

Seria „Nauka dla Wszystkich” wydawana przez Oddział Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, skupiający w swoich Komisjach liczne środowiska pracowników naukowych, pragnie spełnić obowiązek upowszechniania i popularyzacji nauki w społeczeństwie. Spodziewamy się, że zeszyty, którymi mamy zamiar objąć zakres wszystkich nauk, tzn. humanistycznych, przyrodniczych i technicznych, z korzyścią uzupełnią działalność w tym kierunku innych instytucji. Tomiki „Nauki dla Wszystkich” są przeznaczone dla tych, którzy pragnąc nadążyć za coraz szybszym postępem nauk i odkryć, chcą nieustannie odnawiać, bogacić i pogłębiać wiedzę tak w zakresie swego zawodu, jak i ogólnej kultury. Mamy też nadzieję, że przynosząc ostatecznie zdobyte wiadomości i podając wykaz najważniejszych aktualnych publikacji z danej nauki, nasze tomiki dopomogą w pracy przede wszystkim nauczycielom. Powinny też stać się niezbędnym narzędziem pracy studentów wyższych uczelni i młodzieży szkół średnich.

KOMITET WYDAWNICZY

WYDAWNICTWO „NAUKA DLA WSZYSTKICH”
posiada trzy działy:

DZIAŁ NAUK HUMANISTYCZNYCH
okładka niebieska

Serie:

Archologia	Psychologia i pedagogika
Historia	Sojologia
Nauka o literaturze	Nauki prawne i polityczne
Językoznawstwo	Nauki ekonomiczne
Filozofia	Plastyka, teatr, muzyka

DZIAŁ NAUK PRZYRODNICZYCH
okładka zielona

Serie:

Matematyka	Biologia
Astronomia i astronautyka	Nauki o Ziemi
Fizyka	Nauki rolnicze i lasne
Chemia	Nauki medyczne

DZIAŁ NAUK TECHNICZNYCH
okładka pomarańczowa

Serie:

Architektura i urbanistyka	Górnictwo i gódozja
Elektrotechnika i elektronika	Mechanika
Informatyka	Metalurgia
Energetyka	Ceramika

P O L S K A A K A D E M I A N A U K

ODDZIAŁ W KRAKOWIE

NAUKA DLA WSZYSTKICH
Nr 493

MARZENNA JAKUBCZAK

SANKHJA I JOGA
PODSTAWY FILOZOFII
PATAŃDŻALEGO

WYDAWNICTWO ODDZIAŁU POLSKIEJ AKADEMII NAUK
KRAKÓW

KOMITET WYDAWNICZY

Honorowi przewodniczący: Franciszek Sławski, Edward Görlich; przewodniczący: Janusz Bogdanowski; wiceprzewodniczący: Krystyna Chojnicka, Beata Szymańska, Elżbieta Tabakowska; sekretarz: Wacław Walecki; członkowie: Jerzy Chwastek, Roman Ciesielski, Jerzy Haber, Andrzej Kadłuczka, Jerzy Michalczyk, Jerzy Mikułowski-Pomorski, Anna Mitkowska, Zbigniew Necki, Eugeniusz Olszewski, Włodzimierz Ostrowski, Jacek Purchla, Leszek Starkel, Wojciech Truszkowski, Jacek Wojciechowski

Redaktor Naczelny: Wacław Walecki

Adres Redakcji:
POLSKA AKADEMIA NAUK – ODDZIAŁ W KRAKOWIE
31-018 KRAKÓW, UL. ŚW. JANA 28

Pracę opiniowali do druku:
Beata Szymańska
Łukasz Trzeciński

Wydanie publikacji dofinansowane przez Komitet Badań Naukowych

Wydawnictwo zalecone przez Ministerstwo Edukacji Narodowej pismem DEO-075-9-80/JG z 04.04.1990 jako materiał pomocniczy do realizacji programu nauczania we wszystkich typach szkół, ukazujące się od 1966 roku.

Redaktor tomu:
Krystyna Duszyk

Redaktor techniczny:
Krystyna Duszyk

© Copyright by Polska Akademia Nauk,
Oddział w Krakowie
Kraków 1999

ISSN 0077-6181
ISBN 83-86726-70-9

Wydawnictwo Oddziału Polskiej Akademii Nauk
31-018 Kraków, ul. św. Jana 28
Ark. wyd. 5,75; ark. druk. 7,25
Druk i oprawa: Wydawnictwo Naukowe DWN
31-334 Kraków, ul. Łokietka 177
tel. (012) 635-18-79 w. 27

WSTĘP

Joga wraz z doktryną reinkarnacji – sansara¹, prawem karmana oraz ideałem mokszy, czyli ostatecznego wyzwolenia z kręgu wcieleń, należy do podstawowych pojęć kultury Indii. Bez wątpienia, jak pisze Mircea Eliade, można ją uznać za jedną z podstawowych idei-sił nadających niepowtarzalny charakter duchowości indyjskiej. Cierpienie, powszechnie uważane w Indiach za nieodzowne wszelkiej egzystencji, wyznaczonej – na mocy prawa karmana – przez sumę dobrych i złych uczynków jednostki, popełnionych w danym oraz poprzednich żywotach, budzi pragnienie poznania środka usuwającego cierpienie i przyczynia się do sformułowania postulatu wyzwolenia z kręgu sansary. Metody prowadzące do tego celu stanowią właśnie przedmiot zainteresowań jogi.

Swą unikalną wartość joga zawdzięcza żywej tradycji, która trwa nieprzerwanie od czasów starożytnych. Rozwijane i kultywowane przez stulecia systematyczne metody sprzyjające osiągnięciu celu jogi zachowały się do współczesności nie tylko w formie spisanych w zamierzchłych czasach traktatów i komentarzy, ale przede wszystkim w postaci ustnych nauk udzielanych uczniowi przez mistrza w obrębie rozmaitych linii przekazu. Metody jogi mogą więc w dzisiejszych czasach stanowić

¹ Terminy sanskryckie używane w tekście przedstawione zostały w tzw. uproszczonej transkrypcji polskiej, w przybliżeniu oddającej ich wartość fonetyczną.

nie tylko interesujący przedmiot badań filozoficznych lub religioznawczych, prowadzonych na podstawie zachowanych tekstów, ale także poddawane mogą być analizom i eksperymentom psychologicznym czy fizjologicznym dzięki temu, że w nie zmienionej formie stosowane są również przez współcześnie żyjących joginów.

Kwestia pochodzenia jogi rozpatrywana bywa z dwóch różnych punktów widzenia: historycznego bądź psychologicznego. W pierwszym przypadku bada się odległą historyczną przeszłość zjawiska właściwego wyłącznie kulturze indyjskiej. Joga w tym rozumieniu, czyli joga w wąskim znaczeniu, traktowana jest jako zjawisko ściśle indyjskie. W drugim przypadku przedmiotem zainteresowania są psychologiczne przyczyny pojawiania się jogi. Wskazanie na psychologiczne źródła wyłonienia się jogi prowadzi do uznania jej uniwersalnego dla całego rodzaju ludzkiego charakteru i pozwala na zastosowanie terminu *joga* w odniesieniu do rozmaitych odpowiedników indyjskich praktyk, które spotykać można również w innych kręgach kulturowych.

Zanim zajmiemy się przedstawieniem specyfiki klasycznej formy jogi indyjskiej, która stanowić będzie główny przedmiot naszych dociekań, przyjrzyjmy się bliżej psychologicznym uwarunkowaniom jogi w najszerszym znaczeniu, pojmowanej jako dążenie do przekroczenia aktualnego stanu świadomości. Jeden ze współczesnych badaczy jogi – Karel Werner – uważa, iż pojawienie się jogi, równoznaczne z podjęciem przez człowieka prób odnalezienia pełni poprzez transcendowanie samego siebie, miało swoje źródło w sile psychicznej manifestującej się w każdym z nas na trzy sposoby. Po pierwsze, joga wypływać może z naturalnego pragnienia człowieka do przekroczenia własnej samotności, którą człowiek zaczyna uświadamiać sobie z chwilą zyskania poczucia indywidualności. Wszystkie warunki

zapewniające nam na co dzień poczucie bezpieczeństwa – takie jak rodzina, przynależność do danej klasy społecznej, partii politycznej czy wspólnoty innego rodzaju – mogą co najwyżej na jakiś czas zagłuszyć, ale nigdy nie usuną dojmującej samotności będącej udziałem świadomej istoty ludzkiej. Naturalną konsekwencją konstatacji tego faktu są próby wyrwania się z owego „więzienia indywidualności” ku szerszej dziedzinie, w której człowiek mógłby pozyskać, czy też odzyskać, poczucie jedności z całością, bądź z istotą rzeczywistości lub jej Stwórcą. Poszukiwania takie stały się domeną magii, praktyk szamanistycznych, mistycyzmu oraz jogi. W bezpośrednim doświadczeniu, w trakcie którego utożsamiamy się z wyższym, bądź głębszym wymiarem rzeczywistości znika całkowicie poczucie własnej indywidualności, przeciwstawionej całości bytu.

Po drugie, pojawieniu się jogi sprzyjał fakt, iż w życiu bodaj każdego człowieka zdarzają się doświadczenia, które określić można jako chwilowe otwarcie się na ową transcendentną rzeczywistość, nazywaną niekiedy szerszym lub głębszym – w odniesieniu do poziomu codziennego doświadczenia – wymiarem życia. Niektórzy doświadczają tego stanu częściej niż inni, a swym trudnym do zwerbalizowania przeżyciom dają wyraz poprzez działalność artystyczną, religijną lub filozoficzną.

I wreszcie po trzecie, przyczyny pojawienia się jogi upatrywać można w ustawicznym i nienasyconym pragnieniu ludzkiego umysłu do poszerzania wiedzy o świecie i sobie samym, które przeradza się czasami w poszukiwanie mądrości lub „prawdy ostatecznej”. Dążenie to może pozostać na poziomie poszukiwań conceptualnych, jak ma to miejsce w większości systemów filozoficznych, bądź może przerodzić się w gorące pragnienie przeniknięcia istoty rzeczywistości, czy też rozwiązania zagadki istnienia poprzez własne doświadczenie bezpośrednie, które jednocześnie nosiłoby znamiona uniwersalności.

Próbując zatem odpowiedzieć na pytanie czym jest joga w szerokim znaczeniu, najogólniej stwierdzić można za Wernerem, iż jest ona świadomym ukierunkowanym działaniem jednostki, zmierzającym do ponadmysłowego i ponadintelektualnego doświadczenia, które ma dlań wartość duchową, które prowadzić ma do pełnej transformacji lub pogłębienia życia jednostki, jej wiedzy i zrozumienia rzeczywistości oraz samego siebie. Joga doprowadzić ma zatem do osiągnięcia takiego stanu umysłu, w którym człowiek transcendentować może doświadczenia życia codziennego i w którym zyskuje zdolność pełniejszego wglądu w istotę rzeczywistości. Czy jednak tak szeroko zakrojone pojęcie przybliży nam w zadowalającym stopniu fenomen jogi?

CZYM JEST JOGA?

Termin joga pochodzi od sanskryckiego rdzenia *judź* znaczącego 'związać', 'połączyć' bądź 'ujarzmiać', 'nakładać jarzmo', który ma swoje odpowiedniki w wielu językach europejskich: polskie *jarzmo*, łacińskie *iungum*, angielskie *yoke*, niemieckie *Joch*, hiszpańskie *yugo*, rosyjskie *igo*, czy szwedzkie *ok*. Na gruncie filozofii joga oznaczać może zarówno proces łączenia się bądź ujarzmiania, jak i docelowy stan połączenia się lub ujarzmienia.

Używając pojęcia jogi w najszerszym znaczeniu, o którym mowa była powyżej, możemy mieć na myśli wszelką praktykę zmierzającą do duchowego doskonalenia się. Stąd też niekiedy w literaturze natknąć się można na takie określenia, jak „hebrajska” czy „chrześcijańska joga”. Jednakże tak swobodne posługiwanie się tym terminem prowadzi do wielu nieporozumień. Czym zatem joga różni się od religii i mistycyzmu? Z religią łączy jogę jedna fundamentalna

szecha, a mianowicie przekonanie o istnieniu transcendentnego celu oraz o możliwości, czy wręcz powinności jego osiągnięcia. Dla jogina wszakże w trakcie wędrówki ku dobru absolutnemu większą wartość ma osobiste doświadczenie aniżeli bierność i bezkrytyczna ufnosć towarzysząca dogmatom religijnym. Joga, w odróżnieniu od religii, wyraża tendencję do skonkretyzowania, czy też doświadczenia świętości na drodze osobistego wysiłku medytacyjnego, nie zaś poprzez rozbudowane rytuały czy scholastyczne spekulacje. Od mistycyzmu różni natomiast jogę systematyczne i eksperymentalne nastawienie do przeżywanych doświadczeń oraz sposobów ich indukowania. Joga to ściśle kontrolowany proces głębokiego skupiania świadomości, prowadzony pod opieką zaawansowanego w praktyce przewodnika-mistrza (guru), który wielokrotnie z powodzeniem wypróbował na sobie zalecane uczniowi metody.

Terminem joga, już w nieco węższym znaczeniu, możemy posługiwać się w odniesieniu do rozmaitych praktyk wytworzonych przez niemal wszystkie religie i systemy filozoficzne Indii. Swoją jogę ma zatem zarówno ortodoksyjny hinduizm, jak i buddyizm czy dżinizm, zarówno tantra, jak i wedanta. W tym przypadku joga oznacza tę część religii lub systemu filozoficznego, która zajmuje się bezpośrednio praktyką duchową zmierzającą do osiągnięcia celu ostatecznego, ujmowanego w dogmatach religijnych bądź tezach metafizycznych. Spotykamy również w Indiach szkoły jogi pozbawione głębszego zakotwiczenia, czy to religijnego, czy filozoficznego, skupiające się wyłącznie na praktycznych aspektach stosowanej metody, takie jak np. hathajoga – propagująca „wyzwolenie poprzez ciało” (*kajasadhana*), polegające na przygotowaniu ciała fizycznego i subtelnego do wyższych praktyk duchowych.

W jeszcze węższym znaczeniu joga odnosi się do odrębnego systemu filozoficznego, jednego z sześciu klasycznych systemów filozofii bramińskiej. Joga zwana jogadarśaną, jogą klasyczną, królewską, czyli radźajogą, bądź jogą Patańdzalego zaliczana jest wraz z klasyczną sankhją oraz njają i waiśesziką, a także mimansą i wedantą do ortodoksyjnych (astika), czyli uznających objawienie wedyjskie, szkół filozofii indyjskiej. Najstarszym zachowanym źródłem systemu jogi klasycznej jest dzieło przypisywane Patańdzalemu *Jogasutry* datowane na około III w. n.e. Liczne komentarze, którymi opatrywano w czasach późniejszych lakoniczny tekst *Jogasutr* stanowią nie tyle przedłużenie myśli Patańdzalego, co raczej dokumentują adaptację założeń klasycznej jogi do potrzeb innych systemów filozofii indyjskiej.

HISTORYCZNE ŹRÓDŁA JOGI

Historyczne korzenie jogi indyjskiej trudne są do ustalenia. Niektórzy badacze zajmujący się indologią i religią porównawczą, tacy jak Herman Oldenberg, Jakob W. Hauer, Jan Gonda czy Mircea Eliade stoją na stanowisku, iż joga rozwinęła się w następstwie odprawiania praktyk religijnych w czasach wedyjskich i powedyjskich, oraz że wywodzi się z archaicznych szamańskich i ekstatycznych tradycji, które trwały równoległe z oficjalnie obowiązującą religią – braminizmem. Badacze ci przekonani są, iż wszelkie elementy zjawiska, które później znane stało się pod nazwą jogi i które wywodzi się ze starożytnej wiary wedyjskiej bądź z nieortodoksyjnych magicznych praktyk tak zwanych wratjów, stanowią jedynie wstępne stadia kształtowania się specyficznych form jogi. W pełni rozwinęły się one dopiero w czasach późniejszych i znalazły swą

kulminację w systemie Patańdzalego. Inni badacze – Karel Werner, Georg Feuerstein – podkreślają nieadekwatność tego rodzaju ewolucjonistycznej perspektywy dominującej w badaniach historycznych zachodnich uczonych nad rozwojem religii i filozofii indyjskiej. Sprzeciwiają się oni tezie, jakoby myśl indyjska rozwijała się od stadiów prymitywnych aż po najbardziej zaawansowane, których rezultatem, czy raczej produktem ubocznym byłaby również joga. Uczeni ci sądzą, iż wiedza człowieka na temat istoty rzeczywistości i zrozumienie sensu własnego życia zdobyte dzięki praktykom jogicznym, w toku historii nie stały się pełniejsze, ani nie osiągnęły wyższego poziomu zaawansowania, mimo iż bez wątpienia zmieniały się z biegiem czasu sposoby pojmowania i wyrażania gromadzonych doświadczeń. Kultura indyjska, podobnie jak inne, przechodziła od stadium wyobraźni mitologicznej do realistycznego obrazu świata, przez stopniowe przybliżanie się do niego, dzięki coraz bardziej zaawansowanej konceptualizacji i abstrakcyjnemu ujmowaniu praw rządzących rzeczywistością, aby wreszcie osiągnąć zdolność systematycznego i pojęciowego formułowania zdobytej przez człowieka wiedzy i wypracowania dokładnych metod korzystania z niej. W odniesieniu do jogi zmiany te dotyczą jednakże tylko formy przekazu wiedzy zdobytej w trakcie wglądu medytacyjnego, opisu doświadczenia, jego interpretacji i sposobu wyjaśniania. Z tego właśnie powodu mówienie o historycznym pochodzeniu jogi nastęrcza sporych trudności. Można jednak pokusić się o próbę prześledzenia najważniejszych historycznych źródeł informacji dotyczących joginów i praktyk jogicznych znanych w starożytnych Indiach.

Najstarsze ślady istnienia praktyk jogicznych pochodzą z czasów przedwedyjskich, z okresu miejskiej kultury Harappy, zwanej również cywilizacją Indusu, czyli z około 2700 r. p.n.e. Wykopaliska prowadzone

w Harappie oraz Mohendzo Daro przez Johna Marshalla oraz Mortimera Wheelera dostarczają wielu świadectw przemawiających za istnieniem zaawansowanych technik medytacyjnych już w tych odległych czasach. Do najczęściej przywoływanych przykładów należy m.in. słynna pieczęć przedstawiająca bóstwo o trzech twarzach siedzące w pozycji jogicznej w otoczeniu czterech dzikich zwierząt, które przez badaczy nazwane zostało Proto-Śiwą (tj. Panem dzikich zwierząt i joginów), a także dwie inne pieczęcie ukazujące przypuszczalnie to samo bóstwo, ponadto pieczęć z postacią siedzącą ze skrzyżowanymi nogami w towarzystwie unoszących swe kaptury kobr, oraz liczne pieczęcie i figurki z terakoty uwieczniające zarówno bezimiennie dziś bóstwa, jak i postaci nie noszące znamion boskości w pozycjach medytacyjnych, stosowanych w późniejszych czasach przez joginów. Do charakterystycznych cech zaliczyć można m.in. skrzyżowane i podwinięte pod ciało nogi, sztywną postawę i wyprostowane plecy, półprzymknięte powieki oraz wzrok spuszczone ku czubkowi nosa itp. Na podstawie dostępnych świadectw archeologicznych możemy zatem zasadnie przypuszczać, iż w okresie przedaryjskim znane już były wszystkie trzy najważniejsze typy jogi, które rozwijały się w późniejszych czasach i dotrwały do współczesności. Spotykamy bowiem zarówno postaci joginów, którzy szczególnie podkreślają ludzki charakter medytacyjnego wysiłku, jak również joginów należących do jednej z religijnych tradycji, czczących swego Pana (Iśwarę), a także popularnych fakirów, pozostających w istocie na marginesie ruchu jogicznego.

Nieco więcej światła na historię jogi rzucają świadectwa z okresu wedyjskiego zawarte w hymnach wedyjskich, które spisane zostały między 1500–1200 r. p.n.e. Jednym z najciekawszych przykładów dokumentujących obecność jogi w owych czasach jest *Keśinsukta* – *Rigwedyski* hymn o długowłosym joginie.

Długowłosey ogień i truciznę znosi,
Długowłosey obu światów doświadcza
I na wskroś niebios patrzy,
Ten oto długowłosey światłością jest zwany.

Mędrcy wiatrem opasani,
Odziani w żółtą szatę kurzu,
Unoszą się za wiatru powiewami,
Gdy bogowie w nich wstępują.

W ekstazy uniesieniu
Wznosimy się z wiatrami,
A wy, śmiertelnicy
Jeno nasze ciała widzicie [...]

(*Rigweda* X.136.1–3, tłum. M. J.)

Autor hymnu przedstawia długowłosego mędrcą jako osobę obdarzoną nadzwyczajną mocą, porównywalną z boską mocą Śiwy, dzięki której może on zapanować nad żywiołami i pokonywać trudności, nieprzewycięzalne dla innych ludzi, może też na wskroś przenikać całe niebiosy. Nadzy asceci traktują swą fizyczną powłokę niczym zakurzoną skorupę, którą z łatwością opuszczają w trakcie medytacji, gdy nawiedzają ich bogowie. Bliski jest im zarówno świat niebiański, jak i ziemski, gdyż w przyjaznych i harmonijnych stosunkach pozostają ze wszystkimi zamieszkującymi je istotami, od bogów poczynając na dzikich bestiach kończąc. Zwykłym śmiertelnikom, którym obce są praktyki długowłosych ascetów, wszelkie opisy ich doświadczeń mogą jednakże wydać się niewiarygodne, gdyż jedyną dostępną im realnością jest świat materialny, cielesny.

Antycypacje późniejszych ontologicznych spekulacji szkoły sankhji, ściśle związanej z filozofią Patañdzalego, odnaleźć możemy w innym hymnie *Rigwedy*, poświęconym kwestiom kosmogonicznym – *Nasadijasukta*.

Mrok był mrokiem skryty na początku.
Nieoznaczoną wodą to wszystko było.
Co miało stać się było otoczone pustką.
To mocą żaru ascezy zrodziło się Jedno.

Pragnienie na początku ogarnęło to,
co było myśli pierwszym natchnieniem.
Pokrewieństwo bytu-prawdy z niebytem-falszem znaleźli
w sercu poszukawszy wieszczowie myśleniem [...]

(*Rigweda*, X.129.3-4, tłum. Joanna Jurewicz)

Znajdujemy tu opis stanu przedkreacyjnego oraz kolejnych etapów stwarzania świata, czyli twórczych manifestacji Jednego, będących jednocześnie jego aktami poznawczymi. Jedno dokonując kolejnych aktów kreacji zmierza tym samym do coraz to pełniejszego samopoznania. W pierwotnym mroku, w którym nie ma nic poza Jednym, dokonuje się pierwsze rozróżnienie. Powiada się, iż „mrok był mrokiem skryty”, a zatem rozróżnione zostaje to, co skrywane od tego, co skrywające, czyli to, co nigdy nie zostanie przejawione od tego, co ma się przejawić. Podobne rozróżnienie na to, co przejawione i to, co nieprzejawione – czyli wjaktę i awjaktę – spotykamy w *Sankhjakarice*, o której szerzej będzie mowa w rozdziale poświęconym filozofii sankhji. Z trzeciej strofy hymnu dowiadujemy się ponadto, iż skrywana dotąd cząstka Jednego wyłoniła się „mocą żaru ascezy”. To interesujące porównanie aktu stwórczego, będącego zarazem aktem samopoznania bytu, z żarem ascetycznej koncentracji, czyli z charakterystycznym dla praktyk jogicznych tapasem, wydaje się najlepiej przemawiać za istnieniem rozwiniętej tradycji jogi w czasach spisywania owego hymnu.

Badając najstarsze ślady jogi zachowane w literaturze indyjskiej nie sposób pominąć fragmentów *Atharwawedy*, czyli wiedzy zaklęć i formuł magicznych, która uważana jest za najmłodszą z *Wed*, po cytowanej już *Rigwedzie* – wiedzy hymnów, *Samawedzie* – wiedzy

świętych pieśni, oraz *Jadzurwedzie* – wiedzy formuł ofiarnych. Na szczególną uwagę zasługuje słynna XV księga *Atharwawedy* zwana księgą wratjów. Społeczność wratjów zajmowała w II i początkach I stulecia p.n.e. obszary wokół Magadhy, położonej na wschód od głównych ośrodków kształtowania się kultury wedyjskiej. Na obszarze tym nie wytworzyła się klasa kapłanów, jak miało to miejsce w północno-zachodniej części Indii. Wratjowie przez długi czas utrzymywali swe tajemnicze militarno-religijne bractwo, które stopniowo, w miarę upowszechniania się osiadłego trybu życia, zaczęło przeradzać się bądź w klasę władców-arystokratów (radżanja), bądź też w małe religijne wspólnoty odprawiające praktyki magiczne. Ci ostatni, wędrujący po kraju w małych grupkach lub jako samotni asceci cieszyli się szacunkiem ludu należnym świętym. W ich praktykach możemy dopatrywać się wielu elementów wspólnych z praktykami jogicznymi: dyscyplina oddechów, homologizacja własnego ciała z makrokosmosem, asceza itd. (*Atharwaweda* XV.14, 15, 18 i in.). Wratjowie posiadali własną bogatą literaturę, która niestety nie zachowała się do naszych czasów. Fragmenty *Atharwawedy* opisujące w dość niejasny sposób praktyki ich bractwa zredagowane zostały przez nieprzychylnych wratjom kapłanów wedyjskich – braminów, którzy zmierzali do stworzenia jednolitej kulturowo cywilizacji, opartej na ich religijnym przywództwie, starając się wyeliminować lub poddać braminizacji popularne tradycje prearyjskie. Aż do czasów najstarszych upanisad, kiedy to w literaturze zaczynają się pojawiać pierwsze reakcje na nadmiernie rozbudowany rytualizm sformalizowanej religii wedyjskiej, rytzy ofiarne odgrywały w Indiach pierwszorzędną rolę. Najstarsze upanisady, takie jak *Brihadaranjaka*, *Czhandogja*, *Taittirija*, *Aitareja* czy *Kauszitati*, powstałe między VIII a VI w. p.n.e., nie są związane bezpośrednio z żadną

ze znanych dziś szkół jogi, niemniej odnaleźć w nich można wyraźne wpływy koncepcji jogicznych. Upaniszadowi mędrcy coraz częściej uciekają się do praktyk medytacyjnych jako do najważniejszego środka pozwalającego uzyskać wiedzę transcendentálną. Włączenie praktyk jogicznych do głównego nurtu tradycji bramińskiej stało się możliwe – jak zauważa Eliade – dzięki stopniowo dokonującemu się procesowi „interioryzacji rytualnej”, czyli odchodzeniu od wedyjskiego rytuału ofiarnego na rzecz ascezy spełniającej rolę swego rodzaju substytutu – „ofiary wewnętrznej”.

To, co ludzie nazywają „ofiara” jest w istocie wstrzemięźliwością (brahmaczarja),

jedynie bowiem dzięki wstrzemięźliwemu życiu [takiemu, jakie wiecie brahmaczarin] odnajduje się wiedzącego.

To, co ludzie nazywają „ofiarowanym” jest w istocie wstrzemięźliwością,

jedynie bowiem dzięki wstrzemięźliwemu życiu poprzez to, co zostało ofiarowane, odnajduje się atmana.

(*Czhandogja* VIII.5.1, tłum. M. J.)

Niektóre fragmenty upaniszad wskazują na conajmniej równorzędną względem braminów pozycję mędrców-joginów, którzy zgłębiając istotę rzeczy zyskują pełne samopoznanie: „ja jestem brahmanem”, czyli bezosobową, wieczną zasadą i pierwszą przyczyną świata (aham brahma asmi), „ja jestem tym” (so aham asmi).

