

## WSTĘP

Ta niezwykła książka ukazuje dwie tradycje: Kościoła prawosławnego i hinduskiej (buddyjskiej) tantry. O ile mi wiadomo, jest to pierwsza praca, w której tradycje te zostały przedstawione wspólnie. Autor odkrywa przed nami, że pod powierzchnią oczywistych różnic struktury pojęciowej zachodzi między nimi godne uwagi podobieństwo doświadczenia.

W ostatnim czasie możemy zauważyć wyraźny wzrost zainteresowania hinduską i buddyjską tantrą, a także to, że zyskuje ona na znaczeniu. Jest to w dużej mierze zasługą pracy Sir Johna Woodroffe'a, brytyjskiego prawnika mieszkającego w Indiach. Autor ten piszący pod pseudonimem Arthur Avalon jako pierwszy opublikował w języku angielskim wiele tantrycznych tekstów i wskazał na ich głębokie filozoficzne znaczenie. Okazało się, że tantra nie jest, jak często sądzono, aberracją ludzkiego umysłu, lecz głębokim, uświęcającym systemem. Jego podstawę stanowi założenie, że materia, nasze ciało i zmysły posiadają głęboką duchową wartość i mogą być postrzegane jako środki opatrnościowe wiodące do duchowej przemiany.

Ojciec Thomas Matus przedstawił w tej książce jedno z najlepszych, spośród tych które znam, wyjaśnień istoty znaczenia tantry i już ten fakt sprawia, że jego praca posiada wielką wartość. Autor ukazał nam również poprzez dzieła Symeona Nowego Teologa, wielkiego mistyka Kościoła prawosławnego, płaszczyznę, na której doświadczenie wy-

plywające z praktyki tantry może być odniesione do doświadczenia chrześcijańskiego.

Dzięki miejscu, jakie zajmuje nasze ciało wraz ze zmysłami, a zatem i sferą seksualną w życiu duchowym, posiada ono istotne znaczenie dla zrozumienia duchowej sfery człowieczeństwa. Zarówno w chrześcijaństwie, jak i w innych religiach istniała zawsze tendencja do deprecjacji roli ciała i zmysłów, a przecież istota sakramentu tkwi w akcie Wcieleńia. Oprócz tego zakładano, że to intelekt i wola stanowią jedyne źródło duchowej przemiany. Nauka tantry pojawiła się w hinduizmie i buddyzmie, aby skorygować to przekonanie i ukazać miejsce materii oraz ciała w procesie duchowego rozwoju. Doświadczenie św. Symeona prowadzi nas w tym kierunku i ukazuje, w jaki sposób możemy nauczyć się integrować naszą osobowość w miłości, która ogarnia całego człowieka i prowadzi do radykalnej przemiany naszego życia.

*Bede Griffiths OSB cam.*

Saccidananda Ashram, Shantivanam, Indie

7 listopada 1983

## ROZDZIAŁ PIERWSZY

# CHRZEŚCIJAŃSKA TOŻSAMOŚĆ A JOGA

### *W poszukiwaniu religijnej tożsamości*

Ostatnie lata XX wieku ukazują się nam jako czas poszukiwania wartości, zarówno nowych, jak i starych. Przesadna pewność siebie zindustrializowanego społeczeństwa ustąpiła głębokiej zbiorowej niepewności. Człowiek, poszukujący lekarstwa na tę niepewność, może je odnaleźć w jakiejś formie religijnej tożsamości. Rozumowanie jest następujące: jeśli zdolam pojąć siebie w kategoriach absolutnego, wiecznego systemu, którego jestem częścią, to ostatecznie nic złego nie może mnie spotkać.

Poszukiwanie religijnej tożsamości i w konsekwencji subiektywnej pewności stanowi część naszej ludzkiej egzystencji, a więc samo w sobie jest pozytywne i często konieczne dla zachowania zdrowia psychicznego. Lecz szukanie religijnej tożsamości nie jest tym samym, co poszukiwanie duchowe. Świadomość własnych korzeni religijnych dodaje nam otuchy, lecz nie jest identyczne z wiarą lub doświadczeniem Boga. Wiara, jeśli jest autentyczna, przenosi nas ponad stan poczucia bezpieczeństwa, do sfery, gdzie rzeczywiście można odnaleźć pokój. Dokonuje się to tylko poprzez wypłynięcie na szerokie morza rzeczywistości.

Opuszczam kotwicę mojego życia i pozwalam, aby zanurzyła się głęboko – w niezgłębnym Bogu. W tej sytuacji zdobywam podwójną pewność, która mnie uspakaja: po pierwsze, że nie jest szaleństwem bycie zanurzonym w Bogu i po drugie, że nie jestem sam na tym bezkresnym morzu.

Łódź, w której żegluję razem z innymi, jest wspólnotą wiary, Kościołem katolickim. Za burtą znajdują się inne łodzie. Nie potrafię powiedzieć, czy zatoną, czy też zdołają dobić do swego portu; ale wiem, że prędzej czy później Jezus Chrystus – idąc po falach – dotrze do łodzi, w której się znajduję, a nie przejdzie mimo.

Do wiary katolickiej doszedłem w początkowym okresie mojego dojrzałego życia. Dzięki poszukiwaniom, które mnie do niej doprowadziły, zetknąłem się z doktrynami i duchowymi dyscyplinami hinduizmu i buddyźmu. Ponieważ nie mogę wymazać tego okresu bez przekreślenia swojej wiary, muszę żyć moją chrześcijańską tożsamością jako człowiek, który został chrześcijaninem i mnichem poprzez czytanie świętych hinduskich ksiąg i praktykowanie jogi. Obecnie jednak ani hinduizm, ani joga nie są już dla mnie niezbędne.

Po wstąpieniu do Kościoła zostałem mnichem wspólnoty zwanej „pustelnikami z Camaldoli” należącej do Benedyktynskiej Federacji. Ukończywszy nowicjat i studia teologiczne, mogłem poświęcić czas badaniom z zakresu historii religii. Powróciłem wówczas do pytania, które pojawiło się, gdy praktyka medytacji jogi doprowadziła mnie do odkrycia, że Jezus to nie tylko jeden z wielu „mistrzów” czy największy spośród guru, ale że jest on Synem Bożym, „Światłością ze światłości, Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego”. Oto pytanie: jakie znaczenie może posiadać joga dla osoby, której duchowa tożsamość jest określona przynależnością do Chrystusa i Kościoła?

Będąc chrześcijaninem ciągle poszukującym i eksperymentującym w wierze, szukałem chrześcijańskiej duchowej drogi prowadzącej w tym samym kierunku, w którym nieświadomie podążałem, gdy moją ścieżką była joga. Uważam, że od-

nalazłem ją w duchowości hezychazmu. Hezychazm (od greckiego słowa *hesychia* oznaczającego „ciszę”, „wyciszone życie”) jest tradycją zrodzoną w łonie Kościoła Wschodniego. Rozwinęła się z doświadczenia i nauk Ojców Kościoła IV i późniejszych wieków piszących w języku greckim.

Hezychazm zyskał ramy teologicznego systemu i został pogłębiony jako droga życia w klasztorach na Górze Synaj, w Konstantynopolu i na Górze Athos, a później w Rosji i w innych krajach Wschodniej Europy. Wielkim przedstawicielem hezychazmu w naszych czasach był świętobliwy „starzec”, Sylwan z Góry Athos (1866-1938).

Hezychazm posłużył mi za wzorzec, czy też za paradygmat do oceny jogi jako dyscypliny duchowej. Przypuszczałem, że joga, która powstała poza chrześcijaństwem oraz hezychazm pozostający w systemem rdzennie chrześcijańskim, muszą posiadać coś wspólnego. Owej wspólnej płaszczyzny można doszukiwać się w tym, że oba systemy są reakcją na określone potrzeby człowieka (lub „potrzeby wyższego rzędu”, by przywołać określenie A. H. Masłowa), którego duchowy dynamizm znalazł swój wyraz na tych dwóch ścieżkach, pośród wielu innych dróg. Mamy zatem do czynienia z porównaniem, które przy tak ogromnych różnicach istniejących między hezychazmem i jogą stanowi źródło problemów.

### *Mistycyzm i wschodnie chrześcijaństwo*

Niektórzy historycy i filozofowie religii przykładają dużą wagę do różnicowania wyznań na „mistyczne” i „prorockie”. Do kategorii prorockich zaliczają religie pochodzenia semickiego dominujące na Zachodzie (judaizm, chrześcijaństwo i islam), czasem dodając do nich mazdaizm (naukę Zaratusztry pochodzenia perskiego)<sup>1</sup>. Religie prorockie są „reli-

<sup>1</sup> Zob. R. C. Zaehner, *Concise Encyclopedia of Living Faiths*, London 1977.

giami słowa”. Głoszą one, że Bóg w swej suwerenności i inności zsyła z góry ludziom słowo, które osądza, a może nawet oskarża, i nawołuje do zmiany życia zgodnie z wolą Bożą. Wielkie religie Indii i Dalekiego Wschodu, takie jak hinduizm, buddyzm i taoizm zalicza się do religii „mistycznych”, które nauczają, że zbawienie czy też wyzwolenie jest doświadczeniem jedności poza wszelką pojęciową wiedzą i możliwością wyrażenia. Jest to doświadczenie przychodzące z wnętrza i może być ono osiągnięte tylko poprzez powrót do naszego centrum. Również zachód zetknął się z religiami mistycznymi, zwłaszcza w okresie hellenizmu, przed i po narodzeniu Jezusa, gdy wpływ wyznań azjatyckich, rozprzestrzenił się na terenie rzymskiego imperium. Jedną z tych religii było samo chrześcijaństwo<sup>2</sup>, które pozostaje pod wieloma względami religią azjatycką. Chociaż Piotr i Paweł w swych apostołskich podróżach udali się na Zachód, to inni apostołowie podążyli do Syrii i Persji. Według nieprzerwanej ustnej tradycji, św. Tomasz dotarł do Indii, zanim św. Piotr przybył do Rzymu. Pierwszy wielki okres intelektualnego, liturgicznego i artystycznego rozwoju Kościoła miał miejsce na wschodnich wybrzeżach Morza Śródziemnego i w Azji<sup>3</sup>. Dzięki temu Ewangelia, nawet jako zjawisko kulturowe, w równym stopniu „jest u siebie” zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, a ponieważ jej przeznaczeniem jest „bycie u siebie” w każdym miejscu, inkulturacja Ewangelii będzie trwała do końca czasów.

Choć uczestnicy dialogu międzyreligijnego często ignorują istnienie wschodniego chrześcijaństwa, ma ono do odegrania istotną rolę w spotkaniu z wielkimi religiami Azji. Kościół wschodni z wielu względów, pomijając geograficzną bliskość, oferuje drogę zbliżenia do azjatyckiej kultury religij-

<sup>2</sup> Zob. red. A. Toynbee, *The Crucible of Christianity: Judaism, Hellenism, and the Historical Background to the Christian Faith*, New York 1977.

<sup>3</sup> Zob. N. Zernov, *Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church*, New York 1969.

nej, można powiedzieć, na jej własnym gruncie, drogę o jednoznacznie chrześcijańskiej tożsamości.

Wielu ludzi identyfikujących Ewangelię Chrystusa z kulturą Zachodu skłonnych jest do jednoznacznego zaprzeczenia lub ignorowania jej mistycznego wymiaru. Idea jedynie prorockiego, pozbawionego mistycyzmu chrześcijaństwa nie znajduje wystarczającego potwierdzenia w tradycji Kościoła. Chrześcijaństwo rzeczywiście zrodziło się z religii prorockiej, jaką jest judaizm. Jezus był Żydem i prorokiem, ale jest On również Osobą wcielonego Słowa i dzięki temu przekracza ramy religii prorockiej. Poprzez swe boskie człowieczeństwo zbawia nas – przyjął On naszą ludzką naturę, aby móc napełnić nas swoją własną. W ten sposób odziedziczyliśmy w Chrystusie nie tyle system religijny czy kult, ale samo boskie życie. Jest to wystarczający powód, dla którego chrześcijaństwo nie może zostać ograniczone kategoriami prorockiej czy też mistycznej religii ani zamknięte w ramach jakiejś kultury, czy to wschodniej, czy też zachodniej.

Wschodnie chrześcijaństwo utożsamiane jest często z „bizantyjskim” lub „greckim” Kościołem. Kościół ten można obecnie spotkać głównie w Grecji, w Rosji i innych słowiańskich krajach, na Bliskim Wschodzie, w Rumunii (która językowo i kulturowo jest krajem łacińskim) oraz w Północnej i Południowej Ameryce. Inne wschodniochrześcijańskie tradycje to: tradycja koptyjska, syryjska i armeńska. Chociaż większość chrześcijan obrządku bizantyjskiego zamieszkuje obecnie Europę i obie Ameryki, pochodzenie prawosławnej liturgii, teologii i duchowości jest w nie mniejszym stopniu azjatyckie niż greckie czy słowiańskie. Wielu piszących po grecku Ojców Kościoła urodziło się i mieszkało w Azji Mniejszej – obszarze, na którym spotykali się oni z różnymi starożytnymi kulturami Wschodu.

