

MARZENNA JAKUBCZAK

(Kraków)

KONCEPCJA NIEŚWIADOMOŚCI
W KLASYCZNEJ JODZE INDYJSKIEJ

Filozofię i psychologię jogi klasycznej rekonstruować można, opierając się na podstawowym traktacie tego systemu — *Jogasutry* Patańdzalego¹ oraz korzystając z wyjaśnień i uszczegółowień kluczowych terminów, zawartych w komentarzach i subkomentarzach do tegoż. Przy czym dobór komentarza nie pozostaje, rzecz jasna, bez wpływu na interpretację najistotniejszych kwestii jogi. Poniższa próba przedstawienia zawartej *implicite* w *Jogasutrach* koncepcji nieświadomości jest oparta na interpretacji jogi dokonanej przez Wjase, autora jednego z najbardziej znaczących komentarzy traktatu Patańdzalego — *Jogabhaszji*. Nie bez znaczenia jest także stosowana terminologia, którą przejmuję tu za L. Cyboranem — polskim tłumaczem i interpretatorem jogi.

Zagadnienie nieświadomości na gruncie systemu jogi rozpatrywać można, jak się zdaje, w dwóch płaszczyznach. Jedną z nich stanowi przedstawiony w *Jogasutrach* zasadniczy podział rzeczywistości na podmiot poznania, czyli wiecznego i niezmiennego, biernego, nieodróżnicowanego, świadomego puruszę (*puruṣa*), oraz na przedmiot poznania, tj. wieczną, ale zmienną, czynną a zarazem nieświadomą prakriti (*prakṛti*). Drugi aspekt nieświadomości odnosi się do funkcjonowania

¹ Problem datowania *Jogasutr* (dalej skrót — Js.) pozostaje otwarty, a rozbieżności wynoszą aż 7 wieków. Dasgupta uważa, że nie są one wcześniejsze niż r. 147 przed Chr., Radhakrishnan, że nie późniejsze niż III w. po Chr., a Woods umieszcza je pomiędzy 300 a 500 r. po Chr.

czitty (*citta*), pełniącej rolę względnego podmiotu poznania, tożsamesego z konkretnym ja-empirycznym.

Przy pierwszym rozumieniu, nieświadomość ma niejako charakter absolutny i zakorzeniona jest w takiej, a nie innej strukturze bytu. W drugim przypadku mowa jest o sferze nieświadomej względem aktualnej świadomości empirycznej, o sferze określanej w jodze jako *cetas* (*cetas*). A więc kategoria nieświadomości w drugim rozumieniu mieć będzie charakter ściśle psychologiczny.

I. Świadomy purusza — absolutny podmiot „widzenia” (*drś* — widzostwo)² pozostaje nie zmieszany z prakriti, transcendentny względem czitty. W żaden sposób nie jest on przejawiony, stąd nie może być przedmiotem poznania, nawet dla samego siebie, bez posłużenia się narzędziem wytworzonym przez nieświadomą prakriti. Staje się to możliwe dzięki temu, iż przejawianie się i nieustanna ewolucja prakriti (*parināma*) przebiega poprzez zmianę kombinacji trzech ostatecznych jej składników, cech czy też sposobów bytowania — *gun* (*guna*), spośród których jedna pełni rolę szczególną. *Guna sattwa* (*sattva*) w odróżnieniu od dwu pozostałych — *radżasu* i *tamasu* — określana bywa jako podłoże tego, co psychiczne. Cechuje ją przy tym zdolność ujawniania, przejrzystości. W niej to odbija się purusza, niczym w idealnie przejrzystym kryształe górskim, a jego odbicie zaczyna pełnić funkcję aktualnego i względnego podmiotu świadomości, stając się w ten sposób tzw. widzem zjawiskowym. Dlatego też *sattwę* nazywa się niekiedy substratem świadomości. Trzeba tu jednak podkreślić, że cecha świadomości (pojmowana w mocnym, niejako ontologicznym sensie) nie przenosi się na ów niezwykle subtelny, lecz nadal pozostający przejawem (ewolutem) prakriti twór, jakim jest czitta, a tym samym jej najwyższa władza — tzw. świadomość intuicyjna (*buddhi*).

