

MATEUSZ DEKER

PRAKTYKA JOGI JAKO POSZUKIWANIE IMMANENTNEJ STRUKTURY SENSU

W czasach globalizacji oraz narastania kryzysu współczesnej kultury, wyrażających się, z jednej strony, w uniwersalizmie finansów, a partykularnych tożsamościach z drugiej strony¹, na całym świecie coraz więcej osób poszukuje alternatywnych źródeł koncepcji nadających światu sens. Jednym z nich wydaje się coraz chętniej podejmowana praktyka jogi. Pierwszą falę zainteresowania tą wschodnią techniką można datować na wiek XIX, kiedy to myśl orientalna zaczęła przenikać na Zachód, a za najważniejszego propagatora hinduizmu oraz jogi w krajach zachodnich do dzisiaj uważa się Swamiego Wiwekanande. Pomijając kwestie „czystości” jego myśli², która poprzez zderzenia kultur ewoluowała, czerpiąc z tradycji ezoterycznych różnych kręgów, można powiedzieć, że jej zasadnicze jądro pozostawało niezmiennie. Kolejny okres wielkiej popularności myśli Orientu można umieścić w latach 70. XX wieku, w ruchach kontrkulturowych tamtych czasów. Wydaje się jednak, że prawdziwe apogeum rozprzestrzenienia myśli indyjska, ze szczególnym naciskiem na jogę, osiągnęła właśnie w czasach obecnych.

Badania z 2004 r. wskazują, że jogę na całym świecie, z wyłączeniem Indii, praktykowało 200 mln ludzi, przy tym w samych tylko Stanach Zjed-

Mgr MATEUSZ DEKER – doktorant w Katedrze Religioznawstwa i Badań Porównawczych w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; adres do korespondencji: ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań; e-mail: mateusz.deker@gmail.com

¹ Mam tutaj na myśli dominację bezosobowych technologii, rozpowszechnienie komplementarnych postaw relatywistycznych i fundamentalistycznych, przewlekły kryzys gospodarczy, komercjalizację polityk edukacyjnych, zdrowotnych, miejskich itd.

² Zgodność myśli Wiwekanandy z klasyczną ścieżką jogi jest zagadnieniem szeroko badanym przez współczesną naukę. Gwoli przykładu warto przytoczyć pracę Elizabeth de Michelis *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism* (London–New York: Continuum 2004), w której myśl Wiwekanandy jest szeroko omawiana.

noczonych – 18 mln ludzi, w Niemczech – 3 mln, a w Polsce – od 30 do 40 tys. osób. Na popularności zyskują kluby sportowe, ośrodki czy szkoły, które w swojej ofercie mają zajęcia jogi. Duże korporacje i firmy organizują dla swoich pracowników spotkania, na których mogą wyciszyć się i zrelaksować poprzez praktykę pozycji jogi (*asan*) lub medytacji. W dużych miastach organizuje się akcje uliczne, na których każdy może spróbować pracy z ciałem metodą jogi – w Nowym Jorku na Time Square co roku organizuje się „festiwal jogi”, w którym udział biorą setki wspólnie praktykujących osób. Wyjazdowe obozy z codzienną praktyką tej techniki są też coraz chętniej wybieraną formą wypoczynku wakacyjnego. Pytania, które w związku z tym należy zadać, brzmią: jaki jest powód coraz szerzej propagowanej i chętniej wybieranej formy praktyki, jaką jest joga? Czy jest to tylko kwestia mody, która trwa trochę dłużej niż zwykle? Czy joga jest tylko jedną z wielu dyscyplin sportowych, czy może czymś więcej?

Współcześnie coraz więcej badaczy wskazuje na fakt odchodzenia przez ludzi od tradycyjnych narracji, związanych z instytucjami religijnymi i politycznymi, na rzecz mniej formalnych innowacji religijnych. Badania niezrędko obnażają także słabą wiarę i wiedzę na temat własnego wyznania wśród wiernych danej religii. Skandynawski kulturoznawca Peter Sloterdijk mówi wręcz o swoistym rozciągnięciu i wcześniej wspomnianym spłyceciu klasycznej duchowości w kontekście chrześcijaństwa:

Po światowych sukcesach, wskutek których jedna trzecia ludzi na Ziemi żyje na terenach objętych wpływami chrześcijaństwa, nawet jeśli nie są oni wszyscy świadomymi i aktywnymi chrześcijanami, raczej nie należy oczekiwać dalszej ekspansji [...]. Można końcową pozycję kampanii chrześcijańskiej podsumować formułą, że ta religia łączy dziś względne maksimum rozprzestrzenienia z względnym minimum intensywności. Stan chrześcijaństwa dowodzi, że może ono przeżywać nie tylko imperialne, lecz także duchowe *overstretching*³.