Hezychazm stanowi główny nurt mistyczny wschodniego chrześcijaństwa. Ten ideał i droga życia kontemplacyjnego są mocno zakorzenione w naukach wczesnych Ojców Ko-

ścioła, zwłaszcza w dziełach Ojców Kapadockich IV wieku, św. Bazylego Wielkiego, jego brata, św. Grzegorza z Nyssy oraz ich przyjaciela, św. Grzegorza z Nazjanzu. Hezychazm osiągnął stan pełnego rozkwitu w XII wieku na Górze Athos (republika mnichów na półwyspie wchodzącym w skład terytorium Grecji, położonym na południowy zachód od Konstantynopola, obecnie Istambułu), a swój najpełniejszy teologiczny wyraz znalazł w pismach XIV-wiecznego biskupa, człowieka kontemplacji, św. Grzegorza Palamasa.

Św. Grzegorz Palamas bronił mnichów z Athos praktykujących i nauczających hezychastycznej modlitwy medytacyjnej (zwanej również „Modlitwą Jezusową”) przed przeciwnikami owych praktyk. Jego teologiczna synteza zapewniła tej metodzie modlitwy trwałe miejsce w obrębie doktryny Kościoła prawosławnego, którego wspólnota odkryła, że hezychazm mieścił się w mistycznej nauce i doświadczeniach wczesnych Ojców Kościoła oraz późniejszych pisarzy, jak u św. Symeona Nowego Teologa.

Św. Symeona (949-1022) uważa się za największego średniowiecznego mistyka Kościoła wschodniego i ojca hezychazmu. Jest on obecnie jednym z tych świętych, których dzieła należą do najchętniej czytanych na Górze Athos i w innych ośrodkach monastycznych prawosławia. Już w XIV w. przypisywano św. Symeonowi autorstwo tekstu zatytułowanego *O trzech sposobach praktyki, uwagi i modlitwy*. To krótkie dzieło wydaje się pierwszym opisem fizycznych praktyk (tak często porównywanych do technik jogi) wykonywanych przez niektórych adeptów hezychazmu. Praktyki te są pomocne przy koncentracji umysłu. Jednakże uważna lektura tego dzieła w konfrontacji z innymi pismami św. Symeona wskazuje, że nie jest on jego autorem.

Koncepcję życia mistycznego św. Symeona można utożsamić zarówno z tą leżącą u podstaw praktyki hezychazmu, jak i z tą zawartą w obronie doktryny św. Grzegorza Palamasa. Prawdopodobnie Symeon nie zapoczątkował jakiejś szczególnej metody. Z pewnością jednak jego dzieła stały się po-



mostem łączącym Ojców Kościoła wschodniego (Ojców Kapadockich, św. Maksyma Wyznawcę i innych) z hezychastami późniejszych wieków. Nie jest przypadkiem, iż odrodzenie hezychastycznej modlitwy, jakie ma obecnie miejsce na Górze Athos, zostało zapoczątkowane i jest podtrzymywane dzięki ponownemu odkryciu pism św. Symeona Nowego Teologa i w tym sensie przyjmujemy jego doświadczenie za przykład duchowości hezychazmu.

Jak już wspominałem, tekst zatytułowany *O trzech sposobach praktyki uwagi i modlitwy* często uważa się za podręcznik „chrześcijańskiej jogi”, ponieważ uczy on, jak połączyć inwokację imienia Jezusa ze świadomością serca i rytmem oddechu. Jednakże tu podobieństwo do jogi jest tylko powierzchowne. Fizyczne metody są dla jogi jedynie powłoką, „skórami”; jej sięgnięta i szkielet stanowią ćwiczenia umysłu prowadzące do przemiany świadomości; duszą jogi jest widzenie światła – jedyne, czyste, niepodzielne, pozostającego poza wszelkim ruchem i zmianą. To, w jakim stopniu systemy jogi i hezychazmu są względem siebie podobne lub odmienne, może zostać w pełni ukazane jedynie poprzez porównanie najgłębszych duchowych doświadczeń obu systemów.

### *Chrześcijańskie znaczenie jogi*

Porównanie duchowych doświadczeń ludzi podążających ścieżką jogi i hezychazmu jest samo w sobie fascynującym i zarazem trudnym zadaniem. W tej pracy pragniemy jednak uczynić jeden krok naprzód, wykorzystując uzyskany dzięki porównaniu i przeciwstawieniu tych dwóch systemów wgląd jako próbę sformułowania odpowiedzi na pytanie stawiane dziś przez wiele osób: czy praktyka jogi (lub zen) może prowadzić do doświadczenia, które ma prawdziwie chrześcijański charakter?

Podjęte poszukiwanie nie ma nic wspólnego z synkretyzmem. Moją intencją nie jest też próba połączenia chrześci-

jaństwa z hinduizmem czy buddyzmem w pewien rodzaj syntezy wyższego rzędu. Nie wynika ono również z potrzeby „zwrócenia się na Wschód” i przejścia jego duchowych technik wraz z niebezpieczeństwem dostania się w pułapkę orientalnej kultury<sup>4</sup>. To, co tutaj istotne, to zastosowanie technik jogi jako pomocy w ofiarowaniu całego naszego istnienia Chrystusowi i wypełnianiu Chrystusowego prawa czynnej miłości bliźniego.

Rzec można, że istnieją obecnie dwie grupy chrześcijan zwracających się do praktyk jogi. Jedną z nich stanowią ci, którzy słusznie czy też błędnie odczuwają jakiś brak w swoim życiu wewnętrznym. Brakuje im czegoś, czego nie można odnaleźć w chrześcijaństwie, takim jakie znają i praktykują. Odczuwają oni szczególną potrzebę określonej, konkretnej „techniki” lub metody duchowego treningu, czegoś, co mogliby praktykować i co dawałoby określone rezultaty. Druga grupa to osoby (wydaje się, że jest ich coraz więcej), które przechodzą nagły i nieoczekiwany kryzys duchowy, manifestujący się zewnętrznie na wiele niezwykłych sposobów: strumień energii wydaje się krążyć w ich ciele, w mózgu eksplodują błyskawice, przygniata ich moc, która jest równocześnie jakby obca i dobrze znana, stanowi źródło bólu i niepojętego poczucia spełnienia. Następnie odkrywają one, że opis takiego doświadczenia znajduje się w książkach o jodze i nosi nazwę „przebudzenia energii *kundalini*”. Zaczynają wówczas praktykę jogi.

W pewien sposób osoby te są przekonane, że joga jako praktyczna metoda (pomijając metafizyczne i teologiczne systemy hinduizmu i buddyzmu) nie jest nie do pogodzenia z chrześcijaństwem w większym stopniu niż zamiłowanie do smaku egzotycznego jedzenia lub niekonwencjonalnego ubioru. Jednak ich przekonanie o tym, że godzenie metod jogi z chrześcijańskim życiem nie musi być koniecznym niemoralne

---

<sup>4</sup> Zob. H. Cox, *Turning East: The Promise and the Peril of the New Orientalism*, New York 1977.

lub niezgodne z tradycyjną nauką Kościoła, nie stanowi rozstrzygnięcia kwestii, dlaczego w ogóle rozpoczęli tę praktykę. Być może tak postawione pytanie jest niepotrzebne. Jeśli nawet praktykowanie jogi nie jest bardziej niemoralne czy heterodoksyjne niż zamiłowanie do wyszukanego smaku potraw lub wyglądu ubrania, to pozostaje ono nadal tylko marnością tego świata, jeszcze jednym brzemieniem duszy, która w rzeczywistości potrzebuje wolności, aby wznieść się ku Bogu, nieobciążona żadnym innym „jarzmem” poza Jezusowym.

Joga to rzeczywiście marność, uciążliwe jarzmo „starego prawa”, które, jeśli pozostaje tylko „techniką”, nie może nam pomóc na drodze do zbawienia. Nie mniej problematyczny jest fakt, iż pewni hinduscy i buddyjscy mędrcy żyjący w starożytności dostrzegli potrzebę porzucenia technik, uczyniwszy to jednak, w dalszym ciągu praktykowali jogę. Być może więc joga zawiera w sobie coś więcej niż tylko to, co zwykle jest oferowane pod nazwą jogi na Zachodzie.

Jeśli joga nie jest tylko „techniką”, czym jest w istocie? Praktykowana od kilku tysięcy lat, przyjęła rozmaite formy. Niemożliwe jest jej jednoznaczne i precyzyjne zdefiniowanie. Joga została doprowadzona do wysokiego poziomu w kontekście hinduskiej kultury religijnej. Również poza Indiami istnieją formy duchowych dyscyplin (szamanizm, chrześcijański monastycyzm, sufizm i inne), które w pewnym stopniu wykazują podobieństwo do jogi. W następstwie misyjnej ekspansji buddyzmu pewne elementy jogi rozprzestrzeniły się w Azji, a w tym stuleciu wędrujący guru (cokolwiek można by powiedzieć o ich osobistych motywacjach) spopularyzowali jogę na Zachodzie, proponując nowe sposoby adaptacji jej wielowiekowych zasad i praktyk na gruncie pozaazjatyckich kultur.

Na Zachodzie joga stała się przede wszystkim symbolem powołania do wewnętrznego, duchowego życia i znakiem powszechności tego powołania. Joga jest umiejętnością, sztuką, przez co można ją wiele trafniej określić jako „mądrość” (*entechnos sophia*) niż jako „wiedzę” (*episteme*).

Każdy wie, czym jest muzyka, a przecież istnieją niezliczone formy i style muzyki. Podobnie jest ze sztuką jogi: wymykająca się precyzyjnym definicjom, w swym praktycznym zastosowaniu zawiera niezliczoną ilość metod i stylów.

Termin „joga tantryczna” obejmuje te formy jogi, które rozwinęły się i znalazły zastosowanie w niektórych szkołach buddyzmu i hinduizmu, począwszy od pierwszych wieków naszej ery. Główne święte księgi tantryczne zawierają anonimowe pisma zwane tantrami – stąd pochodzi nazwa tantryzm. Samo słowo wywodzi się od rdzenia *tan-*, bliskiego łacińskiemu *ex-tendo* oznaczającego „rozszerzać (się), spełniać” itp<sup>5</sup>. Tantry są traktatami, dokładnymi opracowaniami ustnej tradycji religijnej zawierającymi instrukcje rytualne i nauki duchowe. Uważano, że teksty te wyparły starsze święte pisma hinduizmu, Wedy i Upaniszady, chociaż apologetci tantry często twierdzili, że pochodzenie tantr sięga zarania ludzkości i że były one „odwiecznym słowem” przystosowanym do mentalności ludzi żyjących w „epoce ciemności”.

Istnieje zarówno hinduska, jak i buddyjska tantra. W swej hinduskiej formie czasem jest ona identyfikowana z siaktyzmem, kultem *siakti*, „mocy” lub „energii” uosobionej w postaci boskiej Matki, będącej partnerką męskiego bóstwa. Joga hinduskiej tantry jest określana również jako „kundalini joga”. Termin *kundalini* można przełożyć jako „zwinięty” lub „wijący się na podobieństwo węża”, oznacza on formę energii znajdującą się w ludzkim ciele i będącą potencjalną siłą „zwiniętą” jak wąż u podstawy kręgosłupa. Praktyka jogi ma na celu „przebudzenie” i „rozwiniecie” *kundalini-siakti*, doprowadzenie do wzniesienia się tej energii do szczytu głowy, „miejsca gdzie przebywa Siwa”. Należy pamiętać, że nie cała hinduska tantra może być nazwana siaktyzmem, a przebudzenie wewnętrznej energii *siakti* nie jest jedynym czy też zasadniczym celem tantrycznej jogi. Zarówno joga, jak i tantra to

---

<sup>5</sup> Zob. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 1970 (wyd. I 1899).

systemy o historycznie złożonej strukturze, ich zbytnie upraszczanie prowadzi do błędnego rozumienia.

### *Problem metody porównawczej*

Wyraziliśmy już nasze przekonanie, że poprzez zgłębianie duchowości Kościoła prawosławnego „zwracamy się na Wschód” bez porzucania naszej chrześcijańskiej tożsamości, a zarazem przybliżamy się do religijnej psychologii Indii – miejsca, gdzie zrodziła się joga. Ale dlaczego wybieramy jogę tantryczną?

Wybór ten nie jest wyborem dowolnym. Wydaje się, że ze wszystkich historycznych form jogi metoda zastosowana w tantrze bardziej niż jakakolwiek inna ścieżka jogi, kryje w sobie pojmowanie ludzkiej egzystencji podobne do tego, jakie spotykamy u prawosławnych chrześcijan. Autorzy pism tantrycznych posiadają często o wiele pełniejsze zrozumienie ludzkiej natury i jej przeznaczenia niż na przykład Patańdżali, autor *Jogasutr*: Przede wszystkim jednak system symboli, w jaki ujętych zostało wiele tekstów tantrycznych, ma wiele wspólnego z charakterystycznym dla św. Symeona Nowego Teologa i jego następców sposobem mówienia o swych mistycznych doświadczeniach. Czy jednak mistyczne doświadczenia mogą być porównywalne?

