

MARZENNA JAKUBCZAK

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

ŚCIEŻKI JOGI W BHAGAWADGICIE, CZYLI JEDNOŚĆ W WIELOŚCI¹

Bhagawadgita (*Bhagavadgītā*, dalej *Gita* lub BHG) stanowi jedno z najczęściej komentowanych i najchętniej tłumaczonych na języki nowożytnie dzieł myśli indyjskiej². Ten, liczący 700 strof podzielonych na XVIII lekcji, utwór jest epizodem włączonym do VI księgi (*Bhīṣmaparvan*) wielkiego eposu *Mahābhārata*³, którego

¹ Artykuł ten jest owocem lektury sanskryckiego oryginału *Bhagawadgity* i przemyśleń, które zrodziły się podczas niezapomnianych, inspirujących seminariów prowadzonych przez Panią Profesor Joannę Sachse w Krakowie w latach 1998–2001 oraz we Wrocławiu w latach 2003–2004. Choć owoc ten z pewnością nie jest jeszcze w pełni dojrzały, autorka dedykuje go Pani Profesor, z nadzieją na Jej wyrozumiałą akceptację. Cytaty z BHG w języku polskim, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z przekładu Joanny Sachse, *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Wrocław 1988, natomiast cytaty sanskryckie podaję za krytyczną edycją Bhandarkar Oriental Research Institute (1999), dostępną obecnie on-line jako *Mahābhārata Electronic text*. W artykule przyjęto generalnie spolszczony zapis terminów sanskryckich oddający w przybliżeniu wartość fonetyczną słów. Przy pierwszym wystąpieniu terminu (najczęściej w nawiasie) zastosowana została tzw. transliteracja naukowa, która zawiera znaki diakrytyczne będące odpowiednikami sanskryckich liter występujących w alfabecie dewanagari. Wcześniejsza wersja tekstu wydana została pod tytułem „Joga w Bhagawadgicie – jedna czy wiele metod wiodących do wyzwolenia?”, *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis: Studia Philosophica* 4/53 (2008), s. 158–174.

² Liczba przekładów z oryginału, parafraz i streszczeń tego dzieła na języki nowożytnie jest imponująca i stale rośnie. Z ważniejszych wymienić wypada pionierskie tłumaczenie angielskie Ch. Wilkinsa (1785) czy klasyczne przekłady F. Edgertona (1925) i Śri Aurobindo (1938), zaś z nowszych przekład G. Flooda i Ch. Martina (2012) oraz Laurie L. Patton (2008), a także przekłady na język niemiecki R. Garbe (1905) i P. Deussena (1911). W języku polskim opublikowano dotychczas kilka rzetelnych przekładów *Bhagawadgity*, m.in. Joanny Sachse (1988) i Anny Rucińskiej (2002) oraz kilkanaście przekładów częściowych, m.in. Sanisława F. Michalskiego (1910), bądź parafraz, np. Bronisława Olszewskiego (1910), Wandy Dynowskiej (1947) i Marty Kudelskiej (1995). Więcej informacji nt. historii recepcji *Mahabharaty*, w tym BHG, znaleźć można w monografii Iwony Milewskiej, *Ze studiów nad Mahabharatą*, Kraków 2013, s. 317–318.

³ *Bhīṣmaparvan Mahabharata* (dalej MBH) składa się z około 100 000 strof. Każda ze strof, zwana śloką, zapisana jest w dwu szesnastosylabowych lub w czterech ośmiosylabowych wierszach. Tego rodzaju metrum, często stosowane w indyjskiej literaturze dydaktycznej, tworząc przejrzysty i melodyjny rytm, sprzyjało zapewne pamięciowemu przyswojeniu tekstu. Por. H. Wałkowska, „Wstęp”, [w:] *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, *op. cit.*, s. LXXIV.

powstanie przypada na okres między IV w. p.n.e. a IV w. n.e. Wraz z *Mokṣadharmą* (*Mokṣadharmaparvan*), należąca do tego samego eposu, BHG uważana jest przez wielu badaczy za jedno z pierwszych pism dokumentujących przedklasyczną fazę rozwoju filozofii jogi⁴. *Gita* stanowi śmiałą próbę syntezy bodaj wszystkich popularnych w czasach jej powstawania tradycji jogicznych. Realizacja ambicji redaktorów BHG, zmierzających do uspołnienienia bramińskich i nieortodoksyjnych wątków filozoficzno-religijnych, wymagała dokonania redefinicji kluczowych dla ówczesnej myśli indyjskiej pojęć, takich jak ofiara (*yajña*), asceza (*tapas*) czy wyrzeczenie (*saṃnyāsa*). Przedstawiona w *Gicie* nowa interpretacja tradycyjnych pojęć, przepojona duchem rodzącego się hinduizmu, służyć miała skonstruowaniu metaforycznego, symbolicznego języka, którym z różnych punktów widzenia mogła zostać opisana uniwersalna ścieżka wyzwolenia (*mokṣa*) z cierpienia (*duḥkha*) i konieczności odradzania się (*saṃsāra*), wymagająca należytego spełnienia przypisanych nam powinności moralnych (*dharma*).

Osnową całego utworu jest dialog filozoficzno-religijny między mistrzem i uczniem, którego celem jest rozwikłanie dylematu moralnego, z jakim zmagają się główny bohater – wojownik z rodu Pandu, potomek wielkich Bharatów, mieszkańców Indii. Nauka udzielana przez boga Krisznę rozdarciem wewnątrz Ardzunie, który waha się przed podjęciem bratobójczej walki w słusznej sprawie, ukazana została w wielu odsłonach, wyjawiona na różnych poziomach wtajemniczenia i przekazana językiem zrozumiałym dla wszystkich, nie zaś wyłącznie dla elitarnych wspólnot ascetycznych. To właśnie sugestywna metaforyka i jasność wykładu pozwoliła na włączenie do wielkiego eposu, przeznaczonego dla szerokiego rzesz społeczeństwa, filozoficznych pouczeń Kriszny, które najwyraźniej nie budziły obaw braminów o nadmierną ezoteryczność, cechującą zwykle pisma poświęcone podobnej problematyce, spisywane przez wspólnoty ascetyczne.

Wnikliwa analiza struktury i treści tego dzieła prowokuje wiele pytań. Jednym z najczęściej wysuwanych jest pytanie o spójność koncepcji wyzwolenia (*mokṣa*) prezentowanej przez BHG. Najistotniejsza w tym kontekście wydaje się kwestia wielości zalecanych przez Krisznę ścieżek rozwoju duchowego (*mārga*). Czy liczne, objaśniane w kolejnych księgach, metody prowadzące do mokṣy stanowią alternatywne lub konkurencyjne czy też wykluczające się ścieżki? Czy można jednoznacznie określić istniejące między nimi zależności bądź hierarchię? Szukając odpowiedzi na te pytania badacze *Gity* przyjmują na ogół jedną w dwóch perspektyw metodologicznych: diachroniczną lub synchroniczną⁵. Określenie

⁴ Opinię tę podzielają powszechnie badacze tradycji sankhja-jogi, poczynając od Edgertona (1924: 1–46) aż po Larsona i Bhattacharyę (1987: 34). O chronologii tekstów w tej tradycji pisze szerzej w monografii *Sens Ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)*, Kraków 2013, s. 53–61.

⁵ To, bardzo ogólnie, rozróżnienie na dwie podstawowe perspektywy badawcze nie wyczerpuje, rzecz jasna, możliwości metodologicznych. Więcej na temat metod stosowanych dotąd przy badaniu literatury eposu piszą m.in. Iwona Milewska, *Ze studiów nad Mahabharatą, op. cit.*, s. 75–113, oraz

„diachroniczna” (gr. *chrónos* – czas, oraz *diá* – po/poprzez) sygnalizuje skłonność do porządkowania poszczególnych warstw tekstu według czasu ich powstania bądź dodania do dzieła zasadniczego. Natomiast perspektywa „synchroniczna” (gr. *sýnchronos* – współczesny, równoczesny) wiąże się z nastawieniem synchronizującym, czyli zmierzającym do uzgodnienia poszczególnych warstw dzieła. Jak się wydaje, już sam dobór podstawowej perspektywy badawczej i przyjęcie implikowanych przez nią założeń wstępnych przesądza w istotny sposób o wynikach podejmowanych analiz. Według Radhakrishnana głównym kryterium dzielącym badaczy na sceptycznie nastawionych wobec możliwości uspoźnienia filozoficznego przekazu *Gity* oraz tych, którzy przekonani są o jej wewnętrznej koherencji, jest pochodzenie kulturowe: uczeni hinduskiego pochodzenia powszechnie uważają, iż ręką wytrawnego autora lub redaktora w dziele tym stopione zostały elementy pierwotnie niezgodne, podczas gdy orientaliści zachodni doszukują się wytrwale śladów poprawek i późnych uzupełnień, które w ich przekonaniu czynią BHG zlepkiem znakomitych, choć przeczących sobie, fragmentów⁶.

