

RELACJA POMIĘDZY ABSOLUTNYM A WZGLĘDNYM WYMIAREM RZECZYWISTOŚCI W KLASYCZNYCH UPANISZADACH

– Marta Kudelska –

Abstrakt. Powyższy problem jest przedstawiony na przykładzie wybranych kanonicznych Upaniszad. Punktem wyjścia analizy jest fragment z upaniszady Mundaka (2.2.8): „ujrzano go [brahmana], w tym co wyższe (*para*) i w tym, co (niższe)”. I właśnie potraktowanie łącznie absolutnego i względnego wymiaru rzeczywistości – co jest niezwykle rzadkie w tekstach kanonu – wymaga według mnie dogłębnej analizy. W badanych tekstach wymiary rzeczywistości *para/apara* są ściśle skorelowane ze stanami świadomości, w których są doświadczane. Prezentowane rozważania zatem również dotyczą tego, czy wszyscy praktykujący jogę zawsze mówili o doświadczeniach czterech stanów świadomości. Przedstawiam, jakimi terminami w tekście denotowane są wymiary *para* i *apara*, i czy tekst nie wskazuje jednak na ich hierarchię, a jeżeli tak, to w jakich kontekstach i ze względu na co. Odwołuję się do tych Upaniszad kanonu, które przynależą do linii Atharwawedy, czyli do Praśny, Mundaki i Mandukji.

Słowa kluczowe: Upaniszady, Mundaka, Praśna, Mandukja, joga, *pranajama*, wiedza wyższa – *para*, wiedza niższa – *apara*, stany świadomości.

Terminy *para* i *apara* - ‘wyższy’ i ‘nie-wyższy’ bardzo często występują w klasycznych tekstach różnych kierunków filozoficznych ukształtowanych w tradycji Wschodu. Zazwyczaj występują jako dookreślenie w różnorodnych złożeniach i wskazują na relację pomiędzy absolutnym a względnym wymiarem rzeczywistości. I tak jest w tekstach tradycji zarówno buddyjskiej, jak i bramińskiej. W tekstach, które przynależą do okresu klasycznej dla danych tradycji kodyfikacji, określenia te nie wzbudzają żadnych kontrowersji. Pewne nieścisłości, sprawiające wrażenie niekonsekwencji przy ich użyciu, pojawiają się w tekstach najwcześniejszych dla danej tradycji, gdy terminologia – będąca później technicznie doprecyzowana – jest wciąż w procesie kształtowania. Poniższe rozważania dotyczyć będą

Marta Kudelska
e-mail: marta.kudelska@uj.edu.pl
Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków

dą takich właśnie tekstów, tekstów Upaniszad, będących podstawowym źródłem dla ukształtowanych później tradycji bramińskich.

Tytułowy problem relacji oraz hierarchii wymiarów rzeczywistości zostanie przedstawiony na przykładzie wybranych kanonicznych Upaniszad. Wybór konkretnych tekstów nie został dokonany przypadkowo i zupełnie arbitralnie. Analiza tytułowych pojęć w całym kanonie na łamach jednego artykułu nie jest możliwa i właściwie niewiele by wniosła do uznanej już wiedzy na temat funkcji, jaką powyższe terminy mają w indyjskiej literaturze filozoficznej¹. W podsumowaniu takiego całościowego przedsięwzięcia można by napisać, że termin *para* denotuje wyższy wymiar rzeczywistości, często nawet transcendentny wobec rzeczywistości w pewien sposób zależnej i niekiedy również negatywnie wartościowanej. Tak jest na przykład w klasycznej, późniejszej tradycji adwaity, gdzie wskazuje się na dość radykalne przeciwstawienie wiedzy wyższej, która jest czystym *sat*, zwanym brahmanem i wymiaru rzeczywistości empirycznej, konwencjonalnej – *vyāvahārika*. Dlatego w poniższym artykule analiza zostanie ograniczona do miejsc, które można odczytywać jako niekoherentne z klasyczną wykładnią.

Punktem wyjścia przeprowadzanej analizy jest fragment z upaniszady Mundaka (2.2.8): „ujrzano go [brahmana], w tym co wyższe (*para*) i w tym, co niższe (*avara*)”. (Dokładnie w tym konkretnym fragmencie zostały użyte terminy *para* i *avara*. W większości innych fragmentów używany jest synonim terminu *avara* – *apara*, dlatego technicznie nim się posługuję). Jak widzimy, w tym sformułowaniu nie ma deprecjonowania wymiaru rzeczywistości względnej, przedstawionej w relacji do wymiaru absolutnego, choć jednak wskazuje się na pewną różnicę pomiędzy tymi dwoma wymiarami. Będę chciała pokazać, jakimi terminami w tekście denotowane są wymiary *para* i *apara*, i kiedy tekst wskazuje jednak na ich hierarchię, w jakich kontekstach i ze względu na co. Kolejny problem, który się w tym kontekście pojawia i który wymaga rozważenia, to pytanie o to, czy w Upaniszadach zawsze jest mowa o precyzyjnie odróżnianych czterech stanach świadomości. I w tych właśnie analizach będę się odwoływać nie tylko do samej Mundaki, ale także do tych upaniszad kanonu, które przynależą do linii Athar-

¹ Jednym z bardziej kompleksowych opracowań na ten temat jest monografia Forta *A States of Consciousness Doctrine in Advaita Vedānta*. Przedstawia ona historię doktryny *catuṣpād* od czasów wedyjskich, poprzez Upaniszady, klasyczną oraz późniejszą adwaitę aż po czasy współczesne. Monografia ta jest najpełniejszym spośród mi znanych opracowaniem tej tematyki, choć klasyczne tezy w niej przedstawione są w indologii powszechnie znane. Dlatego zajmując się drobnym wy-cinkiem tej tematyki, właściwie przyczynkiem do dyskusji, przyjmuję, że historia doktryny *catuṣpād* jest wśród specjalistów dobrze znana, a monografię Forta przywołuję jedynie jako przykład doskonałego podsumowania, w związku z tym nie odwołuję się do szczegółowych zagadnień zaprezentowanych w tej pracy.

wawedy, czyli do Praśny i Mandukji. Na ścisły związek pomiędzy Mundaką a Praśną wskazuje Śankara w pierwszych słowach komentarza do Praśny². Jedną z tematycznych nici przewodnich obu upanisad są rozważania nad relacją, ale też nad różnicą pomiędzy wiedzą wyższą a wiedzą niższą – *parā / aparā vidyā*.