Nie jest naszym celem udzielenie odpowiedzi na to pytanie. W moim osobistym przekonaniu istnieje wielka „różnorodność” w obrębie tego, co nazywamy „mistyccyzmem”. Doświadczenia, które sprawiają wrażenie analogicznych, niekoniecznie są identyczne, a doświadczenia mające miejsce poza widzialną społecznością chrześcijan, chociaż wydają się bardzo odmienne od doświadczeń św. Symeona, mogą być faktycznie, poprzez niezbadane działanie łaski, prawdziwymi mistycznymi doświadczeniami żywego Boga. Tak więc celem naszego porównania form wypowiedzi św. Symeona i jogi-

nów używanych dla opisu swych doświadczeń nie jest orzeczenie, w którym miejscu są one zgodne, a w którym nie. Zasadniczo interesuje nas, w jaki sposób dyscyplina jogi i owoc jej doświadczeń mogą być wyrażone w odwołaniu do terminów zaczerpniętych z kręgu wiary chrześcijańskiej.

Doświadczenie jest określane jako bezpośrednia, pozapojęciowa wiedza dotycząca aktualnej rzeczywistości<sup>6</sup>. Stwierdzenie, iż doświadczenie ma charakter niekonceptualny, nie oznacza, że nie może być ono intelektualne. W każdym razie intelekt ma również ukryte, towarzyszące doświadczenie swego własnego działania i siebie jako obszaru tej działalności. W naszym ludzkim wymiarze doświadczenie czegokolwiek innego od nas samych dokonuje się poprzez „konnaturalność” (*syngenneia, sympatheia*); znaczy to, że przedmiot doświadczenia jest poznawany poprzez wartość, jaką ma dla poznającego, poprzez siłę przyciągania lub odpychania poznającego względem tego przedmiotu. To właśnie konnaturalność lub, innymi słowy, subiektywna dyspozycja poznającego w stosunku do tego, co jest poznawane, stanowi *środek* do osiągnięcia doświadczalnej wiedzy, tak jak idea lub koncepcja w umyśle stanowi *środek* do osiągnięcia wiedzy abstrakcyjnej czy intelektualnej.

Każde doświadczenie angażuje całego człowieka – jego ciało, duszę i ducha – wewnątrz szerszego kontekstu żywej kosmicznej całości. Otaczający nas świat, nasze ciało i zmysły zawsze stanowią część nawet najbardziej duchowego doświadczenia naszej jaźni i jej działania. Każde doświadczenie wskazuje na obszar znajdujący się poza rozróżnieniem na *ja* i *ty*, na podmiot i przedmiot, ponieważ jednoczy ono poznającego z poznawanym, a także z wszechświatem, który ich otacza. Tak więc w każdym doświadczeniu postrzegamy, choćby tylko kątem oka, zarówno nasze istnienie w całej jego pełni, jak i nasze istnienie w świecie.

<sup>6</sup> Zob. C. Vagaggini, „Esperienza” [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualita*, E. Ancilli, ed. vol. I, Rome 1975, s. 720-727.

Wiara stanowi drogę poznania, która przekracza ziemską rzeczywistość, ponieważ ma ona wartość prawdziwego, osobistego kontaktu ze Stwórcą. Wiara posiada swój własny rodzaj doświadczenia, odmienny od wszelkich innych doświadczeń. Akt wiary jest przede wszystkim łaską, która przemienia umysł wierzącego, jego serce i zmysły, zanurzając go w „obłoku niewiedzy”, w „boskich ciemnościach” będących osobową obecnością żywego Boga.

W pewnym, bardzo prawdziwym, sensie nie może istnieć konnaturalność pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Na czysto ludzkiej płaszczyźnie związek konnaturalności rozpoczyna się od naszego *ja*, od podmiotu, który zwraca się lub „zamierza” zwrócić w kierunku przedmiotu. Ale na płaszczyźnie wiary, w akcie poznania „energia” przepływa, jeśli można tak powiedzieć, wzdłuż eliptycznej ścieżki dookoła dwóch źródeł energii, którymi są Boska i ludzka natura. Bóg zna nas od prapoczątku, czego następstwem jest nasze poznanie Boga poprzez wiarę. Znamy, ponieważ najpierw zostaliśmy poznani, a gdy nasze poznanie osiąga doskonałość poprzez miłość, staje się wówczas prawdziwym „uczestnictwem w boskiej naturze” (por. 2 P 1, 14). Uczestnictwo to nie jest subiektywną dyspozycją poznającego, lecz Boską dyspozycją „ekonomią” (*oikonomia*), w której Bóg zna każdą ludzką osobę w sobie samym i we Wcielonym Synu i w ten sposób sprawia, że Sam jest poznawalny.

W życiu chrześcijanina, podobnie jak w życiu ludzkim w ogóle, doświadczenie odgrywa ogromną rolę – jest kulminacją, spełnieniem wiary i spełnieniem chrześcijańskiej egzystencji; mobilizuje nas do aktywnego świadczenia o naszej wierze, stanowi również konieczny warunek intelektualnego zrozumienia wiary, podobnie jak ma to miejsce w przypadku teologii.

Doświadczenie wiary odbywa się na trzech płaszczyznach: na poziomie samopoznania, to jest poznania całej naszej osoby w jej żywym związku z Bogiem; na poziomie poznania Boga poprzez „konaturalność” łaski, to jest poprzez nasze prawdziwe uczestnictwo w boskiej naturze; oraz na poziomie, gdzie dzięki uczestnictwu zmysłów, energii i wyobraźni

w doświadczeniu wiary ma miejsce prawdziwa przemiana ciała. Te trzy płaszczyzny są zawsze obecne, jednakże w konkretnym doświadczeniu jedna z nich może dominować nad pozostałymi. Istnieją również inne drogi poznania Boga: między innymi intelektualne, pojęciowe, sprowadzające się do poznania teologicznego. Jest to jednak droga poznania niższa od drogi doświadczenia mistycznego, ku której teologia zawsze powinna zmierzać.

Ortodoksyjny chrześcijanin stara się zrozumieć swoje doświadczenie zgodnie z obiektywną treścią wiary. Innymi słowy, poddajemy nasze doświadczenie osądowi i kierownictwu duchowego autorytetu (Pisma Świętego i tradycji Kościoła, zdolnościom rozróżniania – naszego duchowego przewodnika itd.), weryfikujemy własne zachowanie, porównując je z normami chrześcijańskiego postępowania, aby sprawdzić, czy nasze doświadczenie rodzi poprzez czyny owoce będące w nas prawdziwymi znakami łaski Ducha Świętego (por. Ga 5, 22-23).

W przeżywanym doświadczeniu może zaistnieć świadomość łaski dająca nawet pewnego rodzaju pewność obecności i działania Ducha Świętego wewnątrz nas. Ale musimy z ostrożnością odróżniać pewność łaski od abstrakcyjnej, filozoficznej pewności intelektu, jak również od poczucia pewności towarzyszącej samej wierze i pewności, którą daje Bóg. Wiara oraz doświadczenie i zrozumienie z niej wypływające są zawsze aktem adoracji, głębokim pokłonem całej naszej istoty przed Niedostępnym i Niepoznawalnym Bogiem, który jednak zniża się, aby nas poznać i stać się poznawalnym dla nas. Żyjąc wiarą, żyjemy w świętej bojaźni przed tą Miłującą Ciemnością. Żyjemy w pełnym szacunku uznaniu możliwości naszego błędzenia, jeśli nasz umysł zbuntuje się przeciw Ukrytemu Bogu. Z tego powodu istnieje potrzeba ciągłego oczyszczania świadomości człowieka wierzącego, przemienionego w chrześcijańskim doświadczeniu poprzez łaskę. Częścią tego procesu oczyszczania jest dialektyka zmieniających się stanów świadomości, naszych wzlotów i upadków. Poczucie pewności, że Bóg jest obecny, ustępuje miejsca do-



świadczeniu Jego „nieobecności” – doznał tego św. Symeon, jak również niezliczone rzesze innych mistyków.

Konsekwencją pozapojęciowego charakteru doświadczenia jest jego niewyraźność. Niemniej każde doświadczenie wskazuje w pewien sposób na strukturę ludzkiej natury i na nasze istnienie w świecie. Dlatego też dzięki wspólnej nam wszystkim ludzkiej naturze i naszej wspólnej egzystencji możemy przekazać pewne informacje o swoim doświadczeniu. Przekaz ten dokonuje się głównie poprzez *symbole*<sup>7</sup>. Chociaż różni autorzy stosują w swych dyskusjach odmienną terminologię odnośnie symboli, większość z nich jednak wyróżnia dwa rodzaje języka symboli: pierwszy, w którym symboliczny termin (obraz, słowo itp.) odnosi się do tego, co symbolizuje, tylko lub głównie na podstawie przyjętej konwencji (np. drogowa sygnalizacja świetlna); i drugi język, w którym symbol wewnętrznie łączy się z oznaczaną rzeczywistością. Ta druga kategoria symboli (którą możemy nazwać „prawdziwymi symbolami”, w przeciwieństwie do „symboli konwencjonalnych”) jest tym, co nas tu interesuje. „Prawdziwy symbol” jest to ten, którego samo istnienie jest manifestacją i uczestnictwem w owej innej rzeczywistości. Jest on wyobrażeniem, „ikoną” uobecniająca to, co oznacza. Ale rzeczywistość manifestująca się w symbolu w dalszym ciągu w pewien sposób pozostaje ukryta, nie dlatego, że symbol jest nieadekwatny, lecz ponieważ rzeczywistość jest tajemnicą, a zatem jest niepoznawalna.

Każde doświadczenie angażuje całe nasze istnienie; podobnie symbole są formą przekazywania informacji adresowanych do całej naszej osoby i wyrażających całe jej istnienie. Z tego powodu dyskusja o symbolach nie jest subiektywna czy umowna, lecz zakorzeniona w tej samej rzeczywistości, co doświadczenie: w dynamice naszej *psyche* i w naszym istnieniu w świecie. Każdy zatem symbol zakotwiczony jest w struk-

<sup>7</sup> Zob. *Symbolisme et theologie*, Studia Anselmiana 64, Rome 1974; A. Schmemmann „Za życie świata”, Warszawa 1988.

turze ludzkiej egzystencji, nawet zanim zostanie wyrażony w sztuce, literaturze czy też kulcie.

Psycholog Carl G. Jung praktykował rodzaj „archeologii” symboli poprzez zagłębianie się w tym, co nazwał „zbiorową podświadomością” obecną w indywidualnej *psyche*, której „archetypy” stanowią wrodzony potencjał wytwarzający pewnego rodzaju symbole. Archetypy zbiorowej podświadomości są niepoznawalne same w sobie, ale ich istnienie zostało wywnioskowane z pojawienia się identycznych albo podobnych symboli w kontekście kultur bardzo od siebie odległych lub w marzeniach sennych i fantazjach różnych osób. Nigdy zatem żaden z symboli nie został utworzony przez pojedynczego człowieka ani przez społeczno-kulturową grupę ludzi. Symbol wyłania się z ogółu naszych istnień jako rasy, a jego prehistoria zaczyna się wraz z początkiem rodzaju ludzkiego<sup>8</sup>.

Analityczna psychologia słusznie zwróciła uwagę na prehistorię symbolu, jego zakorzenienie w zbiorowej egzystencji i doświadczeniach ludzkości. Jednakże tę perspektywę należałoby zrównoważyć poprzez zwrócenie uwagi na dynamikę symbolu, który odzwierciedla nie tylko odwieczną przeszłość, ale również przyszłość i nasze ostateczne przeznaczenie. Symbol, będąc manifestacją ludzkiej natury i struktur jej egzystencji, odzwierciedla także i antycypuje indywidualny i zbiorowy wzrost ku ostatecznej doskonałości. Z filozoficznego i teologicznego punktu widzenia symbol odzwierciedla wewnętrzną dwubiegunowość ludzkiej natury, manifestując napięcie pomiędzy uległością naszej natury, a wyzwaniem, jakie stawia nam życie, pomiędzy pojęciowym i pozapojęciowym poznaniem, pomiędzy naszym istnieniem w świecie a naszą ontologiczną relacją z Bogiem itd. Dlatego też wszelkie dyskusje o symbolach ostatecznie sprowadzają się do religijnego wymiaru, przynajmniej na poziomie trudnym do wyrażenia. Religijne znaczenie symboli zostało poparte empi-

<sup>8</sup> Zob. ed. C. G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, przekł. R. F. C. Hull, 1969.

rycznymi danymi zebranymi przez Junga i innych badaczy, w ich studiach symbolu odnoszącego się do pojedynczego człowieka i do historii kultury<sup>9</sup>. Chrześcijańskie objawienie również jest zakorzenione w uniwersalnej matrycy naszych myśli. Chrześcijaństwo nie jest wyłącznie i przede wszystkim systemem dogmatów czy też konceptualnym wyrażeniem wiary; jest również kultem, liturgią, której symbole przemawiają nie tylko do intelektu wierzącego; jest osobistym ideałem, wyobrażeniem, kim wierzący jest i kim powinien się stać. Chrześcijaństwo to przede wszystkim osoba Jezusa Chrystusa, który jako człowiek przyjął doświadczalny i symboliczny wymiar ludzkiego rozumienia oraz komunikowania się i poprzez swą naukę, całe swe życie, a także działalność odsłonił Bożą tajemnicę. Dzięki temu możemy odnaleźć niezaprzeczalnie chrześcijańskie znaczenie we wszystkich symbolach, zarówno tych pochodzących z podświadomości indywidualnego człowieka, z jego snów i fantazji, jak i w tych, które spotykamy w innych religiach.

