

MARTA KUDELSKA  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
e-mail: marta.kudelska@uj.edu.pl

## Analiza pojęcia *widźnīanatman* w kontekście adwaitycznej interpretacji relacji pomiędzy podmiotem absolutnym a względnym

### Abstract

The analysis of the notion of *vijñānātman* in the context of the advaitic interpretation of the relation between absolute and relative subject.

The topic of the presented article is to show the relation between two dimensions of the reality, one of them is denoted by the term *akṣarātman*, and the other by the term *vijñānātman*. The term *vijñānātman* occurs only twice in the classical Upanishads. We can find it in the Praśna. That analysis is carried out by the using the hermeneutical methodology. All consideration are based on the main text of Praśna with some additional remarks to the other texts belonging to the line of Atharvaveda, to the Muṇḍaka and to the Māṇḍukya. The leading idea of the Praśna and Muṇḍaka, they are according to the Śankara closely related, are the deliberation between *parā* and *aparā vidyā* and the special stress which is put on the describing details concerning yogic procedures.

The main aim of that article is to show how the philosophical concepts have been developing. In which way on the base of the introspective experiences have been built upanishadic view of the world and in which way that view had been adopted to advaita thought.

Keywords: *Upanishads*, *advaita vedānta*, *akṣarātman*, *vijñānātman*, absolute subject, higher knowledge, lower knowledge, yogic procedures.

Rozważania na temat relacji pomiędzy podmiotem absolutnym a podmiotem empirycznym są jednym z tematów przewodnich filozofii adwaita wedanty. Sprowadzają się one nie tylko do analizy samej istoty bytu, ale przede wszystkim do omówienia relacji pomiędzy absolutnym wymiarem rzeczywistości a rzeczywistością przedmiotową, przedstawioną, empiryczną. Natura podmiotu absolutnego nie wymaga rekonstrukcji, została zdefiniowana już w śruti i w zasadzie jest przyjmowana przez teksty tradycji adwaity jako przekaz autorytetu. Wyrażona

została w wielu fragmentach Upaniszad; na potrzeby poniższych rozważań przyjmuję definicję bytu absolutnego sformułowaną w upaniszadzie Ćhandogja 6.2.1: *sat ekam advitīyam* – „istniejące jedno bez drugiego”. O wiele bardziej problematyczne jest precyzyjne określenie natury podmiotu empirycznego. Gdyż tu pojawiają się pytania, które wymagają wcześniejszych rozstrzygnięć. Czy istotniejsze jest wskazanie, jakie prymarnie atrybuty charakteryzują podmiot empiryczny, czy raczej podkreślenie zarówno funkcji, jak i roli podmiotu? Próby ścisłego rozstrzygnięcia tych problemów oraz technicznego, precyzyjnego określenia natury podmiotu empirycznego, a także sposobów funkcjonowania w świecie są obecne w najstarszych tekstach kształtujących tradycję adwaity, u Gaudapady, Śankary, bezpośrednich jego uczniów, jak również kolejnych kontynuatorów przez następne stulecia. Wszystkie te rozważania mniej czy bardziej bezpośrednio odwołują się do śruti, gdyż w tych tekstach, zwłaszcza w Upaniszadach, adwaitini starają się znaleźć inspiracje, a może bardziej uzasadnienie dla przedstawianych przez siebie rozstrzygnięć. W niniejszym krótkim szkicu postaram się dołączyć do dyskusji na ten temat. Ukazę tytułową relację na podstawie analizy dwóch terminów denotujących wymiar podmiotu absolutnego wobec empirycznego, wyrażonego w terminach: *akṣarātman* a *vijñānātman*. Termin – a właściwie sformułowanie<sup>1</sup> – *vijñāna ātman* pojawia się w całym kanonie klasycznych Upaniszad tylko dwa razy, i to w jednym tekście, w Praśna 4.9. i Praśna 4.11.

Upaniszada Praśna przynależy do linii Atharwawedy. Do tej linii przynależą jeszcze Mundaka i Mandukja. Na ścisły związek pomiędzy Mundaką a Praśną wskazuje w pierwszych słowach komentarza do Praśny Śankara.<sup>2</sup> Jedną z tematycznych nici przewodnich obu upaniszad są rozważania nad relacją pomiędzy absolutnym a względnym wymiarem rzeczywistości, ale też nad różnicą pomiędzy wiedzą wyższą a wiedzą niższą – *parā / aparā vidyā*.<sup>3</sup> W klasycznej, późniejszej tradycji adwaity, ale też już w Mandukji, jest dość radykalne przeciwstawienie wiedzy wyższej, która jest czystym *sat*, zwanym brahmanem, i wymiaru rzeczywistości empirycznej, konwencjonalnej – *vyāvahārika*. Choć zarówno Praśna, jak i Mundaka na tę różnicę wyraźnie wskazują, to jednak tak radykalnie nie deprecjonują wymiaru rzeczywistości empirycznej. Mundaka (2.2.8) przecież nawet powie: „ujrzano go, w tym, co wyższe, i w tym, co niższe”. Drobiazgowo rozważania na temat relacji pomiędzy pojęciami *para/apara* i przedmiotami, które

<sup>1</sup> Same pojedyncze słowa *vijñāna*, jak również oczywiście *ātman* występują znacznie częściej.