Natura *sattwy* — przejrzystość — umożliwia zaistnienie świadomości empirycznej (*citta*), jednakże sama *sattwa* nie jest nośnikiem cechy świadomości, zawsze pozostając po stronie przedmiotowej, nieświadomej sfery rzeczywistości (*prakṛti*).

Jeśli wpływy pozostałych *gun* zdominowane są wpływami *sattwy*, wówczas w sposób nie zakłócony „zabarwia się” ona świadomym puruszą. Wtedy to mówi się w jodze, że świa-

² Jg. II, 20.

domość empiryczna „zabarwiona została” prawdziwym (istotnym) przedmiotem poznania. Jedynie wtedy bowiem, gdy purusza staje się przedmiotem poznania może dojść do poznania prawdy (*prajñā*). W takich właśnie okolicznościach ma miejsce poznanie rozróżniające (*vivekakhyāti*), w którym jasno „widzi się” absolutną odmienność puruszy i sattwy. Stan umysłu tak poznającego określa się mianem jogi ze świadomością (*samprajñāta*).

Wraz z powściągnięciem także i tego zjawiska („zabarwienia”) świadomości empirycznej, pojawia się stan jogi bez świadomości (bez uświadomienia, *asamprajñāta*). W stanie tym sattwa przestaje zabarwiać się istotnym przedmiotem poznania — a zatem znika również względny podmiot, tj. „widz” zjawiskowy.

Ugruntowanie się w stanie poza świadomością empiryczną jest kresem rozwoju stanowiącego cel jogi. Stan ten nazywamy kaiwalją (*kaivalya* — wolność, jedyność), to stan puruszy, różnego i całkowicie wolnego od gun i wszelkich ich przejawów, w tym (w szczególności) od czitty, która wraz z osiągnięciem kaiwalji kończy swoje „służenie” puruszy. Wydaje się, że stan kaiwalji nie jest już rodzajem kontemplacji duchowej czy aktem poznania mistycznego, lecz że można traktować go jako radykalną (jak chce Eliade — ontologiczną) przemianę konstytucji poznającego. Purusza zostaje nie tylko poznany, ale zyskuje „panowanie” nad samym sobą, ostatecznie „uwalnia się” od gun. A zatem sfery podmiotu i przedmiotu, bytu świadomego i nieświadomego, mimo chwilowego i iluzorycznego związku w postaci świadomości empirycznej (*citta*), pozostają nienaruszone i względem siebie nieprzenikliwe.

Jak już zaznaczyłam, zagadnieniem, któremu pragnę poświęcić tu najwięcej miejsca jest nieświadomość. Nie sposób jednak mówić o nieświadomości nie uściślając terminu „świadomość”. Otóż wskazałam wyżej na dwa różne rozumienia świadomości — świadomość puruszy oraz empiryczna świadomość czitty. W sutrze I.2. czytamy: „joga — powściągnięciem zjawisk świadomości” (*yogaś cittavrttinirodhaḥ*), a zatem celem jogi jako metody i jednocześnie definicją samego pojęcia jogi jest powściągnięcie zjawisk świadomościowych właściwych czycie, co równoznaczne jest z odzyskaniem świadomości pu-

ruszy, czy też raczej — mówiąc językiem *Jogasutr* — z pozostawianiem podmiotu w swej własnej naturze (*svarūpa*).

Świadomość empiryczna to świadomość intencjonalna, w której przedmiot poznania ujęty w kategorii jawi się podmiotowi. Podmiot świadomości empirycznej jest tu jednak za ledwie podmiotem względnym, który w relacji z absolutnym podmiotem (*purusa*) pełni funkcję przedmiotu. Czitta jest więc świadomością o tyle, o ile obdarzona jest światłem (mocą, *śakti*) puruszy, o ile zabarwia się nim i wytwarza „widza” zjawiskowego. Spełnia ona przy tym warunki stawiane wobec fenomenu świadomości na gruncie psychologii zachodniej.

