

Rši Patanjđali
YOGA SUTRA
Komentar: Danijel Turina

Copyright © 2001. Danijel Turina, all Rights Reserved.

Zabranjeno je izlaganje i distribuiranje ovog teksta u bilo kojem obliku bez izričitog dopuštenja autora.

1. DIO

Samadhi pada, ili o spoznaji Apsoluta

I/1: Atha yoga-anušasanam

Slijedi objašnjenje yoge.

I/2: yogaś čitta-vrtti-nirodah

Yoga je obustavljanje fluktuacija duha.

Yoga predstavlja obustavljanje vrtloženja (vrtti) supstancije duha (čitta). Ukupna energija misli je konstantna. Porastom broja misli pada kvaliteta svake pojedinačne misli. Umirenjem misli povećava se dubina, odnosno suptilnost svake pojedinačne. Potpunim obustavljanjem pokreta misli postiže se apsolutna dubina/kvaliteta svijesti, koja je istodobno statična i sveobuhvatna.

Analogno, misli su poput valovitog mrežkanja površine vode. Najbrže misli analogne su najmanjim valovima koji vodu učine u cijelosti neprozirnom. Najsporije misli analogne su velikim valovima, koji otežaju uvid u dubinu, ali se kroz njih nešto od dna uspije nazrijeti, dok je stanje bez misli analogno savršeno mirnoj površini vode, kroz koju se savršeno opaža morsko dno i svi detalji na njemu. Jednako tako, umireni duh u svojoj potpunoj statičnosti omogućuje neometani i savršeni uvid u dubinu i temelje stvarnosti, koja je Bog. Kroz takvu savršenu prozornost duha, Božansko se očituje u nedostatku lažne osobnosti koja remeti protok.

I/3: Tada draštuh svarupe vasthanam

Tada promatrač boravi u svojoj istinskoj naravi.

Nemirni duh projicira želje i njihovo ostvarenje u sferu nezbiljskog. Unutar nezbiljskog nije moguće ispunjenje, budući da ono dolazi jedino od zbiljskog. Zbog toga duh okrenut svijetu pati. Obustavljanje patnje postiže se prestankom projekcija, te okretanjem svijesti prema unutra. Unutar vlastite svijesti opaža se stvarnost, koja je aspekt temeljne stvarnosti. Umirenjem svijesti, te otpuštanjem gomila uznemirenja (kleša) iz svijesti, raste suptilnost svijesti, čime raste suptilnost objekata opažanja. Opažanjem objekta najveće suptilnosti gubi se njegova objektivnost, odnosno, gubi se razlika između opažanog, procesa opažanja i onog koji opaža. Tako Ja Sebe Jesam Sobom. U tom stanju opažam da sam Ja jedina Stvarnost. Bez ičega drugog, što bih mogao postići, ostajem postojan u najvišem postignuću.

I/4: vrtti-sarupyam itaratra

Svim drugim stanjima uzrok je poistovjećenje promatrača s aktivnostima duha.

Opažanje ne-Jastva moguće je tek dijeljenjem na objekt, subjekt i relaciju. Eksternalizacija objekata i brojnost misli proporcionalne su veličine; viđenje predmeta odvojeno od svijesti svojstvo je plitkih misli i jako ograničenog dodira sa stvarnošću. Dublji dodir sa stvarnošću implicira veću prisnost s objektima te povezivanje objekata sa sve dubljim unutarnjim asocijacijama. Primjer: čovjek grubih i plitkih misli doživljava drugog čovjeka kao predmet, kao stvar, kao gomilu mesa koja ili pomaže ostvarenje njegovih zamisli, ili ih ometa. Ako pomaže, koristan je, a ako smeta, treba ga uništiti. Iz eksternalizacije, dakle, proizlazi otuđenje od drugih bića, te mogućnost činjenja zlodjela. Čovjek dubokih i suptilnih misli doživljava drugog čovjeka kao aspekt sebe, doživljava ga kao oblik Božje prisutnosti, u njemu opaža duboke i suptilne stvari, s njim suosjeća i spreman je za njega se založiti. Iz internalizacije,

stoga, proizlaze suosjećanje s drugima i sva dobra djela. Totalna internalizacija objekata implicira očitovanje svih Božanskih kvaliteta u svijetu. Čovjek, koji je u cijelosti obuzet Jastvom, čitav svijet doživljava kao svoje tijelo, i uvijek teži činiti krajnje dobro.

I/5: vrttayah pañcatayyah kliṣṭa-akliṣṭah

Fluktuacija duha ima pet vrsta i mogu biti ugodne ili neugodne.

Postoji više oblika eksternalizacije u dva osnovna aspekta. Implicira se opažanje mnoštva, odnosno objekta, subjekta i relacije, gdje se na opažani objekt projiciraju kvalitete ovisno o njegovoj relaciji s onim što se drži subjektom. Takvo opažanje subjekta je iluzorno, budući da se ne opaža Ono, što je jedini subjekt, nego se u zabludi jedan od objekata u svijetu dvojnosti drži sobom. Zbog te identifikacije slijedi privučenost ugodnim i odbijenost neugodnim, gdje se svijet sudi u odnosu sa imaginarnom osobnošću. Budući da je ta osobnost prolazna i ograničena, ta su nastojanja nužno osujećena, čemu je plod patnja. Prestanak patnje nije rezultat ostvarenja želja i izbjegavanja predmeta straha, nego slijedi iz spoznaje vlastite istinske prirode, odnosno krajnje internalizacije.

I/6: pramana-viparyaya-vikalpa-nidra-smrtayah

One su, poimence, ispravno znanje, zabluda, opsjena, duboki san i pamćenje.

I/7: pratyakṣa-anumana-agamah pramanani

Opažanje, zaključak i predaja čine pravilno znanje.

Pravilno znanje implicira opažanje stvarnosti, iz kojeg se izvlače ispravni zaključci, a tu je uključeno i znanje preneseno predajom, ako je istinito. Znanje je moguće samo o stvarima, te tako predstavlja oblik zablude, iako suptilan. Sloboda se nalazi tamo gdje se znanje ne odnosi na znano nego na znalca.

I/8: viparyayo mithya-ḍṇanam atadrupa-pratiṣṭham

Zabluda je nepravilno znanje temeljeno na nečemu što ne odgovara biti stvari.

Zabluda predstavlja nesklad između stvarnosti i stanja duha. Zabluda je posljedica nesavršenog opažanja i želje. Nesavršeno opažanje kao takvo uvjetuje nesavršene zaključke, ali čak i ispravno opažanje obojeno željom uvjetuje nesavršene zaključke. Strah predstavlja samo suprotni predznak želje, odnosno, želju za izbjegavanjem nečega.

Duh slobodan od vezanosti opaža stvari onakvima kakve one jesu. Zbog svoje nepristranosti, odnosno odsustva želje za time da stvari budu ovakve ili ne budu onakve, opažanje stvarnosti se kroz um projicira u neutralnu sliku stvarnosti. Kad je um obojen stavovima o opažanju, njegova obojenost krivi sliku stvarnosti, te je tako zastrašćenost uma uzrok zablude o stvarima. Takva zabluda ima za posljedicu dodatni kaos unutar svijesti, te se gubi unutarnja koherencija osobnosti, što opažamo kao ludilo, u kojem nema nikakve veze između objektivne stvarnosti i subjektivnog doživljaja. Krajnja posljedica takve inkoherencije jest raspad osobnosti.

I/9: śabda-ḍṇana-anupati vastu-ṣuṇyo vikalpah

Opsjena je spoznaja bez ikakve istinske podloge, izražena riječima.

Zabluda na temelju koje se djeluje predstavlja grublji oblik unutarnje zablude. Naime, ako na temelju zablude djelujemo, znači da smo je egzistencijalno potvrdili kao svoju stvarnost. Unutar uma mogu se javiti različite slike stvarnosti i oblici tumačenja iste, a odluka da se na

temelju neke od njih djeluje predstavlja njen izbor kao zbilje i odbacivanje ostalih kao laži. Takva opsjena ima veću težinu i potrebno je više napora da bi je se ispravilo. Djela su stupnjevana po intenzitetu. Najmanji je intenzitet onoga što je samo pomišljeno. Ono što je izgovoreno je intenzivnije, dok najveću težinu ima ono, na temelju čega djelujemo. To određuje oblik naše egzistencije.

Primjerice, ako o nekome pomislimo nešto zlo, to je grijeh koji se lako ispravlja i nije težak. Ako na temelju zlih misli o njemu govorimo loše, to je teži grijeh koji je teže ispraviti. Ako, pak, intenzitet naše zlobe poraste u tolikoj mjeri, da na temelju njega učinimo zlo djelo, to je najteži grijeh koji je najteže ispraviti. Ispravak grijeha moguć je samo ispravnim djelovanjem barem jednakog stupnja; grijeh počinjen djelima nije moguće ispraviti mislima, nego djelima barem jednakog intenziteta a suprotnog predznaka. Grijeh počinjen riječima moguće je ispraviti ili riječima ili djelima suprotnog predznaka.

I/10: abhava-pratyaya-alambana vrttir nidra

Duboki san je oblik aktivnosti duha u kojem je predmet opažanja odsutan.

San ne predstavlja neaktivnost duha, nego praznu petlju misli koje se pokreću i eksternaliziraju subjekt.

I/11: anughuta-viśaya-asampramośah smrtih

Pamćenje je sjećanje na prošla iskustva objekta.

Pamćenje predstavlja oživljavanje slike prošlog iskustva unutar svijesti. Moguće je prisjetiti se osjetilnih podražaja, te vlastitih projekcija, reakcija i dojmova uzrokovanih podražajima. Događaj kojeg se moguće prisjetiti nije nužno osjetilne naravi; moguće se prisjetiti bilo kojeg oblika aktivnosti duha u sferi objekata, a jednako tako se moguće prisjetiti Onoga, što nadilazi objekte. Svako prošlo iskustvo ostavlja trag u svijesti, a samo dio tog traga nalazi se u materiji fizičkog tijela bića. Nakon smrti fizičkog tijela, puno sjećanje svih događaja ostaje u cijelosti sačuvano u višim tijelima.

I/12: abhyasa-vairagyaabhyam tan-nirodhah

Smirenje fluktuacija (duha) postiže se vježbom i nevezanošću.

Umirenje duha postiže se napuštanjem dojmova i stanja koja prolaze sviješću. Njihovim otpuštanjem, smanjuje se stupanj uznemirenja unutar svijesti. Uznemirenje je često vezano uz sjećanje na prošle događaje, kojima se daje subjektivna važnost. Odmakom od takvih stanja, te sviješću "to nisam ja", prolazno ustupa mjesto neprolaznom. Ustrajnost u transcendenciji zove se vježba. Bez vježbe, svijest se ne može osloboditi uznemirenja, a ako se nakratko i oslobodi, ubrzo ponovo bude zagušena. Vježba je dakle od najveće važnosti.

I/13. tatra sthitau yatnobhyasah

Usmjerenje kojim se postiže unutarnji mir zove se vježba.

Vježba se sastoji od postignuća mira, te od njegovog održavanja. Mir se ostvaruje u stupnjevima; na početku tek kao blaga radost, a na kraju kao postojano stanje punine bitak-svijest-blaženstva. Mir predstavlja slobodu od uznemirenja, ali ne i slobodu od unutarnjeg blaženstva i spoznaje. Mir u kojem nedostaju blaženstvo, spoznaja i stvarnost predstavlja obamrlost duha sličnu snu, i negativna je pojava.

I/14: sa tu dirgha-kala-nairantarya-satkara-asevito drdha-bhumih

Vježbajući neprekidno i predano kroz dulje vrijeme, stvara se čvrsta osnova (napretka).

Inercija je jedna od temeljnih kvaliteta svijesti; ono, čime se um dulje vremena bavi, postaje poput utabane staze kojom se po inerciji hoda u ispravnom smjeru. Ako meditacija postane navikom, ubrzo ona postaje temeljnim stanjem svijesti, tako da se gubi pojam meditacije odvojen od ostalih oblika djelovanja, te meditativno stanje postaje temeljem svega ostalog. Jednako tako, ako su uznemirenja svijesti neprekidna, postaje ih iznimno teško obustaviti i postići stanje umirene svijesti.

I/15: dršta-anušravika-višaya-vitršnasya vašikara-samdna vairagyam

Kada se iz duha izgubi svaki oblik žudnje za viđenim ili neviđenim objektima, postiže stanje bez želja koje se zove nevezanost.

Nevezanost, odnosno odmak, predstavlja odsutnost projekcije subjektivnog u objektivno. Kad se unutarne ispunjenje prestaje povezivati sa stanjem u svijetu objekata, dolazi do nevezanosti pojavnim, odnosno stanja transcendencije svijeta. To je moguće tek kroz zadobivanje unutarnjeg ispunjenja. Prekid veze između vanjskog i unutarnjeg, a bez čvrstog usmjerenja prema unutarnjem, dovodi do dodatnog uznemirenja svijesti i plod mu je jedino propast. Kad je plod zreo, on sam pada s drveta. Jednako tako, duh koji je usmjeren prema unutarnjoj stvarnosti spontano gubi zanimanja za svjetovna zbivanja.

I/16: tatparam puruša-khyater guna-vaitršnyam

Ravnodušnost prema gunama, ostvarena znanjem o naravi puruše, drži se najvećim oblikom nevezanosti.

Gune predstavljaju kvalitete prirode (prakrti), a poimence su tamas, rađas i satva. Tamas je kvaliteta inercije i predstavlja pad u dublje slojeve neznanja, te entropiju. Rađas predstavlja aktivnost i djelatnost, strast i vezanost, i kvaliteta je vezanosti uz svjetovno, te boravka u njemu. Sattva je kvaliteta vrline i suptilnosti, i vodi nadilaženju vezanosti za svjetovno. Prakrti je polje očitovanja, različitih stupnjeva suptilnosti, od fizičkog plana do najsuptilnijih Božanskih aspekata u manifestaciji. Puruša je nemanifestirano Božansko unutarnje stanje potpunog ispunjenja i internaliziranosti u bitak-svijest-blaženstvu. Puruša je način opažanja Apsoluta unutar relativnog, budući da s Purušom postoji mogućnost odnosa, ali zbog naravi puruše, koja je čisto predano služenje, za purušu ne postoji vezanost, koja je svojstvena bićima Prakrti. Razvijanjem suptilnosti vlastite osobnosti u dovoljnoj mjeri za opažanje unutarnje naravi Puruše nadilaze se niže kvalitete asocijacije sa slojevima Prakrti, kao što su materija, prana, astral, mental, kauzal i slični, i u predanom služenju se ostvaruje transcendencija vezujućim kvalitetama, te zadobiva potpuno ispunjenje svih istinskih težnji. Zbog toga se kaže da je opažanje Puruše način ostvarenja ravnodušnosti prema svjetovnim kvalitetama (gunama), a isto tako da predstavlja krajnji stupanj nevezanosti. U takvom stanju biće boravi u slobodi vlastite unutarnje prirode, jer njegova relativna narav poprima apsolutnu suptilnost.

I/17: vitarka-viçara-ananda-asmita-rupa-anugamat sam-pradñatah

Samadhi ostvaren putem vitarka, viçara, ananda i asmita zove se sampradñata.

Vitarka predstavlja usmjerenje duha na slike osjetilnih predložaka; primjerice, usmjerenje svijesti na sliku kipa u hramu jest vitarka.

Viçara je usmjerenje duha na suptilna duhovna stanja, npr. ljubav, iskrenost, spontanost, sklad, spoznaja i slično; primjer je prisjećanje doživljaja nesebične ljubavi ili trenutka spoznaje, koji se u meditaciji produljuje po volji.

Ananda je stanje duhovnog blaženstva, daleko suptilnije od uobičajenih duhovnih stanja.

Asmita je stanje bitka, boravka u stanju stvarnosti vlastitog postojanja u miru.

Ta stanja se međusobno prelijevaju i predstavljaju agregatna stanja istog. Naime, na početku meditacije koncentriramo se na fizički predložak, koji dovodi do prisjećanja na duhovno stanje, koje onda u suptilnosti raste od blage sreće i ganuća do neprekidne rijeke blaženstva, koja u cijelosti umiruje um, koji tada boravi u stanju "Ja Jesam". To stanje, ako se nastavi, lomi granice individualne osobnosti i tada se spoznaje tat tvam asmi, "to si Ti", i u kasnijem stupnju "tat brahman aham", "ja sam taj brahman", odnosno so ham, "to sam ja". To je stanje sat-ćit-ananda, bitak-svijest-blaženstvo, odnosno samadhi. Samprađnata (savikalpa) samadhi je onaj samadhi u kojem postoje latencije unutar svijesti, odnosno onaj uz kojeg postoji osobnost ispunjena latencijama (vasane, samskare, karmašaye i sl.), te kao takav ne jamči oslobođenje. Mnogi početnici u zanosu ili stjecajem okolnosti dožive neki od nižih stupnjeva samadhija, nakon čega se vraćaju u svijet i obogaćuju svoje svjetovne vezanosti još i ohološću zbog vlastitog "prosvjetljenja". Takvi umjesto napretka postižu pad. Velika opasnost vreba od ega, koji se hrani lažnim dojmom veličine koji dolazi od duhovnog postignuća. Tako se s jedne strane gubi stanje postignuća, a s druge hrani ego koji se kiti tuđim perjem, odnosno oholi onim što mu je dijametralna suprotnost. Posebna opasnost prijeti od ega koji stanje "Ja Jesam", odnosno jedno od početnih stanja u ulaženju u samadhi, odvajanjem od tog stanja tumači kao afirmaciju sebe, odnosno "ja jesam". Velik broj lažnih učitelja nastao je tim oblikom pada. Pad u to stanje liječi se predanošću Išvari, odnosno ponovnim pristupanjem meditaciji kakva je navedena u prethodnim koracima. Predanost Bogu lijek je za inflaciju ega, budući da od Boga dolazi ispunjenje, a ego je ništavilo koje si u svojoj praznini pokušava pridati važnost. Spoznajom suštine istinske važnosti nestaje potreba za egom. Tako ego treba ubijati.

I/18: virama-pratyaya-abhyasa-purvah samskara šešonyah

Asamprađnata je druga vrsta samadhija, koji nastaje stalnom vježbom umirenja aktivnosti duha, pri čemu preostaju tek pritajeni dojmovi (samskare u latentnom stanju).

Samprađnata, odnosno savikalpa samadhi dijeli se na nekoliko stupnjeva: savitarka, savičara, sananda i sasmita.

U savičara gubi se grubi predložak, u sananda gubi se sve manje suptilno od blaženstva, a u sasmita blaženstvo prelazi u spoznaju Jastva, koja ga po dubini iskustva nadilazi, jer sadrži više aspekata sat-ćit-ananda. Kad se izgubi podjela na objekt-subjekt-relaciju, ulazi se u stanje asamprađnata, odnosno nirvikalpa samadhija, stanje samospoznaje vrhovne stvarnosti Apsoluta.

I/19: bhava-pratyayo videha-prakrti-layanam

U slučaju neutjelovljenih bića, kao i onih koja se još nisu diferencirala iz slojeva prakrti, asamprađnata samadhi ima uzrok u obliku egzistencije (odnosno u neznanju).

Bića viših razina postojanja po svojoj se prirodi nalaze u visokom stanju suptilnosti doživljavanja, koje ne moraju postizati vježbom, nego im je prirođeno. To je stanje svojstveno bićima mentalne i viših razina prakrti. Bez obzira na to, unutar njihovog duha borave latencije koje sazrijevaju, a njihovom aktualizacijom dolazi do očitovanja karme i ponovnog rođenja. Biće koje nije riješilo niže, može privremeno boraviti u višem, ali se prije ili kasnije mora vratiti rješavanju nižeg, kao što čovjek koji vesla u čamcu privezanom za kopno može odmaknuti najviše do duljine konopa, a daljnji napredak može postići tek povratkom do kopna kako bi odvezao konop.

U slučaju neformiranosti ega, nirvikalpa samadhi nije posljedica visoke razvijenosti bića, nego apsolutnog neznanja, odnosno nepostojanja bića kao individue.

I/20: šradha-virya-smrti-samadhi-pradna-purvaka itarešam

Drugi pak postižu asamprađnata samadhi putem vjere, energičnosti, sjećanja, usmjerenja duha i uvida.

Utjelovljeni mogu postići samadhi višim kvalitetama svijesti, kakve su predanost Bogu i vjera, te prisjećanje na visoke i plemenite doživljaje. Također ga mogu postići voljnim usmjerenjem svijesti u meditaciji, kao i diskriminacijom zbiljskog i nezbiljskog, te velikim životnim iskustvom koje ih usmjerava ka sve suptilnijim sferama postojanja. Životno iskustvo nema veze sa starošću fizičkog tijela, nego sa starošću duše, koja velikim brojem utjelovljenja stječe znanje o svim vezanostima i njihovim posljedicama, te o blaženstvu brahmana i vrijednosti njegovog postignuća.

Vjera predstavlja stanje duha slobodno od zapreka koje postavlja um, zamućenja duha stresnim stanjima, te gomile samskara koje remete doživljavanje. U takvom stanju energija stvarnosti i blaženstva slobodno teče sviješću yogina, a on je pije čitavom dušom. Na takav se način oslobađa od niskosti i vezanosti, i postiže suptilnost dostatnu za transcendenciju slojeva prakrti, te uvid u unutarnju narav puruše. Bez vjere nije moguće nikakvo stvarno iskustvo, budući da vjera stvara preduvjete iskustvu.

Viriya znači odlučnost, čvrstoću i energično nastojanje. To je svojstvo svjesnih i vrljih ljudi koji nepokolebljivo teže vrlini i savršenstvu, a rastući u vrlini postupno postižu savršenstvo i postaju živim mjestima hodočašća.

Sjećanje na stanje svijesti od visoke kvalitete dovodi čovjeka u to stanje, a ostankom u njemu bez misli i uznemirenja to stanje se produbljuje do samadhija. Sjećanje na sliku voljene osobe vodi do osjećaja ljubavi, osjećaj ljubavi vodi do mira i blaženstva, a blaženstvo i mir vode do sat-čit-ananda, koji je brahman.

Usmjerenje duha jest stanje napuštanja uznemirenja. Duh koji slijedi uznemirenja i dopušta im da njime ovladaju nije usmjeren. Usmjereni duh pušta uznemirenja da odu, ne poklanjajući im pažnju. Postupno se smirujući, utone u blaženstvo, iz blaženstva u Samospoznaju, te tada iz stanja Samospoznaje djeluje na pročišćenju svih aspekata svoje osobnosti sve dok ne postigne stanje Puruše. Tada boravi u potpunom ispunjenju.

Uvid (prađna) nastaje spoznajom da je brahman jedina stvarnost, a sve ostalo da predstavlja eksternalizaciju. Obustavljanjem eksternalizacije i pronalaženjem izvora vječitog blaženstva u jezgri osobne stvarnosti, mudrac postiže slobodu.

I/21: tivra-samveganam asannah

Yogini, koji neumorno vježbaju, brzo postižu cilj (asamprađnata samadhi).

Stanje samadhija lako je postići ako yogin redovito vježba smirenje uma i prisjećanje visokih kvaliteta svijesti. U takvoj vježbi suptilnost doživljavanja brzo raste, i lako je doći do iskustva. Iskustvo samadhija ipak ne predstavlja oslobođenje, koje se postiže tek potpunim ispunjenjem u spoznaji unutarnje naravi Puruše. Dakle samadhi, odnosno samospoznaju, lako je postići u meditaciji, ali tek cjeloviti razvoj osobnosti i povećanje njene suptilnosti do razine na kojoj je u stanju u relativnom svijetu postići razinu Puruše, gdje se gubi razlika između relativnog i apsolutnog, predstavlja krajnju slobodu. Analogno, jedno je istinu znati, drugo je biti je u stanju izreći, a sasvim treće živjeti istinu svakim aspektom svoga bića, biti utjelovljenjem istine. Znanje istine, govorenje istine i življenje istine su od iste kvalitete, ali postoji velika kvantitativna razlika između djelomičnog i cjelovitog postignuća.

Kontinuitet i intenzitet vježbi su od presudnog značaja; naime, mlakim nastojanjima teško je postići bilo kakav cilj vrijedan spomena, a kamo li doseći Apsolut. Osobe bez čvrste odlučnosti teško započinju meditaciju, u njoj ne ustraju, te odustaju na prvi nagovještaj bilo teškoća, bilo uspjeha. Teškoće ih pokolebaju zbog nedostatka odlučnosti, a uspjesi zbog straha od istinske promjene vlastitog stanja upravljano egom. Kad ego osjeti doživljaj stanja koje ga

nadilazi, javlja se strah i neodlučni praktikant odustaje, uz racionalizaciju postupka kakva je npr. "postigao sam dovoljno za danas, nastavit ću drugi put" ili "ovo je previše za mene", ili "uvjeti nisu dovoljno dobri za nastavak rada s ovako visokim stvarima". Takve racionalizacije treba gledati samo kao oblik uznemirenja svijesti u meditaciji, pustiti ih da odu poput svih ostalih smetnji, te se u cijelosti predati iskustvu, razarajući tako zapreke ega. Yogini se po stupnju zagađenosti svijesti takvim zaprekama dijele na slabije i bolje, a sukladna tome je i njihova želja za oslobođenjem.

