

Tina Košir Mazi
**OSVOBAJANJE
SVOBODNEGA: O
ZDRUŽLJIVOSTI
SOTERIOLOGIJE
Z ONTOLOGIJO
MONISTIČNEGA
KAŠMIRSKEGA
ŠIVAIZMA**

183-205

ALJAŽEVA 28
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

MONISTIČNI KAŠMIRSKI ŠIVAIZEM JE indijska duhovna tradicija, ki filozofsko utemeljuje panenteistično vizijo integralnega monizma. Vsaj pojavnost velja za svobodni izraz radosti Absoluta, kljub temu pa ima prizadevanje doseči duhovno osvoboditev tudi v monističnem kašmirskem šivaizmu osrednje mesto. Pričujoči prispevek zastavlja vprašanje, ali ni to že samo po sebi v nasprotju z ontologijo tega sistema. Kritični pretres ontologije in soteriologije monističnega kašmirskega šivaizma pokaže, da sta zastavljeni filozofsko konsistentno. Še več, prvotnemu vtisu navkljub je mogoče trditi, da je soteriologija v okviru monistične ontologije celo konsistentnejša, saj med imanentnim in transcendentnim ni nepremostljive ontološke zarez, ki bi posamezniku onemogočala izkustvo presežnega.

Ključne besede: kašmirski šivaizem, monizem, indijska filozofija, indijska duhovnost, soteriologija

ABSTRACT

LIBERATING THE LIBERATED: ON THE COMPATIBILITY OF SOTERIOLOGY WITH THE ONTOLOGY OF NON-DUAL KASHMIR ŚAIVISM
 Non-dual Kashmir Śaivism is an Indian spiritual tradition that philosophically establishes panentheistic vision of an integral monism. The whole manifestation is understood to be a free expression of the joy of the Absolute, but nevertheless even in non-dual Kashmir Śaivism the quest to reach spiritual liberation is of central importance. The question of the present paper is whether this fact alone is not already in contradiction with the ontology of the system. A critical examination of the ontology and soteriology of non-dual Kashmir Śaivism shows they are philosophically consistent. Even more, contrary to what might be expected it is possible to claim soteriology is even more consistent with monistic ontology, since there is no unsurmountable ontological gap between the immanent and the transcendent that would prevent an individual to experience the divine.

Keywords: Kashmir Śaivism, monism, Indian philosophy, Indian spirituality, soteriology

::UVOD¹

Monistični² kašmirski šivaizem je ena od velikih staroindijskih duhovnih tradicij, ki so poskušale tudi filozofsko razviti in utemeljiti ontološko vizijo monizma. Tako se uvršča ob bok monistični vedanti (*advaita vedānta*), ki je predvsem z delom Śaṅkarācārye (8. stol.) dosegla precej večji slōves. Da je favoriziranje monistične vedante neupravičeno, dokazujejo številna tehtna strokovna dela, ki na temo monističnega kašmirskega šivaizma pospešeno nastajajo v zadnjih treh desetletjih. Kakovostni prevodi v svetovne jezike, kritične izdaje in naraščajoče število sekundarnih znanstvenih publikacij odražajo prepričanje vedno širšega kroga raziskovalcev staroindijske kulture, da gre v primeru monističnega kašmirskega šivaizma za "enega največjih dosežkov indijske spekulacije in duhovnosti vseh časov" (Torella, 2002: xviii).

Monistični kašmirski šivaizem se je kot avtonomna tradicija razvijal v srednjeveškem Kašmirju med 9. in 13. stoletjem. Kot pove že samo ime, je zrasel na podlagi šivaističnega religijskega izročila, to pa kot razodete svete spise priznava t.i. šivaistične *āgame* in *tantr*e, ki so nastajale med 5. in 8. stoletjem. Gre za neortodokсно tradicijo, kar v okviru staroindijske kulture pomeni, da ne sprejema brezpogojno avtoritete Ved in vedānte, kastne družbene ureditve in pravil čistosti v družbenem in obrednem življenju, kot so veljala v okvirih dominantne brahmanske kulture. Vrh filozofskega razvoja je monistični kašmirski šivaizem dosegel z deli Utpaladeve, Abhinavagupte in Kṣemarāje, ki so v okviru *pratyabhijñe*, t.i. šole "prepoznanja", plodno polemizirali predvsem s stališči filozofov budistične epistemologije. Ti so namreč temeljito dekonstruirali dva za hindujske smeri bistvena pojma - to sta sebstvo (*ātman*) in bog (v katerikoli od njegovih/njenih številnih manifestacij). Filozofski cilj zagovornikov monističnega kašmirskega šivaizma je bil zatorej vzpostaviti takšno pojmovanje sebstva in takšno pojmovanje boga, ki bi vzdržala kritike

¹Pričujoči prispevek je nastal na podlagi raziskovalnega dela, ki sem ga opravila v okviru doktorskega študija filozofije na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v letih 2012-2014. Za podporo pri izbiri teme, usmerjanje, konstruktivne predloge in pregled članka se pristrčno zahvaljujem mentorici red. prof. dr. Maji Milčinski. Vse morebitne napake ali zmote, ki jih članek kljub temu lahko vsebuje, so seveda moje. Doktorski študij je delno sofinancirala Evropska unija, in sicer iz Evropskega socialnega sklada. Sofinanciranje se izvaja v okviru Operativnega programa razvoja človeških virov za obdobje 2007-2013, 1. razvojne prioritete Spodbujanje podjetništva in prilagodljivosti; prednostne usmeritve 1.3: Štipendijske sheme.

²Z "monistični" prevajam sanskrtski izraz *advaita*, ki bi ga bilo mogoče dobesedno prevesti kot "nedvojnostni". V strokovni literaturi v angleščini se je za poimenovanje te duhovne tradicije večinoma uveljavil izraz "non-dual Kashmir Śaivism". Ker je slovenščini izraz "nedvojnostni" tuj in po mojem občutku zveni umetno, uporabljam "monistični", za kakšen monizem gre, pa je razvidno šele ob natančnejšem poznavanju ontologije, kot jo sistem razvije. V poljudni in strokovni literaturi starejšega datuma je mogoče tradicijo najti pod imenom "kašmirski šivaizem", vendar je zaradi natančnosti nujno dodati pridevnik monistični ali nedvojnostni, ki obravnava tradicijo razloči od dualističnega šivaizma - ta je bil v Kašmirju v istem obdobju enako ali celo močnejše zastopan.

budistične epistemologije. To so izvedli na povsem edinstven način: sebstvo in bog se stopita v radikalni viziji integralnega monizma. In če se na podlagi tudi zgolj bežnega poznavanja zgodovine indijskih filozofij to ne zdi nič bistveno novega, saj konec koncev že Upanišade razkrivajo “*tat tvam asi*” in “*aham brahmāsmi*”³, pa povsem specifična filozofska izpeljava Absoluta (Šive) kot dinamičnega in dejavnega tako rekoč mimogrede pred ontološkim statusom iluzije odreši še svet: “Osrednje jedro je močna in učinkovita afirmacija Šive kot edine resničnosti: ta ne ustvarja veselja, ki bi bilo tako blede, da bi se preobrazilo v neopredelljivo igro senc kot v sočasnih vedantskih šolah, ampak ga razsvetluje od znotraj in konstituira njegovo živost. V tem univerzumu, v katerem je vse prežeto s Šivo, ni ničesar obrobnega, vse se zrcali v celo najskromnejši stvari in tudi v njej je prisotna celotna narava Šive.”⁴

Kot velja za staroindijske duhovne tradicije nasploh, pa tudi jedro monističnega kašmirskega šivaizma ni filozofska spekulacija - ta se zgolj napaja v tistem, kar so te tradicije pojmovalе kot temeljno: prizadevanje doseči duhovno osvoboditev (*mokṣo*) s pomočjo najrazličnejših duhovnih praks. V ozadju prepričanja, da je duhovna praksa potrebna, pa je seveda nezadovoljstvo z “običajnim” človeškim stanjem - občutek, da je človek v takšnem stanju podvržen “ujetosti” (*bandha*), iz katere pa se je mogoče osvoboditi. Zavest temeljnega nelagodja človeškega stanja družī staroindijska duhovna izročila, ki pa se bistveno razlikujejo v tem, kako razumejo naravo ujetosti in osvoboditve. To je seveda odvisno od tega, kako vidijo naravo resničnosti - ontologija pogojuje in opredeljuje soteriologijo. A za ontologijo, ki je tako izrazito monistična, kot je v kašmirskem šivaizmu, se zdi, da izničuje potrebo po soteriologiji: če je ves kozmos manifestacija Absoluta, ki mu ni nič zunanje, česa naj bi se sploh osvobodili? V okviru monističnega kašmirskega šivaizma govoriti o “ujetosti” in “osvoboditvi” se zdi paradoks. Tega paradoksa so se tudi kašmirski filozofi dobro zavedali.

V svoji kratki filozofski pesnitvi *Anuttarāṣṭikā* (Osmero kitic o Nepresegljivem) Abhinavagupta sprašuje:

“[...]”

V resnici ni nobenega krogotoka prerajanj (*samsāra*),
kako bi torej lahko govorili o ujetosti (*bandha*)?

Poskušati osvoboditi svobodnega je brezplodno,
saj nikoli ni bil ujet.

