



Potyczki Kryszny z Buddą

Uwagi o polemicznej wymowie *Bhagavadgīṭā*
wobec wczesnego buddyzmu

Przemysław SZCZUREK*

ABSTRACT

Krishna's skirmishes with the Buddha. Remarks on the polemical meaning of the *Bhagavadgīṭā* towards early Buddhism: The paper discusses the issue of the confrontation of the *Bhagavadgīṭā* with some aspects of the early Buddhist doctrine as presented in the Pāli canon. The confrontation points to the *Bhagavadgīṭā* as being a poem of the (broadly understood) orthodox current of Indian religious thought, which also contains some polemical elements, these mostly addressed to the most powerful heterodox religious current in the first centuries B.C. (which is most probable the date of the *Bhagavadgīṭā*'s composition). Several parts of the famous Sanskrit poem are compared and confronted with the respective parts of the Pāli canon in order to demonstrate, firstly, the different approaches of both currents, mostly in ethics and metaphysics, and secondly, the *Bhagavadgīṭā*'s reaction to particular elements of early Buddhism. The first six chapters of the Sanskrit poem have been subjected to analysis in this respect.

KEYWORDS

Bhagavadgīṭā; Buddhism; Pāli canon; polemics; ethics; metaphysics; *ātman*; *Brahman*; *anattā*; *prajñā*; *paññā*

* Dr hab., prof. nadzw. UWr, Zakład Filologii Indyjskiej, Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych, Uniwersytet Wrocławski. E-mail: przemyslaw.szczurek@uwr.edu.pl.

I

Konfrontacja poglądów i idei przedstawianych w *Bhagawadgicie* (*Bhagavad-gītā*; III–I w. p.n.e. lub II w. p.n.e.–I w. n.e.), sławnym indyjskim poemacie filozoficzno-religijnym, z tymi, które wyrażał wczesny buddyzm, i zaświadczoneymi w kanonie palijskim wydaje się zagadnieniem niezwykle interesującym i istotnym, choć w dotychczasowych badaniach nad tekstem poematu podejmowanym stosunkowo rzadko. Konfrontacja dotyczy przede wszystkim aspektów etycznego i metafizycznego (bądź ontologicznego), do których odnoszą się oba nurty myśli staroindyjskiej. Etyka wojownika, którą propaguje poemat, odwołuje się do koncepcji *pravṛtti*, zaangażowania się w problemy społeczne tego świata, koncepcji, która propagowana jest także w wielu innych partiach (zwłaszcza tak zwanych partiach dydaktycznych) wielkiego indyjskiego eposu *Mahabharaty* (*Mahā-bhārata*), którego — formalnie rzecz biorąc — epizodem jest *Bhagawadgita*. Postawa taka kontrastuje z koncepcją *nivṛtti*, oderwania się od problemów społecznych tego świata, wyrzeczenia się świata, obecną w partiach poświęconych nurtom ascetycznym w wielkim eposie, jak i wśród głównych nurtów myśli bramińskiej, lepiej jednak reprezentowaną w tak zwanych heterodoksyjnych nurtach myśli indyjskiej, wśród których wczesny buddyzm odgrywał rolę najbardziej znaczącą. Z treści *Bhagawadgity* możemy wywnioskować, że jej autor-redaktor (czy raczej autorzy), kontynuując i rozwijając poglądy wczesnego braminizmu (opierającego się na ideach objawienia wedyjskiego), zarówno w swoim podejściu do kwestii tego świata, jak i wyrażanych przez siebie koncepcjach soteriologicznych, próbuje przeciwstawić się z jednej strony nurtom wewnętrznej kontestacji bramińskiej (tej, która gloryfikuje „teologię” wyrzeczenia się świata), z drugiej zaś nurtom kontestacji zewnętrznej. A wśród tych ostatnich, tj. wśród nurtów filozoficzno-religijnych istniejących w czasie powstawania *Bhagawadgity* i uznawanych za heterodoksyjne z punktu widzenia tak zwanej ortodoksji (ortopraksji) bramińskiej, buddyzm był bez wątpienia największą i najlepiej znaną religią. Jego triumfalny rozwój w pierwszych wiekach p.n.e. i pierwszych wiekach n.e. — który to okres zdaje się być najbardziej rozsądną datą określającą kompozycję *Bhagawadgity* — musiał także znacząco przyczynić się do ewolucji głównych nurtów braminizmu, jego reformy od wewnątrz, w tym asymilacji nowych koncepcji. *Bhagawadgita* może być postrzegana właśnie jako wybitne świadectwo „reformującego się” braminizmu. Eklektyczny i kompromisowy charakter dzieła wyraża się w twórczym i nowatorskim połączeniu ze sobą różnych poglądów i idei, w tym również tych będących efektem inspiracji buddyzmem. Jednak wiele strof poematu można odczytać również jako dysputę czy nawet polemikę z nurtami, które otwarcie odrzucały tradycję bramińską (opartą na objawieniu wedyjskim), z buddyzmem na czele. Niniejszy artykuł koncentruje się na tym właśnie polemicznym aspekcie *Gity*. Wzięto w nim pod uwagę pierwszych sześć z osiemnastu pieśni poematu, uznając je za najbardziej interesujący materiał badawczy.

II

Wśród tłumaczy, komentatorów i badaczy *Bhagawadgity*, którzy odnosili się do zagadnienia konfrontacji poematu z ideami wczesnego buddyzmu, a których było stosunkowo niewiele (biorąc pod uwagę duże zainteresowanie utworem), wymienić trzeba przede wszystkim nazwiska dwóch uczonych. Robert Charles Zaehner w komentarzach zawartych w swoim wydaniu i tłumaczeniu *Bhagawadgity* zdaje się zdecydowanie najczęściej wśród komentowanych wydań i tłumaczeń zwracać uwagę zarówno na podobieństwa, jak i różnice z ideami buddyzmu wyrażanymi w poszczególnych partiach kanonu palijskiego (Zaehner, 1969). Kashi Nath Upadhyaya w szczegółowym studium zatytułowanym *Early Buddhism and the Bhagavadgītā* pokazał w dotychczas najbardziej gruntowny sposób relacje pomiędzy poematem sanskryckim i buddyzmem (Upadhyaya, 1983). Przeanalizował teksty *Bhagawadgity* i kanonu palijskiego oraz skonfrontował je ze sobą. Wskazał na wspólne i odmienne, a niekiedy przeciwne punkty obu tradycji, na miejsca w *Gicie*, które wykazują elementy asymilacji myśli buddyjskiej, a także zwrócił uwagę na partie poematu, które przeciwstawiają się niektórym elementom doktryny buddyjskiej.

Autor niniejszego artykułu już wcześniej podejmował pracę nad zagadnieniem związków *Bhagawadgity* z wczesnym buddyzmem, artykułując przede wszystkim polemiczny i konfrontacyjny wobec buddyzmu charakter różnych partii poematu z pierwszych sześciu jego pieśni (Szczurek, 2003; Szczurek, 2007; Szczurek, 2008). Z tym większym zastrzeżeniem patrzy na przykład na uwagi zamieszczone w opublikowanej kilka lat temu monografii poświęconej *Bhagawadgicie*, autorstwa Angeliki Malinar (Malinar, 2007). Z jednej strony autorce z pewnością należy przyklasnąć, gdy w swojej pracy wskazuje na szerokie spektrum idei i koncepcji, jakie trzeba brać pod uwagę, badając kompozycję *Bhagawadgity*, gdy sprzeciwia się zbyt ostremu i jednostronnemu umieszczeniu w opozycji koncepcji wczesnobuddyjskich i wczesnohinduistycznych, gdy zwraca uwagę — choć bardzo ogólnie — na wspólne dla obu nurtów idee i terminy czy też na możliwość adaptowania do własnych celów filozoficzno-religijnych przez autora/autorów *Bhagawadgity* pewnych koncepcji czy pojęć buddyjskich¹. Z drugiej strony jednak wydaje się, iż można kwestionować zbyt duże, a zarazem świadomie artykułowane dystansowanie się autorki od dostrzegania konfrontacyjnego względem buddyzmu charakteru *Gity*, zwłaszcza w pierwszych sześciu pieśniach, oraz niedostrzeganie świadectw, które mogą wskazywać na świadomą polemikę².

¹ Por. przede wszystkim Malinar, 2007: 257–261.

² Por. zwłaszcza Malinar, 2007: 260: „I do not see enough evidence for postulating that *BhG* 2, 5 and 6 are the product of a serious conflict with Buddhism or an answer to a ‘Buddhist threat’: it seems more plausible to assume (without forgetting that it *is* an assumption) that not only Sāṃkhya and yoga, but also certain Buddhist notions were adopted. However, it

Autor niniejszego artykułu jest świadomy złożoności i wielowarstwowości, tak kompozycyjnej, jak i ideologicznej, poematu. Uważa równocześnie, że swoiście pojęta „inspiracja” buddyjska (inspiracja często traktowana *à rebours*, chciałoby się powiedzieć) mogła być jedną z podstaw — choć bez wątplenia nie jedyną — neobramińskich koncepcji wykreowanych w pierwszych sześciu pieśniach *Bhagawadgity*, nawet jeżeli konkretne buddyjskie pojęcia nie są w nich przytaczane wprost. Niech zatem pewnym usprawiedliwieniem dla zebrania tutaj w jednym miejscu najważniejszych punktów już wcześniej wyrażonych uwag i interpretacji będzie próba dostarczenia świadectw na poparcie tej hipotezy, a zatem zwrócenie uwagi w pierwszym rzędzie na polemiczny i konfrontacyjny charakter niektórych partii utworu, nawet kosztem narażenia się na zarzut jednostronności w interpretacji.

III

Upadhyaya wśród rozmaitych dyskutowanych zagadnień dotyczących wczesnego buddyzmu i *Bhagawadgity* przedstawia i porównuje dwie postawy wobec wojny i walki (Upadhyaya, 1983: 132–133). Porównuje fragment sutty *Wepacitti* (lub *Khanti*) (*Vepacitti/Khanti-sutta*) z *Sanjuttanikaji* (*Samyutta-nikāya*) I, 221–222 (nr 11.4), z początkową partią *Gity* z pieśni 1 i pierwszych trzydziestu kilku strof pieśni 2 (do 2.37)³. Opierając się na uwagach Upadhyayi, odwołajmy się poniżej do porównania dialogu Sakki (p. Sakka, s. Śakra, tj. Indra) i jego woźnicy Matalego (*Mātali*) z krótkim dialogiem Kryszny (*Kṛṣṇa*) i Ardżuny (*Arjuna*) z 1 i części 2 rozdziału *Bhagawadgity* (Szczurek, 2008: 183–191).

W SN I, 221–222⁴ przedstawiona została przypowieść Buddy o sile cierpliwości i wyrozumiałości Sakki, władcy bogów. Dawno temu miała miejsce bitwa pomiędzy dewami (*deva*) i asurami (*āsura*), w której ci ostatni zostali pokonani. Pokonany i spętany władca asurów, Wepacitti (*Vepacitti*), został przyprowadzony przed oblicze Sakki. Mimo iż został pokonany, Wepacitti obraża Sakkę ostrymi słowami. Reaguje na to woźnica Sakki, Matali, który twierdzi, że tolerowanie obraźliwych słów Wepacittiego jest oznaką strachu i słabości. W odpowiedzi

remains significant that, in contrast to Sāṃkhya and yoga, neither Buddhist nor Jain notions are identified as such”.

³ Porównywana przez Upadhyayę partia *Bhagawadgity* odpowiada dokładnie tak zwanej warstwie epickiej poematu, zrekonstruowanej przez Mislava Ježića (Ježić, 1986), na którą składają się rozdział 1 i strofy 1–4, 9–10, 31–37 rozdziału 2 (por. także Szczurek, 2005–2006), chociaż sam Upadhyaya nie rozróżnia warstw tekstowych *Bhagawadgity*.

⁴ Odwołania i cytaty z kanonu palijskiego pochodzą z wydań the Pali Text Society. Tłumaczenia z języka palijskiego pochodzą od autora artykułu, o ile nie zaznaczono inaczej. Nikaje przywołuję, podając tom i numer strony oraz czasami numer sutty. Pomniejsze teksty przywołuję, podając numer strofy w numeracji ciągłej lub tam, gdzie to konieczne, podając rozdział i numer strofy w rozdziale.

władca bogów oświadcza, że osoba tak mądra jak on sam nie może równać się z głupcem. Matali z kolei odpowiada, że mądry powinien srogo karcić głupca, aby powstrzymać go przed wzrostem jego gniewu. Sakka oznajmia, iż najlepszym sposobem kontrolowania głupca jest samemu pozostać spokojnym, opanowanym i świadomym, na co Matali znów odpowiada, że postawa cierpliwa i łagodna przyczynia się do zyskania niesławy. Sprawia ona, że głupiec myśli, iż jest tolerowany z powodu strachu przed nim, i dlatego puszy się w swoim zaślepieniu. W końcu Sakka tłumaczy, że nieważny jest pogląd przeciwnika, nieważne są opinie ludzi słabych, głupich, nieświadomych prawości (*dhamma*). Prawdziwą siłą i miarą prawości są cierpliwość i wyrozumiałość wobec gniewu innych. Wielkim grzechem jest odpowiadać gniewem gniewnemu. Prawdziwe zwycięstwo i szczęście zawierają się w powstrzymaniu się od gniewu, niezłomności, łagodności. Wypowiedziawszy tę przypowieść, Budda zachęca mnichów do tego, by podążali ścieżką Sakki, ścieżką cierpliwości i wyrozumiałości⁵.

Tę samą argumentację można znaleźć w kolejnej sutcie *Sanjuttanikaji*, tj. sutcie *Subhāsitamjayam* (SN I, 222–224), gdzie przedstawiony został dialog pomiędzy Wepacittim (przedstawiającym wcześniejsze argumenty Matalego) i Sakką (powtarzającym swoje własne wcześniejsze argumenty).

Porównując dialog Matalego i Sakki z dialogiem Krysny i Ardżuny z początkowych partii *Bhagawadgity*, Upadhyaya zauważył, że argumentacja Matalego (woźnicy Sakki) jest używana przez Krysnę (woźnicę Ardżuny) w celu przewzięcia sposobu rozumowania Ardżuny, u którego z kolei pobrzmiewają argumenty Sakki. Obserwacja ta wydaje się niezwykle trafna. Dlatego warto ją rozszerzyć w poniższym bardziej szczegółowym zestawieniu odpowiednich partii tekstu. Do fragmentów palijskich z *Wepacittisutty* dodano kilka innych pochodzących z *Sanjuttanikaji*, które odnoszą się do kwestii wojny i walki (SN I, 83, 85; IV, 309), co może pozwolić na przedstawienie w dokładniejszy sposób

⁵ W tekście *Wepacittisutty* można dostrzec wymowę polemiczną przede wszystkim wobec wedyjskich i postwedyjskich koncepcji etosu wojownika indoaryjskiego, które bogato reprezentowane są zwłaszcza w *Mababharacie* i do których nawiązuje także *Bhagawadgita*, zwłaszcza w pieśniach 1 i 2. Zgodnie z tak zwanym tradycyjnym punktem widzenia podstawowym obowiązkiem wojowników-kszatrijów była walka na polu bitwy. W nagrodę za dzielną postawę po śmierci bohaterscy wojownicy trafiali do nieba Indry, gdzie spełniane były ich wszystkie życzenia. Siła polemicznej wymowy *Wepacittisutty* jest dostrzegalna przede wszystkim w tym, iż to właśnie Sakka (bóg mający wedyjski rodowód w postaci Indry, wielkiego boskiego protektora indoaryjskich wojowników) jest orędownikiem cierpliwości i wyrozumiałości. W innym tekście kanonu palijskiego, *Sakkapañha-sutta* ze zbioru *Digha-nikāya* (nr 21; DN II, 263–289), przedstawiona została opowieść, w której Sakka, król bogów, odwiedza Buddę i podczas rozmowy zadaje mu pytania odnoszące się do etyki i psychologii. Dzięki udzielanym odpowiedziom Buddzie udaje się przekonać Sakkę do konwersji na buddyzm. W *Sanjuttanikaji* I, 220–240 (zwłaszcza SN I, 233–237) Sakka jest przedstawiony jako zwolennik i czciiciel Buddy. Kenneth R. Norman, komentując *Sakkapañhasuttę* z *Dighanikaji*, pisze: „It would seem to have been intended as a piece of propaganda to persuade non-Buddhists not to be afraid of the new religion since even the gods of their own religion accepted it” (Norman, 1983: 40).

obrazu wzajemnych relacji, podobieństw i przeciwieństw w dwóch nurtach etycznych.

