

Michał Nowicki

Wydział Studiów Edukacyjnych UAM

ORCID 0000-0001-6147-9295

Nauki dla wyzwolenia w okresie Upaniszad, czyli u źródeł hinduskiej edukacji religijno-filozoficznej

Teachings for Liberation in the Upanishads. At the Source of Hindu Religious and Philosophical Education

The article presents the issue of religious and philosophical education in India during the Upanishad period. It starts by placing the discussed phenomenon in the context of the history of ideas and the evolution of literature from the Vedas, through the Brahmanas and the Aranyakas, to the Upanishads. A proper analysis of the issue ensues by showing the reasons for the popularity of such education in India. In fact, it stems from the purpose of human life. Upanishads are highly educational texts, both in their philosophical and practical layers. Consequently, they were used to describe the teachings and methods which over time came close to the teachings of Samkhya and Yoga.

Keywords: history of education, Hinduism, Upanishads, secret education, initiations, Brahmins, gurus

Słowa kluczowe: historia edukacji, Upaniszad, tajna edukacja, inicjacje, bramini, guru

Edukacja religijno-filozoficzna w Indiach ma bardzo bogate tradycje, sięgające głęboko w czasy antyczne; w źródłach narracyjnych poświadczona jest w okresie wedyjskim (sięga drugiego tysiąclecia p.n.e.¹). Początków refleksji filozoficznej można doszukiwać się w hymnach Rygwedy², w najmłodszej z Wed,

¹ M. Kudelska, *Wstęp*, [w] *Upaniszady*, oprac., tłum. i wstępem poprzedziła Marta Kudelska, Kraków 2004, s. 14 i nn. Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. L. Żylicz, wstępem poprzedzili G. Oberhammer, L. Gabriel, Warszawa 1990, t. 1: *Filozofia Wed i eposu. Budda i Dżina. Sankhja i klasyczny system jogi*, s. 87. Ostatnie monografie na temat okresu wedyjskiego, w tym chronologię, omawia: H. Tull, *India and Beyond: Vedism, Hinduism, and the Continuity of Culture*, „International Journal of Hindu Studies” 2019, t. 23, nr 3, ss. 325–330.

² Hymn o prapoczątku wszechrzeczy, Hymny Rygwedy 10.129, [w] S. Schayer, *Literatura indyjska*, Warszawa 1936, s. 46 i nn.; *Hymny Rigwedy*, oprac., tłum. i wstępem poprzedził F. Michalski,

w Atharwawedzie, widać już natomiast rozwinięte struktury o charakterze inicjacyjnym, przygotowane dla nauczania brahmaczarina – ucznia wiedzy o Brahmanie³. Brahmaczaria nosi jeszcze znamiona dawnych inicjacji dojrzałościowych, ma jednak wyraźnie indywidualny charakter i nastawiona jest na doświadczenie o charakterze duchowym⁴, duchowe odrodzenie⁵. Taka sytuacja będzie istniała w kulturze bramińskiej jeszcze dość długo; praktyki te poświęcone są w kilku Brahmanach – tekstach stanowiących komentarze do Wed (przykładem Śatapata i Ajtareja). W tym pierwszym okresie widoczne są już także elementy filozoficzne, które z czasem staną się głównym przedmiotem nauczania, czyli kwestia tożsamości ucznia z Absolutem (pod postacią Pradžapatiego, Indry, poszczególnych elementów świata itd.). Poznanie tego faktu w trakcie inicjacji jest tak ważnym wydarzeniem, że brahmaczarinowi towarzyszą bogowie⁶.

Wątki te zostaną rozwinięte w okresie upanisadowym. Jest to okres dość obszerny chronologicznie, zamykający się między VIII a III stuleciem p.n.e. Wtedy też zaczęły kształtować się pierwsze darśany, czyli nurty o charakterze religijno-filozoficznym, w tym interesujące nas tutaj szkoły sankhji i jogi, których nauki wyraźnie widoczne są w Upaniszadach⁷. Należy zauważyć, że najstarsze Upaniszady powstały w związku z Brahmanami⁸ i należą do poszczególnych

Wrocław–Warszawa–Kraków 1972. Zob. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, Warszawa 2003, t. 1: *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, s. 48 i nn.

