

ROLA BOGA W KLASYCZNEJ JODZE INDYJSKIEJ

Termin „Iśwara” [iśvara]¹ pojawia się już w upaniszadzie *Bṛihadara-njaka*² [Bṛhadāraṇyakopaniṣad], a także w *Bhagawadgicie* [Bhagavadgītā] i wielu systemach teistycznych. Oznacza on „Pana”, „Władcę” i „Najwyższego Boga”, a jego sens jest bardziej zbliżony do absolutu niż do poszczególnych bóstw osobowych czy różnorodnych boskich bytów (które określane są zazwyczaj jako „dewa” [deva] – „bóg” lub „boski”). Z uwagi na powyższe rozróżnienie pomiędzy dewa – bóg³, a Iśwara – Bóg Najwyższy, zdecydowałem się zamiennie używać terminów „Bóg” (jako Bóg Najwyższy) i „Iśwara”. Należy wszakże pamiętać, że pomiędzy jogiczną koncepcją Iśwary, która tu będzie omawiana, a zachodnią, judeo-chrześcijańską wizją Boga Ojca występuje wiele istotnych różnic. Iśwara nie jest stwórcą ani prawodawcą dla świata, a w ostateczności musi on, jako zjawisko świadomości, zostać powściągnięty przez dążącego do identyfikacji z puruszą⁴ [puruṣa] jogina.

¹ W artykule zastosowałem dwa typy zapisu terminów sanskryckich: międzynarodową transkrypcję naukową w nawiasach kwadratowych po pierwszym pojawieniu się wyrazu w tekście oraz popularne spolszczenie oddające w przybliżeniu oryginalną wymowę i ułatwiające swobodną lekturę.

² Najstarsze fragmenty tego tekstu mogą pochodzić z 1500 roku p.n.e.

³ W systemie Patańdzalego [Patañjali] istota zanurzona w sansarze [saṃsāra], charakteryzująca się mniej niż ludzka uprzywilejowaną kondycją bytową, a nawet próbująca kusić joginów i odwozić ich od dążenia ku kaiwalji [kaivalya]. Kaiwalja – stan nieuwarunkowanego istnienia jaźni; wyzwolenie od sansary.

⁴ Purusza – transcendentna świadomość postrzegana jako całkowicie oddzielona od natury i będąca rzeczywistą jaźnią każdej istoty.

Opinie interpretatorów i badaczy jogi klasycznej na temat sposobu istnienia Iśwary i roli, jaką odgrywa on w ramach tego systemu filozoficznego, są podzielone. Przypisywane Patańdzalemu *Jogasutry* [Yogasūtra], będące najprawdopodobniej kompilacją znanych od dawna praktyk oraz koncepcji filozoficznych, stanowiące kanoniczny tekst, na którym opiera się filozofia jogi, nie podają gotowego, jednoznacznego wyjaśnienia. Dla Wjasy [Vyāsa] – autora *Jogabhaszji* [Yogabhāṣya] będącej najstarszym zachowanym komentarzem do *Jogasutr* – Bóg jest takim szczególnym i specyficznym rodzajem puruszy, który nigdy nie musiał się wiązać ze światową egzystencją („Iśwara takich więzów ani nie miał, ani mieć nie będzie”⁵), w związku z czym jego wolność jest wieczna. Nie jest on także dotknięty uciążliwościami (kleśa)⁶, karmanem [karman] i jego owocami oraz złożem karmicznym. Wjasa w swoim komentarzu dowodzi jedności Iśwary i tego, że nic nie może przewyższyć jego panowania (ponieważ „gdyby coś je przewyższało, to byłoby tym samym [co Iśwara – P.S.]”⁷). Argumentem przemawiającym za niemożnością istnienia wielu Bogów jest według niego to, że z dwóch (lub więcej) wszechmogących istot, w razie konfliktu, jedna powinna zwyciężyć, a zatem okazać swą wyższość, czyli faktyczną boskość. Dlaczego zakłada konieczność zaistnienia konfliktu, tego autor *Jogabhaszji* nie wyjaśnia, ale można się chyba domyślać, że niemożność wystąpienia jakiegokolwiek „różnicy zdań” czy celów pomiędzy istotami boskimi dowodziłaby ich faktycznej tożsamości, czyli jedności (to samo wszakże można by powiedzieć o wielości puruszów; Wjasa zdaje się pomijać możliwość, ażeby wielu Iśwarów istniało na podobieństwo Leibnizjańskich monad, być może dlatego, że purusza, w przeciwieństwie do Iśwary, nie ingeruje w świat⁸).

