

MARTA KUDELSKA

(Uniwersytet Jagielloński)

Przeobrażenia starożytnego paradygmatu indyjskiego na przykładzie upaniszady *Ā Chandogja*

STRESZCZENIE

Tematem przewodnim artykułu jest wskazanie na ewolucyjny proces formowania się powszechnej wizji Indii, w której w sposób harmonijny współegzystują różnorodne postawy i role społeczne, zarówno te wpisujące się w nurt czynnego zaangażowania – prawritti, jak i nurt wyrzeczenia – niwritti. Jeden z istotnych etapów tego procesu przedstawiony jest w dwóch fragmentach upaniszady *Ā Chandogja*, gdzie objaśniana jest natura udgithy – pieśni mającej kluczowe znaczenie dla tradycji wedyjskiej. W pierwszym fragmencie upaniszady ukazana jest rola udgithy, będącej swoistym zaklęciem magicznym w procedurach rytualnych, a w końcowym fragmencie traktowana jest już ona jako wyróżniona forma oddechu, będącego podstawą procedur medytacyjnych. W artykule zwraca się uwagę, że przeobrażenia w ramach klasycznego paradygmatu, dotyczą przede wszystkim celu, jaki stawia przed sobą człowiek: początkowy cel dążący do poznania i zapanowania nad światem zmienia się w cel stania się wszystkim i wyjściem ponad ten świat.

SŁOWA KLUCZOWE

magia, religia, mistyka, Upaniszady, bramini, śramanowie, rytuał – atmavidya

E-mail autorki: marta.kudelska@uj.edu.pl

Okres formowania się *śruti* to – jak wiadomo – okres kształtowania się późniejszego klasycznego paradygmatu myśli indyjskiej. Aż po dzień dzisiejszy istnieje gorący spór pomiędzy specjalistami na temat wpływu poszczególnych elementów, które przesądziły o jego ostatecznej specyfice. Trwają dyskusje: jakie środowiska, czy przybyłe w pewnych okresie na subkontynent, czy osiadłe tam od najdawniejszych czasów, oraz w jakim stopniu i na jakie

elementy tego paradygmatu miały decydujący wpływ. Już samo postawienie tak ogólnych pytań jako problematycznych świadczy o tym, że wizja świata ukształtowana w starożytnych Indiach nie była jednolita. Nie jest również do końca ustalone, dlaczego i od kiedy pewne grupy przyjmują takie, a nie inne role w społeczeństwie. Osią sporu jest symboliczne wyodrębnienie dwóch grup: braminów i śramanów. Przedstawiciele pierwszej z nich są związani z działalnością na rzecz wspólnoty, gdzie ta aktywność jest bardzo szeroko pojmowana: od codziennych zachowań, poprzez odprawianie rytuałów religijnych, aż po próby magicznego zaklęcia rzeczywistości, aby podporządkować ją celom człowieka. Szczęście doczesne oraz to po śmierci osiąga się poprzez czynne zaangażowanie w rzeczywistość (*pravṛtti*). Najbardziej miarodajnym źródłem poznania dla przedstawicieli tej grupy są teksty niebędące autorstwa jakiegokolwiek człowieka (*śruti*), uznawane za autorytet sam w sobie oraz przyswajane w transmisji nauczyciel – uczeń, a także umiejętności, szczególnie dotyczące odprawiania rytuałów religijnych. W opozycji do nich przedstawiani są ci, którzy za cel najwyższy nie uznają aktywności na rzecz wspólnoty, w której wyrosli, wręcz przeciwnie – zastaną rzeczywistość kontestują. Zainteresowani są ucieczką od norm dnia codziennego i dążą do wyzwolenia się z doczesności w sposób ostateczny (*nivṛtti*). Są mniej homogeniczną grupą niż bramini. W sposób ogólny nazywani są śramanami. Odrzucają rytuał ofiarny, a zatem nie tylko normy społeczne, ale także religijne. Aby osiągnąć ten cel, posługują się różnorodnymi procedurami, oddają się przede wszystkim ascetycznym umartwieniom, ćwiczeniom oddechowym, deprawacjom sensorycznym, praktykom medytacyjnym. Najbardziej miarodajnym źródłem poznania dla przedstawicieli tego odłamu społeczeństwa jest ponaddyskursywne poznanie mistyczne. Poniższy artykuł nie będzie rozważał, które elementy – późniejszego klasycznego paradygmatu – kształtowały się wraz z rozwojem tych, a nie innych postaw, a tym bardziej nie będzie pogłębiał w tym zakresie opozycji pomiędzy środowiskiem „ortodoksyjnych” braminów a „heretyckich” śramanów. Wręcz przeciwnie, będą się starała wskazać na niezwykle ewolucyjny proces formowania się powszechnej wizji Indii, w której w sposób harmonijny współegzystują różnorodne postawy i role społeczne.

Wizja świata każdej starożytnej kultury, a zwłaszcza takiej, która zachowała swoją samotożsamość przez kilka tysięcy lat, jest niezwykle skomplikowana i jest siecią relacji przeróżnych elementów – analizowanych zarówno w porządku diachronicznym, jak i synchronicznym – często nie tylko pozornie sprzecznych. Składa się na nią wiele wymiarów i norm je regulujących, przede wszystkim odnoszących się do postaw doczesnych, ale także

tych, które skierowane są na transcendentny wobec nich wymiar rzeczywistości. W tradycji zachodniej generalnie przyjmuje się, że społeczności bardziej archaiczne relacje pomiędzy wymiarem doczesnym a transcendentnym postrzegały na sposób magiczny. W miarę rozwoju kulturowego w bardziej rozwiniętych społeczeństwach myślenie magiczne zostaje zastąpione przez przyjmowanie różnych postaw religijnych. Zazwyczaj zatem w literaturze zachodniego kręgu kulturowego termin magia¹ przeciwstawiany jest religii:

[Magia to] zespół działań rytualnych, symbolicznych, których celem jest osiągnięcie w naturalnym lub społecznym otoczeniu człowieka pożądaných skutków. [...] Nasze rozumienie magii wyrasta z tradycji judeochrześcijańskiej, w której sztuka magiczna jest przeciwstawiana wierze we wszechmocnego Boga, którego woli i urzędzenia świata zmienić nie można. [...] Najczęstszym kryterium jest, różniący magię od religii, praktycyzm oraz przekonanie o samoczynnej skuteczności działania magicznego, odwołującego się do bezosobowych mocy (w odróżnieniu od religijnej postawy błagalnej, adresowanej do sił osobowych)².

Takie pojmowanie magii jak w wyżej przytoczonej definicji (w zachodnioeuropejskich encyklopediach są podobne) zupełnie nie pasuje do indyjskiego paradygmatu. Tak rozumiana magia w tradycji indyjskiej nie znika na żadnym etapie przekształcania się paradygmatu. W sanskrycie najczęściej używanym w tym zakresie terminem jest *māyā*. Maja to zarówno siła, przy pomocy której kreuje się – na określony okres czasu – różnorodne przedmioty, jak i – w późniejszych systemach filozoficznych – kosmiczna, bezpoczątkowa iluzja, kreująca – ostatecznie oceniając – nierzeczywiste zjawiska, postrzegane jako świat przedstawiony. I tu też jest różnica, gdyż klasycznie pojmowana magia w sposób rzeczywisty zmienia przedmiot czy zjawisko, na które oddziałuje. W najstarszych pokładach *śruti* są teksty, które określilibyśmy jako czysto magiczne (cały zbiór *sanhit Jadźurweda* to zbiór *yajus* – formuł magicznych), a w okresie późniejszym elementy magiczne – co będę się starała wykazać – harmonijnie współegzystują nawet z najbardziej wysublimowanymi rozważaniami w ramach subtelnych procedur przekształcania świadomości. Zatem jeżeli chcielibyśmy szukać jakiegoś przeciwstawienia – jak przyjmują to niektórzy badacze – to wydaje się, że na gruncie klasycznej tradycji indyjskiej nie będzie ono zachodzić między magią a religią, ale między magią a mistyką. Choć ja uważam, że

¹ Hasło „magia” autorstwa M. Buchowskiego i J. Prokopiuka, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, [CD], red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 6, Warszawa.