³Dva najslovičnejša upanišadska izreka, ki se nanašata na ontološko enost božanskega in individualnega sebstva, pomenita pa dobesedno “Ti si to,” in “Jaz sem Brahman.”

⁴Torella, R. (prev.) (2002): *The Īśvarapratyabhijñārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*. Critical edition and annotated translation. Delhi: Motilal Banarsidass, str. xv.

[...]

S kakšnimi besedami opisati Nepresegljivo? Je v Absolutnem

kakšna razlika med čaščenjem, častilcem in čaščenim?

Kako in kdo naj bi duhovno napredoval?

Kakšne naj bi bile stopnje duhovnega napredka?

Iluzija je konec koncev enakovredna nedualni Zavesti,

obe sta čista narava Sebstva, ki se samo izkuša -

zato ne imej praznih strahov!”⁵

V skladu z najvišjim spoznanjem bi bilo edino ustrezno radostno, svobodno in sproščeno “počivati v sebi” (Abhinavagupta v: Bäumer, 2011: 298). Vendar ljudje tega ne počnemo. Če ontologijo in kozmologijo zastavimo tako, kot to stori kašmirski šivaizem, postane vprašanje, zakaj ne, še posebej pereče.

Cilj pričujočega prispevka je zato premisliti sledeče: ali to, da v okviru monističnega kašmirskega šivaizma obstaja soteriologija (in ima celo prednostno mesto), ne zanika že samo po sebi ontologije integralnega monizma? Kritični pretres odnosa med soteriologijo in ontologijo monističnega kašmirskega šivaizma pa seveda zahteva, da se obojemu najprej temeljiteje posvetimo.

::ABSOLUT V MONISTIČNEM KAŠMIRSKEM ŠIVAIZMU

Monističnemu kašmirskemu šivaizmu in monistični vedanti je skupno enačenje sebstva (*ātmana*) in Absoluta (Brahmana), se pa bistveno razlikujeta glede pojmovanja narave Absoluta in posledično tudi ontološkega statusa manifestacije. Absolutno Eno je v monistični vedanti vzpostavljeno kot zanikanje mnogoterosti, ki velja za iluzoren privid. Edino ontološko resnično Eno ni le nedeljivo, je tudi negibno, večno mirujoče in nedejavno. Vedantski Brahman je Absolut, odrešen ne le vse posvetnosti, ampak tudi vse opredeljivosti. Da bi vedantski mistik dosegel nesmrtnost čiste Biti, se mora odpovedati (*samnyāsa*) vsemu partikularno bivajočemu. “Sebstvo je samo eno in zatorej nič drugega kot Brahman, absolut, prost vseh opredelitev. S tega stališča je edino resničnost mogoče dojeti le skozi negacijo. In čeprav jo to varuje pred predikatnostjo, tudi implicira, da je empirično (*vyavahāra*) samo po sebi negacija absolutne resničnosti. Kot pravi Kṣemarāja: “Brahman je tisto, kar ni svet.” Svet je tako vse prej kot resničen. Brahman je vedno empirično nemanifesten (*avyakta*).”⁶

Natanko nasprotno pa velja za Absolut v monističnem kašmirskem šiva-

⁵Bäumer, B. (2011): Abhinavagupta’s Hermeneutics of the Absolute. Anuttaraprakriyā. An Interpretation of his Parātrīśikā Vivaraṇa. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.

⁶Dyczkowski, M. (2000): The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 35.

izmu: "Šivaistična metoda je vključevati vedno več fenomenov, za katere je po krivem veljalo, da so zunaj Absoluta." (Dyczkowski, 2000: 38) Šivaistični Absolut je Absolut natanko zato, ker vključuje Vse. Je Eno, ki se pojavlja na način mnogoterosti, med Enim in mnogoterostjo ni ontološke zarez, sta koekstenzivna (*ekarasa*), zato se Absolut v monističnem kašmirskem šivaizmu imenuje tudi Vélika Enost (*mahādvaya*).

Vse vključujoč pa je šivaistični Absolut lahko zato, ker ni statičen. Njegova narava je enako kot v monistični vedanti *cit - ānanda*, Zavest in Blaženost⁷. To rekoč je najprej nujno razložiti, kaj pomeni "Zavest" v indijskem kontekstu. Kot poudarja Ernst Fūrlinger: "Problem *cit* zastavlja vprašanje Vzhodno-Zahodnega razumevanja ali nerazumevanja besede "zavest": Zahodna filozofija in psihologija jo definitivno razumeta kot individualno zavest. Indijska filozofija definitivno razume *cit* kot univerzalno - ni mogoče govoriti o *cit* določene osebe, čeprav oseba poseduje, je udeležena pri *cit* (odvisno od filozofskega sistema, dualističnega, nedualističnega, itd.)."⁸

Ko govorimo o Zavesti v okviru kašmirskega šivaizma, velja: "Zavest je več kot zavedanje, ki ga ima posameznik o sebi in svojem okolju; je večni vseprežemajoči princip. Je najvišja resničnost (*paramārtha*) in vse reči so manifestacija te Zavesti (*cidvyakti*). Vse entitete imajo brez razlike naravo Zavesti, zato je o resničnosti mogoče potrjujoče trditi, da je 'kompaktna masa Zavesti in Blaženosti' (*cidānandaghana*). Nikjer v resničnosti ni lukenj ali zarez, kjer bi bila Zavest odsotna. Večno in blaženo počiva v svoji lastni naravi (*svātmaviśrānta*), prosta povezav s čemerkoli, kar bi ji bilo zunanje. Prosta hrepenenja po čemerkoli (*nirākāñkṣa*) in neodvisna (*nirapekṣa*), zazrta nikamor drugam kot le vase (*ananyamukhaprekṣin*)."⁹

Zavest v tem smislu ni le absolutna, Zavest je sam Absolut. Kot nesprenmenljiva ontološka podlaga vse pojavnosti se imenuje tudi *prakāśa* - Luč. Kot velja, da je brez Luči nemogoče uzreti karkoli pojavljajočega, manifestacija ni mogoča brez luči Zavesti, ki tako implicira Bit. Luč Zavesti, kot jo razumejo kašmirski šivaisti, je tisto, brez česar se nič ne more pojavljati. Za razliko od fizične luči Luč božanske Zavesti ne le osvetli že po sebi dane pojave, ampak je sama njihov vir. Kot taka pojavnost vedno tudi presega in v njej nikoli ni v celoti zajeta, je pa pojavnost v ničemer ne negira. "Ena univerzalna Zavest ima torej tri vidike: je osvetljevalec (*prakāśaka*), osvetljeno vesolje (*prakāśya*) in

⁷Princip *sat*, bit, je izpuščen, ker je po mnenju kašmirskih filozofov zajet že v pojmu *cit*.

⁸Fūrlinger, E. (2009): The Touch of Shakti. A Study in Non-dualistic Trika Saivism of Kashmir. New Delhi: D. K. Printworld, str. 40.

⁹Dyczkowski, M. (2000): The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 44.

luč znanja (*prakāśa*), ki ga osvetljuje. Vesolje, Luč in Sebstvo so eno. Subjekt, objekt in spoznavni aparat so nujno udeleženi pri vsakem aktu percepcije in omogočajo kognitivno zavedanje (*pramā*). Manifestira jih ustvarjalna moč Vélike Luči, zato so vedno prisotni skupaj, kadarkoli je karkoli objektivno zaznano, na ta način pa v svoji naravi zaobjemajo celotno vesolje.”¹⁰

Proces ustvarjanja zaznanega s strani zavesti pa se zaradi ontološke identitete med božansko Zavestjo (*cit*) in individualno zavestjo (*citta*) zrcali tudi v individualnem kognitivnem procesu. Kajti čeprav se na prvi pogled zdi, da individualna zavest zgolj zaznava po sebi dan, od nje neodvisen zunanji svet, je vsako zaznavanje objekta subjektivno - zavest, pa čeprav individualna, v procesu zaznave ustvarja objekte kot svojo lastno vsebino. Edina razlika je, da individualna zavest zaznava objekte, ki so ji zunanji *kot* objekti (natanko v tem je njena iluzija in edino, kar jo loči od božanske), božanska Zavest pa motri zgolj samo sebe.

Sledi ključna značilnost monističnega kašmirskega šivaizma: to motrenje Zavesti ni pasivno, ampak je aktivno. To, da Zavest motri samo sebe, je njena izvorna dejavnost - dejavnost, ki je neločljiva od njene narave! Zavest, kot jo razume kašmirski šivaizem, v svojem samozavedanju *ne more biti pasivna*. Za samozavedanje pravzaprav ni mogoče reči niti tega, da je dejavnost - je naravno stanje same Zavesti, ki jo dela dinamično. Je notranja napetost Zavesti - in prav v tej napetosti je skrit potencial vse pojavnosti. Za to po svojem bistvu dejavno samozavedanje kašmirski šivaisti uporabljajo termin *vimarśa*. *Vimarśa* pa ni nevtralna - samozavedanje Zavest dela blaženo. *Ker se zaveda same sebe, ker se motri, je Zavest blažena - ānanda*. *Cit* in *ānanda*, Zavest in Blaženost sta vidika, ki tvorita Véliko Enost - vsemogočno (*sarvakartṛtva*), vsevedno (*sarvajñātva*), (po)polno (*pūrṇatva*), večno (*nityatva*), vseprežemajočo (*vyāpaktva*) in svobodno (*svātantrya*).

