

Patanjdali

IZREKE O JOGI

Predgovor, komentari
i prevod
sa sanskritskog jezika

ZORAN ZEC

Beograd, 1977

PREDGOVOR

U indijskoj civilizaciji, u kojoj iskustvo opšte neugode i neizbežne bolne raspršenosti čovekovog bića počinje da dozreva u svesti, verovatno jasnije nego bilo gde drugde — uporedo se javlja i *yoga*¹ kao *metod*, put »okupljanja«, »sprezanja«² tog razbijenog, rasplinutog bivstvovanja, kao svojevrsna terapija. U autentičnom bivstvovanju ometeno i zagubljeno čovekovo biće počinje u legendarnim »mudracima« da se prepoznaje i pronalazi da bi u momentu kada erudita Patanjđali (Patanjali) sastavlja tekst *Yogasutri*, *yoga* već uživala status jednog tradicijom sasvim priznatog puta³ ka tom spasonosnom pribiranju, i postaje jedna od šest, od bramana priznatih, dakle, »ortodoksnih« *daršana*.⁴ Upravo ovim nizom *sutri*,⁵ koga čitalac po prvi put može da čita i na našem jeziku,⁶ ovo vekovima gomilano iskustvo dobija svoj »kanonski«, »klasični oblik«.⁷

Kao i ostale bramanističke *sutre*, i ova predstavlja niz pregnantno sročених izraza namenjenih prvenstveno u pedagoške svrhe onima već posvećenima kao podsetnik pri daljnjoj predaji *yoge*, ili pak

kao opšti orijentacioni pregled onim već donekle upućenim, iniciranim. Sigurno nije reč o priručniku iz koga bi se početnik mogao »naučiti« ovoj veštini ili putu.⁸ Nazivi »religija«, »filozofija«, ili »nauka« samo bi se uslovno i sa mnogo natezanja mogli pripisati onome izloženom u tekstu *Yogasutra*.

Zadržavajući sanskrito ime *yoga*,⁹ doslovno »sprezanje«, »sabiranje« (i u matematici), smatram da je bolje odustati od kvalifikovanja koja mogu više da zbune i zbrkaju nego da razjasne. Ovo posebno zbog neodređenosti i loše omeđenosti upravo navedenih pojmova. Pojam »mudrosti«, koji već dugo ostaje sakriven iza pojma »filo-sofija« možda više nego drugi nazivi ukazuje na to što jeste patanjđalijevska joga. I reč *religija* u svom zaboravljenom izvornom smislu krije jednu sličnu primitivnu sliku kao i reč *yoga*. Naime, »religo«, »re-ligere« odgovara jednom od osnovnih značenja sanskritskog korena YUJ — »sprezati«, »sastaviti«, »povezati«. I treće, dostojanstvu joge kao tradicionalno osvedočenog puta svakako doprinosi i to što ova predstavlja jedno iskustvom provereno *znanje* nasuprot nekom svetovnom proizvo-

ljnom *mnenju*, te je stoga moguće u yogi videti i izvesnu *znanost, nauku* u smislu grčkog *επιδημη* ili nemačkog *wissenschaft*. Međutim, ponovimo to, svi ovi termini samo su parcijalno valjani, pa je preporučljivije u upotrebu uvesti, kao što se to u stvari i s razlogom već u praksi i dogodilo, sanskritski termin *yoga*. Ovaj ću termin, kao usvojenicu, pisati kao »joga«, osim u slučajevima kad ulazi u kompozicije sa drugim terminima i tretiraću ga kao imenicu ženskog roda, kako se to već kod nas odomaćilo, iako je u sanskritu reč *yoga*, kao i većina imenica koje završavaju na *a*, muškog ili srednjeg roda, a ne ženskog.

Rekli smo da *Yogasut্রে* (u daljem tekstu YS), sa svojim obimnim komentarima¹⁰ što su vekovima dodavani uz ovaj inače kratak tekst i koji zajedno čine to što se u sanskritu naziva *yogadaršana*, izlažu jedan određeni *put*, jedan metod. Rekli smo na početku i to da reč *yoga*, shvaćena kao *cilj* kome ovaj *methodos* vodi, jeste izvesno pribiranje, sprežanje nečeg što je prethodno bilo raspršeno, razbijeno.

Međutim, time glavno nije rečeno. YS ni ne pokušavaju da to glavno izra-

ze. Ambicija ovog ezoteričnog teksta bila je očevidno samo da ukaže na postojanje tog neizrecivog smisla, kao što je i ambicija same prakse i načina svojstvenih jogi samo da dovede do *mesta* sa koga se ovaj smisao ukazuje, do stanja ili »sedišta« u kome se ovaj smisao živi. Ovo treba shvatiti gotovo doslovno. Reč *asana*,¹¹ naime, čije je jedno od osnovnih značenja »sedište«, u kontekstu joge označava mesto, poziciju, najčešće sedeći stav u kome su preliminarni uslovi za neposredno zrenje, osećanje, fuziju sa tim smislom ispunjeni. S druge strane, i reč *dhyâna*, koju mi se činilo najpogodnije prevesti sa »kontemplacija«, označava u ovim kontekstima, takođe, jedno određeno sasvim specijalno mesto, ono koje označava latinsko »templum« (u najstarijem smislu te reči), naime, mesto sa koga je pomenuto zrenje posebno istinosno i usled čega se gnoseološko direktno počinje da pretapa u ontološko vodeći u *samâdhi*, a preko ovoga u jednu još stabilniju »pribranost«, »prikupljenost«, naime ka *samyami* koja, ako već nije upotrebljena kao sinonim za *samâdhi*, označava jedno više, »kosmičko«, jedinstvo najčešće uključujući u harmoniju i »spoljašnji« svet, odnosno neki

njegov deo. (O svemu ovome biće više reči povodom samog teksta YS, odnosno u komentarima, naročito s obzirom na aforizme koji čine tzv. Treću knjigu.)¹²

A ovaj smisao o kome je *in ultima analysi* jedino i reč u YS određuje se kao »uviđanje razlikovanjem, razaznavanjem« (*vivekakhyâti*). Čovek najčešće živi svoj život ni ne sluteći ovu razliku koju YS nazivaju razlikom između *sattve* i *puruše* (ponegde umesto *sattve* stoji *buddhi* ili *citta*, tada gotovo sinonimno upotrebljeni, a ponegde se ovo razlikovanje označava i drukčije, kao npr. razlikovanje između *daršanašakti* i *drgšakti*). O tome šta ovi pojmovi znače biće više reči u samom tekstu, ali čitalac bez jogističkog iskustva ne treba da misli da može jasno i u potpunosti postati svestan značenja i naročito značaja ovih pojmova, niti pak suptilne razlike među njima, razlike koja se ukazuje tek na kraju putovanja. Opis, ma kako ga vešt i iskusan čovek sačinio, nije i ne može biti zamena za utiske puta. Ako bi se možda i moglo tvrditi da se može videti za drugoga (što mi se već čini nemogućim) —još je manje mogućna tvrdnja da se može doživeti i živeti za drugoga. Ovo tim pre što je reč o jednom

potpuno *novom* iskustvu.¹³ Metodologija nalaže postupnost, jer se jedino u okviru i nakon ovog, da tako kažemo, »preliminarnog« iskustva, nazovimo ga iskustvom »nižeg« ranga, može da začne, začinje i događa novo, nazovimo ga »više«, iskustvo. Međutim, ovo »više« i »niže« treba shvatiti samo uslovno, naime, nešto jeste »više« samo utoliko ukoliko dolazi nakon, kao, na primer, iskustvo starenja ili življenja.

Za savremenog evropskog čitaoca, koga je specifičnost novovekovnih kulturno-istorijskih uslova unekoliko učinila pretencioznim, potencirajući njegovu veru u svemoć »znanja« i pragmatičnu »efikasnost« intelekta, naglašavajući uglavnom samo one ideale koje živi i izabira mladost, zanemarujući one od vrednosti koje tek »starost« obezbeđuje — neće biti suvišno ponavljati i insistirati na ovom momentu *postupnosti* i neophodnosti tog odgovarajućeg »prelimiranog«, »nižeg« *iskustva*. U atmosferi u kojoj sredstva *izraza*, i komunikacije (naizgled?) jačaju, s nepoverenjem se gleda na ćutanje orfičara, i lakonsku »nedorečenost« predsokratovskih mudraca (Heraklit »Tamni« bi se, međutim, bez

sumnje, samo nasmejao na prigovor o »nejasnosti« njegovog izraza). Spolja gledajući — reklo bi se kao da su prestali da važe razlozi zbog kojih Platon ne preporučuje mladićima bavljenje filozofijom; odnosno ljudima bez dovoljno životnog iskustva. Glas Kjerkegora da je u hrišćanstvu potrebno vežbanje — ostaje samo jedan *vox clamantis* u pustinji koja je od hrišćanstva ostala. Prodor pragmatizma i u filozofiju deplasira u potpunosti pojam »*vita contemplativa*«. Relativno duga tradicija filozofije učinila je da ova postane jedna akademska disciplina u kojoj erudicija kao takva postaje okosnica celokupnog »traganja«, a diskurzivni *procede* pretenduje na dostojanstvo najmoćnijeg i jedino legalnog metoda. To što naslućuje Šeling kada kaže da postoji i neko specifičnije »čulo« koje filozof treba da konsultuje možda i nije sasvim jasno, ali je sigurno da je sa Diltajevim (Diltay) »razumevanjem« i »fenomenološkim zorom« (*Wesenschau*) »otkriveno« nešto »novo« što, doduše, iskustnog jogina sasvim pouzdano ne bi mnogo čemu novom naučilo.

O kakvom je to iskustvu reč? U skladu sa učenjem joge (i ne samo nje),

iskustvo univerzalnosti muke, neugode (*duhkha*), je jedna od osnovnih dimenzija i prvi impuls bez koga nema nikakvog daljnjeg uspona ka »višim« poimanjima, odnosno stanjima ili stanovištima. Niti motiva za put, niti *yoge* kao rezultata.

Iskustvo, bar za trenutak, prevladane muke i jedne privremene usredsređenosti ostvarene kroz duga sistematska nastojanja uz pomoć odgovarajućih tehnika (ili bez njih) — predstavlja drugo od osnovnih, neophodnih uslova. Bez ovog iskustva ne može se imati uvida u neka metodološki dragocena stanja iz kojih se neposredno rađaju iskustva *samadhija* i *samyame*. Ova se pak stanja, o kojima će u nastavku biti mnogo više govora, veoma razlikuju upravo po svojoj noetskoj vrednosti, svrsi kojoj vode i, naročito, po dubini i trajnosti *traga* koga za sobom ostavljaju. A u perspektivi YS nema ničeg odsudnijeg i relevantnijeg za napredovanje ili stagnaciju od pomenutih »tragova« (*âśaya*, *samskâra*, *vasana*). Stanja »usredsređenosti« (*samadhi*) ili »sjedinenosti« odnosno »saživljenosti« (*samyama*) su, mogli bismo slobodno reći, tek »laboratorija«, to jest adekvatno mesto u kome se porađaju, ali i

ostaju da žive, saznanja o svemu (relevantnom), a pre svega i iznad svega saznanje, odnosno iskustvo o onoj neuhvatljivoj supstanciji koju mi nazivamo imenom *svesti*, pojmom koji može mnogo da znači, a koji u svojoj neuhvatljivosti i mnogoznačnosti najčešće vrlo malo precizno označava. Otprilike na mestu gde mi govorimo o »svesti«, YS govore o pojmovima *citta*, *buddhi*, *manas*, a onde gde analiza ove problematike postaje najinteresantnija, naime gde je reč o različitim stanjima u kojima se ova supstancija kao deo svekolike pradatosti (*prakrti*) u svom »obrtnju« može da nađe, o njenim elementarnim modusima označenim terminima *rajas*, *tamas* i *sattva*¹⁴-jezik zapadne filozofije i psihologije uglavnom teško može da prati govor indijske. A time nisu pobrojana sva teška mesta, o kojima je gotovo nemoguće govoriti, kao što je npr. ono o odnosu *citte* i *puruše*.

Ipak se nadam da će čitalac i u ovom prevodu, čijih sam nesavršenosti i sam uveliko svestan, u toku pažljivog dobromamernog i, po mogućstvu, *ponavljanog* čitanja, sresti i osetiti šta su glavne teme i problemi kojima se bavi joga i na koje skup

YS u elegantnim, lakonski sročnim izrekama ukazuje. Već i ova čisto informativna funkcija činila mi se dovoljnom da opravda pokušaj jednog gotovo nemogućeg prevođa. Zbog toga sam smatrao neophodnim da se uz prevod objavi i sam sanskritski tekst. Međutim, najdublje razumevanje ovih tema, i njihovog pravog značenja i značaja, ponovimo to još jednom, čitalac može imati tek kada ove počinje da pronalazi negde u svom ličnom iskustvu. Tada će eventualno pridoći i oni osvetljavajući detalji koji u tekstu YS očevidno nedostaju, a bez kojih organsko inkorporiranje, »transplantacija« ove stare poruke u jedno individualno iskustvo nije moguća. Sve što je relevantno, sve detalje glavnih tema, i uputstva za otklanjanje svih prepreka koji se mogu sresti na putu, čini mi se da ni teorijski nije moguće izreći. Međutim, o onom najvažnijem biće proporcionalno, ipak možda, ponajmanje rečeno. O samoj istini i njenim kriterijumima YS praktično ne govore. Iz celine teksta postaje, doduše, sasvim jasno da je istina shvaćena kao saobraženost s onim autentičnim (*svarupa*). Ali, šta je to autentično i u kom momentu može biti reči o toj saobraženosti s njim — YS, kao uostalom i

većina najvažnijih tekstova indijske duhovne tradicije, gotovo i ne govore. Podrazumeva se da niko ko se nađe pred istinom neće ovu zaobići. Na kontrastu neautentičnosti, iščašenosti, opšte pomenosti (*duhkha*)¹⁵ spasonosna Istina javlja se nedvosmisleno kao ozdravljenje, kao kad se za vrelog dana uđe u svežu vodu, kako to kaže jedan budistički tekst.¹⁶ Razlika je tako velika da Istina ne može neopaženo proći i biće sigurno shvaćena samo ako su *uslovi* za nju tu. I upravo o nužnim uslovima i preduslovima najviše se govori u YS, to je ono čemu je posvećen najveći broj aforizama, ono što predstavlja centralnu temu i interes ovog teksta i same joge.

Dakle, koji su uslovi i preduslovi potrebni da bi se dostiglo ono mesto sa koga je istinosna spoznaja (*rtambhara-prajna*) moguća i odakle se, između ostalih uvida, pruža i uvid u onu suptilnu razliku o kojoj smo maločas govorili? YS prave razliku među uslovima deleći ih na dve osnovne grupe.

Preduslovima ili preliminarnim uslovima možemo nazvati ono što tradicija naziva »spoljašnjim članovima ili udovima« (anga)¹⁷ joge i u koje spadaju određena

pravila unutarnje i spoljašnje higijene kao i izvesna etička pravila grupisana pod imenom *yame* i *nyame*. Treći, četvrti i peti »ud« ili »član« ovog »spoljašnjeg« korpusa (*pranayama, asana, pratyâhara*) odnose se pre svega na ono gde se stapaju, ili međusobno uslovljavaju »fiziološko« ili »fizičko« sa »psihičkim«. Ovim spoljašnjim »članovima« joge uglavnom je posvećena Druga knjiga *Yogasutri*.

Međutim, ono najinteresantnije svakako su oni specifično jogistički uslovi ili delovi joge (*antaranga*) označeni imenima *dharana, dhyana* i *samadhi* čijim definicijama započinje Treća knjiga *Yogasutri*. I sami posledica jedne duhovne bistrine i pročišćenosti, ova stanja ili stepenici vode ka sve dubljoj pročišćenosti (*vairagya*)¹⁸, dok ova ne postane potpuna. Upravo pojmom *vairagya* direktno ulazimo u onu problematiku do koje je YS najviše stalo. Naime, ovaj pojam upućuje na ono što bi mi danas nazvali »podsvest«, jer čišćenje, pročišćavanje o kome je sada ovde na ovom nivou reč nije više čišćenje socijalnih kontakata ili čišćenje tela, kao što je to na prethodnom nivou bio slučaj, nego postizanje staloženosti, neuzburkanosti,

očišćenosti od svega što zamućuje, ometa zrenje ili »s-vest«¹⁹, (naročito) u momentu kada je ova usmerena unutra ka tom »podsvesnom«, za »očitavanje« teško dostupnom nivou²⁰ joginove duše. Ovo nastojanje da prodre upravo ovde, na nivo gde se u vidu nezaustavljive, spontane emocionalne ili afektivne reakcije²¹ živi, doživljava ili proživljava slika, »vest«, ili bilo koja »s-poznaja« koju je isposlovala »s-vest« (*citta*), može možda, unekoliko, da podseća i na izvesnu »psihoanalizu« (ma kako ovu odredili).

Permanentni kontakt sa ovim primordijalnim impulsima i tendencijama u početku garantuje »s-vest« ili »očitanošću« unutarne strukturiranosti najdubljih slojeva duše, a zatim omogućuje istinsku aktualizaciju tih dubokih, donekle skrivenih ili loše shvaćenih tendencija, i time njihovo zadovoljenje odnosno smrt. Za ove »preformirane«, »utisnute«, često urođene i najčešće potisnute i zakočene tendencije (i samim tim i energije) u YS susrećemo gotovo sinonimno upotrebljena tri termina *samskâra*, *vasanâ* i *âšaya*, o kojima će biti više reči u samom tekstu.

Šta to jogin zatiče u masi prikri-

venog, donedavno »podsvesnog« u koju počinje sada da sve dublje i dublje zahvata zahvaljujući, s jedne strane, permanentnosti svoga nastojanja i vežbanja u tom naporu da se prodre, a s druge strane, i činjenici da je, bar ona gruba, uzmuvanost koju izaziva nesređeni psihovegetativni i socijalni život²² najvećim delom već prestala?

Tada će, kažu YS, izoštrano oko jogina, koje je u stanju da raspozna i naj-suptilnije među titrajima duše, u masi unutrašnjih »pod-svesnih« tendencija ili spremnosti (doslovno »gotovosti«, »oformljenosti« — *samskara*) uočiti aktuelizovane, žive ili latentno prisutne *dve* vrste ovih tendencija. U zavisnosti da li ove »supstanciju duše« potiču, gone u pravcu mira i staloženosti, odustajanja ili je pak »uzmućuju«, »uzbuđuju« — tekst YS ih naziva *santa-* ili *uditasamskâra* (cf, YS, III, 12, 14).

Na koji to način jogin može uopšte doći u kontakt sa svojim »podsvesnim« tendencijama?

Pred evociranim predmetom, kao i pred apercipiranim, zbiva se, kao što rekossmo, jedna neposredna, emotivna ili afektivna reakcija. Pomisao ili ideja o hrani, ženi,

bogu ili o bilo kakvom vrhovnom dobru²³ izaziva izvesno *neposredno* pristajanje, indiferentnost ili odbojnost prema dotičnoj zamisli ili apercepcije predmeta. Ovaj poticaj (*pratyaya*)²⁴ koji se javlja pred znakom (ovaj ću poticaj stoga prevoditi često kao »značenjski poticaj«), ovo titranje i proticanje ili, ponekad, kuljanje energija izazvano nečim evociranim ili spoznatim, ovaj pokret koji predstavlja nesvodljivu suštastvenost čovekovog »psihičkog« života — može uveliko da varira u zavisnosti i od onog ranije dogođenog i od novog iskustva koje se, upravo se događajući, stapa i sačinjava deo započetog toka. A u jednom tako posebnom stanju, u stanju »usredsređenosti«, »okupljenosti« (*samadhi*), o kojem je u jogi zapravo jedino i reč, sva ranija iskustva organski se grupišu jednom intenzivnom »koncentrisanom-pažnjom-i-potpunom-prisebnošću-uspomena« (za koji YS upotrebljavaju važan i teško prevodiv termin *smrti*). Zahvaljujući ovoj »prisebnosti« svega iskušenog i organskoj povezanosti svega doživljenog ta neposredna primitivna reakcija (koja se kroz dela posredno ispoljava, odnosno ospoljava) biva predodređena, modifikovana. U tome se sastoji i

izvesna »konstruktivnost« joge. Računa se na mogućnost upliva na svoju budućnost, na mogućnost olakšanja onog bremena čiju težinu posledice naših činova bitno predodređuju i koja se zbog toga naziva *karman* (doslovno: »čin, učinjeno«).

Ako neumitnost retribucije, u vidu nagrade i kazne zbog onog počinjenog (čiji trag neizbežno ostaje da postoji i deluje), vodi naizgled u izvestan fatalizam, onda mogućnost uplitanja ili upliva na stvaranje »pozitivnih« tragova (»bele karme«, kako kaže YS, IV, 7) obesnažuje jednu takvu generalnu odredbu. »Pasivizam« nipošto ne pristaje jogi kao opšti kvalifikativ. Nastojeći da deluje u smislu direktnog ili indirektnog stvaranja uslova za neometano funkcionisanje organskih sklopova (*indriya*) i svih oblika svesti (*citta*) putem stvaranja pozitivnih i obesnaženja nepoželjnih predispozicija, joga je jedan permanentni napor, jedna sistematska *akcija* ka razbistrenju u kome će se pojaviti u punom svetlu ono što jest. A u početku to što se ukazuje jesu čvrsto utisnuti tragovi i predispozicije kojima jogin može i treba da udovolji, da se povinuje. Ovi tragovi čine od celokupnosti onog formiranog, faktič-

nog (*karman*), jednu dinamičnu strukturu, jedan manje ili više uzmuvani vrtlog energija koji predstavlja zapravo joginovo trenutno realno bivstvovanje. Upravo u momentu »usredsređenosti« na ovu unutar-nju dinamiku jogin više nego ikad postaje »s-vestan« neizbežnosti povinovanja, »pri-znavanja« njene neumitnosti.

Kako je onda moguće uprkos toj dinamici govoriti o smirenosti? Nije li pojam »usredsređenosti« na ovom nivou u suprotnosti sa fundamentalnom ambicijom joge? Po čemu se onda stanje jogina u *samadhiju* razlikuje od stanja tog istog jogina van *samadhija*? Odgovor u ovom slučaju, kao i odgovor na većinu drugih važnijih problema, zadire u problematiku *citte*. Naime, ono što suštinski karakteriše stanje *samadhija* nije, dakle, odsustvo tih unutarnjih, često protivrečnih tendencija nego potpuno koncentrisana, »usredsređena s-vest« (*samahi-tacitta*) o ovoj dinamici, ma kakva ova bila. Druga, i u ovoj perspektivi sekundarna, stvar pri tome je to što do ove usredsređenosti neće moći doći ukoliko izvesna preliminarna sređivanja i okupljanja energija nisu obavljena. *Yogasutre* će, dakle, ipak govoriti o »usredsređenosti«,

»prijanosti«, čak i onde, kao na primer u slučaju prvog razaznavanja onog relevantnog (razaznavanja koje se tehničkim terminom označava kao *vitarkasamadhi* — cf. YS, I, 17), gde ni izdaleka još ne može biti govora o potpunoj staloženosti i pročišćenosti tih unutarnjih tokova i proticanja i raznoraznih sklonosti i težnji određenih ranijim iskustvom. Dovoljan uslov da bi se govorilo o *samadhi* jeste, na ovom nižem stupnju, neometana *kontinuiranost* i skoncentrisanost s-vesti (*ekagratacitta*), dok je tek na najvišem od nivoa uslov jedna još radikalnija pročišćenost koju Drugi aforizam, kojim tek praktično započinje izlaganje, naziva »obustavljenost partikularnih obrta (ili »vrtloga«) s-vesti« (*cittavrttinirodha*). Ovu obustavljenost (*nirodha*) YS čak identifikuju sa samom jogom. Reč »joga« je tada upotrebljena da označi sam rezultat joge kao prakse, dakle kao sinonim za *samadhi*. Razbijenost celovitosti čovekovog bića, svi poremećaji unutarnje ravnoteže, sve psihosomatske disharmonije, i, naravno, sve zamućenosti odnosno poremećaji u procesu spoznavanja i istinosnog uviđanja objašnjavaju se putem razbijenosti, raspršenosti čovekove »s-vesnosti«. Osno-

vno »zlo« je, dakle, neskoncentrisana, rastrojena »s-vest«. U duhu koji je zajednički i budizmu i jogi govori se o »s-vesti« ili »duševnosti« koja je razbijena — *cittavikšepa* (cf. YS, I, 30, 31).

U situaciji u kojoj jogin teži ka punoj aktuelizaciji i rasvetljenosti onoga što jeste besmisleno je i pomisliti da bi se kao put, kao efikasan metod, u ime nekakve kvazi-askeze²⁵ mogao preporučivati put *represije* tendencija i tenzija, ma kakve vrste ove bile. (To, naravno, ne znači da nije bilo u bogatoj istoriji joge i takvih sekti ili škola gde je izvesna rigorozna samokontrola išla čak do samomučenja i fundamentalne represije svih vitalnih tendencija). U Patanjđalijevom sistemu joge nepriznavanja ontološkog fakticiteta onog što se zateklo, urezalo i što poput navijene opruge može i mora da teži samo da se opruži, ne može nipošto da se preporučuje kao osnova joginove »strategije«.

Ono na šta ova joga računa jeste da iz mase iskušenog, iz mase utisaka, koju već iskustvo nekoliko prvih decenija života za sobom u pravilu ostavlja - izrone, ukažu se iz podruma »memorije-u-času-potpune-pribranosti« (*smrti*) i *tendencije, odnosno*

predisponiranosti ka miru, ka smirenju (šantasamskara). Ukoliko je *citta* bila bistrija i samim tim otvorenija za ono što je aficiralo, što je na nju delovalo, što je ona, informirajući se, zapravo čuvala i sačuvala upravo kroz te svoje predisponiranosti ili u njihovom obliku, utoliko će ove tendencije biti snažnije, zamor od ponavljanja veći i nastojanje, gotovost da se izađe iz vrtložnog i iščašujućeg kruženja prevagnuće nad inercijom uobičajenog reagovanja. Opazivši u sebi ove evolutivne promene, ovaj razvoj (*parinama*), joginu ne preostaje ništa važnije (a ni ugodnije) nego da, osluškujući ih, ovima udovolji, da im ostane veran, kao što je bilo nužno da ostane veran onim njima suprotnim i da ih izivi.

Prema tome, ako postoji nešto što sasvim sigurno i već na prvi pogled u potpunosti odudara od ovog stava koji jogin usvaja postajući jogin — onda to može da bude samo jedno inertno prepuštanje navikama i kolotečini uobičajenog, jedno oglušivanje o one prve, često vrlo tihe i nerazgovetne, nove ili prastare, svejedno, bukom Svakodnevnice, ipak, najčešće zaglušene, »glasove« vlastite »duše«, koja nepogrešivo navešćuje pravac kome istinski teži, smer

istinskog oslobođenja svojih energija. Naglašavam kvalifikativ »istinskog« da bih time istakao razliku od onog zatvorenog, cikličnog, večno ponavljano »samsaričnog« obrtanja, u čijoj je definiciji upravo jedno parcijalno frustrirano oslobađanje. A na parcijalnosti, na nepotpunosti ovog oslobađanja temelji se i sam život i sve njegove forme zaključno sa ekonomskom i kulturnom istorijom i svim drugim oblicima civilizacije.²⁶ Ova je joga, utoliko ukoliko se bavi isključivo onim najintimnijim, unutrašnjim »dahom« duše — samo marginalno uključena u svekoliko civilizacijsko i kulturno »stvaralaštvo«,²⁷ koje u perspektivi impliciranoj Patanjđalijevom jogom — predstavlja taj isti, ali već izdahnuti, »zaleđeni« dah. Baveći se »dahom« ili »duhom« ili »dušom« (koren je ovih reči, svakako ne slučajno, isti) samo dok ovi znače sam život ili živost, a ne i nakon toga —jogin ne »stvara« ni umetnost, ni filozofiju, ni religiju niti kakav drugi od mnogih oblika civilizacije. On ih, moglo bi se u neku ruku reći, živi, proživljava na nivou na kome se ovi začinju, ali moglo bi se, s druge strane, reći i to da se ove forme u njemu i završavaju, budući da on konzumi-

ra, troši i njihove rezultate. Budući da ne stvara za budućnost, ne skuplja, ne ekonomiče, za jogina bi se isto tako moglo kazati da je on onaj neprestano željeni i retko kad ostvareni luksuz u životnoj i civilizacijskoj ekonomiji. Duhovnim stavovima, kakav je Patanjđalijeva joga, kao da se završava »analna«, skupljačka faza životnog i civilizacijskog, kao da se na ovom teško dostižnom nivou počinje da najzad troši ono dugo čuvano, duboko deponovano, pa čak, ponekad i potpuno zaboravljeno. Joga je »neekonomična« i »destruktivna« kao ljubav. Eros koji postaje svestan mogućnosti neposrednog zadovoljenja ne stvara civilizaciju.

No, vratimo se još jednom na ovu podsvesnu predisponiranost koju *samskare* i *vasane* sačinjavaju, pred čijom neumitnom *faktičnošću* jogin ne može ništa do da im udovolji — da bi naglasili da patanjđalijevska joga ne vodi u nekakav pasivizam ili fatalizam. Konceptija o neizbežnoj retribuciji akta (*karman*), o neumitnom dozrevanju upravo onog ploda koji je jednom bio zasejan (*vipâka*), (ove konceptije inače srećemo i daleko van joga), imaju i svoju drugu stranu: zakonitost, naime, kojom prošlost nužno implicira sadašnjost, ukoliko se jasno

uoči na koji način se to zbiva, na koji način se stvara budući *karman*, stvara povoljne izgledе kad je reč o uticaju na budućnost. Budućnost se ovim na izvestan način otvara postajući polje slobodnog izbora. A jogin — radeći na »bistrenju«, prečišćavanju vlastite »s-vesnosti« i čineći sve što pospešuje dostizanje, makar i privremene, usredsređenosti i pribranosti — uveliko, i u sasvim određenom smeru, određuje taj svoj *karman*. Jer, tragovi koje u »duši«, u akumulirajućoj svesnosti, ostavlja *samâdhi* — predstavljaju svakako najmoćniji generator tendencija i podsvesnih želja ka smirenosti o kojima smo govorili. Sećanje na blaženstvo ovog stanja jednom okušanog i ono, sasvim spontano, na nivou neposredne primitivne reakcije (*bhoga*) izvedeno poređenje sa drugim, ranije življenim stanjima, učiniće da će se pri svakoj sledećoj evokaciji i pomisli na »dobru centriranost« (*sukha*), koja je u toku *samadhija* čvrsto zauzimala mesto po sredini joginovog bića, kao i pri evociranju one blažene punoće i transparentnosti proživljene u stanju neuzmućenosti i potpune pribranosti s-vesti (*samahitacitta*) (čime sve karakteristike svih vrsta *samadhija* nisu iscrpljene) — pojaviti jedan snažan

poticaj energija u pravcu trajnijeg smirivanja. Cela »ličnost«, »personalitet«,²⁸ koja nije drugo do zbir stečenih, za života izrađenih, *samskara*, obličja natopljenih »mirisima« onog ranije stečenog, urođenog (*vasana*), biva, u jednom određenom prelomnom momentu, više nego za bilo šta drugo, predisponirana da izađe iz »samsaričnog« toka. U celini gledajući, jogin dakle nikada ne radi protiv sebe, protiv svoje »ličnosti«, tačnije, protiv onoga što u njoj prevladava. Istina je otprilike u tome što se u njoj sada događaju neke promene koje uobičajene reakcije ličnosti skreću na poseban pravac, pa tako izgleda da se stara »ličnost« polako gubi. Međutim, do istinskog »gubitka« te maskirajuće konstrukcije doći će tek mnogo kasnije — onda, naime, kada u *nirbijasamadhiju* sve sklonosti bivaju iživljene, kada prestaju sve tenzije i savoljni napor, i kada samim tim neće dolaziti ni do stvaranja novog *karmana*. (O četiri vrste *karmana* cf. YS, IV, 7.)

Ako smo rekli da represija nije način, metod joginov i ako naglasimo da je udovoljenje najdubljim tendencijama najčešće, ako ne u pravilu, praćeno ugodom (*sukha*) — time nije rečeno da se pronade-

nom ugodom, koja, kao i svako *pojedi-nač-no* stanje, ima svoje granice, završava joginov put. Ono nad čim se, bivajući van *samddhija*, čezne, a bivajući u *samddhiju* strepi, ne može da predstavlja vrhunsko dobro, odnosno završetak joginovog puta ka konačnom oslobođenju. Hedonizam, pa čak i eudajmonizam, nisu konačna stanovišta ove joge, iako se nužno javljaju kao faze joginovog uspona ka najvišim vrstama *samadhija*.

O razlikama koje postoje između pojedinih »usredsređenosti«, o karakteristikama prve grupe *samadhija* za razliku od onog drugog označenog kvalifikativom *asamprađnata*, ili pak onog trećeg označenog kao *nirbijasamadhi*, biće opširnije reči u samom tekstu, jer svrha ovog Uvoda nije da pominje i razglaba sve što je predmet *Yogasutri*. Međutim, nabrajajući neke važnije teme koje YS tretiraju ostaje, ipak, da se, koliko je to uopšte moguće, nešto kaže i o temi koja natkriljuje celu tvorevinu i koja se nalazi i u samom naslovu Četvrte knjige, naime, o »Izbavljenju« (*kaivalya*).

Kao i u slučaju mnogih drugih soterioloških doktrina, i ovde se može o onom »Najvišem«, o onom što dolazi na

kraju puta govoriti uglavnom u negativnim odredbama. Osnovna od tih negativnih odredbi Absoluta²⁹ jeste neuslovljenost, izbavljenje iz uslovljavajućeg lanca koji bitno karakteriše život. Negira se svaki onaj odnos uslovljavanja koji postoji između onog koji poseduje i posedovanog (bez koga onaj koji poseduje ne želi ili ne može da ostane ono što želi). U perspektivi YS izričito se negira svaki takav »spas« koji bi zavisio od osvajanja i posedovanja bilo čega, ako je ono što se osvojilo i što se poseduje takve prirode da može i da ne bude, da može da ponestane iz bilo kojih razloga. Dostići krajnji cilj ne znači dostići nekakvu »besmrtnost«, već bi se pre moglo reći da je reč o tome da se dostigne ono stanje u kome »smrt« kao kategorija sa nižeg ontološkog nivoa prestaje da ima smisla. A za ovo joginovo pojedinačno bitina-način-u-kome-se-javlja-mogućnost-smrti rečeno je da se transcendirira u momentu u kome ovaj dostiže vrhunski razaznavajući uvid (*vivekakhyati*), odnosno kada u sebi prepoznaje *purušu* nasuprot ili, tačnije, kroz ili pak unutar svekolikog pojedinačnog obrtanja s-vesti, odnosno očitavanja (*citta*). Ovo se transcendiranje na

pojedinačno usmerene pažnje ili budnosti (*buddhi*) događa upravo kada se postigne onaj specifični među pojedinim obrtima svesne supstancije u kome je ova suptilna, ali, pak, u koncepciji YS, materijalna supstancija u stanju potpune neuzmućenosti, kao transparentan za sve otvoren medijum (*sattva*). Dakle, nasuprot ili unutar svekolike »materijalnosti« u ma kojoj od osnovnih svojih vidova (*guna*) se ova nalazila — *puruša*, čijom se prepoznatošću definiše konačno »izbavljenje«, pojavljuje se, koliko ja mogu nazreti, kao moć jednog specifičnog čistog očitavanja, ili s-vesti koja bi se razlikovala od uobičajene upravo odsustvom bilo kakvog učestvovanja, bilo kakvog pokreta, makar ovaj bio određen i kao najsubtilniji pokret saučestvujuće duše (*vicara*). Za poređenje u ovom slučaju može da posluži slika ogledala koje se kreće i subjekta koji, iako stoji mirno, videvši sebe u ogledalu, pošto ne opaža niti shvata tačno svoju istinsku situaciju, dobija utisak i veruje da je u pitanju njegovo vlastito kretanje.

Pariz, leto, 1976.
ZORAN ZEC

PRAKTIČNA UPUTSTVA ZA ČITANJE SANSKRITSKOG TEKSTA

Problemi oko pisanja sanskritskih reči rešeni su u knjizi uglavnom na tradicionalan način. Za sanskritsko *devanâgari* pismo upotrebljena je međunarodna latinička transliteracija koja se već odavno odomaćila u evropskoj indologiji. Od nekoliko varijanti koje se, inače, međusobno razlikuju, prvenstveno u pisanju sibilanata i nekih nazala, sačinio sam verziju koja je, čini mi se, za čitanje i štampanje ovog mnoštva novih znakova najjednostavnija za naše pojmove i navike, a pri tom ne odstupa bitno od međunarodnih konvencija. Većina znakova (od 48 koliko ima *devanâgari*) izgovaraju se identično ili veoma slično kao i u našem jeziku. Među ovim znacima kao najčešći i najveći izuzetak su palatali *j* i *c* koji se izgovaraju kao naše *đ* odnosno *ć*. Reč *jaya* treba, dakle, izgovoriti kao naše *đaja*, a reč *citta* kao naše *ćitta*.

Izlišno bi bilo upuštati se sada u nijanse i detalje izgovora i akcentiranja sanskritskih reči. O tome u gramatikama ima dovoljno. Oni koje sanskritski tekst posebno interesuje to već, uostalom, i znaju. Drugima će biti korisnija isključivo praktična uputstva.

Dakle, kada čitalac naiđe na vokal iznad koga se nalazi akcenat \wedge neka ga izgovori dva puta duže nego onaj koji nema taj akcenat. Izuzetak čine *e* i *o* koji — u sanskritskoj jezičkoj teoriji shvaćeni kao diftonzi sastavljeni od *a+i* i od *a+u* — zahtevaju tretman produženih vokala. Diftonge *ai* i *au* valja izgovarati kao duge vokale ali uvek jednosložno. Kao vokal treba izgovarati i jedno dugo *r* označeno kao \dot{r} . Čitalac će najlakše približno tačno izgovoriti ovaj glas ako neposredno uz naše *r* izgovori jedno sasvim kratko *i*. (U reči *v tti* ili u samsk *ta*, koja u Evropi pojednostavljenjem daje »sanskrit«, nalazimo to \dot{r} , koje neki indolozi beleže pomoću dva znaka, naime, kao *i* izneveravajući princip da se za svako slovo *devanagari* pisma upotrebi samo jedan odgovarajući znak.)