I/22: mrdu-madhya-adhimatratvat tatopy višesah

Razlike u uspjehu među njima nastaju zbog metoda, koje mogu biti blage, umjerene i brze.

Intenzitet metode ovisi o želji za oslobođenjem, a ona ovisi o čistoći duha. Sukladno čistoći duha yogin sporije ili brže ostvaruje napredak. U idealnom slučaju, yogin će čuti o tome kako treba meditirati, sjest će u meditaciju i za sat vremena postići najdublji samadhi. Zbog zagađenja svijesti, većini ljudi trebat će mnogo vremena, budući da im je želja za oslobođenjem slabija od drugih želja, pa će ih rast drugih želja odvratiti od produbljenja meditacije. Kad želja za oslobođenjem nadjača sve ostale, sloboda nastupa trenutno.

Brzina metoda ovisna je i o početnom stanju yogina. Ako je um na početku jako uznemiren, bit će potrebne posrednije metode za njegovo umirenje, a tek tada je moguće u promišljanju krenuti od grubljih prema finijim podsjetnicima, u potrazi za Najvišim (vidi komentar I/17). Ako je pak um izvorno miran, moguće je neposredno pristupiti meditaciji bez predradnji koje služe smirivanju uma. Nemirnom umu ništa nije moguće, on se neprekidno suočava s nepremostivim preprekama i nikad ne postiže nikakav cilj. Mirnom umu sve je moguće, on cilju stremi bez oklijevanja i prepreka. Između mirnog uma i savršenstva samo je pokret svijesti u pravom smjeru. Taj pokret zove se išvara-pranidhana, predanost Bogu.

I/23: išvara-pranidhanad va

(To se postiže) i putem predanosti Išvari.

Predanost Bogu (Išvari) jedini je način za nadilaženje nižih, početnih stanja samadhija, i uranjanje u dublje. Jedino kroz predanost Bogu moguće je iskusiti istinski okus oceana sat-čit-ananda, koji je brahman, jer je Išvara punina sat-čit-ananda. Išvara je najbliži prijatelj i oslonac, On je onaj kome se utječemo, i on je samospoznaja duše. Bez spoznaje Njega i predanosti Njemu, svaki duhovni napredak je iluzija, a postignuće trivijalno. Oslanjajući se na Njega, sve je lako ostvarivo i neposredno dostižno. Najviši od svih, istodobno je najbliži svima. U srcu svih bića On je tiha i vječna prisutnost. U svemu što je vrijedno i moćno, štujemo jedino Njega. Sva stvarnost o Njemu je ovisna, jer On je nositelj bitka. Svo blaženstvo ovisno je o Njemu, jer On je nositelj blaženstva. Sva svijest ovisna je o Njemu, jer On je nositelj svijesti. Nema ni na kojem od svjetova ničega, što bi postojalo bez da je On tome temeljna stvarnost i održavatelj. Um bezbožnika postoji u Njemu i zahvaljujući Njemu. Bez Njega, nije Ga moguće ni negirati. Najgori bezbožnik ima u sebi aspekt stvarnosti kojoj je temelj Bog, naime, bezbožnik postoji, pa je stoga ovisan o temelju postojanja. Kvantitativno se od njega razlikuje svetac, koji osim kvalitete sat, posjeduje također i čit i ananda. Aspekt svijesti (sat) očituje se kroz mudrost i spoznaju stvarnosti, koju on za razliku od bezbožnika posjeduje, a aspekt ananda (blaženstvo) očituje se u oceanu nektara predanosti Bogu koji svetac pije, i koji natapa svaki aspekt njegovog bića vibrirajućom radošću blaženstva, koje je od Boga. Bezbožnik i svetac se dakle razlikuju po stupnju posjedovanja Božanskih kvaliteta. Ono što se u cijelosti odvoji od Božanskih kvaliteta, prestaje postojati jer gubi vezu s bitkom. Jednako tako, a još i prije toga, gubi vezu sa sviješću i blaženstvom, tako da je bezbožnik u sebi lud, nerazuman i bez radosti. Svetac, pak, osim što se ostvaruje, stječe predanošću Išvari

moćan um i jasnu, čistu svijest koja ima razumijevanja svih stvari i njihovog temelja, a također i krajnje blaženstvo, kojeg su svjetovne radosti tek blijeda sjena i nejasan, zamućeni odsjaj. Sve je, dakle, onoliko dobro, koliko ima veze s Bogom, a onaj, tko nije predan Bogu, nema nikakvih vrлина ni pozitivnih kvaliteta. Obrnuto važi, jer ako netko posjeduje vrline, znači da je u toj mjeri predan Bogu.

I/24: kleša-karma-vipaka-ašayair aparamrštah puruša-višeša išvara

Išvara je poosobljeni puruša. On je slobodan od svih ograničenja svijesti, vezanosti djelatnošću i plodovima djela, te pritajenih dojmova koji slijede iz djelatnosti.

Išvara je purušottama, najviši Puruša. On je osobna punina sat-ćit-ananda. U Njemu se gubi razlika između relativnog i apsolutnog. On niti djeluje niti uzrokuje djelovanje, niti vezuje djelatnika s plodovima djelatnosti. On vječito boravi u stanju potpune slobode i krajnjeg ispunjenja, a temeljna kvaliteta mu je predanost. Sva bića svih svjetova predstavljaju tek odraz pogleda jednog od nižih puruša na prakrti, a niži puruše predstavljaju tek zračenje predanosti Išvare, koja poprima oblik predanih bhakta koji Ga štiju na sve načine. Onaj bhakta koji Ga štije očitovanjem i stvaranjem poznat je kao Brahma, praotac svijeta. Unutar Purušottame ne postoji niti koncept vezanosti koje su posljedica ograničenja svijesti, odnosno eksternalizacija subjekta. Išvara je uvijek u Sebi sažet, ovisan jedino o Sebi (atma-arama).

I/25: tatra niratišayam sarvađna-biđam

U Njemu je suština sveznanja dosegla stupanj koji se ne može nadići.

Purušottama je onoliko savršen koliko je to teoretski moguće. Njegovo savršenstvo daleko nadilazi i granice logičke dosljednosti. O Njemu je moguće govoriti jedino u paradoksima koji razaraju logički um i njegova ograničenja. Kao punina sat-ćit-ananda, kao nositelj osobnosti, On je brahman. Predanošću Njemu poprimamo Njegove kvalitete. Obožavanjem Njega, postizemo samospoznaju i ispunjenje vlastite temeljne svrhe.

I/26: purvešam api guruh kalena anavaćedat

Učitelj je svih učitelja jer nije ograničen vremenom.

Svatko je učitelj u onoj mjeri u kojoj se u Njemu očituje Bog. Stoga je Bog temelj učiteljstva, on je Ono, čija prisutnost Učitelja čini takvim. Svi istinski Učitelji predaju se Bogu čitavim bićem, i obožavaju Ga kroz stvoreni svijet, podučavajući sva bića o Njegovoj veličini i predanosti Njemu. Tako, čineći slojeve Prakrti prozračnim i transparentnim za kvalitete Puruše, oni Mu služe, slaveći ga postojanjem i djelovanjem. Njihovim djelovanjem svijet se pročišćuje i pobožanstvljuje. Stoga su Učitelji utjelovljenja Božanske djelatne sile, acintya šakti, i predstavljaju prozore kroz velove iluzije, kroz koje učenici mogu ugledati krajnju stvarnost. Od svega u svim svjetovima nema ničeg vrednijeg od Učitelja, jer takav Učitelj otvara učenicima put ka nadilaženju svijeta. Što je vrednije, svijet ili bilo što u svijetu? Dakako, svijet. Što je vrednije, svijet ili ono, što ga u cijelosti nadilazi? Ono što ga nadilazi, dakako. A Učitelj u svijetu predstavlja prisutnost onoga, što nadilazi svijet, i put ka postignuću istog, kojim je lako koračati i koji uklanja sve zapreke. Učenik treba biti svjestan toga, i čitavim svojim bićem iskoristiti blagoslov Učiteljeve pojave, koristeći priliku da u pročišćujućoj svetoj nazočnosti Učitelja ukloni sve zapreke iz svoje svijesti, te se bez ograničenja u cijelosti preda Bogu.

I/27: tasya vaćakah pranavah

Riječ koja ga iskazuje jest pranava.

Pranava, odnosno omkara, zvuk "om", noseća je vibracija svega stvorenog. Ovdje se želi reći da je Bog temeljna stvarnost stvorenog svijeta, a da je čitav stvoreni svijet umoduliran u noseću vibraciju pranave, koja mu je val nositelj. Ta vibracija predstavlja stanje umirenog uma.

I/28: taj-đapas tad-artha-bhavanam

Stalno ponavljanje Njegovog imena otkriva Ga.

Ponavljanjem Božjeg imena, uz promišljanje svega Božanskog, čega se može sjetiti, yogin u sebi budi i jača Božanske kvalitete, te povećava površinu podudarnosti između svoje svijesti i Boga, otvarajući tako u svojoj svijesti vrata, kroz koja Bog može ući. Božje ime može se izgovoriti u više stupnjeva rezonancije, gdje je izgovaranje same riječi imena beskorisno, promišljanje riječi zajedno sa slikama i dojmovima o Bogu je korisnije, proživljavanje imena u ljubavi prema Bogu i predanosti Bogu je iznimno korisno, dok ponavljanje Božjeg imena uz pijenje blaženstva Božje nazočnosti, koje vodi Samospoznaji apsolutne stvarnosti u razumijevanju da sam Ja taj brahman, predstavlja samu bit i smisao ove tehnike, te istinsko i cjelovito izgovaranje Božjeg imena. Puke riječi može ponavljati i stroj ili papiga, ali istinsko Božje ime otkriva se u srcu predanog obožavatelja.

I/29: tatah pratyakćetana-adhigamo'py antaraya-abhavaš ća

Tako se spoznaje vlastita priroda, a prepreke na putu ostvarenja nestaju.

Ponavljanje Božjeg imena u punoj snazi Božje nazočnosti, gdje nektar Samospoznaje ispunjava osobnu svijest sa sat-ćit-ananda, i gdje se gubi razlika između obožavatelja, obožavanja i obožavanog, jest atma-đñana, spoznaja vlastite istinske prirode. Istinsko Jastvo bića otkriva se u obožavanju Gospoda čistom predanošću ćitavog bića.

I/30: vyadhi-styana-samšaya-pramada-alasya-svirati-bhranti-daršana-alabdhabhumika-tva-anavasthitatvani ćitta-vikšepac te ntarayah

Bolest, nemoć, sumnja, obmana, lijenost, žudnja, pogrešno opažanje, neostvarenje stanja yoge i nestabilnost postignutog stanja su zapreke koje uzrokuju rastresenost duha.

Neuravnoteženost tijela i njihovih stanja ima za rezultat dodatno smanjenje sposobnosti za meditaciju. Zapreke se mogu podijeliti na fizičke, praničke, astralne, mentalne i karmičke. Fizičke zapreke su one koje nepovoljno utječu na stanje fizičkog tijela, što ometa yogina u praksi, kao što su npr. bolest, glad, nepovoljna okolina i tome slično. Praničke zapreke su umor, uzbuđenje i sl. Astralne zapreke su kolebljivost, sumnja, nesigurnost, nevjera, nedostatak iskustva, prihvaćanje pogrešnih savjeta, pogrešno razumijevanje uputa, zabluda po pitanju zbiljskog i nezbiljskog, očekivanje rezultata i vezanost za iste, razočaranje zbog neispunjenih očekivanja, nade, strasti, želje, strahovi i drugo. Mentalne zapreke se općenito svode na obmanutost koja usmjerava yogina prema ciljevima nižim od oslobođenja, a iz dobrih pobuda. Takva opasnost prijeti od obuzetosti povoljnim, ali ograničenim bićima kao što su primjerice anđeli. Obuzetost njima je od kvalitete ljubavi i dobrote, ali ometa ćovjeka u meditaciji o krajnjem cilju, te on tako gubi vrijeme na ugodnoj stramputici. Karmičke zapreke su one koje nastaju oćitovanjem karmićkih sjemenki iz kauzalnog tijela, ćime se na mentalnom, astralnom, pranićkom i fizićkom tijelu odvijaju promjene koje ometaju yogina u praksi. Primjer je karmićka bolest, smrt ili nesreća neke druge vrste, koja je plod yoginovih prethodnih djela. Ćesto se takve sjemenke milošću Ućitelja transformiraju, kako bi se ućeniku

omogućio duhovni napredak. Manje sjemenke Učitelj može transformirati bez vidljivih posljedica, ali veće količine njih, odnosno teži slučajevi, mogu dovesti do slabosti, bolesti ili smrti učitelja. Prilikom voljnog napuštanja tijela učitelji često odlučuju na svome tijelu odraditi veliku količinu karmičkog otpada svojih učenika. Zbog takvog djelovanja učenikovih grešnih djela na Učitelja, učenici se uvijek suzdržavaju od činjenja grešnih djela, bave se samo Bogom i vrlinom, teže jedino oslobođenju, i marljivo rade na uklanjanju zapreka nastalih njihovim prošlim djelima.

I/31: dukkha-daurmanasya-angameđayatva-švasa-prašvasa vikšepa-sahabhuvah

Patnja, obeshrabrenost, nemir, udisaj i izdisaj značajke su rastresenog (duha).

Biće nemirna duha pati zbog projekcija ispunjenja u svijet objekata. Obeshrabrenost je posljedica pogrešne perspektive, u kojoj se sagledava ogromnost nepostignutog, a zanemaruje neposredni korak koji treba učiniti. Onaj tko se bavi samo neposredno predstojećim, tko radi samo ono što može, a o drugom ne brine, postiže prosvjetljenje bez teškoća i brzo. Onaj, pak, tko čitavo vrijeme misli o ogromnosti puta pred njim, bude obuzet očajanjem i niti ne poduzme prvi korak, te tako ne napreduje ka oslobođenju. To je usporedivo sa studentom, koji će, ako se svom koncentracijom posveti neposredno predstojećem ispitu, bez problema prolaziti na svakom ispitu, a ukoliko razmišlja o mnoštvu ispita koje mora položiti do kraja fakulteta, i o veličini napora potrebnog za savladavanje sveukupnog gradiva, obeshrabrit će se i odmah odustati.

Nemir je stanje preopterećenosti uma ispraznim stvarima od kojih nema nikakve koristi, a do njega dolazi zbog bavljenja beskorisnim stvarima. Primjerice, čovjek koji se druži s nemirnim ljudima i sam će postati nemiran; ukoliko sluša uznemirujuće vijesti o svjetovnim događajima također će izgubiti unutarnji mir. Umjesto toga, treba se povući na osamu i zadubljivati se u meditaciju, razgovarati jedino o Bogu i oslobođenju, misliti jedino o beskrajnom blaženstvu brahmana i družiti se jedino s yoginima i đivanmuktama¹. Tako um neće biti uznemiren i njime će vladati Božanski sklad.

Udah i izdah posljedica su kovitlanja uma, a ritam disanja i čitta-vrtti su povezane veličine. U stanju duboke meditacije, kad yogin ulazi u početna stanja samadhija, dah se postupno usporava, udiše se tekuće blaženstvo u asimptotičkom udahu kojim se u kečari-mudri pije Božanski nektar, a ulaskom u najdublje stanje nirvikalpa samadhija disanje se potpuno obustavlja, budući da se fizičko tijelo hrani toliko visokim redom veličine blaženstva, da dah i hrana postaju posve nepotrebni. U obilju visokih agregatnih stanja Božanske energije, potreba za nižim supstancijama kakve su materija i prana u cijelosti se gubi. Već i u početnim stanjima samadhija čitavo tijelo se opaža kao svjetlost i nerazličito od brahmana.

I/32: tat-pratišedha-artham ekatattva-abhyasah

Da bi se uklonile zapreke, potrebna je vježba usmjerenja duha na jednu stvar.

Duh podijeljen na unutarnje i vanjsko pati u paklu neispunjenja. Njime vitlaju strasti, želje i strahovi, i nikada ne nalazi mira u sebi. Tek povlačenjem svijesti iz sfere objekata u sferu subjekta, tek usmjerenjem svijesti prema unutarnjem blaženstvu, nadilaze se vrtloženja i smetnje koje uništavaju sabranost običnog čovjeka. Kad se yogin posveti pročišćenju, molitvi, meditaciji i promišljanju Božanskih kvaliteta, njegov um se umiruje, i u takvom stanju mira on postaje sposobnim napuštati vrtloge misli, osjećaja i ostalih promjena koji prolaze njegovim umom, posljedica čega je dodatno produbljenje i smirivanje svijesti. Bez usmjerenja uma na predmet, nije moguće ovladavanje njegovim kretanjima, budući da će se um usmjeren na prazninu okretati za svakim predmetom koji kroz njega prođe. Ali um, koji je usmjeren na

¹ Đivanmukta, onaj tko je postigao oslobođenje za života u tijelu.

predmet može s lakoćom odbaciti sve druge predmete. Zato se u meditaciji treba koncentrirati na onaj predložak, koji je u duhu najbliže povezan s Bogom i Božanskim. Koncentracijom na ono, kroz što najlakše možemo doživjeti Boga, odbacujemo sve ne-Božanske stvari koje uznemiruju naš um. U stanju smirenja, kroz predložak ćemo početi doživljavati suptilne misli i osjećaje, poput ljubavi, ganuća, predanosti i radosti, čemu će slijediti blaženstvo, a blaženstvu će slijediti prosvjetljenje. Usmjerenje uma na Boga stoga predstavlja najbrži put ka prosvjetljenju. Ne treba brinuti zbog toga što naša slika o Bogu nije savršena – Bog, koji je sveprožimajući, lako se može prilagoditi našim ograničenjima i ukazati nam se u bilo kojem obliku, u kojem Ga možemo pojmiti, ako naša duša za Njime istinski žudi. Kad jednom istinski osjetimo Božju blizinu, ograničenja u vidu predložka sama će se izgubiti. Treba stoga početi tražiti Boga u liku koji nam je najbliži, a kad jednom počnemo koračati tim putem, sam Bog će se pobrinuti oko ispunjavanja praznina u našem znanju o Njemu. Jedina stvar koju treba izbjegavati jest nametanje ograničenja obliku u kojem se Bog "smije" pojaviti – mi trebamo učiti od Boga, a ne Njega učiti pameti, što ljudi često čine svojim plitkim pseudoreligijskim predrasudama. Sveti spisi služe tome da čovjeka usmjere ka Bogu, a kad čovjek osjeti Boga, treba odbaciti svete spise i učiti izravno od Njega. Štake su dobre za ispomoć hromom invalidu, ali kad on ozdravi i uzmogne sam hodati, treba ih smjesta odbaciti kao smetnju. Spisi i religije su invalidska kolica duhovnosti, koja mogu biti od koristi hromima i uzetima, ali cilj je iz njih ustati i hodati. Snagu za to ozdravljenje možemo i trebamo primiti jedino od Boga, te odmah treba poraditi na tome.

I/33: maitri-karuna-mudita-upekšanam sukha-dukha-punya-apunya-viśayanam bhuvanata-
citta-prasadanam

Ostvarenje prijateljstva, suosjećanja, sreće, uravnoteženosti u zadovoljstvu i patnji, u dobru i zlu, vodi do jasnoće duha.

Prijateljstvo i suosjećanje plod su internalizacije opažanja svijeta; povećanom okrenutošću prema unutarnjem ispunjenju čovjek opaža svijet sve više kao dio sebe, a sve manje kao hrpu stvari u ovakvom ili onakvom odnosu s njim. Sposobnost istinskog suosjećanja i ljubavi znak je duhovnog napretka. U prosvjetljenju internalizacija postaje potpuna.

Sreća je stanje unutarnjeg mira i sklada, a do nje dolazi izvlačenjem svijesti iz kruga želja. Želja otvara mogućnost ispunjenja i neispunjenja, a oboje donosi frustraciju – ispunjenje zato što nikad nije ono čemu smo se nadali, a neispunjenje iz očiglednih razloga. Problem je u tome što si ljudi ne dopuštaju iskustvo ispunjenja kao takvog, nego su ispunjenje u stanju doživjeti jedino ako ga "opravdaju" nekakvim svjetovnim postignućem. Tako se u svakom slučaju odvajaju od ispunjenja, a razlika između svjetovnog uspjeha i neuspjeha samo je kvantitativna, jer neuspjeh ne donosi nikakvo ispunjenje, a uspjeh donosi manje od očekivanog i željenog. U svakom slučaju čovjek je nesretan. Možda je neuspjeh u svjetovnom bolje rješenje, jer djelomični uspjeh ohrabruje čovjeka u uzaludnom nastojanju postizanja potpunog uspjeha, a neuspjeh ga obeshrabruje, možda u dovoljnoj mjeri da razmisli o čitavom konceptu, i umjesto da pokušava pronaći ispunjenje u svijetu, okrene se prema dubini duše, te tako postigne sreću. Zbog tog je razloga čest slučaj da se ljudi okreću duhovnosti tek u slučaju neke velike nesreće koja osujeti njihove svjetovne projekcije.

Ravnateža prema ugodnom i neugodnom posljedica je internalizacije; kad je duh okrenut prema unutarnjem ispunjenju, događanja na svjetovnom planu ga ne uznemiruju. U takvom stanju ravnoteže, um se smiruje i čovjek postane spremnim za ozbiljniju yogijsku praksu. Zato se odvajanje duha od svijeta drži pročišćujućim i blagotvornim za yogine. Dakako, nezrele duše bez iskustva ne mogu se odvojiti od svijeta, kojeg drže izvorom ispunjenja i poljem vlastitog ostvarenja. Njima je nužan velik broj iskustava osujećenja njihovih namjera, nakon čega mogu uvidjeti kako je ono, čemu su težili u svijetu, tek aspekt gledanja na ono, što u punini posjeduju iznutra. Tada odbacuju niže radi postignuća višeg.

I/34: pracáardana-vidharanabhyam va pranasya

Kontemplacija izdisaja i zadržavanja daha također vodi tome.

Promatranje disanja oblik je usmjerenja svijesti na jedno; naime, kad promatramo disanje, opušteno i bez ikakvih namjera i napora, napuštamo sve ostale misli, te za kratko vrijeme postizemo sklad misli. Obustavljanje disanja, dakako na kratko vrijeme, internalizira energiju koja se inače troši na proces disanja, tako dodatno smirujući um. Lak način postizanja toga jest hiperventilacija kojoj slijedi dulje vrijeme mira bez potrebe za disanjem; u takvom stanju yogin može promatrati vezu između uma i daha.

I/35: višayavati va pravrttir upanna manasah sthitini-band-hani

Kontemplacija opažanja objekata višeg reda također omogućuje stabilnost duha.

Yogin koji je postigao određeni stupanj suptilnosti i čistoće svijesti može opažati daleko suptilnije aspekte stvarnosti od fizičkog plana; usmjerenjem svijesti na tijela anđela i drugih Božanskih bića zahtjeva daleko viši stupanj smirenosti duha od onog koji je ljudima obično svojstven. Ako netko može opažati viši red stvarnosti, poželjno je da to čini, jer će se tako sabranost i suptilnost njegovog duha povećavati, a dubina opažanja će progresivno rasti, sve dok ne uzmogne gledati Svevišnjeg. Dakako, duh treba biti budan i odlučan, kako yogin ne bi zalutao u močvarama astrala; čitavo vrijeme treba procjenjivati istinsku vrijednost i dubinu onoga što opaža, da mu se niže besmislice ne bi prodavale kao više duhovne istine.

I/36: višoka va dyotišmati

Postojanost duha ostvaruje se i putem percepcije koja je slobodna od patnje i koja blista svjetlošću.

Ovdje se govori o opažanju strujnog blaženstva koje yogin opaža u svojoj povučeniosti ka nutrini. Radost je poput eteričnog svjetla koje vibrira i ispunjava yoginovo tijelo i okolni prostor. Bez vezanosti i namjera, yogin uživa u blaženstvu bez da pokušava išta činiti. U potpunoj pasivnosti, u stanju bez daha on udiše svjetlost brahmana.

I/37: vitaraga-viśayam va cīttam

Također i kontemplirajući duh koji je slobodan.