⁵ Jbh. I.24 (Wszystkie cytaty z *Jogasutr* [w przypisach – Js.] i *Jogabhaszji* [w przypisach – Jbh.] za: *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, przeł. i oprac. L. Cyboran, Warszawa 1986).

⁶ Kleśa („bolesność”, „uciążliwość”) – czynniki psychologiczne powodujące pozostawanie w sansarze. Joga wyróżnia 5 kleśi. Są to: niewiedza, stan „jestem”, pragnienie, awersja oraz przywiązanie.

⁷ Jbh. I.24.

⁸ Należy pamiętać, że ów „świat” oznacza w systemie jogi wszystko, poza transcendentną jaźnią, a więc także psychikę, umysł czy treści świadomości oraz samą świadomość empiryczną.

Erich Frauwallner, jeden z najważniejszych dwudziestowiecznych badaczy filozofii indyjskiej, uważa jogiczną teologię za późniejszy i powierzchniowy dodatek, który został ze względów formalnych dołączony do tej filozofii. Przyczyny, dla której tak się stało, upatruje on w „ogólnym charakterze rozwoju myśli filozoficznej”⁹, która wówczas nabierała teistycznego charakteru. Frauwallner uznaje Iśwarę za element zasadniczo zbędny i wynikający z panujących tendencji, w dodatku sprzeczny z „zawartymi w systemie podstawowymi poglądami”¹⁰. Samego Iśwarę postrzega on jako odwiecznie wyzwoloną istotę, której wyższość nad wszystkimi innymi wynika z wcielenia się wyłącznie w najdoskonalszą i najbardziej „uduchowioną” formę materii, czyli czystą *gunę*¹¹ [guṇa] *sattwę*. Łaska Boga może spłynąć na jogina, gdy ten pozyska ją, „mrużąc ową świętą sylabę (OM) i rozmyślając o Bogu”¹².

Z takim rozumieniem Iśwary, jako szczególnego czy wyróżnionego *puruszy*, kategorię nie zgadza się Leon Cyboran¹³, który wymienia szereg możliwych, właściwszych według niego sposobów rozumienia ontycznego statusu Boga. Ostatecznie uznaje on Iśwarę za „widza aktualnego”, czyli odbicie *puruszy* indywidualnego w czystej *sattwie*¹⁴. Iśwara byłby więc najwyższym stanem świadomości uzyskiwanym na drodze poznania rozróżniającego¹⁵ w trakcie skupienia z załączkiem, czyli najwyższego stanu *samadhi*¹⁶ [samādhi] z uświadomieniem. Można więc powiedzieć, że Iśwara jest o jeden stopień „poniżej” *puruszy* osiąganego

⁹ E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. L. Żylicz, Warszawa 1990, t. 1, s. 386–387.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Według jogi cała rzeczywistość przedmiotowa składa się z mieszanki trzech podstawowych pierwiastków nazywanych *gunami*. Te komponenty rzeczywistości to: *sattwa* [sattva] (klarowność, wiedza, czyste istnienie, duchowość), *radžas* [rajas] (aktywność, ruchliwość) oraz *tamas* [tamas] (mroczność, bezwład, ignorancja).

¹² *Ibidem*.

¹³ *Klasyczna joga indyjska...*, op. cit., s. 354.

¹⁴ *Ibidem*, s. 358.

¹⁵ Jest to poznanie, w którym przedmiotowa i podmiotowa sfera rzeczywistości zostają prawdziwie rozpoznane i odróżnione.

¹⁶ *Samadhi* („skupienie”) – stan, w którym przedmiot i podmiot kontemplacji zlewają się w jedno. Najważniejsze rodzaje *samadhi* to: z uświadomieniem (utożsamienie z przedmiotem kontemplacji przy obecności wyższych treści świadomości) oraz bez uświadomienia (utożsamienie z transcendentną jaźnią, pozbawione jakichkolwiek treści świadomości).

w niemożliwym do scharakteryzowania stanie samadhi bez uświadomienia. Według Marzenny Jakubczak, która zasadniczo zgadza się z takim poglądem, jest on „najczystszy obrazem Jaźni, jaki dany jest w świadomości empirycznej”¹⁷. Iśwara w żadnym wypadku nie jest stwórcą świata. Świat wywodzi się z prakriti¹⁸ [prakṛti], a jego genezą Patańdźali się nie zajmuje. Nie ingeruje on też nadmiernie w świat, ograniczając się do, bardzo zresztą subtelnego, pośredniczenia między czittą¹⁹ [citta] a puruszą (samo istnienie Iśwary, jak zauważa M. Jakubczak, jest warunkowane przez istnienie zarówno puruszy, jak i prakriti²⁰).

