

JOANNA JUREWICZ  
*Uniwersytet Warszawski*

## METAFORA „JOGA TO PODRÓŻ”<sup>1</sup>

### UWAGI WSTĘPNE

W swej rozprawie habilitacyjnej pt. *Ze studiów nad Bhagawadgītą*, Profesor Joanna Sachse analizuje znaczenie jogi w tym utworze. Wykazuje, że ma ona tutaj dwa znaczenia. Pierwsze to zjednoczenie z absolutem. Drugie to metoda osiągnięcia owego zjednoczenia (Sachse 1988: 22). W niniejszym artykule chciałabym wykazać, jak głęboko zakorzenione jest takie myślenie o jodze. Sięga ono bowiem aż *Rygwedy*.

Próba dotarcia do najstarszych źródeł tego pojęcia pozwoli na ukazanie znaczenia tradycji – nie tylko w kontekście samej kultury indyjskiej, ale kultury ludzkiej. Tradycję rozumiem tutaj tak, jak rozumiał ją Hans-Georg Gadamer (1993 [1975]) – jako żywą całość, realizującą się w dziejach, z którą uczestnicy danej kultury są w ciągłym dialogu. Tradycja wyznacza krąg uprzedzeń tego, kto tradycję pyta, ale równocześnie to ona wyznacza horyzont jego poznania. Jeśli jest on dostatecznie szeroki, możliwe się staje jego przekroczenie i stopienie z horyzontem tego, kto w tradycji jest pytany. Orientalista – a szerzej, badacz każdej cywilizacji – nie tylko rozumie ten dialog z tradycją, prowadzony przez uczestników danej kultury, ale również sam ją zapytuje, niejako z jej zewnątrz. Stopienie horyzontów jest tu podwójne: w swym badaniu próbujemy stopić nasz współczesny horyzont z tym, który tworzą badani przez nas ludzie, by zrozumieć, jak oni sami dążą do takiego stopienia w ramach swych własnych zapytywań.

Ostatnie półwiecze przyniosło przełom w sposobie rozumienia języka. W 1980 roku została opublikowana przełomowa praca George’a Lakoffa i Marka Johnsona pt. *Metaphors we live by*<sup>2</sup>, proponująca nowe podejście do relacji między językiem, myślą i doświadczeniem niż w dotychczasowych nurtach językoznawstwa. Tę dziedzinę humanistyki nazwano lingwistyką kognitywną, która w tej chwili obejmuje swoim zasięgiem coraz szersze obszary człowieczeństwa wyrażającego

---

<sup>1</sup> Badania zostały sfinansowane dzięki grantowi badawczemu Narodowego Centrum Nauki (2016/21/B/HS1/00789).

<sup>2</sup> Lakoff, Johnson 1980. (Polskie wydanie: Lakoff, Johnson 1988.)

się w myśleniu, odczuwaniu, mówieniu i działaniu. Badacze tego nurtu czerpią z dokonań psychologii rozwojowej i kognitywnej, także z neuronauk, a wypracowane przez nią metody badania człowieczeństwa są znakomitym narzędziem również dla badaczy kultur.

Podstawowym założeniem lingwistyki kognitywnej jest to, iż znaki (werbalne i niewerbalne) wyrażają myślenie, przy czym, na ogół nie wprost, a dosłowna treść znaku jest znacznie uboższa niż jego pełne znaczenie obecne w zamysle nadawcy i aktywujące się w umyśle odbiorcy. Znajomość sposobu, w jaki nadawca kategoryzuje świat jest pierwszym fundamentem zrozumienia nadawanego przez niego znaku zgodnie z jego intencją.

Drugim założeniem lingwistyki kognitywnej jest wpływ doświadczenia, zarówno biologicznego, jak i kulturowego, na myślenie. Doświadczenie również uobecnia w myśleniu i ujawnia się w tworzonych znakach, a zatem jego znajomość jest również istotna dla zrozumienia nadawanego znaku.

W lingwistyce kognitywnej proponuje się trzy podstawowe modele pozwalające analizować zależności pomiędzy myśleniem a znakiem. Pozwalają badaczowi na rekonstrukcję sposobu, w jaki nadawca tworzy znaczącą wypowiedź oraz sposobu, w jaki odbiorca może ją zrozumieć. Te trzy modele to metonimia pojęciowa, metafora pojęciowa oraz amalgamat pojęciowy<sup>3</sup>.

