedzającym, gdyż dla człowieka zjednoczenie z Brahmną jest błogością najwyższą, pomimo, że Brahma stoi ponad cierpieniem i ponad błogością. Zjednoczenie zwie się w sanskrycie „Zgoda“.

Mędrzec, stawszy się Brahmną, nie wraca już do bytu warunkowego, dlatego też jedność jaźni z Brahmną musi się ziścić zupełnie.

Ziszczenie niedoskonałe lub niezupełne tego zjednoczenia nie uwolniłoby jeszcze człowieka od konieczności powracania w byt warunkowy, czyli we wcielenia kolejne.

Brahma jest prawdą, poznaniem, wiecznością, jest czysty, samoistniejący, jednolity, o błogości niezamąconej, wzniosły zawsze nad wszystko.

Poza Brahmną niema bytu. On zatem jest rzeczywistością, Najwyższym, Jedynym. Skoro rzeczywistość najwyższa stanie się faktem, niczego więcej prócz niej nie będzie.

W pięciu aforyzmach poprzednich stawia Hartmann w swym przekładzie wyraz „Brahm“, a nie „Brahma“. Pozostawiam na boku pytanie, czy jest różnica istotna między oboma pojęciami, i używam konsekwentnie wyrazu „Brahma“

Wskutek niepoznawania wydaje się wszechświat wielością; w rzeczywistości jednak wszystko to jest Brahłą, skoro usunie się wszystkie błędne stany umysłu.

Błędni stanami umysłu są mylne wyobrażenia, jakoby wszechświat był czemś różnym od swego Stwórcy; one to właśnie wypływają z braku poznawania jedności wszystkiego.

Garnek na wodę, zrobiony z gliny, nie jest czemś różnym od gliny; naturą jego istotną pozostaje zawsze glina. Kształt garnka sam dla siebie nie ma istnienia, jest tylko nazwą, wytworzoną przez wyobrażenie.

Przykład garnka i gliny podobnie jak węża i sznura, należy do klasycznych we filozofii indyjskiej. Dowodzi pogładowo, że forma, kształt, postać, nie istnieje jako coś odrębnego, samo dla siebie; istnieje tylko treść, odziana w daną formę. Tę treść, ograniczoną kształtem od reszty, mianujemy nazwą, aby mieć o niej wyobrażenie. Jest to dziełem naszego manasu.

Nikt nie zdoła ująć garnka samego, oddzielnie od gliny. To też garnek jest pojęciem wypływającym z wyobraźni, a istotą jedyną jest tylko glina.

Wszystko, co wyda Brahma, będący rzeczywistością, jest także rzeczywiste i nie w nim niema różnego. Ktoby to twierdził, ten nie jest wolny od ułudy, lecz równy człowiekiem, który przez sen mówi.

Ktoby twierdził, że może być coś różnego od rzeczywistości, chociaż je stworzył Brahma, będący samą rzeczywistością, dalby tem dowód, że tkwi jeszcze w błędnych pojęciach. Niema tu sprzeczności z aforyzmami początkowymi, w których była mowa o nierzeczywistości mają, bo tę złudę wytwarza człowiek sam, nie Brahma.

Brahma jest wszechświatem, tak uczą wiersze znakomite Atharwawedy. Cały zatem wszechświat jest Brahłą, a cokolwiek z niego uważamy za różne od Brahmy, to niema istnienia.

Nie jest to filozofia panteistyczna, jak wnioskuja mylnie ci, którzy nie rozumieja prawdziwie Sankaraczarij. Wszystko, co nam się wydaje „różnym od Brahmy“, a więc odrębnym od Niego, to nie ma istnienia rzeczywistego, a istnieje tylko w naszej wyobraźni. Cały świat zjawiskowy nie jest niczem innym, jak mają, złudą, nie mającą istnienia faktycznego, a wytworzoną tylko przez nasze wyobrażenia. Są to tylko formy, któremi my wyobraźnią naszą odróżniamy części od części, i te formy są złudą, bez istnienia faktycznego. Formy miały początek, więc mają i koniec; przemijają, a tylko treść zostaje.

Jeżeli nasz wszechświat jest rzeczywistością, to atma jest czemś skończonym, a zatem Wedy nie posiadają autentyczności i niema żadnego Iśwary. Tych trzech twierdzeń nie przyjmie żaden duch wielki.

Mowa tu o „naszym“ wszechświecie, o wszechświecie form, wytworzonym naszą wyobraźnią. Żaden „duch wielki“, żaden człowiek naprawdę rozumny nie uzna za słuszne tych „trzech twierdzeń“: 1) że nasz wszechświat jest rzeczywistością, 2) że atma jest czemś skończonym, doczesnym i 3) że nie istnieje żaden Iśwara, Logos stwórczy.

Rzekł Pan, poznawca wszech rzeczy w ich istocie prawdziwej: „Nie jestem różny od nich, ani one nie są różne odemnie.“

Autor przytacza tu cytat z Atharwawedy. Księgi święte indyjskie zawierają cztery części „Wed“, a to: Rigweda, Atharwaweda, Jadžurweda i Samaweda.

Gdyby wszechświat był rzeczywistością, musielibyśmy go spostrzegać we śnie bez marzeń. Ponieważ zaś w tym stanie nie nie spostrzegamy, musi być tak samo nieistotny, jak marzenia senne.

We śnie głębokim wyzwala się atma ze swych ciał i nie jest ograniczona ich złądą, może zatem czynić wtedy spostrzeżenia niezamącone błędami, a więc niezachwianie prawdziwe. Nie spostrzega jednak wtedy wszechświata zjawiskowego, a zatem wszechświat ten istnieje tylko w naszych wyobrażeniach, nie w rzeczywistości.

To też niema prawdziwego istnienia wszechświata różnego od atmy najwyższej; spostrzeganie wyraźne tego świata jest tak samo nierzeczywiste jak węża w powrozie. Jakaż prawda mogłaby tkwić w tem, co tylko przez błąd staje się jawnem?

Wszystko, co osoba niewiedząca spostrzega przez błąd, jest niczem poza Brahłą; co wydaje się srebrem, jest naprawdę maticą perłową. Tak i Brahłę odziewają ciągle nowe formy, ale one nie są niczem, jak tylko mianami, które Mu się przypisuje.

Osoba niewiedząca nie może skutkiem swej niewiedzy spostrzegać Brahmy i to też wszystko, co ona (błędnie) spostrzega, jest niczem. Spostrzega tylko formy, w które sama Brahłę odziewa, nadają Mu różne miana.

Gdy znikną wszelkie różności, wytworzone przez Maję, jest coś samoświecącego, odwiecznego, nieskalanego, niezmiennego, bez formy, nie jawnego, bezimiennego i niezniszczalnego.

Mędracy poznają to jako prawdę najwyższą, będącą świadomością bezwzględną, w której poznawca, rzecz poznawana i poznawanie jednoczą się, są nieskończone i niezmiennie.

Przedmiot (rzecz poznawana), podmiot (poznawca) i czynność (poznawanie) jednoczą się w świadomości absolutnej. Poznawcą jestem ja, przedmiotem poznawanym również ja, a czynnością poznawania także ja i nietrudno tu odzukać analogię ze słowami Chrystusa: „Jam jest droga i prawda i żywot.“

Brahma jest światłem nieskończonem, wiekuistym, którego nie można ani brać ani zostawiać; jest niepojęty dla manasu, a mowa nie zdoła Go wyrazić, jest niezmierny, bez początku i końca.

Brahmatma.

Brahma i atma co określa się względnie wyrazami „tat“ i „asi“, są jednym i tem samem, jak tego dowodzi zupełnie badanie w świetle Wed prowadzone.

„Tat twam asi“, to jesteś ty, jedno z klasycznych zdań filozofii indyjskiej. Wyjaśnią jego znaczenie dalsze ustępy.

Tożsamość tych dwojga, tam w Wedach wzmiankowana i stwierdzana, nie da się, wobec wzajemnego wykluczania się cech obujga udowodnić, podobnie jak tożsamość świetlika i słońca, króla i niewolnika, studni i oceanu, atomu i góry.

Tylko pozorna jest sprzeczność tego aforyzmu (z poprzednim, w którym powiedziano, że badanie w świetle Wed dowodzi tożsamości Brahmy i atmy. Tożsamość ta jest jasna sama przez się dla kogoś, kto badania prowadzi „w świetle Wed“, ale udowodnić się nie da rozumowo. U kogo rozwój etyczny jest o tyle wysoki, że rozjaśni go „światło Wed“, ten odczuwa jako fakt niezaprzeczone, że jego jaźń prawdziwa i Brahma są jednym i tem samym, i temu dowodów żadnych na to nie potrzeba. Podobnie nie da się udowodnić rozumowo, że król i niewolnik, lub studnia i morze, są jednym i tem samym, chociaż i król i niewolnik są ludźmi, a studnia i morze zawiera wodę; są to różne treści w różnych postaciach. Atma (wskutek zamknięcia swego w upadki) otrzymuje formę odrębną od Brahmy, ale treść jest równa.

Różnice tworzą warunki; w rzeczywistości zaś dla atmy nie ma podstawy, któraby stwarzała warunki. Słuchaj: Maja Iśwary jest pierwszą przyczyną Mahatu a pięć powłok, to wytwory dziwy.

„Warunkami“ są własności zewnętrzne form i z powodu tych warunków atma wydaje się manasowi czemś różnem od Brahmy, naprawdę zaś, czyli poza manasem, nie ma żadnych podstaw, któreby stwarzały dla atmy warunki odrębności. Iśwara odpowiada pojęciu europejskiemu „Słowa“ (Logos), a z chwilą, gdy „Słowo“ powstało coś drugiego obok Brahmy (Boga Ojca), coś oddzielnego odeń „maja“, którą tu należy rozumieć jako ów akt stwórczy, powołujący Słowo do istnienia. Czemś zgola odmiennem pojęciowo jest Mahat, moc stwórcza; tą mocą „Słowo stało się ciałem“. Dla porównania wziąć należy zdania początkowe ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. A wszystko się przez nie stało! Otóż tą mocą, przez którą „wszystko się stało“ jest moc stwórcza, Mahat. Natomiast swych „pięć powłok“ wytworzyła sobie dziwa, odgraniczając się niemi od innych. Po zdjęciu powłok nie ma już dziwy, tylko atma.

Gdy znikną zupełnie dwa te upadki, dziwy i atmy, wtedy nie ma już ani atmy ani dziwy. Król nie ma królestwa, a wojownik broni; bez tego zaś nie ma ani króla ani wojownika.

Upadki, w których mieścimy dziwę lub atme, są nasze o nich pojęcia, miana, jakie im nadajemy, aby mózż o nich myśleć i mówić. Gdy te upadki znikną, nie ma już dziwy ani atmy, bo nie ma odgraniczenia kropli od oceanu, ducha ludzkiego od Boga.

Dlatego mówi Śruti, że dwójka, która powstała w Brahmie, usuwa poznanie; wtedy znika atma i dziwa.

Śruti znaczy księga święta; w tym wypadku Weda. Dwoistość w Brahmie powstaje przez złudę manasu, jakoby Brahma i atma były różne od siebie.

Wnioskowaniem logicznem można pojąć tożsamość atmy i Brahmy, skoro odrzuci się wyobrażenie tego, co widome, jako nieistotnego, podobnie jak ideję węża w powrozie, lub jak to, co się śniło.

Skoro zbada się ich cechy, okazuje się tożsamość, podobnie jak mowa, która straci znaczenie pierwotne, a otrzyma nowe. Aby jednak pojąć tę tożsamość, nie należy pomijać ani znaczenia dosłownego ani przenośnego; należy zjednoczyć oba, aby urzeczywistnić tożsamość Iśwary i Parabrahmy.

Parabrahma = Absolut, Bóg Ojciec. Zdanie, które obok znaczenia zewnętrznego, dosłownego, ma drugie głębsze, symboliczne, nie przestaje być przez to jednym i tem samym.

„Oto Dewadatta jestem ja sam“. Tu tożsamość wskazana jest przez odrzucenie przeciwnych cech określeń. W sposób po-

dobny sprawdza się tożsamość w zdaniu „Tat twam asi“, odrzucając cechy, przeciwne w obu określeniach.

Sankaraczaria przytacza tu dwa zdania jako przykład. „Dewadattą jestem ja sam“, gdy odrzucimy tu cechy, różniące mnie od Dewadatty (Syna Bożego), otrzymamy moją z nim tożsamość, chociaż Dewadatta jest kreśleniem innej niż ja istoty. Podobnie w zdaniu „tat twam asi (to jesteś ty) po odrzuceniu cech odróżniających oba określenia („ja“ i „ty“) otrzymamy tożsamość („Ja jestem tem, to jest mną“).

Mędrcy poznają tożsamość zupełną atmy i Parabrahmy, wznosząc się na punkt widzenia Iśwary. Setki mądrych zdań głoszą tożsamość Brahmy i atmy.

Zrzecz się wyobrażenia błędnego, które sam utworzyłeś i zrozum swym manasem oczyszczonym, że jesteś Brahłą szlachetnym, samoistniejącym, który jest poznaniem prawdziwym.

Człowiek sam tworzy sobie wyobrażenie, jakoby był czemś różnem od Boga, czyli atma czemś różnem od Brahmy. Oczyszczywszy manas (umysł) z egoizmu, pożądań i skłonności od rzeczy doczesnych, staje człowiek na „stanowisku Iśwary“ i przekonywa się przeżyciem doświadczalnem, że jest sam „Słowem Bożem“, że atma w nim, a Brahma, to jedno.