Podsumowując, Bóg zatem to najwyższa możliwa świadomość, która jest wszechwiedząca²¹, wolna od kleśi oraz karmana, jego skutku i złoża karmicznego²², a także wieczna²³ i wszechwładna. Ten „boski” stan jest ostatnim, o którym można cokolwiek wiedzieć czy orzekać. Wyżej stoi absolutnie transcendentny purusza – nadświadomość, będąca zupełnie nową jakością. Już samo istnienie Iśwary, który jest jakoś podobny do puruszy, będąc jednocześnie podobnym do czitty i dostępnym dla niej, warunkuje jego mediacyjną rolę. Według Mircei Eliadego „współdziała on instynktownie [...] z Jaźnią pragnącą wyzwolenia na drodze jogi”²⁴. Instynkt ten miałby być wynikiem „metafizycznej sympatii” zachodzącej, na skutek podobieństwa, pomiędzy Iśwarą a puruszą.

Eliade zwraca uwagę na prawdopodobne pochodzenie koncepcji Iśwary. Otóż, jego zdaniem, „Iśwara odpowiadał pewnej rzeczywistości doświadczalnej”²⁵, a Patańdźali nie mógł zignorować doświadczeń będących udziałem joginów – mistyków. Filozofia jogi klasycznej czerpie z doświadczenia mistycznego, a w skład tego może, choć nie musi, wchodzić pierwiastek teistyczny. Patańdźali w żaden sposób nie rozstrzyga

¹⁷ M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające: filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999, s. 85.

¹⁸ Prakriti – przyroda, materia, przedmiotowa sfera rzeczywistości.

¹⁹ Czitta – świadomość empiryczna będąca częścią natury (prakriti).

²⁰ M. Jakubczak, *op.cit.*, s. 85.

²¹ Js. I.25.

²² Js. I.24.

²³ Js. I.26.

²⁴ M. Eliade, *Patańdźali i joga*, przeł. I. Kania, Warszawa 2004, s. 73.

²⁵ *Ibidem*, s. 74.

kwestii ontycznego statusu Iśwary, uznając zapewne tego rodzaju metafizyczne dociekania za niekonkluzywne i w istocie oddalające od celu. Sens pograżania się w takich, czysto teoretycznych, rozważaniach wyraźnie zresztą joga, jak i cała myśl Wschodu, neguje. Wyłącznie rozumowa spekulacja nie jest w stanie przynieść efektów, mogących w zasadniczy sposób odmienić zastaną sytuację egzystencjalną. Dane, na których opiera się nauka Patańdzalego, pochodzą z doświadczenia, ich prawdziwość może zostać zweryfikowana w akcie indywidualnego, mistycznego wglądu. Zadaniem jogi jest więc nie tyle „objawienie” poznanej przez mędrców prawdy, lecz, przede wszystkim, przedstawienie metody, drogi, która prowadzi do osobistego doświadczenia owej prawdy. Joga to nie tylko światopogląd, lecz także właściwy sposób życia, mający doprowadzić człowieka do jego ostatecznego celu.

Zatem zdecydowanie bardziej zgodne z duchem jogi wydaje się spojrzenie na Boga z praktycznego punktu widzenia – jako na zjawisko czy stan świadomości, który może być wykorzystany do stymulowania duchowego wzrostu jogina. W perspektywie soteriologicznej Iśwara odgrywa rolę głównie jako przedmiot skupienia świadomości. W skład jogangi [yogaṅga] (ścieżki jogi) wchodzi praktyki ascetyczno-mistyczne (nijamy [niyama]) dotyczące bezpośrednio Iśwary. Są to: medytacje (rozmyślanie) oraz skupienie na (oddanie się) Iśwarze. Medytacje polegają na studiowaniu ksiąg o wyzwoleniu lub powtarzaniu mistycznej zgłoski OM²⁶. Ta najkrótsza i jednocześnie najbardziej nasycona duchową treścią mantra oznacza właśnie Iśwarę i do niego się odnosi („OM” jest nazwą, Iśwara desygnatem). Powtarzanie tego mistycznego dźwięku i kontemplacja jego znaczenia są sposobem na usunięcie wszelkich przeszkód (włącznie np. z chorobą²⁷), ujednoczenie świadomości oraz ogląd własnej istoty. Skupienie na Iśwarze daje wszystkie możliwości wiążące się z osiągnięciem stanu samadhi, czyli np. zdolność poznania prawdziwego²⁸. Na poziomie praktycznym Bóg stanowi taki rodzaj (przejaw) podmiotu absolutnego, który daje się kontemplować, a więc jest pomocny

²⁶ Jbh. II.32.