Metonimia pojęciowa to model myślenia zachodzącego w obrębie jednego pojęcia<sup>4</sup>. W ramach tego myślenia, jakiś aspekt tego pojęcia (lub całe pojęcie), wyrażony w znaku, sprawia, że odbiorca zaczyna myśleć o innym jego aspekcie, lub o całym pojęciu. Na przykład, gdy jadąc szosą, widzę znak drogowy ze skrzyżowanymi nożem i widelcem, zaczynam myśleć o restauracji. Widać w tym przykładzie dobrze wpływ doświadczenia w rozumieniu znaku. W Japonii je się pałeczkami, a w Indiach – prawą ręką, w ogóle bez użycia sztuczków. Możemy zatem wyobrazić sobie z łatwością, że taki znak nie miałby sensu w tych państwach przed czasami globalizacji. Nikt nie pomyślałby o jedzeniu – już prędzej o Europejczykach w ogóle. Aspekt wyrażony w znaku nazywany jest nośnikiem metonimicznym, to, o czym odbiorca myśli pod jego wpływem – domeną docelową. Zapisuje się ją w następujący sposób: NOŚNIK METONIMICZNY ZA DOMENĄ DOCELOWĄ (SZTUĆCE ZA RESTAURACJĘ).

Metafora pojęciowa to model myślenia zachodzący między dwoma pojęciami. Kiedy, zbliżając się do trakcji elektrycznej, widzę znak trupiej czaszki, wiem, że grozi mi śmiertelne niebezpieczeństwo. Proces myślenia jest tutaj najpierw metonimiczny. Pojęcie trupiej czaszki każe mi myśleć o całym kościotrupie, na mocy metonimii

<sup>3</sup> Podaję tutaj tylko kilka pozycji w języku polskim ogólnie wprowadzających w zagadnienia lingwistyki kognitywnej: Lakoff (2011 [1987]), Kövecses (2011 [2006]). Amalgamat pojęciowy (Libura 2010) – w niniejszej analizie nie będzie mi on potrzebny.

<sup>4</sup> Pojęcia nazywanego, w zależności od kontekstu kategorią, wyidealizowanym modelem poznawczym czy domeną pojęciową. Dla jasności analizy używam tu ogólnego terminu „pojęcie”.

GŁOWA ZA OSOBĘ<sup>5</sup>. Natomiast pojęcie kościotrupa prowadzi mnie do pojęcia śmierci na mocy metaforycznego myślenia o abstrakcyjnych zjawiskach w kategoriach ludzi. Specyficzne pojęcie śmierci wymaga specyficznie pojmowanego człowieka, by uwypuklić jej znaczenie. W kulturze europejskiej jest to człowiek już dawno umarły, z którego ciała pozostał tylko szkielet<sup>6</sup>. Pojęcie udzielające swoich kategorii nazywa się domeną źródłową, pojęcie pojmowane – domeną docelową, a sam proces myślenia zapisuje się następująco: DOMENA DOCELOWA TO DOMENA ŹRÓDŁOWA, ŚMIERĆ TO KOŚCIOTRUP.

Metaforyczne myślenie pozwala zrozumieć trudne i abstrakcyjne pojęcia w kategoriach pojęć znanych z codziennego doświadczenia. Jednakże, nigdy całe doświadczenie nie jest przywoływane w domenie źródłowej, a tylko jego elementy istotne dla zrozumienia domeny docelowej. Co więcej, metaforyczne myślenie ujmuje tylko określone aspekty domeny docelowej. W wypadku metafory ŚMIERĆ TO KOŚCIOTRUP, aspektem istotnym dla zrozumienia natury śmierci w ramach tej metaforycznej conceptualizacji jest fakt, że ludzkie ciało, gdy się je pochowa, zamienia się w szkielet. Pomija się tutaj cały scenariusz umierania i pogrzebu, jak również sferę emocji towarzyszących śmierci, zarówno tego, który umiera, jak i tych, którzy zostają przezeń opuszczeni.

#### POJĘCIE YOGA W MOKSZADHARMAPARWANIE

Wracając do definicji jogi proponowanych przez Profesor Sachse, chciałabym najpierw zatrzymać się nad drugą, zgodnie z którą joga to metoda prowadząca do zjednoczenia z absolutem. Sanskrycki wyraz *yoga* oznacza dosłownie „jarzmo”. Użycie tego rzeczownika na określenie metody zjednoczenia się z absolutem zdradza myślenie metaforyczne. W ramach tego myślenia, pojęcie metody zjednoczenia z absolutem stanowi domenę docelową, domenę źródłową zaś – pojęcie konkretnego doświadczenia. Tak jak człowiek zaprzęga konia czy wołu, by był mu posłuszny, podobnie, dążąc do przemiany duchowej prowadzącej do zjednoczenia z absolutem, zaprzęga samego siebie. Proces myślenia prowadzący do takiego pojmowania jogi jest dwustopniowy. Pojęcie jarzma jest nośnikiem metonimicznym prowadzącym do całej aktywności związanej z zaprzęganiami zwierząt pociągowych (JARZMO ZA ZAPRZĘGANIE). W kategoriach zaś tej aktywności pojmujemy metodę prowadzącą do zjednoczenia z absolutem (METODA PROWADZĄCA DO ZJEDNOCZENIA Z ABSOLUTEM TO ZAPRZĘGANIE). Logika domeny źródłowej pozwala rozumieć jogę jako aktywność polegającą na ujarzmieniu samego siebie.