Taka sytuacja sprzyja poszukiwaniu nowych struktur, które nadałyby sens rzeczywistości – zarówno doczesnej jak i duchowej. W wyniku rozwijania się procesu odchodzenia od wielkich narracji coraz częściej rezygnuje się z rzeczywistości transcendentnej, boskiej na rzecz duchowości immanentnej. Definiowana jest ona nie tyle jako dzieło lub odbicie obrazu Boga, ale raczej jako jego część, emanacja lub boska iskra. Takie rozciągnięcie i spłycecie duchowości tradycyjnej może prowadzić, i często prowadzi, do zjawiska

³ P. SLOTERDIJK. *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Aletheia 2013.

budowania religii i religijności indywidualnej⁴, która współcześnie nierzadko czerpie inspiracje z koncepcji orientalnych. Współczesny człowiek stara się indywidualnie konstruować swój własny, prywatny kosmos sensu, korzystając z różnych tradycji i kultur, które dostępne są na globalnym rynku.

Warto zauważyć, że odwoływanie się do własnego „ja” w czasach zmiany nie jest wcale zjawiskiem nowym. W ciągu wieków można wskazać próby zrozumienia i scalenia „pękniętej” rzeczywistości zewnętrznej za pośrednictwem immanentnych cech czy zdolności ludzkich. Gilles Quispel, mówiąc o gnozie i wskazując na przyczyny jej pojawienia się w historii myśli, mówi właśnie o takich próbach zrozumienia i poradzenia sobie ze zmieniającym się światem oraz otaczającą rzeczywistością. Cytując wspomnianego myśliciela:

Gnoza, zgodnie z jej obrazem przekazany przez pierwsze stulecia naszej ery, jest momentem uwewnętrznienia i pogłębienia nieznanych obszarów duszy. Rys ten jest znamieny dla całego zmięzchu antyku. Człowiek stanął zdumiony i oczarowany przed głębią, którą dostrzegł w sobie. Zgubił swoje miejsce we wszechświecie: kosmos stawał się coraz bardziej odbóstwiony i zapełniał się demonami. Polis, imperium nie stanowiły już organicznego związku: państwo było sterowaną organizacją biurokratyczną, która nie potrzebowała jednostki, a wielkie miasta czyniły człowieka niewypowiedzianym samotnym. Pozostawała jedynie ucieczka w erotykę i ucieczka w samego siebie. Oznacza to, że kultura ta umierała i była skazana na ostateczną zagładę⁵.

„Ucieczka w samego siebie” nie jest tylko próbą uchronienia się przed nadchodzącymi zmianami, ale także, a może przede wszystkim, próbą stworzenia na nowo struktur sensu w oparciu o predyspozycje wewnętrzne, a nie zjawiska i mechanizmy narzucone (jak polis, państwo i biurokratyczne organizacje). Filozoficzne ścieżki Indii również są taką próbą indywidualnego poradzenia sobie z otaczającą rzeczywistością – wynikają z pewnego niezadowolenia ze świata i jego struktur. Wyzwolenie (*Moksha, mukti*) jest w nich uzależnione od indywidualnych działań każdej jednostki. Odwołanie się do własnego „ja” w czasach szeroko pojętego kryzysu jest więc tendencją często w historii powracającą. Kiedy tradycyjne narracje przestają wystarczać, człowiek zaczyna szukać lub tworzyć alternatywne struktury nadające rzeczywistości sens. Rosnąca popularność jogi oraz innych koncepcji orientalnych wydaje się wynikać właśnie z chęci odbudowania utraconego sensu i poradzenia sobie w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości.

⁴ Zob. T. LUCKMANN. *Niewidzialna religia*. Tłum. L. Bluszczyński. Kraków: NOMOS 2006.

