

Marta Kudelska

MUNI – MILCZĄCY MĘDRZEC WŚRÓD GADATLIWYCH BRAMINÓW

We wszystkich starożytnych tradycjach, które wykształciły zaawansowane rozważania na temat ostatecznej natury rzeczywistości, pojawiał się problem adekwatnego sposobu orzekania o tej rzeczywistości oraz o właściwych sposobach wiodących do jej doświadczenia. Tego typu problemy były zazwyczaj przedstawiane bipolarnie. Czy cała natura rzeczywistości jest dana w doświadczeniu, czy istnieje inny, transcendujący ją wymiar, będący pewnego rodzaju jej warunkiem? Czy to, co dane w doświadczeniu, jest realne czy nie? Czy sam sposób doświadczania rzeczywistości wpływa na jej kształt, czy forma rzeczywistości jest zupełnie niezależna od doświadczenia? Czy nas sposób orzekania o absolutnej rzeczywistości jest adekwatny do jej natury czy nie? A jeżeli uznamy, iż poza doświadczalną rzeczywistością istnieje transcendentny, doskonalszy od niej wymiar, to czy można doświadczyć transcendencji, będąc w pełni zaangażowanym w świat empiryczny? Czy doświadczanie się transcendencji w wyniku ściśle określonych aktywności, czy sam akt poznawczy jest ostatecznie poza jakimkolwiek działaniem?

Tego typu rozważania były i są obecne w myśli indyjskiej. Przybrały w niej swój specyficzny wyraz, zależny od kontekstu kulturowego, w jakim się ukształtowały. A ów specyficzny kontekst kulturowy to fundament myśli indyjskiej, jakim jest tradycja wedyjska. Indie, jak wiadomo, są miejscem, w którym powstały i ukształtowały się trzy wielkie tradycje religijno-filozoficzne, ale bez wątplenia najstarszą – zwłaszcza jeśli chodzi o dokumenty tekstowe – jest nurt wprost odwołujący się do przesłania wedyjskiego, do *śrutu*. W najstarszych pokładach *śrutu*, w *sanhitach* i w *brahmanach* ukształtował się panujący w późniejszej ortodoksji bramińskiej paradygmat. Na ów paradygmat składa się kilka kluczowych pojęć i koncepcji. Z kosmogonicznego mitu o samoofferze Puruszy wynika niezwykle istotna rola

rytuału ofiarnego jako fundującego i podtrzymującego w harmonii świat przedstawiony. Koncepcja ofiary, mającej wpływ na rzeczywistość i funkcjonującej w świecie, wiązała się z ideą czynów kształtujących rzeczywistość i coraz bardziej zaangażowanie w świat dowartościowywała. Zatem jeżeli naturę samego czynu – ofiary wartościowano pozytywnie, to również pozytywnie oceniano zaangażowanie się w działanie się świata.

Świat, jaki wyłania się z analizy hymnów wedyjskich, jest utkany z wielu wątków, które mocą kosmicznego prawa tworzą ostatecznie harmonijną jedność. Społeczeństwo wedyjskie żyje w przeświadczeniu o istnieniu podstawowego pierwiastka jedności, we wszystkim, co istnieje. To, co uświęcone, było utrzymywane przy pomocy ofiary – *vajña*. Pojawia się koncepcja kosmicznego prawa, które wszystko podtrzymuje. Prawo to, w najstarszych tekstach, określane jest jako *rta*. Rita z jednej strony jest kosmicznym prawem uniwersalnym, obejmującym sobą cały świat jako całość, a z drugiej strony funkcjonuje jako specyficzna nić, fluid, przenikający całą rzeczywistość. Riszi wedyjscy ową harmonię w świecie różnorodności wiązali również z magiczną siłą będącą w mantrach wedyjskich, niezbędnych do odprawiania ofiar. Ta moc przejawiała się też na wiele sposobów, ale w sposób najbardziej fundamentalny przejawiała się jako *brahman*, magiczna moc słowa. Z tym wiązała się kolejna kluczowa dla paradygmatu wedyjskiego koncepcja o światotwórczej mocy słowa. Słowo, oczywiście w swoim świętym, magicznym wymiarze, które było kwintesencją rytuału ofiarnego, ma podobnie jak ryt ofiarny rolę światotwórczą, jak i podtrzymującą świat w harmonii.

Te podstawowe koncepcje składają się na obraz świata jako rzeczywistości dynamicznej, pozostającej jednak harmonijną jednością za sprawą uniwersalnych, mających siłę magiczną mocy. Również członkowie owej społeczności, mimo swej oczywistej różnorodności, funkcjonują jako poszczególne elementy tej rzeczywistości, podporządkowani ściśle określonym podziałom i hierarchiom. Zaburzeniem tej równowagi może być każde odstępstwo od reguł, od roli, jaką się odgrywa w całości. I tu pojawiał się jeden z dylematów, wyjątkowo gorąco dyskutowany w obrębie tradycji indyjskiej. Czy model osoby wyrzekającej się świata i rezygnującego z bycia „trybikiem” w całości ma swoje zakorzenie w tradycji bramińskiej, czy jest wobec niej obcym wtrętem? Pytanie to wybrzmiało również bardzo mocno kulturowo: czy idea wyrzeczenia, która na samym początku kształtowała buddyzm, może znaleźć swoje źródło w najstarszych pokładach tradycji wedyjskiej? Przez niektórych indologów ów problem formułowany był wprost: czy wystąpienie Buddy ze swoją nauką było zupełnie rewolucyjne, czy może mogło być dyskusją z podobnie myślącymi – choć nie tak radykalnie – kapłanami bramińskimi.

Ta opozycja w późniejszej klasycznej myśli indyjskiej jest przedstawiana jako napięcie pomiędzy nurtem *pravṛtti* a *nivṛtti*. Według większości badaczy ma to swoje źródło w opozycji pomiędzy braminami a śramanami. I tu będą się pojawiać polemiki, czy postać śramany – wędrownego ascety jest tylko związana z nurtami nie-wedyjskimi, czy występowała również w obrębie najstarszej tradycji wedyjskiej.

Problem ów związany jest z dyskusją na temat źródeł indyjskiego ascetyzmu. Analizę tego problemu zajął się w swojej monografii Johannes Bronkhorst¹. We wstępie przedstawia on stanowiska XX-wiecznych indologów na temat źródeł ascetyzmu. Zazwyczaj (tak uważa Richard Garbe) wskazuje się na dwa różne źródła. Buddyzm i dżainizm nie stanowią kontynuacji Wed, są raczej reakcją na nie. Bakker przedstawia łagodniejsze stanowisko i uważa, iż Upaniszady – w których występują liczne wzmianki na temat sannjasina – cechuje synkretyzm tego, co było wewnątrz nurtu ortodoksyjnego i poza nim. Według J. C. Heestermana² przedklasyczna forma ofiary włączała rywalizację pomiędzy różnymi stronnictwami, obecnymi w społeczeństwie wedyjskim. W okresie klasycznym pozostała już tylko jedna instytucja – *yajamāna* – ofiarnika. Ale *yajamāna* jest wciąż zależny od ofiarowującego, to na jego zlecenie odprawiana jest ofiara; może to właśnie jest pozostałością poprzedniej rywalizacji. Wraz z postępującą interioryzacją ofiary i indywidualizacją odpłaty oraz odpowiedzialności za jej skutki pozycja jadżamany i ofiarowującego zlewają się w jedno. Według Joachima F. Sprockhoffa źródłem sannjasy – rozumianej jako czwarta aśrama – jest oddanie synowi dobytku przez wiekowego ojca (postawa taka jest znana innym starożytnym tradycjom). W ten sposób nastąpiło płynne przejście od etapu wanaprasthy do stania się sannjasinem. Ryūtarō Tsuchida, Patrick Olivelle, Johannes Bronkhorst uważają, iż istnieją dwa źródła acetyzmu: wedyjskie i nie-wedyjskie.

