

Marzenna Jakubczak

Joga w *Bhagawadgicie* – jedna czy wiele metod wiodących do wyzwolenia?

Bhagawadgita (*Bhagavadgītā*)¹ stanowi jedno z najczęściej komentowanych i najchętniej tłumaczonych na języki nowożytne dzieł myśli indyjskiej². Ten utwór, liczący 700 strof podzielonych na XVIII lekcji, jest epizodem włączonym do VI księgi wielkiego eposu *Mahabharata* (*Mahābhārata*)³, którego powstanie przypada na okres między IV w. p.n.e. a IV w. n.e. Wraz z *Mokszadharmą* (*Mokṣadharmāparvan*), należąca do tego samego eposu, BHG uważana jest przez wielu badaczy za jedno z pierwszych pism dokumentujących przedklasyczną fazę rozwoju filozofii jogi. *Gita* stanowi śmiałą próbę syntezy bodaj wszystkich popularnych w czasach jej powstawania tradycji jogicznych. Realizacja ambicji redaktorów BHG, zmierzających do uspojnienia bramińskich i nieortodoksyjnych wątków filozoficzno-

¹ Refleksje zawarte w niniejszym artykule są owocem lektury sanskryckiego oryginału *Bhagawadgity* (dalej *Gita* lub BHG) i przemyśleń, dla których ważną inspirację stanowiło seminarium prowadzone przez prof. Joannę Sachse w Krakowie w latach 1998–2001 oraz we Wrocławiu w latach 2003–2004. Cytaty z BHG, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, przeł. J. Sachse, Wrocław 1988. 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.

² Spośród kilkudziesięciu przekładów z oryginału i streszczeń tego dzieła na język angielski wymienić wypada przynajmniej tłumaczenie Ch. Wilkina (1789), K.T. Telanga (1882), R. Garbe (1905), F. Edgertona (1925), Śri Aurobindo (1938), S. Radhakrishnana (1948), Nataraja Guru (1961) czy R.C. Zaehnera (1969). W roku 2006 wydane zostały w USA kolejne dwa przekłady L. Patton i G. M. Schweiga. W języku polskim opublikowano dotychczas kilka przekładów i parafraz *Bhagawadgity*, m.in. S. Michalskiego (1910), B. Olszewskiego (1910), W. (1947), J. Sachse (1988), M. Kudelskiej (1995) i A. Rucińskiej (2002).

³ *Mahabharata* (dalej MBH) składa się z około 100 000 strof. Każda ze strof, zwana śłoką, zapisana jest w dwu szesnastosylabowych lub w czterech ośmiosylabowych wierszach. To często stosowane w indyjskiej literaturze dydaktycznej, metrum, tworząc przejrzysty i melodyjny rytm, sprzyjało zapewne pamięciowemu przyswojeniu tekstu. Por. H. Wałkowska, *Wstęp* [do:] *Bhagawadgita...*, s. LXXIV.

-religijnych, wymagała dokonania redefinicji kluczowych dla ówczesnej myśli indyjskiej pojęć, takich jak ofiara (*yajña*), asceza (*tapas*) czy wyrzeczenie (*samnyāsa*). Przedstawiona w *Gicie* nowa interpretacja tradycyjnych pojęć, przepojona duchem rodzącego się hinduizmu, służyła skonstruowaniu metaforycznego, symbolicznego języka, którym z różnych punktów widzenia mogła zostać opisana uniwersalna ścieżka wyzwolenia (*mokṣa*) z cierpienia (*duḥkha*) i konieczności odradzania (*samsāra*), wymagająca należytego spełnienia przypisanych nam powinności moralnych (*dharma*).