³ W.O. Kaelber, *The “Brahmacārīn”: Homology and Continuity in Brāhmanic Religion*, „History of Religions” 1981, t. 21, nr 1, s. 79 i nn. Zob. G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 65 i nn.

⁴ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 155 i nn.; *idem*, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997, ss. 78–80; G. Flood, *op. cit.*, s. 214 i nn.

⁵ W.O. Kaelber, *“Tapas”, Birth, and Spiritual Rebirth in the Veda*, „History of Religions” 1976, t. 15, nr 4, s. 362 i nn.

⁶ *The Hymns of the Atharvaveda*, tłum. R.T.H. Griffith, 1896 <sacred-texts.com/hin/av/av11005.htm> (dostęp: 14 I 2020), 11:5. Dokładniejsza analiza tego zagadnienia: M. Nowicki, *Edukacja tajemna i inicjacja w Indiach do czasu Upaniszad*, „Sensus Historiae” 2015, t. 18, nr 1, ss. 91–110. Źródła tego szukać możemy też w Hymnie o praczlówieku (*Hymny Rígwedy*, 10.90).

⁷ Chociaż główne problemy interesujące te szkoły pojawiają się znacznie wcześniej. Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, oprac. T. Ruciński, tłum. B. Baranowski, Warszawa 1997, s. 24 i nn. Por. N.J. Allen, *The Indo-European Prehistory of “Yoga”*, „International Journal of Hindu Studies” 1998, t. 2, nr 1, ss. 1–20, zwłaszcza s. 10 i nn; M. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w jodze klasycznej*, [w] *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 39 i nn.; *eadem*, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999, s. 12 i nn.; P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, przeł. A.S. Geden, Edynburg 1908, ss. 239–255.

⁸ F. Edgerton (*The Upanisads: What Do They Seek, and Why?*, „Journal of the American Oriental Society” 1929, t. 49, s. 108) wskazuje na bliski związek Upaniszad z Brahmanami. Por. F. Edgerton,

Wed. W niniejszym opracowaniu wykorzystane zostały Ajtareja i Kauszitaki związane z Rygwedą, Taittirija i Brihadaranjaka należące do Jadźurwedy oraz Czhandogja jako część Samawedy. Pozostałe teksty powstały znacznie później; część z nich, jak np. Śwetaśwatara, została przypisana do Atharwawedy⁹.

Przekazy te mają olbrzymie znaczenie dla kultury hinduskiej, stanowią bowiem punkt odniesienia dla większości jej nurtów filozoficznych (w literaturze zachodniej spotkały się nawet z określeniem „Nowego Testamentu” Wed¹⁰). Podejmują one najważniejsze problemy i wskazują na możliwość ich rozwiązania przy jednoczesnym uznaniu potencjału każdego człowieka dla realizacji tego celu.

Punktem centralnym omawianego światopoglądu jest uznanie, że całe życie ludzkie jest przepełnione cierpieniem, co przejawia się w ciągłym powrocie człowieka do świata w cyklu sansary w konsekwencji działania prawa karmana (prawa przyczyny i skutku, od których życie ludzkie jest uzależnione)¹¹. Położenie człowieka w konsekwencji jawi się jako zniewolenie.

O Czcigodny, w niesubstancjalnym, cuchnącym ciele,
złożonym z kości, skóry, mięśni, szpiku, mięsa, nasienia, krwi,
limfy, łez, ropy, moczu, kału, wiatru, żółci i flegmy,
czymże jest doznawanie przyjemności?
W ciele narażonym na pożądanie, gniew, złość, szaleństwo,
na strach, przygnębienie, zawiść, na oddzielenie od tego, co upragnione,
na połączenie z tym, co niemiłe, w ciele narażonym na głód i pragnienie,
na starość, śmierć, chorobę, smutek i tym podobne,
czymże jest doznawanie przyjemności?¹².

