



JĪVA
TATTVA

Satyanarayana Dasa



Śrī Śrī Gaura Gadādharau Vijayetām!

JĪVA TATTVA

czyli natura istoty żywej
według wisznuizmu bengalskiego

SATYANARAYANA DASA



Tytuł oryginału:

*Jīva Tattva: The nature of the Living Entity
As Per the Gauḍīya School*

Przekład z angielskiego oraz weryfikacja terminologii sanskryckiej:

prof. dr hab. Joanna Jurewicz

Korekta językowa:

Marta Mandżak-Matusek, Jan Kaczmarski

Korekta filozoficzna:

Eugene Wilewski

Redakcja:

Jakub Godawa

Copyright © 2021 by Satyanarayana Dasa

Copyright © 2024 for Polish translation by Joanna Jurewicz

Wydawca oryginału:

Jiva Institute of Vaishnava Studies

Sheetal Chaya 1, Raman Reti

Vrindavan, UP 281121

India

www.jiva.org

Wydawca wersji polskiej:

Jakub Godawa – introspekja.pl

Spis treści

Wprowadzenie od redaktora	11
Wstęp	25
Rozdział 1. Charakterystyka dźiwy (jīva)	31
1.1. Uwarunkowanie dźiwy.....	32
1.2. Różne stany uwarunkowania dźiwy.....	34
1.3. Unikalne atrybuty (lakṣaṇa) dźiwy.....	36
1.4. Taṭastha-lakṣaṇa – zewnętrzne atrybuty dźiwy.....	37
1.5. Svarūpa-lakṣaṇa – wewnętrzne atrybuty dźiwy.....	39
1.6. Dziewięć wewnętrznych atrybutów atmana.....	40
1.6.1. Atman jest wieczny (niezmienny i bez części składowych).....	40
1.6.2. Atman jest świadomy (nie jest bezwładny).....	42
1.6.3. Atman jest czymś więcej niż tylko świadomością.....	43
1.6.4. Atman jest świadomy siebie dzięki swojej własnej świetlistości (samoświetlny).....	44
1.6.5. Atman jest najbardziej bezpośrednim znaczeniem „ja”.....	45
1.6.6. Atman jest z natury szczęściem (jest pozbawiony cierpienia).....	49
1.6.7. Atman jest niepodzielny.....	51
1.6.8. Atman jest poznającym, sprawcą działania i doświadczającym.....	53
1.6.9. Atman jest częstką Paramatmana.....	56
Rozdział 2. Koncepcje dźiwy w różnych szkołach niewisznuickich	63
2.1. Szkoła ćarwaków (cārvāka).....	63
2.2. Buddyzm.....	64
2.3. Dżinizm.....	65
2.4. Njaja (nyāya) i waiśeszika (vaiśeṣika).....	65
2.5. Mimansa (mīmāṃsā).....	66
2.6. Joga (aṣṭāṅga-yoga) i sankhja (sāṅkhya).....	66
2.7. Advaitavedanta (advaita vedānta).....	67
Rozdział 3. Koncepcje dźiwy w innych szkołach wisznuickich	73
3.1. Ramanudża (rāmānuja) (wiśisztadwaita [viśiṣṭa advaita], „Jakościowy monizm”) 73	
3.2. Madhwa (madhva) (śuddhadwaita [śuddha dvaita], „Czysty dualizm”).....	74
3.3. Nimbarka (nimbārka) (swabhawikabhedabheda [svābhāvika bhedābheda], „Zróznicowany monizm”).....	75
3.4. Wallabha (vallabha) (śuddhadwaita [śuddha advaita], „Czysty monizm”).....	76

Rozdział 4. Dwa rodzaje dźiw.....	77
Rozdział 5. Jak można niewłaściwie zrozumieć śastry.....	85
Rozdział 6. Dźiwa nie upada z Waikunthy.....	91
6.1. Dźiwa pragnie przybyć do świata materialnego, korzystając z własnej wolnej woli.....	97
6.2. Dźiwa popełnia grzech.....	100
6.3. Dźiwa zostaje przeklęta przez wielbiciela lub przez Bhagawana.....	101
6.4. – 6.5. Dźiwa obraża bhaktę lub Bhagawana.....	103
6.6. Bhagawan postanawia doprowadzić do upadku dźiwy, ponieważ może zrobić, co zechce.....	104
Rozdział 7. Czy szczęśliwość i wiedza są inherentne dźiwie?.....	123
7.1. Znaczenie słowa jñāna.....	128
7.2. Odniesienia do świętych tekstów.....	134
7.3. Kontrargumenty (pūrva-pakṣa).....	134
7.3.1. Z Bhagawata Purany.....	135
7.3.2. Z Bhagawad Gity.....	136
7.3.3. Z Bryhad Bhagawatamryty (Bṛhad Bhāgavatāmṛta).....	138
Rozdział 8. Czy bhakti, lub miłość, jest uszpiąta w dźiwie?.....	147
Rozdział 9. Czy własna doskonała natura (siddha-svarūpa) jest inherentna dźiwie?.....	163
9.1. Dowody z śastr.....	166
9.1.1. Z Bhagawata Purany.....	166
9.1.2. Z Padma Purany.....	178
9.1.3. Z Mahabharaty.....	179
9.1.4. Z Wedanta Sutr.....	179
9.1.5. Z Ćajtanja Ćaritamryty.....	187
9.1.6. Z Bryhad Bhagawatamryty.....	188
9.1.7. Z Ragawartma Ćandriki.....	190
Rozdział 10. Pytania i odpowiedzi.....	191
10.1. Jakościowa tożsamość atmana i Kryszny.....	191
10.2. Różnica pomiędzy dźiwą a ciałem doskonałym.....	192
10.3. Dwa rodzaje dźiw.....	193
10.4. Miłość uszpiąta w dźiwie.....	194
10.5. Upadek Dźaji i Widźaji.....	196
10.6. Upadek i powrót Gopy Kumary.....	197
10.7. Praktyka intonowania Świętego Imienia.....	200
10.8. Studiowanie śastr a doświadczenie miłości.....	202

10.9. Idea wcześniejszego stanu świadomości Kryszny u dźiwy.....	203
10.10. Upadek dźiwy z obszaru pośredniego taṭastha.....	207
10.11. Łaska Kryszny, guru i wisznuitów.....	210
10.12. Miłość a potencjał miłości.....	212
Zakończenie.....	215
O autorze.....	217
Wykaz źródeł i cytatów.....	219

Wprowadzenie od redaktora

Z radością przekazuję do rąk Czytelników dzieło jednego z największych autorytetów współczesnego wisznuizmu bengalskiego, a zarazem mojego nauczyciela, poświęcone naturze istoty żywej. Cieszę się tym bardziej, ponieważ sedno naszej natury, a mianowicie nasza jaźń i nieodłączne jej poczucie tożsamości, jest dla wielu osób tematem niezwykle zajmującym i – *nolens volens* – bliskim. Nie oznacza to bynajmniej, że dzieła opisujące te zagadnienia są szeroko rozchwytywane. Z ich niszową urodą należy się prawdopodobnie pogodzić. Niemniej z myślą o tym, że istnieją ludzie, dla których mogą być szczególnie interesujące, warto je również publikować.