<sup>2</sup> 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. S.R. Gupta, *The Word Speaks to the Faustian Man*, Delhi 1991, vol. I, s. 351. W tej brahmanie, będącej tekstem objaśniającym do Wed, podjęto się wyjaśnienia przy pomocy szczegółowych pojęć, to co już zostało wcześniej przedstawione przez mantry [upaniszady Mundaki]. Narrację, zawierającą dialog pomiędzy wieszczami, przyjęto w celu podkreślenia powagi wymaganej w nauce o atmanie.

<sup>3</sup> Dwie wiedzy należy poznać, tak zwykli mówić znawcy Brahmana – wiedzę wyższą i niższą. Niższa wiedza to: Rīgweda, Jadźurweda, Samaweda, Atharwaweda, Fonetyka, rytuał, gramatyka, etymologia, metryka i astrologia. Zaś wyższą wiedzą jest to, dzięki czemu osiąga się to, co niezmienne (Mundaka 1.1.4 – 5).

są przez nie denotowane w różnych upaniszadach kanonu, to jednak temat na odrębny tekst.

Rozważania w poniższym artykule będą przede wszystkim opierać się na analizie i interpretacji fragmentu jednego tekstu, z pewnymi jednak odwołaniami do innych fragmentów kanonu. I tak, analizując określenie *vijñānātman*, będę się opierać głównie na samym tekście Praśny, ale pewne objaśnienia czy doprecyzowania będą pochodzić z Mundaki oraz z Mandukji. Mandukja jest w tym wypadku 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 upaniszadę, którą formalnie jest, ale także jako najstarszą sutrę tradycji adwaity.

W formie sześciu pytań (tytułowe słowo – *praśna*) i udzielonych nań odpowiedzi, w omawianym w tym miejscu tekście, opisywana jest natura najwyższej rzeczywistości i to, w jaki sposób się ją osiąga. Czyli właściwie klasyczny temat upaniszadowy. Do specyfiki tej upaniszady, co czyni ją w pewien sposób wyróżnioną na tle kanonu, należy bardziej dogłębny niż w innych tekstach klasycznych namysł nad praną i procedurami pranajamy. Dlatego upaniszada ta przynależy do tak zwanych upaniszad *sankhja-jogicznych*. Według Zyska<sup>4</sup> Mundaka i Praśna koncentrują się w dużej mierze na analizie prany i objaśnianiu procedury pranajamy, są uważane za związane ze starożytną grupą ascetów zwanych *Vrātya*. Wciąż nie ma zgody wśród indologów co do tego, kim dokładnie byli wratjowie<sup>5</sup>. Dla naszych rozważań ważne jest jedno: z dużą pewnością byli bardziej grupą ascetów, śramanów – ale funkcjonujących w ramach nurtu ortodoksyjnego – niż braminów, specjalizujących się w cyklicznie odprawiających bardzo szczegółowe rytuały i ceremonie ofiarne. W związku z tym na przykładzie swoich osobistych doświadczeń dyskutowali i analizowali różnego rodzaju techniki i procedury związane z tchnieniem życiowym. I, jak pisze Zysk<sup>6</sup>, trzy poziomy rozumienia prany, które staną się tematem rozważań w całej późniejszej ortodoksyjnej literaturze bramińskiej, pochodzą właśnie ze środowiska ascetów. Są to: poziom mikrokosmosu, czy poziomu fizycznego, lokującego owo tchnienie w ciele, makrokosmiczny – poziom natury, lokujący owo tchnienie w naturalnym świecie, oraz wymiar religijny, skoncentrowany na czczeniu potężnej siły. Autorzy omawianych w tym artykule atharwedycznych upaniszad, a zwłaszcza Praśny, podkreślają wyższość technik ascetycznych oraz samej wiedzy nad znajomością nawet najbardziej zaawansowanych praktyk rytualnych. Wskazują w ten sposób nie tylko na opozycję: rytuał / wiedza, ale także: rytuał / ćwiczenia ascetyczne, jogiczne. To drugie przeciwstawienie wprowadza nowe wątki do głównego nurtu rozważań upaniszadowych. W sposób typowy dla kodyfikatorów kanonu bramiń-

---

<sup>4</sup> K.G. Zysk, *The Bodily Winds in Ancient India Revisited*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2007, vol. 13, s.107.

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

<sup>6</sup> K.G. Zysk, op. cit., s. 107.

skiego treści nowe, spoza głównego nurtu są przedstawiane w najbardziej tradycyjnej narracji. I tak tu do mędrca Pippalady przychodzi zgodnie z tradycją – to znaczy jako uczniowie, z prośbą o naukę – sześciu wieszczów – riszich. Pippalada to nauczyciel, którego imieniem nazywana jest szkoła Atharwawedy. A pytający, którzy zamieszkali u niego jako brahmaćarinowie, to przedstawiciele rodów brahmińskich, którzy są poświadczeni również w innych miejscach śruti.