⁵ G. QUIPSEL. *Gnoza*. Tłum. B. Kita. Warszawa: IW PAX 1988 s. 77.

Ścieżka jogi, obecnie coraz chętniej zgłębiana i praktykowana, wydaje się być przykładem takiego właśnie kreowania struktur sensu. Wykorzystanie jogi w takim celu, czyli ponownego budowania struktur sensu wokół własnego „ja”, możliwe jest dzięki dyspozycji tkwiącej w samej *darśanie* (ścieżce jogi). *Jogasutry*, będące podstawowym tekstem charakteryzującym jogę klasyczną, mówią, że: „Wszystko tylko niewygodą dla rozpoznającego”⁶. Takie przekonanie o wszechobecny we wszechświecie bólu jest założeniem charakterystycznym dla myśli indyjskiej. O ile poszczególne szkoły filozoficzne różnie definiują drogę do wyzwolenia z tego stanu rzeczy, o tyle wszystkie nadają wolności status najwyższy. Ścieżka jogi, za szkołą *sankhyi*, zakłada swoisty dualizm rzeczywistości. Rzeczywistość duchowa jest charakteryzowana jako bierny obserwator i świadek (*purusza*), który jest uwikłany w materię upodabniającą swoje wytwory do niego. Tylko w wyniku niewiedzy (*avidya*) wytwory natury, nawet te najsubtelniejsze – jak świadomość i umysł – są opisywane i brane przez ludzi za ich najgłębsze „ja”. Zadaniem jogina jest przewyciężenie tego pomieszania pojęć i dojście do ostatecznej wiedzy wyzwalającej oraz nieustanne powstrzymywania działań umysłu, które pozwala na dostrzeżenie własnej natury. Wszak *Joga* – „powściągnięciem zjawisk świadomości”⁷.

Przewyciężenie doczesnej ludzkiej kondycji, wyjście poza obecny status ontologiczny jednostki jest więc celem, do którego dąży się na drodze jogi. Różne ścieżki jogi podają często odmienne środki prowadzące do wyzwolenia ducha z przesiąkniętego cierpieniem świata. Wspominając tylko te przytoczone w *Bhagavadgicie*, można wymienić *bhakti jogę*, która jest drogą miłości i oddania się bóstwu, całkowitego mu zawierzenia. *Karma joga* jest drogą czynu spełnianego bez przywiązania się do jego owoców, drogą działania. Patańdzali, uznany za kompilatora klasycznej jogi indyjskiej, podaje ośmiostopniową drogę (*astangayoga*) prowadzącą do wstrzymania działań umysłu, która jednocześnie może być uznana za metodę strukturyzującą rzeczywistość zewnętrzną. Kolejno są to (1) *yama*, do których zalicza się: niekrzywdzenie, prawdę, zakaz kradzieży, wstrzeźliwość oraz brak zachłanności. Łatwo tutaj zauważyć podobieństwo do drugiej części Dekalogu (V. Nie zabijaj, VI. Nie cudzołóż, VII. Nie kradnij, VIII. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu, IX. Nie pożądaj żony bliźniego swego, X. Ani żadnej rzeczy, która jego jest); (2) *niya* – zadowolenie, czystość,

⁶ JS II.15. L. CYBORAN. *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Joga-bhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*. Warszawa: PWN 1986 s. 79.

⁷ JS I.2. Tamże s. 5.

zapał, kształcenie jaźni, zaufanie bogu⁸; (3) *asana* – wygodna i stabilna pozycja ciała. Chodzi w niej o to, aby ciało nie narzucało się joginowi, który chce przecież o nim zapomnieć; (4) *pranayama* – opanowanie i powstrzymanie oddechu, za którego pomocą jogin kontroluje przepływ prany – energii życiowej w ciele; (5) *pratyahara* – powstrzymanie zmysłów, umiejętność dowolnego korzystania z ich aktywności. Członami wewnętrznymi jogi, czyli takimi, których obiektem jest umysł, są (6) *dharana*, czyli akt przykucia uwagi do określonego obiektu czy idei, oraz (7) *dhyana* – stan kontemplacji, w którym myśli płyną w jednym kierunku. Ostatnim członem jogi jest stan (8) *samadhi*, w którym w świadomości istnieje wyłącznie przedmiot kontemplowany, a jogin zawieszając działania umysłu utożsamia się z nim. Następuje zjednoczenie podmiotu z przedmiotem.