² *Ibidem*.

nawet tu przeciwstawienie to jest pozorne i analizy tego właśnie problemu będą tematem niniejszego artykułu.

W badaniach indologicznych przyjmuje się, że przewaga światopoglądu magicznego – w ramach samego *śruti* – występuje w ostatnim zbiorze wedyjskich sanhit, w *Atharwawedzie* i w niezwykle obszernych komentarzach do sanhit w *Brahmanach*. Uważa się wręcz, że w tamtym okresie został wykształcony specyficzny magiczny światopogląd, stanowiący rys charakterystyczny dla całej najstarszej i późniejszej myśli indyjskiej. Ten sposób magicznego myślenia jest obecny w okresie klasycznym nawet w najbardziej subtelnych, scholastycznych rozważaniach filozoficznych. Opracowanie tego zagadnienia przekracza jednak ramy tego artykułu. Najstarsi wielcy europejscy indologowie celowo odrzucali ów magiczny wymiar tekstów wedyjskich, chcąc w Wedzie widzieć jedynie przykład hieratycznej, wzniosłej myśli. Inne spojrzenie na te teksty rozpoczęło się właściwie od polskiego badacza. To wybitny polski indolog Stanisław Schayer przeprowadził zupełnie pionierskie, wnikliwe studia nad założeniami magicznego światopoglądu starożytnych Hindusów. I choć od tego czasu minęło kilkadziesiąt lat, a indologia światowa zanotowała niespodziewany rozwój, jego rozstrzygnięcia nadal są w najnowszej literaturze przedmiotu aktualne i często przywoływane. Píše on:

Światopogląd prymitywnej magii ludowej według tych tekstów da się scharakteryzować jako „naiwny realizm pojęciowy”: wszystko, co ma nazwę, to zn. wszystko, co się da wyrazić słowami, a więc każdy „przedmiot logiczny”, ma przez to samo, że się da pomyśleć i nazwać, swój niezależny, realny byt. „Byt” znaczy tyle, co substancja i obejmuje w równej mierze sferę oderwanych pojęć, przeżyć psychicznych i empirycznych przedmiotów. Pojęcie substancji magicznej, dającej się dosłownie chwycić, strząsnąć, obmyć lub przenieść na inny przedmiot, motywuje zasadniczą możliwość praktyki magicznej³.

W okresie *Brahmanów* wszystkie procedury magiczne służą podporządkowaniu sobie bóstw przez człowieka, kapłana. Bóstwa stają się zupełnie zależne od człowieka. W pewnej bardziej filozoficznej linii tekstów owe bóstwa traktowane są jedynie jako symbole, jako antropomorfizacja sił przyrody.

Rola bóstw już od czasów *Brahmanów* staje się coraz słabsza. To człowiek, a dokładniej mówiąc: bramin – ofiarnik, zapewnia im egzystencję. Jak píše Maryla Falk:

³ S. Schayer, *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów*, [w] *O filozofowaniu Hindusów*, red. M. Mejer, Warszawa 1988, s. 3.

Bogowie szafowali dobrami – nie z pobłażliwą dobrocią, lecz przymuszeni tapasem ofiarnika; ludzie i bogowie bali się bramina „rozpalonego” żarem potężnego tapasu. Powiadano, że rozpaleni tapasem braminowie, *tapasā tapantaḥ*, kierują biegiem słońca i gwiazd. Wszystko polegało na powiększaniu, ponad wszelką miarę, tego wewnętrznego żaru⁴.

Zatem tapas jawi się jako siła ofiarnika. Nawiązując do głównego nurtu naszych rozważań, do ukazania napięć pomiędzy magią a mistyką, tapas to najpotężniejsze narzędzie magiczne, tak potężne, że nie tylko podporządkowuje sobie ludzi czy poszczególne rzeczy w świecie, ale także bogów. Tapas w późniejszych tekstach staje się podstawowym narzędziem we wszelkiego rodzaju procedurach przekształcania świadomości. Lecz zwróćmy uwagę na to, że nie każdy mógł się tym narzędziem posługiwać. Podstawową kwalifikacją, aby móc posługiwać się tapasem – tak na pewno postulowały to teksty okresu *Brahmanów* (później zostanie to przesunięte w kierunku kwalifikacji etycznych) – była przynależność do warny bramińskiej. W ten sposób bramini potwierdzali swoją hegemonię, zapoczątkowaną w najstarszych czasach wedyjskich. Ale jak poniżej zobaczymy, rozumienie znaczenia będzie ewoluowało wraz z przekształcaniem się całego paradygmatu. To, że ów paradygmat ewoluował, jest wśród badaczy niekwestionowane. Ów proces przekształcania się, a właściwie kształtowania klasycznego kulturowego paradygmatu myśli indyjskiej, zanalizuję na jednym tekście, a właściwie na dwóch fragmentach z upaniśady *Ā Chandogja*.

Ā Chandogja, jak przystało na tekst przynależny do tradycji *Samawedy*, rozpoczyna się od objaśnienia natury udgithy, pieśni podniosłej. *Udgītha* jawi się tutaj jako istota wszelkich przejawów rzeczywistości, zarówno z poziomu mikro-, jak i makrokosmosu. Udgitha jest nawet istotą samego hymnu, podstawowego narzędzia niezbędnego do odprawiania rytuałów. Udgitha w początkowych partiach tego fragmentu postrzegana jest jako narzędzie, dzięki znajomości (czy opanowaniu) którego można zdobyć wszystko, czego się zapragnie. Władzę, potęgę, możliwość opanowania czy podporządkowania sobie każdego przejawu rzeczywistości. Pierwsza partia tego tekstu objaśnia naturę udgithy, jak można by powiedzieć w sposób techniczny, skrótowy.

Dalsze objaśnienie, jak mówi sam tekst, ucieka się do przytoczenia przypowieści o walce pomiędzy potomkami Pradžapatiego⁵, asurami (de-

⁴ M. Falk, *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, Kraków 2011, s. 20.

⁵ Potomkami Pradžapatiego są również ludzie. Ani ta przypowieść, ani podobne o ludziach w tym kontekście nie wspominają. Należy však pamiętać, że to właśnie

monami) i dewami (bóstwami) o władzę, potęgę, moc panowania nad światem – do osiągnięcia tego celu dewowie chcą użyć udgithy. Czyli traktują udgithę, a dokładniej procedurę jej wielbienia, jako narzędzie do zapanowania nad wszystkim, nad całą rzeczywistością. Tu wyraźnie należy zaznaczyć, że już od najstarszych pokładów tradycji wedyjskiej, poprzez okres eposów, puran, aż po czasy późniejsze nie można jednoznacznie ocenić, że bóstwa są istotami pełnymi cnót, a demony są z natury złe, i w związku z tym każda próba pokonania asurów powinna zasługiwać na pochwałę. Zarówno jedne, jak i drugie są postaciami ambiwalentnymi. Ta ambiwalencja wszelkich przejawów rzeczywistości, wszelkich fenomenów, tego, co rozumiane było w okresie Brahmanów jako quasi-substancja, jest obecna nie tylko w mitologii, ale także w filozofii. W filozofii ta ambiwalencja pojmowana jest symbolicznie i przekłada się na niejednoznaczne traktowanie wszelkich odczuć, uczuć, emocji człowieka. Nic nie jest w pełni złe, złe ze swojej istoty, lecz oceniane powinno być jako narzędzie, ze względu na cel, do którego ma prowadzić.