Satyanarayana Dasa urodził się w 1954 roku i od dzieciństwa interesował się duchowymi tradycjami swojego rodzinnego kraju. Po ukończeniu studiów podyplomowych w 1978 roku w Indian Institute of Technology w Delhi i czteroletniej pracy w Stanach Zjednoczonych wrócił do Bharaty. Studiował klasyczne systemy indyjskiej filozofii znane jako *Śaḍ-darśana* pod bezpośrednim przewodnictwem swoich mistrzów duchowych, Śrī Haridāsa Śāstrī Mahārāja oraz Swami Śyāma Śaraṇa Mahārāja. Kształcił się w tradycyjny sposób przez ponad 25 lat i w trakcie tej nauki poświęcił się praktykowaniu bhakti-jogi – esencji wisznuizmu bengalskiego. W 1991 roku przyjął tradycyjne wisznuickie ślubowania życia w wyrzeczeniu (*bābāji-veśa*). Do dziś studiuje głównie dzieła Jivy Gosvāmiego, w szczególności zaś zajmuje się przekładem tekstu *Śaṭ Sandarbha* na angielski i jego komentowaniem. Uzyskał cztery tytuły ze znajomości pism wedyjskich, dyplom z prawa indyjskiego oraz doktorat z sanskrytu na Uniwersytecie w Agrze. Jest założycielem i dyrektorem Jiva Institute of Vaishnava Studies we Wryndawanie. Jest autorem ponad 20 książek dotyczących kultury i filozofii Indii oraz wielu artykułów w prestiżowych czasopismach. W 2013 roku został uhonorowany przez prezydenta Bharaty, Pranaba Mukherjee, za niezwykle wkład w propagowanie kultury i filozofii wedyjskiej, zarówno w kraju, jak i za granicą.

Literatura duchowa, która czerpie ze źródeł czasów odległych, zawsze odbierana jest przez czytelnika współcześnie i czytana przez współczesny mu kontekst. Zmieniają się media, zmieniają się trendy, sam język ulega przekształceniom, przenikając domeny

kształtujące ludzki umysł: naukę, sztukę, religię, politykę, reklamę, technologię itd. Niemniej jednak pośród zgiełku zmian pewne podstawowe elementy ludzkiej egzystencji pozostają nienaruszone. Każdy z nas ma przecież w perspektywie to nieuchronne coś, będące mianownikiem duchowych rozważań. Coś, co wydaje się ostateczne i względem czego kalibrujemy swój pogląd na świat.

Do książki tej można podejść na wiele sposobów, dwa podstawowe wydają mi się jednak najbardziej zasadne. Pierwszy to intelektualne poznanie podstaw pewnego egzotycznego dla człowieka Zachodu systemu wiary. Takie podejście charakteryzuje lekturę sceptyczną, z dystansem i krytyczną, stawiającą pytania: porównawcze, nieufne i pragnące doprecyzować spostrzeżone niespójności, domniemaną naiwność czy też dostrzeżoną przemocowość treści. Taką postawę uosabiają intelektualiści o umysłach otwartych tylko na tyle, by coś poznać, ale na tyle zamkniętych, by tego nie przyjąć.

Treści zawarte w tej książce stanowią solidną podstawę do dyskusji teologicznej i filozoficznej. O wartości takiej dysputy uczy m.in. indyjska szkoła njaja (*nyāya*), która pośród 16 kategorii metafizycznych pod, dość przewrotną dla polskiego odbiorcy, nazwą „wada” (*vāda*), wymienia dyskusję bądź debatę dążącą do prawdy, a więc jakościową. Inną kategorią jest witanda (*vitandā*) – debata pochlebna lub destrukcyjna. Jak pisze Jeaneane D. Fowler: „Szkoła hinduizmu njaja wywarła wpływ na wszystkie inne szkoły filozofii hinduskiej, a także na buddyzm. Pomimo dzielących je różnic uczeni ci studiowali ze sobą i debatowali nad pomysłami, a zapisy tybetańskie sugerują, że uczeni buddyjscy spędzili lata, mieszkając z uczonymi hinduskimi, aby opanować sztukę rozumowania i logiki”¹. Skoro więc buddyści, będący zdania, że indywidualna jaźń w rzeczywistości nie istnieje, a jest jedynie intelektualnym złudzeniem, mogli przez wieki debatować i równolegle się rozwijać obok tychże hinduistów, dla których indywidualna jaźń była czymś rzeczywistym i pozaintelektualnym, to warto czerpać również z takiej kultury dialogu.

Drugi sposób odbioru treści tej książki – równie zasadny, choć diametralnie różny od pierwszego – polega na pogłębieniu wiary i oddania wobec Kryszny. Nie ma co ukrywać – jest to książka napisana przez osobę zakorzenioną w konkretnej tradycji,

¹ Jeaneane D. Fowler (2002), *Perspectives of Reality: An Introduction to the Philosophy of Hinduism*, Sussex Academic Press, s. 127–136.

której celem jest zarówno praktyka własna, jak i propagowanie świadomości duchowej wśród innych. Każdy, kto obrał tę ścieżkę, będzie naturalnie sympatyzował z poruszonymi tutaj treściami. Nie znaczy to jednak, że zwolennicy tego nurtu zamieniają się podczas takiej lektury w istoty bezrozumne, ślepo podążające za tęsknotą serca do ukochanego Boga – a przynajmniej taką mam nadzieję. Prace teologiczne mogą przecież wymagać równie silnego zaangażowania intelektualnego, co traktaty naukowe i filozoficzne, a świątynna dźbanina bywa praktyką równie żmudną, co ta laboratoryjna.

Niemniej jest jeszcze trzeci profil czytelnika, o którym nie wspomniałem wcześniej, a który – przyznam otwarcie – zainspirował mnie najbardziej do rozpoczęcia pracy nad tym przekładem. Być może nie powinienem się tym chwalić, a przysięgać, że było inaczej. Mógłbym pozorować, że to sam Kryszna i jego wielbiciel – a zwłaszcza mój guru – byli dla mnie najgłębszą motywacją. Staram się oczywiście wierzyć, że tak właśnie jest, a profil czytelniczy numer trzy jest jedynie motywacją wtórną, z której korzeni dopiero zdam sobie sprawę. Być może również nie na miejscu jest to, że przy wprowadzeniu do tak poważnego traktatu o istocie żywej pozwalam sobie na tego rodzaju uzewnętrznienie, choć z drugiej strony wierzę, że właśnie taki jest duch dzisiejszych czasów – osobisty, transparentny, otwarty i wrażliwy, że to w tym aspekcie uwydatnia się dziś jego moc. Wierzę też, że publikacja tego typu dzieł powinna zawierać skrawek emocji i życia osoby, która pragnie przekazać je dalej, aby nadać im wymiar codzienności i zwyczajności. Inaczej mamy do czynienia z transcendencją zdystansowaną – owszem, inspirującą, ale i zimną, suchą i obcą. Zwłaszcza obcą, bo przecież filozofia indyjska, pomimo popularności zajęć jogi, nie jest tematem szeroko i dobrze znanym. Kontekst kulturowy jest tutaj niezmiernie ważny – jest to w końcu publikacja na gruncie polskim, mocno związanym z tradycją chrześcijańską. Jako Polacy mamy nie tylko piękną historię wierzeń słowiańskich – choć wytępiłszy je ogniem i mieczem – jak i późniejszą historię tolerancji religijnej – mimo że dosyć wybiórczej. Mamy też nowe obawy, w tym tę naturalną przed nieznanym, związane z myślą obcą: czy to blisko-, czy dalekowschodnią.

A zatem, co oczywiste, interesuje mnie czytelnik polski. Język przekładu nie może kłamać. Niemniej kłamałbym, gdybym powiedział, że chodzi mi w równej mierze o każdego Polaka. Zresztą, jak wspomniałem, publikacja tego rodzaju ma szansę dotrzeć do co najwyżej garstki osób. Jaka jest więc jej definicja? Której garstce przyświecała ta praca?