<sup>5</sup> Dzięki tej samej metonimii rozumiemy, że np. fotografia paszportowa przedstawia całą osobę. Jest to realizacja ogólniejszej metonimii CZĘŚĆ ZA CAŁOŚĆ.

<sup>6</sup> W rzeczywistości nasza conceptualizacja śmierci w kategoriach kościotrupa jest znacznie bardziej złożona i do jej analizy warto zastosować model amalgamatu pojęciowego. Zainteresowanych odsyłam do Fauconnier, Turner 2003: 292–295.

Ale pojęcie zaprzęgnięcia nie istnieje w konceptualnej i doświadczeniowej pustce: zwierzęta przecież zawsze zaprzęga się w jakiejś konkretnej sytuacji. Zwierzę pociągowe ma być posłuszne człowiekowi na ogół w dwóch sytuacjach: uprawiania roli i podróży. I wydaje się – choć ta kwestia wymaga jeszcze dokładniejszego zbadania – że dla kultury indyjskiej przełomu er, kiedy wyraz *yoga* był już wyrazem abstrakcyjnym, oznaczającym duchową dyscyplinę prowadzącą do zjednoczenia z absolutem, ważniejsze było to drugie doświadczenie.

Kognitywna analiza znaczenia wyrazu *yoga* w tekstach smryti wykracza poza ramy niniejszej pracy. Ograniczę się tymczasem do stwierdzenia, że w *Mokszadharmaparwanie*, filozoficznym rozdziale *Mahabharaty* z księgi XII, doświadczenie uprawy roli nie jest przywoływane w opisach jogi. Warto dodać, że uprawa roli jest jedną z ważniejszych domen źródłowych dla pojmowania odpowiedzialności (karman, Jurewicz 2006), z czego wynika, że aktywność ta odgrywała istotną rolę w konceptualizacji pojęć abstrakcyjnych.

Jednakże, wśród dwóch doświadczeń związanych z ujarzmianiem zwierząt pociągowych, to właśnie podróż jest w *Mokszadharmanie* przywoływana. Rozdział 289 jest szczególnie bogaty w metafory jogi, a pojęcie podróży jest najczęściej przywoływane jako domena źródłowa. Podróż jest również pojęciem abstrakcyjnym. Aby zatem metafora miała swoją eksplanacyjną moc, w domenie źródłowej musi pojawić się pojęcie konkretnej podróży. Pierwszym wymienianym przez autora rozdziału 289 jest pojęcie podróży na rydwanie:

[1]

*sārathīś ca yathā yuktvā sadaśvān susamāhitāḥ |*  
*deśam iṣṭam nayaty āśu dhanvinam puruṣarṣabha || (12,289.36)*  
*tathaiva nṛpate yogī dhāraṇāsu samāhitāḥ |*  
*prāpnoty āśu param sthānam lakṣam mukta ivāśugaḥ || (12,289.37)*

Jak woźnica, buhaju wśród ludzi, mocno skupiony, dobre konie zaprzęga i do kraju bogatego, tam, gdzie chce, wraz je wiedzie, podobnie jogin, skupiony w koncentracjach, wraz najwyższą siedzibę osiąga niczym chyba strzała, co – z łuku wypuszczona – trafia w cel, o królu!<sup>7</sup>

Autor profiluje tutaj domenę źródłową w taki sposób, by uwypuklić znaczenie celowego działania możliwego dzięki samoograniczeniu. Umiejętność powożenia końmi oraz jakość samych koni pozwala na osiągnięcie zamierzonego celu czyli na udaną podróż. W domenie docelowej koncentracje jogiczne pojmowane są w kategoriach koni, a ich realizacja – w kategoriach powożenia. Cały proces to podróż, która będzie udana, jeśli doprowadzi do wyzwolenia.

W podobny sposób pojęcie podróży na rydwanie jest profilowane w opisie *Kaṭha upaniśady* (3.3–4), gdzie pojmuje się poznawcze organy człowieka w kategoriach aspektów scenariusza powożenia rydwanem. W ramach tej konceptualizacji, obecny w człowieku absolut (*ātman*) pojmowany jest w kategoriach właściciela

<sup>7</sup> Por. też *Mokszadharmaparwan* 202.20–22.

rydwanu, ciało w kategoriach samego rydwanu, rozum w kategoriach woźnicy, umysł w kategoriach lejcy, zmysły to konie, a przedmioty zmysłów to pastwiska. Jak dobry woźnica ujarzmi konie, podobnie jogin winien ujarzmić swoje poznawcze organy, by podróż się udała.