Ovo predstavlja nastavak prethodnog; slobodni duh je onaj, koji je sažet u sebi, i nije usmjeren prema objektima. U takvom stanju njegovo blaženstvo se povećava, u stanju bez misli i daha.

I/38: Svapna-nidra-đnana-alambanam va

Također i kontemplirajući iskustvo sanjanja ili dubokog sna.

U iskustvu sanjanja duh je upleten u proživljavanje astralnih slika i dojmova, najčešće tek kaotičnog raspadanja prethodno sakupljenih dojmova, a u dubokom snu svijest je odsutna. Kontemplacijom sna ostvaruje se lucidno sanjanje, odnosno svjesno upravljanje vlastitim astralnim slikama, te slijedom toga i vlast nad njima. Svjesnošću u stanju dubokog sna opaža se blaženstvo koje kroz krunsku čakru (sahaśra-ara) osvježava mozak i puni tijelo energijom. Ovoga je teško postati svjestan, osim u rijetkim trenucima izravnog buđenja iz dubokog sna, bez prijelazne faze spuštanja kroz astral. Yogin koji opaža takvo stanje blažene energetske struje može naučiti dragocjene stvari o funkcioniranju vlastitog energetskog sustava, te o svjesnom uspostavljanju takvog stanja. Dakako, za to je potrebno postizanje dubokog mira i transcendencije; nevezanost (vairagya) temeljni je uvijet.

I/39: yatha-abhimata-dhyanad va

Također i kontemplirajući bilo koji odabrani objekt.

Usmjerenjem na bilo koji objekt, ukoliko je usmjerenje potpuno i nepodijeljeno, ostvaruje se smirenje površnih i plitkih misli, i ostvaruje ravnoteža uma potrebna za dublje oblike vježbanja. Primjerice, koncentracijom na neki fizički predmet, poput točke na zidu, olovke ili novčića, i potpunim usmjerenjem na taj predmet, tako da on u cijelosti obuzme duh yogina, povlači se energija svijesti iz svih drugih misli, te se one obustavljaju. Kad tako prekine fluktuacije uma koje su plod raznih uznemirenja i koje se održavaju po inerciji, yogin može početi promišljati o suptilnijim stvarima, te se usmjeriti ka Bogu. Čovjek koji je u stanju u cijelosti usmjeriti svoj duh na novčić, u stanju ga je u cijelosti usmjeriti i na Boga.

I/40: parama-anu-parama-mahattva-anto'sya vašikarah

Kako je duh postao stabilnim, on kontrolira sve, od najmanjeg do najvećeg.

Usmjereni duh u stanju je činiti stvari velikom snagom, a u stanju je također činiti izuzetno suptilne stvari za koje nije potrebna velika snaga, ali je potrebna velika preciznost. Ukoliko od Boga dobije ovlasti da tako čini, školovani će yogin moći intervenirati na globalnoj razini i povećati duhovnu suptilnost čitave planete ili svemira, a isto tako će biti u stanju jednom riječju, pravilno usmjerenom, promijeniti svijest učenika na povoljan način. I jedno i drugo zahtjeva izuzetnu vještinu, a iako je na prvi pogled posve različito, za yogina je to isto.

I/41: kšina-vrtter abhidatasya iva maner grahitr-grahana-grahyešu tatstha-tadanjanata samapattih

Kada su fluktuacije duha obustavljene, on postaje prozračnim poput gorskog kristala (koji odražava boju podloge) i poprima osobine objekta na koji je usmjeren ovisno o promatraču, promatranju i promatranom. Ta se indentifikacija naziva samapatti (prožetost).

Idealan um jest onaj, koji transparentno odražava stvarnost, odnosno onaj, koji ne iskrivljuje pogled na stvarnost željama, strahovima, očekivanjima, te prošlim dojmovima. Takav um stvara preduvjete istinski objektivnog opažanja. Stanje uma koji je toliko prožet predmetom kojim se bavi, da u njemu postoji samo taj predmet, zove se sampatti. U tom stanju opažanja, um progresivno postaje sposobnim opažati sve suptilnije aspekte stvarnosti motrenog.

I/42: tatra šabdārtha-dñanan-vikalpaih samkirna savitarka samapattih

Samapatti u kojem su istodobno prisutno riječ, objekt i razumijevanje naziva se savitarka (samapatti).

Ovo je najgrublja razina prožetosti, jer je objekt još uvijek praćen riječju, odnosno imenom. Kad tako motrimo vatru, još uvijek postoji pojam "vatra" koji prati predmet vatre, kao i idejni koncept vatre. Ti koncepti i pojmovi su čisti, odnosno istinito predočavaju vatru, ali njihova prisutnost proizvod je nemogućnosti suptilnijeg doživljavanja predmeta.

I/43: smrti-parišuddhau svarupa-šunya iva arhamatra-nirbhasa nirvitarka

Kada je duh očišćen od zapamćenih dojmova, ispražnjen je od promišljanja i ispunjen svjetlošću istinske naravi objekta koji promatra. Ta vrsta prožetosti zove se nirvitarka (prožetost lišena razmišljanja).

Opažanje vatre bez sjećanja "ovo je vatra", te bez promišljanja o naravi vatre, jest suptilniji stupanj opažanja, i predstavlja naprednije stanje, u kojem su uklonjene grubosti svojstvene savitarka samapatti.

I/44: etayaiva savičara nirvičara ča sukšma-višaya vyakhyata

Na isti način se tumače i savičara i nirvičara (samapatti), čiji objekti su suptilniji.

U savičara samapatti ne postoji ime "vatra" ni sjećanje na iskustva vatre, ali postoji suptilno doživljavanje iskustva, odnosno tragovi koje u suptilnim energetskim tijelima pali iskustvo objekta, a koji nastaju prije opažanja najdublje stvarnosti objekta. Savičara je stanje prisutnosti takvih unutarnjih stanja, a nirvičara je stanje njihove odsutnosti.

I/45: sukšma-višayattva ča alinga-paryavasa-nam

Suptilnost objekta kulminira u neočitovanom.

Krajnja stvarnost svakog predmeta je neočitovani brahman. Tako yogin, koji promatra predmet, najprije dolazi do intelektualnog koncepta predmeta koji je proizvod odgoja i obrazovanja, te prethodnih iskustava predmeta. Gubljenjem takvih površnosti ostaje unutarnje iskustvo predmeta, odnosno stanje duha lišenog prethodnih predodžbi, koji reagira na predmet i budi unutarnje asocijacije. Gubitkom tog sloja, te poniranjem dublje u stvarnost predmeta, opaža se temeljna stvarnost, samo postojanje, i kao temeljna stvarnost opaža se brahman, dok se predmet napušta kao iluzoran, budući da je njegovo postojanje ovisno o brahmanu, a nije samostalno. Takvim opažanjem uočava se da je brahman jedina neuvjetovana, samostojeća stvarnost, jer je On svemu temelj, a ni u čemu osim sebe nema temelja.

I/46: ta eva sabidah samadhih

Te četiri vrste promatranja nazivaju se sabida samadhi (sa sjemenom) ili samadhi s objektom.

U tim stanjima još dakle nije postignuta savršeno subjektivna spoznaja Apsoluta, jer je svijest još uvijek u nekoj mjeri eksternalizirana.

I/47: nirvičara-vaišaradya'dhyatma-prasadah

Postignućem vještine u nirvičari (duševna nepomućenost), nastupa čistoća unutrašnjih organa spoznaje.

Čistoća svijesti proizvod je umirenja uma i njegovog odvajanja od objekata. Um nepomućen željama i strahovima može transparentno svjedočiti stvarno stanje stvari. O svijetu dakle istinsko znanje može posjedovati tek onaj, tko nema nikakvih vezanosti za svijet, i ni u čemu nije ovisan o svijetu.

I/48: rtambhara tatra prađna

Uvid postignut u tom stanju čistoće potpun je i istinit.

Uvid koji je temeljen na samoj stvari, i nije pomućen samskarama i vasanama, jest istinit.

I/49: śruta-anumana-prādnabhayaṃ anyaviśaya viśeṣarthatvat

Takav oblik spoznaje razlikuje se od znanja stečenog predajom ili zaključkom, jer se odnosi na potankosti objekta.

Takvo znanje različito je od znanja nastalog čuvenjem i promišljanjem, jer za razliku od njih vodi porijeklo od same stvari, a ne od percepcija stvari koje su prošle prljave filtere uma obojenog različitim oblicima pristranosti. Nepristran um usmjeren na objekt daje savršeno opažanje objekta.

I/50: taj-ḍah samskaraḥ'ya-samskara-pratiban-dhi

Pritajeni dojmovi (samskare) rođeni iz tog znanja ne dopuštaju stvaranje novih pritajenih dojmova.

Izravno opažanje objekta stvara samskare objekta, odnosno, čista percepcija stvarnosti predmeta ostavlja trag unutar uma, ali um se više ne bavi promišljanjem takvih dojmova i stvaranjem dodatnih slojeva promišljanja o opažanju koji dodatno odvajaju svijest od stvarnosti, nego se naprotiv prisjećanjem na takvu samskaru ponovo dovodi u stanje neposrednog uvida. Takve samskare dakle nemaju funkciju odvajanja od stvarnosti, nego sjedinjenja s njom.

I/51: tasya api nirodhe sarva-nirodham nirbīḍah samadhi

Kada se čak i ti novi pritajeni dojmovi uklone, dolazi do potpunog smirenja duha, čime nastaje nirbīḍa samadhi (samadhi bez sjemena).

Ovo stanje nastupa kad duh neprekidno boravi u stanju neposrednog uvida u stvarnost, te tako nije potrebno stvaranje sjećanja unutar uma, koje bi bilo nužno u slučaju da yogin izlazi iz stanja samadhija i vraća se u neko niže stanje.

2. DIO

Sadhana pada, ili o duhovnoj praksi

II/1: tapah-svadhyaya-išvarapranidhananani kriya-yogah

Tehnike pročišćenja, studij Veda i predanost Išvari jesu vježbe yoge.

Yogijska praksa sastoji se od vježbi yoge u užem smislu, proučavanja teološke pozadine duhovnosti, te predanosti Bogu. Bez bilo koja od ta tri aspekta, yogijska praksa nije potpuna. Tehnike pročišćenja nužne su radi postizanja veće suptilnosti duha, bez koje nije moguć duhovni razvoj. Proučavanje teorije nužno je radi ispravnog usmjerenja i nadvladavanja stranputica, dok je predanost Bogu onaj element, koji na tako pripremljeni teren dovodi stvarnu djelatnu silu. Ako um i tijelo nisu pripremljeni, predanost Bogu neće biti moguća; s jedne strane, čovjek ne bi mogao doći dovoljno suptilnu razinu stvarnosti, i ostao bi robom različitih niskosti, a s druge strane je moguće da bi o Bogu imao svakojake pogrešne predstave, kakve sljedbenici pogrešnih religija često imaju. Ove aspekte yogijske prakse možemo usporediti s poljem: polje treba dobro preorati, treba odabrati ispravnu vrstu biljke koju ćemo u njega posaditi, te na kraju treba u zemlju staviti sjeme. Bez ravnoteže tih radnji nećemo se najesti kruha. Slično tome, ako čovjek ne upražnjava tehnike namijenjene pročišćenju, ako nema ispravno teoretsko znanje koje je usvojio od znalaca istine, te ako nije predan Bogu, neće postići oslobođenje – to su tri noge tronošca koje moraju biti jednako duge, jer će inače tronožac biti nestabilan.

II/2: samadhi-bhavana-arthah kleša-tanukarana-arhaś ča

Cilj toga je samadhi i uklanjanje prepreka iz svijesti (kleša).

Cilj yogijske prakse je samadhi, ali takav u kojem će biti moguće trajno ostati, a ne takav u koji ćemo na trenutak, iznimno, ući, a potom se vratiti u prijašnje onečišćeno stanje. Cilj je potpuno pročišćenje sustava na svim razinama, kako bi postalo moguće ući u najviše stanje stvarnosti, bez povratka. Čovjek koji je postigao takvo stanje predstavlja utjelovljenje samadhija, jer u njemu, bez obzira što radi ili ne radi, postoji samo stanje prosvjetljenja, a sve su nečistoće uklonjene.

II/3: avidya-asmita-raga-dveša-abhiniveśah pañca kleśah

Pet kleša su: avidya (neznanje o vlastitoj pravoj prirodi ili prirodi stvari), asmita (egoizam), raga (privlačnost), dveša (odbojnost), abhiniveša (strah od smrti).

Avidya je stanje pogrešne percepcije, u kojem ne postoji ispravno razumijevanje o tome što je zbiljsko, a što je nezbiljsko. Obmanut po tom pitanju, čovjek nezbiljske stvari proglašava zbiljskima, i bavi se njima. Tako počinje patnja. Obmanut po pitanju krajnje stvarnosti, čovjek počinje sebe doživljavati kao tijelo, i pod utjecajem takve obmane nadređuje "svoju" dobrobit dobrobiti drugih. Tako on doprinosi i patnji drugih. U takvom stanju, u kojem sebe doživljava kao odvojenog od svega, stvari i pojave dijeli na povoljne i nepovoljne, pa pokušava jedne pribaviti a druge izbjeći. U svemu tome, sebe drži prolaznim i smrtnim, i živi u neprestanom strahu od prestanka vlastitog postojanja, koji dodatno boji njegovu egzistenciju. Jedini lijek protiv takvog, u cijelosti bijednog stanja, jest praksa yoge kojom se čovjek u spoznaji stvarnosti izbavljuje iz stanja iluzije.

II/4: avidya kṣetram uttatecam prasupta-tanu-viċinna-udaranam

Avidya (neznanje) je plodno tlo za ostale bez obzira jesu li one neiskorištene, oslabljene, prekinute ili aktivne.

Svjetovno stanje počinje zabludom po pitanju zbilje; sve ostalo samo slijedi iz toga, po prirodi stvari.

II/5: anitya-aśuci-dukha-anatamasu nitya-śuci-sukha-atma-khyatir avidya

Avidya je držanje prolaznog neprolaznim, nečistog čistim, patnje radošću i ne-jastva jastvom.

Kad se umjesto neprolaznog Apsoluta počnu opažati podjele i pojedinačne, odvojene stvari bez Božanskog temelja, govorimo o stanju iluzije, koje predstavlja aspekt gledanja na stvari u kojem se umjesto Apsoluta opaža relativno. Relativno u stvarnosti ne postoji, ono predstavlja tek način gledanja na Apsolut, koji je zbiljski, budući da sve opažano ima temelj u stvarnosti i predstavlja način gledanja na istu, ali istodobno predstavlja korijen patnje, budući da se vlastita egzistencija opaža kroz prizmu relativnih kvaliteta. U tom se stanju teži prividnim svjetovnim stvarima koje nemaju zbilje, ali se drži da imaju; ono što ne treba željeti drži se poželjnim; ono što afirmira svjetovne vezanosti drži se vrijednim postizanja, dok se ono što bi oslabilo svjetovnu egzistenciju izbjegava kao nepoželjno, a sobom se drži skupina ograničenja koja se projiciraju na istinsko Jastvo. U takvom stanju, čitavo je viđenje naopako, i čovjek svom snagom prijanja upravo uz stvari koje povećavaju i održavaju njegovo bijedno stanje.

II/6: drg-daršana-śaktyor akatmata iva asmīta

Samosvijest (asmīta) je prividni identitet promatrača (drgśakti) i promatranog (daršanaśakti).

Ovdje se govori o samosvijesti kao o identifikaciji jastva s prolaznim ograničenjima koja sačinjavaju relativnu osobnost bića.

II/7: sukha-anuśayai raga

Raga (privlačnost) nastaje kao posljedica sjećanja na zadovoljstvo.

Privučenost objektom u smislu želje za ponavljanjem ugodnog iskustva jest raga. U tom stanju se ispunjenje projicira u vanjski svijet, odnosno u neki događaj ili predmet. Budući da se neko prošlo duhovno stanje pojavilo u prisutnosti određenih okolnosti, postoji zabluda da će se ponavljanjem tih okolnosti ponovo doživjeti stanje ispunjenja. To je zabluda, koja dovodi jedino do razočaranja, budući da je ispunjenje kvaliteta duha, a nijedna svjetovna stvar ga ne može izazvati. Ispunjenje treba tražiti jedino pogledom u nutrinu vlastitog bića, tražeći tako najvišu stvarnost.

II/8: dukha-anuśayai dveśah

Dveśa (odbojnost) nastaje kao posljedica sjećanja na patnju.

Jednako kao što postoji privlačnost prema predmetu ili stanju zbog prošlog ugodnog iskustva koje se s njim povezuje, postoji i odbojnost zbog sjećanja na neugodnog iskustva koje se veže uz predmet ili stanje. Onaj tko ispunjenje traži u Jastvu, neće žuditi za nekim svjetovnim stvarima, niti će druge svjetovne stvari izbjegavati; on ih sve zajedno drži nebitnima, budući da se ono, što je njemu bitno, ne nalazi u toj sferi.

II/9: sva-rasa-vahi vidušo'py tatha rudho'bhiniveśah

Abhiniveśa (strah od smrti) je prirodena kleša od koje ni znalac nije oslobođen.

Svim živim bićima svojstvena je želja za održanjem vlastitog postojanja, koja je inherentna samoj naravi života, i tu čak ni potpuno poznavanje istine o životu i smrti ne sprečava pojavu straha od smrti i umiranja. Doduše, taj strah je kod mudraca prisutan na instinktivnoj, a kod neznalice na egzistencijalnoj razini; mudrac se boji smrti jednako kao što se boji visine ili naglog pokreta, a neznalica drži kako će njegovo postojanje kao bića biti okončano smrću, te tako osim neizbježnog instinktivnog straha od smrti osjeća veliku tjeskobu i paniku.

II/10: te pratiprasava-heyah sukśmah

Finije (kleše) nestaju nestankom duha.

Suptilni oblici kleša u stvari predstavljaju mehanizme pomoću kojih djeluje um koji je okrenut prema svijetu. Kad taj um nestane, odnosno kad duša nadiđe energetska tijela koja tvore taj oblik postojanja, nestaju i takve kleše. Očito je dakle da je neki stupanj svjetovnosti nužan čak i u slučaju prosvijetljenog yogina koji djeluje u tijelu – tijelo samo po sebi nastoji izbjegavati neugodne i ponavljati ugodne stvari, i za života u njemu nije moguće u cijelosti se osloboditi ljudskog poimanja dobrog i lošeg. Onaj tko ne bi izbjegavao stvari koje su tijelu nepovoljne, ubrzo bi ostao bez tijela. Jednako važi i za duhovne probleme. Kao što je fizičko samoodržanje dio definicije života, tako je i duhovno samoodržanje dio definicije bića. Tek kad biće nadiđe potrebu za tijelom kojemu bi kleše bile u prirodi, moći će biti u cijelosti bez njih.

II/11: dhyana-heyas tadvrttayah

Kleše nastale fluktuacijama duha nestaju u meditaciji (dhyana).

Umirenjem duha uklanjaju se oblici stresa i uznemirenja koji proizvode onaj oblik patnje koji biću nije svojstven kao takvom, nego nastaje kao posljedica vanjskih uznemirenja, te pogrešnog usmjerenja svijesti.

II/12: kleša-mulah karmaśayo drsta-adrsta-đanma-vedaniyah

Karmaśaye (nakupine ostataka akcije, odnosno karmičke sjemenke) čiji su korijeni kleše, postaju aktivne u ovom ili slijedećem životu.

Vežanosti proizvode karmičke protuudare koji ostaju pohranjeni u vidu karmaśaya, karmičkih sjemenki. Rezultat djela biva pridružen djelu u samom trenutku djelovanja, ali promjena njegovog stanja iz potencijalnog u očitovano može biti odgođena. Brzina očitovanja karmičkih protuudara ovisi o mnoštvu stvari, između ostalog i o duhovnoj razvijenosti bića. Kod razvijenijih bića karmičke se sjemenke očituju znatno brže. Karmaśaye su uvijek pridružene klešama; rezultat je taj, da kad nestane zaprljanje svijesti, gubi se čitav lanac karmičkih protuudara vezan uz to zaprljanje. U praksi to znači da nitko ne trpi posljedice grijeha koji mu više nije svojstven, budući da su protuudari usmjereni na grijeh, odnosno na onog kome je grijeh svojstven. Takve karmičke reakcije imaju jako edukativno djelovanje, ali onome tko je lekciju u cijelosti naučio, ponavljanje nije potrebno.

II/13: sati mule tad-vipako đaty-ayur-bhogah

Tako dugo dok je korijen (tj. kleša) živ, one rađaju plodovima u vidu rođenja, trajanja života i iskustva u životu.

Pogrešni stav svijesti donosi sa sobom posljedice, koje se obično nazivaju karmom. Te posljedice stvaraju neugodno okruženje onome, tko se identificira s grijehom i iluzijom. To su u cijelosti mehaničke zakonitosti, koje podsjećaju na treći Newtonov zakon, po kojem je svakoj akciji pridružena reakcija istog iznosa a suprotnog smjera. Onaj, tko umre vezan, rađat će se ponovo sve dok se njegova vezanost ne istroši. Kad vezanost nestane, nema više sile koja uzrokuje ponovno rođenje.

Dakako, vezanost nije jedina sila koja uzrokuje ponovno rođenje; zapravo, mogli bismo reći da je čak posve sporedna. Glavna sila jest želja za postizanjem najvećeg savršenstva, a na tom su putu moguća zastranjenja. Tek kad čovjek postigne savršenstvo, gubi se svaka potreba za ponovnim rođenjem.

II/14: te hlada-paritapa-phalah punya-apunya-hetutvat

Zbog dobrih i zlih djela, rođenje, trajanje života i iskustvo u životu mogu biti ugodni ili mučni.

Budući da su akcija i reakcija od iste kvalitete, vrla djela imaju za rezultat skladnu egzistenciju, dok grešna djela imaju za rezultat egzistenciju ispunjenu patnjom. Ovdje se misli prvenstveno na unutarnje duhovno stanje djelatnika; na vanjskom planu, sasvim je moguće da vrli ljudi budu izvrgnuti nedaćama, a da grešni budu okruženi obiljem. Budući da vanjski plan nema bitnog utjecaja na duhovno stanje bića, a patnja i radost su duhovne, a ne izvanjske kategorije, jasno je zašto bića mogu biti okružena iznimno nepovoljnim izvanjskim okolnostima i istodobno osjećati radost, a također u okruženju obilja patiti. Dakako, u idealnom stanju svijeta, vrli ljudi će biti okruženi povoljnim okolnostima, dok će grešni patiti, budući da će se stanje duha izravno preslikavati u oblik fizičke egzistencije. Na astralnom planu tome je uvijek tako, ali fizički plan posjeduje veći stupanj inercije, te na njemu stvari rijetko izgledaju onakvima, kakve doista jesu.

II/15: parinama-tapa-samskara-dukhair guna-vrtti-virodhacća dukham eva sarvam vivekinah

Zbog triju oblika nevolja, i to onih koje nastaju kao posljedica promjena, tjeskoba i pritajenih dojmova, kao i zbog toga što se gune (tri osnovne osobine prirode) međusobno ometaju, onaj koji razlikuje (vivekin) spoznaje da je sve patnja.

Mudrac uviđa da je sama priroda svijeta kao ne-apsolutnog u svojoj suštini uzrok patnje, i da samo opažanje svijeta, kao takvo, predstavlja patnju, ako ni zbog čega drugog, a onda zbog nesavršenosti i nepotpunosti takve egzistencije. Budući da je sve, što je manje od apsolutnog savršenstva, u nekoj mjeri prožeto patnjom, sve osim Boga drži se bolnim iskustvom. Zbog toga mudrac teži jedino Bogu, sve svjetovno zanimljivo mu je samo u onoj mjeri u kojoj se u tome očituje Bog, i nikada ne podliježe iluziji koja govori da iskustvo Božanskog treba podrediti iskustvu svjetovnog. Zbog takvog neprekidnog odbacivanja iluzije, on najprije Boga pronalazi, a potom u Njemu ostaje.

II/16: heyam dukham anagatam

Tako je moguće izbjeći buduću patnju.

Biće koje radost traži u svjetovnom iskustvu u zabludi je držeći kako je za iskustvo radosti potreban izvanjski poticaj. U trenutku kad shvati kako blaženstvo ima izvor u vječito blaženoj naravi Jastva, biće se okreće od svjetovnog prema dubini unutarnje stvarnosti, i tako izbjegava ocean patnje koji predstavlja vezanost uz svjetovno. U takvom stanju duha, biće može posve neuznemireno živjeti u svijetu i trpjeti svakojake nedaće koje iz toga proizlaze sa znanjem da ništa od toga nema utjecaja na krajnju zbilju, koja je Brahman.