Rozważania w tym artykule będą przede wszystkim opierać się na analizie i interpretacji fragmentów tekstu Mundaki i Praśny, z pewnymi jednak odwołaniami do innych fragmentów kanonu, zwłaszcza pewne objaśnienia czy doprecyzowania będą pochodzić z Mandukji³. Mandukja jest w tym przypadku tekstem niezwykle ważnym, nie tylko dlatego, że również przynależy do Atharwawedy. Jest w pewnym sensie tekstem pomiędzy, pomiędzy treściami filozoficznymi jeszcze wyrażanymi językiem poetyckim, metaforycznym, a lakonicznym, technicznym językiem sutr. Mandukję traktuję nie tylko jako upanisadę, którą formalnie jest, ale także jako najstarszą sutrę tradycji adwaity.

Analizowane upanisady są w pewien sposób wyróżnione na tle kanonu, gdyż możemy w nich zauważyć bardziej dogłębny niż w innych tekstach klasycznych namysł nad praną i procedurami pranajamy; dlatego teksty te przynależą do tak zwanych upanisad sankhja-jogicznych. Według Zyska⁴, Mundaka i Praśna, koncentrując się w dużej mierze na analizie prany i objaśnianiu procedury pranajamy, są uważane za związane ze starożytną grupą ascetów zwanych *Vrātya*. Kim dokładnie byli wratjowie, wciąż nie ma zgody wśród badaczy starożytnych Indii⁵. Dla naszych rozważań ważne jest jedno, z dużą pewnością byli bardziej grupą ascetów, śramanów (ale funkcjonujących w ramach nurtu ortodoksyjnego), niż braminów, specjalizujących się i cyklicznie odprawiających bardzo szczegółowe rytuały i ceremonie ofiarne. Zapewne w związku z tym, na przykładzie swoich osobistych doświadczeń dyskutowali i analizowali oni różnego rodzaju techniki i procedury związane z tchnieniem życiowym. I – jak pisze Zysk – trzy poziomy rozumienia prany, które staną się tematem rozważań w całej późniejszej ortodoksyjnej literaturze bramińskiej, pochodzą właśnie ze środowiska ascetów. Są to: po-

² „This *brāhmaṇa*, Vedic explanatory text, is commenced to explain, in elaborate terms, what the mantras [of the *Muṇḍaka Upaniṣad*] have already stated. The narrative form, embodying a dialogue among seers, is adopted for the purpose of highlighting the exacting seriousness of Self-knowledge”. Gupta (1991): 351.

³ Powyższe trzy upanisady posłużyły mi również jako materiał do analizy pojęcia widźnianatman. Artykuł na ten temat: *Analiza pojęcia widźnianatman w kontekście adwaitycznej interpretacji relacji pomiędzy podmiotem absolutnym a względnym*, został opublikowany w *Studia Litteraria*, Kraków 2015. Dlatego pewne informacje ogólne o tej grupie tekstów mogą się powtarzać.

⁴ Zysk (2007): 107.

⁵ O żywym wciąż, albo może na nowo, zainteresowaniu wratjami świadczyć może dwudniowy panel na temat tego zagadnienia zorganizowany podczas Sanskrit World Conference w 2015 w Bangkoku.

ziom mikrokosmosu czy też poziom fizyczny, lokujący owo tchnienie w ciele; następnie makrokosmiczny, a więc poziom natury, lokujący tchnienie w naturalnym świecie; oraz wymiar religijny, skoncentrowany na czczeniu potężnej siły. Tematyka tych atharwawedycznych upanisad, a zwłaszcza Praśny, podkreśla wyższość technik ascetycznych i oczywiście samej wiedzy nad znajomością nawet najbardziej zaawansowanych praktyk rytualnych. Tak więc, jak to pokażę poniżej na samym tekście, nie jest to tylko opozycja rytuał / wiedza, ale także rytuał / ćwiczenia ascetyczne, jogiczne.

Upaniszada Mundaka jest wykładem nauki, odpowiedzią, jakiej mityczny wieszcz – Angiras udzielił Śaunace w odpowiedzi na jego pytanie, dzięki jakiej wiedzy wszystko można poznać. Śaunaka pyta, czy istnieje jedna wiedza, jedno narzędzie do poznania wszystkiego. Angiras, powołując się na znawców brahmana, odpowiada, że nie ma jednej wiedzy. I następuje tu, znane również z innych miejsc w Upaniszadach, odróżnienie wiedzy konwencjonalnej, na którą składają się różne szczegółowe nauki, od wiedzy o brahmanie, która i tu, jak i w innych tekstach tradycji, pojmowana jest jako wiedza wykraczająca poza konwencjonalne narzędzia i struktury poznawcze⁶. I w ten właśnie sposób zostaje wprowadzone rozróżnienie wiedzy wyższej – *para* i niższej *apara*. Zwróćmy uwagę na dobór terminów, który wydaje mi się znaczący. Wiedza niższa została wyrażona terminem: *apara*, w znaczeniu ‘nie będąca *para*’ tym najwyższym – czyli wszystko, co nie jest wiedzą absolutną, jest wiedzą niższą. Nie jest to stopniowalne, nie ma rozmytej granicy (trochę podobnie jak u stoików, gdzie mędrcem albo jest się w pełni, albo się nim w ogóle nie jest). W następnych strofach pojawiają się kolejno terminy dookreślające wymiar *para*. Przedstawiam je w kolejności, zaczynając od tych, które są najogólniejsze, najbardziej abstrakcyjne i najczęściej się pojawiające, (1.1.5): *akṣara* – ‘niezmiennie’, (1.1.6): *avyaya* – ‘nieprzemijające’. Są tu też inne terminy, które nie tak często jak powyższe, ale również występują w różnych miejscach kanonu: *adreśyam* – ‘nie do zobaczenia’, *agrāhya* – ‘nie do uchwycenia’, *nityam* – ‘wieczne’, *vibhum* – ‘wszechprzenikające’, *sarvagatam* – ‘wszędzie dochodzące’, ‘wszechobecne’, *suṣūksamam* – ‘najsztubtelniejsze’. W strofie 1.1.7 pojawia się słynna metafora pająka i wysnuwanej z niego pajęczyzny, ukazująca relację pomię-

⁶ „Dwie wiedze należy poznać, tak zwykli mówić znawcy brahmana, wiedzę wyższą i niższą”. Mundaka (1.1.4).