W Polsce od pewnego czasu organizuje się tzw. festiwale świadomościowe. Trudno wyznaczyć konkretną datę, jednak około roku 2020 zdecydowanie zyskały one zarówno na jakości, jak i popularności. Na tego typu imprezy zjeżdżają się szeroko rozumiani entuzjaści zdrowego stylu życia, ezoteryki, mądrości Wschodu i Zachodu, jak i kultur rdzennych, w tym w szczególności południowoamerykańskich. Oprócz spajającej wszystko leśnej atmosfery i muzyki etnicznej – tak akustycznej, jak i elektronicznej – odbywają się wtedy różnego rodzaju ceremonie w duchu poszczególnych tradycji. Liczne są tzw. warsztaty świadomościowe, gdzie ludzie uczą się wśród innych o sobie samych poprzez praktyki uzewnętrzniające ich często ukryte treści psychiczne. Praktyki te są różne, przez rozmowy, śpiew, muzykę i taniec, po kąpiele w lodowatej wodzie, oddychanie holotropowe, szałas potów czy właśnie jogę i medytację. Co ważne, festiwale te (jak mógłby mniemać człowiek, któremu są obce) są w niewielkim stopniu zbieraniną osób nieprzystosowanych do życia w społeczeństwie. Wręcz przeciwnie, organizacja takich wydarzeń wymaga wielu umiejętności, które określilibyśmy jako przystosowawcze. Krytycy tych przedsięwzięć zauważają nawet, że aktywność ekonomiczna, którą prowadzą, przekracza czasem świadomość, którą promują. W moim osobistym odczuciu są one ciekawą alternatywą dla bardziej popularnych festynów czy festiwali muzycznych.

Na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat spędziłem w Indiach około dwóch, a barwność polskich festiwali w połączeniu z ich duchowym podszyciem była dla mnie czymś, co przypominało mi tamten zarazem swojski, jak i egzotyczny czas. W okresie wakacyjnym jeździłem na nie często i odnajdywałem tam atmosferę, o której wspomniałem już na początku – wśród podróżników, artystów i rzemieślników, entuzjastów buddyzmu, hinduizmu, tantry, nauk chrześcijańskich, muzułmańskich czy też szamańskich, słowiańskich lub neopogańskich, siedzących przy ognisku

i rozprawiających pomiędzy pieśniami o naturze bytu i tym podobnych sprawach. Być może nie zawsze z akademicką precyzją, ale za to od serca. Ludzi w różnym wieku, doświadczonych i chłonnych, zbuntowanych oraz akceptujących doskonałą-niedoskonałą rzeczywistość. To w takim tyglu mieliśmy wrażenie, że cofamy się w czasie. A jednocześnie siedzieliśmy na polskiej ziemi, na Ziemi przede wszystkim, w tzw. tu i teraz. Mieliśmy wrażenie, że nie trzeba już nigdzie jeździć, żeby odkrywać, kim się jest, czym jest Wszechświat, Bóg czy Źródło. W sympatycznej atmosferze rodem ze światów fantasy, w której można spotkać się z drugim człowiekiem i jego przestronnym, pojemnym spojrzeniem – w myśl tego, co opisuje sanskryckie słowo *darśana*. To właśnie uczestnicy takich imprez, owo plemię, odzwierciedla ten trzeci profil czytelnicy. Dzięki nim utwierdziłem się w przekonaniu, że systematyzowanie intuicji duchowych oraz czerpanie z tradycyjnych linii przekazu daje podstawy do coraz ciekawszych rozmów i przeżyć podczas wspomnianych już festiwalowych ognisk i nie tylko.

Przejdźmy teraz do zagadnień tej książki i do powodów, dla których warto poświęcić jej odrobinę czasu. Zobaczmy, jaka jest jej struktura i podstawowe przesłanki.

Traktat ten, zgodnie z hinduskim zwyczajem, zaczyna się od odpowiedniej inwokacji zwanej mangalaćaranam (*maṅgalācāraṇam*) – w tym przypadku jest to hołd, który autor składa swojemu nauczycielowi w formie dedykacji. Następnie przytoczona jest krótka przypowieść o wędrującym pielgrzymie, który postanawia zakończyć swój marny żywot, gdy drogę zachodzi mu szakał, z którym – naturalnie – toczy on rozmowę o życiu, śmierci i przeznaczeniu, aby wreszcie odzyskać nadzieję. Dowiadujemy się w niej o szczególnej wartości ludzkiego istnienia, a następnie poznajemy motywację samego autora, leżącą u podstaw skomponowania oryginału tej pracy.

Rozdział pierwszy to charakterystyka istoty żywej, zwanej dźiwą (*jīva*). Na marginesie, już samo brzmienie tych słów (*jīva-żiwa-żywa*) przypomina nam o indoeuropejskich korzeniach języka polskiego. Poznajemy tu dualizm wedyjski, odmienny od psychofizycznego, zaproponowanego przez Kartezjusza. O ile w jego ujęciu granicę wyznaczamy na linii umysłu i ciała, tak tutaj struktura

psychosomatyczna należy do przestrzeni ciała materialnego, a istota duchowa – atman – jest bytem zasadniczo od niego odrębnym i migrującym poprzez wcielenia, aż do wyzwolenia. Ich połączenie, a raczej współistnienie, nazywamy właśnie dźiwą, inaczej ucieleśnionym atmanem. Niemniej na dualizmie rzecz się tutaj nie kończy, gdyż mamy tu do czynienia z filozofią *niepojętej jedności i różnicy (acintyabhedābheda)*. W rozdziale tym dowiadujemy się o bezpoczątkowym uwarunkowaniu dźiwy, czyli o dogmacie będącym w opozycji do tego znanego z religii abrahamowych, a mianowicie o grzechu pierworodnym. Przeciwny jest on również innemu popularnemu przekonaniu, jakoby dusza świadomie wybierała swoje wcielenia. Dalej zgłębimy prawo karmy i różnorodność uwarunkowań dźiw. Poznamy, które spośród jej cech są zewnętrzne wobec jej natury, a które przynależą jej nieodłącznie.

Rozdział drugi przedstawia koncepcję dźiwy w wybranych niewisznuickich, indyjskich szkołach myśli. Najpierw dowiemy się z niego, jak rozpatrywały tę ideę trzy nieortodoksyjne (nieuznające autorytetu Wed) szkoły: materialistyczna i ateistyczna szkoła ćarwaków, buddyjska i dżinijska. Zestawienie to pomoże zrozumieć podstawową różnicę w definiowaniu tożsamości pomiędzy hinduizmem a buddyzmem – tak często branych za podobne, a tak bardzo od siebie odległych. Kolejne pięć szkół – njaja, waiśeszika, mimansa, joga i sankhja – to już szkoły ortodoksyjne, bazujące na autorytecie Wed. Najciekawszym porównaniem będzie tu naturalnie joga, której ateizm bywa zaskakujący nawet dla samych jej praktyków. Jednak, jak zobaczymy, joga jodze nierówna. Pomimo wielu podobieństw różnorodność filozofii indyjskiej jest duża i harmonijna, nawet wśród szkół ortodoksyjnych. Ostatnim, najobszerniejszym i najważniejszym porównaniem koncepcji dźiwy jest porównanie z adwaitawedantą. Jest to odłam wedanty – szóstej ortodoksyjnej szkoły myśli indyjskiej – który jest tu przedstawiany w opozycji do wisznuizmu bengalskiego. Zrozumienie jej podstawowego założenia, czyli *ostatecznie absolutnej ontologicznej tożsamości istoty żywej z bezosobowym Bogiem (Brahmanem)*, jest niezwykle istotne z perspektywy nawiązywania relacji i służenia Bogu – gdyż w tej sytuacji jest to po prostu niemożliwe. Celem tego rozdziału jest wskazanie na brak poparcia tego rodzaju rzeczywistości ze strony pism świętych.