Jak garnek zrobiony z gliny należy uważać za glinę, tak samo atma jest wszystko, co z atmy pochodzi; wszystko jest atma i niema nic takiego, co byłoby od niej różne. Stąd też i „tat twam asi“; jesteś pokojem absolutnym, niepokalanym, wielkim, Brahłą niezrównanym.

Podobnie jak w snach miejsce, czas, przedmioty i sąd są razem nierzeczywiste, tak i ten świat, stworzenie błędu, jest nierzeczywisty; podobnie jest z ciałem, ze zmysłami, z popędem do życia, z poczuciem siebie i t. d. Wiedz zatem, że ty jesteś „tem“, pokojem bezwzględny, niesplamiony, Brahłą niezrównanym.

Poczucie siebie jest tu przytoczone w znaczeniu egoizmu, a więc fałszywego pocucia, że się jest czemś odrębnem od innych istot i stworzeń.

Ziszczaj to, żeś jest „tem“, Brahłą, niezmiennie wzniosłym ponad wszelkie klasy, naukę świecką, rodzinę i naród, wolnym od nazwy, formy, właściwości i błędów, stojącym ponad czasem, przestrzenią, przedmiotami i świadomością.

Stan, w którym można ziścić to, że się jest Brahłą, zwie się u Indów „turią“; jest to stan nad świadomości lub wszechświadomości i dlatego mówi tu Sankaraczaria o Brahcie, stojącym „ponad świadomością“. Stan podobny do turiji znany był u mistyków i Świętych europejskich jako ekstaza lub zachwycenie.

Ziszczaj, żeś jest „tem“, Brahłą najwyższym, wzniosłym nad mowy wszelkie, chociaż Go może dostrzedz oko wiedzy czystej. Jest świadomością czystą, bezwzględną, trwaniem wiecznem.

Ziszczaj, żeś jest „tem“, Brahłą, nietkniętym sześcioramionymi ludzkiem: głód, pragnienie, chciwość, szaleństwo, rozkład i śmierć. Jogin odczuwa Go w sercu; zmysłami niepodobna Go spostrzedz, nie podpada pod rozum ani pod umysł.

Ziszczaj, żeś jest „tem“, Brahłą, na którym polega świat, powstały przez niepoznanie. On utrzymuje sam siebie, jest różny od prawdy i od nieprawdy, niepodzielny, wzniosły ponad wszelkie wyobrażenia duchowe.

Świat zjawiskowy istnieje tylko w naszej niewiedzy, a jednak polega na Brahmie, bo gdyby Go nie było, nie byłoby i człowieka. Jako Absolut, nie może Brahma być ani prawdą, ani nieprawdą. Jest także wzniosły ponad każde wyobrażenie, nawet duchowe.

Ziszczaj, żeś jest „tem“, Brahmą, nie mającym ani urodzenia, ani wzrostu, ani zmiany lub zmniejszenia treści, ani choroby, ani śmierci; jest niezniszczalny, jest przyczyną rozwoju wszechświata, jego trwania i zagłady.

Ziszczaj, żeś jest „tem“, Brahm“, który jest kresem wszelkiej podzielności, nie zmienia nigdy swej natury, a jest tak nieruchomy jak morze bez fal, wieczny, bezwarunkowy i jednolity.

Ziszczaj, żeś jest „tem“, Brahmą, który jest rzeczywistością jedyną, podstawą wielości, podstawą, tkwiącą we wszystkich przyczynach różny od prawa karmy (przyczyny i skutku).

Ziszczaj, żeś jest „tem“, Brahmą, który jest bez zmian, bardzo wielki, niezniszczalny, najwyższy, różny od wszelkich pierwiastków niszczalnych, nieśmiertelny, błogość wieczna, niezatarta, wolna od zmayı.

Ziszczaj, żeś jest „tem“, Brahmą, samoświecącym, wyższym nad Iśwarę, przenikającym wszystko, jednolitym, będących prawdą, świadomością, błogością bezkresną i nieśmiertelnym.

Rozumem, wnioskowaniami logicznymi i intuicją ziszczaj, żeś jest atmą, jak się pojmuje znaczenie wyrazu. Uzyskasz niewątpliwą pewność tej prawdy, jak pewność wody na dłoni.

Ziszczając to rozumowo i intuicyjnie, dojdzie człowiek do tak niewątpliwego poznania tej prawdy, że jest atmą, jak po zaczerpnięciu dłonią wody nie wątpi, że ma wodę na dłoni.

Urzeczywistniwszy tę prawdę czystą, najwyższą, i oparłszy się na niej wierny atmie, podobnie jak król w bitwie opiera się na swych hufcach, pogrąż w Brahmie ten wszechświat przedmiotowy.

Brahma, istotność, rzeczywistość najwyższa i jedyna, różna od prawdy i od nieprawdy, jest Brahmarandra; kto zamieszka w tym punkcie, nie będzie się rodził już nadal.

Brahmarandra, lub „agnija czakra“, odpowiada anatomicznie splotowi „plexus cavernosus“. Jest to splot nerwów, mieszczący się w jamie czaszkowej nad nosem, między brwiami. Według wiedzy tajemnej w tym punkcie mieści się jeden z narządów ciała eterycznego, zwany „lotosem dwupłatkowym“. Narząd ten pośredniczy w niezałamanem przenoszeniu świadomości ze świata duchowego do mózgu fizycznego i odpowiada zmysłowi siódmemu, t. j. zmysłowi prawdy.

Chociaż nawet pojmuje się prawdę rozumowo, to jednak mocna i trwała jest żądza, nie mająca początku, (aby mówić): jam jest działającym i używającym“. Uwolnić się od tej żądzы można dużym wysiłkiem, ziszczając to, że atma jest Brahmą. Mędrcy ziemscy takie uwolnienie się od żądzы nazywają „wyzwoleniem“.

Żądza, streszczająca się w słowach: „jestem działającym i używającym“, jest popędem do życia osobistego, odgraniczającym człowieka niby murem od innych istot; a dopóki trwa to odgraniczanie się, dopóty człowiek trwa w bycie warunkowym.

Atma.

Pogląd błędny, własności jednej rzeczy przypisujący drugiej, jak np., że atma jest egoizmem, ciałem, zmysłami i t. d., pogląd ten powinien mędrzec zwalczać przez uciekanie się do atmy.

Poznawszy atnę jako świadka manasu i jego funkcji, oraz doświadczwszy życiem czystym tego, że atma jest jaźnią, porzuć błąd, nakazujący ci nieducha uważać za ducha.

Zrzekłszy się drogi świata, ciała i nauki (książkowej), porzuć mniemanie błędne, jakoby atma była nieatma.

Autor nie obniża tu wartości wiedzy książkowej, nagromadzonej w słowie pisanem; zaznacza tylko, że nauka taka zbyt czarna już jest dla człowieka, który przeżyciem doświadczalnym wie, że jaźń prawdziwa, to atma.

Osiągnięciu poznania prawdziwego przeszkadza pociąg do rzeczy tego świata, do książek i do ciała.

Pod pociągiem do książek rozumie autor i tu, i poprzednio, zamięłowanie w teoriach i wiarę w autorytety uczonych. Pociągiem do ciała jest upodobanie w życiu materialnem, a podobnież pociąg do rzeczy świeckich.

U tych, co dostąpili poznania, owa trójka żądz zwie się okową żelazną, petającą nogi w dążeniu do wolności z więzienia bytu warunkowego. Kto się z tego oswobodzi, uzyska wolność.

Jak drzewo sandałowe po zwilżeniu wodą lub po natarciu wydaje zapach przedziwny, wypierający wszelką woń niemiłą, tak przejawia się ukochanie Boga po usunięciu żądz zewnętrznej.

Pylem żądz doczesnych, czających się wewnątrz, pokryta jest miłość ku Najwyższemu, ale oczyszcza się i wonię tę słodko, jak sandał, po zetknięciu z mądrością.

Miłość ku atmie spowita jest siecią żądz nieduchowych, które jednak niszczyją przez oddawanie się atmie; a wtedy przejawia się miłość boska.

W miarę jak umacnia się manas przez oddawanie się atmie, zrzeka on się wszelkiego pożądania rzeczy zewnętrznych. Gdy wszelkie żądze wyczerpią się doszczętnie, niema już przeszkód w ziszczaniu atmy.

Oswobodzenie.

Ciągłym spoczywaniem w atmie niszczy jogin swą ahankarę i wyczerpują się jego żądze. Usuwa wtedy wyobrażenie błędne, jakoby nieduch był duchem.

Ahankara, jak wiadomo z aforyzmów poprzednich, jest przywiązaniem do bytu osobistego, odrębnego. Spoczywając w atmie, czyli utrzymując stale w świadomości to, że człowiek jest atma, niszczy się tem samem pociąg do bytu osobistego i niszczy się żądze, przywiązujące do rzeczy ziemskich.

Cechę tamasową usuwa się dwiema innymi cechami: radżasem i sattwą. Radžas usuwa się sattwą, a sattwę (niedoskonałą)

usuwa się sattwą oczyszczoną. Uciekaj się tedy do sattwy i odpychaj uprzedzenie, iż nieduch jest duchem.

Sattwa nie jest jeszcze cechą najszczytniejszą, skoro usunąć ją także należy; usuwa ją sattwa oczyszczona, uduchowiona. Sattwa bowiem, chociaż jest spokojem, równowagą „cechą“ człowieka, któremu z tą cechą jest wygodnie. Sattwa „oczyszczona“ zaś, czyli uduchowiona, rezygnuje już z wszelkiej dogodności osobistej na korzyść ogółu.

Doszedłszy do przekonania, że ciało two lubuje się w karmie minionej, bądź nieugięty i spokojny, a mniemanie błędne, jakoby nieduch był duchem, zwalczaj wolę stanowczą.

Ciało lubuje się w karmie minionej wtedy, gdy wspomina przyjemności dawniejsze i pożąda ich na nowo. Zwalczając mniemanie, że ciało jest atmą, przestaje człowiek pragnąć na nowo wrażeń przypominanych.

Doświadczając tego, że jesteś nie dziwą, lecz Parabrahmą, pozbywaj się tego mylnego, że żądz powstałego mniemania, iż nieduch jest duchem.

Skoro pouczyły cię księgi, a wnioskowaniem logicznem doszedłeś do zrozumienia wszechprzenikającej natury atmy, to usuwaj teraz mniemanie mylne, że nieduch jest duchem, które przez rozmyślanie o czemś mogłoby się czasem wynurzać.

Dla Muniego nie istnieje żadna działalność w dawaniu lub braniu; porzuć zatem żwawo przez oddanie się Najwyższemu to szaleństwo, jakoby nieduch był duchem.

Muni znaczy w sanskrycie „mędrzec, myśliciel“. Aforyzm przedostatni kładzie nacisk na to, że nie wyskoczy samo uznawanie tych twierdzeń za prawdziwe, które zawarte są w „księgach“, lecz należy twierdzenia te sprawdzić własnem myśleniem logicznem. Jednak i wtedy jeszcze zadanie nie jest skończone, bo dopiero przeżycie doświadczalne potwierdza prawdziwość tego, do czego myśl doszła wnioskowaniem.

Aby wzmocnić przeświadczenie o twoj tożsamości z Brahłą, od wyobrażenia mylnego, jakoby nieduch był duchem, odstęp przez poznanie tożsamości jaźni z Brahłą, wypływające z takich rozmyślań, jak „Tat twam asi“.

Nad zdaniem „ty jesteś tem“, należy uprawiać medytację wedle ścisłych przepisów wiedzy tajemnej, a wtedy dojdzie się do przeżycia doświadczalnego tego faktu, że tak jest rzeczywiście. Samo pojmowanie rozumowe treści tych słów nie wystarczy.

Dopóki nie pozbedziesz się doszczętnie mniemania: „jestem tem ciałem“, opanowuj siebie z wielkiem skupieniem, a wysiłkami woli oddalaj mylne pojęcie, że nieduch jest duchem.

O, człowiecze roztropny! Dopóki trwa przekonanie o istnieniu dziwy i świata, choćby wydawało się snem tylko, dopóty ponawiaj bez przerwy usuwanie wyobrażenia, jakoby nieduch był duchem.

Nie dopuszczaj do przerw ani skutkiem zapomnienia, ani skutkiem snu, ani skutkiem wieści o rzeczach świeckich, ani skutkiem wrażeń zmysłowych, lecz medytuj w jaźni o jaźni.

Nie idzie tu o to, rzecz prosta, aby bez przerwy dniami i nocą medytować o jaźni prawdziwej, lecz o to, aby we wszelkich warunkach życiowych uświadamiać sobie istnienie tej jaźni prawdziwej, a więc, aby o niej nie zapominać i nie utożsamiać siebie ze swemi ciałami. Takie utożsamianie się bowiem jest właśnie „przerwą“, bo przerywa łączność z duchem.

Opuściwszy, jak rzecz odrzuconą, to ciało, które składa się z mięsa i nieczystości, a powstało z nieczystości ojca i matki, stawaj się Brahłą i tęsknij do kresu.

Gdy uczeń uprawia medytacji i czystością życia uzdolni się do opuszczania ciała świadome, co równa się stanowi ekstazy, mógłby rokoszować się tą błogością w chwilach zachwycenia i upodobać sobie także istnienie bez ciała; to jednak odwiodłoby go od celu właściwego, którym wedle Sankaraczarji jest zlanie atny w jedność z Brahłą jako kres ostateczny, do którego uczeń tęsknić powinien. Ekstaza ma tu być tylko środkiem, ale nie celem.

Zatopiwszy atnę w Paramatmie, jak przestrzeń, zawarta w dzbanku na wodę, roztopia się we wszechstworze, zostawaj w tym stanie milcząc na zawsze.