„Niższa wiedza to: Rigweda, Jadźurweda, Samaweda, Atharwaweda, / Fonetyka, rytuał, gramatyka, etymologia, metryka i astrologia. / Zaś wyższą wiedzą jest to, dzięki czemu osiąga się to, co niezmiennie”. Ibidem (1.1.5).

„To, czego nie można zobaczyć, ani uchwycić, pozbawione rodziny i stanu, bez oczu, uszu, rąk i nóg, / Wieczne, wszechprzenikające, wszechobecne, najsztubtelniejsze, / W tym nieprzemijającym mędracy ujrzeli źródło stworzenia”. Mundaka (1.1.6).

dzy źródłem wszystkiego – brahmanem, a tym, co się z niego czy dzięki niemu wyłania. Choć wiele terminów, które się w tym, jak i w pokrewnych tekstach pojawiają na określenie absolutnego wymiaru rzeczywistości, znajdzie swoje stałe miejsce w nirgunicznym nurcie wedanty, to tu bardziej chyba mówi się o przemianie rzeczywistej – *pariṇāma*, niż o nałożeniu – *vivarta*, klasycznym dla tradycji adwaity. Z następnych wersów upaniszady dowiadujemy się, nie tylko o tym, że cała rzeczywistość wyłania się z brahmana, ale także to, że dzieje się tak dzięki tapasowi, czyli dzięki procedurze jogicznej. Wydaje mi się, że można się pokusić o interpretację, iż adept, dzięki tej procedurze nie tyle transcenduje przedstawiony wymiar rzeczywistości, co staje się jednym z tym, co jest *para avyaya*. W dalszej części tekstu jest to wprost powiedziane⁷. Wymiar *apara* dookreślony jest przez terminy: *vijñānamaya ātman* – ‘atman uczyniony z mądrości’, który to, tak zdefiniowany podmiot wraz z uczynkami – *karmāṇi* wnika w wymiar *para avyaya*, w wyniku tego procesu ‘staje się jednym’: *ekībhavati*. Czy zatem nie jest to raczej monistyczna koncepcja, którą byśmy nazwali *ekatva*, aniżeli niedualna *advaita*?

Przy omawianiu tej upaniszady skupię się na terminach denotujących wymiary rzeczywistości, technicznie przez nas nazwane: *para/apara*. I tak w 1.2.11 jako synonimy do *para* tekst wymienia: *avyaya ātman* – ‘nieprzemijający atman’ oraz *amṛta puruṣa* – ‘nieśmiertelny purusza’. Natomiast w wersie 1.2.13 *puruṣa* jest dookreślony poprzez termin *avyaya* i utożsamiony, co jest czymś nowym w tym tekście, z *satya* – ‘prawdą’, ‘prawdziwością’. O ile poprzednie terminy wskazują na metafizyczny charakter bytu, to pojęcie *satya* może już być rozumiane jako waloryzowanie etyczne. Wiemy, że w hymnach wedyjskich opisywano prawa czy powinności nie ze względu na to, że ich spełnianie przynosi jakieś dobro czy zło, ale że należy je wypełniać dla nich samych. I między innymi tym różni się przesłanie sanhit od przesłania upaniszad.

Widzimy, że upaniszada wyraźnie nawiązuje do hymnu Rygwedy: Puruśasukta. Obraz jest bardzo podobny, tu i tu ukazana jest rzeczywista przemiana bytu absolutnego (o imieniu – purusza) w cały świat przedstawiony. W świecie przedstawionym, w rzeczywistości w której jesteśmy i którą jesteśmy, wymieniane są nie tylko różne czynniki, jakie się na nią składają, ale też mechanizmy i prawa, oznaczające ich wzajemne relacje. Nie biorąc jednak pod uwagę innych różnic pomiędzy tymi tekstami, chciałabym zwrócić uwagę na pewne zasadnicze rozłożenie akcentów. W hymnie wedyjskim przede wszystkim podkreśla się kluczową rolę aktu rytualnego, szczegółowo omawiając czynniki, które się na niego składa-

⁷ „Powraca piętnaście części do miejsc im przynależnych, / A zmysły wszystkie do odpowiadających im bóstw, / Uczynki i atman uczyniony z mądrości, / To wszystko staje się jednym w tym, co najwyższe i nieprzemijające”. Mundaka (3.2.7).

ją. Można nawet powiedzieć, że wszystko dzieje się nie tylko w wyniku aktu rytualnego, ale właśnie ze względu na ustanowienie rytuału podstawowym czynnikiem regulującym wszelkie prawa, normy i zasady tak wyłonionego świata. W upanisadzie Mundaka też uznano ważną rolę rytuału ofiarnego, ale nie jest ona już tak istotna, a nawet wprost jest powiedziane, że istnieje coś wyższego niż sam akt rytualny, gdyż wypełnianie tylko uczynków nakazanych rytuałem prowadzi do niższych (*apara*) światów, a nie do osiągnięcia najwyższego celu. Najwyższy cel, czyli wyzwolenie osiąga ten, kto jest wszechwiedzący, czyli poznał brahmana, a wiedzę tę osiągnął nie tylko dzięki rozpoznaniu rzeczywistości, ale także dzięki praktykom ascetycznym i wyrzeczeniu. W języku jogi moglibyśmy to nazwać: *abhyāsa* – ćwiczenia ascetyczne i *vairāgya* – wyrzeczenie. Już tutaj rysuje się opozycja, charakterystyczna dla upanisad przynależnych do Atharwawedy, pomiędzy karmanem – rozumianym jako rytuał a wiedzą, oraz pomiędzy karmanem a procedurami jogicznymi. Zatem mamy tutaj to przeciwstawienie, o którym mówiłam powyżej: uczynki oraz akty rytualne versus wiedza i procedury jogiczne.