Rozdział trzeci zabiera nas głębiej, do świata różnic i podobieństw w pojmowaniu dźiwy wśród szkół wisznuickich. Treść pierwszego rozdziału, dotycząca perspektywy wisznuizmu bengalskiego (*gaudiya*), będzie tutaj służyć za punkt odniesienia.

Rozdział czwarty jest kontynuacją pierwszego. Wychodzi z porównań i omawia ontologiczny podział dźiw na dwa typy: bezpoczątkowo uwarunkowane i bezpoczątkowo wyzwolone. Opisuje on także trzy rodzaje energii Boga: wewnętrzną, pośrednią i zewnętrzną – gdzie pośrednią stanowią właśnie liczne, indywidualne dźiwy dwojakiej natury. Energią zewnętrzną jest świat materialny w całym jego makro- i mikrokosmicznym majestacie. Natomiast energią wewnętrzną, inherentną Bogu, jak Jego serce, jest miłość do Niego. Cała wędrówka uwarunkowanej dźiwy, według wisznuizmu bengalskiego, polega na zorientowaniu się w jej bezpoczątkowej niewiedzy duchowej i jej bezpoczątkowym związku z równie wieczną materią oraz na dostrzeżeniu wyjścia z tej sytuacji – poznawaniu i wyzwalającej miłości Boga. Niemniej wiedza, która leży u podstaw tej podróży, pokazuje nam, że każdy z tych elementów jest w zasadzie Jego energią – nie ma tu więc mowy o ontologicznym podziale na to, co boskie, i na to, co nieboskie czy demoniczne. Takie rozróżnienie, owszem, istnieje, ale nie jest ostateczne. W myśli wisznuickiej nawet demony są w stanie doświadczyć wyzwolenia, gdyż demoniczna postać jest zaledwie częścią zewnętrżnej energii Boga, natomiast zamieszkujący ją świadomy byt jest częścią Jego energii pośredniej. Przykłady takich historii – jak ta o Putanie, która chciała otruć samego Kryszeń, gdy ten był jeszcze niemowlęciem, a podejmując się tego, osiągnęła wyzwolenie – mogą zaskakiwać. Przede wszystkim jednak dają nam inspirację do zastanowienia, dokąd sięga boże miłosierdzie i jaka stoi za nim logika.

Rozdział piąty wprowadza nas dalej w świat świętych pism hinduskich (*śastra*). Wyjawia, że wiedza o dźiwie pochodzi właśnie z nich. Lecz kto je spisał? Jaki miał zamiar i po co się kłopotał? Jakie zasady są stosowane przy pisaniu i interpretowaniu takich dzieł? Co znaczy ufać znaczeniu śastr i kierować się nimi w życiu? Jakie błędy można popełnić, wybierając z nich te wersety, które pasują naszemu pojmowaniu świata, a odrzucając inne? Śastry to niezwykle obszerny dział literatury. Już same Wedy

są sześciokrotnie większe od Biblii, a największy z eposów, Mahabharata, zwany też piątą Wedą, dziesięciokrotnie większy od *Iliady* i *Odysei* razem wziętych. Dzieł składających się na literaturę wedyjską jest znacznie więcej i można się w nich poruszać jak we mgle, po omacku. Aby zapobiec wyciąganiu pochopnych wniosków dotyczących ich przesłania, niezbędny jest rozeznany i roztropny nauczyciel, który również je ucieleśnia, aby mógł przekazać ich sens dalej. Właśnie tutaj dowiemy się, w jaki sposób odkrywać śastry i ich znaczenie w sposób metodyczny, a nie wybiórczy i nonszalancki.

Rozdział szósty rozprawia się z ideą upadku istoty żywej z duchowego raj. Zgodnie z tym podejściem byliśmy kiedyś u Boga, lecz z powodu naszego nastawienia i zachowania zostaliśmy stamtąd przegnani do świata niższego, materialnego. Poszukujemy więc drogi powrotnej, mając jednocześnie przekonanie, że wiemy, dokąd idziemy, bo kiedyś już tam byliśmy, tylko tego nie pamiętamy. Mamy więc wewnątrz siebie ukryte doświadczenia raj, Boga i miłości, a nasza praktyka duchowa polega właśnie na tym, by je odkryć. Autor, podobnie jak przy zestawieniu przekonań adwaitawedantystów z pismami świętymi w rozdziale drugim, krok po kroku unaocznia, że tego rodzaju doktryna nie ma żadnego poparcia w śastrach.

Rozdziały siódmy, ósmy i dziewiąty to kontynuacja rozważań nad przeświadczeniem, iż wieczna szczęśliwość, miłość czy doskonałe ciało duchowe tkwią w nas samych w sposób inherentny oraz że – jak w przypadku intuicji o poprzednim wcieleniu w boskim raj – nie mają one żadnego poparcia w pismach świętych. Autor przedstawia argumenty na każdą z tych koncepcji, a następnie kontrargumenty, które znajdują swe poparcie w literaturze wedyjskiej.

Można by na tym etapie zapytać, dlaczego autor to robi. Po co denerwować ludzi, którzy uważają, że duchowa miłość jest w nas i nie potrzebujemy ani nauczycieli, ani Boga, aby jej doświadczyć? Jednym z łagodniejszych argumentów jest ten, w którym definiując miłość duchową jako najwyższą z energii, zakładalibyśmy wtedy jej współistnienie z całym ziemskim cierpieniem, które często jeden człowiek zadaje drugiemu. Skoro więc istnieje miłość, w której świetle wszystkie inne emocje i pragnienia są spełnione i której naturalnym przejawem byłoby choćby zwyczajne

dobro, to jakże możliwe są wojny i niesprawiedliwość? Jak możliwe jest wtedy indywidualne nieszczęście? Kierując się śastrami, jak i zdrowym rozsądkiem, możemy dostrzec, że szczęście i miłość są tym, czego człowiek szuka, a gdy je znajdzie, chce je pielęgnować. Dlatego, jeśli dedukować intencje autora z treści samej książki, a zwłaszcza z rozdziału piątego, można domniemywać, iż kierowany współczuciem chce wykazać, że tego typu przekonania nie służą nam na drodze do poznania czy urzeczywistnienia – ani Boga, ani miłości. Nawet jeśli towarzyszy im ekstaza.

Ostatni, dziesiąty rozdział, to pytania i odpowiedzi. Niektóre z pojawiających się tu treści doprecyzowują, a chwilami powtarzają kwestie zawarte we wcześniejszych rozdziałach. Dalej mamy już do czynienia tylko z podsumowaniem, wyekstrahowaniem najważniejszych przesłanek filozoficznych tego traktatu. Na koniec umieszczono informację o autorze oraz wykaz źródeł i cytatów.

Tyle jeśli chodzi o strukturę. Jeszcze tylko nieco o konwencjach językowych stosowanych w tej książce. Niemal każde słowo sanskryckie pojawiające się w tekście pierwszy raz zapisane jest najpierw w transkrypcji spolszczonej, a następnie podane w nawiasie w transliteracji naukowej. Wyjątkami są wyrazy, których zapis w transliteracji jest równy temu w transkrypcji lub które zawierają np. tylko zmianę z „v” na „w”. Wyjątkiem jest także pisownia imienia i nazwiska jednego ze znamienitych filozofów omawianego tutaj nurtu – Jīvy Gosvāmiego. Jest tak dla zróżnicowania i klarowności, ponieważ przy transkrypcji spolszczonej mielibyśmy zarówno dźiwę, jak i Dźiwę – i wyglądałoby to co najmniej dziwnie.