PERSPEKTYWA DIACHRONICZNA

W tym ujęciu *Gita* uważana jest za nie w pełni udaną próbę hinduistycznej syntezy głównych wątków duchowości indyjskiej, w której elementy rytualizmu, będącego osią kultury bramińskiej, mieszają się z ideami pochodzącymi z tradycji ascetycznej i jogicznej, zapoczątkowanej prawdopodobnie jeszcze w czasach przedaryjskich, czyli przed 1500 r. p.n.e. W opinii zwolenników tej perspektywy synteza tradycji *sankhji* i jogi dokonana w BHG, ze względu na długi, sięgający kilku stuleci, okres powstawania dzieła i zbiorowe autorstwo, nie osiągnęła ostateczne postaci systematycznego wykładu, a doszukiwanie się w *Gicie* spójnego i koherentnego stanowiska filozoficznego musi zakończyć się fiaskiem.

Generalnie akceptując tę perspektywę, dość ostrożną opinię wygłasza Surendranath Dasgupta, który podkreśla, iż *Gity* nie należy traktować jako systemu filozoficznego, gdyż stanowi ona jedynie podręcznik właściwego postępowania i odnoszenia się do rzeczywistości przez pryzmat mistycznej więzi z Bogiem, samowyrzeczenia, pobożności, przyjaznej i pełnej pokory postawy wobec świata⁷. Do poglądu tego przychylają się także późniejsi tłumacze i interpretatorzy BHG,

Przemysław Szczurek, „Some Remarks on the so-called Epic Layer of the Bhagavadgītā”, [w:] *Stages and Transitions. Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic Literature* (Proceedings of the Second Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Puranas, August 1999), red. M. Brockington, Zagreb 2002, s. 55–72; oraz *idem*, „Bhakti Interpolations and Additions in the Bhagavadgītā?”, [w:] *Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures* (Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas, September 2002), red. P. Koskikallio, Zagreb 2005, s. 183–220.

⁶ Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, tłum. Zofia Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 493.

⁷ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, t. 2, Cambridge 1965, s. 534.

m.in. Juan Mascaró⁸ czy Georg Feuerstein⁹, którzy widzą w *Gicie* przede wszystkim poemat duchowy.

Inni badacze, mimo iż dostrzegają poetyckość dzieła, starają się ujawnić jego głębszy sens i wykazać filozoficzną spójność. Tym samym wpisują się raczej w synchroniczny, nie zaś diachroniczny paradygmat interpretacyjny. I tak, Radhakrishnan zauważa, iż w BHG panuje „romantyczny półmrok, usidlający wyobraźnię i sprzyjający wywołaniu wzniosłego nastroju u jednostek mających nastawienie religijne i polegających na dogmatach”. Zaraz potem dodaje jednak, iż „nastawiony krytycznie intelekt pracować musi nad nią [BHG] ostrożnie, zanim uda mu się wyciągnąć z niej konsekwentny system”¹⁰. Podobnie uważa Franklin Edgerton, który przyznając, że *Gita* jest raczej dziełem poetyckim, mistycznym i religijnym niż logicznym i filozoficznym, a próby ujednoczenia głoszonych przez nią, nierzadko sprzecznych, nauk zadają gwałt duchowi dzieła, jednocześnie prezentuje interpretację BHG, w której milcząco zakłada jej wewnętrzną koherencję¹¹.

Za pioniera skrajnie rygorystycznej wersji perspektywy diachronicznej uznać można, jak sądzę, Richarda Garbego, który w obszernym opracowaniu przekładu *Gity* dobitnie podkreśla jej treściową i stylistyczną niejednorodność. W konsekwencji wydziela z pierwotnego tekstu BHG, przenikniętego – jak twierdzi – duchem teizmu, późniejsze dodatki, które uznaje za pozostające pod wpływem panteizmu, a więc sprzeczne z rdzennym przesłaniem poematu¹². Tak stanowcze krytyczne podejście niemieckiego badacza do BHG wywołało w środowisku indologów falę gorących dyskusji¹³. Za kontynuatora tej samej strategii badawczej uznać należy chorwackiego uczonego Mislava Ježića, który zakłada, iż analiza tekstu *Gity*, polega przede wszystkim na śledzeniu historycznych interpolacji, wyodrębnianiu i zestawianiu kolejnych warstw dzieła, przemawiających za jego synkretycznym i eklektycznym charakterem¹⁴. Analizie tego rodzaju towarzyszy przeważnie niechęć do dopatrywania się głębszych, symbolicznych znaczeń kluczowych terminów, które pozwoliłoby na zharmonizowanie sensu fragmentów literalnie niespójnych.

⁸ *The Bhagavad Gita*, tłum. i oprac. J. Mascaró, Harmondsworth 1962, s. 23.

⁹ G. Feuerstein, *Introduction to the Bhagavad Gītā. Its Philosophy and Cultural Setting*, London 1974, s. 39.

¹⁰ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, op. cit., s. 493, przyp. 39.

¹¹ Por. *The Bhagavad Gītā*, tłum. i oprac. F. Edgerton, t. 1, Harvard 1944, s. XI.

¹² *Die Bhagavadgītā: aus dem Sanskrit übersetzt mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter*, tłum. i oprac. R. Garbe, Leipzig 1905.

¹³ Debatę tę referuje m.in. Moriz Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, t. 3, Stuttgart 1920, s. 627 i n.

¹⁴ M. Ježić, „Textual Layers of the Bhagavadgītā as Traces of Indian Cultural History”, [w:] *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, red. Wolfgang Morgenroth, Berlin 1986, s. 629–638. W Polsce metodę tę stosuje również Przemysław Szczurek, por. np. P. Szczurek, „Brahmanirvāṇa versus nirvāṇa (nibbāna). Some Remarks on the Polemics with Buddhism in the Bhagavadgītā”, *Cracow Indological Studies* 4/5 (2004), s. 547–575.

Krótko mówiąc, perspektywa diachroniczna służy uwypukleniu wielości konkurujących ze sobą ścieżek jogicznych. Dokonane w BHG uzgodnienie poszczególnych metod rozwoju duchowego uznawane jest tu za niepełne, czy raczej prowizoryczne i powierzchowne, osiągnięte kosztem zmiany pierwotnego, znanego skądinąd historycznego znaczenia kardynalnych pojęć poszczególnych tradycji. Źródłem owych pierwotnych znaczeń jest literatura wedyjska, głównie upanisadowa, oraz późniejsze teksty klasycznych systemów filozofii indyjskiej (*darśana*), zwłaszcza pisma sankhji i jogi. Nieuchronnym skutkiem zastosowania diachronicznej metody badania tekstu BHG wydaje się zatem przyjęcie tezy o wielości konkurujących za sobą metod jogicznych, najczęściej nie dających się ostatecznie pogodzić.

PERSPEKTYWA SYNCHRONICZNA

Przyjęcie perspektywy synchronicznej oznacza uznanie *Gity* za świadomie skonstruowaną całość, starannie przemyślaną i dojrzałą koncepcyjnie, która stanowi udaną syntezę uzgadniającą poszczególne warstwy włączone do poematu w kolejnych fazach jego redagowania. Mimo niewątpliwych znamion synkretyzmu i złożonej pod względem historycznym struktury, dzieło to prezentuje spójną wizję świata. Przyjęcie założenia o homogeniczności BHG wynika najczęściej z przekonania, iż długi okres powstawania dzieła pozwolił na jego wielokrotną i wielostronną weryfikację oraz wypracowanie – dzięki zbiorowemu wysiłkowi kolejnych pokoleń redaktorów – nowej jakości, będącej udaną syntezą najważniejszych wątków filozoficzno-religijnych, które pojawiły się Indiach przed IV w. n.e. Zwolennik metody diachronicznej uznałby zapewne, iż tak długi okres powstawania utworu rodzi raczej ryzyko namnożenia wewnętrznych sprzeczności, niż stwarza szansę na skuteczną ich eliminację. Niemniej badacze opowiadający się za ujęciem synchronicznym podkreślają, iż BHG zawdzięcza swój autorytet właśnie owej nadzwyczajnej otwartości i koncepcyjnej pojemności oraz temu, że ocalała nieskażona partykularnymi, sekciarskimi skłonnościami jej licznych współautorów czy współredaktorów.