Aspirovani suglasnici čitaju se tako što se jedno *h* prilično razgovetno čuje uz

odgovarajući suglasnik. Samostalno i zvučno je svako drugo *h* i valja ga jasno razlikovati od jednog muklog glasa koga srećemo uglavnom na kraju rečenice kao lagani »eho« samoglasnika koji mu prethodi. Za ovu blagu vokalsku aspiraciju, nazvanu *visarga*, upotrebljen je znak *f*.

U sanskritu postoje tri sibilanta: *s*, *i š*. Dok *s* odgovara uglavnom našem *s*, dotle je sanskrito *š* tvrđe a znatno mekše od našeg *š*. (Zbog lakšeg čitanja i štampanja u nekim se transkripcijama, što ih srećemo uglavnom na anglosaksonskom jezičkom području, za ovaj retrofleksni sibilant upotrebljava znak *sh* umesto najčešće upotrebljavanog *ṣ*. Za znak *š* francuski i engleski izdavači upotrebljavaju često *ç*.)

Cerebrali *ṭ*, *ṭh*, *ṇ*, *ṇh* izgovaraju se praktično kao da su u pitanju engleski dentali *t* i *d* s tim što u slučaju kada su aspirirani, pridolazi jedno *h*. I znak *Ṣ* izgovara se retrofleksno, dakle, kao *n* pri čijem se izgovoru »povlači« prema nepcu.

Gutural *ṅ* neka se izgovori kao naše *n* u reči *tango* ili *stanka*. Odgovarajući palatal identičan je našem *nj*. Zbog jednos-

tavnijeg štampanja umesto znaka ~, koji se najčešće sreće u sanskritskim transkripcijama, izabrao sam znak '. Tako se reči prajña ili Patañjali čitaju kao prađnja ili Patanjđali.

Često se iza samoglasnika sreće jedno specijalno *m* označeno kao \hat{m} . Pred poluvokalom, sibilantima i glasom *h* ovaj znak ukazuje na nazalizovani završetak prethodnog mu samoglasnika. Pred drugim pak konsonantima, u zavisnosti od mesta na kome se ovi izgovaraju, \hat{m} poprima zvučnu vrednost guturala $\%_9$, palatala \tilde{n} , cerebrala \check{S} ili dentala *n*.

Prema tome, u celini latinički ekvivalent za onu *devanagari* koju srećemo u sanskritskom tekstu *Yogasutri* izgledao bi ovako:

Vokali:	kratki	a i u = t
	dugi	â î û ž
Diftonzi:	kratki	e o
	dugi	ai au
Konsonan- ti:	guturali	k kh g gh %
	palatali	c ch j jh n
	cerebrali	{ {h h š
	dentali	t th d dh n
	labijali	p ph b bh m
	poluvokali	y r l v
	sibilanti	^ š s
	hâk	h
	posebni znaci	* ^

Nastojeći da ostanem veran upotrebi ovog međunarodno usvojenog ekvivalenta sanskritskog pisma, a ne želeći da nepotrebno komplikujem ortografiju nekih reči koje se često pojavljuju u srpskohrvatskom tekstu komentara — činilo mi se oportunim i opravdanim napraviti izvestan kompromis. Tako npr. reč *vasana* ili *sutra* u množini pišem kao *vasane* i *sutre*, a ne kako bi to potpuna naučna akribija zahtevala kao *vasana-e* ili *sutra-e*.

Kada je u pitanju deklinacija tih izdvojenih, iz sanskritskog teksta izvučenih imenica i prideva, valja obratiti pažnju na dvostruku ortografiju: sanskritska reč uvek je pisana po pravilima pomenute transliteracije, ali se pridodati padežni nastavak mora čitati kao u našoj latinici. Tako npr. prvo *j* u reči *Patanjalijev* treba izgovoriti kao naše *đ*, a drugo je naše latiničko *j*.

U slučaju imenica koje su u sanskritu muškog ili srednjeg roda, a koje su se kod nas odomaćile kao imenice ženskog roda, kao što je slučaj sa imenicama *yoga* ili *sutra*, budući da nisam našao dovoljno razloga da se ne povinujem praksi koju je nametnula logika našeg jezika — to sam i ostale imenice koje završavaju na *-a*, za

koje bi, u nedostatku pojmovnih ekvivalenata, želeo da se usvoje, tretirao kao imenice ženskog roda (npr. *dhyana*, *samyama*).

IZREKE O JOGI

PRVA KNJIGA

„USREDSREĐIVANJE“

(*samadhi*)

U ovoj knjizi reč je:

- o cilju kome vodi praksa usredsređivanja (1-4)
- o preprekama koje joj stoje na putu (5-11)
- o metodama i sredstvima njihovog uklanjanja (12-16)
- o vrstama ili nivoima usredsređivanja (17-18)
- o preduslovima i uslovima za dostizanje najviših formi, o prednosti jogističkog nad božanskim (19-22)
- o određenju uzvišenog i načinu kontakta sa njim (23-28)
- o listi mogućih načina za otklanjanje psihosomatskih smetnji (29-34)
- o smirenosti i načinima da se ova ustali (35-39)

- o spregnutoj svesti i različitim vrstama »sjedinenosti«, o specifičnim rezultatima koji proizilaze iz različitih usredsređenosti i o vrhunskom (39-51)

I, I: *atha yogânušasanam.*

[Neka bi se upravo ovo što] sada [sledi uzelo za] jogističko učenje.

Povodom reči *atha*, koju sam preveo čitavom jednom rečenicom, valja izričito naglasiti da prevodilac zaista ne može uvek slediti izuzetnu konciznost sanskritskog teksta. U dilemi koja se često nametala: izneveriti pregnanost i lakonsku poetičnost Patanjđalijevog aforizma, ili se izložiti riziku nerazgovetnosti i nedorečenosti - činilo mi se smislenije žrtvovati konciznost forme. Ovo tim pre što iz perspektive interesa koji može da ima većina čitalaca danas - pogodnost učenja teksta napamet ne spada u neophodne ili dragocene stilske karakteristike. Sledeći taj princip i želeći da u samom prevedu bude prisutna većina, ako već ne sve značenjske nijanse koju sanskritska reč ima za čitaoca koji zna sanskrit - jedini izlaz su bili često dugački dodaci i perifraze. Njih sam, koliko god je to bilo

moguće, izdvajao od nekakvog »osnovnog« nosioca značenja - putem uglatih zagrada. Tako npr. reč *atha*, kojom po tradiciji započinju spisi koji pretenduju na autoritativno izlaganje određenog sadržaja, ima pored ostalih svojih značenja (kao što su »sada« ili »evo« ili »dakle«) i značenja svojevrsnog blagosiljanja i nekakvog inicijalnog »Amin«. Da bi sve to, onoliko koliko je to uopšte moguće, našlo mesta i u prevodu, smatrao sam sasvim oportunim uvesti proširenja koja se u uglatim zagradama nalaze uz »osnovni« srpskohrvatski korelat pomenute reči.

[A. nirodha-TEKST]

I, 2: *yogaścittavrttinirodhah.*

Yoga je u obustavljenosti [zamućujućih partikularnih] »obrta u s-vesti« (cittavrtti).

Drugi aforizam donosi čuvenu definiciju koja ostaje kroz vekove kao autoritativno klasično određenje onoga što se, bez sumnje, i pre Patanjđalija, podrazumevalo pod *tehničkim* terminom »yoga«. ¹ Definiciji-

¹ O različitim značenjima koje kroz vekove poprima reč »yoga« u sanskritskoj literaturi, čitalac se može

ja teži da - ukazujući na *finalni rezultat* jogističke prakse - naznači *smisao* koji kompleks tehnika i znanja, tradicionalno označen ovom rečju, ima ili treba da ima. Ovde, na početku samog izlaganja, bez znanja onoga što će uslediti posle, neupućen čitalac ne može potpuno da shvati značenje ovog stava. Kako će ostale izreke iz raznih posebnih aspekata osvetljavati ono najdublje značenje koje se krije iza reči *yoga*, ne čini mi se uputno dugo se zadržavati na komentarisanju ovog mesta. Ovde treba samo napomenuti, u skladu sa klasičnim komentarima, da reč *nirodha*, koju sam preveo kao »obustavljanje«, ne znači nipošto destrukciju ili potpunu negaciju funkcija (ili što bi bilo etimološki bliže »obrta«) (*vrtti*) koji čine uobičajena »stanja« ili aktivnosti naše psihe, a o čemu će u nastavku biti više govora. Reč je, naime, o tome da

obilno obavestiti u filološki značajnoj studiji Mas-son-Oursela »*Sur la signification du mot »Yoga«* («*Revue de Phistoire des religion*«, Paris, 1927.). Ovo što je ovde osobito relevantno jeste to što reč *yoga* može biti upotrebljena ne samo da bi označila skup ili sistem tehnika i znanja objedinjenih imenom *yoge*, kao što je to bio slučaj u prvom aforizmu, nego i u smislu finalnog rezultata čitavog tog metodičkog poduhvata, kao što je slučaj ovde.

»duša« ili svesnost ili »s-vest« (*citta*), ili, kako ću ovu reč često u nastavku prevoditi - »očitavanje«² - izbegavajući svaku ometajuću partikularnost - uđe u stanje gde je svakolika budnost orijentisana na činjenicu ili čudo vlastitog postojanja mimo pojedinačnih modusa. Stanje obustavljenosti psihičkih funkcija nije, dakle, nipošto nekakvo beslovesno, hipnotično stanje sužene svesnosti, nego upravo suprotno: njena prava i puna mera.

Druga stvar na koju treba izričito skrenuti pažnju u ovom slučaju - jeste da je ovde u pitanju gotovo sam rezultat ili, bolje reći, poslednji i najvažniji uslov koji mora biti ispunjen da bi se taj rezultat mogao pojaviti u nečijem iskustvu. Dakle, nipošto ne treba misliti da je tajna joge ovim otkrivena i da je dovoljno odlučiti se na zaustavljanje vlastitih misli, sećanja, opažanja i da

² U prevodu *citta* sa »očitavanje« za razliku od drugih mogućnosti, kao što je npr. »s-vest«, moguće je računati na izvestan pozitivan transfer značenja koji etimološka srodnost i zvukovna sličnost korenova ove dve reči omogućuje. Naime, staroslovensko *чить* i sanskrito *CIT* - susreću se onde gde i jedan i drugi koren označavaju jedno »uzimanje k svesti«, »procenjivanje«, »o-čitavanje«, onde gde i grčko *τι* - upućuje na »procenjivanje«, »vrednovanje«.

kroz nekoliko, ili čak i jako mnogo pokušaja i nastojanja, rezultat mora uslediti. Videćemo jasnije u nastavku kako bi takav pristup bio neosnovan i naivan.

I, 3: *tada draštuh svarupe vasthanam.*

[Samo] tada [u toj obustavljenosti partikularnih obrta] »onaj koji vidi« (draštr) biva u skladu sa svojom pravom prirodom (svarupa).

O izuzetno značajnoj ulozi koju u sistemu joge ima pojam promatrača, subjekta viđenja ili, kako smo ovde preveli, »onog-koji-vidi« (*draštr*) - biće govora povodom aforizama koji se ovom problematikom detaljnije bave. Za razumevanje narednog teksta važno je znati da se sve ostalo u sistemu zbiva ili treba da zbiva u funkciji ovog presudnog samoprepoznavanja »čovekovog«. »Čovek« (*puruša*) je, inače, u Patanjđalijevom sistemu sinonim za ovu paradoksalnu sebe-nepoznavajuću, u samoj sebi ili u svojoj pravoj prirodi nepočivajuću subjektivnost, koja se kroz jogu čisti od taloga što ih činovi u neznanju učinjeni ostavljaju, da bi, u potpunoj pročišćenosti i uklonjenosti svih pre-

preka, zablistao konačno presudni »razgonetavajući ili razaznavajući uvid« (*vivekakhyati*). Ovaj uvid je rezultat i *raison d'etre* joge. Kada ovaj usledi, uloga joge kao puta, kao metoda, prestaje.³ Prepoznavši se, »Čovek« tada jasno povlači granicu između sebe i onoga što on nije. I, kako kaže sledeći aforizam, »Čovek« boraveći u svojoj pravoj prirodi (*svarupa*) više se ne poistovećuje sa bilo kojom partikularnošću koja je u funkcionisanju i kontaktiranju sa svetom objekata i objektivnosti moguća.

I, 4: *vrttisarupyamitaratra*.

Inače se [»Čovek«] poistovećuje sa [partikularnim] obrtima (*vrtti*) [vlastite svesti].

Ovo poistovećivanje je izvor i užitaka i bola i uzrok zamućenosti dobrog i dalekosežnog viđenja. Ispunjavajući u potpunosti uobičajeno stanje svesti, u ovom se

³ Ponekad u tekstu komentara, klasičnih i onih modernijih, srećemo reč *yoga* u značenju samog rezultata. U tom slučaju joga je uzeta u onom svom značenju kad označava spregnutost, pribranost i tada je sinonim za *samadhi* ili *samyamu*. O ovim pojmovima biće više reči na početku Treće knjige.

saobražavanju sa pojedinačnim krije i uzrok fatalne uronjenosti u ciklični tok življenja (*samsara*).

I, 5: *vrttayah pancatayyah klištaklištah.*

»Obrta« ima pet vrsta. [Neki od njih] su »ometajući« (*klišta*) [po proces samoprepoznavanja subjekta] neki to nisu (*aklišta*).

Pre nego što će u sledećim aforizmima da navede i ukaže na suštine pojedinih »obrta« koji, uzeti zajedno, pokrivaju celo polje svakodnevnne, uobičajene svesne aktivnosti - Patanjđali daje, pre same liste, kriterijum jedne dihotomne podele, koja, kao što će se videti kasnije, u soteriološkom sistemu joge (i ne samo joge) predstavlja svakako jedno od najvažnijih razlikovanja. »Ometajući« (*klišta*) su oni obrti koje karakteriše neka od pet osnovnih »zapreka« ili »smetnji« (*klesa*) (cf. YS, II, 3).

I,6:*pramanaviparyayavikalpanidrasmrtaya h.*

Istinosna spoznaja, zabluda, »afektivno uživljavanje u imaginativnom« (*vikalpa*), spavanje i sećanje [čine tih pet »obrta«].

I, 7: *pratyakṣānumanagamah ramanani.*

Neposredno zrenje (*pratyakṣa*), logično zaključivanje (*anumana*) i predanje zasnovano na proverenim tradicijama (*agama*) su [isključivi izvori] istinskih spoznavanja (*pramana*).

»Ortodoksni« ili »bramanistički« duhovni sistemi - *daršane* razlikuju se međusobno i u zavisnosti koje kriterijume ili izvore istinitih »informacija« (*pramana*) priznaju. Sa svoja tri kriterijuma Patanjđalijeve joga ima relativno širok spektar ovih spoznajnih izvora.

I, 8: *viparyaya*

mithyajnanatadrupapraṭiṣṭham.

Zabluda (*viparyaya*) je [ona vrsta] pogrešnog saznanja koje proizilazi iz formi različitih od ovih [napred navedenih].

I, 9: *śabdajnananupati vastuṣunyo vikalpah.*

Afektivno uživljavanje u imaginativnom (*vikalpa*) je [onaj »obrt«] koji proizilazi kao rezultat verbalnog saznanja (*sabdajnana*) a kojem nedostaje realna potpora.

I, 10: *abhavapratyayalambana vrttirnidra.*

Spavanje (*nidra*) je onaj obrt koji kao potporu »poticaju energija« (*pratyaya*) ima »odsutnost«.

Za razliku od snova, spavanje u perspektivi YS karakteriše se bitno upravo poduprtošću utiskom odsustva, imajući, dakle, kao svoju intencionalnost »odsustvo«. Preovladavajući utisak koji izaziva dotični poticaj (*pratyaya*) koji određuje stanje *citte* u tom momentu jeste odsustvo, tačnije »ne-bivanje« (*abhava*).

Interesantno je, dakle, primetiti da YS čak ni ovde, u ovom specijalnom slučaju, kao što je prosto spavanje, ne tvrde *odsustvo poticaja* nego prisustvo poticaja odsutnosti, tačnije, »ne-bivanja«. Naime, na nivou običnog iskustva, a san je jedno takvo iskustvo, sve što se zbiva uvek je jedno obrtanje poticaja i nikad njegovo odsustvo. Zaustavljanje poticaja spada u najviša od dostignuća kojima jogin stremi. O ovoj zaustavljenosti u nastavku YS govore kao o jednoj od bitnih karakteristika onoga što se naziva *asamprađnatasamadhi*. (Cf. YS, I, 18).

I, 11: *anubhutaviśayasampramośah smrtih.*

»Neispuštanje« (asampramośa) onog [jednom već] iskušénog jeste »sećanje« (smrti).

Reč *smrti* koju je ovde moguće bez teškoća prevesti sa »sećanje«, budući da je u pitanju obično iskustvo - u kontekstima koji govore o specifično jogističkom (ili budističkom) iskustvu - biće nemoguće svesti na »sećanje«. Tu se ovaj pojam proširuje da bi označio, kao što smo to već rekli u *Uvodu* i kao što ćemo to videti i u nastavku (cf. YS, I, 20, 43; IV, 9, 21), jednu jasnu i permanentnu prisutnost ili »pri-seb-nost« svega doživljenog, jedno opšte *istovremeno* prisustvo svega što jest u nama i za nas.

I, 12: *abhyasavayragyabhyam tannirodhah.*

Vežbanje i [duševna] pročišćenost vode ka toj umirenosti (*nirodha*) [o kojoj je prethodno bilo reči u YS, I, 2].

I, 13: *tatra sthitau yatno 'bhyasah.*

Napor da se tu [u umirenosti čovek] ustali jeste [ono što suštinski određuje] »vežbanje« (*abhyasa*).

I,14: *satudirghakalanairantaryasatkarasevit
o drdhabhumih.*

Ovo [vežbanje] pak postaje efikasno ukoliko se kroz dugi period, neprekidno i sa pažnjom obavlja.

I, 15: *drštanušravikavišayavitrišnasya
vašikarasamjna vairagyam.*

Osećanje da se zagospodarilo (*vašikarasamjna*) u slučaju onoga koji ne oseća više žeđ ni za objektima iz oblasti čula niti za onima iz oblasti slovesnosti (*anusravikavišaya*) označava se [tehničkim terminom] - pročišćenost (*vairagya*).

Razjašnjavajući ovaj izuzetno važan pojam *Vyâsa* u svom komentaru definiše »pročišćenost« pomoću pojma »*abhoga*«, (u *YS* to je *bhoga*) koga gotovo da nije moguće prevesti. Izvedena iz korena *BHUIJ* kada ovaj znači »uživati« (najčešće u jelu) »učestvovati u uživanju« - imenica *bhoga* o kojoj smo nešto pisali i u *Uvodu* i koja predstavlja onu primitivnu i neposrednu reakciju duše kad se ova »upućuje ka«, »obuhvata«, »participira u«, »iskušava« u smislu »trpi« predstavu ili apercepciju nekog određenog predmeta. Pojam »pro-

čišćenosti« (*vairagya*) je po *Vyasi* - upravo odsustvo te *neposredne, spontane* participacije. Dakle, nije reč o nekom intelektom izabranom stanovištu neutralnosti i odricanja. Na tom nivou, naime, prisutnost ili odsutnost nečega, pristajanje ili nepristajanje na nešto, ne bi mogli da »drmaju« celo biće, jer ukupna količina energije vezana na ovom nivou koji je karakterisan operacijama »intelekta« srazmerno je mala u poređenju sa onom koja je rezervisana, ili vezana uz one, u dubinama »podsvesti« ukorenjene, slike ili nekakve »arhetipove«. Kada se zaista »objektivno« dogodi (na bilo koji način, a joga je jedan od njih), da više ne dolazi do tog neposrednog participiranja ni povodom tako starih i tako elementarnih ili primitivnih slika kao što su one koje u ovom slučaju, ilustracije radi, nabraja *Vyasa*, naime ideje žene, hrane, pića ili snage ili mitskih ideala neba ili »metafizičkih« i religioznih vrhunskih dobara - tada, u tom momentu, dolazi do jednog potpunog oslobađanja neslućenih energetske potencijala koji su uz te slike bili vezani. I tek tada dolazi i do mogućnosti da se njima ovlada. Naravno, u početku ovo oslobađanje nije trajno. Ono se događa samo u privilegova-

nim trenucima duboke duševne usredsređenosti (*samadhi*). Međutim, saznanje o tome da se bar jednom potpuno zagospodarilo (*vašikarasamjna*) i »s-vest« o oslobođenosti jedne do tada nepoznate energije, koja se javlja u vidu osećanja triumfalne radosti i neuporedive punoće, učiniće svoje. Trag koji ovaj događaj ostavlja neizbrisiv je i dubok. Put je prokrčen i ponovo dostizanje ovog stanja više nije u pitanju, tako da nje-gova pojava predstavlja »simptom« jedne uspešne uznapređovalosti na započetom putu i garanciju da je »izbavljenje« iz bolom obeleženog životnog vrtloga (*samsara*) jedna realna, opipljiva mogućnost.

I,16:*tatparampurušakyatergunavaitršnyam.*

Ova je [pročišćenost] dostigla vrhunac kada se u zrenju »sve-transcendirajuće-subjektivnosti« (*puruša*) i žeđ za [samim] »energetskim izvorima [u kojima su i sve potencijalnosti prisutne]« (*guna*) - gubi.

Ako je »pročišćenost« o kojoj je reč u prethodnom aforizmu obuhvatala sve ono pojedinačno što se manifestovalo i o čemu se moglo obavestiti vlastitim čulima, čuti

od drugih ili saznati putem knjiga - na ovom stadijumu pričišćenosti, kada se ova određuje i naziva »Najvišom« (*para*), odsustvo želje odnosi se na celu klasu, na celi ontološki sloj kao takav. Odsustvo iskustvenog participiranja (*bhoga*) ili, kako *Bhoja* kaže, odsustvo »afektivne obojenosti« (*virakta*) javlja se i prema materijalnim formama koje su se manifestovale i prema onima koje to još nisu (*vyaktavyaktadharmaka*). Pojam *guna* (o kome će više birti reči u Četvrtoj knjizi) predstavlja ovde taj univerzalni i neiscrpni izvor iz koga je poteklo sve što se već manifestovalo, ali u kome se nalazi i ono što »još - nije«. Ova distinkcija je izuzetno važna upravo zato što za radikalnu neovisnost od sveta objekata nije dovoljno ne osećati želju za onim što se javlja *neposrednim* predmetom bilo naših čula, bilo našeg čuvenja - potrebno je imati potpunu uverenost, znanje o iscrpljenosti *svih* mogućnosti, računajući tu, dakle, i ono što bi moglo uopšte još nastati i postati objekt želje, a što se još nije manifestovalo. Dakle, osećaj zasićenosti koji, kako kaže *Vijnanabhikšu* u svom duboko premišljenom spisu *Yogasarasamgraha*, bitno karakteriše »pročišće-

nost«, mora se protegnuti i na nadu. Prema tome, nije reč samo o prostoј zasićenosti onim poznatim, o nezadovoljenosti koja najčešće upravo pothranjuje nekakvu (»romantičarsku«) nostalgiju za nečim egzotičnim, dalekim, prošlim. Najviša pričišćenost nastupa, kako to aforizam kaže, onda i onde gde se ukazao jedan novi (»privlačniji«) ontološki sloj - naime, onde gde se čoveku ukazuje »Čovek-kao-takav«, čovek kao čista »sve-transcendirajuća-subjektivnost« (*puruša*). Tek u jasnom zrenju (*khyati*) ovog sloja, u »tragu« i »iskustvu« koje ono povlači za sobom - oslobođenost od želja za objektima je potpuna. Konačni cilj neovisnosti (*kaivalya*) s njom je u direktnoj kauzalnoj vezi.

I,17:*vitarkavicarananadasmitarupanugama tsamprajnatah.*

Kada proizlazi iz »Razlikovanja«, »Razgonetnutosti«, »Užitka« ili »Osećanja samodovoljnosti« [»usredsređenost«, (*samadhi*)] je [još uvek po karakteru] »opojmljavajuća« (*samprajnata*).

Ovom rečenicom data je osnovna shema Patanjđalijevske joge, koju u nešto

izmenjenom obliku srećemo i u budizmu kao i u ostalim »baroknim« formama joge. Valja naglasiti da o suptilnoj dijalektici ovih stanja, o kojima će u nastavku biti reči, najviše saznajemo upravo iz budističkih izvora kojima se i autor ovog komentara bogato inspirisao.

Imena *vitarka*, *vicara*, *ananda*, *asmita* koje nisu slučajno poređane upravo ovim redom, označavaju niz etapa na putu ka sledećem, kvalitativno višem stadijumu, u kome se tek stiču uslovi za dostizanje konačnog cilja joge, stadijumu koji je označen kao *asamprađnata*, (o čemu u sledećem aforizmu). Ova upravo navedena imena predstavljaju tehničke termine dosta česte u rečniku indijske spiritualnosti i nije na odmet da ih čitalac, po mogućstvu, upamti na sanskritu, utoliko pre što ni približnih ekvivalenata za njih, u našem jeziku, nema.

Prvi član ovog nabrojanja je i prvi korak na putu ka konačnoj usredsređenosti i konačnom Uvidu. Već taj prvi stepen, koga ćemo uslovno prevesti sa »Razlikovanje«, napada na ono što je i za jogu izvor svih zala - neznanje, neuviđanje (*avidya*). A razaznavanje i jasno razlikovanje uzroka jednog određenog stanja, kontemplacija nad

podacima vlastite memorije i vlastite »s-
vesnosti«, kritičko ispitivanje vrednosti
preko odmeravanja neposrednih emotivnih
reakcija na predočeno, to bi, rečeno nešto
savremenijim jezikom, bili neki od najvaž-
nijih događaja koji se zbivaju u toku te prve
etape. Na fiziološkom planu ova zaokuplje-
nost svih energija s-vesnosti i s-vest o tome
da se u tom momentu događa ono što nas se
najviše tiče - obezbediće jednu privremenu
smirenost i zadovoljenost koja, sa svoje
strane, pospešuje ovo prvo, delom diskurzi-
vno, delom intuitivno sređivanje. Upravo
zato je i ovaj prvi stadijum, u kome su mir i
sređenost samo relativni, ipak ubrojan u
kategoriju *samadhija*, odnosno »usredsre-
đenosti« ili »duhovne prikupljenosti«. Reč
»meditacija«, u smislu u kome se najčešće
sreće upotrebljena u zapadnoj filozofskoj
tradiciji, gde označava izvesno misaono
prosleđivanje nekog problema, izvesno
rasvetljavanje predmeta - ulazila bi u pojam
vitarka samo utoliko ukoliko označava onu
vrstu meditiranja gde je potpuna vitalna
angažovanost onog koji »meditira« obezbe-
đena izuzetnošću interesa i privlačnošću
koju za njega ima predmet »meditacije« i
ukoliko se zbog toga javlja jedna gotovo

fiziološki primetna zadubljenost. Potrebno je, možda, u vremenu u kojem je filozofiranje shvaćeno najčešće izrazito intelektualistički insistirati na postojanju ovog, nazovimo ga, »fiziološkog« aspekta filosofije. Bilo kako bilo, u perspektivi joge izvesna psihosomatska sredenost je nužni uslov i indikator dobrog razvijanja ovog duhovnog (=duševnog) usredsređivanja čiji se pun hod naziva »*vitarkasamadhi*«.

Kada posle dovoljno dugog i upornog upražnjavanja počinju da se naziru prvi rezultati u obliku razumevanja i grubog razabiranja osnovnih struktura vlastite duše i njene situacije, razlučujući jasno od nejasnog, ugodno od neugodnog, javlja se i prvo opšte odlučivanje i opredeljenje. Time se ulazi u drugu fazu, u tzv. *vicarasamadhi*. Prelaz se u principu ne događa naglo i često se karakteristični oblici ove dve faze međusobno smenjuju. *Vicarasamadhi* je retko sasvim »čist«, jer onog momenta kada se posle ispitivanja i odmeravanja *izvesnost* potpuno instalira, čime je prva faza potpuno okončana, brzo se potom javlja radost, osećaj slavlja i jedno neuporedivo blaženstvo (zbog oslobođenog energetskeg potencijala), a ovi su već bitne crte treće faze, tzv.

anandasamadhija. Međutim, pokušajmo, ipak, izreći ono neizrecivo, naime šta se događa u stanju *vicarasamadhija*. Reč *vicara* izvedena je iz korena CAR, koji označava ideju kretanja. Za razliku od *vitarka* koja je jedno dinamično povodjenje za mnogim pojedinačnim idejama ili sećanjima, pokret o kome je reč jeste *vicara*, u-jedno-sliven, *opšti* pokret cele duše u pravcu rezultante, koja se, u tom momentu, jasno ukazala iz mase komponenti. Intelektualno zrenje samog sređivanja i okupljanja onog raspršenog (*vikšipta*) i emotivno pristajanje ili prijanjanje uz ugodom praćeno rasterećenje što ga izvesnost sobom donosi - stapaju se u jedno moćno »Aha!« čiji odjek predstavlja životni titraj »Razgonetnutosti« (*vicara*). Njime sada jogin nastavlja da živi.

Međutim, kao što pomenusmo, ovo odstranjivanje problematičnog i razvejavanje svekolikog oklevanja i dvoumljenje proizvodi jedan energetska višak. Na psihološkom planu ovaj se višak prevodi u osećanje jedne blažene ispunjenosti i zadovoljenosti, a na fiziološkom planu - lice se joginovo istog momenta ozari osmehom tako karakterističnim za umetnost koja ova

stanja poznaje.⁴ Dakle, dve komponente sačinjavaju ovo stanje: »s-vest« o prirodi ugodnosti i njenom poreklu i »s-vest« o pronađenosti sebe i svog interesa van svega pojedinačnog, spolja pristižućeg - što praktično znači izbavljenost iz lavirinta pojedinačnih uslovljenosti - »spas«. Radost i užitek koji se tada javljaju neuporedivi su sa bilo kojim ranijim užitkom i jogin želi da se ništa ne promeni i da sve ostane tako kako mu je u tom trenutku.

Pa, ipak, logika ili, tačnije, priroda stvari ne dopušta da se ovde neprekidno i trajno opstaje. Neće proći dugo i jogin će, izoštrenog vida i uma, osetiti da, s jedne strane, već i sam strah od prolaznosti ovog stanja - krnji njegovu radost, ako je već sasvim ne uništava, a, s druge strane, postaće neposredno svestan da ugodno stanje »dobre centriranosti« (*sukha*) i opšta zadovoljenost ne zavise od tih posebnosti koju radost (*ananda*) predstavlja, niti da je energetski višak za to neophodan. Odsustvo strepnje i neugode (*duhkha*)⁵ pokazuje se

4 Ne krije li se tu i tajna tzv. »arhajskog smeška« koga srećemo ne samo u starogrčkoj umetnosti?

⁵ *Du* je rečca koja označava »loše«, »neugodno«, i sl., za razliku od *su* koje izražava suprotnu ideju, *kha*

uskoro joginu kao dovoljan uslov za to još stabilnije i trajnije (budući manje zavisno) stanje duše, u kome jogin sada vidi sve što on još jeste, sve do čega mu je još uvek stalo. U ovom »ostatku« on prepoznaje svoje pravo preostalo »ja sam« (*asmi*) (od koga se u sanskritu pravi i supstantiv *asmita*, doslovno »ja-sam-stvo« kao posebna oznaka za ovaj *samadhi*).

Poput točka (*kha*) koji može biti samo dobro (*su*) ili loše (*du*) centriran, i čovekova elementarna, dalje nesvodiva stanja u svetu (kao uostalom i stanja bilo kojih drugih bivstvujućih) mogu biti samo *sukha* ili *duhkha*. Ulaskom u stanje *samadhi*, *duhkha* biva prevladana. Ali, dimenzija trajnosti stanja ugone nije nipošto garantovana u pobrojanim stanjima budući da ni ona sama nisu trajna, *sukha* se ne može održati jednostavnom činjenicom da se do nje drži. Štaviše - držati do nečega, nastojati održati, znak je ovisnosti, nesavršenosti. Jogin će, dakle, u potrazi za stabilnijim sta-

označava rukavac osovine točka. Osnovna ideja koju *duhkha* sugerše je, dakle, jedna loša centriranost, jedna opšta iščašenost, nelagodnost. Termin »bol«, kojim se često prevodila *duhkha*, označavao bi samo jedan njen poseban slučaj, samo jedan deo.

njem napustiti to nesigurno, izmičuće obilje koje *ananda* pruža. Nastojeći da na novostečenom temelju *asmite* izgradi svoje utočište, on svakako pronalazi i od sada posедуje jedno stabilnije boravište. S-hvativši ovu, u dostojanstvu realizovanog pojma utemeljenu poziciju, razrešivši svoju *sit-uaciju* poimanjem jednog neotuđivog *sup-strata* koji čini njegovo »ja-sam«, jogin osvaja svakako jednu višu, trajniju poziciju. Međutim, potpuno pogrešno bi bilo u ovom prepoznavanju pune mere svoga »Ja-stva«, u reduciranju na njegovu autonomnost - videti išta što bi nalikovalo na jedno energetske ili bilo kakvo drugo osiromašenje ili *egoizam*, ma kako ovaj bio shvaćen. *Ja* o kome je reč jeste upravo negacija ili, tačnije, jedno hegelovsko *aufgehoben* onoga što se naziva svojim *ja* u običnom životu. To, nazovimo ga, malo ili plitko *ja*, koje sebe, zapravo, ni ne poznaje, koje u svoj identitet samo veruje, koje bi se pri svakom pažljivom pogledu pokazalo kao splet kontradiktornih, međusobno se poništavajućih tendencija, jedan čvor zavezanih, sputanih energija. Sve veliko u jogi (a i van *joge*) događa se upravo nekim radikalnijim ras-

pletom, razvezivanjem ovog čvora⁶, koji, svakako, nije slučajno nastao, koji ima svoju dugu istoriju i predistoriju (ali koji zbog toga nije manje čvor).

Dakle, novoizgrađena pozicija,

⁶ Možda bi se, čak, moglo pokazati da je energija oslobođena upravo destrukcijom tog malog kontradiktornog *ja* najbogatiji izvor svih odsudnih svetovnih, religioznih ili parapsiholoških poduhvata i pokreta. Pokazalo bi se da ovi po pravilu mogu da počnu i zaista i započinju i proističu iz na izgled potpuno drukčijih izvora od ovog navedenog. Istorija saopštava o velikom broju pokreta pobuđenih bilo osujećenošću vitalnih ili »egoističkih« interesa (ekonomska beda, potreba za potvrđivanjem ili proširivanjem svojih prostora, ma kako se ovi odredili, psihopatski odbrambeni mehanizmi i tome slično) bilo privremenim, varirajućim viškom potencijala tog istog *ja* (zanosi i zanesenosti nekih »svetaca«, »stvaralaca« i onih opijenih bilo čime, zatim, filosofovo »čuđenje« ili »ushićenje« pred činjenicama morala ili zvezdanog neba). - Svi ti pokreti bilo čime da su inicirani i bilo kuda da streme najčešće ne stižu daleko ukoliko, pod vidom *žrtve*, *samopregora* ili raznih *ideala* (kao što je npr. humanizam), ne uspeju da ukinu inicijalnu svezanost energija. S druge strane, proizvevši erupciju ove svakako najznačajnije rezerve energije, ovi zahvati, ukoliko su i odmakli negde, osuđeni su na lagano propadanje, na prvobitnu poziciju ukoliko se oslobođena energija sve više počinje da zapliće u pomenuti čvor privatnih egzistencija i egoizma.

novostečena tekovina počiva na jednom razumevanju, poimanju, delo je i posledica tog jednog određenog zahvata s-vesti. Opstaje ukoliko i ova postoji - usmerena, dirigovana, voljom podržavana s-vesnost.

Može, međutim, još dugo vremena proteći pre nego jogin primeti, na svoj neposredan, nediskurzivan način (kojim se, uostalom, jedino i može istinski videti), da graditi, posedovati, poimati, hteti i strepeti vodi ka istom, odnosno, da se u srži svake konstrukcije krije i klica destrukcije.

Suočenost sa takvom prirodom svake mentalne konstrukcije vodi ka onom stadijumu u kome s-vest koja je inače uvek usmerena ka *vesti* prodire najzad u ono od stanja gde je najvažnija od »vesti« uvek neposredno prisutna bez voljnog usmeravanja, htenja, nastojanja, naime, do samog, čistog bivanja. Budući da je svest tada uvek »kod kuće«, da je joginovo zahvatanje usled dostignutosti i sveopšte *prisutnosti* pojma zapravo završeno, da se ne događa više, ova se »usredsređenost«, kvalitativno viša od svih prethodnih, karakteriše kao *asamprađnata*.

I, 18: *viramapratyayabhyasapurvah samskarašešo 'nyah.*

Nakon što se vežbanjem dostigne stanje zaustavljenosti [bilo kakvih] poticaja [spolja] (*viramapratyaya*) [i samo] ranije oformljene predisponiranosti (*samskara*) ostaju [ta »usredsređenost« predstavlja onu] drugu [vrstu koja nije »spoznavajuća« (*asamprajnata*)].

I,19:*bhavapratyayovidehaprakrtilayanam.*

Rođenjem je dat [*asamprajnata-samadhi*] onih »neinkarniranih« (*videha*) i onih [čije su se pojedinačne forme] u »pramateriji« (*prakrti*) apsorbivale.

