

Guru - mistyk i terapeuta

Autor tekstu: **Joanna Żak-Bucholc**

W społeczeństwie indyjskim, przywiązującym od wieków dużą wagę do życia religijnego, pozycja osobistości zajmujących się sprawami duchowości zawsze była szczególnie ważna, a osoba mistrza duchowego stanowiła prawdziwy filar w „architekturze” kulturowym Indii. Nawet w księgach regulujących stosunki społeczne, które były jednocześnie kodeksami etycznymi (np. księga Manu) podkreślano wybitną rolę nauczyciela życia duchowego i nakazywano okazywanie czci i szacunku wobec niego.

Mistrz pełni do dziś wiele funkcji. Jedną z ról, bezsprzecznie istotnych dla życia wspólnoty, była i jest rola mistrza jako osoby utwierdzającej w społeczeństwie poczucie więzi i ciągłości tradycyjnych i podzielanych przez większość wartości. W Indiach bowiem — inaczej może niż w kulturze Zachodu — rolę gwaranta tożsamości kulturowej i patrona nobilitującego przyjęte wartości w większym stopniu spełniała Osoba Nauczyciela niż określona instytucja.

Ale zauważmy jak zróżnicowana jest klasa ludzi spokrewnionych z archetypową postacią Nauczyciela życia duchowego — wielcy riszi, samotni jogini, różni swami, sanjasinowie, wędrowni bhikszy, bramini, uczeni pandici... Mówi się też o mahatmach czy mahasidhach. Zanim spróbujemy wykreślić horyzont, zza którego wyłoni się sylwetka prawdziwego *guru* - skonkludujmy ogólnie, że Indie w niezwykle sposób pracowały przez setki lat nad wykształceniem systemu specyficznej i chyba nigdzie indziej nie spotykanej w świecie wszechstronnej „pedagogiki religijnej”. Zresztą czy tylko religijnej? Wszak zarówno rzemiosła, jak i działań artystycznych, tańca, muzyki przez wiele, wiele lat uczy tam mistrz, w sposób bardziej bezpośredni i osobisty, niż u nas.



Ludzie obdarzeni sankcją „nauczania” działają na różnych poziomach. Oto sanjasin wędrujący od wsi do wsi przysiadł pod drzewem, a po zakończeniu swych prac dołączają się doń wieśniacy i słuchają jego nauk o potrzebie pobożnego życia. Często właśnie on proponuje komuś znalezienie prawdziwego i odpowiedniego dla niego *guru*. Pouczeń może udzielać samotny sadhu, do którego garną się ludzie łaknący wskazówek duchowych. Bramin wychowuje chłopców ze swej kasty, jak to było od setek lat.

W ramach tego swoistego „systemu”- a jednocześnie paradoksalnie poza nim — działa *guru*.

Prawdą jest, że w przeróżnych religiach świata, systemach duchowych, tradycjach mistycznych spotykamy się zawsze z archetypowymi wręcz sylwetkami osobistości kierujących życiem duchowym wspólnoty i pozostających w kontakcie z wyższymi siłami, jakkolwiek byłyby one pojęte w danej kulturze. Każda z takich postaci widziana jest jako stojąca na granicy dwóch światów — sacrum i profanum, świata transcendentnego i doczesnego — a pod innym względem stojąca pomiędzy światem Ducha i grupą wyznawców czy uczniów. W tej ogólnej perspektywie będzie to więc kapłan, albo szaman, czy też prorok. Będą to również postaci natchnionych „szaleńców bożych” jak sadhu, derwisz, jerodiwa. To w ich egzystencji dostrzeżemy przenikanie się tych dwóch rzekomo odrębnych światów. Zdarza się, że objawienie i szaleństwo kroczą drogą obok siebie i przemawiają w podobnych językach...

Aby zrozumieć kim jest *guru*, musimy zrozumieć jaki typ wiedzy on przekazuje. I tak np. pandita to — jakbyśmy powiedzieli — „uczony w piśmie”, intelektualista rozprawiający w dysputach o metafizycznych zawiłościach; ale nie uczone dysputy sprawiają, że ktoś nazywany jest *guru*... Z kolei riszi to kapłan-poeta-mędrzec. W historii myśli indyjskiej wielki archetyp, bowiem wszelka najistotniejsza wiedza od niego właśnie pochodzi. Tytuł „riszi” darzony jest wielkim szacunkiem, w Rigwedzie tak nazywano nawet bogów (np. Agniego). W Grecji za ojców filozofii uważa się siedmiu mędrców. W Indiach również spotykamy ten schemat — uważa się, że „na początku” (czyli na początku „wiedzy”) było czternastu riszich, którzy — co

znamienne — narodzili się z umysłu samego Brahmy. To właśnie przed nimi ujawnione zostały fragmenty świętych wedyjskich hymnów. Każdy szanujący się bramin wywodził swój ród, czyli gotrę, od któregoś z wielkich mędrców. Przydomek „riszi” do dziś spotykamy w imionach wielkich mistrzów życia duchowego — por. np. Ramana Mahariszi. W opowieściach powiada się, że jeszcze wciąż są miejsca na ziemi indyjskiej, gdzie mityczni riszi medytują ukryci w jaskiniach przez setki lat i czuwają nad rozwojem rodzaju ludzkiego. Takim miejscem jest Arunaczala - święta góra riszich, u stóp której mieszkał Ramana Mahariszi.

Tak więc typ wiedzy riszich dotyczy nie tyle intelektualnego wymiaru wiedzy, ile „żywej” Prawdy, związanej z doświadczeniem duchowym. Dziedzinę tej wiedzy riszi dzieli z *guru*, a dotyczy ona najważniejszych, odwiecznych problemów — początku i istoty świata, wszechzasady życia, celu ludzkiego istnienia. Można by rzec: riszi, który ma ucznia jest *guru*.

Guru jest Mędrce — bo WIE, Nauczycielem — bo działa w łańcuchu przekazu wiedzy, Przewodnikiem — bo jest osobistym Przyjacielem prowadzącym ucznia na ścieżce poznania. I ten aspekt przydaje mu charakterystycznego wymiaru - jest wszak o świeconym nauczycielem o s o b i ś c i e związanym z uczniem. To właśnie punkt kluczowy i przyjdzie do niego jeszcze powrócić.