Warto też dodać, że przedstawianie Kryszny jako woźnicy rydwanu Ardżuny w *Bhagawadgicie* jest kolejnym przykładem na obecność metafory JOGA TO PODRÓŻ (NA RYDWANIE). Na podstawie logiki domeny podróży możemy przypuszczać, że obecny w człowieku absolut jest pojmowany w kategoriach właściciela rydwanu, Ardżuna natomiast powinien zrozumieć, że woźnica i właściciel są tym samym, jego zaś obowiązkiem jest podporządkowanie się woźnicy. W przytoczonym powyżej przykładzie [1] (12,289.37) aktywowana jest jeszcze jedna, bardziej specyficzna metafora jogi, mianowicie, JOGA TO CELNE STRZELANIE Z ŁUKU. Ta właśnie metafora stanowi logiczne podłoże kreowania Ardżuny w *Mahabharacie* jako doskonałego łuczника. W jej ramach, tak jak świetny łucznik wieziony przez doskonałego woźnicę, bezbłędnie trafia strzałą w cel, podobnie jogin ujarzmiający swoje organy poznawcze, zjednoczy się z absolutem obecnym w nim samym.

Możemy zatem przypuszczać, że podróż stanowiąca domenę źródłową w przykładzie [1] to wyprawa wojenna, której celem jest bogate miasto, zdobyte dzięki dobrym woźnikom i koniom oraz celnym strzałom wojowników.

Drugą realizacją metafory JOGA TO PODRÓŻ w 289 rozdziale *Mokszadharmaparwanu* jest pojmowanie jogi w kategoriach wędrowki przez niebezpieczną puszcze:

[2]

*dūrgas tv eṣa mataḥ panthā brāhmaṇānām vipaścītām |*  
*na kaś cid vrajati hy asmin kṣemeṇa bhāratarābha || (12,289.50)*  
*yathā kaś cid vanam ghoram bahusarpasarīrpaṃ |*  
*śvabhṛavat toyahīnam ca dūrgamaṃ bahukaṇṭakam || (12,289.51)*  
*abhaktam aṭavīprāyaṃ dāvadaḡdham ahīruham*  
*panthānam taskarākīrṇam kṣemeṇābhipated yuvā || (12,289.52)*  
*yogamārgam tathāsādyā yaḥ kaś cid bhajate dvijaḥ |*  
*kṣemeṇoparamen mārgād bahudoṣo hi sa smṛtaḥ || (12,289.53)*

Ścieżkę, którą mądrzy bramini krocą, za trudną się uważa. I nikt nią bezpiecznie nie przejdzie, buhaju wśród ludzi! Gdyby młodziak jakowys bezpiecznie chciał przebyć straszną puszcze, gdzie gnieźdzą się węże i inne robactwo, wody i jadła nie ma, pełną jam, nieobeszłą, gęstwiną porośniętą, chaszczami zarosłą, w pożarach wypaloną, gdzie węże i złodzieje mieszkają, tak samo ten bramin, co wszedłszy na ścieżkę jogi, kroczyłby nią pełen oddania, lecz wycofałby się, bezpieczeństwa spragniony – właśnie jego tradycja złochną nazywa<sup>8</sup>.

Pojmowanie jogi w kategoriach podróży przez niebezpieczną puszcze uwy-pukla jej trudny i niebezpieczny charakter. Autor podkreśla konieczność jej

<sup>8</sup> Por. *Mokszadharmaparwan* 12,178.16; 12,290.1.

kontynuacji, mimo niewątpliwych zagrożeń związanych z jej praktykowaniem. Pojęcie niebezpieczeństwa, obecne w pojęciu jogi, pochodzi z domeny źródłowej, której opis skupia się na jego precyzowaniu. Odwzorowania pomiędzy domeną źródłową i domeną docelową nie są jeden do jednego: domena źródłowa jest bogata w szczegóły, docelowa – wspomniana ogólnie. Odbiorca jednak, który rozumie dobrze, czym jest praktyka jogi, może wyobrazić sobie szczegółowo charakter czyhających na niego niebezpieczeństw.

Autor rozwija problem zagrożeń związanych z jogą w następnych strofach. Również tutaj aktywuje metaforę JOGA TO PODRÓŻ – tym razem jest to podróż łodzią:

[3]

*sustheyam kṣuradhārāsu niśitāsu mahīpate |*  
*dhāraṇāsu tu yogasya duḥstheyam akṛtātmabhiḥ || (12,289.54)*

Łatwo da się utrzymać na brzytwy krawędziach ostrych, władco ziemi!  
Ale kto siebie nie ukształtował, trudno mu będzie ustać w jogicznych koncentracjach.