Obecnie najczęściej podejmowaną praktyką jogi jest wspomniana wcześniej współczesna *hatha joga*⁹. W dużej mierze jest to praktyka oparta na założeniach *hatha jogi* indyjskiej, średniowiecznego systemu *autosoterycznego* i *alchemicznego*, będącego swoistą kompilacją jogi klasycznej i *tantry*. W *hatha jodze* indyjskiej największy nacisk położony jest na trzeci i czwarty z klasycznych stopni jogi – pozycję ciała i praktyki kontroli oddechu. Współczesna *hatha joga*, zawdzięczająca swą popularność wspomnianemu już Swamiemu *Wiwekanandzie*, przejmując w dużej mierze założenia systemu indyjskiego, uzupełniając niektóre z założeń treściami *ezoteryzmu* i *okultyzmu* zachodniego.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na problem przyczyny podejmowania współczesnej praktyki jogi. Badania przytoczone przez Krzysztofa Koneckiego pokazują, że coraz więcej Polaków obawia się o swoje zdrowie psychiczne i to może być przyczyną podejmowania praktyki jogi. Będzie więc ona środkiem do poprawienia własnej kondycji psycho-fizycznej. Wymieniając poszczególne bodźce wpływające na pogorszenie kondycji psychicznej, Polacy wymieniają takie czynniki jak: bezrobocie (62%), kryzys rodziny (53%), nadużywanie alkoholu i narkotyków (46%), bieda (37%), niepewność jutra (24%), nadmierne tempo życia (20%), złe stosunki między

⁸ *Isvarapranidaha* jest oddaniem się w opiece *Iśwarze*, czyli Panu. *Iśwara* jest jedynym czystym duchem, niezależnym świadkiem (*purusza*), który nigdy nie wszedł w kontakt z materią (*prakrti*). *Iśwara* może pomóc joginowi w drodze wyzwolenia, ponieważ nigdy nie został „skuszony” przez materię. Pamiętać należy, że *Iśwara* jest substancjalnie tożsamy z każdym *puruszą*, jedyna różnica między nimi polega właśnie na określeniu kontaktów z naturą.

⁹ Na temat określenia „współczesna *hatha joga*” zob. M. SINGLETON. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford: Oxford Univeristy Press 2010; E. DE MICHELIS. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum 2008.

ludźmi (17%)¹⁰. Bardzo często ankietowani odpowiadają, że to właśnie joga pomaga im wyjść z ciężkich sytuacji życiowych. Wskazują, że joga polepsza nastrój i zmniejsza niepokój. Praktykę jogi wykorzystywano także u osób z zaburzeniami nerwowymi, wykorzystywano do redukcji symptomów depresji, epilepsji i niepokoju. Praktyka jogi (głównie nowoczesnej hatha jogi) jest wykorzystywana we współczesnej fizykoterapii i rehabilitacji. Duża grupa praktykujących podkreśla ogromny wpływ, jaki praktyka jogi wywiera zarówno na ich sferę fizyczną, jak i psychiczną. W systemie klasycznym takie uleczenie adepta z dręczących go chorób wydaje się zaledwie ubocznym efektem praktyki, która według Eliadego ma zmienić ciało ludzkie, czyniąc je „ciałem boskim (*divya-deha*), ciałem gnozy (*jñana-deha*), ciałem doskonałym (*siddha-deha*) albo [...] ciałem wyzwolonym za życia (*jivan-mukta*)”¹¹. Na Zachodzie poprawa kondycji fizycznej i psychicznej jest jedną z najczęściej podkreślanych zalet praktykowania jogi.