Zakaj torej Absolut ne bi blaženo počival v svoji polnini potencialnosti? Ker je njegova blaženost (*ānanda*) prekipevajoča - in ker je tudi igriva. Čeprav je prekipevajoča, pa to še ne zadostuje za kozmično manifestacijo. Je nujni, ni pa zadostni pogoj stvarjenja. Kajti Absolut je tudi absolutno svoboden in avtonomen - *svātantrya*. Absolut ničesar ne počne po kakršnikoli njemu zunanji nujnosti - tudi manifestira se ne. Absolut ustvarja po svoji lastni volji. Ustvarja iz polnine in svobode. Ustvarja iz čiste božanske radosti. “Šivaistična filozofija Absoluta ne pojmuje kot pikolovskega prepirljivca, ampak kot Umetnika. Tako kot umetnik ne more zadrževati svoje vznesenosti, ampak jo izlije v pesem, sliko ali skladbo, tako Vrhovni Umetnik svojo čudežno veličastnost izlije v manifestacijo ali stvaritev.” (Singh, 2003:9)

¹⁰Prav tam, str. 63.

::ABSOLUT IN KOZMOS, ABSOLUT KOT KOZMOS

Iz tega stanja radostne vznesenosti Vélike Enosti se torej poraja Stvarjenje - in ker ni ničesar razen Zavesti, se poraja na način, ki ga je po analogiji¹¹ najlažje razumeti in opisati kot kognitivni proces, kot proces ustvarjalnega mišljenja. Kozmos je hotena misel absolutne Zavesti. Šiva kot Stvarnik je vrhovni jogin in njegovo delovanje je analogno delovanju jogina v stanju globoke osredotočenosti: "Vse kar se manifestira, vsa kognicija in vsa dejavnost je posledica volje Šive-jogina, ki spremembe, kot jih vidimo v svetu, povzroči nemudoma, zgolj s tem, da si jih predstavlja" (Nemec, 2011: 26). Ena od pogostih metafor za kozmično manifestacijo je, da je ta lucidne sanje Absoluta.

Zarezo med Šivo kot vrhovnim Subjektom in kozmosom kot njegovim Objektivom, ki nastane in se pogloblja v procesu manifestacije, je treba razumeti kot razliko med zavestjo Sanjalca (v primeru Šive ga pišimo z veliko začetnico) in sanjami, ki se ne porajajo nikjer drugje kot v prav tej Zavesti. Zavest po lastni volji ustvarja in motri kozmične sanje, ki se odvijajo *v njej sami*. Ontološka podlaga, tkanina kozmičnih sanj, je Zavest sama. Ontološko torej ni razlike med Zavestjo kot Sanjalcem in sanjanim. Lahko pa na ravni pojma to razliko provizorično vzpostavimo, dokler ne pozabimo na izvorno ontološko enost. Sanjalec ustvarja in motri Sanje (kozmos) kot Objekt. Kozmični Objekt v procesu manifestacije postaja vedno bolj mnogoter in razplaten, na Subjekt pa to ne vpliva. V tej mnogoterosti kozmosa - Objekta nastajajo posamični pojavi - v te posamičnosti "ujeta" Zavest se tako kaže kot individualna zavest subjekta (z malo začetnico), ki tisto, kar ji je zunanje, dojema kot objekte (z malo začetnico). Ta individualna, posamična zavest, je zavest dela (*anu*), ki se (ontološko gledano zmotno) razume kot ločen ali celo neodvisen od Celote. Kot del, kot subjekt, je Subjekt v svojih sanjah izgubljen in kot tak nima lucidnega pregleda Celote.

Če recimo sanjam, da me lovi tiger, v sanjah doživljam smrtni strah, saj v sanjah delček zavesti, ki se razume kot "jaz", druge dele zavesti, ki jih občuti kot zunanje (gozd, tiger ipd.), doživlja kot grožnjo. Pa vendar so tako tiger in gozd kot točka individualne subjektivnosti mojega sanjskega jaza iz povsem enake tkanine, moje lastne sanjske zavesti. Če se v sanjah "prebudim" in zavem, da sanjam, vem, da sva tako (sanjski) jaz kot (sanjski) tiger del sanjajoče Zavesti. Zdaj lahko storim dvoje: ali se v celoti prebudim iz sanj, ki v tem primeru izginejo, ali pa ostanem v sanjah in uživam v druženju s tigrom (tudi če me pomalica ali celo še posebej v tem primeru). Vedantski mistik bi izbral prvo

¹¹Kot že rečeno, je ta analogija utemeljena na ontološki identiteti med božansko Zavestjo (*cit*) in individualno zavestjo (*citta*).

možnost, kašmirski šivaist pa drugo. Analogija s sanjami nosi tudi soteriološki poduk - kot bomo v sanjah mirno spali naprej, če so te prijetne, če pa nas hoče požreti tiger, se bomo prebudili v trenutku najgrozljivejšega strahu, tik preden nam pregrizne vrat, so tudi v kozmičnih sanjah najhitrejša pot do prebujenja stanja izjemne intenzitete, ki je prividni individualni jaz ne more zdržati in zato skoči iz sebe v razširjeno zavest. Ni nujno, da je to že božanska Zavest, saj kašmirski šivaizem loči kar sedem različnih tipov subjekta, od katerih ima vsak naprednejši bolj razširjeno zavest, ki pa je glede na celoto Zavesti še vedno omejena - na tem mestu naj bo dovolj poudariti, da najnižji tip subjekta, *sakala*, zajema z našega gledišča široko paleto "bitij": od mineralov, rastlin, živali in človeka do od človeka veliko bolj razvitih nadnaravnih bitij, kar vključuje tudi vse bogove iz mitološkega panteona. Od Subjekta-Šive do subjekta-*sakale* pa vodi dolga manifestacijska pot, ki šteje šestintrideset kategorij.

::ŠESTINTRIDESET KATEGORIJ KOZMIČNE MANIFESTACIJE

Pojem, ki ga na tem mestu prevajam kot "kategorija"¹², je *tattva*. Pojem je v svoji doktorski disertaciji jasno obrazložila Ana Bajželj: "Beseda je abstraktni samostalnik, ki je izpeljan iz debelne oblike kazalnega zaimka za 3. osebo. Končnica -tva se namreč lahko doda kateremukoli nominalu, ki posledično postane abstraktni samostalnik. Beseda *tattva* je zatorej abstraktni samostalnik srednjega spola in dobesedno pomeni 'tistost', pogosto pa se prevaja kot 'takšnost', 'resnica', 'resničnost', 'tisto, kar obstaja', 'resnično stanje', 'filozofski princip' itd."¹³

Šestintrideset kategorij se zdi zaporedje manifestacije, a tako je zgolj zaradi narave konceptualnega mišljenja, ki vedno poteka v času in zato sekvenčno. Takšno mišljenje ne more zares dojeti nadčasovne resničnosti višjih kategorij. Ti principi so zato le pripomoček, ki kaže v smeri resničnosti, resničnost samo pa je mogoče dojeti le v transkonceptualnem uvidu.

Prvih pet principov/kategorij velja za izkustvo Zavesti na univerzalni ravni, ki je še predmanifestno. Gre za izoblikovanje "načrta" manifestacije, ko v sami Zavesti še ni zareze med Zavestjo kot Subjektom in Zavestjo kot Objektom. Prva kategorija je *Śiva-tattva*: to je "prvotni ustvarjalni vzgib (*prathama span-da*)" (Singh, 2008: xxii), sama ustvarjalna narava Zavesti, v kateri še niti ni izražena volja ustvarjati. Ta kategorija je zgolj čista Zavest (*cit*) in je neločljiva od druge kategorije, ki je pravzaprav samo vidik prve, to pa je *Śakti-tattva*.

¹²Pri tem sledim splošno sprejetemu prevodu v strokovni literaturi v angleškem jeziku.

¹³Bajželj, A. (2013): Narava spremembe v jainistični filozofiji. Doktorska disertacija. Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, str. 26-27.

Śakti-tattva je inherentna moč, sila ali energija *Śive*, ki se na tej ravni kaže kot *ānanda*, blaženost. Prvi dve kategoriji sta čisti Subjekt, čisti vrhovni Jaz, *Aham*, v katerem še ni sledu Objekta, vsa potencialnost manifestacije pa je zgolj v sami naravi teh nerazdružljivih principov. Ti dve kategoriji nista nič drugega kot "takšnost" Absoluta, čigar poglavitne značilnosti smo že orisali. Na ravni teh kategorij še vedno vlada čista enost, nerazdvojenost, *abheda*, ki ni zgolj ontološka, ampak tudi pojavna.