I. PODOBIENSTWA

Sanjuttanikaja I, 221–222

Bhagawadgita (tzw. warstwa epicka)

1. Tło — kontekst porównywanych partii tekstu

- | | | |
|--|---|---|
| — kontekst militarny (po bitwie pomiędzy dewami i asurami) | = | kontekst militarny (przed bitwą pomiędzy Pandawami i Kaurawami) |
| — dialog pomiędzy Sakką (władcą bogów) i jego woźnicą, Matalim | = | dialog pomiędzy Ardżuną (księciem Pandawów) i jego woźnicą, Kryszną |

2. Podobieństwa w argumentacji:

A) Sakka

= Ardżuna (Arjuna)

SN I, 221: [...]

*katham hi mādiso viññu bālena
paṭisaṃyujel/⁶
[...]*

BhG 1.35:

*etān na hantum icchāmi ghnato'pi
Madbusūdana/
[...]*

SN I, 222:

*tass-eva tena pāpiyo yo kuddham
paṭikujjhatil/
kuddham apaṭikujjhanto
saṅgāmaṃ jeti dujjayaṃ//*

BhG 1.36:

*nihatya Dhārtarāṣṭrān naḥ kā prītiḥ syāj
Janārdana/
pāpam evāśrayed asmān
batvaitān ātatāyinaḥ//*

*ubbinnam attamaṃ carati attani ca parassa ca/
param saṅkupitaṃ nātvā yo sato
upasammati//⁷*

BhG 1.38:

*yady apy ete na paśyanti lobhapatatetasah/
[...]*

BhG 1.39:

*katham na jñeyam asmābhiḥ pāpād
asmān nivartitum/
(kulakṣayakṛtaṃ doṣaṃ prapaśyadbhir
Janārdana//)⁸*

⁶ SN I, 221: „Jak ktoś tak inteligentny jak ja ma się angażować w spór z ignorantem?”

⁷ SN I, 222: „Gorszy od tych dwóch jest ten, kto rozgniewany odwzajemnia gniew, kto rozgniewany nie odwzajemnia gniewu, odnosi podwójne zwycięstwo w walce. Ku pomyślności obu, swojej i innego, zmierza ten, kto poznaje, że inny jest rozjuszony i sam świadomy pozostaje spokojny”.

⁸ BhG 1.35: „Nie chcę ich zabijać, Pogromco Madhu, / nawet jeśli oni zadawali śmierć”.

BhG 1.36: „Jakieże zaznamy radości, o Niepokojący, / zabijając synów Dhritarasztry?

Zabiwszy tych, którzy gotują nam zgubę, / splamimy się złem”.

BhG 1.38–39: „I choć oni, opętani pożądaniem, / nie dostrzegają grzechu [...],

to jednak dlaczego my, o Niepokojący, / nie umielibyśmy odwrócić się od zła, skoro dostrzegamy grzech, / jaki niesie z sobą zagłada rodu?”.

Tłumaczenia *Bhagawadgity* przytaczane są w przekładzie Joanny Sachse (Sachse, 1988).

B) Matali (Mātaḷi)	=	Krysna (Kṛṣṇa)
SN I, 221: bhayā nu mathavā Sakka dubbalyā no titikkhāsi/ suñanto pbarusaṃ vācaṃ sammukhā Vepa- cittino ti! ⁹		BhG 2.3: klaybyaṃ mā sma gamaḥ Pārtha naitat tvayy upapadyate/ kṣudraṃ hrdayad aurbalyaṃ tyaktvottiṣṭha Paraṃtapa!
SN I, 221: etaḍ eva titikkhāya vajjaṃ passāmi Vāsava/ yadā naṃ maññati bālo bhayā myāyam titikkhati/ ajjārūhati dummedho go va bhīyyo palāyinan-ti! ¹⁰		BhG 2.35: bhayād raṇād uparataṃ māmsyante tvāṃ mahārathbāḥ/ yeṣāṃ ca tvāṃ bahumato bhūtvā yāsyasi lāghavam! ¹¹

(W obu przypadkach — podobny sposób konstruowania myśli: odwołanie się do poglądów przeciwnika na poparcie własnej argumentacji.)

II. PRZECIWIENSTWA

(najbardziej istotne w końcowej wymowie obu tekstów)

<i>Sanjuttanikaja I, 221–222</i>		<i>Bhagawadgita</i>
1. Odmienne podejście do koncepcji dharmy i grzechu:		
Sakka	≠	Krysna
por. zwłaszcza SN I, 222: abalan-tam balam āhu yassa bālabalam balaṃ/ balassa dhamaṃ guttassa paṭivattā na vijjati!		BhG 2.31: svadharmam api cāveksbhya na vikam- pitum arhasi/ dharmyād dhi yuddhāc chreyo'nyat kṣatriyasya na vidyate!

⁹ SN, I 221: „Czy to powodowany strachem, czy słabością, Sakko, znosisz to cierpliwie, słysząc szorstkie słowa Wepacittiego, rzucane prosto w twarz?”

¹⁰ SN I, 221: „Zaprawdę w tym cierpliwym znoszeniu dostrzegam błąd, Wasawo. Bo kiedy ignorant myśli: «ze strachu znosi mnie cierpliwie» wówczas rozjusza się głupek, niczym byk [rozjusza się] bardziej na tego, kto ucieka”.

¹¹ BhG 2.3: „Nie poddawaj się słabości, synu Prithy, / nie przystoi ci to! Porzuć niską bezsiłę twego serca / i powstań, Ciemiężco Wroga!”
BhG 2.35: „Wojownicy na wielkich rydwanach / uznają, że to strach kazał ci się cofnąć przed walką, i nawet ci, którzy niegdyś darzyli cię szacunkiem, / teraz będą cię lekceważyć”.

*tass-eva tena pāpiyo yo kuddham
paṭikujjhati/
kuddham apaṭikujjhbanto saṅgāmaṃ jeta
dujjayaṃ//
[...]
ubbinnaṃ tikicchantaṃ taṃ attano ca
parassa ca/
janā maññanti bālo ti ye dhammassa
akovidā ti//¹²*

BhG 2.33:
*atha cet tvam imaṃ dharmyaṃ
saṅgrāmaṃ na kariṣyasi/
tataḥ svadharmam kīrtiṃ ca hitvā
pāpam avāpsyasi//¹³*

2. Przeciwne wezwanie w obu tekstach:

Sakka i Buddha
(wezwanie do cierpliwości i wyrozumiałości)

≠ Kryszna
(wezwanie do walki)

SN I, 222:
*kāmaṃ maññatu vā mā vā bhayā
myāyaṃ titikkhati/
sadaṭṭhapaṃparamā atthā kbantyaṃ bhiyyo na
vijjati//
yo have balavā santo dubbalassa
titikkhati/
tam ābu paramaṃ kbantiṃ niccaṃ kha-
mati dubbalo//¹⁴
[...]
idha kho taṃ bhikkhave sobbetha yaṃ tumhe
evaṃ svākhyāte dhammavinaye pabbajitā
samānā
khamā ca bhaveyyātha soratā cā ti//¹⁵*

BhG 2.3:
*klaibyaṃ mā sma gamaḥ Pārtha naitat
tvayy upapadyate/
kṣudraṃ br̥daya daurbalyaṃ tyakt-
vo ttiṣṭha paraṃtapa//
BhG 2.34–35:
akīrtiṃ cāpi bhūtāni kathayiṣyanti te 'vyayāṃ/
saṃbhāvitasya cākīrtir maraṇād
atiricyate//¹⁶
bhayād raṇād uparataṃ maṃsyante
tvāṃ mahārathāḥ/
yeṣāṃ ca tvāṃ bahumato bhūtvā yāsyasi
lāgbavam//
BhG 2.37:
[...] tasmād uttiṣṭha Kaunteya yuddhāya
kṛtaniścayaḥ//¹⁷*

¹² SN I, 222: „Silnym nazywają tego bezsilnego, którego siłą jest siła głupców; a [prawdziwie] silny, chroniony przez prawość (*dhamma*), nie baczy na oponenta. Gorszy od tych dwóch jest ten, kto rozgniewany odwzajemnia gniew, kto rozgniewany nie odwzajemnia gniewu, odnosi podwójne zwycięstwo w walce. [...] Tęgo, kto troszczy się o obu, siebie samego i innego, uważają za ignoranta ludzie nieposiadający wiedzy o prawości”.

¹³ BhG 2.31: „Bacz na swój obowiązek (*dharmā*) / i nie wahaj się!
Bo dla rycerza nie ma wyższego dobra / nad walkę, zgodną z jego obowiązkiem.”
BhG 2.33: „Jeśli więc nie podejmiesz tego starcia / nakazanego przez twój obowiązek, wówczas — niepomny na obowiązek i sławę — / skalasz się złem”.

¹⁴ SN I, 222: „Jeśli chce, to niech sobie myśli, albo i nie: «ze strachu znosi mnie cierpliwie»; nie ma wyższego dobra wśród najwyższych cnót niż wielkoduszność. Kto zaprawdę silny i spokojny cierpliwie znosi pozbawionego siły, o tym mówią, że posiada najwyższą wielkoduszność; bo stale jest cierpliwy [a.: musi być cierpliwy] [tylko] pozbawiony siły”.

¹⁵ SN I, 222: „W tej kwestii, mnisi, rozświełtajcie jego cnotę, wy asceci-wędrowcy równi w dobrze wygłoszonej regule prawości bądźcie cierpliwie wyrozumiali i łagodni”

¹⁶ BhG 2.34: „Ludzie opowiadać będą / o twej wiecznej niesławie, a niesława znakomitego męża / gorsza jest niż śmierć”.

¹⁷ BhG 2.35 – zob. przyp. 11; BhG 2.37 – zob. przyp. 20.

+

3. Przeciwnie podejście do zwycięstwa w bitwie oraz przeciwnie koncepcje pośmiertnych losów wojowników poległych na polu bitwy:

Buddyzm

A) zwycięstwo nie przynosi szczęścia na tym świecie

SN I, 83 (DhP 201):

*jayaṃ veram pasavati dukkaṃ seti parājito/
upasanto sukham seti bitvā jayam parājāyan-ti//*

SN I, 85:

hantā labhati hantāram jetāram labhati jayani¹⁸

B) po śmierci na polu bitwy:
albo piekło, albo odrodzenie się jako zwierzę

SN IV, 309:

*[...] Sa ce kbo paṇassa evam diṭṭhi hoti/ yo so
yodhājīvo saṅgāme ussabati vāyamati/ tam enam
ussabantaṃ vāyamantaṃ pare hananti
pariyāpādentī/
so kāyassa bhedā param maraṇā sarājītā-
nam devānaṃ
sabavyatam upapajjati// sāssa hoti micchādiṭṭhi//
micchādiṭṭhikassa kbo paṇāhaṃ gāmaṇi
purisa-pugga-
lassa dvimmaṃ gatīnam aññatarāṃ gatīṃ vadāmi/
nirayaṃ vā tiracchānāyonim vā ti!¹⁹*

≠ *Bhagavadgita*

A) zwycięstwo przynosi szczęście na tym świecie

B) po śmierci na polu bitwy: niebo

BhG 2.32:

*yadrccchayā copapannaṃ svargadvāram
apāvṛtam/
sukbinaḥ kṣatriyāḥ Pārtha labhante yud-
dham idṛśam//*

BhG 2.37:

*hato vā prāpsyasi svargaṃ jivā vā bhoksyase
mahīm/
tasmād uttiṣṭha Kaunteya yuddhāya
kṛtaniścayaḥ!²⁰*

¹⁸ SN I, 83: „Zwycięstwo rodzi wrogość, zwyciężony żyje nieszczęśliwy. Spokojny żyje szczęśliwie porzuciwszy zwycięstwo i klęskę”.

SN I, 85: „Zabójca napotyka swojego zabójcę, zwycięzca napotyka tego, kto zwycięża jego”. (W obu fragmentach Budda wyraża swój stosunek do wojny, komentując wojnę pomiędzy Adżatasattu (Ajatasattu), królem Magadhy, i Pasenadim (Pasenadi), królem Kosali. Słowa Ardzuny z BhG 1.32, 35 korespondują z myślą ustępu SN I, 83.)

¹⁹ W tym ustępie *Sanjuttanikaji* dowódca wojskowy (*yodhājīvo gamāṇi*) oznajmia Buddzie, że słyszał od swoich rodowych nauczycieli sztuki wojennej, że nagrodą dla wojownika za jego zagorzałą walkę na polu bitwy jest odrodzenie się w niebie bogów. Pyta Buddę, czy jest to prawda. Odpowiedź Buddy jest, oczywiście, całkiem przeciwna: „Jeśli zatem jego pogląd jest taki: «Oto wojownik, który jest zaprawiony w walce i trzusi się w walce; na niego zaprawionego i trzusiącego się inni uderzają i kładą kres jego życiu, a on wraz ze zniszczeniem ciała i śmiercią odradza się w najwyższym towarzystwie oślniewających bogów»; to jest ten jego pogląd fałszywy. A ponadto, dowódco, ja twierdzę, że przeznaczeniem człowieka posiadającego fałszywy pogląd jest jedno z dwóch przeznaczeń — albo piekło, albo odrodzenie się jako zwierzę”.

²⁰ BhG 2.32: „Rycerze, o synu Prithy, / przyjmują taką walkę z radością, jako wrota do raju / przypadkiem otwarte na oścież”.

BhG 2.37: „Jeśli zginięz — zasłużyz na niebo, / jeśli zwyciężyz — zakosztujesz ziemskiego dobra. Powstań więc, o synu Kunti, / i przystąp do walki!”.

W argumentacji Ardżuny odbija się dość wyraźnie sposób rozumowania Sakki, podczas gdy Krysna (woźnica Ardżuny) używa tych samych argumentów, co Matali (woźnica Sakki). Echo fragmentu palijskiego jest lepiej słyszalne, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że w *Gicie* występują te same wyrazy, które można tu uznać za słowa kluczowe. Sakka wzywa, by nie odpowiadać gwałtem na gwałt, ponieważ to powoduje jeszcze większy grzech (*pāpiyas*). Podobnie Ardżuna, w swoich dylematach moralnych odwołuje się do grzechu (*pāpa*) jako konsekwencji wojny i zabijania (BhG 1.36, 39, 45). Obaj są przedstawieni jako bardziej świadomi konsekwencji używania przemocy od swoich oponentów, chcą jej uniknąć, nawet jeżeli wrogowie mieliby jej używać przeciwko nim. Podobnie jest w przypadku interlokutorów Sakki i Ardżuny, z jednej strony Matali, z drugiej Krysna używają tych samych argumentów. Strach (*bhaya*), słabość (p. *dubbala*, s. *daurbalya*) i w konsekwencji niesława — o to będą podejrzani Sakka i Ardżuna przez swoich wrogów, jeżeli nie podejmą akcji przeciwko nim. I to ma być jeden z głównych argumentów wzywających ich do podjęcia działania.

Nastawienie Ardżuny z dwóch pierwszych rozdziałów *Bhagawadgity* jest zaskakująco bliskie buddyjskiemu ideałowi ahinsy (*ahimsā*). To, że bohater porzuca łuk i strzały, sprawia nie tchórzostwo ani nie egoistyczne pobudki, lecz świadomy wybór. Jest gotów poświęcić zwycięstwo, panowanie, przyjemności życiowe, a nawet swoje życie (BhG 1.32, 35, 46), byleby tylko uniknąć zadawania śmierci. Współczucie (*krpā* — typowo buddyjska cnota, BhG 1.28) wobec krewnych, mistrzów i przyjaciół (BhG 1.26–31), a ponadto także świadomość katastroficznych konsekwencji wojny (BhG 1.38–43) są podstawą jego zwątpienia, zniechęcenia i decyzji: *na yotsye* — „nie będę walczył” (BhG 2.9)²¹.

Trzeba jednak zauważyć, że końcowa wymowa porównywanych tekstów dwóch tradycji zasadza się przede wszystkim na przeciwieństwach, nie na podobieństwach (Upadhyaya, 1983: 133, 533–534). W tekście buddyjskim argumentacja Sakki zdecydowanie zwycięża. Matali ze swoimi „wojennymi/militarnymi” argumentami zostaje uciszony i pokonany (podobnie jak w następnej sutcie Wepačitti, odwołujący się do tych samych argumentów Matalego, zostaje pokonany tymi samymi argumentami Sakki). Całkiem przeciwnie jest w *Bhagawadgicie*. To właśnie „militarne” argumenty Krysny przeważają i wypierają „buddyjskie” argumenty Ardżuny. Krysna opowiada się za koncepcją sprawiedliwej/prawej walki (*dharmya saṁgrāma*, BhG 2.33), zgodnie z którą walka ze złoczyńcami, agresorami jest usprawiedliwiona i moralnie właściwa (Upadhyaya, 1983: 526–528). Co jest odrzucane w militarnym aspekcie etyki buddyjskiej, to jest wynoszone i usprawiedliwiane w warstwie epickiej *Bhagawadgity*.