Teoretycznym tłem dla skuteczności metody stosowania praktyk fizycznych (*asana*) są założenia fizjologii mistycznej. Będzie to także punkt wyjścia dla rozważań nad odnajdywaniem sensu w strukturach immanentnych. Klasyczne traktaty poświęcone zagadnieniom indyjskiej hatha jogi mówią o istnieniu trzech głównych kanałów energetycznych, które znajdują się w ciele każdego człowieka. Środkowy kanał *Szuszumna* jest umiejscowiony wzdłuż kręgosłupa (nie jest jednak z nim tożsamy – pamiętać należy, że kanały energetyczne są tworcami subtelnymi)¹² i jest pusty w środku. Wzdłuż niego, od podstawy kręgosłupa aż do szczytu głowy, ciągną się dwa kanały *Ida* i *Pingala*, w których płynie energia życiowa. Za pomocą praktyk hatha jogi, poprzez przybieranie określonych pozycji ciała (*asana*) oraz praktyk oddechowych (*pranayama*) energia kanałów *Ida* i *Pingala* działa na spoczywającą na dnie miednicy zwiniętą energię zwaną *Kundalini*, która wznosząc się w *Szuszumnie*, przechodząc przez kolejne czakry (miejsce przecięć *Idy* i *Pingali* z *Szuszumną*) ma osiągnąć ostatni najwyższy czakram sprowadza-

¹⁰ B. WCIÓRKA, J. WCIÓRKA. *Polacy o niepokojach, zagrożeniach i oczekiwaniach, dotyczących zdrowia psychicznego*. Komunikat CBOŚ, BS/105/2008 – przytoczone za: K.T. KONECKI. *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny*. Warszawa: Engram Difin 2012.

¹¹ M. ELIADE. *Kowale i alchemicy*. Tłum. A. Leder. Warszawa: Aletheia 2009 s. 138.

¹² Ciekawy wydaje się fakt zamiany sposobu odczytywania „ciała mistycznego” (jak nazywa je M. Eliade w swoim dziele *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Tłum. B. Baranowski, oprac. T. Ruciński, Warszawa: PWN 1997) jako faktycznie istniejącego w rzeczywistości materialnej, a nieumiejętność jego odczuwania zrzuca się na karb niedostatecznego treningu umysłu i ciała na drodze jogi. Jest to jedna z wielu różnic między hatha jogą indyjską a współczesną hatha jogą. Zob. E. DE MICHELIS. *A History of Modern Yoga* s. 166.

jąc na jogina oświecenie. Wydaje się, że jest to swoiste przeniesienie *axis mundi* w sferę immanencji. Eliade, pisząc o symbolizmie centrum świata, wspomina o trzech zespalających się w nim grupach elementów:

1. W środku świata znajduje się święta góra i tam spotykają się ze sobą ziemia i niebo;
2. Każda świątynia, każdy pałac, a w szerszym znaczeniu każde miasto święte i każda rezydencja królewska upodabniają się do góry świętej i uważane są za centrum;
3. Świątynia lub święte miasto, będąc miejscem, przez które przechodzi *Axis mundi*, są uważane z kolei za miejsce, w którym stykają się niebo, ziemia i piekło¹³.

W kontekście rozważań o metodach jogi oraz hatha jogi, a także fizjologii mistycznej można wysunąć twierdzenie, że taka oś świata zostaje przeniesiona w sferę wewnętrzną człowieka i utożsamiona z *Szuszumną* (punkt pierwszy i drugi elementów wymienionych przez Eliadego). To wokół niej za pośrednictwem skomplikowanych czynności oczyszczających, praktyk medytacyjnych i innych każdy jogin konstruuje własne struktury sensu (punkt trzeci wymieniony przez Eliadego). Takie odczytanie koncepcji ruńskiego fenomenologa religii w odniesieniu do współczesnej praktyki jogi wydaje się korespondować z badaniami socjologicznymi na temat praktyki jogi w Polsce przeprowadzonymi przez Krzysztofa Koneckiego. W udzielanych odpowiedziach badani wskazywali często na jogę jako narzędzie pozwalające wyjść z trudnych sytuacji życiowych¹⁴, ale także

przypisują jodze znaczenie poprawy jakości życia. Jest to znaczenie, które dotyczy całości przemian, zarówno psychicznych, fizycznych, jak i dotyczących polepszonej jakości życia codziennego (panowanie nad emocjami, mniejszy stres, większa kreatywność, a nawet poczucie szczęścia itp.)¹⁵.

Sam Konecki pisze:

Joga pozwalałaby zatem wyzbyć się lęków współczesnego świata. Pracownicy na Zachodzie odczuwają współcześnie patologiczny lęk z powodu zagrożenia utratą pracy lub stanowiska. Brak poczucia bezpieczeństwa i zwiększona odpowiedzialność indywidualna w świecie konkurencji skutkuje poczuciem zagrożenia i lęku¹⁶.