Tymczasem zajmiemy się kwestią etymologii samego słowa „guru”, bowiem zetkniemy się przy tej okazji z symboliką wielce tu istotną. Według definicji prof. Kieniewicz (autora m.in. dzieła o historii

Indii) *guru* to tyle co kapłan „w ogóle” . To znaczenie najszersze i w tym sensie rzeczywiście termin ten bywa używany. Ale przecież tak szeroka perspektywa nie zbliży nas do istoty fenomenu *guru*. Z kolei według formuły Sikhów, dla religijności których *guru* jest postacią absolutnie niezbywalną, na sens terminu „guru” składają się dwie części: „gu” — co oznaczać ma ciemność, i „ru” - światło. A odczytuje się to tak: *guru* to ten, co wyprowadza z ciemności w światło. Mówiliśmy już, że mistrz stoi jakby na granicy dwóch światów - sacrum i profanum, oświecenia i awidji (czyli niewiedzy, „nocy” ignorancji). Dla uwidocznienia tej właśnie roli *guru* częste są metafory i obrazy ukazujące go np. jako przewoźnika przeprowadzającego ucznia z brzegu niewiedzy na brzeg poznania, albo jako „przekraczającego strumień”, jak w formule dżinistów.

Natomiast w buddyzmie tybetańskim terminowi odpowiada pojęcie „ciężki”, w domyśle „ciężki od wiedzy”.

Według tradycji indyjskiej pojęcie „guru” rozpatrywane jest na różne sposoby, które wynikają ze sposobu widzenia rzeczywistości. Aby o tym powiedzieć sięgniemy do systemu jogi klasycznej, gdzie klarownie opisano poziomy i obszary działania *guru*.

Po pierwsze więc *guru* to człowiek, który osiągnął wyzwolenie, a co najmniej bezpośrednie widzenie Prawdy.

Po drugie *guru* jest tożsamy z osobowo pojętym Bogiem.

Po trzecie — *guru* rozumiany jest jako ludzkie najgłębsze i najbardziej istotne „ja” i nazywany wtedy Sadguru [1].

Twierdzi się, że w zależności od możliwości adepta, od stopnia jego duchowego rozwoju — *guru* będzie pojmowany przezeń na któryś z tych właśnie sposobów. Przy czym, w planie ostatecznym, trzy wyróżnione poziomy przejawiania się *guru* nie są ze sobą sprzeczne — przeciwnie, jak nauczają mistrzowie, Bóg, *guru* i „dusza” są jednym. Za najbardziej zaawansowany duchowo sposób pojmowania *guru* mistrzowie uważają stopień trzeci.

Człowiek, który nie utożsamia już jaźni z ciałem nie potrzebuje *guru*-osoby, ani nawet idei Boga. Postacią boską w jodze jest *Iśwara*, uważany za "*guru* najstarszych *guru*", który jednak jest rozumiany jako Bóg osobowy z niższego poziomu świadomości; z najgłębszego punktu widzenia jest on *guru* wewnętrznym, światłem w nas (atmanem, jakby powiedział mędrzec Upaniszadów).

Wszystko to stanie się jaśniejsze, gdy pokrótce przeanalizujemy różne aspekty hinduskiej religijności, jej formy ulegające w toku dziejów znaczącym przemianom. A te przemiany rzutowały na obraz ideału mądrości, której nosicielem jest *guru*.

ZMIANY I KONTYNUACJE



Rola *guru*, jego pozycja w ramach systemu religijnego ulegała korektom i przemianom wraz ze zmianami wzorca ontologicznego i epistemologicznego. Inaczej więc sytuował się *guru* w czasach wczesnowedyjskich, inaczej w epoce upaniszad. Dlaczego ?

W czasach, gdy naczelnym aktem religijnym była ofiara — osobistością najważniejszą musiał być kapłan odprawiający akt ofiarny. Akt ofiary miał wymiar kosmologiczny, bo porządek świata, zwany *Ryta*, wymagał cyklicznej odnowy. Kapłan w tym systemie miał funkcję naczelną. W czasach kształtowania się systemu kastowego bramini stawali się jedynymi depozytariuszami wiedzy o porządku świata, oni znali formuły magiczne, a nade wszystko rytualne, oni wiedzieli jak powstał świat i umieli nań wpływać. I tylko oni, według norm wspólnoty, mieli przywilej nauczania - niejako „z urzędu”. Jeszcze do braminizmu nie przeniknęła teoria reinkarnacji, jak się dziś sądzi, związana z przedaryjskimi wierzeniami rdzennej ludności i tzw. protojogą; jeszcze wiedza nie miała siły wyzwalającej z zakłętego kołowrotu sansarycznych uwikłań; jeszcze medytacja nie miała wielkiej rangi jako sposób na ich przewyciężenie. W czasach wedyzmu *guru* rzeczywiście działał jak kapłan-nauczyciel, ale nie mistyk. To bramin w akcie upanajany inicjował bramińskie dziecko i stawał się jego nauczycielem, a uczeń zamieszkiwał w jego domu, gdzie wiele lat uczył się wersetów świętych ksiąg i odprawiania rytuałów. Bramin był *guru* — ale tylko w znaczeniu podanym przez prof. Kieniewicz — czyli najogólniejszym.

Od ok. VII w. p.n.e. zaczęły pojawiać się trendy filozoficzne, inicjowane, jak się uważa protojogą, potem ujęte w Upaniszady. Mędrzec Jadźnawalki pouczał Dźanakę, że ponad ofiara stoi p o z n a n i e. I to był, w pewnym sensie, przewrót. Bo oto Upaniszady uczą o tym, że nieśmiertelna „dusza” — atman jest w najgłębszym stopniu tożsama z siłą kosmiczną, zasadą wszechświata — brahmanem. I cząstka ta wciela się w kolejne ciała, by poznać Prawdę, a poznając ją, wreszcie wyzwolić się z cyklu narodzin i śmierci, narodzin i śmierci...

Pociągało to dla obrazu *guru* określone konsekwencje. Reinkarnacja sprawiła, że *guru* zyskał przywilej ojca duchowego (stąd pewnie bierze się częsty przydomek „baba”, co znaczy ojciec, często spotykany w imionach mistrzów — por. Babaji, albo [Sai Baba](#)). Związek mistrza z uczniem stawał się „karmiczny”; wykraczający ponad warunki fizyczne, podczas gdy związek z rodzicami w aktualnym wcieleniu — takim pozostawał.

To stąd wynika ten zadziwiający dla naszej umysłowości niezwykle silny związek *guru* i ucznia.

Z drugiej strony zmienił się rodzaj wiedzy przekazywanej uczniowi. Teraz wiedza nie dotyczyła aktu ofiary, lecz aktu wyzwolenia (*moksha*). Zmieniły się „techniki” do wiedzy prowadzące — wzrosła rola medytacji, ćwiczeń duchowych, metod jogicznych.