Kategorije takozvanih dezinkarniranih bića i bića utopljenih u »sebenesvesnoj-pramateriji« (*prakrti*) služe da označe one tipove među bivstvujućima koja bi *asamprađnatasamadhi* imala kao prirodno ili urođeno stanje.⁷ Za razliku od ovih

⁷ U tumačenju ovog mesta YS, klasični komentari se unekoliko razilaze. Najubedljiviji činio mi se komentar koji daje Vijnanabhikšu u *Yogasarasamgrahi*. Tumačenje koje predlažem inspirisano je ponajviše upravo njegovim razjašnjenjima povodom složenice *bhavapratyaya*, kojoj nasuprot stoji *upayapratyaya*. Ovu kovanicu, sastav-

božanskih stvorenja, smrtnik mora ovo stanje - *metodički* da osvaja. Međutim, prednosti jednog metodički dostignutog *samad-hija* u perspektivi *Yogasutre* svakako su neuporedive. Jer, budući dostignut putem savlađivanja opreka koje ga onemogućuju, on, na kraju, ostaje kao nešto trajno utoliko ukoliko su sve prepreke koje se javljaju pri njegovoj realizaciji morale biti savladane isključivo sredstvima (*upaya*) i potencijalima kojima jogin u svakom momentu efektivno raspolaže. Bića pak koja Patanjđali pominje na ovom mestu, posedujući stanje *asamprađnatasamadhija* isključivo sticajem prethodećih uslova - nužno i nepovratno gube ovo stanje u momentu kada te uslovljavajuće okolnosti koje su do njega

ljenu od *bhava* i *pratyaya*, on shtava kao »određen rođenjem«, kao »prirodan«, kao »potičući od rođenja«. Reprodukovanje svih klasičnih i modernijih divergirajućih komentara nastalih povodom ovog aforizma i naročito pojma *pratyaya* zahtevalo bi isuviše mesta u odnosu na interes, koji bi iz tih razmatranja mogao da ima prosečni čitalac. Od klasičnih komentara nešto opširnije bave se ovim aforizmom Vacaspatimišra i Vijnanabhikšu, a od modernijih pisaca upućujemo na novo izdanje Hauerove studije *Der Yoga, ein indischer Weg zum selbst* i naročito na opširnu belešku i reference koje tu nalazimo u vezi sa terminom *pratyaya*.

dovele - nestanu.

Vredno je uočiti ovaj momenat da bi se bolje shvatio svojevrsni »teizam« Patañđalijevske joge. O jogističkom konceptu božanskog biće govora povodom af. br. 23. Ovde zabeležimo to da je u hijerarhiji vrednosti, koja je implicirana u YS, božansko (*devata*) ispod jogističkog ukoliko božansko nije određeno upravo kao *idealna* ostvarenost ovih ciljeva kojima joga teži. A podsetimo se da je metodičko prevladavanje neviđanja (*avidya*), koje je u korenu svekolike muke (*duhkha*), cilj kome teži gotovo celokupna duhovnost Indije, i ne samo Indije.

I,20: *šraddhaviryasmrtisamadhiprajnapurv
aka itarešam.*

**Inače [da bi se na drugi način stiglo do *asamprajnatasamadhija* potrebno je da] prethodi [čitav niz posredujućih uslova:] predanost, energičnost, pribra-
nost, koncentrisanost i moć jasnog razaznavanja.**

Sa ovih pet teško prevodljivih manje ili više tehničkih termina označeni su najvažniji od potrebnih uslova ili vrlina koje

omogućuju taj drugi, »metodski«, tačnije, »metodom karakterisan« pristup, koga i tradicija starija i od najstarijih jogističkih tekstova naziva *upayapratyaya*. To je put koji ostaje običnim smrtnicima, kojima izuzetno povoljne okolnosti ili dobri činovi predaka što ih počinjemo da snosimo već i samim rođenjem nisu ostavili otvorenom tu izvanrednu mogućnost da se prostom željom, *icchamatrena*, uzdignu do sfere u kojoj biće može u samom sebi, tj. na osnovu svojih izuzetno povoljnih predisponiranosti (*samskara*) zasnovati svu punoću i neotuđivost bivstvovanja (budući da ga ove čine dovršenim u samom sebi).

Navedene vrline ili osobine koje jogina vode njegovom cilju nisu inače isključivo arsenal joge. U budizmu srećemo čak potpuno identičnu seriju. I ovde, kao i u budizmu *śradha* označava onu predanost i poverenje, onu otvorenost srca⁸, onu neposrednost koju, npr. jedno dete ispoljava prema svojoj majci. Prevesti ovaj termin u

⁸ Etimološka analiza pokazuje da se *śradha* ima dovesti u vezu sa onim istim indoevropskim korenom na koji se svode i naše »srce« i grčko »□□□, □□□□□□« i lat. »cor, cordis« kao i »credo« (umesto »cred-do«).

ovom kontekstu sa »vera«, kako čine neki prevodioci (Vuds, na primer) ne čini mi se najsrećnije zbog mogućnosti dovođenja u vezu sa izvesnim hrišćanskim pojmom vere sa kojim nema ni izdaleka identičnu konotaciju. Ono čemu se, naime, jogin srcem predaje, ono čemu se jedino i bez rezerve otvara jeste ono što u sebi samom susreće ili što se u njemu začinje u toku sistematskog upražnjavanja jogističkog metoda. Iskušano i iskušavanja su jedini apsoluti pred kojima se jogin sme bezrezervno predati. Jogistički »Bog« (*išvara*), o kome će kasnije biti reči, jeste jedan pomažući, pomoćni hipotetički princip koji prestaje to da bude u momentu kada ga jogin »realizuje« u sebi. Tada se zapravo više ne može nipošto reći da se jogin klanja ili da »veruje« u Apsolut budući da ga on tada živi u svom vlastitom iskustvu.

Klasični komentari insistiraju na međusobnoj uslovljenosti ovih vrlina. Tako *śradha* kao odsustvo oklevanja u pogledu metoda oslobađa energiju, kanališući je ka rezultatu, a zahvaljujući energičnosti (*virya*) rođenoj iz te srčanosti i odrešitosti jogin napreduje. Termin *virya* sadrži inače i značensku nijansu heroizma, odlučnosti, reše-

nosti.

Stavivši hrabro sve svoje snage i sve svoje vrednosti u igru, jogin se angažuje u celosti i do kraja. Kada se u ovoj igri opšteg odmeravanja i sameravanja, koja karakteriše prve korake na putu ka konačnom cilju, stavi sve što ga okružuje, konstituiše i određuje, sve predstave, sve uspomene⁹ i sve želje - ta prisutnost totaliteta, ta sveopšta prizvatost u svesti čini ono što se naziva *smrti*. Maksimalna prikupljenost ovog sačinjavajućeg, formirajućeg materijala vodi u jednu privremenu koncentrisanost bića, u *samadhi*. U ovom kontekstu termin *samadhi* uzet je u onoj svojoj upotrebi u kojoj ćemo ga sresti i u YS, III, gde označava prosto-naprosto održavanje u neprekinutoj koncentrisanosti, ne ispuštanje stanja u kome se zbiva to opšte odmeravanje ili kontemplacija (*dhyana*). Tek u ovakvoj pak u

⁹ Otuda naziv za ovu fazu *smrti*. Ova reč služi u sanskritu, da, između ostalog, označi ono stoje ostavljeno od predaka, ono što je namrto. U grčkom i lat. etimološki srodni pojmovi su □□□□□□□□, memor i mora. Međutim, u kontekstima kao što je ovaj, engleski termin »mindfulness« koji mnogi prevodioci jogističke i specijalno budističke literature upotrebljavaju za *smrti* dosta dobro služe kao ekvivalent.

potpunosti pribranoj i koncentrisanoj s-vesti (termin u YBh. je *samahitacitta*) moguć je i sledi neopozivi diskriminirajući uvid u ono što zaista jeste, moguća je razgovetna Spoznaja (*prajna*) (cf. YBh. i dr. komentare). Put ka konačnom cilju, valja to naglasiti, vodi dakle, ipak, preko razaznavanja onoga što jeste, preko pravog znanja, ali se konačna mudrost, tj. istina, kao što ćemo videti, ne zaustavlja, ne živi u poimanju. *Prajna* odvodi jogina do pred cilj, ali ona nije taj cilj. Diskriminativna funkcija *prajne*, prema *Vacaspatimišri*, je najviši domet s-vesnosti, s-vesti, očitavanja (*citta*). Ali, videćemo u nastavku, *citta* nije najviša »ontološka regija« koju jogin može da dostigne.

I, 21: *tivrasamveganamasannah.*

Onima koji žarko žele [*asampraj-natasamadhi*] je na domaku.

Unutrašnja motivisanost i snaga želje se u tradiciji joge uzimaju kao merilo spremnosti i podobnosti za bavljenje jogom, ali i za merilo stepena ostvarenosti samog rezultata. Metodično objedinjavanje energija rađa i pospešuje *samadhi*, ali je već donekle ostvaren i »okušan« *samadhi* sa

svoje strane izvor želje za ponavljanjem tog iskustva. Zbog toga se može reći da je prisustvo jake želje sa *samadhijem* ujedno i znak da je ovaj blizu.

I, 22: *mrdumadhyadhimatratvat tato 'pi višešah.*

Postoji nadalje [u relaciji jogin - *samadhi* pedagoški relevantna] razlika [s obzirom na činjenicu] nedovoljnosti, odmerenosti ili prekomernosti [joginove motivacije].

Primetimo samo povodom ovog da metodička izrađenost većine indijskih sistema mudrosti čini da se razlike relevantne isključivo sa *pedagoškog aspekta* ne izostavljaju ni u ovako konciznim tekstovima. Komentari idu i dalje, ukazujući u svakom od članova ovog trihotomnog razlikovanja na još jednu analognu trihotomnu razdeljenost.

[B. išvarapranidhana - TEKST]

I, 23: *išvarapranidhanad va.*

U predanosti »Uzvišenom« [nalazi se] takođe [jedan od načina da se dostigne *samadhi*].

I,24:*klešakarmavipakašayairaparamrštah purušavišeša išvarah.*

[Taj] »Uzvišeni« [ideal] (*išvara*) predstavlja onu izuzetnu »sve-transcendirajuću-individualnost« (*puruša*), koja je iznad [svega što se javlja kao] zaprečenost [*kleša*] [realizaciji istine], iznad činova i njihovih [neposrednih i posrednih] plodova (*karmavipaka*), iznad [svih] »determinirajućih ostataka ranijih iskustava« (*ašaya*).

»Čovek« (*puruša*) o kome je reč ovde, i preko koga se definiše taj uzvišeni ideal - *išvara*, vidimo iz ove rečenice, određen je kao ona *osobena, posebna (višeša)* »sve-transcendirajuća individualnost ili subjektivnost« ili, kako Cimer kaže, »monada« u čiju *definiciju* ulazi svekolika neovisnost o kojoj aforizam govori. Inače, jogin koji je stigao na kraj puta otkrivši, prepoznavši u sebi, posle svih napora *puru-*

šu (o čemu posebno u IV knjizi) ni po čemu se drugome osim po svom prethodnom statusu ne razlikuje od tog uzvišenog ideala kome teži. Utoliko je, vidimo, »apsolut« ili »bog« u perspektivi YS veoma malo nalik na one bogove drugih religija koji se, da tako kažemo, mešaju u poredak sveta, kao vlastodršci, tvorci, suci. . . *isvara* je u kontaktu sa svetom (bio) samo utoliko ukoliko je učitelj prvih učitelja (cf. YS, I, 26), to će reći ukoliko kao ideal prethodi onome što mu se podređuje i sledi ga, naime, tzv. »prvim mudracima«.

I, 25: *tatra niratišayam sarvajnabijam.*

Tu je klica istinskog znanja dostigla svoj najviši domet.

Pojam »*sarvajna*« sam u ovom kontekstu preveo dosta slobodno sa »istinsko znanje« da bi izbegao dvosmislenost prevođa »sve-znanje« (što bi inače bio doslovni, pa, čak, i etimološki veran prevod). *Sarvajna* upućuje, po mom mišljenju, samo na totalitet *relevantnog* znanja.

I, 26: *purvešamapi guruh kalenanavachadat.*

On je učitelj i »prvim mudracima«, budući vremenom neograničen.

Kontinuitet do koga je Patanjđaliju stalo vidi se i ovom prilikom. Prvobitni mudraci (*guru*), o kojima je ovde reč, je tradicionalna bramanistička kategorija i pozivanje na njih je oduvek bilo i biće argument ortodoksije. »Stvaralaštvo« i originalnost pojedinaca, ma kako ovi bili nadareni, u duhovnoj klimi Indije nije gotovo nikad mogla da se po ugledu meri sa tradicijom osveštalih tekovina. I *yogadaršana* je nastala u toj klimi, i ona kao celina, kao pojava među drugima, traži dodatni zaklon u autoritetu predanja ili otkrovenja, želeći upravo na taj način da ostane verna metodološkom principu iskustva i okušanosti. Razumljivo je što je kao takva bila priznata za jednu od šest »ortodoksnih«, od bramana priznatih, *daršana*, iako po nekim od svojih osnovnih postavki, bar u onoj meri u kojoj su ove identične sa onim iz *samkhye*, ova pripada skupu ili sloju ideja koje arijevcu u svojim *Vedama* nisu doneli sobom, već zatekli na tlu koje su

osvojili i postepeno počeli asimilovati.

I, 27: *tasya vacakah pranavah.*

Reč koja ga iskazuje je prvobitna vibracija [AUM].

O *mantrama* u koje spada i ova privilegovana među formulama, biće reči kasnije (cf. YS, I, 28).

I, 28: *tajjapastadarthabhavanam.*

Ponavljati je i realizovati u sebi njen smisao [vodi također ka *samadhiju*].

Pri tome ponavljanju razlikuju se, kaže *Bhoja*, tri momenta: prvi je *a*, drugi *u*, treći *m*, koje se pri kraju svoga trajanja pretvara u nazal, što predstavlja četvrti ili, tačnije, polovinu četvrtog momenta (ako se momenat shvati kao podjednako dug vremenski period).

I, 29: *tatah pratjakcetanadhigamo'*
pyantaraydbhavašca.

Ovim [ponavljanjem] postiže se Uvid u vlastitu unutrašnjost (*pratyakcetana*), a [svakovrsne psihosomatske i intelektualne] smetnje (*antaraya*) biće također otklonjene.

I, 30: *vyadhistyana samśaya
pramadalasya viratibhranti daršana lab-
habhumikatvanavastihitatvani cittavik-
šepdste 'ntarayah.*

Humoralni poremećaji (vyadhi), malodušnost, sumnjičavost, nehaj, tromost, nezajažljivost, pomućenost uviđanja (bhrantidaršana), nemoć da se napreduje [na putu ka konačnom cilju], nesposobnost da se [ono dostignuto] održi - [sve to] su [oblici] duševne neusredsređenosti (cittavikšepa). To su te »smetnje« [o kojima je reč u prethodnom aforizmu].

Kao što će to budizam posebno naglašavati i ovde, u Patanjđalijevoj jogi, uzrok svih psihosomatskih poremećaja, neugodnih psihičkih stanja i nezadovoljavajućih intelektualnih osobina, odnosno moći, dovodi se u neposrednu vezu sa jednim određenim stanjem svesti koje se ovde karakteriše kao *vikšepa* - «raspršeno, razbijeno».

I, 31: *duhkha daurmana syanga
mejayatva švasaprašvasa vikšepa sahabhu-
vah.*

Opšta nelagodnost (duhkha), nezadovoljstvo, uznemirenost, neuravno-

teženost udaha i izdaha prate pomenutu neusredsredenost.

I,32: *tatpratiṣedharthamekatattvabhyasah.*

Da bi otklonio ove [prepreke joginu se preporučuje] »praktikovanje [unutrašnjeg]objedinjavanja» (*ekatattvabhyasa*).

Šta znači ovo unutrašnje, introvertovano objedinjavanje »s-vesti« oko jedne jedine »potpore« (*alambana*), teško je shvatiti bez bar izvesnog elementarnog istorodnog iskustva. Ako bi se u poznatijim oblastima života tražilo neko poređenje sa iskustvom koje, iako daleko od toga da bi bilo jogističko, može možda da uputi na smer u kome treba zamišljati ili praktikovati ovo objedinjavanje - onda bi možda moglo da se tvrdi da npr. u slučaju jednog pušača ovoj potpori pomoću koje se vrši izvesno usredsređivanje na neki problem odgovaraju prvi udasi dima cigarete koji, iako naizgled odvlače svest ili pažnju dalje od problema - ipak, u konačnom ishodu, pomažu. Naime, u tom momentu, iako to čini potpuno nesvesno, pušač *okuplja* svoju pažnju *oko čina* udaha. Ova »okupljenost« se na psihološkom planu prevodi neposredno kao ugo-

dna ponoća i pušaču se, s pravom, čini da je tada spremniji da se suoči s bilo kakvim problemom. Jedan drugi primer može olakšati razumevanje nepušačima koji imaju izvesno religiozno iskustvo.

Molitva je *par excellence* čin koji vekovima vrši ovu funkciju okupljanja (sigurno bolje nego cigareta). Pri činu koncentrisanog *izgovaranja* (glasnog, poluglasnog ili samo mentalnog) neke molitve, vernik izganja iz duše uobičajenu rastresenost. Verujući pri tom da osećaj ponoće koji se tada javlja dolazi iz kontakta s »božjom« pažnjom, molitva postaje utoliko efikasnija ukoliko je i ova vera jača. Okupljenost duševne energije koja je tada spremna za novu efikasniju mobilisanost, u bilo kom pravcu, može da potraje i duže. Time se delimično mogu objasniti mnoga »čuda« počinjena u religioznom zanosu i sva zasranjivanja religioznog fanatizma.

Izuzetni rezultati sportista i izuzetna izdržljivost stvaralaca iz svih oblasti teško bi bili mogući bez jedne permanentnije okupljenosti koja zna za razna »pomoćna« sredstva, ali koja može biti i direktna, neposredna. Posle izvesnog dužeg vremena provedenog u vežbanjima, veliki sportisti, bor-

ci ili umetnici postižu gotovo neverovatnu moć *voljne* mobilizacije energije. Unutarnja pak objedinjenost svekolike energije jeste cilj koji jogin želi da postigne *nezavisno od bilo kakvog izvanjskog cilja*. U tome je možda jedna od bitnih razlika, sa prethodno navedenim primerima.

I, 33: *maitrikarunamuditopekšanam sukha dukkha punya apunya višayanam bhavana-taš citta prasadanam.*

Duševna pročišćenost (*cittaprasadana*) javlja se uspostavljanjem (*bhavana*) [odnosa] simpatije za ono što je u dobru (*sukha*), saučešća za ono što je u patnji (*dukkha*), radovanja za ono što je valjano (*punya*) i ravnodušnosti za ono što takvo nije (*apunya*).

Pored prethodno pomenutog, ovaj aforizam ukazuje na još jedan način kako se u duši stvaraju povoljni uslovi za *samadhi*.

Ovo su, kako kaže *Bhoja*, spoljašnji uslovi koji favorizuju ulazak u stanje *samadhija*, ali nisu konstitutivni delovi tog stanja.

I, 34: *pracchardanavidharanabhyam va pranasya.*

[Pomenuta pročišćenost javlja se] također [kao posledica kontrolisanog] otpuštanja i zadržavanja daha.

Ono što se u »baroknim« oblicima joge sreće razvijeno do mere u kojoj pretila da izgubi iz vida svoje pravo mesto - jesu upravo ovi pomoćni oblici dostizanja izvesne unutrašnje objedinjenosti i pročišćenosti. Besmisleno bi bilo pisati priručnik *pranayame*¹⁰ ili »dinamike daha« budući da je to već onaj nivo gde samo neposredni kontakt onog koji zna, i ima pedagoško iskustvo, sa onim koji želi da putem *pranayame* učini prve korake - može nekuda zaista da vodi. Bez ovog ličnog kontakta nikakav progres gotovo da nije moguć preko ovog pomoćnog ali vrlo delikatnog *sredstva* joge.

I, 35: *viśayavati va pravrttirutpanna manasah sthitinibandhani.*

Ono dostignuće (*pravrtti*) uma (*manas*) u kome se [kroz čistotu senzacije] događa »poistovećenost sa predme-

¹⁰ O *pranayami* biće više reči u Drugoj knjizi.

tom [senzacije]« (*višayavati*) privodi [dušu] miru.

I, 36: *visoka va jyotišmati.*

- ili [se pomenuta duševna vedrina i pročišćenost javlja u ostvarenosti stanja] ispunjenog blaženom rasterećenošću i rasvetljenošću (*jyotišmati*).

Komentari dodaju ono što YS, kao jedan sumarni pregled celine joge niti sadrže niti mogu da sadrže, naime, detalje koji se odnose na njenu tehničku, praktičnu stranu. Već na nivou YBh nailazimo na elementarna tehnička uputstva koja se preporučuju sledbeniku joge za realizovanje određenih stanja. Dok YBh samo napominje da je region na kome ili u kome se vrši »koncentracija« jeste, u ovom slučaju, tzv. »lotos srca«, dotle komentar ovog komentara *Tattvavaišaradi* opisuje još nešto detaljnije što mora da se dogodi da bi se dotično stanje pojavilo. Međutim, interesantno je sa metodološkog stanovišta primetiti da se u principu ni u jednom od jogističkih pisanih tekstova ni izdaleka ne pretenduje da kaže sve. Uvek se ostavlja mesto za ono što samo neposredni inicijator, učitelj (*guru*),

kroz neposredni kontakt, jedino može da pruži početniku. Jer, ukoliko vrhunska iskustva počinju vrlo brzo da konvergiraju, dotle ono nebrojeno mnoštvo početnih pozicija praktično ne dopušta mogućnost jednog opšte važećeg i »najefikasnijeg« uputstva, koje bi najkraćim putem povelu prema vrhu piramide. Otuda i »ezoterični« aspekt jednog ovakvog teksta kao što su *Yogasut্রে*.

I, 37: *vitaragavišayam va cittam.*

- ili, pak [u poistovećenosti] sa domenima »željom-nepomućenih« (*vitaraga*) s-vesti.

Za ovakav jedan način dostizanja toga što se naziva *cittaprasadana* mogli bismo reći da krije otprilike ono na šta ukazuje izandala formula - »slediti dobar primer«: jogin se postavlja, bar privremeno, u stanje onoga ko je »prešao na drugu obalu«, čiju »s-vest« ne remeti nikakva zamućenost - *raga*¹¹. Ovo se zbiva uzimanjem za svoj -

¹¹ Podsetimo se da *raga*, koja se najčešće prevodi sa užitak ili strast, jeste derivat korena RANJ - koji znači »bojiti«, »obojiti«, dakle omesti izvesnu (prvobitnu) transparentnost ovog suptilnog ali, ipak, »materijalnog« supstratuma ili medijuma u kome se i život (animalni) i svesnost zbivaju, označenog najčešće kao *citta* ili kao *buddhi*.

upravo domen (*vi-šaya*) ili predmet »s-vesti« (*citta*) onoga ko je *vitaraḡa* - onoga čije *očitavanje* ne zaprečuje nikakva emocionalna obojenost, niti mu se taj materijalni fluks s-vesti upućuje u domene određene željom, inercijom.

I, 38: *svapnanidrajananalambanam va.*

- ili [se pak taj mir javlja] iz spoznaja što se rađaju potpomognute bilo snovima ili [smirujućim iskustvom] spavanja bez snova.

I, 39: *yathabhimatadhyanaḡva.*

- ili [se pak mir o kome je reč javlja] kroz kontemplaciju (*dhyana*) predmeta koji nam je drag.

Tome šta znači *dhyana* i šta za indijsku duhovnost ona predstavlja valjalo bi posvetiti mnogo više prostora nego što nam stoji na raspolaganju ovom prilikom. O tome kako je ona shvaćena u okviru *Yogasutri* biće govora povodom aforizama II, 10 i naročito III, 2, gde je ova definisana.

Ovom prilikom navedimo samo ono što se čini da predstavlja osnovnu ideju ovog aforizma. Naime, putem okupljanja

pažnje i zadovoljenosti u koju zapada jogin kontemplirajući predmet koji mu je posebno drag, postiže se jedno »inicijalno« smirenje koje se potom može zadržati i izvan te posebne usmerenosti s-vesti.

I, 40: *paramanuparamamahattvanto 'sya vašikarah.*

Tako pročišćen um u stanju je da dominira i najsubtilnijim [tj. onim što nadilazi moć običnog čulnog opažanja] (*paramanu*)¹² kao i onim beskrajno velikim (*paarmamahattva*).

Vyasa dodaje - takav um nema potrebe za daljim vežbanjima, jer ono bitno što prethodi konačnom rezultatu jeste upravo ova *pročišćenost*. Ona omogućuje za spoznaju neophodno prodiranje i propuštanje u sebe svega što je predmet. Isto tako ova unutarnja razbistrenost omogućuje zahvatanje u sve što je bilo predmet, a što se, inače, nalazi negde unutar, često duboko skriveno ili zakrito. Ova se translucidnost, kaže sutra, pojavljuje bilo u, inače, neuhvatljivom kontaktu sa onim najsubtilnijim, »meta-

¹² Doslovno: što je s one strane, što je dalje od nedeljivog, od atoma (*anu*).

fizičkim« ili ekstra-senzornim, bilo da je u pitanju beskrajno veliko (*paramamahattva*).

Insistirajući na ovom spoznajunosećem prožimanju, sledeći aforizam donosi jedno lepo poređenje.

I, 41: *kšinavrterabhijatasyeva manergrahitrgrahanagrahyešu tatsthatadanjanata samapattih.*

Gde su »uzmuvanosti« (*vriti*) nestale, tamo, kao u slučaju prozirnog kristala [gde svetlost, svetlucanje i on sam postaju jedno isto, i u mudračvoj duši] dolazi do [jedne izuzetno homogene] »sjedinenosti« (*samapatti*)¹³ u kojoj se izjednačuje »onaj koji s-hvata« (*grahitr*) »shvatanje samo« (*grahana*) i »ono shvaćeno« (*grahya*).

I, 42: *tatra śabdarthajnanavikalpaih samkirna savitarka samapattih.*

¹³ Od prevoda *balanced state*, *apsorption* i *Zusammenfallen* koje srećemo u prevodilačkoj literaturi na Zapadu najsretniji i najverniji je svakako nemački *Zusammenfallen* budući da je ideja koju *samapatti* najneposrednije sugeriše upravo jedna međusobna »zapalost«, »upalost-u«, »stopljenost«.

Ova »sjedinenost« (*samapatti*) gde dominiraju afektivna povodenja (*vikalpa*) bilo [da je reč o onom koje polazi] za verbalnim znakom (*šabda*), bilo pak za označenim (*artha*), bilo za spoznajom (*jnana*), [naziva se] - »diskurzivna« [ili pojmovna] (*savitarka*).

U rang-listi *samapattija* ovaj koji je označen kao *savitarka* predstavlja najniži, »najnečistiji«. Sledeći aforizam ukazuje šta bi bio viši.

I, 43: *smrtiparišuddhau svarupa
šunyevartha matra nirbhasa nirvitarka.*

Osloboden [ometajućeg] prisustva asociranja (*smrti*) kao u slučaju onoga koji [više] ne poseduje svoju vlastitost (*svarupa*) [oko koje bi se asociranje vršilo] i jedino još »sama stvar« (*artha*) zrači [značenjem - u pitanju je tada tzv.] »nediskurzivna sjedinenost« (*nirvitarka-samapatti*).

I, 44: *etayaiva savicara nirvicara ca
sukšmavišaya vyakhyata.*

U slučaju ove [»nediskurzivne sjedinenosti«] bilo da je ova karakterisana prisustvom »odlučujućeg pokreta

duše« (*savicara*)¹⁴; bilo da je [čak] i ovaj već umiren (*nirvicara*) - [u pitanju je] tzv. »u-suptilnom-počivajuća« (*sukšmavišaya*) [sjedinenost].

Terminom *sukšma* Indijci označavaju onu *stvarnost* koja se prostire dalje od onoga što uobičajeni način upotrebe osnovnih čula pruža kao *stvarno*, odn. kao *realno*. Ukazivanje na postojanje ove tzv. »suptilne realnosti« je jedan od osnovnih ciljeva koje »pedagogija« kakva je i jogistička sebi postavlja. Upoznavanje ove realnosti i prepoznavanje »Sebe« u njoj je ono što se događa za vreme jogističkog putovanja, ukoliko se ovo odista preduzme. U hijerarhiji nivoa bića koja je implicirana ovim Patanjđalijevim sutrama - »suptilno« (*sukšma*) zauzima otprilike ono visoko mesto koje u zapadnoj metafizici označava termin »suštinsko« ili »supstancijalno«. Prevod termina *sukšma* sa

¹⁴ U YS I, 17, preveo sam *vicara* kao »razgonetnost«. Na ovom mestu prevod sa »odlučujući pokret duše« insistira na aspektu *značaja* koji razgonetanje ima za onoga koji ga vrši. Naime, ono je neodeljivo od odlučujućeg, odluku-donosećeg uvida. U obliku nekog unutrašnjeg, rasterećujućeg »Aha!« ono je odgovor na problem i angažmana i pravca akcije i utočišta.

»suptilno«, koji se odomaćio u prevodilačkoj praksi na Zapadu, dobro ukazuje na jedan aspekt ovog fenomena: realnost koja je u pitanju zahteva suptilna sredstva percipiranja koja prevazilaze moći obične čulne percepcije (one koja ima posla sa »krupnim«, »prostim« (*sthula*) predmetima). U hijerarhiji »suptilnih« entiteta najviše mesto zauzima, kao što ćemo videti u sledećem aforizmu - ono »nesvodljivo« (*alinga*), apsolutno, ono što nije moguće svesti ni označiti znakom (*linga*).

I, 45: *sukṣmaviśavatvam
calingaparyavasanaṃ.*

Suptilnost dostiže svoj najviši domet u »Nesvodljivom« (*alinga*).

I, 46: *ta eva sabijah samadhīh.*

Ove [gore navedene »sjedinenosti« (*samapatti*)] još predstavljaju [takozvane] »usredsređenosti s klicom« [nesavršenstva].

Svaki od *samadhija* posle koga je, ipak, moguće ponovno ispoljavanje, dozrevanje ranijih klica, odnosno povratak u vrsu stanja iz koga se pošlo, naziva se »sa

klicom« (*sabija*) upravo zbog te mogućnosti reverzibilnosti. Iako ni jedan *samadhi* (kao što ćemo videti dalje) nije bez trajnih posledica, jer za sobom ostavlja (u soteriološkom smislu pozitivan) *karman*, ipak samo jedan od njih, kada je jednom uspostavljen, izvlači konačno i nepovratno jogina iz stanja zavisnosti. Tehničko ime za to stanje je *nirbijasamadhi*. Tek ovim je dostignut nivo definitivne usredsređenosti i sređenosti, bez i najmanje klice nesavršenstva koja bi omogućila ponovnu pojavu pomućenosti vrednovanja i sagledavanja. Međutim, od svih usredsređenosti koje se zbivaju u svetu objekata, formi i vrednosti, drugim rečima u svetu razlikovanja i dualiteta, najviše mesto pripada svakako onoj u kojoj se upravo umirio i najsubtilniji pokret¹⁵ razlikujuće svesti i gde se nakon upravo *završenog* odmeravanja sam rezultat, sama Istina, nastavlja da živi. O ovom stanju koje se naziva *nirvicarasamadhi*, i o plodovima tog stanja reč je u sledećim sutrama.

I, 47: *nirvicaravaišaradye*
'dhyatmaprasadah.

¹⁵ *Nirvicara* -je izvedeno-od nir-vi-CAR, gde koren CAR označava pre svega ideju kretanja.

[Tek] kroz vedrinu (*vaisaradya*) proisteklu iz duševne nepomućenosti (*nirvicara*) javlja se »najdublji unutrašnji mir« (*adhyatmaprasada*).

A ovaj će mir, što se rodio iz obavljenosti svih relevantnih egzistencijalnih sameravanja i vrednovanja, u nastavku joginovog putovanja sa svoje strane odigrati ulogu daljeg pokretača i nastavljača. Jogin koji u dnu svoje duše *zadrži* sećanje na ovaj blaženi mir, nosi ga kao jedno sigurno utočište, i sve što se bude kao novo pojavljivalo u njegovom svetu biće sameravano u odnosu na to jednom snažno doživljeno stanje. Drugim rečima, u joginovoju *citti* ostaju »tragovi« odnosno determinirajući ostaci ranijih iskustava (*ašaya*) i određene predisponiranosti (*samskara*) koje su nosioci pozitivne retribucije (*karman*) i daće odgovarajućom maturacijom (*vipaka*) pozitivne plodove u obliku unutrašnjeg oslobođenja i istinske spoznaje, o čemu govori i sledeći aforizam.

I, 48: *rtambhara tatra prajna.*

Tek tada [»u tom miru«] Spoznaja (*prajna*) je istinosna (*rtambhara*).

Valja izričito naglasiti ovaj važan momenat jogističke »gnoseološke« koncepcije. Naime, tek tamo gde je svaki unutarnji pokret zaustavljen, stvoreni su uslovi za usklađenje, poistovećenje, »Istinu« (*rta*) koja znači usklađenost. Jer, pokret, čak i onaj suptilni kao što je poimanje, intelektualno zahvatanje, krije u sebi mogućnost, rizik opiranja, nesklada, a samim tim i neugode, iščašenosti, bola (*duhkha*). Istina shvaćena kao sklad, kao poistovećenje sa izvesnom prestabiliranom »formom« (*dharma*) ili »oblikom«, odnosno »prirodom« (*rupa*), kao nekakav primordijalni ritam (reč sa kojim *rta* ima i etimološku srodnost) - ne zbiva se, dakle, u poimanju (kao operaciji), a pogotovu ne na nivou diskurzivnog i verbalnog zaključivanja. Sledeći aforizam izričito naglašava ovaj vrlo specifičan smisao koji *prajna* poseduje.

I,49: *šrutanumanaprajnabhyamanyavišaya višešarthatvat.*

Ova »spoznaja« nema isti domen kao »slovesnost« (*šruta*) ili [logičko] zaključivanje (*anumana*) i smisao (*arthatva*) joj je različit.

I, 50: *tajjah* *samskaro*
'nyasamskarapratibandhi.

Odatle stvorena »**predisponiranost**« (*samskara*) [tj. ona koja preostaje posle *nirvicarasamadhija*] predupređuje [sve] druge »**tendencije**« (*samskara*).

I, 51: *tasyapi nirodhe sarvanirodhannirbijah samadhih.*

Kad i ona iščezne budući da je sve [iz sveta dualiteta koji rađa pokret] obustavljeno - sledi [takozvana] »**usredsređenost** (*samadhi*) bez klice [nesavršenstva]«.

Reč »**nesavršenstvo**« koje sam dodao ovde da bi kvalifikativ »**bez klice**« (*nirbija*) imao smisla odnosi se na nesavršenstvo koje bi proizilazilo bilo iz činjenice uslovljenosti ranijim »**predisponiranostima**«, bilo iz potrebe da se radi održanja usredsređenosti poseže za bilo kakvim pomoćnim sredstvom iz sveta formi, ili pak da se, radi istog cilja, poseže za nekim jogističkim tehnikama, makar to bile i one naj-suptilnije koje ne zahtevaju ništa »**spoljašnje**«, ništa osim čisto voljnog napora. Svaki bi takav akt i svaka bi takva ovisnost bili u suprotnosti sa osnovnom pretenzijom joge:

potpunim oslobađanjem, radikalnom neuslovljenošću. Mogućnost da taj neki određeni uslov, koji u datom trenutku omogućuje sređenost nestane, taj eventualni nedostatak ili lišenost podupirućih formi koje u početku, doduše, omogućuju napredak u pravcu oslobađanja, jeste ta potencijalna, latentna opasnost, ta »klica«, koja može u momentu kada se aktuelizuje, kada »proklija«, da ponovo restaurira svet bolnih dvojnosti. (O ovoj problematici biće govora još i povodom YS, III, 8 i dalje.)

DRUGA KNJIGA

ili

- o načinima kako da se oslabe, a potom i otklone elementarne prepreke i učine prvi koraci (1-11)
- o *karmanu* (12-14)
- o opštosti neugode (15)
- o tome šta se može izbeći (16)
- o uzrocima opšte neugode (17-24)
- o izbavljenju, njegovim stepenima i oblicima (25-27)
- o podeli joge na osam »članova« (28-29)
- prvi »član«: opšta pravila (30-31)
- drugi »član«: specifično jogističke obaveze (32)
- o rezultatima koji proizilaze iz poštovanja pravila i obaveza (33-45)
- treći »član« - *asane* (46-48)
- četvrti »član« - *pranayama* (49-52)
- peti »član« - uzdržavanje čula (53-55)

[C. kriyayoga - TEKST]

II, I: *tapah svadhyaešvarapranidhanani kriyayogah.*

Askeza (*tapas*), misaono usvajanje poruke tradicijom osvedočenih tekstova i formula (*svadhyaya*) i predanost Uzviše-

nom (iṣvarapranidhana) sačinjavaju »jogu na nivou akta« (kriyayoga).

Ovo predstavlja sumarnu definiciju *kriyayoge* koja će u sledećim aforizmima biti precizirana (cf. aforizme II, 30 i dalje).

II, 2: *samadhibhavanarthah kleśatanukaranarthaśca.*

[Njen] cilj je uspostavljanje usredsređenosti i oslabljenje »zapreka« (kleša).

Cilj *kriyayoge*, kao što se jasno može zaključiti iz ove rečenice, jeste jedno preliminarno sređivanje koje tek treba da stvori neophodne uslove za otpočinjanje onog definitivnog okupljanja i raščišćavanja o kojem će u sledećim knjigama biti više reči. Oslabljenje »zapreka« (*kleśatanukarana*) nije i njihovo konačno likvidiranje. Upoznati prirodu ovih »zapreka« i eliminisati ih voljom koliko god je to moguće jeste samo prvi korak na putu oslobađanja, ali je njegova neophodnost neosporiva u slučaju kad ove bitno određuju ponašanje. U sledećim sutrama nalazimo listu i ono što je najbitnije za svaku od ovih »zapreka«. Ne tre-

ba u pojmu »kleša« tražiti bilo šta od onoga što pojam »poroka« označava. »kleša« je prvenstveno gnoseološka kategorija i skoro nema ni traga od nekakve moralističke konotacije. Uostalom, to jasno proizlazi već i iz činjenice da je najosnovnija od *kleša* i glavno »zlo« protiv koga se bori čitava indijska spiritualnost upravo shvaćeno kao »ne-uviđanje« (*avidya*).

II, 3: *avidyasmitaragadvešabhiniveśah klesah.*

»Neuviđanje«, »neopravdano pridavanje personaliteta« (*asmita*), [podleganje] strastima« (*raga*), »neopravdana odbojnost« (*dveša*), i »žed za životom« predstavljaju [najvažnije oblike u kojima se javljaju] »zaprečenosti« (*kleša*).