Osnową całego utworu jest dialog filozoficzno-religijny między mistrzem i uczniem, którego celem jest rozwikłanie dylematu etycznego, z jakim zmagają się główny bohater – wojownik z rodu Pandu, potomek wielkich Bharatów, mieszkańców Indii. Nauka udzielana przez boga Krisznę rozdarciemu wewnętrznemu Ardzunie (Arjuna), 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 każdego. To właśnie sugestywna metaforyka i jasność wykładu pozwoliła na włączenie do wielkiego eposu, przeznaczonego dla szerokich 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 stawianych jest pytanie o spójność koncepcji wyzwolenia (*mokṣa*) prezentowanej w BHG. Najistotniejsza w tym kontekście wydaje się kwestia wielości zalecanych przez Krisznę ścieżek rozwoju duchowego (*mārga*). Czy liczne, wyjaśniane w kolejnych księgach metody prowadzące do mokṣy stanowią opcjonalne, alternatywne, konkurencyjne czy wręcz wykluczające się ścieżki? Czy można wyznaczyć między nimi wyraźne zależności bądź hierarchie? Szukając odpowiedzi na te pytania, badacze *Gity* przyjmują na ogół jedną z dwóch perspektyw metodologicznych: diachroniczną lub synchroniczną⁴. Jak się wydaje, już sam dobór podstawowej perspektywy badawczej i przyjęcie założeń wstępnych przez nią implikowanych przesądza za istotny sposób wyniki podejmowanych analiz. Według Radhakrishnana, głównym kryterium dzielącym badaczy na sceptycznie nastawionych wobec możliwości uspojnienia filozoficznego przekazu *Gity* oraz przekonanych 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 uparcie śladów poprawek i późnych uzupełnień, które w ich przekonaniu czynią BHG zlepkiem znakomitych, choć przeczęcych sobie fragmentów⁵.

⁴ Użyte tu określenia „diachroniczna” (gr. *chrónos* – czas oraz *diá* – po/przez), czyli porządkująca poszczególne warstwy tekstu według czasu ich powstania i dodania do dzieła zasadniczego, oraz „synchroniczna” (gr. *synchrónos* – współczesny, równoczesny) czy raczej synchronizująca lub uzgadniająca poszczególne warstwy dzieła, wprowadzone zostały przez autorkę niniejszego artykułu jako pojęcia robocze, sygnalizujące charakter podstawowych strategii badawczych stosowanych przy analizie BHG.

⁵ Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 493.

Perspektywa diachroniczna

W tym ujęciu *Gita* uważana jest za nie w pełni udaną próbę hinduistycznej czy też bramińskiej syntezy głównych wątków duchowości indyjskiej, w której elementy rytualizmu, będącego osią kultury wedyjskiej, 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 ostatecznie postaci systematycznego wykładu, a doszukiwanie się w *Gicie* spójnego i koherentnego stanowiska filozoficznego skazane jest na niepowodzenie.

Akceptując generalnie tę perspektywę, dość ostrożną opinię głosi Surendranath Dasgupta, który podkreśla, iż *Gity* nie należy traktować jako systemu filozoficznego, gdyż dzieło to stanowi jedynie podręcznik właściwego postępowania i odnoszenia się do rzeczywistości przez pryzmat mistycznej więzi z Bogiem, samowyrzeczenia, pobożności, przyjaznej i pełnej pokory postawy wobec świata⁶. Do poglądu tego przychylają się także późniejsi tłumacze i interpretatorzy BHG, m.in. Juan Mascaró⁷ czy Georg Feuerstein⁸, 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”⁹. 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 jedność¹⁰.

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 poematu¹¹. Tak stanowcze krytyczne podejście

⁶ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, t. II, Cambridge 1965, s. 534.

⁷ J. Mascaró, *The Bhagavad Gita*, Harmondsworth 1962, s. 23.

⁸ G. Feuerstein, *Introduction to the Bhagavad Gītā. Its Philosophy and Cultural Setting*, London 1974, s. 39.

⁹ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska...*, s. 493, przyp. 39.

¹⁰ Por. *The Bhagavad Gītā*, przeł. i oprac. F. Edgerton. t. I, Harvard Press 1944, s. XI.

¹¹ *Die Bhagavadgītā*, aus dem Sanskrit übersetzt mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter, przeł. i oprac. R. Garbe, Leipzig: Haessel 1905.

Garbego do BHG wywołało w środowisku indologów falę gorących dyskusji¹². Za kontynuatora tej samej strategii badawczej uznać należy Mislava Ježicia, który zakłada, iż badanie tekstu *Gity* polega przede wszystkim na śledzeniu historycznych interpolacji, wyodrębnianiu i zestawianiu kolejnych warstw dzieła, przemawiających za jego synkretycznym i eklektycznym charakterem¹³. Analizie tego rodzaju towarzyszy przeważnie niechęć do dopatrywania się głębszych, symbolicznych znaczeń kluczowych terminów, które pozwoliłoby na zharmonizowanie sensu fragmentów literalnie niespójnych.

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 powierzchowne, osiągnięte kosztem zmiany pierwotnego, znanego skądinąd historycznego znaczenia kardynalnych pojęć poszczególnych tradycji. Źródłem owych pierwotnych znaczeń jest literatura wedyjska, głównie upaniszadowa, 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 i najczęściej nie dających się ostatecznie pogodzić metod jogicznych.

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 uznalby zapewne, iż tak długi okres powstawania utworu rodzi raczej ryzyko namnożenia wewnętrzných sprzeczności, niż zwiastuje skuteczną ich eliminację. Niemniej jednak badacze opowiadający się za ujęciem synchronicznym podkreślają, iż BHG

¹² Debatę tę referuje m.in. M. Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, t. III, Stuttgart 1920, s. 627 i n.

¹³ 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*, Berlin 1986, s. 629–638. W Polsce metodę tę stosuje również Przemysław Szczurek, por. np. *Brahmanirvāna versus nirvāna (nibbāna). Some Remarks on the Polemics with Buddhism in the Bhagavadgītā*, „Cracow Indological Studies” 2004, nr 4/5, s. 547–575.

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. R.C. 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 uzasadnić¹⁴. Bardziej docieklive i analityczne 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 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 najlepszemu polskiemu tłumaczeniu BHG – jeśli ma być w ogóle czytelny, musi być obciążony komentarzem, komentarz natomiast w sposób nieunikniony „skażony” jest indywidualnym odczytaniem utworu przez komentującego¹⁵.

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 metody jogi okazały się ostatecznie komplementarne, mimo pozornych literalnych sprzeczności. W tym ujęciu można więc mówić o jednej złożonej metodzie, która zespała 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 Ardzunie, wzdragającemu się przed podjęciem dramatycznej decyzji: wkroczyć na pole bitwy (*kurukṣetra*)¹⁶ i podjąć walkę, pozostając w zgodzie ze swym obowiązkiem (*svadharma*), a zarazem podnieść rękę na bliskich sercu kuzynów Kaurawów, którzy zagarnęli tron należny Pandawom, reprezentowanym przez Ardzunę, czy też zaniechać walki, unikając popełnienia czynów uważanych za niskie, choć zgodne z obowiązkiem, i oddalić się do lasu, aby wieść dalej skromne życie ascety i jogina?

¹⁴ Por. *The Bhagavadgītā with Commentary based on the Original Sources*, przeł. i oprac. R.C. Zaehner, Oxford 1969, s. 2.

¹⁵ J. Sachse, *Ze studiów nad Bhagavadgītā*, Wrocław 1988, s. 7.

¹⁶ Pojęcie „pole bitwy” (*kurukṣetra*), na którym dojdzie 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...*, s. 496.

1. Sankhja i joga

Pojęcia *sankhji* i *jogi* po raz pierwszy pojawiają się w BHG II.39, kiedy Kriszna wyjawia Ardzunie 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 pojęć. Niemniej przekład ten oddaje istotę 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 raczej 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 słokę poprzedza szereg argumentów Kriszny, których celem jest przekonanie ucznia do podjęcia czynu podyktowanego jego własną *dharmą*¹⁷. Nauczyciel próbuje wzbudzić w Ardzunie motywację, odwołując się zarówno do rycerskiego honoru, z którym nie licuje uchylanie się od przypisanego mu obowiązku, 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 własnego położenia. Zgodnie z argumentacją Kriszny, przywodzącą na myśl słynny zakład Pascala¹⁸, podejmując czyn zyskać można wiele, zaś pozostając w bezczynności, traci się wszystko. Jeśli zginiesz – zasłużysz na niebo, jeśli zwyciężysz – zakosztujesz ziemskiego dobra, poucza Kriszna w BHG II.37.

¹⁷ Terminu „*dharna*” pochodzi od sanskryckiego rdzenia *dhṛ* – „dźierzyć”, „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.

¹⁸ Pascal w swym zakładzie położył na szali wiarę w Boga, zaś w *Gicie* punktem wyjścia jest pytanie o podjęcie bądź zaniechanie czynu wyznaczonego przez *svadharmę*. Cechą wspólną obu argumentacji jest uznanie, iż bez względu na to, czy podejmowane działanie przyniesie upragniony owoc, akt wiary dla Pascala oraz *svadharmiczny* czyn w przypadku Ardzuny, wydają się być 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 żadną nagrodę. Stwierdzenia Kriszny ze strof II.32–37 opierają się analogicznej argumentacji: jeśli podjęty czyn przyniesie Ardzunie 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.

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 owoce¹⁹ dobrze spełnionego obowiązku. 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 jogi 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 możemy ją uznać za zapowiedź kolejnej III księgi traktującej w całości o karmajodze. Jednolity obraz metody jogi zostaje nieco zakłócony nawiązaniem do powyższej strofki pojawiającym się w kolejnej księdze.

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

W śloce tej przeprowadzona zostaje wyraźna dystynkcja między *dźnanajogą* (*jñānayoga*), 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 *dźnana-* i *karmajogę* następują cztery śloki III.4–7 krytykujące stanowczo niepodejmowanie czynu i fałszywie, zdaniem *Gity*, pojętą ascezę ograniczającą się do zewnętrznego zaniechania czynu²⁰. Kolejne strofki opiewają zalety karmajogi.

Można żywić uzasadnione przypuszczenie, iż rozróżniwszy metodę *a* od *b*, Kriszna prezentuje krótką charakterystykę obu dróg w takiej kolejności, w jakiej wcześniej zostały przedstawione. 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 beczynności. Nowe światło na kwestię relacji jogi i sankhji rzuca lektura księgi V. Czytamy tu, iż:

¹⁹ Prawo karmana (od sanskr. *kr* – czynić, działać) głosi, że każde moralnie wartościowane działanie spełnione przez daną jednostkę w obecnym bądź w poprzednich żywotach przynosi nieuchronnie odpłatę w postaci odpowiedniego doznania: przyjemności, w przypadku pozytywnie wartościowanych uczynków, bądź przykrości, w przypadku czynów wartościowanych negatywnie. Owocem czy też złodem karmicznym określone są „ślady” naszych działań, oczekujące na fenomenalizację w postaci adekwatnego doznania: wina – przykrość, zasługa – przyjemność.

²⁰ 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.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.

V.5. Stan, do którego dochodzą zwolennicy sankhji,
osiągają i zwolennicy jogi.

Ten kto widzi, że sankhja i joga są jednym,
widzi [prawdę].

Odmienność ścieżek nie oznacza zatem ich wzajemnej 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 też poznania prawdy na jej temat (w zależności od tego, czy przyjmujemy interpretację realistyczną, czy też przychylimy się do tezy idealizmu gnoseologicznego).

Początkowe dyskredytowanie przez Krisznę praktyk ascetycznych okazuje się jedynie zabiegiem pedagogicznym, który uzasadniony jest aktualnym położeniem Ardzuny²¹.

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 Ardzuny najwyraźniej nie pozwala mu na pójście *dhjanamargą*, czyli ścieżką poznania. Zanim dzielny wojownik, potomek Pandu, będzie mógł poświęcić się całkowicie samotnej kontemplacji i zostać wyrzeczeńcem, tj. *sannjasinem* (*samnyasin*), 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 księgi drugiej. Istotą tej metody jest *samatva*, czyli „jednakość”, „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 Ardzunę, iż podjęcie czynu w stanie *samatwy*, a więc bez pragnienia lub lęku przed spodziewanymi owocami czynów, nie obciąża go już nowym багаżem karmicznym.

²¹ Możliwość takiej interpretacji śloki V.2 sugeruje J. Sachse w odnośnym przypisie na s. 61.

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,
w powodzeniu jednaki i klęsce.
Albowiem równowaga jest jogą (*samatvam 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 wyżej zdefiniowanej 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 czyn podyktowany przez *buddhi*, czyli rozum bądź świadomość intuicyjną. Jeśli zaś idzie o utożsamienie buddhijogi z dźńanajogą, to trudno by na nie przystać, gdyż pierwsza z metod prowadzić ma do podjęcia takiego działania, które nie rodzi już nowych karmicznych uwarunkowań, zaś celem drugiej jest bezpośrednie dociekanie prawdy, które – jak przekonaliśmy się w III księdze – zwieść nas może na manowce źle pojętej ascezy, inercji i beczynności. A zatem buddhijoga okazuje się raczej synonimem karmajogi bądź też określeniem wstępnej jej fazy, gdyż podjęcie czynu, do którego nawołuje boski woźnica Ardzuny, 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 karmicznych²².

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 *Śanti-*

²² Organem, w którym, wedle tradycji ugruntowanej w literaturze indyjskiej, dokonuje się akt rozróżnienia, jest właśnie *buddhi*.

*parvy: karmaṇā badhyate jantur vidyayā tu pramucyate*²³, wedle którego wiedza stanowi antidotum na więzy karmiczne, znajduje swoje dobitne potwierdzenie także w tekście *Gity*.

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 [...].

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 dążenia²⁴. Z księgi 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 (*hr̥d*), a więc czyni 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 trójgunową²⁵ naturę świata.

XVII.2. Trojaka jest wiara ucieleśnionych,
sattwiczna, radžasowa i tamasowa,
wypływa z natury człowieka.

²³ *Śantiparva*, 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*, London 1956, s. 67.

²⁴ *The Bhagavad Gītā*, s. 66.

²⁵ W systemie klasycznej sankhji i jogi *guna* 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” (*gauna*) 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* por. M. Jakubczak, *Guna*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Lublin 2003, s. 136–139.

Postępuj o niej.

XVII.3. Wiara każdego człowieka, Bharato,
zgodna jest z jego sercem.

Człowiek jest pełen wiary
i taki jest, jaka jest jego wiara.

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

4. Dhjanajoga

Osobną, niezwykle istotną kwestię w jogicznej metodzie *Gity* stanowi dhjanajoga (*dhyānayoga*), czyli ścieżka kontemplacji, omawiana szczegółowo w księdze VI. Ścieżka ta w największym stopniu przypomina metodę przedstawioną przez Patańdzalego w *Jogasutrach* (*Yogasūtra*, ok. III w.)²⁶, czyli w najstarszym zachowanym traktacie systemu jogi klasycznej. Aby praktykować dhjanajogę, niezbędne jest odosobnienie i fizyczne wręcz odseparowanie od świata, czyli rzeczywistości sansarycznej, którą rządzą rozmaite przejawy niewiedzy, takie jak pragnienie, nienawiść i gniew (*kāma – dveṣa – krodha*)²⁷. Dzięki dhjanie (*dhyāna*), tj. kontemplacyjnemu skupieniu, następuje ostateczne i nieodwracalne przerwanie łańcucha zgubnych powiązań, łączącego niewiedzę z czynem, a ten znów z kolejną manifestacją niewiedzy, która warunkuje dalszą wędrówkę w sansarze: *avidyā – kāma – karman → saṃsāra*. Umysł jogina praktykującego dhjanę porównywany jest do nieruchomego płomienia w bezwietrznym miejscu (BHG VI.19). Opis natury jogicznej kontemplacji zawierają śloki VI.20–23. Kontemplacja to stan, 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 kwestii ascezy (*tapas*). W strofach XVII.14–19 znajdujemy charakterystykę różnych rodzajów tapasu. Przywodzi ona

²⁶ Por. *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, [w:] *Klasyczna joga indyjska*. przeł. i oprac. L. Cyboran, Warszawa 1986.

²⁷ BHG VI.10: *yogī yujīta satatam, ātmānaṃ rahasi sthitāḥ, ekāki yatacittātmā, nirāsīr aparigrahaḥ*.

na myśl opisane w *Jogasutrach* wstępne fazy słynnej ośmiocłonowej ścieżki radžasjogi (*rājayoga*), czyli jogi królewskiej, a mianowicie zasady moralne (*yama*) i praktyki ascetyczno-mistyczne (*niyama*)²⁸. *Gita* wyróżnia następujące rodzaje ascezy: 1) ascezę ciała, polegającą na oddawaniu czci bogom, braminom i mistrzom duchowym, na przestrzeganiu czystości – w tym również wstrzeźliwości płciowej – na uczciwości i powstrzymaniu się od wyrządzania krzywdy; 2) ascezę słowa, oznaczającą mowę prawdziwą i przyjazną oraz recytowanie mantr; 3) ascezę umysłu, która polega na utrzymywaniu stanu życzliwości i wewnętrznej pogody oraz opanowaniu samego siebie. 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 najbardziej krytycznym uwagom na temat ascezy i porzucenia czynu w sensie zaniechania go.

III.6. Kto zastyga w bezruchu
powściągnawszy 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,
niezgodną ze wskazaniami mej nauki,
fałszywi i pyszni, pełni żądz, namiętności i siły,
dręczą nieświadomi

zespół składników zawartych w ich ciałach,
a także mnie, obecnego w ich wnętrzu.

Wiedz, że ich przekonania godne są asurów.

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, tj. po pierwsze, asceza fałszywa, czyli realizowana tylko cieleśnie, zewnątrznie; po drugie, asceza ekstremalna, przesadna, prowadząca do wyniszczenia organizmu; po trzecie, podjęta przedwcześnie, tzn. zanim wyczerpie się energia karmiczna, która wyznacza nam określone obowiązki, lub zanim nasze ciało i umysł są w stanie podjąć ten wzmógłony 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*. Dlatego ludzie o umysłowości poddanej wpływom radžasau, będącego synonimem aktywności, ruchu, zmiany, bądź też tamasu, znamio-

²⁸ Por. *Jogasutry* II.29–32, [w:] *Klasyczna joga...*, s. 273–276.

nującego inercję, ociążałość, mrok, nie są zdolni do podjęcia ścieżki kontemplacyjnej, czyli dhjanajogi, w sposób należyty i rokujący dobre rezultaty.

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 bhaktijodze (*bhaktiyoga*)²⁹, czyli jodze miłości i oddania, kończy przegląd ścieżek jogicznych, podsumowując zarazem dotychczasowe ustalenia. Księgę tę otwiera pytanie Ardzuny o to, którzy z praktykujących poszczególne ścieżki głębiej poznali jogę. Odpowiedź Kriszny wydaje się dość przewrotna, choć początkowo nie budzi raczej zaskoczenia. 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 anirdeśyamā vyaktam paryupāsate*; oraz tych, którzy opanowawszy swoje zmysły, w każdej sytuacji zachowują równowagę umysłu: *saṁniyamendriyagrāmam sarvatra samabuddhayaḥ*; a zatem doskonałość w jodze osiągnąć mogą zarówno zwolennicy jogi oddania, czyli bhaktijogi, jak i podążający ścieżką jogi poznania, czyli sankhja – bądź dźhanajogi, a także ci, którzy zmierzają do wyzwolenia kierując się zasadami dhjanajogi. Warto przy okazji zwrócić uwagę, że owa „doskonałość w jodze” (*yuktatmā*), odnosi się tu nie tyle do którejkolwiek z metod, lecz do stanu wieńczącego cały proces jogiczny – stanu wiedzy, wglądu. Ze słok XII.2-4 odnieść można wrażenie, iż Kriszna wymienia przedstawicieli poszczególnych ścieżek, poczynając od grupy najpełniej realizującej ideał jogi. To pierwsze

²⁹ Termin „bhakti” od rdzenia *bhaj*, czyli „ofiarować”, przenieść tu można jako „służenie Bogu”, „miłosne przywiązanie do Boga”.

odczucie wzmacnia sekwencja trzech słok 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 (*avyakta*) wymaga od istot cielesnych największego wysiłku (*adhikatarā*)³⁰.

A zatem zalecana przez nauczyciela Ardzuny joga miłości okazuje się nie tyle jedyną skuteczną czy też najlepszą z możliwych metod, 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 porzucić na skupianiu świadomości (*abhyāsa*). Gdy także i temu zadaniu nie może sprostać wyznawca Kriszny, bóg zaleca mu całkowite oddanie się podczas spełniania uczynków (*matkarmaparamo bhava*) i działanie niejako w intencji Boga. Jeśli jednak i to zadanie jest ponad jego siły, Kriszna radzi ograniczyć się do przestrzegania wykładanych w *Gicie* nauk na temat porzucenia owocu wszelkich uczynków. Nieco zaskakującą konkluzję przedstawionych tu wywodów znajdujemy w słoce 12 teje 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.

Ta najbardziej zagadkowa śloka księgi XII hierarchizuje szereg metod jogicznych w następującym ciągu, 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 słok XII.9–11 zrekonstruować można zupełnie inną sekwencję. Najniższe stadium stanowiłyby 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 (*dźhana*). Zestawmy i porównajmy oba schematy.

Ta rzucająca się w oczy niespójność wykładu, co więcej, pozorna sprzeczność fragmentów w tak bliskim sąsiedztwie, skłania do jeszcze bardziej wnikliwego przyjrzenia się badanemu tekstowi. I znów, podobnie jak w przypadku analizy słok XII.2–5, nieodzowne wydaje się rozróżnienie dwóch warstw utworu – podstawowej, w której wprost lansowana jest metoda zalecana jako najłatwiejsza z godnych pole-

³⁰ O elitarności metody nakierowanej bezpośrednio na poznanie wyzwalające mówi również BHG VII.3: „Wśród tysięcy ludzi jeden tylko zmierza ku doskonałości. Wśród wielu zmierzających ku doskonałości, jeden tylko zna prawdę o mnie”.

cenia, oraz ezoterycznej, sygnalizującej możliwość realizacji celu ostatecznego na ścieżce trudniejszej, przeznaczonej dla nielicznych zaawansowanych joginów.

XII.9–11: dźnana	XII.12: karmaphalatjaga
↑ dhjana	↑ dhjana
↑ bhakti	↑ dźnana
↑ karmaphalatjaga	↑ abhjasa

Tabela 1. Sekwencja faz dwóch metod jogicznych w BHG XII

Zgodnie z tym założeniem pozornie przeciwstawne schematy ścieżek jogicznych obrazują w istocie jeden koherentny proces, wiodący bezpośrednio ku wyzwoleniu. Zaczniemy od pierwszej fazy metody jogicznej *Gity*. Otóż punktem wyjścia do podjęcia którejkolwiek ze ścieżek opisywanych przez Krisznę, a zarazem metody *Gity* jako całości, jest skupienie uwagi na celu i samym dążeniu do niego. Ten pierwszy etap pozwala w ogóle rozpocząć proces doskonalenia się i sprzyja wyzwoleniu energii niezbędnej do jego realizacji. Kolejnym krokiem jest nakierowanie się na wiedzę, która stanowi niezbędny warunek dokonania właściwych wyborów na dalszych etapach ścieżki. Następnie przychodzi kolej na powściągnięcie źródeł naszych pobudek karmicznych, czyli zapanowanie nad pragnieniem i awersją, które popychają nas do podejmowania działań obarczających brzemieniem karmana.

Ostatnim docelowym etapem ezoterycznego wątku jogicznej metody *Gity* jest powściągnięcie owoców uczynków. Synonimem etapu karmaphalatjaga jest zarówno karmajoga, jak i buddhijoga. Pozostałe fazy opisywanej tu metody zakładają uprzednie osiągnięcie stanu samatwy, zdefiniowanego w księdze II. W tym świetle joga miłości jawiłaby się jako kulminacja czy też ukoronowanie karmajogi. 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 nieulekłego serca³¹, jest osiągnięcie pełnej koncentracji (*yogayuktātma*), trwanie w nieprzerwanym skupieniu (*samadarsna*)³² po to, aby zgłębić i kontemlować naturę atmana, czyli przyłączyć do tego, co nieprzejawione³³.

³¹ BHG VI.23: [...] *sa niścayena yuktavyo, yogo 'nirvinacetasa*.

³² Por. BHG VI.28–29 i in.

³³ BHG XII.3 i 5.

I wreszcie ostatni, docelowy etap ścieżki jogicznej – dźnana, czyli wiedza, wgląd, pełne poznanie. Wiedza, będąca celem całej metody *Gity*, powinna być rozumiana jako stan i nie może być utożsamiana z dźnanajogą, która jest określeniem procesu, nie zaś stanu dochodzenia do wiedzy pomocnej przy odróżnianiu własnych powinności (*svadharma*) od cudzych (*paradharm*) czy też właściwie pojętego czynu (*karman*) od beczyny (*akarman*).

XII.9–12: 7. dźnana = samadhi = sthitapradźna = duchowa mądrość ↑
6. dhjanajoga II (kontemplacja ¹ , czyli powściągnięcie zmysłów) ↑
5. bhaktijoga ↑
4. karmaphalatjaga = karmajoga = karmasannjasa = buddhijoga ↑
3. dhjanajoga I (medytacja ² , czyli powściągnięcie przedmiotów zmysłów) ↑
2. dźnanajoga = sankhja-joga ↑
1. abhjasa (skupienie uwagi)

Tabela 2. Sekwencja faz zbiorczej metody jogicznej wg BHG

¹ W tym przypadku lepiej oddaje „dhjanę” termin „kontemplacja” (łac. *contemplatio* – oglądanie, przypatrywanie się; od *contemplor* – rozważać, oglądać).

² „Dhjana” występuje tu w znaczeniu medytacji (łac. *meditatio* – rozmyślanie, rozważanie, ćwiczenie; od *meditor* – namyślać się nad czymś, ćwiczyć się).