Bronkhorst w kolejnych rozdziałach stara się uzasadnić swoje stanowisko, odwołując się przede wszystkim do tekstów *Dharmasutr*, często również odwołuje się do prac Olivelle'a. Olivelle, powołując się na wcześniejsze źródła, uważa, iż początkowo *catuṛāśrama* były traktowane opcjonalnie, a nie musiały występować jedno po drugim. Najstarszy tekst *Āpastamba Dharmasūtra* wymienia taką kolejność: *brahmacārin*, *parivrāja*, *vānaprastha*, *gṛhastha*. Wskazuje się tu na opcjonalność wyboru, ale preferowany jest wybór drogi *grihasthy*. Na stronie cztertnastej omawianego dzieła Bronkhorsta znajduje się dosyć dokładny opis *parivradży*: wędrujący asceta, czysty (wstrzemięźliwy seksualnie), bez ognia (rytualnego), bez domu, bez schronienia, bez opieki, jest m u n i m, k t ó r y w y p o w i a d a s ł o w a t y l k o p o d c z a s r e c y t a c j i (*muniḥ svādhyāya utsrjed vācan*), używa tylko szczytków odzieży lub jest nagi, odrzuca prawdę i fałsz, przyjemność i ból, Wedy, ten i tamten świat, poszukuje atmana. Również w *Ā Chandogji* 2.23.1 traktuje się aśramy opcjonalnie, ale tu, inaczej niż w *Āpastambie*, preferuje się poznanie brahmana. Jak widzimy, jedyny związek *parivradży* z rytuałem wedyjskim to wypowiedzanie słów podczas jego odprawiania.

W najstarszych tekstach, utrzymuje Bronkhorst, termin *samnyāsa* nie wskazuje na czwartą aśramę, to *parivrāja* jest zazwyczaj ostatnim etapem, a *samnyāsa* jest opcjonalna. Są różne formy sannjasy, pojawiające się w najstarszych tekstach, jedne są związane z tradycją wedyjską, inne nie. Ale to też nie jest prosty podział, gdyż

¹ J. Bronkhorst, *The Two Sources of Indian Asceticism*, Delhi 1998.

² Ibidem, s. 3.

w ramach tych grup występują pewne różnice. Pewne formy wyrzeczenia są związane tylko z umartwieniami, inne z wglądem w naturę rzeczywistości, większość z nich zakłada również reinkarnację. Sannjasin może zupełnie odrzucić ogień rytualny, może go również interioryzować, etap ten jest zazwyczaj wiązany w najstarszych tekstach z późnym wiekiem. Bronkhorst podkreśla³, iż najbardziej charakterystyczne dla form wedyjskich jest recytowanie mantr.

Kiedy przyglądamy się ascetyzmowi najstarszych tekstów wedyjskich, to uważamy, iż przede wszystkim jest on wiązany z postacią znaną z okresu klasycznego jako *vanaprastha*. Wedyjski *vanaprastha* żył na obrzeżach wsi, składał ofiary głównie dla siebie, a nie dla innych, oraz nie nauczał. Obowiązywały go różnego rodzaju śluby i restrykcje. Wielu mitycznych riszich – tak jak są oni przedstawiani w mitologii – przypomina *vanaprasthów*. Za sprawą tego, iż radykalna postawa ascetyczna była tak mocno krytykowana w tekstach wedyjskich, uważa się, iż była ona obecna; nie krytykuje się tak mocno czegoś, co jest pełnym marginesem. Wydaje mi się, iż krytyka ta związana była przede wszystkim ze ślubami abstenencji seksualnej, składanymi na ogół przez ascetów, w wyniku czego nie zapewniało się społeczeństwu męskich potomków, którzy byli zobowiązani odprawiać ofiary w intencji przodków. Bronkhorst, kiedy omawia ascetyzm najstarszych upanisad, zwraca uwagę na opozycję pomiędzy drogą przodków a drogą bogów. Droga przodków związana jest z odprawianiem przepisanych przez tradycję ofiar, ale nie wiedzie do wyzwolenia. Drogą bogów podążają znawcy brahmana i to ona prowadzi do mokszy. Tak radykalne wywyższenie wiedzy o naturze rzeczywistości nad odprawianie czynów rytualnych jest nowością w tekstach przynależnych do *śruti*. Tu oczywiście pojawia się problem, jaką rolę w rozwijaniu nowych idei w Upaniszadach odgrywa środowisko kszatrijów. Ale na przykładzie choćby *Ā Chandogji* 5.11-18 widać, iż różnice pomiędzy środowiskiem braminów a kszatrijów – odnośnie posiadanej wiedzy – powoli się zacierały. Z jednej strony bramini przychodzą do kszatrijów po naukę, a z drugiej strony król Aśwapati każe na siebie czekać przybyłym do niego braminom, gdyż właśnie odprawia ofiarę. Tak więc w okresie kształtowania się całego korpusu *śruti* wiele różnych stanowisk zaczęło się na tyle do siebie zbliżać, iż bardzo trudno było wskazać na ich źródła.

Gdy kontrastujemy tradycję bramińską, opierającą się głównie na najstarszych pokładach *śruti*, na *sanhitach* i *brahmanach*, z fundamentalną dla nich rolą ofiary, w opozycji wobec ruchów ascetycznych, które swoje apogeum miały w V w. p.n.e., a które dały początek buddyzmowi i dżainizmowi, to różnice wyglądają na znaczne. Sytuacja bardziej się komplikuje, gdy przyjmiemy, iż Upaniszady są w pełni i wprost kontynuacją – jak utrzymuje to tradycja – przesłania wedyjskiego. Nie miejsce tu na relacjonowanie długich dyskusji na temat zakresu wpływu środowisk kszatrijów i braminów na kształtowanie się nowych idei, które – co paradoksalne – stają się powszechnie uznane w późniejszej klasycznej myśli indyjskiej. A co się wydaje brzmieć jeszcze bardziej paradoksalnie, nirguniczna szkoła *wedanty*, *adwaita*, zwią-

³ J. Bronkhorst, op. cit., s. 43.