V naslednjih treh kategorijah se izriše potencial za zarezo, ki bo omogočala pojavno mnogoterost, zato na ravni teh kategorij v pojavnem smislu ne moremo več govoriti o čisti enosti, pač pa o enosti-v-razliki (*bhedābheda*). Tretja kategorija manifestacije je tako *Sadāśiva-tattva*, v kateri nastopi *icchā*, volja po manifestaciji. Ta kategorija že velja za prvo stopnjo kozmosa, saj sama volja povzroči potencial preloma med Subjektom in Objektivom in sicer tako, da se poleg zavesti čistega absolutnega Jaza pojavi zavest drugosti, ki je *To - Idam*. Med Subjektom in Objektivom na tej ravni sicer še vlada identiteta, saj je vsebina Zavesti na tej stopnji "*Ahamidam*", "Jaz sem to", kar pa je že dovolj, da ne gre več zgolj za čisti Jaz kot v prvih dveh kategorijah. Sam pojem "To", četudi znotrajzavestni, v enosti ustvari potencialno (*āsūtraṇa*) razliko. Ta "To" je izkušen megleno (*asphuṭa*), kot "nerazločljivo nekaj v globini Zavesti" (Singh, 2008: xxii).

V naslednji kategoriji se prej megleni "To" izriše že bolj jasno (*sphuṭa*) in sicer kot ideacija bodoče manifestacije. Ta četrta kategorija je *Īśvara-tattva*, ki je "*unmeṣa* ali razločno vzbrstevanje Vesolja" (Singh, 2008: xxiii). Vesolje na tej ravni "vzbrsteva" kot *jñāna* - ta beseda v sanskrtu sicer pomeni znanje, v kontekstu kašmirske kozmogonije pa na tej ravni pomeni silo mentalnega predstavljanja Zavesti, iz katere bo nastal kozmos. Stanje Zavesti je zdaj "*Idamaham*", "To sem Jaz" - zavest Objekta začenja prevladovati nad zavestjo Subjekta, Zavest se vedno bolj usmerja v oblikovanje Objekta.

Na podlagi te ideacije Zavest v naslednji, peti kategoriji, poimenovani *Sadvidyā-tattva*, s silo svoje dejavnosti (*kriyā*) ustvari zarezo med sabo kot Subjektom in sabo kot Objektivom, zaradi katere si bo Objekt lahko predstavljala (*ābhāsa*) kot nekaj sebi zunanjega: "*Ahañca Idañca*" - "Jaz in To". "Jaz in 'To' sta v tem stanju prepoznana s takšno enakomerno jasnostjo, da čeprav sta 'Jaz' in 'To' še vedno izenačena, ju je v misli že mogoče jasno razlikovati." (Singh, 2008: xxiii)

Naj ponovno poudarim, da je vseh petero kategorij zunajčasovnih - kot podlaga manifestacije so večne in stalne, na delu v *vsakem trenutku* kozmičnega plesa. Prvi dve kategoriji označujeta naravo Absoluta, ki omogoča manifestacijo; naslednje tri kategorije opisujejo konkretni vzgib Absoluta, ki porodi manifestacijo.

Ta pa se zares sproži šele tako, da Zavest *namerno* in *po svoji volji* stopi v sanjsko stanje, v katerem se bodo pojavljale vedno bolj mnogotere in raznolike vsebine. To stanje je šesta kategorija, *māyā*. Preden je postala pomemben filozofski koncept, je *māyāśakti* v sanskrtu pomenila sposobnost bogov in čarovnikov, da ustvarijo nekaj, kar se pozneje izkaže za iluzorno. V monistični vedanti je *māyā* posledica nevednosti (*avidya*) - od kod nevednost, pa ni mogoče reči, ker je to vprašanje, ki se rodi iz nevednosti same in izgine skupaj z njo. Absolut, *nirguṇa Brahman*, Brahman brez značilnosti, je tisto, kar ostane, ko *māyā* izgine. V kašmirskem šivaizmu je *māyā* bližje prvotnemu pomenu - *māyā* je čarovna moč Šive, da ustvari pojavní svet *kot* bi bil neodvisen od njega. Je način Šive, kako sprožiti kozmično igro - ni iluzija, ampak je čarovnija. *Māyā* je tvorjena iz glagolskega korena 'mā', ki pomeni meriti - *māyā* je tisto, kar je merljivo (Singh, 2008: xxiv). Da bi kozmični Objekt postal merljiv, razsežen, otipljiv, postane svet individualnih subjektov/objektov, ki drug drugega izkušajo kot ločene entitete. Tako se vzpostavi svet, v katerem pojavnosti vlada razlika (*bheda*). Pogoji, ki omogočajo individualno izkustvo, so zajeti v naslednjih petih kategorijah, *kañcukah*. *Kañcuke* so "plašči", "pokrivala", "tančice" s katerimi si Šiva z močjo *māye* zastre lastno naravo, tako da jo omeji.

Prva *kañcuka* (in sedma kategorija kozmične manifestacije) je *vidyā*, omejitev vsevednosti (*sarvajñātva*) Absoluta, ki poraja omejeno vednost - to je osnovna pozaba absolutnosti Subjekta, ki konstituira vednost kot individualano. Zavest se skrči v zavest. Ta skrčena zavest izgubi vsemogočnost (*sarvakartṛtva*), ki jo je imela kot Zavest, zato ne more več ustvariti česar koli. Omejitev absolutne ustvarjalne moči v individualno moč je *kalā*, osma kategorija manifestacije. Izguba vsevednosti in vsemogočnosti vodita v pozabo občutka absolutne (po) polnosti (*pūrñatva*) in ustvarjata željo (*rāga*) po nečem zunanjem (9. kategorija). Tega "zunanjega" pa ni več mogoče doseči kar tako, saj 10. kategorija povzroči izgubo absolutne svobode (*svatantratā*), ki se kaže kot vzročnost - *niyati*. Ta pa se lahko odvrti samo na ozadju privida časa (*kāla*), ki kot 11. kategorija omeji večnost Absoluta (*nityatva*). Omejena vednost, omejena ustvarjalnost, želja, vzročnost in čas formirajo pogoje individualnega izkustva, kot ga bo doživljal individualni subjekt.

Ko je zadoščeno vsem tem pogojem, božanski Subjekt "postane"¹⁴ individualni subjekt, Šiva postane *puruṣa* (dobesedno "človek") oziroma *aṇu* (posameznik) (12. kategorija)¹⁵ - ta kategorija v kašmirskem šivaizmu pomeni

¹⁴Na videz, ne pa tudi dejansko

¹⁵Od tu naprej kašmirski šivaizem kategorije povzame po *saṃkhyi*, vendar prvi dve, *puruṣo* in *prakṛti* razume bistveno drugače - po *saṃkhyi* je *puruṣa* vrhovni princip (v kašmirskem šivaizmu, kot smo videli, šele 12.), *prakṛti* pa je ena sama.

katerokoli čuteče bitje in tudi na videz nežive reči, kajti v s Šivo prežetem kozmosu dejansko ni ničesar, kar ne bi bilo stkano iz žive Zavesti Šive. *Puruṣa* je, recimo temu "duhovni" vidik posamičnega, je tisto v posameznem, kar izkuša, "izkuševalec" (*bhoktā*), subjekt izkušnje. *Puruṣ* je neskončno mnogo in vsak ima svojo, drugačno *prakṛti*, "naravo" (13. kategorija), ki je matrica njegove materialne pojavnosti in hkrati tisto, kar *puruṣa* izkuša kot sebe - je izkušeno (*bhogyā*), in glede na najbolj notranji, opazujoči jaz (ki je *puruṣa*) vendarle objekt izkušnje: sem spadajo mentalni aparat, čutni aparat in fizično telo. Kategorije, ki sledijo, veljajo za človeško naravo.

Prve tri kategorije tvorijo *antaḥkaraṇo*, "notranji organ", kar je specifično staroindijsko pojmovanje. Pod "notranji organ" namreč spada vse tisto, kar sodobna empirična znanost proučuje kot človeško zavest in kar je tradicija evropske filozofije pojmovala kot "duh" in "dušo", torej domnevno "nematerialni" princip. Staroindijske filozofije *antaḥkaraṇo* razumejo kot najsubtilnejšo obliko materije (*prakṛti*), ki je v naravni soodvisnosti z drugimi materialnimi elementi (senzoričnim aparatom in fizičnim telesom), zato jih prav nič ne čudi njihova medsebojna povezava in sovplivanje. *Antaḥkaraṇo* sestavljajo *buddhi* (14. kategorija kozmične manifestacije), "razmišljujoči um", ki ima funkcijo tvorjenja pojmov na podlagi podatkov, ki jih dobi od nižjih dveh kategorij, *ahaṁkāra* (15. kategorija) ali psihološki ego, ki je središče individualne volje in *manas* (16. kategorija), ki se odziva na čutne vtise. Iz *ahaṁkāre*, občutka jaza in volje biti, obstajati kot "jaz", se porodijo kategorije čutnega izkustva. Med naslednjih pet kategorij kozmične manifestacije tako spadajo *jñānendriye*, sposobnosti čutno zaznavati, ki so sposobnost (i) voha (*ghrāṇendriya*) (17. kategorija), (ii) okušanja (*rasanendriya*) (18. kategorija), (iii) vida (*caḡsurindriya*) (19. kategorija), (iv) tipa (*sparśendriya*) (20. kategorija) in (v) sluha (*śravaṇendriya*) (21. kategorija). Naslednjih pet kategorij sestavljajo *karmendriye*, sposobnosti delovanja (tudi te ustvari *ahaṁkāra*), ki so (i) sposobnost govora (*vāgindriya*) (22. kategorija), (ii) sposobnost delovanja z rokami (*hastendriya*) (23. kategorija), (iii) sposobnost premikanja (*pāḍendriya*) (24. kategorija), (iv) sposobnost izločanja (*pāyvindriya*) (25. kategorija) in (v) sposobnost spolnega delovanja (*upasthendriya*) (26. kategorija). *Indriye* (torej 17.do 26. kategorija) "niso čutni organi, ampak moči, ki skozi delujejo," (Singh, 2008: xxviii) - moči, ki se, poudarimo ponovno, porajajo iz občutka psihološkega jaza (*ahaṁkāre*). Iz tega istega središča se rodijo *tanmātre*, prvinski elementi percepcije, ki so še vedno predfizični: (i) zvok-kot-tak (*śabda-tanmātra*) (27. kategorija), (ii) dotik-kot-tak (*śparśa-tanmātra*) (28. kategorija), (iii) oblika-kot-taka (*rūpa-tanmātra*) (29. kategorija), (iv) okus-kot-tak (*rasa-tanmātra*) (30. kategorija) in (v) vonj-kot-tak (*gandhā-tanmātra*) (31. kategorija).