Mądrością, błogością jest brahman, ostatecznym celem dla składających ofiary, a także dla tych, którzy pozostają niewzruszeni i wiedzący.

(*Brihadaranjaka* III.9.28, tłum. M. J.)

W *Czhandogji* (VII.6.1) pojawia się ponadto pojęcie dhjany, będące w systemie jogi klasycznej terminem technicznym oznaczającym kontemplację. W upaniszadzie powiada się, iż dhjana wykracza poza umysł oraz

że wszystko istnieje w dhjanie – ziemia, przestrzeń, niebiosy, wody, góry, bogowie i ludzie. Dzięki temu umysł ludzki może osiągnąć stan głębokiej kontemplacji – dhjany – w którym widzi wszystko we właściwy sposób, o ile zdoła pozostawać w spokoju i równowadze. Sam termin joga po raz pierwszy pojawił się w upaniszadzie *Taittirijsa* (II.4.1) w znaczeniu kontroli zmysłów. Osiągnięcie szczytu jogi, czyli przejęcie pełnej kontroli nad zmysłami, pozwala mędrcewi zjednoczyć się z transcendentną podstawą świata (I.10).

W okresie od V–IV w. p.n.e., który przyniósł bujny rozkwit literatury indyjskiej, joga znalazła się w samym sercu hinduizmu. Późna upaniszada *Katha* w całości poświęcona jest jodze. Celem omawianej tu jogi samopanowania (adhjatanajoga) jest odkrycie bytu najwyższego, a nieocenioną pomocą w tych poszukiwaniach jest mistrz duchowy, dzielący się z uczniem swą wiedzą. W upaniszadzie tej pojawia się również charakterystyczna dla owych czasów definicja jogi.

Kiedy pięć zmysłów poznania,
A wraz z nimi umysł, zaprzestaną
[swych normalnych czynności]
I rozum już więcej nie działa,
O tym powiadają, że jest najwyższym stanem.

Stan ten uważany jest za jogę,
Trwałe powstrzymanie zmysłów [...]

(*Katha*, II. 3.10–11, tłum. M. J.)

W czasach powstawania pierwszych upaniszad rozwijały się również ściśle religijne szkoły jogi, w których obok praktyk medytacyjnych ważną rolę odgrywały religijna wiara i pobożność. Celem joginów należących do tego nurtu było zjednoczenie się z bogiem osobowym, Panem – Iśą – w najwyższym skupieniu (dhjana), wytwarzanym poprzez wielokrotne recytowanie świętej zgłoski Om. Na świadectwa tego rodzaju praktyk na-

trafiamy w upaniszadzie *Śwetaśwatara*, zawierającej także pierwszy opis ćwiczenia jogicznego (II.8–14), oraz w upaniszadzie *Maitri*:

Mędrcy przez sztukę jogi i medytacji najgłębszej (dhjana) poznali,

iż praprzyczyną stworzenia jest Iswary potęga,
w trzech gunach – swych własnych właściwościach ukryta,
sama ona rządzi wszelką przyczyną,
od czasu początku aż do duszy włącznie.

(*Śwetaśwatara* I.3, tłum. Wanda Dynowska)

Ołączeniu oddechu z sylabą Om i całym różnorodnym światem,

A także o ich zjednoczeniu,
Mówi się, że jest to joga,
Jedność oddechu, umysłu i zmysłów,
Oraz porzucenie wszystkich stanów bytowania.
Oto właśnie joga.

(*Maitri* VI.25, tłum. Marta Kudelska)

Maitri stanowi ponadto najbogatsze źródło informacji na temat stosowanych w owych czasach technik jogicznych. Znajdujemy tu m.in. opis sześcioczłonowej ścieżki jogicznej rozwiniętej później przez Patańdzalego do klasycznej ośmioczłonowej postaci:

Oto zasada jogi:
Kontrola oddechu, wycofanie zmysłów, medytacja,
Przykucie uwagi, refleksja, skupienie [...]

(*Maitri* VI.18, tłum. M. J.)

Ważne wskazówki dotyczące jogi spotykamy też w literaturze eposu – w najstarszych fragmentach *Mahabharaty*, tj. w *Bhagawadgicie* (ok. II w. p.n.e.), słynnej uświęconej tradycją księdze hinduizmu. Znajdujemy tu jedną z najbardziej lapidarnych definicji jogi: „joga jest równowagą”, czy też jednorodnością (samatwa). Z przedstawionych w *Gicie* trzech możli-

wych dróg – jogi czynu (karmajoga), jogi poznania (dźnanajoga) oraz jogi oddania (bhaktijoga), najbardziej zachwalana jest ta ostatnia. Karmajoga realizowana jest poprzez rezygnację z owoców własnych czynów, spełnianych zgodnie z przypisaną powinnością – dharumą – i bez egoistycznych pobudek.

Joginem, tym, kto porzucił czyn,
nie jest ten, kto nie podtrzymuje ognia
i nie podejmuje swego obowiązku,
lecz ten, kto spełnia czyn należny,
ale nie lgnie ku owocom czynu.

(Bhg. VI.1)²

Spełniaj więc zawsze czyn należny, bez przywiązania
{do owocu swego trudu}.

Albowiem spełniając czyn bez przywiązania
osiąga człowiek najwyższe {dobro}.

(Bhg. III.19)

Aby podążać ścieżką jogi poznania należy oddawać się medytacji, która sprzyja wyciszeniu własnego „ja” i zdobyciu umiejętności koncentracji świadomości.

Jogin trwać winien stale w medytacji,
przebywając samotny, w odosobnieniu,
panując nad swym ciałem i myślą,
wolny od pragnień i {chęci posiadania} majątku.

(Bhg. VI.10)

Wiedzę osiąga człowiek pełen wiary,
dla którego stanowi ona wartość najwyższą,
ten, kto zapanował nad własnymi zmysłami.
A z chwilą, gdy już wiedzę osiągnie, zagłębia się
w najdoskonalszej ciszy.

(Bhg. IV.39)

² Cytaty z *Bhagawadgity* oznaczone skrótem Bhg. podane są według przekładu Joanny Sachse.

Szczególnie polecanej przez Krisznę jodze oddania, która w zasadzie korzysta z metod właściwych dwu pozostałym ścieżkom, towarzyszy silniejszy niż w przypadku karmajogi i dźńanajogi pierwiastek emotywny, a mianowicie kultywacja uczucia miłości i oddania.

Ci natomiast
Którzy wszelkie uczynki składają we mnie,
i mnie uważają za najwyższe dobro,
Którzy mnie jednego czynią przedmiotem medytacji
i [przez to] oddają mi cześć,

tych ja, o synu Prithy, już wkrótce
uratuję z oceanu powracającej wciąż śmierci,
tych, którzy ku mnie zwrócili swe serca.

Niech więc we mnie zatopi się twój umysł,
we mnie niech wnuknie twój rozum! [...] (Bhg. XII.6-8)

JOGA A FILOZOFIA

Okres powstawania upaniszad to czas kształtowania się podstawowych pojęć filozofii indyjskiej, czas wielkich intelektualnych poszukiwań, który przyniósł nowe sposoby wyrażenia zdobytej wcześniej w doświadczeniu wiedzy. Język mitologiczny dominujący w poprzednim okresie ustąpił miejsca bardziej wyrafinowanym filozoficznie rozważaniom na temat istoty rzeczywistości (brahman), oraz wewnętrznej natury człowieka (atman). Ostateczne utożsamienie atmana z brahmanem, potwierdzone doświadczeniem medytacyjnym (dhjana), pociągnęło za sobą dalsze pojęciowe spekulacje.

W początkach ery chrześcijańskiej z bogatych zasobów myśli upaniszad wyłoniło się sześć klasycznych systemów filozofii hinduskiej, zwanych *darśanami*,

które, posługując się właściwymi sobie metodami, starały się przedstawić stare, powszechnie uznawane prawdy z własnej, oryginalnej perspektywy. Warto przy okazji odnotować, iż termin *darśana*, uznawany za indyjski odpowiednik filozofii, etymologicznie pochodzi od sanskryckiego rdzenia *drīś* – ‘widzieć’ – i oznacza akt bądź rezultat widzenia, czy też bezpośredniego postrzegania, intuicyjnego wglądu w istotę rzeczy. *Darśana* jest więc nie tyle dokładnym ekwiwalentem filozofii w zachodnim rozumieniu tego słowa, co raczej ‘poglądu’, ‘oglądu’, czy też określonej ‘perspektywy’, z której prowadzony jest wykład danej doktryny.

Niektórzy badacze filozofii indyjskiej, zwłaszcza Hindusi, uważają, iż klasyczne *darśany* nie powinny być traktowane jako w pełni samowytłumaczające się systemy, gdyż w odróżnieniu od zachodnich systemów filozoficznych, celowo nawiązywały do siebie i wzajemnie się uzupełniały. Ich twórcy, starożytni wieszczowie, świadomie adresowali swe sutry do odbiorców o różnych typach umysłowości, znajdujących się na rozmaitych stopniach duchowego rozwoju. Zawsze jednak starali się tak wyjaśniać prawdy zawarte w *Wedach*, aby uczynić je bardziej zrozumiałymi zarówno dla uczniów początkujących, jak i zaawansowanych na ścieżce wyzwolenia. Rozwijając i formalizując znane z upaniszad wątki, poszczególne szkoły filozoficzne kodyfikowały swe podstawowe poglądy w formie lakonicznych sutr, do których później dopisywano objaśniające doktrynę komentarze. Tradycja łączy szkoły w pary z racji silnych wzajemnych oddziaływań lub następstwa czasowego: *njaję* – szkołę logiki i epistemologii, dopełnia *waiśeszika* – atomistyczna filozofia przyrody; *mimansę* – zmierzającą do ustalenia nieomyślności nakazów wedyjskich, uważa się za poprzedniczkę *wedanty* – szkoły zajmującej się spo-

sobami osiągnięcia i weryfikacji poznania natury rzeczywistości; zaś jogę – skupiającą się na praktyce medytacyjnej prowadzącej do radykalnej przemiany świadomości, kojarzy się ze szkołą *sankhji* – prezentującą koncepcję kosmicznej ewolucji.

Przedstawiając na samym wstępie najszersze rozumienie jogi podkreśliśmy jej praktyczny wymiar: celem jogi jest przygotowanie jednostki do bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, do osiągnięcia wglądu w istotę rzeczy. Filozofia tymczasem, mimo iż również zmierza do odkrycia prawdziwej wiedzy na temat rzeczywistości, dysponuje zupełnie odmiennymi środkami. Filozofia rozwija się przede wszystkim w toku rozumowania, spekulacji i analizowania pojęć. Materiałem dla nich są przede wszystkim dane pochodzące z percepcji zmysłowej, które po uporządkowaniu przez umysł ulegają dalszemu przetworzeniu. Tak budujemy złożone obrazy rzeczywistości i skomplikowane teorie pozwalające nam lepiej zrozumieć przeszłość, sprawnie poruszać się w teraźniejszości i pomyślnie przewidywać przyszłe zdarzenia. Jedynym ostatecznie rozstrzygającym sposobem weryfikacji naszych teorii są dalsze badania wzbogacone dodatkowymi danymi, kolejnym doświadczeniem. Nieco inaczej ma się rzecz z tymi teoriami metafizycznymi, dla których podstawowym punktem odniesienia jest rzeczywistość pozazmysłowa, a także z fenomenologicznymi nurtami filozofii, które starają się uniknąć przyjmowania tzw. pierwszych założeń i podejmują próby dotarcia do istoty rzeczy w sposób bezpośredni. Empiryczna oraz, rzec by można, eksperymentalna geneza jogicznego wglądu kontrastuje z postulatycznym, opartym na wierze, charakterem prawd ostatecznych, zaś programy poszukiwania prapoczątków poznania, jakie pojawiały się na gruncie filozofii europejskiej, z punktu widzenia jogi, wydają się wciąż niedostatecznie radykalne.

Joga indyjska wypracowała systematyczne metody ćwiczenia umysłu, które można racjonalnie uchwycić i zastosować w praktyce, tak aby ostatecznie świadomość osiągnęła najwyższy stopień koncentracji pozwalający na bezpośrednie, nie zniekształcone przekazem pośrednim, postrzeganie rzeczywistości. W stanie tym zanika percepcja zmysłowa i ustaje proces myślenia, a relacja podmiot–przedmiot przestaje obowiązywać. Umysł staje się wówczas jednością z istotą przedmiotu, rozpoznając własną, tożsamą z nią naturę.

Rysujący się tu wyraźnie swoisty antagonizm metod filozofii i jogi nie prowadzi jednakże do całkowitego wyeliminowania filozofii z jogicznej ścieżki. Doświadczenia medytacyjne, podobnie jak wszelkie inne doświadczenia mistyczne, pomimo swego pozazmysłowego, ponadintelektualnego i niewerbalnego charakteru, zostaje wcześniej czy później ujęte w słowa, które poddane dalszej interpretacji dają początek kolejnej koncepcji filozoficznej, bądź też dostarczają potwierdzenia już istniejącej wizji filozoficznej.

Tak właśnie jest w przypadku systemu klasycznej jogi indyjskiej. Choć sama ścieżka jogi opiera się na metodzie całkowicie obcej filozofii, przynajmniej w tradycyjnym zachodnim rozumieniu tego słowa, Patandźali poddając systematyzacji i interpretacji doświadczenia medytacyjne, korzysta z filozoficznego języka upanisad oraz *sankhji*, który po dostosowaniu do potrzeb pedagogiki jogicznej zyskuje nowe znaczenie. Wykład filozofii jogi zawarty w *Jogasutrach* ogranicza się jednak do minimum. Autor najwyraźniej wychodzi z założenia, iż nadmierne rozwijanie tez metafizycznych jest zbyteczne, ponieważ początkujący i tak nie są w stanie należycie ich pojąć – nie potrafią bowiem jeszcze wyjść poza utarte schematy myślenia konceptualnego. Dla nich tezy filozoficzne pełnić mogą jedynie rolę pedagogiczną, polegającą na wzbudzaniu

sobami osiągnięcia i weryfikacji poznania natury rzeczywistości; zaś jogę – skupiającą się na praktyce medytacyjnej prowadzącej do radykalnej przemiany świadomości, kojarzy się ze szkołą *sankhji* – prezentującą koncepcję kosmicznej ewolucji.

Przedstawiając na samym wstępie najszersze rozumienie jogi podkreśliliśmy jej praktyczny wymiar: celem jogi jest przygotowanie jednostki do bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, do osiągnięcia wglądu w istotę rzeczy. Filozofia tymczasem, mimo iż również zmierza do odkrycia prawdziwej wiedzy na temat rzeczywistości, dysponuje zupełnie odmiennymi środkami. Filozofia rozwija się przede wszystkim w toku rozumowania, spekulacji i analizowania pojęć. Materiałem dla nich są przede wszystkim dane pochodzące z percepcji zmysłowej, które po uporządkowaniu przez umysł ulegają dalszemu przetworzeniu. Tak budujemy złożone obrazy rzeczywistości i skomplikowane teorie pozwalające nam lepiej zrozumieć przeszłość, sprawnie poruszać się w teraźniejszości i pomyślnie przewidywać przyszłe zdarzenia. Jedynym ostatecznie rozstrzygającym sposobem weryfikacji naszych teorii są dalsze badania wzbogacone dodatkowymi danymi, kolejnym doświadczeniem. Nieco inaczej ma się rzecz z tymi teoriami metafizycznymi, dla których podstawowym punktem odniesienia jest rzeczywistość pozazmysłowa, a także z fenomenologicznymi nurtami filozofii, które starają się uniknąć przyjmowania tzw. pierwszych założeń i podejmują próby dotarcia do istoty rzeczy w sposób bezpośredni. Empiryczna oraz, rzec by można, eksperymentalna geneza jogicznego wglądu kontrastuje z postulatywnym, opartym na wierze, charakterem prawd ostatecznych, zaś programy poszukiwania prapoczątków poznania, jakie pojawiały się na gruncie filozofii europejskiej, z punktu widzenia jogi, wydają się wciąż niedostatecznie radykalne.

Joga indyjska wypracowała systematyczne metody ćwiczenia umysłu, które można racjonalnie uchwycić i zastosować w praktyce, tak aby ostatecznie świadomość osiągnęła najwyższy stopień koncentracji pozwalający na bezpośrednie, nie zniekształcone przekazem pośrednim, postrzeganie rzeczywistości. W stanie tym zanika percepcja zmysłowa i ustaje proces myślenia, a relacja podmiot–przedmiot przestaje obowiązywać. Umysł staje się wówczas jednością z istotą przedmiotu, rozpoznając własną, tożsamą z nią naturę.

Rysujący się tu wyraźnie swoisty antagonizm metod filozofii i jogi nie prowadzi jednakże do całkowitego wyeliminowania filozofii z jogicznej ścieżki. Doświadczenia medytacyjne, podobnie jak wszelkie inne doświadczenia mistyczne, pomimo swego pozazmysłowego, ponadintelektualnego i niewerbalnego charakteru, zostaje wcześniej czy później ujęte w słowa, które poddane dalszej interpretacji dają początek kolejnej koncepcji filozoficznej, bądź też dostarczają potwierdzenia już istniejącej wizji filozoficznej.

Tak właśnie jest w przypadku systemu klasycznej jogi indyjskiej. Choć sama ścieżka jogi opiera się na metodzie całkowicie obcej filozofii, przynajmniej w tradycyjnym zachodnim rozumieniu tego słowa, Patandźali poddając systematyzacji i interpretacji doświadczenia medytacyjne, korzysta z filozoficznego języka upanisad oraz *sankhji*, który po dostosowaniu do potrzeb pedagogiki jogicznej zyskuje nowe znaczenie. Wykład filozofii jogi zawarty w *Jogasutrach* ogranicza się jednak do minimum. Autor najwyraźniej wychodzi z założenia, iż nadmierne rozwijanie tez metafizycznych jest zbyteczne, ponieważ początkujący i tak nie są w stanie należycie ich pojąć – nie potrafią bowiem jeszcze wyjść poza utarte schematy myślenia konceptualnego. Dla nich tezy filozoficzne pełnić mogą jedynie rolę pedagogiczną, polegającą na wzbudzaniu

Historia kształtowania się filozofii sankhji

Tabela 1

Oktres	Czas trwania	Literatura
starożytnie korzenie sankhji	ok. VIII-IV w. p.n.e., czasy kształtowania się dźinizmu i wczesnego buddyzmu	fragmenty <i>Wed</i> – <i>Rigweda</i> i <i>Atharwaweda</i> , oraz najstarszych upaniszad – <i>Brihadaranyjaka</i> , <i>Cchandogja</i>
protosankhja	ok. IV w. p.n.e.– -ok. II w. n.e.	tw. średnie upaniszady – <i>Katha</i> , <i>Swetawatar</i> i <i>Maitri</i> , medyczny traktat <i>Czarakasanhita</i> , <i>Buddhaczarita</i> Aśwaghoszy oraz fragmenty <i>Mahabharaty</i> – <i>Bhagawadgita</i> i <i>Moksodharma</i>
sankhja klasyczna	ok. II-XI w. n.e.	<i>Sankhjaśahika</i> Iśwarakriszny wraz z komentarzami – <i>Bhaszja</i> Gaudapady, <i>Sankhjatattwakaumudi</i> Waczaspatiego Miśry oraz <i>Dzajamangala</i> , <i>Juktidipika</i> i <i>Matharauriti</i>
renesans sankhji	ok. XV-XVII w.	<i>Sankhjaopracananasutry</i> przypisywane Kapili oraz ich komentarze autorstwa Aniruddhy, Mahadewy i Widźnana Bhikszu, a także <i>Tattwasamasa</i> wraz z komentarzami

w których moc, czy też zasada stwórcza jest zarazem pierwotnym twórczym światem; 3) rozważania na temat Pracłowieka (puruśa) jako pierwszej ofiary oraz przyczyny wyłonienia się świata; 4) spekulacje dotyczące Jaźni (atman), pojmowanej jako podstawa podmiotowości i świadomości; 5) fragmenty zawierające różnego rodzaju wyliczenia, przede wszystkim wyszczególnienia „takości” (tattwa), które później stały się jednym z podstawowych pojęć sankhji; 6) nieortodoksyjne, dżinijskie i buddyjskie koncepcje, m.in. wyzwolenia (kaiwalja) i cierpienia (duhkha), które w późniejszej klasycznej doktrynie odgrywały ważną rolę.

W drugim okresie znacznie już bogatsze i dokładniejsze informacje na temat rozwijających się przedklasycznych form sankhji i jogi znajdujemy w upaniszadach oraz we fragmentach *Mahabharaty*. Ważnych danych dostarcza także traktat *Czarakasanhita*, prezentujący filozofię sankhji z praktycznego, medycznego punktu widzenia, oraz dzieło buddysty Aśwaghoszy z ok. I w. n.e. *Buddhaczarita*, relacjonujące poglądy starożytnego mistrza sankhji Arada Kalamy, u którego miał pobierać nauki Siddhartha Gautama zanim jeszcze stał się Buddą. W tych tekstach pojawiają się rozmaite konkurujące ze sobą koncepcje. Wizje monistyczne często występują równolegle bądź podporządkowują sobie koncepcje dualistyczne. W poszczególnych fazach kształtowania się myśli sankhji zaobserwować można stopniowe odchodzenie od stanowiska ateistycznego dokumentowanego przez *Buddhaczaritę* na pozycję teistyczną popularyzowaną w literaturze eposu, a następnie ponowne umacnianie się tendencji ateistycznej w okresie klasycznym. W fazie tzw. protosankhji zaczyna się wyłaniać charakterystyczna doktryna 25 „takości”, pierwotna, czy też ewolucyjna rzeczywistość, oparta na dualistycznej i ewolucyjnej wizji świata. Z szeroko pojętego nurtu jogi wyodrębniający się pod koniec tego

okresu system sankhji, zwanej też jogą poznania (dźñānājoga), koncentruje się na kwestiach związanych z poznaniem oraz budową i sposobami przejawiania się świata.

Długi rozwój tradycji sankhji-jogi, stanowiącej w istocie dwa nurty myśli indyjskiej o silnie splecionych korzeniach, przyniósł wreszcie systemowe kodyfikacje w postaci *Jogasutr* oraz młodszej od nich o ok. trzy stulecia *Sankhajakariki*. Na dojrzały, klasyczny okres sankhji oprócz dzieła Iśwarakriszny przypada także powstanie najstarszych komentarzy.

Wiek XVI przynosi ponowne ożywienie myśli sankhji. Powstają wówczas wybitne komentarze Aniruddhy i Wi-dźñana Bhikszu objaśniające inne, późniejsze od *Sankhajakariki* dzieło tej szkoły – *Sankhjaprawacanasutry*, zwane też *Sankhjasutrami*, które tradycja indyjska, zgodnie z właściwą sobie nonszalancją historyczną, przypisuje legendarnemu Kapili. Komentarze te pozostają pod wyraźnym wpływem szkoły wedanty i kładą nacisk na uzgodnienie tez sankhji z teistycznym punktem widzenia. Rozwijają ponadto doktrynę periodycznego stwarzania i zanikania świata.

Podsumowując ten pobieżny zarys historii sankhji, stwierdzić można, iż jej klasyczna postać jest wypadkową rozmaitych kosmologicznych oraz psychologicznych koncepcji, pojawiających się już w dużo wcześniejszych czasach, zarówno w ortodoksyjnym, jak i heterodoksyjnym nurcie myśli indyjskiej. Wyartykułowane w podstawowym dziele systemu poglądy stanowią jednak nie tylko podsumowanie dotychczasowych rozważań myślicieli sankhji, ale przede wszystkim świadczą o postępującej precyzacji podstawowych terminów technicznych i łączeniu luźno powiązanych dotąd wątków, tak aby w rezultacie złożyły się na spójny obraz rzeczywistości.

DUALISTYCZNA WIZJA ŚWIATA

W pierwszych wersach *Sankhajakariki* autor zapoznaje nas z podstawowymi tezami systemu: 1) cierpienie jest zjawiskiem powszechnym; 2) dotychczas stosowane środki, które miały je usunąć i zapewnić człowiekowi wieczną szczęśliwość, okazały się nieskuteczne; 3) jedynym skutecznym środkiem zaradczym jest poznanie rozróżniające pomiędzy tym, co jest do poznania – zarówno w przejawionej, jak i nieprzejawionej postaci – a tym, który poznaje.

Z powodu udręki trojkiego cierpienia (duhkha) budzi się pragnienie poznania usuwającego je środka. Jeśli powiada się, że jest to zbyteczne, ponieważ istnieją znane powszechnie środki, odpowiadamy: Nie, gdyż znane nie usuwają cierpienia całkowicie i na zawsze.

(Sk. 1)³

Podobne do znanych są też środki pochodzące z objawienia, ponieważ wiąże się z nimi nieczystość, przemijanie i nadmiar. Środkiem najlepszym, różnym od nich jest poznanie rozróżniające pomiędzy tym, co przejawione (wjakta) i nieprzejawione (awjakta) a poznającym [tj. puruszą].

(Sk. 2)

Trojkiego rodzaju cierpienie, będące udziałem każdego z nas, ma swoje źródła – jak poucza nas *Tattvasamasa* 7 – w nas samych (adhiatma), gdyż wywołuje je nasze pragnienie, złość, smutek, strach, zazdrość itp.; pochodzić też może od innych żywych istot oraz przyrody nieożywionej (adhibhuta); mogą je również na nas sprawować czynniki boskie i kosmiczne (adhidaiwa). Zwykle

³ Wszystkie cytaty z *Sankhajakariki* (w skrócie Sk.) podane są według przekładu autorki.

środki zaradcze, takie jak lekarstwa uśmierzające ból i przedłużające młodość, instytucje społeczne i prawa mające przeciwdziałać nagannym relacjom między ludźmi oraz takim ich poczynaniom, które przynieść mogą cierpienie innym, nie są w stanie całkowicie usunąć cierpienia z naszego życia, gdyż nie usuwają jego prawdziwej przyczyny, lecz co najwyżej chwilowo je powstrzymują. Podobnie ma się rzecz ze środkami pochodzącymi z objawienia, co w warunkach indyjskich oznacza przede wszystkim rytuały ofiarne. Jeden z komentatorów wyjaśniając tę kwestię sarkastycznie zapytał:

Jeśli niebiosy mają być osiągnięte za sprawą ofiar, dla których ścinane są drzewa, zarzynane zwierzęta i wypuszczane kałuże krwi, w jaki sposób zatem trafia się do piekiel?

(*Matharauritti*, tłum. M. J.)

Poznanie rozróżniające (widźnana) jest według Iśwarakriszny jedynym środkiem mogącym ostatecznie wyzwolić nas z cierpienia. Tym, co ma być poznane, czyli przedmiotem poznania w najszerszym rozumieniu tego słowa, jest prakriti, zaś poznający, czyli podmiot poznania, to puruśa. Prakriti jest pierwotną praenergią kreatywną (kriti), która tłumaczona jest często jako 'materia', choć bliższym jej znaczeniu terminem wydaje się 'przyroda' bądź 'natura', ponieważ do sfery prakriti obok rzeczy grubomaterialnych, nieożywionych, należy również to, co psychiczne oraz to, co jest istotą i motorem wszelkiego życia biologicznego. Prakriti istnieje w dwóch postaciach: w formie przejawionej jako wjaktā, w której może być poznawana, oraz w postaci nieprzejawionej jako awjaktā, która jest najbardziej pierwotnym stanem prakriti, jej niepoznawalną wieczną prapodstawą (pradhana) i rdzeniem (mulaprakriti). Awjaktā jest źródłem, z którego dopiero może wyłonić się to, co poznawalne we wszystkich swych przejawach, to znaczy natura – zmienna, nietrwała, skończona, złożona i liczna

oraz niesamoistna. Poznawalną sferę prakriti Iśwarakriszna charakteryzuje w następujący sposób:

To, co przejawione (wjaktā):

- [a] ma przyczynę,
- [b] jest nietrwała,
- [c] nie jest wszechprzenikająca,
- [d] jest aktywne,
- [e] jest liczne,
- [f] jest związane,
- [g] podlega rozkładowi,
- [h] jest złożone,
- [i] jest zależne.