zana wszak tak mocno z postacią sannjasina, mającego więcej wspólnego ze starożytnym śramanem niż kapłanem bramińskim, staje się w pewnym okresie nurtem wiodącym, jeżeli nie dla wszystkich, to na pewno dla tych kręgów, w których prowadzono subtelne rozważania filozoficzne nad naturą ostatecznej rzeczywistości i gdzie dochodzono do wniosku, iż absolutne wyzwolenie osiąga się w wyniku wiedzy, a nie odpowiednio wypełnianych rytuałów. Czy można zatem znaleźć źródło owego nurtu, wiążanego z apofatyicznym sposobem orzekania o absolutnej rzeczywistości oraz z postawą wędrownego ascety, wyrzeczeńca, postaci sytuującej się poza głównym nurtem społeczeństwa, w okresie udokumentowanym w hymnach wedyjskich? Z analizy hieratycznej *Rigwedy*, która wszak jest podstawą dla ortodoksji oraz ortopraksji bramińskiej, wynika, iż postać mogąca być prototypem późniejszego sannjasina była w tej tradycji znana. Ale w związku z nielicznymi świadectwami tego w tekstach była ona jednak poza głównym nurtem. Najbardziej znaczącym dla naszych rozważań tekstem jest 136. hymn z X mandali *Rigwedy Keśin*, zwany również *Munisūkta*. Jest kilka tłumaczeń tego hymnu na języki europejskie. Najstarsze należy do Ralpa T. H. Griffitha⁴, na język polski tłumaczył go Franciszek Michalski⁵, a jedno z najnowszych – do którego się tu będę odwoływać – jest autorstwa Karela Wenera⁶. Mimo przepięknego przekładu Michalskiego, przedstawiam tu swoje tłumaczenie, gdyż zwłaszcza idąc za Wenerem, parę terminów przekładam w inny sposób.

1. Długowłosy ogień, jak i truciznę,
Długowłosy niebiosa oraz ziemię w sobie nosi.
Wszystkim światom światłość ujrzeć pozwala,
To ów długowłosy samym światłem jest nazywany.
2. Muni – mędrzy milczący, wiatrem opasani.
Odziani w pył brunatny,
Podążają za wiatru powiewem,
Kiedy bogowie w nich wstępują.
3. Uniesieni mocą ślubów milczenia,
To my wznieśliśmy się na te wiatry,
Ciała nasze jedynie,
Wy, śmiertelni tu tylko widzicie!
4. Muni przelatuje międzyprzestworza.
Rozświecła formy wszelakie,
Wszystkim bogom, ku ich doskonałości,
Przyjacielem się staje.
5. Wierzchowiec wiatru, przyjaciel wichru,
Muni – mędrzec milczący przez bogów wysłany,
W oceanach obydwu przebywa,
I w tym na wschodzie, i w tym na zachodzie.

⁴ R. T. H. Griffith, *The Hymns of Rgveda*, Delhi 1995 [reprint].

⁵ F. Michalski, *Hymny Rigwedy*, Ossolineum 1971.

⁶ K. Werner, *Yoga and the Rg Veda: an Interpretation of the Keśin Hymn (RV 10, 136)*, „Religious Studies” 1997, Vol. 13, s. 289–302.

6. Podążając śladem leśnych stworzeń,
A także Apsar, jak i Gandharwów,
Długowłosa, znający ich myśli,
Jest ich słodkim i najbardziej inspirującym przyjacielem.
7. To dla niego wicher rozbełtał,
Utarł to, co jest ciężkie do zmiżdżenia.
Gdy Długowłosa czarę trucizny
Razem z Rudrą wypijał.

1. keśī agniṃ keśī viśaṃ keśī bibharti rosasī/ keśī viśvaṃ svar dr̥ṣe keśīdaṃ jyotir ucyate//
2. munayo vāraśānaḥ piśaṅgā vasate malā/ vātasyānu dhr̥jīṃ yanti yad devāso avikṣata//
3. unmadiṭā mauneyena vātām ā tashimā vayam/ śarīred asmākāṃ yūyam martāso abhi paś-
yatha//
4. antarikṣena patati viśvā rūpāvacaḥkaśat/ munir devasya-devasya saukṛtyāya sakhā hitaḥ//
5. vātasyāśvo vāyoḥ sakhātho deveṣito muniḥ/ ubhau samudrāv ā kṣeti yaś ca pūrva utāparaḥ//
6. apsarasāṃ gandharvāṇām mrgāṇām caraṇe caran/ keśī ketasya vidvān sakhā svādur madi-
ntamaḥ//
7. vāyur asmā upāmanthat pinaṣṭi smā kunannamā/ keśī viśasya pātreṇa yad rudreṇāpibat saha//

Karel Werner⁷ w swoim artykule powołuje się na V. G. Rahurkara, który odróżnia kulturę wieszczów wedyjskich – *ṛṣi* od kultury *muni*. *Riszi* posługują się słowem, podtrzymują tradycję hymnów i wielbienia, żyjąc w obrębie społeczeństwa; ogólnie przedstawiają rodzaj hieratycznej postawy. *Muni* zaś składają śluby milczenia, praktykują jogę, ascezę, wyrzeczenie, izolację od społeczeństwa, wędrowny sposób życia. Jak podaje Werner, analizując najbardziej znaczące przekłady i komentarze do tego hymnu, większość z nich odwołuje się do komentarza do tego hymnu autorstwa Jaski (Yaska), zamieszczonego w jego dziele *Nirukta* (500 r. p.n.e.). Jaska, jako przedstawiciel ortodoksji bramińskiej, uważa ów model za apogeum myśli wedyjskiej i wszelkie uznane – przez niego – odstępstwa od tego modelu traktuje jako przejaw nie w pełni rozwiniętych, niedojrzałych koncepcji. Według Wenera taka postawa jest błędna, gdyż z góry zakłada określoną interpretację. Kolejne komentarze powielają ów błąd, oceniając postać keśina pejoratywnie. I tak dla Hauera *keśin* to prymitywny szaman. Za Hermannem Oldenbergiem, który podkreślał rolę środków halucynogennych w postawie keśina, podążają Dandekar i Staal. Zaś H. D. Sharma uważa keśina za poprzednika śramanów. Generalnie, jak zauważa Werner⁸, większość badaczy interpretowała ten hymn w odniesieniu do głównego nurtu, jaki występuje w *śāhitas*, i starała się do tego nurtu – zresztą tak jak go zrekonstruowano i interpretowano – dopasować. Te zaś wątki, czy sformułowania, które nie pasowały do głównego nurtu, uważano za odstępstwo od ortodoksji lub nawet mocniej, wskazywano na wpływ zupełnie innej nie-wedyjskiej tradycji. Podzielim tu opinię Wenera – którą w ramach tego artykułu będę chciała uzasadnić nie tylko na przykładzie tego jednego hymnu – że keśin i śramanowie nie

⁷ K. Werner, op. cit.

⁸ Ibidem, s. 295.

są prymitywnymi ekstazykami i nawet – co jest moją tezą – ich postawa jest uzasadniona założeniami najstarszej tradycji wedyjskiej. Reprezentują oni wprawdzie inny jej nurt niż główna wykładnia, ale mieszczący się w obrębie najstarszych pokładów przesłania wedyjskiego. Dlatego wszelkim informacjom na temat ascetów, wyrzeczeńców, milczących mędrców należy starać się przyjrzeć obiektywnie, nie narzucając odgórnie przyjętego światopoglądu. I tak będę się starała interpretować wszystkie przytaczane fragmenty tekstów.