Perspektywa synchroniczna wydaje się bliska m.in. Robertowi Ch. Zaehnerowi, który przyznaje, że w miarę wczytywania się w tekst BHG odnosi coraz silniejsze wrażenie jednolitości dzieła, choć nie podejmuje szczególnego wysiłku, aby na stronach swojego opracowania wrażenie to uzasadnić¹⁵. Bardziej docieklive podejście do tekstu cechuje polską tłumaczkę Joannę Sachse, która opiera swoje wnioski na wnikliwej analizie dzieła, skupiając się na interpretacji kluczowych terminów *Gity*. Według niej wieloznaczność sanskryckich pojęć, takich jak *yoga*, *ātman*, *brahman* czy *yajña*, została wyzyskana przez autora-redaktora

¹⁵ Por. *The Bhagavadgītā with Commentary based on the Original Sources*, tłum. i oprac. R.Ch. Zaehner, Oxford 1969, s. 2.

tekstu w sposób mistrzowski, zaświadczać o jego filozoficznej dojrzałości, nie zaś niekonsekwencji lub niekompetencji. Wieloznaczność ta czyni jednak dzieło praktycznie nieprzetłumaczalnym, gdyż żaden jego przekład nie jest w stanie zachować paralelnych płaszczyzn znaczeniowych. Tłumacz *Gity* oddać może tylko pierwszą, dosłowną warstwę utworu. Stąd każdy przekład – zapewnia autorka znakomitego polskiego przekładu BHG – jeśli ma być w ogóle czytelny, musi być obciążony komentarzem, komentarz natomiast w sposób nieunikniony naznaczony jest indywidualnym odczytaniem utworu przez danego tłumacza¹⁶.

Interpretacja pojęć poszczególnych ścieżek jogicznych w duchu *Gity* prowadzi do ukazania ich współzależności. Analiza BHG podjęta z perspektywy synchronicznej pozwala tak zrekonstruować prezentowaną ustami Kriszny naukę, aby poszczególne ścieżki jogi okazały się ostatecznie komplementarne, mimo pozornych literalnych sprzeczności. W tym ujęciu można więc mówić o jednej złożonej metodzie, która zespala wszystkie ścieżki i traktuje je jako kolejne etapy bądź dopełniające się aspekty tego samego procesu.

W dalszej części artykułu przedstawię propozycję interpretacji kwestii wielości metod *Gity*, przyjmując za wyjściową perspektywę synchroniczną. W kolejnych punktach omówię najważniejsze z metod zalecanych przez boga Krisznę Ardżunie, wzdragającemu się przed podjęciem dramatycznej decyzji: czy wkroczyć na pole bitwy (*kuruksetra*)¹⁷ i podjąć walkę, pozostając w zgodzie z własnym obowiązkiem (*svadharma*), czy też zaniechać walki i uniknąć popełnienia czynów uważanych za niegodne? W pierwszym przypadku podjęcie walki oznacza zarazem podniesienie ręki na bliskich sercu kuzynów – Kaurawów, którzy jednak splamili się zagarnięciem tronu należnego Pandawom reprezentowanym przez Ardżunę. W drugim przypadku zaniechanie walki i uniknięcie popełnienia czynów uważanych za niegodne, choć zgodne z obowiązkiem, oznacza w konsekwencji zgodę na ponowne oddalenie się do lasu i prowadzenie skromnego życia ascety i jogina.

1. Sankhja i joga

Pojęcia sankhji i jogi po raz pierwszy pojawiają się w BHG II.39, kiedy Kriszna wyjawia Ardżunie naukę dotyczącą jogi czynu (*karmayoga*):

II.39. Oto nauka, którą ci przedstawiłem w teorii (*sāṃkhya*).
Posłuchaj jednak i tej, która wypływa z praktyki (*yoga*).

Przełożenie terminu „sankhja” jako „teoria”, a „joga” jako „praktyka” wydaje się w tym kontekście trafne, choć nie wynika bezpośrednio z etymologii samych

¹⁶ J. Sachse, *Ze studiów nad Bhagawadgitą*, Wrocław 1988, s. 7.

¹⁷ Pojęcie „pole bitwy” (*kuruksetra*), na którym dojsć ma do rozstrzygającego starcia między Kaurawami i Pandawami, można odczytać także symbolicznie, jako pole naszego życia, gdzie toczą się wszystkie walki – tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne – gdzie jedni odnoszą zwycięstwo, a drudzy porażkę i gdzie przychodzi się nam zmagać samemu z sobą. Radhakrishnan utożsamia kszetrę z miejscem, gdzie ma się dokonać rozpoznanie prawdziwej natury podmiotu, wiecznej i niezmiennej jaźni. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, *op. cit.*, s. 496.

pojęć. Niemniej przekład ten oddaje sens obu terminów i pozwala na podkreślenie ich wspólnego odniesienia – praktyka i teoria nie wykluczają się wzajemnie, lecz odnoszą się do jednej i tej samej nauki. A zatem nie stanowią one dwóch konkurujących ze sobą metod, lecz dwa sposoby opisu jednej zalecanej przez *Gitę* ścieżki wyzwolenia, tj. karmajogi. Wykład sankhji, obejmujący nominalnie całą drugą księgę BHG, uwzględnia także punkt widzenia jogi, czyli praktyczną stronę metody. Centralnym pojęciem tej lekcji jest *svadharma*, czyli „własny obowiązek” (BHG II.31, 33). Zacytowaną wyżej ślokę poprzedza kilka argumentów Kriszny, których celem jest przekonanie ucznia do podjęcia czynu podyktowanego jego własną dharumą¹⁸. Nauczyciel Ardżuny próbuje wzbudzić w nim motywację poprzez odwołanie się zarówno do honoru wojownika, z którym nie licuje uchylanie się od przypisanych jego stanowi obowiązków, jak i do jego aspiracji religijnych. Niezależnie od tego, czy do spełnienia czynu popycha człowieka pragnienie sławy, lęk przed zniesławieniem, czy też wola osiągnięcia niebiańskiego szczęścia po śmierci – jedynym sposobem zdobycia upragnionego celu jest podjęcie stosownego działania. Krótko mówiąc, kto działa, ten zmierza do celu, kto zaś wzdraga się od spełniania własnej powinności (*svadharma*), ten nic nie zyskuje i traci szansę na poprawę swego położenia. Zgodnie z argumentacją Kriszny, przywodzącą na myśl słynny zakład Pascala¹⁹, podejmując czyn zyskać można wiele, zaś trwając w bezczynności, traci się wszystko. Jeśli zginiesz – zasłużysz na niebo, jeśli zwyciężysz – zakosztujesz ziemskiego dobra, poucza Kriszna w BHG. II.37.

W śloce II.38 argumentacja wydaje się przechodzić na inny, subtelniejszy poziom. Wcześniej do podjęcia czynu zachęcać nas miała jego bezwzględna opłacalność, korzyść, jaką przynoszą karmiczne owoce²⁰ dobrze spełnionego obowiązku.

¹⁸ Termin „dharma” pochodzi od sanskryckiego rdzenia *dhā* – „dzierżyć”, „trzymać”. Jego znaczenie obejmuje zarówno: (1) prawo kosmiczne, prawo Natury; (2) zgodny z tradycją porządek moralny i społeczny odzwierciedlający prawo Natury; (3) obowiązek, powinność moralna jednostki wyznaczona jej religią, pozycją społeczną, pochodzeniem, płcią, wiekiem etc.