Szczególną trudnością jest uwikłanie człowieka w pragnienia, związane z doznawaniem przyjemności w życiu¹³: „Człowiek, który składa się z wszelkich

Sources of the Philosophy of the Upanishads, „Journal of the American Oriental Society” 1916, t. 36, s. 197.

⁹ O miejscu Upaniszad w kulturze Indii zob. P. Deussen, *op. cit.*, ss. 1–15; E. Frauwallner, *op. cit.*, s. 88 i nn. Por. G. Flood, *op. cit.*, s. 41. Na temat późniejszych Upaniszad zob. M. Eliade, *Joga*, ss. 138–149. O miejscu tej ostatniej w kanonie zob. E.W. Hopkins, *Notes on the Çvetāçvatara, the Buddhacarita, etc.*, „Journal of the American Oriental Society” 1901, t. 22, s. 380, 385.

¹⁰ F. Edgerton, *The Upanishads*, s. 100.

¹¹ Zob. W. Wilowski, *Metafizyka cierpienia – od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, Poznań 2010, s. 66 i nn.; E. Frauwallner, *op. cit.*, s. 94; M. Eliade, *Joga*, s. 29; P. Deussen, *op. cit.*, ss. 313–338; M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006, s. 93 i nn.

¹² Maitri I.3. Wszystkie Upaniszady cytowane są w przekładzie i opracowaniu Marii Kudelskiej.

¹³ F. Edgerton, *Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture*, „Journal of the American Oriental Society” 1942, t. 62, nr 3, s. 153. Por. S. Sellmer, *Indyjski schemat „celów człowieka”* (puruṣārtha), „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 3, ss. 135–150.

pragnień, którego znamionuje postanowienie, wyobrażenie, samoumiłowanie, jest związany¹⁴. Ale istotny jest także problem strachu, nawet przed atmanem, czy np. przywiązania. Człowiek, „choćby nawet był wykształcony, ale jest przywiązany do syna, małżonki i rodziny, nigdy nie osiąga celu jogi¹⁵”.

Człowiek więc w codziennym życiu związany jest siecią licznych uwarunkowań, którym podlega, a z których najczęściej nie potrafi się uwolnić. Upaniszady, rozpoznając ten problem, jako cel życia ludzkiego proponują wyzwolenie od takiego stanu niewoli¹⁶, ucieczkę od uwikłania w sansarę poprzez poznanie prawdziwej rzeczywistości, i dają rozmaite metody pomocnicze do osiągnięcia go. Pamiętać jednak należy, że problem ten w omawianym tu okresie rozwijał się stopniowo i w pierwszych tekstach nie był w pełni obecny¹⁷.

Jako gatunek i zbiór tekstów Upaniszady są bardzo różnorodne w treści i poglądach filozoficznych¹⁸; co więcej, ich język nosi znamiona języka tajemnego, dającego możliwość rozmaitego interpretowania. Owa tajemniczość przenika większość tekstów; w niektórych z nich wprost napisano, iż nie są przeznaczone do powszechnego studiowania. I tak w Brihadaranjace czytamy: „To jest upaniszada, tajemna nauka, rzeczywistość rzeczywistości¹⁹”; w Maitri: „Najwyższy to sekret, nie wolno go przekazać nikomu, kto nie jest synem ani uczniem i nie jest wyciszony²⁰”; w Taittiriji: „Oto jest nauka, oto przykazanie, oto tajemna nauka Wed²¹”; z kolei w Śwetaśwatarze: „To jest brahman, oto upaniszada – najwyższa tajemna nauka²²”.