²⁷ Jbh. I.29.

²⁸ Jbh. II.45.

w osiągnięciu wyzwolenia. Skupienie uwagi na Iśwarze to tylko jeden ze sposobów osiągnięcia samadhi. Obiektywnie rzecz ujmując, jest to sposób równie skuteczny jak „kontemplacja czegokolwiek zgodnie z upodobaniem”²⁹. Wybór metody zależy tu od indywidualnych predyspozycji, na jednym obiekcie skupienie może być dla danej osoby łatwiejsze niż na innym. Powinno się wybrać taki przedmiot koncentracji, który zapewni jej największą efektywność.

Skupienie się na Iśwarze może mieć jeszcze inny wymiar. Komentator *Jogasutr* tłumaczy oddanie się Iśwarze jako ofiarowanie mu wszystkich swoich czynów³⁰. Zgodnie z *Jogabhaszją*, nakaz ten jest wymogiem działania bez przywiązywania się do jego efektów. Jest to działanie bezinteresowne: ofiarowując Bogu swe czyny, jogin wyrzeka się ich skutków. Zasada leżąca u podstaw tej praktyki jest taka sama, jak w przypadku opisanej w *Bhagawadgicie* jogi bezinteresownego (czy też właściwego) czynu, tj. karmajogi [karma-yoga]. Działanie wolne od pragnień czy oczekiwań związanych z wynikiem tego działania nie pociąga za sobą skutków karmicznych. Ofiarowanie swych czynów Iśwarze – Najwyższemu Mistrzowi – ma spowodować, a przynajmniej ułatwić, uwolnienie się od pragnień, jakie się z nimi wiąże. Jednocześnie praktykujący musi stale utrzymywać intencję „działania dla” Boga, co wymaga ciągłego nakierowania uwagi na „wyższą rzeczywistość”. Utrzymywanie w świadomości idei najwyższej, duchowej jaźni jest, samo w sobie, istotnym ćwiczeniem mistycznym, tutaj dodatkowo połączonym z ustawicznym wyrzekaniem się „doczesności” na rzecz owej wyższej jaźni (a więc niejako składaniem wewnętrznej ofiary).

Teraz chciałbym zwrócić uwagę na przedstawioną w sutrze [sūtra] I.26 funkcję Iśwary jako mistrza i nauczyciela. Taką charakterystykę można odczytać jako wskazanie na Boga jako na pierwsze i najważniejsze źródło wiedzy o jodze. Metoda jogi uzyskuje w ten sposób dodatkowe świadectwo swojej prawdziwości przez odwołanie się do boskiego objawienia. „Pradawni” i „najbardziej starożytni”³¹, a więc

²⁹ Js. I.39.

³⁰ Jbh. II.32.

³¹ Js. I.26.