Takie odczytanie jogi przez badacza wydaje się także zbieżne z przytoczonym wcześniej zdaniem Quispela na temat wczesnochrześcijańskiej gnozy.

¹³ M. ELIADE. *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa: KiW 1966 s. 369.

¹⁴ K.T. KONECKI. *Czy ciało jest świątynią duszy?* s. 95.

¹⁵ Tamże s. 116

¹⁶ Tamże s. 191.

W kontekście powyższych rozważań nad praktyką jogi jako techniką strukturyzującą warto również przytoczyć dwa stanowiska czy też modyfikacje dotyczące jogi, które pojawiły się na gruncie myśli polskiej na początku XX wieku. Pierwsze z nich dokonane zostało przez profesora filozofii i działacza narodowego Wincentego Lutosławskiego. W swoim *Rozwoju potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia według dawnych aryjskich tradycji oraz własnych swoich doświadczeń* oprócz indywidualnych korzyści wynikających z praktyki jogi Lutosławski wskazuje także na dobro ogółu, które z takiej praktyki może wynikać. Dzięki praktykom jogi:

Jaźń uświadomiona, wyzwolona od ucisku ciała, panująca nad niem, gdy zdobędzie doskonałą czystość, najwięcej wyróżniającą człowieka od wszystkich zwierząt, sama przez się osiąga wielką władzę i potęgę. Stopniowe opanowanie wszelkich ruchów i prądów wewnętrznych prowadzi do władzy nad światem zewnętrznym o wiele pręcej i pewniej, niż badanie zjawisk zewnętrznych¹⁷.

Odwołanie się do sfery wewnętrznej na drodze jogi ma więc prowadzić do ponownego scalenia rzeczywistości zewnętrznej, w której zachodzą zmiany, a która dla jednostki stała się strukturą pozbawioną sensu i niezrozumiałą.

Drugie stanowisko, które do pewnego stopnia jest w zasadzie zbieżne z myślą Lutosławskiego, to koncepcja nowoczesnej radża jogi Józefa Świtekowskiego, polskiego parapsychologa okresu międzywojennego. W swojej książce *Droga w światy nadzmysłowe. Nowoczesna radża joga* wskazuje cele, do jakich dążyć ma adept jogi, oraz środki, jakimi ma się przy tym posługiwać. Według Świtekowskiego celem współczesnego jogina nie jest już tylko wskazane przez indyjskie teksty *samadhi*, który jest, w opinii samego autora, celem samolubnym i nastawionym na własne korzyści. Parapsycholog pisze:

Jedynym pragnieniem, jedynym dążeniem twoim, musi być zawsze tylko dobro ogółu, dobro nie tylko wszystkich ludzi bez różnicy narodu, rasy, wyznania, kultury, poziomu moralnego lecz także dobro całego wszechświata¹⁸.

Mocno podkreśla się, że dzięki ćwiczeniom podjętym na ścieżce jogi myśli jogina stają się czyste, a umysł jako narzędzie jest sprawny i udoskonalony, w wyniku czego myśli mogą i wpływają na otoczenie, a także całą rzeczywistość, udoskonalając ją i przekształcając.

¹⁷ W. LUTOSŁAWSKI. *Rozwój potęgi woli*. Wrocław: Wydawnictwo Croma 1992 s. 128.

¹⁸ J.A.S. *Droga w światy nadzmysłowe. Nowoczesna radża joga*. Kraków: Kos 1977 s. 8.