Zdecydowaliśmy się też nie zamieszczać słowniczka wyrazów sanskryckich w samej książce. Większość słówek jest tłumaczona na bieżąco w samym tekście bądź w przypisach. Będzie on jednak dostępny wraz z erratą na stronie internetowej².

Na koniec chciałbym serdecznie podziękować wszystkim, którzy byli zaangażowani w pracę nad tą książką. Po pierwsze dziękuję autorce przekładu, pani prof. dr hab. Joannie Jurewicz, której wiedza z zakresu indologii tchnęła w ten tekst naukową jakością, aby nie poprzestać jedynie na tej płynącej z duchowego oddania. Cieszę się na wspomnienie naszej pierwszej filiżanki kawy, nad którą mogliśmy

² Wszelkie informacje na temat książki znajdują się na stronie: <https://introspekcja.pl/jiva-tattva>.

porozmawiać o hinduizmie i nie tylko – i mam nadzieję na następną. Dziękuję też korektorom tekstu: Marcie Mandżak-Matusek, z którą miałem okazję pracować już nie po raz pierwszy, Eugeniuszowi Wilewskiemu, który trzymał pieczę nad jasnością przekazu z samego Instytutu Jiva w Indiach (tego samego, którego założycielem jest autor oryginału), oraz Janowi Kaczmarskiemu, który „spadł nam z nieba”, aby dokonać kolejnych korekt w ostatnich miesiącach pracy nad tekstem. Na koniec chciałbym oczywiście podziękować swojemu nauczycielowi, autorowi oryginału, którego uśmiech towarzyszył mi podczas mrówczej pracy.

Raz jeszcze serdecznie zapraszam do lektury. Z pewnością stanowi ona ciekawą perspektywę na życie. Jeśli nie jest się fanatykiem, dzielącym świat na prawdę i herezję, ani nie jest się święcie przekonanym, że jest się samym źródłem wszelkiej rzeczywistości, może ona sprawić dużo przyjemności intelektualnej. Podobnie, nawet jeśli duchowość wydaje się jedynie zbiorem spójnych i usystematyzowanych urojeń, to ten przypadek stanowić będzie istną gratkę dla ciekawego umysłu psychologa. Nie brakuje w niej także teatralnej wizji boskiej rozgrywki, która toczy się na naszych oczach i której głębia jest również artystycznie poruszająca!

Namaste i Haribol!

Jakub Godawa

Dedykacja autora



*Z dedykacją dla mojego czcigodnego guru,
Jego Świątobliwości Śrī Śrī 108 Śrī Haridāsa Śāstrī Mahārāja,
który rozwiął moje wątpliwości dotyczące natury istoty żywej.*



dāsa-bhūto harer eva nānyasyaiṅva kadācana

„Dziwa jest słuęą Pana Hari i nigdy nikogo innego”

(Padma Purāṇa, Uttara-khaṇḁa 226.37)

Wstęp

Spośród wszystkich gatunków istot żywych człowiek jest gatunkiem wyjątkowym i znaczącym. W jednej z części *Mahabharaty*³, wielki wielbiciel Boga, Bhiszma (*Bhīṣma*) – jeden z dwunastu mahadżanów (*mahājana*)⁴ – przedstawia królowi Judhiszthirze (*Yudhiṣṭhira*) opowieść, ilustrującą wagę ludzkiego życia.

„Dawno, dawno temu – powiada Bhiszma – żył pewien wielce introspektywny, prawy i wyrzeczony bramin imieniem Kaśjapa (*Kaśyapa*). Przestrzegał on dharmy i wiódł ascetyczny tryb życia. Pewnego razu, gdy szedł drogą, z naprzeciwka wyjechał mu rydwanem pewien wajsja (*vaiśya*). Kupiec, odurzony pychą z racji bogactwa, jakie posiadał, potrafił niepozornego bramina, zepchnąwszy go z drogi.

„Pokrzywdzony Kaśjapa poczuł się upokorzony. Doszedł do wniosku, że skoro jest ubogi, jego życie nie ma żadnej wartości. Ludzie cenią sobie pieniądze, a on nie posiadał ani talentu do ich zarabiania, ani się nimi nie interesował. W przypiływie frustracji postanowił zakończyć swój żywot.

„Wreszcie nad braminem ulitował się bóg Indra. Stanął przed nim pod postacią szakala i rzekł: – Wśród wszystkich istot żyjących najwartościowszy jest człowiek. Wśród ludzi największą wartość stanowią intelektualiści. Pośród wszystkich zajęć intelektualnych zaś, najcenniejsze jest studiowanie Wed. Zważ, że jesteś nie tylko człowiekiem, ale także braminem i intelektualistą. A poza tym, i przede wszystkim, studiowałeś Wedy. Jesteś też cały i zdrowy. Mimo to myślisz, że twoje życie jest bezwartościowe?! Jakże bardzo się mylisz!

„Tak bardzo chciałbym być człowiekiem! – kontynuował szakal-Indra. – Podobnie jak wy marzycie o bogactwie, tak my, zwierzęta, pragniemy mieć ręce. Nic innego nie wydaje nam się być równie godne pożądania! Gdy chodzimy po lesie,

³ *Mahabharata*, czyli „wielka *bharata* (rodzima nazwa Indii)”, wielki epos indyjski przedstawiający dzieje wojny pomiędzy kuzynostwem, Pandawami a Kaurawami; autorstwo tego dzieła przypisywane jest legendarnemu mędrcomu Wjasie. Część *Mahabharaty*, o której tu mowa, to *Śanti Parva*, rozdział 180 (przyp. tłum.).

⁴ *Mahājana*, czyli „wielki człowiek”, to ktoś, kto zna tajemne znaczenie dharmy. Lista dwunastu wielkich ludzi jest podana przez Jamaradżę w SB, tj. *Śrīmad Bhāgavata* (6.3.20–21).

w nasze ciała często wbijają się kolce. Gdybyśmy mieli ręce, moglibyśmy je wyciągnąć! Nie mamy ich, więc nie możemy także budować domów, aby schronić się przed upałem, zimnem, deszczem czy gradem. Nie możemy szyc ubrań. Ostre kawałki jedzenia tkwią nam w ustach, a bez rąk niezwykle trudno je wyciągnąć. Dzięki temu, że ty, człowieku, masz ręce, możesz nas, zwierzęta, oswajać. Orzemy twoje pola i ciągniemy wozy, podczas gdy ty masz w zamian czas na odpoczynek i zabawę.

„Spójrz, tak bardzo cierpię, nie mając rąk, a jednak nie skłaniam się ku samobójstwu. Wiem, że to niczego nie rozwiąże. Nie idzie to w parze z dharmą i dlatego zawiodłoby mnie do życia w jeszcze niższej formie.

„Jesteś przygnębiony, ponieważ nie masz pieniędzy. Czy nie wiesz jednak, że sam dobrobyt nie przyniesie ci szczęścia? Jako człowiek posiadasz wielką inteligencję. Nie wypada ci używać jej tylko do bogacenia się. Powinieneś ją wykorzystać, by stać się przebudzonym. Kierowanie ludzkiego intelektu wyłącznie ku zarabianiu pieniędzy jest marnotrawstwem, prowadzącym do przyszłych narodzin w gatunku podludzkim, w którym intelekt przystosowany jest do zajęć czysto zmysłowych.

„Jeśli zaprzęgniesz swój obecny intelekt, aby uwolnić się od materialnych uwarunkowań, przestaniesz upokarzać innych i sam nie będziesz czuł się upokorzony tym, w jaki sposób inni traktują ciebie. To czy będziesz bogaty czy biedny, mało będzie cię obchodzić. Bogactwo czy ubóstwo są wynikiem przeszłych czynów (*karman*)⁵. Pogódź się z tym i podejmij decyzję, by praktykować oddanie Bogu.