Zacznijmy od interpretacji samego hymnu. Gdy analizujemy tekst, skupiając się na jego przesłaniu, wyłaniają się nam pewne fakty o keśinie, które zdają się obiektywne, nie przyjmujące żadnych założeń. Przede wszystkim, biorąc pod uwagę, iż jest to hymn *Rigwedy*, mamy tu przedstawiony bardzo starożytny obraz. Nie możemy go łączyć z postawą brahmaćarina i należy się zgodzić z tymi komentarzami, które głosiły (Keith), że jego „ekstaza” nie jest związana z rytuałem. Można przyjąć, iż to nie rytuał wedyjski, a milczenie – *mauna* prowadzi do osiągnięć duchowych. Należy jeszcze podkreślić posiadanie przez keśina nadzwyczajnych zdolności, o czym może świadczyć noszenie w sobie ognia i trucizny, niebios i ziemi. Użyte do opisu jego postaci słowa: *svar*, *jyotir*, wskazują na to, iż można nazwać go oświeconym. Jego dziwny wygląd, długie włosy świadczą o tym, iż nie żyje według konwencji. Ubrany jest w wiatr, czyli jest nagi, jego ciało – jak często u późniejszych ascetów – pokryte jest brunatno-zółtym pyłem. To wskazuje, iż jego postawa nie jest związana z ziemią (zwróćmy uwagę na używanie również w języku polskim słowa: „przyziemny”), gdyż wędruje z wiatrem, z dewami (tu można by przywołać mityczny opis kogoś „odjechanego”).

Nazywany jest mędrcem – *muni*, co można wiązać z rdzeniem *man* – myśleć, rozmyślać, medytować. Za sprawą medytacji osiąga różne poziomy egzystencji, w wyniku czego śmiertelnicy widzą tylko jego ciało. Ten kontrast ze śmiertelnikami może oznaczać, iż *muni* uważają, iż osiągnęli stan uważany za nieśmiertelność. Należy zwrócić uwagę, iż mówią o tym sami *muni*; w hymnie następuje w tej strofie zmiana podmiotu, to nie jest opis, lecz wypowiedź w pierwszej osobie. Obraz nieśmiertelnego mędrca pogłębiony jest w kolejnej strofie, gdzie keśin, wędrując w międzyprzestworzach – *antarikṣa*, postrzegając wszystkie formy, ma udział w boskiej wiedzy, a przy tym jest uosobieniem kosmicznej siły życiowej, na co wskazują pojęcia; *vāta*, *vāyu*. O jego nadludzkich mocach świadczy również to, iż zna oraz rozumie serca i myśli ludzi, pomagając im w samodoskonaleniu. Komentując ten fragment, Karel Werner jednak dokonuje pewnej antycypacji podczas analizy hymnu, mówiąc, iż postawa ta jest podobna do nauczyciela duchowego w późniejszej mahajanie.

W ostatniej strofie mamy wyraźne odwołanie do wydobycia napoju nieśmiertelności podczas ubijania oceanu. Powołanie się na ów mit, jako na coś zupełnie oczywistego i znanego odbiorcom hymnu, wskazuje, iż mamy do czynienia z bardzo starożytnym przekazem. Ów mit jest cały czas bardzo żywy w późniejszej myśli indyjskiej, gdyż trudno, czytając ostatnią strofę tego hymnu, oprzeć się skojarzeniom z Śiwą, wypijającym truciznę, aby ratować świat. Nakłada się na to także obraz Śiwy, którego w hymnie prototypem jest Rudra, jako postaci będącej symbo-

lem doskonałości duchowej uzyskanej w wyniku praktyk nazywanych w tekstach klasycznych terminem: *yoga*. Zatem można podsumować, iż keśin to nie „upity szaman”, jak chcieli niektórzy komentatorzy, ale postać wysoce uduchowiona. Może nawet możemy go nazwać prototypem indyjskiego jogina.

Jak widzieliśmy, raczej negatywne opinie o postawie keśina biorą początek z komentarza Jaski, który jak wiadomo, przedstawiał go z punktu widzenia ortodoksji bramińskiej. To był punkt widzenia ortodoksyjnych kapłanów wedyjskich, dla których – co wielce prawdopodobne – pozycja i szacunek, jakim cieszyły się w społeczeństwie grupy wędrownych ascetów, mogła stanowić konkurencję. Opinia Jaski wpisuje się w powszechnie obecny w tym czasie nurt bramińskiego paradygmatu, ukształtowany w oparciu o fundamentalną rolę rytuału ofiarnego i światotwórczej mocy słowa. Był to generalnie nurt pozytywnie wartościujący zaangażowanie się w świat – *pravṛtti*. Okres życia Jaski to mniej więcej czas kształtowania się najstarszych upanisad, jak i wystąpienia Buddy. A w najstarszych upanisadach, jak wiadomo, pojawiają się znacznie częstsze niż w sanhitach nie tylko wzmianki, ale opisy postaci podobnych do postaci z hymnu o keśinie, gdzie postawa taka oceniana jest zazwyczaj pozytywnie. Takowa figura jest później nazywana mianem wyrzeczeńca – *saṃnyāsin*. A jak wiadomo, sannjasin w klasycznej myśli indyjskiej jest związany z czwartym etapem życia.

Koncepcją sannjasina zajmuje się w swojej ostatniej książce T. S. Rukmani⁹. Zauważa ona, iż termin *saṃnyāsa*, tak popularny i używany w późniejszych tekstach jako „porzucenie”, „wyrzeczenie”, oznaczał pierwotnie wyrzeczenie się aktów rytualnych. Dopiero od czasów *Bhagawadgity* określano nim także wyrzeczenie się owoców czynów, zarówno rytualnych, jak i świeckich. Od czasów upanisad sannjasa uważana jest za najlepszą drogę do wyzwolenia, a rozumiana była jako wyrzeczenie połączone z intelektualnym wglądem w naturę rzeczywistości. Indyjski sannjasin jest również nazywany: *svāmi*, *yati*, *sādhu*, *parivrajya*, *tapasvī*. I gdy będziemy analizować postawy wyrzeczeńca, będziemy zajmować się też tymi terminami. Według Rukmani nie należy uważać sannjasina za żyjącego zupełnie poza społeczeństwem, gdyż przynależy przecież do *saṃnyāsāśrama*, bywa konsultantem i ma swoich uczniów. Lecz ta jej uwaga dotyczy pozycji sannjasina z okresu klasycznego, a nie konieczne najstarszego, wedyjskiego. Według Rukmani, sannjasin jest poza społeczeństwem w sensie zwykłych obowiązków świeckich.

The opposition was no more between pure withdrawal and religious ritual practices but between selfless non-egoistic action that characterized a *saṃnyāsin*'s way of life and selfish engagement in both rituals and in the world for one's own benefit¹⁰.

⁹ T. S. Rukmani, *Samnyāsin in the Hindu Tradition – Changing Perspectives*, D. K. Print-world (P) Ltd., India 2011.

¹⁰ Ibidem, s. 12.

Postawa osoby poza tak rozumianym społeczeństwem nie była powszechna, ale i nie była zupełnie obca, czego dowodem ma być analizowany przez nas powyżej *Hymn o Keśinie*.