²¹ Kulatissa Nanda Jayatilleke porównujący elementy etyki *Bhagawadgity* i wczesnego buddyzmu pisze o Ardżunie między innymi: „his general attitude is Buddhist to the core” (Jayatilleke, 1955: 148).

IV

Wydaje się, iż niektóre partie *Bhagawadgity* przedstawiające spekulacje metafizyczne mogą być rozpatrywane również w kontekście dyskusji polemicznej z myślą wczesnego buddyzmu, przede wszystkim z tak zwaną buddyjską koncepcją anatty (p. *anattā*, s. *anātman*). Etyka wojownika w poemacie sanskryckim została oparta na metafizycznych ideach życia, śmierci i nieśmiertelności, które mają swoją genezę w spekulacjach zawartych we wczesnych upanisadach (przede wszystkim BhG 2.11–30 i później, zwłaszcza rozdziały 5 i 6). Metafizyczne rozważania *Bhagawadgity* składają się na koncepcję tak zwanej ścieżki wiedzy wyzwalającej (*jñāna-yoga*). Koncepcję tę można umieścić w opozycji do epistemologicznych rozważań wczesnego buddyzmu, wśród których odrzucane są jakiegokolwiek spekulacje na temat nieśmiertelnego bytu, jaźni, duszy.

Zgodnie z argumentacją niektórych buddologów wczesnobuddyjska koncepcja annaty — niesubstancjalności, beżjaźniowości, odrzucenia istnienia oraz wszelkich rozważań na temat istnienia duszy, jaźni, bytu, tj. trwałej i niezmiennej zasady w człowieku (p. *attā*), pojawiła się w odpowiedzi na zawarte we wczesnych upanisadach koncepcje nieśmiertelnego bytu, atmana–brahmana (*ātman*, *brahman*). Koncepcja anatty powinna być rozważana w ogromnej mierze właśnie jako dysputa Buddy z poglądami, opiniami i teoriami istniejącymi na terenie północno-środkowych Indii w czasach jego życia i aktywności²².

Kanon palijski do pewnego stopnia odzwierciedla dyskusje samego Buddy z przekonaniem, które znalazły pełny wyraz we wczesnych upanisadach. Ogólnie rzecz ujmując, upanisady zawierają szereg spekulacji wskazujących na to, że w każdej jednostce, poza elementami zmiennymi i śmiertelnymi, fizycznymi i mentalnymi, istnieje element niezmienny i nieśmiertelny, byt albo dusza, trwałe i zażywające wiecznej szczęśliwości „ja”, najczęściej określane mianem *ātman*. Atman jest identyfikowany z brahmanem (*brahman*), absolutem, ostateczną rzeczywistością, bytem wszechświata. Nieśmiertelny byt w wymiarze mikrokosmicznym odzwierciedla byt w wymiarze makrokosmicznym. Rozpoznanie takiej natury rzeczywistości, świadomość tej jednakowości prowadzi do wyzwolenia i nieśmiertelności. Budda odrzuca spekulacje tego rodzaju. Idea niezmiennej substancji, atmana–brahmana, jest wymaginowana i fałszywa. Po pierwsze jest niezgodna z postrzeganiem przez Buddę natury rzeczywistości, złożonej, uwarunkowanej, zmiennej, nietrwałej, po drugie wszelkie spekulacje na temat nieśmiertelnego bytu wywołują jedynie egoistyczne przywiązanie i prowadzą do zamieszania oraz cierpienia. Muszą być zatem odrzucone²³.

²² Na temat wczesnobuddyjskiej doktryny anatty, zob. m.in.: Rahula, 1959: 51–66; Collins, 1982; Upadhyaya, 1983: 301–335; Wijesekera, 1994: 3–12, 43–52, 71–83, 257–265; Norman, 1981; Harvey, 1995; Gombrich, 1996: 31–34, 38–40; Kosior, 1999: 100–104.

²³ Za jeden z najlepszych przykładów debaty polemicznej prowadzonej przez Buddę ze zwolennikami nauk upanisad można uznać suttę zwaną *Alagaddūpama-sutta* (Wykład na temat

Budda, dyskutując z bramińskimi przedstawicielami propagującymi upaniszadowe idee, zachęca do wyrzeczenia się spekulacji metafizycznych. Przeciwnie do tego Kryszna z *Bhagawadgity* głęboko angażuje się w spekulacje metafizyczne i zachęca Ardżunę do takiego zaangażowania, kontynuując nurt upaniszadowy. Kryszna zdaje się właśnie powracać do debaty podjętej nieco wcześniej przez Buddę. Powraca do odrzucanych przez Buddę idei, przedstawiając je w nowej, czy raczej odnowionej, formie.

Pierwszym takim przykładem powrotu do idei upaniszadowych w *Gicie* jest partia 2.11–30, w której następuje metafizyczne rozszerzenie *stricte* epickiej argumentacji Kryszny, mającej nakłonić Ardżunę do podjęcia walki²⁴. Partia ta przedstawia opozycję pomiędzy cielesną powłoką człowieka (*deha, śarīra*), a wiecznym i niezniszczalnym bytem, określonym tu jako „ucieleśniony” (*dehin, śarīrin*). Jedynie ciało jest śmiertelne i w sposób nieunikniony podlega zniszczeniu. Nieśmiertelny byt tkwiący immanentnie w każdej żywej istocie nie może zostać zniszczony. Dostrzeżenie i realizacja nieśmiertelnego powinny upewnić Ardżunę w tym, że jego smutek, przygnębienie i dylematy moralne są niestosowne, oraz zachęcić go do walki. Walka powinna być ponadto prowadzona bez jakichkolwiek pobudek egoistycznych (BhG 2.38)²⁵. Strofy 2.11–30 jako pierwsze w poemacie rozszerzają dawną, tradycyjną koncepcję etosu wojownika-ksatriji o nowy wymiar spekulacji na temat nieśmiertelności. Można w nich dostrzec nie tylko powrót do wczesnych upaniszad, lecz także echo polemiki z buddyjskim odrzuceniem spekulacji na temat bytu. Niech tu posłuży za ilustrację jeden przykład²⁶.

Wśród ustępów kanonu palijskiego, które zawierają mniej lub bardziej wprost wyrażoną polemikę ze zwolennikami koncepcji bramińskich, jednym

przypowieści o węźu wodnym) ze zbioru *Majjhima-nikāya* (nr 22; MN I, 130–142). Analizy tego tekstu dokonane przez Kennetha R. Normana (Norman, 1981), a zwłaszcza przez Alexandra Wynne’a (Wynne, 2010) [por. także uwagi takich badaczy jak Jayatilleke (Jayatilleke, 1963) i Richard Gombrich (Gombrich, 1990: 15–16)], pozwalają poznać Buddę najprawdopodobniej we wczesnym etapie jego nauczycielskiej kariery, w procesie formułowania swojej doktryny. W tekście *Alagaddupamasutty* Budda skonstrastował swoje poglądy z poglądami znanymi z wczesnych upaniszad (*Bryhadaranjaka* i *Ā Chandogja*) — czyniąc również odniesienia terminologiczne do upaniszadowych passusów — w celu sformułowania własnych koncepcji. Poglądy wczesnych upaniszad zostały tam oczywiście odrzucone.

²⁴ Według przyjętej tutaj stratyfikacji poematu dokonanej przez Jeźića (Jeźić, 1986), strofy 2.11–30 i 38 składają się na tak zwaną pierwszą warstwę *sankhji* (*the first sāmkhya layer*), warstwę osadzoną wewnątrz warstwy epickiej i stanowiącą pierwsze rozszerzenie, dydaktyczne (upaniszadowe) rozszerzenie od wewnątrz typowo epickiego, tj. bohaterskiego sposobu rozumowania i argumentowania zawartego w warstwie epickiej. Zob. także przyp. 25; Szczurek, 2008: 183–191.

²⁵ Strofa 2.38 tworzy wspólne zakończenie dla warstwy epickiej i pierwszej warstwy *sankhji*. Częściowo powtarza epickie wezwanie do walki z 2.37, nadaje mu jednak nową interpretację — wezwanie do walki nieegoistycznej.

²⁶ Dokładniejszą analizę ustępu BhG 2.11–30 w konfrontacji z wczesnym buddyzmem przeprowadził Szczurek, 2008: 191–216.

z ciekawszych jest ustęp z *Brahmanimantanikasutty* (*Brahmanimantanika-sutta*; *Wykład o wyzwaniu rzuconym Brahmi*) ze zbioru *Majjhima-nikāya* (nr 49; MN I, 326–331). Budda kwestionuje tam poglądy boga Brahmy (Brahmā) o imieniu Baka. Brahma, który reprezentuje wiedzę bramińską, w obecności Buddy przedstawia własny pogląd o naturze rzeczywistości, który można by zestawić z poglądami zawartymi we wczesnych upaniszadach (MN I, 326):

To jest trwałe (*nicca*), to istnieje zawsze (*dhuvā*), to jest wieczne (*sassata*), to jest całkowite (*kevala*), to nie może zginąć (*acavanadhamma*); albowiem to nie jest zrodzone (*na jāyati*) ani się nie starzeje (*na jīyati*), ani nie umiera (*na mīyati*), ani nie ginie (*na cavati*), ani się nie odradza (*na upapajjati*) i nie można od tego uciec (cyt. za: Kosior, 1999: 32)²⁷.

Budda w dyskusji z Brahmą potępia ten pogląd, negując go słowo po słowie, jako pogląd tego, kto popadł w niewiedzę (*avijjāgata*), twierdząc, że jest dokładnie przeciwnie. Jeżeli z kolei spojrzymy na niektóre strofy z passusu *Bhagavad-gīty* 2.11–30 w tym właśnie kontekście, możemy przypuścić, że dyskusja jest kontynuowana. Podejmuje ją Krysna powracający do upaniszadowych spekulacji i, jak się okazuje, do spekulacji Brahmy Baki. Zwraca uwagę zwłaszcza strofa 2.20 (będąca w większości cytatem z upaniszady *Katha* 1, 2.18) ze względu na znaczące podobieństwa werbalne.

MN I, 326:

*idaṃ niccaṃ idaṃ dhuvam
idaṃ sassataṃ idaṃ kevalam
idaṃ acavanadhammaṃ,
idaṃ hi na jāyati na jīyati
na mīyati na cavati na upapajjati,
[...]*

BhG 2.20:

*na jāyate mriyate vā kadācin
nāyaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ/
ajo nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo
na hanyate hanyamāne śarīre!*²⁸

To, co Budda potępia i radzi innym porzucić, tworzy główne przesłanie nauki Krysny skierowanej do Ardżuny. Ponadto w kilku strofach ustępu BhG 2.11–30

²⁷ Por. np.: *Brhadāranyakopaniṣad* 4, 4.20:
*ekadhaivānudraṣṭavyam etad aprameyam dhruvam/
virajaḥ para ākāśād aja ātmā mahān dhruvaḥ//*
4, 4.23: *eṣa nityo mahimā brāhmaṇasya [...]*; 4, 4.24–25: *sa vā eṣa mahān aja ātmānādo vasudānaḥ, vindate vasu ya evaṃ veda, sa vā eṣa mahān aja ātmājaro 'maro' mṛto 'bhayo brahma;* 4, 5.14: *avināśi vā areyam ātmānucchittidharmā;*
Chāṇḍogyopaniṣad 8, 1.5:
*nāya jarayaitaj jīryati na vadbenasyāya hanyate/
etad satyaṃ brahmapuram asmin kāmāḥ samāhitāḥ//
eṣa ātmāpabatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijigbat so'pipāsaḥ satyakāmaḥ satyasankalpaḥ /*
8, 10.1 (11.1): *etad amṛtam abhayaṃ etad brahma.*

²⁸ BhG 2.20: „Nigdy się nie rodzi, nigdy nie umiera, / nigdy nie powstał / ani nie powstanie w przyszłości.
Niezrodzony, wieczny, / trwały i prastary / nie ginie, gdy ginie ciało”.

zgrupowana została duża liczba epitetów charakteryzujących nieśmiertelny byt²⁹ (niektóre z nich mają upanisadowy rodowód). Jest on określany następującymi przymiotnikami: *avināśin* (2.17, 21) i *anāśin* (18) — ‘niezniszczalny’, *avyaya* (17, 21) — ‘niezmienny’, *nitya* (18, 20, 21, 24) — ‘wieczny’, *aprameya* (18) — ‘niezmierzony, nie do zmierzenia’, *aja* (20, 21) — ‘niezrodzony’, *śāśvata* (20) — ‘trwały’, *purāṇa* (20) — ‘prastary’, *sarvagata* (24) — ‘wszechobecny’, *sthāṇu* (24) — ‘stały, ustalony’, *acala* (24) — ‘niezachwiany’, *sanātana* (24) — ‘nieprzemijalny’, *avyakta* (25) — ‘nieprzejawiony’, *acinetya* (25) — ‘niewyobrażalny’, *avikārya* (25) — ‘niepodlegający zmianom’, *nityam avadhya* (30) — ‘wiecznie nie do zniweczenia, wiecznie niewyniszczalny’, ponadto jest charakteryzowany jako: *acchedya* — ‘nierozzerwalny, niedosiężny dla ciosów miecza’, *adāhya* — ‘niepalny, niedosiężny dla płomieni’, *akledya* — ‘nie do zwilżenia, niedosiężny dla wody’, *aśoṣya* — ‘nie do wysuszenia, niedosiężny dla wiatru’ (23–24). Trudno oprzeć się wrażeniu, że jednym z celów (choć z pewnością nie jedynym) nagromadzenia tylu epitetów w tak krótkim passusie mogła być chęć silnego podkreślenia własnych koncepcji wbrew tej, która zaprzeczała istnieniu nieśmiertelnego bytu i odrzucała wszelkie spekulacje na jego temat.

V

Wiele odwołań, nawiązań i aluzji do myśli buddyjskiej można odnaleźć w rozdziale 5 *Bhagavadgīty*³⁰. Odwołajmy się tu do kilku przykładów³¹.

Strofy 5.7–12 nawiązują do wcześniejszych nauk Kṛyszny na temat karmajogi (*karma-yoga*), ścieżki bądź dyscypliny czynu, aktywności pozbawionej egoistycznych motywacji, bezinteresownej, a zarazem prowadzącej do wyzwolenia, której wykład w najpełniejszej formie przedstawiony został pomiędzy strofami 2.39 i 4.42³². Koncepcję karmajogi w pieśni 5 podporządkowano wykładowi na temat brahmana (*brahman*), odgrywającego nadrzędną rolę w tym rozdziale, podejmowane tu zagadnienia interpretowane są każdorazowo w kontekście idei o trwałym i nieśmiertelnym bycie wszechświata, znanej z upanisad. W malowniczej strofie 5.10 odwołano się do porównania aktywności bez przywiązania do liścia lotosu, na którym woda nie pozostawia śladu:

²⁹ Sam byt jest tu nazywany: *dehin* (2.13, 22, 30) lub *śarīrin* (18), *sat* (16), *tat* (17), *ayam* (19, 20, 24, 25), [*enam* – acc. sg. (19, 21, 23, 25)]. Nie pojawiają się tu jeszcze terminy *ātman* i *brahman*.

³⁰ Według badań i nomenklatury Jeźića (Jeźić, 1979; Jeźić, 1986), na 5 rozdział *Bhagavadgīty* składa się tak zwana druga warstwa jogi (*the second yoga layer*).

³¹ Szerzej na temat polemiki z myślą buddyjską w 5 rozdziale poematu, zob. Szczurek, 2003.

³² Strofy 2.39–4.42 tworzą tak zwaną pierwszą warstwę jogi poematu (*the first yoga layer*) według ustaleń i terminologii zaproponowanej przez Jeźića (Jeźić, 1979; Jeźić, 1986) — zob. także poniżej.

Kto składa swe uczynki w brahmanie / i działa bez przywiązania,
na tym zło nie pozostawia śladu, / tak jak woda na liściu lotosu³³.

Na podstawie porównań z kilkoma miejscami w kanonie palijskim można wysunąć przypuszczenie, że porównanie to z zawartym w nim obrazem ma wczesnobuddyjską genezę (Upadhyaya, 1983: 359; Zaehner, 1969: 207).