A oto czwarta, interesująca nas praśna:

Następnie pyta Gargja, wnuk Surji:

Czcigodny, czym są ci, którzy śpią w człowieku? Czym są ci, którzy w nim czuwają?

Które z tych bóstw ogląda marzenie senne? Czyim udziałem staje się szczęście?

W czym wszystkie stworzenia mają swe oparcie? (4.1)

Czcigodny Pan tak mu odpowiedział:

Tak, o Gargjo, jak wszystkie promienie słońca zachodzącego

Stają się jednym w aureoli blasku, a pojawiają się od nowa, gdy słońce wschodzi,

Zaprawdę w ten to właśnie sposób wszystko jednym się staje,

W najwyższym bóstwie, umyśle,

I wtedy człowiek nie słyszy, nie widzi, nie odczuwa zapachów, nie smakuje, nie dotyka,

Nie mówi, niczego nie chwytą, nie raduje się, nic nie wydalą, ani nie porusza się,

Powiadają o nim: „On śpi” (4.2).

Ognie oddechu życiowego budzą się w twierdzy, jaką jest ciało,

Ogień zewnętrzny, skierowany ku dołowi, to ogień ogniska domowego,

Południowy ogień ofiarny to oddech przenikający,

Ogień rytualny to oddech wewnętrzny,

Wzięty z ogniska domowego, gdzie jest podtrzymywany (4.3).

Oddech wyrównujący – samana – jest tak nazywany, ponieważ wyrównuje – „samam najati”,

Dwie ofiary, głęboki wydech i głęboki wdech, a umysł zaprawdę jest ofiarnikiem,

Owoc ofiarny to oddech ku górze, prowadzi on ofiarnika do brahmana, dzień po dniu (4.4).

Bóstwo we śnie doświadcza wielkości, cokolwiek zobaczyło, ono to ponownie widzi,

Cokolwiek usłyszało, ono to ponownie słyszy,

Wszystko, co było doznane w różnych miejscach i rejonach, ono tego wciąż i wciąż doznaje,

Ogląda to, co widziane i niewidziane, co usłyszane i nieusłyszane,

To, co doznane i niedoznane, co rzeczywiste i nierzeczywiste,

Oglądając to, staje się tym wszystkim (4.5).

U tego, który jest pełen żaru, bóstwo nie ogląda marzeń sennych,

Jego udziałem w tym wcieleniu szczęście (4.6).

Tak jak, mój drogi, ptaki, by odpocząć, na drzewie się zatrzymują,

Tak, zaprawdę, to wszystko w najwyższym atmanie spoczywa (4.7).

Ziemia i element ziemi, wody i element wody, blask i element blasku,

Wiatr i element wiatru, przestworza i element przestworzy,

Wzrok i to, co do zobaczenia, słuch i to, co do usłyszenia,

Węch i to, co do wąchania, smak i to, co do smakowania, skóra i to, co ma być dotknięte,

Mowa i to, co ma być wypowiedziane, ręce i to, co chwytają,

Organ rozrodczy i to, co może być rozkoszą, organ wydalania i to, co ma być wydalone,

Stopy i to, po czym się poruszają,

Umysł i przedmiot postrzegania, rozum i przedmiot zrozumienia,

Narząd „ja czynię” i wszystko, co na niego skierowane,

Myśl i to, co do pomyślenia, blask i to, co ma być rozjaśnione,

Oddech życiowy i to, co ma podtrzymywać (4.8).

Widzący, dotykający, słuchający, wąchający, smakujący, myślący, rozumiejący, działający,

**Poznający atman**, Purusza, on przebywa w **najwyższym, niezmiennym atmanie** (4.9).

Ten, kto rozpoznaje to, co jest bez cienia, bez ciała,  
 Bez koloru, co jest czyste i nieporuszone,  
 Zaprawdę mój drogi, dosięga tego, co najwyższe i niezmienne,  
 On poznając to wszystko, staje się tym wszystkim.  
 A oto o tym wiersz: (4.10)  
 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).