Przypisywanie tantrycznej symbolice specyficznego znaczenia przyjętego przez naszą wiarę nie oznacza, że arbitralnie tę symbolikę niszczymy. W drugim rozdziale zobaczymy wielką różnorodność, jaką joga i tantryzm przyjęły podczas swej historii. Tantra joga jest praktykowana przez hinduistów i buddystów posiadających całkowicie odmienne, wzajemnie niedające się utożsamieć rozumienie znaczenia i celu jogi. Wszyscy jogini praktykujący tantrę wnoszą w swą praktykę ideały otrzymane poprzez wiarę pochodzącą od autorytetów (święte pisma, guru itp.), które czczą. Chrześcijanie pragnący praktykować jogę będą musieli uczynić podobnie.

<sup>9</sup> Zob. *Man and His Symbols*, ed. C. G. Jung, Garden City 1964.

## ROZDZIAŁ SIÓDMY

# METODY JOGI I PRAKTYKA MEDYTACJI

### *Łaska, a „techniki” w jodze*

Prymat miłości i Bożej łaski w chrześcijańskiej praktyce życia duchowego stanowi problem w rozumieniu „technik”, takich jak postawy ciała, kontrola oddechu i koncentracja umysłu<sup>383</sup>. Mnich, malarz ikon z Góry Athos powiedział: „Technika nigdy nie wyprodukuje prawdziwej ikony”. Jeśli ikona Chrystusa w naszej duszy jest ostatecznie dziełem Ducha Świętego, to nasza natura i cały nasz osobisty wysiłek są tylko „medium”, w którym On pracuje. A jednak dusza, na swój sposób, jest również artystą.

Problem zagadnienia łaski przeciwstawianej technikom nie dotyczy wyłącznie chrześcijaństwa. Tantryzm również dostrzega napięcie pomiędzy jogą jako praktyką a jogą jako „realizacją” czy też „rozpoznanie już istniejącego” zjednoczenia pomiędzy daną świadomością (człowieka), a absolutną świadomością (Siwy lub umysłu buddy). Napięcie to jest jeszcze bardziej ostre w tantryzmie hinduskim, gdzie afirmacja oso-

<sup>383</sup> Zob. *Techniques et Contemplation*, Études Carmélitaines 28.

bowego bóstwa i jego łaski skłania do relatywizacji wszelkich wysiłków człowieka (pomimo że wszystkie teksty upoczywie podkreślają wagę takich wysiłków jako wstępnie koniecznych w procesie realizacji zjednoczenia z Siwą).

Etapy jogi, w których dominuje aktywność człowieka, zwane są „szczególnymi metodami”, *anawopaja*<sup>384</sup>. Są to metody właściwe dla danej „jednostki” (*anu*, znaczy dosłownie „atom”; por. greckie *a-tomos* = łacińskie *in-divisus*), ale nawet one pozostają pod patronatem łaski Siwy w *krija-siakti* lub „energii działania” i od samego początku są zdominowane zasadniczą postawą jogina: *zadziwieniem*. „Wszystkie etapy jogi są stanem zadziwienia”<sup>385</sup>.

Szczególne metody tantrycznej jogi nie są wyłącznie czy nawet w przeważającym stopniu cielesnymi technikami *ha-tha* jogi. Tantryzm wypracował również system obrzędów inicjacyjnych i ofiarnych ceremonii, aby zastąpić oficjalne obrzędy sprawowane przez kapłanów-braminów<sup>386</sup>. Ceremonie tantryczne, w przeciwieństwie do wedyjskich, nie mają zwykle tajnego lub całkowicie kapłańskiego charakteru<sup>387</sup> i są bardziej bezpośrednio połączone z praktyką jogi. Tantry jednoznacznie podkreślają ważność uwewnętrznienia obrzędów<sup>388</sup>. Stawiany cel osiągnięcia „wyższej świadomości” wyklucza czysto materialną lub magiczną rolę ciała, gestów i przedmiotów w obrzędach tantrycznych. Nie oznacza to oczywiście, że nigdy nie istniały szkoły tantryczne które skłaniały się w tym kierunku. Podobne aberracje zaistniały również w historii chrześcijańskiej duchowości. Praktyka fizycznych postaw ciała, kontrola oddechu, same w sobie nie są bardziej „materializacją” życia duchowego aniżeli jest nią propozycja

<sup>384</sup> Zob. Abhinawagupta, *Tantraloka* 5 (s. 189-207); *Tantrasara* 5 (s. 127-135).

<sup>385</sup> *Śiva Sutras* 1, 12 (Gnoli, *Testi dello Śvaismo*, s. 38).

<sup>386</sup> Zob. *Mahanirvana Tantra* 2, 14-46 (s. 16-18).

<sup>387</sup> Zob. *ibidem*, 3, 146-150 (s. 44); 4, 79-80 (s. 55-56); 10, 110-111 (s. 249).

<sup>388</sup> Zob. M. Eliade, *joga*, *ed. cit.*, s. 126-128. 275-279. 297-298.

podobnych praktyk w ćwiczeniach duchowych założyciela jezuitów, Ignacego Loyoli.

Zarówno chrześcijaństwo, jak i tantryzm podkreślają ważność roli naszego ciała w procesie duchowych poszukiwań. Tradycje te zgadzają się co do praktycznej konieczności cielesnej ascezy, ponieważ przyjmują jako punkt wyjścia ludzką naturę taką, jaką ona jest – żyjącą w ciele, świetle i czasie. Ale sam ascetyzm nie wystarcza. Przede wszystkim posiadamy potrzebę znaków i symboli czerpanych z naszego zmysłowego doświadczenia, które oddziałuje na naszą świadomość i podnosi ją na wyższe poziomy.

Myśl chrześcijańska podaje szereg teologicznych uzasadnień dotyczących roli ciała w życiu duchowym. „Antropologiczny monizm”, który chrześcijaństwo odziedziczyło od biblijnie ukierunkowanych prawosławnych teologów, koryguje platońską koncepcję osoby ludzkiej jako duszy uwięzionej w ciele, chociaż wielu Ojców Wschodu rozwinęło biblijny punkt widzenia w świetle greckiej filozofii<sup>389</sup>. Osoba ludzka stanowi „podwójne” istnienie, tworząc związek ducha i materii, w którym tkwi przyrodzone napięcie, ale ostatecznym celem duchowego życia jest przetworzenie materialnego składnika i osiągnięcie doskonalszego zjednoczenia tych dwóch biegunów.

Ojcowie Wschodu jednoznacznie wyrazili swą wiarę w zmartwychwstanie ciała, ale rozumianego nie tylko jako przyszłe wydarzenie. Św. Symeon jest jednym z wielu prawosławnych mistyków, którzy mocno podkreślali potrzebę doświadczenia zmartwychwstania w tym życiu<sup>390</sup>. W dynamizmie zmartwychwstania i transformacji ducha nasze ciało jest postrzegane jako mające kluczową rolę w życiu duchowym.

<sup>389</sup> Zob. J. Meyendorff, *Teologia Bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 178-194; A. Schmemmann, *Za życie świata*, Warszawa 1988; J. A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*, London 1963; C. Vaggioni, *The Flesh, Instrument of Salvation: A Theology of the Human Body*, New York 1969.

<sup>390</sup> Zob. CT 13.

Posty, pozbawianie zmysłów dopływu wrażeń, wylewanie łez za grzechy, nie są stosowane przeciwko ciału jako takiemu, ale jako środki, aby ciało mogło mieć udział w spełnieniu ducha i w jego radości.

Ostateczny teologiczny powód, aby podkreślać znaczenie roli naszego ciała w życiu duchowym, stanowi oczywiście rzeczywistość wcielenia i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, jak również Jego prawdziwa obecność w liturgii i sakramentach Kościoła. Żyjemy w „porządku wiary”, który jest również „porządkiem sakramentów”. Prawosławie, zasadniczo zgadzając się z rzymsko-katolicką doktryną siedmiu (głównych) sakramentów, rozszerza sakramentalną zasadę i wiarę w „rzeczywistą obecność” na całą liturgię i na całą tajemnicę Chrystusa. Stąd naleganie, że to, co trzej uczniowie ujrzeli na Górze Tabor, było rzeczywiście chwałą Bożą, a nie tylko „symbolem”<sup>391</sup>.

W zmartwychwstałym Chrystusie nasza ludzka natura – ciało i świadomość – została obiektywnie zbawiona i każdy człowiek rodzi się w tym konkretnym kontekście łaski i zbawienia. Ten dar przemienionego zmartwychwstaniem życia może być przez człowieka w wolny sposób przyjęty lub odrzucony. Można powiedzieć, że przyjęcie jest „urzeczywistnieniem” (*prise de conscience*) zbawienia obiektywnie osiągniętego dla całej ludzkości przez Jezusa Chrystusa. Mogę otworzyć me oczy i ujrzeć moją prawdziwą jaźń zmartwychwstałą i zbawioną w Chrystusie. Naczelnym zadaniem życia duchowego jest otwarcie wewnętrznego oka, aby przyjąć do świadomości zawsze obecną łaskę zbawienia ofiarowaną przez Boga. Wszystkie „szczególne metody” mają na celu spełnienie tego zadania.

Hezychazm często utożsamiany jest z psychofizyczną „techniką” czy też praktyką stosowaną na Górze Athos i w innych miejscach, co najmniej od początku XIV wieku. Zaj-

<sup>391</sup> Zob. A. Schmemmann, *Za życie świata*, Warszawa 1988, s. 18-36; C. Vagaggini, *Il senso teologico della Liturgia: Saggio di Liturgia teologica in genere*, Rome 1957, s. 90-93. 101-108. 208-209.

miemy się teraz zbadaniem pokrewieństwa pomiędzy pracami Symeona Nowego Teologa a tekstem opisującym tę praktykę. Tekst ów aż do tego stulecia przypisywany był Symeonowi. Zbadamy również widoczne podobieństwo tej praktyki do jogi.

*„Hezychastyczna metoda” i Symeon  
jako wzór dla chrześcijańskiego rozumienia jogi*

Psychofizyczna praktyka propagowana w krótkiej hezychastycznej pracy *Trzy metody uwagi i modlitwy*<sup>392</sup> wykazuje intrygujące podobieństwo do praktyk jogi<sup>393</sup>. Tradycja przypisywała autorstwo tej pracy Symeonowi Nowemu Teologowi, dzięki czemu zwracano na nią szczególną uwagę. Jednakże obecnie powszechnie uważa się ten pogląd za błędny<sup>394</sup>.

*Trzy metody* nie są podręcznikiem objaśniającym techniki modlitwy, ale stanowią raczej zarys etapów duchowej ewolucji. Teza autora brzmi, że określonym etapom w życiu kontemplacyjnym odpowiadają pewne rodzaje modlitwy i jeśli modlitwa nie jest odpowiednia do osiągniętego poziomu rozwoju duchowego, może być duchowo i psychologicznie szkodliwa<sup>395</sup>. Etapy określane są poprzez postępujące „uduchowienie” modlitwy, w której pustelnik (autor zwraca się do anachoretów) stopniowo wycofuje się zarówno z podtrzymywania złych my-

<sup>392</sup> Gr. Tekst i tłum. fr. w I. Hausherr, *La Methode d'oraison Hesychast*, *Orientalia Christiana* 9, 2 (Rome 1927).

<sup>393</sup> Zob. E. von Ivanka, „Byzantinische Yogis?“, *Zeitschrift der deutschen morganlaendischen Gesellschaft* 102 (1952), s. 234-239; W. Nolle, „Hesychasmus und Yoga“, *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), s. 95-103; A. Bloom, „Contemplation et ascèse: contribution orthodoxe”, „*Études carmélitaines*” („Technique et contemplation”), 1948.

<sup>394</sup> Zob. T. Matus, „Symeon the New Theologian and the Hesychastic Method”, *Diakonia* 10 (1975), s. 260-270.

<sup>395</sup> Zob. J. Hausherr, *La Methode*, *ed. cit.*, s. 150, wiersz 1, do s. 151, wiersz 14.



śli (namiętności), jak i „zewnątrznych” form religijności (wymagających fizycznych gestów i głośnego recytowania psalmów)<sup>396</sup>. Duchowa dojrzałość kojarzona jest z enstatycznym rodzajem modlitwy, „utkwionym, uporczywym patrzaniem, *theoria*”<sup>397</sup>. Modlitwa ta tak się ma do recytowania psalmów, jak wiek dojrzały do wieku młodzieńczego. Autor był oczywiście pod wpływem koncepcji „czystej modlitwy” Ewagriusza jako czynności odnoszącej się wyłącznie do *nous*.