(Sk. 10)

Z tej samej kariki dowiadujemy się ponadto, iż nieprzejawiona postać prakriti ma przeciwną względem wjakti charakterystykę: jest wieczna i niestworzona, niezłożona i samoistna, a także potencjalna, tj. nieaktywna.

O istnieniu rzeczywistości przejawionej nie sposób wątpić, wszak to właśnie ze zjawisk, czyli z tego, co zostało przejawione, czerpiemy niemal całą naszą wiedzę o świecie. Na czym jednak Iśwarakriszna opiera przekonanie o istnieniu nieprzejawionej sfery rzeczywistości, którą uznaje za źródło i przyczynę wyłonienia się wjakti? Przy dowodzeniu swej tezy autor kariki opiera się na ważnym wstępnym założeniu metafizycznym. Przyjmuje on mianowicie koncepcję satkariawady, fundamentalną dla całej sankhicznej wizji świata. Głosi ona, iż skutek preegzystuje w przyczynie. Przyczyna to stan nierozwinięty i nieprzejawiony, zaś skutek, to stan rozwinięty i przejawiony jednej i tej samej substancji. Wytwarzanie i rozwój oznacza więc w sankhji jedynie odsłanianie, manifestowanie, aktualizowanie się tego, co odwiecznie istniało już w przyczynie. Niszczenie natomiast dalekie jest destrukcji, gdyż kryje w sobie zaledwie zwinięcie, ponowne zatopienie się skutku w przyczynie, przejście z aktualnego modi istnienia w stan potencjalny. W świe-

cie podporządkowanym prawu satkariawady *creatio ex nihilo* jest nie do pomyślenia. Z niebytu nie może bowiem wyłonić się żaden skutek. Ale zarazem nic w takim świecie nie może zniknąć ostatecznie i bezpowrotnie, przechodzi co najwyżej w nieprzejawiony, potencjalny stan istnienia, w którym trwa jako uniwersalna przyczyna materialna (upadana).

Skutek istnieje (satkarja) zanim nastąpi przyczyna, ponieważ:

- [a] z niebytu nie może wywołać skutku żadna przyczyna,
- [b] potrzebna jest odpowiednia przyczyna materialna,
- [c] nie jest możliwe, aby wszystko powstawało z wszystkiego,
- [d] taka jedynie przyczyna wywołuje dany skutek, która ma odpowiednią do tego zdolność,
- [e] natura skutku jest taka, jaka natura przyczyny.

(Sk. 9)

Komentując tę karikę Gaudapada ilustruje powyższe tezy następującymi przykładami: ad a) nie można oczekiwać, iż z piasku zdołamy wytworzyć olej; ad b) człowiek pragnący zrobić twaróg wybiera mleko, a nie wodę; ad c) złota nie można uzyskać z czegokolwiek i gdziekolwiek, ani ze srebra, trawy bądź kurzu, ani z piasku; ad d) daną rzecz wytworzyć może tylko odpowiednia osoba przy użyciu odpowiednich środków – dzban może zrobić tylko garncarz posługujący się sprawnie gliną i kołem garncarskim; ad e) natura skutku nie różni się od natury przyczyny, podobnie jak z ziarna jęczmienia wyrasta jęczmień, a z nasion ryżu – ryż. W największym skrócie tezy te można zredukować do trzech: po pierwsze – z niebytu nic nie może powstać, po drugie – skutek powstaje z tego samego materiału, co przyczyna, i po trzecie – określona przyczyna jest w stanie wywołać tylko określony skutek.

Powróćmy jednak do pytania o rację istnienia nieprzejawionej sfery prakriti – awjakty. Konsekwencją przyjęcia tezy o preegzystencji skutku w przyczynie

jest uznanie konieczności istnienia stanu absolutnej, pierwotnej potencjalności, w którym pozostawałyby w uśpieniu wszelkie możliwe skutki. To, że ów nieprzejawiony stan prakriti pozostaje dla nas bezpośrednio niepoznawalny, nie oznacza bynajmniej jego nieistnienia, ponieważ wiedzę o jego naturze czerpać możemy z analizy dostępnych naszemu poznaniu zjawisk, będących skutkami owej nieprzejawionej praprzyczyny.

Ponieważ:

- [a] poszczególne przedmioty na tym świecie są ograniczone i wymagają przyczyny;
- [b] skończony świat jest tożsamy;
- [c] w przyczynie tkwi zdolność do wywołania powstawania (prawritti, tj. ewolucji);
- [d] przyczyna różni się od swego skutku jako takiego;
- [e] cały świat jest jednorodny,
- to jego przyczyną jest to, co nieprzejawione (awjakta) [...]

(Sk. 15–16)

Mimo odmiennych charakterystyk wjakty i awjakty z kariki 10, obie dziedziny łączy kilka fundamentalnych cech zapewniających jednorodność całej sferze prakriti:

Zarówno to, co przejawione (wjakta), jak i to, co nieprzejawione (awjakta):

- [a] złożone jest z trzech gun,
- [b] nie posiada zdolności rozróżniania,
- [c] ma naturę przedmiotową,
- [d] ma charakter ogólny,
- [e] jest nieświadome,
- [f] jest stwarzające.

(Sk. 11)

Cała prakriti ma zatem charakter przedmiotowy, ponieważ nie posiada zdolności rozróżniania i jest nieświadoma. Brak cechy świadomości nie pozbawia jej jednak możliwości bycia aktywną i kreatywną. Moc stwórczą zapewniają prakriti guny – trzy istotne komponenty

rzeczywistości przedmiotowej. *Guna* – dosłownie 'nić', 'sznur', 'powróż' – oznaczać może również jakość bądź cechę, atrybut poznania. Pojęcie to występuje w filozofii *sankhji* w dwóch kontekstach znaczeniowych: 1) obiektywnym, kiedy odnosi się do zjawisk kosmologicznych, czy też fizycznych, a więc do struktury rzeczywistości empirycznej, oznacza wówczas komponent rzeczywistości; oraz 2) subiektywnym, gdy odnosi się do zjawisk psychicznych, a w szczególności do moralnych rezultatów poznania, oznacza wówczas cechę poznania.

Teoria trzech *gun* pozwala *Iśwarakrisznie* wyjaśnić wielość zjawisk, które mimo obowiązywania doktryny o tożsamości natury skutku i przyczyny, różnią się między sobą. Doktryna *satkariawady* i teoria *gun* dopełniają się wzajemnie. Pierwsza podkreśla przede wszystkim jednorodność substancjalną świata, druga natomiast tłumaczy, jak w owym świecie, w którym nic istotnie nowego nigdy się nie pojawia, możliwa jest tak ogromna różnorodność i bogactwo zjawisk. *Guny*: *sattwa*, *radžas* oraz *tamas* oznaczają kolejno przejrzystość, aktywność i inercję. *Sattwa*, oznaczająca również istnienie jest istotą wszystkiego, co psychiczne i stanowi substrat świadomości empirycznej przeciwstawianej istotnemu podmiotowi, tj. *Jaźni*. *Radžas* odpowiada za wszelki ruch, działanie i zmianę. *Tamas*, będący przeciwieństwem *sattwy*, jest substratem tego, co grubomaterialne, ciężkie i bezwładne, odpowiada za trwanie. Z punktu widzenia poznającego, czyli w kontekście subiektywnym, *sattwa* kojarzona bywa z przyjemnością, *radžas* z bólem i namiętnością, a *tamas* z obojętnością i tępota.

Guny, do istoty których należą odpowiednio: przyjemność,
ból i obojętność,
służą do oświeclania, działania i zatrzymywania.
Kolejno, dominują nad sobą, wspierają się,
pobudzają się do działania i oddziałują na siebie.

(Sk. 12)

Guny nie są bezpośrednio poznawalne, a o ich istnieniu, podobnie jak w przypadku *awjakty*, wnioskować możemy z ich skutków. Stanowią one komponent zarówno rzeczywistości przejawionej, jak i nieprzejawionej, przy czym w stanie *awjakty* pozostają w całkowitej harmonii i równowadze. Ta idealna harmonia (*gunasamjawastha*) odpowiada dokładnie stanowi absolutnej potencjalności (*pradhana*), w którym świat trwa jedynie w postaci *praprzyczyny*. W żadnej z *karik* nie znajdziemy zadowalającego wyjaśnienia pytania, dlaczego z owego idealnego stanu wyłania się pierwszy ewolucyjny oraz skąd pochodzi pierwszy impuls dający początek złożonemu procesowi przejawiania się świata? Być może brak odpowiedzi świadczy o tym, że samo pytanie, zakładające zewnętrzną, niejako nienaturalną przyczynę stwórczą, wskazywałoby na niezrozumienie istoty *sankhicznej* doktryny ewolucji. W późniejszych tekstach przyczyny inicjującej proces stwórczy upatruje się w pragnieniu (*raga*), które rodzi się w spontanicznym ruchu aktywnej sfery (*radžas*) *prakriti*. Stan absolutnej równowagi *gun*, dzięki jednorodności natury przyczyny i skutku, nie różni się co do swej istoty od stanu pełnego przejawienia się, rozwinięcia świata. Świat przejawiony będący następstwem swoistej ewolucji, czy też nieustannie trwającej przemiany *gun*, może z kolei drogą inwolucji powrócić do swej najbardziej potencjalnej postaci – stanu rozpuszczenia (*pralaja*) – która znów da początek nowemu cyklowi itd. Jeśli zatem konsekwentnie przyjmuje się prawo *satkariawady*, nieuniknione wydaje się uznanie cykliczności czasu kosmicznego. Kolejne inicjacyjne akty kreacji nie mają więc rangi absolutnej, a ich przyczyna wydaje się równie naturalna jak przyczyny wszystkich innych etapów przejawiania się świata. Granicę pomiędzy tym, co nieprzejawione, a tym, co przejawione wyznacza, z jednej strony harmonijny zestrój trzech

gun, które wszakże nigdy całkowicie nie ustają w swej aktywności (nawet w stanie rozpuszczenia zachodzą homogeniczne przemiany gun, modyfikujących się niejako wewnątrz samych siebie), z drugiej zaś dynamiczna ich przemiana, polegająca na wzajemnym pobudzaniu się do działania. Zaburzenie równowagi gun oznacza zatem początek przejawiania się prakriti. Sfera przejawiona – wjakta – swą niezwykle różnorodność zawdzięcza wielości możliwych kombinacji gun, współdziałających ze sobą w różnych proporcjach i z różnym nasileniem. Przewaga danej guny decyduje o charakterze poszczególnych wyłaniających się stopniowo ewolutów. Dominacja sattwy znamionuje najbardziej subtelne, psychiczne przejawy prakriti, radžas bierze górę w przejawach bardziej wtórnych, zaś przewaga tamasu cechuje najmniej subtelne przedmioty grubomaterialne. Z jednej spośród nielicznych w *Sankhjarice* uwag stricte kosmologicznych dowiadujemy się ponadto, jaka jest rola gun w poszczególnych sferach świata:

Jest osiem klas istot boskich,
pięć klas istot niższych od człowieka,
istoty ludzkie stanowią zaś jeden rodzaj.
Tak, po krótko, wygląda świat tworców materialnych
(bhautika sarga).

W świecie istot wyższych przeważa guna sattwa,
tamas dominuje w świecie istot niższych,
a w środku [tj. w świecie ludzi] przeważa radžas.
I tak przedstawia się cały świat od Brahmy aż po źdźbło trawy.
(Sk. 53–54)

Guny zawsze występują razem, nawet jeśli przewaga jednej z nich nad pozostałymi jest na tyle silna, iż praktycznie uniemożliwia przejawianie się ich natury. Jak zatem jest możliwe, iż sattwa, radžas i tamas realizując swe sprzeczne dążenia są w stanie wytwarzać wspólne skutki? W jednej z karik czytamy, że są one

niczym złożona z trzech części lampa, której zadanie nie ogranicza się do podtrzymania własnego istnienia. Celem istnienia lampy jest oświetlenie przedmiotu, słuzenie temu, który ów przedmiot poznaje. Żaden ze składników – płomień, oliwa i knot – wzięty z osobna nie jest w stanie wytworzyć światła, aby bowiem lampa mogła działać, wszystkie trzy elementy muszą ściśle ze sobą współdziałać i wzajemnie się podtrzymywać: oliwa zasila spalający się knot, a obydwa razem podtrzymują dający światło płomień. Najkrócej mówiąc, dzięki gunom prakriti istnieje (rola sattwy), istniejąc zmienia się (rola radžas) oraz istniejąc i zmieniając się pozostaje sobą (funkcja tamasu) po to, aby móc służyć puruszy.

Sattwa jest lekka i świetlista;
radžas jest pobudzający i ruchliwy;
tamas jest ciężki i jedynie przysłaniający.
Ich działanie ma jeden cel.
Są zatem niczym złożona z trzech części lampa.
(Sk. 13)

Chociaż manifestacja ukrytego w przyczynie skutku nie wymaga zewnętrznej ingerencji, sama metafora przejawiania się świata zakłada istnienie drugiej sfery, która dopełniłaby rzeczywistość przedmiotową – oprócz tego, co się przejawia musi wszak istnieć ten, dla którego owo coś się przejawia. Sankhiczna ewolucja zakłada zatem istnienie obserwatora, podmiotu absolutnego – puruszy.

Z tego że:
[a] kombinacje gun istnieją dla kogoś innego,
[b] ów inny musi być przeciwny trzem gunom,
[c] musi nad nimi panować,
[d] zakłada się istnienie kogoś używającego tego świata,
[e] istnieje dążność mająca na celu wyzwolenie,
wnioskuje się o istnieniu puruszy.

(Sk. 17)

Purusza jest nieprzejawiony i niepoznawalny, transcendentny względem przyrody, a o konieczności przyjęcia jego istnienia wnioskujemy na podstawie zacytowanych wyżej przesłanek, m.in. dążności do wyzwolenia się z cierpienia, immanentnej naturze ludzkiej. Ów absolutny podmiot przeciwstawiany jest przez Iśwarakriszną całej sferze prakriti, czyli wjakkie oraz awjakkie. W karice dziewiętnastej definiuje się puruszę jako obojętnego, biernego widza i świadka, całkowicie wolnego od gun. Nie jest on zatem konkretnym jednostkowym podmiotem, jak mogłoby sugerować samo słowo purusza – ‘człowiek’, ale podmiotową sferą rzeczywistości, ze względu na którą w ogóle dochodzi do przejawiania się świata. ‘Purusza’, podobnie jak ‘prakriti’, jest trudnym do przełożenia terminem. Niekiedy tłumaczony bywa jako duch przeciwstawiany materii, czyli prakriti, lecz dla filozofii indyjskiej ta znana dobrze skądinąd opozycja pojęć nie stanowiła nigdy równie doniosłego problemu jak w kulturze europejskiej. Dualizm sankhji ma niewiele wspólnego ze średniowiecznym chrześcijańskim dualizmem duszy usiłującej podporządkować sobie oporną materię ciała, czy też z Kartezjańskim rozróżnieniem substancji myślącej od rozciągłej. Tutaj Jaźń, którą wyraźnie odróżnia się od wszelkich procesów psychicznych, przeciwstawiana jest przedmiotowi, który obejmuje zarówno sferę cielesną, materialną, jak i akty świadomości empirycznej. Innymi słowy, dystynkcja purusza–prakriti nie dzieli bytu ludzkiego wzdłuż linii dusza–materia, bądź umysł–ciało, lecz raczej podmiot–przedmiot lub świadomość–nieświadomość, czy też Jaźń–Natura/Przyroda.

Warto w tym miejscu zastanowić się, jaka rola przypada tak pojmnowanemu podmiotowi w świecie, w którym sfera przedmiotowa obejmuje zarówno świat fizyczny, jak i psychiczny, zarówno świat stworzony, jak i samo źródło energii stwórczej. Świadomy, lecz całkowicie bier-

ny purusza, nazywany też widzem (drasztri), obojętnie, niejako z zewnątrz przygląda się zmiennej, pojawiającej się w coraz to nowych postaciach prakriti. Nie uczestniczy on *de facto* w procesie stwarzania świata. Problematyczna pozostaje nawet kwestia jego roli w aktach poznawczych, gdyż wymagają one aktywności i zaangażowania ze strony podmiotu. Niemniej postulowany w systemie sankhji, a także jogi, byt puruszy ma doniosłe znaczenie soteriologiczne. Skoro całkowita bierność nie pozwala mu przyjąć funkcji spełniacza aktów poznawczych, wypada spytać, kto zatem odpowiada za poznanie, kto dokonuje rozróżnienia? Otóż rolę aktualnie poznającego podmiotu pełni nasze „ja-psychiczne”. Aby doszło do wyzwolenia musi ono dokonać rozróżnienia bytu nieświadomego (acetana), czyli prakriti, którego samo jest przejawem, od bytu świadomego (czetana), tj. Jaźni-puruszy. Nieodłączne od wszelkiej egzystencji cierpienie ma swoje źródło w błędnym utożsamieniu „ja-psychicznego” z Jaźnią. Ten iluzoryczny kontakt (sanjoga) obu rodzajów podmiotowości – empirycznej i absolutnej, prowadzi Jaźń do utraty własnej tożsamości.

Z powodu kontaktu (sanjoga) puruszy i prakriti to, co nieświadome (acetana)

zdaje się wykazywać cechy świadomości (czetana).

Podobnie, z powodu działania trzech gun,

obojętny purusza wydaje się cechować aktywnością.

(Sk. 20)

Aby purusza mógł poznać pradhanę i aby mogło nastąpić wyzwolenie (kaiwalja),

ma miejsce kontakt (sanjoga) ich obu [tj. puruszy i prakriti] niczym kulawego i ślepego.

Z tego kontaktu bierze się stworzenie.

(Sk. 21)

Metafora relacji puruszy i prakriti jako związku kulawego ze ślepym jest raczej skrótem myślowym niż

w pełni adekwatnym porównaniem. Dokładniejsze jej wyjaśnienie znajdujemy w komentarzu Gaudapady do kariki 21:

Kontakt ich obu – tj. prakriti i puruszy, czyli Natury i Jaźni – jest niczym związek człowieka kulawego i ślepego, [...] którzy z trudem przedzierając się przez las, opuszczeni przez towarzyszy podróży, napadnięci zostali przez rabusiów i zrzędzeniem losu błąkają się to tu, to tam. Błądząc tak spotykają się wreszcie i łączą we wspólnym wysiłku. Teraz dzięki wzajemnemu zaufaniu są w stanie iść dalej. Ślepy bierze kulawego na ramiona i idzie wskazaną przez niego drogą, kulawy również zdaje się poruszać spoczywając na ramionach ślepego. Podobnie ma się rzecz z puruszą i prakriti, pierwszy nie ma mocy działania, ale jest świadomy (widzi), a druga nie posiada cechy świadomości, lecz zdolna jest do działania (idzie). I znów, tak jak w przypadku ślepego i kulawego, którzy rozdzielą się, gdy osiągną cel swej podróży, purusza i prakriti zerwą ostatecznie swój kontakt, kiedy purusza osiągnie wyzwolenie.

(Gaudapada, *Bhaszja* 21, tłum. M. J.)

Kulawy, czyli bierny, ale świadomy – purusza – niesiony na plecach przez ślepego, czyli aktywną, lecz nieświadomą prakriti, zdaje się współdziałać z nią kierując celowo jej krokami. Czy dalej więc pozostaje całkowicie bierny? Wątpliwości nasze rozwiać może jedynie uznanie przytoczonej metafory raczej za przejaw poetyckiej fantazji autora karik niż przykład dokładnej analogii. Jakkolwiek jednak potraktujemy porównanie Jaźni i Natury do człowieka chromego i niewidomego, należy zwrócić uwagę na skończoność ich wzajemnej relacji. Kiedy dochodzi do wyzwolenia, ustaje kontakt sfery podmiotowej i przedmiotowej. I tu rodzi się pytanie, czy osiągnięcie wyzwolenia przez jednostkę pociąga za sobą zaprzestanie przejawiania się całego świata? Myśliciele sankhji, borykający się z tą kłopotliwą kwestią, zdecydowali się przyjąć istnienie wielu puruszów, z których każdy odpowiada dokładnie jednemu istnieniu ludzkiemu.

- [a] Różnice w przeżywaniu narodzin i śmierci oraz odmiennosc indywidualnych zdolności,
- [b] to, że czynności różnych ludzi odbywają się w różnym czasie oraz
- [c] różnice co do proporcji trzech gun w poszczególnych bytach dowodzą wielości puruszów.

(Sk. 18)

Przyjęcie wielości Jaźni indywidualnych może jednak budzić kolejne zastrzeżenia co do możliwości ich wyodrębnienia i zasady jednostkowania, skoro w swej istocie wszystkie Jaźnie są jednakowe. Zagadnieniem tym zajmujemy się nieco szerzej w rozdziale „Ścieżka wyzwolenia”.

PRZEMIANA PRAKRITI

Z cytowanej już kariki dwudziestej pierwszej dowiadujemy się, iż kontakt puruszy i prakriti, który może być zniesiony jedynie poprzez wyzwolenie, stanowi bezpośrednią przyczynę przejawiania się świata. Wywołana tym kontaktem przemiana gun (gunaparinama) prowadzi do wyłaniania się coraz to nowych zjawisk. Najważniejsze rodzaje owych zjawisk wraz z nieprzejawioną sferą prakriti – awjaktą – oraz transcendentnym względem świata puruszą, składają się w sumie na 25 „takości”, czy też pierwiastków (tattwa) rzeczywistości. Przemiana gun, określana bywa również przez badaczy ewolucją prakriti, stąd jej przejawy nazywane są też ewolutami. Główne fazy owej przemiany oraz funkcje kolejnych ewolutów prakriti opisują kariki 22–38:

Z prakriti wyłonił się mahat, z niego „ja-działające” (ahankara), a z niego grupa szesnastu [tattw].
Zaś z pięciu spośród tej szesnastki [tj. z elementów subtelnych] wyłoniło się pięć [żywiołów].

(Sk. 22)

Zanim dokładniej scharakteryzujemy poszczególne „takości”, przyjrzyjmy się samemu procesowi stwarzania świata i zasadniczym kierunkom przemiany gun, które ilustruje następujący schemat obejmujący wszystkie 25 tattw, łącznie z nie biorącym udziału w przemianie puruszą.

Jako pierwsza wylania się świadomość intuicyjna (buddhi), zwana też niekiedy wielkim (mahat). Z niej rodzi się „ja-działające” (ahankara), które z kolei daje początek szesnastu innym tattwom: pięciu psychicznym narządom poznania (buddhindrija), pięciu psychicznym narządom działania (karmendrija), umysłowi (manas) oraz pięciu elementom subtelnym (tanmatra). I wreszcie z pięciu elementów subtelnych wylania się pięć żywiołów (mahabhuta). Świadomość intuicyjna jest ewolucyjnie w takim stopniu zdominowana przez sattwę, iż pozostałe guny nie ujawniają w niej swej natury. W kolejnej tattwie, w „ja-działającym”, zaznacza się już wyraźniej wpływ radżasu. W zależności od tego, która z pozostałych dwóch gun silniej przejawia się w radżasowej ahankarze, wylaniają się kolejne ewolucje: sattwiczne narządy poznania i działania wraz z umysłem bądź tamasowe elementy subtelne. Gdy elementy subtelne ulegną całkowicie dominacji tamasu, pojawiają się żywioły.

Zarysowaną tu wertykalną teorię ewolucji uzupełnia w *Sankhjakarice* teoria horyzontalna, różnicująca poszczególne tattwy na bardziej i mniej poddane wpływom poszczególnych gun. Na szczególną uwagę zasługuje rozróżnienie ośmiu rodzajów dyspozycji świadomości intuicyjnej. Z kariki 23 dowiadujemy się, iż:

Świadomość intuicyjna (buddhi) cechuje się zdolnością rozróżniania.

Jej sattwiczną [tj. jasną, dobrą] postać stanowią:
[a] cnota (dharma), [b] poznanie (dźñana), [c] bezpragnieniowość (wiraga), [d] moc nadludzka (aiśwarja).

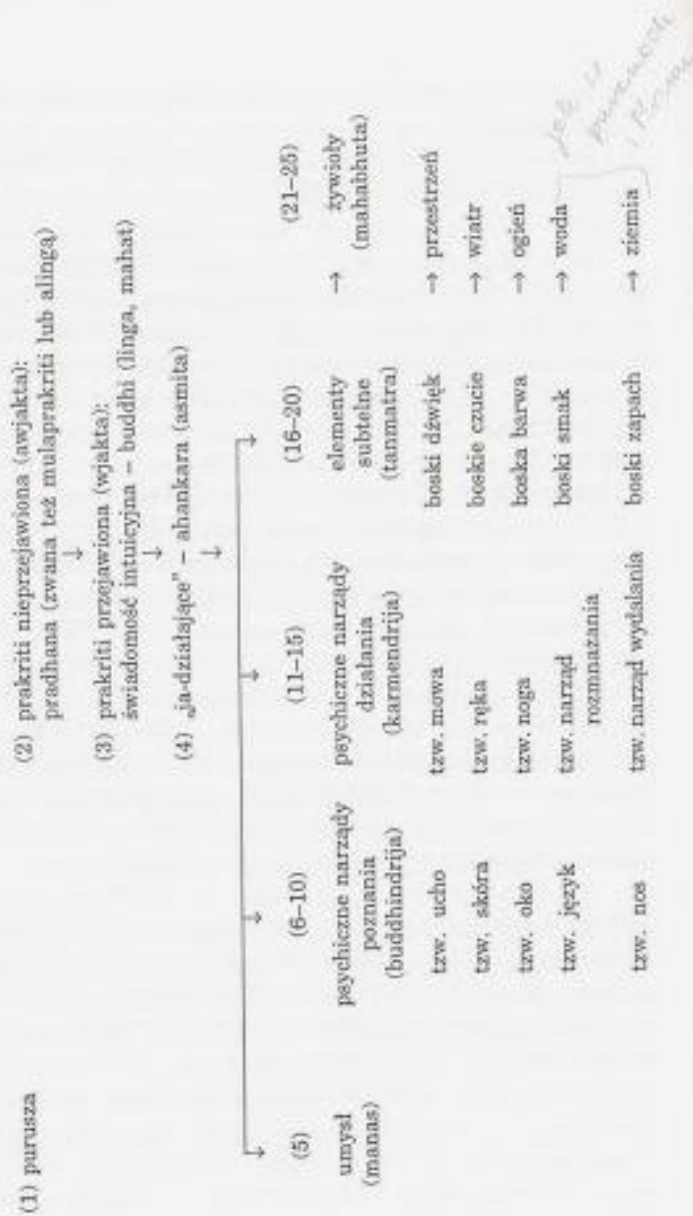
Tamasową [tj. ciemną] są natomiast przeciwieństwa owych jasnych postaci,
[tj. nieprawość (adharma), niewiedza (adźñana), pragnienie (raga) oraz niemoc (anaśwarja)].