Mowa tu o „milczeniu“ wewnętrznem, w którym nie pojawiają się w świadomości żadne życzenia osobiste; miałyby bowiem swym egoizmem takie szcżytne chwile zjednoczenia się z Bogiem.

Jako Brahma sam siebie owieczający, prapodstawowy, przez którego stał się Iśwara, należy opuścić zarówno makrokosm jak i mikrokosm, jakoby garnek z nieczystością.

W aforyzmie tym mieści się dalsza wskazówka medytacyjna. Gdy uczeń w chwilach ekstazy zjednoczy się z Bogiem, powinien wystrzegać się odwracania uwagi na makrokosm i mikrokosm, nawet na Iśware, ten bowiem także „stał się przez Brahłę“, nie jest zatem już Absolutem, lecz „Słowem“.

Staj się jednością na zawsze, utrzymując w świadomości pojęcie jaźni tkwiącej w atmie, która jest świadomością, prawdą i błogością po odrzuceniu cech wszelkich.

Ziszczając jako „ja“ tego Brahłę, w którym odbity jest wszechświat jak miasto w zwierciadle, osiągniesz cel ostateczny.

Skoro dojdiesz do świadomości pierwotnej, będącej błogością bezwzględna, o naturze prawdy, bez formy i czynności, opuść to ciało złudne, które atma przywdziała, jak aktor swój kostium.

Świadomość pierwotna jest to ta, którą miał człowiek wówczas, gdy jeszcze był jednością z Bogiem, a więc przed „przywdzianiem ciała“.

Wszechświat przedmiotowy Iśwary jest złudzeniem, a nie jaźnią, jest bowiem znikomy. Jakżeby pojęcie „poznaję wszystko“ można ziścić odnośnie do rzeczy znikomych, ahankary, etc.

Wszechświat, stworzony przez Iśwarę, jest złudzeniem, jak wszystko, co stworzone, a zatem znikome; nie jest tedy jaźnią, która jedna tylko może mówić o sobie „poznaję wszystko“. To też jaźnią nie może być i ahankara (egoizm).

Istność jaźni jest świadkiem ahankary, bo spostrzega się ją zawsze, nawet we śnie najgłębszym, a księgi nazywają ją niezrodzoną i wiekuiącą; to też atma różna jest od prawdy i nieprawdy.

Nawet w śnie głębokim nie traci człowiek poczucia siebie, mówiąc po obudzeniu: „ja byłem tym, który spał“. Prawda i nieprawda są to dwa pojęcia przeciwstawne, a zatem względne; atma zaś jest wyższa ponad nie, podobnie jak Absolut, nie mający żadnej cechy.

Tylko atma, wieczna i niezmienna, może być poznawczynią wszystkich różnic tych rzeczy, które są różne. Istota obu jest nierzeczywista, spostrzega się ją bowiem często wyraźnie we wrzeniach manasu, w marzeniach sennych i we śnie bez marzeń.

Tak istota różnic między rzeczami, jak i istota samych rzeczy jest nierzeczywista, bo spostrzega ją tylko manas, czy to na jawie, czy we śnie, atma zaś

poznaje nierzeczywistość rzeczy i ich różnicę, widzi bowiem, że to wszystko jest maja i że w rzeczywistości nie istnieje, ani rzeczy ani ich różnice. Ona sama tedy „poznaje” je naprawdę, znając ich znikomość.

Porzuć zatem łączenie pojęcia jaźni z kupą mięsa, a także porzuć samo to pojęcie będące wytworem buddhi. Osiągaj pokój przez poznawanie atmy, którą nie dotyka ani przeszłość, ani teraźniejszość, ani przyszłość.

Buddhi już jest powłoką atmy, zatem nawet pojęcie atmy zamieszkałej w buddhi należy porzucić jako mylne; atma bowiem jest tem, co istniało i przed zamieszkaniem w buddhi, i istnieć będzie po niem.

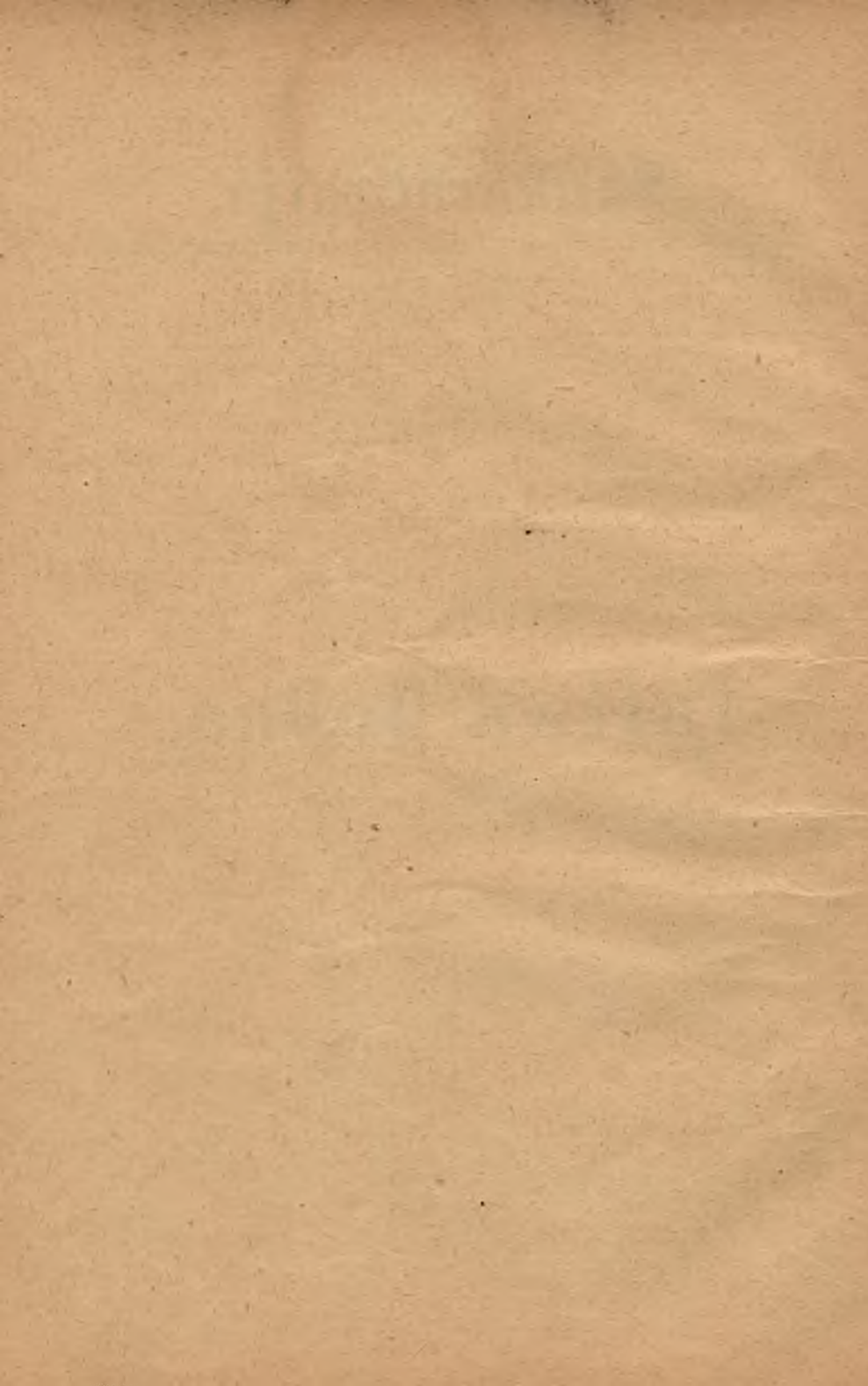
Porzuć pojęcie jaźni odnośnie do familji, rodu, nazwy, formy i stanowiska życiowego, wszystko to bowiem dotyczy ciała; a porzuciwszy także własności linga śariry, jak uczucie, że jesteś działającym, przyjmuj postać istotną, która jest błogością.

Nie jest jaźnią to, co człowieka łączy z familją, narodem, rasą lub jego stanowiskiem społecznem, ani też nie są jaźnią właściwości jego charakteru (linga śarira), określające sposób jego działania. Postawą istotną, wiecznie niezmienną, spokojną i błogą, jest stanowisko, jakie wobec wszystkich zjawisk przedmiotowych zachowuje atma — Bóg.



Śankaraczarja.

Tattwa Bodha.



Tattwa Bodha.

Część pierwsza.

Pozdrowienie.

Królu Wszechświata, Władco jogi! Tobie, Objawicielu mądrości, poświęcona jest ta nauka o poznaniu bytu dla dobra tych, którzy dążą do wolności.

W innym dziele Śankaraczarii, p. t. „Wiweka czudamani“ zawiera się wyjaśnienie dokładne, kim jest „Władca jogi i Objawiciel mądrości“, czyli atma, jaźń prawdziwa w człowieku, jego cząstka boska.

Wstęp.

Oto jest wyjaśnienie sposobu poznawania zasad, budzącego się w tych, którzy są do tego uzdolnieni czwórka uzdatnień.

Stawia tu autor odrazu wymaganie zasadnicze, nieodzowne do poznawania zasad bytu. Filozofia europejska wymaga tylko zrozumienia pojęciowej zasad, które stawia; indyjska zaś wymaga ponadto uzdolnienia szczególnego, bez którego twierdzenia jej byłyby tylko teorematami pustymi, słowami bez treści pojęciowej. Rodzaj tych „uzdolnień“ omawiają aforyzmy następne.

Pytanie 1.

Czem jest ta czwórka uzdolnień?

Odpowiedź.

- a) Wiweka, Odróżnianie rzeczy trwałych od znikomych
- b) Wiraga, Niedbanie ani tu ani tam o owoce czynów.
- c) Szatsam patti, Uzdolnienie poszóstne do spokoju etc.
- d) Mumukszu, Dążenie do wolności.

Są to wszystkie cechy charakteru człowieka, nie każdy zatem zdolny jest zrozumieć treść dalszych szczegółów tej nauki, nie każdy bowiem posiada te uzdolnienia w swym charakterze. A zmienić swój charakter w tym kierunku, aby osiągnąć te uzdolnienia, zechce tylko ten, u kogo przynajmniej jedno z nich — chęć osiągnięcia wolności — już istnieje. Zbudzić go w sobie sztucznie niepodobna; musi się doń „dorość“ poziomem duchowym. Przed takim „dorośnięciem“ cała filozofia Śankaraczarii wydaje się mistycyzmem niezrozumiałym, nawet nielogicznym.

Pytanie 2.

Czem jest wiweka (odróżnianie rzeczy trwałych od znikomych)?

Odpowiedź:

Trwałym jest Brahma jedyny. Poza Nim wszystko jest znikome. Oto jest różnica istotna między rzeczami trwałymi a znikomemi.

Filozofia indyjska posiada dwa terminy podobne, ale różne znaczeniem: Brahman ((neutrum) i Brahma (masculinum). Brahman odpowiada pojęciu europejskiemu „Absolut”, jako Prabóstwo nieobjawione, z którego wszystko pochodzi i wszystko doń wraca. Brahma zaś jest „Stwórca”, a więc pojęciem zbliżonym do „Boga Ojca” we filozofii chrześcijańskiej; jednak Brahma występuje na jaw dopiero u początków „dni stwarzania” (manwantara), a u końca ich (pralaja) wraca znowu w Brahman nieosobowe, nieobjawiające się niczem. Ponieważ ta subtelna różnica filozoficzna nie wpływa w nauce Śankaraczarji na jej zrozumienie, używam w przekładzie stale wyrazu „Brahma”.

Oprócz Brahmy wszystko inne jest znikome, przemijające. Co jest stworzone, co miało początek, to ma i koniec, nie jest trwałe. Pierwsze z uzdolnień (wiweka) polega na tem, aby każda rzecz, każde zdarzenie, każda myśl, uczucie, postępek, oceniać ze stanowiska trwałości lub znikomości. Uzdolnienie to jest dopiero wtedy zupełne, gdy odrazu uświadamia się trwałość lub znikomość danego zjawiska, a to nie jest tak proste, jak się wydaje pozornie. Postępek dobry n. p., chociaż wydaje się bardzo wzniosłym, nie jest jeszcze trwały: powstał i skończył się, a następstwa jego, chociaż mogą trwać długo, nie trwają jednak bez końca. Trwała jest tylko zdolność czynienia dobrze, ale nie sam uczynek. Podobnie trwała nie jest miłość do kogoś, choćby do Boga, a trwa wieknieście tylko zdolność do miłości. Tem bardziej nie jest trwała wiedza rozumowa lub doświadczalna, tylko zdolność przyswajania sobie tej wiedzy.

Pytanie 3.

Czem jest wiraga (niedbałość o wyniki)?

Odpowiedź:

Nieis'nienie pożądanego uciech, czy to na ziemi, czy w niebie, ani żądzy używania osobistego.

Warunek ten żąda znacznie więcej, niż to wydaje się słusznem człowiekowi przeciętnemu. Niejeden wznosi się do tak — własnem mniemaniem — wysokiego zaparcia się siebie, że z cierpliwością stoicką znosi przykrości i niepowodzenia życiowe, nawet szczerze poświęca się drugim, nie dbając o korzyści osobiste; ale czyni to wszystko w nadziei, że po śmierci „Bóg nagrodzi mu to niebem stokrotnie”. To jednak nie jest jeszcze wiraga. Dopóki człowiek liczy na jakiekolwiek zadowolenie własne, na korzyść osobistą, choćby tylko na spokój i wytchnienie po śmierci, dopóty nie posiada jeszcze „uzdolnienia” drugiego z rzędu, a niezbędnego do rzeczywistego poznania Boga.