SN III, 40:

Mnisi, tak jak ciemnoniebieski lotos lub biały lotos, zrodzony w wodzie, wyrosły w wodzie, wznosi się nad powierzchnię wody i pozostaje niesplamiony wodą; tak oto, mnisi, Tathagata [zrodzony w świetle], wyrosły w świetle, krocząc ponad światem pozostaje niesplamiony światem.

DhP 336 (24.3):

Lecz od tego, kto przezwycięży to godne pożądowania pragnienie, tak trudne do przezwyciężenia, smutki odpadają niczym woda od liści lotosu.

DhP 401 (26.19):

Kto nie czepia się przyjemności zmysłowych niczym woda liścia lotosu czy ziarno gorczyicy igły — tego zwę świętym człowiekiem³⁴.

Porównanie obrazu mędrca do niesplamionego wodą lotosu z *Bhagavadgity* ma swoją bogatą reprezentację w obrazowaniu wczesnobuddyjskim. W sanskryckim poemacie pojawia się jednak fundamentalna różnica wobec myśli buddyjskiej. Wbrew buddyjskim ideom porzucenia jakichkolwiek spekulacji o wszechobecnym i nieśmiertelnym bycie w wymiarze indywidualnym i uniwersalnym, wbrew buddyjskim zaleceniom, żeby do prawdy dochodzić drogą praktycznego i empirycznego doświadczenia, *Bhagavadgita* wyraża postulat „zdeponowania” w brahmanie, metafizycznym bycie wszechświata, wszystkich swoich uczynków, całej swojej codziennej aktywności w tym świecie, do podejmowania której każdy jest zachęcany (w zgodzie z koncepcją karmajogi).

³³ BhG 5.10: *brahmany ādhāya karmāṇi saṅgaṃ tyaktvā karoti yaḥ / līpyate na sa pāpena padmapatram ivāmbhasā //*

³⁴ SN III, 40: *seyyathāpi bhikkhave uppalaṃ vā padumaṃ vā puṇḍarikaṃ vā udake jātaṃ udake samvaddhaṃ udakā accuggamma ṭhāti anupalittam udakena. evaṃ eva kha bhikkhave Tathāgato loke samvaddho lokam abhibbūya viharati anupalitto lokenāti.*

DhP 336 (24.3): *yo ve taṃ sabati jammim taṃham loke duraccayaṃ / soka tamba papatanti udabindu va pokkharā //*

DhP 401 (26.19): *vari pokkharapatte va, aragger iva sasapo / yo na lippati kamesu taṃ ahaṃ brumi brahmaṇam //*

Por. także *Sutta-nipāta* 625. Franklin Edgerton (Edgerton, 1994: 182) wskazuje na podobne porównanie w buddyjskim dziele w sanskrycie, *Daśabhūmika-sūtra* 5.29. Wszystkie fragmenty *Dhammapady* w tłumaczeniu Zbigniewa Beckera (Becker, 1997).

Strofa 5.22 *Bhagawadgīty* brzmi niemal jak ustęp z kanonu palijskiego:

Radości, / które płyną z obcowania [ze światem zewnętrznym],
stają się przyczyną cierpienia, / [ponieważ] mają początek i koniec, o synu Kunti.
Człowiek przebudzony ich nie ceni³⁵.

Jednym z najbardziej podstawowych elementów dhammy Buddy jest przekonanie, że wszystkie uwarunkowane i złożone elementy rzeczywistości są nietrwałe i przynoszą cierpienie bądź nieusatisfakcjonowanie (p. *dukkha*, s. *duḥkha*) w tym świecie. Przekonanie to jest wyrażone w pierwszej z czterech szlachetnych prawd. Jest ponadto powtarzane wielokrotnie i opisywane na wiele różnych sposobów w kanonie palijskim³⁶. Aby uwolnić się od cierpienia, należy poskromić wszystkie swoje namiętności, pragnienia (co jest głównym przesłaniem drugiej i trzeciej szlachetnej prawdy). Pragnienie (*taṇhā*) często jest opisywane w kanonie palijskim jako manifestujące się pod trzema postaciami — żądzy (*rāga*), niechęci/nienawiści (*dosa*) i ignorancji/zaślepienia (*avijjā/moha*)³⁷. Osiągnięcie nibbany (*nibbāna*), która uwalnia od cierpienia, często opisywane jest jako wygaszenie ognia pragnienia ukrytego pod tymi trzema postaciami³⁸. Refleksję związaną z tą koncepcją zawiera strofa 5.23 *Bhagawadgīty*:

Ten, kto tu, jeszcze przed wyzwoleniem się z ciała,
może pokonać gwałtowność / płynącą z pożądania i gniewu,
ten jest na ścieżce jogi, / ten jest człowiekiem szczęśliwym³⁹.

³⁵ BhG 5.22: *ye hi saṁsparśajā bhogā duḥkhayonaya eva tel' ādyantavantaḥ kaunteya na teṣu ramate budbhaḥ//*

³⁶ Por. np. SN III, 22: „co jest nietrwałe, to jest pełne cierpienia (/nieusatisfakcjonowania)” (*yad aniccā tam dukkham*); SN IV, 207: „przyjemne odczucia, mnisi, powinny być postrzegane jako pełne cierpienia (/nieusatisfakcjonowania)” (*sukhā bhikkhave vedanā dukkhato daṭṭhabbā*); AN IV, 100–101: „nietrwałe, mnisi, są rzeczy uwarunkowane, niestabilne, mnisi, są rzeczy uwarunkowane, niedające bezpieczeństwa, mnisi, są rzeczy uwarunkowane; dlatego, mnisi, czujcie odrazę do wszelkich uwarunkowanych rzeczy, oderwijcie się, uwolnijcie się od wszelkich rzeczy uwarunkowanych” (*aniccā bhikkhave saṁkhārā, adbhavā bhikkhave saṁkhārā, anassāsikā bhikkhave saṁkhārā, yāvañ c'idaṁ bhikkhave alam eva sabbasaṁkhāresu nibbinditum alam virajjitum alam vimuccitum*). Por. także m.in. DhP 277–278, 341–342; Sn. 736–739 [gdzie — podobnie do strofy BhG. 5.22 — użyte są terminy *phassa* (s. *sparśa*) — ‘kontakt’, dosł. ‘dotyk’, i *dukkha*].

³⁷ Por. np. SN III, 150–152; IV 160–162; MN I, 298; MV I, 15.

³⁸ Por. np. SN IV, 251: „Przyjacielu, co jest zniszczeniem żądzy, zniszczeniem niechęci, zniszczeniem zaślepienia, to jest nazywane nibbaną (= wygaszeniem/ukojeniem)” (*yo kko āvuso rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo idaṁ vuccati nibbānaṁ ti*). Por. także m.in. SN I, 39; IV, 297, 359, 362, 373; AN I, 144; ThG 79; MV I, 21.

³⁹ BhG 5.23: *śaknotīhaiva yaḥ sodbhum' prak' śarīravimokṣaṇāt/ kāmakrodhodbhavaṁ vegarīṁ sa yuktaḥ sa sukhi' naraḥ//*

Wcześniej, w strofie 5.15, Kryszna mówi o ignorancji (*ajñāna*), która przyśłania wiedzę i prowadzi ludzi do zaślepienia⁴⁰. A później, w strofie 5.26, o tym, że uwolnienie się od żądz (*kāma*) i gniewu (*krodha*) oraz prawdziwa wiedza na temat samego siebie są warunkami niezbędnymi do osiągnięcia stanu wygaśnięcia/ukojenia w brahmanie (*brahma-nirvāṇa*).

Zarówno w kanonie palijskim, jak i w *Bhagawadgicie* znajdujemy to samo przekonanie, że prawdziwa wiedza jest warunkiem niezbędnym do osiągnięcia wyzwolenia. Po raz kolejny jednak pogląd na istotę prawdziwej wiedzy w obu nurtach myśli powoduje, iż w ostatecznej wymowie oba się rozchodzą (Upadhyaya, 1983: 177–183). Buddyjska idea prawdziwej wiedzy zawiera się przede wszystkim w postrzeganiu nietrwałej, uwarunkowanej, niedającej satysfakcji (pełnej cierpienia) i pozbawionej trwałego bytu naturze wszystkich elementów rzeczywistości, pozbawiona bytu jest także nibbana. W *Bhagawadgicie* prawdziwa wiedza doprowadza do oddzielenia tego, co nietrwałe (i dlatego bolesne), od tego, co trwałe, wieczne, nieśmiertelne i dlatego doprowadzające do pełnego szczęścia. Według kanonu palijskiego wyzwolenie osiąga ten, kto dostrzega prawdę złożoną z czterech części: cierpienia, przyczyny cierpienia, ustania cierpienia i drogi prowadzącej do ustania cierpienia⁴¹. Prawdziwa wiedza będąca konsekwencją wglądu w naturę świata ma praktyczny, empiryczny charakter i prowadzi do wyrzeczenia się wszelkich spekulacji oraz idei dotyczących jakiegokolwiek postaci trwałego i nieśmiertelnego bytu (zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i uniwersalnym). Prawdziwa wiedza wyłącza zatem spekulacje metafizyczne. W *Bhagawadgicie*, przeciwnie, prawdziwa wiedza wyzwalająca prowadzi do pełnego zaangażowania się w spekulacje metafizyczne. Medytacyjna realizacja metafizycznej rzeczywistości opiera się na prawdziwej wiedzy⁴². A ową metafizyczną rzeczywistością jest brahman.

Główne przesłanie rozdziału 5 *Bhagawadgity* można odczytać jako kolejną polemikę, która dotyczy ostatecznego celu soteriologicznego, *summum bonum*

⁴⁰ Trzeba w tym kontekście przywołać wcześniejsze strofy *Gity*, które także zdają się zawierać refleksję myśli oryginalnie buddyjskiej. W strofach 2.62–63 Kryszna przypuszcza atak na żądzę (*kāma*), gniew (*krodha*) i zaślepienie (*sammoha*); w 3.34 na żądzę (*rāga*) i nienawiść (*dveṣa*), a w 3.37–41 na żądzę (*kāma*), gniew (*krodha*) i niewiedzę (*ajñāna*). Ponadto strofy 4.36–42 zawierają pochwałę prawdziwej wiedzy.

⁴¹ Por. np. DN II, 305–315; DhP 190–191; It. 4.13.

⁴² Por. także BhG 5.15–16:

„Wszechobecny nie przyjmuje niczyjego występku ani dobrego uczynku.

Ludzie błędzą dlatego tylko, że niewiedza przesłoniła ich wiedzę.

A jeśli poznanie samych siebie [albo: własnego „ja” — *ātmanah* — P. Sz.]

przezwyćięży tę ich niewiedzę, wówczas [nowa] wiedza niczym słońce oświetlił byt najwyższy”.

*nādatte kasya cit pāpam na caiva sukṛtaṃ vibhuḥ/
ajñānenāvṛtaṃ jñānaṃ tena muhyanti jantavaḥ//
jñānena tu tad ajñānaṃ yeṣāṃ nāṣitam ātmanah/
teṣāṃ ādityavaj jñānaṃ prakāśayati tat param//*

oraz ścieżki do niego prowadzącej (koncepcja atmana–brahmana z *Gity* kontra buddyjska koncepcja anatty). Niezwykle istotną rolę w rozdziale 5 pełni termin *brahman* i w konsekwencji wywodząca się z upaniszad koncepcja brahmana. Termin *brahman* regularnie pojawia się w całym rozdziale (BhG 5.6, 10, 19, 20, 21, 24–26) i konsekwentnie wieńczy każde przedstawiane zagadnienie, poszczególne kwestie z poprzednich partii tekstu (rozdziałów i warstw tekstowych) poddane zostają reinterpretacji w odniesieniu właśnie do koncepcji brahmana⁴³. Pod koniec rozdziału wykład osiąga swój punkt kulminacyjny w strofach 5.24–26, gdzie przedstawiona została idea ostatecznej i wiecznej szczęśliwości, stan wyzwolenia określony mianem *brahma-nirvāṇa* – ‘wygaszenie/wygaśnięcie/ukojenie w brahmanie’. W BhG 5.24–26 czytamy:

Ten, kto w głębi siebie znajduje szczęście, / kto w głębi siebie znajduje radość
i w głębi siebie dostrzega światło, / ten, jako jogin, dochodzi do ukojenia w brahmanie,
albowiem sam staje się brahmanem.

Ukojenia w brahmanie doznają mędrcy, / których winy uległy zniszczeniu,
których nie dotyczą już pary przeciwieństw, / panujący nad sobą
i przychylni wszelkiemu stworzeniu.

Ukojenia w brahmanie dostąpią też wkrótce / mężowie wolni od pożądania i gniewu,
panujący nad swoim umysłem, / ci, którzy poznali samych siebie⁴⁴.

Buddyjska koncepcja nibbany (p. *nibbāna*, s. *nirvāṇa*) została w *Gicie* skonfrontowana z koncepcją brahmanirwany (5.24–26). Poemat znacząco odwołuje się do terminologii swojego oponenta, lecz proponuje całkiem nowy termin, złożenie, które w momencie kompozycji tego fragmentu było najprawdopodobniej neologizmem. Tak samo jak w przypadku wcześniej analizowanych partii tekstu, fundamentalna różnica metafizyczna kreśli tu główny przebieg polemiki z buddyzmem. Koncepcja brahmanirwany z BhG 5.24–26 znacząco różni się od koncepcji nibbany z kanonu palijskiego. Z punktu widzenia obecnych rozważań najbardziej istotny jest fakt, że wczesnobuddyjska koncepcja nibbany odrzuca jakiegokolwiek spekulacje na temat niezmiennej, wiecznej substancji jak byt, dusza, trwałe i nieśmiertelne „ja”, atman lub brahman. W celu dojścia

⁴³ Por. bardziej szczegółową propozycję tego sposobu interpretacji rozdziału 5 *Bhagawadgity* w: Szczurek, 2003: 549–557.

⁴⁴ BhG 5.24–26:

*yo 'ntahsukho 'ntarārāmas tathāntarjyotir eva yaḥ/
sa yogī brahmanirvāṇam brahmabhūto 'dhiḥacchati//
labhante brahmanirvāṇam ṛṣayaḥ kṣīṇakalmaṣāḥ/
chinnadvaidhā yatātmanaḥ sarvabhūtabite ratāḥ//
kāmakrodhaviyuktānām yatīnām yatacetasām/
abbito brahmanirvāṇam vartate viditātmanām//*

do nibbany niezbędne jest wykorzenie błędnej i egoistycznej zarozumiałości w postrzeganiu bytu, co pozwala doprowadzić do zniszczenia bądź wygaszenia żądy, nienawiści i ignorancji/iluzji, które są głównymi przyczynami cierpienia, i w przypadku wyzwolenia się z błędnych koncepcji bytu doprowadza do zniweczenia ignorancji w jej najbardziej subtelnej postaci. Natomiast koncepcja brahmanirwany z *Bhagawadgity* przedstawiona jest w ścisłym związku z koncepcją brahmana. Polega na identyfikacji mędrca kroczącego ścieżką jogi, na zjednoczeniu z jedyną prawdziwą rzeczywistością, psychologicznie rozumianą jak atman, metafizycznie jako brahman⁴⁵.

Podczas gdy buddyjska *nibbāna* oparta jest na negatywnym, by się tak wyrazić, doświadczeniu bytu, *brahma-nirvāṇa* jest kompletną pozytywną realizacją atmana–brahmana (BhG 5.20: *brahmavid brahmaṇi sthitāḥ*; BhG 5.26: *abhi-to brahmanirvāṇaṃ vartate veditātmanām*). Ten, kto osiągnął brahmanirwanę, „osadza się/ustala się” w brahmanie (BhG 5.21: *brahma-yoga-yuktātma*), sam staje się brahmanem (BhG 5.24: *brahma-bhūto*). Buddyjskie wygaszenie (błędnej idei) brahmana staje się w poemacie sanskryckim wygaszeniem w brahmanie.