Nacisk położony na modlitwę umysłu, na pełne uwewnętrznienie i używanie określeń pochodzących z tradycji monastycznej, takich jak „uciszenie serca” (*kardiake hesychia*), „uwaga” (*prosoche*), „trzeźwość” (*nepsis*) itd.<sup>398</sup>, wydaje się pozostawać w sprzeczności z fizyczną procedurą proponowaną przez autora jako pomoc w osiągnięciu stanu „uwagi”. Pustelnik ma zwrócić swój wzrok ku splotowi słonecznemu, zwolnić rytm oddechu na tyle, na ile jest to możliwe i umieścić swą świadomość w sercu<sup>399</sup>. Jednakże z kontekstu wynika, że praktyka ta nie jest w żaden sposób istotna dla duchowej „modlitwy serca” (wzywania Jezusa), którą autor propaguje. Ostrzeżenie on nawet przed używaniem zmysłów i wyobraźni w modlitwie – są to bowiem praktyki odpowiednie tylko dla początkujących<sup>400</sup>. Jeśli osoba zaawansowana w modlitwie umysłu ciągle zajmuje się „wznoszeniem oczu i rąk ku niebu”, wyobrażając sobie radość świata, który ma nadejść, może popaść w stan „błędnych złudzeń” (*plane*), a nawet w stan rozpaczli prowadzący do samobójstwa!<sup>401</sup> Nawet modlitwa „wieku młodzieńczego” ma tylko ograniczoną wartość – recytowanie psalmów i psychologiczna introspekcja nigdy nie zdołają pokonać namiętności, które mogą tylko zostać wykorze-

<sup>396</sup> Zob. *ibidem*, s. 167, wiersz 1, do s. 168, wiersz 5.

<sup>397</sup> Zob. *ibidem*, s. 168, wiersze 2-3.

<sup>398</sup> Zob. *ibidem*, s. 161, wiersze 15-25.

<sup>399</sup> Zob. *ibidem*, s. 164, wiersz 9, do s. 165, wiersz 17.

<sup>400</sup> Zob. *ibidem*, s. 151, wiersz 15, do s. 152, wiersz 14.

<sup>401</sup> Zob. *ibidem*, s. 153, wiersze 7-12.

nione poprzez uwagę zwróconą ku „sercu”, to znaczy, poprzez wewnętrzne zogniskowanie świadomości.

Św. Symeon także posiadał swą metodę modlitwy. W trzy-nastym kazaniu do swych mnichów (do tego kazania *Trzy metody* nawiązują) Symeon opisuje formę osobistej, monastycznej modlitwy przeznaczonej do praktykowania przez mnichów nocą, jako przygotowanie do udziału w liturgii godzin. Mnich, stojąc w swej celi ze wzniesionymi ku niebu oczyma, zawierając i posiadając pewność przebaczenia, powinien przypomnieć sobie swe grzechy, modlić się spontanicznie i żarliwie o dar skruchy (*katanyxis*) i pokornej pokuty (*pen-thos*)<sup>402</sup>. „Metoda” Symeona jest bardzo bliska „modlitwie początkujących”, przed którą autor *Trzech metod* przestrzega swych czytelników. Nowy Teolog, wręcz przeciwnie, widzi niebezpieczeństwo samobójczych pokus tylko u tych, którzy wątpią w Boże miłosierdzie, a nie u mnichów używających ciała i wyobraźni w modlitwie lub recytujących psalmy. Symeon stosuje hezychastyczne słownictwo występujące w wewnętrznej modlitwie (*prosoche, nepsis*), opisując sposób, w jaki mnich powinien zaangażować się podczas modlitwy liturgicznej<sup>403</sup>. Duch *metanoi* – „przemiany serca” – poznany podczas osobistej modlitwy powinien ożywiać wspólną modlitwę. W ten sposób kultywujemy ziarno Ducha Świętego, które Chrystus rzuca na ziemię ugoru naszego serca – dzięki temu możemy mieć nadzieję przyodziania w ślubny strój i bycia gotowym na uczestnictwo w uczcie Królestwa niebieskiego<sup>404</sup>.

Możliwe, że autor *Trzech metod* pozostawał pod wpływem pewnych otrzymanych z drugiej ręki poglądów odnośnie jogi lub muzułmańskich technik wprowadzających w stan ekstazy, zwanych *dhikr*<sup>405</sup>. W każdym razie to, o czym autor pisze, nie może być nazwane, *sic et simpliciter*, „chrześcijańską jogą”.

<sup>402</sup> Zob. CT 30, 123-220.

<sup>403</sup> Zob. CT 30, 192-195. 212.

<sup>404</sup> Zob. CT 30, 303-348.

<sup>405</sup> Zob. M. Eliade, *Yoga, ed. cit.*, s. 77-78.

Widoczne podobieństwa często bywają zwodnicze (jest to ostrzeżenie, o którym nigdy nie wolno zapomnieć w międzyreligijnym dialogu i podczas studiów religioznawczych!). Paradoksalnie, to nie ten niewielki tekst, przez długi czas przypisywany Nowemu Teologowi, dostarcza najbardziej interesujących punktów zbieżnych z praktyką tantr, ale autentyczne pisma św. Symeona. Wizja duchowego życia jako mistycznej inicjacji i ofiary jest podstawową wizją w tantryzmie. Doświadczenie Symeona jest bliższe tantrycznej jodze poprzez jego nacisk na kontemplacyjne uwewnętrznienie liturgicznych obrzędów.

### *Joga jako wewnętrzny kult w tantryzmie*

Tantryzm uwewnętrznia symbolikę kultu w dwojaki sposób: poprzez nadanie psychofizycznym praktykom jogi rytualnej wartości i poprzez „projektowanie” rytualnych czynności i przedmiotów na części naszego ciała. Pierwsza metoda pochodzi ze starej tradycji prezentowanej już w Upaniszadach i wysoce rozwiniętej w Bhagawadgicie. Ten kluczowy temat stanowi najściślejszą więź łączącą tantryzm z religią Wed. W istocie, pisma tantryczne często po prostu powtarzają wyrażenia i idee występujące w Upaniszadach i Gicie dotyczące wewnętrznego kultu.

*Widźnanabhairawa Tantra* kładzie wielki nacisk na zrozumienie jogi jako jedynej doskonałej formy kultu. Po opisie ewolucji osoby praktykującej jogę tantra stawia metafizyczny dylemat: ponieważ zarówno osoba sprawująca kult, jak i bóstwo są teraz jedną świadomością, w jaki sposób może istnieć jakakolwiek „wymiana darów” pomiędzy nimi? W końcowym dialogu pomiędzy uosobioną *siakti* i jej nauczycielem, Siwą, bogini zadaje szereg retorycznych pytań.

„Bogini powiedziała: O Panie Panów, o Najjaśniejszy, jeśli tak wielka jest moc najwyższej energii i jeśli jest to podstawą wszystkich rzeczy, jaki jest sens odmawiania modlitw i kto będzie składał ofiarę? O wielki Panie, kto ura-

duje się medytacją i kultem? Jaki sens ma ofiarowywanie się świętemu ogniovi i komu ma być poświęcona ofiara?”<sup>406</sup>

W pytaniach tych zawiera się wedyjskie przypuszczenie, że ofiara jest niezbędna do podtrzymywania porządku w kosmosie i stanowi źródło jego wartości i mocy.

Odpowiedź Siwy utożsamia każdy aspekt rytualnego kultu z jedną z doskonałości tantrycznej jogi. Pierwszym i podstawowym aspektem jest *japa*, „recytacja” *mantr*.

„Co pewien czas kontemplacja zostaje wchłonięta przez najwyższą Jaźń. I w tym błogosławionym stanie recytacja modlitw jest spontanicznie podtrzymywana przez niemający swej przyczyny dźwięk (*nada*)”<sup>407</sup>.

Dźwięk, o którym mowa, będzie wewnętrznie odczuwany jako znak wznoszenia się *kundalini-siakti* i jej spełnienia w mistycznym stanie *bhavana*. Dźwięk ten ujawnia się w mowie i, jak *Siwa sutra* zapewnia, każde słowo wypowiedane przez jogina jest modlitwą, a nie tylko święte formuły kultu<sup>408</sup>.

Jogin wchodzi w stan medytacji (*dhjana*) nie poprzez wyobrażenia różnych form bóstwa, ale poprzez utrzymywanie umysłu (*bodhi*) nieporuszonym, jak nieskazitelne lustro. Pozostawanie w tym stanie jest jedynym prawdziwym kultem<sup>409</sup>.

„Kult nie składa się jedynie z ofiarowywania kwiatów. Kiedy intelekt jest mocno osadzony w najwyższej pustce pozbawionej wszelkich idei, jest to prawdziwy kult dający całkowity spokój oparty na wierze [*adara*, „płonącej gorliwości”]”<sup>410</sup>.

Ofiarowanie kwiatów stanowi ważny moment podczas *pudży*, tantrycznej ofiary. Jedyną satysfakcją lub owocem sprawowania rytuału, którego oczekuje jogin, jest stan „nieogra-

<sup>406</sup> *Vijnanabhairava Tantra* 142-144a (s.163).

<sup>407</sup> *Ibidem*, 145.

<sup>408</sup> *Śiva Sutras* 3, 27 (s.46).

<sup>409</sup> Zob. *Vijnanabhairava Tantra* 146 (s. 164-165).

<sup>410</sup> *Ibidem*, 147 (s. 165).

niczonej pełni” najwyższej świadomości. W stanie tym wszystkie rzeczy ofiarowane są Siwie<sup>411</sup>.

„W ogień najwyższej pustki [paradoksalnej pełni najwyższej świadomości] jogin wrzuca wszystkie istoty, organy ciała i zewnętrzne przedmioty, ponieważ najwyższą formą ofiary jest ta, w której umysł stanowi ofiarne naczynie”<sup>412</sup>.

Oświecony umysł jogina jest naczyniem (lub „łyżką”) pośredniczącym pomiędzy materialnym światem a paradoksalną pustką najwyższej świadomości będącej Siwą.

Jogin wówczas zauważa i odrzuca zewnętrzne motywy, które skażają cały rytuał kultu, tj. osiąganie „satysfakcji”, przychylności bogów w tym i następnym życiu. Praktykując tantryczną drogę „niszczenia wszystkich więzi i chronienia wszelkich rzeczy” (tj. równocześnie, ale na różnych poziomach, wyrzekanie się i przyjmowanie wszelkich ludzkich doświadczeń, czy będzie to kult, czy też jedzenie lub pożycie seksualne itd.), jogin może rzeczywiście sprawować kult, ale tylko w tym prawdziwym „sanktuarium”, gdzie Siwa i *siakti* są jednym (*Rudra-siakti-samawesa tat kszetram*). Tylko pod tym warunkiem jogin wykonuje kult, którego owoce prowadzą do wyzwolenia<sup>413</sup>.

W końcu, we fragmencie tekstu przypominającym *Bhagawad-gitę*, ale zawierającym większą, tantryczną, fizjologiczną konkretność, *Widźnauabhairawa* utożsamia *pranajamę* (kontrolę życiowych energii poprzez oddech) z ofiarą.

„Oddech, który jest wdechem, odchodzi, a oddech, który jest wydechem, zostaje ponownie wciągnięty, ta kontynuacja podąża falującym ruchem (tj. witalna energia pozostaje zwinięta w swym potencjalnym stanie). Ale kiedy energia odzyska swą prostą (niezwiniętą) formę, wówczas wielka bogini stanie się najwyższą i wszystko otaczającą pustką („transcendencją i immanencją”), najświętszym

<sup>411</sup> Zob. *ibidem*, 148 (s. 166).

<sup>412</sup> *Ibidem*, 149.

<sup>413</sup> *Ibidem*, 150-151 (s. 167).

miejszem pielgrzymowania. Dążąc do tego ideału i utrzymując wytrwale radosną postawę kultu, czciciel może poprzez ujawnienie się tej energii osiągnąć stan *bhairawa* (świadomości zjednoczenia z Siwą-Bhairawą, »Łagodną-i-Straszną«)<sup>414</sup>.

To, co wówczas jest ważne, to „postawa ofiarna”, w której różne płaszczyzny medytacji i rytuału przecinają się i ostatecznie stapiają. „Szczególne metody” rytuału i kontroli oddechu zostają wchłonięte przez „środki energetyczne” i jedyną *mantrą* staje się automatyczne powtarzanie SA i HA, w miarę jak następuje naturalny cykl przyływu i odpływu oddechu<sup>415</sup>. Ale nawet i to dobiega końca przy zastosowaniu „boskich środków” zjednoczonej intuicji (*nirwikalpa samadhi*), kiedy, napiwszy się „najdoskonalszej ambrozji” (*paramrtam*), bardziej drogocennej niż samo życie, jogin ginie w objęciach *siakti* i Siwy<sup>416</sup>.

Szczególne metody mają wartość o tyle, o ile są uwewnętrznione i stosowane ze świadomością ich relacji do ostatecznego celu. Abhinawagupta zredukował je do pięciu: ofiary, „libacji” [wylewanie wina lub innego płynu na ofiarę bogom – przyp. tłum.], modlitwy, ślubów i jogi<sup>417</sup>. Ofiara stanowi „ofiarowanie wszystkich rzeczy Panu i tylko Jemu” i polega na myśli, że wszystko jest w Nim i nic nie istnieje poza Nim. Ta świadomość ofiarna wspierana jest przez „rzeczy piękne” używane w kulcie (kwiaty, kadzidła itd.), wszystkie te rzeczy „poszerzają świadomość”, podczas gdy brzydota zawęża ją. Libacja interpretowana jest jako „rozpuszczenie się wszystkich rzeczy w ogniu świadomości” i jest spełniana poprzez ciągle pragnienie spalania wszystkich myśli poza tą utożsamiającą Wszystko z „ogniem Siwy”. Podobnie modlitwa jest świadomością „aseity”, najwyższej rzeczywistości Siwy, podczas gdy ślubowanie stanowi zdolność ujrzenia przedmiotu –

<sup>414</sup> *Ibidem*, 154-155 (s. 168-169).