Petero *tanmāter* skupaj z *antaḥkaraṇo* (*buddhi* + *ahaṁkāra* + *manas*) tvori

subtilno telo (*sūkṣma-śarīra*), ki naj bi bilo tisto, kar ob smrti zapusti fizično telo in pred ponovnim rojstvom oblikuje novo.

Zadnja peterica kategorij so fizični elementi, ki sestavljajo fizično telo (in vso materialno pojavnost): (i) *ākāśa*, "eter" ali prostor (32. kategorija), (ii) *vāyu*, zrak (zajema vse, kar je v plinastem stanju) (33. kategorija), (iii) *agni*, ogenj (fizična svetloba in toplota) (34. kategorija), (iv) *āpas*, voda (vse tekočine) (35. kategorija) in (v) *pṛthivī*, zemlja (vse trdne snovi) (36. kategorija).

Ob tem izčrpnem zemljevidu kozmične kreacije, ki sega od Absoluta (1. kategorija) do nohtov, las in kosti (36. kategorija), morda velja spomniti, da ne gre za sestop Zavesti, v katerem bi se ta kakorkoli spremenila ali usahnila - v *Śiva-tattvi* ni Absoluta nič več kot v umazaniji za nohtom. Manifestacija je razpiranje (*unmeṣa*) energije Absoluta, kot bi se potencialna energija absolutne Zavesti transformirala v kinetično, v vesoljno gibanje. Ta transformacija pa ni linearno enosmerna, ampak je, kot je za indijske filozofije značilno, ciklična - energija Absoluta nenehno pulzira iz potencialnosti v pojavnost in nazaj, kot bi Absolut odpiral (*unmeṣa*) in zapiral (*nimeṣa*) oči. "Ko Śiva "misli" ali "si zamišlja" svet ali "odpira oči", se svet porojeva. Obstoj sveta je odvisen od tega, da ga Śiva "vidi", tako kot je obstoj sanjskega sveta odvisen od tega, da mi "vidimo" sanje. Ko Śiva neha gledati pojavni svet, se ta razgradi. Zato *nimeṣa* ne pomeni, da Śiva dejansko spi; pomeni samo, da se Zavest Śive ponotranji. *Nimeṣa* zunanje Zavesti je *unmeṣa* notranje Zavesti. *Unmeṣa* je pozunanjenje Zavesti in *nimeṣa* je njeno ponotranjenje."¹⁶

Razpiranje samozavedanja Absoluta kot kozmosa ni nič manj sveto od raztapljanja kozmičnih sanj nazaj v "izvorno" nediferenciranost: "Absolut niha med "strastjo" (*rāga*) ustvarjati in "brezbrižnostjo" (*virāga*) do ustvarjenega. To je večno pulziranje - *spanda* - Absoluta. Tako se Absolut preobrazi v vse reči in se nato vrne nazaj v praznino (*śūnya*) svoje nediferencirane narave. Oba pola tega gibanja sta enako resnična; oba sta enako absolutna."¹⁷

To pulziranje se najbolj dramatično kaže kot rojevanje in razkrajanje ne le enega, ampak številnih svetovij, bolj "vsakdanje", a zato nič manj čudežno, pa kot porajanje in ugašanje misli. Tudi misel se, kot kozmos, rodi iz praznine zavesti kot vzvalovanje njene notranje napetosti - in se v praznino zavesti tudi raztopi. V hipnem premoru med mislimi zasveti Zavest v svoji takšnosti: kot tisto, česar ni mogoče misliti.

¹⁶Mishra, K. (1999): Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism. Delhi: Indian Books Centre, str. 155.

¹⁷Dyczkowski, M. (2000): The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 41.

„TRI NEČISTOSTI (*MALE*) IN POTREBA PO DUHOVNI OSVOBODITVI

Pojem “nečistosti” (*male*) je monistični kašmirski šivaizem prenesel iz dualističnega, kar je po svoje nevarno, saj govorjenje o “nečistosti” v okviru monistične ontologije pomeni možnost vpeljave prikritega dualizma.

Izvorna “nečistost” (*mūla-mala*), v kateri koreninita drugi dve, je *āṇava mala*, individuacija. *Āṇava mala* povzroči, da božanski Subjekt izgubi zavedanje lastne brezmejnosti in se občuti kot od celote ločen, atomarni del (*aṇu*), monada. Nasproti takemu “jazu” stoji “drugo”, ki “jazu” ni le zunanje, ampak tudi različno in vedno bolj razdrobljeno, kar je posledica druge “nečistosti”, *māyīya male*. V takšnem razdrobljenem svetu ima individualizirani subjekt občutek, da deluje v zvezi z zunanjimi objekti - to je tretja nečistot, *kārma mala*, ki povzroči celoten kompleks želja, odporov, vzrokov in posledic, torej krogotok prerajanja, *saṃsāro*.

Zanimivo izpeljavo in razlago *mal* je mogoče najti v osrednjem tekstu *pratyabhijñā* smeri, Utpaladevovem *Īśvarapratyabhijñākārika* (Izreki o prepoznanju boga, v nadaljevanju ĪPK) s spremljajočim avtorjevim komentarjem (*vṛtti*). V 2. poglavju III. knjige razlago ujetosti Utpaladeva začenja z vpeljavo pojmov *paśuḥ* in *patiḥ*, ki sta sicer ključna pojma dualističnega šivaizma, ter ju poskuša obrazložiti v monističnem kontekstu: “Subjektu (*pramātā*) pravimo “Gospod” (*patiḥ*), ko se zanj vse reči pojavljajo, kot da sestavljajo njegovo telo. Kadar pa se mu zaradi *māye* zdijo različne, se subjekt, ki ga kažejo razne ovire (*kleśe*), *karma* itn., imenuje “zver” (*paśuḥ*).” Kot pojasni v komentarju, gre za dve ravni - na ravni suverenosti (*aiśvarya*) Subjekt ves kozmos dojema kot svoje telo in se zato imenuje “Gospod(ar)” (*patiḥ*), na individualni ravni (*puṃstva*) pa je subjekt omejen, saj ga ukleščajo *kleśe* in *karma*, pod *karmo* pa Utpaladeva razume dejanja, sadove dejanj in latentne vzgibe, ki so nekakšni skrivni odtisi dejanj (za razliko od otipljivih zunanjih “sadox”) in ki subjekt usmerjajo k novim dejanjem.

A kako pride do individuacije (*āṇava mala*), zaradi katere sploh lahko govorimo o individualni ravni in subjektu? Zaradi razcepa, ki ga božanski Subjekt po svoji volji vpelje med dva vidika svoje subjektivnosti, *prakāśo* in *vimarśo* oz. Zavest (na tem mestu *bodha*) in Svobodo/Suverenost (*svātantrya*). V slovitnem in pogosto citiranjem ĪPK III. 2.4 Utpaladeva zapiše:

“Zavest, ki je brez Svobode, in obratno, Svoboda, ki je brez Zavesti; to sta dve obliki nečistosti, imenovane *āṇava*, ki se ji tako pravi, ker prikriva resnično naravo sebstva (*svasvarūpa*).” (v Torella, 2002: 198)

S tem prvobitnim razcepom med absolutno Zavestjo (*bodha*) in Svobodo oz. Suverenostjo (*svātantrya*) se pravzaprav dogodi razcep med Šivo kot Zavestjo

in Šakti kot Močjo. Vsak "del" Absolutnega tako izgubi svojo (po)polnost, a ne smemo pozabiti, da je v skladu s pojmovanjem monističnega kašmirskega šivaizma ta izguba zgolj navidezna, še bolj bistveno pa je, da jo sproži lastna volja Absoluta po manifestaciji - kakršnokoli pojavno mnogoterost namreč omogoča šele ta "zareza".