VI

W pieśni 6 *Bhagawadgity* następuje rozwinięcie terminu *yoga*, to znaczy wyeksponowanie jego znaczenia odnoszącego się do opanowania zjawisk psychicznych⁴⁶. Rozwinięta zostaje także w utworze koncepcja upaniszadowego atmana (*ātman*) jako tożsamego z brahmanem odwiecznego i nieśmiertelnego bytu w każdej istocie żywej. Do końca pierwszych sześciu rozdziałów poematu utożsamione zostały ze sobą oba kluczowe pojęcia wczesnych upaniszad, *ātman* i *brahman*. Strofy 1–9 i 16–17 (rozszerzone od wewnątrz o partię bhakti, 10–15) można uznać za wprowadzenie do części centralnej. Przedstawiają one charakterystykę jogina, właściwą postawę tego, kto kroczy ścieżką medytacji. Centralną część pieśni 6 (6.18–29 i 32; rozszerzoną o partię bhakti, 30–31) wypełniają rozważania na temat ścieżki medytacji bądź dyscypliny medytacji (*dhyāna-yoga*), przedstawionej tu jako metoda wyzwalająca. Samodyscyplina duchowa, unikanie skrajności oraz jednakowość spojrzenia na wszelkie zewnętrzne przejawy życia są podstawą opanowania zjawisk psychicznych i skupienia umysłu na atmanie⁴⁷. W momencie

⁴⁵ Relatywnie później wprowadzane do utworu partie tekstu, należące do tak zwanej warstwy bhakti (Jeżić, 1986; Szczurek, 2005–2006) i składające się na *Bhagawadgitę sensu stricto* ('Pieśń Pana' = Boga), wzbogacają tę koncepcję przez teologiczne pojmowanie Najwyższego jako dotarcie do najwyższego, osobowego boga, którym jest sam Kryszna.

⁴⁶ Według badań, stratyfikacji utworu i terminologii Jeżića (Jeżić, 1986; por. Szczurek, 2005–2006) na rozdział 6 *Bhagawadgity* składa się tak zwana trzecia warstwa jogi.

⁴⁷ Strofy BhG 6.10–15, 30–31 i 47 uznają za mające późniejszy rodowód i składające się na doktrynę bhakti w utworze. Z punktu widzenia utworu jako całości doktryna bhakti w połączeniu z kultem Kryszny jest najprawdopodobniej najważniejszą i bez wątpienia najpełniej

kulminacyjnym (6.20–25) przedstawiony zostaje etap dochodzenia poprzez medytację do całkowitej wewnętrznej jedności z atmanem, co jest efektem osiągnięcia doskonałości w jodze. Jest to moment osiągnięcia wyzwolenia, który w strofie 6.28 (jak gdyby w nawiązaniu do poprzedniego rozdziału) określony został jako „kontakt z brahmanem”, „dotknięcie brahmana” (*brahma-saṁsparśa*). Warto tu zwrócić uwagę na kilka elementów, które — jak się zdaje — nadają wykładowi Krysny na temat dhjanajogi dodatkowo aspekt polemiczny⁴⁸.

Początkowe strofy pieśni 6 (1–4) odnoszą się do koncepcji karmajogi (*karma-yoga*), dyscypliny czynu, jednej z kluczowych koncepcji *Gity*, która jednak została już dokładnie przedstawiona we wcześniejszych partiach tekstu (zob. także poniżej)⁴⁹. Strofy pieśni 6 nie tyle rozwijają wcześniej przedstawione nauki, co raczej powtarzają je, a tym samym ugruntowują wcześniejsze ustalenia w kolejnej partii (warstwie) tekstu. Koncepcja karmajogi staje się zatem punktem wyjścia dla przedstawienia podstawowej koncepcji rozwijanej w pieśni 6 — dhjanajogi. W strofach 6.1–2 można zauważyć nawiązania tematyczne i werbalne zwłaszcza do przedstawienia jogi (*yoga*) i sankhji/sannjasy (*sāṁkhya/saṁnyāsa*) z rozdziału poprzedniego (5.1–6, 10ab, 12ab)⁵⁰. Termin i koncepcja wyrzeczenia (*saṁnyāsa*) poddane zostają ciekawej reinterpretacji. Albowiem prawdziwe wyrzeczenie nie polega tu na porzuceniu aktywności w tym świecie, lecz na wyrzeczeniu się efektów/owoców własnej aktywności (*karma-phala, saṁkalpa*).

przedstawioną ideą (por. zwłaszcza pieśni 7–12 *Gity*). Z punktu widzenia genezy poematu doktryna bhakti jest ideą późniejszą niż doktryny wyłożone w pierwszych sześciu pieśniach. Zob. Jeżić 1979; Jeżić 1986; Szczurek 2005–2006.

⁴⁸ Szerzej na temat interpretacji strof z rozdziału 6 *Bhagawadgity* oraz dysputy z wczesnym buddyzmem tam zawartej, zob. Szczurek, 2007.

⁴⁹ Zob. przede wszystkim BhG 2.47–48; 3.7–8, 19, 25, 28; 4.20, 21, 41; 5. 7–10, 12. Koncepcja karmajogi powiązana zostaje w utworze z inną kluczową koncepcją, określaną jako dźnanajoga (*jñāna-yoga*), dyscyplina wiedzy (por. BhG 2.39; 3.3; 4.41; 5.4–5). Prawdziwa wiedza wyzwalająca opiera się przede wszystkim na przekonaniu o tym, że motorem działalności każdej jednostki są guny (*guṇa*), podstawowe składniki pramaterii (*prakṛti*; por. BhG 3.4–6, 27–29), nie zaś rzeczywisty, nieśmiertelny, transcendentny byt. Ten ostatni jest niezależny od cech materialnych (BhG 2.11–30; 3.42–43; 5.13–15). Wiedząc to, nie należy porzucić aktywności w tym świecie.

⁵⁰ BhG 6.1–2:

*anāśritaḥ karma-phalaṁ kāryaṁ karma karoti yaḥ/
sa saṁnyāsi ca yogi ca na niragnir na cākriyaḥ/
yaṁ saṁnyāsam iti prābur yogaṁ taṁ vidbhi pāṇḍava/
na hy asaṁnyasta-saṁkalpo yogi bhavati kaś cana//*

„Joginem, tym, kto porzucił czyn, / nie jest ten, kto nie podtrzymuje ognia
i nie podejmuje swego obowiązku, / lecz ten, kto spełnia czyn należny, / ale nie lgnie ku owocom czynu.

Wiedz, o synu Pandu, / że jogą jest to, co zowią porzuceniem.

Albowiem nikt, kto nie porzucił swoich pragnień, / nie staje się joginem”.

Termin *karma-phala* (‘owoc czynu’) powtórzony w strofie 6.1 zostaje zastąpiony w strofie 6.2 terminem *saṁkalpa* (‘pragnienie, idea’). Następnie, w strofach 6.3–4, wprowadzony zostaje termin *yogārūḍha* (‘ten, który osiągnął jogę’).

A zatem wyrzeczenie i aktywność (*yoga, karma-yoga*) to nie dwie różne postawy, a jedynie dwa aspekty jednej i tej samej ścieżki wyzwalającej. Tego rodzaju charakterystykę można skonfrontować z innymi formami wyrzeczenia, które obecne i zauważalne być musiały w dawnych Indiach w czasach komponowania *Bhagawadgity*. Charakterystyka sannjasina (*samnyāsina*) w strofie 6.1 jako tego, który nie jest ani *niragni* (tym, który nie podtrzymuje ognia ofiarnego), ani *akriya* (tym, który nie podejmuje czynu, albo tym, który nie podejmuje czynności rytualnych), wskazuje na akceptację bramińskiej rzeczywistości, w tym również bramińskich rytuałów. Można tutaj dopatrzeć się jakiejś formy debaty z tak zwaną kontestacją wewnętrzną, idealizującą teologię wyzwolenia (*nivṛtti*). Można równocześnie dostrzec debatę z nurtami heterodoksyjnymi, tymi, które uznawały wyrzeczenie się idei świata bramińskiego za podstawowy krok na drodze prowadzącej do wyzwolenia. Sformułowania z pierwszych strof rozdziału 6 mogą sugerować podejście alternatywne szczególnie wobec niektórych koncepcji wczesnego dżinizmu i buddyzmu⁵¹.

Zwłaszcza strofy 6.7–9 i 16–17 przedstawiają istotne cechy jogina, będące podstawą jego aktywności medytacyjnej. Jest to przede wszystkim jednakowa postawa (*sama*) wobec wszelkich sprzecznych warunków życia (takich jak chłód i upał, szczęście i nieszczęście, sława i niesława, 6.7), wobec wartości materialnych (dla jogina grudka ziemi, kamień i złoto mają jednakową wartość, 6.8) oraz wszelkich związków interpersonalnych (6.9)⁵². Jogin znajduje zadowolenie w poznaniu i doświadczeniu prawdy (6.8). Cechuje go ponadto umiarkowanie, unikanie skrajności w takich dziedzinach jak jedzenie, wypoczynek, sen i czuwanie, aktywne działanie (6.16–17).

Gdy porównać postawę jogina (określonego także jako *yukta* — ‘ujarzmiony, zaprzężony, zjednoczony, zdyscyplinowany’) z tej części rozdziału 6 z postawą mnicha zalecaną w świadectwach dżinijskich, którą Johannes Bronkhorst przedstawia w książce *The two traditions of meditation in ancient India* (Bronkhorst, 2000: 31–44), dochodzi się do wniosku, że *Gita* proponuje tu ścieżkę dyscypliny medytacyjnej alternatywną zwłaszcza wobec ścieżki dżinijskiej. Jeden z najwcześniejszych opisów dżinijskiej ścieżki prowadzącej do wyzwolenia zawarty został w tekście *Āyāraṅga-sutta* (1.8(7).7.2–8/228–253) (Bronkhorst, 2000: 31). Przedstawia on najistotniejsze etapy tej ścieżki: stopniowe zmniejszanie ilości pożywienia aż do całkowitej jego redukcji, odrzucenie wszelkiej aktywności fizycznej i ruchu, całkowita ahinsa (*ahimsā*), znoszenie wszelkiego bólu fizycznego i każdej niewygody⁵³. Bronkhorst zauważa, że jest to w rzeczywistości opis

⁵¹ Johannes A. B. Van Buitenen, komentując terminy *niragni* i *akriya*, widzi w strofie 6.1 aluzję do nurtów heterodoksyjnych: „e.g. the Buddhist and other unorthodox who rejected Vedic ritual” (Van Buitenen, 1981: 165).

⁵² Porównaj także wcześniejsze strofy *Gity*, 2.14–15, 38, 2.48, 4.22, 5.18.

⁵³ Ustęp ten [Āyār. 1.8(7).7.2–8/228–253] jest cytowany przez Johanna Bronkhorsta (Bronkhorst, 2000: 31–35). Odwołajmy się tu do dwóch strof — 233 i 241:

czynności prowadzących do dobrowolnej i świadomej śmierci głodowej, której towarzyszy całkowite ograniczenie aktywności i ruchu, co ma być punktem kulminacyjnym wszelkich wysiłków mnicha dżinijskiego (Bronkhorst, 2000: 35). Podkreślenie zaniechania aktywności (pr. *ārambha*, *kamma*) uznawanej za źródło cierpienia (pr. *dukkha*) znajduje się w innych ustępach dzieła *Āyāraṅga-sutta*⁵⁴. Całkowite powstrzymanie się od działania jest zatem zalecaną ścieżką (Bronkhorst, 2000: 36)⁵⁵. Ten sam tekst (Āyār. 1.3.1.1/106; por. także *Sūyagadaṅga-sutta* 1.14.6/585) przedstawia inną regułę dla munięgo: „Niemądrzy śpią, mędracy zawsze czuwają” (*suttā amuṇi muṇiṇo sayā jāgarami*) (Bronkhorst, 2000: 17). W nieco późniejszym tekście dżinijskim, *Uttarajjhayana*, w rozdziale 29, znajdujemy ideę wyrzeczenia się aktywności i pożywienia nawet mocniej powiązaną z ideą medytacji i ostatecznego wyzwolenia⁵⁶. Jeśli można dostrzec elementy

*majjhaththo nījarāpehī samāhim aṇupālae/
arnto bahiṇ viyosajja ajjhaththam suddham esae//233*

„Bezstronny, skupiony na zniweczeniu działania, niech podtrzymuje swoją koncentrację. Wyrzekając się zewnętrznie, jak i wewnętrznie, niech dąży do czystości serca”.

*bariesu ṇa nīvajejjā thamḍilaṇ muṇiā sae/
vīyosajja aṇāhāro puttḥo taththā’dhīyāsae//241*

„Niech nie siada na zielonych roślinach, lecz na gołej ziemi po jej sprawdzeniu; wyrzekając się, nie przyjmując jedzenia, niech znosi [wszelkie niewygody] dotknięty [nimi] w tym położeniu”.

⁵⁴ Āyār. 1.3.1.3/108 i 1.4.3.1/140: „wiedząc, że to cierpienie jest zrodzone z aktywności” (*ārambhajam dukkham iṇam ti ṇaccā*); 1.3.1.4/110: „nie ma działania u tego, kto porzucił czynny, uwarunkowanie rodzi się poprzez czyn” (*akammaṣṣa vavahāro ṇa vijjati, kammaṇā uvādhī jāyati*). Por. Bronkhorst, 2000: 35.

⁵⁵ Āyār. 1.1.5.1/40: „dlatego ten, kto nie działa, zaprzestał [działania], a kto zaprzestał jest nazywany «bezdolnym»” (*taṃ je ṇo karae esovarate, etthovarae esa aṇagāre tti pavuccati*); 1.2.2.1/71: „ten wolny od działania wie i widzi, dzięki przenikliwości nie pragnie [niczego], jest on nazywany «bezdolnym»” (*esa akamme jānati pāsati, paḍilehāe nāvakaṃkhati, esa aṇagāre tti pavuccati*); 1.4.4.3/145: „Lecz jest mądry i przebudzony ten, kto zaprzestał aktywności. [...] Patrząc na tych spośród śmiertelnych na tym świecie, którzy są wolni od czynu, dostrzegłszy owoce związane z czynem, znawca prawdziwej wiedzy odwraca się od tego [czynu]” (*se hu pannaṇamaṃte buddhe ārambhovarae [...] ṇikammadasiṃ iba macchiehiṃ kammaṇā sappalaṇa dattūṇa tato nījjati vedavī*).

Bhagavadgīta wskazuje właśnie na tę dżinijską ścieżkę w strofie 18.3ab (Bronkhorst, 2000: 45): *tyājyaṃ doṣavad ity eke karma prāhur maṇiṣiṇab/*

„Niektórzy twierdzą, / że należy zaniechać wszelkiego czynu, / jako że niesie on zło”.

Zwróćmy uwagę, że *Gīta* również wcześniej, w strofie 3.4nn. dyskutuje z tą koncepcją, a strofę 3.4 można postawić w bezpośredniej konfrontacji z ostatnim zacytowanym passusem dżinijskim (Āyār. 1.4.4.3/145). BhG 3.4:

*na karmaṇāṃ anārambhān naiṣkarmyaṃ puruṣo ’śnute/
na ca samnyasanād eva siddhiṃ samadhiḥgacchati//*

„Nie przez niepodjęcie czynu / osiąga człowiek wolność od czynu. / Nie przez porzucenie [obowiązku] / dochodzi do doskonałości”.

⁵⁶ Uttar. 29.37/1139; 29.40/1142; 29.61/1163. Punkt kulminacyjny tej ścieżki wyzwalającej wyrażony został w Uttar. 29.72/1174, gdzie przedstawiona została idea „czystej/jasnej medytacji” (pr. *sukkhajjhāna*, s. *śukla-dhyāna*), polegająca na powstrzymaniu wszelkiej aktywności

polemiczne w przedstawieniu wizerunku jogina w pieśni 6 *Bhagawadgity* (dla którego podstawą są zdyscyplinowana aktywność zamiast całkowitego porzucenia aktywności, zrównoważone podejście do snu i czuwania, do przyjmowania pożywienia, brak zaangażowania, obojętność, umiarkowanie — unikanie skrajności, w tym również surowych praktyk ascetycznych), wówczas za podstawowego (a przynajmniej najbardziej wyrazistego) dysputanta i oponenta trzeba uznać mnicha kroczącego dżinijską ścieżką wyzwalamą. O ile teksty dżinijskie uznają aktywność za źródło cierpienia (*dukkha*), a całkowite powstrzymanie się od aktywności połączone z surowymi praktykami ascetycznymi za prowadzące do zniesienia tego cierpienia (Uttar. 29.41/1127; 29.56–58/1158–1160; 29.61/1163), o tyle *Gita* 6 wiąże kres cierpienia (*duḥkha*) z ideą jogi opartej o zdyscyplinowaną aktywność i umiarkowanie jogina.