¹⁹ Blaise Pascal w swoim zakładzie przedstawionym w *Myslach* starał się rozumowo uzasadnić, że warto wierzyć w Boga (por. Blaise Pascal, *Mysli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 2001, s. 198). Natomiast w *Gicie* punktem wyjścia jest pytanie o podjęcie bądź zaniechanie czynu wyznaczanego własną powinnością, tj. swadharumą. Cechą wspólną obu argumentacji jest uznanie, iż bez względu na to, czy podejmowane działanie spełni nasze oczekiwania, akt wiary dla Pascala oraz swadharmiczny czyn w przypadku Ardżuny, wydają się ze wszech miar opłacalną inwestycją. Jeśli Boga nie ma – powiada Pascal – postępując tak, jakby istniał, nic nie tracimy, jeśli zaś istnieje, zyskać możemy najwyższą stawkę – zbawienie. W przeciwnym razie, tj. odrzucając wiarę w Boga, nie możemy liczyć na jakąkolwiek nagrodę. Stwierdzenia Kriszny ze strof II.32–37 opierają się analogicznej argumentacji: jeśli podjęty czyn przyniesie Ardżunie oczekiwane zwycięstwo – zyska sławę, jeśli zaś poniesie porażkę na polu walki – zasłuży na niebo. Tymczasem zaniechanie czynu nie niesie z sobą żadnej nadziei na poprawę własnej kondycji ani za życia, ani po śmierci.

²⁰ Prawo karmana (od rdzenia *kr* – czynić, działać) głosi, że każde moralnie wartościowane działanie spełnione przez daną jednostkę, przyniesie nieuchronnie – w obecnym bądź w kolejnych żywotach – adekwatną odpłatę w postaci doznania: przyjemności, w przypadku pozytywnie wartościowanych uczynków, bądź przykrości, w przypadku czynów wartościowanych negatywnie, lub obojętne, jeśli czyn był moralnie neutralny. Owocem bądź złodem karmicznym określane są „ślady”

Tym razem Kriszna zaleca jedną miarą szacować szczęście i nieszczęście, zysk i stratę, zwycięstwo i klęskę. Traktując korzyści płynące z podjętych działań na równi ze stratami, uwalniamy się od brzemienia karmicznego naszych uczynków. To właśnie przesłanie stanie się podstawowym motywem dalszych nauk dotyczących karmajogi, czyli właściwie spełnianego czynu.

Wypada jeszcze zwrócić uwagę na znaczącą pozycję strofki II.39, mówiącej o nauce *Gity* opisywanej z dwóch perspektyw. Z jednej strony dzieli ona księgę II na dwie mniej więcej równe sekcje poświęcone sankhji oraz jodze, z drugiej zaś strony możemy ją uznać za zapowiedź kolejnej III księgi traktującej w całości o karmajodze. Przedstawiony tam opis metody karma-jogi zostaje nieco zakłócony nawiązaniem do strofki II.39:

III.3. Dwie są drogi na tym świecie,
mówiłem o nich poprzednio, o Nieskazitelny!
Droga rozumowego dociekania prawdy (*jñānayoga*),
którą postępują zwolennicy rozważań teoretycznych (*sāṃkhyanam*),
oraz droga czynu (*karmayoga*),
przeznaczona dla ludzi czynu (*yoginām*).

W śloce tej przeprowadzona zostaje wyraźna dystynkcja między dźhanajogą, czyli jogą poznania praktykowaną przez zwolenników szkoły sankhji, a karmajogą, która często nazywana jest w *Gicie* po prostu jogą. Sugeruje się tu wyraźnie odrębność obu metod. Warto zastanowić się przy okazji nad znaczeniem pojęcia sankhji oraz szerszym kontekstem, w jakim pojawia się ono w księdze III. Bezpośrednio po rozróżnieniu na dźhana- i karmajogę następują cztery śloki III.4–7 krytykujące stanowczo niepodejmowanie czynu w imię źle pojętej ascezy i fałszywie, zdaniem *Gity*, pojętą ascezę ograniczającą się do zewnętrznego zaniechania czynu²¹. Kolejne strofki opiewają zalety karmajogi.

Można zatem żywić uzasadnione przypuszczenie, iż rozróżniwszy metodę *a* od *b*, Kriszna charakteryzuje krótko obie drogi w kolejności ich przedstawienia. Pierwszą ukazuje w jej najgorszym, skrajnym i wypaczonym wydaniu (niejako ku przestrodze), drugą zaś zachwala jako jedyną słuszną. Zwolennicy filozofii sankhji przedstawiani są tu jako skrajni asceci, poszukujących wiedzy w stanie pozornej tylko, bo cielesnej, bezczynności. Nowe światło na kwestię relacji jogi i sankhji rzuca lektura księgi V. Czytamy tu, iż:

V.4. Nie światli mężowie, lecz dzieci powiadają,
że czym innym jest sankhja, a czym innym – joga.
Ten, kto zagłębił się w jednej z nich,
zbiera plon obu.

naszych działań oczekujące na fenomenalizację w postaci odpowiedniego doznania: wina – przykrość, zasługa – przyjemność.

²¹ Taką właśnie ascezę, identyfikowaną ze stanem inercji i powstrzymywania się od spełnienia należnego czynu, określa się w ks. XVII ascezą tamasową, tj. podejmowaną z niewłaściwą motywacją.

V.5. Stan, do którego dochodzą zwolennicy sankhji,
osiągają i zwolennicy jogi.
Ten kto widzi, że sankhja i joga są jednym,
widzi [prawdę].

Jak widzimy, odmiennosc obu ścieżek nie musi wcale oznaczać ich sprzeczności. Cel, jakim jest wyzwolenie, może zostać osiągnięty zarówno dzięki zastosowaniu jednej, jak i drugiej metody, gdyż obie – o ile praktykuje się je gorliwie i nie popada w skrajności – prowadzą do pełnego poznania rzeczywistości, czy raczej poznania prawdy na jej temat (w zależności od tego, czy przyjmujemy interpretację realistyczną, czy też przychylimy się do tezy idealizmu gnoseologicznego).

Dyskredytując początkowo praktyki ascetyczne, Kriszna w gruncie rzeczy ucieka się jedynie do zabiegu pedagogicznego, który uzasadniony jest aktualnym położeniem Ardżuny²².

V.2. I porzucenie i spełnienie czynu,
obie te drogi zapewniają wyzwolenie.
Z nich spełnienie czynu
wyższe jest nad porzucenie czynu.

Choć powstrzymanie się od czynu jest równie skuteczną metodą dążenia do wyzwolenia, jak aktywne działanie, zapewne nie dla każdego ścieżka ascezy jest możliwa do podjęcia i wskazana. Zdaniem Kriszny karman Ardżuny najwyraźniej nie pozwala mu na podążanie dhjanamargą, czyli ścieżką poznania. Zanim dzielny wojownik, potomek Pandu, będzie mógł poświęcić się całkowicie samotnej kontemplacji i zostać wyrzeczeńcem (*saṁnyasin*), czeka go jeszcze spłacenie wielu karmicznych długów zaciągniętych w trakcie wcześniejszych żywotów.

2. Karmajoga

Przyjrzyjmy się teraz specyfice obu ścieżek, poczynając od podstawowej definicji karmajogi z książki drugiej. Istotą tej metody jest *samatva*, czyli „jadnaość”, „równowaga”, „takosamość” pozwalająca na zachowanie jednakowego stanu umysłu bez względu na to, czy warunki zewnętrzne zdają się być pomyślne, czy też zupełnie niesprzyjające. Kriszna zapewnia Ardżunę, iż podjęcie czynu w stanie *samatwy*, a więc bez pragnienia lub lęku przed spodziewanymi owocami czynów, nie obciąża go już nowym bagażem karmicznym:

II.47. Oddaj się w służbę czynu,
ale nigdy jego owoców.
Niech nie kieruje tobą owoc czynu!
Nie pogrążaj się jednak w beczynności.

II.48. Ustalony w jodze (*yogastha*)
spełnij czyn bez przywiązania, Zdobywco Skarbu,

²² Możliwość takiej interpretacji śloki V.2 sugeruje Joanna Sachse w odnośnym przypisie na s. 61.

w powodzeniu jednaki i klęsce.
Albowiem równowaga jest jogą (*samatvaṃ yoga ucyate*).

Bezpośrednio po tym gorącym apelu Kriszny natrafiamy na stwierdzenie podkreślające znaczenie buddhijogi (*buddhiyoga*), czyli jogi mądrości, która przedkładana jest nad czyn (*karman*).