II, 4: *avidya ksetramuttareśam prasupta-tanuvicchinnodaranam.*

Neuviđanje je to polje na kome niču ostale [»zapreke«,], bilo da su uspravane (*prasupta*), oslabljene (*tanu*), [privremeno] zaustavljene (*vicchinna*) ili potpuno aktivirane (*udara*).

II, 5: *anityašuciduhkhanatmasu nityašucisukhatmakhyatiravidya.*

Uzimati ono što je prolazno (*anitya*), nečisto (*asuci*), bolno (*duhkha*) i bez [svesti o svome] »Ja« (*anatman*) za večno, čisto, ugodno i svesno sebe jeste [to] neuviđanje [o kome je reč].

II, 6: *drgdaršanašaktyorekatmatevasmita.*

Poistovetiti »moć-onoga-koji-u-vida« (*drgšakti*) sa »obavljanjem viđenja« (*daršanašakti*) predstavlja »[neopravdano] pridavanje personaliteta« (*asmita*).

Razlikovanje o kojem je reč ovde jeste svakako najvažnije razlikovanje koje jogin uopšte treba da obavi radi savladavanja prepreka što se javljaju na putu ka izbaavljenju. Supstancijalna modifikacija koja obavlja ili, tačnije, kojom biva obavljeno viđenje (*buddhi*), koja, shodno koncepciji o pasivnosti s-vesnosti ili o-s-veščavanja (*citta*), trpi »in-formaciju«, ali koja nije subjekt koji može da je proceni (bar ne iz perspektive totaliteta iskušenog) - u običnom iskustvu meša se upravo sa tom sve-pamtećom, sve-procenjujućom i sveznajućom subjekti-

vnošću. Bol ili ugodna nisu ni u »vesti« samoj niti u poslednjoj instanci koja ovu čita, nego u *medijumu* koji »vesti« ili »informacije« prenosi. Zbog te svoje moći da oseti bolnosti ili ugodnost, za obično iskustvo se ovaj medijum javlja kao *subjectum*, personalitet, ili doslovno kao »Ja-sam-stvo« (*asmita*).

II, 7: *sukhanuṣayi ragah.*

U uživanju leži [skrivena opasnost podleganja] strasti.

II, 8: *dukhkhanuṣayi dveṣah.*

Iz bolnog [iskustva] sledi [opasnost neopravdane] odbojnosti.

II, 9: *svarasavahi viduṣo'pi tatha rudho 'bhiniveṣah.*

Sama sebe pothranjujući, pojavljuje se [čak] i kod mudraca žeđ za životom (*abhinivesa*).

II, 10: *te pratiprasavaheyah sukṣmah.*

One suptilne [zapreke ideelnog realiteta] otklanjaju se [opštini] »napredovanjem-protiv-struje« (*pratiprasava*).

Pre nego je postala, ili nakon što je prestala da bude jedna sasvim određena modifikacija aktuelizovana na planu uzroka i posledica - zapreka takve vrste koju YS naziva »suptilnom« (*sukšma*) biće rastvorena u opštem pokretu koji, jednom se izdigavši iznad plana stihijnog haotičnog reagovanja, kreće progresivno u smeru koji ide od plana diskurzivnog poimanja (*vitarka*) ka planu poimanja celokupnog realiteta preko realiteta vlastite subjektivnosti (*asmita*). O ovim planovima je ranije bilo reči (cf. YS, I, 17). YS nazivaju ovaj pokret »napredovanjem-u-suprotnom-pravcu« ili »-protiv-struje« (*pratiprasava*) budući da »prirodni«, »normalni« tok završava upravo tamo gde jogin započinje svoj put, naime, u potpunoj međusobnoj kondicioniranosti pojedinačnog, u »postvarenosti« koju predstavlja svet objekata. Kako se jedna ideja ili želja na »konkretnom« planu manifestuje tek u prisustvu nadražaja, a kako tzv. »napredovanje-protiv-struje« zapravo ukida »realnost« sveta u kome se nadražaji uopšte mogu pojavljivati - to je istovremeno celokupna masa, ukoliko je reč o masi, ovih latentno postojećih želja osujećena *en bloc* u tom *opštem pokretu* demaskiranja lažnog

realiteta, i to bez pojedinačnog suočavanja.

Ukoliko je pak prepreka, u obliku želje ili ideje koja vezuje ili upućuje energiju, aktuelna, ispoljavajući se u vidu nekog od »obrta« (*vrtti*) - pojedinačni susret sa njom je tada neizbežan. Njeno potpuno i neopozivo prizivanje k svesti, ispitivanje njenog značenja u neposrednom sagledavanju i odmeravanje njenog značaja predstavlja sadržaj onoga što Indijci nazivaju *dhyana* ili *jhana*, a što bi, po mom mišljenju, zadržavajući sve rezerve, možda najmanje pogrešno bilo prevesti sa »kontemplacija« - prisećajući se najstarijeg njenog značenja - onog gde ona ukazuje na ono uzvišeno mesto (*templum*) sa koga je motrenje spolja pristižućih znakova (npr. leta ptica) posebno istinosno. Sledeći aforizam zahteva upravo postizanje jednog takvog psihološkog »mesta« sa koga je viđenje nekog predmeta posebno istinosno. Aludirajući na ovu analogiju, izabrao sam reč »kontemplacija« da zameni sanskritsko »*dhyana*«. Među uspelijim prevodima to se isto može naći i kod Vudsa.

II, 11: *dhyanaheyastadvrttayah.*

[Međutim, kada se zapreke pojavljuju u obliku] funkcionalnih obrta (*vriti*) valja ih odstranjivati putem kontemplacije (*dhyana*).

Kontemplacija (*dhyana*) kojom se valja boriti u slučaju kad se prepreka potpuno manifestovala je oružje koje se u klasifikaciji prema objektima na koje se oružje treba upotrebiti smešta između već ranije pomenute *kriyayoge* (i njenog tehničkog repertoara o kome je reč u YS, II, 1) i maločas pomenutog »napredovanja-u-suprotnom-pravcu«. U Komentarima srećemo ilustraciju ove podele: kao što se površna prljavština na nekoj tkanini skida već prostim stresanjem, tako se i grubim tehničkim repertoarom *kriyayoge* otklanjaju najgrublje forme koje zapreke poprimaju. Suptilnije forme traže njima adekvatno sredstvo. Kontemplacija, promišljanje uzroka, je takvo jedno sredstvo koje se upoređuje za prostim pranjem. Najsuptilnije pak forme prljavštine, one koje duboko impregniraju čovekovo biće, odlaze tek primenom najradikalnijih mera.

II, 12: *klešamulah* *karmašayo*
drštadrštajanmavedaniyah,

Izvor retribucije aktova
(*karmašaya*) ima svoj koren u zaprekama
i može davati plodove u [ovom] »očevid-
nom« (*dršta*) životu ili pak u onom koga
nećemo videti (*adršta*).

Osloboditi se u perspektivi YS znači pre svega izaći iz ovog lanca koga celokupna indijska tradicija naziva zakonom retribucije akta - *karman*.

II, 13: *sati mule takvipako jatayurbhogah.*

Dok god koren postoji, postoji i
[to naknadno] dozrevanje (*vipaka*) [plo-
dova akta], u vidu rađanja, trajanja i živ-
ljenja.

II, 14: *tehladaparitapaphalah*
punyapunyahetutvat.

Kao plod [javlja se] zadovoljstvo
(*hlada*) ili mučnina (*paritapa*) u zavisnosti
da li je uzrok [retribucije] vrlovit (*punya*)
ili prljav čin (*apunya*).

Aforizam izražava generalni stav:
retribucija dobrih ili loših činova donosi

zadovoljstvo ili mučninu. Stav se primenjuje i na jogina dok ovaj ne stigne na nivo najsubtilnijih uočavanja pre nego postane mudrac (*vivekin*). Za njega se tada čitav taj mehanizam činova koji uslovljavaju pojavljuje kao neugodan (*duhkha*), i ono čemu on tada teži jeste izlaženje iz tog retribucijom pokretanog kola. Potpuno u istom tonu koji dominira budizmom sledeći aforizam izriče ovu istinu:

II, 15: *parinama tapa samskara duhkha irguna vrtti virodha ccaduhkha meva sarvam vivekinah.*

Zbog bolnih osećanja rođenih iz [nepredvidive] promenljivosti (*parinama*), mučnine (*tapa*) [koju izaziva neizvesnost] iz [neizbrisive prisutnosti ranijih bolnih] utisaka (*samskara*), kao i zbog međusobne isključivosti [triju] osnovnih psihofizičkih funkcionalnih komponenta (*gunavrtti*) - onome ko jasno razaznaje (*vivekin*) sve se javlja kao bolna izmeštenost (*duhkha*).

Promenljivost, mučnina i neželjena prisutnost tragova u vezi su sa uobičajenim hedonističkim konceptom odnosa prema

svetu. Prema *Bhojinom* komentaru, za onoga ko sreću vidi u *objektima* zadovoljstva nepredvidljivost i promenljivost sveta objekata donosi bol. Objekt želje nije uvek dostupan, a kada ga posedujemo, strahujemo zbog mogućnosti da ga izgubimo. Osetljivost za ugodno pretpostavlja osetljivost i za neugodno. Izloženi i bolnim i neugodnim utiscima, pamteći ili sluteći ranije iskušena razočaranja, onaj čija svest nije uspavana i opšte osećanje proizašlo iz nje ni na koji način ne može uživati niti čisto zadovoljstvo (*sukha*) niti mir. Pojačana pažnja i osetljivost istančana u pročišćenosti čine da i ono što drugi ne opažaju kao neugodu i bol, ipak, predstavlja jedno svojevrsno bolno iskustvo. Komentari ilustruju ovu osetljivost upoređujući je sa osetljivošću očne jabučice kojoj dodir i sasvim tanke vunene vlasi pričinjava bol, dok druga mesta na telu nisu u stanju ni da registruju ovaj dodir.

Stalni obrti raspoloženja koje nismo u stanju da kontrolišemo reflektuju nestabilnu prirodu bića sastavljenog od tri neuravnotežene *gune*.

II, 16: *heyam dukkhamandgatam.*

Izbeći se može [samo] budući bol.

Ono što je bilo i ono što jeste može se samo prihvatiti. Međutim, rezignacija u smislu *budućeg* bola nema mesta u jogističkom *weltanschauungu*. Pesimizam nije reč kojom bi valjalo karakterisati doktrine kakva je ova ili ona budistička. Stav da je sve bolno (*sarvam duhkham*) je dijagnostički stav koji čak nije ni univerzalno primenjen, nego je »indiciran« samo u izuzetnim slučajevima - naime, tamo gde je reč o jednoj izuzetnoj razvijenosti moći razlikovanja (*viveka*). Terapiju, naime, želi i preduzima samo onaj kome je ona nužna, a to je, kao što kaže prethodni aforizam, »onaj koji jasno razaznaje« (*vivekin*).

Sledeći aforizam daje objašnjenje uzroka pojave bola, njegovu »etiologiju«:

II, 17: *draštrdršyayoh samyogo heyahetuh.*

Uzrok toga [bola] što se ima izbeći jeste [afektivno] vezivanje (*samyoga*) »onog-koji-vidi« (*draštr*) sa [svetom] vidljivog (*drsya*).

II, 18: *prakašakriyasthitišilam
bhutendriyatmakam bhogapavargartham
dršyam.*

[Svet] vidljivog poseduje sposobnost da odbija svetlost (*prakasa*), da deluje (*kriya*), da biva zaustavljen, [odnosno lokalizovan] (*sthiti*); nalazi se u formi elemenata (*bhutas*) ili organskih čulnih sklopova (*indriya*); smisao mu je u tome da bude iskušen (*bhoga*) ili napušten (*apavarga*).

Sve to zbiva se u relaciji očitavajuća moć, tj. svesnost (*citta*) ili, što je često njen sinonim, (*buddhi*) i objekta. *Puruša* kao vrhunska subjektivnost nije dotaknuta ničim od svega toga osim spoznajom. *Vyasa* daje slikovito upoređenje: kao u slučaju boraca čija se pobeda ili poraz, ropstvo ili oslobođenje koji oni zapravo doživljavaju pripisuje njihovim komandantima koji je samo spoznaju, tako se i događaji u svesti pripisuju nosiocu subjektivnosti.

»Ezoterični« smisao prve tri karakteristike je njihovo povezivanje sa teorijom o tri elementarna stanja (*guna*) koja se uopšte sreću u »fizičkom« i »psihičkom« svetu: *guna sattva* odgovara svojstvu vidljivog objekta ili fenomena (*dršya*) da biva vidljiv, osvetljen (*prakaša*) svetlošću ili svešću; »*rajas*« je svojstvo objekta da proizvodi

kretanje, odbojnost ili privlačnost, jednom rečju, da je aktivan, da deluje (*kriya*); »*tamas*« - obezbeđuje stabilnost, mogućnost zaustavljanja, lokalizovanja, određenja (*sthiti*). Da bi se govorilo o fenomenu potrebno je, dakle, da sva tri stanja budu zastupljena. U zavisnosti od proporcije u kojoj je pojedino stanje zastupljeno zavisi upravo i priroda samog objekta. Međutim, da bi se govorilo o objektu, svi uslovi još time nisu nabrojani. Bez »bivstvujućih elemenata« (*bhutta*) kao supstancijalnih nosilaca i »organskih čulnih sklopova« (*indriya*) koji, iako su samo deo tog sveta, učestvuju u formiranju egzistencije objekta - fenomenalna stvarnost još nije konstituisana. Ovih organskih sklopova u skladu sa gnoseološkom tradicijom Indijaca ima, kao što znamo, tri vrste: čulni organi, organi akcije i suptilni organi unutrašnjeg registrovanja i sređivanja.¹⁶

¹⁶ Opširnije izlaganje ove jogističke i gotovo panindijske gnoseološke koncepcije zahtevalo bi mnogo više prostora nego što bi ga neposredna svrha ovih komentara opravdavala. Eventualna poređenja sa nekim kod nas prisutnim gnoseološkim koncepcijama takođe ćemo ostaviti za drugu priliku.

II, 19: *višešavišeša* *lihgamatralingani*
gunaparvani

Momenti (*parvani*) [u kojima se pojavljuju] »osnovna-konstitutivna-energetska-stanja-bića« (*guna*) su: konkretizovano«, (*višeša*), [njemu odgovarajuće konkretizujuće ili] »nekonkretizovano« (*avišeša*), »samo-sebe-sadržavajuće« (*lihgamatra*) i »ništa-neizdvajajuće« (*alinga*).

Konkretizovano (*višeša*) prema *Vyasi* jeste: eter-prostor (*akaša*), vazduh (*vayu*), vatra (*agni*), voda (*udaka*) i zemlja (*bhumi*); pet organa čula: uvo, koža, oko, jezik, nos; pet organa akcije: glas, ruke, noge, organi vezani za metabolizam i regeneraciju i koordinirajući centar (*manas*). Organi ili aparati čula i akcije na nivou konkretnog shvaćeni su kao mehaničke aparature nedovoljne da same pruže za iskustvo relevantnu sliku bez posredstva grupišućeg i koordinirajućeg centra (*manas*).

Pod tehničkim terminom »nekonkretizovano (*avišeša*) podrazumevaju se oni suptilni, na metafizičkom nivou delujući i određujući entiteti (pet takozvanih

»suptilnih« ili »nesvodljivih« elemenata - *tanmatra*).

Sledeći nivo je nivo »samo-sebe-sadržavajuće«, odnosno »samo-svesnost-reflektirajuće« realnosti - odakle i karakteristika da se osim samog karakterisanja ništa ne pojavljuje kao karakteristika.

Sinonimi koje srećemo u YBh ukazuju na »mistični«, nesvakodnevnii aspekt ovog iskustva: »uzvišena suštastvenost« (*mahattattva*), »uzvišena svest« (*mahabuddhi*), »velika duša« (*mahatma*).

»Prakrti« nazvana *alinga* u ovoj podeli zauzima najviše mesto. Njena neizdiferenciranost i nepojedinačnost, njena potpunost i nesvodivost čine da se u jogističkoj i naročito *samkhya*-perspektivi ovaj neizdiferencirani supstrat iz koga se sve izvodi pojavljuje kao ono konačno odmorište koje je *u pravcu* potpunog izlaženja iz zamarajućeg i bolom duboko karakterisanog bivstvovanja u svetu *guna*.

II, 20: *drašta dršimatrah šuddho'pi pratyayanupašyah.*

»Onaj-koji-vidi« nije drugo do moć viđenja koja, čak i potpuno čista, zadržava značenjske poticaje (*pratyaya*).

»Onaj-koji-vidi« (*draštr*) ili *puruša* ne sudi, ne zapliće se u kvalifikacije. Međutim, uočava i zadržava ono što do njega stiže preko osveštavajuće funkcije »organa budnosti« (*buddhi*). Moći razdvojiti funkcionisanje tog aparata, koji predstavlja osveščavanje u svoj njegovoj dinamici i koje pripada još uvek svetu kojeg izviđa, od nepomičnog i neizmenljivog supstrata svečnosti-same (*puruša*) jeste taj delikatni i najviši zadatak kojemu se posvećuje sledbenik joge.

II, 21: *tadartha eva dršyasyatma.*

Suština (*atman*) vidljivog je u smislu [koji vidljivo ima] za onog-koji-vidi.

Primordijalna supstancija (*pradhana* ili *prakrti*) od koje je sačinjeno sve vidljivo, nema cilj ni smisao u sebi. Smisao ili značaj koji je suština ili »duša« (*atman*) stvari dolazi stvarima od onoga koji ih vidi. Ovaj stav koji duboko karakteriše jogu, ukoliko je ova, u prvom redu, jedno *iskustvo* življenja u svetu stvari, vrlo je značajan i za konstituisanje *teorije* ovog iskustva. Čitaocu ostavljamo interesantan posao da ovde (i drugde) eventualno traži paralele sa zapad-

nim filozofskim sistemima.

Kad je reč o odnosu prema drugim sistemima indijske duhovnosti, paralele sa *samkhya*-sistemom je ovde potpuna. U glavnim delima ovog sistema svuda nalazimo čuveno poređenje sa profesionalnim igračem koji igra za publiku. Kako je suština spektakla u tome da bude viđen, može se reći da je i smisao igračevog nastupa tamo gde je gledalac. Zato je i *sutra* II, 18 mogla tvrditi da je smisao ili značaj objekta, ako ga ovaj uopšte ima, ili u tome da bude iskusan (viđen, uživan) ili, pak, izbegnut ukoliko gledalac shvata da ga interes i sreća ne vode više kroz opažanje, uživanje pojedinačnog (*višeša*), i kada se čitava masa vidljivog svodi (ili uzdiže) na nivo neizdiferencirane mase (*prakrti*) koja svoj značaj tada ima upravo kao ono neizdiferencirano koje sadrži sve potencijalnosti koje se moraju izbeći, osim one koja se u *puruši* izdvaja kao finalni smisao egzistiranja samog: biti-izvan-sfere-iskustva(=trpljenja, bola), doći u stanje neovisnosti, *kaivalya* (o kome će biti reči nešto kasnije).

II, 22: *krtartham prati naštamapyanaštam tadanyasadharanatvat.*

Iako nepostojeći za onoga ko je dostigao [konačni] cilj - [svet fenomenalnog], u [univerzalnoj] podržanosti (*sadharanatvat*) nastavlja da postoji za [one] druge.

Završivši ovde opis »onog-kojividi« i »onog vidljivog« sledeći aforizam obrađuje njihov međusobni odnos. Ovaj je shvaćen kao konfuzna nerazdvojenost, spregnutost (*samyoga*) koju valja jasnim razlikovanjem ukloniti kao osnovnu prepreku dostizanja gospodarske samosvojnosti i snage (*svamisakti*). Bez tog razlikovanja gospodar (*svami* = *puruša*) ne izmiče identifikaciji sa onim posvojenim, jer u iskušavanju (*bhoga*) objekta on stiže pogrešno uverenje istovetnosti sa njegovom snagom (*svašakti*) (cf. YBh, II, 23).

II, 23: *svasvamišaktyoh svarupopalabdhihetuh samyogah.*

»Kon-fuzija« (*samyoga*) je u osnovi uzimanja za jedno isto suštinskih oblika (*svarupa*) dvaju različitih energija: »gospodareće« i »zagospodarene«.

II, 24: *tasya heturavidya.*

Uzrok ovoj [svezanosti] je neuviđanje (*avidya*).

II, 25: *tadabhavatsamyogabhavo hanam tuddrseh kaivalyam*

Uklonivši ovo [fundamentalno neuviđanje] i »konfuzija« (*samyoga*) biva uklonjena. To je osamostaljenje »onog-koji-vidi«, potpuna nezavisnost (*kaivalya*).

Za dostizanje stanja neuslovljenosti, neovisnosti, potrebno je, dakle, jedino nepogrešivo i neopozivo sagledavanje (*daršana*). Razvejavanje osnovne zablude i odrešenost energija koje iz toga proizlaze zbiva se instantno u trenutku dostizanja iluminirajućeg neposrednog uvida.

Domogavši se »prostora« koji joj autentično pripada, vrhunska samosvest (*puruša*) napušta i modifikacije triju *guna* i samim tim i područje gde postoji bol i nje-govi uzroci.

II, 26: *vivekakhyatiraviplava hanopayah.*

[Nepogrešivi] razaznavajući uvid (*vivekakhyati*) je [jedino] sredstvo tog osamostaljenja.

II, 27: *tasya saptadha prantabhumih prajna.*

Za onoga¹⁷ [koji počinje da uviđa] Spoznaja (prajna) dostiže svoj najviši nivo u sedam [etapa].

Sedam stupnjeva, odnosno etapa, na joginovom putu ka najvažnijem od događaja što se imaju zbiti na planu spasonosnog osvešćivanja veoma podseća na odgovarajuću klasifikaciju u budizmu. Termin koji označava etapu - *bhumi*, koji doslovno znači »zemlja«, »tlo«, pojavljuje se i ovde u svom izvedenom značenju u smislu nivoa, stepena, etape.

Evo tih sedam etapa kako ih susrećemo u svim klasičnim komentarima. *Vacaspatimišra* i *Bhoja* ih dele u dve grupe. Prve četiri, koje čine prvu grupu, tretiraju spoznajne aktivnosti i promene nastale prema onom *spoljašnjem*:

- 1. Uočavanje i proučavanje *onoga što se želi izbeći* predstavlja prvu etapu, prvu stepenicu koja mora biti neprikosnovenost dostignuta da se sumnja u celinu i

¹⁷ Na ovom mestu sledimo autoritet Vyasinih komentara prevodeći *tasya* kao da se ova zamenica odnosi na subjekat uviđanja, a ne, kao što bi to proizlazilo iz prethodnog aforizma, na samo uviđanje.

smisao putovanja više nikada ne bi pojavila.

- 2. Na drugom stupnju uočeni su i jednom za svagda postepeno se eliminišu *uzroci* onoga što se želi izbeći.

- 3. U dubokoj *usredsređenosti centriranoj oko činjenice eliminisanosti uzroka* onoga što se htelo izbeći i obustavljenosti njegovog ponovnog ponavljanja (*nirodhasamadhi*), obustavljenosti koja je neposredna konsekvencija te eliminisanosti, jogin se »smešta u« (=kontemplira) to potpuno novo stanje, odnosno stanovište. Boraveći ovde, proživljavajući iskustvo pomenute obustavljenosti, on dolazi do četvrtog stupnja -

- 4. u kome se zbiva sudbonosno razaznavanje autonomne samosvesnosti i svega što joj je spoljašnje. Tu se događa onaj sudbonosni obrt koji čini da se istina ne traži više u spoznaji spoljašnjeg niti u aktima spoznavanja, iskušavanja spoljašnjeg. Nastupa sledeća etapa u kojoj se događaji razvijaju u »s-vesti« i neovisno od njenog obaveštavajućeg funkcionisanja.

- 5. U tri sledeće završne faze koje počinju sa prestankom poistovećivanja sa energijom vesti pristigle putem obaveštavajućeg (mislećeg, maštajućeg, prisećajućeg...) organa zvanog *buddhi* (*citta* je često

sinonim za *buddhi*) - nikakav napor niti voljna aktivnost ne vrši se više. I to iz sledećeg razloga:

- 6. Na nivou osnovnih energetskih komponenata (*guna*, doslovno - »strukovna«) impulsivnost (*rajas*) i njena suprotnost - *tamas* obustavljaju svoju uobičajenu borbu dostigavši uravnoteženje u stanju izvesne inteligibilne »takovosti« (*sattva*). Da je u slučaju ove *gune* reč o onome što zaista jeste, o čistom biću, sugeriše i njeno ime (*sattva* je derivat iz korena AS - »biti«). Da bi se uopšte bilo, tačnije, da bi se znalo za bivanje, potrebna je svest o tome (=svetlost bića), te se, prema tome, biće »javlja« samo tamo gde se zbiva ova nepomućenost obaveštavanja, a to je *guna sattva*. Kada je došlo do ovog razbistravanja, kada su pomućenosti i vrtlozi svesnosti nestali, nastupa nešto novo:

- 7. Izvan svih energetskih vrtloga izranja, ukazuje se sebi samoj, jedna potpuno autonomna i samo-sebe reflektirajuća svesnost (*puruša*). Jer, obustavljanje partikularnih modifikacija ne znači uništavanje totaliteta sebe-svesne i ničim ne-uslovljene supstancije. Naprotiv, neokrnjen, ovaj se totalitet tek tada ukazuje, nasuprot uslovlja-

vanoj, obradivoj i pokretanju podložnoj materiji (*prakrti*).

[D. yoganga-TEKST]

II, 28: *yoganganuštthanadaśuddhikšaye jnanadiptiravivekakhyateh.*

Kada se u postupnoj ovladanosti jogističkim metodama [doslovno »udovima« (*ahga*)] nečisto ukloni - javlja se [u srazmeri sa tom ovladanošću] i svetlost znanja [koja završava u vrhunskom] razaznavajućem uvidu« (*vivekakhyati*).

Specifičnost prepreka zahteva specifičnost metoda. U zavisnosti od savladanosti pojedinih zapreka i svetlost spoznaje varira. Da bi se dostiglo konačno razaznavanje onoga što je suštinsko - a suštinsko je, naime, samoprepoznavanje *puruše* i uviđanje njegove neovisnosti od onog što mu dolazi spolja - potrebno je potpuno raščišćavanje *svega* što čistotu uvida ometa.

II, 29: *yama nyama asana pranayama pratyahara dharana dhyana samadhayo' štavangani.*

»[Opšta] Pravila [ispravnog postupanja]« (*yama*), [specifično jogističke] obaveze« (*nyama*), »[jogističke] sedeće pozicije« (*asana*), »kontrola daha« (*pranayama*), »uzdržavanje [čula]« (*pratyahara*), »zadržanost [pažnje]« (*dharana*), kontemplacija (*dhyana*) i »usredsređenost [bića]« (*samadhi*) predstavljaju osam »članova« [joge].

II,30: *ahimsasatyasteyabrahmacaryaparigraha yamah.*

»Uzdržavanje od nasilja« (*ahimsa*), »istinoljubivost« (*satya*) »ne-posezanje-za-tuđim-dobrom« (*asteya*), »kontrola vlastite čulnosti« (*brahmacarya*), »odricanje od posedovanja [svega što nije neophodno]« (*aparigraha*) predstavljaju »[opšta] pravila [ispravnog ponašanja]« (*yama*).

Na vrlini uzdržavanja od nanošenja bola (*ahimsa*) počivaju sve druge vrline iz ove serije, kaže komentar. Vrlina istinoljubivosti (*satya*) valja se ispoljiti ne samo u govoru nego i u ponašanju. Istina ne sme biti upotrebljena da bi se naneo bol drugome. Vrlina »ne-posezanja-za-tuđim-dobrom« (*asteya*) podrazumeva i odbijanje

da se uzme što mi ne pripada, čak kada mi je i ponuđeno.

Uzdržavanje od štetnog i preteranog odavanja čulnim zadovoljstvima - *brahmacarya* treba da karakteriše život onih koji žele da potpuno ovladaju svojim energijama i predstavlja više praktično uputstvo u pogledu ekonomije snaga nego što je inkopatibilno sa nekakvim »moralom« joge.

II, 31: *jatideśakalasaṁayanavacchinnāḥ sarvaśhauma mahāvratam.*¹⁸

Ukoliko su [ova pravila] poštovana bez ograničenja u smislu vrste ili socijalnog položaja [doslovno »roda« (*jati*)], mesta, momenta ili sticaja okolnosti (*samaya*) u celini (*sarvaśhauma*) - reč je tada o »Velikom zavetu« (*mahāvrata*).

Vyasin komentar to ilustruje primerom ribara koji ukoliko se angažuje »Velikom zavetom« - ne može se više zaklanjati

¹⁸ U nekim izdanjima YS (npr. KSS) tekst ove *sutre* se razlikuje po tome što je ispred *jati* dodato *ete*. Kako je subjekt potpuno jasan i bez ove zamenice, to nisam smatrao nužnim da odustajem od verzije teksta koju daje ASS.

iza razloga koji su ga prethodno mogli opravdati, a koji sada nisu dovoljni da bi ga opravdali zbog prekršaja najvažnijeg od »pravila«, naime onoga koji se odnosi na uzdržavanje od nanošenja bola drugim živim bićima. On više ne može reći: »Ja ubijam *samo* ribe«, ili »Ja ne lovim u *svetim* vodama«, ili »Ja ne lovim u danima kada se to ne sme«, ili »Ja lovim samo po volji bogova i sveštenika«. »Veliki zavet« ne dopušta više nijedan izuzetak ni u kom od »pravila«.

II,32: *šaucasamtošatapahsvadhydyešvarapranidhanani niyamah.*

Higijena, zadovoljstvo [u posjedovanju samo onog neophodnog] (*samtoša*), askeza (*tapas*), misaono usvajanje poruke tradicionalnih tekstova i formula (*svadyaya*), predanost Uzvišenom predstavljaju [specifično jogističke] »obaveze«.

Higijena može biti spoljašnja i unutrašnja. Dok se spoljašnja (*vahya*) dobija pranjem i čistom ishranom, unutrašnja (*antara*) zahteva otklanjanje duhovne prljavštine (one koja smeta čistom uviđanju).

Askeza (*tapas*) je ispit volje i izdržljivosti kojom se ispoljava spremnost i upoznavaju prave potrebe (za razliku od mase lažnih kojih često nismo ni svesni). Ko može izdržati dugi *post*, može lakše u svojoj ishrani uočiti i odbaciti suvišno. Ko izdržava *jaku hladnoću* ili *toplotu*, može lakše odbaciti suvišnu odeću ili komfor kuće. Dugo *ćutanje* pročišćava reč, a *izlaganja bolovima*, koja se tradicionalno smatraju delom askeze, spadaju u isti red samoopoznavanja kao i ostale manifestacije asketizma koje smo spomenuli, a čijim nabrajanjem nismo iscrpli širok repertoar koji se razvio na marginama indijske civilizacije. Askeza ima svoje ograničenje samo utoliko ukoliko ne sme izazivati poremećaje u funkcionisanju organizma.

II, 33: *vitarkabadhane pratipakšabhavanam.*

Ukoliko se javljaju razmišljanja koja se suprotstavljaju [izvršenju nekog od »pravila« ili »obaveza«], valja uspostaviti njima suprotna.

Kako ni misao ne prolazi a da ne ostavi traga, joginu se preporučuje da, uko-

liko se misli oprečne onima koje ostavljaju dobar trag ipak jave, iskoristi svoju razvijenu moć jasnog predočavanja i uspostavi u svojoj duši ono što je suprotno misli koju je sumnja donela. Ovo uspostavljanje ili kultivisanje određene ideje ili slike, ovo saživljavanje sa nečim na način da ovo po »psihološkim« kriterijumima zaista biva, naziva se u duhovnoj tradiciji Indijaca - *bhavana* (od korena BHU - koji je u srodstvu sa našim »biti«).

II, 34: *vitarka ahimsadayah krtakaritanu-
modita lobha krodha moha purvaka
mrdumadhyadhimatra dukkhajnananantap-
hala iti pratipakšabhavanam.*

[Ova »oprečna«] razmišljanja odnose se kako na nasilje tako i na ostale [nedozvoljene čineve]. Bilo da smo ih sami počinili, bilo da smo ih prouzrokovali, bilo da se [samo] slažemo sa njima, izvor im je ili pohlepa, ili bes, ili zabluda. Mali, obični ili neuobičajeno veliki [ovi prekršaji bez razlike] neprestano porađaju patnju i neznanje, te se zato preporučuje uspostavljanje (*bhavana*) onoga što je ovima suprotno (*pratipakša*).

Uspostavljanjem onoga što je suprotno nepoželjnim stanjima duha izbeći će se nepoželjni tragovi, zaustaviće se neprestano obnavljanje bola i dotaći će se istinsko bivanje. Zato sledeći aforizmi insistiraju na saživljavanju i čvrstom ustoličenju u »vrlo-vitoj« duhovnoj (=duševnoj) ustrojenosti.

II, 35: *ahimsapratishthayam tatsamnidhau vairatyagah.*

Uspostavivši [duboko u svojoj duši vrlinu]¹⁹ uzdržavanja od nasilja, iz okoline [joginove] tada iščezava neprijateljstvo.

II, 36: *satyapratishthayam kriyaphalaśrayatvam.*

Uspostavivši istinoljubivost [duboko u svojoj duši - jogin tada postaje] uporište [zakona pravedne retribucije] činova i [njihovih] posledica.

II, 37: *asteyapratishihayam sarvaratnopasthanam.*

¹⁹ *Pratiṣṭha* - »uspostavljanje« zahteva u svojoj, nazovimo je, tehničkoj upotrebi pojačanje u smislu u kome sintagma (više poetska nego tehnička) - »duboko u svojoj duši« to indicira.

Uspostavivši [duboko u svojoj duši vrlinu] »ne-pose-zanja-za-tuđim-dobrom«, sva blaga ovog sveta (*sarvaratna*) mu pripadaju.

II, 38: *brahmacaryapratiśthayam viryalabhah.*

Čvrsto uspostavivši kontrolu vlastite čulnosti (*brah-macarya*), muževna snaga nadolazi.

II, 39: *aparigrahasthairye janmakathamta-sambodhah.*

[Tek] kroz postojanost u »odricanju-od-posedovanja« [svega što nije neophodno] javlja se svest o svemu što uslovljava proces života (*janmakathamta*).

Kroz postojanost u odricanju o kome je reč javlja se i distanca od procesa samog rađanja i time uslov za njegovo sagledavanje. Kako posedovati, zadržati, održati (se) duboko karakteriše život, sa ovim se distanciranjem tek stiče neophodan uslov za sagledavanje uzročno-posledičnog lanca u kome posedovanje, gomilanje dobra, predstavlja deo totaliteta koji je u pita-

nju. Vežanost, utonulost u želju za posedovanjem, onemogućuje analizu složenog fenomena rađanja i opstajanja.

II, 40: *šaucatsvangajugupsa paraivasam-sargah.*

[Ostvariti] čistotu povlači za sobom [izvesnu] »otmenu distanciranost«²⁰ (jugupsa) u odnosu na vlastite telesne udove i izbegavanje kontakta sa [prljavim telima] drugih.

Onoga što razmatra i uviđa uzroke zala i patnji ovog sveta i koji bar delimično nalazi lek u strogoj higijeni (makar ova bila i samo spoljašnja), ukus i dugo upražnjavanja navika održavanja čistoće dovode, posle određenog vremena, do izvesnog otmenog prezira prema izvorima nečistoće. Prema telima koja čak nisu ni spolja čista ovaj će se osećaj javiti u želji da se kontakt sa njima izbegne.

Sledeći aforizam nabraja konsekvence ostvarene unutrašnje čistote i aspekte stanja koji slede jedni iz drugih.

²⁰ Prevodeći *jugupsa* sa »otmena distanciranost« sledio sam Hauerovu sugestiju koju daje povodom vlastitog prevoda ovog mesta.

II, 41: *sattva śuddhi saumanasyaikagrye*²¹
indriyajayatma daršana yogyatvani ca.

[Na unutrašnjem planu pak ostvarenost čistote] izaziva pročišćenost same »svetlonosne modifikacije bivstvujuće supstancije« (*sattva*), opštu zadovoljenost (*saumanasya*), potpunu prisutnost pažnje (*ekagrya*), kontrolu čula (*indriyajaya*) kao i mogućnost najdublje introspekcije (*atmadarśanayogyatva*).

Komentari ukazuju na kauzalnu ovisnost pojedinih gore nabrojanih kategorija od onih njima prethodećih. Raščišćenost egzistencijalnog plana, unutrašnja čistota duše, vode pročišćenosti na nivou *sattve* koja se, sa svoje strane, odražava opštom zadovoljenošću. Ova pak, uklanjajući potrebu da se u mislima prosleđuju raznorazni ciljevi (što je, inače, slučaj) - vodi koncentrisanju moći opažanja (*ekagrya*). Zadovoljenost u samom sebi i prisutnost celokupne energije pažnje su neophodni uslovi za mogućnost kontrole čula. Moći pak upraviti svoja čula u željenom pravcu, preduslov je za introverziju

²¹ U KSS susrećemo termin *ekagrata* umesto *ekagrya*.

čulnosti i ova moć tek omogućava najdublju introspekciju.

II, 42: *samtośadanuttamah sukhalabhah.*

Iz zadovoljstva [u posedovanju samo onog neophodnog] (*samtośa*) sledi neuporedivo blaženstvo (*sukha*).

II, 43: *kayendriyasiddhiraśuddhikśayattapasah.*

Uklanjanjem nečistoća i askezom dostiže se savršenstvo (*siddhi*) tela i čula (*indriya*).

II, 44: *svadyayadiśtadevatasamprayogah.*

»Studioznim usvajanjem poruke tradicionalnih tekstova i formula« (*svadyaya*) stiže se do sjedinjenja sa izabranim božanskim [uzorom].

II, 45: *samadhisiddhiriśvarapranidhanat.*

Predanost Uzvišenom [uzoru] vodi ka savršenstvu usredsređenosti (*samadhisiddhi*).

II, 46: *sthirasukhamasanam.*

[Joginova sedeća] pozicija [mora biti] stabilna i ugodna.