Pytanie 4.

Czem jest uzdatnienie poszóstne do spokoju etc.?

Odpowiedź:

a) Sama, wstrzemięźliwość. b) Dama, władanie sobą. c) Upa-rama, — Obowiązkowość. d) Titiksha, skupienie wewnętrzne. e) Śraddha, ufnosć w siebie. f) Samadhana, jednolitość dążeń i myśli.

Pytanie 5.

Czem jest śama (wstrzemięźliwość)?

Odpowiedź:

Opanowaniem myśli.

Łączność między wstrzemięźliwością a opanowaniem myśli jest bardzo luźna na pozór. Jednak już Tomasz a Kempis mówi w swem „Naśladowaniu Chrystusa” bardzo trafnie: „Albowiem naprzód przychodzi proste pomyślenie, potem żywe wyobrażenie, potem upodobanie, potem występne poruszenie serca, nakoniec przyzwolenie. I tak złośliwy nieprzyjaciół wkracza zupełnie, kiedy mu się z początku nie daje oporu”. Opanowanie myśli ma być jeszcze dokładniejsze, ma obejmować nie tylko jakość myśli, ale i wybierać sobie takie myśli, jakie uważa za potrzebne. Człowiek powinien dosłownie myśleć tylko o tem, o czem chce, a żadnych myśli niepożądanych nie dopuszczać. Wiadomo jednak każdemu z doświadczenia własnego, jak rzadko myśli o tem, o czem sam chce, a jak często musi myśleć o tem, co mu się narzuca z zewnątrz czy to pod wpływem uczuć, czy wrażeń zmysłowych, czy wiadomości usłyszanych lub przeczytanych. Sposoby praktyczne do opanowania myśli zawarte są w mej książce: „Wstęp w światy nadzmysłowe (Radzajoga nowoczesna)”.

Pytanie 6.

Co to jest dama, władanie sobą?

Odpowiedź:

Moc odperania wpływów zewnętrznych, przychodzących przez zmysły, wzrok i t. d.

Nie jest to tylko samo odwracanie oczu, aby na coś nie patrzeć, ani zatykanie uszu, aby czegoś nie słuchać; idzie tu o coś więcej znacznie. Władanie sobą ma dojść do stopnia takiej doskonałości, aby dosłownie nie odbierać tych wrażeń, których się odbierać nie chce. Należy umieć, będąc n. p. w tłumie ludzi, widzieć ich i nie słyszeć nic co mówią, jeżeli się ich widzieć i słyszeć nie chce, oczywiście bez zamykania oczu i zatykania uszu. Polega to na ovladnięciu uwaga tak dokładnem, aby samo odwrócenie uwagi od zmysłu wzroku, słuchu, dotyku, etc. wystarczyło zupełnie do nieodbierania od tego zmysłu żadnych wrażeń.

Pytanie 7.

Co to jest uparama, obowiązkowość?

Odpowiedź:

Wypełnianie obowiązków.

Również i tu rozumie Sankaraczarja pod obowiązkowością znacznie więcej, niż rozumie się pod tym wyrazem w życiu codziennem. Obowiązkiem jest nie tylko to, co się musi wykonywać, aby mógł żyć dostatnio; istnieją ponadto obowiązki, do których niema żadnego przymusu zewnętrznego, ale i te obowiązki „nieprzymusowe” należy pojmować odpowiednio. Nie są niemi n. p. „obowiązki towarzyskie”, starania o rozgłos własny lub o ludzką opinię. Są natomiast obowiązki wobec bliźnich i obowiązki wobec siebie samego, wreszcie obowiązki szczególne, jakie nakłada na człowieka zakres jego rozwoju duchowego. Wypełnianie wszelkich tych obowiązków nie jest wypełnianiem, jeżeli się je spełnia z niechęcią lub zagrzewa się siebie do gorliwości obiecywaniem sobie korzyści, jakie wypłyną z ich spełnienia. Bardzo wyczerpująco traktuje to zagadnienie Swami Wiwekananda w swej książce „Karma Joga, filozofia pracy”.

Pytanie 8.

Czem jest titiksha, skupienie wewnętrzne?

Odpowiedź:

Znoszenie z równowagą zimna i ciepła, przyjemności i bólu etc.

Pozornie brak tu związku między skupieniem, a znoszeniem dolegliwości. Znaczenie ich obojętne dlatego, że uniknąć ich nie podobna, zalecają stoicy; ale idzie o coś więcej, niż o spokój w znoszeniu lub obojętność. Potrzebna jest taka równowaga umysłu, która człowieka nie zobojętnia na wrażenia miłe lub przy-

kre, nie stępieć go na nie, lecz pozwala mu oddawać się im, a nie poddawać się niewolniczo. Człowiek ma panować nad wrażeniami zarówno nad miłymi jak przykrymi, nie ulegać im, nie tracić w nich równowagi wewnętrznej, nie tonąć w rozpacz z powodu cierpień, ani nie wybuchać radością niepomaganą przy wrażeniach przyjemnych; po prostu nie tracić siebie. Równowagę taką wobec wrażeń zdoła zachowywać, jeżeli odzwyczaja się uważać ciało za swoje „ja”; pomocnikiem mu tu będzie odnośnienie się do swego ciała stale wten sposób, jak gdyby to była jakaś druga istota n. p. koń, którym człowiek wprowadzić się posługuje, ale nie przejmując się zbyt jego przyjemnościami ani cierpieniami. Taki sposób patrzenia na swe ciało daje nadto człowiekowi możność zachowania umiarkowania, chroniącego zarówno od rozwiązłości, jak i od ascetyzmu bezcelowego.

Pytanie 9.

Co to jest śraddha, ufnosć w siebie?

Odpowiedź:

Zaufanie stanowcze w słusznosć wszystkiego, czego Mistrz uczy.

Kim jest Mistrz (Guru), wyjaśnia dokładnie autor w poprzednim dziele „Wiweka czudamani”; tu wystarczy stwierdzić, że jest nim własna jaźń człowieka, jego sumienie, intuicja (atma). Doszedłszy do przeświadczenia niezachwianego, że jest duchem, który oblekł się w ciało, ale nie ciałem, które „ma duszę”, wie człowiek tem samem, że jego jaźń jest duchem, równym Bogu co do istoty; ma zatem ufnosć nie zachwianą w to, że słuszne i prawdziwe jest wszystko, co szepnie mu intuicja „głos wewnętrzny”, głos jego jaźni prawdziwej, głos Boga. Idzie tylko o to, aby tego głosu słuchał zawsze bez wahania, gdyż wszelki namysł, wahanie, rozstrząsanie rozumowe czy głos ten radzi słusznie, już prowadzi już prowadzi do powątpiewania, które przytłumia wyrazistość tego głosu sumienia na przyszłość. Głos ten zwie się także „zmysłem prawdy”, gdyż prawda nie potrzebuje żadnego udowadniania swej słusznosci.

Pytanie 10.

Czem jest samadhana, jednolitość dążeń i myśli?

Odpowiedź:

Utrzymywanie jednego tylko celu przed oczyma.

Znaczenie tego „jedynego celu” nie jest czysto teoretyczne, lecz ma ogromną doniosłość życiową. Ludzie wytyczają sobie różne cele, do których dążą; przeważnie cele bliskie, łatwe do osiągnięcia. Po dojściu do nich wytyczają sobie nowe, bez zważania na kierunek drogi, który wiodł ich do celu właśnie osiągniętego. Nieraz kierunek ten bywa wprost przeciwny poprzedniemu, lub przynajmniej odchyła się odeń znacznie. Skutkiem tej niejednolitości celu droga życiowa człowieka przedstawia się graficznie jako linja zygzakowata, o licznych załamaniach, zmieniająca często kierunek, nawet nieraz wstecz się cofająca, podczas, gdy powinna być prosta lub łukowato wygięta, bez załamań i węzłów. Gdy natomiast człowiek wytknie sobie jakiś cel wzniosły, chociaż daleki, i dąży doń drogą, którą za najkrótszą uważa, linja jego życiowa będzie prosta, lub bardzo do prostej zbliżona, bez znacznych wychyleń i zwrotów.

Pytanie 11.

Co to jest mumukszu, dążenie do wolności?

Odpowiedź:

Jest to życzenie, aby ziściła się wolność własna.

Życzenia w zwykłym znaczeniu są mało czem więcej, jak marzeniami, nie popartymi żadną dążnością lub działalnością dla ich urzeczywistnienia. Tutaj życzenie wolności musi być tak potężne, aby powołało do działania wszystkie siły

i dążności człowieka w tym kierunku. Wbrew poglądom europejskim we filozofii i etyce, zaprzeczającym na ogół wolności woli ludzkiej, filozofia indyjska wypowiada się stanowczo za wolnością tej woli. Dla Indów niema pytania, czy człowiek ma wolną wolę, a zajmuje ich tylko pytanie, w jakich warunkach człowiek może z tej wolności korzystać. Na pytanie to odpowiadają, człowiek może bezsprzecznie korzystać z wolności swej woli, jeżeli tylko nie zechce dobrowolnie ulegać siłom swej natury niższej. Dopóki człowiek uważa za swoje „ja” swe ciało fizyczne, swe wrażenia, uczucia i myśli, dopóty pozostaje pod ich władzą, jest niemi skrepowany w swobodzie, jak niewolnik więzami. Czyni to, czego one chcą, nie to, co za słuszne uważa jego jaźń prawdziwa, iskra Boża w nim. Wtedy oczywiście nie posiada wolności woli, bo musi tak postępować, tak czuć i tak myśleć, jak go zniewala jego natura niższa, której cele są wprost przeciwne celom boskim, celom jaźni prawdziwej. Dopiero, gdy człowiek przestanie ulegać władzy swej natury niższej, wtedy staje się wolnym naprawdę; wtedy naprawdę myśli, czuje i działa tak, jak sam chce, a nie, jak mu narzucały jego ciała. Wtedy jest rzeczywiście wolny, a przez to potężny, jak sam Bóg, bo wtedy może postępować tak, jak chce jego jaźń prawdziwa, równa Bogu co do natury, a więc i co do potęgi. Dążenie do takiego ścisłego zjednoczenia się ze swą „iskrą Bożą”, jaźnią prawdziwą, aby człowiek czuł się nią, nie ciałem, jest właśnie dążeniem do wolności.

12.

Tem określona jest czwórka uzdolnień do poznawania zasad.

Na czym polega poznawanie zasad, wyjaśnia aforyzm następny. Uzdolnienia, nieodzowne do poznawania tych zasad, są tedy całkiem odmienne od uzdolnień wymaganych do studiów filozofii europejskiej. Zamiast przygotowania intelektualnego wymaga filozofia indyjska przygotowania etycznego, i to niezwykle surowego. Tu tkwi wyjaśnienie przyczyny, dla której wiele zasad filozofii indyjskiej, wydaje się umysłom europejskim czemś jużto nielogicznym, jużto dziecinnie naiwnem, jużto niezrozumiałe mistycznym, jużto wreszcie wprost mylarnem i fałszywem. Sąd taki zmieniłby się niechybnie na trafniejszy, gdyby studujący dopełnili warunków etycznych, wskazanych przez Śankaraczarię.

Pytanie 13.

Czem jest tattwa wiweka, poznanie zasad?

Odpowiedź:

Jest poznaniem, że jedyną prawdą jest atma, a wszystko inne fałszem.

Gdy poznam coś dokładnie, wiem, czym ono jest; poznanie zatem jest wiedzą. Gdy poznam, że atma jest prawdą jedyną, wiem, że wszystko, co nie jest atmą, musi być fałszem, złudzeniem. Atmą jest iskra Boża w człowieku, jego duch nieśmiertelny, jego jaźń prawdziwa. Tylko o swym duchu, objawiającym się w głosie sumienia, w intencji etc., może człowiek powiedzieć całą słuszością: „tę ja jestem naprawdę”, a fałszem jest, gdy mówi „ja” o swem ciele. Po śmierci nie ma człowiek ciała, a jednak nadal mówi „ja” o sobie; czuje, że istnieje, wie, że nie zapadł się w nicość. Nie ciało tedy jest jaźnią, ale duch, atma jaźń prawdziwa. Do tego poznania, do tej „wiedzy” o atmie, dojść jednak może tylko wtedy, gdy słucha swego głosu sumienia, swej intuicji. Ale należy nie tylko słuchać go, lecz także poznać i wiedzieć, że tym głosem, tą intuicją, ja sam właśnie jestem, a nie żadna istota obca, narzucająca mi z zewnątrz rozkazy. Czem jest atma, określa to bliżej aforyzm następujący.

Pytanie 14.

Czem jest atma, jaźń prawdziwa?

Odpowiedź:

Tem, co jest swajambhuwa, wzniosłe ponad sthulaśarirę, liṅgaśarirę i karaśarirę. Wzniosła jest ponad pięć koszas i jest

świadkiem odwiecznym wszystkiego, co się dzieje w trzech czasach. Jest sateczlanandą. Oto jest atma.