Pytanie Gargji dotyczy opisu natury stanów świadomości, które są – według wykładni adwajty – jednocześnie wymiarami rzeczywistości. To pytanie od razu odsyła nas do upaniszady Mandukja. Jak wiadomo, Mandukja, choć niezwykle zwięzła, licząca zaledwie 12 wersów, podsumowuje językiem niezwykle lakonicznym, wręcz sutrowym, całą naukę kanonu upaniszad o czterech stanach świadomości. I tak stan czuwania to według Mandukji Waiśwanara, marzenia *senne* ogląda się w stanie Taidźasa, a doznaje szczęścia w stanie snu głębokiego, w Pradźni. Przez to, że tekst Mandukji stał się podstawą dla Gaudapady, a komentarz do upaniszady jest pierwszym rozdziałem jego dzieła, które jest tekstem „założycielskim” dla tradycji adwajty, przeto terminologia tu opracowana jest punktem wyjścia dla kształtowania się języka tego właśnie nurtu. Metodologicznie bardzo pomocne jest porównywanie terminów z innych upaniszad właśnie do Mandukji. I tak, analizując Praśnę, widzimy pewne różnice w użyciu terminów, a niekiedy są one takie same. Tu i tu pierwszy i drugi stan denotują te same terminy: *jāgrat* oraz *svapna*. Ale już inaczej jest z trzecim stanem. Techniczny termin w Mandukji to *suṣṣṭi*. W Praśnie nie jest on wprost nazwany, tylko opisany. I właśnie na podstawie opisów, czy też metafor, możemy go interpretować jako trzeci stan świadomości. W Praśnie 4.1 jest sformułowanie; *sukham bhavati*, co można potraktować jako analogiczne do terminów z Mandukji 5: *ānādamaya* i *ānandabhuk* – złożony z błogości i doznający błogości.

Kolejna strofa Praśny wskazuje na te same cechy trzeciego stanu świadomości, co Mandukja 5. I tak tu i tu mówi się o zatrzymaniu aktywności zmysłów, i to zarówno skierowanych na zewnątrz, jak i do wewnątrz, oraz funkcjonowaniu tylko w domenie umysłu – *manasi* (Praśna 4.2), *cetomukha* (Mandukja 5.) Możemy tu wskazać również na inną różnicę. W Praśnie opis jest dokonywany bardziej z perspektywy obserwacji osoby w głębokim śnie, gdy zaś w Mandukji jest raczej relacją z osobistych doświadczeń.

Strofy 4.3 i 4.4 ukazują, w jaki sposób wewnętrzne doświadczenia związane z praktykowaniem ćwiczeń oddechowych są odniesione do poszczególnych elementów rytuału ofiarnego. Wymienione są tu trzy podstawowe ognie, które braminowi – kapłanowi towarzyszą cały czas: *gārhapatya* – ogień domowego ogniska, *anvāhāryapacana* – południowy ogień ofiarny, *āhavanīya* – ogień rytualny. Jak objaśnia w komentarzu Śankara<sup>7</sup>, ogień ofiarne są porównywane do oddechów, gdyż tak jak podczas snu narządy zmysłów są uśpione, a funkcje życiowe są podtrzymywane przez tchnienia, podobnie jest z ogniami, które nie-

<sup>7</sup> S.R. Gupta, op. cit, s. 398.

ustanie strzegą ogniska domowego. Kiedy jest rozpalana ofiara agnihotry, ogień ofiarny jest pobierany z paleniska ogniska domowego, w tym sensie nazywany jest podtrzymującym, tak jak *apāna*. I tak jak podczas ofiary agnihotry kapłan – *hotar* utrzymuje równowagę pomiędzy dwiema ofiarami, tak dwa podstawowe tchnienia, wdech i wydech, podtrzymują siły vitalne człowieka. W ten to właśnie sposób, jak kontynuuje Śankara, sen wiedzącego jest sam w sobie odprawianiem agnihotry. Kiedy mędrzec śpi, jego mowa składa ofiarę, oddech składa ofiarę, i tak samo inne zmysły. I w tym sensie umysł – *manas* jest ofiarnikiem i jak ogień ofiarny kieruje się wprost ku górze, tak samo kierowanie oddechu ku górze podczas procedur jogicznych prowadzi do wyzwolenia<sup>8</sup>. W tych strofach mamy przykład klasycznego zabiegu, kiedy to procedury pozostające w pewnym sensie poza głównym nurtem, w tym wypadku chodzi o ascetyczne ćwiczenia oddechowe, są przyjmowane w ramy ortodoksyjne poprzez odniesienie ich do rytuału.

Wersy 4.5 i 4.6 odnoszą się do opisów drugiego i trzeciego stanu świadomości – rzeczywistości. Jakiś podmiot, świadek, zwany tutaj *deva* – bóstwo – świetlisty, w stanie marzeń sennych doświadcza wszelkich aktywności wyobrażonych przez umysł. Doświadcza zarówno tego, co zobaczył w stanie czuwania, jak i tego, czego nie ujrzał. Doświadcza tego wszystkiego w umyśle i te doświadczenia nie są niczym ograniczone, w przeciwieństwie do tych na jawie. Według Śankary frazę „doświadcza wielkości” należy interpretować w ten sposób, że w stanie marzeń sennych przyjmuje różne formy, zarówno podmiotowe, jak i przedmiotowe<sup>9</sup>. I to, co jest tylko wrażeniem czy wyobrażeniem, uważa za rzeczywiste. Termin „doznane” ma konotować „doznane przez umysł”, a „niedoznane” – doznane przez umysł w innym życiu<sup>10</sup>. W tekście tej upaniszady nie jest *explicite* powiedziane, że w stanie marzeń sennych doznajemy rzeczy, które mają swoje przyczyny w poprzednich doświadczeniach, i ślady tych doświadczeń przechowują w umyśle w formie sanskar. Te mechanizmy będą szczegółowo omawiane w późniejszych sutrach jogi, ale mamy tutaj dowód, że tego typu doświadczenia były już udziałem autorów upaniszad i w taki sposób były interpretowane. W stanie swapny zmysły za pośrednictwem umysłu są aktywne i podtrzymywane są wszystkie aktywności życiowe, tak jak kapłan podtrzymuje ognie ofiarne.