Ānava mala povzroči, da iz "brezmejne Zavesti nastane omejen delujoči subjekt" (Nemec, 2011: 141, op. 322), naslednja nečistost, *māyīya mala*, pa da "v tej isti brezmejni zavesti pride do dihotomije med subjektom in objektom" (prav tam). Tisto, kar omejeni subjekt zdaj pojmuje kot "jaz", kot notranje nasproti objektivnosti zunanjega, je "telo" v najširšem staroindijskem pomenu, namreč tako "fizično" kot tudi "subtilno" telo, ki ga tvorijo mentalni pojavi. Bistvena značilnost "telesa" v tem kontekstu ni njegova fizičnost in zato "telo" ni zgolj fizično - bistven je občutek "notranjosti". Telo je tisto, kar je v domeni suverenosti individualiziranega subjekta - s čimer subjekt lahko *spoznava* in *deluje*. Kot individuuum lahko premaknem roko ali usmerim misel, zato sta roka in misel del tega, kar občutim kot "jaz" (moje "telo"). S tistim, kar je zunanje in ni "jaz", pa ne morem upravljati neposredno, temveč zgolj posredno ali pa sploh ne - to so druga "telesa". Tako je treba razumeti tudi zgoraj navedeni Utpaladevov verz, da je Absolut tisti, ki ves kozmos občuti kot "svoje telo".

A šele tretja nečistost, *kārma mala*, povzroči krogotok prerajanja, *saṃsāro*. V ta krogotok pa po prepričanju monističnega kašmirskega šivaizma posameznik ni ujet zato, ker bi deloval slabo ali ker bi sploh kakorkoli deloval, kot je sicer značilno za staroindijske tradicije, ampak zato, ker je napačno prepričan, da delovanje rojeva posledice! Natanko ta zmota je tisto, kar kašmirski šivaizem razume kot *kārma malo*. V svojem komentarju k *ĪPK* III 2.5 Utpaladeva pojasnjuje: "Karmična nečistost, ki se nanaša na delujoči subjekt brez luči zavesti, se pojavi zaradi napačnega prepričanja, da so dejanja vzrok rojstev itd., kot je bilo dokazano, pa dejanja niso vzrok" (v Torella, 2002: 199).

Misleci monističnega kašmirskega šivaizma namreč sklepajo, da so dejanja lahko zgolj *navidezni* vzrok posledic, ne pa njihov izvorni vzrok, to pa zato, ker so dejanja sama po sebi nečuteča, neživa (*jaḍa*) in tako ne morejo ničesar zares povzročiti - povzročitelj dejanj je delujoči subjekt. In ker je individualni subjekt (*aṇu*) prav tako zgolj navidezen, je edini resnični vzrok česar koli nihče drug kot Absolut.

Če poskusimo ponovno pretresti odnos med *malami*, ugotovimo: *ānava mala* absolutni Subjekt oropa Zavesti in/ali Svobode, zaradi česar je monistični subjekt omejen v dveh bistvenih vidikih, védnosti in moči. Individualni subjekt (*aṇu*) občuti meje svoje vednosti/zavesti in dejavne moči - kar je znotraj teh meja, občuti kot "jaz", in kar je zunaj, kot "drugo". Tako se vzpostavi dihotomija med subjektom in objektom (drugim), *māyīya mala*, a ta dihotomija je

po svojem bistvu še vedno statična. V to statično subjektno-objektno zavest dinamiko vnese šele prepričanje monadičnega subjekta, da so on in "drugi" subjekti avtonomno delujoči in da dejanja delujočih subjektov povzročajo posledice. Tako se rodi krogotok prerajanj, *saṃsāra*. "Vsa bitja, potopljena v tok bivanja, začnši z bogovi, so zaznamovana s tremi nečistostmi: a od teh je natanko karmična nečistost tista, ki je edini neposredni vzrok *saṃsāre*." (Utpaladeva, *ĪPK* III 2.10 v Torella, 2002: 202)

Vse tri *male*, poudarja tudi Utpaladeva, so posledica božanske *māye*, ki je natanko "Gospodova volja (*icchā*) ustvariti te tri nečistosti." (v Torella, 2002: 199) Da bi posameznik dosegel končno "osvoboditev", po prepričanju kašmirskega šivaizma ni dovolj stopiti iz *saṃsāre*, pač pa se mora "očistiti" še drugih dveh "napak", *āṇava* in *māyīya male*.

::STRATEGIJE OSVOBAJANJA¹⁸

Duhovno osvoboditev (*mokṣo*) monistični kašmirski šivaizem razume kot hkrati najlažji in najtežji dosežek. Teoretično je najlažji in v resnici sploh ni nikakršen dosežek, saj ni nikogar, ki bi bil "ujet" in bi moral kaj doseči. Po drugi strani pa je s praktičnega vidika *mokṣa* najtežji in največji dosežek, ki zahteva popolno predanost in premišljeno strategijo. Praktično se živa bitja namreč večinoma ne občutimo kot neskončna absolutna Zavest, ampak nas še kako duši teža ujetega (*bandha*) stanja. Premagati gravitacijo *māye* je zahtevno in naporno.

Različne šole monističnega kašmirskega šivaizma predvidevajo različne "strategije osvobajanja", kakšne, pa je odvisno od tega, v kolikšni meri je določena šola "teoretska" ali "praktična". *Pratyabhijñā*, najbolj "teoretska" smer kašmirskega šivaizma, nosi cilj svojega prizadevanja že v imenu: *pratyabhijñā* namreč pomeni "prepoznanje" (v angleškem prevodu "recognition"), ki je že osvoboditev sama. Beseda je sestavljena iz *prati*, *abhi* in *jñā*. Abhinavagupta v *Īsvaraṃpratyabhijñā vimarśini* pojasnjuje: "*Prati* pomeni *pratīpam*, to je "nasprotno", ali z drugimi besedami, čeprav znano, zdaj pozabljeno zaradi zablude. *Abhi* pomeni "obrnjen proti" oziroma blizu. *Jñā* pa je razsvetlitev ali znanje. Zato *pratyabhijñā* pomeni pre-poznanje resničnega sebstva. *Pratīpam* implicira sledeče: ne gre za to, da zavest sebstva ne bi bila že prej predmet izkustva, kajti Sebstvo je luč, ki je ni mogoče ugasniti (je venomer prisotna luč), ampak da se po volji lastne Moči kaže kot ugasnjena ali omejena. Prepo-

¹⁸Izraz "strategije osvobajanja" je naslov knjige Maje Milčinski (2006), ki si ga na tem mestu sposojam, saj se mi zdi odličen krovni izraz, pod katerega lahko uvrstimo najrazličnejše soteriološke "poti", "pristoje", "načine", "metode", "tehnike" ipd.

znanje (*pratyabhijñā*) pomeni povezati tisto, kar se je pojavljalo prej, s tem, kar se pojavlja zdaj, kot v sodbi: "To je isti Caitra." Je spoznanje s pomočjo spomina, ki se nanaša na tisto, kar je neposredno prisotno."¹⁹

Pri osvoboditvi, kot si jo predstavlja monistični kašmirski šivaizem, ne gre za spoznanje nečesa novega, za izkustvo, ki bi bilo kvalitativno drugačno od vsakodnevnega doživljanja. Absolutna Zavest je luč (*prakāśa*), ki omogoča vsakršno pojavljanje in je ni mogoče ugasniti. V posamezniku je sebstvo, ki je ves čas prisotno. Sebstvo (*ātman*) je v monističnem kašmirskem šivaizmu čista subjektivnost, ki je ravno v čisti subjektivnosti identična Absolutu kot absolutnemu Subjektu. Zavest kašmirski šivaizem razume kot neprekinjeno - zavest je povsem enako "prisotna" tudi v stanjih, ko človek izgubi zavedanje, npr. v globokem snu ali nezavesti. Sebstvo je čista zavest brez objekta. V običajnem življenju se razkriva v bežnih trenutkih, ki se jih ne zavedamo. Ker je naša pozornost usmerjena na objekte, se ne zavedamo zavesti same. V *Īśvarapratyabhijñānākārika* (I.7.1) Utpaladeva takole vzpostavi identiteto posamičnega subjekta s Subjektom (*Maheśvara*, "Véliki Gospod"): "Ta intuitivna luč (*pratibhā*), obarvana (*rūṣitā*) z zaporedjem različnih objektov, je vedoči subjekt (*pramātā*), ki je zavest brez zaporedja in meje, *Maheśvara*." (v Torella, 2002: 136) V lastnem komentarju nadaljuje: "In ta luč (*ābhāśa*), zastrta (*ācchuritaḥ*) z zaporedjem različnih objektov, je, kolikor počiva v sebi, vedoči subjekt, ki mu pravimo "sebstvo" (*ātma*) in prežema vse kognitivno delovanje (*sarvasamvitkālavyāpī*), saj je zavest brez zaporedja in meje; in je Maheśvara, saj je stvarnik spoznavne resničnosti, ki tvori njegovo 'telo' (*svāṅgabhūte*)."²⁰

"Objekti" v najširšem pomenu v kontekstu monističnega kašmirskega šivaizma niso le zunanji predmeti, ampak karkoli, kar je lahko objekt mišljenja, kakršnakoli predstava (*vikalpa*). Vse, s čimer se istovetimo in kar tvori našo individualnost, lahko postane objekt mišljenja. Vsi gradniki naše identitete, od telesnih značilnosti do osebne zgodovine in najbolj subtilnih duhovnih vsebin, skratka vse, kar v tradiciji evropske misli pojmuje kot temeljne značilnosti "subjekta", v kašmirskem šivaizmu (in tudi številnih drugih indijskih filozofijah) velja za "objekt(e)". Subjekt v absolutnem pomenu je le tista neposredna živost zavesti, ki ne more postati svoj predmet. Subjekta ni mogoče misliti - misliti je mogoče zgolj pojem subjekta, ki pa je tako že objekt misli. Naloga mišljenja v procesu osvobajanja je analizirati, kaj čista subjektivnost *ni* in pozornost pravilno usmeriti - nazaj k izvoru pozornosti

¹⁹Singh, J. (prev.) (2003): *Pratyabhijñānāḥdayam. The Secret of Self-Recognition*. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 117-118.