<sup>415</sup> *Zob. ibidem*, 155-156 (s. 170).

<sup>416</sup> *Zob. ibidem*, 157-163 (s. 171-172).

<sup>417</sup> *Zob. Abhinawagupta, Tantrasara 4* (s. 120-121)..

ciała, wazy itp. – jako identycznego z Panem. Sama joga, łącznie z *asanami*, *pranajamą* itd., stanowi „określone przedstawienie rzeczywistości polegające na uważnej refleksji nad istotą najwyższej rzeczywistości w celu wzmocnienia przekonania, że całe istnienie jest niczym innym, jak wiecznym światłem tej ostatecznej rzeczywistości”<sup>418</sup>. Włączenie jogi jako ostatniego z tej serii interioryzacji kultycznych działań wskazuje na bliskie pokrewieństwo pomiędzy jogą a ofiarą, jogą a „libacją” itp., w rozumieniu Abhinawagupy i tradycji, którą on reprezentuje.

Jak dotąd mówiliśmy o pierwszym sposobie „wewnętrznego kultu” w tradycji tantrycznej jogi: praktykom i medytacyjnym stanom jogi nadawane jest rytualne znaczenie i wartość, w ten sposób spełniają one potrzebę składania ofiary. Innymi słowy, medytacyjne uwewnętrznienie rytualnych czynności i przedmiotów jest w tantryzmie równie ważne. Niemożliwe, aby przedstawić tu coś więcej niż tylko bardzo ogólny zarys tantrycznego kultu<sup>419</sup>. Dwie podstawowe formy kultu, inicjacja i ofiara, są ściśle ze sobą połączone. Kulminacją każdego obrzędu inicjacji jest akt ofiarowania, a sama ofiara pojmowana jest jako powtarzająca się inicjacja, o tyle, o ile jest stopniowym przenikaniem duchowego znaczenia obrzędu przez umysł jogina. Materia darów jest zwykle „niekrwawa” – kwiaty, masło, kadzidła itp. – można powiedzieć, że wszystkie one reprezentują „sakramentalnie” zarówno materialny kosmos, jak i ciało ofiarodawcy.

Dwa kluczowe elementy tantrycznego rytuału stanowią most pomiędzy zewnętrzną formą i uwewnętrznionym znaczeniem. *Mantra* jako „narzędzie umysłu” to instrument przetrwania płaszczyzn pomiędzy działaniem i myślą, pomiędzy zewnętrznym i wewnętrznym<sup>420</sup>. Każda rytualna forma, niezależnie czy posiada, czy też nie, dosłowne znaczenie tego,

<sup>418</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>419</sup> Zob. *Malinivijaya Tantra*, Gnoli, *Luce delle Sacre Scritture*, s. 783-837.

<sup>420</sup> Zob. A. Govinda, *op. cit.*, s. 19.

co „prymitywne”, zawsze odnosi się do „subtelnej” rzeczywistości, czy to do jakiegoś aspektu bóstwa lub do pewnego punktu w mistycznej anatomii albo do stanu świadomości w jodze. Osoba wykonująca rytuał musi pamiętać o obydwu poziomach znaczeń, aby spełniany obrzęd zachował swą ważność. Ostatecznie, potrzeba „prymitywnego” elementu w obrzędzie zostaje pokonana i pozostaje tylko element „subtelny” – *mantry*, połączony może z pewnymi ćwiczeniami oddechu.

*Mandala*, tantryczna „*ikona*”, jest również instrumentem umieszczania rytualnych przedmiotów (darów lub samego bóstwa) na subtelnym poziomie, wewnątrz ciała jogina. W swej zewnętrznej formie *mandala* zajmuje miejsce wedyjskiego ołtarza i w ten sposób staje się już elementem uduchowiającym obrzęd<sup>421</sup>. We fragmencie z *Mahanirwana Tantra*, cytowanym w trzecim rozdziale, zobaczyliśmy, jak ofiarowanie kwiatów, tak ważne w tantrycznym rytuale, staje się ofiarowaniem „lotosu serca” i bezpośrednim środkiem do urzeczywistnienia wewnętrznego zjednoczenia Siwy i *siakti*<sup>422</sup>. Forma *mandali* sugeruje także „drogę do środka”, obrzęd inicjacyjny, w którym adept stopniowo przenika na różne poziomy aż osiągnie wewnętrzne sanktuarium -*bindu*, niepodzielny punkt, który nie posiada już żadnego znaczenia oprócz istniejącego na poziomie jogicznej świadomości, gdzie paradoksalnie staje się nieskończenie rozszerzającym się kręgiem.

Proces interioryzacji nie wyklucza bóstwa, przedmiotu kultu. W tantryzmie buddyjskim bogowie i boginie obdarzani są rytuałem, ale nie ontologiczną wartością – aż zostaną odkryci ostatecznie jako symbole, które skutecznie wywołują u joginów szczególne stany świadomości<sup>423</sup>. W końcu kult rozumiany jest jako ofiarowanie skierowane wyłącznie ku lśniącej pustce umysłu buddy, całkowicie uwewnętrznione i całkowicie urzeczywistnione w umyśle jogina. W tradycji hin-

<sup>421</sup> Zob. M. Eliade, *Joga*, ed. cit., s. 233-239.

<sup>422</sup> Zob. *Mahanirwana Tantra* 6, 63-66 (s. 114-115).

<sup>423</sup> Zob. A. Govinda, *op. cit.*, s. 110-111; W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milatepa*, s. 141 i przyp. 2.



duskiego tantryzmu bóstwo nie jest tak radykalnie psychologizowane. Chociaż monistyczna afirmacja braku różnicy pomiędzy świadomością jogina a świadomością Siwy wydaje się opróżniać kult ze wszelkiej użyteczności i znaczenia, to mimo wszystko istnieje płaszczyzna, na której rozróżnienie pomiędzy Bogiem a osobą spełniającą religijny kult jest rozgrywane jako nieustanna gra miłosna. Jogin urzeczywistnia swą jaźń (naturę) w Jaźni, ale Ten, który jest świadomością (Siwa) przekracza i obejmuje zarówno jakość, jak i wielość. Na poziomie doświadczenia jogini Siwy nie eliminują *bhakti*, oddania religijnego, na rzecz osiągnięcia *bhawana*, mistycznego urzeczywistnienia.

*Uwewnętrznienie kultu  
w praktyce chrześcijańskiej medytacji*

Uwewnętrznienie lub wewnętrzna projekcja kosmicznych i kultycznych symboli stanowi centrum praktyki tantrycznej jogi i jest bardzo blisko połączona z takimi praktykami, jak postawy ciała i kontrola oddechu. Praktyki te można nazwać „duszą” technik jogi. Ale dla kogoś wierzącego w historycznego i wcielonego Zbawiciela tantryczne rozumienie interioryzacji jest zbyt powierzchowne. Nie wystarczy powiedzieć chrześcijaninowi: „obejmij i wchłoń umysłem przedmioty kultu”<sup>424</sup>. Całkowita interioryzacja lub uduchowienie symboli liturgicznych byłoby w efekcie zaprzeczeniem „ekonomii sakramentów”, pod wpływem których chrześcijanin zostaje powołany do życia.

Jednakże pozostaje faktem, że uwewnętrznienie chrześcijańskiej ofiary jest zadaniem koniecznym do spełnienia w życiu duchowym. Wierzę, że najbardziej pomocną radą, którą oferuje tantryzm w tej sprawie jest sposób, w jaki proponuje

---

<sup>424</sup> W. Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, s. 325.

rozwiązać napięcie pomiędzy *sacrum* a *profanum*, poprzez nadanie pozytywnej i ofiarnej wartości wszystkim poziomom ludzkiego doświadczenia. Chrześcijaństwo również ogłasza, że „wszystko jest czyste dla czystego”, ale teologiczna koncepcja sakramentalności oznacza coś więcej – zawiera w sobie rzeczywistą łączność pomiędzy „codziennym” i „liturgicznym”, pomiędzy ciałem i duchem, pomiędzy ziemią i niebem. Aby przenieść tę teologiczną łączność do naszego codziennego doświadczenia, nie wystarczy po prostu sprowadzić wszystkich rzeczy na naturalną płaszczyznę ani też traktować wszystkich rzeczy wyłącznie jako „pomoc w medytacji”. Prawdziwe uwewnętrznienie można osiągnąć tylko poprzez głębokie osobiste doświadczenie Boga, który istotnie jest obecny w świecie i w sakramentalnych znakach Kościoła, zbawiając i uświęcając swych wiernych w tej i poprzez tę rzeczywistość. „Tylko Bóg może czcić Boga” – głosi powiedzenie tantrycznej jogi<sup>425</sup>. Symeon wypowiedział bardzo podobne słowa: „Bóg jednoczy się z bogami i zostaje przez nich poznany”<sup>426</sup>. Postępujące przebóstwienie wierzącego dzięki łasce stanowi konieczny warunek dla prawdziwie „wewnętrznej” i sakramentalnej ofiary chrześcijańskiej.

Aby zrozumieć koncepcję interioryzacji w myśli Symeona i tradycji, w której żył, musimy pamiętać, że koncepcja ta jest obecna już w Biblii, a Ojcowie chrześcijańskiego Wschodu tylko rozwinęli podstawowe fakty z Pisma Świętego. Rytualne doświadczenie ofiary stanowiło podstawę wizji kosmosu w *Rig-wedzie*<sup>427</sup>. W podobny sposób Nowy Testament interpretuje życie Chrystusa (będące spełnieniem stworzenia) w znaczeniu kultu ofiarnego. Ale podczas gdy Upaniszady i tantry popierają wewnętrzną duchową ofiarę jako zastępstwo zewnętrznych obrzędów, to w Biblii ewolucja uduchowionego rozumienia ofiary umożliwiła ewangelistom ujrzenie ta-

<sup>425</sup> M. Eliade, *Joga*, ed. cit., s. 222-223.

<sup>426</sup> TGP 3, 21.

<sup>427</sup> Zob. *Rig-veda* 10, 90.

jemnicy paschy Chrystusa, Jego śmierci i zmartwychwstania jako prawdziwej ofiary i jako aktu kultu, a w konsekwencji zewnętrznego obrzędu, który Chrystus nam pozostawił (Eucharystia) jako prawdziwe uczestnictwo, komunie w Jego ofierze (por. 1Kor 10, 16).

W unikalnej wartości ofiary Chrystusa i w wartości wynikającej z naszego uczestnictwa w tej ofierze dzięki Eucharystii znajduje się przyczyna tego, że dana jest nam moc składania „duchowej ofiary” (1P 2, 5). Proponowane przez Biblię uduchowanie nie eliminuje zewnętrznego wyrażenia kultu, lecz raczej osadza go w ludzkiej naturze będącej zarówno „duchową” (*logike*), jak i „cielesną” (por. Rz 12, 1). Tak jak Chrystus jest unikalną i stałą ofiarą, tak my w Nim jesteśmy „żywą ofiarą” i całe nasze życie przybiera kultową wartość. Oczywiście napięcie pomiędzy biegunami naszego istnienia (duszą i ciałem, jednostką i wspólnotą) jest zawsze obecne i z tego powodu uczestnictwo jednostki w kulcie Kościoła nie zawsze jest, a z pewnością nieautomatycznie, uwewnętrznione. Uduchowanie i uwewnętrznienie chrześcijańskiej ofiary wymaga stałego wysiłku.

Jednakże nie jest możliwy rzeczywisty i stały konflikt pomiędzy sakramentalnym kultem Kościoła a osobistym uczestnictwem chrześcijańskiego mistyka w tajemnicy Chrystusa. Fakt ten jednak nie eliminuje potrzeby „ewolucji świadomości” w indywidualnej percepcji liturgicznych znaków i podstawowego sakramentu – samego Kościoła. Zadaniem każdego wiernego jest odkrycie w Chrystusie zarówno zewnętrznego znaczenia znaku, jak i jego wewnętrznego skutku. Doświadczenie Symeona Nowego Teologa ukazuje w sposób bardziej konkretny drogę wyrażenia urzeczywistnienia Chrystusa, Boga-Człowieka jako koniecznego ogniwa pomiędzy zewnętrznym kultem a wewnętrzną przemianą.

Powiedzieliśmy, że istotą tantrycznych ćwiczeń, czyli podstaw ciała, kontroli oddechu lub kultowych czynności jest umysłowa projekcja kosmicznych i rytualnych symboli na części ciała, a szczególnie na „ośrodki świadomości” (*czakry*). To

właśnie ta metoda sprawia, że fizyczne praktyki są skuteczne w przebudzaniu życiowej energii, *kundalini-siakti*. Tak jak dusza przenika każdą część ciała, tak kosmiczna świadomość ofiary przenika świadomość jogina podczas stosowania „szczególnych metod”.