Figura *guru*-kapłana zmieniła się w figurę *guru*-mystyka. *Guru* przynależy do sacrum nie z nadania, jak bramin-kapłan, lecz dzięki osobistemu wglądowi w Prawdę. Wydaje się więc, że rola *guru* niepomniernie wzrosła. *guru* budził zgoła boską cześć. Szacunek wobec *guru* zapisano jako wymóg etyczny w Tajtriji-Upaniszadzie. Sam zaś termin „upaniszad” to dosłownie „siedzieć w dole”, czyli siedzieć u stóp mistrza, a przecież to klasyczna pozycja zajmowana w trakcie nauczania przez ucznia wobec *guru*. Księgi upaniszadowe zapisane są w formie dialogu — co charakterystyczne dla formuły nauczania.

Po okresie innowacji upaniszadowych nastąpił okres fermentu duchowego w V w. p.n.e. Nowe prądy i nowi nauczyciele, jak Budda i Mahawira, przyczyniły się do zmian w łonie braminizmu. Archetyp „wtajemniczonego” mistrza umacniał się.

Ale musimy powiedzieć też o drugim biegunie. Rzecz to dla umysłowości indyjskiej bowiem ciekawa. Paradoksalnie zmiany nie wywoływały rewolucji. Zmiany były nawet — przeciwnie — wpisywane w tradycyjne schematy. Jak?

Wydaje się charakterystyczne, że w Indiach zawsze poszukuje się sankcji tradycji, a nowatorskie poczynania nie są otoczone takim szacunkiem, jak np. w kulturze zachodniej. Zapewne ma to podstawy natury ontologicznej. Wiara we wspólny wszystkim istotom pierwiastek duchowy i wspólną, jedną podstawę świata (formuła atman=brahman) pociąga za sobą specyficzne traktowanie jednostki. Na Zachodzie wierzymy w jednokrotnie istniejącą duszę i cenimy indywidualność, w Indiach monistyczna koncepcja świata i reinkarnacja to rami, w których bardziej akcentuje się powtarzalność, typ i wzór. I tak osoba mistrza uosabia raczej wzorzec nosiciela świętej prawdy, niż indywiduum tworzące nową wiedzę. „Prawdy się nie stwarza, można ją tylko spostrzec” — powiada mistrz.

Co więcej — w dostrzeżeniu tej jedynej Prawdy indywidualne, oddzielone od całości ego jest właśnie podstawową przeszkodą na ścieżce poznania! Z tym właśnie walczy *guru*. Bo gdy

zniknie bariera ego — Prawda objawi się sama...

Co z tego wynika dla naszych rozważań?

Otóż istnieje pojęcie *Guru-Sadhu-Sastra*, a oznacza ono, że o autorytecie *guru* nie tyle decyduje jego osobowość, ile zgodność z linią przekazu, z poprzednim nauczycielem i podstawą „odwiecznej prawdy”. Więc *guru* to „zwielokrotniony” następca linii. Ale zwielokrotnienie nie zasadza się wyłącznie na chwycie, przydającym naukom mistrza walor odwieczności i mającym przekonać wyznawców, by tym samym uwiarygodnić nauki poprzez rozciągnięcie w czasie; zwielokrotnienie ukazuje tożsamość kolejnych mistrzów potwierdzających swym życiem prosty fakt istnienia prawdziwej wiedzy.

Przypomnijmy tylko, że Hindusi nie nazwali swojej religii „hinduizmem” (to nazwa arabska), lecz „Sanatana Dharma”, czyli „Odwieczna Prawda”. Z tych przesłanek wynika określony kontekst widzenia *guru*. A *guru* zawsze „jest w kontekście”: sukcesji mistrzów. Sukcesja mistrzów gwarantuje wierność przekazu. Dlatego w różnych formach pojawia się podobny schemat, poczynając od mitycznej koncepcji awatarów Wisznu (ale w istocie to zawsze „ten sam” Wisznu, tyle że dla różnych epok przybiera różne postaci), poprzez inkarnacje lamów tybetańskich (to „ten sam” lama) po koncepcje linii przekazu, łańcuchów mistrzów, zstąpienia bogów w ciała ludzkich *guru*.

Guru uważany za awatara musiał posiadać pewne cechy określane jako „znaki awatara”. Było ich zwyczajowo szesnaście — np. nie rzucanie cienia, nie pozostawianie śladów stóp na drodze. Aby stwierdzić czy rzeczywiście ktoś jest awatarem, zbierała się rada nauczycieli jogi i biegłych w pismach braminów. W ten właśnie sposób uznano Ramakrisznę (mistrza słynnego na Zachodzie Vivekanandy) za awatara Caitanji, wielkiego mistrza z XV w.

Dlatego też funkcjonuje swoiste pojęcie *param-guru*, czyli „guru mojego guru”, gdyż każdy kto głosi prawdę musi sytuować się w „sztafecie” przekazu. Zobaczmy co się dzieje, gdy struktura ta zostanie zachwiana. Oczywiście zdarza się, że ktoś doznaje oświecenia samodzielnie, nie posiadając swego *guru*, jak np. mistrz buddyjski Tilopa. Otóż wtedy tradycja po jakimś czasie dopowiada, iż otrzymał on przekaz wprost od istoty z poza ludzkiej sfery, będzie to np. Budda Wadźrahara lub teistyczne pojęte bóstwo, jak Brahma czy Siwa (a przecież tytuł „guru” przysługuje również bogom — pamiętamy o trzech formach rozumienia *guru*). I tak luka w przekazie zostaje zapełniona.

Taka luka pojawiła się też, gdy kształtował się buddyzm i dżinizm jako odrębne religie. I oto tradycja w wiele lat po śmierci Buddy i Mahawiry zadziałała w znany sposób. Według szkoły Mahajany Budda miał poprzedników — miało ich być dwudziestu czterech. Także i dżiniści przydali Mahawirze linię nauczycieli, zwanych *tirhankarami*, czyli „przekraczającymi bród” — było ich dwudziestu czterech... Sekta adźwików, którego założycielem mniej więcej w latach działalności Buddy i Mahawiry był Gosala, także nie pozostała w tyle — uważa się, iż Gosalę poprzedzili inni nauczyciele — a było ich... chyba łatwo zgadnąć: dwudziestu czterech!

Także Nanak, który tworzył podstawy religii Sikhów, nie miałby zastrzeżeń, gdy w późniejszych czasach okazało się, że tradycja i jemu przypisała poprzedników.

Niezwykle to ciekawy rys indyjskiej kultury i trzeba o nim pamiętać, gdy pragnie się zbliżyć do fenomenu indyjskich mistrzów życia duchowego.