Swajambhuwa jest to, co samo przez się istnieje, a więc niestworzone. Atma nie jest stworzona przez Boga, lecz jest jego częstką, iskrą, którą Bóg zamknął w powłokach (koszas); ale istniała od wieków, równie jak Bóg istniał zawsze. Atma jest wzniosła nad trzy ciała: sthulaśarirę (ciało fizyczne), lingaśarirę (ciało astralne) i karnaśarirę (ciało myślowe); żadne tedy z tych ciał, nawet myślowe nie jest atma. Wyższa jest ponad wszystkich pięć swych powłok (koszas); od ciała fizycznego, astralnego i myślowego odróżnia filozofia indyjska jeszcze powłoki coraz subtelniejsze, któremi odziana jest atma. Określenie tych koszas podaje Śankaraczarya w aforyzmach następnych; tu stwierdza tylko, że atma stoi jeszcze wyżej ponad nimi wszystkimi, jako świadek odwieczny „trzech czasów“, t. j. przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Wreszcie podaje jeszcze jedno określenie atmy, jako „sateczlananda“, t. j. byt, wiedza, błogość, a wyjaśnienie tych terminów mieści się w aforyzmach dalszych.

Pytanie 15.

Co to jest sthula śarira, ciało fizyczne?

Odpowiedź:

Organizm, wytworzony z pięciorakiego skupienia pięciu żywiołów i zrodzony z karmy; dom, służący na to, aby w nim doznawać przyjemności i przykrości, mający istnienie, rodzący się, rosnący zmieniający się, zanikający i wreszcie mijający dośzczętnie.

Określenie to jest jasne zupełnie. Ciało materialne jest tylko domem, który człowiek zamieszkuje na to, aby w nim doznawać wrażeń miłych i przykrych. Składa się „z pięciorakiego skupienia pięciu żywiołów“, o których będzie mowa w części drugiej, i niczego więcej. Należy tedy odróżnić ściśle ciało fizyczne od poruszającej je siły żywotnej (prana), która wedle filozofii indyjskiej jest drugim „ciałem“ sama dla siebie. Pojęcie właściwe o ciele fizycznym, dać może nie człowiek żywy, ale trup tylko, w którym niema już życia. Jest to wtedy maszyna, zbudowana nadzwyczaj misternie, ale nieruchoma i nieczuła. Ciało to „zrodzone jest z karmy, to znaczy, każdy człowiek ma takie, na jakie zasłużył.

Pytanie 16.

Co to jest sukszma śarira, ciało astralne?

Odpowiedź:

Ciało lotne, subtelne, wzięte wprawdzie z pięciu wielkich żywiołów, ale z nich nie utworzone. Zrodzone jest z karmy i jest źródłem rozkoszy, radości, hołu, a polega na składnikach siedemnastu:

- a) pięciu siłach poznawczych
- b) pięciu siłach działalności
- c) pięciu siłach żywotnych
- d) jednym manasie (umyśle)
- e) jednej buddhi (rozumie).

Ciało astralne (sukszma śarira) jest już niewidzialne dla wzroku człowieka zwykłego, chociaż jasnowidze spostrzegają je mniej lub więcej wyraźnie; widują je również zwierzęta, oraz dzieci w latach najmłodszych, nim wychowanie przystąpi ich zdolność widzenia astralnego. Ciało to „wzięte jest z pięciu żywiołów, ale z nich nie utworzone“, gdyż nie zawiera w sobie owych żywiołów, tylko ma własności do nich podobne; one były niejako pierwowzorem, według którego utworzyło się to ciało. Zrodzone jest z karmy, podobnie jak ciało fizyczne, a za-

tem człowiek (atma) „wdziewa“ na siebie takie ciało astralne, na jakie zasłużył zachowaniem się swem w życiu poprzednim. O siedemnastu składnikach sukszma śariry mówią aforyzmy następne.

Pytanie 17.

Jaki jest podział tych pięciu sił poznawczych sukszma śariry?

Odpowiedź:

Oto jest pięć sił poznawczych: słuch, dotyk, wzrok, smak i powonienie.

Bóstwem słuchu jest przestrzeń; dotyku powietrze, wzroku słońce, smaku woda, powonienia boska para bliźniat (aświna).

Przedmiotem słuchu jest słyszenie dźwięku, przedmiotem dotyku jest odczuwanie zetknięcia, przedmiotem wzroku jest spostrzeganie kształtu, przedmiotem smaku są wrażenia smakowe, a przedmiotem powonienia jest odczuwanie woni.

Owych pięć sił poznawczych filozofii indyjskiej zwie fizjologia europejska narządami zmysłów. Każdy z nich ma swe „bóstwo“, czyli swój zakres wrażliwości: słuch odbiera wrażenia ruchu w przestrzeni, (o ile ruch ten nie jest za szybki lub za powolny), dotyk, który fizjologia nowsza dzieli na dwa odrębne, a to wrażliwość na ciepłość i na nacisk, odbiera wrażenia ciepła i zimna przez powietrze, wzrok bez światła słonecznego (lub sztucznego) nie działa, smakiem odbierany wrażenia tylko ciał płynnych (lub we wodzie rozpuszczalnych), powonienie wreszcie mieści się w „parze bliźniaczej“ (aświna), będącej poprostu dwiema dziurkami nosowymi. Autor mówi o „przedmiotach“ (zadaniach), bo podmiotem jest siła działająca (słuch, wzrok).

Pytanie 18.

Jakich jest pięć sił działalności?

Odpowiedź:

Głos, ręce, nogi, narządy wydzielcze i narządy rozrodcze.

Bóstwem głosu jest język ognisty, bóstwem rąk Indra, nóg Wisznu, narządów wydzielczych śmierć, narządów rozrodczych Pradżapati.

Przedmiotem głosu jest mowa, przedmiotem rąk chwytanie, nóg chodzenie, organów wydzielczych wydzielanie, rozrodczych rozmnażanie.

Język płomienny, jako „bóstwo“ głosu, ma przykład także w „Dziejach apostołskich“ religii chrześcijańskiej, gdzie mowa jest o zastąpieniu na apostołów Ducha św. w postaci języków ognistych. Indra (Władca), Wisznu (Poruszający), Śmierć (Odrzucający) i Pradżapati (Wytrwajaający) są to nietylko „bóstwa“, jak raczej nosobienia sił, działających w naturze.

Głos, ręce, nogi i inne narządy przypisuje Sankaraczarja ciału astralnemu, fizjologia europejska natomiast fizycznemu: zawarta jednak w pytaniu 15. definicja ciała fizycznego jako „domu“ zbudowanego w prawdzie z kombinacji żywiołów, ale nieruchomego i nieżywego, zgodna jest ze zaliczaniem głosu, rąk, nóg, etc. do narządów ciała astralnego. Narządem jest to, co działa, ale nie materia, z której narząd zrobiony, a działa ciało astralne, nie fizyczne. Mieszcza się wewnątrz swego „domu“ fizycznego „Człowiek astralny“ ma zatem taką samą postać, jak ciało fizyczne, ze wszystkimi członkami. W niektórych stanach patologicznych (także u medjów) ciało astralne może wychodzić na zewnątrz poza obręb ciała fizycznego, a wtedy nieznający tych objawów sądzą, że widzą „ducha“ przed sobą. Podczas snu ciało astralne wychodzi z fizycznego i może poruszać się samoistnie, a wrażenia, jakie ono wtedy odnosi, przypominają się człowiekowi po obudzeniu jako „sny“, czyli marzenia senne.

Pytanie 19.

Czem jest karana śarira, ciało myślowe?

Odpowiedź:

Postacią niewysłowioną, nie do opisanias; formą, której podstawą jest własne znikome wyobrażenie o swem oddzieleniu się od jedności.

Jest przyczyną, z której powstają dwie powłoki: sukszma śarira i sthula śarira.

Jest, pominawszy atnę, samo w sobie wytworem złudzenia.

Jest śledzibą intuicji (buddhi).

Oto tem jest karana śarira.

Karana śarira jest trzeciem z rzędu „ciałem“, w którą odziana jest „iskra Boża“ po swem oddzieleniu się od wszechbytu Boskiego. Zwa je jużto ciałem myślowem, jużto przyczynowem (kauzalnem), uważając sakszmaśarirę za ciało myślowe. Nie idzie tu oczywiście o nazwy, gdyż niema uczuć zupełnie bezmyślnych, a więc, gdy nawet nazwie się ciała astralne (sukszma) ciałem uczuć, to jednak będą w niem, prócz uczuć, mieściły się myśli. Podobnież w cieie „przyczynowem“ mieszczą się również myśli, jakkolwiek nie związane już z uczuciami niskiem.

Autor słuszenie nazywa karanaśarirę „postacią niewysłowioną“, konturów jej bowiem podać nie podobna, jako zależących od zakresu myśli danego osobnika. Według ksiąg indyjskich n. p. karanaśarira Buddhy miała dwie mile rozciągłości. Formę nadają tej powłoce „własne wyobrażenia o swej oddzielnosci“, forma ta zatem jest zmienna, zależnie od osobnika. To wyobrażenie odrębności jest także przyczyną odziewania się w dalsze powłoki: astralną i fizyczną. Odziewa się w nie atma, a wszystkie jej powłoki, włącznie z karanaśarirą, są złudzeniem.

Pytanie 20.

Czem jest troistość świadomości, awastha trajam?

Odpowiedź:

Trzema stanami, zwanemi dźagrat awastha, (jawa), swapna awastha (marzenia senne) i susupti (sen głęboki).

Są to stany świadomości, ale nie stany ciała fizycznego; obojętne jest bowiem, jak zachowuje się ciało podczas każdego z tych stanów. Na jawie, podczas czuwania przytomnego, świadomość zwraca się na ciało fizyczne i na otaczający je świat zmysłowy. W marzeniach sennych, a więc we śnie lekkim, świadomość nie ma związku z ciałem fizycznym, a natomiast zwraca się na ciało astralne, zachowując po zbudzeniu się do jawy swe przeżycia w cieie astralnym, w postaci snów przechowane w pamięci. Podczas snu głębokiego świadomość odwrócona jest i od ciała fizycznego i od astralnego (sukszma), a zachowuje związek jedynie z karanaśarirą. Podobne przenoszenie stanu świadomości z ciała fizycznego na astralne lub myślowe odbywa się także w tych stanach transu (sommambulizmu), w których ciało fizyczne nie jest w uśpieniu, lecz zachowuje zdolność do ruchu i do odbierania wrażeń zmysłowych.

Pytanie 21.

Czem jest dźagrat awastha, jawa dzienna?

Odpowiedź:

Atma podczas mieszkania w sthula śarirze. Po brzmieniu dźwięków i t. d., swą zdolnością spostrzegania, słyszeniem, widzeniem etc. uświadamia sobie przedmioty, które poznaje. Dzięki temu poznawaniu wie człowiek, że jest na jawie.

We śnie oczy, uszy i inne narządy zmysłowe są nienaruszone; wrażenia zewnętrzne działają na nie, a jednak nie dochodzą do świadomości. Potrzeba tu zatem nie tylko ciała fizycznego, ale i mieszkania w nich atmy, jaźni prawdziwej.

Pytanie 22.

Czem jest swapna awastha, świadomość senna?

Odpowiedź:

Stanem sennym, w którym atma zamieszkuje ciało świecące (sukshmaśarirę), podczas gdy sthula śarira jest bezświadoma, i w świetle snów słyszy i widzi powtarzanie się wszystkiego, co odbierała we wrażeniach na jawie i zachowała.

Autor wyjaśnia tu istotę snów, które nie są niczym innym, jak odbiciem w świetle astralnym tych wrażeń, które świadomość odbierała na jawie. Nie wyklucza to oczywiście istnienia snów wieszczych, pochodzących ze światów wyższych niż astralny, a tylko w nim odbitych, przez co sny takie mają właściwą sobie formę obrazową lub symboliczną.

Pytanie 23.

Czem jest susupti, stan bez snów?

Odpowiedź:

Stan samoświadomości, w którym atma, mieszkając w karanaśarirze, poznaje, że jest wzniosła ponad wszelką mając (złudę) i trwa w błogości własnej.

Stan świadomości, który w życiu codziennym znany tylko podczas najgłębszego snu ciała, nie jest tedy bynajmniej bezświadomością. Niema wówczas świadomości tylko w ciele fizycznym i astralnym, bo ona przenosi się w karanaśarirę, a tam nie odbiera złudnych wrażeń od swych ciał niższych, lecz „trwa w błogości własnej“. Do stanu tak wysokiego prowadzą także najwyższe stopnie somnambulizmu, a świadomie dojść doń można w ekstazie.

Pytanie 24.

Co to jest pięć powłok (koszas)?

Odpowiedź:

- a) Annamaja, przejaw materialny
- b) Pranamaja, przejaw życiowy
- c) Manomaja, obraz myślowy
- d) Widźnianamaja, forma poznająca
- e) Anandamaja, forma istnienia błogiego.

Powłoka (kosza) nie jest równoznaczna z „ciałem“, jest bowiem raczej powierchnią, konturem zewnętrznym, niż ciałem trójwymiarowym. Dopiero materia (treść) w danej powłoce tworzy to, co autor nazywa „ciałem“. N. p. pranamaja jest tylko powłoką, nadającą ruch i życie ciału fizycznemu (sthula śarirze), podobnie widźnianamaja dla karanaśariry.

Pytanie 25.

Czem jest annamaja, przejaw materialny?

Odpowiedź:

Tem, co powstaje ze soków ziemi i z nich wzrasta; rupa, która rozpada się w ziemię napowrót. Tem jest annamaja dla sthula śariry.

Annamaja jest przejawem materialnym ciała fizycznego (sthula śariry), a więc tem, co spostrzegamy zmysłami jako ciało materialne. Dla jasnowidza ciało fizyczne przedstawia się całkiem inaczej, niż dla wzroku fizycznego. Powstaje „ze soków ziemi” a więc ze składników chemicznych, zawartych w pożywieniu, i z nich wzrasta, podobnie jak wzrasta dom z cegieł. Jest „rupa”, postacia, budowla, która po śmierci rozkłada się i tworzy napowrót ziemię („z prochu powstałeś i w proch się obrócisz”).