II/17: draštr-dršayayoh samyogo heya-hetuh

To je stoga što je identifikacija promatrača i promatranog uzrok patnje.

Identifikacija promatrača i promatranog drugi je naziv za eksternalizaciju unutarnjih kategorija. U takvom se stanju vlastita nutrina opaža tek kroz povezanost s osjetilnim objektima i stanjima, te se tako iskustva vlastitih unutarnjih svjetova uvjetuju izvanjskim događajima. Budući da su svjetovna zbivanja uvijek u krajnjoj liniji promjenjiva i nepostojana, takvo stanje duha predstavlja temelj svih iskustava patnje.

II/18: prakaša-kriya-sthiti-šilam bhuta-indriya-atmakam bhoga-apavarga-artham dršyam

Objekt promatranja ima osobine odbijanje svjetla, položaja u prostoru i aktivnosti. Te tri osobine očituju se u elementima i u osjetilima, a služe za iskustvo i oslobođenje.

Osjetila omogućuju opažanje objekta posrednim putem, što se pojednostavljeno svodi na vizualnu, prostornu i dinamičku percepciju objekta. Osjetilna spoznaja nastupa pronalaženjem točke podudarnosti između fizičkog objekta i unutarnjeg stanja svijesti, koji se s njim povezuje; uvjet osjetilnog opažanja su, dakle, samskare.

II/19: višēša-avišēša-lingamatra-alingani gunuparvani

Stanja triju guna mogu biti određena ili neodređena, očitovana ili nevidljiva.

Stanja sattve, rađasa i tamasa u predmetima koji puta je moguće jasno odrediti, a koji puta nije; u oba slučaja, gune su prisutne. Na primjer, možemo po djelovanju na čovjeka hranu podijeliti na sattvičnu, rađasičnu i tamasičnu, ali teško ćemo odrediti odnos guna u nekom drugom objektu, primjerice, računalu ili nuklearnoj bojevoj glavi. Analogno tome, na televizijskom ekranu ćemo lako odrediti stupanj aktivnosti elektronskih topova crvene, zelene i plave boje ako se na ekranu nalazi slika pretežito crvene, zelene ili plave boje; ako, pak, opažamo sliku sivoljubičaste boje, teško ćemo bez obojenih filtera ustanoviti stupanj prisutnosti komponenti, iako je njihova prisutnost očita već i iz postojanja slike na ekranu.

II/20: drašta drši-matrah suddho'py pratyaya-anupašyah

Promatrač je transcendentalan; iako odijeljen od iskustva, on postaje iskusiteljem.

Iskustvo nastaje projekcijom ograničenja na iskusitelja (Atman). To je analogno stanju u kojem bezbojni kristal prividno poprima boju podloge na koju ga stavimo. U stanju obmanutosti, iskusitelj se identificira s iskustvom do stupnja zaborava vlastite transcendentalne naravi.

II/21: tad-artha eva dršayasya atma

Ono što se promatra (objekt) postoji samo za bit (atman).

Bez svijesti koja opaža, nema opažanja. Objekt ne postoji za subjekt koji s njim nije identificiran. Računalo može kamerom opažati objekte, ali oni za njega ne postoje kao objekti, jer u računalu nema svijesti "ja jesam", i nema unutarnje točke podudarnosti i identifikacije s objektom. Zbog toga računalo može samo bilježiti podatke, ali nije svjesno ni sebe, ni okruženja.

II/22: krtartham prati naštam apy anaštam tad-anya-sadharana-tvat

Za onoga koji je ostvario cilj, objekt nestaje, ali postoji za druge zbog općeg iskustva.

Kad bi objektivno postojanje predmeta ovisilo o promatraču, u tom slučaju svijet ne bi postojao kad ne bi bilo bića koja bi bila svjesna njegovog postojanja. Tome nije tako. Predmeti postoje kao takvi, a svijest raznih bića ih može opažati ili ne. Jednako tako, bića o predmetima mogu imati različite predstave. Ništa od toga ne utječe na predmete opažanja, nego tek na svijest promatrača.

Postoje pogrešne teorije o tome da je svijet subjektivan, odnosno iluzoran, te da stvari u svijetu predstavljaju tek odraz stanja našeg duha. Takva teorija predstavlja stvarnost okrenutu naopačke, budući da je istina da je naše doživljavanje svijeta iluzorno, i najčešće ima malo dodirnih točaka s objektivnom zbiljom; tako gledajući, ono što opažamo je doista uglavnom subjektivna iluzija, ali objektivno stvarni predmeti postoje, i s tom iluzijom imaju točku podudarnosti koja varira između potpune, u stanju duhovne budnosti, i nikakve, u slučaju potpune iluzije i ludila.

U slučaju prosvjetljenja, svijest biva posve okrenuta od predmeta, te tako predmet nestaje iz svijesti, ali ne i iz stvarnosti. U svijetu taj predmet i dalje postoji, te može biti predmetom opažanja raznih bića čija je svijest usmjerena prema svjetovnom. To u osnovi znači da možemo svijest usmjeriti ili prema svijetu, ili prema Bogu. Onima čija je svijest usmjerena pretežito prema svijetu, Bog predstavlja iluziju za čije objektivno postojanje nema dokaza. Onima, pak, čija je svijest usmjerena pretežito prema Bogu, svijet predstavlja iluziju za čije objektivno postojanje nema dokaza. Sve je, dakle, u usmjerenju duha.

II/23: svasvami-śaktyog svarupa-upalabdhi-hetuh samyogah

Povezanost promatrača i promatranog je osnova realizacije bitnog identiteta objekta i subjekta.

Put ka spoznaji krajnje stvarnosti vodi kroz opažanje stvarnosti, najprije stvarnosti nižeg reda, a kasnije stvarnosti najvišeg reda, koja je Bog. Nitko ne može reći kako putuje ka Bogu, ako nije u dodiru sa stvarnošću svijeta. Ljude koji nisu u dodiru sa stvarnošću s pravom se naziva luđacima, jer sadržaj njihove svijesti nema dodira sa zbiljom, bilo fizičkom, bilo duhovnom. Postupnim poniranjem u stvarnost dolazimo do najviše, Božanske stvarnosti. Za razliku od onoga što bi se moglo zaključiti iz promatranja različitih "duhovnih praktikanata", put ka Bogu ne vodi kroz ludilo, nego kroz njegovu dijametralnu suprotnost. U većoj sabranosti duha yogina postoji veće opažanje zbilje, a kako opažanje zbilje raste, raste i svijest o Bogu kao temeljnoj stvarnosti; takvo stanje možemo opisati kao spoznaju jedinstva objektivnog i subjektivnog svijeta; Boga, koji je temelj osobne stvarnosti bića, koji predstavlja njegovo najdublje jastvo, opaža se kao temelj zbilje svijeta. Razlika između unutarnjeg i vanjskog gubi se u spoznaji kako je Apsolutni Subjekt jedina objektivna stvarnost. Takvo stanje naziva se stanjem nirvikalpa samadhija.

Ovdje se, pak, govori o stanju koje je tome suprotno, u kojem se iskustvo identificira s predmetom koji ga je izazvao; u takvom stanju, biće drži svijet odgovornim za svoja unutarnja zbivanja. Takva identifikacija počinje u djetinjstvu, i nužna je za svjetovno funkcioniranje; jasno je da treba povezati hranu s osjećajem sitosti, jer ćemo u protivnom umrijeti od gladi. Ipak, koliko god je takav stav koristan u svijetu, on u sebi također nosi i sjeme patnje, jer ako svijet držimo odgovornim za naše duhovno stanje, onda ćemo ispunjenje tražiti od svijeta, a budući da se punina ispunjenja nalazi tek u Bogu, odnosno u krajnje subjektivnoj realnosti, u nutrini bića, takav stav na dulji rok može ponuditi jedino osujećenje i patnju.

II/24: tasya hetur avidya

Avidya (neznanje) je uzrok toj povezanosti.

Avidya je uzrok opažanja svijeta, razlog zbog kojeg se Bog opaža kao mnoštvo podijeljenih stvari i iskustava istih. Suprotnost avidyi, vidya, jest spoznaja kako je Bog jedina stvarnost. Greška je avidyu shvaćati kao obično neznanje; avidya nije neznanje u smislu nedostatka ispravnog znanja, ili čak u smislu zablude, nego prije predstavlja temeljnu perspektivu, način opažanja stvarnosti koji je u svojem temelju pogrešan. Zato nije moguće postavljati pitanja o uzroku avidye; avidya nije predmet ili stanje, avidya je stanje koje predstavlja nužan uvjet za postojanje uzroka i posljedica. Uzroci i posljedice rezultat su avidye, a ne obratno. Bez avidye, postoji jedino brahman. U prisustvu avidye, ništa se ne opaža kao brahman, opaža se jastvo i ne-jastvo, te veza među njima, gdje se jastvo neispravno opaža ne kao paramatman (brahman) nego kao divatman (duša jednog bića koje je različito od drugog bića). U stanju avidye opažaju se vrijeme i prostor, opaža se početak, trajanje i kraj bića i svijeta; stanje vidye jest stanje vječnosti. To su dva posve nepomirljiva koncepta, ali oba simultano postoje, i nije moguće reći da svijet ne postoji ili da je iluzoran, budući da je suština njegove stvarnosti brahman; bolje je reći da je perspektiva u kojoj se opaža ne-brahman iluzorna.

II/25: tad-abhavat samyoga-abhavo hanam tad dr̥ṣṣṇāḥ kaivalyam

Njegovim nestankom nestaje i pogrešno poistovjećenje. To je oslobođenje ili neovisnost (kaivalya) promatrača.

Uklanjanjem avidye preostaje stanje samospoznaje Apsoluta u njegovoj izvornoj naravi sat-čit-ananda. Tada se opaža izvorna narav blaženstva koje se u stanju iluzije poistovjećivalo s relativnim stanjima i stvarima. Sada se shvaća kako su povoljni relativni događaji tek otvarali vrata kroz koja je "procurilo" nešto od stvarne unutarnje naravi Jastva, koje je vječito blaženi Apsolut. U takvom se stanju gubi svaka želja za povratkom u svijet relativnog, budući da se sva zadovoljstva koja je tako moguće zadobiti gleda kao na sićušne mrvice, neznatna i djelomična doživljavanja posve ograničenih aspekata vlastite izvorne prirode, koju se sada doživljava u punini. Onaj tko pije blaženstvo iz čistog izvora Atmana nema potrebe za blatnom lokvom svijeta. Takvo stanje zove se stanjem izbavljenja (kaivalya).

II/26: viveka-khyatir aviṣṭāḥ hana-upayāḥ

Jasno i očigledno diskriminativno prosvjetljenje sredstvo je oslobođenja.

Sredstvo oslobođenja je razlikovanje između doživljenog, kao aspekta unutarnje naravi Jastva, i poticaja koji je doveo do iskustva, kojeg se s centralnog premješta na periferno mjesto. Dakako, yogin će se i dalje koristiti prisjećanjem na vanjsko iskustvo kako bi izazvao unutarnje stanje, no on više nije u zabludi po pitanju istinske naravi i izvora iskustva. Takvo razumijevanje zove se viveka.

II/27: tasya saptadhana pranta-bhūmi-pradhā

Spoznaja (prađna) koje izvire iz diskriminativnog prosvjetljenja ima sedam vrsta.

U dubini tako postignute spoznaje postoje stupnjevi; najniži se sastoji u shvaćanju da je unutarnja narav neovisna o iskustvu, ali se iskustvom izazivaju unutarnja stanja kako bi se na njih mogao usmjeriti duh; u daljnjoj praksi, duh se u cijelosti usmjeri na unutarnje blaženstvo i odbacuje vanjski poticaj, čak i u vidu misli i osjećaja kojima se prije izazivalo stanje blaženstva, te tako ostaje u vlastitoj unutarnjoj naravi, bez veze s izvanjskim poticajima. Diskriminaciju ovdje treba shvatiti kao posve djelatnu praksu, a nikako kao puku intelektualnu zabavu za dokone. Diskriminacija radi s istinskim stanjima svijesti, a ne s mislima o njima.

II/28: yoga-anga-anuštana aśudhi-kṣaya dāna-dīptir a viveka-kyateh

Radom na pročišćenju postupno nestaju nečistoće i tako raste percepcija spoznaje i kulminira u diskriminativnom prosvjetljenju.

Nikakvo dublje opažanje nije moguće bez pročišćenja sustava, budući da je glavni uzrok poremećenoj percepciji uznemirenje i onečišćenje energetskih tijela – fizičkog i ostalih. Uklanjanjem nečistoća i uznemirenja duh postaje sve suptilnijim, te tako i sposobnijim za opažanje viših razina stvarnosti. Nemiran i onečišćen duh neće ni doći na pomisao o bavljenju yogom, on će biti zaokupljen uglavnom nižim strastima i nagonima, jer povećani stupanj stresa u sustavu izaziva najniže životinjske reakcije održanja života, kao što su teritorijalnost, strah, agresija, te ostali znakovi ograničene svijesti. U takvom stanju nije moguća percepcija bilo čega suptilnog, a budući da je želja za bavljenjem yogom s ciljem postizanja prosvjetljenja izuzetno suptilna, ona se u nemirnome duhu neće javiti. Paradoksalno, to dovodi do stanja u kojem će se yogom najmanje baviti oni, kojima je najpotrebnija. Želja za bavljenjem yogom u užem smislu (dakle u smislu ciljane prakse) javlja se manje-više tek onda, kada je čovjek daleko uznapredovao u yogi u širem smislu (dakle u smislu općenite usmjerenosti čitave osobnosti ka vrlini i Bogu). Početkom prakse yoge počinje daleko ubrzani proces pročišćenja, koji dovodi do prosvjetljenja u izuzetno kratkom vremenskom razdoblju – čak i najmanji znak želje za oslobođenjem, pojačan yogom, najčešće dovodi do oslobođenja za života. Lako je, dakle, shvatiti zašto jaka želja za oslobođenjem dovodi do trenutnog iskustva. Budući da većinu svijeta sačinjavaju bića koja su daleko od ideanog stava prema duhovnosti, i čija je želja za oslobođenjem bliska zanemarivoj, a u svakom slučaju neznatna u usporedbi sa svjetovnim sklonostima i različitim oblicima niskosti, jasno je kako će se većina praktikanata morati zadovoljiti nižim ciljevima; već i postizanje stvarnog stanja vairagye, mumukṣutve i Iśvara-pranidhane takvima predstavlja ogromno postignuće, budući da od takvog stanja duha do postignuća krajnjeg savršenstva najčešće stoji tek nekoliko mjeseci vježbe yoge. Pravilo je, pak, da je lakše naučiti magarca pjevati nego svjetovnog čovjeka pretvoriti u sveca.

II/29: yama-niyama-asana-pranayama-pratyahara-dharana-dhyana-samadhyastav angani

Yama, niyama, asana, pranayama, pratyahara, dharana, dhyana, samadhi su osam udova yoge.

Yoga je praksa cjelovitog usmjerenja osobnosti prema Bogu, a sačinjava je ovih osam aspekata. Yoga je dakle jedno tijelo, koje se sastoji od osam udova. Ovo je moguće shvatiti dvosmjerno; praksa određenih principa dovodi do stanja yoge, a s druge strane stanje yoge se očituje kao praksa navedenih principa. Imajući u vidu komentar prethodnog stiha, jasno je kako je osoba, koja se prihvatila prakse yoge u užem smislu, već predstavlja naprednog yogina u širem smislu. Yoga u širem smislu, dakle, očituje se kao napredak u osam udova, a praksa osam udova yoge u užem smislu dovodi do krajnjeg savršenstva, odnosno yoge u najužem značenju samospoznaje krajnje stvarnosti.

Pojednostavljeno, čovjek koji je duhovnim razvojem došao do faze da mu je prirodno živjeti moralnim životom, koji je sabran i teži poniranju u duboke misli i želi dokučiti krajnju stvarnost, počinje se baviti sustavnim praksom kojom postiže savršenstvo u svih osam udova yoge, te tako dostiže krajnji cilj duhovnog razvoja. On, dakle, postiže savršenstvo u moralnosti i pravednosti, te sklad u svim energetskim tijelima, te tako u svijetu živi kao očitovana Božja prisutnost. Čak i čovjeka koji pokazuje djelomični uspjeh u življenju osam udova yoge možemo prepoznati kao velikog sveca među ljudima.

II/30: ahimsa-satya-asteya-brahmaçarya-aparigraha yamah

Ahimsa (nenasilje), satya (istina), asteya (odustajanje od uzimanja), brahmaçarya (suzdržanost), aparigraha (odustajanje od posjedovanja) čine yamu.

Ovo su kvalitete koje odlikuju čovjeka koji je nevezan svjetovnim; on nije nasilan, utemeljen je u istini, ne teži gomilanju svjetovnih stvari, te mu je tako uzimanje tuđeg nepojmljivo, prema životu ima stav učenika (dakle stav promatrača koji uči od svijeta, koji se ne nameće)². Bez prisutnosti tih vrline u nekoj mjeri, čovjek se neće ni poželjeti baviti yogom, a kad to poželi, radit će na tome da te vrline dovede do savršenstva.

II/31: ðati-deša-kala-samaya-anavaçinnah sarvabhauama mahavratam

Kada se (ta pravila) primjenjuju univerzalno (sarvabhauama), kada nisu ograničena kastom (ðati), mjestom (deša), vremenom (kala) ili okolnostima (samaya), to je veliki zavjet (mahavrata).

Slabo je postignuće vrline koje je ovisno o okolnostima; naime, ako je netko nenasilan samo ako nije ugrožen, ili je nenasilan samo prema nekim bićima, dok druga želi ubiti, njegova je utemeljenost u vrline zanemariva. Slično važi i za ostale navedene kvalitete. Tek kad je netko univerzalno nenasilan, općenito nesklon posjedu, kad mu krađa nije u naravi, a uvijek svemu pristupa otvorenog duha i iz pozicije učenja, tada je njegovo postignuće vrijedno i označava napredak u yogi.

Dakako, treba shvatiti da se duhovni stav ponekad ne može savršeno preslikati u fizički svijet. Primjerice, nenasilje prema jednom biću može predstavljati nasilje prema drugom. Ponekad nenasilje zahtijeva nasilno onemogućavanje nasilnika da naudi svojoj žrtvi. Ljudi su skloni uopćavanju i svoje nesavršeno shvaćanje načela pretvaraju u krute propise, čime često postižu upravo suprotno od onoga što im je bila namjera. Koliko smo samo puta imali prilike vidjeti primjere, u kojima se u ime nenasilja dopušta zločincima da zlostavljaju druge? Koliko smo samo puta mogli vidjeti kako se iza sintagme o nemiješanju i nenasilju krije kukavičluk, a čemu je najčešći rezultat to, da jaki zlostavljaju slabe? Mudrost se sastoji u opažanju stvarnog stanja stvari, te uvijek treba biti u stanju procijeniti što treba, a što ne treba činiti. Ako vidimo kako nasilnik nepravedno gomila bogatstvo, oduzimajući siromašnima i dovodeći ih u užasno stanje, je li pravedno ostati po strani i ne činiti ništa, zato što u nekom spisu piše kako ne treba biti nasilan, te kako ne treba nametati svoju volju drugima i oduzimati tuđe vlasništvo? Mudar bi zaključio kako mu moralni zakon doista zabranjuje nasilje, ali ono koje se sastoji u mirnom promatranju zla koje je moguće spriječiti, te će se uplesti u vlasničke odnose na takav način da uspostavi pravedne odnose i sklad među ljudima, ako to spada u okvire njegovih mogućnosti.

² Brahmaçarya se najčešće krivo i tendenciozno prevodi kao celibat, čemu se kao razlog najčešće navodi to, što učenici, brahmaçarini, žive u stanju celibata, a u slijedećem životnom razdoblju prihvaćaju dužnosti porodičnog čovjeka, pa dakle i seksualnost. Iako je istina da se ovaj pojam ponekad koristi u ovom značenju, termin koji označava celibat jest udharvareti, odnosno povučenošću energije prema gore, što bi imalo označiti sublimaciju seksualne energije. U ovom kontekstu, brahmaçarya označava mentalni stav učenika, a seksualnost je tu posve sporedna; u Daršanopanišadu se, primjerice, brahmaçarya prevodi kao celibat, ali u izuzetno uskom značenju, dakle ne kao uzdržavanje od seksualnosti, nego kao osnovnu seksualnu disciplinu, gdje je propisano da se u seksualne odnose treba upuštati samo s vlastitom ženom, a od seksa se treba suzdržavati samo kad ona ima menstruaciju. Proučavanjem tekstova stječe se dojam da je značaj celibata u duhovnosti precijenjen, te da se do njega počelo držati tek u kasnijem razdoblju, što bi moglo koincidirati s pojavom jainizma i buddhizma, a isto tako sam sklon zaključiti kako su različita objašnjenja o velikoj duhovnoj vrijednosti celibata uglavnom racionalizacije. Iz upanišada je, naime, lako zaključiti kako su tantrike u svoju praksu integrirali seksualnost, a postignuća im najčešće nadilaze ona praktikanata ostalih sustava.

U svemu ovome treba napomenuti da su se indijski tekstovi izuzetno malo bavili prilagođavanju yogijskih tehnika ženskom spolu, te su tako spolno specifične tehnike poput nekih asana, mudra i bandhi prilagođene jedino muškarcima. Sva je sreća da je svaki ozbiljniji yogin u stanju prilagoditi tehnički sustav ženskim specifičnostima, neovisno o manjkavosti spisa po tom pitanju.

Temelj moralnog zakona je suosjećanje s bližnjim, iz kojeg slijede nenasilje i negramzivost, te ostale kvalitete. Iz tog suosjećanja mogu slijediti i druge stvari, kao što je uznemirenost nepravdom i želja da se ona ispravi. Jasno je, dakle, da nikakvi propisi ne mogu zamijeniti osjećaj za situaciju i ispravno djelovanje, a isto je tako jasno da nitko pametan nije radio propise s namjerom da njima zamijeni savjest, nego s namjerom da je podrži u njenoj težnji ka vrlini.

II/32: šauca-samtoša-tapah-svadhya-īśvara-pranidhanānīyamah

Šauca (čistoća), samtoša (nutrašnji mir), tapas (djela namijenjena pročišćenju), svadhya (studij šastra) i Iśvara pranidhana (predanost Iśvari) čine niyamu.

Za razliku od yame, koju sačinjava odnos čovjeka prema drugima, niyamu sačinjavaju aspekti odnosa čovjeka prema vlastitoj nutrini, te prema Bogu.

Čistoća označava općenitu sklonost duha; iako se ponekad shvaća doslovno, u značenju čišćenja fizičkog tijela od prljavštine, ovdje ona označava stanje u kojem čovjek teži vrlini i izbjegava nečiste stvari, prvenstveno u smislu stanja svijesti koja je moguće označiti kao prljava. Čistoća je unutarnja kvaliteta duha koji izbjegava grijeh u bilo kojem obliku, koji izbjegava misli koje se bave niskostima, i čiji je duh upravljen ka Bogu.

Unutarnji mir je stanje duha koji nije obuzet željama; to je stanje iskusnog mudraca, koji se spontano povlači iz svijeta, u kojemu više ne traži ispunjenje. Naslućujući istinu, njegovo duhovno oko nije više usmjereno ka turbulentnom moru svijeta, povlačeći se u sabrane dubine duha.

Tapas označava praksu yoge u užem smislu, odnosno vježbe koje se vrše kako bi se pročistila energetska tijela.

Proučavanje i promišljanje svetih spisa prirodno je ljudima koji su zainteresirani za duhovne istine; ozbiljni yogini teško da će posvetiti svoju pažnju nekom djelu, koje se ne bavi spoznajom Boga, i u kojemu se ne očituju više duhovne kvalitete.

Predanost Bogu je osnovna uzdižuća duhovna kvaliteta; ona ne označava samo predanost Bogu u užem smislu, već više sklonost svemu u čemu se očituje Bog, svemu što je Božansko. Svaki oblik želje za znanjem, za stvarnošću i duhovnim ispunjenjem, svako divljenje onome što je veliko i dobro, svaki oblik čistog obožavanja vrlog i lijepog predstavlja aspekt predanosti Bogu. Niyamu, dakle, sačinjavaju različiti aspekti težnje ka čistoći, vrlini, dobroti i Božanskosti. Osoba koja nema takvih težnji neće se ni poželjeti baviti yogom, a ako i poželi, to neće biti iz viših ciljeva, i neće polučiti duhovne rezultate.

II/33: vitarka-badhane pratipakṣā-bhavanam

Kada je ispunjenje tih pravila spriječeno lošim mislima, treba razviti suprotne misli.