Inaczej ma się rzecz ze świadomością puruszy. Stan puruszy to stan świadomości wyższej, doskonalszej, określanej bywa niekiedy stanem bezświadomościowym bądź ponadświadomościowym. (Dla C. G. Junga byłby to poziom nieświadomości kolektywnej)³. Osiągnięcie go w ramach świadomości empirycznej jest niemożliwe. Dopiero bowiem uwolnienie się od czitty, przewyciężenie aktualnej kondycji świadomości, otwiera możliwość zdobycia optymalnego stanu jaźni — stanu nieintencjonalnej, uniwersalnej świadomości puruszy, gdzie nie sposób już mówić o kategoriach i przedmiocie różnym bądź tożsamym z podmiotem.

II. Dynamiczny charakter świadomości empirycznej podtrzymywany jest przez percepcję oraz, w nie mniejszym stopniu, przez podświadomą względem aktualnej, dyspozycyjną sferę czitty (*cetas*). *Cetas* stanowi więc drugi, z wymienionych na wstępie, aspekt nieświadomości.

Samo pojęcie „*cetas*” nie pojawia się w *Jogasutrach*, jednakże Patańdźali wiele uwagi poświęca funkcjonowaniu czitty jako rezerwuaru utrwalonych, ukrytych i nieświadomych *cittavrtti* (zjawisk czitty), nazywanych przezeń sanskarami (*samskāra*). Złożną strukturę zróżnicowanych sanskar terminem „*cetas*” określił dopiero Wjasa.

Każde nasze wrażenie, uczucie, działanie — doznane bądź to, którego jesteśmy sprawcą — słowem każde *cittavrtti*, pozostawia w nas ślad w postaci tzw. wrażenia ukrytego, dyspozycyjnego tworu świadomości — sanskary.

³ Zob. H. Coward, *Jung and Eastern Thought*, State University of New York Press, s. 161 i n.

Zgodnie z etymologią „*saṃskāra*” (od *saṃ-s-kr*) oznacza „połączenie”, „skupienie”, „skupisko”, ale także „doskonale-
nie”, „wykończenie”, „oczyszczenie”. W klasycznej jodze in-
dyjskiej *sanskary* to „odbicia”, „ślady”, dzięki którym możemy
np. przywołać po zamknięciu oczu obraz drzewa zobaczonego
przed chwilą. One to bowiem gwarantują funkcjonowanie
pamięci oraz umożliwiają działanie tak ważnego dla jogi pra-
wa *karmana*. *Sanskara* bywa jednakże nie tylko pozostałoś-
cią i skutkiem zjawisk świadomościowych. Stanowi ona zara-
zem przyczynę kolejnego zjawiska, które znów pozostawia
swoją ślad w formie dyspozycji do ponownego przejawienia
się w charakterze zjawiska itd. Ten, nie mający początku,
swoisty kołowrót zjawisk świadomościowych i *sanskar* trwa
na mocy tożsamości ich natury. W sutrze IV, 9. czytamy, że
zachodzi bezpośrednie (choć często oddzielone czasem) na-
stępstwo przypomnień (*smṛti*) — a więc zjawisk świadomo-
ściowych i *sanskar*, ponieważ mają one jednakową naturę
(*ekarūpatva*). Wjasa tłumaczy to krótko: „jakie są doświad-
czenia, takie są *sanskary* z nich pochodzące”, a co za tym
idzie, jakie *sanskary*, takie przypomnienia, z których znów
powstają *sanskary*. To bezpośrednie, naprzemienne występo-
wanie po sobie wrażeń świadomościowych oraz wrażeń utrwa-
lonych w sferze podświadomej, raz w charakterze przyczyny,
raz skutku, zapewnione jest przez swoje w jodze pojęte
prawo przyczynowości⁴. *Sanskary* i przypomnienia różnią się
jedynie oznakami czasowymi. Kiedy zjawisko świadomościowe
przyjmuje oznakę czasu przeszłego — staje się *sanskara*, gdy
sanskara przejmuje oznakę czasu przeszłego — staje się zja-
wiskiem⁵.