Określeniem często stosowanym do oznaczenia tej metody jest krija joga: zjednoczenie poprzez święte „czynności” (*krija*) posiada wiele poziomów. Na pierwszym poziomie odbywa się aktywny ruch oddechu – celem jogina nie jest „zatrzymanie” (*nirodha*) fizjologicznych procesów, ale przerwanie ich związków z czasem, wyeliminowanie nieregularności ich rytmu, ich zwolnienie i przyjmowanie każdego oddechu jako całkowitego cyklu kosmicznego dnia i nocy lub nawet roku czy wielu lat. Na drugim poziomie ma miejsce ruch energii, wstępowanie i opadanie ognia wzdłuż osi kręgosłupa, ruch ten jest prawdziwą *pranajamą*, kontrolą życiowych energii (*prana-siakti*). Trzecim poziomem jest świadomość ruchu oddechu i wewnętrznego ognia jako ofiarnej czynności, obrzędu ognia, podczas którego istnienie jogina zostaje strawione i oddane w całości Bogu. Na pierwszym poziomie jedynym podmiotem działania wydaje się jogin, ale na pozostałych dwóch poziomach jogin postrzega działanie boskiej *siakti* jako dominujące. Nawet dla hinduskiego jogina „działanie” pozbawione „łaski” jest bezpłodne.

Hinduscy i buddyjscy jogini praktykujący tantryzm projektują w swym wnętrzu elementy kosmosu. Centralna oś ciała, kręgosłup, stanowi środek świata, dokoła którego obraca się słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy, aż stopią się w środku, gdzie piasta i obręcz koła wszechświata są jednym. Chrześcijanin posiada inne widzenie świata, widzenie historyczne, odziedziczone poprzez Biblię. W przeciwieństwie do chrześcijańskiego, w indyjskim systemie kulturowym (postrzegającym czas jako podążający wielkimi, ale nieuchronnie powtarzającymi się cyklami) myślenie historyczne jest prawie całkowicie nieobecne. System ten nie wyklucza oczywiście idei kosmicznego objawienia się Boga. Tworzący chrześci-

jańską tradycję Ojcowie Kościoła (szczególnie św. Ireneusz) widzieli Chrystusa jako punkt, w którym zbiega się i „streszcza” kosmos i historia; historia dla św. Ireneusza nie jest tylko „prostą linią”, ale również „Chrystusowym-kołem” jednoczącym początek i koniec poprzez wcielone Słowo. Ta wizja jedności stanowi centrum chrześcijańskiej medytacji.

Symeon Nowy Teolog przedstawia w swych Hymnach od 18 do 20 własną metodę interioryzacji. Jego przeżycie historii zbawienia stało się możliwe dzięki „mistycznemu przybyciu” wewnętrznego światła, które „zawładnęło (jego) głową”<sup>428</sup>. Wzniesiony teraz płomień „sięga niebios”<sup>429</sup>, jest w niebie, ale jest również w sercu Symeona<sup>430</sup>. Niepoznawalne zrazu światło teraz oświeca jego rozumienie tajemnicy wiary: „Światło odsłania mi Pismo Święte i zwiększa moją wiedzę, uczy mnie tajemnic, których nie potrafię wyrazić”<sup>431</sup>.

Kiedy Symeon spotkał swego duchowego nauczyciela, starszego Symeona, był jak Izrael w Egipcie, niewolnikiem i obcym<sup>432</sup>. Stary mnich pojawiający się w pierwszej Symeonowej wizji Boskiego światła, jest najpierw jak anioł, którego ujrzał Mojżesz w płonącym krzaku, później jest jak sam Mojżesz wyprowadzający Izraela-Symeona z niewoli. Symeon wychodzi z Egiptu, ale jego podróż nie jest łatwa; Faraon, moc która go zniewala, ściga go, podążając za nim na pustynię, ale młody Symeon dzięki modlitwom swojego *starca* zostaje „przemieniony w światło” i odnosi zwycięstwo nad swym wrogiem.

Podczas następnego etapu Symeon rozpoznaje w świetle twarz Chrystusa i uświadamia sobie, że cieszy się większą łaską niż Mojżesz w Starym Testamencie, „widząc twarz” Pana będącego Eucharystycznym Chrystusem, którego Symeon

<sup>428</sup> H 18, 80.

<sup>429</sup> *Ibidem*, wiersz 88.

<sup>430</sup> *Ibidem*, wiersz 98.

<sup>431</sup> *Ibidem*, wiersze 99-100.

<sup>432</sup> *Ibidem*, wiersze 133-224.

trzyma, obejmuje, spożywa i posiada w swym sercu<sup>433</sup>. Mistyczne doświadczenie liturgii czyni go świadomym, że „naprawdę” doświadcza tego, co zostało osiągnięte podczas historii od początku świata.

„Jest ogród i drzewo życia. Jest słodki chleb i niebiański napój oraz inne niewyczerpane bogactwa Bożych darów. Tam goreje krzak, nie spalając się; naraz sandały są zdjęte z moich stóp i Morze Czerwone zostaje rozdzielone, i sam jeden przez nie przechodzę, widząc zatopionych mych wrogów... I ujrzałem przyszłe życie, nieskażone zepsuciem, będące darem Chrystusa dla tych, którzy Go poszukują, królestwo niebieskie będące już we mnie, gdzie znalazłem Ojca, Syna i Ducha, trzy Osoby jednego niepodzielnego Boga”<sup>434</sup>.

Symeon zostaje zjednoczony z trzema Boskimi Osobami, które wraz z ludźmi tworzą historię zbawienia. W następstwie tego Symeon zostaje mistycznie zjednoczony ze wszystkimi, którzy posiadają jakieś zadania w tej historii. Jest on Adamem w rajskim ogrodzie; jest Mojżeszem na Górze, boso kłęczącym w adoracji przed płonącym krzakiem; jest całym ludem zwycięskim w ucieczce przed Faraonem jest nawet gorzkim jeziorem na pustyni, którego wody w cudowny sposób stają się słodkie poprzez uzdrawiające drzewo; ale przede wszystkim jest Izraelitą, każdym z osobna na dzikim pustkowiu, po którym wędruje, odżywiając się miodem ze skały, manną, będąc świadkiem cudownych dzieł Boga. Jest Maryją, która słyszy, że ma zostać Matką Boga. Równocześnie jest kaleką przy sadzawce, i człowiekiem ślepym od urodzenia, i Łazarzem wskrzeszonym przyjacielem Jezusa. W końcu wizja cierpiącego Zbawiciela obecnego w Eucharystii jest wizją i zapowiedzią zmartwychwstania, wizją przyszłego życia.

Jezus jest głównym aktorem w dramacie historii zbawienia i z Nim przede wszystkim Symeon zostaje zjednoczony. Symeon wyznaje wielkość Chrystusa i swą grzeszność i daje

<sup>433</sup> H 19, 21-30.

<sup>434</sup> *Ibidem*, wiersze 111-147; zob TE 3, 411-708.

wyraz swej emocji dominującej podczas celebracji Eucharystycznej: *zadziwienia*<sup>435</sup>.

Symeona napęłnia trwoga z powodu tego, czym się stał poprzez sakramentalne i mistyczne wejście w tajemnicę paschalną Chrystusa: świątynię Boga, naczynie manny, lampę, tryskające źródło, raj, drzewo życia<sup>436</sup>. Wszystko to staje się rzeczywistością obecną w Symeona „ziemskiej i materialnej istocie”<sup>437</sup> – w jego ciele, gdzie Bóg rozpala płomień miłości, ogień, który sięga do „trzeciego nieba”<sup>438</sup>. Symeon mówi swym mnichom, że jedynie mając takie doświadczenie, możemy twierdzić, iż „widzieliśmy” zmartwychwstanie<sup>439</sup>. Zmartwychwstanie Chrystusa stało się naszym zmartwychwstaniem. Historyczne wydarzenie jest mistycznie „powtarzalne”. To, czego Chrystus raz na zawsze dokonał na scenie historii, dokonuje również w naszym ciele. Zostaje pogrzebany w naszym ciele i powstaje w naszym duchu, dostąpiwszy wiecznej chwały, uświęca nasze człowieczeństwo wraz ze swoim<sup>440</sup>.

Powinniśmy wspomnieć tu o nauce Symeona dotyczącej „chrztu w Duchu Świętym”<sup>441</sup>. Nauka ta nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu interioryzacją sakramentalnego chrztu. Nowy Teolog został nawet oskarżony o zaprzeczanie skuteczności chrześcijańskiego sakramentu inicjacji. Dowodem na to miał być fakt, że z jego nauki nie wynika pełna akceptacja chrztu niemowląt. Symeon zwrócił uwagę na brak zgodności pomiędzy rozwojem biologicznym a dojrzałością duchową. Jeśli w miarę przeżytych lat stajemy się coraz bardziej świadomi otaczającego nas świata, czyż nie powinniśmy również stawać się bardziej świadomi łaski będącej w nas? W rzeczywistości często tak nie jest: „świadomość łaski”, „chrzest w

<sup>435</sup> H 20, 33-41.

<sup>436</sup> *Ibidem*, wiersze 202-211.

<sup>437</sup> *Ibidem*, wiersz 237.

<sup>438</sup> *Ibidem*, wiersz 240.

<sup>439</sup> Zob. CT 13, 90-124.

<sup>440</sup> Zob. *ibidem*, wiersze 35-89.

<sup>441</sup> Zob. F. Maloney, *The Mystic of Fire and Light*, ed. cit., s. 55-82.

duchu” zwykle przychodzi jako owoc przemiany, *metanoia*, będąc również „chrztem we łzach”<sup>442</sup>.

„Łaska świadomości” winna być obecna w każdym przyjmującym chrzest chrześcijańskie, ponieważ jest ona naturalnym owocem samego sakramentu. Kiedy jej brak, musi zostać sprowadzona poprzez łzy, skruchę i *metanoię*<sup>443</sup>. „Chrzest w Duchu Świętym” stanowi dla każdego osobiste przeżycie Zesłania Ducha Świętego. Wierzący, będąc zjednoczonym z Chrystusem i wewnętrznie doświadczając paschalnej tajemnicy, żyje nieustannie, jakby przebywał w „wyższym pomieszczeniu”, czekając nadejścia „mocy z wysoka”<sup>444</sup>.

### *Kosmos i wspólnota w chrześcijańskiej praktyce medytacji*

Historyczny fakt życia Chrystusa stanowi centrum chrześcijańskiej medytacji. Wyzwolenie z cykliczności kosmicznego czasu przychodzi poprzez znalezienie „całości w części”, pozaczasowej powszechności w historycznej, szczególnej okoliczności<sup>445</sup>. Bóg-Człowiek, Jezus z Nazaretu stanowi centrum historii. Jego obecność w czasie przemiana naturę czasowego, zmiennego biegu rzeczy. Ofiara Chrystusa ma również wpływ na transformacje przestrzeni. Mówiliśmy już o modelu historycznego czasu jako „Chrystusowego-pierścienia”. Ta chrześcijańska *mandala*<sup>446</sup> staje się kompletna poprzez Pawłowy „czterowymiarowy” symbol krzyża.

<sup>442</sup> Zob. TGP 1, 36.

<sup>443</sup> Zob. CT 32, 73-98.

<sup>444</sup> Zob. CT 20, 161-186.

<sup>445</sup> Zob. H. U. von Balthasar, *A Theology of History*, London 1963; *Theological Anthropology*, New York 1968.

<sup>446</sup> Na temat symbolizmu *mandali* w tradycji chrześcijańskiej, zobacz również H. U. van Balthasar, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, Paris 1947; E. Cousins, „Mandala Symbolism in the Theology of Bonaventure”, *Univ. of Toronto Quarterly* 40 (1971), s. 185-201.



W liście do Efezjan (3, 17-19) autor (sam Paweł albo jego uczeń) modli się za wiernych:

„Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach abyście w miłości zakorzenieni i utwierdzeni, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą.”

Nie mamy pewności, czy Paweł, mówiąc o tych czterech wymiarach, miał na myśli krzyż, ale w dawnej tradycji istnieje wielu świadków takiej interpretacji<sup>447</sup>. Od najwcześniejszych czasów krzyż Chrystusa był postrzegany jako ogniwo łączące różne poziomy rzeczywistości: niewidzialne bóstwo, materialny kosmos, w którym transcendentny Bóg jest również immanentny i zgromadzenie wszystkich ludzi na Ziemi w Jego królestwie. Krzyż stanowi klucz do jedności kosmosu i wspólnoty w chrześcijańskiej wierze i kulcie. Podczas prawosławnych świąt Wielkanocnych (paschalnej wigilii bizantyjskiego obrzędu) grób Jezusa jest wychwalany jako stały punkt, będący środkiem obracającego się świata; z niego wytryska „nowe wino”, napój nieśmiertelności w Bożym królestwie. Wierni poprzez sakramenty umiejscawiają się w tym punkcie, gdzie są chowani i ponownie powstają z Chrystusem<sup>448</sup>.