*vīpannā dhāraṇās tāta nayanti naśubhām gatim |*  
*netṛhīnā yathā nāvaḥ puruṣān arṇave nṛpa || (12,289.55a)*

Przepadłe koncentracje – jak łódź bez dowódcy na morzu  
– ku niepomysłnym celom prowadzą, o królu!

W okresie smryti wyraz *dhāraṇā* miał już ugruntowane abstrakcyjne znaczenie koncentracji umysłu. Wszelako, nie można wykluczyć, że autor chce tutaj również aktywować jego konkretne znaczenie, jakim jest „podpora”. Wydaje się możliwe, że może tu chodzić o jakiegoś rodzaju podpory stabilizujące łódź (na przykład wręgi). Wówczas logika domeny źródłowej, rzutowana na domenę docelową, a ściśle rzecz ujmując, na jej bardzo abstrakcyjny aspekt, jakim jest koncentracja umysłu, pojmowana byłaby w kategoriach nadającej stabilność podstawy.

Pojęcie stabilności przywołane jest w 54 strofie, poprzedzającej opis jogi pojmowanej w kategoriach podróży łodzią. Jologiczną koncentrację pojmuje się tutaj w kategoriach brzytwy. Odbiorca rozumie dramatyczny wymiar nieudanej koncentracji w kategoriach rozcięcia na pół przez brzytwę, po której kroczył jogin. Warto dodać, że metafora ta obecna jest już w *Dźajminijopanisad brahmanie* (3,13.9–10), przy czym, domenę docelową stanowi udana podróż duszy po śmierci (Jurewicz 2016). Natomiast w domenie źródłowej przywołany jest obraz ptaka, który – lekko poruszając skrzydłami – jest w stanie zachować stabilność, siedząc na krawędzi brzytwy.

## POJĘCIE YÓGA W RYGWEDZIE

W *Rygwedzie* wyraz *yóga* użyty jest 17 razy, we wszystkich księgach. W dosłownym znaczeniu jarzma pojawia się trzy razy. Oto jeden z przykładów jego użycia:

[4]

*kúva trī cakrā trivṛto ráthasya kúva tráyo vandhúro yé sánīlāḥ |  
kadā yógo vājīno rāsabhasya yéna yajñām nāsatiyopayāthāḥ || (1,34.9)*

Gdzież są trzy koła rydwanu, co trzy razy krąży?  
Gdzież trzy siedziska, co w wozie są jednym?  
Gdzież jest jarzmo osła, co łupy zdobywa,  
na którym na ofiarę przybywacie, Nasatjowie?<sup>9</sup>

Istnieją strofy, które zaświadczają, iż pojęcie jarzma było domeną źródłową dla innych pojęć. *Rygweda* 10,35.9 zaświadcza metaforę TŁOCZENIE SOMY ZA POMOCĄ ŻAREN TO ZAPRZĘGANIE, co zgodne jest z zaświadczonym w wielu miejscach pojmowaniem żaren w kategoriach byków (ŻARNA TO BYKI):

[5]

*adveṣō adyā barhīsa stārīmaṇi grāvṇām yóge mánmanah sādha īmahe  
(10,35.9ab)*

Dzisiaj, gdy ściółka się rozpościera, a żarna są w jarzmie,  
prosimy, by wrogość zniknęła i o myśli spełnienie!

W dwóch innych strofach ujawnia się pojmowanie poetyckiego myślenia i tworzenia hymnów w kategoriach zaprzęganania, co także zgodne jest z ogólniejszym pojmowaniem myśli i słów w kategoriach krów:

[6]

*yásmād ṛté ná sídhyati yajñō vipāścītas caná |  
sá dhīnām yógam invati || (1,18.7)*

To ten jarzmo myśli pobudza,  
bez którego nie spełni się ofiara  
nawet tego, który drży w natchnieniu!

*kás chāndasām yógam ā veda dhīrah (10,114.9)*

Który mędrzec poznał jarzmo rytmu?

Powyższe metaforyczne użycia wyrazu *yóga* uwypuklają znaczenie ograniczenia charakteryzującego proces pojmowany w kategoriach zaprzęganania. Zarówno tłoczenie somy, jak i aktywność mentalna i twórcza muszą być w pełni podporządkowane agensowi, jeżeli ma osiągnąć cel, jaki jest przygotowanie obiaty z somy czy stworzenie hymnu.

Wszelako, w większości użyć wyrazu *yóga* w *Rygwedzie*, oznacza on czas, w którym Arjowie wędrowali – czyli „pochód, podróż”:

[7]

*yóge-yoge tavástarām vāje-vāje havāmahe |  
sákhāya índram útāye || (1,30.7)*

<sup>9</sup> Por. *Rygweda* 2,8.1, 8,58.3.