Edukacyjne znaczenie Upaniszad zawarte jest w samej ich nazwie, oznaczającej „siedzieć w pobliżu”, co wskazuje, iż teksty te były przekazywane uczniowi przez nauczyciela-guru²³. Mistrzowie przekazywali tę tajemną wiedzę tylko nielicznym uczniom, uważając, by nie otrzymały jej niewłaściwe osoby²⁴. Kilka przypowieści, zawartych np. w Czhandogji, wskazuje, że dopuszczanie do tych nauk miało charakter inicjacyjny. Tylko uczniowie, którzy pomyślnie przeszli przygotowane przez swojego guru próby, mogli zostać przyjęci do wysłucha-

¹⁴ Maitri VI.30.

¹⁵ Maitri VI.28.

¹⁶ W.F. Goodwin, *Ethics and Value in Indian Philosophy*, „Philosophy East and West” 1955, t. 4, nr 4, s. 322, 330 i nn.

¹⁷ F. Edgerton, *The Upanisads*, s. 102.

¹⁸ E. Frauwallner, *op. cit.*, ss. 88–90.

¹⁹ Brihadaranjaka II.1.20.

²⁰ Maitri VI.29.

²¹ Taittirija I.11.4.

²² Śwetaśwatar 1:16.

²³ J.D. Mlecko, *The Guru in Hindu Tradition*, „Numen” 1982, t. 29, nr 1, s. 35 i nn.

²⁴ M. Kudelska, *Wstęp*, s. 18. W Maitri VI.29 czytamy, że przedstawioną naukę można wyjawiać „tylko temu, kto nie jest nikomu innemu oddany i kto jest pełen wszelkich cnót”.

nia najgłębszych nauk, większość była natomiast odprawiana po zapoznaniu się z wiedzą o charakterze ogólnym. Kryterium wyboru – jak wyraźnie widać w tekstach – było osiągnięcie swoistego doświadczenia mistycznego, dającego w efekcie ogląd rzeczywistości. Warto w tym miejscu dokładniej omówić wybrane przykłady.

„Pewnego razu Satjakama Dżabala powiada do swej matki, Dżabali: «Pragnę zostać uczniem wiedzy o brahmanie, powiedz mi, do jakiego rodzaju przynależę?»²⁵. Po wyjaśnieniu dość kłopotliwej dla matki historii, Satjakama udał się do Gautamy Haridrumata i poprosił go o przyjęcie na nauki. Poddany został przez nauczyciela próbie, polegającej na opiekowaniu się krowami. Otrzymał czterysta słabych i chudych krów i polecenie wędrowania za nimi, na co odparł, że nie powróci, nim będzie tysiąc. Po wielu latach, gdy krowy namnożyły się do obiecannej liczby, miał się do niego odezwać jeden z byków, który zasugerował powrót do domu nauczyciela i zaproponował udzielenie nauki na temat brahmana. Młodzieńca nauczali kolejno ogień, łabędź i pelikan, a ten z dużą ochotą przyjmował nauki. Przedstawiona w Czhandogji opowieść wskazuje na doświadczenie mistyczne młodzieńca, który poddany próbie o charakterze inicjacyjnym, osiągnął poznanie. Spowodowało to jego odmianę, która nie umknęła uwadze nauczyciela po powrocie do domu („Jaśniejesz, mój drogi, jak znawca brahmana”²⁶); dzięki niej – jak się można domyślać – mistrz wyjawiał mu wiedzę, „pozwalającą osiągnąć cel”²⁷.

W kontekście dziejów szkolnictwa ciekawszy będzie kolejny przykład, w którym przywołany Satjakama sam jest już nauczycielem i prowadzi szkołę dla grupy uczniów, bohaterem zaś jest Upokasala, syn Kamali²⁸. Po odbyciu przez uczniów nauki wszyscy z wyjątkiem Upokasali, któremu nauczyciel nakazał pozostanie i dalsze opiekowanie się ogniami, zostali odprawieni. Kiedy nauczyciel wyjechał, nie udzieliwszy uczniowi właściwych nauk, zajęły się tym ognie, co znowu wskazuje na doświadczenie wewnętrzne bohatera. Nauka dotyczyła znów brahmana, jego natury, sposobu przejawiania się w świecie, a także puruszy i atmana. Znamienne są słowa, którymi nauka została zakończona: „Drogi Upokasalo, oto wiedza o nas i wiedza o atmanie, zaś nauczyciel objaśni ci drogę”²⁹. I rzeczywiście, po powrocie – zgodnie z omówionym schematem – mistrz dostrzegł przemianę w uczniu i udzielił mu potrzebnych nauk, koncentrując się na „drodze bogów”, umożliwiającej uwolnienie się od sansary.