Ale jest jeszcze druga sprawa: sukcesja opierała się zawsze na bezpośredniej spuściznie nauk, zaś nauka przekazywana była ustnie. Tradycja ustna — to kolejny ważny aspekt dla zrozumienia istoty *guru*. Uznawano ją za jedyną prawdziwą formę przekazu. Uważano, że uczeń dopiero wtedy przyswajał sobie wiedzę, gdy poznał ją nie z książek - lecz usłyszał osobiście z ust nauczyciela.

Ten system nazywa się „przekaz usta-ucho”. Taki przekaz liczy się do dziś w wielu szkołach. Ważne jest i to, że *guru* osobiście, najczęściej w obecności swych uczniów, mianuje swego spadkobiercę, zazwyczaj najbardziej zaawansowanego adepta. Tak dzieje się w klasycznym hinduizmie, w tzw. linii *aczarjów*. (Nawet Gandhi mianował swego następcę, został nim Vinoba). Budda, umierając nie wskazał następcy - zastąpić miała go Dharma. Ale siła tradycji sprawiła, że np. w buddyzmie tybetańskim funkcjonują jednak linie nauczycieli i przekaz jest kontynuowany z mistrza na ucznia.

Trzeba podkreślić, że ten model sukcesji jest nie tylko obyczajem kulturowym, ale wynika — powiedzmy raz jeszcze — z koncepcji świata: z widzenia rzeczywistości, w której rzeczy zmieniają się pozornie (słynna koncepcja *mayi*), ale w najgłębszym wymiarze wszystko jest jednością, oraz z wiary w reinkarnację, która różnorodność form życia każe postrzegać jako przejaw cyklicznego odtwarzania tych samych bytów, które i tak kiedyś dojrzą Jedność i przestaną się wcielać.

Dla sposobu patrzenia na mistrza duchowego największe więc znaczenia miała zmiana podstawowej idei metafizycznej, która nastąpiła wraz z Upaniszadami i nowymi prądami duchowymi z V w p.n.e. *guru* bowiem zawsze sytuuje się „wobec” — wobec wspólnoty, ucznia, ale też wobec Absolutu. Od tego jak ten Absolut będzie postrzegany, tak też będzie pojmowany *guru*. Wizerunek *guru* nie jest malowany jedną barwą — zależy od szkoły, sekty, doktryny.

Dlaczego jednak o *guru* można mówić jakby o jednej symbolicznej Osobie — o tym powiemy na końcu.

Braminizm pod wpływem nowych idei ewoluował — wtedy też nastąpił proces kodyfikacji - tworzone sutry, tak nieraz zwięzłe, że nie mogły zostać odczytane bez dodatkowej ustnej interpretacji mistrza. Buddyzm i inne nurty miały swój udział w procesie transformacji braminizmu — ale nie tylko one. Także rdzenne, przedwedyjskie wierzenia oddziaływały na system bramiński, który z wolna przybierał postać, w wiele lat później nazwany hinduizmem. Badacze twierdzą, że hinduizm kształtował się od ok. 300 r. p.n.e. (niektórzy tę datę przesuwają jeszcze o 200 lat wstecz) do ok. 700 r. n.e. Niemalże wpływ miały wierzenia tamilskiego południa. Tam powstawały szkoły teistyczne, charakteryzujące się żarliwą religijnością, tam odprawiano obrzędy rozpowszechniane przez wędrownych układaczy hymnów w czasach indyjskiego średniowiecza. Powstawały tak specyficzne dla religii hinduskiej szkoły bhaktów, z charakterystyczną dla nich gorliwą adoracją bóstwa. Ruch bhaktów ugruntował się na dobre na przełomie IV i V w. n.e. W pieśniach tamilskich, ale także w „ludowych” puranach postawę bliską bhakti łatwo można odczytać. Także i słynna Bhagawadgita może służyć za wzór i joginom, i bhaktom (por. wielka rola tej księgi we współczesnym bhaktowskim ruchu zwanym w skrócie Hare Kriszna).

Tak więc obok formy poznania poprzez kontemplację bezosobowo pojętego Absolutu, do którego prowadzą metody medytacyjne, pojawiła się forma ekstatycznie wyrażanej miłości bożej, czemu służyły transowe pieśni, tańce, żarliwe modlitwy, gorąco i z pokorą wyrażane oddanie dla osobowego Boga.

Na przestrzeni wieków zanikały wznoszone przez przybyłych w dolinę Indusu Ariów ołtarze na wzgórzach. Na piedestał zmierzał Brahma, Wisznu i Śiwa — Trimurti hinduizmu. Powstawały świątynie, w których odprawiano pudże — rodzaj adoracji, zarazem mszy i uczty. W sektach rozwijających się według nowych wzorców napotykałyśmy nowy typ mistrza. Właśnie wzór pobożności, zbliżającej do boga poprzez żarliwość łączył się z uwydatnieniem roli *guru*. Przykładowo w sekcji szivaickich kalamuktów podkreśla się, że to wyłącznie łaska boska jest czynnikiem sprawiającym, że uczeń spotka nauczyciela. Gdy to się stanie — *guru* uruchamia proces prowadzący niechybnie do samourzeczywistnienia ucznia.

Do łask powracał kult bogiń, powstały szkoły siaktyczne oraz tantryzm. „Tantra” znaczyło kiedyś „osnowa, sznur” (zbliżone znaczenie do terminu „sutra”). W symbolicznym znaczeniu tego terminu upatrywano ciągłości nauk zachowywanych przez „nić” nauczycieli. Potem pod tym znaczeniem zaczęto rozumieć także „księgę”: niekiedy twierdzi się, że księgi tantryczne to piąta, zaginiona część Wed. Tantry mają postać dialogu (schemat znany z upaniszadów i wielu innych ksiąg pouczających) między nauczającym Śiwą a jego małżonką, jego siakti (choć bywa, że role są odwrócone). Jest to zgodne z kapitalnym znaczeniem *guru* w tantryzmie. Rola *guru* jest tu wybitna — jest on właściwie absolutną koniecznością, o ile chcemy dotrzeć do upragnionego celu. (Ale i w radża jodze uważa się, że wiara w *guru* to jeden ze stopni prowadzących do doskonałości.)