Wołamy tego, co w każdym pochodzie mocniejszy,  
w każdym łupów zdobyciu – Indrę  
– my, przyjaciele – na pomoc!<sup>10</sup>

Czas, kiedy Arjowie prowadzili tryb osiadły, nazywany był *kṣéma* i często występował razem z wyrazem *yóga*:

[8]  
*púsyāt kṣéme abhí yóge bhavāti ubhé vṛtau samyatī sám jayāti |*  
*priyāḥ sūrye priyó agnā bhavāti yá índrāya sutásomo dádaśat || (5,37.5)*

Ten może rozkwiatać w pokoju, górować w pochodzie  
i może zwyciężyć w starciu obie strony,  
miły będzie słońcu i Ogniovi miły,  
kto Indrę uczcił wytloczoną somą!<sup>11</sup>

Użycie wyrazu oznaczającego „jarzmo” na określenie podróży jest motywowane metonimicznym myśleniem (JARZMO ZA POCHÓD), początkiem podróży bowiem było zaprzęgnięcie zwierząt pociągowych do jarzma i do wozów. Metonimia ta jest specyficznym przejawem ogólniejszej metonimii PIERWSZA FAZA PROCESU ZA CAŁY PROCES, która ujawnia się, na przykład, w polskim wyrażeniu „nacisnął cyngiel” w znaczeniu „strzelił”.

Wyraz *yóga* zatem przywołuje cały scenariusz podróży: zwierzęta zaprzęga się po to, by można było podróżować. Warto zwrócić uwagę, że w strofach wymienianych obie fazy życia Arjów, czyli fazę podróży (*yóga*) i fazę życia osiadłego (*kṣéma*), faza życia osiadłego wymieniana jest zawsze jako pierwsza, co ikonicznie odzwierciedla kolejność ich następowania. Najpierw jest *kṣéma*, życie osiadłe, potem, gdy kończą się pastwiska, wyrusza się w podróż – na wojnę (*yóga*)<sup>12</sup>.

W zacytowanym powyżej przykładzie [2], aktywującym metaforę JOGA TO PODRÓŻ w *Mokszadharmaparwanie*, również użyty jest wyraz *kṣéma*. Oznacza on bezpieczeństwo niemożliwe do osiągnięcia w trakcie uprawiania jogi. Podobnie jak w *Rygwedzie* zatem, również w późniejszej tradycji *kṣéma* wyraża stan będący przeciwieństwem aktywności określanej wyrazem *yoga*. Zarazem, wyraz *kṣéma* występuje też w znaczeniu najwyższego celu realizowanego przez joginów (np. *Mokszadharmaparwan* 262.30, 309.23), co jest wyraźnie motywowane rygwedyjskim myśleniem o tych pojęciach.

Wszelako, w kontekście *Rygwedy* pojęcie podróży ma bogatsze znaczenie niż tylko przemieszczanie się z miejsca na miejsce. Jak to wykazałam (w: Jurewicz 2010), poeci budowali swoją tożsamość na samej możliwości ruchu. Ich wrogowie przedstawieni są tej możliwości pozbawieni. Takie pojmowanie podróży – jako procesu, w którym realizuje się tożsamość agensa – jest zgodne z późniejszym rozumieniem jogi, będącej metodą zjednoczenia z absolutem. Odkrywany w trakcie

<sup>10</sup> Por. *Rygweda* 1,5.3, 4,24.4, 5,43.5, 7,67.8, 10,39.12.

<sup>11</sup> Por. *Rygweda* 7,54.3, 7,86.8, 10,89.10.

<sup>12</sup> Wyjątkiem jest wyrażenie *yogaksemá* (*Rygweda* 10,166.5).



tego procesu absolut stanowi najgłębsze „ja” człowieka, co uwyrażnia się w jego sanskryckim terminie *ātman*.

Rygwedyjskie pojęcie podróży ma jeszcze jedną cechę, istotną z punktu widzenia późniejszej myśli. Jak twierdzą poeci, w czasie podróży zdobywali oni przestrzeń (*lóka*), która pozwalała im kontynuować podróż i na której w końcu mogli się osiedlić. Podróż możliwa dzięki przestrzeni pozwalała im przekroczyć stan nazywany wyrazem *ámhas* oznaczającym dosłownie „ciasnota”. Pojmowanie tego stanu motywowane jest konkretnymi doświadczeniami uniemożliwiającymi ruch, takimi jak zamknięcie w górach, otoczenie i noc. Z kolei stan fizycznej ciasnoty jest domeną źródłową dla abstrakcyjnego pojęcia niewoli i takie znaczenie ma wyraz *ámhas* w bardziej ogólnych kontekstach (Jurewicz 2013). W *Rygwedzie* nie ma pojęcia oznaczającego „wolność”, można jednak sądzić, że wolność pojmowano w kategoriach możliwości ruchu w przestrzeni, czyli – ujmując rzecz konkretniej – w kategoriach podróży<sup>13</sup>. Tutaj znowu widać zbieżność sposobu pojmowania pojęcia podróży z późniejszym rozumieniem jogi, której ostatecznym celem jest realizacja absolutnej wolności.