W innej linii tekstów, które rozwijały się po kodyfikacji korpusu *śruti*, w eposach, puranach, postaci bóstw, nawet tych najwyższych, traktowane są nadal bardzo ambiwalentnie, choć jest to okres kształtowania się tendencji monoteistycznych i dewocyjnych, czyli do bóstw powinno się odnosić jedynie z najwyższym szacunkiem. Widać, że w Indiach sposób myślenia ukształtowany w *Brahmanach* jest wciąż obecny. Jak pokazuje Wendy Doniger O'Flaherty⁶, bóstwa uzyskują siłę podstępem, by obalić przeciwnika. Na podstawie literatury puranicznej badaczka opisuje następujące mechanizmy. Demony zdobywają siłę, władzę i potęgę dzięki ascezie i pozostawaniu przy dharmie. Zwróćmy uwagę na wiele wymiarów ambiwalentności tych postaci. Demony zachowują się nadzwyczaj moralnie. I za to, przez któregoś z głównych bogów – zazwyczaj przez Brahmę, obiecuje im się, iż nigdy i w żaden sposób nie będą mogli zostać pokonani. Ale kiedy ich moc zaczyna przeważać, bogowie się niepokoją i próbują interweniować. W jaki jednak sposób można to zrobić, jeżeli Brahma obiecał im właściwie nietykalność? Aby móc pokonać „cnotliwe” demony, bogowie uciekają się do podstępu. Zatem to bogowie nie zachowują się moralnie. Propozycja rozstrzygnięcia, dlaczego jednym przysłu-

człowiek, ofiarnik już od czasów Brahmanów w wyniku odprawiania czynów rytualnych podporządkowuje sobie nawet bogów.

⁶ W. Doniger O'Flaherty, *The Origin of Evil in Hindu Mythology*, Delhi 1998, s. 174–211.

guje przydomek *deva*, a innym *asura*, wymaga pogłębionych badań. Jest to problem wymagający osobnego opracowania, niemniej w tym artykule ów wątek będzie się przewijał. I powracał jak jemu podobny, dotyczący tego, w jakich środowiskach – i czy w jednolitych – kształtowały się konkretne koncepcje indyjskie.

Powróćmy do wątku, w jaki sposób podstępni bogowie pozbawiają mocy cnotliwe demony. W różnych tekstach przytaczane są na ten temat przeróżne mity, ale zazwyczaj mechanizmy są bardzo podobne. Demony należy osłabić przez pozbawienie ich podstawy ich potęgi, czyli cnoty. Najczęściej pozbawia się cnoty żonę, co automatycznie pozbawia cnoty męża – też oczywiście podstępem, na przykład żona zazwyczaj nie wie, że przebywa w łożu małżeńskim nie z prawdziwym mężem, ale z bogiem, który przyjął jego postać. Innym powszechnym rodzajem podstępu jest nauczanie fałszywej doktryny, aby demony przestały czcić danego boga – w mitach często w takich sytuacjach przywoływany jest Śiwa – i wtedy, gdy dokonywana jest (w pewnym sensie wymuszona) konwersja na buddyzm czy dżinizm, demony pozbawia się mocy, a nawet życia. Ten podstęp jest zazwyczaj dziełem kogoś z bogów, któremu nie zawsze – zależy to od tekstu – jest to karmicznie wybaczone. Zwróćmy uwagę, że w ten mechanizm wpisuje ortodoksja bramińska usprawiedliwienie przyjęcia Buddy Śakjamuniego w poczet awatarów Wisznu.

Rywalizacja pomiędzy dewami a asurami, jak wspomniano powyżej, twórczo rozwijana w eposach, puranach i wszelkiego rodzaju przypowieściach mitycznych, sięga najstarszych czasów wedyjskich. W najstarszych upanisadach obraz tych walk nabiera jakby innego wymiaru, jest swoistą metaforą, która pokazuje, w jaki sposób zmienia się paradygmat od stricte bramińskiego, gdzie wszystko jest podporządkowane ortodoksyjnie rozumianej ofierze, po paradygmat zezwalający również na inne interpretacje najstarszych rytuałów. Są w upanisadach liczne fragmenty z tym związane, ale poniższe analizy – jak zostało to powyżej powiedziane – będą dotyczyły właściwie jednego tekstu, *Ā Chandogji* upanisady. Tekst ten nie został wybrany przypadkowo, lecz ze względu na to, iż zarówno na jego początku, jak i w partiach końcowych mamy wyjściową sytuację narracyjną dosyć podobną, ale zakończoną w pewnym sensie inaczej, co właśnie pokazuje na stopniową zmianę owego paradygmatu. Podobna jak w *Ā Chandogji* przypowieść o walce pomiędzy dewami a asurami, gdzie centralną rolę pełni udgitha, została przytoczona w *Brihadaranjace* 1.3.1–1.3.24, ale główne analizy będą się odwoływać do tego tekstu, który zostaje zwieńczony taką samą narracją.

Jak wiadomo, przejście od myślenia magicznego do mistycznego⁷, co – jak będę się starała wykazać – nie jest prostym odrzuceniem wcześniejszego etapu, odbywa się w trakcie kształtowania się korpusu *śruti*, czego zwieńczeniem jest upanisadzowa *ātmaśruti*. W sposób symboliczny – jak zobaczymy – będzie to przejście od procedur dążących do zdobycia wiedzy czy narzędzi, dzięki którym osiąga się wszystko, do dążenia, aby stać się wszystkim. W najstarszych *Upaniszadach* obydwa schematy współistnieją ze sobą – i to jest przypadek początkowego fragmentu *Āchandangji*. Zaś w końcowym fragmencie wyraźnie wyłoni się tendencja do transcendowania myślenia stricte magicznego; będzie to dążenie nie tyle do opanowania całego świata, ile stania się wszechświatem. Proces stawania się wszystkim unieważnia różnice pomiędzy poszczególnymi częściami, pomiędzy atrybutami a ich nośnikami, czyli nie zostawia miejsca na operacje magiczne. *Āchandangja*, w porównaniu z równie starożytną *Brihadaranją*, swoje rozważania przedstawia bardziej z sagunicznej niż nirgunicznej perspektywy. Oczywiście nie ma tu sztywnego podziału na sagunę i nirgunę, bardziej możemy mówić o rozłożeniu akcentów, jednak wskazanie na ową bardziej saguniczną poetykę jest zasadne w kontekście prowadzonych rozważań. Do wszelkiego rodzaju procedur magicznych potrzebne jest uznanie istnienia cech, atrybutów – traktowanych jako quasi-substancje – które można by poddawać magicznym procedurom⁸. Ale należy też owe „przedmioty” gdzieś umiejscowić, aby je uchwycić. I tak właśnie jest budowana opowieść w *Āchandangji*.