II.49. Czyn stoi znacznie niżej
od działania podyktowanego przez rozum (*buddhiyoga*),
Zdobywco Skarbu.
Rozum niech więc będzie twą ucieczką!
Nieszczęśni, których do czynu skłania jego owoc!

Czy zatem buddhijoga pełni rolę nadrzędną względem scharakteryzowanej powyżej i zalecanej przez Krisznę karmajogi? A może jest ona innym określeniem wspomnianej w III księdze dźńanajogi, czyli jogi poznania? Odpowiedź na pierwsze pytanie kryje w sobie czwarta ćwiartka śloki II.49. Otóż „czynem” nazywane jest tu działanie podjęte ze względu na jego owoc. Tak pojmowany czyn, waloryzowany jest znacznie niżej niż działanie podyktowane przez *buddhi*, czyli dosłownie rozum, świadomość rozróżniającą bądź świadomość intuicyjną²³. Jeśli zaś idzie o utożsamienie buddhijogi z dźńanajogą, to trudno by na nie przystać, gdyż pierwsza z metod prowadzić do podjęcia takiego działania, które nie rodzi już nowych karmicznych uwarunkowań, zaś celem drugiej jest bezpośrednio dociekanie prawdy, które – jak przekonaliśmy się w III księdze – zwieść nas może na manowce zanim dojdziemy do celu, jeśli popadniemy w inercję, biorąc bezczynność za ascezę. A zatem buddhijoga okazuje się raczej synonimem karmajogi bądź też określeniem wstępnej jej fazy, gdyż podjęcie czynu, do którego nawołuje boski woźnica Ardżuny zakłada wiedzę na temat natury czynu, czyli zdolność rozróżnienia między czynem niewłaściwym, podjętym dla jego owoców, a czynem właściwym, tj. takim, który nie pozostawia skutków karmicznych.

3. Dźńanajoga

Bliższe omówienie dźńanajogi, czyli jogi poznania czy też wiedzy, zawiera księga IV. Znajdujemy tu wiele sformułowań świadczących o tym, iż wiedzy przypisywana jest kluczowa rola w procesie wyzwolenia. Słynne stwierdzenie z *Śāntiparwy* – *karmaṇā badhyate jantur vidyayā tu pramucyate*²⁴, wedle którego wiedza stanowi antidotum na więzy karmiczne, znajduje swoje dobitne potwierdzenie także w tekście *Gity*.

²³ Słownikowe znaczenie terminu *buddhi* obejmuje wszystkie trzy określenia, istotne dla doktryny sankhji. Organem poznania, w którym, wedle tradycji ugruntowanej w literaturze indyjskiej, dokonuje się akt rozróżnienia jest właśnie *buddhi*.

²⁴ *Śāntiparva*, 240.7: „Wszystkie istoty związane są prawem karmana, a wyzwalone są przez wiedzę”. O kilku jeszcze innych fragmentach MBH wskazujących na istotną rolę wiedzy w procesie wyzwolenia wspomina S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*, op. cit, s. 67.

IV.36. Nawet jeśli spośród wszystkich złych
jesteś najgorszym złoczyńcą,
arką wiedzy (*jñāna*) przepłyniesz nad wszelką nieprawością.

IV.37. Tak jak ogień
zmienia drwa w popiół, Ardżuno,
tak i ogień wiedzy
obraca w popiół wszelkie uczynki.

IV.38. Nic nie ma na ziemi takiej mocy oczyszczenia jak wiedza [...].

Wybitny badacz *Gity* Franklin Edgerton zwraca uwagę, iż w indyjskich spekulacjach *jñāna* generalnie pojmowana była jako podstawowy środek osiągnięcia wyzwolenia, podczas gdy wszystkie pozostałe metody uznawano za wtórne, pomocnicze, których stosowanie może niekiedy wręcz przysłaniać sam cel dążenia²⁵. Z książki czwartej dowiadujemy się również, w jaki sposób osiągnana jest owa wiedza wyzwalająca.

IV.39. Wiedzę (*jñāna*) osiąga człowiek pełen wiary (*śraddhāvan*),
dla którego stanowi ona wartość najwyższą,
ten, kto zapanował nad swymi zmysłami.
A z chwilą, gdy już wiedzę osiągnie,
zagłębia się w najdoskonalszej ciszy.

Warunkiem zdobycia wiedzy jest wiara (*śraddha*), a więc ufność w wyzwalającą moc poznania, wyzbycie się zwątpienia, a zarazem wytrwałość i stałość w dążeniu do wiedzy. Człowiek pełen wiary (*śraddhāvan*) to ten, który kładzie (*dhā*) coś na sercu (*hṛd*), a więc czyni to szczególnie sobie bliskim i ważnym. Tylko ci, dla których wiedza jest rzeczą najbliższą sercu, mogą ją w pełni osiągnąć. Wątki związane z wiarą i jej rolą dla poznania rozwija szerzej księga XVII. Jak się z niej dowiadujemy, rodzaje wiary odzwierciedlają trójgunową²⁶ naturę świata.

XVII.2. Trojaka jest wiara ucieleśnionych,
sattwiczna, radžasowa i tamasowa
Wyływa z natury człowieka.
Posłuchaj o niej.

XVII.3. Wiara każdego człowieka, Bharato,
zgodna jest z jego sercem.
Człowiek jest pełen wiary
i taki jest jaka jest jego wiara.

²⁵ F. Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy*, Cambridge 1965, s. 66.

²⁶ W systemie klasycznej sankhji i jogi *guṇa* jest kluczowym terminem technicznym, który w zależności od kontekstu występuje w jednym z kilku podstawowych znaczeń: (1) element konstytutywny, substancjalny „wątek” (sansk. „nić”, „pasma”, „sznur”) rzeczywistości przedmiotowej (*prakṛti*); (2) sposób istnienia niewyczerpanej i nieprzejawionej energii natury; (3) sfera „wtórna”, „podporządkowana” (*gaṇa*) głównej zasadzie bytu podmiotowego, tj. jaźni (*puruṣa*); (4) jakość, cecha, przymiot bytu, czynu bądź poznania, a w szczególności walor moralny oraz jakość doznania estetycznego. Szerzej nt. pojęcia *guny* piszę w artykule „*Guṇa*” [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk *et al.*, t. 4, Lublin 2003, s. 136–139.

O tym, w jaki sposób dochodzi się do wiedzy decyduje wiara, z jaką podejmowany jest trud jej poszukiwania. Charakter wiary wypływa zaś bezpośrednio z wrodzonej natury człowieka (*svabhāva*) – sattwiczej, radžasowej bądź tamasowej, która determinuje rodzaj preferowanego przez nas pokarmu, sposób składania ofiary oraz typ uprawianej ascezy (BHG XVII.7). Wiara tamasową określaną jest ta, która pociąga za sobą złe decyzje i szkodliwe uczynki, gdyż wszelkie działania podejmowane są z niewłaściwą motywacją. Wiara radžasowa znamionuje uczynki nieszczerze, spełniane ze względu na oczekiwany owoc czynu. Ten rodzaj wiary jest chwiejny i niestały. Wiara przepojona *sattwą* rodzi natomiast czyny prawe, a ofiary z niej wypływające spełniane są wedle właściwych reguł.

4. Dhjanajoga

Osobną niezwykle istotną kwestię, jaką należy uwzględnić omawiając jogiczną metodę *Gity*, stanowi ścieżka kontemplacji zwana dhjanajoga, która szczegółowo omawiana jest w księdze VI. Ścieżka ta w największym stopniu przypomina metodę przedstawioną przez Patańdzalego w *Jogasutrach* (*Yogasūtra*, ok. III w.)²⁷, czyli w najstarszym zachowanym traktacie systemu jogi klasycznej. Aby praktykować dhjanajogę niezbędne jest odosobnienie i fizyczne wręcz odseparowanie od świata – rzeczywistości sansarycznej, którą rządzą rozmaite przejawy niewiedzy, takie jak pragnienie, nienawiść i gniew (*kāma* – *dveṣa* – *krodha*)²⁸. Dzięki dhjanie (*dhyāna*), tj. dzięki kontemplacyjnemu skupieniu, następuje ostateczne i nieodwracalne przerwanie łańcucha zgubnych powiązań, łączącego niewiedzę z czynem, a ten znów z kolejną manifestacją niewiedzy, która warunkuje dalszą wędrówką w *sansarze*: *avidyā* – *kāma* – *karman* → *saṃsāra*. Umysł jogina praktykującego dhjanę porównywany jest do nieruchomego płomienia w bezwietrznym miejscu (BHG VI.19). Opis jogicznej kontemplacji zawierają słoki VI.20–23. Wskazują one na to, iż kontemplacja jest stanem, w którym jogin cieszy się bezpośrednim wglądem w naturę *atmana*, czy też wglądem w istotę rzeczy, oraz bezgraniczną błogością, przewyższającą wszelkie szczęście osiągnięte drogą *zmysłową*.