²⁵ Czhandogja IV.4.1.

²⁶ Czhandogja IV.9.2.

²⁷ Czhandogja IV.9.3.

²⁸ Czhandogja IV.10.1–IV.17.10.

²⁹ Czhandogja IV.14.1.

Oba przykłady, na co warto zwrócić uwagę, wskazują na interesującą praktykę mistrzów przyjmujących uczniów na naukę. Otóż – zgodnie z duchem upaniszadowym – wiedzę o charakterze tajemnym przekazują oni tylko wybranym uczniom, którzy dzięki swojemu wysiłkowi mają już doświadczenie o charakterze mistycznym i przedmiot tej nauki nie jest im obcy. Czynią tak dlatego, że przedmiotu tej nauki nie można wyjaśnić słowami³⁰, a poznania nie można uczniowi ofiarować. Edukacja okresu upaniszadowego łączy więc dwa porządki: mistyczny i filozoficzny, które uzupełniają się wzajemnie także w późniejszych okresach³¹.

O tym, że zasadnicza część nauk upaniszadowych przekracza wcześniejszą tradycję wedyjską i odprawianie ofiar w tradycyjnym rozumieniu, dobitnie świadczą fragmenty ukazujące przekraczanie w edukacji barier i schematów społecznych, związanych z systemem kastowym. Nauki duchowe przynależały w tym społeczeństwie braminom, którzy z pokolenia na pokolenie wprowadzali młodzieńców do świata kultury Wed³². Upaniszady wyraźnie pokazują, że w drodze do wyzwolenia nie wystarczy tylko umiejętność interpretacji świętych tekstów czy sprawowanie przepisanych ofiar. Do tego potrzebne jest indywidualne doświadczenie i pochodzące od niego poznanie. Ukazują to fragmenty, w których przedstawiciele kasty kszatrijów wprowadzają w zakłopotanie braminów, nie potrafiących odpowiedzieć na zadawane przez nich pytania natury duchowej³³. Ci, pragnąc zgłębić te nauki, w tradycyjny sposób, a więc z naręczem drewna, udają się z prośbą o przyjęcie na uczniów (np. Aruni i Prawahana, Aruni i Czitra Gangjajani, Balaki i Adzataśatru³⁴).

Inaczej sytuacja przedstawia się w odniesieniu do najsłynniejszego bodaj przykładu edukacyjnego z Upaniszad, a mianowicie nauk Śwetaketu, przekazywanych mu przez jego ojca³⁵. Mając dwanaście lat, Śwetaketu został wysłany przez ojca na

³⁰ W literaturze zwraca się uwagę na heroizm zmagania z próbą wyjaśnienia słownego przedmiotu poznania. Zob. D.L. Carmody, J.T. Carmody, *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2011, s. 57. R.T. Blackwood (*Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience*, „Philosophy East and West” 1963, t. 13, nr 3, s. 205) zwraca uwagę na problem nieadekwatności słów.

³¹ M. Jakubczak, *Czy mistyk potrzebuje filozofii? Rozważania nad filozoficzną interpretacją Jogasutr*, [w] *Indie w Warszawie. Tom upamiętniający 50-lecie powojennej historii indologii na Uniwersytecie Warszawskim (2003/2004)*, red. D. Stasik, A. Trynkowska, Warszawa 2006, s. 140. Por. M. Jakubczak, *Sankhja i joga. Podstawy filozofii Patańdzalego*, Kraków 1999, s. 18; K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, ss. 92–106.