W stanie snu głębokiego, u tego, który opanował wszystkie zmysły, moc, żar z tego płynące powodują zanik doświadczeń inicjujących kolejne doświadczenia, a zatem niosących skutki karmiczne, pozostaje tylko doświadczenie wszechobjęującego szczęścia. Wszelkie aktywności wnikają w swoją podstawę, w swoje źródło, które tu jest nazwane *para ātman* – najwyższy atman (4.7). Pojawia się w ten sposób odpowiedź na pytanie, które zadał Gargja: w czym wszystko ma oparcie? Sama odpowiedź jest poprzedzona opisem procesu wnikania kolejnych, wyemanowanych istności w swoje przyczyny. W strofie 4.8 są wymienione elementy, które wnikają w swoje źródło i pozostają w latentnej formie. I tak, używając języka sankhji, mamy tu wymienione elementy grube – *mahābhūta*, elementy subtelne – *tanmātra*, oraz dosyć szczegółowo narząd wewnętrzny – *antahkaraṇa*.

<sup>8</sup> Ibid., s. 399.

<sup>9</sup> Ibid., s. 400.

<sup>10</sup> Ibid., s. 402.

Na narząd wewnętrzny, według Praśny, składa się więcej elementów, niż mamy to w klasycznej wykładni sankhji czy jogi. Tu wymienione mamy, najpierw jak w klasycznej sankhji: umysł – *manas* i to, co jest przedmiotem myśli, rozum – *buddhi* i to, co jest przedmiotem namysłu, zrozumienia, poznania, „ja czyniące” – *ahaṅkāra* to, co potwierdza funkcjonowanie oraz poczucie funkcjonowania podmiotu empirycznego. Do tego upaniszada dodaje: przytomność, „świadomość” – *citta* i przedmiot, który jest tego świadomy, blask, żar – *tejas* i wszystko, co ten blask rozjaśnia, tchnienie życiowe – *prāṇa*, i wszystko, co ma być przez oddech podtrzymywane. Śankara w swoim komentarzu objaśnia<sup>11</sup>, iż *tejas* denotuje tutaj jaśniejsze ciało, w rozumieniu różne od ciała, które jest przedmiotem dotyku. *A prāṇa* – według niego – to jest *Hiranyagarbha*<sup>12</sup>. Prana pełni rolę nici, czy raczej osnowy, która podtrzymuje wszystko, czyli wszystkie wcześniej wymienione elementy, powodując, iż tworzą one jeden agregat, przyjmujący postać konkretnej jednostki – *nāmarūpa*. To wszystko razem w głębokim śnie wnika w paratmana.

W upaniszadzie Mundaka nie występuje wprawdzie dosłownie najważniejszy dla naszych rozważań termin, ale niezwykle podobny. W strofie 3.2.7<sup>13</sup> mamy określenie: *viññānamaya ātman*, „atman uczyniony z mądrości, poznania”, co denotuje istotę podmiotu empirycznego; czyli bardzo podobnie. Wymiar absolutny oddany jest dokładnie tymi samymi terminami co w Praśni: *para*, *avyaya*. Zatem, jak widzimy, jest to konsekwentne budowanie późniejszej spójnej technicznej terminologii.

Trzy kolejne, końcowe strofy czwartej praśny najpierw omówię ogólnie, a później przedstawię wspólną dla nich interpretację. Najistotniejsza dla naszych rozważań strofa 9 wymienia funkcje podmiotu. Występuje tu dwa razy termin *ātman* z różnymi dookreśleniami. Pierwszy *ātman* dookreślony jest jako: *viññānātman* – poznający, rozpoznający, *puruṣa* – osoba, kolejno wskazuje się na funkcjonowanie pięciu zmysłów oraz szóstego umysłu<sup>14</sup>: *draṣṭā* – widz(ący), *spraṣṭā* – do-

<sup>11</sup> S.R. Gupta, op. cit., s. 407.