Kosmiczny wymiar Chrystusa jest również wyrażony w modelu wszechświata jako ciała Chrystusa<sup>449</sup>. Jest to coś więcej niż tylko metafora, słowny obraz mgliście odzwierciedlający rzeczywistość<sup>450</sup>. Św. Paweł, jak również ważny duchowy nurt wczesnej tradycji Kościoła widzi rzeczywisty, ontologicz-

<sup>447</sup> Zob. G. Montague, *Growth in Christ: A Study in St. Paul's Theology of Progress*, Kirkwood 1961, s. 104-106.

<sup>448</sup> Oda 3, [w:] M. Gallo, *Liturgia Orientale della Settimana Santa*, Vol 2, Rome 1974, s. 192-193, przypisy *ibidem*.

<sup>449</sup> Zob. G. Maloney, *The Cosmic Christ from Paul to Teilhard de Chardin*, New York 1968; R. Hale, *Christ and the Universe: Teilhard de Chardin and the Cosmos*, Chicago 1973, s. 35-37.

<sup>450</sup> Zob. R. Hale, *op. cit.*, s. 7.

ny wpływ człowieczeństwa Chrystusa na fizyczny wymiar wszechświata. Znaczenie modelu „kosmicznego ciała Chrystusa” jest osadzone zarówno w analogii istnienia, jak i w „analogii łaski” – Słowo stało się ciałem i mogło się nim stać, ponieważ materia i ludzka natura posiadają ontologiczną otwartość na zjednoczenie z Boską naturą. Podobnie zbawcze dzieło Jezusa na ziemi mające za cel dokonanie przemiany ludzkości przemienia cały wszechświat, z którym ludzka egzystencja i ludzkie spełnienie jest związane. Nie jesteśmy wyzwani „ze” świata, jesteśmy obdarzani wolnością i cały świat jest przenoszony w naszą wolność. Materialny wszechświat „jęczy w niewoli”, oczekując objawienia dzieci Bożych, ponieważ Jego dzieci już tutaj i teraz cieszą się „pierwszymi owocami” Ducha<sup>451</sup>.

Tu odnajdujemy serce „chrześcijańskiej jogi” i dostrzegamy jej główne zadanie: urzeczywistnienie kosmicznego wymiaru krzyża. Gdy wyciskam na moim ciele krzyż-*mandalę*, moja świadomość rozszerza się do granic wszechświata i poza nie. W nieruchomej postawie ciała, *asanie*, medytuję nad słowami apostoła: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża”<sup>452</sup>. Ale krzyż jogina jest przede wszystkim *crux gemmata* zmartwychwstania, symbolem zwycięstwa i wolności Chrystusa. Krzyż ten jest „otwartymi ramionami” Pana obejmującymi świat i całą ludzkość, jest krzyżem niszczącym wrogość i podział; znakiem miłości, „jedyną drogą objawienia”<sup>453</sup>.

Prawdziwa chrześcijańska *gnosis* nie wyłącza się z obiektywnej percepcji, ale z uczestnictwa poprzez miłość – z miłości, która jest niepodzielna, jednakże rozszerza się w dwóch kierunkach – ku Bogu i ku bliźniemu. Prawdziwe „rozszerzenie się świadomości” jest świadomością obejmującą zarówno innych, jak i naszą własną jaźń.

<sup>451</sup> Rz 8, 19-23.

<sup>452</sup> Ga 2, 19.

<sup>453</sup> Zob. H. U. von Balthasar, *Love Alone, The Way of Revelation: A Theological Perspective*, London 1968.

Przeciwstawność i podział są zaprzeczeniem prawdziwej miłości. Istota jogi to poszukiwanie pojednania przeciwieństw i ponowne zintegrowanie tego, co zostało podzielone. Chrześcijańskie rozumienie jogi nie pozwala na to, aby jej praktyka stała się powodem odejścia od komunii z Kościołem i społeczeństwem ani też aby jej metody zastąpiły liturgiczną modlitwę Kościoła czy aktywne miłosierdzie. Napięcia pomiędzy dążeniem do samorealizacji i udziałem w codziennym życiu, pomiędzy kontemplacją i działaniem, są znakami tego wewnętrznego podziału i braku integracji, na który, jeśli joga ma być pożyteczna, jej praktyka powinna być skierowana, aby doprowadzić do jedności. Wolność (*swatantrja*), którą Abhinawagupta proklamuje jako cel jogi<sup>454</sup>, nie może być rozumiana przez chrześcijan jako wyzwolenie się od Kościoła, od jego dogmatów i sakramentów ani też jako wyzwolenie się od życia w społeczeństwie i wynikających z tego zobowiązań na rzecz dobra drugich. Chociaż można bez wahania powiedzieć, że na poziomie myśli chrześcijaństwo rozwinęło pełniej niż wszystkie inne tradycje religijne doktrynę miłości miłosiernej, to jednak jogini praktykujący tantrę również odkryli, na szczytach swych doświadczeń, ideał współczucia i oddania się na rzecz wyzwolenia wszystkich odczuwających istot (ideał *bodhisatwy*). Dla chrześcijan ideał ten i jego konkretna realizacja w codziennym życiu powinny stanowić istotną część wszystkich duchowych praktyk.

W swym pierwszym kazaniu skierowanym do mnichów klasztoru św. Mamasa, Symeon Nowy Teolog ogłasza to, co stanowiło zarówno program jego służby jako opata, jak i zarazem cel jego własnego duchowego życia: budowę Miasta Miłości<sup>455</sup>. Symeon mówi, że istnieje wiele dróg prowadzących do tego miasta, a to co nadaje wartość każdej z nich, to ich jeden cel. Jeśli uważamy jogę za jedną z tych dróg, jest oczywiste, w jakim duchu musi być podjęta.

<sup>454</sup> Zob. A. Silburn, *Le Paramarthasara*, s. 5.

<sup>455</sup> Zob. CT 1.

Dla chrześcijan prawdziwa joga jest jogą krzyża. Ofiara Chrystusa za grzechy ludzkości stanowi kosmiczną ofiarę, a Jego przejście ze śmierci do życia jest Jego „chrztem”, boską inicjacją, do której wszyscy jesteśmy powołani poprzez łaskę i sakramenty (por. Rz 6). Gwoździe, które przybiły Chrystusa do drzewa, unieruchomiły Go w *asanie* odzwierciedlającej *mandalę* świata. Jego ostatni oddech, wraz z którym rozpoczął On nową epokę Ducha, stanowi prawdziwy oddech-ofiarę, unikalną *pranajamę*, która raz na zawsze „pochłonęła czas”, uwalniając nas z jego nieubłaganej cykliczności. Ciało Chrystusa stanowi mistyczny wszechświat, w którym pochodzący od Ojca ogień Ducha dotyka płomieniem Ziemię i ponownie się wznosi. A więc można powiedzieć, że poprzez uczestnictwo jestem joginem; moja uwaga skupia się na moim własnym ciele, w takim samym stopniu jak na ciele Chrystusa, którego jestem członkiem.

Dzięki świadomości istnienia w ciele Chrystusa i praktyce jogi *Jego* ciała, chrześcijanin być może uzna za pożyteczny model biologicznej ewolucji, który Sri Aurobindo i Gopi Krishna zaadaptowali na potrzeby jogi. Jogin stanowi tylko część szerszego nurtu ewolucji zmierzającego ku „wyższej świadomości”. Dążenie ludzkości ku górze wspomaga praktykę jogina, a joga w zamian wnosi swój udział w ten ruch. Joga, *sadhana*, i świadomość jogina są tylko częściowe, ograniczone przez jednostkowość i skończoność osoby. Tylko na poziomie całości mogą one posiadać sens.



## EPILOG

# JOGA CHRYSTUSA

Joga chrześcijanina jest jogą Chrystusa, jest to joga krzyża i zmartwychwstania. Jezus żył dla świata i, umierając, wziął na siebie jego grzechy, zmartwychwstał, aby uświęcić tym wszystkich, którzy w Niego wierzą. Medytacja Jego tajemnicy nie jest niczym więcej jak *dharana*, krótkotrwałym skupieniem uwagi, ale gdy medytacja jest stała prowadzi do komunii z Jego Osobą, jest to *dhjana*.

Chrześcijańskie *samadhi* jest upodobnieniem (*homoiosis*) do całkowitej egzystencji Chrystusa, jest początkiem prawdziwej jogi. Lecz „w moim początku jest mój koniec”. Jeśli zaczynam upodabniać się do Chrystusa i „zaczynam mieć świadomość, jaką miał Chrystus”, wtedy również i ja oddaję swoje życie dla świata (czasami oznacza to pozostawienie medytacji, gdy komuś potrzebna jest moja obecność i pomoc).

Życie w miłości i wyrzeczenie się siebie dla dobra innych jest istotą jogi i jej szczytem. Jest sprawdzianem wartości medytacji. Jeśli zapomnę o tym, moja medytacja będzie jedynie samoizolacją i wielkim fałszem. Podstawowy problem zastosowania jogi na Zachodzie tkwi w różnicy między „przekładem” a „przemianą” (używając rozróżnienia proponowanego przez K. Wilbera w nieco innym kontekście)<sup>456</sup>. Większość

---

<sup>456</sup> Zob. K. Wilber, *The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development*, Wheaton 1980.

ludzi, którzy „praktykują” jogę na Zachodzie, dokonuje jedynie przekładu, to znaczy traktują oni ćwiczenia jogi jako ćwiczenia gimnastyczne wykonywane jedynie dla higieny fizycznej czy psychicznej – robią np. asany zamiast podnosić ciężary. Inni zmieniają swoją religię (chrześcijaństwo, judaizm czy inną) na coś, co wydaje im się buddyzmem czy hinduizmem. To, co robią, jest przestawieniem mebli w pokoju. „Przemiana” w pozytywnym sensie oznacza wspinanie się na wyższy poziom.

Kiedy mówimy o chrześcijanach stosujących jogę, mamy na myśli wejście w głębię praktyki jogi w kontekście całości życia, gdzie wiara stanowi punkt wyjścia i źródło mocy. „W moim początku jest mój koniec”. Jeśli zaczynam od wiary i jeśli w czasie mej drogi robię użytek z form duchowej dyscypliny takiej, jak joga, wtedy rezultat musi pozostać w harmonii z moim punktem wyjścia, w którym intuicyjnie dostrzegam kres. Dla chrześcijan oznacza to, że Chrystus staje się modelem zarówno duchowej wędrówki, jak i jej celem. Inaczej mówiąc, jedynym prawdziwym (dla chrześcijanina) joginem jest Jezus. Jego życie, Jego tajemnica, Jego Osoba są chrześcijańską jogą. On jest Człowiekiem Kosmicznym, z którego „diamentowym ciałem (*vajrakaya*)” chrześcijanin jest zjednoczony. Przyjmując Jego zmartwychwstałe ciało w Eucharystii, wierzący jest zjednoczony z samą istotą ofiary, która przemienia ciało i kosmos, uwalniając jedno, jak i drugie z marności czasu bez końca (por. Rz 8, 20-23). Chrześcijańska joga jest medytacyjną projekcją Chrystusowej historycznej i kosmicznej ofiary na nasze ciało i na jego centrum, serce. Mandala krzyża ześrodkowuje chrześcijańską świadomość przestrzeni i czasu w Jezusie, który w jednym konkretnym momencie historii i w jednym punkcie przestrzeni zgromadził wszystkie ludzkie istoty oraz wszelkie stworzenie i pojednał z Bogiem. Wierzący wie, że to totalne zbawienie zostało już dokonane w wieczności Boga i w historycznym życiu Chrystusa. Mistyczne oświecenie jest indywidualną realizacją tego odwiecznego faktu. Chrześcijańska *pranajama* łączy w swo-

isty sposób medytację z procesem oddychania, jednocząc fizyczne oddychanie z ostatnim tchnieniem, oddaniem ducha Jezusa na krzyżu, które było także „wydechem” Ducha Świętego na świat (*paredoken* to *pneuma*, J 19, 30). Ostateczną podstawową mantrą nieskończonej „wibracji” jest imię Jezusa, w którym jedynie dostępujemy zbawienia (Dz 4, 12).

Możliwość stosowania jogi przez chrześcijan ciągle stoi przed nami, lecz jest oczywiste, że jej wartość zależy od pełnej integracji osobistej wiary z praktyką jogi. Być może nie osiągnąłem jeszcze tej integracji i zapewne większość hindusów czy buddystów powie, że jest tak dlatego, iż próbuję się uczyć jogi z książek. Oczywiście mają rację, ale pozostaje faktem, że czegoś nauczyłem się poprzez tę praktykę i poprzez zmaganie się z tym problemem (chrześcijańskiego znaczenia jogi) przez ponad 25 lat.

W konsekwencji joga stała się dla mnie rodzajem archetypu i obecnie jest dla mnie niemożliwe żyć chrześcijańskim życiem i podążać za naukami Symeona, starca Sylwana i innych hezychastów (co próbuję czynić) bez odniesienia, zwykle nieświadomego, do jogicznego paradygmatu, z użyciem czy bez użycia „technik” jogi. Ostatecznym rezultatem wszelkiej inicjacji i praktyk jogi tantrycznej jest, jak mówią teksty, uwolnienie ducha od „jarzma” jogi. Prawdziwym joginem jest ten, kto wchłonał każdy rodzaj „technik” czy praktyki do wnętrza swej istoty. Wszystko staje się jogą i jogin osiąga wolność.