Jakie są zatem związki długowłosego, milczącego ascety wedyjskiego z tak popularnym w późniejszej tradycji indyjskiej sannjasinem? A może wedyjski muni to prototyp późniejszego śramany, postaci tak ściśle związanej z początkami buddyzmu czy dżainizmu? Czy może rigwedyjski muni to prototyp sannjasina, łącznie z pozycją, jaką sannjasin zajmował w późniejszym społeczeństwie indyjskim?

W tym mniej więcej czasie, kiedy w upanisadach pojawia się wiele fragmentów gloryfikujących ideę wyrzeczenia, swoją naukę przedstawił Budda, znany – co niezwykle wymowne w kontekście prowadzonych przez nas rozważań – jako Budda Śakjamuni – Budda (milczący) Mędrzec z rodu Śakjów. Zarówno wielu mędrców upanisadowych, jak i Budda wpisują się w nurt *nivṛtti*. A jak nurt *nivṛtti* jest od początku pozytywnie wartościowany w buddyzmie (także w dżainizmie, którym w tym artykule z braku miejsca się nie zajmuję), to inaczej jest w obrębie głównego nurtu ortodoksji bramińskiej. I tu znów pojawia się problem, czy wzrastająca rola w klasycznej myśli indyjskiej postawy wędrownego wyrzeczeńca, która zapoczątkowana została w okresie upanisad, ma swe źródło w ortodoksji bramińskiej, czy jest zapożyczeniem spoza tej tradycji, na przykład ze środowisk, z których wywodził się Budda.

W klasycznej myśli indyjskiej nurty *nivṛtti* i *pravṛtti* występowały obok siebie, z tym że dla umacniającej się – zwłaszcza wobec coraz bardziej popularnego buddyzmu – ortodoksji bramińskiej model czynnego zaangażowania się w świat nakazującego odprawianie rytuałów – chociaż coraz bardziej elastycznie interpretowanych – stał się postawą wiodącą. I znów pojawia się – przewodnie dla naszych rozważań – pytanie, na ile szeroko pojmowany nurt *nivṛtti* ma swe korzenie w tradycji bramińskiej, a na ile jest nie-wedyjski.

Bardzo ciekawe analizy związane z problemem opozycji dwóch postaw: wyrzeczenia się świata, jak i czynnego weń zaangażowania, przedstawił Alex Wayman¹¹. Jego uwagi wydają mi się kluczowe dla prowadzonych przeze mnie rozważań. Mottem przywołanego artykułu jest cytata z *Manusmṛiti* (II.83): *manuāt satyaṃ viśīṣyate* – „prawda jest ponad milczeniem”. Według Waymana jest to hasło przewodnie klasycznej już fazy ortodoksji bramińskiej. Gdy odniesiemy to do naszych powyższych rozważań, świadczy to o wywyższeniu tradycji *pravṛtti* nad *nivṛtti*.

Wayman twierdzi, iż w myśli indyjskiej można wyróżnić dwie tradycje: „tradycję muni” i „tradycję prawdy”. *Muni* (palijska forma – *mona*) to ten, który składa śluby milczenia. Termin ów, jak podkreśla, jest niezwykle istotny dla buddyzmu, o czym może świadczyć sam przydomek założyciela: *Śākyamuni*. Jeden z najstarszych opisów munięgo w tradycji buddyjskiej znajduje się w rozdziale *Nirvāṇa* (XXVI.27) dzieła *Udānavarga*: „According as the Muni, with the state of being

¹¹ A. Wayman, *The Two Traditions of India – Truth and Silence*, „Philosophy East and West” 1974, XXIX, No. 4, s. 389–403.

a muni derived from himself, understands in this place (in *Nirvāṇa*), then is he freed from form and formless, from all sufferings”. Jest to dosyć podobny – choć nie tak szczegółowy – opis milczącego mędrca do tego, jaki przedstawiają liczne fragmenty upaniszad, zwłaszcza tych związanych z nurtem nirgunicznym. Lecz wydaje mi się, iż istnieje pomiędzy tymi tradycjami subtelną różnicą – można powiedzieć, że muni w buddyzmie to jednak bardziej postawa, a w braminizmie jeden z przymiotów mędrca. Świadczyć może o tym fakt, iż według buddyzmu¹² muni to ten, który rozpoczyna nową tradycję religijną, a śluby milczenia nie są traktowane bardzo ogólnie, ale wyróżnia się w nich: *tīṇi moneyyāni* – milczenie ciała, mowy, umysłu. Wayman zrównuje nawet dwa pojęcia: *muni* i *pratyekabuddha* – oświecony dzięki samemu sobie. Ukazuje, iż w milczeniu Buddy można wyróżnić kilka form milczenia: milczenie ascety, milczenie na temat oświecenia, kiedy wahał się, czy nauczać, gdyż uważał, iż jego doktryna jest za trudna dla ludzkości, oraz milczenie jako odmowa odpowiedzi na pytania metafizyczne. Jak widzimy, buddyzm, a zwłaszcza jego początki, jest zdecydowanie bardziej tradycją milczenia niż braminizm i w tym kontekście przedkłada nurt *nivṛtti* nad *pravṛtti*.

Pojęcie prawdy w tradycji bramińskiej jest oddawane dwoma terminami: *satya* i *ṛta*. Satja to prawda ludzi i bogów, rita to prawda, prawo uniwersalne. Jak widzieliśmy, według *Manusmṛiti* prawda jest ponad milczeniem. Kolejne słowa strofy (II.82) rozwijają tę myśl: „Om to najwyższy brahman. Powstrzymanie oddechu to najwyższa asceza. Lecz nic nie powstrzyma Sawitri. Prawda ponad milczenie”¹³. A wszak wiemy, iż *Sāvitrī* to inne imię *Gāyatrī* – świętej mantry. Czyli słowo, w jego formie świętej, magicznej, jest nawet ponad brahmanem. Z tego można by wnioskować, iż późniejsza tradycja smṛiti wyżej ceni postawę czynnego zaangażowania się w świat niż jego wyrzeczenia.

Przyjrzyjmy się teraz wybranym fragmentom upaniszad, w których pojawia się koncepcja wyrzeczenia, sannjasy, milczącego mędrca i co charakterystyczne dla tradycji wedyjskiej – znawcy brahmana.

Są trzy rodzaje powinności – dharmy:
Pierwsza to ofiara, studiowanie, dawanie darów;
Druga to żarliwa asceza,
Trzecią jest studiowanie świętej wiedzy,

¹² Ibidem, s. 390.

¹³ Manu Swajambhuwa, *Manusmṛiti czyli Traktat o Zasności*, tłum. M. K. Byrski, Warszawa 1985:

Ta sylaba pojedyncza
To modlitwa niedościgła,
Oddechu zaś powstrzymanie
To asceza znów najwyższa.
I nie ma nic, co Gajatri
Werset mogłoby przewyższyć,
Prawda lepsza niż milczenie!