⁷ Tak na ten temat pisze Maryla Falk: „Badania wykorzystujące dane etnologii wyróżniły w rytualistycznej spekulacji brahmanów głęboką warstwę prastarych magicznych ciągów idei, pospolitych wśród wszystkich ludów, które wzniosły się ponad elementarny, pierwotny poziom rozwoju kultury – ciągów idei, które tutaj, w atmosferze szczególnie sprzyjającej, doszły do bujnego rozkwitu i niemal racjonalnego uporządkowania. Uczeni tej orientacji usiłowali dostrzec w samoświadomości magicznej, w której zakorzenione są spekulacje brahman, ową podstawę samoświadomości (niezbędną, co oczywiste, dla wszelkiej myśli filozoficznej), z której później miała wyrosnąć, poniekąd jako sublimacja tamtych, mistyczna spekulacja upanisad” (M. Falk, op. cit., s. 2).

⁸ W *Āchandangji* 3.14.2 znajduje się fragment, który ukazuje, iż tak we fragmentach opisujących magiczne działania na quasi-substancjach, jak i w procedurach medytacyjnych adept rozpoczyna od skupiania się na poszczególnych atrybutach, którymi nacechowana jest rzeczywistość:

Złożony z umysłu, jego ciałem oddech życiowy, jego formą blask, jego wyobrażenia prawdziwe.

Atman uczyniony jest z przestworzy, spełnione są wszelkie jego czyny i wszelkie pragnienia, jego udziałem są wszystkie zapachy i wszystkie smaki. Cały ten świat obejmuje, milczący i wobec wszystkiego obojętny.

Bóstwa, próbując pokonać demony, oddają cześć udgicie, wyśpiewując chwałę kolejnych zmysłów. I tak najpierw śpiewają tchnieniu w nozdrzach, następnie mowie, oku, uchu, umysłowi. Za każdym razem do walki włączają się demony, próbując uniemożliwić działania bóstw. Udaje im się to połowicznie, a zmysły, używane jako narzędzia, zostają wskutek tego dotknięte, skalane przez zło. Z tego powodu, objaśnia tekst, nasze zmysły nie są doskonałe i odbierają przedmioty doświadczenia zarówno jako przyjemne, jak i nieprzyjemne⁹. W momencie, kiedy bóstwa jako ostatecznej broni użyły tchnienia w ustach, demony mimo kolejnej próby ataku zostają pokonane¹⁰. Scena ta w warstwie narracyjnej przypomina walkę pomiędzy magami czy czarownikami, której schemat znamy tak dobrze z wielu starożytnych mitów różnorodnych kultur. Wygrywa ten, kto posiada skuteczniejsze narzędzie i tym samym unieszkodliwia przeciwnika. Tym narzędziem w omawianym

Wszystkie przytaczane fragmenty upaniszad są tłumaczone z sanskrytu przez autorkę artykułu i pochodzą z tomu: *Upaniszady*, tłum., wstęp i koment. M. Kudelska, Kraków 2004. Cytowane są fragmenty *Ā Chandogja upaniszada* (ĀCU) i *Brihadaranjaka upaniszada* (BAU).

⁹ Bogowie i demony, potomkowie Pradžapatiego, zwalczali się nawzajem.

Bogowie, podejmując udgithę, pomyśleli: Za jej pomocą ich pokonamy! (ĀCU 1.2.1)

I oddali cześć udgicie jako tchnieniu w nozdrzach, lecz demony złem tchnienie zraniły, Dlatego teraz się wacha zarówno przyjemne, jak i nieprzyjemne zapachy,

Gdyż przez zło zostało ono dotknięte (ĀCU 1.2.2).

I oddali cześć udgicie jako mowie, lecz demony złem mowę zraniły,

Dlatego teraz, gdy ktoś mówi, to zarówno prawdę, jak i fałsz, gdyż przez zło została ona dotknięta (ĀCU 1.2.3).

Następnie oddali cześć udgicie jako oku, lecz demony złem oko zraniły,

Dlatego teraz, gdy ktoś postrzeża, to zarówno piękno, jak i brzydotę, gdyż przez zło zostało ono dotknięte (ĀCU 1.2.4).

Następnie oddali cześć udgicie jako uchu, lecz demony złem ucho zraniły,

Dlatego teraz, gdy ktoś słucha, to zarówno miłych, jak i niemiłych dźwięków,

Gdyż przez zło zostało ono dotknięte (ĀCU 1.2.5).

Następnie oddali cześć udgicie jako umysłowi, lecz demony złem umysł zraniły.

Dlatego teraz wyobraża się zarówno to, co powinno, jak i to, co nie powinno być wyobrażone.

Gdyż przez zło został on dotknięty. (ĀCU 1.2.6)

¹⁰ I oddali cześć udgicie jako tchnieniu w ustach, demony zaatakowały je, lecz rozpadły się na kawałki.

Tak jak rozpada się grudka ziemi, kiedy uderzy w twardą skałę.

Tak jak rozsypuje się grudka ziemi, kiedy uderzy o skałę,

Tak rozpada się ten, kto życzy źle wiedzącemu, a także ten, kto jest mu wrogi,

Gdyż wiedzący jest jak twarda skała (ĀCU 1.2 7–8).

przypadku okazała się *mukhya prāṇa*¹¹ – tchnienie w ustach. Nie jest to zwykły zmysł, jak objaśnia dalej upaniszada, lecz podstawa wszystkich innych; na tym poziomie nie ma już rozróżnienia na przyjemne, nieprzyjemne, dobre, złe – jest to jakby podstawa funkcjonowania wszystkich innych narzędzi, pomocnych w doświadczaniu rzeczywistości. Wyraźnie mówi się o oddechu, który jest w ustach, a nie w nozdrzach, gdyż ten drugi jest skażony. Oddech w ustach jest podstawą, jest substratem. Przywołana powyżej metaforyczna przypowieść dotyczy poziomu mikrokosmosu. Tu widzimy proces przejścia od pluralizmu *Brahmanów* do monizmu *Upaniszad* poprzez poszukiwanie substancji o jak najszerszym *bandhu* – zakresie. Jak wiadomo, ostatecznie tę rolę będzie pełnił atman, ale na tym etapie jest to *mukhya prāṇa*, oddech wewnętrzny, pełniący kluczową rolę w procedurach medytacyjnych. Nie jest to jeszcze w pełni pojęcie techniczne, abstrakcyjne, wciąż jest możliwe do zlokalizowania i uchwycenia. Jednak w tym fragmencie zostało wyraźnie zaznaczone, że wprawdzie oddech wewnętrzny jest najbardziej użytecznym narzędziem¹², ale wtedy, gdy „wyśpiewuje pragnienia ten, kto znając to tchnienie, czci świętą sylabę jako udgithę. To się tyczyło atmana” (ĆU 1.2.14).

Możemy podsumować tę część rozważań. Na poziomie *adhiyajñam* (ofiary) pojęciem o najszerszym *bandhu* jest *udgītha*, a na poziomie *adhyañmam* (atmana, mikrokosmosu) – *mukhya prāṇa*. W ten sposób następuje utożsamienie istoty słowa, mowy, z istotą energii życiowej człowieka, energii pojmowanej jako podstawowe narzędzie w procedurach soteriologicznych. Powyżej zostało powiedziane, że bardzo podobny fragment znajduje się w *Brihadaranjace* (1.3.24), gdzie stwierdzenie tej tożsamości jest wyrażone wprost: „On zaprawdę wyśpiewał to mową i oddechem”¹³. Jak widzimy,

¹¹ „Mukhyaprāṇa is not merely the external air but a transformation of it into an internal force manifesting in the body in the fivefold way, supporting, nourishing and ordering the functions of the living being. Because of the dependence of other prāṇas (cognitive and active organs) on life-breath for their subsistence, those organs also are called prāṇas”. *Chāndogya Upaniṣad*, Swāmī Swāhānanda, Sri Ramakrishna Math, Madras 1956, s. 52.