(Sk. 23)

Tak więc wszystkie dyspozycje buddhi, zarówno wrodzone, jak i nabyte, dzielą się na dwie grupy, w zależności od mocy wpływów sattwy oraz tamasu. Kariki czterdziesta czwarta i czterdziesta piąta wyjaśniają szerzej, iż świadomość intuicyjna – odpowiadająca za rozstrzygnięcie, różnicowanie, decydowanie – może charakteryzować się: 1) cnotą, która zapewnia lepsze wcielenie, bądź też 2) nieprawością powodującą zstąpienie na niższy szczebel istnienia; 3) zdolnością poznania pozwalającą na dokonanie wyzwolającego poznania rozróżniającego bądź 4) niewiedzą oddalającą moment ostatecznego wyzwolenia; 5) brakiem przywiązania, czy też bezpragnieniowością, sprzyjającą dokonaniu inwolucji świadomości empirycznej lub 6) przywiązaniem i pragnieniem, które nieuchronnie prowadzi do kolejnych wcieleń; 7) nadludzką mocą, nieodzowną do uwolnienia się od ograniczeń materialnych, bądź też 8) niemocą odbierającą szansę na przezwyciężenie niekorzystnych uwarunkowań.

Kolejna tattwa wprowadza do ewolucji prakriti cechę indywidualności. „Ja-działające” pełni rolę zasady jednostkownienia i jest podstawą tożsamości poszczególnych bytów indywidualnych. Do zadań umysłu należy natomiast syntetyzowanie danych zmysłowych, pośredniczenie między organami poznania a świadomością intuicyjną oraz między świadomością a narządami działania. Te trzy tattwy – buddhi, ahankara i manas – składają się na tzw. organ wewnętrzny (karana, antahkarana), który działać może w trzech czasach. Organem zewnętrznym określa się 10 psychicznych narządów, działających jedynie w teraźniejszości. Cały

Schemat 1. Dwadzieścia pięć „takości” rzeczywistości (tattwa) według klasycznej sankhji



zespół 13 ewolutów (zob. tabela 2) tworzy tzw. organizm psychiczny (linga), odpowiedzialny za wszystkie akty poznania oraz działania. Za jego sprawą, jak czytamy w karice 32, przedmiot poznania może zostać uchwycony, podtrzymany w świadomości oraz ujawniony, czyli w pełni poznany. Poszczególne organy spełniają swoje własne funkcje pobudzając i koordynując się wzajemnie, a celem ich działania jest służenie puruszy. Organ wewnętrzny (buddhi, ahankara, manas) ujmujący każdy przedmiot poznania porównany jest w karice 36 do odzwierneń, zaś organ zewnętrzny do bramy.

Tabela 2

Organizm psychiczny (linga)

Organ wewnętrzny	Organ zewnętrzny
świadomość intuicyjna (buddhi)	pięć psychicznych narządów poznania (buddhindrija)
„ja-działające” (ahankara)	pięć psychicznych narządów działania (karmendrija)
umysł (manas)	

Kolejne pięć tattw to elementy subtelne – tanmatry. Mimo iż należą one do przejawionej sfery prakriti, są niepoznawalne dla zwykłych ludzi. W przyjemny sposób oddziałują natomiast na zmysły bogów i joginów. Istota każdej z tanmatr sprowadza się do jednej cechy, która jest zarazem nieodłączna od swego podłoża. Elementy subtelne nie mają odmian, ale stanowią podstawę dla wylaniających się odpowiednio z każdego z nich pięciu żywiołów. Żywioły oddziaływać mogą na ludzi w jeden z trzech sposobów: mogą budzić podziw i wywoływać przyjemne odczucia (np. podczas letniej morskiej kąpiei), mogą też budzić przerażenie i lęk (np. w trakcie sztormu), bądź wzbudzać zdumienie swym ogromem i potęgą (np. gdy kataklizm oglądamy z bezpiecznej odległości).

Wyraźną tendencją ujawniającą się w sankhicznej koncepcji ewolucji jest swoista analogizacja, czy wręcz homologizacja wymiaru makro- i mikrokosmicznego. Kolejne fazy wylaniania się świata ze sfery potencjalności – awjakty, odpowiadają dokładnie etapom kształtowania się organizmu psychicznego, pełniącego rolę aktualnie poznającego podmiotu. Najważniejszym z soteriologicznego punktu widzenia zadaniem owego podmiotu empirycznego – paradoksalnie nieświadomego z racji przynależenia do sfery prakriti – jest samopoznanie, realizowane poprzez poznanie rozróżniające Jaźń od Natury, gdyż tylko ono może zapewnić nam ostateczne wyzwolenie z cierpienia. Zwykle, dokonywane codziennie akty poznawcze nie prowadzą niestety do istotnego rozróżnienia (wiweka). Wręcz przeciwnie – poznając kolejne aspekty rzeczywistości zjawiskowej, na ogół znajdujemy w nich jedynie potwierdzenie wstępnych nastawień poznawczych lub wcześniej wytworzonych błędnych sądów i przesądów, opartych na „metafizycznej” niewiedzy. Utożsamiamy się przy tym z aktualnie poznającym „ja-empirycznym”, różnym od naszej Jaźni (tj. puruszy). Mylnie identyfikujemy się z własnym ciałem bądź zmysłami i umysłem lub „ja-działającym”, a w najlepszym razie ze świadomością intuicyjną – rdzeniem podmiotowości empirycznej. Mówiąc „ja” zwykle nie różnicujemy jednak tych poziomów i mamy na myśli całość organizmu psychicznego. Wysiłek poznawczy winien zatem w pierwszym rzędzie skupić się na rozróżnieniu poszczególnych poziomów rzeczywistości przedmiotowej – tattw – poczynając od elementów grubomaterialnych na buddhi kończąc. Jednakże efekty naszych starań i tempo poruszania się na ścieżce wyzwolenia każdorazowo zależą będzie od dyspozycji świadomości

intuicyjnej oraz wynikającego z nich nastawienia poznawczego danej jednostki. Osiem podstawowych dyspozycji (bhawa) świadomości intuicyjnej wymienionych zostało już w poprzednim rozdziale przy okazji omawiania tzw. horyzontalnego kierunku ewolucji prakriti. Cztery pozytywne dyspozycje buddhi – cnota, poznanie, bezpragnieniowość i moc – zawdzięczają swój korzystny dla poznającego charakter sattwie, pod której silnym wpływem znalazła się świadomość intuicyjna. Zaś cztery negatywne dyspozycje – nieprawość, niewiedza, pragnienie i niemoc – są wynikiem poddania się dominacji tamasu. Te ostatnie są przyczyną wszelkiego rodzaju działań moralnie nagannych, a także przywiązania do własnej niewiedzy. To za ich sprawą ulegamy pragnieniom i pożądaniam pogłębiającym tylko nasze cierpienie. Stanowią one ponadto przyczynę poddawania się destrukcyjnemu uczuciu bezsilności. Z oczywistych względów nie sprzyjają zatem realizacji celu ostatecznego, gdyż zacieśniają nasze więzi ze światem zjawiskowym. Sattwiczne dyspozycje pomagają nam w zdobyciu lepszej pozycji wyjściowej pod względem walorów moralnych i siły duchowej, które zdają się być niezbędne do realizacji poznania rozróżniającego. Sprzyjają one wytwarzaniu jasnego karmana, owocującego lepszym wcieleniem, pomagają nam zapanować nad zgubnymi pragnieniami i dostarczają nadzwyczajnej mocy, koniecznej do przewycięzania ograniczeń właściwych kondycji ludzkiej. Ale spośród wszystkich sattwiczych dyspozycji jedynie bhawa poznania (dźńana) uznana została za istotnie zbawczą, bezpośrednio prowadzącą do wyzwolenia.

Siedmioma dyspozycjami świadomości intuicyjnej [czyli zarówno cnotą, bezpragnieniowością, nadludzką mocą, jak i nieprawością, niewiedzą, pragnieniem i bezsilnością]

przywiązuje się sama prakriti,
zaś wyzwala się dla dobra puruszy za sprawą jednej dyspozycji
[tj. poznania].

(Sk. 63)

Określony zestaw dominujących dyspozycji przejawiających się z większym lub mniejszym nasileniem decyduje o naszym nastawieniu względem poznawanej rzeczywistości zjawiskowej, a co za tym idzie o osiągniętych przez nas rezultatach poznawczych. W poświęconych tej kwestii karikach 46–51 wyróżnia się cztery podstawowe rodzaje nastawienia poznawczego (pratjajasarga), które dzieli się dalej na pięćdziesiąt typów: pięć typów wypaczenia (wiparjaja), dwadzieścia osiem niezdolności (aśakti), dziewięć typów samozadowolenia (tuszti) oraz osiem doskonałości, czy też osiągnięć (siddhi). Na skutek rozmaitego oddziaływania gun różnicują się one na kolejne podtypy. Całość tej złożonej typologii ujmuje tabela 3.

Nawet po pobieżnym przyjrzeniu się powyższej typologii nasuwa się wniosek, iż do statystycznie najrzadszych rodzajów nastawienia należy doskonałość (zaledwie osiem typów), nieco częściej spotykanym podejściem do poznawanej rzeczywistości jest samozadowolenie (dziewięć typów), jeszcze częściej zdarza się niezdolność (dwadzieścia osiem typów), a zupełnie powszechnym nastawieniem zdaje się być wypaczenie (pięć typów i aż pięćdziesiąt cztery podtypy). W komentarzu Gaudapady znajdujemy krótką charakterystykę podstawowych rodzajów nastawień świadomości intuicyjnej, przedstawioną na łatwym do uchwycenia przykładzie postrzegania zmysłowego.

Wypaczenie podobne jest do niepewności, jaką odczuwa człowiek, który postrzega słup i nie jest pewien, czy widzi słup czy człowieka. Niezdolność [przypomina sytuację], gdy słup jest wyraźnie postrzegany, lecz człowiek nie jest już w stanie pozbyc

Tabela 3

50 typów nastawienia poznawczego (pratjajasarga)

5 rodzajów wypaczenia (wiparjaja)	1) cztery typy mroku umysłowego 2) cztery typy złudzenia umysłowego 3) dziesięć typów wielkiego złudzenia 4) osiemnaście typów ciemnoty 5) osiemnaście typów całkowitej ciemnoty
28 rodzajów niezdolności (aśakti)	1–11) uszkodzenia narządów zmysłowych i umysłu 12–20) uszkodzenia świadomości intuicyjnej spowodowane brakiem samozadowolenia 21–28) spowodowane brakiem doskonałości
9 rodzajów samozadowolenia (tuszti)	1–4) typy wewnętrzne polegające na łączeniu nadziei na wyzwolenie z prakriti niewłaściwie dobranymi środkami, czasem lub przeznaczeniem 5–9) typy zewnętrzne polegające na powstrzymaniu się od poznawania przedmiotów zmysłowych
8 rodzajów doskonałości (siddhi)	1) właściwe zrozumienie, 2) przekaz ustny, 3) studiowanie pism, 4–6) usunięcie trojkiego cierpienia, 7) zjednywanie sobie przyjaciół, 8) hojność

się swego wątplenia. Trzecie [nastawienie] zwane samozadowoleniem jest wówczas, kiedy człowiek zadowala się tym, co wie i nie chce już się upewniać ani wątpić co do wcześniejszej myśli „co z tym począć”. Czwarte [nastawienie] zwane doskonałością [przywodzi na myśl sytuację] osoby o doskonałych zmysłach, która dostrzega pnące owijające się wokół słupa lub ptaka na nim siedzącego i pewna jest, że widzi słup.

(Gaudapada, *Bhaszja* 46, tłum. M. J.)

Trzy spośród czterech rodzajów nastawienia poznawczego – wypaczenie, niezdolność i samozadowolenie – uniemożliwiają poznającemu osiągnięcie pełnego wglądu. Powiada się, iż powstrzymują one doskonałość, która jako jedyna zapewnia stopniowe zbliżanie się do poznania prawdziwego.

Dyspozycje świadomości mogą być zarówno nabyte, jak i wrodzone. Przy czym w przypadku dyspozycji wrodzonych nie chodzi wyłącznie o cechy odziedziczone po biologicznych przodkach, lecz przede wszystkim zachowane z poprzedniego wcielenia. Jak możliwe jest tego rodzaju dziedziczenie – przenoszenie cech z jednego wcielenia do następnego? W odpowiedzi na to pytanie sankhja rozwija koncepcję tzw. ciała subtelnego (lingaśarira), zapewniającego przechodzenie złoza karmana (swoistej pamięci o dobrych i złych uczynkach popełnionych w poprzednich żywotach) oraz dyspozycji i nastawień charakterystycznych dla danej świadomości intuicyjnej.

Jak obraz nie może istnieć bez tła, a cień bez słupa itd.,
tak organizm psychiczny (linga) nie może istnieć pozbawiony
oparcia,
którym jest ciało subtelne.

(Sk. 41)

Ciało subtelne wyłoniło się wcześniej niż elementy grubomaterialne, tj. żywioły, i pierwotnie nie było związane z żadnym ciałem materialnym. Stanowi ono wsparcie dla organizmu psychicznego i pozwala mu zachować

tożsamość oraz trwałość podczas przenoszenia się z jednego ciała fizycznego do drugiego, niczym aktor przywdziewający nowy kostium. Składa się na nie w sumie siedemnaście tattw (zob. tabela 4).

Tabela 4

Ciało subtelne (lingaśarira)

organizm psychiczny (linga)	elementy subtelne (tanmatry)
13 tattw	5 tattw

Do wysuwanego przez sankhję celu – ostatecznego wyzwolenia z cierpienia – prowadzi jak wielokrotnie już podkreślaliśmy poznanie rozróżniające (widźnana, wiweka). Rozróżnianie dotyczy najpierw najniższych poziomów sfery przedmiotowej, następnie, na mocy swoistej inwolucji prakriti, poznajemy coraz to wyższe, pierwotniejsze ewoluty, aby wreszcie skupić się na dokonującej owych rozróżnień świadomości intuicyjnej i doświadczyć, iż buddhi nie jest Jaźnią.

Przez skupienie się na pierwiastkach rzeczywistości (tattwa) rodzi się poznanie:

„nie jestem [świadomy] (na asmi)
nie moja [jest świadomość] (na me)
nie [ma] ja (na aham)”.

Poznanie to jest pełne, ponieważ jako jedyne wolne jest od błędu.

(Sk. 64)

To najważniejsze rozróżnienie nosi miano poznania prawdziwego (pramana). Osiągnąć je można na drodze bezpośredniego wglądu (driszta), wnioskowania (anumana) bądź przejścia z autorytatywnego źródła (apta-waczana). A tak oto Iśwarakriszna krótko wyjaśnia poszczególne środki poznania prawdziwego:

Postrzeganie jest uchwytywaniem poszczególnych przedmiotów zmysłowych.

Wnioskowanie, którego wymienia się trzy rodzaje, opiera się na cesze i na noszącym ją przedmiocie.

Autorytatywne źródło, to wiarygodny przekaz ustny.

Przedmioty niepoznawalne zmysłowo poznajemy na drodze wnioskowania przez analogię.

O tych zaś, które niedostępne są nawet temu rodzajowi poznania dowiadujemy się z autorytatywnego źródła.

(Sk. 5-6)

Po zrealizowaniu poznania prawdziwego dalsza aktywność prakriti traci sens, gdyż jej istotny cel został osiągnięty: iluzoryczna, fałszywa tożsamość Jaźni i Natury została zdemaskowana. Iśwarakriszna porównuje prakriti do wstydlivej tancerki, która bawi puruszę swym tańcem dopóty, dopóki ten nie odkryje jej prawdziwej natury.

Jak tancerka pokazawszy się widowni kończy taniec, tak i prakriti zaprzestaje działania ujawniwszy siebie puruszy.

(Sk. 59)

Nie ma nic – jak sądzę – bardziej płochliwego od prakriti, która spostrzegłszy, że została rozpoznana nigdy więcej nie pokaże się już [danemu] puruszy.

(Sk. 61)

I znów, podobnie jak w przypadku metafory obrazującej relację puruszy i prakriti jako związek ślepego z kulawym, metafora prakriti-tancerki przedstawia puruszę jako aktywnie działającego perceptora, gdy tymczasem absolutnie bierna Jaźń nie bierze w ogóle udziału w procesie wyzwolenia. Wprost mówi o tym kolejna karika.

Żaden [zatem purusza] nie jest związany, nie wyzwala się ani nie wędruje w sansarze.

To jedynie prakriti wędruje w sansarze w wielu swych postaciach, jest związana i wyzwala się.

(Sk. 62)

Tę pozorną niespójność tekstu wytłumaczyć można stosowaniem przez autora *Sankhjahariki* dwóch sposobów obrazowania. Styl niektórych karik przypomina lakoniczny i precyzyjny sposób wysławiania się, charakterystyczny dla literatury sutr, podczas gdy inne kariki przywodzą raczej na myśl poezję indyjską, posługującą się bogatą i barwną metaforą. Mamy zatem do czynienia ze swoistą niekonsekwencją stylistyczną, która jednakże nie zacierza wyrazistości najważniejszego przesłania *Sankhjahariki*.

Wypada teraz zapytać, co dzieje się z poznającym, który zdołał dokonać ostatecznego rozróżnienia i stał się istotą wyzwoloną za życia – dziwanmukta? Zanim przejdzie on w stan absolutnej wolności (kaiwalja), z którego nie ma już powrotu do kręgu narodzin i śmierci (sansara), żyje nadal na mocy utrwalonych wcześniej dyspozycyjnych tworów świadomości, lecz nie wytwarza już nowego karmana. Jest niczym koło garncarskie, które raz wprawione w ruch obraca się jeszcze jakiś czas po skończeniu pracy przez garncarza. Całkowite wyzwolenie oznacza zanik wszelkich – zarówno negatywnych, jak i pozytywnych – dyspozycji i nastawień świadomości intuicyjnej oraz śmierć ciała grubomaterialnego i rozpuszczenie się w pradhanie ciała subtelnego.

* * *

Nie wszystko w tej koncepcji wydaje się jasne. Najpoważniejszych problemów interpretacyjnych przysparza tak kategorycznie głoszona przez sankhję opozycja puruszy i prakriti, przy jednoczesnym zakładaniu możliwości istnienia między nimi swoistej relacji w postaci tzw. kontaktu (sanjoga). Problematyczna wydaje się również dokonywana przez Iśwarakrisznę homologizacja ewolucji indywidualnej, czyli procesu wyłaniania

się istoty jednostkowej, z ewolucją kosmiczną. Wedle niektórych interpretatorów zewnętrzny przejawiony świat jest jedynie manifestacją ewolucji jednostkowej. Inni, tacy jak Richard Garbe i Surendranath Dasgupta, głoszą istnienie kosmicznej świadomości intuicyjnej (buddhi) bądź kosmicznego „ja-działającego” (ahankara), które istnieje niezależnie od indywidualnych świadomości empirycznych. Jednakże interpretacja ta rodzi kolejne komplikacje, tym razem w kwestii wielości puruszów. Poszczególni purusze stanowiliby, zgodnie z tą interpretacją, jedną uniwersalną Jaźń, która pobudzałaby do wyłaniania się z awjakti kosmiczną buddhi, kosmiczną ahankarę itd., a te z kolei generowałyby poszczególne indywidualne, wędrujące w sansarze świadomości empiryczne (organizmy psychiczne). Interpretacja ta wprowadza jednak dodatkowe, pośrednie kategorie i zamiast rozwiązywać problem, czyni go jeszcze bardziej złożonym. Rozsądniejszym i bardziej przekonującym wyjaśnieniem jest uznanie, iż klasyczna sankhja traktuje podstawowe ewoluty przede wszystkim w kontekście wędrującej w sansarze jednostki, a kwestie dotyczące wyłaniania się i rozwoju świata zewnętrznego uznaje za drugorzędne. Tak więc sankhiczna teoria ewolucji ma nie tyle charakter wizji kosmogonicznej, co raczej soteriologicznej. Nieco inaczej przedstawia się stosunek do kosmologii w późniejszym okresie rozwoju tej szkoły, w okresie tzw. renesansu sankhji zainicjowanego około XV w. powstaniem *Sankhjasutr*. W dziele tym szczególny nacisk kładziony jest właśnie na kosmiczne aspekty doktryny.

I na koniec jeszcze jedna kwestia, która w powszechnej opinii badaczy należy do najbardziej różniących sankhiczny typ jogi od jogi Patańdzalego. Sankhja, podobnie jak pozostałe pięć klasycznych systemów filozofii indyjskiej, uważana jest za system ortodoksyjny (astika) uznający objawienie wedyjskie. Jednakże wie-

dza pochodząca z objawienia wedyjskiego uznana została przez Iśwarakrisznę, obok innych znanych metod, za nieskuteczną w usuwaniu przyczyn cierpienia. Autor *Sankhjakariki* wątpi w skuteczność rytuałów i bez trudu się w swej koncepcji bez boga obywa. Boska interwencja nie jest w tym systemie niezbędna, gdyż wszystkie mechanizmy kreacyjne wyjaśniane są jako wynik realizacji potencjalnych możliwości tkwiących w samej Naturze (doktryna satkariawady). Bóg nie może w sankhji również piastować roli prawodawcy bądź strażnika porządku moralnego, gdyż nadrzędnym prawem, któremu nawet on musiałby się podporządkować jest prawo karmana. Ponadto jako istota wieczna i niezmienna oraz świadoma należałby do podmiotowej sfery rzeczywistości, reprezentowanej przez liczną grupę indywidualnych Jaźni. Czym więc mógłby różnić się od absolutnie wolnego i wiecznego puruszy, który zdołał osiągnąć poznanie rozróżniające? Warto jednak pamiętać, iż mimo braku afirmacji istnienia boga *Sankhjakarika* jednocześnie mu nie przeczy. Być może istnienie boga nie jest w ogóle rozważane przez Iśwarakrisznę ze względu na swą niedowodliwość; bóg istnieje tylko dla tych, którzy weń wierzą. Dlatego też powiada się o sankhji, iż jest niriśwara, to znaczy że nie głosi istnienia boga, lecz zarazem nie traktuje się jej jako nastika, czyli nieortodoksyjnej bądź niewierzącej, gdyż nie podważa ona objawienia wedyjskiego.

3. JOGA PATAŃDŻALEGO

O autorze najstarszego traktatu jogi klasycznej wiadomo niezmiernie mało. Historycy i filolodzy orientalni do dziś nie zdołali ostatecznie rozstrzygnąć czy autora *Jogasutr* utożsamiać należy ze słynnym Patańdzalim-gramatykiem i lekarzem, twórcą *Mahabhaszji*

– wielkiego komentarza do gramatycznego dzieła *Asztadhjaja* autorstwa Paniniego (około II w. p.n.e.), czy też był on jedynie stosunkowo późnym kompilatorem, który podjął się skodyfikowania i uspołnienia najpopularniejszych w początkach naszej ery tradycji jogicznych. Ideał wszechstronnego mędrca przedstawiającego w swych dziełach metody usuwania nieczystości ciała (medycyna), mowy (gramatyka) oraz umysłu (joga) był w tradycji indyjskiej niezwykle nośny, lecz analizy porównawcze starożytnych tekstów sanskryckich zdają się wskazywać na nieco późniejszy rodowód *Jogasutr* (ok. I lub III w. n.e.).

Na dzieło Patańdzalego składa się 195 lakonicznych *sutr* podzielonych na cztery części zwane *padami*, które poświęcone są kolejno skupieniu jogicznemu (*samadhi*), ścieżce jogi, czyli zalecanym metodom sprzyjającym skupieniu (*sadhana*), mocom nadludzkim towarzyszącym zaawansowanym stanom medytacyjnym (*wibhuti*) oraz absolutnej wolności będącej ostatecznym celem praktyki jogicznej (*kaiwalja*). Niezwykle lapidarny styl *Jogasutr*, które najwyraźniej przeznaczone były dla uczniów dobrze obeznanych z terminologią jogiczną, sprawił iż doczekały się one licznych komentarzy. Jednakże w przypadku jogi, znacznie bardziej niż w odniesieniu do *sankhji*, komentarze podstawowego traktatu wykazują wpływy innych szkół filozoficznych. Większość komentatorów dzieła Patańdzalego była *wedantystami*, którzy często usiłowali godzić wątki typowo jogiczne z doktryną własnej szkoły, nawet kosztem utraty spójności i koherentności interpretowanego dzieła. Ta właśnie linia przekazu jogicznego zachowała do czasów dzisiejszych największą żywotność. Wśród współczesnych myślicieli uznających się za kontynuatorów szkoły Patańdzalego wymienić można wielkiego mistyka Ramakrisznę (1836–1886), głoszącego, iż nauki wszystkich religii w równym stopniu odnoszą się do

jednej i tej samej rzeczywistości ostatecznej, a także jego słynnego ucznia Swamiego Wiwekanandę (1863–1902), który wydatnie przyczynił się do spopularyzowania tradycji jogi i *wedanty* w świecie zachodnim. Wspomnieć wypada również Ramanę Maharisziego (1879–1950) – ascetę i nauczyciela *adwaita-wedanty* – oraz Hariharanandę Aranję (1869–1947), utożsamiającego się z szeroko pojętą tradycją *sankhji-jogi*, a ponadto Swamiego Śiwanandę (1887–1963) – założyciela znanej szkoły jogicznej w Rishikesz. Pierwsi egzegeci *Jogasutr* doskonale zdawali sobie sprawę z *sankhiczno*go podłoża jogi Patańdzalego i starali się swoje interpretacje opierać przede wszystkim na założeniach znanych im z bogatej tradycji *sankhji*.

Za najczęściej cytowane i uznawane komentarze oraz najbardziej oryginalne uznać można następujące teksty – zob. tabela 5.

Tabela 5

Najważniejsze komentarze do *Jogasutr*

Tytuł	Autor	Data powstania
<i>Jogabhaszja</i>	Wjasa	ok. VII w. n.e.
<i>Wiwarana</i>	Śankara	VIII w.
<i>Tattwawaisaradi</i>	Waczaspati Miśra	IX w.
<i>Radzamartanda</i>	Bhodza	XI w.
<i>Jogawarttika</i>	Widźnana Bhikszu	XVI/XVII w.

Najstarszym zachowanym komentarzem *Jogasutr* jest *Jogabhaszja* przypisywana Wjasie. Nie sposób przecenić wpływu, jaki komentarz ten wywarł na wszystkich kolejnych autorów podejmujących wysiłek wyjaśnienia najbardziej problematycznych *sutr* Patańdzalego. Wjasa reprezentuje teistyczny nurt tradycji *sankhji-jogi* znany z upaniszady *Śwetaśwatara* i stara się rozwijać wątki

podejmowane wcześniej przez wybitnego nauczyciela sankhji Warszaganę. Autor *Jogabhaszji* wymienia ponadto imiona innych legendarnych mistrzów szkoły sankhji – Asuriego, Dzaigiszawję, Awatję oraz podaje cytaty, których autorem wedle późniejszych komentatorów miał być sam Pañczaśikha.

Kolejny komentarz – *Jogasutrabhaszjawiiwarana*, zwana też w skrócie *Wiiwarana*, który pozostawał całkowicie zapomniany aż do pierwszej połowy XX wieku, przypisywany jest jednemu z najwybitniejszych filozofów indyjskich – Śankarze, żyjącemu w VIII w. Ten słynny założyciel szkoły adwaita-wedanty odnosi się w swym komentarzu do *Jogasutr* oraz *Jogabhaszji* z pozycji wedantysty, nie kryjąc swego krytycznego stosunku do niektórych założeń wspólnych dla sankhji i jogi. Za najważniejszą praktykę jogi uznaje skupianie się na bogu – Iśwarze – i tej właśnie kwestii poświęca najwięcej uwagi.

Waczaspati Miśra – autor kolejnego subkomentarza zatytułowanego *Tattwawaiśaradi*, uchodził w swoich czasach za wielkiego uczonego, gdyż zdołał napisać wybitne, świadczące o niezwyklej erudycji komentarze do podstawowych traktatów wszystkich klasycznych systemów filozofii indyjskiej. Choć jego wiedza praktyczna na temat ćwiczeń jogicznych nie była z pewnością rozległa, *Tattwawaiśaradi* stanowi cenne źródło interesujących rozważań na tematy filologiczne i epistemologiczne.