Prvobitno *asana* označava »sedište«, a potom sedenje. U jogističkoj tradiciji pak pod *asanom* se podrazumeva položaj, pozicija, odnosno situacija u kojoj se zbiva *yoga* (shvaćena *i* kao tehnika *i* kao rezultat).

II,47: *prayatnašāithilyanantyasamapattibhyam.*

[Tek] kada je svaki napor iščezao i [javio se osećaj] sjedinjenosti sa bezgraničnim [može biti govora o *asanama*].

Kao najbitnije u vezi jogističkih pozicija YS izdvajaju upravo ovo pomenuto opuštanje (*šāithilya*) koje, rastvarajući svaki napor održanja pozicije (ili situacije), rastvara i granice koje napor, inače, implicira, uspostavlja. Iz ove potpune rastočenosti sledi osećaj sjedinjenosti sa beskonačnim.²²

II, 48: *tato dvamdvanabhighatah.*

Iz te [opuštenosti sledi] izbavljenje (*anabhighata*) od [ometajućih] parova (*dvamdva*) [suprotnosti].

²² U perspektivi YS, gde je »psihološka« istina jedina relevantna istina, ovaj »osećaj« dostiže status »realnog« sjedinjenja. Univerzum joginove *citte* (uma) je, naime, jedini univerzum o kome možemo uopšte biti obavešteni (=»s-vesni«).

Suprotnosti o kojima je reč su hladno-toplo, radost-tuga i tome slično.

II, 49: *tasminsati*

*švasaprašvasayorgativicchedah
pranayamah.*

[Tek] kada je ova [potpuno stabilna i ugodna pozicija] uspostavljena [sledi] zaustavljanje [uobičajenih] udaha i izdaha i [može otpočeti] »kontrola daha« (*pranayama*).

II,50:*bahyabhyantarastambhavrttirdešakal
asamkhyabhih paridršto dirghasukšmah.*

Kada je izlazeći, ulazeći i zadržavani [dah] regulisan (*paridršta*) s obzirom na mesto, trajanje i broj [u svakoj od tri pomenute modifikacije (*vrtti*) dah tada] postaje produžen i suptilan.

Svakako jedan od najdelikatnijih delova celokupnog korpusa joge jeste taj što smo u prethodnom aforizmu preveli kao »kontrola daha«, a što je možda najbolje ostaviti neprevedeno, jer se reč *pranayama*, kao uostalom i reči *yoga*, *samadhi* i *dhyana*, polako odomaćuju i u drugim jezicima zahvaljujući uticaju koji joga u obliku

hathayoge počinje da vrši širom sveta.

Ne verujem da ima smisla pisati o *pranayami*. To je onaj domen gde samo intuicija i prigodna reč *guru*a može da ima odgovarajući efekat, budući da je broj pojedinačnih »izuzetnih« slučajeva praktično jednak ukupnom broju, pa je, kako bi Aristotel to rekao, govor, nauka, »logija« o tome nemoguća.

II, 51: *bahyabhyantaravišayakšepi caturt-hah.*

U [svojoj] četvrtoj [modifikaciji disanje] nije više ograničeno ni pravcem izlaženja ni ulaženja, niti bilo kojom drugom situirajućom odredbom (višaja).

Termin *bahya* doslovno označava »spoljašnji«.

II, 52: *tatah kšiyate prakašavaranam.*

Time se veo koji sprečava svetlost [neuzmućene svesti postepeno] otklanja.

Boraviti u stanju potpune neovisnosti, koja ide do toga da i dah na određeno vreme prestaje da se očituje, pomaže, kako to kaže *Vyasin* komentar, da se nadiđe i nadvlada (bar privremeno) karmički lanac.

Kada se jogin uzdigne do ove opšte neuslovljenosti u kojoj i disanje, kao posljednje uporište, iščezava - tragovi će ovog boravka poslužiti za stvaranje jednog novog uporišta, iz koga će tek osvešćenje biti moguće. Ovo se uporište izgrađuje postepeno, jer tragovi i uspomene jednog »izlaska« nisu dovoljni da bi se na njima izgradilo jedno potpuno sigurno uporište sa koga je moguć taj novi pogled na bivanje. I *Vyasin* komentari insistira na ovoj postepenosti, te sam zato u prevodu teksta *sutre* dodao reč »postepeno«.

II, 53: *dharanasu ca योग्याता मानसाह.*

Kroz [sve ove] »zadržanosti« (*dharana*) i »koordinirajući organ celokupne intelektualne aktivnosti« (*manas*) biće spregnut [pod kontrolom] (*yogyata*).

»Zadržanost« ili »stabilnost« ili možda i bolje »fiksnost« odnosno na psihofizičkom planu, koja se u jogističkoj tradiciji naziva *dharana*,²³ voljna je mobilizacija celokupne duševne i duhovne energije u jednom pravcu, njeno okupljanje oko jedne ideje ili slike, njeno postavljanje na jedno

²³ *Dharana* je izvedena iz korena DHR=držati

mesto u psihosomatskoj celini. Ova mobilizacija povlači za sobom automatsku kontrolu, zapt, podjarmljenost duhovnog »organa« - uma (*manas*), koji od ovog momenta nije više mesto gde se događa rasipanje, disperzija bića u vidu (slučajem ili podsvešću izazvanih) asocijacija, ili pak kroz neželjene apercepcije. Na nivou *manasa* (uma) ili *citte* (svesnosti)²⁴ uspostavlja se stanje »spregnutosti«. Ovo stanje, na ovom nivou, videćemo to u sledećem aforizmu, prethodi »spregnutosti« na nivou čula.

II, 54: *svavišayasamprayoge citta²⁵ svarupanukara ivendriyanam pratyaharah.*

Kada čula, ne bivajući [više] podjarmljena svojim [specifičnim] domenima (*svavišaya*), tako reći oponašaju [prethodno postignutu] saobraženost duha pravoj mu prirodi (*citta-svarupa*) - to predstavlja tzv.] »uzdržavanje [čula]« (*pratyahara*).

²⁴ U skladu sa sledećim aforizmom ova dva termina predstavljaju sinonime.

²⁵ Na ovom mestu neka od izdanja stavljaju *cittasyasvarupa* umesto *cittasvarupa*. Bilo koje od ovih čitanja da usvojimo, značenje ostaje neizmjenjeno.

Komentari razjašnjavaju ovo mesto tvrdeći da je oslobođenje ili »uzdržavanje« čula *posledica* prethodno izvedenog oslobođenja (ili uzdržavanja od uplitanja u svet) na nivou uma. *Vydsa* daje primer pčela koje slede svoju maticu: kada matica (um) poleti, roj pčela (čula) je sledi. Kada pak ova sleti, i ostale pčele to čine.

Izgovoreno savremenijim jezikom, to bi značilo da ukidanje (iznuđenog) apercipiranja povlači ukidanje percipiranja, a nipošto obratno.

II, 55: *tatah parama vašyatendriyanam.*

Ovom se [uzdržanošću] uspostavlja [tek] »vrhunsko gospodstvo nad čulima«.

Izlaganjem petog od članova jogističkog korpusa završava se deo koji se tradicionalno naziva Druga knjiga (*pada*).

TREĆA KNJIGA

»IZUZETNE MOĆI«

Tekst Treće knjige se prirodno nastavlja na kraj Druge knjige izlažući posljednja tri od osam »članova« joge. Samo pozniji komentatori, kao *Vacaspatimišra* ili *Bhoja*, govore o početku novog poglavlja, dok najstariji komentar, tzv. *Yogabhašya*, kao, uostalom, i u slučaju početka Druge knjige, ničim ne pokazuju da je reč o novom poglavlju.

Treća knjiga sadrži:

- definicije »unutarnjih« članova joge (1-3)
- definiciju *samyame*, njenih oblika i rezultata (4-6)
- vrste usredsređenosti, forme opštih raspoloženja duše s obzirom na vrste podsvesnih predisponiranosti (6-13)
- osnovne epistemološke stavove i koncepciju vremena (14-16)
- primenu *samyame* i rezultate ove primene; »izuzetne moći« (16-52)
- određenje »vrhunskog razaznavanja« i izbavljenja (53-55)

III, 1: *deśabandhaścittasya dharana.*

Fiksiranje [celokupne] »moći očitavanja« (*citta*) na [isključivo] jedno mesto [predstavlja] - »zadržanost« (*dharana*).

U momentu kada se uspostavlja pomenuto fiksiranje ili lociranje moći očitavanja, celokupna s-vesnost se koncentriše »bez ostatka« na samo jedno izabrano mesto. Kako tog momenta više nikakva duševna energija ne preostaje, kako se životno tog momenta pretvorilo u spoznajno, u »očitavajuće« - može se reći da se tog momenta gnoseološki, psihološki ili »estetski« i ontološki plan zapravo stapaju u jedan jedini. Biće, bez ostatka angažovano u aktu zrenja, živi svoj zor kao samog sebe. U ovim momentima (a upravo njima se joga i bavi) pojmovi kao što su duh, duša, moć ili organ svesnosti, energija životnog, budnost ili očitavajiića moć gotovo su potpuno nerazlučivi. Kao što ćemo videti dalje u YS - termini kao što su *citta*, *buddhi*, *manas*, *daršanaśakti* upotrebljavaju se često kao sinonimi.

Kao primere za mesto, oblast (*deśa*), na kome ili u kome se vrši »mobilizacija«

psihičke energije komentari navode oblast oko pupka, oko srca, u unutrašnjosti glave iznad nepca (oblast u kome se nalazi tzv. »ocean svetlosti«), vrh nosa, vrh jezika ili neko drugo mesto na telu ili u telu. Osim ovih manje-više »internih oblasti«, komentari (svakako u skladu sa vrlo starom praksom) ukazuju i na transcendirajuće, spoljne regione ili oblike u čije viđenje ili predstavljanje jogin može uspešno da smešta, vezuje i kanališe svoju očitavajuću energiju. To su slike ili ideje božanstava, idealne predstave *Brahme, Indre, Višne* ili tome slične inspirirajuće ideje - predmeti. Bez ove unutrašnje ili spoljašnje podrške - »zadržanost« (*dharana*) pažnje nije moguća, kaže *Vacaspati-mišra*.

[Iako postoje različiti objekti za uspostavljanje pažnje, grubi ili suptilni, najviši i za ostvarenje cilja joge najbitniji vid koncentracije jeste okretanje pažnje ka sebi, ka izvoru misli i samog uma. Svi drugi oblici vežbanja mogu biti korisni samo kao priprema za ovu suštinu meditacije. - Prim. Ivan Antić]

III, 2: *tatra pratyayaikatanata dhyanam.*

Kada se u ovoj [»zadržanosti«] uspostavi »neprekinutost poistovećenosti« (*ekatanata*) sa [izabranim, značenjskim] poticajem (*pratyaya*) [to se, tehničkim terminom, naziva] - »kontemplacija« (*dhyana*).

Tamo gde *dharana* predstavlja prvi korak, *dhyana* predstavlja drugi: održavati prvobitnu mobilisanost neprekinutom, pretvoriti unificirajući poticaj u permanentni tok u kome disperzija nije više moguća. Rastrešenost ili disperzija koja karakteriše uobičajena stanja znači ne ostajati veran poticaju koji smo izabrali i paralelno uvoditi druge izvore pažnje ne stižući nikada da, do kraja angažujući spoznajne moći, domislamo ili spazimo predmete ili totalitete ka kojima nas poticaji vode i čiju istinu tražimo. Istina je, ne zaboravimo, u kontekstima i tekstovima kao što je ovaj - uvek shvaćena kao poistovećenje sa realnim ili transcendentnim (što se, inače, poklapa u slučaju većine sistema indijske misli).

Naći *stanje* u kome se autentično biva (autentično ovde znači u skladu sa najdubljim tendencijama i poticajima, u

skladu sa suštinskim modusom - *svarupa*) jeste cilj. O tome na koji način je *dhyana* put ka tom cilju govorićemo povodom sledećih aforizama.

III, 3: *tadevarthamatranirbhasam svarupašūnyamiva samadhih.*

Kada kontemplacija tako reći nestaje u obliku koji joj je specifičan (*svarupa*) [naime, kada ova ne predstavlja napor subjekta da sledi značenje koje zrači iz objekta] i samo ovo zračenje smisla (*arthamatranirbhasa*) preostaje - [to se naziva tehničkim terminom] - »sjedinenost« (*samadhi*).

Na ovom mestu u ovoj sjedinjenosti ili usredsređenosti prestaje dualitet koji volja ili želja nužno povlači za sobom. Ne postoji više jogin (=subjekt) koji želi i nastoji da uspostavi jednoliki fluks svoje pažnje u pravcu objekta, niti objekt nasuprot nečemu što je subjekt, nego postoji isijavanje, pojava (*nirbhasa*) samog značenja (=značaja). U potpunoj i trajnoj zaokupljenosti konstituišućim poticajem (*pratyaya*) - bez koga nema ni značenja ni značaja - jogin dostiže najviši nivo tzv. »pojmovne

sjedinenosti« (*samprađnatasamadhi*)²⁶
koja predstavlja prvi nivo poslednjeg člana
»osmočlanog sistema joge«.

III, 4: *trayam ekatra samyamah.*

Ova tri [poslednja »člana«] uzeta zajedno [nazivaju se tehničkim terminom] »[vrhunska] spregnutost« (*samyama*).

U celini koja u tehničkoj terminologiji (*tantriki paribhaša*) nosi ime *samyama*, a koju sam, vodeći računa i o izvedenom tradicionalnom i o doslovnom značenju, preveo sa »konačna ili vrhunska spregnutost« - *dharana*, *dhyana* i *samadhi* nalaze svoj *raison d'etre*. U sistemu kakav je jogistički, ova je »vrhunska spregnutost« na ontološkom i na psihološkom planu shvaćena kao neophodni uslov za realizovanje istine - bilo da se ova shvati kao poistovećivanje sa smislom koji zrači iz objekata i totaliteta, ili pak kao saobraženje sa vlastitom prirodom (*svarupa*) (koja je, kako kaže sam početak *Yogasutri*, u moći čistog viđenja, u nepomućenom »o-s-veščavanju«).

²⁶ Povodom aforizma III, 8 ponovo će biti tretirana problematika *samadhija*.

III, 5: *tajayatprajnalokah.*

**[Tek] dostizanjem ove [spregnuto-
sti javlja se] - svetlost Spoznaje.**

Samyama sa svoje tri komponente ipak nije još Spoznaja (*prajna*). *Dharana*, *dhyana* i *samddhi* su pogodne forme ili, tačnije, *stanja* u kojima se transcendirajuća subjektivnost (*puruša*) susreće sa samom sobom i gde se događa spoznaja (*prajna*) i sudbonosno razaznavanje (*viveka*) - o kojem je ranije bilo reči, cf. I, 48, II, 28... Smisao ovog i sledećeg aforizma leži u isticanju ove razlike.

III, 6: *tasya bhumišu viniyogah.*

**Pristizanje ove [svetlosti zbiva se]
u etapama (*bhumi*).**

III, 7: *trayamantarangam purvebhyah.*

**Ova tri [poslednja] »člana« su
suštinska u poređenju sa prvih [pet].**

Valja istaći i naglasiti da su, u perspektivi *Yoga-sutri*, prethodnih pet »članova«, sa svim svojim tehničkim i asketskim arsenalom, shvaćeni samo kao preparativni u odnosu na ova tri poslednja dela (naime,

dharana, dhyana, samadhi) koji čine suštinu joge. Sledeći aforizam ide i dalje u uspostavljanju hijerarhije među delovima tvrdeći da ove tri komponente još nisu *nec plus ultra* joge budući da i od njih postoji nešto bitnije.

III, 8: *tadapi bahirangam nirbijasya.*

[Međutim], čak i ovi [doslovno »unutrašnji« (*antara*) članovi] javljaju se kao »spoljašnji« (*bahi*) [tj. sporedni ili pomoćni] u poređenju sa [onim delom joge koji se naziva] »bez klice [nesavršenstva]« (*nirbijasamadhi*).

U ovoj »pribranosti«, u ovoj usredsređenosti koja je čak i »bez klice« nesavršenstva, jer joj nije potrebna nikakva, ni unutrašnja ni spoljašnja, potpora ili poticaj i koja, samim tim, zaista i potpuno izlazi iz sveta u kome vladaju tzv. »parovi suprotnosti« (cf YS, II, 48) - ovde u *nirbijasamadhi*-ju može tek da zaiskri svetlost najviše mudrosti i konačno samoprepoznavanje transcendentale subjektivnosti (*puruša*).

Valja istaći i ponoviti i ovom prilikom da pristup najvišem stadijumu u perspektivi ovog najautoritativnijeg spisa o

jogi - zapravo karakteriše *odsustvo svake tehnike*. Razvijanje i akcentiranje uloge tehnika, što ponegde ide i do apsurdnosti, jeste nešto što se događa tek kasnije, u indijskom »srednjem veku«. Tekst YS koji im prethodi označava u jogi epohu koju neki autori nazivaju »klasičnom«. Za razliku od mnoštva manje značajnih tehničkih priručnika iz, nazovimo ga, »dekadentnog« perioda, »klasična joga«, kao što vidimo, akcenat stavlja na uviđanje i razlikovanje, na spoznaju koja rezultira iz prethodno ostvarenog mira. Tehničko, u fazi u kojoj je tehnika potrebna ili možda neophodna, služi samo da bi se došlo do stanja smirenosti i usredsređenosti, koje u momentu u kome je uspostavljeno ostavlja u podsvesti trajne tragove. Potpomognute ranijim, ove će novostečene »gotovosti« (*samskara*) u određenom momentu prevagnuti i uspostaviti trajnu duševnu smirenost i vedrinu. Iz ove će, kasnije, po prirodi same stvari, zaiskriti svetlost vrhunskog uviđanja. »Onaj koji uviđa« naći će svoju pravu prirodu (*svarupa*). Donoseći poistovećenje sa tom »prirodom«, spoznaja postaje istinosna (*rtambhara*), što, inače, predstavlja cilj joge (cf. YS, I, 48).

III,9: *vyutthananirodhasamskarayorabhibh
avapradurbhavau nirodhakṣanacittanvayo
nirodhaparinamah.*

**Kada se javi iščezavanje tendenci-
je koja karakteristiše [uobičajeno] budno
stanje (*vyutthanasamskara*) i iskrсне [iz
»podsvesti«] tendencija ka smirenju
(*nirodhasamskara*), te se »s-vest« (*citta*)
[bivajući tada još uvek pod utiskom obe
sfere, ipak] prikloni smirujućem momen-
tu - nastupa »period smirivanja« (*nirod-
haparinama*).**

Ovde, kao i na drugim mestima, YS insistiraju na dinamici podsvesnih tendencija. Zasićenost i opuštanje tenzija u jednom određenom momentu dozvoljava izbijanje i preovlađivanje drugih, njima suprotnih tendencija. Ne postoji »čarobni štapić« nekakve tehnike koja bi odjednom uspostavila Istinu. Onome ko je spreman i želi da okuša spasonosni put joge ne preostaje ništa efikasnije od sleđenja i razaznavanja vlastitih naklonosti (naravno, računajući tu i one asketske i one kvijetističke, kada se ove najave). Na više mesta, kao što smo videli, YS insistiraju na postupnosti. Uživati se može samo dozreli plod. Rečeno drugim

jezikom, najopštija teleološka pretpostavka YS osniva se na uverenju da najdublji (»genetski«) kod bića, ukoliko nije ometan (nebrigom i nerazaznavanjem), vodi ovo ka Istini. Otuda njen, nazovimo ga, »soteriološki realizam«. Naime, suprotno raširenom verovanju o nekakvom nasilnom podvrgavanju asketskim odricanjima i mučnim vežbanjima koja tobož karakterišu jogu - Patanjđalijev tekst gotovo svuda upućuje na strpljivo usmeravanje pažnje na dubine vlastite duše upravo da bi se uočile, a potom na površinu dovele, izživele ili kultivisale najsnažnije tendencije koje se u ovim dubinama kriju. Sledeći aforizam izričito ukazuje na uslovljenost i takvih dragocenih duševnih dostignuća kao što je trajna nepomućenost i vedrina - upravo ovom podsvesnom predisponiranošću.

III, 10: *tasya prasantavahita samskarat.*

U ovoj podsvesnoj predisponiranosti (*samskara*) [duše ka smirenju javlja se definitivno] »trajna neometana usmerenost toka« [»s-vesti«].

Kao što vidimo, trajna neometana usmerenost toka svesti (*prasantavahita*) ili,

što bi bilo bliže doslovnom značenju, »mirni tok« pri očitavanju smisla javlja se kao *posledica* povoljnih predisponiranosti ili tragova (*samskara*) koji ostaju posle određenih duhovnih modifikacija ili stanja kakvo je npr. prethodno pomenuti »period smirivanja«.

III,11:*sarvarthataikagratayah kṣayodayau cittasya samadhiparinamah.*

[Kada pak dođe do potpunog] ukidanja (*kṣaya*) »na-mnogo-predmeta-usmerene« (*sarvarthata*) »s-vesti« i [javi se] uspostavljenost (*udaya*) koncentrisanosti (*ekagrata*) - [to se naziva] »periodom [uspostavljene] usredsređenosti« (*samadhi-parinama*).

Prethodni stadijum u kome su tendencije ka miru izbile na površinu predstavljao je izvesnu zamrlost umorne duše koja u opštem obustavljanju (*nirodha*) aktivnosti nalazi željeno utočište (*nirodhparinama*).

Stadijum o kome je ovde reč razlikuje se od prethodnog utoliko ukoliko je aktivnost »s-vesti« uspostavljena ponovo. Međutim, u ovom slučaju ne na način koji karakteriše uobičajeno stanje »razbuđene

svesti«, naime, kao simultanu »usmerenost-na-mnoge-sadržaje« (*savrarthata*) koja vodi zamoru i neplodnoj rasutosti energije - nego na koncentrisano i stabilno očitavanje smisla (*ekagrata*). Naravno, predmet čiji smisao i značaj ispitujemo jeste predmet koji nas se najviše tiče, koji nas (najbolnije) dotiče.

III, 12: *tatah punah śantoditau tulyapratyayau cittasyaikagrataparinamah.*

Budući, ipak, da su duhovni poticaj (*pratyaya*) koji vodi miru (*santa*) i onaj koji vodi [aktivnosti kakva je pomenuto] uspostavljanje (*udita*) [stabilnosti u očitavanju] - srodni [po cilju, postoji i stanje koje ih objedinjuje i koje se naziva] - »periodom stabilno-usmerene-svesti«.

III, 13: *etena bhutendriyeśu dharmalakṣanavasthāparinama vyakhyatah.*

Ovim [modifikacijama ili »periodima« u svesti razjašnjava se] i promenljivost elemenata (*bhuta*) i organskih sklopova (*indriya*) u smislu forme (*dharma*), temporalnih karakteristika (*lakṣana*) i relacija (*arastha*).

Ovo za razumevanje dosta teško mesto Komentar razjašnjava tvrdeći da su, u stvari, sve promene samo pripisane supstanciji, a da u njoj one ne postoje.

III,14: *IIśantoditavyapadeśyadharmānupatī dharmī.*

Formama (*dharmā*) [bilo da su ove] prestale da postoje (*santa*) [doslovno: »u miru počivajuće«], potpuno ispoljene (*udita*) ili »još ne ispoljene« (*avyapadeśya*) pripada [obavezno jedan određeni] nosilac forme (*dharmin*).

Ovde po prvi put jasno izbija i specifičnost joge s obzirom na budizam. Ne pominjući imena *Vyasin* komentar vodi prećutnu polemiku sa budizmom i to posebno sa školom *Vogacara*, sa kojom Patañđalijev sistem ima najviše sličnosti, a koja upravo najradikalnije negira nekakav u objektu postojeći subjekt-nosilac forme i fenomena. Nije na prevodiocu da se upušta u komentarisanje ovog složenog odnosa i u suptilne analize koje je poznija skolastika, svakako u skladu sa mnogo starijim intencijama, razradila do neočekivanih razmera.

III,15: *kramanyatvam parinamanyatve hetuh.*

[Činjenica postojanja] množvenosti sukcesivnih faza (*kramanyatva*) [jednog istog procesa] je uzrok mnogostrukosti [samih] promenljivosti (*parinamanyatva*).

Vyasa ilustruje množvenost faza na primeru raznih stanja u kojima se nalazi glina od koje će biti napravljen ćup. Prašina, testasta masa, dovršeni, ponovo razbijen i izmrvljen ćup su primeri sukcesivnih faza za »promenljivost u smislu forme« (*dharma-parinama*). Ta ista sukcesivnost faza, posmatrana iz aspekta trajanja i starenja, uzrok je druge vrste promenljivosti koja se naziva »promenljivost u smislu vremena« (*lakṣanaparinama*). Treća vrsta promenljivosti je ona kad se menja status stvari u odnosu na sukcesivnu izmenu relacija i položaja koje ova ima sa drugim stvarima (računajući tu i relaciju »biti viđen - gledati«). To je tzv. *avasthaparinama*.

Ova opšta i večna relativnost i nestabilnost bića uzeta je za objekt na koji jogin treba da usmeri i spregne svu svoju pažnju da bi usledilo nedvosmisleno suočavanje sa onim što je potpuno prošlo i onim

što nailazi a što još (uvek) nije. Ovo proširenje razumevanja sveta doneće, sa svoje strane, širenje polja njegove slobode i oslobađanje nepotrebno vezanih energija. To je smisao sledećeg aforizma kojim počinje nabrojanje tzv. »izuzetnih moći« koje »dovršenom« joginu stoje na raspolaganju.

III,16:*parinamatrayasamyamadatitanagata jnanam.*

U potpunoj spregnutosti [s-vesti] na trostruku promenljivost (*parinama*) [javlja se] znanje i o onome što više nije (*atita*) i onome što još nije (*anagata*).

III,17:*šabdarthapratyayanamitaretaradhya satsamkarastatpravibhagasamyamatsarvabhutarutajnanam.*

Iz neodvajanja reči, stvari i značenjskih poticaja jednih od drugih rađa se nedozvoljeno zamenjivanje [jednih drugima]. U potpunoj spregnutosti (*samyama*) [svesti] na njihovu različitost [javlja se] razaznavanje [*jnana*] [onoga što se nalazi i u] kriku svakog živog bića.

Usmerivši »snop« svoje svesti na tačnu razdeljenost (*pravibhaga*) između

reči, samih stvari i značenjskih poticaja (*pratyaya*), jogin prodire do u sam izvor iz koga proističe život. Životinjski krik je svakako najelementarniji i najneposredniji nivo oglašavanja ovog energetskeg potencijala koga jogin, zahvaljujući moćnom sredstvu kakvo je *samyama* (cf. III, 4), može i treba da spozna.

III,18: *samskarasakṣatkaranaṭpurvajatiñanam.*

Kroz jasno predočavanje (*sakṣatkarana*) [vlastitih] dubinskih predisponiranosti (*samskara*) [postiže se] razumevanje življenja koje nam je prethodilo.

Reč *sakṣatkarana* je ovde sinonim za *samyama*. Naime, neposredni rezultat svesti koja je u stanju *samyame* jeste upravo jedna sasvim jasna predočenost nečega (*sakṣatkara*).

Dubinske predisponiranosti mogu se ovom predočavanju javiti bilo u vidu prisećanja (iznenadnog ili u snu), bilo u vidu potpuno nesvesnih tendencija ili otpora (*vasana*). Suočiti se potpuno sa svojom prošlošću, shvatiti šta se krije iza nekih nesvesnih sklonosti ili odbojnosti, baca svetlost na ono što je našem, bilo individual-

nom, ontogenetskom, bilo onom filogenetskom razvoju prethodilo. Na taj način »ranija življenja« oživljavaju pred našim očima.

III,19: *pratyayasyaparacittajnanam.*

[U potpunoj spregnutosti svesti] na značenjski poticaj [ili motiv] (*pratyaya*) [koji određuju ponašanje drugih] javlja se i saznanje [stanja] drugih svesti (*citta*).

III,20: *na ca tatsalambanam*
tasyavišayibhutatvat.

Međutim, [ovo saznanje] se ne odnosi na objekte ovih [poticaja] budući da ne poseduje kao svoj [sam] predmet [odn. domen] (*višaya*) tuđe svesti.

Postižući identifikaciju i sa stanjem duha ili duše, prodirući do u svest onoga čije je *poticaje* uspeo da kroz *samyamu* podeli, bivajući njima »obojen« (*rakta*), kako kaže *Vyasa*, jogin se, ipak, ne identifikuje sa samim predmetom, odnosno domenom druge svesti i ne biva obojen *objektima* - *izvorima poticaja* koji pobuđuju svesnost drugoga.

Budući da se ovaj aforizam može shvatiti kao komentar ili dopuna prethodnog, u nekim izdanjima teksta *Yoga-sutri* ova 20. sutra nedostaje.

III,21:*kayarupasamyamattadgrahyašaktist ambhe cakšušprakašasamprayoge 'ntardhanam.*

U potpunoj spregnutosti s-vesti na [vlastitu] telesnost, vladajući potpuno moći koja [je] čini vidljivom, postiže [jogin] tada, kao konsekvencu razdvajanja percepcije (*cakšus*) od apercipirajuće moći svesti (*prakasa*) - [izvesno] »iščeznuće« [iz čulima dostupnog sveta].

Ništa iz samog teksta niti pak u komentarima ne govori u prilog interpretaciji koja bi u ovom »iščeznuću« videla jedno, apsolutno iščeznuće *za pogled drugih*. Međutim, ne treba sumnjati u »realnost« ovog iščeznuća za joginov pogled na svoje sopstveno telo ili telo drugih, niti pak pomišljati na poređenje sa hipnotičnim ili autosugestivnim stanjima. Sve ove izuzetne moći, kao što je npr. ova da se iščezne i postane nedostupan čulima, jesu događaji koji se, uz pojačanu i koncentrisanu sves-

nost, realno zbivaju u univerzumu koji jogin sam izabire ili, tačnije, koji se u određenom momentu nameće kao jedino realan. Realnost ovog novoosvojenog univerzuma nije nipošto inferiorna u poređenju sa onom koju poseduju univerzumi uobičajenih stanja svesti. O tom novom i svakako širem konceptu realnosti u kome živi jogin od momenta kada otkriva svoju transcendentnu subjektivnost, bilo je već govora u Prvoj knjizi povodom aforizama koji tretiraju problematiku *samadhija*.

III, 22: *sopakramam nirupakramam ca karmatatsamyamadaparantajnanamarišteb hyo va.*

[Neumitna] retribucija akata (karman) može biti neposredna ili odložena. Usredsredivši se (samyama)²⁷ na

²⁷ Termin »samyama« koji u svim ovim aforizmima gde je reč o izuzetnim moćima stoji u ablativu, koji treba da označi poreklo određene moći ili način kako se do ove stiže - u zavisnosti od konteksta prevodimo donekle na drugi način ističući time više neki od aspekata *samyame* koja, kao što znamo, jeste jedno određeno koncentrisanje na identifikovanje sa, uživanje u, usredsređenost na ili ka, usmerenje ili spregnutost (snopa) svesti na... Često je zbog konciznosti ovaj termin ispušten i aforizam tada valja

ove [kauzalne nizove], navešćuje se [joginu] znanje o [njihovom] kraju [njegovoj smrti] ili [mu se ovo znanje pak javlja u vidu raznih] predskazanja.

Da bi ilustrovao razliku između pomenute neposredne i one odložene retribucije akata, Komentar se služi slikom mokrog odela koje se kada je prostrto, suši vrlo brzo, a kada je smotano u »rolnu« njegovo sušenje, iako neizbežno, uslediće mnogo kasnije. *Samyama* je ovde potpuno suočavanje sa mehanizmom ove retribucije u kome je smrt jedan neizbežni momenat. Znanje o kraju može se javiti i u vidu tumačenja raznih »znakova«. Komentari ova predskazanja dele na: 1) ona koja se javljaju u dubini vlastite duše (*adhyatmika*), 2) ona koja vidimo u objektima i drugim bićima (*adhibhautika*) ili nam stižu »ekstrasenzornim« putevima (*adhidaivika*).

III, 23: *maitryadišu balani*.

[Potpuno saživljavanje (*samyama*) sa] osećanjem simpatije za druga bića (*maitri*) i sa drugim [sličnim osećanjima

shvatiti kao nastavak prethodnog, kao niz koji nabraja domene i rezultate jedne iste operacije.

probudiće u joginu nove, neočekivane] energije.

O osećanjima simpatije, saučešća i radosti i po efektima sličnim im osećanjima bilo je reči već ranije povodom aforizma I, 33. Međutim, na ovom mestu *Vyasa* dodaje da osećanje indiferentnosti prema nedelima (*upekša*) drugih, koje inače duši donosi mir i vedrinu, ovde ne proizvodi isti efekat kao prethodno pomenuta. Naime, *samyama* u osećanju ravnodušnosti ne donosi osnaženje, ne stimuliše niti omogućuje podvige koji zahtevaju nadljudske napore.

III, 24: *balešu hastibaladini.*

[Usmeravajući svu svoju pažnju na mobilisanje] energija [jogin će osetiti] snagu sličnu slonovskoj.

Komentari dopuštaju i sugerišu drukčije razumevanje ovog mesta koje bi išlo u pravcu magijskog. Naime, po toj drugoj interpretaciji, koju naš prevod ne usvaja, joginu bi valjalo saživljavati se sa snagom slona, ili neke druge snažne životinje, i postići ovu snagu, ili pak identifikovati se (putem *samyame*) sa vetrom i dobiti njegovu snagu.

III,25: *pravrttyalokanyasatsukšmavyavahita viprakraštajnanam.*

Ponirući u (*nyasat*) [samo] funkcionisanje zapažanja [jogin] će ovladati znanjem o suptilnom, skrivenom i udaljenom.

Mesto ili objekt gde se odigrava *samyama* jeste ovde sama funkcija zapažanja, viđenja, sama svest. Svetlost same svesti, medijum svesnosti u kome se zbiva prenos »vesti« i koji je kao takav njena supstancija (istovremeno bivajući i *u* i *izvan* svakog pojedinačnog obrta i funkcije) jeste *guna* »takovosti«, »čistog bića« ili »jesta-
nja« (*sattva*). Po *Bhojinom* komentaru *samyama* iz koje će se javiti pomenuta znanja treba da se vrši upravo u toj sferi. U skladu sa tom koncepcijom čini mi se smisljeno da se ideja komentara razvije dalje na taj način što bi se pod terminima »suptilno, skriveno i udaljeno« shvatilo sve ono što nije ili ne može biti predmet *čulne* spoznaje - a što, ipak, jeste. Znanje će, dakle, o toj *meta-fizičkoj* realnosti ipak biti moguće kroz predočenost same suštine onog što jeste (*sattva*).

III, 26: *bhuvanajnanam surye samyamata*.

Kroz spregnutost svesti na [objekte kakvo je] sunce [javiće se intuitivna] spoznaja o »svetovima [u kojima se biva]« (*bhuvana*).

Komentar *Vyasin* na ovom mestu nadugo izlaže jednu tradicionalnu hinduističku kosmološku ili, tačnije, ontološku koncepciju za koju pretpostavlja da je podrazumevana i u okviru Patanjđalijevog sistema. Po njoj, ovih ontoloških nivoa u kojima se može boraviti ima sedam. Dok najniži nivoi odgovaraju realnim geografskim i kosmičkim prostorima, srednji su shvaćeni kao psihološki prostori karakterisani raznim čulnim užicima, računajući tu i one dobijene *samadhijem*. Poslednja tri nivoa, nazvana »Bramini svetovi«, odgovaraju najvišim načinima bivanja - tj. »spiritualnim« ili »meditativnim«. Poslednji u hijerarhiji »svetova« naziva se »svet Istine«. Mesto gde se ulazi u »Bramine sveteve« naziva se »Vrata Sunca« i prema *Vyasi samyamu* valja uspostaviti na ovom privilegovanom mestu sa koga se vide i niži i viši »svetovi«.

III, 27: *candre taravyuhajnanam.*

[*Samyama* u pogledu] meseca [rađa intuitivno] znanje o odnosima među zvezdama.

III, 28: *dhruve tadgatijnanam.*

[*Samyama* u pogledu] polarne zvezde [donosi intuitivno] znanje o njihovom kretanju.

Polarna zvezda, sledi iz *Bhojinog* komentara, budući nepomična, uzeta je kao referentna tačka.

III, 29: *nabhicakre kayavyukajnanam.*

[*Samyama*] na centar smešten u regionu oko pupka [doneće joginu intuitivno] znanje o funkcionisanju tela.

U regionu oko pupka (epigastrični pleksus), prema jogističkoj fiziologiji, nalazi se jedan od sedam »centara« (*cakra*) - takozvana *nabhicakra*, poznata i pod imenom *manipuracakra*. Napomenimo samo to da se čitava fiziologija i anatomija koju joga pretpostavlja zasniva na realnosti iskušenog. Međutim, to iskustvo koje uspostavlja činjeničnost jeste specifično iskustvo stečeno u momentu vrlo specifične koncen-

tracije (u kome moć registrovanja određenih impulsa što ih jogin oseća u svome telu biva izuzetno izoštrana, a i sami fiziološki procesi unekoliko se menjaju). Iz tog iskustva, po pristupu vrlo različitog od iskustva i nauke rođene iz seciranja mrtvih tela, rođena je »fiziologija« *cakri* koju će poznija, takozvana »tantristička« joga specijalno razviti.

III, 30: *kanthakupe kšutpipasanivrttih.*

[*Samyamom*] na oblast grla nestaće osećaj gladi i žeđi.

III, 31: *kurmanadyam sthairyam.*

[Potpunom spregnutošću svesti na oblast zvanu] »kornjačin kanal« (*kurmanadi*) postiže se »stabilnost« [odnosno moć dugotrajne nepomičnosti].

»Kornjačin kanal« je oblast koja, pošavši iz *larinx*a, silazi do u središte grudi. Tu, naime, ovaj kanal (*nadi*), šireći se, poprima oblik kornjače.

»Stabilnost« (*sthairya*) o kojoj je ovde reč, kaže Komentar, jeste opšta zaustavljenost nalik na onu koju ima zmija u stanju hibernacije. »Duh« i »telo« idu, nai-

me, uvek zajedno u perspektivi *yogadaršane*, i kada se kaže da jogin postiže stabilnost ili nepomičnost, onda se tu misli na obe komponente. Stabilnost »tela« nije moguća bez stabilnosti »duha«, i obratno.