<sup>12</sup> Komentarz nie wyjaśnia, w jakim znaczeniu należy rozumieć pojęcie *hiranyagarbha*. Najbardziej w tym kontekście narzucające się znaczenie jest oczywiście za Złotym Zarodkiem, ale nie tyle tym najstarszym, wedyjskim, ile tym funkcjonującym w filozofii sankhji, analogicznym do funkcji pierwotnej prakriti. Jest też inne rozumienie pojęcia *hiranyagarbha*, funkcjonujące w ceremoniach rytualnych. Jest to wielki dar, ofiara (*mahādāna*) związana z prymitywną koncepcją śmierci i zmartwychwstania. Składający (zamawiający) ofiarę winien przynieść złote naczynie o kształcie bębna wejść do niego i przyjąć pozycję płodu w łonie matki. Kapłan powtarza nad tym złotym naczyniem mantry nawiązujące do poczęcia. A następnie powoduje wyjście ofiarującego ze złotego naczynia i odprawia dwanaście sakramentów. Ofiarujący w ten sposób otrzymuje nowe ciało i jest uważany za nowo narodzonego. Ten rytuał przejścia oznacza przejście z jednego stanu życia do innego (Za: N.N. Bhattacharya, *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts*, New Delhi 1999, s. 68.) Zatem może w tym fragmencie Hiranjagarbha jako prana oznacza tę nić, która podtrzymuje i utrzymuje ciągłość świadomości i poczucia jedności wszystkich elementów, które podczas głębokiego snu wnikają w paratmana i po przebudzeniu w tej samej formie namarupy funkcjonują także na jawie.

<sup>13</sup> 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**.

<sup>14</sup> Ciekawe jest wymienienie koło siebie pięciu, a nie sześciu zmysłów, co jest bardziej typowe dla myśli buddyjskiej niż bramińskiej.

tykający, *śrotā* – słuchający, *ghrātā* – wachający, *rasayitā* – smakujący, *mantā* – myślący oraz *boddhā* – rozumiejący i *kartā* – działający. I tenże atman w kimś spoczywa, w kimś ma oparcie, czyli jest od kogoś zależny. A absolutny podmiot – *ātman* nazywany jest: *para* – najwyższy, *akṣara* – niezmienny, wieczny nieprzemijający. Śankara w komentarzu zwraca uwagę, że termin *vijñānātman* należy rozumieć szerzej, niż wynika to ze znaczenia słownikowego, bardziej jako podmiot, którego naturą jest poznanie. A pojawienie się terminu *puruṣa* tłumaczy etymologią. Jest tak nazywany, gdyż wypełnia, napęnia – *pūrṇātvāt* całe ciało, w znaczeniu całego kompleksu psychofizycznego<sup>15</sup>.

W następnej strofie przedstawiona jest charakterystyka właściwie rozpoznanej rzeczywistości, które to poznanie staje się tożsame z wyzwoleniem. Poznający osiąga to, co najwyższe – *para*, niezmiennie – *akṣara*. Zatem powtórzona jest ogólna charakterystyka z poprzedniej strofy. To, co jest *akṣara*, poznawane jest jako: *acchāyam* – bez cienia, *aśarīram* – bez ciała, *alohitam* – bez koloru, bez barwy, *śubhram* – czyste. Śankara<sup>16</sup> objaśnia te atrybuty: Jest „bez cienia”, bo w nim (w tym najwyższym) nie ma ciemności, nie ma niewiedzy, „bez ciała”, gdyż jest pozbawiony jakiegokolwiek ciała, które stanowią ograniczenia w postaci nama-rup, różnorodności odrębności, indywidualności, „bez koloru, bez barwy, bez krwi”, gdyż nie posiada jakichkolwiek właściwości, dlatego nazywany jest „czystym”. Znający to wszystko, staje się tym wszystkim. Pobrzmiwia tu przewijająca się przez Upaniszady myśl, że stajemy się tym, co sobie wyobrażamy, utożsamiamy się z przedmiotami naszych aktów poznawczych<sup>17</sup>. To pragnienia kierują naszymi aktami poznawczymi, naszymi poczynaniami, konkretne pragnienia kierują nas na konkretne przedmioty. Kiedy pozbywamy się konkretnych pragnień, a przedmiotem poznania staje się wszystko, to ten, kto tak poznaje, staje się wszystkim. Upaniszada prawdę o tym przedstawia w końcowej części w formie wiersza.

Na podstawie wiersza, który kończy tę praśnę, można stwierdzić, że według tego tekstu głównym terminem na oznaczenie podmiotu względnego wobec podmiotu absolutnego jest *vijñānātman*. Wszystkie wymienione powyżej atrybuty są dookreśleniami jego natury, czy jego funkcji. Używając języka systemu adwaity, *vijñānātman* pełni tę funkcję, co dusza jednostkowa – *jīva*. Ta dusza zawiaduje bóstwami – *deva*. Jest to synonim terminu: zmysły – *indriya*. To utożsamienie jest powszechne w upaniszadach, jego jedno z najwcześniejszych *explicite* użyć mamy w Aitareji. Zresztą w strofie 4.8 Praśny to właśnie one są wymieniane. Jako podstawowa funkcja duszy, świadcząca o tym, że jest ona żyjąca – *jīva*,

<sup>15</sup> S.R. Gupta, op. cit., s. 408.

<sup>16</sup> Ibid., s. 408.