„Nawiasem mówiąc, w swym poprzednim wcieleniu byłem człowiekiem. Przepęłniała mnie jednak duma z powodu możliwości mojego intelektu. Spierałem się z braminami i krytykowałem Wedy. Nie okazywałem im szacunku, a zamiast tego za najwyższe źródła wiedzy uznawałem empirię i logikę. Miałem głupie, ateistyczne poglądy, uważając się przy tym za wielce uczonego i mądrego człowieka. Spójrz, dokąd mnie to doprowadziło! Zostałem szakalem! Brak mi rozumu mogącego podjąć jakiegokolwiek studia. Nie mam nawet rąk, żeby wieść przyjemne materialne życie.

⁵ Sanskrycki wyraz *karman* oznacza „czyn” oraz odpowiedzialność za niego. W przekładzie przyjęłam takie rozumienie tego wyrazu (przyp. tłum.).

„Wtedy to pełen zdumienia Kaśjapa uświadomił sobie, że szakalem był Indra. Oddał mu cześć, podziękował za nadzwyczajną radę i zrezygnował z myśli o samobójstwie. Zamiast tego udał się do lasu, aby medytować nad Bhagawanem⁶”.

Ta prosta opowieść zarysowuje zalety bycia człowiekiem. My, jako ludzie, istotnie górujemy nad innymi stworzeniami. Jest tak nie tylko dzięki naszej zdolności do wykonywania pracy, zwłaszcza za pomocą rąk, ale – co ważniejsze – mamy przewagę intelektualną, gdyż potrafimy używać skomplikowanego języka oraz logiki. Możemy wykorzystać tę przewagę w dowolnym celu, jednak najlepiej robić z niej użytek, dążąc do osiągnięcia ostatecznego celu życia.

Czym jest ten ostateczny cel? Według Bhagawata Purany (*Bhāgavata Purāṇa*), która jest wieńczącym dziełem czcigodnego Wedawjasy (*Śrī Vedavyāsa*), ostatecznym celem życia nie jest dążenie do zwyczajnych celów, takich jak bogactwo, lecz do wiedzy o Rzeczywistości Absolutnej. Dążenie to nazywa się *tattva-džigniasa* (*tattva-jijñāsā*) i nie ogranicza się ono tylko do jej teoretycznego zrozumienia. Jego kulminację stanowi faktyczne i bezpośrednie doświadczenie Rzeczywistości.

Dążenie do prawdziwej wiedzy, *tattva-jijñāsā*, w sposób oczywisty obejmuje także dążenie do wiedzy o własnej jaźni, ponieważ sama jaźń jest również częścią Rzeczywistości, zwanej *tattva* (*tattva*)⁷. Śrī Jīva Gosvāmī (*Śrī Jīva Gosvāmī*) wyjaśnia, że doświadczenie *tattvy* wymaga zrozumienia tworzących ją części oraz tego, jak są one powiązane ze sobą i z naszą jaźnią. Nazywa się to *sambandha-džñāna* (*sambandha-jñāna*)⁸ i dotyczy głównie zrozumienia natury i związków pomiędzy dżiwą (*jīva*), złudzeniem (*māyā*) oraz Bhagawanem. Wiedza o jaźni, nazywanej „atman” (*ātman*) lub „dżiwa”⁹, jest pierwszym krokiem w rozwijaniu *sambandha-jñāna*. Celem

⁶ Pełne wyjaśnienie tego terminu jest jednym z przedmiotów tej książki. Na ten moment można przyjąć, że Bhagawan to Bóg (przyp. red.)

⁷ Termin *tattva* odnosi się do Ostatecznej Rzeczywistości nazywanej także „Brahman”, „Paramatman”, „Bhagawan” i „Kryszna”. *Jijñāsā* z kolei oznacza „badanie” (dosłownie: „pragnienie poznania” – przyp. tłum.).

⁸ Dosłownie: „wiedza o [wzajemnych] powiązaniach” (przyp. tłum.).

⁹ Rozróżnienie terminów *atman* i *dżiwa* znajduje się w dalszej części rozdziału (przyp. red.)

niniejszej książki jest przyjrzenie się temu najbardziej fundamentalnemu obszarowi wiedzy.

Chcąc dotrzeć do celu, musimy wiedzieć, gdzie się obecnie znajdujemy, musimy znać drogę, którą należy podążać, oraz miejsce, do którego chcemy dotrzeć. Tak samo, aby osiągnąć ostateczny cel życia (bezpośrednie doświadczanie tattwy), musimy podjąć pewien proces (lub ścieżkę). Lecz zanim będziemy mogli to zrobić skutecznie, musimy wiedzieć, kim jesteśmy (znać nasze obecne położenie). Wiedza o dźiwie jest zatem kluczowym warunkiem owocnej praktyki duchowej (*sādhana*), która sprawnie poprowadzi nas do ostatecznego celu. Bez wiedzy o tym, że jesteśmy dźiwą, przypominamy osobę zagubioną w gęstym lesie. Być może wiemy nawet, dokąd chcemy dotrzeć, ale ponieważ nie potrafimy nadać sensu naszemu obecnemu położeniu, nie umiemy także rozpoznać prawidłowej drogi do celu.

Śrī Jīva Gosvāmī wyjaśnia charakterystyczne cechy dźiwy w swych dwóch dziełach pt. *Tattva Sandarbha* i *Paramātmā Sandarbha*. Niniejsza książka opiera się głównie na nich. Sięga do ich materiału źródłowego, czyli upaniszad, puran, *Mahabharaty*, *Bhagawad Gity* (*Bhagavad Gītā*) i *Wedanta Sutr* (*Vedāntasūtra*).

Można by powiedzieć, że lektury, które wyjaśniają naturę dźiwy, już istnieją. Poza podstawowymi śāstrami (*śāstra*), takimi jak upaniszady, purany i *Bhagawad Gita*, obfitującymi w wiedzę o dźiwie, dostępne są również inne, konkretne opracowania na ten temat. Wszystkie wisznuickie szkoły (*sampradāya*) opisują naturę dźiwy – zarówno w komentarzach do tych pism, jak i w swych niezależnych dziełach. Skąd więc potrzeba pisania kolejnej książki? Odpowiedzieć na to pytanie jest następująca: choć wiedzę o dźiwie faktycznie można znaleźć w wielu miejscach, to niniejsza pozycja przedstawia ją zarówno w wyczerpujący, jak i zwięzły sposób, odnosząc się przy tym zarówno do śāstr, jak i do dzieł głównych mistrzów duchowych (*ācārya*) szkoły, której nazwa brzmi *Sampradaja Wisznuitów Gaudija* (*gauḍīya vaiṣṇava sampradaya*). Oprócz szczegółowego opisu cech dźiwy czytelnik znajdzie tu wyjaśnienie różnych kontrowersji dotyczących jej natury. Wszystko to na podstawie głównych założeń Sampradaji Wisznuitów Gaudija.

Do napisania tej książki zainspirowały mnie częste pytania o naturę dźiwy, które zadawano mi wiele lat podczas prowadzonych przeze mnie wykładów, na prywatnych spotkaniach i w pisemnej korespondencji. Gdy udzielałem tych odpowiedzi kolejnym zainteresowanym, pomyślałem o zebraniu ich tak, aby były one łatwo dostępne dla osób chcących praktykować *tattva-jijñāsā* zgodnie z zaleceniami *Bhagawata Purany*.