Co ciekawe, niektóre passusy kanonu palijskiego można uznać za wspierające uwagi krytyczne *Gity* na temat praktyk ascetycznych. Budda krytykuje w nich bowiem surowe i bolesne praktyki ascetyczne mające stanowić podstawę medytacji, związane z powściągnięciem oddechu i ograniczaniem pożywienia (por. MN I, 92–95, 242–246; II, 218–219), polemizuje także z całkowitym brakiem aktywności jako elementem medytacji (MN I, 92–95; II, 214; AN I, 220–221), odnosząc niekiedy krytykowane praktyki wprost do dżinistów (Bronkhorst, 2000: 1–17, 26–30)⁵⁷. Skojarzenia z buddyzmem pojawiają się w przypadku strof *Gity* 6.7–9 (jednakowe postrzeganie świata, wszelkich warunków życia ludzkiego i relacji interpersonalnych) i 16–17 (joga postrzegana jako droga unikania skrajności). Zawarte tam zalecenia nie odbiegają od zaleceń „drogi środkowej” wczesnego buddyzmu (Minor, 1982: 216; Malinar, 1996: 221)⁵⁸. Aluzje buddyjskie stają się nawet bardziej znaczące, gdy wziąć pod uwagę to, że joga charakteryzowana jest jako uwolnienie się od nieszczęścia/cierpienia/niesatysfakcjonowania, *duḥkha* (BhG 6.17, 22, 23)⁵⁹. A to z kolei

umysłu, mowy i ciała oraz na zatrzymaniu oddechu. Por. Bronkhorst, 2000: 36–38 (i 38–44, gdzie znajdują się odniesienia także do innych passusów opisujących ideę „czystej medytacji”).

⁵⁷ Bronkhorst (Bronkhorst, 2000: 15, 29, przyp. 8, 79–80, 127) zauważa jednak, że w kilku miejscach kanonu palijskiego te same praktyki ascetyczne, które Budda krytykował i odrzucał, są zalecane mnichom buddyjskim (MN I, 120–121; AN I, 221; II, 197–198; V, 292, 294, 297, 298; Ud. 21; Sn. 744–751). Trzeba tu najprawdopodobniej dostrzec wpływy zewnętrzne, zwłaszcza dżinijskie. Na przykład w sutcie *Dwajatanupassana* (*Dvayatānupassanā-sutta*) z *Suttanipaty* (*Suttanipāta*), w strofach 744–751 mówi się, że wysiłek (*ārambha* = *karma*/p. *kamma*, aktywność), pożywienie (*āhāra*) i ruch (*iñjita*) stanowią źródło cierpienia (*dukkha*), a poprzez ich zniweczenie niweczone jest źródło cierpienia. W Sn. 926 z dezaprobatą traktowany jest sen. *Suttanipata* często także z aprobatą odnosi się do ascezy (*tapas*; Sn. 71, 267, 284, 292, 655).

⁵⁸ W sutcie *Indriyabhāvanā* ze zbioru *Majjhima-nikāya* (nr 152, MN III, 298–299) Budda krytykuje także poskrabianie zmysłów, które prowadzi do ich niefunkcjonalności. Wyjaśnia przy tym, że najlepszym rodzajem kształtowania zmysłów (*anuttarā indriyabhāvanā*) jest oparcie się na jednakość postrzegania i obojętności (*upekkhā*) wobec wszelkich doświadczeń zmysłowych.

⁵⁹ W strofie 6.23 w ciekawy sposób, opierając się na grze słów, przedstawiona została definicja jogi: joga — dyscyplina — „zaprzęczenie” [siebie samego] (*yoga*) jest „rozprzęczeniem”

prowadzi do najwyższego szczęścia, *sukha* (21: *sukham ātyantikam*; 27: *sukham uttamam*; 28: *atyantaṃ sukham*). Bronkhorst uznaje za oryginalną formę buddyjskiej medytacji tę opartą na czterech dźhanach (Bronkhorst, 2000: 22–25) (MN I, 246–247), która jest doświadczeniem przyjemnym, połączonym z doświadczeniem radości (*pīti*) i szczęścia (*sukha*) lub samego szczęścia we wszystkich stadiach oprócz najwyższego, co można postrzegać również w opozycji zwłaszcza do medytacji dźinijskiej. W kanonie palijskim nie brakuje także miejsc, gdzie nibbana (*nibbāna*), najwyższy cel ścieżki buddyjskiej, określana jest jako *sukha* lub *para/parama-sukha*⁶⁰.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że oprócz podobieństw z buddyzmem, czy nawet czegoś w rodzaju inspiracji buddyzmem bądź adaptowania koncepcji buddyjskich, pomimo partii w pieśni 6, które noszą znamiona swobodnego kompromisu myśli bramińskiej z największym nurtem heterodoksyjnym, można, a może nawet należy i tutaj dostrzec elementy konfrontacji, polemiki *Bhagawadgity* z myślą wczesobuddyjską, czego efektem jest alternatywna wobec buddyzmu propozycja bramińska. Dyscyplina, która w poemacie sanskryckim prowadzi do uwolnienia się od dukkhy, oparta została na koncepcji zjednoczenia umysłu z nieśmiertelnym bytem, absorpcji umysłu w atmanie⁶¹. Ostateczne szczęście jest efektem doskonałości osiągniętej w tym, co można określić jako dyscyplina bytu / dyscyplina jaźni (BhG 6.20–21), i prowadzi do bezpośredniego kontaktu z brahmanem (BhG 6.28: *brahmasaṃsparśa*). Doskonały jogin osiąga świadomość bytu/jaźni w każdej istocie i świadomość każdej istoty w bycie/jaźni, we wszelkich okolicznościach (BhG 6.29, 32). Takie przedstawienie jogi w swojej ostatecznej wymowie może być postrzegane jako polemiczne wobec buddyzmu, a polemika odwołuje się w pierwszym rzędzie do wczesobuddyjskiej koncepcji anatty. Ostateczna wymowa metafizyczna poematu sanskryckiego po raz kolejny zatem wyraźnie różni się z doktryną buddyjską, a nawiązania i aluzje buddyjskie po raz kolejny sprawiają wrażenie czegoś w rodzaju świadomej prowokacji, której efektem ma być polemiczna wymowa utworu.

W kontekście polemiki *Bhagawadgity* z myślą wczesobuddyjską i alternatywnych koncepcji soteriologicznych, które proponuje, ciekawa wydaje się interpretacja strof 6.5–6. Zdają się one należeć do najtrudniejszych interpretacyjnie partii utworu. Czytamy tam (BhG 6.5–6):

(*viyoga*) „sprzężenia” (*saṃyoga*) z cierpieniem *duḥkha*, w które należy się „zaprząć” (*yoktavya*) nieuległym umysłem. Robert Ch. Zaehner, komentując tę strofę, podkreśla, że „this new definition of *yoga* is purely Buddhist” (Zaehner, 1969: 229). Termin *duḥkha* uznaje za użyty w tym passusie w technicznym buddyjskim sensie. Poniżej chciałbym jednak polemizować ze zrównaniem przez Zaehnera koncepcji dyscypliny bytu (*ātman*) z rozdziału 6 z buddyjskim rozumieniem terminu *attā* w kanonie palijskim.

⁶⁰ Por. np. MN I, 508; AN IV, 414; DhP 202–204, 381.

⁶¹ BhG 6.18: *yadā viniyatam cittam ātmany evāvatiṣṭhate ... yukta ity ucyate tadā*; 25c: *ātmasaṃsthanī manah kṛtvā*; 26: *manaś ... ātmany eva vaśaṃ nayet*.

*uddhared ātmanātmānām nātmānam avasādayet/
 ātmaiva hy ātmano bandbur ātmaiva ripur ātmanaḥ//
 bandbur ātmātmanas tasya yen ātmavātmānā jitaḥ/
 anātmānas tu śatrutve vartet ātmaiva śatruvat//*

W tych dwóch śłokach termin *ātman* pojawia się 13 razy. Jak wiadomo, jest on kluczowym słowem bramińskiej metafizyki, od czasów najwcześniejszych upaniszad oznaczającym prawdziwy, nieśmiertelny byt indywidualny, tożsamy z brahmanem, bytem w wymiarze uniwersalnym. Poza tym jednak wyraz *ātman* jest używany w przypadkach zależnych jako zaimek zwrotny. I ta terminologiczna dwuznaczność leży u podstaw trudności interpretacyjnych. Nie ma bowiem zgodności wśród tłumaczy i komentatorów, czy intencją użycia powtarzającego się w tym miejscu terminu było wyeksponowanie jego znaczenia upaniszadowego (nieśmiertelny byt/jażń — atman), znaczenia bytu w sensie organu wewnętrznego (*antaḥ-karaṇa*), bytu fenomenalnego (cielesno-mentalnego kompleksu w człowieku) czy — jak nierzadko się tłumaczy — zaimka zwrotnego⁶². Pozostawiając na boku kwestie trudności oraz różnorodności propozycji interpretacyjnych tej partii (co autor artykułu usiłował przedstawić we wcześniejszym artykule; Szczurek, 2007), wyeksponujmy tu jedną tylko próbę interpretacji, tę mianowicie, która wpisuje się w kontekst debaty *Bhagawadgīty* z myślą wczesnobuddyjską.

W kilku strofach pieśni 6 (7, 19, 20, 28, 36) wyrażona została idea „ujarzmionego/zdyscyplinowanego” bytu — atmana. W centralnej partii staje się to ostatecznym warunkiem na drodze doskonałości w medytacji, a jedynym i ostatecznym narzędziem dotarcia do bytu (przewyższającym manas i buddhi) jest sam byt — atman, jak możemy przeczytać w BhG 6.20–21:

*yatroparamate cittān niruddhaṁ yogasevayā/
 yatra caiv ātmānātmānām paśyann ātmani tuśyati//
 sukham ātyantikān yat tad buddbigrāhyam atindriyam/
 vetti yatra na caivāyaṁ sthitaś calati tattvataḥ//*

Stan, w którym ucisza się myśl
 ujarzmiona spełnieniem jogi;
 w którym [jogin] cieszy się atmanem [dosł. w atmanie — P. Sz.],
 oglądając atmana swym umysłem [dosł.: atmanem — P. Sz.],

w którym poznaje to, co jest bezgranicznym,
 dostępnym dzięki przebudzonemu rozumowi,

⁶² Zob. np. tłumaczenie Sachse, 1988, BhG 6.5–6:

„Niech sam wydzwignie samego siebie. / Niech nie pogrąży samego siebie [w sansarze].
 Albowiem sam jest sprzymierzeńcem samego siebie / i swoim własnym wrogiem.
 Sam staje się swym sprzymierzeńcem wówczas, / gdy poddaje się samemu sobie.
 Jeśli jednak nie poddając się, zachowuje się wrogo, / to wtedy sam jest wrogiem samego siebie”.

wykraczającym poza zmysły szczęściem,
a znalazłszy się w nim,
nie zbacza już ze ścieżki prawdy [...].

Trwały i nieśmiertelny byt — atman jest w strofie 6.20 przedstawiony jako podmiot, przedmiot i cel jogi medytacyjnej. Gdy rozważyć strofy 6.5–6 w kontekście dalszych partii rozdziału, wówczas widoczne staje się, iż użyta tam figura retoryczna oparta na powtórzeniu terminu *ātman* może być bezpośrednio powiązana z zaraz później przedstawioną koncepcją jogi opartą na absorpcji umysłu w bycie i ostatecznej dyscyplinie bytu. Dyscyplina siebie samego ostatecznie oznacza najwyższą dyscyplinę bytu/jażni. Termin *ātman* można tutaj wszędzie konsekwentnie odnosić do idei trwałego bytu. Strofy 6.5–6 można zatem uznać za celowo uprzedzające to, co jest zaraz później chwalone jako ostateczne osiągnięcie wszelkich wysiłków jogina, a jest to ontologiczna jedność bytu–podmiotu z bytem–przedmiotem, co przedstawione zostało w pełni w centralnej partii rozdziału ⁶³.

W niektórych partiach kanonu palijskiego można spotkać podobne odwołanie się do dwuznaczności terminu *attā* (co wiązać można nierozdzielnie z buddyjskim podejściem do koncepcji anatty), tam jednak podkreśla się konwencjonalne jego użycie jako zaimka zwrotnego (Gombrich, 1996: 62–64). Tak jest na przykład w jednej z lepiej znanych partii z *Mahāparinibbanasutty* (*Mahāparinibbāna-sutta*) ze zbioru *Dīgha-nikāya* (DN II, 100–101). Budda w ostatnich chwilach życia, przed osiągnięciem parinibbany (*parinibbāna*), gdy przebywał we wsi Beluwa, został poproszony przez przygnębionego Anandę o przekazanie reguł sanghy. Pocieszając go, mistrz przekazał mu krótkie instrukcje, podsumowując, że Tathagata na swojej ścieżce (prowadzącej do nibbany) powinien zależeć od siebie samego oraz od dhammy nauczanej przez Buddę, nie zaś od kogokolwiek lub czegokolwiek innego. W DN II, 100 czytamy:

*Tasmāt ib'Ānanda attā-dīpā vibarathā attā-saraṇā anañña-saraṇā, dhamma-dīpā dhamma-saraṇā anañña-saraṇā*⁶⁴.

Dlatego, Anando, prowadź życie, czyniąc siebie samego swoją wyspą, siebie samego swoim schronieniem, nie kogoś innego swoim schronieniem, czyniąc dhammę swoją wyspą, dhammę swoim schronieniem, nie innego swoim schronieniem.

Spośród pewnej liczby innych potwierdzających ten zabieg przykładów, których dostarczają poszczególne partie kanonu palijskiego, zwróćmy uwagę zwłaszcza na jeden. Wydaje się, że strofy 6.5–6 *Bhagawadgīty* można postawić

⁶³ Por. także uwagi Joanny Jurewicz na temat zwrotnego charakteru jogi, przedstawionego w rozdziale 6, w którym atman jest zarazem podmiotem, jak i przedmiotem, ujarzmiającym i ujarzmionym (Jurewicz, 1993: 56).

⁶⁴ Por. DN III, 58, 77. Por. także SN III, 42–43; V, 163; DhP 236, 238; Sn. 501, 514.

w konfrontacji z dwiema strofami z *Dhammapady* 379–380 (25.20–21)⁶⁵. Do takiej konfrontacji zachęca szczególnie podobieństwo formalne obu partii, strofy palijskie bowiem oparte zostały również na powtórzeniach terminu *attā*. W strofach tych czytamy (DhP 379–380):

attanā coday'attānaṃ paṭimāse attam attanā/
so attagutto satimā sukhaṃ bhikkhu vihābisi//
attā hi attano nātbo attā hi attano gati/
tasmā saññamay'attānaṃ assaṃ bhadraṃ'va vāñijol/

Samemu trzeba siebie osądzać i dokładnie sprawdzać. Mnich, który sam siebie pilnuje i jest uważny, będzie zawsze żył w szczęściu.

Samemu jest się swoim obrońcą, swoim własnym schronieniem. Zatem powinno się panować nad samym sobą, tak jak handlarz koni panuje nad szlachetnym wierzchowcem.

Podobnie jak w innych miejscach zarówno *Dhammapady*⁶⁶, jak i kanonu palijskiego, wyraz *attā* użyty jest w znaczeniu zaimka zwrotnego. Tak jak w ostatniej instrukcji Buddy skierowanej do Anandy, występują tu wyrażenia wskazujące na zależność od siebie samego jako sposób szczęśliwego życia bez jakichkolwiek zależności od idei metafizycznych. Można to osiągnąć przez zaprowadzenie nad samym sobą poprzez odwołanie się do siebie samego jako swojego obrońcy i schronienia.

Strofy 379–380 *Dhammapady* skomponowane zostały na tle nauki Buddy, w której ważną rolę odgrywa doktryna anatty (*anattā*). Natomiast strofy 6.5–6 *Bhagawadgity* powstały na tle idei upaniszadowych i bramińskich, w których kluczową rolę w osiągnięciu ostatecznego celu odgrywa koncepcja trwałego i nieśmiertelnego bytu, atmana. Dyscyplinowanie siebie samego w buddyzmie z góry zakłada porzucenie wszelkich spekulacji metafizycznych dotyczących jakiegokolwiek trwałego i nieśmiertelnego bytu, jaźni itd. Dyscyplinowanie siebie samego w *Bhagawadgicie* oznacza jogę — dyscyplinę, której ostatecznym osiągnięciem jest dotarcie do trwałego i nieśmiertelnego bytu. Co jest odrzucane w jednej tradycji, podkreślane jest w innej. Patrząc na strofy 6.5–6 *Bhagawadgity* z ich dwuznacznym sensem, trzeba mieć na względzie dalszy passus tego rozdziału, w którym niedwuznacznie nacisk położony został na dyscyplinę bytu — atmana jako jedyny sposób osiągnięcia świata brahmana. Nie można zatem odrzucić i takiej hipotezy, że intencją wprowadzenia tych

⁶⁵ Malinar w swojej analizie strof BhG 6.5–6 wskazuje na te dwie strofy *Dhammapady* (a także na DhP 165), gdzie występuje podobna figura retoryczna (Malinar, 1996: 215–216). Wcześniej także Radhakrishnan wskazał na podobieństwa dwóch słok *Gity* z DhP 160 i 380 (Radhakrishnan, 1956: 180). Malinar przypuszcza, że sens tych strof *Dhammapady* może także odnosić się do strof *Gity*, co jest próbą interpretacji odmienną, jeżeli nie przeciwną, od tej, która zaproponowana jest poniżej.