pierwsi, mistrzowie czerpali swą wiedzę bezpośrednio od Iśwary na drodze przeżycia mistycznego. Bóg jawi się tutaj jako guru w znaczeniu wewnętrznego wzoru do naśladowania, stanowiąc, jak zauważa Eliade, archetyp i ideał jogina³². Realizując ten wzorzec, jogin oczyszcza świadomość do jej sattwicznej postaci, odsłaniając Iśwarę i docierając w ten sposób do tej sfery świadomości, która jest w nim od początku obecna jako boski pierwiastek. „Bogiem joginów” jest więc to, co w człowieku najwyższe i nieskażone. Pierwiastek ten zdaje się mieć w sobie magnetyczną siłę zdolną przyciągać ku sobie czitę, ułatwiając jej postęp duchowy. Ów wewnętrzny mistrz, nigdy nie uwikłany w światową egzystencję, cechuje się w najwyższym stopniu bezpragnieniowością, a jego charakter, jako czystej, „nietkniętej uciążliwościami”³³ świadomości, jasno wskazuje związek z postulatami jogicznej etyki. Bezpragnieniowość, czysta świadomość (wolność od kleśi, karmana itp.), a także życzliwość i działanie dla dobra innych³⁴ to zarazem cechy Iśwary, jak też i metoda, która od niego pochodzi i do niego (lub do „wewnętrznego ja”) prowadzi. Jest on mistrzem i nauczycielem, wewnętrznym guru, od którego należy się uczyć. Według Patańdzalego Iśwara jest mistrzem mistrzów, nauczycielem pradawnych joginów³⁵. Przejawia on, w przeciwieństwie do puruszy, jakąś aktywność w świecie (na planie psychicznym). Wjasa pisze bowiem, że „pomaganie dla dobra innych jest jego celem”³⁶, charakteryzują go współczucie i łaska, które skłaniają go do „przyjęcia” świadomości empirycznej (zaopiekowania się nią). Iśwara, mając wyraźnie boski charakter, jest także dobry i współczujący względem wszystkich istot. Wjasa pisze wprost, że „choć dla siebie samego nie ma on potrzeby wspierania dobra, ale pomaganie dla dobra innych jest jego celem”, a dzieje się to poprzez „nauczanie poznania i prawości (cnoty, dharma [dharma])”³⁷. Iśwara działa więc w świecie czasoprze-

³² M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, Warszawa 1984, s. 90.

³³ Js. I.24.

³⁴ Jbh. I.25.

³⁵ Js. I.26.

³⁶ Jbh. I.25.

³⁷ *Ibidem*.

strzennym poprzez wspomaganie poznania (przeciwdziałając awidji³⁸ [avidyā]) i cnotę. Działanie to ma jednak specyficzny, mało aktywny (w potocznym sensie) charakter polegający bardziej na celowym oddziaływaniu i przejawianiu się w obrębie psychiki. Iśwara jest, pomimo swego czystego, boskiego charakteru, zjawiskiem. Posiada cechy i, jako taki, musi zostać powściągnięty na drodze ku ostatecznej transcendencji. Może być nadzwyczaj pomocny w osiągnięciu celu (w samej naturze jego istnienia leży kierowanie świadomości ku prawdzie i wyzwoleniu), jednak nie jest on z celem identyczny. Osiągając Iśwarę (jako stan świadomości), jogin osiąga puruszę, jednak w akcie tym immanentnie zawiera się przekroczenie Iśwary. Bóg musi być „jakiś”, aby mógł się przejawiać i działać, jednakże posiadanie jakichkolwiek cech odróżnia go od czysto transcendentnego puruszy, czyniąc go jednocześnie swoistym bytem/stanem granicznym pomiędzy „tu” a „tam”, pomiędzy rzeczywistością przedmiotową a podmiotową. Iśwara, jako czysta świadomość, stoi na granicy z transcendencją. Może on być interpretowany, podobnie jak każde mistyczne przecucie boskiej obecności i oddziaływania, jako nadświadomość, wyższy stan mogący wpływać na jednostkę, która potrafi się na ten wpływ otworzyć. Osiągnięcie owego stanu przynosi całościowy, intuicyjny wgląd w prawdziwą naturę wszystkiego, który w jodze oznacza przede wszystkim poznanie różniące. Różnica pomiędzy stanem nieświadomym, mającym ogromny wpływ na profana, a nadświadomym, którego oddziaływaniu poddaje się jogin, jest, mówiąc słowami Swamiego Vivekanandy, „różnicą pomiędzy ignorancją a wiedzą”³⁹.

Charakterystyka Iśwary zbiega się z charakterystyką oczyszczonej świadomości, tego „ja”, które pozostając w świecie, jest jednocześnie najbardziej „podobne do puruszy”, będąc najwyższym i najbardziej boskim aspektem świadomości, o którym da się jeszcze cokolwiek powiedzieć.

³⁸ Awidja – niewiedza, duchowa ignorancja, będąca najważniejszą spośród kleśi. Awidja nie jest jedynie brakiem wiedzy, lecz jej przeciwieństwem (błędym poznaniem). Sutra II.5 definiuje ją jako „Widzenie w nietrwałym, nieczystym, niewygodnym, beżażniowym trwałego, czystego, pomyślnego, jaźni”.

³⁹ Svami Vivekananda, *Six Lessons on Rajyoga*, cyt. za: I.P. Sachdeva, *Yoga and Depth Psychology*, Delhi 1978, s. 180.