## ZAKOŃCZENIE

Z powyższej analizy wynika, że rekonstrukcja wcześniejszego myślenia zaświadczanego w tekstach śruti pozwala na głębsze zrozumienie pojęć okresu smryti. W wielu wypadkach wcześniejsze teksty dają dostęp do doświadczenia motywującego pojęcie, które w czasach późniejszych stało się abstrakcyjne. Logika doświadczenia, rzutowana na pojęcie docelowe, wchodzi w jego zakres semantyczny. Specyficzny sposób rozumienia podróży, wypracowany już w *Rygwedzie*, uwypukla rozumienie jogi jako celowego procesu prowadzącego do realizacji własnej tożsamości i absolutnej wolności. Jej wąskie rozumienie w kategoriach jarzma uwypuklającego pojęcie samoograniczenia, nie oddaje pełnego znaczenia duchowej przemiany, jakie wyraża metafora JOGA TO PODRÓŻ, aktywowana metonimicznie przez pojęcie jarzma.

Tego typu diachroniczne rekonstrukcje przyczyniają się nie tylko do lepszego rozumienia pojęć powstałych w epoce powedyjskiej. Chciałabym jeszcze powrócić do Gadamera i jego koncepcji tradycji – żywej całości, z którą obcuje w nieustannym dialogu uczestnicy danej kultury. Każda kultura jest uwikłana w to, co Gadamer nazywał „efektywnymi dziejami”. Pisał: „we wszelkim rozumieniu występują efekty tych dziejów efektywnych, niezależnie od tego, czy sobie to uświadomiamy, czy nie” (Gadamer 1993 [1975]: 286). Poddany jest ich wpływom nie tylko hermeneuta, ale każdy uczestnik kultury, także na poziomie nieświadomym. Gdy wchodzimy z interpretacją niejako w środek dziejów danej kultury, umyka nam ten fakt. Uczestnicy kultury nieustannie zakreślają swój horyzont, który kształtuje się także pod wpływem horyzontów płynących z przeszłości:

<sup>13</sup> Wydaje się, że jest to bardziej uniwersalna konceptualizacja pojęcia wolności (Lakoff 2006).

Nie istnieje horyzont współczesności sam dla siebie, tak jak nie istnieją horyzonty historyczne, do których można by docierać. *Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapienia się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów*<sup>14</sup>.

Ja bym poszła krok dalej i powiedziała, że wszelkie uczestnictwo w kulturze jest procesem takiego stapienia się horyzontów współczesnych i przeszłych. Gadamer pisze dalej, odnosząc się do sytuacji hermeneuty:

Każde spotkanie z tradycją za pośrednictwem świadomości historycznej doświadcza na sobie napięcia między tekstem a współczesnością<sup>15</sup>.

A ja sądzę, że takiego napięcia doświadcza każdy uczestnik kultury – jego pojęcia, jego myśli przeniknięte są tym, co przeszłe, nawet, jeśli sobie z tego nie zdaje sprawy. Analiza metafory JOGA TO PODRÓŻ otwiera również dostęp do całości dziedzictwa, oczywistego dla wykształconego hindusa przełomu er. Mimo iż podróż wydaje się dość uniwersalnym pojęciem, powyższa analiza ujawnia, że twórcy *Rygwedy* profilowali je w specyficzny sposób, niekoniecznie obecny w europejskim jej rozumieniu. Choć i tutaj pojęcie podróży wykorzystywane bywa jako domena źródłowa przemiany psychicznej w językach Zachodu, jednak znaczenia celowości, samorealizacji i zdobycia wolności nie są tak silne, jak w myśleniu starożytnych hindusów. Tak wyprofilowane pojęcie jest dziedziczone z pokolenia na pokolenie, stając się elementem tradycji – żywej, bo wciąż kształtującej myślenie jej uczestników nieomal bezwiednie. Pojęcie jest już im „dane” z całym swoim semantycznym zakresem, stworzonym u początku dziejów kultury, stanowiąc część całej siatki pojęć, niekwestionowanej przez wieki i widzianej już bardziej jako obiektywnie należącej do świata niż do poznającego świat umysłu.