⁶⁶ Zob. DhP 157–166, 236, 238.

strof do rozdziału 6 mogło być także użycie ich jako dodatkowego elementu przedstawionej w tym rozdziale konfrontacji z doktryną wczesnobuddyjską. Odwołanie się do podobnej figury retorycznej jak w strofach *Dharmapady*, a ponadto stworzenie aluzji werbalnych w tym rozdziale (jak i w innych strofach poematu) mogą wskazywać na propozycję alternatywnej drogi zaproponowanej w *Gicie* jako efekt tej konfrontacji. W tym kontekście nawet bardziej znaczące może być stwierdzenie z 6.6cd o tym, że atman może stać się wrogiem tego, kto jest *anātman* (*anātmanas tu śatrutve vartetātmaiva śatruvat*). Byt/jażń — atman nie może być przyjacielem tego, kto kroczy ścieżką „bezzażniowości”.

VII

Strofy 2.39–4.42 *Bhagawadgity* tworzą tak zwaną pierwszą warstwę jogi (*first yoga layer*) — zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Mislava Ježića (Ježić, 1979; Ježić, 1986)⁶⁷ — w wielowarstwowym utworze, za jaki uznaje go również autor niniejszego artykułu. Głównym tematem tej warstwy jest wyłożenie nowatorskiej (biorąc pod uwagę czas powstawania *Bhagawadgity*) koncepcji karmajogi (*karmayoga*), „dyscypliny czynu”, ścieżki wyzwalającej polegającej z jednej strony na podejmowaniu aktywności, także aktywności mającej na celu podtrzymanie ładu tego świata (por. zwłaszcza 3.19–21, 25), z drugiej jednak strony na równoczesnym świadomym wyrzeczeniu się efektów własnej aktywności, czyli na pozbawionym egoistycznych motywacji zaangażowaniu się w codzienne sprawy tego świata, innymi słowy, na spełnianiu własnego (karmicznego) obowiązku wraz z porzuceniem owoców [własnego] czynu (*karma-phala*). Na początku tej partii, w strofach 2.42–46, napotykamy krytykę, ogólnie rzecz biorąc, postwedyjskiego sposobu myślenia i zachowania. Czytamy tam (BhG 2.42–44):

Nieświadomi prawdy, / rozmiłowani w słowach [...] *Wed* [zmiana — P. Sz.], o synu Prithy,
powtarzają słowa kwieciste, / utrzymując, że nie ma nic innego;
pożądliwi, przekonani, że niebo / jest najwyższym dobrem,
[powtarzają słowa], które — jako owoc czynków — / ofiarowują powtórne narodziny,
[słowa] pełne najrozmaitszych wskazówek, / co czynić, by zyskać władzę i rozkosz.
Rozum tych, którzy lgną ku rozkoszy i władaniu,

⁶⁷ Umowna nazwa tej warstwy, podobnie jak warstwy poprzedniej („pierwsza warstwa sankhji”) zaproponowana została na podstawie terminologii z „granicznej” strofy 2.39, która z jednej strony nawiązuje do warstwy poprzedniej (2.11–30 i 38), z drugiej zaś wprowadza nową warstwę tekstu (2.39–4.42).

BhG 2.39:

*eṣā te'bbihitā sām khye buddhir yoge tv imān śṛṇu/
buddhyā yukto yayā Pārtha karmabandhaṁ prabāsyasi//*

których uwagę zaprzatają owe [słowa kwieciste],
nie jest zdolny podjąć [właściwej] decyzji / ani dojść do samadhi⁶⁸.

Krytyka dotyczy przywiązania do „kwiecistych słów” *Wed* (chodzi tu najprawdopodobniej o mantry wedyjskie recytowane z niezwykłą dokładnością podczas ceremonii ofiarnych), do rytuału wedyjskiego (czy raczej postwedyjskiego) — jego nadmiernie rozwiniętych i przesadnie wyspecjalizowanych form. Dotyczy także krótkowzrocznych i egoistycznych celów: przywiązania do pożądań, nieba, kolejnego wcielenia jako rezultatu działania i rytuałów religijnych, władzy, rozkoszy. Cały ten passus można by uznać między innymi za podsumowanie buddyjskiej krytyki tradycji wedyjskiej i aktywności bramińskiej (krytyki nierzadko powtarzanej w *suttach* palijskich). Jednak, co wydaje się tu istotne, krytyka wyrażona w *Bhagawadgicie* nie pochodzi ze strony oponenta religijnego, lecz, by się tak wyrazić, ze strony „oświeconego” reprezentanta dawnej tradycji. Sam Kryszna sugeruje wyjście ponad wedyjski i wczesnobramiński rytualizm przy pomocy prawdziwego wglądu, *buddhi*, prowadzącego do *samādhi* (BhG 2.44–46)⁶⁹. Ten, który doświadcza wyższej prawdy, określony jest w BhG 2.46 mianem *brāhmaṇa vijānant* — „światły/wiedzący/mądry bramin — znawca brahmana” (choć Ardżuna, do którego skierowana została ta nauka, jest kszatriją)⁷⁰. Tego rodzaju krytyka od wewnątrz może być także interpretowana jako odebranie oręża z ręki przeciwnika. Ewoluuująca tradycja bramińska, nie uchylając się od krytyki niektórych elementów własnej tradycji, pokazuje jednocześnie, że zwrócenie się na przykład ku naukom innych tradycji i przyłączenie się do heterodoksji nie jest konieczne, aby odnaleźć właściwą ścieżkę prowadzącą do ostatecznego celu. Prawdziwą wyzwalającą ścieżką w tej partii *Bhagawadgity* jest karmajoga, dyscyplina czynu oparta o wgląd w naturę i istotę rzeczywistości (*buddhi*). Tego rodzaju argumentacja może być także (choć z pewnością nie jedynie, co trzeba przyznać) uznana za neobramińską alternatywę wobec wczesnobuddyjskiej drogi prowadzącej do wyzwolenia, przeznaczona dla Tathagaty, mnicha żyjącego w oderwaniu od aktywności tego

⁶⁸ BhG 2.42–44:

*yām imām puṣpitaṁ vācaṁ pravādanty avipaścitaḥ/
vedavādaratāḥ pārtha nānyad astiti vādinah//
kātmānāḥ svargaparā janmakarmaphalāpradāṁ/
kriyāviśeṣabahulāṁ bhogaiśvaryaḡatiṁ prati//
bhogaiśvaryaprasaktānāṁ tayāpabṛtacetasāṁ/
vyavasāyātmikā buddhiḥ samādhau na vidhīyate//*

⁶⁹ Por. buddyjską koncepcję prawdziwej mądrości, *paññā*, zarówno opartej na *samādhi*, jak i prowadzącej do *samādhi*. Jak się zdaje, podobnemu celowi służy metaforyczne użycie terminu *yajña* — ‘ofiara’ w nieco później wypowiedzianych strofach, BhG 3.9–13; por. BhG 4.23–33.

⁷⁰ Być może — jak chce Sachse w swoim tłumaczeniu — użycie terminu „bramin” w tym miejscu odwołuje się do etymologii tego wyrazu i można go interpretować jako „znawca brahmana”.

świata i świeckiego życia. Alternatywna koncepcja karmajogi zaproponowana przez *Bhagawadgitę* niesie ze sobą redefinicję terminu i koncepcji sannjasy (*samnyāsa*), wyzwolenia się od aktywności, wyrzeczenia się, co w poemacie ma znaczenie wyrzeczenia się jedynie efektów własnej aktywności przy równoczesnym pozostaniu aktywnym i zdyscyplinowanym wewnątrznie (zob. powyżej; por. zwł. BhG 3.4–7; 4.41; i później 5.1–6; 6.1–2).

W tym kontekście szczególnie znaczące zdają się słowa Krysny ze strofy 2.49: *buddhau śaraṇam anviccha* („szukaj schronienia w intelekcie / w intuicyjnym wglądzie”). Stwierdzenie to może być rozumiane jako aluzja, być może aluzja ironiczna (oparta na grze słownej) do formuły składającej się na buddyjskie wyznanie wiary, to znaczy do pierwszej części formuły „trzech schronień / trzech ucieczek” (*tisarāṇa*): *Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi* (po której następują: *dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi, saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi*)⁷¹. Krysna apeluje do Ardżuny: „szukaj schronienia w [swoim własnym] wglądzie w istotę rzeczywistości (*buddhi*)” (co pozwoli ci kroczyć właściwą ścieżką życia, ścieżką działania, aktywności wraz z porzuceniem przywiązania do owoców aktywności). Można zastanowić się, czy sformułowane w taki sposób wyrażenie nie miało na celu użycia terminu *buddhi* w celu zastąpienia imienia Buddy. W związku z tym polemiczny kontekst wypowiedzi mógłby sugerować następującą konotację: „szukając schronienia w swojej *buddhi*, nie masz potrzeby szukać schronienia w Buddzie (Buddha)”.

VIII

Na podstawie tego, co zostało powiedziane o buddyjskim kontekście wypowiedzi Krysny, to znaczy kontekście polemicznym wobec doktryny wczesnego buddyzmu, niezwykle kusząca jest interpretacja w tym samym kontekście strofy 2.11 *Bhagawadgity*. Strofa ta odgrywa znaczącą rolę zwłaszcza w początkowych partiach poematu. Po wysłuchaniu Ardżuny, który — w rozdziale 1 utworu i początkowych strofach rozdziału 2 — wyraża swoje wątpliwości co do nadchodzącej bitwy zakładającej wzajemną masakrę krewnych, przyjaciół i mistrzów oraz decyduje się porzucić łuk i strzały, odmawiając udziału w bitwie (2.9: *na yotsye* – „nie będę walczył”), głos zabiera Krysna. Zaczyna serię swoich nauk od strofy 2.11:

*aśocyān anvaśocas tvaṃ prajñāvādāṃś ca bhāṣase/
gatāsūn agatāsūṃś ca nānuśocanti paṇḍitāḥ//*

⁷¹ Na tę asocjację zwrócił mi uwagę prof. Maria Krzysztof Byrski. Zwraca na nią także uwagę Malinar (Malinar, 1996: 147–148, przyp. 55). W kanonie palijskim formuła ta występuje najczęściej w wersji: *Bhagavantam/Gotamaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhamaṃ ca bhikkhusaṅghaṃ* ca (np. DN I, 85; MN I, 24, 489, 512; SN II, 21; AN IV, 179), jednak powszechnie znana i cytowana przez adeptów buddyzmu była i jest także ta zawierająca imię Buddy (por. DhP 190–192).

Ubolewałeś nad tymi, nad którymi nie należy ubolewać, i wypowiadasz słowa mądrości (*prajñā-vādāḥ*). Uczeni mędracy nie ubolewają ani nad tymi, którzy zmarli, ani nad tymi, którzy żyją [przeł. P. Sz.].

Słowa Kryszny z tej strofy — jak jednomyślnie podkreślają komentatorzy — nie oznaczają tu braku współczucia wobec zmarłych czy zwykłej pogardy wobec życia i śmierci, lecz mają na celu zwrócenie Ardżunie uwagi na wzniesienie się ponad zwykłą parę przeciwieństw, życie i śmierć. W postrzeganiu świata, jakiego powinien doświadczać, Ardżuna ma dać pierwszeństwo tej wizji, w której immanentnie tkwi wszechobecny, nieśmiertelny byt (o którym mowa w następujących strofach), co ma wynieść go ponad proste, ludzkie współczucie. Tę wizję świata podtrzymują mędracy, panditowie, wznoszący się ponad pary przeciwieństw świata przejawionego. Zgodnie z tekstem *Bhagawadgity* nie ma wątpliwości, że Kryszna wyraża i urzeczywistnia prawdziwą mądrość.

Trzeba jednak przyznać, że interpretacja słów Kryszny adresowanych do Ardżuny ze strofy 2.11 dostarcza niemałych problemów tłumaczom i komentatorom poematu. Problem sprawia przede wszystkim wyrażenie z drugiej ćwiartki tej śloki (*pāda* b: *prajñāvādāṁś ca bhāṣase* [dosł.: „wypowiadasz słowa mądrości” / „przemawiasz słowami mądrości”]). Pomimo krytyki postawy i argumentacji Ardżuny przeciwko udziałowi w bitwie Kryszna stwierdza, że jego interlokutor przemawia słowami mądrości. Ten właśnie fakt, tj. przypisanie słów mądrości temu, którego smutek, przygnębienie i wątpliwości są uznane za niemądre, był już interpretowany na kilka różnych sposobów⁷². Poniżej prezentowana

⁷² Na temat różnych sposobów interpretacji śloki 2.11, zob. Szczurek, 2008: 176–179. Pomiając w tym miejscu odpowiednie odwołania bibliograficzne (ponieważ ich liczba jest zbyt duża), pozwałam sobie jedynie na ogólne przytoczenie kilku (choć nie wszystkich) propozycji rozumienia, przekładu i interpretacji tej śloki, zwłaszcza jej drugiej ćwiartki. Pojawia się przede wszystkim interpretacja wskazująca na równoczesną krytykę niewłaściwie pojętego ubolewania i zarazem akceptację wypowiedzianych przez Ardżunę słów jako mających znamiona mądrości (twój żal jest niewłaściwy, chociaż [ogólnie rzecz biorąc / poza tym] wypowiadasz słowa mądrości). Śankara (Śaṅkara, 788–820) zauważa niekonsekwencję w słowach Ardżuny — używa on argumentów charakteryzujących postawę mądrości, lecz w swoim zachowaniu wykazuje znamiona głupoty (ubolewając nad tymi, którzy w rzeczywistości są nieśmiertelni). Śrīdhara (Śrīdhara, XIV wiek), inny sanskrycki komentator *Bhagawadgity*, a za nim i niektórzy współcześni komentatorzy, kładzie akcent na słowie *bhāṣase*, sugerując, że Ardżuna jedynie wypowiada słowa mądrości (lecz ich nie pojmuje/rozumie, nie kieruje się nimi). Wśród nowożytnych komentarzy i tłumaczeń proponowane są jeszcze inne odcienie znaczeniowe, jak wskazywanie na to, że Ardżuna przemawia słowami, które jedynie pretendują do bycia uznanymi za mądre, lub też „wymądrza się” (tu niekiedy pojawia się sugestia, że Kryszna ironizuje, odnosząc się do postawy i argumentacji Ardżuny). Można spotkać interpretacje wskazujące na jedynie częściową ze strony Kryszny aprobatę „słów mądrości” wypowiedzianych przez Ardżunę („[jedynie po części] przemawiasz słowami mądrości”). Współcześni interpretatorzy idą tu najprawdopodobniej za interpretacją Ramanudży (Rāmānuja, XI–XII wiek; może także i innych komentatorów sanskryckich, jak Anandagiri czy Nilakantha), który w swoim komentarzu odniósł „słowa mądrości” Ardżuny do jego mowy na temat praw rodowych (*kula-dharma*) i mieszania kast (BhG 1.39–44).

jest — generalnie odmienna od większości — interpretacja w kontekście polemiki z myślą buddyjską, jako śloki, która — jak wynika z zaproponowanej powyższej analizy tekstu *Bhagawadgity* — otwiera tego rodzaju polemiczną debatę (Szczyrek, 2008: 216–224).

Można stwierdzić, iż termin *prajñā*, a w zasadzie jego palijski odpowiednik *paññā* — inaczej niż we wczesnych tekstach bramińskiej proveniencji — odgrywa znaczącą rolę w tekstach przedstawiających buddyjską dhammę. *Paññā* często pojawia się w kanonie palijskim i jest jednym z najważniejszych terminów w suttach. Jest także jednym z najważniejszych celów wszelkich szkół wczesnego buddyzmu. Odnosi się do prawdziwej intuicyjnej mądrości, jest uznana za najwyższą cnotę i stanowi synonim dotarcia do prawdy w pełnym tego słowa znaczeniu. Mądrość pozwala porzucić złudne pozory istot i zrozumieć ich prawdziwą naturę. Nie oznacza zatem zwykłej wiedzy o zjawiskach (rzeczach fenomenalnych), lecz wgląd w naturę świata i kondycji ludzkiej. W poszczególnych partiach kanonu palijskiego przedstawiane są rozmaite aspekty związane z terminem *paññā* i niemal wszędzie jest on ściśle połączony z wiedzą wyzwalającą.