III, 32: *murdhajvotiši siddhadaršanam.*

[U »spregnutosti s-vesti« na] svetlost [koja se krije] u [vrhu] glave [joginu će se javiti] viđenje savršenih jogina (*siddha*).

Vacaspatimišra precizira da je oblast koja se podrazumeva pod terminom »glava« (*murdha*) u stvari završetak glavnog »kanala« zvanog *sušumna*, a *Bhoja* dodaje da je reč o tzv. »Braminom otvoru« (*brahmarandhra*). Ovaj pak otvor kojim se komunicira sa najvišim duhovnim sferama odgovara otvoru koji se lako može opaziti kod tek rođene dece u kostima lobanje.

III, 33: *pratibhadva sarvam.*

Ili će se sve [te izuzetne moći pojaviti kao posledica] »iluminacije« (*pratibha*).

Pratibha doslovno znači svanuće, zora. Kao što ona prethodi suncu, tako i ova »navešćuća svetlost« (*pratibha*) i kako kaže *Vyasa*, neposredno prethodi konačnom razaznavanju (*vivekajnana*), te je zbog toga nazvana i »spasonosnom« (*taraka*) (što je istovremeno ime za zvezdu Zornjaču). Naime, kao što onaj koji u noći, čekajući razdanjenje, ne zna kada će ovo nastupiti, ali kada ugledavši Zornjaču zna da dan i sunce neposredno sledi, tako je i »iluminacija« nešto nepredvidljivo, ali kada je jednom tu (poput Zornjače) spas konačnog Uviđanja sasvim sigurno i neposredno sledi. I nikakva više pojedinačna *samyama* nije potrebna. Poput instikta ona će biti stalno prisutna i više nikakav napor uspostavljanja ove »spregnutosti« sa svetom u kome se živi nije potreban, kaže *Bhoja*.

III, 34: *hrdaye cittasamvit.*

[Prozorom svesti] u srce [jogin dobija] uvid (*samvit*) u samu »s-vesnost« (*citta*).

Srce (*hrdaya*) je u indoevropskom svetu, kao i za jogina, gotovo isto što i sam

centar, središte²⁸ svekolikog čovekovog bića. Budući da u momentu uspostavljanja *samyame* fluks o-čit-avanja, ili vesti, lagano i u koncentričnim krugovima napušta periferne regione spoljašnjih čula, nogu, ruku i glave da bi se svekoliko očitavanje svelo na ovo središte, privilegovani položaj srca u središtu tela, kao i fiziološka uloga organa ovog regiona, pružiće utisak joginu da je svesnost (*citta*) konačno prodrila u samu sebe, u svoje izvorno boravište. Kako se nikuda dalje nije mogla povući i kako osećaj potpune punoće dominira u tom momentu, jogin će shvatiti šta znači koncentrisana svesnost. Pamteći ranija stanja »rasute« svesti i osećaj koji je pratio njeno koncentrisanje, on počinje da uviđa njenu prirodu i njenu dinamiku.

²⁸ Interesantno je napomenuti da je u našem jeziku ova veza između »sr(d)-ca i sred-išta lako uočljiva i na etimološkom planu. (O ovome vidi opširnije u Skokovom *Etimologijskom rječniku*, III, 34, 316.) Srce i središte se i u sanskritu sinonimno upotrebljavaju kao i u većini indoevropskih jezika.

Interesantno je i to što i starokineski prevodioci budističkih tekstova upotrebljavaju ideogram koji znači »srce« - kao ekvivalent za sanskrito *citta*.

Ovo iskustvo o energetskej prirodi svesti (*citta= buddhi*) koja se pokreće, menja objekte, koja biva »zaprečena« (*kliš-ta*) ili pročišćena, koncentrisana (*samahita*) ili raspršena (*vikšipta*) i sl., ipak nije vrhunsko iskustvo. Sledeći aforizam izričito upozorava da se ne smemo zaustaviti na ovom podatku običnog čulnog iskustva (*bhoga*) koje bi energetske supstanciju, »takvost« (*sattva*) koja je u osnovi svesti uzela za vrhunsku transcendentalnu subjektivnost, za »Čoveka« samog (*puruša*).

III,35: *sattvapurušayoratyantasamkirnayoh
pratyayavišešo bhogah pararthanya*²⁹
svarthasamyamatpurušajnanam

Prosto čulno iskustvo (*bhoga*) ne razdvaja značenjske poticaje (*pratyaya*) [koji bi, inače morali da se javljaju kao razdvojeni s obzirom na činjenicu potpune različitosti (*asamkirna*) energetske-supstancije-svesti (*sattva*) [s jedne strane]

²⁹ Na ovom mestu izdanja teksta YS se unekoliko razilaze. Umesto *pararthatva*, kako predlaže tekst kritičke edicije *anandašrama*, koji sam do sada uvek sledio, ovde, u skladu sa razlozima koje Hauer daje povodom ovog mesta (cf. Hauer: *Yoga ...* s. 468.), usvajam jednostavnije čitanje, naime: *pararthanyasva*.

i transcendentalne subjektivnosti (*puruša*) [s druge]. U »spregnutosti svesti« (*samyama*) na opreku [između onoga što može da bude] »objekt-i-za-druge« (*parartha*) i [onoga što može da bude] »objekt-samo-za-sebe« (*svartha*) - javiće se [tek konačna] spoznaja transcendentalne subjektivnosti (*puruša*).

III, 36: *tatah pratibhašravanavedanadarśasvada varta jayante.*

Iz ove će se [spoznaje »neposredno«] roditi i prosvetljenost (*pratibha*) i [natprirodne] mogućnosti čuvenja, dodira, viđenja, okusa i mirisa.

Ovde je jogin na trećem, od četiri stepena, koji sačinjavaju jogistički put (cf. YS: III, 51). Jogin je ovde ozaren svetlošću spoznaje (*prajnajotis*) i sve su ove moći izrazito spoznajnog karaktera.

III, 37: *te samadhavupasarga vyutthane siddhayah.*

Ove [moći koje se] za običnu svest [smatraju] izuzetnim usavršenostima (*siddhi*) - za [potpunu] duševnu usredsređenost (*samadhi*) su samo ometajući dodaci (*upasarga*).

Ovim je jasno izrečen stav YS o svim ovim usavršenostima koje se često pogrešno uzimaju, spolja gledajući, za samu bit joge, ili se pak, iznutra gledajući nekim joginima ove čine kao dovoljan motiv bavljenja jogom. *Vacaspatimisra* poredi takav stav jogina sa stavom i ponašanjem nekog siromaha koji, živeći od rođenja u potpunoj bedi, nije u stanju da realno proceni neku malu vrednost na koju je naišao i želi da je preceni.

Posle tog upozorenja »Niska o jogi« nastavlja sa operacionalnim određenjima ovih izuzetnih moći.

III,38:*bandhakaranaśaithilyatpracarasamvedanacca cittasya paraśariraveśah.*

Kada se [kroz *samadhi*] opusti svaka vezanost i spozna kako se »s-vest« kreće, moći će ova ući i u tela drugih.

Kada se u *samadhiju* i akt i svaki napor ukinu, uzroci svezanosti, tj. identifikacija svesti sa telom nestaje, i ova postaje slobodna za nova, voljna investiranja (za kretanje van tela). To bi, čini mi se, bio smisao rečenice *bandhakaranaśaithilyat*.

III,39: *uddnajayajjalapahkakantakadišvasa nga utkrantišca.*

Ovladavši [energijom tzv.] »uzlažećeg daha« (udana) [joginovo kretanje više] neće ovisiti o [preprekama kakva je] voda, blato, trnje... i moći će se izdići³⁰ (nad svim tim).

Ovde *samyama* treba da bude praktikovana na energetskim fenomenima koje jogistička »fiziologija« naziva »dahovima« ili »vetrovima« (*vayu*) i kojih ima pet: *udana, samana, prana, apana* i *vyana*.

Ne nalazeći dovoljno razloga da se upuštam u razmatranje ovih izrazito ezoteričnih mesta, za čije razumevanje mi ni vlastito iskustvo ni Komentari ne pružaju dovoljno podataka, ograničiću komentarisanje isključivo na probleme filološke prirode.

³⁰ Uzlaz, uzdizanje, uzdizanje duše u momentu smrti (= izdah) ili prosto nadilaženje - ostaje nejasno. Komentar *Vyasin* i *Vacaspatimišre* objašnjavaju reč »utkranti« u onom značenju u kome se ona tradicionalno upotrebljava: uzlaz duše na nebo. Jogin koji ovlada ovim »dahom« postići će, kaže se, »uskrsnuće« u plamenu, nalik na božansko.

III, 40: *samanajayajjvalanam.*

Ovladavši [energijom tzv.] »ujednačujućeg daha« (*samana*), jogin postaje [sav] ozaren.

Kada »digestivna« energija biva raznesena dahom *samane* izvan svog središta, produžujući i potencirajući njeno širenje - jogin postiže da ova energija, i spolja gledajući, bude zapažena. Joginovo lice blista. *Bhoja* dodaje: »kao u slučaju čoveka ozarenog, obasjanog slavom«.

III,41: *šrotrakašayoh*

sambandhasamyamaddivyam šrotram.

U »spregnutosti svekolike svesnosti« (*samyama*) na vezu koja postoji između moći čuvenja i etera (*akaša*) [kao medijuma zvuka, postići će jogin] natprirodnu moć čuvenja (*divyasrotra*).

Pojam »*akaša*« koji sam preveo sa »eter« nije nikakva pojedinačna materijalna forma niti, pak, neki apstraktni neutralni prostor. I »energetska«, »vibraciona« i »prostiruća«, »ničim neograničena« komponenta uključene su u ovaj veoma važan i prilično zagonetan pojam indijskog filozofskog iskustva.

III,42: *kayakaśayohsambandhasamyamalla ghutulasamapatteśca 'kaśagamanam.*

U spregnutosti svekolike svesti na vezu koja postoji između tela i »etera« [kao medijuma koji omogućuje prostiranje], postavši lagan poput pamuka - [jogin će postići sposobnost] premeštanja putem »etera« (*akaśagamana*).

III, 43: *bahirakalpita vrttirmahavideha tatah prakaśavara nakśayah.*

Van [tela] i nezavisno [od njega] izvršena funkcija [s-vesti] (*vrtti*) predstavlja [tzv]. »mističko napuštanje tela« (*mahavideha*). Prepreka koja skriva svetlost [čiste, »telom« neuslovljene »s-vesti«] time je uklonjena.

III,44: *sthulasvarupasukśmanvayarthavattv asamyamad bhutajayah.*

Samyama u pogledu [pet osnovnih ontoloških kategorija, naime] »vidljive forme« (*sthula*), »suštine« (*svarupa*), »nevidljivog« [za prostu percepciju] (*sukśma*), »ontičke kauzalne zavisnosti« (*anvaya*) i »svrhovitosti« (*arthavattva*) - [daje kao rezultat] ovladavanje bivstvujućim (*bhuta*).

O ovoj klasifikaciji osnovnih ontoloških kategorija i potpodelama koje ova implicira, kao i odgovarajuće primere naći će čitalac ukoliko ga ovaj aspekt *yogadaršane* posebno interesuje, naširoko i nadugačko objašnjene u Komentarima. Primetimo samo u vezi s ovim mestom da ovaj, nazovimo ga »metafizički« aspekt, gde se insistira na spoznaji sveta i njegovoj logičkoj sistematizaciji, postoji i u jogi. Izvanredno izoštrena pažnja jogina u momentu *samyame* treba da se angažuje i u ovom smeru pod uslovom da ga prodiranje u svet i ovladavanje bivstvujućim uopšte interesuje.

III, 45: *tato 'nimadipradurbhavah kaya samsampattaddharma nabhighataś ca.*

[Sa svoje strane pak] ovo [ovladavanje bivstvujućim] doprinosi pojavi [izuzetnih] moći [kakva je npr. moć] smanjenja do veličine atoma (*anima*) i drugih sličnih [moći. Tada se javlja] i savršenstvo tela kao i nepovredivost (*anabhighata*) njegovih formi (*dharma*).

Moći o kojima je ovde reč nazivaju se »mističnim usavršenostima« (*mahasidd-*

hi) i po tradiciji koju prenose Komentari ima ih osam:

- 1) *anima* - »postati malen poput atoma«,
- 2) *laghima* - »postati lagan« poput pamučne niti (»levitacija«),
- 3) *garima* - »postati izuzetno težak«,
- 4) *mahima* - »postati (beskrajno) velik« da mesec prstom možeš dotaknuti,
- 5) *prakamya* - mogućnost zadovoljenja svih želja,
- 6) *išitva* - zagospodarenost vlastitim telesnim i duhovnim moćima,
- 7) *vašitva* - moć vladanja nad drugim bićima i elementima,
- 8) *kamavaša-yitva* - odustajanje (u ime višeg poretka stvari) od vršenja uticaja i zadovoljenja vlastitih prohteva i želja.

Lista ovih izuzetnih moći navedena je po komentaru *Bhojinom*. *Vyasin* komentar daje u nekim detaljima različitu listu.

III,46:*rupalavanyabalavajrasamhananatva ni kayasampat.*

Savršenstvo tela (*kayasampad*) [o kome je prethodno reč] podrazumeva lepotu, privlačnost, snagu i solidnost dijamanta.

III,47: *grahanasvarupasmitanvayarthavattv
asamyamadind riyajayah.*

Usredsređenost na precizno uočavanje (*grahana*), na specifičnu prirodu [određene stvari] (*svarupa*), na »ono po čemu jesam« (*asmita*) [koje je energetska suština], na [opšti] kauzalni poredak (*anvaya*) kao i na opštu imanentnost (*arthavattva*) [transcendentalne subjektivnosti (*puruša*) u pojedinačnim formama] - omogućiće podređivanje vitalnih organskih sklopova.

Indriya, »organski sklopovi«, su partikularne forme opšte nediferencirane, oko »JA« centrirane energije koja u njima ima svoju formu i u njima biva uočena. Međutim, ovi sklopovi zajedno sa tom suštinskom vitalnom energijom su, kaže *Vyasa*, stanja, razvojni obrti (*parinama*) jedne više kategorije koja je ovde nazvana »*anvaya*«, a što sam uslovno preveo sa »kauzalna uslovljenost«. Ovo je, u ontološkoj analizi, nivo na kome još jedino tri *gune* ostaju kao ono partikularno. One su, naime, shvaćene kao mogućnost ili, tačnije, dispozicija za bivanje; bilo (1) u čistom stanju opšte »s-vesnosti«, kada je biće u stanju

lucidne neaktivnosti koja ostavlja svaku potenciju i sve partikularne obrte samo kao otvorene mogućnosti, i koja se naziva *prakaša*, bilo (2) kao aktivnu, pokrenutu energiju (*rajas*) u pravcu *ka* nečemu (=ljubav, privlačnost) ili u pravcu *od* nečega (=mržnja, odvratnost), bilo (3) kao stanje čistog mraka i neosetljivosti u kome su pri tom i obe tendencije (i ona »ka« i ona »od«) odsutne (*tamas*).

III, 48: *tato manojavitvam vikaranabhavaḥ predhanajayaśca.*

Iz ovoga će uslediti mogućnost kretanja brzinom misli (*manojavitva*), moć ekstrazenzorne percepcije (*vikaranabhava*) kao i ovladavanje [mogućnošću uplivisanja na ono] prvobitno uspostavljeno (*pradhana*).

Ove su pak moći u tradiciji joge tehnički označene kao »medene« (*madhuratika*), verovatno zato što su, na ovom stadijumu, one »najslade«, najzavodljivije. U višim fazama iskušenja su ili manja, budući da jogin nema potrebe da se koristi ovim moćima jer ono bitno već ima i zna, ili je pak u potpunoj pročišćenosti od želja isuvi-

še daleko odmakao da bi ga ove moći, čak i da ih praktikuje, zavele i skrenule s puta.

III,49: *sattvapurušanyatakhyatimatrasya sarva bhavadhišthatrtvam sarvajnatrtvam ca*

[Međutim], moć onoga koji se izdigao nad svim oblicima bivstvovanja, kao i sposobnost najdublje spoznaje »onoga koji zna sve [što je vredno znanja]«, sledi samo iz jasnog predočenja razlike koja postoji između »energetske supstancije u obliku lucidne svesti« (*buddhi-sattva*) i »transcendentalne subjektivnosti« (*puruša*).

Sve dok se ne uoči ova razlika, spoznaja i bivstvovanje, makar bile i u posedu raznih »izuzetnih moći«, kreću se u sferama pojedinačnog, ograničenog (što je u perspektivi YS isto što i bolnog) i tek ova vrhunska distinkcija omogućuje joginu da iz nje iziđe, da transcendirá granice i bol. Energetska supstancija, u kojoj i kojom se obavlja »s-vesnost«, ukoliko se uzima za subjekat (što je inače slučaj) nužno pod uticajem iskustva sveta (*bhoga*), izlazi iz stanja lucidne izbalansiranosti i blaženog mira i upada

u vrtložno kretanje svojstveno svetu, prelazeći iz tog svog inicijalnog stanja *sattve* u stanja u kojima dominiraju ili *rajas* ili *tamas* (o kojima je već bilo reči napred). Tek kada »subjektivnost« (tj. ono što zaista, u poslednjoj instanci prima i »procenjuje« »vest«) pronade sebe izvan energetske supstancije i njenih obrta (*guna*), ma kakvi ovi bili, i uprkos činjenici što se među njima nalazi i mogućnost blažene uravnoteženosti »sattvičkog« stanja - tek ta nova pozicija van »kontaminirajućeg« domašaja »svetovnih« »vesti« omogućuje radikalnu izbavljenost o kojoj govori sledeći aforizam.

III,50: *tadvairagyadapi došabijakšaye kaivalyam.*

U pročišćenosti od želja, pa čak i od ove [za izuzetnim moćima], zatrvši [i samo] seme zla - sledi izbavljenje (*kaivalya*).

III,51: *sthamyaupanimantrane sahgasmayakaranampunaraništaprasangat.*

U slučaju [zavodljivih] poziva [raznih] dostojanstvenika ni zavisnost (*sanga*) ni oholost (*smaya*) ne bi trebalo da se iz toga rodi budući da iz ovih [ose-

ćanja] samo ono nepoželjno može uslediti.

Reč je o upozorenju koje se, kažu komentari, odnose na jogine koji su ovladali tzv. »medenim moćima« (cf. YS III, 48) i kojima se prilike za uživanje u najzavodljivijim čulnim zadovoljstvima lako mogu da ukazu. Setimo se da i duhovni progres u izvesnim svojim fazama (*anandasamadhi*, cf. YS, I. 17.) donosi neuporediva uživanja. Sve to što je ispod nivoa Braminih svetova (cf. YS: III, 26). treba da bude ostavljeno u ime onoga što je postavljeno kao vrhunski cilj.

Povodom ovog mesta Komentari navode tradicionalnu podelu jogina na četiri grupe: 1) na prvom nivou svetlost se lagano pojavljuje kroz napor i samodisciplinu. Jogin je još uvek nekakav »vežbač« (*abhyasin*). 2) Svetlost spoznaje je stigla, moć jasnog razaznavanja je već i ovde prisutna, ali jogin, još ima da pređe dug put do samosavladvavanja i potpunog pročišćavanja vlastitih karmičkih »ostataka«. Ovo je stadijum na kome se i »medene moći« javljaju i gde su iskušenja najveća. 3) Na ovom nivou javlja se stabilnost i sigurnost u posedovanju svega čime se već ovladalo, kao i u

posedovanju svega neophodnog za nova napredovanja. Tu se javlja (po prvi put), više kao jasno postavljen cilj nego kao sigurno ostvarenje, i tzv. »nepojmovna usredsređenost« (*asamprađnatasamadhi*). 4) Na poslednjem nivou napor usredsređivanja više nije potreban i nikakve vežbe ili pokušaji više nemaju mesta. Rasprostrti svoju s-vest (*cittapratīṣarga*) na najvišem ontološkom nivou (»svet Istine«) je posao koji jedino ostaje joginu na ovom nivou.

III,52: *kṣānatatkramayoḥsamyamadvivekajam jñānam.*

Iz usredsređenosti na trenutke i njihov sled javlja se [tzv.] »iz jasnog razlikovanja rođena« (*vivekaja*) spoznaja.

Vreme je subjektivna, mentalna tvorevina. Osnove za ovu tvrdnju treba jogin da pronade u vlastitom iskustvu. *Samyama* na ono što jeste trenutačnost, jasno predočavanje da ne postoji »objektivnost« (*vastu*) kontinuiranog sleda (što se obično naziva »vreme«), nego da je »vreme« diskontinuirano projektovanje naše »budnosti« (*buddhi*) - to je ono što će, sa svoje strane, doprineti pojavi one važne

vrste spoznaje (*jnana*) koju tekst naziva »rođenom iz razlikovanja« (*vivekaja*).

Ako bi se diskurzivno, eruditsko mišljenje i spoznavanje i moglo zadovoljiti istinom u tzv. »vremenu«, jogin svoj objekt i njegovu Istinu mora da ima u celini, a to je moguće samo kroz celovitost trenutka, budući da je uhvaćeni trenutak jedino mesto u kome je »realnost« sama sebi identična.

III,53: *jatilakšanadešairanyatanavacchedat tulyayostatah pratipattih.*

[Kada se ova moć diskriminacije ima], tada postaje moguće razlikovanje (*anyata*) [čak i između dva na izgled] identična predmeta koji [u običnom iskustvu] ne mogu biti razdvojeni ni po rodu (*jati*) ni po [specifičnoj] karakteristici (*lakšana*), niti po mestu (*desa*).

III,54: *tarakam sarvavišayam sarvathavišayamakramam ceti vivekajam jnanam.*

»Spasonosna«, »na sve se protežuća«, »na sve se momente razvoja celina odnoseća« i »cela u svakom trenutku« - takva je »spoznaja rođena iz [sposobnosti] jasnog razlikovanja«

III, 55: *sattvapurušayoh śuddhisamyekāvalyamiti.*

Kada i *sattva* i *puruša* ostaju čisti, sledi »izbavljenje« (*kaivalya*).

Ovaj aforizam donosi odgovor na problem šta se događa u svesti u momentu kada »izbavljenje«, doslovno »izolacija« (*kaivalya*) - nastupi. U tom momentu, kaže tekst, i Komentar to naglašava, u energetskoj supstanciji koja je već u stanju blažene izbalansiranosti i lucidnosti (*sattva*) nije na snazi više nijedan značenjski poticaj ili tok (*prahiti*) osim onoga koji ide u smeru uviđanja i uspostavljanja najbitnijeg od svih razlikovanja - onog između *sattve* i *puruše*. Kada je ovo razlikovanje konačno uspostavljeno - učestvovanje u iskustvu sveta (*bhoga*) tada prestaje, budući da se subjekt, nosilac očitavanja (*citi*), pronašao s one strane sveta »iskustva«. Ova »onostranost«, transcendentnost subjekta jeste njegova čistoća, njegova neuprljanost o kojoj govori *sutra*. Sam sebe imajući za jedini predmet očitavanja, *puruša* (doslovno: »Čovek«) ostaje u potpunosti u svome vlastitom obliku (*svarupamatra*) i samo tu on pronalazi i kontemplira blaženu svetlost bića kao tak-

vog - ne izlazeći i ne mešajući se u svet *diferenciranih* formi onoga što je prvobitno dato (*pradhana*). Na ovoj visini »Čovek« je nedostižan, izbavljen u *izolovanosti* (jer to je jedno od osnovnih značenja reči *kaivalya*). »Čovek« jeste van »sveta«, ali je kao »onaj-koji-vidi« (*draštr*) zapravo jedini koji je u kontaktu sa Bićem. On je, naime, poslužimo li se metaforom, njegova svetlost (*jyotis*).

Sa svoje strane, energetska supstan-
cija svesti ili budnosti (*buddhi*), lišena odgovorne, uznemirujuće uloge subjekta - ulazi u ono od tri osnovna »agregatna« stanja (*guna*) koje se sada karakteriše neporemotivom lucidnošću, tj. u stanje čiste *sattve* koju druge *gune*, naime, impulsivna *rajas* ili umorena, inertna *tamas* više ne ometaju.

Na ovom mestu Komentari postavljaju i pitanje načina dolaženja u stanje »izolovanosti«. *Vyasini* odgovor koji razvija *Vacaspatimisra*, mogao bi se rezimirati tvrdnjom da ni izuzetne jogističke moći ni moć jasnog razlikovanja (koja omogućuje spoznavanje i razumevanje sveta) nisu nužni, mada svaki ponaosob može biti dovoljan uslov da bi se uspostavilo stanje *kaivalye*. Naime, *conditio sine qua non* je jedino u

onom osnovnom razlikovanju koje se tiče *sattve* i *puruše* (cf. YS: III, 49). Kada je ono tu, svejedno da li su ga *iskustva* izuzetnih moći donela ili je proizašlo kao (»intelektualni«) plod onog *saznanja* što iz uočavanja razlika proizlazi (*vivekaja*), ili je pak nekim trećim načinom pristiglo - kada je ono tu, i stanje *kaivalye* je tu.

ČETVRTA KNJIGA

»IZBAVLJENJE«

- o poreklu izuzetnih moći (1)
- o promenama i njihovom uzroku (2-5)
- o *karmanu* (6-11)
- o vremenu i »formama« (12-14)
- o polemici sa idealističkim koncepcijama (14-23)
- o najvišim oblicima samoprepoznavanja (24-34)

IV, 1: *janmaušadhimantratapahsamadhijah siddhayah.*

»Izuzetne moći« (*siddhi*) su date rođenjem (*janman*) ili se postižu [uzimanjem specijalnih] »trava« (*ošadhi*) ili putem »mantri«, ili preko askeze, ili su proizvod »usredsređenosti« (*samadhi*).

Komentar precizira da se pojedinim od pomenutih načina postiže samo neka određena moć, a ne sve. Tako se npr. asketizmom postižu samo one moći u kojima igra ulogu snaga volje, a *samadhijem* samo one koje su prethodno (u prethodnoj knjizi) bile

opisane. Termin *samadhi* je ovde, kao i ponegde drugde, uzet kao sinonim za *samyamu*, odnosno, za onaj specifično jogistički deo osmočlanog korpusa joge, naime, za njegova poslednja tri »člana«.

[E. nirmanacitta-TEKST]

IV, 2: *jatyantaraparinamah prakrtyapurat.*

Proces koji vodi ka novom rođenju ide kroz ulivanje u »ono-praizvorno« (*prakrti*).

»Novo rođenje«, ili, doslovno, »rođenje u drugom« (*jatyantara*) ili, drugim rečima, problem kontinuiteta »tela« i »organskih sklopova« u procesu transformisanja je domen koji jogina posebno interesuje s obzirom na mogućnost »u-pliva« na ove događaje. Kao što vidimo, ovde svaki mogući »u-pliv« na proces rađanja vrši se posredstvom sveposredujućeg elementa, posredstvom *prakrti* u kojoj je sve dato kao mogućnost i iz koje sve može ponovo da isteče.

IV, 3: *nimittamaprayojakam prakrtinam varanabhedastu tatah kšetrikavat.*

[Voljna] usmerenost (*nimitta*) je [međutim] bez efekta na praizvorne datosti (*prakrti*). Ona može samo da ukloni prepreke, kao u slučaju zemljoradnika.

Kao što ni zemljoradnik, kako kaže ovo klasično upoređenje, koji, želeći da pruži semenu biljaka što ga je posijao uslove za njegov normalni razvoj, ne može da učini ništa više za njega do da svojom voljnom usmerenošću i eficientnošću ukloni prepreke dovodeći vodu sa brane na polje i omogućujući time semenu da razvije ono što je već u njemu - tako ni joginu ne preostaje ništa drugo do da ukloni prepreke koje bi onemogućavale ispoljavanje njegove izvorne, primordijalne prirode. Drugim rečima, nikakva tehnika ili vrlina ne mogu stvoriti nešto radikalno novo. Za indijsku duhovnost (za jogu to važi *a fortiori*) - »vrednosti« su već tu ili uopšte nikada neće ni biti. »Dobro« je ono što uklanja prepreke manifestovanju potencijalno datih vrednosti. »Zlo« je ono što sprečava, što potiskuje. »Vrlina« i »čistota« su u što radikalnijoj

uklonjenosti svega ometajućeg, zaprečujućeg (*klišta*). Ono što zaista jeste - dobro je.

IV, 4: *nirmanacittanyasmitamatrat.*

Razvijeni »fond svesti« (*nirmanacitta*) proizlazi [ipak] samo iz »Ja-sam-stva« [*asmita*, i ni od kuda drugde].

Drugim rečima, u »evolucijskoj« lestvici, razvijena, odnosno uposebljena, partikularizovana s-vesnost smatra se izvedenom iz onoga što se naziva »jastvo« ili doslovno »Ja-sam-stvo«. *Asmita* je, dakle, ono jezgro koje čini mogućim celokupni razvoj fenomena s-vesti.

IV, 5: *pravrtti bhede prayojakam cittamekamanekesam.*

U mnoštvenosti funkcionalnih obrta ovaj mnoštvom upravljajući (*prayojaka*) »fond svesnosti« (*citta*) je samo jedan.

U celom ovom delu, koji se tradicionalno naziva »Četvrta knjiga«, termini unekoliko menjaju značenje, a uticaj poznog budizma, bar što se tiče terminologije i problematike koju nameće, ovde je vidnije izražen. Termin *citta* prevodim ovde radije

kao »fond svesti ili svesnosti«, a ne kao do sada: »s-vest« ili »s-vesnost«. Druga varijanta prevoda mogla bi da bude »fond očitavanja«, a ne samo »očitanje«.

Aforizam insistira na integritetu i jedinstvu onoga što se u mnoštvu fenomena s-vesti javlja kao izvesna (materijalna) podloga, odnosno fond. Sutra je, verovatno, polemički uperena protiv škola koje bi želele da se reše problema haotičnog mnoštva odricanjem svake mogućnosti objedinjavanja i koje u svakom pojedinačnom vide nesvodljivu celinu za sebe.

IV, 6: *tatra dhyanajamanašayam.*

Ovde [pak, u tom mnoštvu obrta što se izdvajaju na zajedničkom fondu svesnosti], oni iz kontemplacije proizišli (dhyanaja) ne ostavljaju [nepoželjne] tragove (asaya).

IV, 7: *karmašuklakrašnam joginastrividhamitarešam.*

Retribucija joginovog akta nije ni »crna« ni »bela«; inače [u slučaju drugih koji ne poseduju joginovu pročišćenost] ova može biti trostruka.

Po tradiciji koju prenosi Vyasa retribucija akata (*karman*) spada u neku od četiri vrste: - 1) »crna« ili, drugim rečima, nepovoljna, nepoželjna kao u slučaju onih zlom obeleženih. - 2) »i-bela-i-crna« kao u slučaju svih »spoljašnjih« sredstava kojima se jogin na početku svoje karijere služi, a koja nisu lišena ambivalentnih efekata. Tako npr. pravednost nije uvek sasvim lišena nasilja. - 3) »bela« ili povoljna retribucija uslediće u slučaju kad su potpuno poštovana pravila *yame* i *niyame*, kao i u slučaju akta kontemplacije. - 4) U slučaju onoga koji je u potpunoj pročišćenosti potpuno napustio svaku akciju i koji kao prosjakeskućnik (*sannyasin*) živi svaki svoj trenutak kao poslednji - retribucija zapravo ne postoji. Za ovakvu retribuciju rečeno je da »nije ni crna ni bela«.

IV,8:*tatastadvipakanugunanamevabhivyakt irvasananam.*

Kao rezultat [neke od pomenute tri vrste retribucije akata] uslediće [nužno] i sasvim u skladu sa odgovarajućom »dozrelošću« (*vipaka*) - obelodanjenost »duševnih ostataka« (*vasana*).

Termin *vasana* koji se izvodi iz korena VAS - »ostaviti«, »staviti u«, »položiti«, označava one »ostatke«, onu »ostavštinu« koja posle jednog akta ostaje u duši kao jedan sasvim određen trag koji je obeležava, pečati, prožima najčešće na način na koji miris ostaje u glinenom sudu i kada se ovaj isprazni. Pre ili kasnije, kada uslovi za to budu postojali, ovo zaostalo seme ranijeg akta daće svoj plod. Sa terminima *samskara* i *karmašaya* ovaj termin predstavlja treći sinonim, sa napomenom da *samskara* ima mnogo širu konotaciju i da u kontekstima gde se upotrebljava kao sinonim za *vasana* označava jedan mnogo doradeniji, specifičniji trag, najčešće nastao uposebljavanjem, konkretizacijom određenih *vasana*.

IV,9: *jatidešakalavyavahitanamapyanantaryam smrtisamskarayorekarupatvat.*

I pored toga što [u toku manifestacija duševnih ostataka] postoji među njima jaz kako u smislu neposrednog proizvođačkog uzroka (*jati*), tako i u smislu mesta i vremena, ipak postoji [među njima] neprekinuta [kauzalna] povezanost (*anantarya*), budući da pamćenje (*smrti*), [koje omogućuje taj kontinuitet] i

podsvesne gotovosti (*samskara*) [=vasana], u jednom te istom obliku (*rupa*) postoji.

Jedna od dominantnih tendencija Četvrte knjige je da ukaže na mehanizam psihičke determinacije i produbi tradicionalno učenje o opštoj povezanosti akata (*karman*), pretpostavljajući (u skladu sa koncepcijom koja se naročito razvija u poznijem budizmu) da postoji jedan fond ili jedna »posuda« svesti (*citta*) koja obezbeđuje to jedinstvo i taj kontinuitet u rasparčanosti individualnog iskustva (cf. YS: IV, 5). Prodor u sadržaj ove »posude« koju obezbeđuje *smrti* i sam »sadržaj« u vidu *samskara* (kao samodeterminirajućih, aktivnih elemenata »posude s-vesti«) ne daju se međusobno razlučiti. Sećanje ili pribiranje (*smrti*) je shvaćeno kao evociranje prisutnosti, ospoljenje jedne *samskare*, jedne ranije oformljene predispozicije ili tendencije. Zato se i tvrdi njihova istovetnost.

IV, 10: *tasamanaditvam ca 'sišo nityatvat.*

A ovi su [psihički ostaci akata] stalno prisutni budući da je i želja večna.

Ako je želja (za životom), večna, da li je onda moguće ukloniti iz svesti i podsvesti te nepoželjne, uslovljavajuće ostatke (*vasana*)? Naravno, odgovor joge je pozitivan jer je pročišćavanje od svih mogućih uslovljenosti i intruzija zapravo njen osnovni cilj. Potpuno u skladu sa poznatim budističkim učenjem o uzroku i posledicama koje je poznato pod imenom *pratityasamutpada* - autor IV knjige *Yogasutri* navešćuje u odgovoru što ga nalazimo u sledećoj *sutri* i *kako* je to oslobađanje od *vasana* moguće.

IV, 11:*hetuphalašrayalambanaih samgrhitatvadešamabhava tadabhavaḥ.*

[*Vasane* postoje] podržavane [svojim] uzrokom [tj. željom za životom], [neizbežnošću sazrevanja] »ploda« (*phala*), [svojom unutrašnjom] potporom (*asraya*) [tj. supstratom ili fondom svesnosti] i [svojim spoljašnjim] potporama (*alambana*) [u vidu objekata spoljašnjeg sveta]. Kada ova [četverostruka podržanost] nestane, i ovi [duševni ostaci] nestaju.

IV, 12: *atitanagatam* *svarupato*
'styadhvabhedaddharmanam.

Ono prošlo i ono što još nije [mogu da paralelno] postoje svako na svoj specifičan način s obzirom na činjenicu multidimenzionalnosti razvojnog procesa (*adhvan*) »formi« (*dharma*).

U sistemu kakav je joga, gde se metodičkom naporu usmerenom na ono što još nije (konačno oslobođenje - *mokša*) daje centralno mesto - negirati potpunu realnost tome što još nije (*anagata*) značilo bi ne biti konsekventan. Otuda ova tvrdnja - koju inače susrećemo i u budizmu među pristalicama teze da »sve - [i ono prošlo i ono sadašnje i ono što još nije] - jeste« (*sarvasativadin*).

Gotovo cela Četvrta knjiga postaje razumljiva jedino kada se zna motiv koji je gonio autora da je piše. Duh prećutnog polemisanja sa tezama koje su verovatno bile uticajne u vremenu u kome je ova redigovana, posebno se oseća počev od ovog mesta i taj filozofski, polemički duh ne prestaje da provejava gotovo celom Četvrtom knjigom. Teza koju brani Dasgupta - da je, naime, ova knjiga pozniji dodatak prvobit-

nom korpusu YS, čini mi se vrlo plauzibilna ako se, osim izvesnih terminoloških razlika, uzme u obzir i razlika u atmosferi i tonu koja posebno ovde jasno dolazi do izražaja.

IV, 13: *te vyaktasukšma gunatmanah.*

Ove [forme, naime, mogu postajati kao] jasno uočljive (*vyakta*), ili pak kao čulima nedostupne (*sukšma*). Ono suštinsko u njima su »energetski aspekti« (*guna*).

IV, 14: *parinamaikatvadvastutattvam.*

Jedinstvenost (*ekatva*) [koja se može uočiti] u promenljivosti (*parinama*) čini mogućim [tvrđenje] realnosti [nekog] entiteta (*tattva*).

Dokazati (nasuprot budizmu *vijnanavadin*-škole) da postoji *realnost* entiteta - može se jedino ako se opovrgne teza da je neuhvatljiva promenljivost opšta i isključiva forma postojanja i da mogućnost uočavanja jedinstvenosti i celovitosti u pojedinim procesima zaista postoji.

Na ovoj mogućnosti, koju YS ovde tvrdi i koju Komentar shvata kao inherent-

nu čovekovim spoznajnim moćima, zasniva se teza o realnosti, tačnije, o postojanju pojedinačnog entiteta.

IV, 15:*vastusamye*

cittabhedattayorvibhaktah panthah.

I pored toga što je [na ontološkom nivou] »ono-realno« (*vastu*) samo jedno - ishodišta dva [različita posmatrača nužno se] razilaze, budući da im se »fond očitavanja« (*citta*) razlikuje.