¹² Patrick Olivelle przytacza stanowisko Bodewitza: „Note how the myth on the prāṇāḥ and the deities forms the introduction to the magic rite and how (mythical) speculations on the prāṇāḥ are applied to practical purposes in this āraṇyaka text”. P. Olivelle, *Young Śvetaketu: A literary Study of an Upaniṣadic Story*, „Journal of the American Oriental Society” 1999, Vol. 119, No. 1, s. 49.

¹³ Porównaj także:

Ten, kto zna bogactwo tej pieśni, otrzymuje to bogactwo, jego bogactwem jest dźwięk, Przeto ten, kto chce spełnić czynności kapłana ofiarnika, winien mieć dźwięczny głos.

nie ma tutaj transcendowania postawy ofiarnika poprzez postawę jogina, uważa się je może nie tyle za tożsame, ile za na równi w pełni wartościowe i prowadzące do tego samego celu. Ale czy ten cel to dążenie do klasycznie pojmowanej mokszy? Czy te wszystkie zabiegi mają na celu uniknięcie powtórnych narodzin – *punarjanma*? Czy raczej zapewnienie sobie szczęścia oraz dobrobytu tu na ziemi oraz pomyślności w zaświatach, czyli bardziej uniknięcie powtórnej śmierci – *punarmrtyu*? Wydaje się, że najstarsze partie *Ā Chandogji*, które tu omawiamy, odwołują się do tego starszego modelu.

Na czym, według powyższego fragmentu, polega siła dewów, że były w stanie pokonać asurów, chociaż jedni i drudzy są potomkami Pradžapatiego, czyli z racji urodzenia mają podobne kwalifikacje? Przede wszystkim to dewowie – choć tekst nie wyjaśnia, w jaki sposób tylko oni – posługują się udgithą, czyli są odpowiedzialni za odprawianie rytuałów ofiarnych. Jak wiadomo, w ortodoksyjnym modelu bramińskim jest to kwalifikacja fundamentalna. A dzięki czemu *mukhya prāṇa* posiada taką moc? Prana to podstawa medytacji; podczas medytacji zdobywa się władzę nad właściwą, czystą funkcją zmysłów – to symbolizują bóstwa, jak i nad skażoną, nakierowaną na zewnętrzne przedmioty zmysłowe – to symbolizują demony. Bóstwa, oddając cześć udgicie jako poszczególnym zmysłom, pomimo ich skalania przez demony nadal tych zmysłów używają. Jak wiadomo – zgodnie z indyjską myślą filozoficzną – poprzez używanie czegoś, poprzez posiadanie czegoś, jest się tej mocy podporządkowanym, choćby nawet w ograniczonym sensie. Tylko pełne wyrzeczenie, wyrzeczenie się owoców płynących z doznawania przy pomocy tych zmysłów, pozwala w pełni nad nimi zapanować. I tak się właśnie dzieje w przypadku *mukhya prāṇy* – bóstwa wyśpiewują cześć temu tchnieniu dla niego samego. Dzięki temu staje się ono tak potężnym narzędziem. Jest to wyraźna zapowiedź klasycznego modelu wyrzeczenia, obecnego we wszystkich procedurach jogicznych, medytacyjnych. Bóstwa pokonały demony nie tylko przy pomocy znajomości rytów ofiarniczych, wyśpiewywaniu pieśni ofiarnych, ale także poprzez wyrzeczenie się owoców tych działań. To już nowa interpretacja działań rytualnych. Śankara w komentarzu do *Ā Chandogji* 1.1.10¹⁴ interpretuje sformułowanie

I wszystkie czynności wykonywać głosem melodyjnym.

Składający ofiarę pragną, aby kapłan był obdarzony dobrym głosem jako ten, który obdarzony bogactwem,

Ten jest bogaty, kto poznał bogactwo pieśni w ten oto sposób (BAU 1.3.25).

¹⁴ Poprzez nią działa zarówno ten, kto wie, jak i ten, który nie wie.

Jakkolwiek różne są wiedza i niewiedza,

Kto działa poprzez wiedzę, wiarę i tajemną naukę – staje się potężniejszy.

veda na veda – „wie i nie wie”. Według niego *na veda* oznacza, że zna tylko zewnętrzne znaczenie rytuału, a nie zna jego prawdziwego znaczenia. Jak widzimy, ta interpretacja – ponad tysiąc lat późniejsza – jest bardzo dobrze osadzona w samym tekście.

Kolejna strofa (ĆU 1.3.1) anonsuje, że będzie teraz przedstawiać sekwencje odnoszące się do bóstw – *adhidevatam*. Lecz nie mamy tu wymienionych bóstw rozumianych jako antropomorfizacje głównych żywiołów, lecz odwołanie się przede wszystkim do słońca. Słońce jest porównane do *udgithy*, gdyż jedno i drugie grzeje, rozgrzewa – *tapati*. Jest to ewidentne nawiązanie do *tapasu*¹⁵, żaru medytacyjnego. Wskazuje się na podobną relację jak powyżej, gdzie utożsamiono mowę z oddechem. Lecz nie ma pełnej symetrii pomiędzy słońcem a *udgithą*, to energia słoneczna jest podstawą, a pieśń jako jej reprezentacja występuje na poziomie mikrokosmosu¹⁶. Zwróćmy uwagę, że tekst nie jest konsekwentny, poprzednio w pełni utożsamiał dwa podstawowe pojęcia, a tu nieznacznie wyżej ocenia to, co przynależy do poziomu uniwersalnego, a nie jednostkowego. Możemy tu zobaczyć zapowiedź koncepcji nirgunicznych. Następne strofy opisują *udgithę* jako przejawiającą się poprzez ściśle zdefiniowane na sposób jogiczny tchnienia – *prāṇa*. Nie jest to jeszcze klasyczna piątka¹⁷, widać, że kanon był w procesie kodyfikacji. Albo co bardziej prawdopodobne, była to odrębna technika, która w okresie klasycznym została dopasowana do nadrzędnego schematu.

¹⁵ „Tapas jest namiętnością uzewnętrzniającą się jako wola mocy, jako cudotwórcza siła podboju i panowania – inny aspekt tego samego wewnętrznego zjawiska, które uzewnętrznia się jako *kāma*. [...] Póki najwyższym celem dążeń było zdobywanie dóbr i władzy, *tapas* był po prostu przygotowaniem do magicznego obrzędu ofiary; gdy jednak wyrosła na horyzoncie inna rzeczywistość, ekstatyczna rzeczywistość Jedno-Wszystkiego – a więc gdy zapewne uświadomiono sobie, że maksymalne skupienie władz psychicznych samo przez się może prowadzić do doświadczenia wielkości przewyższającej wszelką inną, do narodzin Wszechświata w sercu – wtedy praktyka *tapasu* stopniowo zaczęła także oznaczać samotne koncentrowanie się człowieka na sobie samym, z dala od ofiarniczych podniosłych uroczystości i hymnicznych pień dla bogów; [...] Na tej drodze *tapas* przeistoczył się w *jogę*” (M. Falk, op. cit., s. 20–21).

¹⁶ Tchnienie oraz tamto słońce są tym samym, to jest ciepłem i tamto jest ciepłem.

Jedno ludzkie postrzegają jako dźwięk, a drugie jako dźwięk i odbicie dźwięku.

Dlatego zarówno jedno, jak i drugie winno się czcić jako *udgithę* (ĆU 1.3.2).