Podstawą wszelkich uciążliwości (*kleśa*) — tak obecnych,
jak i potencjalnych, przyszłych, tj. zmagazynowanych w sfe-
rze dyspozycyjnej *czitty* — jest niewiedza (*avidyā*)⁶. Dlatego
też *sanskary*, podobnie jak aktualnie doznawane cierpienia,
stanowią niewygodę (*duḥkha*).

⁴ Prawo przyczyny i skutku (*namittika*); zob. *Jogabhaszji* (dalej skrót — Jbh.).

⁵ Koncepcja ta ściśle wiąże się z właściwym jodze pojmowaniem czasu. Por. Jbh. II, 13 oraz G. Głuchowski, *Koncepcja czasu w jodze klasycznej* [w:] „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 9.

⁶ Jbh. II, 5.

W czitcie uwikłanej w awidję gromadzą się tzw. sanskary wyłaniania (*vyuthāna*), cechujące się skłonnością do fenomenalizacji, do wyłaniania się w postaci zjawiska. Sanskary takie utrudniają oderwanie świadomości od jej przedmiotu, a więc ujarzmienie czitty i powstrzymanie jej aktywności.

Jak zatem można zapanować nad sferą podświadomą, zniwelować jej niepożądany wpływ na bieg świadomych procesów psycho-mentalnych? Stosowana w psychoanalizie terapia, polegająca na wydobyciu z mroków podświadomości danej treści, zakłócającej funkcjonowanie całej psychiki, wydaje się na gruncie jogi bezcelowa. Z punktu widzenia jogi, przeniesienie treści nieuświadomianej do sfery świadomej nie wydobywa danej treści definitywnie, nie neutralizuje jej, jako że owo „przypomnienie” (tj. uświadomienie) zostaje utrwalone na powrót w dyspozycyjnej sferze świadomości (na mocy trwania nieprzerwanego ciągu writti i sanskar). Unaocznienie drogą sanjamy (*samyama*, trójstopniowej techniki medytacyjnej)⁷ niepoznawalnych bezpośrednio sanskar poprzednich wcieleń, może być jednak — zdaniem Wjasy — w jakimś stopniu pożyteczne dla poznającego, poszukującego wyzwolenia. W komentarzu do sutry III,18. autor *Jogabhaszji* przytacza opowieść o Bhagawanie Dżajgiszawji, który dzięki unaocznieniu sanskar poprzednich wcieleń ujrzał, że wszystko, czego doświadczył w czasie 10 wielkich cykli stworzenia, było tylko cierpieniem, w porównaniu do szczęścia kaiwalji — niezniszczalnego i absolutnie wygodnego. Przypowieść ta obrazować ma ogrom cierpienia wynikający z uwikłania w sansarę i zachęcić do wytrwałości oraz gorliwości w praktyce jogicznej. Tylko ona bowiem może przynieść ostateczne wyzwolenie od ograniczeń świadomości empirycznej, w tym od jej sfery dyspozycyjnej, tj. nieświadomości. Jedynym podawanym przez jogę sposobem skrepowania, czyli pozbawienia zdolności do fenomenalizacji uciążliwych (*klišṭa*) sanskar wyłaniania, jest pojawienie się w czetacie nieuciążliwych (*aklišṭa*) sanskar poznania prawdy (*prajñā*). Gdy sanskary wyłaniania zostaną powściągnięte, następuje skupienie, którego efektem znów jest poznanie prawdziwe, to zaś jest źródłem nowego

⁷ *Samyama* — to termin zbiorczy oznaczający trzy tzw. wewnętrzne człony ścieżki jogicznej (*yogaṅga*): przykucie uwagi (*dhāraṇā*), kontemplacja (*dhyāna*) i skupienie (*samādhi*). Js. III, 1—5.

złoża sanskar, owocujących poznaniem prawdy itd. Sanskary pochodzące z poznania prawdy ze względu na to, że jako nieuciążliwe stanowią przyczynę zanikania uciążliwości, nie powodują tworzenia się na nowo świadomości empirycznej. Przy czym w „szczelinach” poznania rozróżniającego (w trakcie rozróżniania puruszy od sattwy) mogą pojawić się zjawiska świadomościowe pochodzące z innych sanskar, np. świadomość „jestem” lub „moje”. Przyczyną tych zjawisk są sanskary zanikającego załączka, nasienia następnego żywota.