Kiedy przebywa się w domu nauczyciela, i kontrolowanie swego ciała.
Wszystkie one prowadzą do światów pełnych cnót,
Zaś ten, kto stały w brahmanie, osiąga nieśmiertelność.

trayo dharmaskandhā yajño'dhyayanam dānamiti prathamasya eva dvitīyo brahmacāryācāryakulavāsati tṛtīyo'tyantamātmānamācāryakule'vasāda yansarva ete punyalokā bhavanti brahmasaṁstho'mṛtatvameti'¹⁴

W tym fragmencie mamy opis różnych dróg, którymi na pewnych też etapach życia, mogą podążać członkowie społeczności wedyjskiej, którzy – jak wiadomo – przynależą głównie do varny bramińskiej. Nie jest to opis klasycznej *čaturāśrama*, gdyż tutaj wypełnianie danej powinności – *dharmā* – traktowane jest opcjonalnie. Swami Swahanada objaśnia je po kolei, idąc w swym tłumaczeniu za komentarzem Śankary¹⁵. Pojęcie ofiary odnosi się przede wszystkim do odprawiania *agnihotry* oraz innych rytuałów wedyjskich, które są związane z etapem *grihasthy*. Studiowanie oznacza uczenie się od nauczyciela z ust do ust, recytację, powtarzanie. Dawanie darów jest przede wszystkim rozumiane jako ofiarowanie poza ołtarzem ofiarnym. *Tapas* oznacza szeroko pojętą ascezę, umartwianie się. Zatem szczęśliwe światy osiąga się, pełniąc życie *brahmačarina*, *grihasthy*, *tapasvina*. Lecz rozpoznanie natury rzeczywistości, tego, czym jest *brahman*, jest wyższe ponad to, jest to jedyna droga prowadząca do *moksy*. Postawa *znawcy brahmana* przekracza wszelkie zobowiązania – *dharmā* wobec świata i społeczeństwa. Jest to przekroczenie i wyjście poza; droga *nivṛtti* jest wyższa od drogi *pravṛtti*. Nie wydaje się zasadne, by przytaczać więcej fragmentów upaniszadowych reprezentujących stanowisko, iż droga wiedzy jest wyższa od drogi wypełniania ofiar, jest to wszak w większości tekstów – zwłaszcza starszych – główna teza, odróżniająca upaniszady, przynależne do korpusu *jñānakāṇḍa*, od starszych pokładów *śruti*, zaliczanych do *karmakāṇḍa*. Choć, jak zobaczymy pod koniec tego artykułu, różne nastawienie będzie można znaleźć nawet w obrębie tego samego tekstu. Kontynuując wątek ukazujący wyższość nurtu *nivṛtti* nad *pravṛtti*, przytoczmy tutaj znany fragment z *Bṛihadarajaki* (4.4.22), który w sposób bardzo szczegółowy opisuje, kto jest prawdziwym *znawcą brahmana*:

On to zaprawdę wielki, nienarodzony *atman* [...]
To właśnie *bramini* pragną poznać, studiując święte Wedy,
Ofiary, daniny, ascezę czy posty,
Ten, kto to poznaje, staje się milczącym mnichem,
Pragnąc tylko tego jako swego domu, *pāṇinik* rozpoczyna wędrowkę,
Dlatego to starożytni już *mędrce* potomstwa nie pragnęli:
„Po cóż nam potomstwo, dla nas *atman* jest światem!”
I tak odrzucając pragnienie posiadania synów, pragnienie bogactwa,

¹⁴ *Čhandogya* 2.23.1.

¹⁵ *The Čhāndogya Upaniṣad*, Swāmi Swāhānanda, India 1956.

Pragnienie świata, wędrują, zyjąc z jałmużny,
 Gdyż pragnienie synów to pragnienie bogactwa,
 Zaś pragnienie bogactwa to pragnienie świata,
 I jedno, i drugie to tylko pragnienia.
 Zaś atman nie jest ani taki, ani taki!
 Nie do uchwycenia, dlatego nie został uchwycony,
 Nie do zniszczenia, dlatego nie został zniszczony,
 Nie do dotknięcia, dlatego nie został dotknięty,
 Niezwiązany niczym, nie drży, niczym nie zraniony,
 Kto to wie, żadna z dwóch myśli go nie nachodzi:
 „Ja popełniłem zło, ja popełniłem dobro”,
 Obie je przekracza,
 Niespalany przez to, co uczynił lub czego nie uczynił.

sa vā eṣa mahānaja ātmā [...] tametaṃ vedānucanena brāhmaṇā vividiṣanti yajñena dānena tapasā¹⁶naśakena etameva vivitvā munirbhavati/ etameva pravrajino lokamicchantāḥ pra-vrajanti/ etadva sma vai tat pūrvevidvāṃsah prajāṃ na kāmayante kiṃ prajāyā kariṣyāmo yeṣāṃ yo'yamātmāyaṃ loka iti te ha sma putraiṣaṇāyāśca vittaiṣaṇāyāśca lokaiṣaṇāyāśca vyutthāyātha bhikṣācaryaṃ caranti yā hyeva putraiṣaṇā sā vittaiṣaṇā yā vittaiṣaṇā sā lokaiṣaṇā ubhe hyete eṣaṇe eva bhvataḥ/ sa eṣa neti netyātmā agrhyo nahi grhyate aśīryo nahi śīryate asaṅgo nahi sajyate asito na vyathate na riṣyati etamu haivaite na tarata iti – ataḥ pāpamakaraṃvami ataḥ kalyāṇakaravāmi ubhe u haivaīṣa ete tarati nainaṃ kṛtākṛte tapataḥ/¹⁶

Znawca atmana-brahmana jest wprost nazywany braminem, co świadczy, iż wyraźnie mamy do czynienia z taką redakcją tekstu, iż to jedynie przedstawiciele war-ny bramińskiej są w stanie w sposób właściwy poznać rzeczywistość, aby uzyskać w wyniku tego mokszę. Na początku naszych rozważań w kilku słowach zrekonstruowaliśmy obraz świata przyjmowany przez społeczność wedyjską, na który składała się przede wszystkim koncepcja rytuału ofiarnego, uniwersalnego prawa – *rta*, oraz magicznej mocy słowa tkwiącej w mantrach wedyjskich, którego kwintesencją był *brahman*. Według najbardziej ortodoksyjnego nurtu bramińskiego dostęp do magicznej mocy słowa mogli mieć tylko bramini – *brāhmaṇa*, jako ci, którzy posiadają w sobie ową bramińskość, traktowaną jako quasi-substancja. W późniejszych wykładniach, przynależnych do nurtów mistycznych, brahman zaczyna być traktowany jako pierwiastek przenikający całą rzeczywistość. Omawiany przez nas fragment jest zdecydowanie nowatorski na tle całego śrutu, ale widać jak nowe koncepcje wnikały do upaniszad, wpisując się w obręb ortodoksyjnego rdzenia. I dalej wymienione są środki, przy których pomocy bramin poszukuje wiedzy o brahmanie. Jest to właściwie ten sam zestaw powinności – *dharma*, który wymieniała cytowana powyżej *Ā Chandogja*. Musiało to być w tamtych czasach powszechne, gdyż z podobnych dróg korzystał przyszły Budda, gdy opuścił pałac ojca. Stąd widać, iż w różnych środowiskach – tradycyjne do tej pory środki – zaczęto uważać za niewystarczające i za cel najwyższy uznano poznanie wyzwalające. (I tu będą różnice

¹⁶ *The Brhadāranyaka Upaniṣad*, trans. Swāmī Madhavānanda, Calcutta 1965.

ontologiczne pomiędzy mędrkami upanisadowymi a Buddą dotyczące tego, jaki ma charakter rzeczywistość, która jest dana w ostatecznym poznaniu).