Dakako, u težnji ka vrlini javljat će se različite smetnje i zapreke, u vidu nečistoća u svijesti koje izbijaju na površinu i stvaraju uznemirenja i odvrataju od vrline. Kad se takve nečistoće probude, ne treba im podleći; naprotiv, treba ih mirno i strpljivo podnijeti, doživljavati ih kao nešto što nam nije svojstveno, te se usmjeriti ka vrlini i dobru, i tako svjedočiti nestanak nečistoća, koje napuštaju energetska sustava i um čovjeka kad im on ne poklanja pažnju i ne djeluje iz njih. Ako, pak, čovjek prodjeluje iz svake nečistoće koja prođe kroz njegovu svijest, dodatno će se zagaditi i postupno će posve propasti pod teretom niskosti. Nikada si ne smijemo dopustiti bavljenje niskim stvarima, jer je to tvar od koje je načinjen pakao, a najbolji i najlakši način da se u njemu nađemo jest popuštanje pred niskostima.

II/34: vitarka himsadayah krta-karita-anumodita lobha-krodha-moha-purvaka mrdu-madhya-adhimatra dukkha-aḍnana-ananda-phala iti pratipakṣa-bhavanam

Loše misli su nasilje i druge (laž, krađa, nasuzdržavanje, žudnja za posjedovanjem). One nastaju iz vlastitih akcija, iz akcija drugih (ljudi) i odobrenih (akcija) koje su potaknute žudnjom i bijesom.

Loše misli su one koje su od kvalitete niskosti, dakle suprotne skladi i slobodi. Loše misli, te riječi i djela koji iz njih proizlaze, povećavaju vezanost čovjeka uz najgore aspekte svjetovne egzistencije, prave od svijeta pakao i dijametralna su suprotnost ciljevima i metodama yoge. Zbog toga ih treba u cijelosti izbjegavati.

II/35: ahimsa-pratishayam tat-samnidhau vaira-tyagah

Onaj tko je utvrđen u nenasilju stvara ozračje mira i svi koji dolaze u njegovu blizinu prestaju se ponašati neprijateljski.

Oko yogina čiji je um u stanju sklada i mira, širi se aura sklada u kojoj se gubi svaka želja za činjenjem nasilnih ili nepromišljenih djela. Nažalost, isto važi i za uznemirene i nasilne ljude, oko kojih se širi aura nasilja, što je jak razlog za izbjegavanje društva takvih bića. Yoginovo tijelo predstavlja točku podudarnosti fizičkog svijeta i viših duhovnih razina; ta podudarnost je najveća u samom tijelu, ali je prisutna i u njegovoj blizini, i pada s udaljenošću. Ipak, kao što ni pas koji se prošetala muzejem neće biti u stanju uživati u umjetnosti, tako ni posve svjetovni ljudi neće biti u stanju osjetiti praktički ništa od yoginove aure. Da bi čovjek osjetio takvo nešto, mora i sam to posjedovati u nekoj mjeri.

Osim duhovnog zračenja, postoje i posredni načini za usklađivanje svijesti s različitim sadržajima; to su, primjerice, knjige, časopisi, glazba, televizija, film i računala. Ako svoju svijest izlažemo različitim uznemiravajućim sadržajima iz takvih i sličnih izvora, nećemo doprinijeti smirenju vlastite svijesti. To je razlog zbog kojeg treba u vlastiti život uvesti pravila duhovne higijene, kojima ćemo izlaganje različitim uznemirenjima svesti na minimum, i uznemirujuće i neskladne sadržaje zamijeniti skladnim i smirujućim. Primjerice, umjesto druženja sa svjetovnim ljudima, treba se družiti s majstorima i praktikantima yoge; umjesto slušanja glazbe koja je duhovno bezvrijedna i uznemirujuća, treba slušati moćna i vrijedna djela. Umjesto gledanja glupih i plitkih filmova, treba gledati filmove koji potiču na razmišljanje o dubokim temama. Uvijek treba izbjegavati masovna okupljanja svjetovnih ljudi, jer takvo okruženje ima tendenciju nadvladati sve pozitivno u čovjeku, i svesti ga na zajednički nazivnik okoline, koji nikad nije visok. Općeniti stav prema takvim stvarima treba biti da je život prekratak i prevrijeđan da bismo ga trošili na gluposti.

II/36: satya-pratishayam virya-labhah

Riječi utemeljenoga u istini posjeduju moć ostvarenja.

Kad je svijest dugo vremena obuzeta određenom kvalitetom, odnosno sadržajem, djelatnosti poprimaju tu kvalitetu. Primjer ovoga možemo naći kod opisa vedskih rišija čija se svaka riječ ostvarivala. Mudrac utemeljen u istini, odnosno stvarnosti, djeluje u svijetu kao točka savršenog djelovanja dharme.

II/37: asteya-pratiṣṭhayam sarva-ratna-upasthanam

Utemeljenome u ne-krađi dolaze spontano sva blaga i bogatstva.

Stvari dolaze svome gospodaru, nikad svome sluzi. Jednako tako, onome, tko teži za stvarima, iste uvijek izmiču. Onome, pak, tko ih je nadišao, one dolaze bez ikakvog uloženog truda.

II/38: brahmačarya-pratiṣṭhayaṃ virya-labhaḥ

Utvrđenom u suzdržanosti (brahmačarya) dolazi ogromna energija.

Kao što je opisano u komentaru II/30, brahmačarya je stanje učenja, odnosno učenički stav promatranja i nenametanja sebe svijetu. Onaj tko pokušava stvarima upravljati, gubi nadzor ne samo nad stvarima, nego i nad sobom. Onaj, pak, tko dopušta stvarima da mu kažu sve o sebi, zadobiva izuzetnu koncentraciju i energiju, budući da se sve sažima u njemu. Paradoksalno, učenik koji se ne nameće svijetu zadobiva izuzetnu moć nad svijetom, i potpunu spoznaju istog, dok djelatnik, koji pokušava ostvariti svoju volju u svijetu, uvijek biva osujećen.

II/39: aparigraha-sthairya ḍanma-kathamta-sambodhaḥ

Utvrđenom u ne-žudnji za posjedovanjem dolazi spoznaja bitne naravi života.

Posjedovanje predstavlja iluziju kojom se mali "ja" štiti od golemog "ne-ja" stvarajući zonu vlastitog utjecaja pod imenom "moje". Tako obmanut, drži svrhom života povećanje vlastitog utjecaja u svijetu, misleći kako će se time zaštititi od ništavila koje ga okružuje. Dakako, smrću se takva iluzija okončava. Onaj, pak, tko nije tako obmanut, umjesto stvaranja iluzorne zone zaštite malog "ja" okreće se spoznaji istinske naravi stvarnosti i naravi vlastitog bića. On tada kreće onkraj stanja mamata i ahamkara, odnosno stava "ja posjedujem" i "ja djelujem", i dolazi do stanja aham brahma asmi, "ja sam brahman". To je stanje dodira sa suštinom vlastite stvarnosti, u kojoj život konačno poprima istinski smisao.

II/40: śaucaṭ sva-āṅga-ḍugupsa paraiva asamsargah

Zbog čistoće nastaje (na početku) odbojnost prema vlastitom tijelu i prema dodiru s drugim tijelima.

Čisteći svakodnevno svoje tijelo, yogin razumijeva njegovu narav prolaznosti i nesavršenosti. U težnji ka Svevišnjem, gubi interes prema nesavršenim stvarima i prema njima razvija odbojnost. Postignućem savršenstva, odbojnost se gubi i ustupa mjesto blagonaklonosti prema nesavršenoj egzistenciji bića, u razumijevanju kako njihova svrha nije nadomjestiti unutarnje blaženstvo, nego ga pokušati nositi i ostvariti u fizičkom svijetu. Odbojnost prema tijelu postoji samo u duhu početnika koji još nije spoznao brahman, i koji doživljava tijelo kao smetnju, kao nešto što ga odvraća s ispravnog puta. Ovdje je moguće i žestoko neprijateljstvo "duhovnih ljudi", a u stvari zabludjelih početnika, prema svemu što miriše na tjelesnost i svjetovnost. Takva antipatija znak je slabe, a ne jake duhovnosti. Jaka duhovnost slavi svoju pobjedu u svjetovnom i kroz svjetovno, a slaba se na prvi tračak tjelesnih osjećaja gubi. Zbog toga je stupanj neprijateljstva prema svijetu najčešće obrnuto proporcionalan stupnju duhovnog postignuća.

II/41: sattvavaśuddhi-saumanasya-ekagrata-indriya ḍaya-atmadarśana-yogayatvani ēa

Tako se ostvaruje i čistoća duha, čistoća osjećaja, koncentracija, kontrola osjetila i sposobnost gledanja jastva.

Za početnika, odvratanje svijesti od obuzetosti tijelom je od suštinskog značaja; on tada ponire u nutrinu i postiže stanje čiste svijesti, neobuzete predmetima. Uvlačenjem osjetila u nutrinu on ih prvo usmjerava na unutarnje, suptilne predmete (primjerice, vid na vizualizaciju, sluh na predočavanje zvuka ili sjećanje na zvuk), a potom ih u cijelosti dovodi u stanje spoznaje, u svijest bez sadržaja. Tada postaje sposobnim "gledati" najviše Jastvo.

II/42: samtošad anuttamah sukhlabhah

Zbog unutrašnjeg mira stječe se vrhunska sreća.

Krajnja sreća posljedica je internalizacije iskustava, odnosno spoznaje da blaženstvo dolazi iznutra. Umirenjem uma tok blaženstva postaje sve jačim.

II/43: kaya-indriya-siddir ašuddhi-kšayat tapasah

Zbog djelatnosti namijenjenih pročišćenju (tapas) stječe se savršenstvo tijela i osjetila.

Tapas, odnosno tehnike čišćenja energetskih tijela, počevši od fizičkog, dovode do veće protočnosti tijela za Božansko. Na taj način, u početnim fazama vježbe gubi se nečistoća percepcije, a kasnije sva tijela postaju savršenim vehiklom Božanskog očitovanja na svijetu.

II/44: svadhyayad išta-devata-samprayogah

Proučavanje svetih spisa omogućuje ostvarenje veze s odabranim božanstvom (ištadevata).

Išta devata je oblik u kojem yogin doživljava Boga. Primjerice, kršćanin će Boga sebi najčešće predstavljati kao Isusa ili Mariju, budući da su bestjelesni koncepti poput Boga Oca ili Duha Svetog previše apstraktni da bi se na njih s lakoćom mogao usmjeriti um. Čak i ako se posvetimo promišljanju apstraktnih koncepata, oni ipak neće biti u stanju posve obuzeti naš duh. Zbog toga je bitno na početku Boga predstaviti u konkretnijoj formi, po mogućnosti povezanoj s konkretnim događajima i okolnostima. U primjeru kršćanstva, najbolji rezultati će slijediti ako Isusa pokušavamo sebi predstaviti u okolnostima koje odražavaju vrhunac njegove snage i Božanskosti – primjerice u trenucima kad iz neposredne utemeljenosti u Bogu govori ili čini moćna djela. Da bismo si Boga tako predstavili i predali mu se, moramo proučiti svete spise, kako bismo se uputili u Božanske kvalitete i život Božanskih utjelovljenja. Onaj, tko si Boga predstavlja kao Krišnu, treba proučavati Bhagavata-puranu, Bhagavad-gitu i Mahabharatu, u kojima su Njegove djelatnosti opisane. Onaj, tko si Boga predstavlja kao Isusa treba proučavati evanđelja. U to proučavanje se treba zadubiti i misliti o Bogu sve dok Ga ne spozna u neposrednoj viziji, a potom u toj viziji treba ostati što je dulje moguće, kako bi time pobožanstvio vlastitu narav.

II/45: samadhi-siddhir išvarapranidhanat

Predanost Išvari omogućuje savršeni samadhi.

Predanost Bogu u ovom značenju jest ona, koja se javlja u neposrednoj viziji Boga. Ovdje se nipošto ne govori o pokušaju da si Boga na neki način predstavimo, i o forsiranju nekog emocionalnog stanja. Predanost Bogu u ovom značenju jest neposredna spoznaja da je Bog onaj, kome smo u svemu, čitavo vrijeme i bez ostatka težili, i kako je On sad s nama. U takvom stanju, kad Ga prepoznamo u Njegovoj istinskoj naravi, i kad shvatimo koja je narav našeg osobnog odnosa s Njime, odbacujemo sve osim Njega, i tako zaboravljamo na svijet ega koji se posjedom i vlastitom važnošću pokušava zaštititi od ništavila. U takvom stanju yogin postiže najviše stanje samadhija, za koje je nužan preduvjet vizija Boga (daršana).

II/46: sthira-sukham-asanam

Asana mora biti ugodna i stabilna.

Asana znači doslovno "stav", odnosno nepomično stanje tijela. Asana je položaj u koji yogin smjesti tijelo kako bi mogao neometano meditirati. Osnovni zahtjevi koji se postavljaju jesu udobnost, kako zbog pritiska ili opterećenja nekog dijela tijela yogin ne bi morao prekidati meditaciju radi promjene položaja tijela, te stabilnost, odnosno stanje u kojem tijelo samo održava zadani položaj bez ikakvog napora, čak i kad se yogin posve povuče iz tijela i prestane upravljati živcima i mišićima. Za razliku od opće prihvaćenog pogrešnog mišljenja, asane nisu namijenjene vježbanju tijela, niti poboljšanju fizičke kondicije, niti se sastoje od egzotičnih položaja u kojima bi yogin trebao omotati noge oko vrata ili se baviti drugim smiješnim stvarima; naprotiv, asana predstavlja položaj u kojem je tijelo posve opušteno i neaktivno, i ni na koji način ne ometa duh u njegovim aktivnostima. Kao prikladne se najčešće spominju siddhasana i padmasana. Osim njih, posve je valjan i položaj kočijaša koji se koristi u praksi autogenog treninga; taj je položaj zapravo primjereniji običnim vježbama meditacije od padmasane i siddhasane, koje su stavovi namijenjeni prvenstveno buđenju energetskog sustava i energetski zahtjevnim vježbama. Za različite namjene prikladni su različiti stavovi; primjerice, kod energetski intenzivnih zbivanja, te kod potrebe za dubokim opuštanjem preporučio bih položaj fetusa, koji se ne spominje u klasičnim tekstovima ali se u praksi pokazalo da ga tijelo automatski zauzima u određenim energetskim stanjima. U takvim slučajevima je mudro pronaći položaj u kojem se osjećamo najudobnije, odnosno u kojem osjećamo najmanji napor i nelagodu, kako god taj stav izgledao. Tijelo će imati potrebu zauzeti stav koji je optimalan u dotičnom stanju energetskog sustava, i mudro ga je poslušati.

II/47: prayatna-śaithilya-anantya-samapatti-bhīyam

Potpuno opuštanje i promatranje (samapatti) beskonačnog (vodi do savršenstva asana).

Zadubljenost u Boga spontano dovodi do zauzimanja asane i povlačenja svijesti iz tijela. U idealnom slučaju, asane su plod stanja svijesti, a ne obratno. Ipak, moguće je zauzimanjem određenog položaja tijela proizvesti konfiguraciju energetskog sustava koja pogoduje ulasku u određeno stanje svijesti, ali samim asanama, bez odgovarajućeg duhovnog usmjerenja, nije vjerojatno da ćemo postići rezultate vrijedne spomena.

II/48: tato dvandva-anabhighatah

Rezultat savršenstva u asanama je izbjavljenje od utjecaja suprotnosti.

Ulaskom u stanje duhovne ravnoteže, a time i stanje ravnoteže tijela, gubi se nestalnost duha, te time sklonost ugodnom i izbjegavanje neugodnog; postiže se postojanost u svakom okruženju, što je suptilno značenje pojma asana. Asana je stanje u kojem ne želimo biti negdje drugdje, budući da smo ispunjeni tamo gdje smo upravo sada.

II/49: tasmin sati śvasa-praśvasayor gati-viśedah pranayamah

Nakon toga (savršenstva) dolazi pranayama – regulacija (udisaja i izdisaja) vitalne energije.

Umirenjem tijela i njegovih kretanja, na red dolazi umirenje suptilnijeg, praničkog tijela. Praničkom tijelu trebamo istodobno pristupiti s razine dva tijela koja ga okružuju – fizičkog i astralnog. Smirenjem fizičkog tijela, te određenim položajima dijelova tijela (mudrama) potičemo određena stanja praničkog tijela; isto tako, određenim stanjem misli i osjećaja također djelujemo na stanje praničkog tijela. Savršeno smirenje praničkog tijela moguće je, dakle, tek kad je tijelo umireno u savršenstvu asane, te kad su emocije i misli skladni i

usmjereni ka Bogu. U takvom stanju prana boravi u stanju ayame, odnosno obuzdanosti. Simptom pranayame jest skladan omjer udisaja, mirovanja i izdisaja. Pokušaj prisilnog uspostavljanja omjera udaha, zadržavanja daha i izdaha, a bez prethodnog umirenja fizičkog i astralnog tijela, može dovesti do teških duhovnih i tjelesnih poremećaja.

II/50: vahya-abhyantara-stambha-vrttir deša-kala-samkhyabhih paridršto dirga-sukšmah

Nju sačinjavaju izdisaj, udisaj i zadržavanje. Ovisno o prostoru, vremenu i broju, postaje duga i profinjena.

Udisanjem, fizičko tijelo se puni čistom pranom. Izdisanjem izbacuje onečišćenu pranu. U stanju mirovanja, odnosno zadržavanja daha, sustav se odmara, a energija koju inače troši na disanje usmjerava se prema nutrini. Pranayama predstavlja stanje sklada tih triju elemenata disanja. Potpuno obustavljanje kretanja prane nastupa u stanju u kojem vanjski zrak nije čišći od unutarnjeg, niti unutarnji treba izbacivati radi njegove onečišćenosti. Takvo stanje nastupa kad je profinjenost tijela iznimno visoka, i kad normalno metaboličko funkcioniranje organizma prestaje zbog povišenja specifične energije tijela; fizičko se tijelo tada ponaša više po astralnim nego po fizičkim zakonitostima, a drugi simptomi tog stanja su različite nadfizičke moći nad tijelom i svijetom. Primjerice, pročišćeni yogin koji je postigao ravnotežu daha također ima moć djelovati u više tijela, napustiti svoje tijelo po volji, levitirati, prolaziti kroz zidove, pojesti otrov bez štetnih posljedica, ili trenutno iscijeliti vlastito tijelo od teških povreda. Također ima sposobnost produžiti život tijela bez posebno definiranih granica.

Svijest mora pratiti dinamiku disanja. Uдах, dakle, treba pratiti svjesno punjenje tijela energijom, dok izdah mora biti praćen izbacivanjem štetnih emocionalnih i misaonih sadržaja. Posebno je bitno stanje svijesti prilikom kraja izdaha i udaha; naime, tada udah, odnosno izdah, prelaze u stanje ne-disanja, odnosno zadržavanja daha. Stanja ne-disanja povezana s udahom i izdahom međusobno se razlikuju po kvaliteti; pri kraju izdaha, razdoblje bez disanja produljuje se pročišćenjem tjelesnih energija. Kako se tijelo i duh čiste, izlazni dah je čišći, te se stoga smanjuje potreba za idućim ciklusom disanja; izdah se pretapa u dugo mirovanje praćeno stanjem svijesti koje se može najbolje okarakterizirati kao radosno smirenje zbog pražnjenja uznemirenja iz sustava. Slično važi za udah; kako se svijest čisti, postaje sposobnom apsorbirati više energije i to veće kvalitete, te se udah pretapa s mirovanjem, kako svijest "udiše" blaženstvo i u njemu nalazi spokoj. Umirenje je dakle moguće nakon udaha i nakon izdaha, a ovisno o konkretnim vježbama može se odabrati jedno, drugo ili oboje.

Suptilnost pranayame mjerljiva je sviješću o prostoru, sviješću o vremenu i brzini disanja. Prilikom udaha, osvještavamo prostor unutar sebe. Prilikom izdaha osvještavamo prostor izvan sebe. Kako raste suptilnost pranayame, odnosno smirenje duha, raste i veličina prostora kojeg osvještavamo. Na početku, dok je duh uznemiren, yogin je svjestan nikakvog ili malog prostora, a napretkom u vježbi osvještava ogroman mirni prostor u sebi i van sebe. Osjećaj za vrijeme je na sličan način u funkciji daha; na početku, yogin osjeća kako vrijeme brzo teče, osjeća žurbu i uznemirenost. Kako vježba napreduje, osjeća sve veću smirenost i vrijeme kao da stoji. Broj ciklusa disanja obrnuto je proporcionalan čistoći tijela; brzo disanje, te dakle veliki broj ciklusa disanja, označava veliku onečišćenost, odnosno uznemirenje. Kako yogin napreduje u pročišćenju, njegovo se disanje smiruje te na kraju i zaustavlja.

II/51: bahya-abhyantara-višaya-akšepi čaturthah

Četvrta pranayama nadilazi opseg vanjske i unutrašnje.

Postizanjem najvišeg stupnja profinjenosti daha, nadilazi se konvencionalni mehanizam disanja. U ovom stanju nema više razlike između vanjskog i unutarnjeg prostora, nema protoka vremena i nema broja.

II/52: tatah kšiyate prakāṣa-avarānam

Time se uklanja veo koji blokira duhovnu spoznaju.

Uspostavljanjem jedinstva između udaha i izdaha, odnosno prane i apane, gubi se ego-svijest, i ostaje samo čista sabranost duha. Dakako, ovo stanje sabranosti još je daleko od krajnjeg cilja, jer ovdje je postignuto tek uklanjanje uznemirenja koja dolaze od neposredne identifikacije duha i tijela, odnosno osjetilnog svijeta, koji upliće duh u životinjske mehanizme koji upravljaju tijelom. Nadilaženjem takve identifikacije postiže se dvojaki učinak. S jedne strane se svijest oslobađa okova tijela, a s druge se strane tijelo revitalizira, puni energijom i smiruje. U takvom smirenju postiže se potpuno iscjeljenje tijela, koje prati iscjeljenje duha.

II/53: dharānasu cā yogyata manasah

Povećava se sposobnost stalnosti duha (manas).

Duh koji je oslobođen identifikacije s tjelesnim mehanizmima postaje sposobnim održavati se na predmetu dugo vrijeme, neometan fluktuacijama koje dolaze od kaotičnih stanja fizičkog i praničkog tijela.

II/54: svavaiśaya-asamprayoge cīttasya svarupa-anukara iva indriyanam pratyaharah

Kada osjetila odijeljena od objekata uranjaju u narav duha, to se zove pratyahara.

Takvo krajnje stanje pranayame, u kojem se staloženi duh oslobađa identifikacije s osjetilima i njihovim predmetima, te se povlači u svoju unutarnju narav, zove se pratyahara. U tom stanju, prestaje identifikacija objekta i subjektivnog stanja, koja je pogonsko gorivo iluzije. Oslobođena uvjetovanosti fizičkim predmetima, osjetila se okreću unutarnjim predmetima na astralnom planu. To još ne predstavlja cilj, ali je dobar korak prema njemu.

II/55: tatah parama vasyana indriyanam

Tako se postiže savršena kontrola osjetila.

Kontrola osjetila nije moguća sve dok se ne ukloni identifikacija osjećaja ispunjenja s fizičkim doživljajem. Prestanak takve identifikacije, te spontano okretanje osjetila prema nutrini, predstavlja istinski znak kontrole osjetila. To je teško postići voljnim naporom, budući da se ne uklanja grubost svijesti, energetskih strujanja i tijela, koja je istinski uzrok problema. Tek vježbama pročišćenja i uravnoteženja sustava postiže se stanje mira u kojem je moguće ukloniti istinske uzroke problema, što dovodi do izlječenja. Stanje duhovnog sklada, dakle, moguće je postići jedino vježbom yoge, bez koje su proučavanje svetih spisa i prakticiranje vjerskih obreda uzaludni.

3. DIO

Vibhuti pada ili o moćima

III/1: deša-bandhaścittasya dharana

Koncentracija pozornosti (dharana) je povezanost duha s objektom promatranja.