Jak podaje autor *Jogasutr*, dopiero w momencie powściągnięcia świadomości (*nirodha*) pokonane zostają wszystkie wcześniejsze sanskary. Zrodzone w stanie *nirodha* sanskary powściągnięcia przeciwne są działaniu czy też zadaniu, jakie pełni świadomość empiryczna i nie stanowią przyczyny jej trwania. Dzięki intensywności sanskary powściągnięcia, potok zjawisk świadomościowych zostaje wyciszony, a dopóki jest ona podtrzymywana, inna — będąca nosicielem cechy wyłaniania — nie jest w stanie jej pokonać, stłumić. Dlatego też *czitta* w momencie powściągnięcia kończy swoje zadanie i aktywność, a tym samym zanika, ustępuje, ulega rozpuszczeniu. Wówczas to o puruszy możemy orzekać, że pozostaje w swojej własnej naturze (*svarūpa*) i jest czysty (*śuddha*) oraz wyzwolony (*mukta*).

Uciążliwe sanskary wyłaniania różnią się między sobą ze względu na pełnione funkcje i sposoby fenomenalizowania się. W komentarzu do sutry II.18. Wjasa wyróżnia za Patańdżalim dwa typy sanskar — *wasany* oraz sanskary tworzące złożę karmiczne, tj. *karmaśaje*.

Wasany (*vāsanā*), genetycznie będące sanskarami, zasadniczo odnoszą się do minionych żywotów, ponieważ nie stanowią sanskar pojedynczych, lecz tworzą się przez nagromadzenie, nawarstwienie sanskar jednego rodzaju. Powstałe tą drogą nawyki, przyzwyczajenia, skłonności, gusta, instynkty i rozmaite dyspozycje — czyli wasany — determinują wszystkie przypomnienia. Decydują one o sposobie przejawiania się (dyktują warunki fenomenalizacji) innych sanskar⁸.

⁸ Wasanami, jak się zdaje, można by także określić Jungowskie archetypy, choć sam Jung porównywał raczej nieświadomość kolektywną ze stanem puruszy pozostającego w swej własnej naturze — czyli

Smriti (*smṛti*) — rodzaj nieświadomej pamięci — kształtowana przez wasany, staje się swego rodzaju matrycą, w której uformowane złoże karmaśaji może przejawiać się w postaci tzw. owoców karmicznych⁹. Tak więc wasany wpływają na to, jak przeżywamy, poznajemy rzeczywistość, decydują o naszych upodobaniach i awersjach. Jedną z wasan, wspólną wszystkim żyjącym istotom, jest instynkt samozachowawczy (*ātmāśis*). Występuje on u każdej istoty, gdyż — z racji uwikłania w kołowrót wcieleń — dyspozycje do tego instynktu nabyte zostały wskutek wielokrotnego zaznania śmierci we wcieleniach poprzednich. A jako że śmierć jest cierpieniem i budzi lęk, doświadczenie jej zachowane w nieświadomej pamięci w formie wasany rodzi w naszej świadomości owo pragnienie zachowania samego siebie¹⁰.

Rodzajów wasan może być, rzecz jasna, bardzo wiele. Czitta — jak dowiadujemy się z sutry IV.24. — „jest pstrokata od niezliczonych wasan, tworzących poplątaną sieć, wszędzie usianą węzłami”. Różne wasany decydują m. in. o stopniu aktywności psychicznej, witalności czy cechach moralnych. Najogólniej jednak dzielą się one na wasany wcielenia (*jāti*), okresu życia (*āyus*) i doznania (*bhoga*).