Komentarz króla Bhodży – *Radżamartanda* – jest przykładem krytycznego odczytania nagromadzonej do czasów jego powstania literatury komentatorskiej jogi. Dotychczas przedstawionym interpretacjom, pobożny śiwaita Bhodża nie zdołał jednak przeciwstawić oryginalnego i mniej arbitralnego odczytania tekstu Patañdzalego.

Widźnana Bhikszu, autor znakomitego komentarza *Jogawarttika*, analizę *Jogasutr* przeprowadza z wyraźnie

wedantycznego punktu widzenia. Próbuje pogodzić tezy Patañdzalego z teistycznym nurtem wedanty, Bhikszu ostrze swej krytyki wymierza przeciw głoszonej przez adwaita-wedantystów doktrynie majawedy, wedle której niewiedza ma charakter iluzoryczny.

Patañdzali dokonując interpretacji doświadczenia jogicznego – tj. bezpośredniego intuicyjnego wglądu będącego następstwem skupienia medytacyjnego – posłużył się przede wszystkim językiem wypracowanym w tradycji sankhji-jogi, której przedklasyczna postać udokumentowana jest w literaturze upaniszad i eposu. W podstawowym tekście jogi klasycznej brak natomiast wskazówek świadczących o tym, iż jego autor zaznajomiony był z innymi klasycznymi systemami filozofii indyjskiej. Nie pojawia się na przykład żadna aluzja do czterech środków poznania (pramana) szkoły njaji, bądź do atomistycznej teorii waiśesziki. Niemniej już w najstarszym zachowanym komentarzu autorstwa Wjasy spotykamy wyraźne nawiązania do tez głoszonych przez waiśeszików. Autor *Jogabhaszji* (IV.14) próbuje pogodzić teorię atomistyczną z jogiczną koncepcją konstytucji przedmiotów materialnych na bazie elementów subtelných (tanmatra). Utrzymuje on, iż z gun tworzących naturę przedmiotu ujmowania, dzięki jednorodności ich przemiany, wyłania się pojedynczy skutek w postaci jednego z pięciu elementów subtelných (boskiego dźwięku, czucia, barwy, smaku lub zapachu), z niego zaś wyłania się kolejny skutek mający postać atomu (atomu przestrzeni, wiatru, ognia, wody lub ziemi). Trwająca dalej przemiana sprawia, że atomy łączą się w większe skupiska tworząc drzewa, góry, ziemię itd. Spaja je ze sobą moc przylegania, żaru i ruchliwości oraz miejsce, które zajmuje dany przedmiot w przestrzeni. Koncepcję tę bardziej szczegółowo rozwija Waczaspati Miśra w *Tattwawaiśaradi* (I.44). Powiada on, iż atom ziemi wytwarzany jest ze wszystkich pięciu

elementów subtelnych, choć najbardziej dominującym pozostaje element zapachu. Atom wody wytwarzany jest z czterech elementów, czyli ze wszystkich elementów z wyjątkiem zapachu. W tym przypadku dominuje element smaku. Następnie na atom ognia składają się pozostałe trzy elementy (z wyjątkiem zapachu i smaku), a przeważa element barwy. Atom wiatru wytwarzany jest z dwu pozostałych elementów – czucia i dźwięku, z których drugi jest przeważający. I wreszcie atom powietrza wyłania się z jedyne go pozostałego elementu subtelne go – z boskiego dźwięku.

W *Jogasutrach* możemy natomiast znaleźć terminy, które często pojawiają się w tekstach buddyjskich. Należą do nich m.in. skupienie (samadhi), poznanie prawdy (pradźña), dyspozycja (wasana), złoże karmiczne (aśaja), myślenie (witarka), przenikanie (wiczara), a także cztery buddyjskie cnoty, czy też stany doskonałe (brahmawihara) – życzliwość (maitri), zadowolenie (mudita), współczucie (karuna) i niewzruszoność (upeksza). Niektórzy badacze filozofii indyjskiej (Richard Garbe, Herman Jacobi) utrzymują, że buddyści zapożyczyli terminologię z tradycji sankhji i jogi. Inni (m.in. Erich Frauwallner) zauważają, iż pojęcia typowo buddyjskie pojawiają się głównie w czwartej części *Jogasutr* i reprezentują późniejsze dodatki do zasadniczego korpusu dzieła, bądź też starają się dowieść (m.in. G. J. Larson), iż filozofia klasycznej jogi w pierwszych wiekach naszej ery – na fali gorących dyskusji toczonych między przedstawicielami sankhji a buddyjskimi szkołami sarwastiwady i saurantiki – zapożyczyła terminologię buddyjską z *Abhidharmaśāstra* Wasubandhu. Uważają oni ponadto, iż hybrydalny system Patańdzalego odczytany zgodnie z wykładnią *Juktidipiki* – jednego z najważniejszych komentarzy *Sankhjakariki* – reprezentuje poglądy nauczyciela szkoły sankhji Windhjawasina z ok. IV w. n.e. Jeszcze inni uczeni, wobec braku jednoznacznych dowodów

na kierunek przenikania określonych idei pomiędzy szkołami buddyjskimi a sankhicznymi, zadowolają się skonstatowaniem faktu istnienia wzajemnych wpływów i poprzestają na wyliczeniu terminów pojawiających się w tekstach obu tradycji (L. de la Vallée Poussin, T. G. Mainkar). Pozostawiając rozstrzygnięcie tych sporów filologom i historykom, możemy podkreślić jedynie, iż mimo niewątpliwej znajomości wczesnej myśli buddyjskiej, Patańdzali sporadycznie odwołuje się do poglądów głoszonych przez innych autorów i wyraźnie unika stylu polemicznego. Liczne aluzje i echa debat filozoficznych toczonych z idealistycznymi szkołami buddyjskimi, dotyczące natury umysłu, istnienia Jaźni oraz statusu bytowego przedmiotów zewnętrznych, odnaleźć można w komentarzach Wjasy i Waczaspatiego Miśry. Obaj komentatorzy zestawiają zazwyczaj poglądy buddystów z własnymi bądź w formie tzw. pierwszej tezy (purwapaksa), bądź też w postaci konkluzji (uttarapaksa). W pierwszym przypadku buddysta wygłasza swą tezę oraz argumenty, zaś komentator je odpiera. W przypadku drugim komentator głosi jogiczną doktrynę i odpowiada na zarzuty wysunięte przez buddystów.

Przystępując do omawiania podstaw filozofii Patańdzalego zacznijmy od wyliczenia najważniejszych założeń, które łączą ją z tradycją sankhji: 1) wszelka aktywność i zmiana związana jest z działalnością prakriti; 2) byt podmiotowy – purusza – jest całkowicie bierny i niezmienny; 3) zmiany w świadomości empirycznej są źródłem błędu poznawczego, polegającego na utożsamianiu Jaźni z aktualnie poznającym podmiotem; 4) kiedy świadomość empiryczna uspokaja się, ustaje błędna identyfikacja puruszy z prakriti; 5) zarówno uwikłanie w sansarę, jak i wyzwolenie nie dotyczy puruszy, lecz aktywnej prakriti, a ściślej mówiąc jej zindywidualizowanej postaci, a zarazem pierwszego przejawu – buddhi, tj. świadomości intuicyjnej.

W tym miejscu wypada zapytać, skoro tak wiele łączy jogę Patańdzalego z klasyczną myślą sankhji, czym zasłużyła ona sobie na miano odrębnego systemu filozoficznego? Otóż mimo wielu zbieżności jogi z doktryną sankhji, wskazać można na kilka zasadniczych różnic świadczących o autonomizacji obu systemów. Różnice te dotyczą przede wszystkim: 1) założeń metodologicznych, 2) struktury doktryny oraz 3) stosowanej terminologii.

W sankhji największy nacisk położony został na studiowanie poszczególnych „takości” rzeczywistości przedmiotowej (tattwa), które ma na celu zdobycie wiedzy pozwalającej na rozróżnienie puruszy i prakriti. Tego rodzaju metoda poznawcza, określana jako ćwiczenie jogiczne (abhjasa – dosł. ‘powtarzanie’, ‘wprawianie się’), znajduje wedle *Sankhjahariki* zastosowanie w odniesieniu do wszystkich trzech środków poznania prawdziwego (pramana), począwszy od poznania przejętego z wiarygodnego źródła, przez wnioskowanie, aż po poznanie bezpośrednie, czyli postrzeganie. Tymczasem w jodze równie istotną rolę co ćwiczenie jogiczne, sprzyjające doskonaleniu sprawności świadomości intuicyjnej, odgrywa szeroko pojęta asceza i wstrzeźliwość, czyli bezpragnieniowość (wairagja). Najbardziej oryginalne fragmenty *Jogasutr*, dotyczące zaawansowanej praktyki medytacyjnej, wskazują na kluczowe znaczenie tej właśnie bipolarnej metody, która szerzej omówiona zostanie w rozdziale poświęconym metodom jogi.

Rozbieżności doktrynalne jogi i sankhji dotyczą zarówno szczegółowych kwestii psychologicznych, ontologicznych, jak i teologicznych. Na szczególną uwagę zasługuje jogiczna koncepcja świadomości empirycznej (czitta) – dynamicznej, wielopoziomowej struktury – ujmująca znacznie więcej aspektów funkcjonowania umysłu niż jej sankhiczny odpowiednik – koncepcja

organizmu psychicznego (linga, karana). Kwestiom ontologicznym Patańdzali poświęca znacznie mniej miejsca niż wnikliwym analizom procesów świadomościowych. Ontologiczny model jogi ma charakter swego rodzaju mapy służącej przede wszystkim jako pomoc w praktyce jogicznej, podczas gdy w sankhji zdaje się on być w znacznie większym stopniu sformalizowaną strukturą pojęciową. Ponadto autor *Jogasutr* wprowadza do swego systemu element teizmu, uznając skupianie się na Iśwarze za jedną z pomocniczych praktyk jogicznych. W *Sankhjaharice*, jak pamiętamy, nie pojawiła się nawet najmniejsza aluzja do boskiej instancji.

Różnice w przyjmowanych założeniach metodologicznych zaowocowały rozwinięciem własnej, charakterystycznej terminologii technicznej, która lepiej przystawała do specyfiki systemu jogi. Cała grupa terminów często pojawiających się w sutrach Patańdzalego nie występuje w dziele Iśwarakriszny lub ma tam zupełnie inne konotacje (np. czitta, alinga, lingamatra, asmitamatra, writti, pratjaja itd.).

ŚWIADOMOŚĆ A JAŻŃ

Kluczem do zrozumienia istoty przesłania *Jogasutr* jest zawarta w nich analiza psychologiczna doświadczenia jogicznego. Psychologia jogi przyjmuje wspólne niemal całej myśli indyjskiej założenie o odrębności Jaźni i umysłu. Utożsamianie umysłu, czy też szerzej pojętej świadomości empirycznej (czitta) z całkowicie odeń różną Jaźnią, prowadzi zdaniem Patańdzalego do wytworzenia błędnego obrazu świata i samego siebie, słowem do niewiedzy (awidja) będącej źródłem wszelkiego cierpienia.

Na rozróżnienie to naprowadza nas Patańdzali w toku swojego wywodu. Aby dowiedzieć się jak działa świa-

domość należy w pierwszym rzędzie przyrzeć się dokładniej aktualnie zachodzącym w świadomości zjawiskom, określanym też jako modyfikacje bądź „wiry” czitty. Owe zjawiska świadomościowe (czittawritti) stanowią jedyne, bezpośrednio dane nam źródło wiedzy na temat zachodzących w obrębie świadomości procesów. Płynące nieprzerwanym strumieniem zjawiska, zdające się być ciągiem niepowtarzalnych i różnorodnych, jedynych w swym rodzaju fenomenów, doświadczony jogin dzieli na pięć podstawowych rodzajów: poznanie prawdziwe (pramana), wypaczenie, zwane też błędem poznawczym (wiparjaja), fantazjowanie (wikalpa), sen głęboki bez marzeń (nidra) oraz przypomnienie (smriti). Poszczególne rodzaje zjawisk świadomościowych odnoszą się zarazem do kardynalnych funkcji świadomości empirycznej. Tylko jeden typ zjawisk, a mianowicie poznanie prawdziwe, sprzyja realizacji ostatecznego celu jogi. Wyłącznie tego rodzaju zjawiska świadomościowe uznawane są za użyteczne i nieuciążliwe (akliszta) z soteriologicznego punktu widzenia. Pozostałe rodzaje czittawritti, niekorzystne i uciążliwe (klišzta) dla poznającego, autor sutr definiuje w następujący sposób:

Wypaczenie (wiparjaja) jest to błędne poznanie nie oparte na naturze rzeczywistości (tadrupa). Fantazjowanie (wikalpa) jest pozbawione rzeczywistości i powstaje tylko w wyniku poznania słów. Sen głęboki (nidra) jest to zjawisko świadomościowe, w którym podporę uświadomienia stanowi prajtaja pustki. Przypomnienie (smriti) nie dopuszcza do zanikania przeżytego przedmiotu.

(Js. I.8-12)⁴

Mimo iż przedmiotem poznania określanego jako wypaczenie jest rzecz realnie istniejąca, nie przynosi ono pożądanego rezultatu w postaci adekwatnego

⁴ Wszystkie cytaty z *Jogasutr* oznaczone skrótem Js. oraz z *Jogabhaszji* – Jbh. podane są według przekładu Leona Cyborana.

poznania danej rzeczy, gdyż opiera się na nieprawidłowo przebiegającym, zakłóconym akcie poznania (prajtaja). Fantazjowanie jest procesem myślowym, którego przedmiotem jest znaczenie pojęcia (dosł. słowo – śabda), nie zaś rzecz, do której się ono odnosi. W przypadku tego rodzaju poznania mamy do czynienia z błędnym urealnianiem cech wyfantazjowanych z pojęć ogólnych opartych na konwencji słownej. Sen głęboki bez marzeń sennych, który podobnie jak inne zjawiska świadomościowe może stać się przedmiotem introspekcji, stanowi przejaw inercyjnych skłonności świadomości i uniemożliwia przejawianie się zjawisk poznania prawdziwego. Przypomnienie jest z natury rzeczy zjawiskiem wtórnym względem pozostałych czterech rodzajów writti. Może mu podlegać ponadto inne wcześniej sfenomenalizowane zjawisko przypomnienia. Ten ostatni rodzaj zjawisk zapewnia świadomości empirycznej ciągłość funkcjonowania i wskazuje na istnienie dyspozycyjnej w stosunku do aktualnie poznającej sfery świadomości, która stanowi swego rodzaju rezerwuar dla zjawisk minionych, przyjmujących postać potencjalną aż do czasu ich przypomnienia, czyli ponownego przejawienia się.

Tabela 6

Rodzaje zjawisk świadomościowych
(czittawritti)

poznanie prawdziwe (pramana)	wypaczenie (wiparjaja)	fantazjowanie (wikalpa)	sen głęboki (nidra)	przypomnienie (smriti)
------------------------------	------------------------	-------------------------	---------------------	------------------------

Wróćmy jednak do rozróżnienia Jaźni od świadomości empirycznej. W jaki sposób Patañdzali uzasadnia tę fundamentalną tezę indyjskiej psychologii? Skoro na drodze introspekcji odkryliśmy, iż wiedza, jaką dyspo-

nujemy na temat własnego „ja” pochodzi ze zmiennych zjawisk świadomościowych, założyć należy istnienie podmiotu, dla którego owe zjawiska się wyłaniają. Moje własne zjawiska świadomościowe pojawiają się dla m n i e. Czemu zatem odpowiada moje własne „ja”? Jeśli za „ja” uznalibyśmy ten oto podmiot, do którego odnoszą się aktualnie zachodzące zjawiska świadomościowe, popełnilibyśmy według nauki jogi błąd, biorąc za byt podmiotowy coś, co cechuje się zmiennością, a ponadto samo okazuje się być przedmiotem w trakcie kolejnej introspekcji. Podmiot absolutny nie może – zdaniem Patańdzalego – ulec żadnemu uprzedmiotowieniu, gdyż z natury jest transcendentny. Podmiotowość, czyli Jaźń, implikuje zatem niepoznawalność. Poznane może być bowiem jedynie to, co staje się przedmiotem poznania, a cecha ta pozostaje w sprzeczności z istotą podmiotu jako takiego. Byt podmiotowy, czyli nieempiryczna świadomość absolutna, cechuje się *autotelicznością* (swartha, Js. III.35) oraz *samoświetnością* (swabhasa, Js. IV.19). To ona jest źródłem „światła świadomości” (citiśakti, Js. IV.34) umożliwiającego wszelkie poznanie, choć sama nie może się w jego blasku przejrzeć. Aktualnie działający względny podmiot, czyli świadomość empiryczna, nie posiada natomiast cechy samoświetności, lecz przez to, iż pozostaje w bezpośredniej relacji z poznawanym przedmiotem zdaje się przejmować rolę istotnej podmiotowości.

Świadomość empiryczna (czitta) nie jest samoświetna (swabhasa), ponieważ jest zarazem przedmiotem widzenia (driśjatwa), a nie jest możliwe jednoczesne ujmowanie ich obu [tj. świadomości i rzeczy, podmiotu i przedmiotu].

(Js. IV.19–20)

Można zatem mówić w jodze o dwóch rodzajach podmiotowości, określanych mianem widza (drasztri): 1) widz zjawiskowy – aktualnie poznający podmiot

świadomości (czitta); podmiotowość tego rodzaju jest względna, zmienna w czasie, gdyż ten, który poznaje aktualnie, ulega różnym uwarunkowaniom, np. w postaci zmiennych stanów psychicznych, nastrojów, zmiennego poziomu wiedzy, skupienia uwagi itd.; 2) widz absolutny – podmiotowość istotna – czyli niezmienna, wieczna, niezłożona Jaźń (puruśa); puruśa jest bytem świadomościowym (citi), lecz pozostaje transcendentny względem sfery prakriti i nie bierze udziału w procesie poznania.

Pierwszy rodzaj podmiotowości jest nam dany bezpośrednio, drugi zaś niejako zadany – stajemy się Jaźnią, pełnią własnej natury (swarupa), w wyniku rozróżnienia „ja” od „nie-ja”. Niemniej w istocie swej nigdy nie przestajemy być Jaźnią, nawet wówczas gdy błędnie utożsamiamy się ze zmienną świadomością empiryczną, tyle tylko, że brak samopoznania skazuje nas na cierpienie i dalszą wędrówkę w sansarze. Źródła cierpienia tkwią właśnie w owym błędnym utożsamieniu się z widzem zjawiskowym. Przywiązanie do zjawisk świadomościowych, lgnięcie do nich i traktowanie jako jedynej podłoża podmiotowości, uniemożliwia nam poprawę naszej bolesnej kondycji i odnalezienie prawdziwej tożsamości – tożsamości Jaźni. Jak zatem możemy wyzwolić się z cierpienia i „stać się Jaźnią”? Znowu jedynym dostępnym nam materiałem okazują się być zjawiska świadomościowe. Patańdzali definiując ostateczny cel wysiłków jogina powiada krótko:

Joga jest to powściągnięcie zjawisk świadomości (jogaś czittawrittinirodha).

(Js. 1.2)

Cel jogi-metody osiągnąć jest wówczas, gdy zrealizowany zostanie stan jogi, czyli z chwilą ujarznienia, powściągnięcia (nirodha) wszystkich zjawisk świadomościowych (czittawritti). Nie sposób jednak, jak się

zdaje, powściągnąć zjawisk świadomościowych bez uprzedniego gruntownego poznania wszystkich funkcji, poziomów i stanów świadomości empirycznej. Autor *Jogasutr* wyróżnia w obrębie świadomości empirycznej trzy aspekty – świadomość intuicyjną, świadomość „jestem” oraz umysł – z którymi łączą się określone funkcje pełnione przez nią na trzech różnych poziomach przemiany prakriti.

Tabela 7

Ogólna struktura świadomości empirycznej (czitta)

świadomość intuicyjna (buddhi)	świadomość „jestem” (asmīta)	umysł (manas)
--------------------------------	------------------------------	---------------

Najniższym, najmniej subtelnym aspektem czitty jest umysł, który koordynuje pracę wszystkich zmysłów, czy też mówiąc językiem sankhji i jogi, psychicznych narządów poznania oraz działania (buddhindrija i karmendrija). Do zadań umysłu należy syntetyzowanie danych zmysłowych oraz pośredniczenie między narządami poznania a świadomością intuicyjną w trakcie procesu poznania, a podczas procesu działania – pomiędzy buddhi a narządami działania. Stan świadomości „jestem” zapewnia niezbędne dla funkcjonowania świadomości empirycznej poczucie tożsamości i indywidualności, a zarazem, jako aspekt centralizujący względny podmiot poznania, stanowi najgłębsze źródło niewiedzy metafizycznej, której ostateczne usunięcie jest celem prowadzonego w myśl jogi procesu samopoznania. Najwyższą warstwą czitty jest świadomość intuicyjna. Ten najsubtelniejszy przejaw prakriti pozostaje, jak pamiętamy, pod przemożnym wpływem guny sattwy, która obdarza świadomość intuicyjną cechą przejrzystości i ujawniania. W niej to właśnie pojawia

się odbicie widza zjawiskowego, umożliwiające zachodzenie wszelkich aktów poznawczych. Świadomość intuicyjna jest ponadto ośrodkiem, w którym rodzą się akty wolicjonalne, a także miejscem, gdzie dochodzi do poznania rozróżniającego (wiwekakhjati).

Wiemy już jakie podstawowe funkcje pełni aktualny podmiot świadomości, nie wspomnieliśmy jednak jak dotąd o jego genezie. Otóż świadomość empiryczna powstaje na skutek odbicia absolutnej świadomości puruszy w najsubtelniejszym przejawie prakriti, czyli w opisanej powyżej buddhi. A zatem świadomość empiryczna jest substancjalnie jednorodna z całą rzeczywistością przedmiotową, z przeciwstawianą Jaźni przyrodą – prakriti. Trójgunowa czitta podlega tym samym, co inne przejawy świata empirycznego uwarunkowaniom i ograniczeniom. Podobnie jak cała przyroda jest ona nieświadoma, nieduchowa (acetana), czy też – jak już wspomnieliśmy – niesamoświatna. Nie przeszkadza jej to jednak w pełnieniu wszelkich niezbędnych funkcji psycho-mentalnych. Funkcję spełniać może za sprawą refleksu bytu-świadomości (purusza), pojawiającego się w świadomości intuicyjnej, który pełni rolę aktualnego, względnego podmiotu poznania. Funkcjonowaniu świadomości intuicyjnej poświęcić trzeba nieco więcej uwagi, ponieważ jest ona substancjalnym podłożem zarówno aktualnie zachodzących zjawisk świadomościowych, jak i latentnych, dyspozycyjnych tworów (sanskara), będących pozostałością zjawisk minionych.

Proces poznania zasada się według Patańdzalego na owej sattwicznej naturze buddhi, czyli na jej zdolności do odbijania i odzwierciedlania. Każdy akt poznania przybiera postać prattijai, czyli biernego „zabarwiania się” świadomości intuicyjnej, bądź też „nachodzenia na nią” odbicia ujmowanego właśnie przedmiotu. W *Jogabhaszji* mechanizm ten wyjaśniany jest za pomocą metafory kryształu górskiego:

Jak kryształ zabarwiający się poszczególnymi rzeczami znajdującymi się w pobliżu jaśnieje w postaci tego lub owego przedmiotu zbliżonego, podobnie świadomość (czitta) zabarwiona przedmiotem ujmowania jako podpora, popadłszy w stan przedmiotu ujmowania, jaśnieje w postaci właściwej natury (swarupa) przedmiotu ujmowania.

(Jbh. I.41)

Niestety, wysiłek poznawczy nie zawsze wieńczony jest sukcesem w postaci wglądu w naturę przedmiotu ujmowania. Dzieje się tak dlatego, gdyż prątna zakłócana bywa przypomnieniami wcześniejszych zjawisk świadomościowych, a uwaga skierowana ku uchwytowanemu właśnie przedmiotowi jest zbyt chwiejna, by uczynić jego poznanie możliwym. W trakcie jogicznej medytacji radykalnemu powściągnięciu ulec ma zarówno owa skłonność świadomości empirycznej do poddawania się wpływom coraz to nowego przedmiotu ujmowania, jak również immanentna jej cecha, jaką jest nieustanne lgnięcie do przedmiotu poznania w ogóle. Przyczyn chwiejności uwagi i małej skuteczności wysiłków poznawczych upatrywać należy w wielopoziomowej, dynamicznej strukturze świadomości empirycznej.

Bardzo ważną rolę pełni w niej sfera dyspozycyjna (czetas). Zmagazynowane tu ślady minionych zjawisk zwane sanskarami, drzeją uśpione aż do chwili, w której ponownie będą mogły się przejawiać, sfenomenalizować. Nieświadomy aspekt czitty podtrzymuje jej działanie na równi z aktualnie zachodzącą percepcją. Każde zjawisko świadomościowe – każde wrażenie, akt poznawczy, myśl czy intencja – zostaje utrwalone i utajone w formie sanskary, która będąc skutkiem jednego zjawiska staje się zarazem przyczyną kolejnego, a to znów utrwalone w czetasie czeka na moment swej ponownej fenomenalizacji. Mechanizm tej współzależności sfery świadomej i dyspozycyjnej ilustruje następujący diagram:

Schemat 2. Dynamika aktualnej i dyspozycyjnej sfery świadomości



Ten nieprzerwany ciąg zjawisk świadomościowych i sanskar trwa na mocy tożsamości ich natury. Autor najstarszego komentarza (Jbh. IV.9) podkreśla ścisłą adekwatność sanskar i przypomnień, które różnią się między sobą jedynie oznakami czasowymi: gdy pojawia się sanskara, zjawisko przyjmuje oznakę czasu przeszłego, gdy zaś ulegnie ona fenomenalizacji i stanie się zjawiskiem, sama przyjmie oznakę czasu przeszłego. Wielokrotnie powtarzające się podobne zjawiska świadomościowe powodują nagromadzenie się wielu sanskar tego samego rodzaju. Taki ciąg jednakowych sanskar, nazywany w a s a n ą, skutkuje wyłonieniem się nie jednego, lecz wielu podobnych przypomnień. Działaniem wasan tłumaczy się w jodze zarówno charakterystyczne dla danego gatunku istot instynkty, jak również wszelkie swoiste nawyki i skłonności indywidualne. Rodzajów sanskar i wasan jest wiele, gdyż:

Czitta jest pstrokata od niezliczonych wasan [...] (Js. IV.24)

[Jest niczym] poplątana sieć, usiana wszędzie węzłami. (Jbh. II.13)

Najogólniej można je jednak podzielić na sanskary wyłaniania, które podtrzymują działanie świadomości empirycznej, czyli sanskary silnie prące do wyłonienia

się w postaci zjawiska, oraz na sankary powstają –

nięcia, które przybliżają cel jogi – ostateczne powściągnięcie wszelkich zjawisk świadomościowych. Wasany, będące w istocie rezultatem kumulacji jednego z rodzajów sankar wyłaniania, dzielą się generalnie na te, które decydują o rodzaju wcielenia, te, które wyznaczają długość życia danej istoty (np. człowieka lub zwierzęcia określonego gatunku), oraz te, które określają przeważający w ciągu życia typ doznań – przyjemny bądź przykry.