Pytanie 26.

Czem jest pranamaja, przejaw życiowy?

Odpowiedź:

Prana ze swą piątką wajów i piątką sił, mową i t. d.

Prana zwie się siła żywotna w znaczeniu ogólnem, w ściślejszym jednak prana jest tylko jednym z pięciu „wajów” czyli prądów siły żywotnej, których nazwy są: prana, apana, udana, samana i wjana. Piątka sił, czyli uzdolnień dzięki którym ciało fizyczne może działać, składa się ze zdolności wymienionych w pytaniu 16. Jak wiadomo, ze zdolności tych korzysta i sthula śarira i sukszma śarira.

Pytanie 27.

Czem jest manomaja, obraz myślowy?

Odpowiedź:

Manas ze swem pięciu władzami spostrzegania, porządkowania, gromadzenia etc.

Manamaja jest powłoką tego człona natury ludzkiej, który filozofia indyjska zwie manasem. Wyraz ten przekładają zwykle na umysł (mens), jednak niezupełnie ściśle. Manas jest raczej tem, co przypisuje się mózgowi (błędnie zresztą), a więc jest zdolnością odbierania wrażeń, dostarczanych przez zmysły, dalej zdolnością gromadzenia ich, czyli przechowywania ich w pamięci, wreszcie porządkowania ich według ich różnic i cech podobnych, a więc zdolnością nazywania ich, czyli mianowania (miano = manas). Działalność manasu jest bezsprzecznie pracą myślową, jako zdolność urabiania sobie „obrazów myślowych” czyli „wyobrażeń” o przedmiotach, wywierających wrażenia na zmysły. Stąd to Hartmann przekłada wyraz manomaja na „ciało myślowe”. Jednak wrażenia, wywierane na zmysły, budzą w manasie prócz myśli także uczucia i popędy; manomaja zatem jest także ciałem uczuć i namietności i w tem znaczeniu zwie się „ciałem żądz” (kamarupa). Zakres myśli, do których manas jest zdolny, ogranicza się do wyobrażeń, uzyskiwanych z przedmiotów zmysłowych, do mianowania ich, grupowania i pamiętania. Nie jest to zatem rozum wnioskujący, myślący logicznie, lecz tylko „roztropność”, jaką prócz ludzi posiadają także zwierzęta wyżej rozwinięte.

Pytanie 28.

Czem jest widźnianamaja, forma poznająca?

Odpowiedź:

Piątka zdolności poznawania, należących do buddhi (boskiego świata poznawczego).

Buddhi jest to „rozum duchowy”, intuicja, sumienie. W odpowiedzi na pytanie 16. mieści się „jedna buddhi”, jako składnik sukszma śariry (ciała astralnego). Sprzeczność jest tu tylko pozorna, gdyż ciało astralne bez kierującej niem buddhi, byłoby poprostu zlepkiem sił ślepych, niskich, ulegających biernie wszelkim impulsom zewnętrznym. Roślinami i zwierzętami, które nie mają rozumu, kieruje buddhi z zewnątrz, człowiekiem zaś może — nie musi — kierować z wnętrza jego istoty, jeżeli człowiek chce poddać się temu kierownictwu, a nie uważa się za ciało jedynie. Wtedy dopiero poczyną u człowieka istnieć powłoka widźnianamaji, nie mają jej zaś ani zwierzęta, ani rośliny.

„Piątka zdolności poznawczych“ nie ma oczywiście nic wspólnego z „pięciu siłami poznawania“ w pytaniu 16; tam szło o siły, posługujące się narządami zmysłów, tu zaś o zdolności duchowe, jak logika, sprawiedliwość, etyka, sumienie, intuicja.

Pytanie 29.

Czem jest anandamaja, forma istnienia błogiego?

Odpowiedź:

Jest mają karanaśariry, wypływającą z wyobrażenia o odrębności związanej z bytem, a opierającej się na otaczających karanaśarirę ideach tej treści: Oto są moje powłoki ostatnie. Ta piątka władz jest moja i ta forma jest maja; to jest życie moje własne to jest mój manas, to jest moja buddhi, moja atma i t. d., podobnie jak dom nazywa się swoim; uważając przytem siebie za coś odrębnego od atmy.

Powłoka anandamaji jest „mają karanaśariry“, czyli „złuda ciała przyczynowego“. Ciało to tworzy sobie także złudzenie powłoki odrębnej dla atmy, aby ją móżdż uważać za „swoją“. Utworzywszy ją, mówi potem: „to jest moja atma, mój manas, moje życie i t. d., uważając się za istotę oddzielną od wszechducha, bo oddzieli się odeń tą złudną powłoką anadamaji. Złudność tkwi tu w tem, że karanaśarira wyobraża sobie możebność istnienia odrębnego od całości, ale z nią związanego: tymczasem odrębne są tylko idee o mojem ciecie, mojej buddhi etc., otaczające karanaśarirę, jak gdyby łańcuchem, który ona uważa za powłokę (kosza) oddzielną.

Pytanie 30.

Czemże zatem jest atma, jaźń prawdziwa?

Odpowiedź:

Jest sa -czyt-anandą, swarupą, stanem błogości, płynącym ze samopoznania istnienia rzeczywistego.

Swarupą jest „postać właściwa“ lub „stan właściwy“. Utożsamiając się ze swemi ciałami lub powłokami wdziewa atma ich postać na siebie i uważa je za siebie samą, co jest oczywiście błędne. Nie jest to jednak błąd człowieka, który swe ciało uważa za swoje „ja“, za swą jaźń prawdziwą.

Pytanie 31.

Czem jest sat, czem czyt, a czem ananda?

Odpowiedź:

Sat jest rzeczywistością, jest tem co trwa przez trzy czasy, teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Czyt jest samopoznaniem. Ananda jest szczęśliwością samą.

Sat jest to „być“; to fakt istnienia rzeczywistego po wsze czasy, jest zatem prawdą oczywistą, nie do zaprzeczenia. Tylko to jedno, że istnieje, wie człowiek niezachwianie, bez wątpliwości najmniejszej, a tem co istnieje, jest właśnie atma. Można jednak istnieć nieświadomie, to znaczy, istnieć, nie wiedząc o tem, że się istnieje. Otóż czyt jest wiedzą o swem istnieniu, czyli jest poczuciem siebie w znaczeniu najczystszej. Ananda wreszcie jest błogością, wypływającą z tego poczucia siebie, z tej wiedzy o własnem istnieniu. Gdyby człowiek nie miał świadomości swego istnienia, jak n. p. nie mają go rośliny, gdyby zatem istniał nieświadomie, bez poczucia siebie, to nie miałby i owej błogości, owego uszczęśliwienia tem, że istnieje. Bo istnienie jest szczęśliwością. Nie przeczą temu chwile przynębnienia i zniechęcenia życiowego, w których zdaje się człowiekowi, że wolałby nie istnieć. To mu się tylko tak wydaje, bo w rzeczywistości właśnie dlatego czuje się przynębnionym, że chce istnieć,

a tylko warunki tego istnienia mu się nie podobają i wołałby je sobie zmienić na korzystniejsze. Bo któżby czuł ulgę po przygnębieniu, gdyby po niem skończyło się istnienie?

¶ 32.

Niech zatem każdy poznaje siebie w tej jaźni, której istotą jest sat-czit-ananda.

Do tego „uznania siebie za atnę” zmierza Sankaraczarja w poprzednim dziele „Wiweka Czudamani” podając cały szereg tematów do medytacji o atmie, jako jaźni prawdziwej. Tutaj, dla „Tattwa Boddhy”, ważnem jest w pierwszej linii poznanie zasad bytu zjawiskowego, a więc tego, co nazywamy wszechstworem, zarówno widomym jak niewidzialnym, a sprawę poznania bytu nieobjawionego, czyli atmy, podaje tu autor tylko szkicowo, jako przygotowanie do części II. właściwej.

Tattwa Bodha.

Część druga.

1.

To, co następuje, jest wytłomaczeniem sposobu, w jaki dwadzieścia cztery tatw powstaje.

Europa średniowieczna uznawała cztery „żywioty“, z których świat powstał, a to ogień, powietrze, wodę i ziemię. Indowie znali pięć takich żywiołów, podobnie jak w Europie znamy pięć zmysłów w ciele ludzkim.

Tatwy są siłami kosmicznymi, działającymi w owych pięciu żywiołach. Filozofja indyjska rozróżnia siedm światów, siedm wszechstworców, wyłaniających się na jaw kolejowo jeden po drugim. Przed naszym wszechświatem, w którym żyjemy obecnie, istniały już inne wszechświaty, inne dzieła kosmiczne Boga, ale każdy z nich przeminął, a po długiej przerwie, zwanej „pralają“, wyłaniał się nowy wszechświat, nowa „manwantara“. Żyjemy obecnie w manwantarze piątej, czyli w piątym wcieleniu naszego świata, i odpowiednio do tego posiadamy pięć zmysłów rozwiniętych. W manwantarze szóstej będą ludzie mieli ich po sześć, a po siedm w manwantarze ostatniej. Wówczas istnieć będzie także sześć tatw, względnie siedm; obecnie jednak mamy ich pięć dopiero.

2.

Przybytkiem Brahmy, Jego „maja“ samostworzoną, są guny: satwa, radžas i tamas. Z nich rodzi się akaśa, z akaśi waju, z waju tedžas, z tedżasu apas, z apasu zaś prithiwi.

Owych pięć tatw zwie się w sanskrycie: akaśa, waju, tedžas, apas i prithiwi. Cztery ostatnie odpowiadają — chociaż niezupełnie ściśle — czterem średniowiecznym żywiołom: ognia, powietrza, wody i ziemi.

Najwyższą z tatw jest akaśa; odpowiadać ma zmysłowi, słuchu, zdolność tej jest jednak bez porównania większa, gdyż na niej opiera się przenoszenie myśli, czy to we formie telepatji, czy we formie inspiracji.

Z akasi rodzi się wajutatwa, którą F. Hartmann tłomaczy wyrazem „powietrze ogniste“; jednak „waju“ bliższy jest pojęciu „eteru“ w tem znaczeniu, w jakim pojmuje go nauka europejska, na eterze bowiem opiera się odczuwanie ciepła i zimna, a więc zmysł dotyku. Tedžas, trzecia z rzędu tatwa, umożliwia człowiekowi czynić spostrzeżenia wzrokowe, byłaby tedy również zbliżona do eteru fizykalnego. Apatatwa, jako żywioł płynny, odpowiada zmysłowi smaku, a prithiwi, żywioł ziemny zmysłowi powonienia.

Trzy guny, tworzące razem „przybytek Brahmy“, czyli Jego mieszkanie, Jego wyobrażenie o Sobie (oczywiście wyobrażenie przemijające, a więc złudne, maja), są tworzywem, z którego powstaje akaśa. O gunach mówi Śankara ob-
niej w pierwszym z obu dzieł: „Wiweka czudamani“.

3.

Te pięć tych pięciu tatw rodzą się z ich części satwowej: Część satwowa akasi rodzi władzę słyszenia, tedžas władzę widzenia, apasu władzę smaczną i węchową.

Ze współdziałania i wnikania w siebie części satwowych tych pięciu satw rodzi się manas buddhi, ahankara, czitta i anahkarana.

W ustępie poprzednim powiedziano, że z trzech gun rodzi się akaśa, a z niej dalsze tatwy kolejno, każda zatem tatwa zawiera w sobie wszystkie trzy guny, czyli składa się z części satwowej, części radžasowej i części tamasowej. Otóż z części satwowej każdej z tatw rodzi się jedna z pięciu „władz“, a to władza słyszenia, widzenia etc. Każda z tych władz ma swą tatwę za podstawę; ponadto jednak tatwy poszczególne działają wspólnie i wnikają w siebie wzajemnie. Z tego oddziaływania wzajemnego tatw na siebie powstaje manas (zdolność odbierania wrażeń zewnętrznych), buddhi (zdolność rozumowania), ahankara (wyobrażenie o swej odrębności), czitta (zdolność tworzenia wyobrażeń) i anahkarana (organ wewnętrzny, serce).

4.

Wytwórca i niszczyiciel, poczuciem siebie będącym podstawą bytu, jest z manasu: ahankara, mieszkająca w manasie, przekonana o tkwiącem w buddhi samoistnieniu.

Rodzicielem ahankary jest wyobrażenie o „ja“ osobistem.

Rodzicielką czitty jest wyobraźnia.

Bóstwem manasu jest Czandra.

Bóstwem buddhi jest Brahma.

Bóstwem ahankara jest Rudra.

Bóstwem czitty jest Naraga.

Poczucie siebie jest podstawą bytu. Gdyby człowiek nie miał pocucia siebie, pocucia swego „ja“, to nie wiedziałby, że istnieje. Ono jest „wytwórca i niszczyiciel“, ono bowiem powoduje, że człowiek czuje swe istnienie, a więc ono je wytwarza; gdy zaś człowiek straci pocucie swego „ja“, to zniszczy wiedzę o swem istnieniu. Człowiek zwykły uważa za swe „ja“ swoje ciało; gdy je straci po śmierci, wydaje mu się, że przestał istnieć, i dopiero w długi czas po śmierci, gdy widzi rozkład swego ciała w ziemi, przekonywa się, że można istnieć i bez ciała. Otóż owo pocucie „ja“ pochodzi z manasu, tworzy je bowiem ahankara „mieszkająca w manasie“, a ona właśnie jest poczuciem swego „ja“, jest przywiązaniem do odczuwania tego „ja“ osobistego, czerpiąc je w przeświadczeniu o swem samoistnieniu. To przeświadczenie o samoistnieniu tkwi w buddhi, w intuicji, nie da się bowiem udowodnić wnioskowaniem logicznym, że „ja istnieje“; to każdy odczuwa tylko intuicyjnie. To właśnie odczucie intuicyjne rodzi ahankarę, jest rodzicielem przywiązania do bytu osobistego, do ahankary. Rodzicielką czitty natomiast jest wyobraźnia; nie dość bowiem jest „czuć“, że się istnieje, należy sobie ponadto wyobrazić to istnienie, utworzyć sobie o niem obraz, jako o czemś odrębnem od innych istnień.