Według upanisad, jak wiadomo, rzeczywistość jest jedna, gdy orzekana z poziomu podmiotu, nazywana jest atmanem, gdy postrzegana jako przedmiot, nazywana jest brahmanem. Charakter relacji pomiędzy atmanem a brahmanem nie jest w sposób jednoznaczny w upanisadach ani w nawiązujących do nich późniejszych szkołach wedanty przesądzony. Omawiany fragment z *Brihadaranjaki* jest nirgunicznym manifestem, w którym o absolutnym wymiarze rzeczywistości nie można we w pełni adekwatny sposób orzekać, jest ona transcendentna wobec świata przedstawionego, przekracza wszelkie dziedziny i charakterystyki, które składają się na świat empiryczny. Jest to przekroczenie świata poprzez wyrzeczenie się tego, co jest dlań najbardziej podstawowe i co – do momentu rozpoznania – sprawia, iż świat jest tak atrakcyjny. Zarówno w tym miejscu *Brihadaranjaka*, jak i Budda wskazują na ten sam główny czynnik, powodujący wklanie się w świat. To szeroko pojęte pragnienie – *kāma*. Nie ma tu dyskusji na temat tego, czy są mniej czy bardziej szlachetne pragnienia, czy dzięki którymś z nich osiąga się wyższe cele; to są ostatecznie wszystko pragnienia, które wpływają na zaangażowanie się w świat i przez to w tym świecie wiążą.

Znający brahmana odrzuca wszelkie dobra tego świata, odrzuca nawet pragnienie posiadania synów, jako swoich następców nie tylko tu na tym świecie, ale jako tych, którzy w wyniku ofiar mieli zapewnić szczęśliwe przebywanie w zaświatach. Zatem odrzuca w ten sposób całą instytucję rytuału ofiarnego. W tym sensie można powiedzieć, iż ustawia siebie poza strukturą wedyjskiego społeczeństwa.

W tym tekście pojawiają się imiona, którymi nazywano tego, kto przyjmował taką postawę. Nazwany on jest *muni* – milczący. Przydomek ten generuje kilka pokładów sensów. Muni to ten, który składa śluby milczenia – *mauna*. Zobowiązanie to mogło być traktowane bardzo restrykcyjnie, jako totalne milczenie, albo ograniczone do pewnych sytuacji. Odrzucenie słowa ma oczywiście również ściśle wedyjski kontekst. Wszak słowo w swym najgłębszym wymiarze to mantry, niezbędne do prawidłowego odprawiania rytuałów. Zatem odrzucenie słów to odrzucenie również samych ofiar. Milczenie, zwłaszcza w tym fragmencie, może się odnosić do przeświadczenia, iż o rzeczywistości brahmana nie można w sposób adekwatny orzekać, gdyż jest *neti, neti*. Innym terminem jest *pravrajin* – pątnik, wędrujący; często w późniejszych tekstach występuje w obocznych formach jako *parivrajya* czy *parivrājaka*. Mamy też termin *bhikṣu* – żyjący z jałmużny; bardzo później popularna, także w buddyzmie, nazwa wędrownych ascetów, żyjących z jałmużny.

Na jedną rzecz jeszcze w tym fragmencie należy zwrócić uwagę. Postać milczącego mędrca, wędrującego po świecie, rozmyślającego o istocie rzeczywistości, żyjącego z jałmużny składa się na obraz zarówno hinduskiego sannjasina, jak i mnicha buddyjskiego. Ze względu na przedmiot rozmyślań nie może to być jednak buddysta, ale czy może jest to w pełni prototyp klasycznego sannjasina? Trudno jednoznacznie na to pytanie odpowiedzieć, na pewno postać ta nie wpisuje się w bramiński model *caturāśrama*. Drogę wyrzeczeńca wybiera się – jak możemy interpreto-

wać na podstawie tego fragmentu – nie tyle po wypełnieniu wszystkich poprzednich etapów życia, ale wtedy, gdy się jest do tego intelektualnie i duchowo gotowym.

Powyższy fragment, jak widzimy, nie do końca wpisuje się w ortodoksyjny paradygmat bramiński, tu poznanie wiodące do mokszy wiązane jest z wyrzeczeniem się świata i z przyjęciem postawy bezpragnieniowości. Postawa ta jest zdecydowanie charakterystyczna dla nurtu *nivṛtti* i wiązana ze szkołami adwaity czy klasycznej jogi. Milczenie stanie się nieodzownym elementem tego nurtu. Wszak w upaniszadzie *Mandukja*, która stanie się podstawą dla nirgunicznych interpretacji, stan czwarty, *turiya*, nazywany jest *śānta* – spokój, wyciszenie, a więc także milczenie. Niemożność adekwatnego orzekania o ostatecznym wymiarze rzeczywistości poświadcza choćby upaniszada *Kena* (3):

Wzrok tam nie podąża, słowo nie dociera ani umysł,
Nie wiemy, nie rozumiemy, jak to można objaśnić.

Ale w upaniszadach można znaleźć również fragmenty, które będą kontynuowały ideę czynnego zaangażowania się w świat. Będą jednak musiały w sposób mniej radykalny podejść do pojęcia pragnienia – *kāma*, aby wyodrębnić te pragnienia, które nie przeszkadzają, a może nawet pomagają w osiągnięciu wyzwolenia. Te fragmenty będą punktem odniesienia dla nurtu *pravṛtti*, a w okresie klasycznym będą wiązane z różnego rodzaju ruchami bhakti czy też sagunicznymi wedantami.

Ale w tejże samej upaniszadzie znajdujemy następujący fragment (BAU 3.5.1):

Ten oto, który przekracza głód, jak i pragnienie,
Smutek, pomieszanie, starość, jak i śmierć,
Bramin, który poznał atmana właśnie takim,
Odrzuca pragnienie posiadania synów,
Pragnienie bogactwa, pragnienie świata,
I wtedy pędzi żywot wędrownego żebraka,
Gdyż pragnienie synów to pragnienie bogactwa,
A pragnienie bogactwa to pragnienie świata,
Wszystko to, to jedynie żądze,
Przeto niech bramin nie pragnie być uczonym,
I stanie się jako dziecko,
A gdy stanie mu się obojętne zarówno byciem dzieckiem, jak i uczonym,
Wtedy stanie się munim,
A gdy stanie mu się obojętne milczenie, jak i nie-milczenie,
Wtedy stanie się braminem.

yo' śānāyāpipāse śokaṃ moham jarām mṛtyumartyeti/ etaṃ vai tamātmānaṃ viditvā brāhmaṇā
putraīṣaṇāyaśca lokaiṣaṇāyaśca vyutthāyātha bhikṣācāryaṃ caranti yā hyeva putraīṣaṇā sā
vittaiṣaṇā yā vittaiṣaṇā sā lokaiṣaṇā ubhe hyete eṣane bhavataḥ/ tasmādbrāhmaṇaḥ pāṇḍityaṃ
nirvidya bālyena tiṣṭaset/ bālyam ca pāṇḍityaṃ ca nirvidyātha munīḥ amaunaṃ ca maunaṃ ca
nirvidyātha brāhmaṇaḥ/

Zatem widzimy, iż w obrębie tradycji bramińskiej, i to w tym samym tekście, występują dwa stanowiska. Według jednego fragmentu *Brihadaranjaki* bycie milczącym mędrce – muni jest wyższe niż bycie braminem, zaś według drugiego fragmentu bycie braminem jest ponad postacią ascety, który przyjmuje śluby milczenia – *mauna*. Oczywiście w całym korpusie klasycznych upaniszad można znaleźć fragmenty opowiadające się za jednym bądź za drugim stanowiskiem, ale wydaje mi się, iż wykazanie występowania równoległe tych dwóch nurtów na przykładzie jednego tekstu jest bardzo znaczące.