Dharana, odnosno koncentracija, predstavlja sposobnost duha da nepodijeljenom pažnjom boravi na odabranom predmetu. U osnovi, dharana implicira koherenciju uma, odnosno sposobnost potpunog i bezrezervnog usmjerenja čitavog duhovnog kapaciteta na samo jedan cilj. Takvo usmjerenje moguće je tek nakon umirenja fluktuacija u nižim tijelima, odnosno njihovim potpunim pročišćenjem. Kao što zagađenje tijela toksičnim supstancijama, te uznemirenje praničkog tijela stvaraju uznemirenje i nestabilnost uma, koji postaje nesposoban mirno i sabrano boraviti na predmetu, tako djeluje i praksa yoge, smirujući praničko i fizičko tijelo kako bi se uspostavila čista i mirna veza između astralnog sadržaja i fizičkog predmeta. U takvom stanju, čovjek postaje sposobnim opažati ne samo svoje dojmove o predmetu, nego suštinsku narav samoga predmeta, čime zadobiva, osim točnog uvida, također i moć utjecaja na sam predmet. Zbog toga je stanje dharane neodvojivo povezano s siddhima, odnosno moćima nad fizičkom tvari, te nad tvari ostalih razina. Pojednostavljeno rečeno, sabrani um predstavlja silu koja je daleko nadređena fizikalnim zakonima. Onome, tko je s tim upoznat, "čuda" koja vrše sveci i prosvijetljeni ne predstavljaju ništa čudno – ona su tek simptom usmjerenja unutarnje sabranosti na fizički plan. Analogno, možemo ispravno zaključiti da uznemireni um ima iznimno mali utjecaj na stvari – zapravo, umjesto da on vlada stvarima, stvari vladaju njime, i umjesto da zauzme položaj gospodara svijeta, on poput roba cvili za mrvicama fizičkog svijeta, pokušavajući zadobiti bezvrijedne stvari nad kojima bi njegov duh imao suverenu moć, kad bi samo usmjerio svoje težnje u pravom smjeru. Onaj tko je zadobio sabranost duha, kao korolar zadobiva i moć nad svijetom, ali onaj, tko se usmjerio ka svjetovnom i tako izgubio sabranost duha, također gubi i moć nad svjetovnim, i tako posve propada.

III/2: tatra pratyaya-ekatanata dhyanam

Meditacija (dhyana) je proces profinjenja percepcije objekta.

U stanju dharane, kad yogin u potpunom smirenju duha opaža istinsku narav predmeta na koji je njegov duh usmjeren, postoji točka na kojoj se sam predmet gubi iz svijesti, a svijest ostaje naslonjena na unutarnju narav predmeta. Duljim opažanjem svijest poprima sve dublje kvalitete predmeta, što se zove stanjem meditacije. U tom stanju, svijest je posve ispražnjena od svega osim bitne naravi predmeta.

III/3: tad eva artha-matra-nirbhasam svarupa-šunyam iva samadhih

Samadhi je stanje u kojem objekt sja u vlastitoj naravi; ono je rezultat maksimalnog profinjenja percepcije objekta, i ne postoji misao o promatraču.

U ovom značenju samadhi ne označava spoznaju Apsoluta, kao u prijašnjim dijelovima teksta, nego točku gubitka razlike između sebe i bitne naravi predmeta. Yogin tako postaje samim predmetom, i promjenom, odnosno pomakom svoje svijesti doslovno mijenja narav ili stanje predmeta na koji djeluje. U tom stanju za yogina ne postoji bitna razlika između esencijalnog i akcidentalnog – položaj, optička i fizikalna svojstva predmeta, te sami fizikalni zakoni, predstavljaju tek stanje duha i njegovog usmjerenja. Ako uzmemo primjer drvene kocke, yogin u dharani najprije u cijelosti usmjeri duh ka predmetu, u dhyani opaža njegovu unutarnju narav, a u samadhiju on jest taj predmet. Ako u tom stanju svoju narav doživi kao narav metalne kocke, odnosno kocke koja se na određeni način giba u prostoru, takva promjena

stanja duha neposredno se odražava na fizičko stanje predmeta, te drvena kocka doista postaje metalnom, odnosno počinje se gibati u prostoru. Oblik tog gibanja ni na koji način nije podređen fizikalnim zakonitostima, kao što su gravitacija, brzina svjetlosti i slično. Yogin doslovno može utjecati na predmet na takav način da on postane točkom prisutnosti različitih fizikalnih zakonitosti, te tako može stvoriti predmet koji primjerice trenutno mijenja položaj, dakle beskonačnom brzinom, ili nije podložan utjecaju gravitacije, ili prolazi kroz druge predmete. Na jednak način može utjecati i na vlastito tijelo i njegovo ponašanje – primjerice, ako u svojem tijelu osjeća lakoću i zanos, njegovo fizičko tijelo počeo će se fizički uzdizati, te će yogin moći hodati po vodi ili zraku. Najčešće yogini ovakve stvari postižu nesvjesno i bez razumijevanja, što je moguće pratiti na primjeru svetaca kojima nedostaje teoretskog znanja, kao što su primjerice oni u kršćanstvu i drugim sustavima vjerovanja koji zakonitosti yogijske psihologije poznaju slabo ili nikako. Moguće je čak vladati nekim fenomenom bez razumijevanja njegove prirode. Dakako, profinjenjem duha dolazi i do ispravnog shvaćanja, ali pojave svetaca koji doista razumiju prirodu svog iskustva razmjerno su rijetke.

III/4: trayam ekatra sanyamah

To troje (dharana, dhyana i samadhi), zajedno usmjereni na objekt, zove se sanyama.

Gore navedeno stanje, koje je ključ vlasti nad stvari različitih razina, zove se sanyama. Sanyama je ključ razumijevanja prirode siddhija.

III/5: taj-đayat prađna-lokah

Majstorstvo u sanyami rađa istinskim uvidom.

Prađna predstavlja oblik znanja koji se odnosi na samu narav predmeta, za razliku od lažnog znanja (avidya) koje se sastoji od lijepljenja samskara na predmet, dakle od dodatnog zamagljivanja uvida u njegovu istinsku narav gomilanjem predrasuda i zabluda.

III/6: tasya bhumišu viniyogah

(Sanyamu) treba primjenjivati postupno.

Iz svega navedenog jasno je kako je ključ uspjeha u sanyami ovladavanje nižim tijelima i postignuće savršene moći fokusa duha. Ako pokušamo takvo što izvesti odjednom i prebrzo, zbog nemira duha postići ćemo tek stanje zamišljanja predmeta, odnosno formiranje samskara u astralnom tijelu, čime ćemo se dodatno udaljiti od istinske spoznaje. Ako, pak, neumorno vježbamo smirenje i kontrolu duha, gdje kontrolu nipošto ne treba shvatiti kao voljni napor, nego kao usmjerenje svijesti ka stanju mira i unutarnjeg sklada, moći ćemo postupno prepoznavati sve dublje stupnjeve zadubljenja narav predmeta. Oni kojima se previše žuri najčešće brzo odustaju, budući da sama žurba predstavlja simptom duhovnog nemira, odnosno neuspjeha. Uspjeh u dharani postiže se odbacivanjem cilja i koncepta postignuća. Kad odbacimo te uzroke uznemirenja, možemo početi uživati u sadašnjem trenutku, bez potrebe za budućnošću i bez sjećanja na prošlost. Tada se iz duha gubi pokretačka snaga koja predstavlja pogonsko gorivo misaonih okretaja (citta vrtti), i duh boravi u stanju sabrane moći. Duh tada prestaje stvarati, i pušta da mu stvari kazuju o sebi. Slušajući, on spoznaje njihovu istinsku narav. Spoznaja te naravi ne razlikuje se od same naravi. Promjena misli o predmetu znači promjenu predmeta.

III/7: trayam antara-angam purvebhayah

To troje (dharana, dhyana i samadhi) je najdublje od ranije spomenutih grana (yoge).

Tri navedena stupnja predstavljaju najdublje stanje sabranosti duha od svih do sada navedenih udova, koji su nužan preduvjet za postizanje savršenstva u kasnijim vježbama.

III/8: tad api bahir-angam nirbidasya

No, i to troje je izvanjsko u usporedbi s nirbiđā (samadhi).

Koliko god da je postignuće sanyame napredno, ono i dalje predstavlja tek stanje svjetovnog bića visoke profinjenosti, budući da se bavi predmetom, a u Apsolutu ne postoje predmeti i njihova stanja. Zato se sva iskustva osim stanja brahmana drže površnim. Dakako, greška je smatrati da je moguće trajno iskustvo brahmana bez postizanja savršene sabranosti u prethodnim aspektima yogijske prakse, a tu grešku često prave ljudi koji su slučajno iskusili neki niži oblik samadhija, a kojeg potom proglašavaju krajnjim postignućem i igraju se riječima kojima pokušavaju ostvariti privid nadređenosti svog "prosvijetljenog" ega u odnosu na druge. Njihovo je postignuće bezvrijedno i oni su budale. Istinsko postignuće prosvjetljenja samo je šlag na torti duboke duhovne sabranosti, a kao kriterij duhovne razvijenosti bolje je uzeti stupanj sklada i moći u nečijem svjetovnom životu, nego njegovo pričanje o prosvjetljenju, Apsolutu i čemu sve ne. Istinska duhovna razvijenost, naime, prožima sva tijela bića, koja postaju prozirnim i protočnim za Boga, te tako čovjek, proporcionalno stupnju svoje duhovne razvijenosti, djeluje kao područje Božje prisutnosti u svijetu. Ako netko kaže da je prosvijetljen, a nesklad svojeg života pravda bezvrijednošću i nebitnošću relativnog svijeta, onda on predstavlja predmet proučavanja psihijatrije, a ne plod yoge. Učenikom yoge postaje onaj čovjek koji je zbog svojeg prodornog duha i u svjetovnim stvarima izuzetno uspješan, ako se njima pozabavi. Takav čovjek se duhovnim stvarima bavi zato što je svjetovne nadišao i u njima ne nalazi ispunjenje, a ne zato što je u njima postigao neuspjeh pa zbog osujećenosti u svjetovnom bježi u kvaziduhovne tlapnje.

III/9: vyutthana-nirodha-samskarayor abhibhava-pradur-bhavau nirodha-kšana-ćitta-anva-yo nirodha-parinamah

Kada uznemireno budno stanje i stanje meditativnog mira nastupaju izmjenično, i kada se duh može u svakom trenutku povezati sa smirenim stanjem, nastupa tzv. promjena u umireno stanje duha.

U ovom stanju prakse yoge, duhovna stanja se dijele na ona koja prate uobičajeno djelovanje, i na ona koja nastupaju za trajanja meditacije. U određenom trenutku yogin postaje sposobnim ući u meditativno stanje u bilo kojoj fazi svojih svjetovnih aktivnosti. Postupno, on nauči u svijetu djelovati iz stanja duboke duhovne sabranosti, dakako, na način koji je strogo određen Božjim planovima za njegov život. Naime, stanje duhovnog sklada predstavlja prvenstveno stanje sklada s Božjom voljom, te je tako nerealno očekivati kako će život yogina biti lišen istih onih teškoća koje muče obične ljude. Jedina bitna razlika je u skladu yoginovog djelovanja koji proizlazi iz sabranosti njegova duha, a kojeg je moguće razlikovati od lažnog mira, koji su lažni praktikanti naučili imitirati, jedino ako čovjek doista sretne istinskog yogina. Tada na živom primjeru može uočiti istinsko značenje svetih tekstova koje govore o takvim ljudima. Lažni duhovnjaci, koji su preplavili svijet svojim budalastim predodžbama o duhovnosti kao o nekoj vrsti slatkaste zatupljenosti, u usporedbi s istinskim yoginom izgledaju poput slika mora koje je slikao netko tko u životu nije vidio veću vodenu površinu od blatne lokve.

III/10: tasya prašanta-vahita samskarat

Takvo stanje mira omogućuju samskare.

Navika meditacije također je navika, odnosno oblik samskare. Svaki oblik automatizma, nesvjesnog djelovanja, navike i tome sličnog rezultat je "okoštavanja" unutar uma. Iako je iz pozicije budnosti svijesti svako takvo okoštavanje po definiciji loše, budući da predstavlja nesvjesno djelovanje, odnosno nedostatak osviještenosti određenog dijela osobnosti, iz pozicije bića u razvoju postoje loše i dobre navike. Loše navike su one koje vode pogrešnom djelovanju i uznemirenju duha, a dobre su one koje vode smirenju i dubljoj svijesti. Iz tog razloga je potrebno uvesti naviku svakodnevne meditacije, te naviku ispravnog djelovanja. Na početku će to biti teško postići, budući da je potrebno prevladati svu silu pogrešnih navika koje po sili inercije održavaju duh ukalupljenim u pogrešne obrasce. Takve pogrešne navike je potrebno nadvladati upornom vježbom i ustrajnošću; nipošto ne treba ići linijom manjeg otpora, jer ona vodi samo u održavanje postojećeg stanja i povećanje već postojećih problema. Tek kad je ispravno djelovanje postalo stvar navike, yogin može popustiti silinu zahvata nad vlastitim ponašanjem. Tada dolazi do stanja opisanog u ovom stihu, dakle onog u kojem jedine preostale samskare služe održanju navike zadubljenja duha u Božansko. Kad duh postane posve Božanskim, i takav oblik samskara također nestaje. Protiv pogrešnih navika se, dakle, treba boriti stvaranjem ispravnih navika, a ispravne navike nestaju postignućem krajnjeg cilja.

III/11: sarvathata-ekagratayog kšaya-udayau cīttasya samadhi-parinamah

Potpuni prestanak fluktacija duha i razvoj potpune jednousmjerenosti naziva se promjenom u stanje samadhija.

Ovdje se govori o točki prijelaza svijesti iz stanja meditacije u stanje Božanske svijesti. U stanju meditacije postoji stanje svijesti koje je svojstveno onome tko meditira, dakle postoji subjekt sa svojstvima i stanjima. U trenutku kad postoji jedino brahman, čitav koncept relativnog subjekta i njegovih stanja postaje besmislenim.

III/12: tatah punah śanta-uditau tulyapratyayau cīttasya ekagrata-parinamah

Rast prema potpunoj usmjerenosti duha, počevši od stanja smirenog duha, vodi do daljnje promjene ka usmjerenosti duha.

Ključna točka u meditaciji jest prepoznavanje stanja mira. Kad iz pokušaja meditacije uđemo u istinsku meditaciju, održavamo meditativno stanje koje se postupno profinjuje i napreduje prema stanju potpune sabranosti.

III/13: etena bhuta-indriyeṣu dharma-lakṣana-avastha parinama vyakhyatah

Time se objašnjavaju tri promjene koje nastaju u tijelu, osjetilnim i djelatnim organima, naime promjene naravi, simptoma i stanja.

Navedene promjene su u funkciji umirenja svijesti. Budući da se uznemirenja svijesti odražavaju u stanju različitih tijela, moguće ih je opaziti kao poremećaje u funkcioniranju fizičkog tijela (nemir, bolest), poremećaje u opažanju (površnost, plitkost, greške, pristranost) i poremećaje u djelovanju (traljavost, nesklad, nesposobnost, lijenost, nevoljnost, greške). Kako se svijest povezuje s Božanskim, uklanjaju se trase neispravnog djelovanja, opažanja i razmišljanja iz svijesti, te tako dolazi do uspostavljanja ispravnog toka življenja, opažanja i djelovanja. To se na fizičkom planu očituje kao zdravlje i sklad tijela, na polju opažanja kao sklad između objektivnog i subjektivnog stanja, a na polju djelovanja kao primjereno i ispravno postupanje. Postignuće u meditaciji, dakle, reflektira se u svim aspektima osobnosti, i nije moguće visoko postignuće u yogi koje nije popraćeno skladom čitavog bića. Jednako tako,

izostanak sveopćeg sklada moguće je koristiti kao upozorenje, koje ukazuje na neuspjeh u meditaciji.

III/14: tatra śanta-udita-avyapadeśđya-dharma-anuptai dharmi

Preobrazbe naravi iskusitelja trovrsne su: one koje prolaze i smiruju se, one koje se tek bude, i neobjavljene, koje će se tek očitovati.

Ovdje se sile koje mijenjaju stanje subjekta dijele na one koje su se već utrošile, odnosno umirile, na one koje su u aktivnom i djelatnom stanju i koje u sadašnjosti djeluju na subjekt, te na neočitovane, koje se tek imaju očitovati.

III/15: krama-anythingam parinama-ayatve hetuh

Različitost redoslijeda uzrok je njihove različitosti.

Na promjene stanja moguće je gledati kao na razliku između kokoši, jajeta i pileta. Razlika među njima uvjetovana je redoslijedom, odnosno vremenski uvjetovanim tokom zbivanja.

III/16: parinama-traya-sanyamad atita-anagata-dñanam

Primjenom sanyame na trostruku promjenu, ostvaruje se znanje o prošlom i budućem.

Ovdje se stvari kompliciraju. Naime, primjenom sanyame na vremenski lanac dolazimo do pojave obrnutog kauzaliteta, naime razumijevanja kako je svemir stvoren u svojem ciljnom stanju, a kroz kauzalnost i niže razine se to njegovo stvaranje protegnulo od cilja prema početku. Paradoksalno, budućnost je prva stvorena, a mi se nalazimo samo u jednoj točki njenog stvaranja. Budući da je ovakvo razumijevanja svojstveno uvidu u kauzalnu supstanciju, te je tako nedostupno prosječnom čovjeku koji je rijetko ovladao i daleko nižim supstancijama i njihovim stanjima, o ovome nema smisla previše govoriti. Oni kojima je dano razumjeti, shvatit će u meditaciji, pa im neće ni trebati objašnjavati, a onima koji nisu u stanju shvatiti nikakva količina objašnjenja nije u stanju nadomjestiti duhovni razvoj.

Yogin koji je naučio načela introspekcije shvaća razvojne faze vlastitih duhovnih stanja; misao prvo postoji u latentnom stanju, potom dozrijeva i boravi u fokusu svijesti, a potom slabi i nestaje, ustupajući mjesto drugim mislima koje su u međuvremenu dozrele. Bitno je razumjeti misaone procese koji su se već odvili, te one koji će se tek odviti. Bez uvida u takve, latentne duhovne sadržaje, nije moguće njihovo svjesno nadilaženje.

Vidimo kako se ovdje može pronaći više značenja – jedno koje se odnosi na vremenski slijed, odnosno na promjene stvari, a drugo koje se odnosi na uvjetovanost duhovnih stanja vremenskim slijedom.

III/17: śabda-artha-pratyayanam itara-itara-adhyasata samskaras tatpravibhaga-sanyamat sarvabhuta-ruta-dñanam

Kada se zvuk, objekt i ideja poklapaju, nastaje jedinstveni dojam. Primjenom sanyame na svaki od njih ponaosob, stječe se razumijevanje glasanja svih bića.

Rezonanciju između stanja svijesti i zvuka najlakše možemo uočiti kod životinja, kod kojih je u glas neposredno modulirano stanje svijesti. Ja sam to imao prilike proučavati na primjeru mačaka. Dakako, složenost glasanja jako ovisi o složenosti svijesti bića. U ljudskom jeziku su stvari složenije, zbog toga što intonacija glasa može odudarati od značenja riječi. Zbog toga samo one riječi, kod kojih je intonacija u neposrednoj vezi s kvalitetom svijesti, imaju mantričku kvalitetu, odnosno kvalitetu iskrenosti i dodira sa stvarnošću. Primjenom sanyame na problematiku veze između svijesti i zvuka stječe se znanje o mantrama. Znalac mantri može razumjeti istinsko značenje izrečenog, a također može govorom utjecati na svijest bića na

takav način da savršeno prenese smisao.

III/18: samskara-sakṣatkaranaṭ purva-ḍati-ḍnanam

Izravnim iskustvom samskara stječe se znanje o ranijim postojanjima (inkarnacijama).

Kad svijest postaje dovoljno suptilna da samskare promatra kao energetske objekte, umjesto da ih proživljava kao svoja stanja bez uočavanja razlike, stječe također i razumijevanje o tome da većina samskara, odnosno utvrđenih trasa unutar uma, predstavlja tragove iskustava iz prethodnih inkarnacija, što je glavni razlog ogromne razlike između osobnosti bića koja pripadaju istoj biološkoj vrsti. U slučaju da se yogin posveti proučavanju toga, može steći uvid u događaje iz prošlih života koji su uvjetovali određene obrasce njegovog ponašanja. Također stječe i sposobnost mijenjanja takvih obrazaca. Dakako, takav yogin ima sposobnost voljnog uspostavljanja novih samskara, ali budući da shvaća samskare kao ograničenja slobodnom protoku duha, teško je vjerovati da će se tom sposobnošću poslužiti.

III/19: pratyayasya para-ḍitta-ḍnanam

Sanyamom na misao stječe se znanje o duhovnom sadržaju drugih.

Uvid u misli drugih ljudi treba shvatiti kao uvid u općeniti sadržaj njihove svijesti, barem do one razine suptilnosti koju je yogin u stanju opažati. Budući da su misli i osjećaji često posve isprepleteni, a osim toga i kaotični i nejasni, preciznost yoginovog uvida u njih teško da može biti savršena. Većina ljudi nema jasno diferencirane misli, budući da je sadržaj njihovog uma tek plod raznih uznemirenja i vezanosti.

Sposobnost takvog uvida nije nešto što je potrebno posebno vježbati; naime, ona je plod uklanjanja uznemirenja iz svijesti, i upoznavanja vlastitog uma. Kad je yoginov um čist poput ogledala, u njemu se odražavaju stanja duha osobe na koju yogin usmjeri pažnju, odnosno s kojom uspostavi kontakt neke vrste. Znajući da je njegov um prazan, bilo koji sadržaj koji opazi može pripisati biću koje na takav način "zrcali". Dakako, većina bića koja misle kako su na takav način u stanju zaključivati o drugima griješe, budući da je zbog onečišćenosti njihovog duha takav oblik percepcije nemoguć – oni u stvari pripisuju drugim ljudima svoja unutarnja zbivanja, što je u psihologiji poznato kao projekcija. Opažanje drugih, dakle, postaje mogućim tek kao posljedica pročišćenja duha, i ne predstavlja posebno izvježbanu "natprirodnu" sposobnost.

III/20: na ḍat tat sa-alambanam tasya aviṣayi-bhutatvat

No znanje o uzroku misli se ne stječe jer to nije predmet (sanyame).

Yogin je u stanju percipirati misao ili osjećaj, ali ne može vidjeti njen uzrok; to je stoga što se uzrok najčešće nalazi u fizičkom, a ne u višim planovima, a yogin ne može opažati sadržaj fizičkog mozga, nego jedino njime potaknuta astralna i viša stanja. Primjerice, ako se čovjek uplašio kretnje u mraku, yogin koji iz daljine usmjeri svoje misli ka tom čovjeku osjetit će njegovu uznemirenost, osjetit će i sve strahove i predodžbe koji prolaze njegovom sviješću, ali neće opaziti stvarni predmet koji je izazvao uznemirenje. Stvarno opažanje kroz fizičke oči drugog bića doista spada u posebne sposobnosti, i to su u stanju tek oni yogini, čija je svijest posve ovladala fizičkim svijetom.

III/21: kayarupa-sanyamat tad-grahya-ṣakti-stambhe ḍakṣuh-prakaṣa-asamprayoge'ntardhanam

Sanyamom na oblik (vanjski izgled tijela), a zatim na zaustavljanje njegove percepcije, oblik nestane iz sfere percepcije oka i stječe se nevidljivost tijela.

Ovime se u stvari djeluje na nečiju percepciju oblika, te je stoga ova sposobnost najrodnija telepatski utisnutoj hipnotičkoj sugestiji; naime, fizičke oči percipiraju objekt, ali u svijesti ne dolazi do prepoznavanja, te je tako predmet nevidljiv. Indijski ulični zabavljači znaju koristiti ovu sposobnost za izvođenje trikova koje prisutni ljudi opažaju, dok će kamera zabilježiti posve drugačiji prizor. Ovdje se dakle djeluje na svijest, a ne na fizički predmet, a djelovanje na fizički predmet spada u posve drugi skup sposobnosti.

III/22: sa-upakramam nir-upakramam ča karma tat sanyamad apara-anta-dnanam arišṭebhyo va **Plodovi karme dozrijevaju brzo ili sporo. Sanyamom na njih stječe se znanje o trenutku vlastite smrti ili o nesreći.**

Uvidom u karmašaye kao u energetske objekte, te njihovim identificiranjem u vlastitoj svijesti kao objekata koje se može shvatiti i na koje se može djelovati, stječe se sposobnost uvida u narav vlastite neočitovane karme, ili one u procesu očitovanja. Sposobnost uvida u neočitovanu karmu veća je, i podrazumijeva veći stupanj pročišćenja, budući da se tu radi o objektima višeg reda koji se nalaze u kauzalnom i višim tijelima. Kad se takav objekt počne raspadati na objekte nižeg reda (mentalne, astralne, praničke i fizičke), tada ga je lako opažati i onima čije su sposobnosti uvida male. Yogin koji je ovladao naprednim tehnikama uvida u energetske strukture ovog tipa, te tehnikama njihovog čišćenja, kakva je primjerice tehnika unutarnjeg prostora, može posve izmijeniti svoju karmu, izravno učeći i razumijevajući stvari koje bi inače morao naučiti karmičkim lekcijama, te razumijevanjem razbijati energetske strukture koje bi se inače očitovale kao karmička iskustva.