Tak wyraźne przeciwstawienie podmiotowej sfery rzeczywistości – tj. Jaźni (purusza) – sferze przedmiotowej – czyli Naturze (prakriti), z jakim mamy do czynienia w filozofii sankhji i jogi, nie znamionuje bynajmniej tendencji do antagonizowania umysłowej i cielesnej dziedziny bytu ludzkiego. Ciało i umysł, czy też zgodnie z jogiczną terminologią – ciało i świadomość empiryczna (czitta), składają się na jeden psycho-fizyczny organizm i są substancjalnie jednorodne, gdyż mają jednakową trójgunową naturę i podlegają tym samym ograniczeniom oraz uwarunkowaniom, właściwym wszystkim przejawom prakriti. Tak ciało, jak i świadomość empiryczna są zmienne, nietrwale i nieduchowe (acetana), a różnica między nimi wyznaczona jest mocą oddziaływania sattwy, radzasu i tamasu, charakterystyczną dla danej fazy przemiany prakriti: zdolność poznawania i uświadamiania sobie oraz całą sferę psychiczną zawdzięczamy naturze guny sattwy, czyli jej dyspozycji do odbijania „światła świadomości” pochodzącego od bytu podmiotowego (purusza), natomiast ciało fizyczne, uznawane za niższe w hierarchii przejawów prakriti, jest efektem wzmożonego oddziaływania tamasu, znamionującego inercję, oraz radzasu odpowiadającego za zmianę i działanie (por. rozdz. „Filozofia sankhji”).

Ten psycho-fizyczny kompleks – tj. świadomość wraz z ciałem fizycznym – nie jest jednakże jedynym naszym naturalnym uposażeniem. Joga, podobnie jak

sankhja, przyjmuje koncepcję tzw. ciała subtelnego (sukzmaśarira, w sankhji – lingaśarira), traktowanego jako subtelny, czyli niepoznawalny zmysłowo, odpowiednik i niejako wspornik całego kompleksu psycho-fizycznego. Zgłębienie natury ciała subtelnego stanowiło przedmiot szczególnego zainteresowania tantrycznych nurtów jogi oraz hathajogi. Kluczowym pojęciem koncepcji ciała subtelnego jest dynamiczna siła życiowa, swoista bioenergia zwana praną, której zewnętrznym przejawem jest oddech (an – ‘oddychać’). Prana, pozwalająca ciału fizycznemu czerpać z uniwersalnej kosmicznej mocy życiowej, ze względu na wielorakość pełnionych funkcji przyjmuje również postać apāny, przepływającej przez ciało z góry na dół i odpowiadającej za uwalnianie energii na zewnątrz, a także wjāny krążącej po całym ciele i sāmāny, która biegnie od środka ciała ku jego brzegom oraz udāny, wznoszącej się od stóp ku czubkowi głowy. Prana wizualizowana jest często jako pulsująca energia, krążąca wzdłuż niezwykle skomplikowanej sieci kanałów (nadi) i ogniskująca się w obrębie sześciu głównych kręgów, czy też węzłów energetycznych, zwanych czakrami, które rozmieszczone są w fizycznym odpowiedniku ciała subtelnego wzdłuż kręgosłupa. Strumień prany przebiegający na ogół przez nasze ciało bez udziału woli może i powinien według jogi być opanowany. Przejęciu pełnej kontroli nad tą pierwotną energią życiową sprzyjać mają zaawansowane techniki medytacyjne i oddechowe. Uspokojenie jej i ostateczne wygaszenie jest nieodzownym warunkiem osiągnięcia wyzwolenia z naznaczonego cierpieniem kręgu sansary.

Zasadnicza wymowa nauki Patańdzalego przywodzi na myśl znane zarówno z filozofii greckiej, jak i z upaniszad zalecenie: „Poznaj samego siebie!” (gnothi seauton – gr., atmanam widdhi – sanskr.). W jodze jednakże poznawanie siebie jest procesem zdobywania wiedzy ne-

LM

gatywnej, gdyż to, co możemy poznać – własne ciało fizyczne i subtelne oraz umysł – nie jest naszą prawdziwą naturą. Jaźń, jako absolutna podmiotowość, pozostaje niepoznawalna, a ostatecznym celem jest nie tyle jej poznanie, co pełne utożsamienie się z nią.

MIĘDZY NIEWIEDZĄ A PRAWDĄ WYZWALAJĄCĄ

Odzyskanie autentycznej tożsamości musi poprzedzić złożony proces samopoznania świadomości empirycznej. Wstępnym warunkiem rozpoczęcia tego procesu jest skonstatowanie niedogodności aktualnej jej kondycji. Z tego też powodu Wjasa w swym komentarzu do pierwszej sutry, wyszczególniając pięć podstawowych stopni skupienia świadomości (czittabhumi), zwraca uwagę na uciążliwość trzech niższych stopni, które zdają się być najpowszechniejsze. Dwa najwyższe stopnie, sprzyjające osiągnięciu celu jogi, pojawiają się w następstwie zastosowania określonych praktyk medytacyjnych.

Rozproszenie (kszipta), omamienie (mudha), skupienie chwilowe (wikszipta), jednolitość (ekagrata) i powściągnięcie (niruddha) – oto stopnie świadomości (czittabhumi).

(Jbh. I.1)

Normalnym, codziennym stanem świadomości jest stan rozproszenia i omamienia. Symptomami rozproszenia są cierpienie, złe samopoczucie, drżenie ciała, wdech i wydech (Js. I.31). Przyczyną owych dolegliwości jest z jednej strony swoista drętwota świadomości lgnącej do niewłaściwego, z soteriologicznego punktu widzenia, przedmiotu poznania, z drugiej zaś strony – niepoohamowana zmienność i chwiejność uwagi, udaremniająca na tyle długie skupienie się na jednym przedmiocie, aby mogło ono przynieść zadowalające re-

zultaty poznawcze. W stanie omamienia dochodzi sporadycznie do głębszego skupienia, które jednakże nie przyczynia się znacząco do pogłębienia samopoznania. Skupienie chwilowe ze skłonnością do rozproszenia pozwala na chwilowe osiągnięcie tzw. poznania prawdziwego, ale ze względu na brak zdolności utrzymania owego stanu nie zapewnia warunków niezbędnych do pełnego skupienia jogicznego. Patañdzali wymienia szereg okoliczności utrudniających utwierdzenie się w pożądanym stanie świadomości.

Choroba, otępienie, niezdecydowanie, nieskupianie się, brak energii, niepowściągliwość, błędne poznawanie, nieosiągnięcie stopnia [skupienia] i nieumocnienie się w nim – oto przeszkody rozprasające świadomość.

(Js. I. 30)

Stan świadomości oczyszczonej, czy też uciszonej (prasanna), która osiągnęła stopień stałości i zdolna jest do długotrwałego skupienia na jednym (eka) przedmiocie określa się jako jednolitość bądź jednopunktowość. Akty poznawcze zachodzące w trakcie tego rodzaju skupienia przynoszą niezwykle cenne owoce dla całego procesu autorefleksji. Najwyższym stopniem skupienia jogicznego jest stan powściągnięcia świadomości, w którym ujarzmione zostają wszystkie zjawiska świadomościowe, łącznie z wcześniej zdobytym poznaniem prawdziwym. O tym właśnie stanie powiada się, iż przewyższa wszystkie pozostałe.

Pełne powściągnięcie świadomości empirycznej stanowi punkt docelowy wieńczący jogiczną ścieżkę, która wznosi się od stanu permanentnej niewiedzy, poprzez akty poznania w coraz mniejszym stopniu obciążonego błędem metafizycznym, ku ostatecznemu rozróżnieniu puruszy od sattwy. Niewiedza (awidja), będąca przeciwieństwem poznania prawdziwego, nie jest zarazem – jak poucza nas Wjasa (Jbh. II.5) – zaprzeczeniem

wszelkiej wiedzy (widja), lecz rezultatem odmiennego, błędnego poznania. Autor *Jogasutr* definiuje ją w następujący sposób:

Widzenie w nietrwałym trwałego, w nieczystym czystego, w niewygodnym pomyślnego, w beżażniowym Jaźni stanowi niewiedzę.
(Ja. II.5)

Uciążliwość niewiedzy nie polega na braku wiedzy na temat rzeczywistości, ale na błędnym przeświadczeniu, iż wiedza aktualnie posiadana jest adekwatna i wystarczająca. Słowem, najważniejszym warunkiem zainicjowania procesu poznania prawdziwego, czyli poznania istotnej natury rzeczywistości, jest zdemaskowanie pozorności własnej wiedzy. Spełnienie owego warunku wstępnego jest tym trudniejsze, iż niewiedza przejawiać się może na różne sposoby i nie zawsze jesteśmy w stanie dostrzec jej uciążliwy charakter. Do pięciu rodzajów uciążliwości (kleśa), czyli sposobów fenomenalizowania się niewiedzy, Patañdźali zalicza: 1) niewiedzę podstawową (awidja), polegającą na błędnym utożsamianiu sfery prakriti z bytem podmiotowym; 2) świadomość „jestem” (asmita), pojawiającą się z chwilą utożsamienia Jaźni z najbardziej subtelnym przejawem prakriti, czyli ze świadomością intuicyjną (buddhi), a ściślej mówiąc z najsztubtelniejszą z gun – sattwą – użyczającą swojej natury świadomości intuicyjnej; 3) pragnienie (raga), przejawiające się dążeniem do podtrzymania stanu przyjemności, która z natury rzeczy ma zawsze chwilowy charakter, bądź do przywrócenia wcześniej doświadczonego stanu przyjemności; 4) awersję (dwesza), która polega na kierowaniu się niechęcią, nienawiścią lub gniewem w stosunku do przykrości bądź środka uznawanego za jej przyczynę; 5) przywiązanie (abhiniweśa), objawiające się wszelkiego rodzaju reakcjami samozachowawczymi – poczynając od lęku przed utratą własnego życia, aż po inercję świadomości powodującą stagnację procesu samopoznania.

Tabela 8

Rodzaje uciążliwości (kleśa)

niewiedza podstawowa (awidja)	świadomość „jestem” (asmita)	pragnienie (raga)	awersja (dwesza)	przywiązanie (abhiniweśa)
-------------------------------	------------------------------	-------------------	------------------	---------------------------

Tak szerokie pojmowanie niewiedzy oznacza, iż wszelkie nasze akty poznania podyktowane pragnieniem osiągnięcia przyjemności bądź awersją w stosunku do przykrości oraz środków ją wywołujących, nie mogą przynieść pożądanych rezultatów, gdyż oparte są na błędnym założeniu, iż w kręgu sansary możliwe jest uniknięcie cierpienia przy jednoczesnym nieprzerwanym utrzymywaniu stanu przyjemności. Przyjemność i przykreść, niczym awers i rewers jednej monety, są nierozzerwalnie ze sobą związane i nie sposób wyeliminować jednej, jeśli za wszelką cenę pragnie się doświadczać drugiej. Podobnie ma się rzecz z przywiązaniem, które stoi na straży naszego poczucia bezpieczeństwa. Chwytać się jakiegokolwiek zjawiska, czy to zachodzącego w obrębie świadomości, czy w świecie zewnętrznym, z nadzieją na odnalezienie trwałej podstawy własnej egzystencji, z góry skazani jesteśmy na fiasko, gdyż zmienny, chwilowy charakter wszelkich przejawów prakriti może zapewnić nam jedynie pozorne poczucie stałości i bezpieczeństwa.

Rozpoznanie i zniwelowanie najbardziej pierwotnego przejawu niewiedzy – tj. świadomości „jestem” – jest najtrudniejszym ze wszystkich etapów procesu samopoznania. Niełatwo zrezygnować z utożsamiania się z własnymi pragnieniami i niechęciami, niełatwo wyzbyć się lęku przed śmiercią lub utratą tożsamości społecznej, czy zanikiem innego rodzaju silnych przywiązań, ale żaden z tych rodzajów niewiedzy nie ma tak fundamentalnego znaczenia dla funkcjonowania

podmiotu empirycznego jak świadomość własnego „ja”. Poczucie „ja” – swoista oś podmiotu empirycznego – powstałe dzięki utożsamieniu się z sattwiczną naturą świadomości intuicyjnej (buddhi), w której odbija się rzeczywistość Jaźń (purusza), powinno wraz z innymi rodzajami uciążliwości zostać zdemaskowane jako przejaw zwiastującej cierpienie niewiedzy.

I tu rodzi się podstawowe dla jogi pytanie, jak usunąć ową permanentną niewiedzę? Jedyńm sposobem osłabienia, a ostatecznie całkowitego wyeliminowania wszelkich uciążliwości, jest uzyskanie poznania bezpośredniego, wolnego od niewiedzy. Niewiedza może zostać przewyciężona jedynie przez wiedzę pełną i adekwatną, tylko ona bowiem obnaża pozorność, czy też fałszywość awidji. Ideę tę doskonale ilustruje metafora Wjasy z Jbh. I.8. Stan niewiedzy porównany jest tu do ulegania złudzeniu istnienia dwóch księżyców, na podstawie równoczesnego postrzeżenia księżyca rzeczywistego oraz księżyca będącego odbiciem w tafli wody. Jedyńm sposobem przekonania się o fałszywości owego błędnego przeświadczenia (o ile wykluczmy wcześniejsze doświadczenie) jest bezpośrednio poznanie natury obu przedmiotów, w wyniku którego księżyc w postaci odbicia okaże się przedmiotem niesamoistnym.

Interesującą parafrazę metafory Wjasy spotykamy w wypowiedzi współczesnego hinduskiego mędrca Nisargadatty Maharadży (1897–1981):

To nie prawdziwa twoja istota jest niespokojna, ale jej odbicie w umyśle, ponieważ umysł jest niespokojny. Podobne to jest do odbicia księżyca w wodzie poruszanej podmuchem wiatru. Wiatr porządka porusza umysł, a wydaje się, że to twoje „ja”, które jest tylko odbiciem Jaźni w umyśle, ulega zmianom. Wszystkie te wyobrażenia o ruchu, o niepokoju, o przyjemności i przykrości znajdują się w umyśle. Jaźń jest poza umysłem, świadoma, ale niezaangażowana.

(Nisargadatta Maharaj, *Rozmowy z mędrcem*, s. 43)

Skoro wyzwolenie z niewiedzy następuje dzięki poznaniu adekwatnemu, czyli prawdziwemu, konieczne jest sformułowanie odpowiedniego kryterium prawdy, które pozwoliłoby odróżnić wiedzę wartościową od bezużytecznej. Pojęcie prawdy, charakterystyczne dla systemu jogi klasycznej, ma bardzo wąskie, rzecz by można techniczne, znaczenie. Prawda (pradźña), traktowana zazwyczaj w filozofii zachodniej jako cecha sądów, bądź ogólniej – poznania, tu odnosi się do samej świadomości empirycznej, jako substratu wszelkich aktów poznawczych, i równoznaczna jest z mądrością. Tak pojmowaną prawdę osiąga się na drodze poznania rozróżniającego (wiwekakhjati), mającego charakter wyzwalający. Dosłownie przenosi ono poznającego na drugi brzeg (taraka) – z obszaru niewiedzy ku poznaniu prawdziwemu. Poznanie rozróżniające ma na celu rozróżnienie widza – tj. podmiotu poznania – od przedmiotu widzenia. Zdobyć prawdę-mądrości pozwala na dokonanie bezpośredniego wglądu w istotę rzeczy, gwarantującego adekwatne i pełne poznanie, oraz na ostateczne uwolnienie się od błędu poznawczego i niewiedzy.

U tego [u którego wystąpiło poznanie rozróżniające] następuje siedmiorakie poznanie prawdy (pradźña) ustopniowane aż do kresu.

(Js. II.27)

To poznanie zrodzone z rozróżnienia jest wyzwalające (taraka), ma wszystko za przedmiot świadomościowy, ma przedmiot na wszelki sposób [poznany] i jest jednoczesne.

(Js. III.54)

Poznanie prawdziwe (pramana) nie dotyczy jakiegokolwiek fragmentu rzeczywistości, lecz istoty rzeczywistości jako takiej, stąd prawda-mądrość nie jest jedynie sumą wiedzy o poszczególnych zjawiskach. Tylko wiedza zrodzona z rozróżnienia świata przejawów pra-

kriti od niezmiennej Jaźni może zapewnić nam wyzwolenie z kręgu sansary.

Do środków poznania prawdziwego autor *sutr* (Js. I.7) zalicza: 1) przejęcie poznania od innej osoby lub z pism świętych (agama); 2) poznanie rozumowe (anumana) o charakterze intuicyjnej analogizacji, nie zaś intelektualnej spekulacji; 3) bezpośrednią naoczność (pratjaksza), czyli wspomniane już poznanie rozróżniające (wiwekakhjati).

Dwa pierwsze sposoby zdobycia mądrości (pradźña) nie mogą doprowadzić do ostatecznego wyzwolenia, gdyż mają charakter pośredni, wtórny. Środkiem najskuteczniejszym jest niczym nie zapośredniczona naoczność, pojawiająca się w następstwie głębokiego skupienia jogicznego (samadhi). Dokładniejszą charakterystykę poszczególnych środków, czy też stopni poznania znajdujemy w komentarzu *Wjasy*:

Poznanie prawdziwe (pramana) typu naoczności jest to zjawisko świadomościowe (writti) mające przedmiot świadomości powstały od zabarwienia się jej rzeczywistością zewnętrzną za pośrednictwem narządów psychicznych (indrija), w którym podstawę stanowi ujmowanie tego, co szczególne w rzeczy złożonej z tego, co ogólne, oraz z tego, co szczególne. Etapem końcowym jest intuicyjne poznanie zjawiska świadomości ze strony puruszy [...]. Poznanie pośrednie (anumana) jest to zjawisko świadomościowe, w którym podstawę stanowi ujmowanie tego, co ogólne, czyli że ma ono za przedmiot taki związek, który występuje w rzeczach podobnych tego samego rodzaju [...]. Poznanie przejęte (agama) jest to zjawisko świadomościowe, którego przedmiot stanowi prawda (tadartha) powstała u słuchającego pod wpływem [czyichś] słów [...]

(Jbh. I.7)

Tak ogólnie sformułowane sposoby osiągnięcia poznania wyzwalaającego pomoc mają adeptowi jogi w obraniu właściwego kierunku samodoskonalenia. Niezbędne wydają się tu jednak także bardziej precyzyjne instrukcje i praktyczne zalecenia. W drugiej części

Jogasutr znajdujemy szczegółową metodę jogi, która jest najbardziej bodaj znanym fragmentem tego dzieła.

METODY JOGI

Podstawowa metoda jogi klasycznej, zwana ośmiocłonową ścieżką jogi (ashtangajoga) bądź członami pomocniczymi jogi (joganga), stanowi zasadniczy filar nauki Patańdzalego, choć z pewnością nie jedyną metodę jogiczną znaną autorowi *sutr*. Pod koniec pierwszej części *Jogasutr* Patańdzali wymienia cały szereg zalecanych praktyk jogicznych, mających na celu osiągnięcie pożądanego stopnia skupienia (Js. I.32–39). Aby usunąć symptomy rozproszenia świadomości, korzystne jest skupianie się na jednej z „takości” rzeczywistości (tattwa) lub pielęgnowanie jednej z czterech kardynalnych cnót – życzliwości dla szczęścia, współczucia dla nieszczęścia, zadowolenia z dobra oraz tolerancji wobec spotykającego nas zła. Korzystne jest również powściągnięcie prany, długotrwałe skupianie się na jednym przedmiocie bądź skupienie się na sattwiczej naturze własnego „ja”. Można również skoncentrować się na świadomości pozbawionej pragnień i uczynić ją przedmiotem medytacji, albo też starać się podtrzymywać skupienie podczas snu z marzeniami oraz snu głębokiego. Słowem wszelka kontemplacja zgodnie z upodobaniem praktykującego prowadzić może do uciszenia świadomości i do wzmocnienia jej potencjału poznawczego, tak iż:

Panowanie jej [tj. świadomości oczyszczonej, rozciągać się może] od najmniejszego atomu aż po największy ogrom.

(Js. I.40)

Niemniej, usystematyzowaną i w pełni dopracowaną metodę jogi znajdujemy dopiero pod koniec drugiej części

Jogasutr. Pierwsze sutry tej pady poświęcone są wstępnej trójczłonowej praktyce oczyszczającej, zwanej krijajogą. Ma ona na celu wywołanie skupienia i osłabienie uciążliwości (kleśa), spowodowanych wtórnymi przejawami niewiedzy, a więc świadomości „jestem”, pragnieniem, awersją i przywiązaniem. Praktykowanie krijajogi polega na oddawaniu się ascezie (tapas), medytacji (swadhjaja), czyli powtarzaniu oczyszczających modlitw, recytowaniu świętych ksiąg oraz mantr – takich jak mistyczna zgłoska OM (aum) – a także na skupieniu się na Iśwarze, któremu jako Najwyższemu Mistrzowi ofiarowuje się owoce wszystkich swoich czynów. Krijajoga stanowi zatem swego rodzaju praktykę przygotowawczą, pozwalającą adeptowi jogi przejść łagodnie ze sfery życia świeckiego przez fazę ascetyczno-rytualistyczną ku dojrzałej, ośmioczłonowej formie jogi.

Zanim jednak bliżej przyjrzymy się poszczególnym członom jogangi, zwróćmy uwagę na pierwszorzędne znaczenie praktycznego wymiaru filozofii jogi. Komentując sutrę II.15 autor *Jogabhaszji* porównał dzieło Patańdzalego do klasycznie skomponowanego traktatu medycznego:

Tak jak traktat medyczny ma cztery działy, a mianowicie: choroba, przyczyna choroby, zdrowie [stan bezchorobowy], leczenie [lekarstwo], tak i ten traktat ma cztery działy. A mianowicie: sansara, przyczyna sansary, wyzwolenie (moksza) i środek do wyzwolenia.

(Jbh. II.15)

Sansara przyrównana tu została do stanu choroby, któremu nieodłącznie towarzyszy cierpienie. Za przyczynę choroby uznano iluzoryczny kontakt rzeczywistości przedmiotowej i Jaźni. Stanem pożądanym jest całkowite ustanie owego kontaktu, kiedy to Jaźń osiąga absolutną wolność, zaś proces leczenia winien zmierzać do uzyskania poznania doskonałego.

Cel jogi – wyzwolenie (moksza) – określany bywa jako stan jedyności (kaiwalja) widza, gdyż wraz z osiągnięciem celu znika względny podmiot poznania, tzw. widz zjawiskowy. Aktualny stan „chorobowy” to stan kontaktu (sanjoga). Błędne utożsamienie się świadomości empirycznej z Jaźnią sprawia, iż tej drugiej przypisywane są cechy właściwe pierwszej – zmienność, aktywność, konieczność wcielania się i cierpienia. Zalecana przez jogę metoda „leczenia” nie usuwa, rzecz jasna, owego iluzorycznego kontaktu ani wywołanego przezeń cierpienia natychmiast. Sam proces samopoznania i doskonalenia się również należy do bolesnych doświadczeń. Patańdzali wprost powiada, że:

Wszystko jest tylko niewygoda dla rozpoznającego [puruszę od gun].

(Js. II.15)

Zanim jednak zaawansowane praktyki jogiczne pozwolą rozpoznającemu rozróżnić puruszę od gun, musi on najpierw przejść pomyślnie proces doskonalenia etycznego. Pierwszy spośród ośmiu członów ścieżki jogi polega na przestrzeganiu pięciu kardynalnych zasad etycznych (jama). Składa się na nie: 1) niekrzywdzenie, 2) umiłowanie prawdy, 3) niekradzenie, 4) wstrzemięźliwość (polegająca przede wszystkim na czystości płciowej) oraz 5) nieposiadanie. Wszystkie je łączy wspólna tendencja do zaniechania – czy to przemocy, kłamstwa, kradzieży, czy też podejmowania współżycia płciowego bądź przywłaszczania sobie czegokolwiek.

Kolejnym członem asztangajogi są praktyki ascetyczno-mistyczne (nijama), które wymagają skupienia się na jednym wybranym przedmiocie. Do praktyk tych zalicza się: 1) oczyszczenie – tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne, cielesne i duchowe, oraz 2) zadowolenie, polegające na zadowalaniu się tym, co się aktualnie

przydarza, a także 3) ascezę, czyli cierpliwe znoszenie wszelkich skrajności – głodu i pragnienia, chłodu i upału itd., a ponadto 4) medytacje, w trakcie których studiuje i recytuje się autorytatywne księgi o wyzwoleniu i powtarza świętą sylabę OM, oraz 5) skupianie się na Iśwarze. Trzy ostatnie praktyki dokładnie pokrywają się ze wspomnianą już krijajogą, która – jak widzimy – może być kontynuowana po wstąpieniu na właściwą ścieżkę jogi.

Realizacja dwóch pierwszych członów przyczynić ma się do zdobycia odpowiednich cnót, które nie tylko gwarantują stabilność moralną, ale mają fundamentalne znaczenie dla dalszego samodoskonalenia jogina. Praktykowanie jam i nijam pomaga zapanować nad wszelkimi pragnieniami i lękami, sprzyja osiągnięciu i kultywowaniu stanu wewnętrznej równowagi oraz zadowolenia, niezależnie od okoliczności. Nie mniej ważna jest również zdobywana na tym etapie ścieżki jogicznej harmonizacja wszelkich relacji, łączących praktykującego z otoczeniem – rodziną, przyjaciółmi czy znajomymi. Problemy w relacjach społecznych, kłopoty z przystosowaniem się do zastanych okoliczności, a także nieopanowana wrogość w stosunku do bliźnich czy innego rodzaju nadmierny afekt, świadczą wyraźnie o braku postępu na ścieżce jogi i o niewłaściwym realizowaniu dwóch pierwszych jej członów. Niezrównoważenie psychiczne i emocjonalne, na równi z nieuczciwością i lenistwem dyskwalifikują zatem na starcie ewentualnego kandydata na jogina.

W zwalczaniu niepożądanych myśli i słabości, które w początkowym okresie rozwoju mogą się wszakże pojawiać, pomocne okazuje się tzw. wytwarzanie przeciwieństwa (pratipaksza), czy też przeciwdziałanie. Polega ono, najkrócej mówiąc, na wytwarzaniu myśli przeciwnej względem pojawiającej się słabości. Wjasa wyjaśnia to następująco:

Jeśli u tego bramina powstawały słabości na korzyść krzywdzenia itp. – np.: „Zabiję tego, który czyni źle; będę kłamał; przywłaszczę sobie też jego pieniądze; i będę miał stosunki z jego żoną; i stanę się właścicielem jego mienia” – gdy go w ten sposób atakuje gorączka myśli, sprowadzająca go z właściwej drogi, niech wytwarza myśli przeciwne tamtym. Niech wytwarza np. takie myśli: „Przypiekany strasznym ogniem egzystencji światowej (sansara) szukam ucieczki w enocie jogi, zapewniającej bezpieczeństwo wszystkim istotom. Zaiste jestem tym, co porzuciwszy słabość, włącz do niej powraca” [...]

(Jbh. II.33)

Patańdzali zwraca ponadto uwagę, iż wszystkie słabości, polegające na uleganiu skłonnościom do krzywdzenia, kłamstwa, kradzieży, rozpusty oraz zachłanności, mają równie przykre skutki – niekończące się cierpienie i niewiedzę – niezależnie od tego, czy wyrządzają krzywdę w małym, średnim czy w wielkim stopniu i czy zdołały popchnąć nas samych do spełnienia nagannego czynu, czy też sprawiły jedynie, że do owego czynu nakłanialiśmy innych, bądź tylko pochwalaliśmy czyjeś złe uczynki (Js. II.34). Wytwarzanie myśli przeciwnych słabościom pełnić ma tu więc rolę swoistego mechanizmu prewencyjnego. Sumienne przestrzeganie zasad moralnych, spełnianie praktyk ascetyczno-mistycznych oraz ugruntowanie się w cnotach niekrzywdzenia, prawdomówności i innych, przynieść ma natomiast joginowi rozliczne nadzwyczajne moce, pomagające w przezwyciężaniu dalszych przeszkód, które piętrzą się przed szukającym wyzwolenia.