²⁰Torella, R. (prev.) (2002): *The Īśvarapratyabhijñānākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical edition and annotated translation*. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 136.

same. Pozornost, naperjena k lastnemu izvoru, se v neposrednem intuitivnem uvidu (*pratibhā*) uzre v svoji biti kot čista zavest "brez zaporedja in meje". Kar je zavesti dajalo videz zaporedja in meje je usmerjenost pozornosti na objekte, ki jih je pojmla sekvenčno. Ujetost zavesti je identifikacija zavesti z nekaterimi objekti in občutek ločenosti od drugih, kar vedno spremlja občutek nepremostljivega manka. Ta manko izgine, ko zavest počiva v sebi in se prepozna kot izvor zaznave in objektov. To prepoznanje "starega znanca", zavesti same, je *pratyabhijñā*, prepoznanje, ki ne le da prinaša veselje, ampak je samo po sebi najvišja oblika blaženosti (*ānanda*). Telos *pratyabhijñe* kot filozofske šole je s pomočjo mišljenja zavest pripraviti do tega, da se uzre in prepozna.

A spekulativno mišljenje brez pomoči tehnik, ki omogočajo vstop v mistična stanja, redko vodi k razsvetljenju. Zakaj je tako, kašmirski šivaizem razlaga z identifikacijo dveh tipov neznanja oz. nevednosti (*ajñāna*): *bauddha ajñāna* in *pauruṣa ajñāna*. *Bauddha ajñāna* je razumska nevednost, napačno intelektualno razumevanje narave resničnosti. Protistrup je razumsko znanje (*bauddha jñāna*), ki aspiranta odreši zablod, tako da pravilno umeva resničnost, a teoretskemu razumevanju navkljub je še vedno podvržen eksistencialni duhovni nevednosti (*pauruṣa ajñāna*), ki prežema vse vidike človeka kot ujetega bitja. *Pauruṣa ajñāna* je namreč sama struktura ujetosti (*bandha*) in je v monističnem kašmirskem šivaizmu izenačena s tremi *malami*. Kljub teoretiziranju o ontološki enotnosti bo človek, zamazan z *malami*, v praksi deloval egocentrično in sebično ter bo podvržen trpljenju vse dokler se ne osvobodi *mal*. To pa zahteva kompleksne ukrepe in strategije, ki zajemajo vse elemente človečnosti - v shemi *tattve* to pomeni *tattve* od *puruṣe* navzdol. Fizično telo, življenjska energija (*prāṇa*), metalni aparat - vse je treba podvreči popolni preobrazbi.

Ker človek na poti duhovnega osvobajanja naleti na neprešteto mnogo različnih ovir, je prav toliko tudi strategij in tehnik, kako jih premagati. Monistični kašmirski šivaizem je tu izjemno vključujoč, "dejansko je neskončno načinov, ki naj bi jih različni ljudje uporabili v različnih okoliščinah" (Dyczkowski, 2000: 175). Filozofija pri tem odstopi prostor mistiki in religiji, zato se na tem mestu v podrobnosti konkretnih postopkov (kolikor jih je iz tekstov sploh mogoče rekonstruirati) ne bomo spuščali. Tudi s teoretskega stališča pa je zanimiva meta-klasifikacija mističnih tehnik, ki jo v svojem monumentalnem delu *Tantrāloka* (Luč tanter/ Osvetlitev tanter) vpelje Abhinavagupta in ki jo poznejši eksegeti retrogradno aplicirajo tudi na zgodnejše tekste. Abhinavagupta mistične tehnike deli na štiri podskupine, *upāye* (načine, metode). Pri klasifikaciji pod različne *upāye* je poglobitni kriterij uperjenost pozornosti na objekt (*āṇavopāya*, "individualna metoda"), spoznavni proces (*śāktopāya*, "opolnomočena metoda"), subjekt (*śāmbhavopāya*, "božanska metoda") ali Zavest kot tako (*anupāya*, "nemetoda").

Za *āṇavopāya*, “individualno metodo”, veljajo vse tiste mistične/meditacijske tehnike, ki za osredotočanje pozornosti uporabljajo kakršen koli objekt, na katerega se pozornost nasloni in ki ji služi za “oporo” (*sthānaprakalpanā*). Ta objekt se lahko nahaja zunaj fizičnega telesa (podoba/prizor, zvok, vonj...) ali pa je notranja predstava v obliki vizualizacije, mentalnega ponavljanja *manter*, osredotočenja na del telesa (v to kategorijo sodijo tudi različni telesni položaji, *karaṇa*) ipd. Objekt *āṇavopāye* je torej karkoli, kar lahko posameznikova zavest motri kot zunanje, kot svoj predmet, in si ob tem v znani vedantski maniri misli: “Nisem to (telo, dih, um, *prāṇa* ...)” Da to ni ona, si zavest lahko misli, ker je posamična (*aṇu*) in kot taka ne more občutiti, da pravzaprav prežema vse “objekte”. Tehnike, ki spadajo v kategorijo *āṇavopāya*, so po svojem bistvu dejavne, saj subjekt glede na objekt zavzame aktivno držo - v to skupino spada tudi izvajanje obredov. Ne glede na to, katero obliko individualne metode jogin izbere za svojo mistično prakso, takšno, pri kateri je tudi fizično dejaven ali pa telesno povsem nepremičen, *āṇavopāya* terja vsaj trud, lahko pa tudi velik napor (kot velja za številne asketske tehnike, ki zahtevajo nadčloveško sposobnost samoobvladovanja). Za izvajanje *āṇavopāye* jogin uporabi dejavno silo (*kriyā śakti*), ki je odblesk božanske dejavne moči. *Āṇavopāya* je dejavnost (*kriyā*), usmerjena proti toku običajnih vzgibov, ki poganjajo karmični krog. Te tehnike tako delujejo kot protistrup *kārma malī*, ki jo sčasoma izničijo. Ko jogin izgubi občutek, da je delujoči subjekt in njegova mistična dejavnost postane spontana, samodejna, dobi njegova praksa povsem novo intenziteto in globino ter postane “opolnomočena metoda” (*śāktopāya*).

Pri *śāktopāyi* se pozornost z objekta preobrne na sam kognitivni proces (*pramāṇa*). Čeprav jogin tudi pri tej metodi motri mentalne vsebine, za katere bi bilo torej mogoče reči, da so objekt njegove pozornosti, pa gre pri *śāktopāyi* bolj za kontemplacijo inherentne moči kognitivnih procesov. *Śāktopāya* je pravzaprav zelo fenomenološki pristop. V *śāktopāyi* se jogin ves čas zaveda, da so prav njegovi kognitivni procesi tisti, ki ustvarjajo predstavo stvarnosti. Pojavnost se kaže skozi kognitivne procese, ki jih jogin v *śāktopāyi* občuti kot silo/moč (*śakti*). V *śāktopāyi* praktikant opazuje, kako spoznavni procesi tvorijo privid resničnosti (*māyā*) - kognitivni procesi so tista čarovna paličica, ki ustvarja čarovnijo (*māyā*) razdrobljene (*bheda*) pojavnosti, ples razlik, nasprotij. *Māyīya mala* je neposredno povezana s kognitivnimi procesi, še več, mogoče jo je identificirati kot samo strukturo spoznavnega aparata. Da bi to uvidel, pri *śāktopāyi* praktikant uporabi moč vednosti (*jñāna śakti*) in ponovno poskuša prebrniti običajni tok zavesti - če po naravni poti zavest iz enovitosti subjekta preko kognitivnih procesov “teče” v smeri barvito razplastene pojavnosti, jo jogin usmerja nazaj in se opominja na enovitost zavesti v ozadju posamičnih zaznav. Ko v polnosti uvidi, na kak način spoznavni proces (*pramāṇa*) izrisuje

podobo pojavnega sveta, se privid/čarovnija (*māyā*) razblini in jogin neposredno izkusi "stvar na sebi" - ta pa v kašmirskem šivaizmu ni nek neodvisen, samostojno obstoječ zunanji objekt, ampak najbolj notranja narava samega subjekta, esenca subjekta, izpraznjena vseh predstav o sebi in svetu.

Pozornost se je tako vrnila k (iz)viru in zdaj počiva v svoji esenci, prazni konceptov in polni biti. A subjekt (*pramātā*) vendarle še ni neskončen in neomejen, še vedno je podvržen *āṇāva mali*, ki omejuje njegovo zavest in/ali moč. *Śāmbhavopāya*, "božanska metoda", je, da se subjekt opominja, da je njegova lastna narava, v kateri počiva, narava absolutnega Subjekta, torej božanska. To opominjanje na lastno brezmejnost pa ni pojmovno, ampak je uperjenost čiste moči volje biti (*icchā śakti*) k izkustvu lastne brezmejnosti - kolo božanske volje, ki se v procesu stvarjenja vrti od absolutne enosti k pojavi mnogoterosti, se zdaj obrne od posamičnega k Enemu. Proces stvarjenja sproži volja Absoluta izkusiti se kot mnogotero. Proces osvobajanja zaključi volja individuuma izkusiti se kot Eno. Pot osvobajanja zrcali proces stvarjenja. Oboje se staplja v utripu božanske biti.