A może zinterpretować ów fragment w ten sposób, iż prawdziwe wyrzeczenie, to wyrzeczenie się wszystkiego, odrzucenie nawet przyjętych wcześniej ślubów. Czyż nie możemy uznać, iż dla munięgo bezwzględne przestrzeganie ślubów milczenia nie staje się postawą, do której jest mocno przywiązany, a prawdziwy wyzwolony jest ponad jakimkolwiek przywiązaniem, jest wolny od wyrzeczenia się jak i nie-wyrzeczenia?

Zwróćmy uwagę, iż podobna sytuacja zachodzi w przypadku buddyzmu. Najpowszechniejszy przydomek Buddy to Śakjamuni, wskazujący na przyjęcie przez niego ślubów milczenia, jednak po uzyskaniu oświecenia Budda śluby te porzucił. Gdyby był konsekwentny w swoim milczeniu, to uzyskana przez niego prawda o naturze rzeczywistości odeszłaby wraz z nim. A przecież, jak podaje tradycja, nie uległ pokusie Mary, tylko przez czterdzieści lat, aż do wejścia w ostateczną nirwanę, nauczał. Wpisał się w ten sposób w tradycję prawdy – *satya*. Bardzo ciekawa w tym kontekście jest analiza użycia słowa *satya* w tradycji buddyjskiej, zazwyczaj jest ono związane z tak zwaną prawdą względną o naturze rzeczywistości – *samvṛttisatya* w opozycji do prawdy absolutnej – *paramārtha*; problem ten jednak wymaga dodatkowej analizy, wykraczającej poza ramy tego artykułu. W każdym razie Budda wyrzekł się swojego indywidualnego wyzwolenia i pozostał w sansarze, by nauczać. W ten sposób transcenduje zarówno nirwanę, jak i sansarę. A jak widzieliśmy, o tego typu postawie świadczą również upaniszady. Zatem możemy powiedzieć, iż końcowe pokłady *śruti* – upaniszady świadczą, iż nurty *pravṛtti* i *nivṛtti* występowały równoległe.

Powróćmy tu do naszego początkowego pytania, w jakim zakresie można znaleźć uzasadnienie takiego stanowiska w najstarszych pokładach *śruti*. Próbę rozwiązania tego problemu podejmuje Rukmani¹⁷. Podaje ona, iż na oznaczenie rzeczywistości w *Rigwedzie* używane są trzy słowa, wzajemnie powiązane: *rta*, *satya*, *tapas*. Zarówno *satja*, jak i *rita* są opisywane jako narodzone z *tapasu* (RV X 190, AV X 7.1, XII 1). Zatem to *tapas*, jako ofiara, jest korzeniem rzeczywistości. Z tym że w tym znaczeniu ofiara to nie tylko odprawianie, według ściśle określonych reguł, ceremonii rytualnych, mających na celu utrzymanie świata w harmonii. Ofiara, rozumiana jako *tapas*, to utrzymywanie w harmonii makrorzeczywistości poprzez przekształcanie za pomocą żaru wewnętrznej ascezy mikroświata, czyli *tapasvina*. Zatem zarówno droga munięgo, ascety, *sannjasina* z jego wglądem przy

¹⁷ T. S. Rukmani, op. cit., s. 15.

pomocy tapasu w naturę rzeczywistości, jak i rytuały odprawiania ofiar mają źródło w tym samym, w naturze rzeczywistości jako całości spajanej ofiarą. I jak prześledzi się rozwój myśli indyjskiej, od jej samych początków udokumentowanych w sanhitach wedyjskich, po jej znacznie późniejszą formę zwaną hinduizmem, zauważamy ewolucję wielu poglądów i postaw. Odprawianie rytuałów przeszło w drogę dharmy, czynów rytualnych – *pravṛtti*, zaś znajomość tego modelu, wraz z wyrzeczeniem się jego owoców – to nurt *nivṛtti*¹⁸. Ale jedna i druga postawa jest zakorzeniona w szeroko pojętym rycie ofiarnym, rozumianym jako *tapas*.

Jak widzimy, milczący mędrzec współistniał wśród gadatliwych braminów od samych początków tradycji indyjskiej.

MUNI, THE SILENT SAGE AMONG TALKATIVE BRAHMINS

The article concentrates on the analyzes of the position of *muni* in the ortodox Brahmin tradition. First, the author will present movements of the nomadic ascetics (*śramaṇa*) in the first half of the 1st century B.C., who contributed to later various ascetic trends. The author will show that from the beginning *nivṛtti* and *pravṛtti* models have been present in all the social and religious systems in ancient India, although in various traditions they played smaller or greater role in the context of soteriology.

The author will try to answer the following questions:

- how such a strong ascetic trend developed in the ortodox Brahmin tradition, which was very ritualized and based on the world-creative power of words;
- how much this movement has been close to the mainstream of Indian tradition and how much it has been connected to later Buddhist traditions;
- are the nirgunic Vedanta schools fully ortodox considering fundamental Brahmin paradigm.

BIBLIOGRAFIA

1. Bronkhorst J., *The Two Sources of Indian Asceticism*, Delhi 1998.
2. Griffith R. T. H., *The Hymns of Rgveda*, Delhi 1995 [reprint].
3. Manu Swajambhuwa, *Manusmṛtyi czyli Traktat o Zaczności*, tłum. M. K. Byrski, Warszawa 1985.
4. Michalski F., *Hymny Rigwedy*, Ossolineum 1971.
5. Rukmani T. S., *Samnyāsīn in the Hindu Tradition – Changing Perspectives*, D. K. Printworld (P) Ltd., India 2011.
6. *The Brhadāranyaka Upaniṣad*, trans. Swāmī Madhavānanda, Calcutta 1965.
7. *The Chāndogya Upaniṣad*, Swāmī Swāhānanda, India 1956.
8. Wayman A., *The Two Traditions of India – Truth and Silence*, „Philosophy East and West” 1974, XXIX, No. 4.
9. Werner K., *Yoga and the Rg Veda: an Interpretation of the Keśin Hymn (RV 10, 136)*, „Religious Studies” 1997, Vol. 13.

¹⁸ Ibidem, s. 16.