III/23: maitry-adišu balani

(Sanyamom) na prijateljstvo i slične osobine stječu se te kvalitete duha.

Razumijevanjem biti nekog osjećaja ili stanja svijesti, yogin stječe vlast nad tim stanjem, on ga je tada sposoban iskusiti i u cijelosti razumjeti. Na takav način yogin treba razvijati vlastite osjećajne sposobnosti do mjere u kojoj je u stanju iskusiti čitav osjećajni raspon. Ovo je od iznimnog značaja, budući da pruža uvid u funkcioniranje sebe i drugih ljudi, a bez ovladavanja time čovjek ne može biti učiteljem. Učiteljem može biti jedino onaj, tko razumije kako se misli i osjećaji rađaju, kako se na njih utječe, kako se jedni mogu mijenjati u druge i pod kojim okolnostima, što je čemu uzrok a što posljedica, i kako se neko osjećajno stanje može promijeniti ili ukloniti iz iskustva.

III/24: balešu hasti-bala-adini

(Sanyamom) na snagu slona stječe se ta snaga.

Razmišljanje o snazi stvara snagu. Razmišljanje o slabosti stvara slabost. Razmišljanje o naravi uvida dovodi do uvida. Svijest poprima narav onoga na čemu boravi, poput prozirnog kristala koji poprima boju podloge na koju ga stavimo³. Budući da fizičko tijelo ovisi o svijesti, te da se svijest u svijetu očituje kroz fizičko tijelo, ono također poprima kvalitete koje držimo u svijesti, samo sporije, zbog tromosti fizičke materije. Sanyama je samo ekstremni primjer tih univerzalnih načela; u sanyami, doslovno je moguće osjetiti princip snage, taj princip osjetiti u svome tijelu, i manifestirati ogromnu fizičku snagu. Teoretski, nema nikakve bitne razlike između sanyame na ljubav i sanyame na snagu; sanyamom na ljubav yogin stječe savršenu sposobnost ljubavi, a sanyamom na svemoć stječe ogromnu fizičku snagu. Snaga možda djeluje dojmljivije, ali sposobnost za ljubav predstavlja daleko više postignuće.

³ Atmabodha 14.

III/25: pravrtty-aloka-nyasat sukšma-vyavahita-viprakrašta-dnanam

(Sanyamom) na unutarnje svjetlo više osjetilne percepcije, stječe se znanje o suptilnom, skrivenom ili udaljenom objektu.

Unutrašnje svjetlo je pojam koji se može shvatiti metaforički i doslovno; metaforički, on označava stanje prosvijetljenog uvida, do kojeg dolazi buđenjem viših resursa srčane, grlene i čeone čakre. U doslovnom smislu, on označava percepciju spoznaje kao svjetla, što je aspekt buđenja spomenutih resursa. To "svjetlo", dakle, predstavlja viši duhovni vid, sanyamom na kojeg stječemo uvid o stvarima koje nadilaze uobičajena osjetila. Takva percepcija rezultat je pročišćenja energetskog sustava.

III/26: bhuvana-dnanam surye sanyamat

Sanyamom na Sunce stječe se znanje kozmičkih područja.

III/27: candre tara-vyuha-dnanam

(Sanyamom) na Mjesec stječe se znanje o rasporedu zvijezda.

III/28: dhruve tad-gati-dnanam

(Sanyamom) na zvijezdu sjevernjaču stječe se znanje o kretanju zvijezda.

Čini se da je ovo ovisno o kulturnoj uvjetovanosti; naime, Sunce, Mjesec i Sjevernjača ne znače svima isto, a sanyama se vrši na subjektivno značenje navedenog, ne na same predmete. Iz tog razloga neće svi postići iste rezultate na isti način. Netko će, primjerice, steći uvid u stvarno stanje Svemira na osnovu promatranja zvjezdanog neba, ili slike Zemlje načinjene s Mjeseca. Rezultate znanja stečenog sanyamom ipak ne treba precjenjivati u znanstvenom smislu; naime, oni predstavljaju prvenstveno osobni uvid koji se po točnosti teško može mjeriti s astronomskim opažanjima, što je očito već i iz goleme razlike u točnosti između znanstvene i "vedske" astronomije.

III/29: nabhi-čakre kaya-vyuha-dnanam

(Sanyamom) na pupak stječe se znanje o tjelesnim sustavima.

Ovdje se misli na opažanje solarnog pleksusa, odnosno mani-pura čakre, koja predstavlja glavni motor tjelesnih energija, i čijim opažanjem doista možemo naučiti ogroman broj stvari o vezi između tijela i uma.

III/30: kantha-kupe kšut-pipasa-nivrttih

(Sanyamom) na dušnik savladavaju se glad i žeđ.

Ovdje se misli na pijenje energetskog nektara grlenom čakrom, čime se energije višeg reda transformiraju u one upotrebljive fizičkom tijelu, što pak dovodi do zadovoljenja potreba za hranom i tekućinom, čime čovjek doslovno može živjeti samo od zraka. Treba ipak imati u vidu da je takvo nešto moguće tek onima, čije je fizičko tijelo postiglo izuzetan stupanj pročišćenosti, te i samo pripada više prani i astralu nego fizičkom svijetu. Običan nepročišćeni čovjek neće biti u stanju reproducirati takvo postignuće.

III/31: kurma-nadyam sthairyam

(Sanyamom) na kornjačin kanal (kurma nadi) stječe se stabilnost (duha i tijela).

Ovdje se misli na energetski kanal u području prsnog koša. Usmjerenjem svijesti na to područje spušta se razina stresa u sustavu, te tako postiže smirenje.

III/32: murdha-đyotiši siddha-daršanam

(Sanyamom) na svjetlo u području glave stječe se percepcija siddha (savršenih).

U području glave je fokusirana glavina energetskih zračenja viših tijela. Opažanjem tog svjetla, te usmjerenjem svijesti na njega postiže se uvid u astralnu razinu.

III/33: pratibhadva sarvam

(Sanyamom) na intuiciju stječe se sveopća spoznaja.

Intuicija predstavlja ograničeno očitovanje mentalne supstancije. Usmjerenjem na intuiciju postupno se razvija sposobnost opažanja mentalne supstancije, odnosno stvari od koje je načinjena spoznaja. Tako yogin može živjeti spoznaju u čistom stanju, ničim uvjetovanu.

III/34: hrdaye citta-samvit

(Sanyamom) na srce (hrdaya) stječe se uvid u duh.

Usmjerenjem na područje srčane čakre stječe se uvid u supstanciju koju ona kontrolira, odnosno supstanciju mentalnog plana.

III/35: sattva-purušayor atyanta-asamkirmayog pratyaya-avišešo bhogah parartha-anya-svartha-sanyamat puruša-đnanam

Svjetovna zadovoljstva nastaju zbog nerazlikovanja između sattve i puruše (jastvo). Takva iskustva služe puruši. Primjenom sanyame na razliku između buddhi i puruše stječe se znanje o puruši.

Buddhi predstavlja kauzalni plan, odnosno plan koji rezonira s krunskom i višim aspektima četrone čakre. Profinjenjem uvida i diskriminacijom opažamo kako buddhička supstancija, odnosno duhovna energija duboke indigo i ljubičaste boje, ne predstavlja sam duh, nego "odoru" koju duh odijeva u svom silasku u materiju, te mu dakle predstavlja tek sredstvo. "Puruša" u ovom kontekstu označava sve nad-buddhičke razine, koje ovdje nema potrebe detaljnije opisivati, budući da će yogin, koji je u svojoj praksi došao do ovog stupnja, sam s lakoćom odgonetnuti o čemu se radi.

III/36: tatah pratibha-šravana-vedana-adarša-asvada-varta-đayante

Iz tog znanja (o puruši) nastaju intuicija, božanski sluh, božanski opip, božanski vid, božanski okus i božanski njuh.

Percepcija utemeljena u Puruši nosi Njegove kvalitete.

III/37: te samadhau upasarga vyutthane siddhayah

Ti siddhiji (savršenstva) su smetnja za samadhi, ali su postignuće za nemirno stanje (duha).

Postignuće ovih sposobnosti podređeno je neprekidnom boravku u stanju apsolutnog savršenstva, ali je daleko nadređeno svakom obliku svjetovnog iskustva kojim se percipiraju grubi objekti.

III/38: bandha-karana-šaitilyat pracara-savedanaća ća parašarira-avešah

Kada su uzroci vezivanja oslabljeni, a promjene duha poznate, duh može ući u drugo tijelo.

Yogin koji je u cijelosti ovladao vlastitom prirodom može percipirati bilo koje tijelo kao svoje, odnosno opažati bilo čije duhovno stanje kao svoje. Jednako tako, on može svjesno upravljati procesom vlastite smrti i ponovnog utjelovljenja.

III/39: udana-đayaj đala-panka-kantaka-adisu asanga utkrantiš ća

Savladavanjem oblika prane po imenu udana stječe se mogućnost hodanja po vodi, po mulju i kroz trnje, bez opasnosti, a također i mogućnost voljnog napuštanja tijela.

Udana je oblik prane koji kontrolira uzlazne energetske kretnje u tijelu. Ovladavanje u ovom kontekstu označava prevlast ovog oblika energije, te u tom stanju ne postoje silazne, nego jedino uzlazne kretnje. Ovo energetsko stanje odgovara duhovnom stanju zanosa, u kojem yogin može poletjeti, hodati po vodi ili slično, zbog uzgonskih sila u njegovom energetskom sustavu. Jednako tako, ako preusmjeri položaj svoje svijesti u odnosu na tijelo, može ga voljno napustiti.

III/40: samana-đayat prađvalanam

Savladavanjem oblika prane po imenu samana tijelo postaje blještavo.

Samana predstavlja oblik prane koji asimilira energiju u tkiva; u ovom kontekstu, ovladavanje samanom predstavlja energiziranje fizičkih tkiva preko uobičajene mjere, čime tijelo zadobiva izuzetan stupanj profinjenosti, odnosno gubi svoja gruba svojstva. Takvo tijelo se počinje ponašati kao da je načinjeno od svjetla.

III/41: šrotra-akašayoh sambandha-sanyamad divyam šrotram

Sanyamom na odnos akaše (prostora) i sluha stječe se božanski sluh.

Prostor prenosi zvučne vibracije. Sanyamom na sam prostor stječe se nadnaravni sluh, odnosno sposobnost čuvenja astralnih zvukova, koji svojom suptilnošću daleko nadilaze fizičke zvukove. Čuju se najčešće zvukovi koji podsjećaju na zvona i flautu, ali djeluju neposredno na svijest stvarajući stanje blaženstva i prosvijetljene čistoće.

III/42: kaya-akašayog sambandha-sanyamallaghu tula-samapateš ća akaša-gamana

(Sanyamom) na odnos tijela i akaše, zatim na lakoću poput pomučne niti, stječe se sposobnost letenja nebom (levitacije).

Najprije se dotiče suštinska narav tijela i njegov smještaj u prostoru, a potom se ta kvaliteta spaja s kvalitetom lakoće. Takvim postupkom se mijenja atribut tjelesne težine, te yogin može svojim tijelom upravljati kao iznimno lakim objektom, čime stječe sposobnost letenja.

III/43: bahir akalpita vrttir mahavideha tatah prakāṣa-avarana-kṣayah

Održavanje svijesti izvan tijela naziva se mahavideha (velika bestjelesnost). (Sanyamom) na to stanje nestaju zapreke na putu do prosvjetljenja.

Ovo je stanje u kojem yogin gubi identifikaciju s tijelom. Njegovo tijelo tada boravi u manjeviše beživotnom stanju, a ako se to stanje produlji, yogin će jamačno napustiti tijelo, budući da će sve tjelesne funkcije trajno prestati.

III/44: sthula-svarupa-sukṣma-anvaya-arthava-tva-sayamad bhuta-ḍayah

(Sanyamom) na grubi oblik, vlastitu narav (svarupa), tanahnost, sadržajnost i predmetnost pet elemenata, stječe se vlast nad elementima.

Ovdje se radi o stupnjevima uvida u elemente (zemlja, voda, vatra, zrak, akaša (prostor)), gdje se prvo opaža najgrublji aspekt elementa, da bi se potom opažali sve suptilniji aspekti. Opažanjem najsuptilnijeg aspekta nekog elementa stječe se vlast nad njime. Najsuptilniji aspekti elemenata su: za zemlju fizička egzistencija, za vodu stanje čiste prane, za vatru čista astralna supstancija (misli, slike, predodžbe, osjećaji), za zrak čista mentalna supstancija (tvar spoznaje/ljubavi), za akašu čista vađra.

III/45: tato'nima-adi-pradurbhavah kaya-sampat tad-dharma-anabhighataś ca

Tako se stječu različite moći, primjerice smanjenje tijela na veličinu atoma (anima), savršenstvo tijela i nepovredivnost tjelesnih svojstava.

"Uzemljavanje" svijesti u savršena stanja progresivno sve suptilnijih elemenata fizičko tijelo yogina pročišćuje se do stanja savršenog sklada svih elemenata, što je stanje iz kojeg slijede različite moći. Ako tijelo nije savršeno pročišćeno, odnosno ako svijest nije savršeno ovladala elementima koji se sažimaju u tijelu, tada svijest nema moći nad tijelom. Svijest, pak, koja je ovladala elementima, vlada također i stanjima tijela, te se zapovjedi svijesti izvršavaju.

III/46: rupa-lavanya-bala-vađrasamahananatvani kayasampat

Savršenstvo tijela se sastoji u ljepoti, ljupkosti, snazi i dijamantnoj čvrstoći.

Sklad elemenata u fizičkom tijelu ima navedene simptome. Takav sklad moguć je jedino kad Božanski duh svjesno živi u tijelu, probuđen iz stanja obmanutosti.

III/47: grahana-svarupa-asmita-anvaya-arthavattva-sanyamad indriya-ḍayah

Sanyamom na prijemčivost, vlastitu narav (svarupa), samosvijest (asmita), sadržajnost i predmetnost pet osjetilnih organa, stječe se njihova kontrola.

Ono što važi za elemente, važi i za osjetilne organe.

III/48: tato manodāvitvam vikarana-bhavah pradhanādayaś ca

Tako nastaje velika pokretljivost (tijela) poput duha, djelovanje na udaljenosti od tijela i vlast nad prirodom (prakrti).

Pročišćenjem organa percepcije stječe se moć nad sferom njihove percepcije, čime se gubi posrednička narav osjetila. Misao tada dobiva izvršnu snagu, odnosno, fizičko tijelo se ponaša prema astralnim, a ne fizičkim zakonitostima. Ovladavanjem elementima postiže se vlast nad razinama prirode.

III/49: sattva-puruša-anyata-khyati-matrasya sarva-bhava-adhiṣṭhatrtvam sarvaḍnatrtvam ċa
UtvrĊdenost u razlikovanju sattve i puruše dovodi do svemoći i sveznanja.

Razlikovanje izmeĊu najsuptilnijeg aspekta duha bića, i Duha koji proŹima sva bića, predstavlja konaċni sloj transcendencije, koji povlaċi za sobom krajnju moć. U tom stanju biće nije u iluziji da vrlina predstavlja kvalitetu prirode, znajući njenu narav kao kvalitetu duha.

III/50: tad-vairagyad api doša-biĊa-kṣaye kaivalyam

Odricanjem ċak i od tog savršenstva razaraju se sve klice neċistoća i ostvaruje izbjavljenje (kaivalya).

Gubitkom volje za razlikom izmeĊu sebe i Boga yogin sebe u cijelosti doŹivljava kao atman/brahman, prepoznajući To kao svoju istinsku narav. Kad ċovjek izgubi Źelju za odrŹavanjem razlike izmeĊu svoje i BoŹje volje, gubi se i razlika u naravi. To je stanje izbjavljenja.

III/51: sthany-upanimantrane sanga-smaya-akaranam punar aniṣṭa-prasangat

Pozive razliċitih nebeskih bića ne treba prihvatiti, niti treba biti ovisan niti ohol, jer takav odnos moŹe donijeti neŹeljene posljedice.

Yogin se na putu do krajnjeg savršenstva nalazi pred mnogim iskušenjima, primjerice iskušenjem roĊenja na nekom od viših, suptilnih svjetova, ispunjenih mudrošću, ljubavlju i veliċinom u svim njenim aspektima. TakoĊer postoji mogućnost razvijanja ponosa zbog vlastite veliċine, a zbog velikog uvida i moći. Osim toga, yogin moŹe razviti vezanost uz bića i stanja koja nisu Bog, te tako ograniċavati vlastite dosege. Niti jednoj od tih stvari ne treba se prepustiti, imajući na umu da je jedini cilj samo Bog, i da ništa drugo ne predstavlja krajnje ispunjenje, a da je u Bogu sve drugo sadrŹano, tako da se ništa od dobrih stvari prisutnih na suptilnim svjetovima na gubi, ali se zato gube ograniċenja prisutna na njima.

III/52: kṣana-tatkramayog sanyamad vivekaċam ḍnanam

Primjenom sanyame na trenutak i slijed trenutaka stjeċe se diskriminativno znanje.

Ovdje se govori o sposobnosti diskriminacije, odnosno analize situacije.

III/53: ḍati-lakṣana-deṣair-anyata-anavaċedat tulyayos tatah pratipattih

Takav oblik opaŹanja omogućuje razlikovanje dviju stvari koje po vrsti, simptomima i poloŹaju izgledaju jednako.

Kontekst moŹe razlikovati identične stvari kao povoljne i nepovoljne. Jednom ċovjeku nešto predstavlja lijek, dok drugome to isto predstavlja otrov. U jednoj fazi razvoja nešto je korisno, dok je u drugoj štetno. Isto tako, stvar ili biće moŹe imati formu razliċitu od suštine. Sposobnost uvida u kontekst i stvarnu prirodu stvari, te u meĊusobne odnose stvari, kao i sposobnost otkrivanja ispravnog puta u svakoj situaciji, zove se viveka.

III/54: tarakam sarvaviṣayamsarvathavisayam akramam ċa vivekaċam ḍnanam

Spoznaja koja oslobaĊa, koja obuhvaća sve objekte, u svim njihovim aspektima, koja je trenutaċna, jest spoznaja roĊena iz diskriminativnog znanja.

Iz viveke se raĊa krajnja sposobnost uvida, koja je sveobuhvatna i ima kvalitetu savršene spoznaje. Ovisno o energetske suptilnosti, viveka srċane ċakre je nepostojeća, odnosno ta

razina svijesti je obojena zabludom da je ono što je ugodno stvarnost. Viveka grlene čakre je duboka, ali usmjerena samo na jednu stvar istodobno, dok je viveka černe čakre sferna i još dublja, te donosi sveobuhvatni i izravni uvid. Još je dublji uvid krunske čakre, jer se njegova sveobuhvatnost proteže više u puninu.

III/55: sattva-puruṣayoh śudhi-samyē kaivalyam iti

Kada je u sattvi i u puruši jednaka čistoća, nastupa kaivalya.

Stanje prosvjetljenja, odnosno potpunog i cjelovitog savršenstva, koje je krajnji cilj razvoja bića, nastupa u trenutku kad između bića i onog što se kroz njega očituje prestane postojati razlika. To je, dakle, stanje u kojem je svetac u tolikoj mjeri poprimio Božju narav, da se između sveca i Boga više ne može pronaći nikakav oblik razlike. Između djelomičnog prosvjetljenja, kojemu je svojstven djelomični uvid u Boga i Njegovu narav, i konačnog prosvjetljenja, kakvo je ovdje opisano, postoji razlika koja se premošćuje vježbom yoge, kojom se svijest upravlja i održava upravljenom na Božanske kvalitete, koje se tako usvajaju.

4. DIO

Kaivalya pada ili o jedinstvu

IV/1: *đanma-ośadhi-mantra-tapah-samadhidāh siddhayah*

Savršenstva (sidhi) mogu biti urođena, stečena uz pomoć biljaka, mantri, tehnika pročišćenja ili samadhija.

Siddhi je riječ koja ima više značenja. S jedne strane ona označava "natprirodnu" yogijsku moć, a znači također i "postignuće", kao i "savršenstvo". U siddhije se često ubrajaju međusobno posve različiti fenomeni, koji neupućenome mogu izgledati podjednako natprirodno, ali neki od tih fenomena predstavljaju početnička dostignuća, dok drugi predstavljaju krajnje dosege. Primjerice, sposobnost osjećanja tuđih misaonih i osjećajnih stanja se ubraja među siddhije, a u stvari je svojstvena svakom biću imalo osjetljivom na tuđa stanja – čak i životinjama i biljkama. Izvršeni su znanstveni eksperimenti koji su bilježili reakcije biljaka na emocionalna stanja drugih bića, i tim je eksperimentima utvrđeno da biljke posjeduju određeni stupanj osjetljivosti na ta stanja. Teško se, dakle, nešto što je svojstveno čak i biljkama može držati natprirodnim.

S druge strane, sposobnost prenošenja duhovnog znanja izgleda posve obično, ali je u stvari znak krajnjeg postignuća, i posjeduju je tek rijetki među prosvijetljenima. Između tih ekstrema nalaze se sposobnost upravljanja materijom različitih razina, od fizičkog plana, gdje siddha ima mogućnost stvaranja ili mijenjanja fizičkih objekata i njihovih stanja, preko praničkog plana, gdje su takvi fenomeni poznati kao sposobnost iscjeljivanja i upravljanja pranom, te nižih psihičkih moći, kao što je sposobnost nametanja stranog sadržaja tuđem duhu (oblik daljinske hipnoze), izazivanje različitih misli i osjećaja, te manipulacija istima.

Različite sposobnosti tog tipa mogu biti čovjeku prirodene, kao rezultat njegove pročišćenosti iz prethodnih utjelovljenja, mogu biti izazvane djelovanjem droga (koje u određenom postotku slučajeva, uz oštećenja živčanih tkiva, izazivaju i otvaranje različitih energetskih kanala, a time i neke oblike siddhija), mogu biti izazvane ciljanom promjenom energetskog i astralnog sustava (mantrama, mandalama/yantrama, obredima i sl.), a mogu biti rezultat visokog duhovnog postignuća, odnosno prosvjetljenja.

Prosvijetljena osoba ne mora nužno odavati dojam nekoga tko raspolaže siddhijima; zapravo, ne mora nužno ni raspolagati svim siddhijima, barem ne uvijek i u svim okolnostima. U slučaju neprosvijetljenog, siddhiji su rezultat određenog stanja sustava, a dok traje to stanje sustava, prisutni su i siddhiji. Siddhiji takvog bića ovisni su o njegovom osobnom postignuću, i on mora voditi računa o svojoj pročišćenosti, jer ako se ona izgubi, gubi se i njegova moć. Prosvijetljeni, s druge strane, ne mora voditi računa ni o čemu osim o Božjoj volji. Njegovo djelovanje je neprekidno usmjereno na provođenje Božje volje, na ovom i drugim svjetovima, a ovisno o Božjoj volji on manifestira ili ne manifestira siddhije. Zbog naravi njegove moći, vjerojatnije je kako će pokazati savršenu moć ljubavi i suosjećanja, nego savršenu moć podizanja kamenja pogledom.

Zbog svega nabrojenog, siddhiji su varljiv kriterij određivanja nečijeg duhovnog položaja.

IV/2: *đaty-antara-parinamah prakrty-apurat*

Promjena vrste nastaje zbog prelijevanja primarnog uzroka (prakrti).

Ljudski pogled na stvarnost je u najmanju ruku površan, a u stvari posve pogrešan, budući da na stvarnost gleda iz pozicije iluzije, odnosno iz žablje perspektive. Za ispravno shvaćanje događaja, uzroka, posljedica, te čitavog Božanskog plana stvaranja, potreban je ulazak u Božansku svijest, iz koje se stječe Božanska perspektiva. Tako gledajući, yogin spoznaje "da samo gune djeluju"⁴, odnosno, da sve ono, što se iz niže perspektive opaža kao niz uzroka,

⁴ Bhagavad-gita 14,23

posljedica, događaja i bića, predstavlja samo očitovanje i međudjelovanje različitih energetskih stanja Prirode (prakrti). Na takav način stvari mijenjaju kvalitetu, narav i međusobne odnose. Yogin koji je nadišao ograničenja osobne perspektive može objektivno promatrati ta zbivanja, nikad ne misleći o njima u odnosu na Sebe, razumijevajući da sam Ja brahman.

IV/3: nimitam aprayodakam prakrtinam varana-bhedas tu tatah kšetrikavat

Uzroci ne pokreću procese u prirodi. Procesi se odvijaju zbog otklanjanja zapreka, kao što seljak uklanja branu (omogućavajući tako vodi da doteče na njegovo polje).