Niniejsza książka oferuje czytelnikom możliwość skorzystania ze szczyrych dociekań innych osób, uzupełniając ich własne. Wierzę, że dzięki przedstawionemu tutaj jasnemu wglądowi w naturę dźiwy oraz ważnej terminologii używanej do jej opisu i omówieniu zagadnień, o które często jestem pytany, wątpliwości czytelników zostaną rozwiane i będą mogli lepiej zrozumieć ten temat. Chciałbym, aby ta książka o istocie jaźni (*jīva-tattva*) stała się solidnym fundamentem dla wszystkich praktykujących (*sadhaka*) na każdej ścieżce duchowej – czy to karma-jogi (*karma-yoga*), dźńana-jogi (*jñāna-yoga*), asztanga-jogi (*aṣṭāṅga-yoga*) czy bhakti-jogi (*bhakti-yoga*) – ponieważ właściwe zrozumienie dźiwa-tattwy jest potrzebne każdemu praktykującemu.

Rozdział 1

Charakterystyka dźiwy (*jīva*)

Słowo *jīva* pochodzi od rdzenia czasownikowego¹⁰ √*jīv*, które oznacza „żyć”. Jako rzeczownik *jīva* określa zatem „istotę żywą”. Może odnosić się do każdej istoty żywej, nie tylko człowieka. Czasami pojęcie to łączy się z wyrazem *ātman*, tworząc słowo *jīvātman*¹¹, w odróżnieniu od *paramātman*¹². W tej konfiguracji wyraz *jīva* pozwala na odróżnienie indywidualnej jaźni (*jīvātman*) od Najwyższej Immanentnej Istoty (*paramātman*).

Takie użycie terminu *jīva* zaświadczone jest w poniższej wypowiedzi z *Narada-Pañcarātry* (*Nārada-pañcarātra*) (cytowanej w dziele *Paramātma Sandarbha*, tekst¹³ 37):

To, co pośrednie, z natury świadome, sprawy sobie z siebie niezdarzące oraz zabarwione przywiązaniem do cech materialnych (*guṇa*¹⁴), nazywane jest dźiwą¹⁵.

Wyrazem o podobnej konotacji jest *ātman*. Pochodzi od rdzenia czasownikowego √*at*: „stale się poruszać, iść lub wędrować”, do którego dodany jest sufiks *-manīṅ*¹⁶ w stronie czynnej. Mianownik liczby pojedynczej tego wyrazu to *ātmā*. „Dźiwa” i „atman”¹⁷ są

¹⁰ Od czasu powstania pierwszego traktatu sanskryckiego językoznawczego autorstwa Paniniego (ok. V wieku p.n.e.) sanskryckie wyrazy nie są podawane w mianowniku (np. „chłopiec”) czy w bezokoliczniku (np. „robić”), ale w formie rdzenia, od którego tworzy się wszystkie formy wyrazowe („chłop-”, „rob-”) (przyp. tłum.).

¹¹ Dosłownie: „żywa jaźń” („jaźń” pozostawiona jest tutaj w oryginalnym sanskryckim brzmieniu – *ātman*, w transkrypcji spolszczonej – „atman”) (przyp. tłum.).

¹² Dosłownie: „najwyższa jaźń” (przyp. tłum.).

¹³ Dzieła pod nazwą *Sandarbha* podzielone są na tzw. *anucchedy* (*anuccheda*). Omawiają one z reguły jeden lub więcej wersów z pism wedyjskich. W tym przekładzie nazywamy je po prostu *tekstami* (przyp. red.).

¹⁴ *guṇa* – cecha natury materialnej. Są ich trzy: *sattva*, *rajas* i *tamas* (*sattva*, *rajas*, *tamas*). Będą omawiane w dalszej części tekstu.

¹⁵ *yat taṭasthaṁ tu cid-rūpaṁ sva-saṁvedyād vinirgatam rañjitaṁ guṇa-rāgeṇa sa jīva iti kathyate*

¹⁶ Autor przywołuje tutaj terminy techniczne używane w językoznawstwie sanskryckim, poczynając od Paniniego (przyp. tłum.).

¹⁷ W sanskrycie zarówno *jīva* jak i *ātman* są rodzaju męskiego, co miewa znaczenie symboliczne. Wersja angielska tej książki odnosi się do słowa *jīva* w rodzaju męskim, a do *ātman* w rodzaju nijakim.

często używane zamiennie, lecz jest między nimi różnica. „Dziwa” oznacza jaźń uwarunkowaną, podczas gdy „atman” odnosi się do czystej, nieskrępowanej i nieuwarunkowanej jaźni. Tak więc wszystkie dziwy są atmanami, ale nie wszystkie atmany są dziwami. Atman jest dziwą tylko wtedy, gdy znajduje się pod wpływem niemającej początku niewiedzy (*avidyā* lub *māyā*¹⁸).

Atman uwarunkowany przez niewiedzę nie zdaje sobie sprawy ze swojej prawdziwej natury i zamiast tego utożsamia się z materialnym ciałem. Ogranicza to jego zdolność do pełnego wykazywania i wykorzystania jego potencjałów poznawczych.

1.1. Uwarunkowanie dziwy

Ignorancja dziwy nie ma przyczyny. Jest po prostu niemającą początku niewiedzą¹⁹ (*anādi avidyā*) na temat jej [dziwy] własnej prawdziwej natury (*svarūpa*). Owo bezpoczątkowe uwarunkowanie przedstawia w *Bhagawata Puranie* król Satjawrata (*Satyavrata*):

Ludzie, których wiedza o jaźni została przysłonięta niemającą początku ignorancją i którzy udręczeni są trudem materialnej egzystencji, osiągają Ciebie dzięki Twojej bezprzyczynowej łasce (SB 8.24.46)²⁰.

W tym samym duchu Śri Krysna (*Śrī Kṛṣṇa*) mówi Uddhawie (*Uddhava*):

Część Mnie – dziwa – jest bezpoczątkowo uwarunkowana z powodu ignorancji [lecz może stać się] wyzwolona dzięki wiedzy (SB 11.11.4)²¹.

Krysna mówi też Uddhawie:

W polskim przekładzie naturalnie używamy dla nich odpowiednio rodzajów żeńskiego i męskiego (przyp. tłum.).

¹⁸ *Avidyā* znaczy „niewiedza, ignorancja”, (*a-vidyā*, nie-wiedza [przyp. red.]). Wyraz *māyā* przekładany jest jako „złudzenie” (przyp. tłum.).

¹⁹ Słowa ignorancja i niewiedza są w tym kontekście używane jako synonimy (przyp. red.).

²⁰ *anādy-avidyopahatātma-samvidah tan-mūla-samsāra-parīśramāturāḥ yadrchayopasrtā yam āpnuyur vimuktido naḥ paramo gurur bhavān*

²¹ *ekasyaiva mamāṁśasya jīvasyaiva mahā-mate bandho 'syāvidyayānādir vidyayā ca tathetarāḥ*

Istota żywa spowita jest niemającą początku ignorancją i dlatego nie jest w stanie urzeczywistnić się samodzielnie. Musi jej w tym pomóc osoba, która zna Prawdę Absolutną (SB 11.22.10)²².

Wyraz *anādi* jest konsekwentnie używany w śastrach na określenie uwarunkowanego stanu dźiwy. Oznacza on dosłownie „to, co nie ma (*an-*) początku (*ādi*)”²³. Niektórzy przekładają go jako „od czasów niepamiętnych”, lecz takie tłumaczenie jest mylące, ponieważ może nieprecyzyjnie implikować, iż uwarunkowany stan dźiwy ma swój początek, którego ona jedynie nie pamięta. Słowo *anādi* powinno być tutaj rozumiane w jego dosłownym sensie: uwarunkowany stan dźiwy zwyczajnie nie ma początku.