Mówiąc o dhjanie nie sposób pominąć zagadnienia ascezy (*tapas*). W strofach XVII.14–19 znajdujemy charakterystykę różnych rodzajów *tapasu*. Opis ten przywodzi na myśl przedstawione w *Jogasutrach* wstępne fazy ośmiocłonowej ścieżki, określanej też jako joga królewska (*rājayoga*), a mianowicie zasady moralne (*yama*) i praktyki ascetyczno-mistyczne (*niyama*)²⁹. *Gita* wyróżnia następujące rodzaje ascezy: 1) *a s c e z ę c i a ła*, polegającą na oddawaniu czci bogom, braminom i mistrzom duchowym, na przestrzeganiu czystości – w tym również

²⁷ Por. „Jogasutry” [w:] Leon Cyboran, *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, Warszawa 1986. Wprowadzenie do filozofii jogi klasycznej prezentuję w monografii pt. *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999.

²⁸ BHG VI.10: *yogī yuñjīta satatam, ātmānaṃ rahasi sthitaḥ, ekākī yatacittātmā, nisāsīr aparigrahaḥ*.

²⁹ Por. „Jogasutry” II.29–32 [w:] *Klasyczna joga indyjska, op. cit.*, s. 273–276.

wstrzemięźliwości płciowej – na uczciwości i powstrzymaniu się od wyrządzania krzywdy; 2) *a s c e z ę s ł o w a*, oznaczającą mowę prawdziwą i przyjazną oraz recytowanie mantr; 3) *a s c e z ę u m y s ł u*, która polega na utrzymywaniu stanu życzliwości i wewnętrznej pogody oraz opanowaniu własnych myśli. Tak rozumiana asceza uznawana jest za ascezę sattwiczną, czyli dobrze pojętą i skuteczną. Nie zawsze jednak asceza uprawiana bywa należycie, a zatem nie zawsze i nie dla każdego jest ona godna polecenia jako środek samodoskonalenia. Przyjrzyjmy się krytycznym uwagom na temat ascezy i porzucenia czynu w sensie zaniechania go.

III.6. Kto zastyga w bezruchu
powściągnąwszy swe członki,
lecz w umyśle tym pamięta o świecie zmysłów,
o tym, pogrążonym w zaślepieniu,
mówi się, że postępuje fałszywie.

XVII.5–6. Ludzie, którzy uprawiają surową ascezę,
niegodną ze wskazaniami mej nauki,
fałszywi i pyszni, pełni żądy, namiętności i siły,
dręczą nieświadomi,
zespół składników zawartych w ich ciałach,
a także mnie, obecnego w ich wnętrzu.
Wiedz, że ich przekonania godne są asurów³⁰.

XVIII.7. Nie godzi się porzucać czynu
będącego obowiązkiem.
Zaniechanie takiego czynu
wynika bowiem z zaślepienia
i zwie się zaniechaniem pod wpływem tamasu.

Z powyższych uwag wywnioskować można, że krytyce *Gity* podlega jedynie źle praktykowana asceza, a mianowicie, po pierwsze, asceza fałszywa, czyli realizowana tylko cieleśnie, zewnętrznie; po drugie, asceza ekstremalna, przesadna, prowadząca do wyniszczenia organizmu; po trzecie, asceza podjęta przedwcześnie, tzn. zanim wyczerpie się energia karmiczna, która wyznacza nam określone obowiązki lub zanim nasze ciało i umysł są w stanie podjąć ten wzmożony wysiłek. W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia raczej z samoudręczeniem niż z wyrzeczeniem.

Dodatkowe wyjaśnienie przyczyn „złej ascezy” wynikającej ze „złej wiary” znajdujemy w księdze XVII. Typy wiary, o których już wspominałam, skorelowane są z naturą jednej z trzech gun. Stąd ludzie o umysłowości poddanej wpływom guny radžas, będącej synonimem aktywności, ruchu, zmiany, bądź też guny tamas, znamionującej inercję, ociężałość, mrok, a więc ci, którzy nie są zdolni do podjęcia w sposób należyty ścieżki kontemplacyjnej, czyli dhjanajogi.

³⁰ Asurami określa się w tradycji hinduskiej potężne i złe istoty zwalczające bogów zwanych dewami.

XVII.2. Trojaka jest wiara ucieleśnionych,
sattwiczna, radžasowa i tamasowa.
Wypływa z natury człowieka. [...]

XVII.4. Ci, u których przeważa sattwa,
składają ofiary bogom.
Opanowani przez radžas – jakszom i rakszasom,
natomiast pozostali ludzie, pełni tamasu,
składają ofiary duszom zmarłych
i zastępom demonów.

XVII.19. A jeśli ktoś, na skutek błędnej decyzji,
postępuje w sposób, który szkodzi jemu samemu
lub może wyrządzić krzywdę drugiej osobie,
wówczas przyjmuje się,
że jest to asceza pełna tamasu.

5. Bhaktijoga

Krótką, zaledwie dwudziestostrofową XII księgą poświęconą jodze miłości i oddania (*bhaktiyoga*)³¹, kończy przegląd ścieżek jogicznych, podsumowując zarazem dotychczasowe ustalenia. Księgę tę otwiera pytanie Ardżuny o to, którzy z praktykujących poszczególne ścieżki głębiej poznali jogę. Odpowiedź Kriszny wydaje się przewrotna. W strofkach XII.2–4 za najdoskonalszych w jodze uznaje Kriszna kolejno: tych, którzy pogrążeni bezustannie w jodze jego samego otaczają najgłębszą czcią (*śraddhayā parayopetās te me yuktatamā matāḥ*); tych, którzy otaczają czcią byt nieprzemijalny i nieprzejawiony (*ye tv akṣaram anirdeśyam avyaktaṃ paryupāsate*); oraz tych, którzy opanowali swoje zmysły w każdej sytuacji zachowują równowagę umysłu (*samnyamiendriyagrāmam sarvatra samabuddhayaḥ*). A zatem doskonałość w jodze osiągnąć mogą zarówno zwolennicy jogi oddania, czyli bhaktijogi, jak i podążający ścieżką jogi poznania, czyli sankhja- bądź dźńanajogi, a także ci, którzy zmierzają do wyzwolenia kierując się zasadami dhjanajogi. Warto przy okazji zwrócić uwagę, że owa „doskonałość w jodze” (*yuktatmā*) odnosi się nie tyle do którejkolwiek z metod, lecz do stanu, wieńczącego cały proces jogiczny – stanu umysłu, w którym osiągnięty zostaje wgląd poznawczy. Ze śłok XII.2–4 odnieść można wrażenie, iż Kriszna wymienia przedstawicieli poszczególnych ścieżek, poczynając od grupy najpełniej realizującej ideał jogi. To pierwsze odczucie wzmacnia sekwencja trzech śłok XII.6–8, które nawołują do praktykowania bhaktijogi i obiecują rychłe wyzwolenie tym, którzy ku Krisznie zwrócą swe serca. O pewnej przewrotności wykładu XII zdaje się świadczyć strofka XII.5. Powiada się tu mianowicie, iż dążenie do tego, co nieprzejawione wymaga od istot cielesnych największego wysiłku (*adhikatarā*)³².

³¹ Termin „bhakti” od rdzenia *bhaj*, czyli „ofiarować”, przełożyć tu można jako „służenie Bogu”, „miłosne przywiązanie do Boga”.

³² O elitarności metody nakierowanej bezpośrednio na poznanie wyzwalające mówi również VII.3: „Wśród tysięcy ludzi jeden tylko zmierza ku doskonałości. Wśród wielu zmierzających ku doskonałości, jeden tylko zna prawdę o mnie”.