Podział wasan wcielenia podaje Wjasa w komentarzu do sutry IV,8., wyróżniając wasany boskie, piekielne, zwierzęce i ludzkie. Podkreśla przy tym, że przejawianie się jednego z czterech typu wasan wyklucza współwystępowanie innego. Wasany okresu życia wpływają na jego długość, choć nie stanowią przyczyny sprawczej. Na wasany doznania składają się natomiast dyspozycje do doświadczenia przyjemności bądź cierpienia. Ten rodzaj wasan można by porównać do czcionek, którymi drukuje się wszelkie nasze doświadczenie.

Wszystkie wasany wyznaczone są przez 4 czynniki, których zanik pociąga za sobą również zaprzestanie przejawiania się zmagazynowanych w czetasie dyspozycji. Owe warunki konieczne istnienia wasan to: (1) przyczyna, (2) skutek, (3) złoże oraz (4) podpora¹¹. Przyczyna (*hetu*) objaśniana jest ze stanem jogicznej świadomości uniwersalnej czy też ponadświadomości. Por. przypis 3.

⁹ Por. Svami Harihārananda Āraṇya, *Yoga Philosophy of Patañjali*, State University of New York 1983, s. 430.

¹⁰ Jbh. IV, 10.

¹¹ Js., Jbh. IV, 11.

przez Wjasę jako uwikłanie w sansarę, spowodowane niewiedzą. Skutek (*phala*) oznacza obowiązywanie prawa przyczyny i skutku, stanowiącego zasadę funkcjonowania prawa karma-na. Innymi słowy, jest to odpłata za czyny popełnione wcześniej, które w postaci sanskar czekały na swój skutek, pozostając w czetasie. Złożem (*āśraya*) — kolejnym czynnikiem warunkującym wasany — nazywany jest magazyn wasan, podtrzymujący działanie umysłu i trwający dopóki świadomość empiryczna wypełnia swoje zadanie. Podpora (świadomościowa, *ālambana*) wyłoniona jest ze złoża wasan i odeń zależna. Tak długo, jak intencjonalna świadomość czitty nakierowana jest na przedmiot (ma swoją podpore), tak długo funkcjonować może nieświadomość (czetas).

Wasany nie podlegają wartościowaniu moralnemu, lecz pełnią rolę kanalizowania sanskar karmaśaji. Same z siebie nie powodują żadnych konsekwencji, ale są niezbędne do wytworzenia efektów karmicznych. Są więc one ściśle związane z owocowaniem karmicznym (*vipāka*) i tylko te z nich mogą się zaktualizować, które odpowiadają realizacji takiego, a nie innego karmana.

W odróżnieniu od wasan, karmaśaje (*karmaśāya*) stanowią odbicia, piętna czynów wartościowanych moralnie, a więc zasług (*punya*) oraz przewinień (*apunya*). Swoją karmaśaję (nasienie karmana) pozostawia każde manifestujące się zjawisko świadomościowe zrodzone z niewiedzy i podlegające zarazem ocenie moralnej. Stąd Wjasa określa karmaśaje „uśpionym zjawiskiem”, czyli zjawiskiem utrwalonym w sferze dyspozycyjnej w postaci załączka, który zaowocuje odpowiednim skutkiem w kolejnym wcieleniu. Czyn wartościowany moralnie jako dobry spowoduje skutek dobry (w sensie doznaniowym) dla sprawcy — czyli przyjemność. Czyn zły przyniesie skutek zły — przykry dla sprawcy. Natomiast czyn mieszany wywoła odpowiedni skutek mieszany.

Jak już wspomniałam, czetas pełni rolę magazynu, w którym pozostają do chwili fenomenalizacji ślady, odbicia wszystkich zjawisk świadomościowych. Do niektórych z nich mamy dostęp niejako bezpośredni, tzn. możemy przywoływać je do aktualnej świadomości siłą woli. Sanskary takie składać się będą na to, co nazywamy pamięcią (w wąskim sensie). Mogą one, oczywiście, „przebijać się” do sfery świadomej także

samoistnie. „Przypomnienie” tego rodzaju sanskar ułatwiają takie warunki, jak wyrazistość percepcji, niezbyt długi okres dzielący przypomnienie od chwili „zapisania” sanskary, dobra kondycja umysłu i zmysłów, wysoki stopień koncentracji świadomości bądź obecność odpowiednio pobudzającej przyczyny.