¹⁷ Następnie winno się czcić *wjana* – oddech wyrównujący jako *udgithę*,

To, co się wdycha, to *prana* – wdech, to, co się wydycha, to *apana* – wydech,

Zaś połączenie *prany* i *apany* to *wjana* – oddech wyrównujący,

Oddech wyrównujący to *wjana* – słowo,

Dlatego wypowiadając słowa, ani się nie wdycha, ani nie wydycha (ĆU 1.3.3).

Ewidentnie, w tym jednym fragmencie, mamy wzajemne przenikanie się wątków magicznych związanych z procedurami rytualnymi z wątkami mistycznymi związanymi z procedurami medytacyjnymi, jogicznymi. Trudno jednoznacznie ocenić, czy jest to łagodne przenikanie wątków jogicznych w spekulacje ortodoksów bramińskich, czy tym bardziej braminizowanie jakichś koncepcji związanych – ogólnie mówiąc – ze środowiskami tak zwanych śramanów. Zwróćmy uwagę, jak wielką rolę przypisuje się uotożsamieniu udgithy rozumianej jako pieśń rytualna, ale też moc magiczna, z udgithą rozumianą jako prana – podstawowa energia niezbędna w procedurach medytacyjnych. Wydaje się, że wątki mistyczne przeplatają się wciąż z myśleniem magicznym nie tylko w późniejszym okresie klasycznym, ale że było tak od samego początku; nie było wyraźnej opozycji pomiędzy środowiskami braminów a śramanów. Jak już o tym wspomniano, wśród współczesnych indologów nie ma jednolitego stanowiska na ten temat¹⁸. Na pewno nie ma tutaj prostego oddzielenia modelu *pravṛtti* od *nivṛtti* ani też transcendowania *pravṛtti* przez *nivṛtti*.

Przejdźmy teraz do drugiego fragmentu *Āchandogji*; znajduje się on pod koniec VIII księgi. Pradžapati publicznie ogłosił, że dzięki poznaniu atmana zdobywa się wszystkie światy i spełnienie wszelkich pragnień¹⁹. Wiecznie konkurujące między sobą bóstwa i demony, kiedy tylko to usłyszały, ucieszyły się, że mogą zdobyć odpowiednie narzędzie do ostatecznego pokonania rywali, i wysłały do Pradžapatiego swoich przedstawicieli. Bóstwa reprezentował Indra, a demony Wiroćana. Ogłoszenie Pradžapatiego zrozumieli jako obietnicę poznania i opanowania najpotężniejszego narzędzia magicznego, zapewniającego władanie całym światem. Jak wiadomo, celem wszelkich procedur magicznych jest zdobycie panowania nad czymś, a im mocniejsze narzędzie, zaklęcie (mantra), tym większy „zasięg” jego działania. Pradžapati ogłosił, że zna to najpotężniejsze narzędzie, i nazwał je atmanem. Zachęcał ją wizją, a także tym, że mogą ostatecznie pokonać odwiecznych rywali, Indra i Wiroćana po przybyciu do Pana Stworzeń pytają, co to jest atman i co należy zrobić, jak należy go poznać, aby go zdobyć.

¹⁸ Fragmenty dyskusji na ten temat przedstawiłam w tekście: *Muni – milczący mędrzec wśród gadatliwych braminów*, [w:] *Milczenie i ekspresja w filozofii Wschodu*, „The Polish Journal of the Arts and Culture”, Kraków 2012.

¹⁹ Atmana, który wolny od grzechu, który nie podlega starości, śmierci,
Nie odczuwa smutku, głodu i pragnienia,
Którego pragnieniem rzeczywiste, którego wyobrażeniem rzeczywiste,
Należy pragnąć, do jego poznania należy dążyć;
Ten wszystkie światy osiąga i spełnienie wszelkich pragnień,
Kto atmana odnajdując, takim go poznaje! – tak powiedział Pradžapati (ĀCU 8.7.1).

Jak zobaczymy, cały ten fragment będzie wyraźnie pokazywał przejście od rytualistycznego, magicznego myślenia do fundamentalnego osiągnięcia *Upaniszad*, do atmawidji, wiedzy umożliwiającej nie tylko panowanie nad światem, ale także nad pragnieniem panowania nad nim, co dzieje się dzięki temu, że adept utożsamia się ze światem, ze wszystkim, i ów świat przekracza. Zatem gdy porównujemy dwa analizowane tutaj teksty z *Ā Chandogji*, można powiedzieć, że mamy do czynienia z pewną przemianą paradygmatu, z sytuacją nową. I tak jak to jest w większości narracji upaniszadowych, gdy pojawiają się nowe idee, osadzone są one w bardzo tradycyjnej sytuacji. Nawiązaniem do tradycji w tym fragmencie jest potraktowanie przez Pradžapatiego Indry i Wiroćany jako swoich uczniów poprzez przyjęcie ich na czas nauki do swojego domu jako klasycznych brahmaćarinów. Jak nakazuje tradycja, obaj z naręczem drewna zjawili się przed obliczem nauczyciela, ofiarowując mu przede wszystkim swoją służbę, a oczekując w zamian nauczania w wolnej chwili od spełniania swoich obowiązków. Po trzydziestu dwóch latach nauki Pradžapati zapytał swoich uczniów o cel przybycia do niego. Zgodnie zacytowali jego słowa o atmanie i poprosili o ich objaśnienie. Zauważmy, że z tekstu wynika, iż przez cały ten okres nie studiowano dokładnie natury atmana podanej w „ogłoszeniu”, nie analizowano wypowiedzi Pradžapatiego. Jak mówi tradycja, początkowy okres nauki przeznaczony jest na obserwowanie uczniów przez nauczyciela i sprawdzanie, na jakim etapie rozwoju etyczno-duchowego się znajdują, co jest związane z tym, jak głęboki poziom wiedzy może im zostać przekazany. A zadaniem uczniów jest przede wszystkim uczenie się poprzez obserwowanie postępowania nauczyciela. I tak miało być również w tym przypadku.

Nie tylko cały okres nauczania przez służbę, ale także pierwsza odpowiedź Pradžapatiego jest nadal sprawdzaniem Indry i Wiroćany. Na początek zaleca im porównanie swoich odbić w wodzie w szatach codziennych oraz odświętnie przystrojonych. Wskazuje, że odbicia w wodzie to oblicza atmana (*ātmanam*), oblicza ich samych. Jest to oczywista gra słów – wiadomo, że pierwotne znaczenie terminu *ātman*, który staje się w klasycznej myśli indyjskiej terminem technicznym, to zaimek zwrotny „się”. Wpisuje się to w częsty zabieg upaniszadowy, że ta sama wiedza jest różnie odczytywana zależnie od poziomu zrozumienia u odbiorcy. Początkowo zarówno Indra, jak i Wiroćana odchodzą do swoich siedzib w pełni usatysfakcjonowani odpowiedzią²⁰. Nie zauważyli również, że Pradžapati wspominał o czymś

²⁰ Co tam widzicie? Odpowiedzieli obaj:

Nas tutaj obu, o Czciogodny, pięknie przystrojonych, ubranych w piękne szaty i zadbanych.

nowym, czego nie było pierwotnie w jego „ogłoszeniu”. Utożsamił – po raz pierwszy – atmana z brahmanem. Czyli powiedział: dzięki poznaniu samego siebie staje się wszystkim. Lecz na tym etapie wglądu w naturę rzeczywistości żaden z nich nie odczytał tego głównego przesłania upaniszad.