Još jednom se brani realistička teza. Razilaženja, koja su vidljiva u ponašanju raznih ljudi, objašnjavaju se razlikama u moćima očitavanja, tačnije, razlikom u pročišćenosti fonda na kome se očitavanje vrši - *citta*, a ne nepostojanjem jedinstvene realnosti vidljivog pojedinačnog predmeta.

IV, 16:*na caikacittatantram vastu tadapramanakam tada kim syat.*

[Ali, time] nije [rečeno] ni da je realno projekcija jedne [Apsolutne] moći očitavanja (*ekacittatantra*), a kako [u skladu sa prethodnim aforizmom] ona nije [jedinstveno i jednoznačno] merilo (*pramana*) [postojanja stvari] - tada [u slučaju neaktivnosti ili raspršenosti *citte*]

na koji način bi [uopšte dotična stvar] mogla postojati?

Činjenica da *Bhoja* ne komentariše ovu sutru, a donekle i stil i sadržaj koji se njom izriče, govori dosta snažno u prilog teze koju podržavaju neki istoričari indijske filozofije, naime, da ova rečenica ne pripada tekstu YS, nego da je to deo komentara *Vyasinog*. Bilo kako bilo, ova je izreka potpuno u skladu sa prethodnim sutrama kojima je stalo da izreknu poziciju jogina u smislu ontološkog realiteta spoljnog sveta. Dosta duhovito *Vyasa* kritikuje poziciju koja je veoma nalik na *vedantinsku* ili, pak, na onu *Vijnanavada* - škole, tvrdeći da: pošto sopstvena leđa, kada ih joginova *citta* ne opaža, u skladu sa pomenutom koncepcijom, samim tim i ne postoje - kako je moguće, pita dalje *Vyasa*, da onda stomak joginov koji ovaj opaža, u isto vreme nesmetano postoji bez leđa?

IV, 17: *taduparagapekšitvaccittasya vastu jnatajnatam.*

Ono realno (*vastu*) se zna ili se ne zna u zavisnosti od uticaja koji ovo ima na »fond očitavanja« (*citta*).

U reči *uparaga* krije se više nego što prevod sa rečju »upliv« može da pruži. Naime, ako se zna da je osnovno značenje korena RANJ - iz koga je izvedena imenica *raga* - »bojiti, bojadisati«, onda je poređenje koje se nameće kao ilustracija za gnoseološku koncepciju koja je ovde pretpostavljena otprilike ova: *citta* poput bistre vode prima odsjaje koji joj stižu spolja od stvari i biva sama obojena utoliko ukoliko ova spolja pristižuća svetlost stiže do nje (cf. YS: I, 41). *Vyasa* sa svoje strane daje jedno možda još interesantnije poređenje sa magnetom. Naime, predmeti su kao obdareni magnetском moći, a s-vesnost (*citta*) je železo. Tek kada se magnetična moć predmeta manifestuje, dolazi do toga da pasivna *citta* postaje aktivna na način predmeta i tek tada dolazi do međusobnog uticaja.

Međutim, spoznaja *puruše* ni po predmetu ni po kvalitetu nije iste prirode. Dok s-vest može svoj objekt i da ne zna, transcendirajuća subjektivnost, (*puruša*), imajući za objekt svoje spoznaje same »obrote svesti« (*cittavrtti*) - neprekidno ih motreći - uvek ih zna, tvrdi se u sledećoj sutri.

IV, 18: *sada jnataścittavrttayastatprabhoh purušasyapari namitvat.*

Budući da [više] ne podležu promenljivostima - obrti u svesti (*cittavr̥tti*) - u onoga ko je ovim [obrtima] ovladao, i ko je [činjenicom nepromenljivosti postao] »čista«, transcendirajuća subjektivnost (*puruša*) - uvek su znani.

[Aktivnosti uma mogu biti poznate samo onome ko je iza njega, svedoku uma i sveg zbivanja, *puruši*, jer je on izvan uma, transcendentalan.]

IV, 19: *na tatsvabhasam dr̥ṣyatvat.*

Ovi [obrti], budući [da mogu biti samo] objekt viđenja (*dr̥ṣya*) [a ne i posmatrač - *draṣṭr*] ne mogu sami sebe osvetliti.

[Um samog sebe ne spoznaje, jer je deo *prakṛti*.]

IV, 20: *ekasamaye cobhayanavadharanam.*

Niti [je pak moguće] da istovremeno postoji izvesnost o oboma [naime, i o objektu viđenja i o posmatraču].

IV, 21: *cittantaradršye buddhibuddheratip-rasahgah smrtisamkarašca.*

Kada bi jedna svesnost (*citta*) mogla da uzme drugu kao svoj objekt viđenja (*dršya*), usledio bi *regressus ad infinitum* moći budnosti (*buddhi*), [a time] bi i »potpuno jasna prisutnost« (*smrti*) [koja je upravo neprikosnovenošću »probuđenosti« garantovana] - bila pomućena.

IV, 22: *citerapratisamkramayas tadajara-pattau svabuddhisamvedanam.*

Kada »Čisto zrenje« (*citi*) koje se [inače] ne podaje [pojedinačnom očitavanju] poprimi njegov način (*akara*) - sagledava [ono tada] svoju vlastitu budnost (*svabuddhi*).

[Individualna, ograničena svest, dobija svoju svesnost od neograničene, transcendentalne, čiste svesti, koja se modifikuje kao individualna.]

IV, 23: *draštrdršyoparaktam cittam sarvartham.*

[I tada] »očitavanje« (*citta*), koje bivajući impregnirano [u isto vreme] i

»onim-koji-ga-vidi« (*draštr*) i objektom-koga-vidi (*dršya*), postaje »sposobno-za-uviđanje-svekolikog-smisla« (*sarvart-ha*).

IV,24:*tadasamkhyeyavasanaabhiscitramapi parartham samhatyakaritvat.*

Čak i kad u ovom [očitavanju o kome je prethodno reč] izrazito uočljivi bivaju [nepoželjni] »duševni ostaci« (*vasana*) - budući da je [ono sada] »u saradnji« (*samhatyakaritva*) [sa »Onim-koji-vidi] - sledi ono svrhu (*artha*) koja je »s one strane« (*para*) [tj. sledi put konačnog izbavljenja-*kaivalya*].

[Iako je svesnost (*citta*) različito obojena od mnogobrojnih podsvesnih utisaka (*vasana*), ona se kreće ka transcenciji, jer ju je iskusila.]

IV, 25:*višešadarsina atmabhavabhavana-nivrttih.*

Za »onoga-koji-je-uočio« (*darširi*) razliku [između *puruše* i *citte*] misaoni napor (*bhavana*) koji se odnosi na vlastitu egzistenciju prestaje.

U pronadjenosti - pitanja koja se odnose na suštinu, poreklo i smisao - pres-

taju da budu aktuelna.

IV, 26: *tadavivekanimnam
kaivalyapragbharam cittam.*

Tada s-vesnost (*citta*), vučena privlačnošću Izbavljenja, tone u [blaženu] dubinu [konačnog] razlikovanja.

IV, 27: *tacchidrešiu pratyayantarani
samskarebhyah.*

U momentima kad se ovakav [tok s-vesti] prekida [tj. kada se jogin ne nalazi u stanju najdublje usredsređenosti] raniji značenjski poticaji ponovo iskrsavaju budući da podsvesne gotovosti (*samskara*) postoje još uvek.

IV, 28: *hanamešam klešavaduktam.*

Uklanjanje ovih [poslednjih među *samskarama*] identično je [po načinu onom koji vodi uklanjanju] zapreka (*kleša*). A o ovome je već bilo reči.

IV, 29: *prasamkhyane 'pyakusidasya sarvatha vivekakhyaterdharmameghah samadhih.*

Duboka usredsređenost (*samadhi*) [u slučaju] onoga koji se više čak ni za

sređivanje uvida (*prasamkhyana*) ne interesuje, budući da je dostigao razaznavajući [konačni] uvid (*vivekakhyati*) u svim njegovim aspektima, [naziva se] - »Oblakom - [istinske] - forme« (*dharmamegha*).

IV, 30: *tatah kleśakarmanivrttih.*

Ovde [tek] »zapreke« i »retribucija« akata (*karman*) prestaju [konačno] da se ispoljavaju.

IV, 31: *tada sarvavarānamalāpetasya jñānasya' 'nantyajñeyamalpam.*

Tada - u neuporedivosti onog znanog, od svekolike zaklanjajuće prljavštine oslobođenog - »ono-što-ostaje-da-se-spozna« (*jñeya*) je [beznačajno] malo (*alpa*).

IV, 32: *tatah krtarthānam parināmākramasamaptirgunānam.*

Na ovom mestu sledi [i] okončanost evolutivnog razvojnog niza (*parināmākrama*) koji karakteriše osnovne energetske konstituente (*guṇa*) koje su ispunile svoj cilj.

IV, 33: *kṣānapratīyogī*

parīnamaparāntanirgrāhyāḥ kramāḥ.

»Razvijenost« (*krama*) uzeta [ovde] kao korelat instantnosti trenutka (*kṣāna*) treba da bude shvaćena kao »ono što nema više nastavka« (*aparanta*).

Poput opruge koja je u potpunoj razvijenosti okončala imanentne joj impulse i završila kretanje koje joj se iznutra namevalo, i spreg energija u joginu raspleo se u ovom konačnom *samadhiju* u kojem forme (*dharma*) bivaju samo ono što su u trenutku (*kṣāna*), dakle, nezavisno od položaja koji u budućnosti ili prošlosti mogu da imaju ili su imale.

Komentar dodaje, povodom ovoga, da postoje dve vrste postojanosti ili neprolaznosti (*nityata*): apsolutno nepromenljiva postojanost i ona gde se upravo kroz promene (*parinama*) jedna određena suština uspeva da održi. Sfera koju dostiže jogin u momentu ulaska u »Oblak-formi-kao-takvih« (*dharmamegha*) budući izvan ili, tačnije, *posle* svih nizova i svih promena označena je kao najviša, apsolutna postojanost (*kutasthanityata*) u kojoj su nizovi promena dostigli svoje poslednje karike.

Vreme vezano za promene, čija je suština, nizanje, sleđenje (*krama*), ne protiče na ovom mestu.

IV, 34:*purušarthaśunyanam gunanam pratiprasavah kaivalyam svarupapratīṣṭha va citiśaktirīti.*

»Povratni tok« (*pratiprasava*) energetskih konstituenata (*guna*) [u prvobitno stanje], za transcendirajuću subjektivnost, budući lišene značaja (*purušarthaśunya*), sačinjava stanje izbavljenosti (*kaivalya*). [Drugi aspekt ovog stanja] je postavljanje energije [pravog] subjekta očitavanja (*citiśakti*) u samoj sebi.

BELEŠKE UZ PREDGOVOR

1. U kojoj meri je *yoga* indijski, tj. arijevski produkt, valja li joj korene tražiti u Vedama ili pak njeno suštinsko jezgro, taj skup specifičnih tehnika koji je bitno karakteriše, postoji na tlu Indije još u Mohenjo Daro civilizaciji i pre dolaska arijevskih osvajača, da li u raznovrsnim formama šamanizma treba videti preteče i izvore *yoge* - o ovome i sličnim pitanjima polemika među istoričarima još nije dala definitivan rezultat. Podataka ovakve vrste čitalac će u dovoljnoj meri naći u istorijama indijske filozofije kao što su Dasguptina, Radakrišnanova, (koja je prevedena i na srpskohrvatski), Cimerova (Zimmer) i Glasenapova (Glase-napp) kao i u knjigama i člancima M. Eliadea, Hauera (J. W. Hauer), Filioza (J. Filliozat), Mason-Ursela (Masson-Oursel) i dr. Gotovo svi prevodi *Yogasutre*, o kojima će biti reci, također su, u pravilu, praćeni jednim istorijskim pregledom joge i stoga se ne bih upuštao u jedno tako delikatno i relativno jalovo raspravljanje kao što bi bilo ovo oko izvora joge kao sistema, ili oko

autorstva YS. Ilustracije radi, gde je stala polemika oko autorstva samog teksta neka posluži i to da se istoričari koji su se bavili njegovom istorijom ne slažu ni oko toga da li ovog Patanjđalija koga jedino tradicija zasigurno uzima kao autora *Yogasutri* valja identifikovati sa Patanjđalijem gramatičarem, piscem *Velikog komentara* za Pahinijevu gramatiku — ili su pak postojala dva Patanjđalija.

2. *Yoga* je derivat korena YUJ, korena koji označava prvobitno ideju sprežanja, sabiranja. Etimološki srodno je latinsko *jugum* («jaram») i englesko *yoke*.

3. Ne treba nipošto misliti da je autor YS ujedno i tvorac, odnosno izumitelj sistema *yoge*. Neki izvori, kao što je *Yajriavalkyasmrti*, kao osnivača spominju *Hiranyagarbhu*. Ako mišljenja oko autorstva i datuma redigovanja samog teksta YS uveliko i variraju — dotle nema nikakve sumnje da skup tehnika i mnoge od osnovnih doktrina koje srećemo u njemu potiču mnogo vekova pre datuma samog redigovanja. Ovo pak po opštem uverenju nije poznije od II v. n. e., mada ima uglednih

istraživača, mahom Indijaca, koji mu pripisuju i daleko veću starost kao npr. Dasgupta, ali i onih kao npr. Vuds, koji Patanjđalijeve *sutre* smeštaju negde u IV ili V vek naše ere.

4. Čitaocu koji ne vlada ni elementarnim znanjima iz indijske »filozofije« savetujem da sve termine koje u tekstu sreće na sanskritu, a za koje neposredno ne sledi objašnjenje ili prevod, potraži u *Filozofijskom rječniku* što ga je u Zagrebu izdala Matica hrvatska i gde će, iz pera našeg iskusnog poznavaoaca indijske kulture, Č. Veljačića, naći dovoljno podrobnih objašnjenja.

5. Reč *sutra* izvlači se iz korena SIV, koji znači »šiti«, »nizati«. Kao što se nižu ubodi, »bodovi« pri šiću, kao što se nižu perle neke ogrlice, tako se mogu nizati i rečenice nekog teksta, ili poglavlja neke istorije. I onda susrećemo ovaj supstantiv da bi se njim označio niz ili »niska« pregnantno sročениh, lakom pamćenju namenjenih izreka kojim se u bramanizmu rezimiraju pojedine *darsane*. Stoga bi možda najpoetičniji prevod naslova ovog dela mogao glasiti »Niska o jogi«. U budizmu pojam *sutra*

utoliko je različit što je svaki od »bisera« koji obrazuju celu ogrlicu istorije Budinog učenja daleko veći i predstavlja čitavu, često vrlo dugačku priču. Bramanističke *sutre* u koje spada i *Yogasutra* za razliku od budističkih *sutri* lakonski, u vidu aforizma i potpuno izvan bilo kakvog istorijskog konteksta, izriču svoju istinu, ne upuštajući se ni u izvođenja ni u dokazivanja.

Kao i u slučaju još nekih čestih sanskritskih reči kojima nisam u stanju da nađem zadovoljavajući ekvivalent u našem jeziku, prilikom slaganja u rodu, broju i padežu, dodavaču naše nastavke kao da je u pitanju usvojena reč.

6. Na stranim jezicima YS su bile predmet nekih ozbiljnih, a i mnogih nesavesnih i uveliko nesavršenih pokušaja prevoda. Teškoće prevođenja ovog dela trojake su i gotovo je nemoguće eliminisati sve tri vrste teškoća simultano. Prvo, šta učiniti sa nenadmašnom konciznošću sanskritskog teksta koja nipošto nije išla na uštrb bogatstva značenjskih nijansi kojima, u jezicima što ih je stvorila zapadna kultura, praktično nije moguće naći dovoljno dobre ekvivalente. Potom, a možda i pre toga, postavlja se

problem: kako prevoditi materiju ako prevodilac ovu ne poznaje, a filološka znanja, ma kako mnogo ih prevodilac imao, ne mogu biti dovoljan nadomestak jednom izuzetno bogatom jogističkom iskustvu o kome YS, u stvari, jedino i govore. S treće strane, bilo je potrebno i dobro poznavati, osećati onu duhovnu atmosferu u koju je to iskustvo o kome je u YS reč trebalo pretočiti. Prevodima ljudi, najčešće učenih pandita ili jogina koji su posedovali ili bar pretendovali na posedovanje izvesnog iskustva joge i koji su vladali solidnim znanjem engleskog jezika nedostajalo je, na žalost, upravo taj osećaj, ta organska ukorenjenost u specifičnu atmosferu i problematiku evropske kulture. Među petnaestak koje sam konsultovao tri prevoda bi se možda mogla izdvojiti kao uspelija ili bar studioznije rađena: 1) Vuds (J. H. Woods) je početkom veka objavio svoj pažljivo i dugo rađen prevod YS zajedno sa dva važna klasična komentara (Vyasini i Vacaspatimišre). Jača strana ovog prevoda je ujedno i izvor najvećih teškoća pri njegovom čitanju: svakom sanskritskom terminu iznađen je po svaku cenu jedan engleski termin i ovaj je upotrebljavan svuda i u svakom kontekstu

bez obzira da li bi neki drugi sinonim možda bolje ukazivao na značenjsku nijansu koja dominira u tom kontekstu. Ovo utoliko više smeta ukoliko engleski »ekvivalent« često samo parcijalno ukazuje na bogatu konotaciju sanskritskog termina. Kada čitalac zna o kome je sanskritskom terminu reč, onda čitanje poprima izgled jednog dešifrovanja — i tada sve dobro ide. U suprotnom, rečenice ponekad nemaju smisla jer veštački skovani termini bez te svoje sanskritske potpore gotovo ništa ne znače engleskom čitaocu.

Poslednja dugo usavršavana verzija Hauerovog nemačkog prevoda YS (u *Der Yoga, ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, 1958.) zasnovana je na potpuno drukčijem principu: autor pokušava da sanskritsku rečenicu kao misaonu celinu potpuno *transportira* u, inače, za prevod sa sanskrita veoma pogodan, nemački jezik, pokušavajući da često dugim perifrazama nađe što približniji ekvivalent sanskritskom pojmu. Ovaj relativno komotan način prevođenja, opravdan činjenicom što autor daje uporedo i sanskritski tekst, dobar je onda kada je autor siguran u koncepciju koju, na taj način, sasvim otvoreno i do kraja nameće

čitaocu. Osobenost ovog, često izuzetno uspelog prevoda jeste i u tome što se manje nego drugi prevodi, a ponegde gotovo nimalo (kao npr. u IV knjizi YS), drži klasičnih komentara.

Najnoviji francuski prevod, izašao u zborniku *L'Hindouisme* (Paris, 1974, izd. Fayard), mnogo je bliži po koncepciji Woodsovom prevodu koga ponegde sasvim sledi. Mada se pretežno oslanja na tradicionalne komentare, ne retko se mogu sresti i izuzetno sretna i originalna rešenja nekih teških mesta. U ovom predstavljanju YS evropskoj publici daleko bolji deo su, na žalost kratki, komentari koje je L. Silber pisala uz prevod koji je izradila Enul (A. M. Esnoul). Izdvajajući posebno ova tri prevoda — koja se još uvek mogu nabaviti u knjižarama ili kod izdavača, što je između ostalog bio razlog da ih posebno pomenem — nipošto ne želim da negiram vrednost i nekih drugih kao što su: Dojsenov (Deussen) u njegovoj *Algemeine Geschichte der Philosophie*, Dža (G. Jha), Aurobindov, Vivekanandin, Mišrin (R. Mishra), Mitrin (R. L. Mitra), kao i neki parcijalni prevodi kao što su Glasenapov, Lakombov (Lacombe), Balantajnov (Ballantyne), koga je do-

vršio Šastri, ili poljski prevod Ciborana (L. Cyboran), koji se pojavio u »Studia Filozoficzne«. Prevod Mason-Ursela, koji sam čitao u neautorizovanom rukopisu, ne čini mi se dovoljno doraden i čitajući prevod i kratke komentare koji ga prate imao sam utisak da je reč tek o skici budućeg prevoda koga autor nije stigao (ili nije hteo) da doradi i izda. Ovaj eminentni poznavalac indijske kulture radio je na francuskoj verziji *Vivekanandinog* prevoda.

Od pomenutih prevoda lako je nabaviti Aurobindove i *Vivekanandine* prevode, komentare i spise o jogi, jer ova dela uživaju u svetu veliku popularnost, iako mi se čini da je pisana reč ovih slavni jogina daleko ispod nivoa njihovih iskustava i ne zaslužuje onu slavu koju su ovi, kao jogini, za života uživali. Bio sam uveliko razočaran *Vivekanandinim* delom, iako ovo uveliko nadmašuje prevode i dela nekih drugih autora, takvih kao što su R. V. Dvivedi, Džonston, (Ch. Johnston), Vud (E. Wood) (prevod ovog poslednjeg autora nalazi se u knjizi »*Practical Yoga*«, a prevedeno je sa engleskog i na francuski — (*La pratique du yoga* Paris, 1969).

7. Osim Patanjdalijeve joge postoje i drugi manje-više doradjeni »sistemi« joge: joga iz klasičnih epova, tantrističke »barokne« forme, budistička, jainistička, vedantinska joga... Joga se, kako reče La Vale-Pusen (La Valle-Poussin), lako venčavala sa raznim spekulativnim i duhovnim sistemima i doktrinama, nadopunjujući ih vrlo uspešno, čineći ih u praktičnom smislu mnogo efikasnijim. Brak samkhya-joga i budizam-joga su, svakako, ako ne najuspeliji, ono najtrajnije i najpoznatiji brakovi joge. O jogi i njejoj ulozi u jednom tako izrađenom duhovnom sistemu kao što je šivaizam iz Kašmira znamo isto toliko koliko i o samom sistemu — dakle, veoma malo. Nesrazmerno malo poznat u poređenju sa drugim sistemima, ovaj sistem, koji u delima *Abhinavagupte* doživljava svoju najvišu tačku, predmet je danas sve većeg interesovanja i na Zapadu i na Istoku. Delo kao što je *Abhinavaguptina* »Tantraloka« može se smatrati pravom enciklopedijom joge. Verovatno najkondenzovaniji oblik jogističkog, »mističkog« iskustva možemo sresti u delu iste tradicije nepoznatog autora pod imenom *Vijnanabhairava* (Uvod, prevod na francuski, kao i bogati i veoma korisni

komentari iz pera Lilijan Silbern, Paris, 1964, zastupnik izdavača *E. de Boccard*).

8. Retko se veliki učitelji odlučuju da pišu išta nalik na udžbenik ili praktični priručnik za inicijaciju u tajne joge. Udžbenici joge su pozna pojava u njenoj istoriji. Na Zapadu, međutim, gde je od interesa, ma kako plemenitog, relativno lako moguće napraviti *business*, u poslednje vreme srećemo mnoge poštene i nepoštene pokušaje da se joga učini dostupna što većem broju (kupača). Možda iz proseka odskaču kompletnošću informacija dela Indijca *Iyagara* («Light on Yoga») i Belgijanca Van Lisbeta (Andre van Lysbeth), predsednika Evropske federacije za jogu, (*J'apprend le Yoga*). Međutim, ovde su u pitanju isključivo udžbenici *hathayoge*. Za druge oblike joge ne znam nijedan udžbenik koji bih mogao posebno preporučiti ili izdvojiti.

9. O tome šta je sve označavala reč *yoga* kroz vekove bogate sanskriptske literature čitalac se može obilno obavestiti u značajnoj studiji Mason-Ursela: *Sur la signification du mot »Yoga«* («Revue de l'histoire et religion», Paris 1924). Na našem jeziku

neka elementarnija obaveštenja o tome čitalac može naći u prevodu Radakrišanove *Istorije indijske filozofije*.

10. Najstariji sačuvani komentar koji uživa najveći autoritet među spisima o jogi nastalim povodom *yogasutri* i koji je i sam bio povod mnogih poznijih komentara je relativno kratak komentar poznat pod imenom *Yogabhasya* (u daljem tekstu YBh) koji se pripisuje *Vyasi*. Kao i u slučaju većine starih indijskih tekstova, datum je neodređen. Čini mi se verovatnije mišljenje onih autora koji tvrde da ovaj tekst nije stariji od druge polovine VII veka, mada ga Radakrišan smešta u IV vek, niti pak pozniji od komentara koji su usledili kao njegova razjašnjenja, kao što je to *Vacaspatimišrin* »Tattvavaisaradi« — dakle, prva polovina IX veka. Nešto pozniji od ovog opširnog komentara koji obiluje erudicijom jeste često interesantan, komentar čuvenog učenog kralja i jogina *Bhoje* početkom XI veka, pod naslovom *Rajamartanda*. Jedan od važnih komentara svakako je i komentar iz pera iskusnog poznavaoa vedante, samkhye i joge *Vijnanabhikšua* iz XVII veka, koji se po značaju jedini među poznijim komenta-

rima može meriti sa autoritetom *Vyasinim*. *Vijnanabhikšu* je napisao dva komentara relevantna za jogu: jedan na *Vyasin* komentar, pod imenom *Yogavarttika*, i drugi, koji sa puno razumevanja i vrlo jasno, na jedan sistematičniji način, ukratko *izlaže*, sve što je važno u YS i povodom njih, pod imenom *Yogasarasamgraha*. Od starijih komentara vredi pomenuti još možda i *Ramananda Sarasvatijev* komentar iz XVI veka *Maniprabha*. Opširniju bibliografiju starijih i modernijih radova o YS čitalac može naći u često preštampanoj knjizi M. Eliadea *Le yoga: immortalite et liberte*, u Cimerovoj knjizi »Filozofije Indije« ili u popularnoj knjizi Danijelua (A. Danielou) *Yoga. The Method of reintegration*.

11. O ovim osnovnim pojmovima joge, kao što su *asana*, *dhyana*, *samadhi*, *samyama*... biće više reči povodom aforizama u kojima se ovi prvi put pojavljuju.

12. Kako je izgledala izvorna verzija Patañđalijevog teksta, nije nam poznato. Tradicija nam je ostavila verziju prema kojoj se *Yogasutre* dele u četiri knjige (*pada*). Otkad se pojavila sumnja u pripadnost IV knjige

originalnoj verziji i meni se čini opravdani-
je verovati da je celina teksta, onakva kakvu
je poznajemo i čiju tradicionalnu verziju
ovde objavljujemo, u stvari jedna poznija
kompilacija nekih razdvojenih tekstova u
kojoj dosta jasno možemo da uočimo izve-
sne tematske celine. Kao Dojsenu i Haueru,
i meni se činilo opravdanim da u samom
tekstu posebnim naslovima naznačim te
celine, zadržavajući, ipak, i tradicionalnu
podelu na četiri knjige.

13. Tek s izuzetno naglim razvojem nauke,
koja se razvija pod imenom »parapsihologi-
je«, neka od ovih iskustava, otkrivena kao
izvesni slučajni darovi nekih pojedinaca,
skreću pažnju i učvršćuju autoritet tekstova
u koji spada i tekst YS. Ono što poneki slu-
čajno otkriven i afirmisan »medijum« ili
»izuzetno osetljiv subjekt« ima kao jedan
bogomdani dar, jogin razvija sistematski i,
da tako kažemo, usput - idući za svojim
najvišim ciljem. U YS se *eksplicite* skreće
pažnja na opasnost da se na ovim zavodlji-
vim moćima kao što su »telepatija«, »tele-
kineza«, »astralna projekcija«, »levitacija« i
njima sličnim moćima jogin, zaveden nji-
hovom »profanom« primenom, zaustavi u

svom napredovanju ka cilju (cf. YS, III, 37).

14. Takozvana teorija o tri *gune* (*rajas, tamas, sattva*), koja je gotovo panindijska, ali koju specijalno *samkhya* i *yogadaršana* razvijaju, nalazi se upletena u samu srž jogističke problematike. O istoriji ili, tačnije, predistoriji ovih pojmova može se čitalac opširnije obavestiti u studiji E. Senarta: *Rajas et Ja theorie des trois guna* («Journal Asiatique», 1915, II, s. 151sq) ili Pščiluški (J. Przvluski): *La theorie des gunas* (London 1932). Međutim, svaka istorija filozofije o ovome govori dovoljno, tako da nema potrebe da ona ovde bude specijalno izlagana. U meri u kojoj se ova javlja kao neophodna za elementarno razumevanje teksta YS čitalac će naći nužna razjašnjenja u komentarima ispod aforizama u kojima se ovi pojmovi pojavljuju po prvi put.

15. O pojmu *duhkha* i njegovoj suprotnosti *sukha* vidi belešku pod YS, I, 17.

16. Inače je veza između YS i izvesnih delova budizma tako tesna da mi se činilo sasvim opravdano posegnuti ponegde u

bogatu riznicu budističkih tekstova da bi se potražilo poneko dodatno rasvetljivanje, pogotovu onde gde su jogistički tekstovi ili nedovoljno jasni ili, što je češći slučaj, isuviše škrti na opisima. Ovo se specijalno odnosi na zamršenu problematiku *samadhi-ja*. Napominjem da sam se u komentarima uz YS, I, 17. i 18. obilno služio podacima i objašnjenjima koje pruža jedan tako bogat tekst kakav je, bez sumnje, jedna od osnovnih budističkih *summa* - *Mahaprajnaparamitasastra*.

Inače su se ovim odnosom između budizma i joga specijalno bavili La Vale-Pusen u *Le bouddhisme et le Yoga de Patanjali* (Bruxelles, 1937), M. Eliade posvećuje celo jedno poglavlje u svojoj monografiji o jogi koju smo maločas pomenuli, E. Senart, u člancima *Bouddhisme et yoga* i *Origines bouddhiques*.

17. Po ukupnom broju »članova« (*ahga*) (pet »spoljašnjih« i tri »unutrašnja«) patanjđalijevska se joga naziva i »osmočlana« joga, a često zbog dostojanstva koje se pridaje onim »višim« ili »unutrašnjim« članovima ova se joga - za razliku od *hathayoge*, *bhaktiyoge*, *mantrayoge*, *karmayoge*,

kriyayoge, laya-yoge, jnanayoge itd. - naziva *raja* ili »kraljevska« joga. O ovim »nižim«, »podređenim« formama joge čitalac može naći osnovna obaveštenja i bibliografiju kod Danielua u *Toga. The method of reintegration* (London, 1948). Neke od oblika susrećemo implicitno ili eksplicitno pominjane i u tekstu YS. O raznim formama joge i različitim tradicijama čitalac se može opširnije obavestiti u knjigama Eliade-a, Vudruf (Wodroof), Bharatia, Silbern i dr.

18. *Vairagya* sam preveo kao »pročišćenost«, vodeći računa o osnovnom značenju korena RANJ preko kojeg ovaj stoji u u direktnoj vezi sa *rajas* i koji upućuje na izvesnu obojenost, neprozirnost. *vairagya*, označava, dakle, odsustvo, uklonjenost te nečistoće, te nepoželjne obojenosti. Iako upotrebljena u ovim kontekstima kao psihološka kategorija, ipak prevodi u smislu »bez-željnost« (*dispassionless*) ili »*detachment*« i pored toga što dobro ukazuju na neke aspekte ove reči, ne zadovoljavaju utoliko ukoliko uopšte ne evociraju tu osnovnu ideju na koju »pročišćenost« ukazuje.

19. Da bih mogao još uvek da upotrebljavam ovaj važan, ali toliko upotrebljavan i zloupotrebljavan pojam, ovom ortografijom reči »svest« skrećem pažnju čitaocu na to koju osnovnu sliku ili ideju nosi za mene u ovom kontekstu ovaj pojam. »S-vešču« jedan sadržaj ili *intencionalitat* jedna »vest« postaje »in-formacija«. Prefiks *s-* (od *sa*) ukazuje na ovu saobražavajuću *in*-formativnu funkciju određene »vesti«, koja u registrujućem kompleksu obavlja (ili ne) jedno *novo formiranje*. U perspektivi YS ovaj registrujući kompleks sadrži upravo kao svoj centar jednu transcendentalnu subjektivnost, koju tekst označava kao »Čovek« (*puruša*), a čija *differentia specifica* jeste upravo to što »vest« mada saopštena »s-vesti« (*citta* ili *buddhi*), odnosno upečaćena, ubeležena u njoj, ne izaziva nikakvu »trans-formaciju«.

20. Za jogina koji je jogin upravo zato što postiže moć nezaustavljive introspekcije pojam »ne-svesnog« predstavljao bi *contradictio in adjecto*.

21. Ova uvek prisutna, spontana afektivna ili emocionalna reakcija, ovaj primordijalni

impuls duše, njen neposredni odgovor na predočeno ili »vest« — taj složeni i pomalo zagonetni pojam koji YS označavaju kao *bhoga*, predstavlja svakako jedan od najvažnijih pojmova jogističke psihologije ili »psihoanalize«. Izveden iz korena BHUJ - čije je jedno od osnovnih značenja, »participiranje u...« (najčešće u jelu, piću i sl.) - ovaj termin ukazuje na onaj životni pokret duše kojim se ova baca na predmet da bi ga iskušala, svarila, doživela. Vuds i Mišra ga prevode prilično dobro sa *experience*, a drugi sa *das Geniessen*, *Genuss*, *la jouissance*.

O ovome će nešto više biti reči povodom odgovarajućeg aforizma (cf. YS I, 15).

22. O tome kako izgleda to najgrublje čišćenje i smirivanje, naime, o tome šta znače termini *yame* i *nyame* kojima je ukazano na načine ovog čišćenja, neka čitalac vidi izreke i komentare koji se time bave (cf. YS II, 29 i dalje).

23. Ove pojmove ovde pobrojane daje Vyasa u svom komentaru.

24. Veoma važan pojam patanjđalijevske joge je i ovaj »poticaj«, odnosno »povođenje« (*pratyaya*, od korena *praty-i*). Naime, uvek kada nešto ulazi u polje interesa ili značenja, kad god se javlja pokret duše usled pojave nekog znaka, tada se kao najopštiji termin upotrebljava upravo *pratyaya*. Termin »duša«, o čijem pokretu ili poticaju upravo govorimo, ovde, i inače, stoji prilično neadekvatno umesto onoga što indijci nazivaju »suptilno telo« (*linga* ili *sukšma-šarira*) za razliku od vidljivog, grubog, »fizičkog«. Slika koja može možda najbolje da posluži da bi se imala neka predstava o ovom telu jeste izvestan plazmatični fluid koji se prostire na prostoru koji približno odgovara našem fizičkom telu ili možda tačnije - u kome je ovo vidljivo telo smešteno. Razni poticaji, bilo iznutra bilo spolja, izazivaju pokret, ponekad i buru u tom fluidu, ili »bioplazmi« kako to ovaj fenomen, dosta srećno, naziva savremena sovjetska parapsihologija zasnovana na rezultatima Kirlijanove fotografije.

25. O odnosu joge prema seksualnoj apstinenciji kao delu tog represivnog morala prof. Filioza je posvetio čitavu jednu stu-

diju, u kojoj, po mom mišljenju, dobro osvjetljava ovaj odnos. Povodom represije seksualnog nagona zauzima se približno isto stanovište kao što smo upravo formulisali s obzirom na bilo kakve represije (cf. J. Filliozat: *Contenance et sexualite dans le bouddhisme et les disciplines de yoga*).

26. Sva *promašena* traganja za »svetim«, naravno, valja također uključiti u pojam civilizacijske istorije, koja je u jogističkoj, i ne samo u jogističkoj perspektivi jedno ciklično kretanje, bez teleološkog opravdanja.

27. Kao što je to uvek bilo, pravci kao ovaj, i njemu slični, najčešće označeni kao »ezoterični«, i sami će, po prirodi stvari, izaći na marginu socijalnog ili će i sami zaboraviti ili zapostaviti *to* što su i drugi zaboravili ili čega nisu nikad ni bili svesni. Tako danas jedina forma joge koju susrećemo i možemo da susretnemo inkorporiranu u stvaralačko, produktivno, skupljačko društvo jeste *hathayoga* kojom se postiže jedna »psihofizička« savitljivost koja doprinosi lakšem podnošenju tereta (otuđujućih) produktivnih odnosa iz kojih umoran proizvođač bar pri-

vremeno izlazi, da bi im se *posle* »joge« osvežen i još sposobniji za produkciju vratio. Stoga protiv joge, ma kakva ona bila, ni ranija društva, a ni savremeno, ne moraju da preduzimaju nikakve mere opreza ili odbrane. Ono što uspeva da se inkorporira funkcionalno se da opravdati; ono, pak što nije u društvu — nije ni predmet sociologije i kao takvo izmiče sociološkom sistematizaciji i objašnjenju, bar po svojoj suštini.

28. Kao i uvek, i ovde je interesantno povesti računa o etimološkom razvoju reči. »Personalitet« dolazi od lat. *persona* (iz »*personata*«), što je prvobitno označavalo masku koja je, inače, »bezličnoj« individui glumca davala neki određeni lik, ličnost neophodnu, »za ulogu« (*per sonata*).

29. Reč *kaivalya* ukazuje istovremeno na dve različite ideje koje se u ovom kontekstu sretno spajaju u jednu: naime, s jedne strane, *kaivalya* u sanskritu označava stanje onoga što je prosto, ne umešano, čisto, dakle, nekakvu očišćenost, ogoljenost (npr. nekog zemljišta). S druge strane, u konotaciju ove reči ulazi i ideja savršenstva, završenosti, potpunosti. Obe strane valja uzeti u

obzir i uključiti u pojam kada je on upotrebljen na način na koji ga shvata joga.

BIBLIOGRAFIJA

Zahvaljujući mnoštvu dobro sačuvanih rukopisa (od kojih najstariji datiraju iz 1600. godine) - indijskim panditima i nekim evropskim indolozima pošlo je za rukom da ustanove nekoliko dobrih kritičkih izdanja teksta *Yogasutri*. Među nekoliko veoma dobrih činilo mi se najpraktičnijim upotrebiti ono koje je 1904. izašlo u Puni u seriji sanskritskih tekstova koja se navodi kao *Anandašrama Sanskrit Series* — budući da se uz izdanje ovog teksta nalaze i tri klasična komentara na okupu i da se u tekstu navode varijacije iz dvanaest najverodostojnijih manuskripata³¹. Verziju koju je izabrao izdavač K. Š. Agaše sa neznatnim izmenama uzeo sam za osnovu teksta koji je poslužio za ovaj srpskohrvatski prevod. Preporučiti se može pre svega izdanje iz Kalkute, 1890, zatim izdanja Bombay

³¹ Listu MSS Patanjđalijevog i svih do nedavna pronađenih dela iz joga-tradicije čitalac može naći u Mitrinom delu (cf. bibliog.) ili u Aufrehtovom katalogu (Th. Aufrecht, *Catalogus Catalogorum*, Leipzig, I—III, 1891—1903).