Pojawiają się zatem partie, w których dzięki pañni poznane i dostrzeżone mogą zostać cztery szlachetne prawdy, co prowadzi do ustania cierpienia (DhP 190–192; DN I, 83–84)⁷³. Przy pomocy zrozumienia natury dhammy pañña uwalnia od przywiązania, także od przywiązania do rozmaitych teorii i poglądów (MN I, 133–134; III, 72; DhP 40). Dzięki intuicyjnej mądrości bezpośrednio uświadamiana jest i dostrzegana najwyższa prawda (MN I, 480; II, 173; AN II, 115). Pañña jest charakteryzowana jako potężna siła prowadząca do oświecenia (przebudzenia), nieśmiertelności i nibbany, ostatecznego wyzwolenia⁷⁴. Szczególnie istotne może tu być wyrażane w doktrynie wczesnego buddyzmu przekonanie, że dzięki pañni koncepcja anatty jest rozumiana w pełni. Budda naucza, że gdy dostrzeżę się rzeczywistość obiektywnie, taką, jaka

⁷³ We wczesnym nauczaniu Buddy koncepcja pañni jest powiązana czterema szlachetnymi prawdami, to znaczy drogą prowadzącą do zniweczenia dukkhy (czwarta szlachetna prawda), którą jest szlachetna ośmiostopniowa ścieżka. Osiem elementów tej ścieżki ma na celu doskonalenie trzech zasadniczych części buddyjskiego kształcenia: moralności (*sīla*), skupienia/dyscypliny umysłu (*samādhī*) i — na najwyższym poziomie życia buddyjskiego — mądrości (*paññā*) (por. m.in. DN I, 62–85, 206–209; II, 81, 84; MN I, 301; AN I, 125; It. 51.) Zwraca się również często uwagę na to, że moralność i skupienie są niezbędne do osiągnięcia mądrości, podobnie jak mądrość jest niezbędna dla moralności i skupienia (DN I, 124; AN I, 102; DhP 372; por. Kosior, 1999: 81–86).

⁷⁴ Por. Sn. 174–175; ThG 1.1.3. W *Sanjuttanikaji* V, 249 Budda stwierdza, że istnieje pięć rodzajów siły/mocy (*bala*): siła wiary (*saddhā-balam*), siła energii (*virīya-balam*), siła świadomości (*sati-balam*), siła koncentracji (*samādhī-balam*) oraz siła wglądu, intuicyjnej mądrości (*paññā-balam*). Pielęgnowanie i czynienie właściwego użytku z tych mocy prowadzą do osiągnięcia nibbany. Owe moce nazywane są także pięcioma zdolnościami (*pañc-indriyāni*), które prowadzą do nieśmiertelności (SN V, 200, 232). Stwierdza się, iż najważniejszą z tych zdolności dla osiągnięcia przebudzenia/oświecenia (*bodhi*) jest *paññā* (SN V, 200, 231).

ona jest (*yathā-bhūta*), wówczas można odrzucić krańcowo sprzeczne poglądy, z jednej strony eternalistyczne, z drugiej nihilistyczne. Tathagata kroczy drogą środkową i dzięki paññi nie podtrzymuje poglądów ani o istnieniu, ani o nieistnieniu tego świata (SN II 17; III, 134–135). Pañña prowadzi do bezpośredniego zrozumienia nietrwałości (*anicca*), nieszczęścia / braku usatysfakcjonowania (*dukkha*) wszelkich uwarunkowanych rzeczy i stworzeń, jak i beżażniowości / braku trwałej substancji (*anatta*) wszystkich uwarunkowanych i nieuwarunkowanych rzeczy, wszystkiego łącznie z nibbaną, jak jest to wyrażone w tak zwanej formule *tilakkhaṇa* (DhP 277–279):

*sabbe saṃkhārā aniccā'ti yadā paññāya passati/
[...]*

*sabbe saṃkhārā dukkā'ti yadā paññāya passati/
[...]*

*sabbe dhammā anattā'ti yadā paññāya passati/
atha nibbindatī dukkhe, esa maggo visuddhiyā⁷⁵*

W strofie 2.11 *Bhagavadgīty* Kryszna rozpoczyna serię swoich nauk, które od samego początku mogą być postrzegane jako oparte na dyspucie polemicznej z wczesobuddyjskim podejściem zarówno do metafizyki (2.11–30), jak i do etyki (2.31–38). Dysputa polemiczna jest prowadzona dalej, przynajmniej do końca pierwszych sześciu pieśni poematu. W tym kontekście aluzja wyrażenia *prajñā-vādāḥ* do jednego z kluczowych terminów buddyzmu może być znacznie lepiej dostrzegalna. Można zatem zaproponować następujące odczytanie zwrotu Kryszny do Ardżuny w strofie 2.11: „Ubolewałeś nad tymi, nad którymi nie należy ubolewać, i przemawiasz słowami pradźni (s. *prajñā*)” [to znaczy nie mądrości, lecz pradźni] czy raczej paññi (p. *paññā*), to znaczy słowami pozornej bądź fałszywej mądrości (zwłaszcza w odniesieniu do twojej własnej tradycji i statusu społecznego). Innymi słowy: „przemawiasz słowami uznanymi za mądre przez tych, którzy głoszą herezję”. Termin *prajñā* odgrywałby w takim odczytaniu rolę ironicznej aluzji.

Możemy pójść jeszcze dalej i spróbować dostrzec aluzję w całym złożeniu *prajñā-vādāḥ*. W jednym z ważniejszych tekstów kanonu palijskiego, *Brahma-dżalasutta* (*Brahmajāla-sutta*; „Wykład o sieci [iluzji] brahmana”) z *Dighanikajī* (nr 1, I, 1–46), przedstawiona została szczegółowa klasyfikacja, w której zaprezentowane zostały 62 błędne — z punktu widzenia nauki Buddy — ścieżki, szkoły bądź sposoby postrzegania bytu/jażni. Ów katalog poglądów i doktryn

⁷⁵ DhP 277–279: „Wszystkie uwarunkowane rzeczy są nietrwałe» — gdy dzięki mądrości człowiek to dostrzega, [...]

«Wszystkie uwarunkowane rzeczy są niezadowolające» — gdy dzięki mądrości człowiek to dostrzega, [...]

«Wszystkie rzeczy nie są jaźnią» — gdy dzięki mądrości człowiek to dostrzega, odwraca się od cierpienia. To jest ścieżka wiodąca do oczyszczenia”.

rozpoczyna się od wyliczenia czterech rodzajów „eternalistów”, *sassata-vādā*. Wśród określeń zwolenników innych poglądów i doktryn występują także złożenia z wyrazem *-vāda* (w liczbie mnogiej: *-vādā*) na końcu. Pojawiają się zatem między innymi następujące określenia: *ekaccasassata-vādā*, *antānanta-vādā*, *amarāvikkhepa-vādā*, *adibhiccasamuppanna-vādā*, *saññi-vādā*, *asaññi-vādā*, *nevasaññi-nāsaññi-vādā*, *uccheda-vādā*, *ditṭhadhammanibbāna-vādā*). Niekiedy, jak na przykład w przypadku znanej przypowieści o wędrowcu o imieniu Waćchagotta (Vacchagotta; SN IV, 400–401), Budda bardziej ogólnie wzywa do podążania śródkową ścieżką ponad dwoma skrajnymi poglądami, jednym eternalistów, *sassata-vādā*, drugim nihilistów, *uccheda-vādā*. W MN II, 147–148 powiedziane jest, że sam Budda jest znany braminom jako *dhamma-vādin* („głoszący dhammę/dharmę, nauczyciel dhammy”).

Można zatem zapytać, czy Kryszna w strofie 2.11 *Bhagawadgity* nie czyni wyraźnej aluzji do tego rodzaju buddyjskich określeń. W całym przedstawionym tu kontekście wypowiedzi Kryszny termin *prajñā-vādā* mógłby znaczyć tyle, co „poglądy/koncepcje/doktryny głoszące pradžnię”, to znaczy „poglądy/koncepcje/doktryny buddyjskie” i można by go uznać niemal za „termin techniczny” użyty w odpowiedzi na palijskie terminy takie jak na przykład *sassata-vādā*.

IX

Polemiki Kryszny z myślą buddyjską w *Bhagawadgicie* w żaden sposób nie można uznać za otwartą walkę. Jest to raczej subtelna debata, niekiedy przybierająca postać polemiki dwóch wielkich Bhagawatów (zarówno Kryszna w poemacie sanskryckim, jak i Budda w kanonie palijskim są określani mianem *Bhagavat*). Debata nie jest oczywiście prowadzona twarzą w twarz, ponieważ Budda dyskutuje ze starszą tradycją bramińską, Kryszna zaś często odwołujący się do starszej tradycji bramińskiej dyskutuje z tradycją ustaloną przez Buddę. Obaj nie wahają się także podkreślać tych samych lub podobnych elementów swoich doktryn, czerpać od siebie nawzajem bądź odwoływać się do wspólnej tradycji. Polemika jest prowadzona niekiedy bezpośrednio i dosłownie, częściej jednak niebezpośrednio i przy pomocy aluzji; najczęściej jest poważna, czasami jednak zdarzają się w niej elementy ironii bądź satyry (zwłaszcza ze strony Buddy)⁷⁶. Elementy polemiczne można znaleźć w partiach odwołujących się do własnych idei i koncepcji przedstawianych przez dysputanta, podkreślających własną doktrynę, używających terminów i zwrotów charakterystycznych dla własnego systemu myśli. Od czasu do czasu jednak dyskusja odwołuje się do koncepcji

⁷⁶ Na użycie od czasu do czasu satyry i ironii przez Buddę podczas jego dyskusji z braminami, zwłaszcza gdy usiłował zwalczać niektóre poglądy bramińskie, zwracał uwagę między innymi Gombrich (Gombrich, 1990: 12–14; Gombrich, 1996: 80–83, 90–92).

i terminologii oponenta: niekiedy dysputant przejmuje jego idee i terminy, adaptując je do własnych celów, niekiedy zaś przejęte terminy zaopatrzone zostają w nowe, a nawet przeciwne znaczenie. Jednym z głównych celów tego rodzaju zabiegów musiała być próba pozyskania zwolenników konkurencyjnej doktryny filozoficzno-religijnej.

Dostrzegalna w *Bhagawadgicie* polemika z wczesnym buddyzmem nie była i nie jest w stanie przesłonić innych treści i zasadniczego przesłania poematu. Był on wielokrotnie komentowany i interpretowany na wiele różnych sposobów, najczęściej w oderwaniu od jakichkolwiek aluzji do myśli buddyjskiej. Jak się jednak wydaje, buddyjski impuls musiał odegrać znaczącą rolę w procesie powstawania poematu i w kolejnych etapach jego kompozycji. *Bhagawadgita* może być postrzegana przede wszystkim jako zbiór bramińskich czy raczej neo-bramińskich propozycji alternatywnych wobec wczesnego i rozwijającego się buddyzmu, doktryny rosnącej w siłę i z powodzeniem „konkurującej” przez kilka wieków na przełomie er z tak zwaną i szeroko pojętą ortodoksją (ortopraksją) bramińską, i to niezależnie od faktu, iż ani sam Budda, ani jego doktryna nie są wspomniane *expressis verbis* w sławnym poemacie sanskryckim. Tego rodzaju podejście (tj. świadome pomijanie) mogło być zresztą jednym z celowych zabiegów stosowanym przez bramińskich autorów-redaktorów w ich walce o „rząd dusz” w bramińsko-buddyjsko-dżinijskim społeczeństwie Indii przełomu er.

BIBLIOGRAFIA

Wykaz skrótów:

- AN — *Aṅguttara-nikāya*
 Āyār. — *Āyāraṅga-sutta*
 BhG — *Bhagavad-gītā*
 DhP — *Dhamma-pada*
 DN — *Dīgha-nikāya*
 It. — *Iti-vuttaka*
 MN — *Majjhima-nikāya*
 MV — *Mahā-vastu*
 p. — pali
 pr. — prakryt
 s. — sanskryt
 SN — *Saṃyutta-nikāya*
 Sn. — *Sutta-nipāta*
 ThG — *Thera-gāthā*
 Ud. — *Udāna*
 Uttar. — *Uttarajjhayāna*

Opracowania:

- Becker, Z. (Przeł.). (1997). *Dhammapada. Ścieżka Mądrości Buddy*. Taipei: Misja Buddyjska „Trzy Schronienia” w Polsce.
- Bronkhorst, J. (2000). *The two traditions of meditation in ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Collins, S. (1982). *Selfless persons: Imagery and thought in Theravada Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edgerton, F. (Przeł.). (1994). *The Bhagavad Gītā* (t. 1–2). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Gombrich, R. (1990). Recovering the Buddha's message (s. 5–23). W: D. S. Ruegg & L. Schmithausen (Red.). *Earliest Buddhism and Madhyamaka (Panels of the VIIIth World Sanskrit Conference, Leiden: August 23–29, 1987)*. Leiden: Brill.
- Gombrich, R. (1996). *How Buddhism began: The conditioned genesis of the early teachings*. London: The Athlone Press.
- Harvey, P. (1995). *The selfless mind: Personality, consciousness and nirvana in early Buddhism*. Richmond: Curzon Press.
- Jayatilke, K. N. (1955). Some aspects of *Gītā* and Buddhist ethics. *University of Ceylon Review*, 13, 135–151.
- Jayatilke, K. N. (1963). *Early Buddhist theory of knowledge*. London: Georg Allen & Unwin Ltd.
- Jeźić, M. (1979). The first yoga layer in the *Bhagavadgītā* (s. 545–557). W: J. P. Sinha (Red.). *Ludwik Sternbach felicitation volume* (cz. 1). Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad.
- Jeźić, M. (1986). Textual layers of the *Bhagavadgītā* as traces of Indian cultural history (s. 628–638). W: W. Morgenroth (Red.). *Sanskrit and world culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference (=Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, 18)*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Jurewicz, J. (1993). Atman jako ‘Się’ brahmana. Próba interpretacji. *Classica Wratislaviensia*, 17, 53–59.
- Kosior, K. (1999). *Droga środkowa w Nikajach*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Malinar, A. (1996). *Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Malinar, A. (2007). *The Bhagavadgītā. Doctrines and contexts*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Minor, R. N. (1982). *Bhagavad-Gītā: An exegetical commentary*. New Delhi–Columbia: Heritage Publishers.
- Norman, K. R. (1981). A note on *attā* in the *Alagaddūpama Sutta* (s. 19–29). W: D. Malvania & N. J. Shah (Red.). *Studies in Indian philosophy: Memorial volume for Pandit Suklalji Sanghvi*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology.
- Norman, K. R. (1983). *Pāli literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Radhakrishnan, S. (Przeł.). (1956). *Bhagavadgītā*. London: George Allen&Unwin Ltd.
- Rahula, W. (1959). *What the Buddha taught*. Oxford: Oneworld Publications.
- Sachse, J. (Przeł.). (1988). *Bhagavadgita czyli Pieśń Pana*. (Wstęp H. Wałkowska). Wrocław: Ossolineum.
- Szczurek, P. (2003). *Brahmanirvāna versus nirvāna (nibbāna)*. Some remarks on the polemics with Buddhism in the *Bhagavadgītā* (s. 547–575). *Cracow Indological Studies*, 4–5. [Proceedings of the 2nd International Conference on Indian Studies. (Red. R. Czekańska, H. Marlewicz)].

- Szczurek, P. (2005–2006). Jedność w różnorodności. Uwagi o warstwach tekstowych *Bhagavadgīty*. *Studia Indologiczne*, 12–13, 94–126.
- Szczurek, P. (2007). Juggling with Ātman. Remarks on the *Bhagavadgītā* 6.5–6. *Rocznik Orientalistyczny*, 60/2, 212–238. [*Theatrum Memorabilium Indiae Orientalis: A volume to celebrate the 70th Birthday of Professor Maria Krzysztof Byrski*. (Red. M. Nowakowska & J. Woźniak)].
- Szczurek, P. (2008). *Prajñāvādānīs ca bhāṣase*: Polemics with Buddhism in the Early Parts of the *Bhagavadgītā* (s. 175–233). W: R. F. Gombrich & C. Scherrer-Schaub (Red.). *Buddhist studies*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Upadhyaya, K. N. (1983). *Early Buddhism and The Bhagavadgītā*. Delhi: Motilal Banarsidass. [Wyd. 1: 1971].
- Van Buitenen, J. A. B. (Przeł.). (1981). *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata* (Text and Translation). Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Wijesekera, O. H. De A. (1994). *Buddhist and Vedic studies. A miscellany*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Wynne, A. (2010). The Buddha's skill in means and the genesis of the five aggregate teaching. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 20/2, 191–216.
- Zaehner, R. C. (Przeł.). (1969). *The Bhagavad Gītā*. London: Oxford University Press.