Na zakończenie chciałabym jeszcze przywołać pierwsze rozumienie jogi, zaproponowane przez Profesor Sachse, zgodnie z którym joga to zjednoczenie z absolutem (Sachse 1988: 22). Ta dwuznaczność zgodna jest także ze staroindyjskim myśleniem, ujmującym holistycznie cały scenariusz aktywności, cały proces wraz z jego ostatecznym celem. Wyraża się ono, na przykład, w znaczeniu wyrazu *gati*, mieszczącym w swym semantycznym zakresie zarówno sam ruch, jak i drogę, jak i wreszcie punkt docelowy. Wymienione przez profesor Sachse dwa znaczenia jogi są motywowane pojęciem podróży, w kategoriach których pojmuje się jogę. W myśleniu starożytnych hindusów podróż ma sens, jeśli prowadzi do celu. Ujmując rzecz w kategoriach *Rygwedy*, można powiedzieć, że daną aktywność można nazwać podróżą (*yoga*) tylko wtedy, gdy prowadzi do celu, jakim jest odpoczynek (*kṣema*). Joga jest jogą tylko wtedy, gdy doprowadza człowieka do absolutu. Jeśli nie doprowadzi – przestaje być jogą.

<sup>14</sup> Gadamer 1993 [1975]: 290.

<sup>15</sup> Gadamer 1993 [1975]: 290.

## BIBLIOGRAFIA

## TEKSTY ŹRÓDŁOWE:

- Mahabharata*: *Mahabharata: Santiparvan*, Electronic text (C) Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, India, 1999. On the basis of the text entered by M. Tokunaga et al., revised by J. Smith, Cambridge, et al. ([http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/2\\_epic/mbh/mbh\\_12\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm))
- Rygweda*: G.B. Holland, B. van Nooten, *Rig Veda: A Metrically Restored Text With an Introduction and Notes*, Cambridge, Massachusetts: Department of Sanskrit and Indian Studies, 1994. (Thomson, K., Slocum, J.: <http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/RV/RV00.html>).

## OPRACOWANIA:

- Fauconnier, Turner 2003: G. Fauconnier, M. Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending And The Mind's Hidden Complexities*, New York: Basic Books.
- Gadamer 1993 [1975]: H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter esse (tytuł oryginalny: *Wahrheit und Methode. Grundzuege einert philosophischen Hermeneutik*).
- Jurewicz 2006: J. Jurewicz, „Karman a odpowiedzialność”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 15, 2 (58), s. 37–49.
- Jurewicz 2013: „How the general and abstract concepts were construed in the *Rgveda* (based on the example of the concept *ámhas*)”, [w:] D. Stasik, A. Trynkowska (ed.), *CEENIS. Current Research Series*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, s. 215–232.
- Jurewicz 2016: „The power of sacred speech in the ancient India (on the example of the *Jaiminīyopaniṣad Brāhmaṇa*)” [w:] M. Lisiecki, L. Milne, N. Yanchevskaya (red.) *Power and Speech: Mythology of the Social and the Sacred*, Toruń: Eikon, s. 57–72.
- Kövecses 2011 [2006]: Z. Kövecses, *Język, umysł, kultura. Praktyczne wprowadzenie*, tłum. A. Kowalczak-Pawlik, M. Buchta, Kraków: Universitas (tytuł oryginalny: *Language, Mind and Culture: A Practical Introduction*).
- Lakoff, Johnson 1980: G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, Johnson 1988: *Metafory w naszym życiu*, tłum. T.P. Krzeszowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lakoff 2006: G. Lakoff, *Whose Freedom? The Battle over America's Most Important Idea*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Lakoff 2011 [1987]: *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, Kraków: Universitas (tytuł oryginalny: *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*).
- Libura 2010: A. Libura, *Teoria przestrzeni mentalnych i integracji pojęciowej. Struktura modelu i jego funkcjonalność*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sachse 1988: J. Sachse, *Ze studiów nad Bhagawadgitą*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

## YOGA IS A JOURNEY METAPHOR

## Abstract

In the paper, I investigate the metaphor of yoga (YOGA IS A JOURNEY) which is attested in the early Brahminic texts, beginning already in the *Rgveda* where *yóga* means „journey”. In the *Upaniṣads* and the *Smṛti* texts, the experience of journey with its many details is evoked to describe the complex and dangerous nature of yoga. The coherence and continuity in the conceptualisation

of yoga can also be seen in that journey was seen as an activity which leads to freedom already in the *Ṛgveda*. On more general level, the results of the research presented in the paper can be explained within the frames of Gadamer's theory of the effective influence of tradition and the fusion of horizons, the past and the present ones, thanks to which culture remains in a constant dialogue with its earlier background and is redefined, refreshed and enlivened by it.

Keywords: yoga, Ṛgveda, Upaniṣads, Bhagavadgītā, Mahābhārata, cognitive linguistics, conceptual metaphor, conceptual metonymy