Teksty głoszą, że o ile związek z *guru* jest odpowiedni „sukces” jest gwarantowany, nawet bez względu na wszelkie przewinienia adepta. Pierwszym krokiem jest wtajemniczenie. U podstaw obrzędów tantrycznych i całej nauki tantr leży uświadomienie sobie tożsamości bóstwa z czcicielem. Uświadomienie sobie tego następuje za sprawą *guru*, który widziany jest jako przejawiona moc boska. Co ciekawe w tekstach tantrycznych linia nauczycieli jest często wyprowadzana od samego... Śiwy — co jest znanym nam już sposobem budowania ciągłości przekazu i wyrazem przeświadczenia, że tytuł *guru* przysługuje samemu bóstwu. Spotykamy tu ponownie archetyp Boga jako Pierwszego Nauczyciela.

Wiele elementów tantrycznych i siaktycznych przedostało się do buddyzmu wadżrajany (czyli trzeciej szkoły buddyzmu, zwanej „Diamentowym Wozem”). Nas nie interesują tu doktryny, lecz tylko miejsce *guru*. Może właśnie za sprawą pierwiastka tantrycznego rola *guru* jest tu silnie podkreślana, a stosunek adepta i ucznia nacechowany gorącym oddaniem. Gdy czyta się teksty Milarepy uderza siła żarliwej czci wobec *guru*. Ten właśnie uczuciowy ton

pozwala na sytuowanie wadżrajany w pobliżu ruchów bhaktowskich (mimo oczywistych różnic doktrynalnych i obrzędowych).

W Tybecie funkcjonuje termin „lamaizm” od „lama” (mistrz, guru). Według tradycji także lamaizm miał swego założyciela — mnicha o imieniu Tsang Khapa.

W tym krótkim przeglądzie dotarliśmy już w nowsze czasy. Warto jeszcze wspomnieć o sytuacji, gdy wraz z pojawieniem się w Indiach islamu pojawiły się nowe nurty umysłowe. Islam przyniósł kulturze Indii wiele szkód — praktycznie zniszczono buddyzm, hinduizm usztywniał się w obawie przed wpływami agresora. Ale z drugiej strony zetknięcie religii Indii z islamem zaowocowało próbami połączenia wrogich wyznań i stworzenia typu religijności przemawiającej wprost z „serca do serca”, bez baczenia na różnice teologii czy rytuału.

Wiek XV i XVI wydał wielu wspaniałych mistyków i reformatorów religijnych, których formalna przynależność religijna wcale się nie liczyła, gdyż twierdzili, iż prawdziwa pobożność polega na wewnętrznej prawości i oddaniu Bogu. Tu należało by wymienić słynnego Kabira, założyciela sekty „ścieżka Kabira”. Jego piękne hymny przywodzą na myśl gorące strofy hymnów bhaktów...

Z kręgu reformatorów XV w. wywodził się także inny prorok, który starał się połączyć w jeden system elementy hinduizmu i sufizmu. Chodzi o *guru* Nanaka — założyciela sekty Sikhów. U Sikhów (co znamienne „sikh” dosłownie znaczy „uczeń”) rola *guru* jest ogromna. Nanak stał się pierwszym z łańcucha *guru*, czczonych przez uczniów jak bogowie. Co ciekawe, gdy ustała sukcesja wcielonych mistrzów, nauki spisano w księdze, a księga nazwano... „G u r u Granth Sahib”.


Ale dla porządku należy obraz uzupełnić. Prawdą jest, że indyjskie społeczeństwo jest i zawsze było przywiązane do „instytucji” *guru*. Ale nie zawsze i nie we wszystkich kręgach mistrzowie cieszyli się niepodważalnym autorytetem. W czasie tzw. „renesansu indyjskiego”, gdy podjęto próby unowocześnienia norm społecznych oraz zrewidowania dotychczasowych tradycyjnych wartości, ruch o nazwie Brahma Samadz ostro krytykował autorytet *guru*, twierdząc, że Indie powinny wyzwolić się spod ich wszechstronnego wpływu. Ale bo też należy podkreślić, że inaczej sprawy się mają, gdy mowa o *guru* i jego „ideale”, o postulatcie kulturowym, a inaczej, gdy w życiu patrzymy jak ten „ideał” funkcjonuje. Koniec końców niewątpliwie zdarzały się i zdarzają nadużycia ze strony różnych nauczycieli. To jakby problem „fałszywych proroków”. Fałszywy prorok nie jest wcale Prorokiem, tak jak i fałszywy *guru* wcale nie jest *guru*. A dodajmy, że i w dzisiejszych czasach niewielu jest prawdziwych *guru*, jak twierdzą mistrzowie życia duchowego...


GURU I UCZEŃ

Mówiliśmy już, że *guru* zawsze można sytuować „wobec”. Jak sytuuje się on wobec wartości absolutnych staraliśmy się pokazać. Tymczasem zajmiemy się drugim biegunem tego „wobec” — uczniem.


Bo można zapytać, kiedy właściwie człowiek zostaje *guru*?

„Dla kandydata kroczącego prawą ścieżką rozwój duchowy jest tak naturalny i tak niezauważalny, jak jego oddech. To i n n i z a c z y n a j ą g o n a z y w a ć „guru”. Zdziwiony myśli:

cóż to, taki grzesznik został świętym!” — pisze o sobie Jogananda . Inny mistrz powiada: „Kiedy człowiek posiada duchową wiedzę i moc, nie potrzebuje i ś ć szukać ludzi,

gdyż sami garną się doń zewsząd” . Okazuje się, że to uczeń c z y n i *guru*. I jeszcze coś — widać wyraźnie, że ten rodzaj wiedzy, której doświadczył mistrz ma moc transformującą, zmienia człowieka tak, iż inni zdolni są tę metamorfozę rozpoznać. To doświadczenie mistyczne, poznanie poprzez całą osobowość, to egzystencjalny przeskok, to transgresja w obrębie „żywego” kontaktu z „Nienazywalnym”.

Najwyższym ideałem sprostą ten tylko, kto przyjmie za swoją przestrożę Mistrza:

„Najpierw stań się doskonałym, a potem możesz nauczać” .

Ale jak uczyć nienazywalnego...? Czy ten rodzaj wiedzy, którą posiadają prawdziwi wielcy *guru* można w ogóle przekazać?

Uczeń szukając mistrza zaświadcza niejako o swej wewnętrznej gotowości do poświęcenia, odwagi, dyscypliny. Na Wschodzie mówi się: „Gdy uczeń jest gotów, mistrz pojawia się sam”. Ale też „kto chce znaleźć mistrzów musi się podjąć trudu ich szukania”.

Pisma mówią:

"Chociażby głupiec życie całe u boku mędrca pilnie spędził
Nie pozna nigdy Drogi prawej, jak łyżka smaku stawy nie zna,
Lecz gdy rozumny, choćby chwilę u boku mędrca bacznie spędzi

Prędko rozpozna Drogę prawą, jak język stawy smak rozpozna".