Ten krótki passus stara się nam objaśnić problem, który pojawia się we wszystkich tekstach filozoficznych odnoszących się do zagadnienia wyzwolenia. Problem ten jest różnie rozważany, przede wszystkim zależnie od założeń ontologicznych, jakie dany system przyjmuje. W odmianach pluralizmu (którego odmianą jest dualizm) wyzwolenie jest rozumiane jako przejście z jednej formy istnienia w inną bądź odrzucenie jakiejś formy egzystencji. Jakich i w jaki sposób, to jest przedmiotem tysiącletnich dyskusji. Jeszcze więcej problemów pojawia się w systemach opartych na ontologiach monistycznych. Jak wytłumaczyć wyzwolenie, gdy wszystko odbywa się w ramach jednej rzeczywistości, czy wyzwalając się, zmieniamy istotę naszej natury, czy w istocie jesteśmy wolni od zawsze? A jeżeli jesteśmy wolni od zawsze, to czemu sobie tego nie uświadamiamy? Ten właśnie problem stara się objaśnić upaniszada – choć Pradžapati wprost wypowiedział najwyższą mądrość, choć zdanie to musiało zostać usłyszane, odbiorca nie był odpowiednio przygotowany, by zrozumieć to przesłanie²¹.

Taki stan, pozostanie na poziomie doświadczenia za pomocą poznania zmysłowego, zadowala Wiroćanę. Przekazuje demonom to, co zrozumiał z nauki Pradžapatiego, że przede wszystkim należy dbać o siebie, o swoje ciało, zajmować się głównie samym sobą i że dzięki takiemu postępowaniu „zdobywa się oba światy, ten i tamten” (ĆU 8.8.4). Czy odwołując się do czasem kontrowersyjnych dyskusji prowadzonych w czasach współczesnych, można powiedzieć, że osiąga się nieśmiertelność? Obecnie coraz więcej ludzi wierzy, że sprawa przezwyciężenia śmierci to kwestia czasu i że może się to niedługo uda osiągnąć przy pomocy najnowszych osiągnięć naukowych. Patrząc na postawę Wiroćany w takim kontekście, wydaje się ona całkiem uniwersalna i zupełnie współczesna. Ale powróćmy do ściśle określonego kontekstu upaniszady. Po krótkim czasie Indra pojawia się ponownie u Pradžapatiego, niezadowolony jednak z jego objaśnienia. Nie jest przedmiotem naszych rozważań dokładna analiza kolejnych etapów nauki.

To jest właśnie atman – rzekł Pradžapati – nieśmiertelny, bez bojaźni, to jest brahman (ĆU 8.8.3).

²¹ Nie osiągnąwszy ani nie poznawszy atmana, obaj odeszli.

Ktokolwiek do takiej nauki będzie się stosował, czy to bóg, czy demon, przepadnie (ĆU 8.8.4).

Problem ten w wielu pracach został dogłębnie opracowany. Tekst opisuje, jak poprzez szczegółowe analizy kolejnych czterech stanów świadomości, poprzez ich rozpoznanie oraz przekształcenie, Indra dochodzi ostatecznie do podstawy jakiegokolwiek świadomego doświadczenia. Tą podstawą jest uchwycenie samej istoty atmana w stanie *turiya*²².

Stan turija opisywany w *Ā Chandogji* różni się od analogicznego stanu, jaki znamy z *Mandukji*. Turija z *Mandukji* jest zdecydowanie nirguniczna. Tę upaniszadę, jako podstawę swego komentarza, wybrał Gaudapada, twórca fundamentalnego traktatu w tradycji adwaity. Turija w *Ā Chandogji* opisywana jest za pomocą metafory, jest to zabieg często stosowany w nurcie sagunicznym. Jako że jest to metafora, nie jest to dokładny opis danego stanu, lecz wskazanie na niego. I jest tu mowa wprawdzie o bardzo subtelnym, ale jednak doznawaniu²³. A doznawanie wymaga podmiotu doznającego i przedmiotu doznania, co jest domeną saguny. Stan wyzwolenia, jak opisuje go w tym miejscu upaniszada, jawi się jako stan najwyższej szczęśliwości, radości, doznawania tego, co w życiu doczesnym zazwyczaj oceniane jest jako najbardziej pożądane. Stan ów bardziej przypomina przebywanie w raju niż nirguniczne wyobrażenia zlewającej się w jedno duszy indywidualnej z uniwersalną. Wprawdzie we wstępie do tego opisu powiedziano, że jest to stan osiągnięty po wyzwoleniu się z ciała, czyli nie jest to proste doznawanie zmysłowe, to jednak obraz jak najbardziej przemawia do „zmysłowej wyobraźni”. Fragment kończy się tajemniczym porównaniem zniewolonego w ciele oddechu do wołu zaprzęgniętego do wozu. Do tej pory w całej nauce Pradžapatiego nie mieliśmy szczegółowych rozważań na temat oddechu. Wcześniej, w tej samej strofie jest mowa o atmanie, a dalej następuje przeskok do oddechu. To sformułowanie, jak i wyjaśnienia zawarte w kolejnych dwóch strofach stają się czytelne, gdy

²² Maghawanie, śmiertelne zaiste to ciało, przez śmierć ono opanowane,
Lecz ono jest siedzibą nieśmiertelnego, bezcielesnego atmana,
Kto obdarzony jest ciałem, doznaje uczuć przyjemnych i nieprzyjemnych [...],
Zaś tego, kto bezcielesny, przyjemne-nieprzyjemne nie dotyka (ĀCU 8.12.1).

²³ Podobnie ten, który będąc wyciszony, unosząc się z ciała, łączy się z najwyższym światłem,

Ukazuje się w swojej prawdziwej postaci, to jest najwyższy Purusza.

On tam przebywa roześmiany i radosny,

Z dziewczętami się bawi, rydwanem powozi, z krewnymi spotyka, niepomny na swe ciało.

Gdyż tak jak wół bywa zaprzęgnięty do wozu, podobnie oddech jest uwiązany w ciele (ĀCU 8.12.3).

powrócimy do początku *Ā Chandogji*, do fragmentów ukazujących wyróżnioną pozycję mukhja-prany. Mukhja-prana okazała się tym zmysłem, dzięki któremu bóstwom udało się pokonać demony²⁴, a wyliczanie na temat natury zmysłów kończyło się zwyczajową formułą: *ityadhyātman* – to dotyczy atmana, to dotyczy porządku mikrokosmosu, to dotyczy mnie samego jako podmiotu poznającego. Nawiązując do pierwszej odsłony nauki, jakiej Pradžapati udzielił Indrze i Wiroćanie, ta wieloznaczność terminu *ātman* zdaje się teraz bardziej oczywista.