„Bóstwami“ tych władz są moce kosmiczne, pod wpływem których tworzyły się te władze. Czandra zwie się księżyc w sanskrycie; mowa tu oczywiście nie o księżycu widomym, tylko o swej mocy kosmicznej, która nie tworzy nic ze siebie, lecz zdolna jest tylko odbijać w sobie działania innych mocy. Tak samo manas nie sam nie tworzy, tylko odbija w sobie wrażenia, przychodzące doń z zewnątrz. Bóstwem Buddhi jest Brahma, Bóg bowiem posiada wiedzę bezpośrednią, posiada wszechmądrość, nie potrzebującą rozumowania ani wnioskowania o czemś, aby „wiedzieć“. Bóstwem ahankary jest Rudra, czczony przez pospolstwo indyjskie jako bóg wiatru; u klas oświeconych jednak odpowiada raczej pojęciu europejskiemu o „Lucyferze“, czyli o tym „anielu zbuntowanym“, który w swej pysze i zarozumiałości zapragnął być równym Bogu, Naraga, bóg czitty, jako bóg świata ziemskiego odpowiada pojęciu Arymana we filozofii Zoroastra, jest bowiem tą mocą kosmiczną, która najbardziej utrudnia człowiekowi wznoszenie się duchem od ziemi.

5.

W obrębie pięciu tatw rodzą się z ich części radžasowej: władze głosu z części radžasowej akasi, władze rąk z waju, władze nóg z tedžas, władze rozrodcze z apasu, a władze wydzielcze z prithiwi.

Z wnikan'a wzajemnego w siebie części radžasowych tych pięciu tatw rodzi się pięć pran życiowych, a to udana, samana, wjana, prana i apana.

Ustęp poprzedni (4) mówił o części zatwowej pięciu tatw, powyższy zaś mówi o ich części radžasowej, z której powstają różne zdolności do działania, czyli władze czynne, wywierające swe wpływy na zewnątrz. Jest to zatem „rozszerzanie się”, rozprzestrzenianie się człowieka, zwane w sanskrycie wikszepe. Żywiół akasi rodzi ze swej części radžasowej władze wydawania głosu, żywiół waju, władzę, posługiwania się rękami, a więc sięgania i chwytania przedmiotów pożądaných; żywiół tedžas rodzi władzę poruszania się i zmiany miejsca w kierunku upragnionym, żywiół apasu władzę wytwarzania istot podobnych do człowieka, czyli władzę rozmnażania się, a żywiół prithiwi władzę wydzielania z siebie materiałów zużytych, a więc nie tylko zdolność trawienia, lecz także zdolność pojęcia się, oddychania i t. d.

Oprócz „rodzenia władz” te części radžasowe żywiołów przenikają się wzajemnie i współdziałały ze sobą, a z tej ich działalności powstaje pięć rodzajów siły żywotnej, tworzących razem linga śarirę, czyli t. zw. ciało eteryczne. Owych pięć sił żywotnych zwie się w sanskrycie: udana, czyli prąd wznoszący się w górę; samana, prąd przyswajający ciało składniki pożywienia i oddechu; wjana, prąd rozprowadzający po organizmie składniki przyswojone; prama, prąd powodujący wzrost i siły ruchome, wreszcie apana, prąd dążący ku ziemi, którego dziełem jest zamieranie i zanik.

6.

Z części tamasowej pięciu żywiołów rodzi się pięć tatw złożonych popiātnie, a to w sposób następujący:

Każdy z tych pięciu prażywiołów dzieli się na dwie połowy. Jedną zostaje, a druga ćwiartuje się na cztery ósemki, z których każda łączy się z jedną ósemką innego żywiołu. Powstają tedy połączenia, z których każde zawiera pięć żywiołów, a z tych połączeń składa się sthula śarira, ciało materialne na ziemi.

Dla uniknięcia nieporozumień należy tu ściśle odróżniać pięć tatw pierwotnych, czyli prażywiołów, o których była mowa w ustępie 2., one bowiem powstają z trzech gun, (satwa, radžas i tamas), a dopiero z tych tatw pierwotnych, niezłożonych, powstaje pięć tatw „złożonych popiātnie”, czyli pięć żywiołów ziemskich. Części tamasowe pięciu tatw pierwotnych łączy się ze sobą w ten sposób, że każde takie połączenie zawiera cztery ósme swej tatwy właściwej, i po jednej ósmej innych czterech tatw a więc:

Akaśatatwa zawiera cztery części żywiołu akasi i po jednej części żywiołów waju, tedžas, apas i prithiwi.

Wajutatwa zawiera cztery części żywiołu waju i po jednej części akasi, tedžas, apas i prithiwi.

Agnitatwa zawiera cztery części żywiołu tedžas, a po jednej akasi, waju, apas i prithiwi. Te tatwę złożoną popiātnie zwa Indowie nie tedžas, lecz agni (ogień).

W taki sam sposób powstają tatwy popiātne apas i prithiwi, a dopiero te wszystkie tatwy złożone, łącząc się ze sobą i przenikając się wzajemnie, tworzą pierwiastki chemiczne, z których powstaje ciało ziemskie człowieka; podobnież „ciało ziemi” czyli ten glob ziemski, który spostrzegamy zmysłami fizycznymi, i wszystko, co na nim istnieje, a więc skorupa ziemska, woda, powietrze, rośliny

i zwierzęta. Fizyka i chemia indyjska jest tedy bardzo ścisła i konsekwentna w swem odróżnianiu pierwiastków chemicznych, które powstają ze żywiołów, a te żywioły z prażywiołów, mających początek w trzech gunach, tamas, ra-džas i satwa.

7.

Życie sthulaśariry jest obrazem Brahmy, powstałym z odbicia się własnego w sobie.

W ten sposób dochodzi dziwa zapomocą prakriti do pojmowania siebie jako czegoś oddzielnego od Iśwary, a zwie się dziwą dlatego, bo ma za powłokę niepoznanie siebie.

Człowiek zwyczajny uważa za swoje „ja“ to, co żyje w jego ciele fizycznym (sthula śarira); poruszając rekami, mówi „ja się poruszam“, lub cierpiąc zimno, mówi „ja marznę“. Jednakże bynajmniej nie on wykonywa ruchy rekami i nie on cierpi zimno, tylko ciało jego, a duch jego nieśmiertelny (atma) uświadamia sobie te ruchy, ciała lub wrażenia. Przez takie uświadamianie atma dowiaduje się o sobie, że istnieje, podobnie jak człowiek dowiaduje się o swoim wyglądzie, patrząc w lustro na swe odbicie. Brahma i atma są co do istoty tem samym, a wszechświat jest odbiciem, odzwierciedlaniem Brahmy podobnie, jak cząstka tego wszechświata, ciało fizyczne ludzkie, jest odbiciem atmy, w którym ona siebie poznaje. W ten sposób dziwa, czyli atma zamknięta w powłokach, dochodzi do pojmowania siebie jako czegoś odrębnego od Iśwary; dochodzi do tego przez prakriti, czyli przez wszechświat zjawiskowy, będący odbiciem Stwórcy, Iśwary. Dziwa uważa swą powłokę za coś, co ją oddziela od wszechświata zjawiskowego, za coś, co właśnie z atmy tworzy dziwę. A uważa się za coś różnego od atmy dlatego, że nie poznaje swej tożsamości z atma, sądząc, że dzięki powłoce, jest atma; powłoka jest złudzeniem swej odrębności, a atma wraz z tą powłoką złudną zwie się dziwą.

8.

Istota, tkwiaca w maji, zwie się Iśwara. Wskutek wyobrażenia o swej oddzielności spowodowanego mają, wydaje się Iśwara czemś odrębnym od siebie samego, dopóki saṁsara urodzeń i zgonów nie dobiegnie kresu. Niech zatem nikt nie mniema, że dziwa i Iśwara są rzeczywiście czemś odrębnym od siebie.

Filozofia Śankaraczarji jest bardzo ścisła w odróżnianiu: Istotę, tkwiącą w maji, nazywa nie Brahmą, lecz Iśwarą. Brahma bowiem jest dopóty Brahma, dopóki nie oblecze się w maję. Stwarzając ją, staje się tem samym Stwórcą, czyli Iśwarą. Podobnie atma dopóty jest atma, dopóki nie oblecze się w powłokę; z chwilą obleczenia jest już dziwą. Wyobrażenie o swej odrębności ma źródło w maji, bez względu na to, czy idzie o Iśwarę, czy o dziwę, a trwa dopóty, dopóki nie skończy się owo obleczenie w powłokę maji, czyli dopóty, aż skończy się saṁsara, obieg nieustanny rodzenia się i umierania w coraz to nowych powłokach. Dziwa nie jest niczem różnem od Iśwary, podobnie, jak atma od Brahmy.

9.

Pytanie: Jak to możebne, aby osobnik o poznaniu ograniczonym, mógł uwierzyć, że jest identyczny z Iśwarą niewzruszonym i wszechwiedzącym? Jak może zrozumieć słowa Pisma, mówiące „Tat twam asi“, skoro widoczne jest, że „tat“ i „asi“ mają właściwości różne od siebie?

Odpowiedź: Rzecz się ma tak, że słowa „Tat twam asi“ mają znaczenie podwójne, zarówno dla „asi“, jak dla „tat“. Znaczenie dosłowne „asi“ odnosi się do mieszkańca sthula i zukśma śariry,

a znaczenie prawdziwe odnosi się do stanu, wolnego od wszelkich ograniczeń i mającego w rzeczywistości świadomość czystą. W sposób całkiem podobny znaczenie dosłowne „tat” odnosi się do Iśwary różnego od wszechwiedzy etc., a znaczeniem prawdziwym jest świadomość czysta wolna od wszelkiej osłony. Nie tkwi żadna sprzeczność w twierdzeniu, że dziwa i Iśwara są tem samem, bo istotą obojga jest świadomość czysta.

Każdy osobnik już przez to samo, że jest „osobnikiem”, ma poznanie ograniczone, wiedzę jego bowiem o sobie ogranicza mu osłona, czyniąca zeń osobnika. Pojmując Iśwarę jako Stwórcę wszechwiedzącego, niezależnego od Swego stworzenia, nie może uwierzyć w swą z nim tożsamość. Nie może tedy uwierzyć w „tat twam asi”, wydaje mu się bowiem, że „tat”, czyli to wszystko, co on nazywa Iśwarą, jest różne od niego samego, a Iśwarą nazywa wszystko co nie jest nim, a więc zarówno Stwórcę jak wszechświat, który On stworzył.

Otóż znaczenie słów „tat twam asi” jest dwojakie. W dosłownem „asi” jesteś ty, jako mieszkanię ciała fizycznego i astralnego, czyli „asi” jest ten, co zwykle za swoje „ja” uważasz; podobnie „tat” jest Iśwarą „różnym od wszechwiedzy”, bo już owiniętym w mają, w Swoje Stworzenie. W znaczeniu prawdziwym „asi” jest atma, a „tat” jest Brahłą; oboje zaś są świadomością czystą, niezamgloną żadnemi powłokami, oboje tedy nie są niczem odgraniczeni od siebie, tworząc jedność zupełną. Nie idzie tu oczywiście o wywnioskowanie syllogistyczne czysto rozumowe, że ponieważ $a = c$ oraz $b = c$, to $a = b$, lecz o wyczuć w swem wnętrzu całej prawdziwości tego, że się jest atłą równą Brahłmie.

10.

Z pośród wszystkich istot ten, w którym przez słowa Pisma i przez wskazówkę Nauczyciela dobrego obudzi się wiedza boska, zwie się dziwanmukłą, t. j. zbawionym.

Ystep poprzedni (9.) mówił o pojmowaniu słów „tat twam asi” w ich obu znaczeniach. Należy te słowa oczywiście pojmować nietylko rozumowo, ale dożyć ich prawdziwości doświadczałnie, a więc nietylko rozumieć teoretycznie, lecz i wiedzieć bezpośrednio, że „tat twam asi” że „dziwa jest Iśwarą”, a oboje są jednym. „Nauczycielem dobrym”, który wskazówek udziela i wpatliwości wyjaśnia, może być już to ktoś drugi (guru), już to jaźń prawdziwa człowieka, a więc jego głos wewnętrzny, jego intuicja własna. W czasach dawnych konieczną tu była obecność „guru”, czyli Nauczyciela doświadczonego (Wtajemniczonego), który nauk uczniom udziela i zwracał mu uwagę na błędy; od czasów Chrystusa jednak każdy może sam, bez pomocy zewnętrznej nauczyciela, dojść do przeżycia w swem wnętrzu tego faktu, że w nim mieszka iskra Boża, równa Bogu co do istoty. Gdy tego choćby raz dożyje, wie już o tem niezachwianie, a to obudzenie się w nim „wiedzy boskiej” (teosophia) wiedzie go do zbawienia. Indowie zwali „dziwanmukłą” takiego Wtajemniczonego w tę prawdę, że on jest Iśwarą rzeczywiście; osbowodzony (zbawiony) był bowiem od tej niewiedzy, jakoby był czemś odrębnem od Boga. Podobnie obecnie człowiek, który doświadczeniem wewnętrznem wie już, że jest duchem nieśmiertelnym, a nie ciałem, znajduje się prawdziwie na drodze do zbawienia, gdyż odczuwszy ducha w sobie, uważa siebie za ducha i słucha praw jego, a nie praw ciała, odwodzących go poprzednio z drogi do zbawienia.