To buddyjski punkt widzenia (Z Dhammapady).

Uważa się, że nie wystarcza tylko obecność mistrza. To uczeń musi być „gotów”.

Według wierzeń indyjskich to z karmy wynika stan wewnętrzny ucznia, a także to, czy nauczyciel przyjmie go czy nie. *guru* nie przyjmie na ucznia kogoś, o kim sądzi, że jego związki karmiczne z innym nauczycielem są głębsze, lub rodzaj praktyki dlań odpowiedniejszy.

Jeśli jednak *guru* i uczeń się spotykają to ich rozpoznanie bywa natychmiastowe, a sama sytuacja niemal „mityczna”:

"Na końcu stał nieruchomo człowiek. Wydał mi się o d r a z u znajomy od dawna. (...) Święty magnetycznie przyciągał mnie ku sobie. *gurudewa!* Boska twarz z tysiąca moich wizji" — pisze Jogananda. Jego *guru* (Śri Juktaswar): „Ileż lat czekałem na ciebie!”. "Bezdzwięczną pieśnią płynęły słowa z serca do serca mistrza do ucznia. Z niezbitą pewnością czułem, że mój *guru* poznał Boga i potrafi mnie prowadzić ku niemu (...) Nie po raz pierwszy oglądało mnie słońce u tych świętych stóp" — pisze dalej Jogananda [2]. Trudno o bardziej wzorcową sytuację „rozpoznania” się wzajemnego *guru* i ucznia. Ich praca wspólna trwała podczas wielu wcieleń. Nitki ich karmy są mocno zasupłane. To jest właśnie "rdzenny *guru*".

Takiego "karmicznego *guru*" poszukuje się nieraz latami, wędrując w nadziei na spotkanie go przez różne krainy, pokonując wiele trudów.

Wydaje się, że można na to spojrzeć i tak: dla oświeconego mistrza nie jest problemem odnalezienie ucznia, ale *guru* wie, że uczeń już w momencie podjęcia decyzji o poszukiwaniach rozpoczyna praktykę duchową — więc pozwala mu na to.

Kiedy Marpa udał się na poszukiwanie nauk buddyjskich i trzykrotnie w tym celu wyprawiał się do Indii, dzięki rozbudzonemu karmicznemu związkowi z mistrzem rozpoczął poszukiwania swego *guru*, o którym dowiedział się podczas wizji. Naropa daje mu się długo tropić, a gdy się spotkali poddał Marpę tzw. „dwunastu dużym i dwunastu małym próbom”. Opisy tych prób są czasami szokujące, w ich ogniu uczeń doznaje wiele bólu i udręki. Ale oddanie dla *guru* jest nie do pokonania, mimo bolesnych doświadczeń. „Gdy postyszałem imię Marpy, napełniłem się niewyrażalnym uczuciem zachwytu (...) Tak silnie rozbudziło się we

mnie poczucie zaufania" — powiada Milarepa. Marpa (uczeń Naropy) szuka dla Milarepy ciężkie próby. Musi on na przykład budować kamienne wieże, tylko po to, by na polecenie mistrza burzyć je i od nowa rozpoczynać prace. Te próby to forma inicjacji i jednocześnie „ofiary” ucznia. Inny rodzaj ofiar to dary, jakie uczeń zobowiązany jest składać nauczycielowi. W Tybecie za najcenniejsze uważa się złoto, i uczeń, aby je zdobyć nierzadko wyprzedaje cały swój majątek, by złożyć złoto u stóp mistrza. Ale co właściwie jest prawdziwym darem? Przecież mistrz (mistrz idealny, oczywiście) nie potrzebuje ani pokłonów, ani podarków, ani złota. Prawdziwą ofiarę uczeń czyni ze swego egoizmu, wygody, iluzji. Musi wyrzec się ego, samego siebie. Tylko *guru* darzony wielkim szacunkiem może żądać takiej ofiary — czy uczeń słuchałby kogokolwiek innego!? Żądać wyrzeczenia się siebie, to przeprowadzać wielką lekcję pokory.

"Osobowość jest jak silny słoń, którego nikt słabszy od lwa nie zdoła pokonać. Lwem jest *guru*, samo jego spojrzenie przyprawia słońca-osobowość o drżenie, a wkrótce sprowadza jego śmierć. (...) Aby osiągnąć ten stan, musisz całkowicie oddać się w ręce *guru*, a on widząc, że jesteś gotów, iż twój stan czyni cię godnym jego kierownictwa pokieruje tobą na pewno" [3] — to słowa wielkiego Ramany Maharishi.

Przy przyjmowaniu ucznia przez *guru* często następuje dramatyczna próba sił:

„Jeśli mi odmówisz (adept pragnie, by mistrz został jego osobistym *guru* — przyp. J. Ż-B) skoczę z tej skały. Życie nie będzie miało dla mnie żadnej wartości, jeśli nie uzyskam twojego kierownictwa w drodze ku Bogu". A mistrz, słynny Mahaawatar Indii Babaji, odpowiada: „To skacz!”. I uczeń rzuca się w przepaść! Dzięki nadludzkim mocom *guru* wraca go życiu i dopiero teraz stwierdza: „Teraz jesteś gotów do uczniostwa" [4].

Opisana wyżej mityczna sytuacja obrazuje, jak bardzo uczniowi potrzebna jest determinacja i upór, i jak mistrz stwarza okazję, by uczeń przekroczył strach. Mówi się w Indiach: „Gdy uczeń stawia ku mistrzowi jeden krok, ten stawia dziesięć”.

W mniej dramatycznej formie warunek mistrza może wyglądać tak: „Jeżeli będziesz prowadził dobre, moralne życie przez sześć miesięcy — przyjmę cię. W przeciwnym razie nie zechcę cię wtajemniczyć” mówi Lahiri Mahasay do kandydata na ucznia [5].