Kauzalna perspektiva, u kojoj A uzrokuje B, u cijelosti je pogrešna, ona predstavlja samo simptom ograničenja nižeg uma koji nije u stanju pojmiti da čitav svijet, kojeg ograničeni čovjek promatra kao mnoštvo bića i stvari u kaotičnim i neuređenim odnosima, predstavlja tek tok energije jednog višeg bića, koji je kaotičan otprilike onoliko, koliko je kaotičan metabolički i hormonalni sustav čovjeka, promatran iz perspektive jedne bakterije.

U stvari, ono što opažamo kao svijet nastaje međudjelovanjem dvaju sila, Božanske svijesti, i zapreka Prirode. Kad Božansko prevlada, opažamo dobrotu i vrlinu. Kad prevladaju zapreke, opažamo nered, patnju i zlo. Zlo i kaos, dakle, ne predstavljaju neovisno počelo, nego tek nedostatak očitovanja dobra, a zbog prisutnosti zapreka. Uklanjanje zapreka ne uzrokuje dobro, nego mu tek omogućuje izraz.

IV/4: nirmana-čittany asmita-matrat

Svaki pojedinačni stvoreni duh stvoren je iz naravi svijesti.

Kad više biće "nasloni" svoju svijest na inertnu tvar Prirode, u Prirodi se pokreće proces stvaranja mnoštva bića, od kojih nijedno po sebi ne posjeduje svijest i život, ali ga dobiva zbog veze sa svijeću višeg bića. Svijest svih bića u stvorenome svijetu predstavlja, dakle, tek posljedicu dodira između Božje svijesti i svijeta. Svako od tih svjesnih bića, ako traži temelj vlastite svijesti, doći će do toga da u stvarnosti postoji jedino Bog, a da je njegova osobna svijest tek privid, koji nastaje zbog podijeljenosti stvari u Prirodi, i različite gustoće i raspodjele zapreka Božanskom očitovanju. Takva perspektiva predstavlja krajnji lijek protiv oholosti.

IV/5: pravrti-bhede prayojakam čittam ekam anekešam

Jedan duh je voditelj stvorenih duhova u njihovim djelatnostima.

Duh primarnog bića koje se očituje kroz mnoštvo sekundarnih bića predstavlja temeljnu vodeću silu u svijesti tih bića, te njihovu osobnu dharmu. Ako biće slijedi svoju savjest i istinsku narav, njegova će volja savršeno odražavati volju i narav višeg bića. Ako, pak, prevladaju niže prirodne kvalitete, odnosno zapreke, biće će prestati postojati, odnosno, prerezat će vezu između energija prirode koje međudjelovanjem stvaraju njegova tijela, i višeg bića koje predstavlja njegov duh. Svaki oblik djelovanja koji afirmira niskosti i vezanosti, te kvalitete koje potječu iz ega (sebičnost, oholost, okrutnost i druge), ako se nastavi do krajnosti ima za posljedicu uništenje bića, budući da nastoji zagušiti vezu između duhovnih i prirodnih principa.

IV/6: tatra dhyanajam anašayam

Duh rođen iz meditacije (dhyana) je slobodan (od ostataka samskara).

Biće stvara sebi tijela pobudom usmjerenom ka djelatnosti. Ako je ta pobuda od kvalitete meditacije, duhovno (buddhičko) tijelo, koje se tako stvara, zadržava kvalitetu savršene čistoće i prozirnosti. Niže namjere stvaraju niža tijela, a ovisno o stupnju grubosti pobude, stvaraju se tijela adekvatne grubosti. Najgrublje je fizičko tijelo. Ako su namjere nečiste, odnosno ako ne

provode u cijelosti Božju volju, stvaraju zaprljanja na tijelu, jer mjeru koju ne popunjava Bog, popunjavaju zapreke iz Prirode. Nedostatak dodira s Bogom, dakle, stvara osim grubosti također i prljavštinu, odnosno prisutnost nižih kvaliteta koje se protive Božanskom.

Uzmimo primjer fizičkog utjelovljenja; ono je po definiciji grubo, ali se u toj grubosti i mnoštvu ograničenja može očitovati Božansko. Ako se uz grubost doda još i protivljenje Bogu, dobije se nečista fizička egzistencija. Čista fizička egzistencija je ispunjena predanošću Bogu, a sve djelatnosti u takvoj egzistenciji su čiste – Božansko nadvladava animalno. Svaki oblik djelatnosti takvog bića je čist i svet. Ako je, pak, fizička egzistencija nečista, u njoj ne prevladava predanost Bogu, a sve djelatnosti obojene su sebičnošću i niskošću – okrutnost, bludnost, oholost i slične demonske kvalitete svojstvene su takvome biću. Prisutnost zla, dakle, predstavlja tek nedostatak protočnosti za Božansko, a ne odvojeni pozitivni princip. Jednako kao što su pobude, koje se rađaju iz meditacije, čiste i protočne za Božansko, tako su i pobude, koje se rađaju iz zaprljane i uznemirene svijesti, nečiste i protive se Božanskom.

IV/7: karma ašukla-akršnam yoginas trividham itaresam

Akcije (karma) yogina nisu ni svijetle ni tamne, dok su akcije drugih (bića) trovrzne.

Yogin provodi Božju, a ne svoju volju, te stoga njegovo djelovanje ima Božansku i nevezujuću kvalitetu. Akcije običnih bića, koja sebe drže djelatnicima, a Božju volju u nekoj mjeri potiskuju, imaju kvalitetu sattve, rajasa i tamasa, koji su kvalitete Prakrti.

IV/8: tatas tad-vipaka-anugunam eva abhivyakt vasanam

Od njih nastaju podsvjesni dojmovi (vasane) koji odgovaraju posljedicama (djela).

Djelatnost koja nije učinjena iz stanja potpune protočnosti za Božansko stvara određeni oblik traume koji ostaje prisutan u svijesti i podsvijesti djelatnika; djelatnost na takav način određuje djelatnika. Kao što je moguće očistiti vlastitu osobnost nastojanjem na ispravnom djelovanju, čime se troše naslage pogrešnih navika i sklonosti, tako je moguće pogrešnim djelovanjem dodatno onečistiti vlastiti duh, i tako stvarati preduvjete za buduće pogrešno djelovanje, što kulminira uništenjem osobnosti.

Svijest grešnika obojena je grijehom, ali zbog pogrešnog usmjerenja, on taj grijeh ne opaža kao svoj, nego ga projicira prema van, te tako opaža sve druge kao grešnike. Što je veći stupanj traumatiziranosti svijesti grijehom, to je teže nadvladati traumatične naslage i suočiti se sa stvarnim stanjem. Zbog toga je neispravno djelovanje teška pogibelj; već i najmanji stupanj grešnosti, kojeg ne izbacimo iz vlastitog sustava, stvara tendenciju daljnjeg neispravnog funkcioniranja i smanjuje vjerojatnost ispravljanja pogreške. Nakon nekog vremena vjerojatnost ispravljanja pogrešaka prestaje postojati, i u toj točki se biće po inerciji jednostavno strmoglavljuje ka ništavilu. Jednako tako postoji i navika ispravnog djelovanja, zbog koje se tolerancija prema vlastitoj grešnosti smanjuje, te tako čovjek svaki i najmanji grijeh koji je počinio drži velikim i sudbonosnim, i smjesta ga čisti iz vlastitog sustava. Što je sustav čišći, tolerancija ka grijehu je manja, a želja za čistoćom je veća. Nakon nekog vremena tolerancija prema grijehu posve prestaje, zajedno sa svakom željom za činjenjem bilo čega, što nije sukladno s Božjom voljom. To je stupanj u kojem je prosvijetljenje izvjesno, i preostaje samo poraditi na detaljima.

IV/9: dati-deša-kala-vyavahitanam apy anantaryam smrti samskarayor ekarupatvat

Iako su podsvjesni dojmovi (vasane) i njihovi uzroci odvojeni u prostoru, vremenu i rođenju, ipak ostaju bliski zbog sličnosti oblika, sjećanja i odgovarajućih samskara.

Vasane uzrokovane u jednom kontekstu bude se ako se biće nađe u okolnostima koje imaju visoki stupanj podudarnosti s uzrokom. Primjer vasane je vezanost djeteta za roditeljske arhetipe iz djetinjstva, gdje je pravilo da se vlastita osobnost oblikuje prema arhetipskoj ideji roditelja istog spola, dok se idealnog partnera traži kroz arhetipsku ideju roditelja suprotnog spola. Bez prepoznavanja i razumijevanja tih principa, većina ljudi je osuđena na ponavljanje roditeljskih obrazaca. Primjerice, žene kojima je otac bio pijanac i nasilnik najčešće za muža biraju pijanca i nasilnika, ili, u malo osvještenijem slučaju, suprotnost pijancu i nasilniku. U svakom slučaju arhetip pijanca i nasilnika određuje njihov izbor i ponašanje.

IV/10: tasam anaditvam éa ašišo nityatvat

I te su (vasane) bez početka jer je nagon za održanjem vječan.

Oblik vasane je ideja o vrijednosti vlastitog života i želja za produljenjem vlastitog postojanja. Takva vasana ima porijeklo u samoj naravi života, tako da treba razumjeti da vasane nemaju nužno porijeklo samo u prošlim djelima, nego i u naravi biološke vrste kojoj pripada tijelo bića. Osim svoje osobne karme, yogin dakle treba voditi računa i o karmi vrste.

IV/11: hetu-phala-ašraya-alambanaih samgrhitatvad ešam ahbave tadabhavah

(Dojmovi) se održavaju zbog uzroka (želje za životom), rezultata, osnove i ovisnosti o objektima. Nestanak tih faktora vodi do nestanka (dojmova).

Temelji ljudskog života nalaze se u duboko ukorijenjenim vasanama biološkog tipa, koje uvjetuju određeni stupanj animalnosti u postupanju; želja za životom, želja za produljenjem vrste, želja za pribavljanjem plodova djelovanja, ovisnost između vanjskog i unutarnjeg stanja – sve su to arhetipska stanja vrste koja treba vrlo pažljivo raščlaniti kako bismo ih razumjeli; tada ih treba koristiti, ali pažljivo i svjesno, ne dopuštajući da nam zavladaju. Vasane ovog tipa toliko su duboko ukorijenjene upravo zbog svoje korisnosti za održanje vrste, a ukoliko ih uklonimo, izuzetno je vjerojatno da ćemo ugroziti vlastitu ili tuđu fizičku egzistenciju. S druge strane, ukoliko im se slijepo pokoravamo, nećemo biti više od životinja. Sredina se sastoji u svjesnom, a ne nesvjesnom postupanju, koje je istodobno u skladu sa zahtjevima održanja života, i sa zahtjevima Božanske naravi. Takav yogin će funkcionirati kao i ostali ljudi, u većini okolnosti. Ali, tamo gdje će ljudi podleći instinktivnom dijelu svoje prirode, yogin će zadržati mir.

IV/12: atita-angatam svarupato'sty adhvabhedad dharmanam

Prošlost i budućnost prisutni su u svojim osnovnim oblicima. Jedina razlika je u osobinama koje naravi poprimaju u vremenu.

Ovo možemo izreći i na slijedeći način: i prošlost i budućnost su se već dogodili. Mi se nalazimo na jednoj točki vremenskog pravca, i svjesni smo događaja samo u toj točki. To ne znači da sve ostale točke ne postoje istodobno, nego tek to, da je naša svijest sposobna za opažanje samo linearnog vremena, u kojem je prošlost uzrok sadašnjosti, a sadašnjost uzrok budućnosti. Čitav taj koncept uzrokovanja, pak, predstavlja samo oblik naše percepcije, a ne stanje stvarnosti.

IV/13: te vyakta-sukšma guna-atmanah

Te osobine su ili očitovane ili skrivene, i odgovaraju prirodi guna.

Od onoga što postoji mi percipiramo tek neznatno mali djelić, a osim očiglednih, svaki predmet koji opažamo posjeduje i mnoštvo kvaliteta koje nismo u stanju opažati. Primjerice, jabuka koju možemo držati u ruci i pojesti je iz pozicije fizičara predstavlja tek privid, aproksimaciju kvantnih stanja i vjerojatnosti. Najsuptilniji od tih aspekata koje ne opažamo su odnosi sattve, rajasa i tamasa u stvarima.

IV/14: parinama-ekatvad vastu-tattvam

Prava stvarnost stvari počiva na jedinstvu u promjenama.

Temeljna realnost u stvarima jest ono, što se kroz njih očituje, a ne stvari kao takve. Stvari su samo aproksimacije, odnosno prividi. Ako promatramo iz pozicije privida, opažat ćemo tek kaos, zakone neodređenosti, a svemir će nam se doimati mjestom bez reda i vrhovnog principa. Ako opažamo iz pozicije stvarnosti, ono što se s niže perspektive doživljava kao kaos predstavlja tek ograničeno gledanje na viši red u procesu očitovanja. Ukoliko zaboravimo na naša očekivanja i vjerovanja, i okrenemo vremensku crtu naopako, kaos komada razbijenog jajeta samo je put raspršenih čestica koje se kreću sa ciljem spajanja u stanju reda: cjelovitom jajetu. Jedinstvo je princip reda koji upravlja naizgled kaotičnim pojedinačnim događajima bez neposredne veze s bilo kojim od njih.

IV/15: vastu-samyē citta-bhedat tayot vibhaktah panthah

Iako je zbilja stvari ista, postoji razlika između predmeta i duha zbog različitosti individualnih svijesti.

Stvar zadržava svoju izvornu narav neovisno o nečijoj percepciji iste.

IV/16: na ēa eka citta-tantram vastu tad-apramanakam tada kim syat

Stvari nisu ovisne o individualnom duhu, jer ako bi bile, što bi bilo kad bi se duh prestao njima baviti?

Kad bi stvari ovisile o našoj percepciji, bilo bi dovoljno da zaspimo, pa da svijeta nestane.

IV/17: tad-uparaga-apekšitvas cittasya vastu jnata-ajnatam

Stvari se spoznaju, ili ne spoznaju, ovisno o obojenosti duha (stvarima).

Svako biće zbog svojih posebnosti ima sebi svojstven skup filtera kroz koje opaža stvarnost, a ti filteri određuju narav opažanja.

IV/18: sada jnataš citta-vrttayas tat-prabhooḥ puruṣayasya aparina-mitvat

Fluktuacije duha (citta-vrtti) su uvijek poznate njihovom gospodaru jer je puruša nepromijenjiv.

Jastvo neprekidno svjedoči sva stanja svih bića. Odnosno, sva stanja bića projiciraju se na atman.

IV/19: na tat sva-abhasam dršyatvat

Duh nije samoosvijetljen jer spada u kategoriju objekata spoznaje.

Duh, odnosno sadržaj svijesti bića, predstavlja samo energetske ovojnice određene boje, kroz koju prosijava svjetlost Jastva i tako stvara duhova doživljavanja. Bez Jastva koje je život i svijest u svakom energetskom tijelu, nema nikakvog doživljavanja.

IV/20: ekasamaye ce ubhaya-anavadharanam

Oboje (promatrač i promatrano) se ne mogu istodobno spoznati.

U slučaju okrenutosti svijesti ka objektima, objekt se kroz filtere vasana, samskara i ostalih nečistoća projicira na atman. U takvom stanju je promatrač obuzet promatranim, i nema svijest o odvojenosti o njemu. Kad se promatrač usmjeri prema sebi, gubi svijest o objektima. Spoznaja Jastva i spoznaja objekata nisu mogući istodobno, jer se relativna i apsolutna spoznaja međusobno negiraju.

IV/21: citta-antara-dršye buddhi-buddher atiprasangah smrti-samkaraś ca

Ako bi jedan duh (buddhi) osvijetlio drugi, to bi vodilo do beskonačnog ponavljanja duhova koji osvijetljavaju, a također i do zbrke u pamćenju.

Dokaz o ovome možda nije uvjerljiv, ali iz pozicije spoznaje stvarnosti jasno je da duh ne može biti nositelj svijesti, nego da fenomen svijesti, odnosno relativne duhovne aktivnosti, nastaje kao posljedica projekcija buddhija na atman. U osnovi, ovdje se govori o tome da nije vjerojatno da jedan duh dobiva svijest od drugoga i tako unedogled, jer negdje u konačnosti mora postojati nešto, od čega bi prvobitni duh dobivao svjetlost. Jednako kao što se kauzalni lanac ne može protezati unedogled, nego mora imati početak u nečemu što nema uzroka (čime se dokazuje nužnost postojanja nestvorenog stvoritelja, ali se ne govori ništa o njegovoj možebitnoj naravi), tako i duh mora imati izvor svoje svjesnosti u nečemu dubljem od sebe, što ima nužno šira svojstva od njega, budući da duh predstavlja tek jedan u nizu filtera njegovih kvaliteta, ali ovim logičkim postupkom se o naravi "tog nečeg" ne može reći bitno više od toga. Tek iskustvo govori da je atman sat-čit-ananda, te da je u stvari brahman.

IV/22: cīter apratisamkramayas tad-akara-apattaū sva-buddhisam-vedanam

Neograničena svijest, premda nepromijenjiva, poprima oblik individualne, ograničene svijesti i postaje njenim uzrokom.

Pogledom kroz relativnu perspektivu, temeljna stvarnost brahmana očitovana je kroz prividna jastva ograničenih bića, prolazeći kroz različite slojeve. Jastvo prvo poprima oblik duše, duša poprima oblik uma, um poprima oblik energije a energija poprima oblik fizičkog tijela.

Bitno je uočiti kako relativna egzistencija predstavlja tek oblik pogleda na apsolutnu, a ne samostalni oblik postojanja. Jednako kao što jedno računalo može izvršavati mnoštvo različitih programa istodobno, a da se time njegova narav ne promijeni, tako apsolut ostaje nepodijeljenim unatoč tome što ga je moguće promatrati kroz prizmu podjele.

IV/23: draśtr-dršya-uparaktam cīttam sarva-artham

Kada se promatrač i promatrano održavaju u duhu, on postaje sveobuhvatnim.

Sjedinjenje promatrača i promatranog jest stanje nirvikalpa samadhija, odnosno stanje tripūtibedha, sjedinjenosti promatrača, procesa promatranja i promatranog. To je samo drugi naziv za stanje kozmičke, sveprožimajuće i neograničene svijesti.

IV/24: tad asamkheyeya-vasanabhiṣ cītram api para-artham samha-tyakaritvat

Premda je duh raznoliko obojen mnoštvom pritajenih dojmova, on služi drugome (puruši) zbog zajedničkog djelovanja.

Iako je duh obojen vasanama i samskarama, puruša se kroz njega očituje, a rezultanta sila koje dolaze od puruše i zagađenja prisutnih u tijelima sačinjenim od tvari prakti vidljiva je kao relativno biće, čije je ponašanje dakle zbroj svjetovnih i Božanskih sila.

IV/25: viśesa-darśina atma-bhava-bhavanana-nivṛtthih

Za onoga koji vidi istinu (buddhi i puruše), prestaje traženje.

Onaj, tko je shvatio da se svo obilje nalazi u Jastvu, prestaje tražiti ispunjenje u svijetu, i tako ostaje zadovoljan u stanju izbavljenja (kaivalya). Potraga se okončava pronalaskom cilja, odnosno krajnjeg ispunjenja, kojeg ni na koji način nije moguće poboljšati, budući da predstavlja bit svega dobrog.

IV/26: tada viveka-nimnam kaivalya-pragharā cīttam

Tada je duh privučen diskriminativnom znanju (viveka) i prirodno teži prema stanju neovisnosti (kaivalya).

Onaj, tko je makar i na trenutak i djelomično iskusio samadhi, neprestano će težiti trajnom stanju i punini istog. Takav će yogin neprestano nastojati razlikovati jastvo od slojeva koji ga prekrivaju, u težnji ka samodostatnosti samospoznaje.

IV/27: tac-ācidreṣu pratyaya-antarāni samskārebhyaḥ

U prekidima (diskriminativnog znanja) izranjaju druge predodžbe – fluktuacije zbog pritajenih dojmova (samskara).

Razliku između stalnog i prolaznog samadhija čine samskare i vasane, odnosno zbroj nečistoća u tijelima. Te nečistoće su razlog prekida samadhija, i otežavaju ponovni ulazak u njega. Zbog toga je rad na pročišćenju od presudne važnosti.

IV/28: hanam eṣam kleśavad uktam

Rečeno je da njih treba također ukloniti, slično kao i kleše.

Yogin mora neprekidno nastojati na čišćenju vlastite svijesti, jer nije moguć ostanak u oslobođenom stanju sve dok nečistoće postoje, makar i u latentnom, neočitovanom stanju. Sve što je različito od atmana drži se uzrokom patnje, odnosno neispunjenosti (koja predstavlja temelj patnje). Patnju, dakle, uzrokuje sve što je manje od savršenog. Zbog toga nije moguć mir sve dok se svijest može kretati između stanja samospoznaje i stanja relativne spoznaje.

IV/29: prasamkhyāne'py akusidasya sarvathā viveka-khyāter dharma-meghah samadhīh

Gubitak interesa čak i za sveznanje zbog diskriminativnog prosvjetljenja dovodi do samadhija zvanog dharma-megha-samadhi (oblak koji prosipa kišu vrhovnog dobra).

Vrlo veliko postignuće ipak nije usporedivo s krajnjim postignućem, a budući da je ograničeno, u svojim krajnjim konsekvencama predstavlja neispunjenost. Tako i velika postignuća kao što su sveznanje i svemoć i dalje predstavljaju tek djelomično ispunjenje, a yogin ih odbacuje radi postignuća sveispunjujućeg stanja sat-cit-ānanda, koje je atman. Nužan uvjet sveznanja je naime ograničeno "ja", koje zna. Takvo "ja" je relativno u odnosu na predmet znanja i znanje, i njegovo postignuće je podložno promjeni stanja, za razliku od stanja

samospoznaje, u kojem nema razlike između sveznanja, sveznalca i svega. Isto tako, sat-ćit-ananda predstavlja daleko više blaženstvo, nego je moguće na bilo koji način zamisliti. Ako zamislimo stanje daleko većeg zadovoljstva od najdubljeg orgazma, daleko veće spoznaje od stanja čiste, beskrajne svijesti kojoj ništa nije nepoznato i od nje odvojeno, u kojoj nema ni traga sumnje i neizvjesnosti, i stvarnosti koja je beskrajna, savršena i neprolazna, samo smo dali naslutiti neke od grubljih aspekata tog stanja ispunjenja.

IV/30: tatah kleša-karma-nivrttih

Time prestaje djelovanje kleša i karme.

Za Boga ne postoje vezanosti, ograničenja i karma, pa dakle ni za onoga, tko se s Bogom sjedinio.

IV/31: tada sarva-avarana-mala-apetasya đnanasya anatyaj đneyam alpam

Tada se na osnovi beskonačnosti spoznaje, s koje su skinuti svi pokrovi, spoznatljivo smanjuje.

Spoznatljivo tada ustupa mjesto stanju sve-spoznaje, odnosno spoznatog.

IV/32: tatah krta-arthanam parinama-krama-samaptir gunanam

Za one koji su ostvarili taj cilj prestaje neprekidna promjena stanja i igra guna.

Gune su aspekti prakrti, a na onoga, tko je transcendirao prakrti, one nemaju nikakvog učinka. Isto tako, promjena stanja, odnosno tok vremena, koji je svojstven relativnom svijetu, ustupa mjesto vječnom stanju sadašnjosti.

IV/33: kšana-pratiryogin parinama-aparanta-nirgrahyah kramah

(Vremenski) slijed u odnosu na trenutak je određen prestankom promjena.

Vrijeme u osnovi predstavlja tek konvenciju mjerenja promjena stanja, a prestankom podjele prestaje i razlika između stanja. Dakako, ovo stanje ne predstavlja smrznutu neaktivnost, nego stanje koje daleko nadilazi promjenjivosti relativnog svijeta. Sat-ćit-ananda je beskrajno dinamično stanje, ali koje se dešava u vječnoj sadašnjosti, jer ne postoji trenutak koji ne bi bio obuhvaćen sviješću. Budući da je ljudski um namijenjen funkcioniranju u vremenu, odnosno u stanju promjene, ovo stanje je posve neshvatljivo umom.

IV/34: puruša-artha-šunyanam gunanam pratiprasavah kaiva-lyam svarupa-pratistha va ćitti-šaktir iti

Potpuni prestanak funkcioniranja i nestanak guna zbog nezainteresiranosti jastva je stanje izbavljenja, u kojem je sila duha utvrđena u sebi samoj.

U stanju potpunog ispunjenja, gubi se svaki oblik želje za ograničenjem vlastite svijesti, i u takvom gubitku interesa za relativno duh ostaje u vječitom stanju apsolutne slobode.