Kolejny etap ścieżki jogi polega na zwróceniu się ku własnemu ciału. Praktykowanie asan, czyli utrzymywanie się przez dowolnie długi czas w nieruchomej i wygodnej pozycji, ma na celu wzmocnienie stabilności uwagi i wydłużenie okresu koncentracji oraz doświadczenie jedności całego organizmu psycho-fizycznego. W najstarszym traktacie jogi klasycznej stosunkowo

niewiele miejsca poświęcono kwestii pozycji jogicznej (asana). Przede wszystkim musi być ona nieruchoma i wygodna, powinno jej zarazem towarzyszyć rozluźnienie napięcia, które sprzyja kontemplowaniu nieskończoności i wieczności, dzięki czemu znika wszelki pośpiech, będący przyczyną naszego napięcia. Liczne warianty pozycji jogicznych oraz tajniki tzw. mistycznej fizjologii stały się później, począwszy od ok. VIII w., przedmiotem szczególnego zainteresowania szkół hathajogi i opisane zostały m.in. w *Gorakhsasanhicie*, *Gherandasanhicie* oraz *Hathajogapradipice*.

Kiedy trzy pierwsze człony jogi zostaną w należyty sposób opanowane, wówczas przychodzi kolej na przejęcie kontroli nad subtelną sferą naszej natury, a mianowicie nad biegiem ożywiającej nasze ciało energii. Znajdująca się w stanie równowagi świadomość, wolna od słabości i zdolna do długotrwałej koncentracji, może teraz w naturalny sposób śledzić bieg tchnienia życiowego (prana). Zewnętrznym jego przejawem jest oddech i on właśnie staje się swoistym narzędziem powściągnięcia prany. Proces powściągnięcia prany, zwany *pranajama*, kończy się zatrzymaniem wdechu i wydechu, czyli wchłaniania i uwalniania prany. Wyróżnia się trzy podstawowe rodzaje pranajamy – zewnętrzną, wewnętrzną i stłumioną – oraz czwarty, szczególnie istotny dla dalszych etapów metody jogicznej. Pierwsza pranajama polega na zatrzymaniu prany po wydechu, druga po wdechu, trzecia zaś pojawia się w następstwie jednorazowego aktu stłumienia obu biegów prany. Wszystkie trzy pranajamy ćwiczy się przez długotrwałe skupianie uwagi na biegu prany, a także na ilości wdechów i wydechów. Czwarty rodzaj pranajamy różni się od pozostałych tym, że w trakcie praktykowania go stopniowo zanika śledzony dotąd uważnie bieg prany. Wjasa powiada, iż u jogina ćwiczącego pranajamy ginie karman, przysyłający poznanie rozróżniające.

Nie ma wyższej ascezy od pranajamy; przy niej usuwa się całkowicie zanieczyszczenia i osiąga światło poznania.

(Jbh. II.62)

Dzięki tej nadzwyczajnej mocy oczyszczającej pranajamy, umysł zyskuje zdolność do aktów przykucia uwagi (dharana). Zanim jednak ścieżka jogiczna wejdzie w tzw. wewnętrzną fazę konieczne jest wycofanie (pratjahara) narządów psychicznych z przedmiotu poznania. Ten piąty, ostatni z zewnętrznych, człon asztangajogi polega na zerwaniu łączności narządów poznania (buddhindrija) oraz narządów działania (karmendrija) z ich przedmiotami. Wycofanie zmysłów, zawieszenie ich działania, sprzyja powściągnięciu zjawisk świadomościowych. Im mniej bodźców zmysłowych dociera do świadomości, tym łatwiej zapanować nad jej biegiem, a im mniej zjawisk świadomościowych zakłóca spokój naszego umysłu, tym łatwiej dokonać wycofania – pełnej introwersji zmysłowej.

Tak wyciszona świadomość gotowa jest do podjęcia największego trudu, jakim jest poznanie rozróżniające. Trzy ostatnie człony jogi – przykucie uwagi (dharana), kontemplacja (dhjana) i skupienie (samadhi) – skierowane są już bezpośrednio na cel ostateczny i stanowią rdzeń całej metody jogicznej. Patańdzali określa je często jednym zbiorczym terminem – *sanjama*. Opanowanie sanjamy pozwala osiągnąć światło, czy też intuicyjny wgląd (pradźnaloka), poznania prawdy. Praktyka sanjamy ma zastosowanie na wszystkich stopniach awansowania. Kiedy opanowany zostaje dany stopień, sanjamę praktykować należy na kolejnym, wyższym stopniu poznania. Ale jeśli na danym stopniu sanjama nie została opanowana należycie, światło poznania prawdy nie pojawia się w ogóle, a wysiłki skierowane na opanowanie stopnia wyższego z góry skazane są na fiasko. Wjasa komentując tę kwestię ilustruje swoje wyjaśnienia następującym czterowierszem:

Przez jogę należy jogę poznawać,
od jogi powstaje joga.
A ten, który się skupi przez jogę,
na zawsze przebywa w jogach.
(Jbh. III.6)

Termin joga ujawnia tu w pełni swą wieloznaczność: przez jogę, czy też dzięki jodze, pojmowanej jako swoisty przewodnik duchowy, można poznać jogę – czyli stan ostatecznego ujarznienia zjawisk świadomościowych; od jogi, czyli skupienia na danym stopniu, powstaje joga – coraz to pełniejsze opanowanie świadomości empirycznej; ten, który się skupi przez jogę, czyli ten, kto posłuży się metodą jogi, na zawsze przebywa w jogach – coraz wyższych stanach skupienia jogicznego. A zatem joga oznaczać tu może: 1) przewodnik, czy też naukę lub przesłanie duchowe, mogące sprowadzić poznającego na właściwą ścieżkę wiodącą do wyzwolenia; 2) docelowy stan ostatecznego ujarznienia wszelkich zjawisk świadomościowych; 3) stan skupienia świadomości na danym poziomie; 4) rozwijaną w trakcie praktyki zdolność zapanowania nad biegiem zjawisk świadomościowych oraz 5) metodę jogi ułatwiającą posuwanie się na ścieżce jogicznej.

Przykucie uwagi (dharana) definiowane jest jako związanie zjawiska świadomości z miejscem, czy to jednym z głównych ośrodków energetycznych ciała subtelnego (czakra), czy też z dowolnym zewnętrznym przedmiotem świadomościowym (wiszaja). Takie długotrwałe ustabilizowanie świadomości na jednym punkcie (ekagrata) sprawia, iż kolejne następujące po sobie akty poznawcze tworzą ciąg jednostajnych pratjaji. Potok jednakowych pratjaji pozwala poznającemu zatopić się w stanie głębokiej kontemplacji (dhjana), nieodzownej dla uzyskania pełnego intuicyjnego wglądu. Wgląd w istotę rzeczy, pojmowany jako wyłonienie postaci rze-

czy, czy też przyjęcie przez świadomość włas ciwej natury (swabhawa) przedmiotu, kończy fazę kontemplacji. Następuje wówczas skupienie jogiczne (samadhi).

Jest rzeczą znamionną, iż owe trzy wewnętrzne, czyli bezpośrednie człony jogi (antaranga), omówione zostały przez Patańdzalego w pierwszych sutrach trzeciego rozdziału *Jogasutr* poświęconego nadludzkim mocom (wibhuti), nie zaś, jak w przypadku członów zewnętrznych, pod koniec drugiej pady. To właśnie dzięki praktyce sanjamy zaawansowany jogin zyskuje nadzwyczajne, nadludzkie moce, które z jednej strony zaświadczenia o postępującym we właściwym kierunku rozwoju, z drugiej zaś stanowią dlań narzędzie pomocne w przewycięzaniu coraz to nowych przeszkód, wylaniających się na jogicznej ścieżce. Im bliżej celu, tym większe i trudniejsze do pokonania przeszkody czyhają na praktykującego. W jednej z sutr znajdujemy takie oto ostrzeżenie:

Gdy kuszą [bogowie] zajmujący wysoką pozycję, to nie należy poddawać się ani pożądaniu, ani popadać w pychę, aby ponownie nie nastąpiło niepożądane przyłgnięcie [do świata sansary].

(Js. III.51)

Autor *Jogabhaszji* w komentarzu do powyższej sutry wspomina o rozmaitych zgubnych pokusach, które mogą powstrzymać nawet zaawansowanego jogina przed osiągnięciem ostatecznego wyzwolenia. Najniżej w czterostopniowej hierarchii joginów plasują się początkujący, którzy nie bywają zapraszani przez bogów, gdyż ich pierwsze jogiczne osiągnięcia są jeszcze zbyt skromne. Najchętniej kuszeni przez bogów są jogini mający tzw. miodowe stopnie. Bogowie starają się ich odwieść od dalszych starań, zmierzających do wyzwolenia, oferując im nadzwyczajne, boskie rozkosze, eliksir nieśmiertelności i obiecując spełnienie wszelkich pra-

gnień. Próbuja w ten sposób obudzić w joginie z trudem uśpione żądze, rozbudzając zarazem nie całkiem jeszcze wytępioną pychę. Trzecia kategoria joginów – mających światło poznania prawdy – nie jest już nękana przez bogów, gdyż skutecznie panują oni nad żywiołami oraz narządami psychicznymi. Do czwartego, najwyższego rodzaju joginów zaliczają się ci, którzy opanowawszy wszelką pożądlivość i przywiązania, zbliżają się do stanu docelowego, w którym zaprzestaną kultuwowania jogi. Zaden z joginów nie może się czuć całkowicie bezpieczny w swej wędrówce, dopóki nie powściągnie ostatniej z uciążliwosci – świadomości „jestem” (asmita).

Podsumowując wiadomości o ośmioczłonowej metodzie jogicznej, warto zwrócić uwagę na jej dynamiczną strukturę. Wszystkie człony jogangi wymagają pełnego zsynchronizowania. Z jednej strony następują one kolejno po sobie, z drugiej jednak zgodnie nakierowane są na cel ostateczny, tj. wyzwolenie (kaiwalja). Znamienna jest również jednakowa sekwencja celów pośrednich pierwszej i drugiej czwórki członów. Człony 1–4 odnoszą się do poziomu społecznego i fizycznego, natomiast człony 5–8 odnoszą się do sfery wewnętrznej, czyli do świadomości empirycznej. I tak, przestrzeganie zasad moralnych (jamy) łączy z wycofaniem zmysłów z przedmiotu poznania (pratjahara) dążność do zaniechania (człony 1 i 5); oddawanie się praktykom ascetyczno-mistycznym (nijama) oraz przykucie uwagi łączy dążność do skupienia się na jednym przedmiocie (człony 2 i 6); wspólną funkcją utrzymywania dogodnej postawy ciała (asana) oraz kontemplacji jogicznej (dhjana) jest osiągnięcie najwyższej równowagi ciała i umysłu (człony 3 i 7); cechą wspólną powściągnięcia prany (pranajama) i skupienia (samadhi) jest natomiast integracja ciała i umysłu z jednej strony, oraz świadomości empirycznej z sattwiczną naturą buddhi z drugiej (członuy 4 i 8).

Schemat 3. Ośmioczłonowa metoda jogi w połączeniu z praktyką wstępną krijajogi



ISTOTA JOGICZNEJ PRZEMIANY

Cel jogicznej przemiany nazywany jest przez autora *Jogasutr* kaiwalją, czyli jednością. Całkowite wyzwolenie z cierpienia i niewiedzy oznacza jednocześnie zniesienie rozdzielenia podmiotowości na widza zjawiskowego oraz absolutnego. Jedność, do której zmierza jogin oznacza utożsamienie się z jedynym istotnym podmiotem, tj. ze świadomością puruszy. Przeciwi-

stwem kaiwalji jest, zgodnie z nauką Patańdzalego, kontakt (sanjoga) widza z przedmiotem widzenia, ujmowany jako stosunek właściciela (swamin) do własności (swa), powodujący błędne utożsamienie się z widzem zjawiskowym. Metoda jogi pomóc ma w zdemaskowaniu tej iluzorycznej tożsamości, dzięki dokonaniu w trakcie skupienia (samadhi) poznaniu rozróżniającemu aktualnie działające „ja” od niezmiennej Jaźni. Wszystkie stadia przemiany jogicznej spaja wspólna strategia, oparta na sprzężeniu dwóch pozornie przeciwstawnych tendencji – ćwiczenia jogicznego (abhjasa) i bezpragnieniowości (wairagja).

Zjawiska świadomościowe powściąga się za pomocą ćwiczenia jogicznego (abhjasa) i bezpragnieniowości (wairagja).

(Ja. I.12)

Ćwiczenie jogiczne oznacza dążenie do osiągnięcia stałego stanu, początkowo skupienia, a następnie powściągnięcia, przy czym pożądany skutek przynosi dopiero ćwiczenie uprawiane nieprzerwanie przez długi czas, ze skupioną uwagą. Bezpragnieniowość oznacza natomiast zapanowanie świadomości nad naturalną skłonnością do lgnięcia do przedmiotu poznania, zarówno świata widzialnego, jak i świata objawionego. Oprócz tej tzw. zwykłej bezpragnieniowości Patańdzali wyróżnia jeszcze wyższą formę bezpragnieniowości, która pojawia się po osiągnięciu poznania rozróżniającego (wiwekakhjati). Bezpragnieniowość wyższego rzędu nie dotyczy już jakichkolwiek przejawów świata przedmiotowego, lecz samych gun – konstytuujących sferę prakriti. Praktyka jogiczna wspiera się w równym stopniu na obu tych filarach – ćwiczeniu jogicznym i bezpragnieniowości, gdyż żaden z nich nie może w oderwaniu od drugiego być w pełni efektywny. Bezpragnieniowość może się intensyfikować przede wszystkim za sprawą postępującego zaawansowania ćwiczeń jogicznych. Ograniczenie

się do ćwiczenia jogicznego uniemożliwia pozbycie się wszystkich pragnień, gdyż w miarę ćwiczenia zdają się one wzrastać, nie zaś maleć. Istotą metody jogi jest zatem połączenie obu tendencji – doskonalenia poznania na drodze ćwiczenia oraz powściągnięcia zjawisk świadomościowych poprzez wprawianie się w bezpragnieniowości. Charakter tej bipolarnej techniki doskonale ujął najstarszy komentator *Jogasutr*:

Rzeka świadomości (czitta) płynie w dwóch kierunkach: płynie ku dobru i płynie ku złu. Gdy podąży ku kaiwalji w głębinach sfery rozróżniania, to płynie ku dobru. Gdy dąży do świata sansary, nie osiągając głębokości sfery rozróżniania, to płynie ku złu. W tej rzece [świadomości] nurt ku przedmiotom zatrzymuje bezpragnieniowość, nurt z rozróżnieniem odtamowuje ćwiczenia jogiczne z wglądem rozróżniającym. A zatem powściągnięcie zjawisk świadomości zależy od tych dwóch.

(Ja. I.12)

Korzystając z metafory Wjasy powiedzieć można, iż ćwiczenie jogiczne odtamowuje kolejne odcinki rzeki świadomości, podczas gdy bezpragnieniowość zwęża nurt świadomości, czyniąc go bardziej wartkim. Przy czym dzięki fazom odblokowania i doskonalenia organu świadomości, każde kolejne zwężenie pola działania świadomości dotyczy głębszego poziomu świadomości empirycznej.

Konsekwencją takiego właśnie trybu rozwoju świadomości jest dwufazowość samego procesu transformacji jogicznej. Pierwszą fazę określić można jako fazę integrującą wszystkie psychomentalne oraz fizyczne funkcje, składające się na to, co zwykle określamy mianem osobowości. Faza druga to proces stopniowego osłabiania podstawowych struktur osobowości, którego wynikiem jest jej finalne rozplynięcie się, oznaczające gotowość do całkowitego wyzwolenia się od wszelkich pożądań, przywiązań i świadomości „ja”. Na integrację osobowości nastawiona jest zarówno opisana powyżej praktyka krija-

jogi, jak i ośmioczłonowa joganga. Dokonujące się postępy na ścieżce wyzwolenia potwierdzone są przez wzmacnianie oraz rozszerzanie pola oddziaływania energii psychosomatycznej. Energia ta wytwarzana jest wskutek praktykowania sanjamy na coraz to wyższych stopniach skupienia, a przejawia się w postaci tzw. doskonałości, czy też mocy jogicznych (siddhi, wibhuti bądź aiśwarja), którym poświęcona została niemal ćwierć dzieła Patańdzalego. Te nadnaturalne moce umożliwiają joginowi kontrolowanie wszelkich istotnych dla jego ciała i umysłu czynności, takich jak długotrwałe skupianie świadomości na jednym punkcie lub kontrolowanie czynności oddychania i tempa rytmu bicia serca. Z całego szeregu wyszczególnionych przez Patańdzalego w trzeciej padzie mocy wspomnieć trzeba choćby o ośmiu wielkich mocach jogicznych, osiągniętych dzięki zastosowaniu sanjamy w odniesieniu do żywiołów. I tak, dzięki sanjamie na grubej postaci żywiołów, na ich subtelnej przyczynie, na inherentnych im gunach oraz na celu, któremu służą, jogin osiąga zwycięstwo nad żywiołami. W następstwie owego zwycięstwa pojawia się zdolność do: 1) atomizacji, czyli dowolnego zmniejszania rozmiarów ciała aż do wielkości atomu; 2) lewitacji, czyli stawania się lekkim; 3) magnifikacji, czyli dowolnego powiększania ciała; 4) dotykania rzeczy odległych; 5) posługiwania się wolą bez przeszkód; 6) panowania nad żywiołami i ich przejawami; 7) stwarzania rzeczy według woli i niepodlegania władzy innych; 8) ustanawiania innego porządku świata zgodnie z własną wolą.

Spośród pięciu sposobów wytwarzania mocy, tj. dzięki wrodzonym zdolnościom, poprzez zażywanie cudownych ziół, stosowanie zaklęć, praktykowanie ascezy oraz w wyniku skupienia (samadhi), Patańdzali wyraźnie poleca sposób ostatni. Siddhi generalnie wartościowane są w *Jogasutrach* pozytywnie jako element pomagający osiągnąć ostateczne wyzwolenie. O negatywnym ich wpływie mówi

tylko jedna sutra (Js. III.37), w której pojawienie się nadzwyczajnych zdolności boskiego widzenia, słyszenia, czucia, smakowania i powonienia w chwili skupiania się na samym puruszy, uznane zostało za rozpraszające. Niektóre z bardzo licznych mocy, zwłaszcza te szczególnie widowiskowe, praktykowane dla nich samych, mogą być wręcz niebezpieczne i szkodliwe, o czym wielokrotnie wspominają inne indyjskie teksty. Jednakże prawdziwa moc jogiczna, używana z rozwagą i umiarem jest, podobnie jak poznanie prawdziwe wynikiem skupienia i sprzyja wyzwoleniu. Zarówno moc, jak i poznanie wspólnie przyczyniają się do oczyszczenia sattwy z wpływów pozostałych gun.

Podając szczegółowe wskazówki na temat doskonałości i integracji osobowości, joga nie traktuje tego zadania jako celu samego w sobie. Integracja zdaje się być jedynie środkiem do osiągnięcia zasadniczego i ostatecznego celu jogi – wyzwolenia z konieczności wcielania się. Wykorzenie cierpienia nieodłącznego od wszelkiego życia, czy też bycia w świecie, osiągnąć jest poprzez usunięcie jego przyczyny, tj. niewiedzy (awidja). Awidja z kolei, ściśle powiązana jest z podtrzymującym aktywność świadomości empirycznej (czitta) błędnym utożsamieniem podmiotu z „ja-empirycznym”, które cechuje również jogina o zintegrowanej osobowości. Proces rozmywania się osobowości zmierza zatem do ograniczenia jej wpływu na dokonujący się proces poznania. Tak pojmowana dezintegracja osobowości nie jest w jodze postrzegana jako zubożenie życia psychicznego, lecz jako proces przekraczania i znoszenia ograniczeń normalnej, codziennej ludzkiej świadomości. Dopiero bowiem radykalna zmiana tożsamości podmiotu umożliwia pojawienie się wglądu rozróżniającego puruszę od sattwy, określanego mianem jogi z uświadomieniem (sampradźńatasamadhi). Wygaszanie tego ostatniego, nieuciążliwego już, zjawiska czitty, dzięki

tw. wyższej bezpragnieniowości, kończy działanie świadomości empirycznej jako takiej. Skoro dokonane zostało poznanie rozróżniające, osiągnięte zostało pełne samopoznanie, nie ma już potrzeby dalszego poznawania przejawów prakriti. Świadomość empiryczna służąca dotąd rozróżnieniu puruszy od prakriti traci rację bytu. Następuje wówczas skupienie bez uświadomienia (asampradźñatasamadhi). Ten najwyższy szczebel jogicznej enstazy – samadhi (odmiennej od kojarzonej z silnym pobudzeniem emocjonalnym ekstazy) jest warunkiem całkowitego wyzwolenia – kaiwalji.

Gdy sattwa [świadomości intuicyjnej] osiągnie taką samą czystość co purusza, to następuje kaiwalja [absolutna wolność, jedyność].

(Js. III.55)

Wspomnieliśmy już kilkakrotnie o praktycznym wymiarze dzieła Patańdzalego. Wypada więc zapytać, jak osiąga się owo skupienie (jogę) z uświadomieniem oraz bez uświadomienia? W połowie pierwszej części *Jogasutr* (Js. I.17) autor prezentuje ogólny schemat ćwiczenia jogicznego (abhjasa), określany przez badaczy jogi schematem jogi z powściągnięciem (nirodha). Za najniższy stopień skupienia uznaje się tu tzw. skupienie z myśleniem (witarkasamadhi). Po nim wyróżnia się skupienie z przenikaniem (wiczarasamadhi), dalej skupienie z błogością (anandasamadhi) i wreszcie – ze świadomością „jestem” (asmitasamadhi). Wszystkie cztery rodzaje skupienia prowadzić mogą jedynie do jogi z uświadomieniem, gdyż nakierowane są na poznanie określonego przedmiotu, stąd powiada się, iż mają podporę świadomości. Jest nią kolejno, poczynając od skupienia z myśleniem: 1) przedmiot ze świata zjawiskowego wraz ze związanym z nim pojęciem; 2) przedmiot subtelny wraz z przypomnieniem naocznego przeżycia przedmiotu grubomaterialnego; 3) niezakłócona błogość oraz 3) świadomość „je-

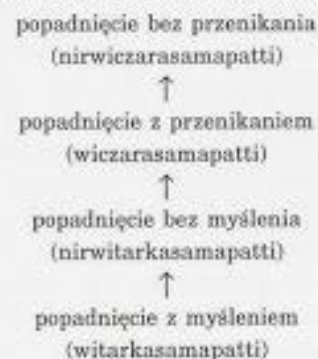
stem”. Drugi schemat medytacji pojawiający się w tekście *Jogasutr* (Js. I.42–43) obejmuje cztery stopnie tzw. popadnięcia (samapatti) i nie uwzględnia ani skupienia z błogością, ani świadomości „jestem”. Poszczególne fazy popadnięcia obrazują, jak się zdaje, przebieg procesu skupienia zachodzącego w oczyszczonej ze zjawisk świadomości empirycznej.

W świadomości ze zjawiskami zredukowanymi do minimum, jak w kamieniu szlachetnym, występuje zabarwienie się tym, na czym się świadomość zatrzyma – czy to będzie podmiot ujmowania (grahitri), instrument ujmowania (grahana), czy przedmiot ujmowania (grahja) – i nazywa się to popadnięciem w stan (samapatti) czegoś.

(Js. I.41)

W schemacie medytacji z popadnięciem po fazie z myśleniem następuje faza bez myślenia, kiedy to zjawisko świadomościowe oczyszczone zostaje z odnoszących się do poznawanego aktualnie przedmiotu pojęć i wyobrażeń. Kolejną fazą jest popadnięcie z przenikaniem. Kiedy ze zjawiska świadomościowego usunięte zostają przypomnienia z poprzedniego samapatti, wówczas zachodzi popadnięcie bez przenikania, pozwalające na źródłowe, naoczne poznanie prawdy (pradźña).

Schemat 4. Medytacja z popadnięciem



Wszystkie cztery popadnięcia określane są jako skupienie z załączkiem (sabidža), czyli z przedmiotem poznania, a przewyciężenie ostatniego z nich wywołuje najbardziej pożądane skupienie bez załączka (nirbidža), równoznaczne ze skupieniem bez uświadomienia (asampradźnatasamadhi), w którym nie ma już przedmiotu poznania ani załączka karmana oraz świadomości empirycznej. Brak załączka oznacza więc pozbycie się wszelkich więzów, które wiążą nas z kręgiem sansary.

Niektórzy badacze *Jogasutry* (Erich Frauwallner, Gerhard Oberhammer) w przedstawionych wyżej schematach medytacji widzą dwa sprzeczne modele konkurujących ze sobą tradycji jogicznych, które Patańdźali nieudolnie starał się uspoźnić. Inni (m. in. G. Feuerstein) uważają, iż model medytacji z popadnięciem opisuje wewnętrzną dynamikę każdej formy skupienia, wymienionej w schemacie jogi z powściągnięciem. Warto ponadto zwrócić uwagę na powiązanie obu schematów ze wspomnianymi wyżej (s. 90) filarami praktyki jogicznej – abhjasą i wairagją: ćwiczenie jogiczne, nastawione na doskonalenie działania świadomości dominuje w pierwszym modelu, zaś bezpragnieniowość przeważa w drugim.

Istotną, choć dość kontrowersyjną rolę pełni w systemie jogi klasycznej Iśwara – dosłownie 'Pan', 'władca'. Skupianie się na Iśwarze (iśwarapranidhana) Patańdźali zalicza do wstępnej praktyki krijajogi oraz włącza do swej ośmiocłonowej metody w ramach jednej z pięciu praktyk ascetyczno-mistycznych (nijama). Iśwara, wolny od konieczności wcielania się, utożsamiany jest z mistyczną zgłoską OM, której powtarzanie i kontemplacja sprzyjają skupieniu świadomości. Tak pojmowany bóg pełni rolę prototypu i ideału mistrza, nauczyciela duchowego oraz jest synonimem tzw. wewnętrznego „ja”, czyli najczystszej odbicia puruszy w sattwiczej buddhi. Z ontycznego punktu widzenia Iśwara nie stanowi no-

wego jakościowo elementu w stosunku do 25 „takości” (tattwa), znanych z *Sankhjakariki*. Jogin przyjmujący wykładnię Patańdźalego nie może zatem liczyć na nadzwyczajną interwencję boga w trakcie pokonywania kolejnych szczebli ku wyzwoleniu. Niemniej obranie Iśwary za przedmiot skupienia i podporę świadomości przynieść mu może nieocenione korzyści, zwłaszcza jeżeli ma inklinacje teistyczne.

Iśwara jest wtórnością puruszy (tzn. jego odbiciem w buddhi, jest nietknięty uciążliwościami (kleśa), karmanem, skutkiem karmicznym i złołem karmicznym.

(Ja. I.24)

Dzięki kontemplowaniu Iśwary dochodzi się do wewnętrznego „ja”, a przy tym niweczy się przeszkody [tj. czynniki rozproszenia świadomości].

(Ja. I.29)

Podsumowując najoryginalniejsze wątki myśli Patańdźalego, warto przede wszystkim zwrócić uwagę na niezwykle precyzyjnie i syntetycznie ujęte opisy przebiegających spontanicznie procesów świadomościowych, w tym również sfery nieświadomej – dyspozycyjnej względem aktualnie działającej. Interesująca wydaje się także wnikliwa analiza procesu skupiania i powściągnięcia świadomości, której dopełnienie stanowi ośmiocłonowa ścieżka jogi. *Jogasutry*, będące punktem wyjścia dla prowadzonych tu rozważań, skierowane są do tych, którzy dostrzegając bolesny charakter egzystencji poszukują szczegółowych i praktycznych wskazówek, pomocnych w zdobywaniu wiedzy pewnej i niezawodnej. Dla tych, dzieło Patańdźalego ma rangę bezcennego podręcznika, który powstał na bazie usystematyzowanych doświadczeń wielu pokoleń joginów, wytrwale zgłębiających naturę rzeczywistości w laboratorium własnej świadomości. Z myślą o tych właśnie Patańdźali napisał w sutrze I.21:

Dla ostro ćwiczących i potężnych w bezpragnieniowości [wyzwolenie] jest bliskie.