Warto przyjrzeć się sytuacji spotkania mistrza i poszukiwacza prawdy, jako sytuacji zwykłej, ludzkiej, po prostu zarejestrować obraz. Kulturowo zakodowane jest, że gdy uczeń zbliża się do guru przy powitaniu skłania się ku jego stopom. Mówi się w Indiach o „lotosowych stopach mistrza” i wierzy się, że w ten sposób nie tylko wyraża się nauczycielowi należną cześć, ale zostaje się przenikniętym jego energią. W buddyzmie istniał zwyczaj, o którym można dowiedzieć się z sutr, wedle którego *śramana* zbliżający się np. z pytaniem do nauczyciela, odsłaniał prawe ramię, klękał na prawe kolano i wznosił złączone dłonie [6]. W Tybecie (w niektórych szkołach) uczeń trzykrotnie unosi złączone nad głową dłonie i dotyka nimi czubka głowy, ust i serca, po czym klęka przed mistrzem. W japońskim zen adept klęka przed mistrzem, przedtem trzykrotnie dotykając czołem podłogi. Nie trzeba mnożyć opisów — gesty wyrażające szacunek i oddanie obecne są w każdej szkole. Różnice wynikają pewnie z przesłanek kulturowych. Ale tu jedna uwaga. Gdyby doszukać się głębszych znaczeń, to — patrząc na zwyczaj eksponowania takich rekwizytów jak tron lamaistyczny, czy podwyższenie indyjskich guru, a z drugiej strony - zwyczajowe usytuowanie względem siebie na *dokusan* mistrza i ucznia w zen — powiedzieć by można, iż widzimy w tych dwóch modelach sytuacyjnych także dwa sposoby pojmowania autorytetu *guru*. W zen szczególnie podkreśla się samodzielność ucznia, a nawet paradoksalnie powiada się, że najważniejszym zadaniem nauczyciela jest ustrzec ucznia przed wpływem... nauczyciela! W wielu zaś hinduistycznych szkołach akcentuje się absolutną konieczność związku z *guru*, podkreśla się jego boskie pochodzenie, wierzy się, że np. w czasie *darszan* (błogosławieństwo mistrza, ceremonia aśramowa) sama obecność mistrza leczy, przenika wyznawców mocą.

W niemal wszystkich szkołach przy przyjęciu na ucznia dopełnia się specjalnych ceremonii — w istocie inicjacyjnych. Inicjacja dokonana przez *guru* lub w jego obecności jest zewnętrznym i wewnętrznym przyjęciem „wtajemniczenia”. W buddyzmie tybetańskim inicjacja nosi nazwę *abhiszeka*. Rytuał ten utożsamiany jest nie tylko z przekazem nauk, ale z tzw. przekazem *m o c y*, co łączy się z otrzymaniem przez ucznia błogosławieństw „wszystkich Buddów” i wszystkich nauczycieli w linii przekazu. Rytuał inicjacji pozwala na rozpoczęcie danej praktyki (np. mahamudry), adept otrzymuje też tekst — komentarz do praktyki.

W linii Kagyu mistrz wprowadza w mandalę i świat *jidama* — symboliczne aspekty oświeconej natury Buddy. W czasie specjalnej ceremonii *czela* (uczeń) składa ślubowanie zwane *samaya*, oddając się całkowicie swemu *guru* i *jidamowi* (rodzaj wizualowanego bóstwa osobistego). Tak rozpoczyna się praca *guru* i ucznia.

Osobisty uczeń zwraca się do swego mistrza „*guruji*” lub „*gurudewa*”. Cząstka „*ji*” wyraża szacunek i jest obecna także w imionach, np. „*Babaji*”. Adeptci zen mówią do mistrza „*zenji*”.

Po wielu latach wysiłku, dyscypliny i praktyk duchowych nastąpi dzień, gdy mistrz uzna, że uczeń pokonał swe ograniczenia i rozpocznie się właściwy przekaz. Chyba że nie zostało już nic do nauczenia...

Guru może mieć różne metody nauczania, Marpa był surowy, Milarepa łagodny, inny jest mistrz zen, inny guru wyznawców Wisznu. Ale z nauk największych *guru* można przyjąć, że idzie o jedno: aby uczeń pozbył się ciężaru osobowych cech, karmicznych uwarunkowań, zwanych *skandhami* czy *wasanami*, i „oczyszczony” otworzył się na prawdziwy sens nauk.

Istnieją specjalne sposoby sprawdzania stopnia realizacji ucznia — szczególnie w buddyzmie. W zen służą temu specjalne „pojedynki dharmy”, w których kluczową rolę pełni koan, alogiczny konstrukt mający złamać potoczny sposób rozumowania. Gdy mistrz potwierdza realizację ucznia, ten otrzymuje *inka*. Mistrz wyraża też zgodę na podjęcie przezeń samodzielnego nauczania innych.

W Tybecie uczeń również musiał otrzymać od swego mistrza potwierdzenie i w specjalnej ceremonii zostawały mu przekazane insygnia i dokumenty-pieczęcie. Po otwarciu pieczęci uczeń sam mógł zostać głosicielem dharmy i przywdziać strój lamy. W japońskim zen spadkobiercą linii symbolizuje *kasajaja* — szata mnisia. Tak tworzy się nieprzerwana linia przekazu.

Bezpośrednie kontakty *guru* z uczniem, szczególnie gdy ten pozostaje poza aśramą są często sporadyczne. Mówi się, że istnieje kontakt poza-fizyczny: we śnie, w trakcie duchowych

praktyk.

A skoro *guru* jest nie tylko osobą, ale wykracza poza ludzką kondycję, jak wierzą Hindusi, to coś dziwnego w tych poza-personalnych kontaktach *guru* i ucznia... Hindusi wierzą, że *guru* nie dotyczą zwykłe warunki fizyczne, że może on dowolnie manipulować czasem i przestrzenią, stojąc poza ich oddziaływaniem jako należących do samsary, z której się wyzwolił.


Wyzwolony duch wciela się jednak w cielesną powłokę dla dobra rodzaju ludzkiego. To dobrowolne zejście ku ziemskim uwarunkowaniom wyzwolonych *guru* (*dźiwanmukta*) nazywa się *wyttuhana* i stanowi rękojmię rozwoju duchowego ludzi.

W buddyzmie również spotykamy archetyp mędrca świadomie rezygnującego z ostatecznego wyzwolenia. To bodhisattwa, w ludzkiej postaci prowadzący ludzi ku wyzwoleniu. Na tym właśnie zasadza się sens inkarnacji *tulku* i awatarów.

Guru jest zatem nie tylko osobą, jego doniosłość w orientalnej myśli religijnej polega na tym, że przydaje mu się też wartości ponad-ludzkie. Stąd wynika fenomen tajemniczego Babajiego, o którym mówi się, że żyje już setki lat i jest tym, który osobiście wtajemniczył Siankarę (VII w.), stąd wiara w dematerializację mistrzów i ukazywanie się ich w różnych postaciach. Dziś twierdzi się, że umiejętność tę posiadał słynny Satya Sai Baba.

W buddyzmie tybetańskim *guru* pojęty jest także jako z a s a d a , aktywny aspekt naszej natury. Tylko że w wyniku naszych modlitw i karmy, ten wewnętrzny *guru* zaczyna przejawiać się bardziej wyraźnie i przybierać kształt zewnętrznego *guru*. Zewnętrzny *guru* jest posłańcem, wewnętrzny jest prawdą. „Dopóki nie znajdziesz w sobie Buddy, on jest jego zastępcą”.