A zatem zalecana przez nauczyciela Ardżuny joga miłości okazuje się nie tyle jedyną skuteczną metodą, czy też najlepszą z możliwych, ale raczej najłatwiejszą z godnych polecenia. Za interpretacją tą przemawiają kolejne trzy strofki XII.9–11. Kriszna początkowo poleca praktykującemu trwale skupienie uwagi na przedmiocie czci. Jeśli jednak zadanie to przekracza zdolności adepta jogi, radzi mu poprzestać na skupianiu świadomości (*abhyāsa*). Gdy także i temu zadaniu nie może sprostać wyznawca Kriszny, bóg zaleca mu całkowite oddanie się podczas spełniania uczynków (*mat-karmaparamo bhava*) i działanie niejako w intencji boga. Jeśli jednak i tego zadania nie uda się zrealizować, radzi ograniczyć się do przestrzegania wykładanych w *Gicie* nauk na temat porzucania owocu wszelkich uczynków. Nieco zaskakującą konkluzję przedstawionych tu wątków znajdujemy w śloce 12 tejże księgi.

XII.12. Albowiem lepsza jest wiedza (*jñāna*)
niż skupianie się (*abhyāsa*),
od wiedzy lepsza jest medytacja (*dhyāna*),
od medytacji zaś lepsze jest porzucenie owoców czynów
(*karmaphalatyāga*).
Tylko krok dzieli porzucenie od ciszy.

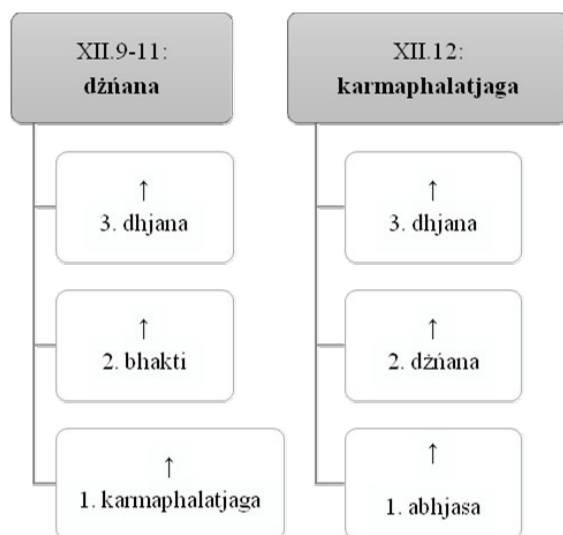


Tabela 1. Sekwencje faz dwóch metod jogicznych opisanych w BHG XII

Ta najbardziej zagadkowa śloka księgi XII hierarchizuje metody jogiczne w następującym szeregu, poczynając od stadium najniższego: skupienie jogiczne (*abhyāsa*), wiedza (*jñāna*), medytacja (*dhyāna*), porzucenie owoców czynów (*karmaphalatyāga*). Zestawienie to wydaje się dość zaskakujące zważywszy na to, że na podstawie śłok XII.9–11 zrekonstruować można zupełnie inną sekwencję. Najniższe stadium stanowiłoby tu przestrzeganie nakazów nauki o porzuceniu owocu uczynków (*karmajoga*), wyżej stoi oddanie się Krisznie (*bhaktijoga*),

jeszcze wyżej cenione są próby skupienia świadomości (abhjasa) i wreszcie za docelowy stan uznane zostaje trwale zatrzymanie uwagi na przedmiocie czci (dhjanajoga), które doprowadzić ma do osiągnięcia wiedzy pełnej, wyzwalającej (dźńana). Zestawmy i porównajmy oba schematy.

PODSUMOWANIE

Na pierwszy rzut oka powyższe zestawienie obrazuje dwa przeciwstawne schematy rozwoju duchowego na ścieżce jogicznej. Metodę pierwszą rozpoczyna porzucenie owoców czynów (*karmaphalatjāga*), które okazuje się zwieńczeniem metody drugiej. Odwrotna jest także sekwencja etapów dhjany i dźńany. W metodzie pierwszej dhjana poprzedza dźńanę, zaś w drugiej jest jej rezultatem. Fakt, iż obie ścieżki przedstawione zostały w tekście *Gīty* w tak bliskim sąsiedztwie skłania do wnikliwego przyjrzenia się owej niezgodności i zaproponowania uspojnianej interpretacji.

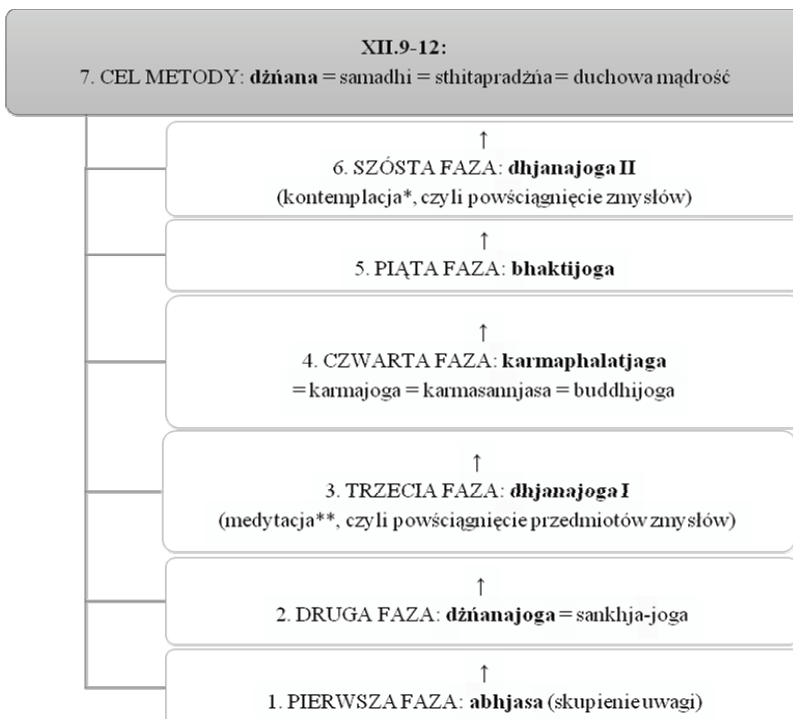


Tabela 2. Sekwencja faz zbiorczej metody jogicznej, obejmującej poszczególne ścieżki zalecane w BHG

* W tym przypadku lepiej oddaje „dhjanę” termin „kontemplacja” (łac. *contemplatio* – „ogłądanie”, „przypatrywanie się” od *contemplor* – „ogłądać”, „rozważać”).

** „Dhjana” oznacza tu medytację (łac. *meditatio* – „rozmyślanie”, „rozważanie”, „ćwiczenie” od *meditor* – „namyślać się nad czymś”, „ćwiczyć się”).

Zastanówmy się, czy dla poszczególnych etapów obu ścieżek można znaleźć jakiś wspólny mianownik. Innymi słowy, czy to, co wydaje się opisem dwóch metod nie odnosi się w gruncie rzeczy do jednego złożonego procesu, który *Gita* opisuje z różnych perspektyw? Przedstawiona poniżej propozycja interpretacyjna idzie właśnie w tym kierunku. Po pierwsze, punktem wyjścia zarówno dla ścieżki opisanej w fragmencie BHG XII.9–11, jak i dla drugiej, o której wspomina się w BHG XII.12, jest wyznaczenie celu samodoskonalenia i zalecenie skupienia na nim uwagi. Zadanie to wydaje się niezbędne do zainicjowania jakiegokolwiek duchowej przemiany, tak realizowanej z myślą o osiągnięciu wyzwalającego wglądu (*dźńana*), jak i z nadzieją na ostateczne porzucenie owoców czynu (*karmaphalatjaga*). Bez skupienia się na celu nie sposób rozpocząć procesu samodoskonalenia ani wzbudzić energii niezbędnej do osiągnięcia pełni duchowego rozwoju. Kolejnym krokiem jest zyskanie wiedzy, która pozwala na dokonywanie właściwych wyborów na dalszych etapach obranej ścieżki. Następnie przychodzi kolej na powściągnięcie źródeł karmicznego warunkowania, czyli zapanowanie nad pragnieniem i awersją, które popychają nas do podejmowania działań obarczających karmicznym brzemieniem. Ostatnim etapem metody jogicznej jest powściągnięcie owoców spełnianych uczynków. Aby nadać zarysowanym wyżej metodom jogi spójną wykładnię, za odpowiednik etapu samodoskonalenia określanego jako *karmaphalatjaga* uznać należy zarówno *karmajogę*, jak i *buddhijogę*. Pozostałe fazy przedstawionej tu metody zakładają uprzednie osiągnięcie stanu równowagi – *samatwy*, zdefiniowanego w księdze II. W tym kontekście joga miłości i oddania (*bhakti*) jawiłaby się jako ukoronowanie dążenia do działania bezinteresownego (*karma-yoga*). Wszak zatopienie się bez reszty w Bogu możliwe jest jedynie wówczas, gdy znikną wszelkie pożądania i awersje, gdy całkowicie uwolnimy się od egoizmu i pychy, a szczęście i nieszczęście mamy za jedno (BHG XII.13).