(Js. I.21)

Dążąc do skupienia i odkrycia prawdziwej tożsamości własnej Jaźni, można przykładać się do praktyki w stopniu słabym, średnim lub bardzo silnym. Jednakże tylko ci, którzy oddają się praktyce bez reszty liczyć mogą na rychle postępy.

SŁOWNICZEK WAŻNIEJSZYCH SANSKRYCKICH TERMINÓW TECHNICZNYCH SANKHJI I JOGI

ahankara – od *aham* – ‘ja’ oraz *kri* – ‘tworzyć’, bądź *kara* – ‘tworzenie’; oznacza „ja-działające”, „ja-twórcę”; jeden z 25 pierwiastków rzeczywistości (*tattwa*), należący do sfery prakriti; wyłącza się ze świadomości intuicyjnej (*buddhi*); jest podstawą indywidualności i tożsamości świadomości empirycznej, tj. „ja-doświadczającego”.

antahkarana – tzw. organ wewnętrzny, składający się z trzech elementów: ze świadomości intuicyjnej (*buddhi*), „ja-działającego” (*ahankara*) i umysłu (*manas*); w jego obrębie dokonują się wszystkie operacje świadomości empirycznej; działa on opierając się na danych dostarczanych przez organy zmysłowe; organ ten stanowi wewnętrzną, tj. obejmującą wyższe funkcje, część instrumentu psychicznego (*karana*).

asampradźñatasamadhi – skupienie bez uświadomienia; najwyższy rodzaj skupienia, przewyższający nawet skupienie z uświadomieniem (*sampradźñatasamadhi*); poprzedza ostateczne wyzwolenie z kręgu wcieleń (*kaiwalja*, *moksha*); skupienie to określane jest również jako stan jogi, tj. ujarznienia wszystkich zjawisk świadomościowych.

awidja – niewiedza; pojęcie odnoszące się do wiedzy obarczonej błędem metafizycznym, czyli opartej na braku należytego rozróżnienia między podmiotową a przedmiotową sferą rzeczywistości; według Patañdzalego niewiedza objawia się w postaci pięciu rodzajów uciążliwości (*kleśa*).

awjakta – to, co nieprzejawione, niezjawiskowe, niezjawione; nieprzejawiona i niepoznawalna sfera prakriti (określana też

jako *mulaprakriti* lub *pradhana*), z której wylaniają się pozostałe 23 przejawione (*wjakta*) ewoluty *prakriti*.

buddhi – od *budh* – ‘budzić się’, ‘obserwować’, ‘zauważać’, ‘rozumieć’, ‘myśleć’, ‘rozpoznawać’; termin ten tłumaczony bywa jako ‘świadomość intuicyjna’, ‘intelekt’, ‘rozum’, ‘wola’; jeden z 25 pierwiastków rzeczywistości (*tattwa*), stanowiący pierwszy przejawiony (*wjakta*) ewoluty *prakriti*, który wylania się z nieprzejawionej, rdzennej *prakriti* (*mulaprakriti*); ze świadomości intuicyjnej wylania się z kolei „ja-działające” (*ahankara*); funkcjonowanie *buddhi* warunkują podstawowe dyspozycje (*bhawa*); synonimem *buddhi* jest *mahat* – ‘wielkie’.

buddhindrija – organ (narząd) psychiczny poznania; *Sankh-jakariha* wymienia pięć rodzajów organów poznania, wylaniających się z „ja-działającego” (*ahankara*): wzrok (tzw. „oko”), słuch (tzw. „ucho”), powonienie (tzw. „nos”), smak (tzw. „język”) oraz dotyk (tzw. „skóra”).

czitta – świadomość empiryczna, organ uświadomienia; zbiorczy termin obejmujący trzy najwyższe przejawione ewoluty *prakriti*: świadomość intuicyjną (*buddhi*), „ja-działające” (*ahankara*) i umysł (*manas*); intencjonalna świadomość empiryczna podlega nieustannym modyfikacjom, nazywanym zjawiskami świadomościowymi (*writti*, *czittawritti*), których powściągnięcie, całkowite ustanie stanowi cel jogi jako metody; stopień skupienia świadomości (*bhumi*) jest indywidualnie zróżnicowany.

czetas – dyspozycyjna sfera świadomości, czy też nieświadomość; pojęcie używane przez Wjasę na określenie złożonego systemu oddziaływań utrwalonych w nieświadomości impulsów karmicznych (*sanskara*, *wasana*) na sferę zjawisk świadomościowych (*czittawritti*).

daršana – „widzenie”, od *driś* – ‘widzieć’, ‘patrzeć’; jako termin techniczny jogi oznacza poznanie intuicyjne, [wszech]poznanie (także w znaczeniu aktu „widzenia” oraz instrumentu „widzenia”); w szerszym kontekście całej kultury indyjskiej *daršana* oznacza ‘pogląd’ i jest odpowiednikiem ‘filozofii’; system jogi Patańdzalego – *jogadaršana*, oraz system *sankhji* znany z dzieła *Iśwarakriszny* – *sankhjadaršana*, należą do

sześciu klasycznych *daršan* bramińskich, uznających objawienie wedyjskie.

drasztri – „widz”, podmiot; w jodze można mówić o dwuznaczności tego pojęcia: 1) „widz” zjawiskowy, podmiot aktualnie poznający, „ja-empiryczne” (*czitta*) oraz 2) „widz” absolutny, zasada podmiotowości, Jaźń, czy też duch (*purusza*).

duhkha – cierpienie, przykrość; cecha wszelkiej egzystencji sansarycznej, podlegającej prawu *karmana*; w *sankhji* mówi się o trojakim cierpieniu: 1) mającym źródło w nas samych bądź 2) pochodzącym od innych istot, lub też 3) sprowadzonym przez czynniki boskie i kosmiczne.

dziwanmukta – wyzwolony za życia, od *dziwa* – ‘żyjący’ i *mukta* – ‘wyzwolony’; termin odnoszący się do istoty, która osiągnęła najwyższy stopień rozwoju duchowego i nie odrodzi się już ponownie, gdyż oswobodziła się z więzów karmicznych warunkujących wędrówkę w *sansarze*.

guna – dosłownie ‘nić’, ‘pasma’, ‘sznur’; oznacza komponent rzeczywistości przedmiotowej – *prakriti*; jest niepoznawalna bezpośrednio (poznawalne są jedynie jej przejawy); powiada się, że istnieją trzy *guny* – *sattwa*, *radžas* i *tamas*, które mogą być doświadczane jako subiektywne zjawisko świadomościowe (w postaci przyjemności, bólu lub złudzenia, czy też zamroczenia), oznaczają wówczas cechę poznania, bądź też mogą odnosić się do struktury samej rzeczywistości przedmiotowej i oznaczać komponent rzeczywistości (aspekt przejrzystości, związanej ze sferą psychiczną, aspekt aktywności, zmienności oraz aspekt bierności, stałości).

Iśwara – Pan, władca, bóg; termin pojawiający się w *Joga-sutrach* na określenie istoty wolnej od brzemienia *karmana* i pełniącej rolę wewnętrznego mistrza – guru; utożsamiany jest z *pranawą*, tj. mistyczną zgłoską OM, której długotrwałe powtarzanie i kontemplowanie pomaga joginowi odkryć wewnętrzne „ja” i zniwelować wszelkie przeszkody na ścieżce wyzwolenia; skupianie się na *Iśwarze* (*Iśwarapranidhana*) stanowi jeden z trzech elementów praktyki *kriajogi* oraz zaliczane jest do praktyk ascetyczno-mistycznych (*nijama*), należących do głównej metody jogi (*joganga*).

joga – od *judź* – ‘połączyć’ lub ‘ujarzyć’; jedna z sześciu szkół filozofii indyjskiej, uznających objawienie wedyjskie; klasyczna joga indyjska, skodyfikowana w formie sutr przez Patańdzalego, tradycyjnie łączona jest w parę z systemem sankhji; ponadto joga oznaczać może: 1) naukę lub przesłanie duchowe dotyczące wyzwolenia (moksza) oraz metody doń wiodącej; 2) docelowy stan całkowitego ujarznienia zjawisk świadomościowych (czittawritti); 3) stan skupienia świadomości jako kolejny stopień na ścieżce rozwoju duchowego; 4) rozwijaną w trakcie praktyki zdolność zapanowania nad biegiem zjawisk świadomościowych; 5) konkretną metodę uła twiającą posuwanie się na ścieżce.

joganga (asztangajoga) – ośmioczęłowa ścieżka jogi, wyłożona przez Patańdzalego w *Jogasutrach*; obejmuje ona kolejno: zasady moralne (jamy), praktyki ascetyczno-mistyczne (nijamy), pozycje jogiczne (asany), powściągnięcie prany (pranajama), wycofanie zmysłów (pratyahara), przykucie uwagi (dharana), kontemplacja (dhjana) oraz skupienie (samadhi); celem ścieżki jogicznej jest osiągnięcie stanu wyzwolenia (kai walja, moksza).

kaiwalja – jedność, absolutna wolność, stan wyzwolenia, następujący po urzeczywistnieniu poznania rozróżniającego puruszę od prakriti, dokonywanego przez świadomość intuicyjną (buddhi); jedność odnosi się do bytu podmiotowego (purusza), który z chwilą wyzwolenia ostatecznie uwalnia się od iluzorycznego związku ze świadomością empiryczną (czitta) i z „ja-zjawiskowym” (ahankara); kaiwalja oznacza zatem odzyskanie jedności podmiotu – puruszy – nazywanego w sankhji i jodze „widzem” (drasztri) lub „świadkiem” (sakszin).

karana – instrument psychiczny, składający się z trzynastu elementów: buddhi, ahankary, manasu, pięciu psychicznych organów poznania (buddhindrija) oraz pięciu psychicznych organów działania (karmendrija); ten tzw. „trzynastoraki instrument”, nazywany jest też ciałem subtelnym, które nie zanika wraz ze śmiercią ciała, lecz podlega transmigracji; synonimem karany jest linga w drugim znaczeniu.

karman – suma wszystkich działań moralnie wartościowanych, popełnionych przez dane indywiduum w obecnym oraz w poprzednich żywotach, utrwalona w dyspozycyjnej sferze świadomości (czetas) w formie sanskar; na mocy prawa karmana każdy pozytywnie wartościowany uczynek przynosi owoc w postaci doznawanej przyjemności, zaś negatywnie wartościowany – w postaci doznania przykrości, cierpienia; w jodze mówi się o karmanie jasnym (tj. pozytywnym), ciemnym (negatywnym), mieszanym oraz ani jasnym, ani ciemnym, który przysługuje wyłącznie joginowi bliskiemu całkowitego uwolnienia się od karmicznych więzów.

karmendrija – organ (narząd) psychiczny działania; *Sankhja-kariką* wymienia pięć rodzajów organów działania, wyłaniających się z ahankary: tzw. „mowa”, „ręka”, „noga”, „organ wydalania”, „organ rozrodczy”.

kleśa – uciążliwość, czyli wywołujące przykrość (duhkha) zjawisko świadomościowe, wikłające w więzach karmana; skutek działania niewiedzy, manifestujący się w postaci: niewiedzy podstawowej (awidja), świadomości „jestem” (asmita), pragnienia (raga), awersji (dwesza) bądź przywiązania (abhiniveśa).

krijajoga – wstępna praktyka jogiczna obejmująca ascezę (tapas), medytację (swadhjaja) oraz skupianie się na Iśwarze (Iśwarapranidhana); ma ona na celu wywołanie odpowiedniego skupienia świadomości, dzięki któremu osłabione zostają uciążliwości (kleśa) i które pozwala na przystąpienie do zasadniczej części praktyki jogicznej (joganga).

linga – oznaka, przejaw; w *Sankhja-karice* termin ten używany jest w dwóch różnych znaczeniach jako: 1) istotna cecha ujawniająca się w procesie wnioskowania (anumana), w trakcie którego ustala się stały związek pomiędzy konkretnym doświadczeniem a ogólniejszą zasadą podstawową; bądź też jako 2) istotna cecha istoty transmigrującej, nazywanej instrumentem psychicznym (karana), stanowiącej swego rodzaju ciało subtelne (lingaśarira).

manas – od *man* – ‘myśleć’; oznacza umysł; odnosi się do percepcji zmysłowej; jest to jeden z 25 pierwiastków rzeczy-

wistości (tattwa), wylaniający się z „ja-działającego” (ahankara), odpowiedzialny za syntetyzowanie danych zmysłowych; pośredniczy między zmysłami a świadomością intuicyjną (budhi) zarówno w procesie poznania, jak i działania.

moksha – wyzwolenie z kręgu wcieleń (samsara); uznawana jest za cel niemal wszystkich indyjskich doktryn religijnych i filozoficznych; jest ona następstwem osiągnięcia pełnego wglądu w naturę rzeczywistości oraz skutkiem zerwania wszelkich więzów karmicznych; synonim wiecznej szczęśliwości, której przeciwieństwem jest trwanie w samsarze wyznaczone prawem karmana.

prakriti – od *pra* – ‘przed’, ‘przedtem’ oraz *kri* – ‘tworzyć’ bądź *kriti* ‘stworzenie’, oznacza pierwiastek twórczy, zasadę twórczą, rzeczywistość przedmiotową występującą w postaci nieprzejawionej (awjakta) oraz przejawionej (wjakta); niekiedy tłumaczona bywa jako ‘przyroda’, ‘natura’ lub ‘materia’; składają się na nią trzy komponenty, tj. guny – sattwa, radžas i tamas – podlegające nieustannym przemianom i warunkujące sposoby przejawiania się prakriti.

pramana – poznanie prawdziwe; w sankhji i jodze wymienia się trzy rodzaje poznania: wgląd, czyli poznanie bezpośrednie (driszta), wnioskowanie (anumana) oraz przejęcie wiedzy (ap-tawaczana).

prana – tchnienie życiowe, subtelna energia, od *an* – ‘oddychać’; pięć strumieni prany stanowi wspólną funkcję buddhi, ahankary i organów zmysłowych; są to: prana – przebiegająca od serca w kierunku ust i nosa, samana – biegnąca od pępka ku krańcom ciała, apana – przepływająca od stóp do głowy, udana – biegnąca od szczytu czaszki w dół, oraz wjana – przenikająca całe ciało.

purusza – dosł. ‘człowiek’, ‘istota ludzka’, ‘osoba’; w systemach sankhji i jogi klasycznej oznacza byt podmiotowy, zasadę świadomości, Jaźń; bierny pierwiastek rzeczywistości, transcendentny względem prakriti; *Sankhjakarika* opowiada się za wielością Jaźni i charakteryzuje puruszę jako biernego świadka działającej prakriti, obojętnego widza, wolnego od gun.

radžas – od *rañdž* – ‘zabarwiać się’, ‘czerwienić się’, ‘łgnąć’; jedna z trzech gun, odpowiedzialna za ruch, aktywność; w aspekcie psychicznym lub moralnym oznacza ból, cierpienie, namiętność.

samadhi – skupienie, jogiczna ekstaza (odróżniona od mistycznej ekstazy kojarzonej z silnym pobudzeniem emocjonalnym); najwyższy człon jogangi.

samapatti – ‘popadnięcie w stan’, rodzaj zaawansowanego skupienia medytacyjnego, którego warunkiem jest zredukowanie zjawisk świadomościowych do minimum, tak aby poznawany przedmiot mógł „odbić się” w świadomości empirycznej niczym w przejrzystym kamieniu szlachetnym; *Jogasutry* wymieniają cztery stopnie samapatti, poczynając od najniższego: popadnięcie z myśleniem (witarkasamapatti), bez myślenia (nirwitarkasamapatti), z przenikaniem (wiczarasamapatti) oraz bez przenikania (nirwiczarasamapatti).

sampradźñatasamadhi – skupienie z uświadomieniem, pozwalające na rozróżnienie puruszy od prakriti; pojawia się w następstwie ćwiczenia, które prowadzi kolejno: do skupienia z myśleniem (witarka), z przenikaniem (wiczara), do stanu błogości (ananda) oraz stanu „jestem” (asmita); jest to przedostatni etap na ścieżce jogicznej, poprzedzający bezpośrednio skupienie bez uświadomienia (asampradźñatasamadhi).

sanjoga – dosł. ‘kontakt’, ‘połączenie’, ‘styczność’; oznacza łączenie przez świadomość intuicyjną puruszy i prakriti, objawiające się iluzorycznym utożsamieniem ich ze sobą.

sankhja – jedna z sześciu szkół filozofii indyjskiej, uznających objawienie wedyjskie; system dualistyczny zakładający dwie odwieczne substancje: naturę, pierwotną zasadę stwórczą – prakriti, oraz Jaźń, czy też ducha, bierną zasadę świadomości – puruszę; sankhja wylicza 25 pierwiastków, „takości” rzeczywistości (tattwa).

samsara – odwieczny ciąg narodzin, śmierci i ponownych wcieleń, uwarunkowanych prawem karmana; stanowi przeciwieństwo stanu moksha i nierozzerwalnie związana jest z niewiedzą (awidja) i cierpieniem (duhkha).

sanskara – tzw. „dyspozycyjny twór świadomości”, czyli utrwalony w nieświadomości impuls, będący subtelnym śladem dokonanego czynu; podstawowe pojęcie jogicznej koncepcji nieświadomości; sanskary „zmagazynowane” w buddhi, wywierają wpływ na aktualne doświadczenie i dynamizują procesy świadomościowe przebiegające w obrębie czitty.

satkarja – preegzystowanie skutku w przyczynie; według przyjmowanej przez sankhję teorii, skutek preegzystuje w przyczynie w nieprzejawionej postaci; przyczyna nie generuje niczego nowego, a jedynie powoduje ujawnienie się tego, co wcześniej już w niej tkwiło.

sattwa – od *sat* – ‘istniejący’, ‘dobry’, ‘prawdziwy’, ‘lekki’; jedna z trzech gun, mająca naturę przejrzystości, umożliwiającą ujawnianie, poznanie; a aspekcie psychicznym oznacza doświadczanie przyjemności, jasności oraz myślenie.

śarira – ciało, zarówno subtelne, podlegające transmigracji (karana), jak i śmiertelne, grubomaterialne, fizyczne, złożone z pięciu żywiołów (bhuta).

tamas – dosł. ‘ciemność’, ‘mrok’; jedna z trzech gun, mająca naturę stałości, przysłaniania, odpowiada za trwanie; jako przeciwieństwo sattwy uniemożliwia poznanie; w aspekcie psychicznym oznacza mrok umysłowy, inercję, otępienie, obojętność.

tattwa – ‘towość’, ‘takość’, pierwiastek rzeczywistości; *Sankhja-karika* wymienia 25 tattw, do których, oprócz nieprzejawionego puruszy i prakriti (awjakta), zalicza się 23 tattwy powstałe w wyniku przejawiania się prakriti (wjakta).

wiwekakhjati – wyzwalające z sansary poznanie rozróżniające; od *wiweka* – oddzielanie, rozróżnienie puruszy od prakriti.

wjakta – to, co jest przejawione, przejaw; poznawalna sfera prakriti, manifestująca się w obecności puruszy; należą do niej wszystkie ewoluty prakriti wylonione z pradhany; świadomość intuicyjna (buddhi), „ja-działające” (ahankara), umysł (manas), pięć organów poznania (buddhindrija) i pięć działań (karmendrija), pięć elementów subtelnych (tanmatra) oraz pięć grubomaterialnych (bhuta).

writti (czittawritti) – zjawisko świadomościowe, „wir” świadomości empirycznej, jej istotna funkcja; Patañdzali wymienia pięć rodzajów zjawisk świadomościowych: poznanie prawdziwe (pramana), wypaczenie (wiparjaja), fantazjowanie (wikalpa), sen głęboki (nidra) oraz przypomnienie (smriti); tylko pierwszy rodzaj zjawisk jest nieuciążliwy, tj. nie generuje cierpienia (duhkha), i wolny jest od niewiedzy (awidja), lecz ostatecznym celem jogi jest powściągnięcie (nirodha) wszystkich czittawritti.

WYBÓR LITERATURY

- Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Wyd. Ossolińskich, Wrocław 1988.
- J. L. BROCKINGTON, *Święta nie hinduizmu*, IW PAX, Warszawa 1990.
- P. CHAKRAVARTI, *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1975.
- Classical Sāṃkhya*, tłum. i oprac. G. J. Larson, Motilal Banarsidass, Delhi 1979.
- S. DASGUPTA, *A Study of Patañjali*, Motilal Banarsidass, Delhi 1989.
- S. DASGUPTA, *Yoga as Philosophy and Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.
- M. ELIADE, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, PWN, Warszawa 1984.
- G. FEUERSTEIN, *The Essence of Yoga. A Contribution to Psychohistory of Indian Civilization*, Rider and Co. Ltd., London 1974.
- G. FEUERSTEIN, *Textbook of Yoga*, Rider and Co. Ltd., London 1975.
- E. FRAUWALLNER, *Historia filozofii indyjskiej*, PWN, Warszawa 1990.
- V. G. FURTADO, *Classical Sāṃkhya Ethics*, Westphalia Wilhelms University 1992.
- A. S. GUPTA, *Classical Samkhya: A Critical Study*, Patna University, Patna 1969.
- M. HULIN, *Sāṃkhya Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1978.
- Hymny Rigwedy*, tłum. F. Michalski, Ossolineum, Warszawa 1972.

- E. H. JOHNSTON, *Early Sāṃkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi 1974.
- J. JUREWICZ, *Rygwedyjski hymn o początku świata (10.129)*, *Kwartalnik Filozoficzny* 1995, 3-4, 109-127.
- Klasyczna joga indyjska*, tłum. i oprac. L. Cyboran, PWN, Warszawa 1986.
- M. KUDELSKA, *Upaniszady – zaranie myśli indyjskiej*, Wyd. Oddziału PAN, Kraków 1996.
- NISARGADATTA MAHARAJ, *Rozmowy z mędrcem*, tłum. Ija Lazari-Pawłowska, Wyd. Pegaz, Warszawa 1992.
- S. RADHAKRISHNAN, *Filozofia indyjska*, IW PAX, Warszawa 1958.
- Sāṃkhyakūrikā of Īśwarakṛṣṇa with commentary of Gauḍapada*, tłum. T. G. Mainkar, Poona 1972.
- Śaṅkara on the Yoga Sūtras. A Full Translation of the Newly Discovered Text*, tłum. T. Leggett, Motilal Banarsidass, Delhi 1992.
- The Principal Upanisads*, tłum. i oprac. S. Radhakrishnan, George Allen and Unwin, London 1953.
- The Sāṃkhya Philosophy*, tłum. N. Sinha, New Delhi 1979.
- The Yoga Sūtras of Patañjali*, tłum. Ch. Chapple and Yogi Ananda Viraj, Sri Satguru Pubs., Delhi 1990.
- The Yoga-System of Patañjali or The Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind, Embracing Yoga-Sūtras, Yogās-Bhāṣya and Tattva-Vaiśaradi*, tłum. J. H. Woods, Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- F. TOKARZ, *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*, Wyd. TN KUL, cz. II, Lublin 1985.
- Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1998.
- K. WERNER, *Yoga and Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 1977.
- M. R. YARDI, *The Yoga of Patañjali*, Bhanadarkar Oriental Research Institute, Poona 1979.
- Yogavārttika of Vijñānabhikṣu*, tłum. i oprac. T. S. Rukmani, Munshiram Manoharlal, New Delhi t. I-IV, 1981-1989.

SĀMĀKHYA AND YOGA FOUNDATIONS OF PATAÑJALI'S PHILOSOPHY

Summary

The present book is a general introduction to the philosophy of Classical Indian Yoga exposed in *Yogasūtras* attributed to Patañjali (ca 2nd-3rd AD). The system of Classical Indian Yoga, called Rājayoga, is one of the six Brahmanical systems which respect the revelation of ancient *Vedas*.

The concise explanation of the essential ideas contained in the oldest treatise of the Yoga school is preceded by a brief reconstruction of the origin and history of Yoga tradition, taken as an unique phenomenon of Indian spirituality, and outlining the philosophical background of Patañjali's systematisation of Yoga methods.

In Chapter 1 the author elucidates the meaning of the term 'yoga' and points to different layers of its meaning. Chapter 1 concentrates mainly on the historical evidence which testifies to a long history of Yoga practices dating back to the Indus valley civilisation, or Harappan culture (3rd millennium BC). The continuous Yogic tradition is traced along with the sources which come from ancient Indian literature, i.e. *Rgveda*, *Upanisads*, *Bhagavadgītā*. The short characteristic of Yoga as a kind of philosophy in relation to other systems of Indian thought and to Western conception of philosophy makes a kind of conclusion to the introductory Chapter 1.

Chapter 2 presents the crucial ontological distinctions determining the dualistic philosophy of Sāṃkhya, traditionally regarded as the oldest Brahmanical Indian system,

and a twin system of Patañjali's Yoga. The classical Sāṃkhyan ideas which can be found in *Sāṃkhyakārikā* of Īśvarakṛṣṇa (ca 5th century AD) seem to be a necessary completion for understanding the philosophical language used by the author of *Yogasūtras*. Such questions as a dynamic character of Nature (*prakṛti*) opposed to the passive Self (*purusa*), association and interaction between both entities, as well as the means of gaining discriminative knowledge and obtaining the final release from suffering constitute the contents of Chapter 2.

The last and the most extensive Chapter 3 is devoted to analysis of Patañjali's understanding of the concept of empirical ego (*citta*) and the idea of absolute Self (*purusa*). It also considers the modes of functioning and mutual influence of both conscious and unconscious levels of *citta*. The presentation of the issues connected with the Yoga conception of ignorance (*avidyā*), insight (*prajñā*) and discriminative knowledge (*vivekakhyaṭi*) are followed by a description of fully elaborated original Yoga method embracing several stages up to the complete cessation of the fluctuations of the mind (*yogaś citta-vṛtti-nirodha*). *Yogasūtras*, providing the detailed instructions on improving and integrating personality supply, at the same time, a means which allows one to reach the ultimate purpose of Yogadarśana, that is eradication of false identification with empirical consciousness, getting rid of sorrow inseparable from all being-in-the-world and final liberation of the Self. The concluding part of the book presents an interpretation of the meaning of Yoga transformation, based on the Patañjali's *sūtras* and the oldest Sanskrit commentaries.

Spis treści

Wstęp	3
Czym jest joga?	6
Historyczne źródła jogi	8
Joga a filozofia	18
Filozofia sankhji	22
Dualistyczna wizja świata	27
Przemiana prakṛiti	39
Ścieżka wyzwolenia	44
Joga Patañdzalego	53
Świadomość a Jaźń	61
Między niewiedzą a prawdą wyzwalamą	72
Metody jogi	79
Istota jogicznej przemiany	89
Słowniczek ważniejszych sanskryckich terminów technicznych sankhji i jogi	99
Wybór literatury	109
Summary	111

Książka pani Marzenny Jakubczak jest próbą przedstawienia pewnych istotnych myśli filozoficznych występujących w *Jogasutrach* przypisywanych Patañdzalemu [...] Jest to bardzo wartościowe opracowanie, w którym Autorka stara się rzetelnie, a zarazem przystępnie ukazać czytelnikowi polskiemu czym naprawdę jest joga jako pewien system myślowy...

(z recenzji wydawniczej)

ISSN 0077-6181
ISBN 83-86726-70-9