W świetle powyższych obserwacji stwierdzić można, że współczesna praktyka jogi, podejmowana przez uczestników doby globalizacji nie jest tylko wynikiem mody i samej popularności – wszak i one posiadają swój powód. Jest ona raczej wyrazem podjęcia wysiłku indywidualnej reintegracji struktur sensu, ponownego scalenia świata. Odszukanie rzeczywistości nadającej sens w strukturach wewnętrznych/subtelnych człowieka jest możliwe dzięki „założeniom programowym” systemu jogi indyjskiej oraz współczesnej jogi. Jak pokazują badania osoby podejmujące praktykę jogi nierzadko decydują się na nią ze względu na szeroko pojęty kryzys egzystencjalny, w przewyciężeniu którego ta ścieżka ma im pomóc. Postępując w zgodzie ze wskazówkami jogi (osiem członów jogi), osoby praktykujące często zmieniają swój styl życia, porzucając lub wychodząc z poważnych nałogów¹⁹, zmieniając sposób odżywiania etc. Współczesna joga, której rozwój w głównej mierze zapoczątkował Swami Wiwekananda nie jest więc ucieczką czy egoistyczną próbą poprawy jakości własnego życia, ale także, a może przede wszystkim dążeniem do naprawy całej rzeczywistości. To właśnie zmiana postrzegania celu jogi, która dokonała się za sprawą Wiwekanandy, a także założenia samego systemu zarówno jogi klasycznej jak i hatha jogi umożliwia współcześnie odczytywania jej jako narzędzia strukturyzującego rzeczywistość.

BIBLIOGRAFIA

- CYBORAN L.: *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*. Warszawa: PWN 1986.
- ELIADE M.: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Tłum. B. Baranowski, oprac. T. Ruciński, Warszawa: PWN 1997.
- ELIADE M.: *Kowale i alchemicy*. Tłum. A. Leder. Warszawa: Aletheia 2009.
- ELIADE M.: *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa: KiW 1966.
- J.A.S., *Droga w światy nadmysłowe. Nowoczesna radża joga*. Katowice 1977.
- KONECKI K.T.: *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny*, Warszawa: Engram Difin 2012.
- LUCKMANN T.: *Niewidzialna religia*. Tłum. L. Bluszcz. Kraków: NOMOS 2006.
- LUTOSŁAWSKI W.: *Rozwój potęgi woli*. Wrocław: Wydawnictwo Croma 1992.
- MICHELIS E. DE: *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum 2008.

¹⁹ Warto wspomnieć o działalności organizacji KRIPA, założonej przez rzymskokatolickiego księdza J. Pereirę, który pomaga osobom uzależnionym wyjść z nałogów właśnie dzięki praktykowaniu jogi.

SINGLETON M.: *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford: Oxford University Press 2010.

ŚLOTERDIJK P.: *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Altheia 2013.

QUISPÉL G.: *Gnoza*. Tłum. B. Kita. Warszawa: IW PAX 1988.

PRAKTYKI JOGI JAKO POSZUKIWANIE IMMANENTNEJ STRUKTURY SENSU

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest poszukiwaniu przez ludzi Zachodu nowych struktur sensu w kulturze. Autor wskazuje na wykorzystanie alternatywnych systemów orientalnych w chwili, gdy klasyczne, zachodnie narracje przestają wystarczać. Na przykładzie zyskujących coraz większą popularność technik jogi wskazuje na postulowaną przez nowoczesnych joginów możliwość sytuowania sensu wewnątrz człowieka. Dzięki przeniesieniu *axis mundi* w sferę immanencji osoba praktykująca jogę może rzekomo odnaleźć utracony sens. Wskazując na założenia filozoficzne myśli jogi klasycznej oraz specyfikę jej współczesnego rozumienia, autor stara się pokazać, czym jest owa immanentna oś świata w myśli jogi (hatha joga), a także w jaki sposób ściśle określone sposoby postępowania tworzą wewnętrzny, uporządkowany kosmos.

Streścił Mateusz Deker

Słowa kluczowe: joga, struktury sensu, immanencja, nowe formy medytacji, joga współczesna.

SEEKING IMMANENT MEANING STRUCTURES THROUGH YOGA PRACTICE

Summary

The article discusses the issue of seeking new meaning structures by the Westerners. As some classic Western narrations tend to prove insufficient, alternative oriental systems may be treated as their substitute. The increasing popularity of yoga practice reflects the possibility of finding inner meaning structures postulated by the modern yogi. By transferring the axis mundi towards immanence, yoga practitioners might find lost meaning they seek for. Philosophical assumptions of classical yoga, along with its contemporary interpretations and the nature of axis of the world in the hatha yoga context are also considered. The author discusses establishing an inner, ordered cosmos by means of specific actions.

Summarised by Mateusz Deker

Key words: yoga, immanence, new forms of meditation, sense structures, modern yoga.