Celem kolejnego etapu jogi, wymagającego stanowczości i nieulętkłego serca³³, jest osiągnięcie pełnej koncentracji (*yogayuktātma*) i trwanie w nieprzerwanym skupieniu (*samadarsana*)³⁴ po to, aby kontemplować naturę *atmana*, czyli przyłgnąć do tego, co nieprzejawione³⁵. I wreszcie osiągnany jest docelowy według *Gity* stan praktyki jogicznej – *dźńana*, czyli pełne poznanie, wgląd w naturę rzeczy. Jednakże, co istotne, osiągnięcie bezpośredniego wglądu oznacza szczególny stan umysłu, który nie może być utożsamiony z *dźńanajogą* jako taką. Ta ostatnia odnosi się bowiem do całego procesu zyskiwania wiedzy pomocnej przy odróżnianiu powinności własnych (*svadharma*) od cudzych (*paradharm*). Podtrzymywany na ścieżce jogi proces owe go rozróżniania okazuje się niezbędnym warunkiem właściwego spełnienia uczynku (*karma*), a zarazem wyzwolenia z sansarycznych uwarunkowań.

³³ BHG VI.23: [...] *sa niścayena yuktavyo, yogo 'nirvinacetasā*.

³⁴ Por. BHG VI.28–29 i in.

³⁵ BHG XII.3 i 5.

BIBLIOGRAFIA

BHAGAVADGĪTĀ

- Bhagavad Gītā*, tłum. B. Olszewski (z francuskiego za E. Burnoufem), [w:] *Mahābhārata*, oprac. A. Lange, Brody 1911, s. 184–246.
- Bhagavad Gita. Pieśń Pana*, tłum. W. Dynowska, wstęp S. Radhakrishnan, Swatantrapur 1947; (reprint: Madras 1956, 1957; Bombay 1972).
- Bhagavad Gita: The Beloved Lord's Secret Love Song*, tłum. G.M. Schweig, New York 2007.
- Bhagawad Gita*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1995.
- Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, tłum. i oprac. J. Sachse, Wrocław 1988.
- Bhagawadgita, czyli Pieśń o Bogu. Poemat filozoficzny indyjski*, tłum. S.F. Michalski-Iwieński, Warszawa 1910; (2. wyd., *Bhagavad Gita – z poprawkami*, Warszawa 1921; 1927).
- Bhagawadgita. Święta Pieśń Pana*, tłum. A. Rucińska, Warszawa 2002.
- Die Bhagavadgītā: aus dem Sanskrit übersetzt mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter*, tłum. i oprac. R. Garbe, Leipzig 1905.
- Kṛṣṇā and Arjōn. In Eighteen Lectures, with Notes*, tłum. i oprac. Ch. Wilkins, London 1785.
- The Bhagavad Gita*, tłum. G. Flood i Ch. Martin, red. G. Flood, New York 2012.
- The Bhagavad Gītā*, tłum. i oprac. F. Edgerton, t. 1, Harvard 1944 (1. wyd. 1925).
- The Bhagavad Gita*, tłum. i oprac. J. Mascaró, Harmondsworth 1962.
- The Bhagavad Gita*, tłum. L.L. Patton, New York 2008.
- The Bhagavad Gita*, tłum. W. Sargeant, red. Ch. Chapple, New York 1994.
- The Bhagavadgītā with Commentary based on the Original Sources*, tłum. i oprac. R.Ch. Zaehner, Oxford 1969.
- The Mahābhārata*, sixth book: *Bhīṣmaparvan*, red. Krishna Belvalkar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1947.
- Mahābhārata Electronic text* (C), Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, India, 1999 on the basis of the text entered by Muneo Tokunaga *et al.*, revised by John Smith, Cambridge (http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/mbh/sas/mahabharata.htm).
- The Message of the Gita*, tłum. i oprac. S. Aurobindo, London 1938.

* * *

- Cyboran Leon, *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, Warszawa 1986.
- Dasgupta Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, t. 2, Cambridge 1965.
- Edgerton Franklin, *The Meaning of Sāṅkhya and Yoga*, „The American Journal of Philology”, t. 45/1924, s. 146.
- *The Beginnings of Indian Philosophy*, Cambridge 1965.
- Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 4: *Sāṅkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, red. Larson Gerald James, Bhattacharya Ram Shankar, Delhi 1987.
- Feuerstein Georg, *Introduction to the Bhagavad Gītā. Its Philosophy and Cultural Setting*, London 1974.
- Jakubczak Marzenna, *Poznanie wyzwalajace. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999.
- *Guṇa* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk *et al.*, t. 4, Lublin 2003, s. 136–139.
- *Sens Ja: Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhya-joga)*, Kraków 2013.
- Ježić Mislav, *Textual Layers of the Bhagavadgītā as Traces of Indian Cultural History*, [w:] *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, red. Wolfgang Morgenroth, Berlin 1986, s. 629–638.
- Milewska Iwona, *Ze studiów nad Mahabharatą*, Kraków 2013.
- Pascal Blaise, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2001.

- Radhakrishnan Sarvepalli, *The Bhagavadgīta*, London 1956 (1. wyd. 1948).
- *Filozofia indyjska*, t. I., tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958.
- Sachse Joanna, *Ze studiów nad Bhagavadgītā*, Wrocław 1988.
- Szczurek Przemysław, „Some remarks on the so-called Epic Layer of the Bhagavadgītā”, [w:] *Stages and Transitions. Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic Literature* (Proceedings of the Second Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas, August 1999), M. Brockington (red.), Zagreb 2002, s. 55–72.
- „Brahmanirvāṇa versus nirvāṇa (nibbāna). Some Remarks on the Polemics with Buddhism in the Bhagavadgītā”, *Cracow Indological Studies* 4/5 (2004), s. 547–575.
- „Bhakti Interpolations and Additions in the Bhagavadgītā?”, [w:] *Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures* (Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas, September 2002), P. Koskikallio (red.), Zagreb 2005, s. 183–220.
- Winternitz Moriz, *Geschichte der Indischen Literatur*, t. 3, Stuttgart 1920.

THE PATHS OF YOGA IN BHAGAVADGĪTĀ OR UNITY IN DIVERSITY

Abstract

The paper aims at analysing the methods of spiritual growth, called the paths of Yoga, presented in *Bhagavadgītā* being a philosophical episode of *Mahābhārata*, the major Indian epic. It starts with a short characteristics of two most popular methodological perspectives used to read the Sanskrit text, namely diachronic and synchronic. The researchers who accept the first perspective stress incoherence of the Sanskrit work caused by its multilayer structure and a number of historical interpolations included in the course of the prolonged editorial process. Whereas the supporters of the synchronic reading strongly support the arguments in favour of consistence of the philosophical conception of self-development discussed in *Bhagavadgītā*. The author of the present paper, who argues for the later method, offers her reinterpretation of multiplicity of the yogic paths. In the subsequent sections of the paper concerning the leading paths of Yoga, she explains the specific stages of the method suggested by Kṛṣṇa, including Sāṃkhya, Yoga, Karmayoga, Jñāyoga, Dhyānayoga and Bhaktiyoga. While doing so the author tries to justify the belief about the existence of a complex multistage Yoga method of self-development, which combines all other seemingly optional and rival methods that are ultimately subordinated to the highest instance: a cognitive insight (*jñāna*) or liberating spiritual wisdom (*sthitaprajñā*).

Keywords: Yoga, Sāṃkhya, philosophy, textual analysis, discrepancies in *Bhagavadgītā* readings, re-interpretation, stages of Yoga method, self-development