Przywołanie sanskar tworzących rodzaj pamięci nieświadomej — czyli wasan — nie jest już tak proste. Nieodzowne w tym przypadku jest posłużenie się nadzwyczajną, jogiczną mocą zdobytą na drodze medytacyjnej praktyki — sanjamy. Jedynie ona umożliwia bezpośrednie poznanie całego złoza wasan i karmaśaji.

Jak zostało tu pokazane, rolę dynamizowania i podtrzymywania ciągłości procesów psycho-mentalnych, zachodzących w ramach czitty, pełni jej nieświadomy aspekt — czetas. Zgromadzona w nim pamięć o zasługach i występkach popełnionych w danym i w minionych żywotach, nie pozwala nam wymknąć się z jarzma sansary. Ale to także stąd świadomość empiryczna czerpie energię, wolę do rozróżnienia (*viveka*), a zatem do wyzwolenia się z uciążliwości. Wiara (*śraddhā*) w wyzwolenie jest bowiem — jak twierdzi Wjasa — ufnością, której cechą jest klarowność, płynąca z dyspozycyjnej sfery czitty¹². Jest to wiara w subtelniejszą rzeczywistość, której się jeszcze nie doświadczyło, ale już się przeczuwa i na nią nakierowuje¹³.

*
* *
*

Mówiąc o nieświadomości na gruncie jogi klasycznej można mieć z jednej strony na uwadze stałą w swym zasięgu dziedzinę bytu przedmiotowego (*prakriti*), zdolnego paradoksalnie do wytworzenia organów psychicznych, z drugiej zaś strony można mówić o spójnej koncepcji nieświadomości — czetas — dającej się porównać ze współczesnymi teoriami z kręgu psychologii zachodniej. W założeniach tej koncepcji leży (tak charakterystyczne dla większości systemów filozofii indyjskiej oraz wszystkich rodzimych religii indyjskich) uznawanie prawa karmana (*kriyāvādin*), a ponadto przyjmowanie

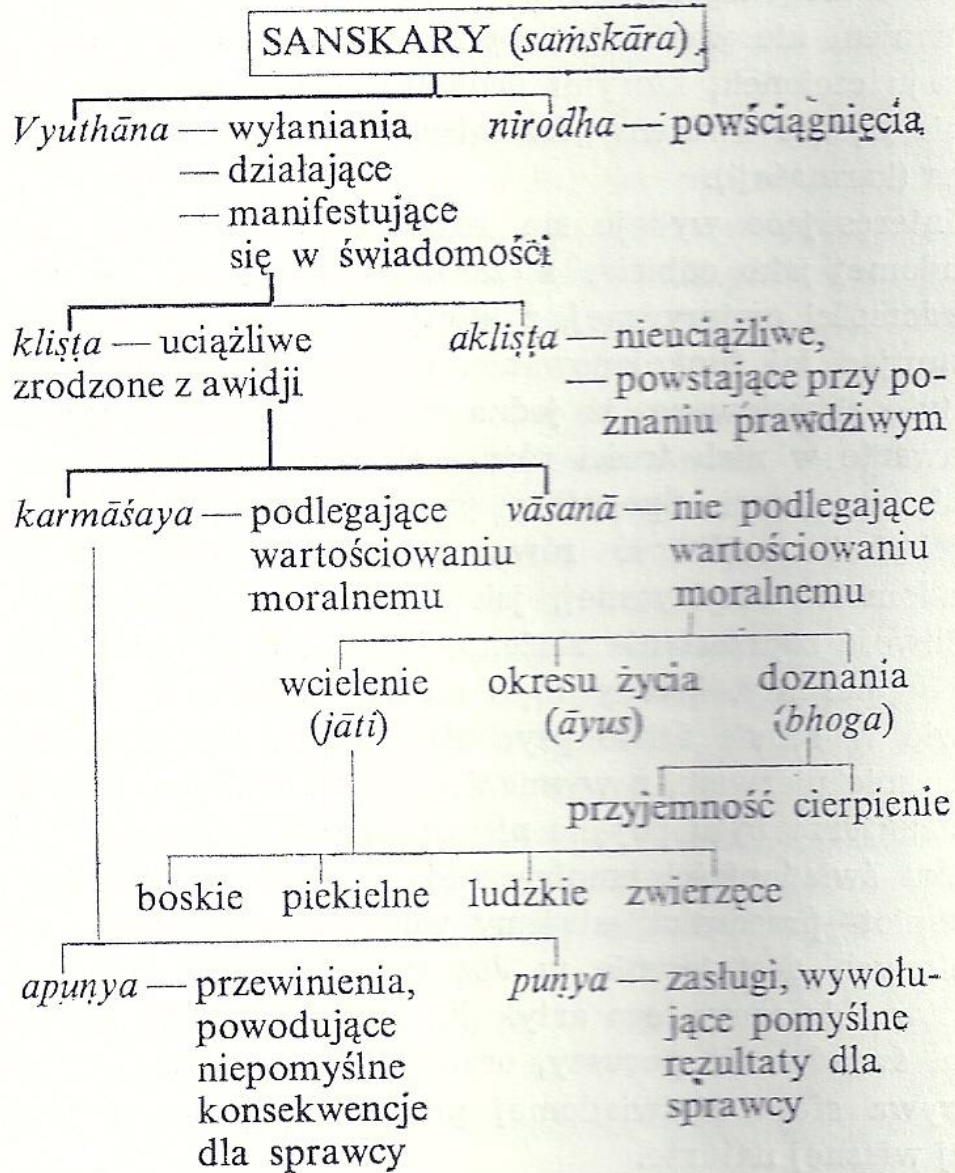
¹² Zob. G. Oberhammer, *Struktura medytacji w jodze* [w:] „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10, s. 186 i n.