Powróćmy do ostatniej odsłony nauki Pradžapatiego. Podstawa funkcjonowania wszystkich stanów świadomości, będąca warunkiem funkcjonowania wszelkich narzędzi poznawczych i działających, to przejawiający się w swojej własnej formie bezcielesny atman, utożsamiany z Puruszą. W poprzednim fragmencie została wykazana wyższość tchnienia w ustach nad pozostałymi zmysłami, a tu mówi się, że wszystkie zmysły działają na rzecz atmana, poprzez niego i dzięki niemu. Upaniszada (ĀCU 8.12.4–5), wymieniając po kolei wszystkie zmysły, wprost mówi, że to nie one widzą, wachają, mówią, słuchają, myślą, lecz prawdziwym podmiotem jest atman. I tak Pradžapati kończy objaśnienia swojej nauki²⁵. To rozpoznanie prawdziwej natury atmana powoduje, że panuje się nad całym światem, panuje się nad wszystkimi upragnionymi przedmiotami w tym świecie, gdyż faktycznie to one są atmanem. W *Brahmanach* poszukiwano pojęcia o jak najszerszym *bandhu*, aby za jego pomocą zapanować nad wszystkimi świetlistymi, wilgotnymi czy ruchomymi siłami. W okresie wczesnych *Upaniszad*, gdy rozważano wewnętrzne znaczenie rytuału, *udgītha* – pieśń rytualna, utożsamiana z *mukhya prāna* – podstawowym oddechem medytacyjnym, staje się pojęciem o jak najszerszym *bandhu*. A w okresie pełnego rozkwitu klasycznych *Upaniszad*, gdy doktryna *ātmavidyā* staje się podstawowym sposobem na zapanowanie nad światem, poprzez wyjście poza niego, pojęciem o absolutnie najszerszym *bandhu* staje się sam *ātman*. I choć pierwotnie naukę Pradžapatiego odczytano jako obietnicę poznania magicznego narzędzia, użytecznego do zapanowania nad całym światem, nad każdym jego przejawem, to ostatecznie okazuje się, że wiedzący nie tyle panuje nad wszystkim, ile staje się wszystkim.

²⁴ Wyśpiewuje pragnienia ten, kto znając to tchnienie, czci świętą sylabę jako udgīthę. To się tyczyło atmana (ĀCU 1.2.14).

²⁵ Bóstwa, które przebywają w świecie Brahmy, one zaprawdę oddają cześć atmanowi, I dlatego władają wszystkimi światami i wszystkimi pragnieniami [...]

Którzy odnajdując atmana, rozpoznają go. – Tak powiadał Pradžapati (ĀCU 8.12.6).

Porównując dwa powyżej zanalizowane fragmenty, widzimy stopniową przemianę indyjskiego paradygmatu. Zakładamy, że zewnętrznie, i to nawet w samej formie narracyjnej, jest to ten sam paradygmat, gdyż tu i tu występują te same postaci – bóstwa i demony, odwiecznie ze sobą walczące i pragnące zapanować nad przeciwnikiem oraz całym światem. Narzędziem w walce w pierwszym przypadku jest odpowiednie użycie całej procedury rytualnej, a przede wszystkim podstawy całego rytuału – pieśni, traktowanej jako magiczne zaklęcie. Próbuje się w ten sposób podporządkować sobie główne narzędzia poznania rzeczywistości – zmysły. Lecz samo odprawianie czynności rytualnych nie wystarcza. Choć to bóstwa jedynie są uprawnione do odprawiania rytuału, demony są na tyle silne, aby móc ów akt skałać i pozbawić go doskonałości, czyli mocy. Używając wedyjskiej terminologii, ofiara nie jest wtedy *sukṛta* – dobrze uczyniona, przez co nie spełnia swoich założeń, nie podtrzymuje świata w odwiecznym porządku. Dopiero wtedy, kiedy bóstwa wspomogły się niczym nieskażonym oddechem i oddały mu cześć, nie oczekując w zamian za to żadnej nagrody, udało im się odnieść zwycięstwo. Według tego paradygmatu cała rzeczywistość wspiera się na akcie rytualnym, ale jego skuteczność musi zostać uzupełniona o rozpoznanie wewnętrznego znaczenia, wyrzeczenie się doczesnej nagrody. A kluczowa dla wcześniejszego okresu rola słowa, pieśni rytualnej zostaje wzbogacona o utożsamienie jej z oddechem medytacyjnym.

W drugim fragmencie występują ci sami bohaterowie opowieści, a dokładniej – znani z imienia ich przedstawiciele. Jako pierwszy środek do osiągnięcia upragnionego celu, obiecanego im przez Pradžapatiego atmana, mającego im dać moc panowania nad wszystkim, nauczyciel wskazuje używanie zmysłów zewnętrznych. To zadowala demony, dlatego w tradycji indyjskiej wszelkie nauki, które poznanie świata ograniczają do poznania zmysłowego, są wykluczone z głównego dyskursu – *akrīyavada*, metaforycznie nazywane są doktryną demoniczną. Przy pomocy zewnętrznych zmysłów można osiągnąć tylko zewnętrzne przedmioty, a atman – jak w trakcie całej nauki dowiaduje się i doświadcza tego Indra – jest podstawą wszelkich funkcji i aktów poznawczych, transcenduje kolejne stany świadomości, stan jawy, stan marzeń sennych i stan snu głębokiego. Dociera się do niego, gdy przekracza się wszelkie działania, wszelkie rytuały, a ostatecznie nawet pranę – podstawę wszelkich procedur medytacyjnych. Gdyż prana jest czynnikiem migrującym w sansarze, jest kwintesencją siły życiowej – prana może wspierać moc tu, w tym życiu, ale nie ma mocy absolutnej, transcendentnej. Kiedy w paradygmat świata starożytnych Hindusów został wpisany cel transcendentny, a ideą stało się osiągnięcie mokszy i wyzwole-

nie z sansary, wcześniejsze środki zapewniające moc i panowanie w życiu doczesnym przestały być wystarczające. Co nie znaczy, że stały się w ogóle niepotrzebne – jedynie ich użyteczność okazała się ograniczona. W pewnym sensie pełnią rolę podrzędną, doprowadzają do momentu, kiedy rozpoznaje się istotę rzeczywistości. I tak cel polegający na dążeniu do panowania nad światem zmienił się w cel, w którym chodzi o stanie się wszystkim oraz wyjście ponad ten świat.

THE TRANSFORMATION OF THE ANCIENT INDIAN PARADIGM, THE EXAMPLE OF THE CHĀNDOGYA UPANIṢAD

It is obviously known that classical Upanishads are very sophisticated soteriological texts. Generally, in the indological discourse they are treated as some kind of reaction to the previous part of śruti, Brahmanas, where magical paradigm preponderates in the vision of the world.

In the presented paper I would like to analyze two fragments from the Chandogya Upanishad; the first one is placed just in the beginning and the second is almost closing the whole text. Those two fragments are similar in the narrative situation. In both of them devas and asuras battle for the sovereignty in the worlds. In both of them devas are winners.

In the first fragment, evidently the older one, devas want to conquer asuras by the mean of udgitha – the sacred Vedic song. It somehow links the story with the first parts of śruti; the atmosphere of the text remains in the old ritual situation – the ritual itself is some kind of a magical procedure. The second analyzed fragment is placed in the last part of Chandogya, in those parts where the new ideas of Upanishads are introduced. The leader of devas – Indra is fighting with the representative of asuras – Virocana. Indra conquers Virocana by the knowledge of atman. Does it mean that atman, the fundamental metaphysical idea of Upanishads can be treated as a magical tool? I would like to consider that problem in the presented paper.

KEY WORDS

magic, religion, mysticism, Upanishads, brahmins, śramanas, rite – atmavidya

BIBLIOGRAFIA

1. *Chāndogya Upaniṣad*, Swāmi Swāhānanda, Śrī Ramakrishna Math, Madras 1956.
2. Falk M., *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, Kraków 2011.
3. Doniger O'Flaherty W., *The Origin of the Evil on Hindu Mythology*, Delhi 1998.
4. *Religia. Encyklopedia PWN*, [CD], red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 6, Warszawa.

5. Olivelle P., *Young Śvetaketu: A Literary Study of an Upaniṣadic Story*, „Journal of the American Oriental Society” 1999, Vol. 119., No. 1.
6. Schayer S., *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów*, [w:] *O filozofowaniu Hindusów*, red. M. Mejer, Warszawa 1988.
7. *Upaniszady*, tłum., wstęp i koment. M. Kudelska, Kraków 2004.