Ko se razblini tudi milni mehurček *āṇāva male*, se praktikant identificira zgolj še z vseprežemajočo Zavestjo (*cit*). Pulziranje Zavesti iz enosti v mnogotero in nazaj poganja utrip božanske radosti, *ānanda śakti*. Zavest počiva v sami sebi in hkrati pleše stvariteljski ples. Praktikant izkusi vse, kar je, kot zmes zavesti in blaženosti, *cidānandaghana*. V tej viziji (*darśana*) se razkrije (po) polnost vsega, ki ji ni kaj dodati in odvzeti. Ni nikogar, ki bi ga bi bilo treba poboljšati, očistiti in osvoboditi. Ničesar, kar bi bilo treba popraviti in urediti. Do tega uvida ni nobene poti. Ni metode, ki bi lahko priklicala to stanje. To stanje je nepokvarljivo stanje same Zavesti. Z absolutnega vidika je tako edina metoda, ki resnično pripelje do osvoboditve, "nemetoda", *anupāya*. Ni metode in ni poti, ker z absolutnega gledišča tudi ni ujetosti. "Dejansko ne moremo narediti ničesar, da bi se osvobodili. Vse oblike prakse, pa naj bodo notranje ali zunanje, so odvisne od zavesti in zato ne morejo služiti kot sredstvo, da bi jo spoznali. Kdor poskuša to resničnost odkriti s prakso je kot mož, ki bi rad uzrl sonce, pa gleda v svetlikanje kresnice. Tisti, ki so na stopnji "nemetode" (*anupāya*), prepoznajo, da luč zavesti sije kot vse reči. Vsa nasprotja se zlijejo in navidezna protislovja so razrešena. Osvoboditev in ujetost postaneta sopomenki, kot besedi "posoda" in "lonc" nakazujeta isto reč. Nemetoda (*anupāya*) je izkustvo absoluta (*anuttara*), ki presega tako transcendenco kot imanenco (*Śiva* in *Śakti*). Neopredeljiv in skrivnosten ni niti bivajoče (*sat*) niti nebivajoče (*asat*) niti ni oboje niti zanj ne velja, da ni nič od tega."²¹

²¹Dyczkowski, M. (2000): The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 177.

::ZAKLJUČEK

V luči temeljitejšega vpogleda v notranjo logiko monističnega kašmirskega šivaizma se izkaže, da je odnos med soteriologijo in ontologijo integralnega monizma, ki se je v izhodišču zdel paradoksen, vendarle zastavljen koherentno in tako omogoča filozofsko konsistentno izpeljavo. Kompleksna shema kategorij (*tattev*) ilustrira pulziranje Enosti v mnogoterost in obratno, pri čemer enovita absolutna Zavest kot ontološki temelj ostaja nespremenljiva, vse spremembe pa se dogajajo zgolj na ravni samozavedanja (*vimarśa*) Zavesti. Ključna momenta kozmogonije, ki omogočata pojavnost, sta volja (*icchā*) Zavesti izkusiti se kot Objekt in hotena samopozaba (*māyā*) Absoluta kot Subjekta, zaradi česar pojavnost deluje kot sfera interakcij med mnogoterimi posamičnimi subjekti in objekti. Vzporedno s shemo ontoloških kategorij monistični kašmirski šivaizem proces individuacije posamičnega subjekta iz vseprežemajočega Absoluta razlaga tudi s tremi *malami* (nečistostmi). Soteriologija je v tem kontekstu razumljena kot preseganje teh nečistosti. Duhovno osvobajanje lahko navzven zavzame obliko različnih dejavnosti (od fizičnih do obrednih praks), vendar gre v samem bistvu za preusmerjanje zavedanja z objektov na samo zavest, ki se v svoji takšnosti v poslednjem mističnem uvidu izkaže za absolutno Zavest. Ker je vse, od fizičnega telesa do mentalnih pojavov, razumljeno kot manifestacija natanko te Zavesti, se lahko Zavest v kateremkoli hipu ove sebe, ne da bi tisto, kar se v njej pojavlja, zato nujno izginilo.

Kar se v ontološki sferi različnosti (*bheda*), v kateri sobivajo posamezniki, zaznamovani z vsemi tremi nečistostmi, zdi kot aktivno, hoteno prizadevanje individualnega subjekta po osvoboditvi, je z vidika višjih sfer, v katerih je dvojnost presežena, videti kot del naravnega in nenehnega pulziranja samozavedanja Zavesti. Tako dualistični kot monistični šivaizem v svoji teološki zastavitvi naštevata petero osnovnih dejavnosti (*pañcakṛtya*) boga Šive: poleg ustvarjanja (*ṣṛṣṭi*), ohranjanja ustvarjenega (*sthiti*) in uničenja (*samhāra*) še skrivanje (*tirodhāna*) in razkrivanje/milost (*anugraha*). Z ontološkega stališča dvojnosti (*bheda*), ki po pojmovanju monističnega kašmirskega šivaizma ni napačno, ampak je zgolj omejeno, lahko torej govorimo o posamezniku, ki se duhovno prebuja in si z različnimi metodami prizadeva doseči osvoboditev. Ta pa nikoli ni zgolj posledica posameznikovega prizadevanja, ampak jo zares omogoči šele božanska milost (*anugraha*), ki pa je skrivnostna in nepredvidljiva. S celovitejšega ontološkega gledišča, ki ga ponuja monistični kašmirski šivaizem, pa ne moremo govoriti o posamezniku in njegovem prizadevanju, temveč zgolj o spremembah osredotočenosti zavedanja absolutne Zavesti same. Proces stvarjenja kozmične pojavnosti, v katerem se zavedanje Zavesti objektivizira, je božansko "skrivanje", obraten proces ponovnega

subjektiviziranja samozavedanja absolutne Zavesti pa se z omejenega stališča dvojnosti zdi božanska milost.

Če želimo zares razumeti vizijo integralnega monizma, ki jo ponuja monistični kašmirski šivaizem, se moramo upreti skušnjavi, da bi bodisi kozmologijo bodisi soteriologijo poskušali razumeti teleološko. Vprašanje smisla je v kontekstu te tradicije nesmiselno. Svet se poraja iz prekipevajoče božanske blaženosti kot manifestacija te iste blaženosti, v katero se naposled razkroji. O smislu je pogojno mogoče govoriti le v okviru estetskega. Absolut se samoustvarja in samodoživlja kot lastni estetski objekt.

Izvorno vprašanje, kako in zakaj sploh soteriologijo umestiti v kontekst integralnega monizma, se ob natančnem razumevanju pozicije monističnega kašmirskega šivaizma izkaže za preseženo. Še več, menim, da je mogoče utemeljeno trditi, da je soteriologija zares možna le v takšnem okviru. Integralna vizija monističnega kašmirskega šivaizma namreč s filozofsko konsistentno izpeljanim panenteizmom razrešuje dialektiko razmerja med transcenco in imanenco. Prehajanje med ontološkimi ravnmi je razloženo brez zareze, ki bi Absolut postavljala nasproti pojavnemu svetu kot resnično bivajoče nasproti navidezno bivajočemu ali človeka nasproti Bogu kot nedosegljivemu Druge-mu. Čeprav se zdi, da lahko hrepenenje po duhovni osvoboditvi sproži zgolj intenzivno občutenje nasprotja, pa naj bo to med čistim in nečistim, svetim in posvetnim, resnico in videzom, dobrim in zlim, omejenostjo in svobodo ipd., pa je pravi preboj iz enega pola v drugega zares mogoč le, če se odpovemo polarizaciji sami in dopustimo, da se navidezna nasprotja zlijejo v tistem, kar jih presega. Kronski paradoks kozmične igre, ki nosi podpis Šive kot božanstva z izjemnim smislom za ironijo, je, da je duhovno osvoboditev mogoče zares konsistentno misliti le, če razumemo, da je v najglobljem smislu nepotrebna.

::LITERATURA

- Bajželj, A.** (2013): Narava spremembe v jainistični filozofiji. Doktorska disertacija. Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Bäumer, B.** (2011): Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute. Anuttaraprakriyā. An Interpretation of his Parātrīśikā Vivaraṇa. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.
- Dyczkowski, M.** (2000): The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Fürlinger, E.** (2009): The Touch of Shakti. A Study in Non-dualistic Trika Saivism of Kashmir. New Delhi: D. K. Printworld.
- Milčinski, M.** (2006): Strategije osvobajanja. Ljubljana: Založba Sophia.
- Mishra, K.** (1999): Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism. Delhi: Indian Books Centre.
- Nemec, J. (prev.)** (2011): The Ubiquitous Śiva: Somānanda's Śivadṛṣṭi and His Tantric Interlocutors. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Saraswati, Sw. S.** (2000): Four Chapters on Freedom. Commentary on the Yoga Sutras of Patanjali. Munger: Yoga Publications Trust.
- Singh, J. (prev.)** (2003): Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-Recognition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Singh, J. (prev.)** (2008): Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Torella, R. (prev.)** (2002): The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical edition and annotated translation. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Vivekananda, Sw.** (2000): Radža joga. Ljubljana: Mladinska knjiga.