W drugim wersie powyższej strofy Kryszna wyjaśnia, że istota żywa „połączona jest” (*yukta*) z bezpoczątkową niewiedzą (*anādi avidyā*), w wyniku czego nie rozpoznaje ona we właściwy sposób ani Najwyższego Bytu, ani siebie samej. Inny, nieuwarunkowany ignorancją byt, musi takiej dźiwie ową wiedzę przekazać. Stąd wniosek, że dźiwa od zawsze trwała w ignorancji o sobie samej oraz że jest zależna w kwestii uzyskania tej wiedzy od osoby urzeczywistnionej.

Dźiwa jest nieświadoma swej własnej natury i uznaje przyjemności oraz cierpienia doświadczane przez jej ciało za własne. W naturalny sposób angażuje się zatem w działania materialne, próbując osiągnąć szczęście i unikać cierpienia. W ten sposób uznaje siebie za część świata materialnego, choć w istocie jest wobec niego transcendentna.

Owy stan dźiwy nie ma początku, a to oznacza, że nie ma również przyczyny. Z definicji bowiem przyczyna istnieje przed spowodowaniem skutku. Jeśli więc przedmiot nie ma początku, gdyż nie istniało nic przed jego powstaniem, musi to oznaczać jego bezprzyczynowość. Konsekwencje tego przekonania omówimy w rozdziale piątym. Tymczasem warto zauważyć, że skoro uwarunkowany stan dźiwy nie ma początku, to nie ma ona, ani mieć nie może, żadnego innego stanu niż

²² *anādy-avidyā-yuktasya puruṣasyātma-vedanam svato na sambhavād anyas tattva-jño jñāna-do bhavet*

²³ Jest to złożenie z początkowym *an* – złożenie typu *nañ* (wedle klasyfikacji Paniniego, z *alfa privativum* w europejskich gramatykach – przyp. tłum.), którego drugim członem jest *ādi*.

ignorancją, który poprzedzałby jej obecne uwarunkowanie. Takie podejście podważa np. koncepcję „grzechu pierworodnego” opartego na archetypicznej teorii o upadku dźiwy [duszy, przyp. red.] z innego świata do świata materialnego.

Także i zaabsorbowanie dźiwy materią trwa od zawsze. Podobnie jak jej próby czerpania szczęścia i unikania cierpienia poprzez dążenie do celów materialnych. Początku nie ma również łańcuch przyczynowo-skutkowy (*karman*), który z tych dążeń wynika. I choć konkretne działania wykonywane przez konkretne dźiwy mają swój początek i koniec, to zasada samej karmy, jak również uwikłanie dźiwy w nią nie mają początku.

1.2. Różne stany uwarunkowania dźiwy

W świecie materialnym dźiwa uwarunkowana jest przez naturę materialną. Uwarunkowanie to zależy od naszych przeszłych czynów (*karman*). To w zależności od nich dźiwa osiąga odpowiednie ciało materialne. Kryszna powiada, że można narodzić się w wyższych gatunkach (jako istota ludzka) lub w niższych, w zależności od cechy (*guna*) natury materialnej (*prakṛti*), która ma na nas największy wpływ, szczególnie w chwili śmierci:

Ci, którzy usytuowani są w *sattwie*, wznoszą się [do wyższych regionów], ci, których naturą jest *radžas*, pozostają w środkowym regionie [sferze ziemskiej], a ci o naturze *tamasu*, którzy utknęli w nikczemnym działaniu, zrodzonym z tej najniższej cechy, staczą się [do niższych regionów] (*Gītā* 14.18)²⁴.

Śri Kapiladewa (*Śrī Kapiladeva*) powiada tak:

Pod nadzorem Paramatmana istota żywa przyjmuje schronienie w męskim nasieniu, które przedostaje się do łona kobiety i uzyskuje ciało materialne, odpowiadające jej [dźiwy] przeszłym czynom (*karman*) (SB 3.31.1)²⁵.

Powyższy wers opisuje poczęcie człowieka, a ogólniej – ssaka. Istnieją oczywiście inne sposoby rozmnażania, takie jak z zapłodnionych jaj (*aṇḍaja*), z nasion (*udbhijja*) lub z ciepłej wilgoci (*svedaja*). Ostatnia z tych kategorii odnosi się do organizmów prostych,

²⁴ *ūrdhvaṃ gacchanti sattva-sthā madhye tiṣṭhanti rājasāḥ jaghanya-guṇa-vṛtti-sthā adho gacchanti tāmasāḥ*

²⁵ *karmanā daiva-netreṇa jantur dehopapattaye striyāḥ praviṣṭa udarampuṁso retaḥ-kaṇāśrayaḥ*

takich jak pleśnie i bakterie, które budzą się do życia w sprzyjających warunkach (gdy obecne są ciepło i wilgoć). Kategorie te wymienione są przez Kapiladewę jedynie pośrednio. Paramatman kieruje procesem tak, aby dżiwa przyciągnięta została do takiej formy narodzin, która doskonale pasuje do jej przeszłych czynów (*karman*).

Chociaż atmany we wszystkich gatunkach życia mają te same cechy, ich świadomość przejawia się różnie, w zależności od stanu ich umysłu i ciała.

W pouczeniach kierowanych do swej matki Dewahuti (*Devahūti*), Śri Kapiladewa przedstawia następującą hierarchię różnych form życia, które może przejawiać dżiwa:

Istoty żywe są nadrzędne wobec obiektów nieruchomych. Wśród istot żywych, te, które oddychają, są nadrzędne [wobec tych, które nie oddychają].

Ponad nimi są te, zdolne do podświadomego poznania. Ponad tymi zaś te, które mają funkcjonujące zmysły ruchu. Ponad nimi z kolei te, które mają zmysły poznawcze, od dotyku poczynając. Ponad tymi te, które potrafią korzystać także ze zmysłu smaku. Ponad tymi dalej te, które mają także zmysł powonienia. Ponad nimi jeszcze te, które również słyszą. Ponad tymi są te, które do tego także widzą.

Ponad nimi dalej te, które mają zęby. Ponad tymi te, które mają nogi. Te z czterema nogami są nadrzędne wobec tych z wieloma, a te z dwiema (zwłaszcza ludzie) są ponad tymi z czterema.

Ludzie posiadający kulturę są ponad tymi pozbawionymi kultury. Wśród ludzi ukulturalnionych nadrzędni są intelektualiści. Wśród intelektualistów zaś osoby, studiujące Wedy. Wśród tych jeszcze wyżej stoją te, które je rozumieją.

Wśród tych, którzy rozumieją Wedy, najlepsi są ci, którzy potrafią je objaśniać i rozwiewać dotyczące ich wątpliwości. Jeszcze lepsi od nich są ci, którzy również podejmują działania, odwołując się do płynącej z nich wiedzy i wykonują swoje obowiązki bez egoistycznych pobudek.

Wśród ludzi wypełniających wedyjskie obowiązki bez egoistycznych pobudek, najlepsi są ci, którzy są wolni od egoistycznych impulsów i pragnień. Wśród nich zaś najlepsi są ci, którzy oddają Mi [Bogu, przyp. red.] swoje czyny, oraz to, co posiadają, a także samych siebie.

Nie wiem, kto mógłby być lepszym od tego, kto jest Mi oddany, kto pozbawiony jest wszelkich materialistycznych dążeń i obdarzony równym oglądem na wszystko (SB 3.29.28-33)²⁶.

²⁶ *jīvāḥ śreṣṭhā hy ajīvānām tataḥ prāṇa-bhṛtaḥ śubhe tataḥ sa-cittāḥ pravaraś tataś cendriya-vṛttayaḥ tatrāpi sparśa-vedibhyaḥ pravaraś rasa-vedinaḥ tebhyo gandha-vidaḥ śreṣṭhās tataḥ śabda-vido varāḥ rūpa-bheda-vidas tatra*