Z punktu widzenia świadomości nieoczyszczonej (świadomości empirycznej pełnej uciążliwości oraz niskich stanów, takich jak np. wspomnienia czy myślenie abstrakcyjne) to „prawdziwe ja” może być postrzegane jako odrębna istota. Nie jest bynajmniej konieczne uznawanie jej za Boga, ale osoby o religijnych inklinacjach mogą tak ją traktować, a kontemplowanie jej i dążenie ku niej uczynić swoją ścieżką do wyzwolenia (pojmowanego w tym kontekście jako przebóstwienie). Dzięki uwzględnieniu przez Patańdzalego wersji ścieżki, w której obecny jest pierwiastek teistyczny, joga, jak stwierdza Eliade, „zachowuje swoje znaczenie religijne”⁴⁰. Kontemplujący Iśwarę jogin doświadcza, podobnie jak chrześcijański mistyk, że w głębinach nieświadomości kryje się coś nieskończenie od niej wyższego, jakiś byt lub stan charakteryzujący się doskonałością, ostateczną wiedzą i dobrem. Metoda jogi, w jej teistycznej wersji, sprowadza się do odrzucenia profanum i dążenia, przez „naśladowanie modalności transcendentnej”⁴¹, do sacrum.

Joga Patańdzalego to uznany system filozoficzno-religijny⁴². Jednak znacznie bardziej niż religią, a nawet bardziej niż filozofią, jest ona metodą soteriologiczną – zbiorem nauk mających przeprowadzić jednostkę przez proces duchowego samodoskonalenia. W konstrukcji tej metody Bóg nie jest bynajmniej elementem niezbędnym, czy nawet szczególnie istotnym. Joga równie dobrze może spełniać swoją funkcję (tj. prowadzić do samadhi i kaiwalji) z Iśwarą, jak i bez niego. Patańdzali kompiluje w swoim dziele różne metody mające prowadzić do wspólnego celu. Nie zagłębiając się zbyt w teologię, stwierdza istnienie Boga jako stanu czy zjawiska, którego można w obrębie świadomości doświadczyć i które może być bardzo skutecznie wykorzystane. Jako system praktyczny joga zawiera szereg propozycji mających ułatwić duchowy rozwój jednostkom o rozmaitych indywidualnych doświadczeniach, skłonnościach i predyspozycjach. Z formalnego punktu widzenia wprowadzenie

⁴⁰ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, op. cit., s. 111.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² W Indiach filozofia nigdy nie oddzieliła się od religii, dlatego określenie „systemy filozoficzno-religijne” dużo lepiej oddaje charakter owych systemów niż ścisły podział na religie i filozofię.

Iśwary nie tylko komplikuje system, ale wręcz go osłabia⁴³. Jednocześnie jednak powoduje, że joga może posłużyć się bogatym doświadczeniem mistyków, dołączając niejako religię czy religijność do zespołu proponowanych metod osiągnięcia wyzwolenia.

⁴³ Jako system filozoficzny joga nie zyskuje na wprowadzeniu Iśwary, który wydaje się elementem obcym, niepotrzebnym, swego rodzaju wyjątkiem nie mieszczącym się w prosty sposób w zbudowanej strukturze ontologicznej. Analiza filozoficzna ukazuje Iśwarę jako element kontrowersyjny, którego obecność klóci się z zasadą ekonomii myślenia. Jednak to, co należałoby postrzegać jako wadę systemu filozoficznego, jest zaletą w ramach metody soteriologicznej mającej mieć zastosowanie w praktyce i opartej na doświadczeniu.

Bibliografia:

Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, Warszawa 1984.

Eliade M., *Patańdzali i joga*, przeł. I. Kania, Warszawa 2004.

Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. L. Żylicz, t. 1, Warszawa 1990.

Jakubczak M., *Poznanie wyzwajające: filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999.

Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie, przeł. i oprac. L. Cyboran, Warszawa 1986.

Sachdeva I.P., *Yoga and Depth Psychology*, Delhi 1978.

Piotr Stolp – absolwent filozofii UJ. Tematem jego pracy magisterskiej, napisanej pod kierunkiem dr hab. Marty Kudelskiej prof. UJ, była etyka w metodzie soteriologicznej jogi Patańdzalego. Interesuje się głównie jogą indyjską oraz buddyzmem tantrycznym. Prowadzi badania dotyczące jogicznej pracy ze snem, m.in. wśród mnichów z klasztoru Tashi Menri Ling w Dolandzi (Indie).