<sup>17</sup> Przywołajmy choćby fragment z Mundaki:

Jaki świat człowiek o czystej naturze, wyobrazi sobie w swym umyśle, czegokolwiek zapagnie,  
Taki właśnie świat zdobędzie, takie pragnienia spełni (3.1.10),

Kto pragnie rzeczy pożądaných, o nich wciąż rozmyślając,  
Przez te pragnienia tu i tam się odradza.

Zaś ten, który spełnienie pragnień osiągnął, staje się atmanem,

Już tu na świecie wszelkie jego pragnienia się rozplywają (3.2.2).



wymieniana jest *prāṇa* – tchnienie, oddech życiodajny<sup>18</sup>. I to wszystko razem, co składa się na organizm psychofizyczny, spoczywa w najwyższym, niezmiennym atmanie. Ów *vijñānātman*, który zna te mechanizmy, który zna wszystkie elementy i procesy, jakim podlegają, i przez to jest wszechwiedzący – *sarvajña* – wnika w tę podstawę. Została prawie powtórzona fraza z poprzedniej strofy, tu zamiast „staje się wszystkim”, mamy: „osiąga wszystko”, „wnika we wszystko”. Można to zinterpretować w ten sposób, że wskazuje się tu bardziej na proces, na mechanizm wniknięcia, zlania się, niż na sam rezultat tego procesu.

Z pomocą w interpretacji tego fragmentu przyjdzie, wspomniana już wyżej, Mandukja. I choć w pytaniu Gargji zawarte jest zapytanie o wszystkie stany świadomości, to analizowana przez nas Praśna przede wszystkim pokazuje relację pomiędzy trzecim a czwartym. Przypomnijmy, jaki terminami w Mandukji jest określany stan czwarty, najwyższy<sup>19</sup>. Nie będę tu ponownie cytować wszystkich określeń, gdyż znajdują się one w przypisie. Wymienię tylko te, których odpowiedniki znajdują się Praśni. Przede wszystkim *ātman*, który jest *akṣara*. Termin *akṣara* oznacza jednak nie tylko to, co niezmienne, ale także sylabę, pod którą zazwyczaj rozumie się odwieczną, pierwotną mantrę Om. Interpretując Mandukję, tradycyjnie przyjmuje się to podwójne znaczenie, gdyż jej druga część opisuje cztery stany świadomości poprzez interpretację części składowych, jak również samego Om. Taka interpretacja jest jak najbardziej zasadna także przy analizie Praśny, gdyż to jest przedmiot piątego pytania. W obydwu tekstach występuje też termin *sarvam* – wszystko, jako określenie wszechrzeczywistości, która jest tożsama z atmanem-brahmanem. W obydwu tekstach mamy kilka głównych pojęć, które są oddane nawet tymi samymi terminami, zatem ewidentnie denotują czwarty, najwyższy stan świadomości, rzeczywistości. A pozostałe pojęcia czy nawet całe frazy można potraktować jako sformułowania analogiczne. Podam tylko jeden przykład, przytoczę dwa sformułowania, które wskazują na to samo

<sup>18</sup> Doskonałym przykładem na powiązanie dźiwy z praną jest fragment z Maitri 6.19.:

Kiedy wiedzący odciągnie umysł od rzeczy zewnętrznych,  
I kiedy jego głęboki oddech daje odpocząć w sobie przedmiotom zmysłowym,  
Wtedy pozostaje wolny od wyobrażeń,  
Z tego, co jest bez oddechu, tu na ziemi,  
Powstaje **dusza indywidualna – dźiwa, znana jako oddech życiowy**,  
Dlatego należy wstrzymać oddech w oddechu nazywanym ‚turija’.

<sup>19</sup> Om, ta odwieczna mantra jest wszystkim, a oto jej objaśnienie: [...]

Zaprawdę, to wszystko jest brahmanem, ten oto atman jest brahmanem,  
Atman cztery stany w sobie zawiera (1–2).

Czwarty stan – Turija – ani za świadomość do wewnątrz, ani za świadomość na zewnątrz nie jest uważany,

Nie jest nimi dwiema ani sumą świadomości, nie jest prostą świadomością, lub jej brakiem,  
Stan ten niedostrzegalny, niesprawdzalny, nieuchwytny, bez własności, niedający się pomyśleć ani zdefiniować,

Jest ugruntowaną wiarą w jedyne atmana, zaprzestaniem stawania się, spokojem, pomyślnością,

Nie ma w nim dwoistości, to jest właśnie atman, on winien być poznany (7).

To stan pomyślności, sam jeden, bez drugiego, to jest właśnie atman.

Kto poznał atmana, wchodzi w atmana poprzez atmana (12).

– dzięki jakiemu ostatecznie czynnikowi uzyskuje się wyzwolenie: *sa sarvajñah sarvam evāviveśeti* – „znający to wszystko wnika w to wszystko” (Praśna 4.11); *ātmaiva saṁviśaty ātmanātmānam ya evaṁ veda* – „kto poznał atmana, wchodzi w atmana poprzez atmana” (Mandukja 12).