SS, Benares SS, Kashi SS. Što se teksta samih YS tiče, mogu korisno poslužiti sva dela navedena u bibliografiji koja sadrže sanskritski original budući da su razlike relativno male. Često uz izdanje samog teksta ide i prevod na neki od živih jezika. Međutim, u ovu istu grupu naslova uključeni su i prevodi bez originala koji, čak i kada su u mnogome nesavršeni, mogu biti interesantni čitaocu koji želi da upoređuje prevode. U istu listu sam uključio i sve one studije i radove koji se neposredno odnose na Patanjđalijev sistem joge, odnosno koji pobliže obrađuju neki od posebnih aspekata samog teksta.

U drugoj grupi naslova nalazi se izvestan broj dela koja mogu čitaocu da pruže jedan celovit pogled na totalitet fenomena joge smeštajući ga u širu celinu drugih, srodnih mu duhovnih pojava, pružajući i istorijski kontekst u kome se ovaj razvijao i bez koga ga je teško razumeti. Tu su uključena i dela koja predstavljaju presek istorije nekog od problema koji su univerzalno prisutni u indijskoj filozofiji a koji se nalaze u centru i Patanjđalijevog sistema, kao npr. problem svesti ili problematike *guna*.

U trećoj grupi nalaze se dela koja tretiraju neki od mnogih drugih oblika koje je »joga« poprimala u toku svoga istorijskog razvijanja. Radi komparativnih studija navedeni su i neki od najvažnijih klasičnih tekstova te druge joga tradicije i neke od važnijih studija posvećenih tim različitim vrstama joge. Tu se nalazi i izvestan broj dela posvećenih razmatranju odnosa koje je moguće ustanoviti između joge i nekih drugih pravaca prisutnih u indijskoj odnosno zapadnoevropskoj tradiciji (budizam, *samkhya*, vedanta, psihoanaliza i dr.). I, najзад, tu su i bibliografski podaci za sva ona dela koja se bilo kojim povodom nalaze spomenuta u tekstu Uvoda i komentara.

I

Agaše, K. Š., (izd.), *Pđtanjala-yoga-sutrđni* (tekst YS sa komentarima Vyase, Vacaspathimišre i Bhoje, ASS No 47, Poona, 1904

Aranya, S. H., *Yoga Philosophy of Patanjali*, University of Calcutta, 1963

Aurobindo, *Elements of Yoga*, Pondicherry, 1933-36

Ayyar, N. S. V., »A peep into Patanjali«, *Visvabharati Quarterly*, VI, Santiniketan, 1928

- Balarama, *Yoga-daršana. Bhagavan-Mahamuni-Patanjali-pranitam* (YBh, TV and a *tippana* by Balarama), Calcutta, 1890.
- Preštampano u Benaresu 1908. bez izmene paginacije pod naslovom: *Patanjala--daršanasya-yoga-tattva*.
- Ballantyne and Šastri Deva, *Yoga-sutra of Patanjali*, (tekst YS i engl.prev.) Delhi, 1971
- Bodas, R. Sh., *Pđtanjala-sutrani*, (YS, YBh i TV) BSS, No 46, 1892
- Das, B., *A Concordance Dictionary to Yogasutras of Patanjali and the Bhđšya of Vyasa*, Benares, 1938
- Dhundiraj Šasri, *The Vogasutram*, KSS No 85, Benares, 1931 Dvivedi, M. N., *The Yoga-sutra of Patanjali*, Bombay. 1890
- Eliade, M., *Patanjali et le Yoga*, Paris, 1962
- Esnoul, A. M. et L. Silburn, *Les Yoga Sutras*, (fr. prev. A. M.E.; komentari L. S.) u zborniku *L'Hindouisme*, Paris, 1973
- Feuerstein, G. and Miller, J., *A reappraisal of Yoga*, London, 1971
- Hauer J. W., *Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst*, (translit. tekst YS i nem. prevod), Stuttgart, 1958
- Janaček, A., »Two texts of Patanjali and a statistica! comparison of their vocabulai-

- res«, *Archiv Orientalni*, XXVI, Prague, 1958
- Janaček, A., »The voluntaristic type of yoga in Patanjali's Yogasutras« *Archiv Orientalni*, XXII, 1954
- Jha, G., *The Yogadarshana*, (YS i YBh sa navodima iz Vacaspatimišrinog, Vijnanabhikšuovog i Bhojinog komentara), Madras, 1934
- Johnston, Ch., *The Yoga Sutras of Patanjali*, New York, 1912, 1949, 1952, London, 1952
- Lacombe, O., u zborniku *Themes et texts mystiques* (urednik L. Gardet) parcijalni prevod YS (99 sutri), Paris, 1947
- Mishra, N., »Conception of samskara in the Yogasutra«, *Journal of Bihar and Orissa Research Soc'iety*, XXXVII, Patna, 1951
- Mitra, R., *The Yoga aphorisms of Patanjali* With the commentary of Bhoja Raja and an english translation, Calcutta, 1883
- Prasada, R., *Yoga-sutras of Patanjali with Vydsa Bhašya*, Allahabad, 1910
- Purohit Swami. S., *Aphorisms of Yoga*, London, 1938, ponovo 1957
- Sahay, M., »Patanjalayogasutras and the Vyasa Bhašya«, *Visheshvaranand Indological Journal*, II, 1964

Sarasvati, R. Y., *Maniprabhā* (tekst i engl. prev.), BenSS, No 75, 1903 Woodsov prevod u *Journal of American Oriental Society*, 1914

Taimni, I. K., *The Science of Yoga* (tekst YS, engl. prev. i prevodiočevi komentari) Madras, 1965, 1971

Vijnanabhikšu, *Yogasdrasamgraha*, (tekst i engl. prev. G. Jha), Bombay, 1894, Madras, 1933*

Vijnanabhikšu, *Yogavarttika*, u *The PanditNewSeries*, V—VI, Benares, 1884

Vivekananda, *Raja Yoga* (sa tekstom YS, engl. prevodom i komentarima) Calcutta, četrnaesto izd. 1970)

Wood, Ernest, *Practical yoga, ancient and modern*, (prevod i koment.) Beverly Hills, California, 1948, 1973

Woods, James Haughton, *The Yoga Sistem of Patanjali or Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind*, Harvard Oriental Series, vol, 17, Cambridge, Massachusetts, 1914, 1927, New Delhi, 1965, 1972

II

Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy*, 5 vol. Cambridge, 1922—55

Dasgupta, S., *Hindu Mysticism*, Chicago,

1927

Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1894

Glaser, H. von, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1948, 1958

Grousset, R., *Les philosophies indiennes. Les systemes*, Paris, 1930

Katičić, R., *Stara indijska književnost*, Zagreb, 1973

Masson-Oursel, P., *Esguisst d'une hisloire de la philosophie indienne*, Paris, 1923

Przyluski, J., *La theorie des gunas*, Buli. Oriental School, vol. VI, London, 1930—32

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 vol., New York — London, 1923 srpsko-hrv. prev. *Indijska filozofija*, Beograd, 1964—65

Renou, L. et J. Filliozat, *UInde classique*, 2 vol., Paris, 1953

Saksena, S. K., *The Nature of Consciousness in Hindu Philosophy*, Benares, 1944

Veljačić, Č., *Filozofija istočnih naroda*, I tom *Indijska filozofija*, Zagreb, 1958

Zimmer, H., *Philosophies of India*, ed. by J. Campbell, New York, 1951

III

Aurobindo, *Bases of Yoga*, Pondicherry, 1936

Aurobindo, *On yoga*, Pondicherry, 1955

Aurobindo, *The Life Divine*, Pondicherry, 1955

Avalon, A. (alias Sir J. Woodroffe), *The Serpent Power*, London, 1919, Madras, Ganesh, 1936

Ayyangar, T. R. S., *The Yoga Upaniṣads*, Theosophical Publ. House, Adyar, 1952

Bedekar, V. M., *Dharand̄ and codana* (yogic terms) in *Mokṣadharmaparvan of the Mahābhārata in their relation with the Yogasutras*, Bharatiya Vidya, XXII (1962)

Bedekar, V. M., *The Dhydnayoga in the Mahābhārata* (XII, 188), Bharatiya Vidya, XXI (1961)

Bernard, Theos, *Hatha Yoga*, London, 1944

Bharati, A., *The Tantric Tradition* (sa opširnom bibliografijom), London 1965, New York, Anchor Books, 1970

Briggs, G. W., *Gorakhnath and Kanphata Yogis*, Delhi, 1973

Brosse, Therese, *Etudes instrumentales des techniques du Yoga. Experimentation psychosomatique*, Paris, 1963

Choisy, M., *La metaphisigue des yogas*,

Geneve, 1948

Conze, E., *Buddhist Meditation*, Unwin Books, London, repr. 1972

Cowell, E. B., *The Saiva — darsana — samgraha* by Madhava acharya with english translation, Chowkhamba Sanskrit Sridies, vol. X, Varanasi 1961

Danielou, Alain, *Yoga. The Method of re-integration*, London, 1949

Franc. prevod — *Yoga-methode de reintegration*, Paris 1951, 1973

Dasgupta, S. N., *A Study of Patanjali*, Calcutta, 1920

Dasgupta, S. N., *Yoga as Philosophy and Religion*, London, 1924

Dasgupta, S. N., *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought*, Calcutta, 1930, Delhi, 1974

Digambarji, Swami and Pt. Raghunathashastri Kokaje, *Hatha-yoga-pra-dipika*, (Kritičko izdanje sansk. teksta i engl. prevod), Lonavla, Poona, 1970

Divanji, Sri Prahlad C., *Yogayđjnavalkya*, a treatise on Yoga as taught by Yogi Yđjnavalkkhya, Bombay Branch of the Royal Asiatic Society Monograph Bo 3, Bombay, 1954

Eliade, M., *Yoga. Essai sur les origines de*

- la mystique indienne* (sa bibliografijom),
Bucarest-Paris, 1936
- Eliade, M., *Techniques du yoga*, Paris, 1948
- Eliade, M., *Le Yoga, immortalite et liberte*,
Paris, 1954, 1972 (dodaci u bibliografiji)
engl. prev. *Yoga-immortality and freedom*,
London, 1969
- Evans-Wentz, W. Y., *Tibetan Yoga and
Secret Doctrines*, Oxford, 1935
- Evola, J., *Le Yoga tantrique*, Paris, 1971
- Feuerstein, G., *The Essence of Yoga*, Lon-
don 1974
- Filliozat, J., »Contenance et sexualite dans
le bouddhisme et les disciplines de Yoga«,
Etudes carmelitaines; »Mystique et conti-
nence«, Bruges, 1952
- Filliozat, J., »Sur la concentration oculaire
dans le Yoga« u *Yoga, eine Internationale
Zeitschrift*, vol. I, No 1, Hamburg, 1931
- Filliozat, J., »Taoi'sme et Yoga« *Journal
Asiatique*, CCLVII, 1969, No 1—2
- Frobe-Keptejn, O. (izd.), *Yoga und Medita-
tion im Osten und im Westen*, Ziirich, 1934
- Garbe, R., *Samkhya und Yoga*, Strasbourg,
1896
- Hauer, J. W., *Die Anfange der Yogapraxis
im alten Indien*, Berlin-Stuttgart-Leipzig,
1922

- Henrotte, J. G., »Yoga et biologie«, *Atomes*, mai 1969
- Jordens., J., »Jung und Yoga«, *Journal of Indian Academy of Philosophy*, 3, Calcuta, 1964
- Kaviraj, G., *Gorakša-siddhanta-sangraha*, (edition with introduction), Sarasvati Bhavana Texts No 18
- Kaviraj, G., *Siddha-siddhanta-samgraha*, (edition), Sarasvati Bhavana Texts, No 13
- Kuvalavananda, S. and Dr. Shukla, S. A., *Gorakšašatakam* (with introd., text and engl. transi.), Lonavla, Bombay.
- Lacombe, O., »Sur le Yoga Indien«, *Etudes Carmelitaines*, oct. 1937
- La Vallee-Poussin, L. de, *Le bouddhisme et le Yoga de Patanjali*, u »Melanges chinois et bouddhique«, Bruxelles, 1937
- Lindquist, S., *Die Methoden des Yoga*, Lund, 1932 (skup tekstova iz jogatradicije)
- Lu K'uan Yii, *Taoist Yoga'. Alchemy and Imtnortality*, London, 1970
- Lysebeth, Andre van, *J'apprend le Yoga*, Flammarion, 1965
- Malik, Smt. Kalavani, *Siddha-siddhanta-paddhati and other works of Nahts Yogis*, Poona Oriental Book House, 1954
- Masson-Oursel, P., *Le Yoga*, Paris, 1954, peto izd. 1965
- Masson-Oursel,

- P. »Sur la signification du mot 'yoga'« *Revue de l'histoire et religion*, Paris, 1924
- Michael, Tara, *Hatha-yoga-pradipikā*, (traduction, introd. et notes avec extraits du commentaire de Brahmopanda), Paris, 1974
- Padoux, A., *Recherches sur la symbolique et renergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris, 1963
- Pensa, C., »Observations and references for the study of Śāṅgāyoga« *Yoga Quarterly Review*, 4, London, 1972
- Prem, S. K., *The Yoga of the Bhagavat Gita*, London, 1958
- Pott, P. H., *Yoga and Yantra*, The Hague, 1966
- Przyłuski, J., *La Grande Deesse*, Paris, 1950
- Rhys Davids, C., »Dhyana in Early Buddhism«, *Indian Historical Quarterly*, III, 1927
- Saksena, S. K., »The nature of buddhi according to Samkhya-Yoga« *Philosophical Quarterly* XVIII
- Saksena, S. K., »The problem of experience in Samkhya-Yoga metaphysics with special reference to Vacaspati and Vijnabhikṣu«, *Poona Orientalist* IV, 4, Poona, 1940
- Sambaišva Sastri, K., *Yogaydjnavalkya*,

- Sanskrit edition, Trivandrum Sanskrit series No CXXXIV, 1938
- Schmitz, O. A. H., *Psychoanalyse und Yoga*, Darmstadt, 1923
- Sengupta, N. N., »Practice of detachment in spiritual life: Asparša-Yoga in its historical development«, *Journal of the United Provinces Historical Society XIII*, Lucknow, 1940
- Senart, E., »Bouddhisme et Yoga«, *Revue de l'Histoire des Religions*, nov. 1900
- Senart, E., »Origines bouddhiques«, *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, vol. XXV, 1907
- Senart, E., »Rajas et la théorie des trois *guna*«, *Journal Asiatique*, II Silburn, Lilian, *Le Vijriḍnabhairava*, (sanskrit. tekst, fr. prevod i komentari L. S.), Paris, 1961
- Singh, M., *Gorakhnath and Medieval Mysticism*, Lahore, 1936
- Smart, N., *The Yogi and the Devotee*, London, 1968
- Sastri, Mahadeva, *The Yoga Upaniṣads*, text with commentary of Sri Upaniṣad-Brahma-Yogin, Madras, 1920
- Varenne, J., *Le Yoga et la tradition hindou*, Paris, 1973
- Varenne, J., *Upanishads du Yoga*, traduites du sanskrit et annotées par J. V., coll.

- UNESCO, Gallimard, 1971
- Vasu, Srischandra, *Gheranda Samhita*, text and engl. translation, Madras, 1933
- Vidhyaravasa, S. C., *Siva samhita*, engl. translation, Allahabad, 1923
- Vidyarnava, R. B. S. Ch., *Šiva-Samhita*, text and transi., Allahabad, 1942
- Williams, R. H. B., *Jaina Yoga*, London, 1963
- Winter, F. L., »Psychoanalysis and the Yoga aphorisms«, *Quest*, 10, London, 1917—18
- Wood, E., *Yoga dictionary*, New York, 1956
- Yajnavalkya-Smṛti* with the *Mitakṣara*, edit. Bapu Sastri Moghe, Bombav, 1892
- Yogaśakti, P. M., *Science of Yoga*, (transi, of *Gheranda Samhita*, Bombay, 1964
- Zigmund-Cerbu, A., »The Šadāngayoga«, *History of Religions*, II, Chicago, 1963—64

Faksimil teksta Yogasutri na sanskritskom jeziku (izdanje ASS, br. 47, Poona, 1904)

आनन्दाश्रमसंस्कृतग्रन्थावलिः ।

ग्रन्थाङ्कः ४७

वाचस्पतिमिश्रविरचितटीकासंवलितव्यासभाष्यसमेतानि

पातञ्जलयोगसूत्राणि ।

तथा भोजदेवविरचितराजमार्तण्डाभिषट्टचित्तसमेतानि
पातञ्जलयोगसूत्राणि ।

(मूत्रपाठमूषवर्णानुक्रमसूचीभ्यां च सनाधीकृतानि)

एतत्पुस्तकम्

वे० शा० रा० रा० “ काशीनाथ शास्त्री जाभासे ”

इत्येतैः संशोधितम् ।

तच्च

हरि नारायण आपटे

इत्यनेन

पुण्याख्यपत्तने

आनन्दाश्रममुद्रणालये

आषसाक्षरैर्द्वयित्वा

प्रकाशितम् ।

मालिवाहनशकाब्दाः १८२६

ख्रिस्ताब्दाः १९०४

(अस्य सर्वेऽधिकारा राजशासनानुसारेण स्वायत्तीकृताः)

मूल्यं रूपकत्रयम् (रु० ३)

अथ पातञ्जलयोगसूत्रपाठः ।

तत्र प्रथमः पादः ।

ॐ । अथ योगानुशासनम् ॥ १ ॥ योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ॥ २ ॥
 सदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ॥ ३ ॥ वृत्तिसारूप्यमितरत्र ॥ ४ ॥ वृत्तयः
 पञ्चतयः क्लिष्टाक्लिष्टाः ॥ ५ ॥ प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतयः ॥ ६ ॥
 मत्संज्ञानुमानागमाः प्रमाणानि ॥ ७ ॥ विपर्ययो मिथ्याज्ञानवत्प्रपत्तिष्ठत्
 ॥ ८ ॥ शब्दज्ञानानुवाती वस्तुशून्यो विकल्पः ॥ ९ ॥ अभावप्रत्ययालम्बना
 वृत्तिनिद्रा ॥ १० ॥ अनुभूतविषयासंममोषः स्मृतिः ॥ ११ ॥ अभ्यासवै-
 राग्याभ्यां तन्निरोधः ॥ १२ ॥ तत्र स्थितौ यत्रोऽभ्यासः ॥ १३ ॥ स तु
 दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारानेवितो दृढभूमिः ॥ १४ ॥ दृष्टानुश्रविकविषयवि-
 लुण्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम् ॥ १५ ॥ तत्परं पुरुषरूपातेर्गुणवैतुल्यम्
 ॥ १६ ॥ वितर्कविचारानन्दास्मितारूपानुगमात्संमज्ञातः ॥ १७ ॥ विराम-
 प्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः ॥ १८ ॥ भवप्रत्ययो विदेहप्रकृतिलया-
 नाम् ॥ १९ ॥ श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधिप्रज्ञापूर्वकं इतरंपाम् ॥ २० ॥ तीव्र-
 संवेगानामासन्नः ॥ २१ ॥ मृदुमध्याधिमाम्रत्वात्ततोऽपि विशेषः ॥ २२ ॥
 ईश्वरप्रणिधानाद्वा ॥ २३ ॥ क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः
 ॥ २४ ॥ तत्र निरतिशयं सर्वज्ञबीजम् ॥ २५ ॥ पूर्वेषामपि गुरुः काले-
 नानवच्छेदात् ॥ २६ ॥ तस्य वाचकः प्रणवः ॥ २७ ॥ तज्जपस्तदर्थं भावनम् ॥ २८ ॥
 उतः प्रत्यक्चेतनाधिगमोऽप्यन्तरायाभावश्च ॥ २९ ॥ उपाधिस्त्वानसंशय-
 प्रमादालस्याविरतिभ्रान्तिदर्शनालम्बभूमिकत्वानवस्थितत्वानि चित्तविक्षेपा-
 स्तेऽन्तरायाः ॥ ३० ॥ दुःखदोषानस्याङ्गमेजयत्वश्वासप्रश्वासा विक्षेपसह-
 श्रुतः ॥ ३१ ॥ तत्प्रतिपेधार्थमेकतत्त्वाभ्यासः ॥ ३२ ॥ मैत्रीकरुणामुदितोपे-
 क्षाणां सुखदुःखपुण्यापुण्यविषयाणां भावनातश्चित्तप्रसादनम् ॥ ३३ ॥
 प्रच्छेदनिविधारणाभ्यां वा प्राणस्य ॥ ३४ ॥ विषयवती वा प्रवृत्तिरुत्पन्ना
 मनसः स्थितिनिवन्धनी ॥ ३५ ॥ विशोका वा ज्योतिष्मती ॥ ३६ ॥ धीप-
 रागविषयं वा चित्तम् ॥ ३७ ॥ स्वप्ननिद्राज्ञानालम्बनं वा ॥ ३८ ॥
 यथाभिमतध्यानाद्वा ॥ ३९ ॥ परमाणुपरममहत्त्वान्तोऽस्य वशीकारः ॥ ४० ॥
 क्षीणवृत्तेरभिजातस्यैव मणेर्यहीतुप्रहणग्रहोपु तत्स्थतदञ्जनता समापत्तिः
 ॥ ४१ ॥ तत्र शब्दार्थज्ञानविकल्पैः संकीर्णां सवितर्कां समापत्तिः ॥ ४२ ॥

स्मृतिपरिशुद्धौ स्वरूपशून्येवार्थमात्रनिर्भासा निर्वितर्का ॥ ४३ ॥ एतयैव
सविचारा निर्विचारा च सूक्ष्मविषया च्याख्याता ॥ ४४ ॥ सूक्ष्मविषयत्वं
चालिङ्गपर्यवसानम् ॥ ४५ ॥ ता एव सर्वाजः समाधिः ॥ ४६ ॥ निर्विचार-
वैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः ॥ ४७ ॥ ऋतंभरा तत्र प्रज्ञा ॥ ४८ ॥ धृतानुमान-
प्रज्ञाभ्यामन्यविषया विशेषार्थत्वात् ॥ ४९ ॥ तज्जः संस्कारोऽन्यसंस्कारम-
तिवन्धी ॥ ५० ॥ तस्यापि निरोधे सर्वनिरोधाग्निर्वाजः समाधिः ॥ ५१ ॥

इति पातञ्जलयोगसूत्रपाठे प्रथमः पादः ॥ १ ॥

अथ पातञ्जलयोगसूत्रपाठे द्वितीयः पादः ।

तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः ॥ १ ॥ समाधिभावनार्थः
क्लेशतनुकरणार्थश्च ॥ २ ॥ अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः ॥ ३ ॥
अविद्या श्रेयमुत्तरेषां प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणाम् ॥ ४ ॥ अनित्याशुचिदुः-
खानात्मसु नित्यशुचिसुखात्मख्यातिरविद्या ॥ ५ ॥ वृद्दर्शनशक्त्योरेकात्म-
तेवास्मिता ॥ ६ ॥ सुखानुशयी रागः ॥ ७ ॥ दुःखानुशयी द्वेषः ॥ ८ ॥
स्वरसवाही विदुषोऽपि तथा रूढोऽभिनिवेशः ॥ ९ ॥ ते प्रतिप्रसवहेयाः
सूक्ष्माः ॥ १० ॥ ध्यानहेयास्तदृष्टचयः ॥ ११ ॥ क्लेशमूलः कर्माशयो वृष्टा-
दृष्टजन्मवेदनीयः ॥ १२ ॥ सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः ॥ १३ ॥
ते ह्लादपरितापफलाः पुण्यापुण्यहेतुत्वात् ॥ १४ ॥ परिणामतापसंस्कारदुः-
खैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः ॥ १५ ॥ हेयं दुःखमनागतम्
॥ १६ ॥ द्रष्टृदृश्ययोः संयोगो हेयहेतुः ॥ १७ ॥ प्रकाशक्रियास्थितिशीलं
भूतेन्द्रियात्मकं भोगापवर्गार्थं दृश्यम् ॥ १८ ॥ विशेषविशेषलिङ्गयात्रालि-
ङ्गानि गुणपवर्गाणि ॥ १९ ॥ द्रष्टा वृत्तिमात्रः शुद्धोऽपि प्रत्ययानुपश्यः ॥ २० ॥
तदर्थं एव दृश्यस्याऽऽत्मा ॥ २१ ॥ कृतार्थं प्रति नष्टमप्यनष्टं तदन्यसाधारण-
त्वात् ॥ २२ ॥ स्वस्वामिशक्त्योः स्वरूपोपलब्धिहेतुः संयोगः ॥ २३ ॥
तस्य हेतुरविद्या ॥ २४ ॥ तदभावात्संयोगाभावो हानं तदृशेः कैवल्यम्
॥ २५ ॥ विवेकख्यातिरविद्युवा हानोपायः ॥ २६ ॥ तस्य सप्तधा प्रान्त-
भूमिः प्रज्ञा ॥ २७ ॥ योगाङ्गानुष्ठानादशुद्धिस्ये ज्ञानदीप्तिरा विवेकख्यातेः
॥ २८ ॥ यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि
॥ २९ ॥ अहिंसास्तपस्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः ॥ ३० ॥ जातिदेश-
कालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतम् ॥ ३१ ॥ शौचसंतोषतपः-
स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः ॥ ३२ ॥ वितर्कवाधने प्रतिपक्षभावनम्
॥ ३३ ॥ वितर्का हिंसादयः कृतकारितानुभोदिता लोभक्रोधमोहपूर्वका मृदु-

मध्याधिपाना दुःस्वाहानान्तफला इति प्रतिपक्षभावनम् ॥ ३४ ॥ अहिंसा-
प्रतिष्ठायां तत्संनिधौ वीरत्यागः ॥ ३५ ॥ सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रय-
त्वम् ॥ ३६ ॥ अस्तेयप्रतिष्ठायां सर्वरत्नोपस्थानम् ॥ ३७ ॥ ब्रह्मचर्यप्रति-
ष्ठायां वीर्यलाभः ॥ ३८ ॥ अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथंतासंबोधः ॥ ३९ ॥
शौचात्स्वाङ्गुलुगुप्सा परैरसंसर्गः ॥ ४० ॥ सच्चशुद्धिसौमनस्यैकाग्र्येन्द्रि-
यजयात्पदशूनयोग्यत्वानि च ॥ ४१ ॥ संतोषादनुत्तमः सुखलाभः ॥ ४२ ॥
कापेन्द्रियसिद्धिरशुद्धिक्षयात्तपसः ॥ ४३ ॥ स्वाध्यायादिष्टदेवतासंप्रयोगः
॥ ४४ ॥ समाधिसिद्धिरीश्वरमणिधानात् ॥ ४५ ॥ स्थिरमुखमासनम्
॥ ४६ ॥ प्रयत्नशैथिल्यानन्तसमापत्तिभ्याम् ॥ ४७ ॥ ततो द्वंद्वानभिघातः
॥ ४८ ॥ तस्मिन्सति श्वासप्रश्वासायोगोर्विचिच्छेदः प्राणायामः ॥ ४९ ॥
बाह्याभ्यन्तरस्तम्भप्रतिर्देशकालसंख्यभिः परिवृष्टो दीर्घसूक्ष्मः ॥ ५० ॥
बाह्याभ्यन्तरविषयाक्षेपी चतुर्थः ॥ ५१ ॥ ततः क्षीयते प्रकाशावतनम्
॥ ५२ ॥ धारणासु च योग्यता मनसः ॥ ५३ ॥ स्वविषयासंप्रयोगे
चित्तस्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां मत्याहारः ॥ ५४ ॥ ततः परमा वश्य-
वेन्द्रियाणाम् ॥ ५५ ॥

इति पातञ्जलयोगसूत्रपाठे द्वितीयः पादः ॥ २ ॥

अथ पातञ्जलयोगसूत्रपाठे तृतीयः पादः ।

देशवन्धश्चित्तस्य धारणा ॥ १ ॥ तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् ॥ २ ॥
तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः ॥ ३ ॥ त्रयमेकत्र संघपः ॥ ४ ॥
तज्जयात्प्रज्ञालोकः ॥ ५ ॥ तस्य भूमिषु विनियोगः ॥ ६ ॥ त्रयमन्तरङ्गं
पूर्वैर्भ्यः ॥ ७ ॥ तदपि बहिरङ्गं निर्वाजस्य ॥ ८ ॥ व्युत्थाननि-
रोधसंस्कारयोरभिभवमातुर्भावौ निरोधक्षणचित्तान्वयो निरोधपरिणामः ॥ ९ ॥
तस्य प्रशान्तवाहिता संस्कारात् ॥ १० ॥ सर्वार्थैकान्नागतयोः क्षयो-
दयो चित्तस्य समाधिपरिणामः ॥ ११ ॥ ततः पुनः शान्तोदितौ तुल्यम-
त्यर्थौ चित्तस्यैकान्नागतापरिणामः ॥ १२ ॥ एतेन भूतेन्द्रियेषु धर्मलक्षणाव-
स्थापरिणामा व्याख्याताः ॥ १३ ॥ शान्तोदितौ व्यपदेश्यमोनुपाती धर्मा
॥ १४ ॥ क्रमान्वत्त्वं परिणामान्वत्त्वे हेतुः ॥ १५ ॥ परिणामत्रयसंयमाद्-
वीतानागतज्ञानम् ॥ १६ ॥ शब्दार्थमत्ययानामितरेतराध्यासात्संस्कारस्तत्प्र-
विभागसंयमात्सर्वभूतरूतज्ञानम् ॥ १७ ॥ संस्कारसाक्षात्करणान्पूर्वजाति-
ज्ञानम् ॥ १८ ॥ मत्स्यस्य परचित्तज्ञानम् ॥ १९ ॥ न च तत्सा-
लम्बनं तस्याविषयीभूतत्वात् ॥ २० ॥ कापरूपसंयमात्तद्वाग्बुद्धि-

स्तम्भे चक्षुष्मकाशासंप्रयोगेऽन्तर्धानम् ॥ २१ ॥ सोपक्रमं निरुपक्रमं च कथं
 तत्संयमाद्यपराज्ज्ञानमारिष्टेष्वो वा ॥ २२ ॥ मैत्र्यादिषु बलानि ॥ २३ ॥
 बलेषु हृस्तिबलादीनि ॥ २४ ॥ प्रवृत्त्यालोकन्यासात्सूक्ष्मव्यवहितविभ्रष्टज्ञान-
 म् ॥ २५ ॥ भुवनज्ञानं सूर्ये संयमात् ॥ २६ ॥ चन्द्रे ताराव्यूहज्ञानम् ॥ २७ ॥
 ध्रुवे तद्वृत्तिज्ञानम् ॥ २८ ॥ नाभिचक्रे कायव्यूहज्ञानम् ॥ २९ ॥ कण्ठकूपे
 क्षुत्तिपासानिष्ठित्तिः ॥ ३० ॥ कूर्मनाड्यां स्थैर्यम् ॥ ३१ ॥ मूर्ध्वज्योतिषि-
 सिद्धदर्शनम् ॥ ३२ ॥ प्रातिभाद्वा सर्वम् ॥ ३३ ॥ हृदये चित्तसंविदा ॥ ३४ ॥
 सत्त्वपुरुषधोरत्यन्तासंकीर्णयोः प्रत्ययाविशेषो भोगः परार्थात्स्वार्थसंयमा-
 स्तुरुपज्ञानम् ॥ ३५ ॥ ततः प्रातिभश्रावणवेदानादर्शास्वाद्यवार्ता जायन्ते
 ॥ ३६ ॥ ते समाधानुपसर्गा व्युत्स्थाने सिद्धयः ॥ ३७ ॥ बन्धकारणशैथिल्या-
 त्प्रचारसंवेदनाच्चित्तस्य परशरीरावेशः ॥ ३८ ॥ उदानजयाज्जलपङ्ककण्ट-
 कादिष्वसङ्ग उत्क्रान्तिश्च ॥ ३९ ॥ समानजयाज्ज्वलनम् ॥ ४० ॥ श्रोत्राका-
 शयोः संबन्धसंयमाद्विष्यं श्रोत्रम् ॥ ४१ ॥ कायाकाशयोः संबन्धसंयमाल्ल-
 तुत्समापत्तेश्चाऽऽकाशगमनम् ॥ ४२ ॥ बाहिरकल्पिता दृष्टिर्महाविदेहा ततः
 प्रकाशावरणक्षयः ॥ ४३ ॥ स्थूलस्वरूपसूक्ष्मान्वयार्थवत्त्वसंयमाद्भूतजयः
 ॥ ४४ ॥ ततोऽग्निमादिप्राट्टुर्भावः कायसंपत्तदर्मानभिघातश्च ॥ ४५ ॥
 रूपेलावण्यवलवज्रसंहनन्त्वानि कायसंपत् ॥ ४६ ॥ ग्रहणस्वरूपास्मितान्-
 यार्थवत्त्वसंयमादिन्द्रियजयः ॥ ४७ ॥ ततो मनोजवित्त्वं विकरणभावः प्रधा-
 नजयश्च ॥ ४८ ॥ सत्त्वपुरुषान्यतारुपातिमात्रस्य सर्वभावाधिष्ठातृत्वं सर्व-
 ज्ञातृत्वं च ॥ ४९ ॥ तद्वैराग्यादपि दोषबीजक्षये कैवल्यम् ॥ ५० ॥ स्थान्यु-
 पनिमग्नौ सङ्गस्मयाकरणं पुनरनिष्टप्रसङ्गात् ॥ ५१ ॥ क्षणतत्कमयोः संयमा-
 द्विवेकजं ज्ञानम् ॥ ५२ ॥ जातिलक्षणदेशैरन्यतानवच्छेदात्तुल्ययोस्ततः प्रति-
 पत्तिः ॥ ५३ ॥ तारकं सर्वविषयं सर्वथाविषयमक्रमं चेति विवेकजं ज्ञानम्
 ॥ ५४ ॥ सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यमिति ॥ ५५ ॥

इति पातञ्जलयोगसूत्रपाठे तृतीयः पादः ॥ ३ ॥

अथ पातञ्जलयोगसूत्रपाठे चतुर्थः पादः ।

जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिनाः सिद्धयः ॥ १ ॥ जाल्यन्तरपरिणामः प्रकृ-
 त्वापूरात् ॥ २ ॥ निमित्तमप्रयोजकं प्रकृतीनां वरणभेदस्तु ततः क्षेत्रिकवत्
 ॥ ३ ॥ निर्माणचिदान्यस्मितामात्रात् ॥ ४ ॥ प्रवृत्तिभेदे प्रयोजकं चित्तमे-
 कमनेकेषाम् ॥ ५ ॥ तत्र ध्यानजमनाश्रयम् ॥ ६ ॥ कर्माशुक्लाकृष्णं योगिन-
 स्त्रिविधमितरेषाम् ॥ ७ ॥ ततस्तद्विपाकानुगुणानामेवाभिव्यक्तिर्वासनानाम्

॥ ८ ॥ जातिदेशकालव्यवहितानामप्यनन्तर्थं स्मृतिसंस्कारयोरैकरूपत्वात्
 ॥ ९ ॥ तासामनादित्वं चाऽऽशिषो नित्यत्वात् ॥ १० ॥ हेतुफलाश्रयाल-
 म्बनैः संगृहीतत्वादेषामभावे तदभावः ॥ ११ ॥ अतीतानागतं स्वरूपतोऽ-
 स्त्यध्वभेदाद्दर्शनाम् ॥ १२ ॥ ते व्यक्तसूक्ष्मा गुणात्मानः ॥ १३ ॥ परि-
 णामिकत्वाद्बस्तुत्वम् ॥ १४ ॥ वस्तुसाम्ये चित्तभेदाच्चयोर्विभक्तः पन्थाः
 ॥ १५ ॥ न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात् ॥ १६ ॥
 तदुपरागापेक्षित्वाच्चित्तस्य वस्तु ज्ञाताज्ञातम् ॥ १७ ॥ सदा ज्ञाताच्चित्तवृत्त-
 यस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात् ॥ १८ ॥ न तत्स्वाभासं दृश्यत्वात् ॥ १९ ॥
 एकसमये चोभयानवधारणम् ॥ २० ॥ चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः
 स्मृतिसंकरश्च ॥ २१ ॥ चित्तेरप्रतिसंक्रमायास्तदाकारापचौ स्वबुद्धिसंवेद-
 नम् ॥ २२ ॥ द्रष्टृदृश्योपरक्तं चित्तं सर्वार्थम् ॥ २३ ॥ तदसंख्येयवासना-
 भिधित्रमपि परार्थं संहत्यकारित्वात् ॥ २४ ॥ विशेषदर्शिन आत्मभावभा-
 वनानिष्ठितिः ॥ २५ ॥ तदा विवेकनिष्ठं कैवल्यमागभारं चित्तम् ॥ २६ ॥
 तच्चिच्छ्रेयु प्रत्ययान्तराणि संस्कारेभ्यः ॥ २७ ॥ हानमेपां क्लेशवदुक्तम्
 ॥ २८ ॥ प्रसंख्यानोऽप्यकुतीदस्य सर्वथा विवेकख्यातेर्भेदेऽपः समाधिः
 ॥ २९ ॥ ततः क्लेशकर्मनिष्ठितिः ॥ ३० ॥ तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञान-
 स्याऽऽनन्त्याञ्ज्ञेयमल्पम् ॥ ३१ ॥ ततः कृतार्थानां परिणामक्रमसमाप्तिर्गुणा-
 नाम् ॥ ३२ ॥ क्षणप्रतियोगी परिणामापरान्तनिर्ग्राहः क्रमः ॥ ३३ ॥ पुरु-
 षार्थज्ञान्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चित्तिशक्ति-
 रिति ॥ ३४ ॥

इति पातञ्जलयोगसूत्रपाठे चतुर्थः पादः ॥ ५ ॥

समाप्तोऽयं श्रीमत्पतञ्जलिप्रणीतो योगसूत्रपाठः ॥