11.

Pytanie: Po czem poznać dziwanmukłę?

Odpowiedź: Z całą stanowczością i z przekonaniem może człowiek mówić o sobie, że jako osobistość jest człowiekiem, kaptanem, kupcem etc., przyczem ma pewność niezachwianą, iż jest tem, czem jest; podobnie może dziwanmukła z całą pewnością

i stanowczością, poznając wprost sam siebie, powiedzieć, że nie jest kapłanem, kupcem ani dzieckiem ludzi, lecz niezwiązanym niczem i z niczem. Jest sateczitanandą samą w sobie, jest powstałym ze światła i władzą wszystkiego, jest samą świadomością promienną.

Dziwanmukta jest ten, kto wolny jest od wszelkich więzów karmy. a swoją jedność z Brahłą zna z wiedzy o sobie samym.

Już z pierwszej części odpowiedzi na pytanie wynika, że dziwanmukta nie jest „osobistością“. Człowiek zwykły, na pytanie, kim jest, wymienia swój zawód lub swoje ciało, mówiąc, jestem człowiekiem, kapłanem (braminem), kupcem (szudra) i t. p.; nie powie jednak: jestem duchem (atmą). Dziwanmukta natomiast nie uważa swego ciała lub zawodu za siebie; nie mówi nawet, że jest dzieckiem swych rodziców ludzkich, bo dzieckiem ich jest tylko jego ciało, a on nie jest z ciałem związany. Mówi, że jest sateczitanandą, czyli bytem, poznaniem i błogością, a więc atmą, powstałą ze światła boskiego, posiadającą wszechświadomość promienną. Poznaniem samego siebie, swej natury prawdziwej, doszedł do wiedzy niezachwianej o tem, że jest jednością z Brahłą, bo jest atmą, a Brahłą i atmą, to jedno.

12.

Pytanie: Ile jest rodzajów karmy?

Odpowiedź: Stosownie do podziału troistego karma jest trojaka, a to agami, karma przyszła, samczita, karma nagromadzona, i prarabdha, karma zaczęta.

W ustępie poprzednim (11). powiedziano, że dziwanmukta wolny jest od wszelkich więzów karmy. Nie wynika z tego bynajmniej, jakoby mógł grzeszyć bezkarnie, jak to mylnie przypuszczają ci, co utworzyli sobie o karmie pojęcia całkiem błędne. Będzie to wyjaśnione w dalszych ustępach; tu zaś należy przede wszystkim zrozumieć dokładnie, czym jest prawo karmy we filozofii indyjskiej. Karma znaczy w sanskrycie dosłownie „działanie“, a działanie następuje wtedy, gdy wywoła je jakaś przyczyna. Niema działania bez przyczyn. działanie jest tedy następstwem przyczyny, jest jej skutkiem. Dlatego to „prawo karmy“ zwie się także „prawem przyczyny i skutku“ i orzeka, że po przyczynie skutek nastąpić musi nieuchronnie. Skoro istnieje przyczyna, skutek nastąpi nieodwołalnie, bez względu na to, czy przyczyną był postęp, myśli, czy uczucie. Niektóre przyczyny działają odrazu, bezpośrednio, inne dopiero po czasie krótszym lub dłuższym. Ale usunąć się od skutku, gdy stworzył przyczynę, nikt nie zdoła. W dalszem swem rozwinięciu prawo karmy mieści w sobie także pojęcie „łaski“, jakkolwiek pojęcie to odbiega znacznie od europejskiego pojęcia łaski, jako jakiegoś podarunku, czynionego przez Boga człowiekowi bez jego zasługi, tylko na prośby lub modlitwy o miłosierdzie. Łaska, jak już powiedziano w ustępach dawniejszych, jest stan świadomości, docierający aż do poznania atmy, a więc stan nie otrzymany w darze, lecz zdobyty własną zasługą i pracą.

13.

Karma, która w ciele mędrca, skoro w nim zaświta światło poznania, powstaje przez działanie czyste lub nieczyste, zwie się karmą agami.

Dopóki nie zaświta w człowieku „światło poznania“, że los życiowy jego jest następstwem jego czynów myśli i uczuć we wcieleniach poprzednich, dopóty uważa on ów los za swe „przeznaczenie“, spadające nań niezasłużenie. Dopiero, gdy zrozumie, czym jest karma naprawdę, jest już „mędrce“ o tyle, że przestaje uważać dolegliwości życiowe za „dopust boży“, a powodzenie za „łaskę“ szczególną, daną mu przez Boga z dobroci, nie ze sprawiedliwości. Dlatego karma „powstaje w ciele“, a nie w duchu, wypływa z ustępów końcowych części pierwszej; duch jest sateczitanandą, bytem, wiedzą i błogością, ale nie

działaniem, nie tworzy zatem przyczyn, wywołujących następstwa karmiczne. Działają tylko ciała, one zatem są źródłem karmy i one muszą ponosić jej następstwa. Działania są „czyste lub nieczyste“, nawet u mędrca, gdyż działają właśnie ciała, nie atma, ciała są niedoskonałe i ulegają błędom. Otóż ta część karmy, która powstaje przez uczynki, uczucia i myśli w życiu bieżącym, nazywa się agami, karmą przyszlą, gdyż dopiero się tworzy. Następstwa jej mogą spaść na człowieka jeszcze w życiu bieżącym, a więc w tem samym, w którym ją zdziałał, częściej jednakże aż w życiu następnym. Wtedy karma agami dołącza się do karmy sanjczita.

14.

Karmą samezitą jest ta, która w niezliczonych crores żywotów i urodzeń nabierała się z nasienia, wytworzonego karmą ubiegłą, a obecnie gotowa jest do wejścia w wykonanie.

Działalność człowieka w żywotach poprzednich, zarówno zła jak dobra, tworzy oczywiście przyczyny karmy jego późniejszej, wytwarza zatem „nasienie“ dla jego losu życiowego w przyszłości. Jest to ogół jego długów, jakie on ma do spłacenia, a pozaciąganych w różnych czasach, czyli w różnych wcieleniach. Gdyby człowiek popełniał tak mało złych czynów, czyli zaciągał tak mało długów w każdym życiu, że mógłby je spłacić zaraz w życiu następnym, to nie nagromadziłby sobie karmy samezity, a miałby do odrobienia tylko karmę agami ze żywota poprzedzającego. Jednak we wcieleniach swych człowiek wprawdzie spłaca długi dawne, ale równocześnie zaciąga nowe, nieraz większe od poprzednich; to też suma ogólna jego długów może wzrastać mimo płacenia „rat“ w każdym życiu. Rodzacz się na ziemi, przynosi człowiek ze sobą cyfrę rat, które ma spłacić w tem wcieleniu; gdyby tedy płacił raty, ale nowych długów już nie zaciągał, suma jego długów zmniejszyłaby się i w kilku wcieleniach może spłaciłby je doszczętnie. Mędrcem jest we filozofii indyjskiej ten, kto spłacając raty długów dawnych, wystrzega się zarazem zaciągania nowych. Innemi słowy znaczy to, że człowiek powinien cierpliwie znosić przykrości i nieszczęścia życiowe, to są raty jego własnych długów, ale przytem wystrzegać się wszelkich złych postępów myślą, mową i czynem, aby już nowych długów nie zaciągać. Tu tkwi wyjaśnienie pytania, dlaczego ludzie niezwykle dobrzy i święci nie są wolni od cierpień: oto zwracają raty dawnych długów, ale nie zaciągają już nowych; nieraz płacą raty zwiększone.

15.

Karma prarabdha. Przez znoszenie tej karmy, która zaczęła wchodzić w wykonanie, wyczerpują się przyczyny, które ją stworzyły. Skoro człowiek tu na ziemi wstąpi w byt cielesny, to karma, niosąca mu szczęście lub cierpienie, zwie się karmą zaczęta a wyczerpuje się przez jej znoszenie.

Gdy człowiek znosi spokojnie swą karmę, czy to dobrą, czy przykrą, wyczerpują się jej przyczyny, to znaczy, człowiek spłaca bez reszty te raty swych długów, których spłata przypada na wcielenie teraźniejsze. Gdy zaś znosi karmę przykrą wśród wyrzekań, oburzenia na zły los i zawiści bliżnim szczęśliwszym, a karmę dobrą przyjmuje jako podstawę do pychy i do przeceniania wartości własnej, lub nawet ulega pokusom do nadużyć swej władzy lub swych bogactw w celach samolubnych, wtedy wyczerpuje wprawdzie karmę prarabdhe, ale zarazem stwarza sobie nową karmę agami, nierazko cięższą, niż karma prarabdha właśnie spłacana.

16.

Przez obudzenie się samowiedzy stanowczej, że jestem Brah-mą w rzeczywistości, umarza się karmę samezitą.

Także karma agami umarza się przez tę wiedzę, gdyż podobnie jak lotosu pływającego po wodzie nie brudzi pył we wo-

dzie zawarty, tak też czyny, z których składa się karma agami powłoki śmiertelnej mędrca, nie czepiają się jego samego.

Obudzeniem się samowiedzy wewnętrznej, że człowiek jest atną (a więc Brahma), a nie ciałem, „umarza” się karmę nagromadzoną we wcieleniach poprzednich, nie niszczy się jej oczywiście w tem znaczeniu, jakoby jej, jako przekreślonej nie należało już spłacać. Przez samowiedzę, że jest atmą, przestaje człowiek, jako atma, brać udział w swej karmie; nie czuje się nią dotknięty, nie ulega zniechęceniu ani pokusom; ale ciała jego odrabiają swą karmę dalej aż do umorzenia zupełnego. Dlatego to u mędrca niszczy karmę samczita i karma agami, jak powiedziano wyżej; niema natomiast mowy o karmie prarabdha, bo tej już mędrzec nie tworzy, nie ulega już pokusom ani zniechęceniu. Ciała jego ułomne są i brudzą się pyłem ziemskim, ale on sam, atma, nie brudzi się niczem.

17.

Ci bowiem, którzy mędrca sławią, poważają i czczą, uczestniczą w karmie przezeń tworzonej; ci natomiast, którzy go oczerniają, nienawidzą i sprawiają mu przykrości, biorą na siebie całą tę karmę, wywarzaną działaniem nieczystym i niskim.

Mędrzec, nie związany już ze swemi ciałami, rzeka się wszelkiej karmy, przez nie stwarzanej, zatem jego dobre uczynki nie tworzą już karmy żadnej dla niego, lecz następstwa ich spływają na tych, którzy go czczą i sławią. Czyny ludzi, którzy go chcą oczernić lub gnębić, nie mogą go już dotknąć, spadają zatem na sprawców, karma bowiem musi wywrzeć skutek nieuchronnie. Złe czyny ludzkie nie mogą już wywrzeć działania na mędrca, odbijają się od niego jak od diamentu najtwardszego i spadają napowrót na tych, którzy niemi chcieli w mędrca ugodzić.

18.

Tak więc ten, kto osiągnie samowiedzę i przemoże sansarę nieustanną, staje się wolnym od wszelkiego cierpienia i dostępuje w Brahmie spokoju wiekuistego.

Obojętne to, czy ciało swe zwlecze w mieście świętem (Benares) czy w psiej zagrodzie. Kto już nie ma żadnych pożądań używania rzeczy, w którymkolwiek z trzech światów, ten wolny jest od więzów wszelkich i uzyskuje mądrość w Bogu.

Na tem kończy się wytlómaczenie tattwabodhy.

Sansara jest, jak wspomniano, łańcuchem ciągłych wcieleń, a więc kolejnych urodzeń i zgonów. Indowie przywiązują wielką wagę do miejsca śmierci, sądząc, że w Benares (Rzym indyjski) uzyskać zdołają lepsze warunki po zgonie. Jest to oczywiście obojętne dla dziwanmukty, który nie pożąda już niczego w żadnym z trzech światów: ziemskim, astralnym i myślowym, czyli na ziemi, w czystu i w niebie.



Spis rzeczy:

Wiweka Czudamani.

	str.
Wstęp	9
Cztery doskonałości	11
Wezwanie do Boga	14
Przygotowanie do nauki	15
Nauka	18
Sthula śarira	19
Linga śarira	20
Trzy guny	23
Karana śarira	25
Athma	25
Ahankara	27
Dziwa	28
Annamaja	30
Pranamaja	31
Manomaja	31
Widźnianamaja	34
Anandamaja	36
Joga	38
Brahmatma	40
Atma	44
Oswobodzenie	44

Tattwa Bodha.

Część pierwsza.

Wstęp	51
Czwórka uzdolnień	51
Uzdatnienie pozostałe	52
Tatwa wiweka	55
Sthula śarira	56
Sukszma śarira	56
Karana śarira	58
Awastha trajam	58
Pięć powłok	59
Satczitananda	61

Część druga.

Sattwa, radžas i tamas	63
Pięć tatw satowych	63
Pięć tatw radžasowych	65
Pięć tatw tamasowych	65
Iśwara	66
Dziwanmukta	67
Karma trojaka	68

Wszelkie prawa zastrzeżone.



1471 4/68
dual.

Biblioteka Śląska w Katowicach

Id: 0030000208383



II 518936