Przyglądnijmy się teraz pojęciom i terminom denotującym trzeci stan świadomości. W Mandukji<sup>20</sup> nazywany jest on *prajña* – świadomość. Najbliższym temu terminem w Praśna będzie *vijñānātman*. Obydwie upaniszady precyzyjnie opisują, jakiego to jest rodzaju świadomość, przede wszystkim jest ona skierowana na umysł – *cetomukha*, a nie na przedmioty zewnętrzne, obojętne czy w stanie *svapna* czy *jāgrat*. Analogiczna charakterystyka jest w Praśni (4.6): „bóstwo nie ogląda marzeń sennych”. Opisy stanu trzeciego są w analizowanej przez nas Praśni dosyć szczegółowe i powyżej były omawiane. W tym miejscu chcę wskazać na nowe elementy. W Praśni poza terminem *vijñānātman* występuje jeszcze termin *puruṣa*. Termin ten różni się od pozostałych określeń tym, że wskazuje na podmiot pojmowany antropomorficznie. I w tym kontekście analogicznym terminem w Mandukji będzie *sarveśvara* – Pan wszystkiego. Nie chcę wchodzić tutaj w szczegółowe analizy porównujące podobieństwa i różnice pomiędzy pojęciami *puruṣa* oraz *īśvara* w samych upaniszadach, a zwłaszcza w późniejszych szkołach wedanty, wskażę tylko na wątki najistotniejsze dla naszych rozważań. Przyjmuję przy tym, jak zaznaczyłam we wstępie, perspektywę adwaity, choć wydaje mi się, że stanowisko sagunicznej wedanty trudne byłoby tu do obronienia. Jak wiadomo, według adwaity wedanty i tych fragmentów upaniszad, na które myśliciele tego nurtu się powołują, świat przedstawiony, który jako osoby niewyzwolone traktujemy jako rzeczywisty, powstał w wyniku pierwotnego błędu poznawczego<sup>21</sup>. W wyniku tego pierwotnego aktu poznawczego, który jest w pewnym sensie aktem samopoznawczym, wyłania się pierwsze przedstawienie, bardzo subtelny podmiot, który stał się równocześnie przedmiotem. Owo pierwsze przedstawienie różnie jest nazywane, ale dwa z bardzo częstych określeń znajduje się w Praśni, to *deva* – świetlisty, bóstwo, czy właśnie *puruṣa*. Są to również imiona na duszę – *jīva*. W adwaicie na poziomie wielu dusz indywidualnych przyjmuje się jeszcze jakby zarządcę tego świata i on przybiera imię – *īśvara*.

I tu mamy zasadniczą różnicę pomiędzy tymi dwiema upaniszadami. Praśna dokonuje swojego opisu z perspektywy obserwacji jednostki i na doświadczeniach jednostki poprzestaje. Mandukja, przywołując postać *īśvary* i wskazując na jego rolę w podtrzymywaniu ładu w świecie, poza wymiarem psychologicznym, jologicznym, włącza perspektywę kosmologiczną.

<sup>20</sup> Sen głęboki występuje wtedy, gdy śniący nie odczuwa żadnych pragnień,  
Ani nie postrzega żadnych marzeń sennych,  
Ten trzeci stan to Pradźnia – Świadomość, stan snu głębokiego, jest on jednolity, w nim tylko świadomość,  
To stan błogości skierowany tylko na umysł, odbiera to, co radosne (5).  
I to jest Pan wszystkiego, wszystko jest mu znane, on wewnętrznym strażnikiem i źródłem wszystkiego,  
Zaprawdę, on jest powstawaniem i zanikaniem każdej istoty (6).

<sup>21</sup> Obszernie na ten temat pisałam w książce: M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”?* *Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009.

Powyższa analiza miała za zadanie pokazać, w jaki sposób kształtował się, na podstawie osobistych doświadczeń, obraz świata przyjmowany przez filozofów nurtu adwaita wedanty. Jak wypracowywano w miarę wspólną terminologię, które z upaniszadowych terminów stają się później terminami technicznymi, a które są dodatkowymi określeniami. I jak doświadczenia poszczególnych mędrców upaniszadowych ostatecznie złożyły się na jedną całość, na filozofię adwaita wedanty, zapoczątkowaną komentarzem Gaudapady do upaniszady Mandukja.

## Bibliografia

- Bhattacharya N.N., *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts*, New Delhi 1999.
- Gupta S.R., *The Word Speaks to the Faustian Man. A translation and interpretation of the Prasthānatrayī and Śaṅkara's bhāṣya for the participation of contemporary man*, Delhi 1991, vol. 1.
- Gupta S.R., *The Word Speaks to the Faustian Man. A translation and interpretation of the Prasthānatrayī and Śaṅkara's bhāṣya for the participation of contemporary man*, Delhi 1995, vol. 5.
- Kudelska M., *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”?* *Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009.
- Zysk K.G., *The Bodily Winds in Ancient India Revisited*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 2007, vol. 13.