Kolejny rozdział upanisady rozpoczyna się od objaśnienia, czym jest *satya* – ‘prawda’⁸. Śankara w swoim komentarzu objaśnia⁹, że prawda niższa jest prawdą względną, prawdą, której forma jest wynikiem działania. Zatem określenie *satya* nie odnosi się do prawdy względnej, tylko do prawdy absolutnej – *para*. Ale, jak sam dalej przyznaje, istnieje problem, w jaki sposób określić coś, co jest prawdziwe, niezmienne, a równocześnie ponad wszelkim poznaniem. Jak to, co jest poza doświadczeniem, przedstawić tak, jakby było przedmiotem doświadczenia. I wyjaśnia, że w tym celu autor upanisady ucieka się do metafory, wskazującej na relację pomiędzy źródłem, tym, co niezmienne, proste, niezróżnicowane, a widocznymi, licznymi iskrami, które się z niego wylaniają. Szczegółowo rozwijana jest ta metafora w wersach 2.1.1 do 2.1.10. Zanalizujmy ten fragment tekstu, gdyż tu, jak zobaczymy, pojawi się kilka ciekawych, czasem wręcz zaskakujących, a nawet paradoksalnych określeń.

Do tej pory, analizując powyższe fragmenty, nie natrafiłam na miejsca wskazujące na jakiegokolwiek niekonsekwencje. Powtarzały się te same określenia denotujące zarówno wymiar *para*, jak i *apara*. Ale w strofie 2.1.2¹⁰ hierarchia zosta-

⁸ „Oto prawda: Jak z jaśniejącego płomienia iskry, o podobnych formach tysiącami powstają, / Tak samo z tego, co niezmienne, mój miły, różnorodne istoty się rodzą i tam znów powracają”. Mundaka (2.1.1).

⁹ Gupta (1995): 55.

¹⁰ „Boski, pozbawiony formy Purusza, zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz, nienarodzony, / Bez tchnienia, bez umysłu, czysty, wyższy jest nawet od tego wysokiego, niezmiennego”.

je w pewien sposób rozmyta. Mamy znane z wcześniejszej części, wskazujące na jeden wymiar rzeczywistości określenia: *para akṣara*. Lecz upaniszada mówi też, że nie to jest czymś najwyższym. Ponadto istnieje jeszcze coś wyższego (sic!). Czy tę niekonsekwencję możemy tłumaczyć jedynie językiem typowym dla metafory, budowaniem obrazu poprzez raczej uciekanie się do intuicji niż do precyzyjnych określeń, które jak objaśniał komentator nie są możliwe, gdyż wskazują na coś, co jest poza wszelkimi konstrukcjami? To wydaje się być najprostszym wyjaśnieniem. W tym miejscu Śankara chce jednak udowodnić zasadność użycia przyjętych terminów.

I tak to, co absolutnie najwyższe nazwane jest *divya*. *Divya* jest derywatem od rdzenia *div* i oznacza – ‘jaśnieć’, ale w znaczeniu – jak czytamy w komentarzu¹¹ – samojaśnienia, jaśnienia dzięki samemu sobie, a nie dzięki innemu źródłu. W późniejszej tradycji wedanty terminem technicznym, wskazującym na świetlistość jest termin: *prākāśa* – ‘jaśniejące’, ‘rozjaśniające’. Ale *divya* to również ‘boski’, w znaczeniu ‘nie z tego świata’, czyli poza wymiarem konwencjonalnym. Podobne określenie: *divya puruṣa* znajduje się na końcu tekstu Mundaki (3.2.8)¹². Kolejne określenie *amūrta* oznacza, iż to co jest ponad przedstawieniem, jest poza jakąkolwiek formą – *mūrta*. Również w tej końcowej strofie występuje określenie, które jest właściwe synonimem do terminu *amūrta*; tam wyrażone to jest frazą: *nāmarūpād vimukta* – ‘uwolniony od nazwy i formy’. Jak widzimy, są to bardzo podobne intuicje. Śankara termin *puruṣa* łączy z terminem *pūrṇa* oznaczającym ‘pełnię’, ale też ‘wszechprzenikanie’. I dlatego że jest [on] wszędzie, wszystko sobą wypełnia i wszystko przenika, można o nim powiedzieć, że jest zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz. I dlatego też jest *aja* – ‘nienarodzony’, ponieważ nie narodził się z niczego innego, gdyż nic poza nim nie może być przyczyną jego zaistnienia. Jest *aprāṇa* – ‘bez tchnienia’, gdyż w swojej istocie jest poza jakąkolwiek zmianą, poza ruchem. Wskazuje się tu na paradoksalny charakter bytu, co wzmocnione zostaje przez użycie słowa *amanā* – ‘bez umysłu’. Główny paradoks polega na tym, że rzeczywistość, która jest istotą i źródłem życia i poznania, sytuuje się poza konwencjonalnymi aktami życia i poznania. Dlatego można ją nazwać *śubhra* – ‘czysta’, gdyż nie jest skażona owocami żadnego działania. I kolejno Śankara¹³ objaśnia kluczową frazę: *akṣarāt parataḥ parah*. Z komentarza wynika, że posługuje się tu rozstrzygnięciami *sankhji*. Purusza byłby po stronie *puruṣy sankhji* i on jest

¹¹ Gupta (1995): 58.

¹² „Tak, jak rzeki płynące w oceanie znikają, odrzucając nazwę i formę. / Tak samo wiedzący od nazwy i formy uwolniony, / Podąża do boskiego Puruṣy, wyższego od tego, co wysokie”.

¹³ Ibidem: 59.

wyższy od tego najwyższego, niezmiennego, czyli od *prakṛti avyakta*, której samej nie poznajemy, ale wnioskujemy o jej istnieniu na podstawie jej przejawów. To, co najwyższe, czyli prakṛti awjakta jest pierwotnym źródłem wszystkich zmian, wszelkich modyfikacji. Purusza z powodu niewiedzy utożsamia się z tymi modyfikacjami, ale tak naprawdę jest od tego różny i dlatego w sposób absolutny, najwyższy.

Kolejne strofy nie są ściśle związane z naszymi rozważaniami na temat pojęć *para/apara* oraz tego, jakie wymiary rzeczywistości denotują. Wprost odwołują się one do obrazu, który znamy z Puruszasukty, gdzie przedstawiane są kolejne elementy wylaniające się z najwyższej rzeczywistości, zwanej *puruṣa*. Powyżej już wspomniano, że w upaniszadzie, poza elementami ściśle związanymi z odprawianiem rytuału ofiarnego pojawiają się terminy, które już wprost możemy łączyć z nakazem właściwego postępowania, nie tylko rytualnego, ale którego skutki oceniane są pod względem moralnym. I tak w strofie 2.1.7 kolejnymi wyłonionymi czynnikami są: asceza – *tapas*, wiara – *śraddhā*, prawda – *satyam*, czystość – *brahmacarya* oraz powinności, nakazy, przepisy, prawo – *viddhi*. Dla naszych rozważań dokładniejsza analiza tego fragmentu nie jest potrzebna, chciałabym tylko zwrócić uwagę na podobieństwo do wstępnych zasad postępowania, które będą się składać na późniejsze, klasyczne jamy i nijamy inicjujące ośmiostopniową ścieżkę jogi przedstawioną przez Patańdzalego w Jogasutrach. Zwieńczeniem i podsumowaniem tej części jest strofa 2.1.10¹⁴. Purusza jest nazywany: *karman*, *tapas* i *brahma parāmṛta*. Znów powinniśmy to odnieść do tego najwyższego wymiaru *para*, jednak jak wtedy interpretować terminy: *karman* i *tapas*? Do próby odpowiedzi na to pytanie wrócę w podsumowaniu, przywołując również komentarz Śankary.

Na razie przyjrzyjmy się kolejnym opisom rzeczywistości *para*. Kolejne strofy drugiej Mundaki (2.2.1–2.2.2)¹⁵ opisują absolutny wymiar rzeczywistości, ukazując jej paradoksalny charakter, który wymyka się jakimkolwiek, jednoznacznym określeniom. Na szczególną uwagę zasługuje użycie terminów: *sat* – istniejące i *asat* – nieistniejące. Zestawienie tych dwóch terminów obok siebie ma w indyjskiej myśli filozoficznej dwie podstawowe konotacje. Pierwsza, najstarsza

¹⁴ „Purusza jest tym wszystkim, działaniem, ascezą, brahmanem ponad śmiercią, / Kto zna to, co jest skryte w miejscu tajemnym, ten, mój miły, tu na ziemi rozrywa węzeł niewiedzy”.

¹⁵ „Jasno widoczny, choć skryty, znany jako poruszający się w tajemnym miejscu, / Wielka kraina, w niej osadzone jest wszystko, to, co się porusza, oddycha i migoce, / To, co poznano jako istniejące i nieistniejące, godne pożądania i wyższe od tego, co poznano, / To jest najlepsze dla wszystkich stworzeń. / To, co jaśnieje, subtelniejsze jest od tego, co subtelne, w nim wszystkie światy skryte oraz ich mieszkańcy, / To właśnie jest nieprzemijający brahman, on tchnieniem, on mową on umysłem, / On jest prawdą i nieśmiertelnością, wiedz mój miły, że to winno być poznane, zatem uderz w to!”.

od razu odsyła nas do słynnego rygwedyjskiego hymnu Nasadijasukta, druga do późniejszej wykładni adwaita wedanty. Wedyjskie użycie tych dwóch terminów razem denotuje najwyższy, absolutny wymiar rzeczywistości, zaś adwaityczne – wraz z dodatkowym terminem: *anirvacanīya* – niewyrażalne, niewypowiadalne – wymiar rzeczywistości względny, empiryczny – *vyāvahārika*. Osobiście skłaniałabym się raczej do interpretacji, że upaniszada nawiązuje do tradycji wedyjskiej, niż że jest antycypacją późniejszej wykładni wedanty. Ale może to też pozostać kwestią otwartą, co również poruszę pod koniec tego artykułu. Związane to jest z zagadnieniem, czy ‘od zawsze’ wyróżniano cztery stany świadomości, czy jednak trzeci i czwarty nie były traktowane w pewnych modelach łącznie.

W dalszej części upaniszady znajduje się wers, który właściwie zainicjował przedstawiane tu rozważania. W strofie 2.2.8¹⁶ w pewnym sensie zrównuje się wymiary *para* i *apara*. Do różnych możliwych interpretacji takiego poglądu wrócę pod koniec artykułu.

Interesujące dla naszych rozważań są jeszcze określenia: *akṣara brahman* – ‘nieprzemijający brahman’, *satyam* – ‘prawda’ oraz *amṛta* – ‘nieśmiertelność’. Te określenia – w schemacie Mundaki – z pewnością denotują najwyższy – *para* wymiar rzeczywistości. Po tych określeniach mamy opis procedur, które mają prowadzić do uzyskania stanu umożliwiającego wyzwolenie. Tu w pewnym sensie mamy schemat podobny jak w Mandukji, tylko wyrażony bardziej metaforycznym językiem. Po teoretycznym wykładzie, jak wygląda rzeczywistość, następuje szczegółowy opis procedury jogicznej, gdzie kluczowymi czynnikami jest asceza – *tapas*, *brahmacarya* – wstrzemięźliwość¹⁷, *prāṇayama* – ćwiczenia oddechowe oraz rozmyślenia nad naturą Om.

Teraz przejdę do omówienia kluczowych dla naszych rozważań terminów *para* i *apara* oraz słów będących ich dopełnieniami, jakie występują w kolejnej upaniszadzie przynależnej do tradycji Atharwawedy, w upaniszadzie Praśna. Nauka w tej upaniszadzie jest udzielana w formie odpowiedzi na sześć pytań, jakie Sukeśa zadaje Pippaladzie. Interesujące nas terminy pojawiają się w drugiej części tekstu. W strofie 4.7 termin *para* pojawia się jako dopełnienie do terminu *ātman*¹⁸. Biorąc pod uwagę wcześniejsze strofy (4.5–4.6) technicznym terminem denotującym wymiar *apara* jest *deva* – bóstwo. Na podstawie nie tylko tej upani-

¹⁶ „Węzeł serca przerwany, wszelkie wątpliwości rozwiane, / Czyny zostały wyczerpane, ujrano go w tym, co wyższe i w tym, co niższe”.

¹⁷ „Przez prawdę, przez ascezę można atmana osiągnąć, przez właściwą wiedzę i stałą wstrzemięźliwość, / On wewnątrz ciała, z blasku uczyniony i czysty, takim go postrzegają asceci, którzy błędy odrzucili” (MU 3.1.5).

¹⁸ Tak, zaprawdę to wszystko w najwyższym atmanie spoczywa.

szady, ale także Mundaki czy Mandukjakariki Gaudapady słowa: *deva*, *divya*, *daivya* wskazują na pierwsze, najbardziej subtelne przedstawienie bytu absolutnego. W niektórych koncepcjach wedantycznych będą uznane za tak subtelne, że mogą być doświadczane jako najsubtelniejsza postać samego absolutu. Kolejne strofy tej części (4.8–4.11)¹⁹ potwierdzają nasze wcześniejsze analizy. Gdy zbierzemy razem terminy wskazujące na analizowane przez nas wymiary rzeczywistości, to otrzymamy następujące określenia. Z jednej strony mamy: *para*, *parātman*, *akṣara*, *avyaya*, *ātman*. A wymiar empiryczny *apara* to: *deva*, *vijñānātman*, *puruṣa*. Widzimy już konsekwentną powtarzalność tych samych określeń.

Nauka udzielana przy okazji odpowiedzi na piątą praśnę wskazuje na podobny schemat, jak w pozostałych upaniszadach przynależnych do Atharwawedy, w Mundace i Mandukji. Po opisach, jaka jest relacja pomiędzy światem, a jego źródłem, następują wskazówki, jak przywrócić jedność, czyli jak uzyskać wyzwolenie. Dokonywane to jest na przykładzie analizy medytacji przy użyciu sylaby OM, gdyż jak wprost mówi tekst²⁰ tym samym jest: *brahman*, *para*, *apara* i *aumkāra*. I znów z jednej strony wymiary denotowane przez terminy: *para* oraz *apara*, odnoszące się do jednego poziomu, są w pewien sposób jednocześnie wyróżnione. W tej strofie zamiast terminu *akṣara* występuje termin *aumkāra*. Terminy te nie są w pełni synonimami, gdyż choć wskazują na jeden desygnat, to nie tylko ich pola semantyczne nie do końca się pokrywają, ale pełnią też odmienne funkcje. Termin *akṣara* wskazuje na sylabę Om, ale oznacza też coś nieprzemijającego, wiecznego i w tym znaczeniu może również denotować inne słowa oznaczające byt absolutny. Zaś termin *aumkāra* podkreśla przede wszystkim strukturę i funkcję świętej, najbardziej podstawowej sylaby, pełniącej funkcję mantry. Objasnia się w ten sposób, że jest ona złożona z trzech różnych głosek i wtedy te trzy głoski (*a*, *u*, *m*) są skorelowane z trzema stanami rzeczywistości – świadomości, ale ta rdzenna sylaba równocześnie jest całością (*om*) i wtedy wskazuje na całość świata przedstawionego, jak i na jego źródło, czyli na absolutne *sat*, nazywane atmanem czy brahmanem. W strofie 5.6 jest wprost powiedziane, że gdy poszczególne elementy Om traktuje się jako zupełnie odrębne, to prowadzą wtedy do śmierci, czyli pozostania w sansarze, tylko gdy pojmowane są razem, prowadzą do wyzwolenia. Tak rozumiana *aumkāra* w upaniszadach przynależnych do Atharwawedy ukazana

¹⁹ „Poznający atman, Purusza, on przebywa w najwyższym, niezmiennym atmanie, (4.9) [...] / Kto poznaje to, co nieprzemijające, gdzie spoczywa poznający atman wraz z bóstwami, / Jak i oddech życiowy z wszystkimi elementami, / On, zaprawdę mój miły, znając to wszystko, wchodzi w to wszystko” (4.11).

²⁰ „Satjakamo, brahman ma formę wyższą i niższą, i to jest właśnie święta sylaba Om, / Dzięki niej wiedzący wchodzi do jednego z dwóch światów” (5.2).

jest jako sprawne, niezawodne narzędzie procedury jogicznej, prowadzącej do wyzwolenia.

Kolejne terminy dookreślające wymiar *para* znajdujemy w strofie 5.7²¹. I tak, jest to: *śānta* – ‘spokojny’, ‘wyciszony’, *ajara* – ‘nie starzejący się’, *amṛta* – ‘nieśmiertelny’, *abhaya* – ‘pozbawiony lęku’. Jak widzimy, są to określenia bardzo często używane zarówno przez autorów upaniszadowych, jak i przez późniejszych myślicieli wedanty. W ostatniej części, w strofie 6.5 pojawia się dodatkowy termin: *akala* – ‘bez części’, prosty, niezłożony. ‘Niezłożony’ to znaczy taki, w którym nie wyróżniamy konkretnego imienia – *nāma* czy formy – *rūpa*, co stanowiłoby o indywidualności²².

Analiza dwóch kolejnych, ostatnich już strof Praśny, ujawnia sprzeczność, która się nam pojawia co jakiś czas przy analizie wybranych w tym miejscu upaniszad. W strofie 5.5²³ powiedziane jest, że *puruṣa* jest wyższy nawet od tego, co najwyższe – *puruṣa parāt param*. Zaś w ostatniej właściwie strofie (6.7) nauczyciel podsumowuje naukę całej upaniszady słowami: ‘To zaprawdę znam jako najwyższego brahmana, ponad niego nic wyższego nie ma’ – *para brahma na ataḥ param asti*. Czy nie ma tu sprzeczności? Próbę rozwiązania tej niejasności postaram się przedstawić teraz w podsumowaniu.

Najczęstsze²⁴ terminy oznaczające wymiar absolutny – *para* to: *akṣara*, *avyaya*, *ātman*, *brahman*, *amṛta*, *puruṣa*, *satyam*, zaś na *apara* to: *vijñānamayātman*, *deva*. Zazwyczaj jest tu wyraźne przeciwstawienie dwóch wymiarów rzeczywistości. Jak wyżej powiedzieliśmy, możemy te wymiary nazwać terminami, które stają się terminami technicznymi w późniejszej tradycji filozoficznej wedanty. Wtedy wymiar *para* jest nazywany *paramārtha*, a wymiar *apara* – *vyāvahārika* lub *prapañca*. Jeżeli w niniejszym artykule dokonywana jest hermeneutyczna analiza tekstów w obrębie trzech upaniszad przynależnych do linii Atharwawedy, to ze względu na ich specyfikę, w wymiarze *apara* wyróżniamy trzy stany rzeczywistości skorelowane z trzema stanami świadomości. I znów ze względu na specyfikę tych upaniszad, przynależnych do kanonicznych upaniszad jogicznych, widzimy, iż ich autorzy skupiają się przede wszystkim na przeciwstawieniu stanu *turiya*, stanu

²¹ „A to, co spokojem, bez starości, bez śmierci, bez lęku, najwyższe, / Wiedzący osiąga za sprawą sylaby Om jako podstawy”.

²² „Gdy Puruṣy dosięga, tarczy tam swą nazwę i formę, / I po prostu Puruṣą jest nazywany, bez części i nieśmiertelny”.

²³ „A gdy rozmyśla o najwyższym Puruṣy, razem z trzema elementami ‘a’, ‘u’, ‘m’ świętej sylaby Om, / Przybiera formę blasku, słońca, i jak wąż uwolniony ze skóry, tak on jest wolny od grzechu, / Pieśni ofiarne wiodą go do świata Brahmy, tam dostrzega Puruṣę przebywającego w ciele, / Którego forma jest wyższa niż najwyższa forma istnienia”.

²⁴ Tabelkę z wszystkimi terminami przedstawię na samym końcu, jako rodzaj uzupełnienia.

wyzwolenia – to jest *para* ze stanem *susupti* – stanem snu głębokiego – *apara*. Poniżej zamieszczona tabelka, zwłaszcza gdy porówna się terminy z Mandukji, upoważnia do wyciągnięcia z tej analizy właśnie takich wniosków. Zatem jak interpretować te kilka fraz z Mundaki i Praśny, które bądź zrównują te dwa wymiary, bądź wskazują na coś jeszcze wyższego niż wymiar *para*?

Upaniszada Praśna kończy się następującą strofą (6.7): „*para brahma na atah param asti*” – [oto] najwyższy brahman, ponad niego nic wyższego nie ma. I to jest klasyczna, właściwie później ortodoksyjna, wykładnia. A oto wywołujące poczucie sprzeczności frazy. Mundaka 2.2.8: „*bhidyate hṛdayagranthiś chidynte sarvasamśayāḥ, kṣīyante cāsya karmāṇi tasmīn dṛṣṭe parāvare*” – Węzeł serca przerwany, wszelkie wątpliwości rozwiane, czyny zostały wyczerpane, ujrano go w tym, co wyższe i w tym, co niższe. Mundaka 2.1.2: „*divyo hy amūrta puruṣaḥ sabāhyābhyantaro hy ajaḥ, aprāṇo hy amanāḥ śubhro hy akṣarāt parataḥ paraḥ*” – Boski, pozbawiony formy Purusza, zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz, nienarodzony, bez tchnienia, bez umysłu, czysty, wyższy jest nawet od tego wysokiego, niezmiennego. Mundaka 3.2.8: „*yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre`staṁ gacchanti nāmarūpe vihāya, tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ parātparam puruṣam upaiti divyam*” – Tak jak rzeki płynące w oceanie zanikają, odrzucając nazwę i formę, tak samo wiedzący od nazwy i formy uwolniony podąża do boskiego Puruszy, wyższego od tego, co wysokie. Praśna 5.5: „*sa etasmā jīvaghanāt parātparam puriśayaṁ puruṣam īkṣate*” – Z całej tej masy stworzeń on postrzega Puruszę przebywającego w ciele, którego forma jest wyższa niż najwyższa forma istnienia.

Powyżej powołałam się na komentarz Śankary, dla którego termin *akṣara* wskazuje na *prakṛti avyakta* i wtedy *puruṣa* jest wyższy nawet od tego, co najwyższe. Mnie osobiście przekonuje ta linia interpretacyjna, tylko trzeba wziąć pod uwagę jedno ważne zastrzeżenie. Odwołując się do podstawowych terminów filozofii sankhji, a zatem do kluczowych założeń tej tradycji, należy mieć na uwadze, że niemal na pewno nie jest to w tym kontekście klasyczna dualistyczna forma systemu Iśwarakriszny. W okresie przedsystemowym w różnych tekstach mamy dowody na funkcjonowanie monistycznych wykładni sankhji. Jako przykład można podać inne teksty upaniszadowe, choćby upaniszadę Katha. Zatem powoływanie się na taką wykładnię sankhji nie jest odosobnionym poglądem.

Należy także zwrócić uwagę, w jakich kontekstach pojawiają się powyższe frazy. Przede wszystkim do sytuacji, w których dosyć szczegółowo zostają opisane kolejne etapy prowadzące do zrealizowania celu jogi, czyli osiągnięcia najwyższego stanu samadhi. A że wszystkie procedury jogiczne związane są z pracą z ciałem, z ujarzmianiem ciała, z przekształcaniem świadomości, tak czy inaczej

będącej w ciele, to doświadczenie jedności świadomości z ciałem pozostaje. I tak choć to, co uformowane – *mūrta* jest podporządkowane, późniejsze niż czysta forma istnienia, to doświadczenie tego przejawia się jako jedno i w tym sensie brahmana osiąga się jako to, co jest zarówno *para*, jak i *avara/apara*. W porządku metafizycznym wskazujemy na hierarchię poszczególnych etapów procedury, a przez to i samych stanów, do których się ona odnosi. Zaś w porządku epistemicznym wydaje się, że doświadcza się jednego stanu. I nie przez przypadek tego typu sprzeczności są mocniej wyartykułowane w tekstach, które bardziej szczegółowo analizują procedury ascetyczno-jogiczne, niż w tych, które opisują rzeczywistość jako coś obiektywnego. Lecz doświadczenie tego, co najwyższe w ciele, nie przekreśla wszystkich analiz wskazujących na to, że podporządkowanie działań wiedzy o brahmanie, przekroczenie *karmana* przez widzę prowadzi do osiągnięcia upragnionego celu, czyli wyzwolenia. I w tym sensie należy rozumieć komentarz Śankary²⁵, że *karman* i *vidyā* są nie do pogodzenia. Gdyż jak wyraźnie mówi tekst: Wiedzą jest to, dzięki czemu osiąga się to, co niezmienne.

Chciałabym jeszcze zwrócić uwagę na inną, według mnie niezwykle interesującą kwestię, która pojawiła się przy analizowaniu kanonicznych upaniszad przynależnych do tradycji Atharwawedy. Ale najpierw w formie tabeli zestawień poddawane analizie terminy, występujące w tych trzech tekstach.

dzieło	lokali- zacja	para	lokali- zacja	lokali- zacja	apara
Mundaka	2.2.8	para			2.2.8 apara
	1.1.5	akṣara			3.2.7 vijñāmaya ātman
	1.1.6	avyaya, adreśyam, agrāhya, nitya, vi- bhu, sarvagatam, suśūksama			
	1.2.11	avyaya ātman, amṛta puruṣa			
	1.2.13	avyaya puruṣa, satya			
	2.1.2	para, akṣara, divya			
			2.1.2	akṣarāt parataḥ paraḥ	

²⁵ Gupta (1995): 6.

			2.1.10	puruṣa = karman, tapas, bra- hma parā- mṛta		
	2.2.1-2	sat asat, akṣara bra- hman, satyam, amṛta				
	3.2.8	divya puruṣa, amūr- ta, nāmarūpād vi- mukta, aja, aprāṇa, amanā, śubhra			3.2.8	mūrta
Praśna	4.5-7	para ātman, akṣara, avyayaātman			4.5-7	deva
	4.9	para, akṣara			4.9	draṣṭā, spraṣṭā, śro- tā, ghrātā, rasayitā, mantā, boddhā, kartāvijñānātman, puruṣa
			5.2	brahman = para, apara, aumkāra		
			5.5	puruṣa parāt pa- ram		
	5.7	śanta, ajara, amṛta, abhaya, akala				
	6.7	para brahma na ataḥ param asti				
Mandukja	1-2	Om, akṣara, sarvam, ātman, brahman				
					5	prajña, ekībhūta, prajñānaghana, ānandamaya, ceto- mukha, ānanda- bhuk
					6	sarveśvara, sarvaj- ña, antāryamin
	7	nāntaḥ-prajñam, na bahiṣprajñam, nobh- ayataḥ prajñam, na prajñānaghanam, na prajñam, na aprajñ- am, adrṣtam, avy- avahāryam, agrāhy- am, alakṣaṇam, acin- tyam, avyapadeśy- am, śāntam, śivam, advaitam, ātman				

Jak widzimy, są pewne drobne niekonsekwencje w przedstawionym powyższej schemacie. Nie zawsze mamy wyraźne przeciwstawienie stanu snu głębokiego stanowi turija, niekiedy nawzajem się one przenikają. To przenikanie się trzeciego

i czwartego stanu może prowadzić do następujących interpretacji. Jak wskazałam na początku artykułu, specyfiką trzech omawianych tekstów jest to, że powstawały w środowiskach joginów, opierających swoje praktyki głównie na ascezie. Upraszczając, można powiedzieć, że była to bardziej grupa śramanów, niż braminów, medytujących w oparciu o – wprawdzie przeinterpretowany – ale jednak wedyjski rytuał. Jogini z upaniszad Atharwawedy nie byli głównie zainteresowani obiektywnym opisem rzeczywistości, raczej doświadczaniem wewnętrznych stanów świadomości. I może w niektórych kręgach ascetów nie odróżniano – na poziomie sansary – trzeciego od czwartego stanu świadomości.

W okresie formowania się kanonu śruti dochodziło do ujednoczonej kodyfikacji wszelkich schematów czy modeli. W bramińskiej tradycji ortodoksyjnej cztery stany świadomości wpisują się we wszelkie uporządkowane modele opisu świata. Skorelowane to jest ze źródłem tego sposobu myślenia, z wedyjską doktryną czterech stóp – *catuṣpād*, powszechnie znaną już od czasu Rygwedy. Uzgadnianie różnorodnych koncepcji z wedyjskimi doktrynami, także tak ściśle rytualnymi jak odniesienie się do struktury metrum gajatri, jest powszechnie znane. Jak już wspomniałam, analizę tych wszystkich procesów, skupiając się głównie na ich wykładni filozoficznej, przedstawił w swojej monografii Fort. Analizując komentarze na ten temat Śankary, wskazuje on, że indyjski myśliciel z jednej uznaje właściwie za synonimy pojęcia: *ātman* i *turiya*. Ale w niektórych miejscach jednak można wyróżnić atmana bardziej jako pojęcie metafizyczne, gdy turiję, raczej epistemiczne. Czyli nawet w tak późnej interpretacji widać ślady nakładania się tych dwóch schematów.

Wydaje się, że bramińscy kodyfikatorzy kanonu śruti dążyli do zunifikowania całego starożytnego wedyjskiego paradygmatu i starali się dopasować wszystkie elementy różnych schematów tak, aby móc uzyskać stabilny obraz rzeczywistości, w którym wyróżnione są cztery elementy, cztery części. Dlatego zapewne te schematy, w których – na to wskazują analizy – odróżniano pierwotnie trzy elementy, trzy etapy czy trzy części musiały zostać wkomponowane w kompleksowy paradygmat. Tak, moim zdaniem, można wytłumaczyć pewne sprzeczności i rozbieżności, które pojawiają się przy analizach niektórych fragmentów tekstów kanonu. Fragmenty, które nie do końca pasowały do ortodoksyjnego kanonu o czterech stanach świadomości – rzeczywistości zostały tak przeinterpretowane, aby wpisać się w przyjęty przez bramińskich kodyfikatorów wedyjski paradygmat.

Bibliografia

- Fort A.O. (1990), *The Self and Its States. A States of Consciousness Doctrine in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Gupta S.R. (1991), *The Word Speaks to the Faustian Man. A translation and interpretation of the Prasthānatrayī and Śankara's bhāṣya for the participation of contemporary man*, t. 1, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Gupta S.R. (1995), *The Word Speaks to the Faustian Man. A translation and interpretation of the Prasthānatrayī and Śankara's bhāṣya for the participation of contemporary man*, t. 2, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Kudelska M. (2004), *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Zysk K.G. (2007), *The Bodily Winds in Ancient India Revisited*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 2007: 105-115.