¹³ Jbh. I, 20.

ściśle związanej z tym prawem doktryny reinkarnacji (*samsāra*), oraz głoszenie teorii rozwoju duchowego trwającego poprzez kolejne wcielenia (*jātyantaraparināma*).

Na szczególną uwagę zasługuje tu teoria sanskar, z wyróżnieniem nie wartościowanych moralnie wasan, jako swego rodzaju czcionek, którymi drukowane jest wszelkie doświadczenie będące owocem „drzemiących” w czetasie nasion karma (*karmaśaji*).

Interesujące wydaje się również traktowanie sfery nieświadomej jako odbicia, a zarazem swoistego zapisu treści świadomości empirycznej, z którą to czetas współdziała, podtrzymując jej funkcjonowanie. Działanie obu tych sfer jest na tyle skorelowane, iż jedna nie może istnieć bez drugiej, a zawarte w nich treści różnią się wzajemnie jedynie oznakami czasowymi. Specyfiką jogicznej koncepcji nieświadomości jest możliwość równoczesnego zaniknięcia zarówno świadomości empirycznej, jak i jej sfery dyspozycyjnej, tj. możliwość zaprzestania służenia istotnemu podmiotowi poznania — puruszy. Wtedy to o nieświadomości nie sposób już mówić w sensie ściśle psychologicznym. Pozostaje wówczas wyłącznie pierwsze, z wymienionych na wstępie, zakorzenione w strukturze bytu pojęcie nieświadomości. Jednakże z chwilą zaniku świadomości empirycznej, a wraz z nią dystynkcji „podmiot—przedmiot” stajemy wobec zasadniczych i nie rozjaśnionych dostatecznie w *Jogasutrach* pytań, przekraczających wąskie ramy tego artykułu: czym w istocie jest uniwersalna świadomość puruszy, oraz jaką rolę względem puruszy odgrywa sfera nieświadomej prakriti, gdy ten pozostaje w swej własnej naturze.



Wykres sporządzony został na podstawie komentarza Wjasy *Joga-sutrabhaszja*.

Grubszą linią zaznaczono rodzaje *sanskar*, podtrzymujących funkcjonowanie świadomości empirycznej oraz nieświadomości.

Linia cienką oznaczono rodzaje *sanskar*, których obecność sprzyja powściągnięciu działania zarówno świadomości empirycznej, jak i nieświadomości.