Może tu tkwi klucz do zagadki *guru*... Jeśli zatem mówi się o zjednoczeniu umysłu z *guru*, co jest zalecaną praktyką w tzw. *guru* — Jodze, jeśli jeden z wielkich Mistrzów powiada, że w istocie rzeczy Bóg, Dusza (Atma) i *guru* to jedno i to samo, jeżeli mówi się o przekazie „z serca do serca” czy „z umysłu do umysłu” — to widzimy jak uniwersalne, bo w różnych szkołach duchowych się przejawiające, jest wschodnie ujmowanie zasady *guru* i związku *guru*-uczeń; i jak daleko sięga w sferę, którą nazwalibyśmy mistyczną. Mówi się też, że różnice między szkołami i ich doktrynami tak naprawdę w obliczu tej najważniejszej Prawdy — są tylko pozorne: jest punkt na drodze, w którym zbiegają się wszystkie ścieżki. A i różnica między *guru* i uczniem z poziomu najwyższej rzeczywistości jest pozorna, gdy nastąpi chwila, na którą pracuje się latami praktyki duchowej — satori, jak mówi zen, samadhi, jak joga nazywa ten nienazywalny mistyczny wgląd: „nauczyciel i uczeń stają się wejściami, a kiedy jedne i drugie drzwi są otwarte, wtedy jest zupełna pustka i zupełna jedność między nimi (...). Mistrz przestaje mówić. I uczeń milczy. Następuje chwila milczenia. To jest Przekaz -

stworzenie właściwej sytuacji — to wszystko, co zewnętrzny *guru* może zrobić” . Tak rzecz ujął znany na Zachodzie Chogyal Trungpa. Ale to wie się dopiero, gdy opada zasłona awidji, niewiedzy. Nieoświeconym umysłem *guru* jest nieodzowny: jako żywy przykład możliwości iluminacyjnego poznania, jako wzór powściągliwego życia, jako dyscyplinujący ucznia nauczyciel. Biorąc pod uwagę badania prowadzone nad praktykami duchowymi — także jako czuwający nad bezpieczeństwem ucznia — opiekun. Pamiętać przecież należy o tych, którzy intensywny trening duchowy przeplacili psychicznymi urazami, chorobami, szaleństwem. Mistrz zna te meandry psychiczno-duchowych pobłądzeń i umie adepta przed nimi uchronić. W tym znaczeniu *guru* jest nie tylko mistykiem — jest terapeutą. Wyprowadza ucznia z „choroby” niewiedzy i czuwa nad procesem „powrotu do domu” — do stanu, nazywanego przez Hindusów sat-czit-ananda.

Bibliografia (m.in.)

A. Basham, *Indie*, Warszawa 1964.

J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, Warszawa 1990.

P. Brunton, *Ścieżkami jogów* (maszynopis, zbiory prywatne, na podst.: W. Dynowska [oprac.], Lwów-Warszawa 1968).

Buddyzm, Biblioteka „Pisma literacko-artystycznego”, Kraków 1988.

Chogyam Trungpa, *Aktywna medytacja*, Kraków, b.r.

L. Cyboran, *Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji* (maszynopis) i zapis magnetofonowy wykładów na Uniwersytecie Warszawskim (lata 70., zbiory prywatne).

P. Deussen, *Zarys filozofii indyjskiej*, Lwów 1914.
W. Dynowska (tłum. i oprac.), *Nauka Śri Ramana Mahariszi* (maszynopis, zbiory prywatne, na podst.: Biblioteka Polsko-Indyjska 1959).
M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1984.
M. Eliade, *Indie przed Gautamą Buddą. Od kosmicznej ofiary do najwyższego utożsamienia atman-brahman*, [w:] *Historia wierzeń i idei religijnych*, t.1, Warszawa 1988, s. 152-175.
Karma Lodro Gyamthsa Ling (oprac.), *Życie Milarepy*, Kraków 1991.
F. Kapleau, *Trzy filary zen*, Warszawa 1988.
Paramhansa Jogananda, *Autobiografia jogina* (oprac. W. Dynowska, maszynopis, zbiory prywatne, na podstawie wyd. Nowy Jork 1946).
Seun Sahn, *Wiersze, korespondencje, mowy dharmy* (tekst oprac. w Zen Center), b.m., b.r.
E. Słuszkiewicz, *Budda i jego nauka*, Warszawa 1965.
Tharthang Tulku, *Relacja nauczyciel — uczeń*, w: J. Santorski (oprac.), *Rezonans, dialog i zakłócenia kontaktu w pomaganiu. Antologia na prawach rękopisu*, Warszawa 1990
Tsang Nyon Heruka, *Życie Marpy Tłumacza*, Boulder 1982.
Upaniszady (reprint wyd. Miniatura wg tłum. F. Michalskiego), Kraków 1991
W. Owen Cole i Piara Singh Sambhi, *Sikhowie. Wiara i życie*, Łódź 1987.

Zobacz także te strony:

[Sztuczki indyjskich fakirów i guru okiem sceptyka](#)

Przypisy:

[1] To trzy poziomowe rozróżnienie pojęcia guru przytaczam za Leonem Cyboranem - wykład na Uniwersytecie Warszawskim (lata 70., taśma z nagraniem, zbiory prywatne).

[2] Paramhansa Jogananda, *Autobiografia jogina* (oprac. W. Dynowska, maszynopis, zbiory prywatne, na podst. wyd. Nowy Jork 1946).

[3] W. Dynowska (tłum. i oprac.), *Nauka Śri Ramana Mahariszi* (maszynopis, zbiory prywatne, na podst.: Biblioteka Polsko-Indyjska 1959)

[4] Paramhansa Jogananda, *Autobiografia...*

[5] Ibidem

[6] Tu ciekawostka, dotycząca niebywałej żywotności pewnych gestów - przypomnijmy otóż, że figurka kapłana odnaleziona w Mohendzo Daro wyraźnie ukazuje odsłonięte prawe ramię kapłana

[Joanna Żak-Bucholc](#)

Zajmuje się etnologią i religioznawstwem. Publikowała m.in. w: 'ALBO albo Inspiracje Jungowskie'; 'Nie z tej ziemi'; 'Czwarty Wymiar'; 'Tytuł'.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 14-05-2002 Ostatnia zmiana: 31-03-2005)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,23) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,23>)

Contents Copyright © 2000-2008 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl