

Bóg (*Īśvara*) jako wtórność Jaźni (*puruṣa*)¹

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech odróżniających system Patańdzalego od sankhji jest koncepcja Iśwary.

Īśvara pochodzi od pojawiającego się już w Wedach rdzenia *īś* oznaczającego “panować”, “władać”. Z czasem termin ten przyjmuje znaczenie najwyższego osobowego Boga niemniej zawsze jest on powiązany z koncepcją bezosobowego absolutu – brahmana. Pojęcie to jest nierozzerwalnie związane z historią indyjskiego teizmu.

Sam Patańdzali w sutrze I.24 mówi:

Kleśa-karma-vipākāśayair aparāṁṛṣṭaḥ puruṣa-viśeṣa Īśvaraḥ. Jś. I.24.

“*Īśvara* jest różnicowaniem (szczegółnością, *viśeṣa*) puruṣy, jest nieskalany (nietknięty *aparāṁṛṣṭa*) uciążliwościami (*kleśa*), karmanem, skutkiem karmicznym (owocowaniem, *vipāka*) i złożem karmicznym (*śaya*)”².

Wspomniana wyżej *puruṣa-viśeṣa* jest najczęściej interpretowany jako “szczególny puruṣa” a pierwszy komentator Joga-sutr Wjasa idzie dalej, uznaje Iśwarę za najwyższego, odwiecznego, zawsze wolnego zarządcę. “A oto dlaczego tego (panowania) nie przewyższa żadne inne panowanie: gdyby je coś przewyższało, to byłoby tym samym [...] ten przeto jest Iśwarą, który ma panowanie (władztwo, stan Pana, *aiśvaryā*) niezrównane i nieprzewyższane”³.

Iśwara jest pierwszym z pośród wielu puruṣów, taki bóg jest daleki od koncepcji wypracowanej w chrześcijaństwie. Iśwara jest bogiem joginów służącym im pomocą na drodze jogi. Tkwi w nim załączek wszechwiedzącego (*sarva-jñā*) cechujący dla najwyższego rodzaju skupienia z uświadomieniem tzn. skupienia z załączkiem (*sabija samādhi*). Nie jest to jednak ostateczny cel praktyki jogicznej gdyż przewyższa go wyzwalające skupienie bez załączka (*nirbija samādhi*). Iśwara zatem uosabia poznanie rozróżniające (*viveka-khyāti*) czyli “widza” zjawiskowego. Stanowi on jedynie odbicie puruṣy w buddhi – najsubtelniejszym przejawie materii. Patańdzali określa Iśwarę jako mistrz wszystkich, również najstarszych mistrzów odkrywanego w sobie samym dzięki kontemplacji sylaby om. Mistrzem tym jest najgłębszy aspekt “ja”, wewnętrzny nauczyciel tożsamy z mocą puruṣy (*citi-śakti*). *Citi-śakti* z kolei jest

1 dusza stanowiąca, wraz z *prakṛti*, przyczynę istnienia poznawalnego zmysłami; wieczna, niezmienna jaźń.

2 Leon Cyboran, *Klasyczna Joga Indyjska*, PWN 1989, s. 26.

3 Ibidem. s. 28. powyższą formułę uznaję się za odpowiednik ontologicznego dowodu na istnienie Boga sformułowanego przez św. Anzelma.

tożsama z widzem zjawiskowym opisywanym jako moc puruszy.

Leon Cyboran jest jednym z pierwszych autorów podających w wątpliwość interpretacje Wjasy. Cechy przypisane Iśwarze nie odpowiadają charakterystyce puruszy, ponad to termin *viśeṣa* jest znacznie bogatszy i wykracza poza znaczenie oddawane w tłumaczeniu jako “szczególny” czy “wyróżniony”. Cyboran w swoich analizach opiera się na rozumieniu Iśwary jako ‘widza’ zjawiskowego⁴. Stąd *puruṣa-viśeṣa* jest przedstawiany jako “purusza rozróżniony” w świadomości podczas poznania rozróżniającego; lub też “widz” czyli najwyższe “ja” w świadomości “odróżniony” od przedmiotu “widzenia i innych aktów świadomości; “specyficzna cecha puruszy”; “szczególność”; “purusza rozróżniony”.

Z tej perspektywy bóg jogi jawi się jako najczystszy obraz Jaźni poznawalny przez świadomość empiryczną a zatem stanowi idealny wzorzec, archetyp jogina, pełniący rolę wewnętrznego guru. Na gruncie zachodnim można go raczej przyrównać do Sokratejskiego daimoniona niż wszechmogącego Boga Chrześcijaństwa. Iśwara nie jest stwórcą wszechświata ani nie sprawuje władzy nad innymi Jaźniami, bo sam jest uzależniony od istnienia puruszy i prakryti. nie dorównuje nawet Jaźni gdyż jest tylko jej odbiciem. W porównaniu z innymi teistycznymi systemami rola Iśwary nie jest dominująca a zdaniem wielu interpretatorów ta koncepcja jest sztucznym, obcym duchowo dodatkiem nadgorliwego kodyfikatora. Część współczesnych badaczy widzi w tym zabiegu odpowiedź na naturalne ludzkie pragnienie poznania pierwszej przyczyny. Albo jako ukłon w kierunku zwyczajów panujących w ówczesnych czasach i sposób na przyciągnięcie uwagi społeczeństwa. W przeciwieństwie do powyższych psychologicznych i historycznych wyjaśnień roli Iśwary w systemie jogi znajdują się interpretacje odwołujące się do doświadczenia jogicznego. Wskazują one na boga jako konieczny element filozofii jogi gdyż jest on dany w doświadczeniu jogicznym. Bóg jest rzeczywistością, którą według joginów i mistyków różnych krajów i czasów można doświadczyć. I to ma być jedyny powód dla którego Patańdzali odwołuje się do boga.

Ponieważ w Iśwarze tkwi załączek wszechwiedzącego (*sarva-jñā*) z czasem zostaje uznany za prototyp wyzwolonego za życia (*jīvan-mukta*) gdyż posiada wszystkie jego zasadnicze cechy a jedyna istotna różnica pomiędzy nimi polega na tym, że ten pierwszy nigdy nie podlega działaniu karmana. Pełni on pedagogiczną rolę całkowicie urzeczywistnionego i idealnego wzorca mistrza, który w pełni uosabia i dowodzi skuteczności ścieżki wiodącej do wyzwolenia.

Z powyższego opisu koncepcja boga zdaje się być istotną, choć nie tak eksponowaną jak

4 Ibidem. s. 353-354.

w Chrześcijaństwie, częścią systemu Patańdzalego. Iśwara przypomina bogów Epikura, którzy nie ingerują w sprawy tego świata, będący ideałem szczęścia i wolności zamieszkują w wewnętrznym świecie (*metakosmia*), niedotknięte wydarzeniami tego świata. Epikurejscy Bogowie zawsze pogrążeni w stanie niezmałconego spokoju (*ataraxia*) stanowią wzór dla poszukujących wyzwolenia z cierpienia, tak samo Iśwara jest archetypem wiecznie wyzwolonego jogina nieskalanego uciążliwościami.

Bibliografia:

Leon Cyboran, Klasyczna Joga Indyjska, PWN 1986.

Marzenna Jakubczak, Poznanie Wyzwalające, Kraków 1999.