³² G. Flood, *op. cit.*, s. 61 i nn.; M. Kudelska, *Hinduizm*, s. 85.

³³ Por. E. Frauwallner, *op. cit.*, s. 91 i nn.

³⁴ Brihadaranjaka II.1.15, VI.2.1–VI.2.7, Czhandogja V.3.6, Kauszitaki I.1, IV.19.

³⁵ Ostatnio na ten temat: H. Bodewitz, *Uddālaka's Teaching in Chāndogya Upaniṣad 6, 8–16*, [w] *Vedic Cosmology and Ethics*, red. D. Heilijgers, J. Houben, K. van Kooij, Lejda-Boston 2019,

naukę „świętej wiedzy”, po dwunastu latach spędzonych na studiach powrócił do domu i „mniemanie miał o sobie wielkie, jako o uczonym, i był bardzo dumny”³⁶. Zapytany przez ojca: „Dzięki czemu to, co nieusłyszane, zostaje usłyszane, niepomysłane zostaje pomyslane, a nierozpoznane rozpoznane?”³⁷, wyraził wątpliwość w możliwość udzielenia odpowiedzi. Stało się to asumptem do udzielenia mu przez ojca nauk na temat atmana. Ojciec mówił o nim, używając metafory, która nabierze w kulturze hinduskiej dużego znaczenia („tat tvam asi”)³⁸: „To jest dusza całego świata, to rzeczywistość, to atman, ty jesteś tym, Śwetaketu!”³⁹.

Ta część Upaniszady jest szczególnie cenna poznawczo, ponieważ dokładnie widać tu wykorzystywane w pracy metody nauczania⁴⁰, zawsze wiodące do soteriologicznego celu⁴¹. Chociaż nauka odnosi się do zagadnień abstrakcyjnych i bardzo wysublimowanych, to ojciec posługuje się przykładami łatwymi do rozpoznania w życiu codziennym, wykorzystując m.in. owoc drzewa figowego, wodę i sól, ale i przypowieści. Zwraca uwagę na trudności pojawiające się w procesie poznawczym, na możliwość popełnienia błędów natury poznawczej i konieczność wykorzystywania odpowiednich narzędzi poznawczych, zwłaszcza w odniesieniu do zmysłów, na których człowiek zwykł polegać. Podkreśla też konieczność wytrwałości w dążeniu do upragnionego celu, ale i wartość nauk nauczycieli.

Inne teksty z kolei pozwalają nam poznać dokładniej wymogi, które stawiano uczniom wiedzy o brahmanie, dążącym do osiągnięcia wyzwolenia. Część z nich dotyczy okresu odbywania studiów, ale część związana jest z praktyką codziennego życia.

Są trzy rodzaje powinności – *dharma*:
 pierwsza to ofiara, studiowanie, dawanie darów,
 druga to żarliwa asceza;
 trzecią jest studiowanie świętej wiedzy,
 kiedy przebywa się w domu nauczyciela, i kontrolowanie swego ciała.
 Wszystkie one prowadzą do światów pełnych cnót,
 zaś ten, kto stały w brahmanie, osiąga nieśmiertelność⁴².

ss. 214–222. Dokładna analiza filologiczna: P. Olivelle, *Young Śvetaketu: A Literary Study of an Upaniṣadic Story*, „Journal of the American Oriental Society” 1999, t. 119, nr 1, s. 46.

³⁶ Czhandogja VI.1.2.

³⁷ Czhandogja VI.1.3.

³⁸ M.W. Myers, *Tat tvam asi as Advaitic Metaphor*, „Philosophy East and West” 1993, t. 43, nr 2, ss. 229–242, zwłaszcza s. 232 i nn.

³⁹ Czhandogja VI.8.7.

⁴⁰ Zestawienie metod filozoficznego dociekania wykorzystywanych w Upaniszadach przygotował D.R. Sirswal (*Methods of Philosophical Inquiry in Upanishads*, „International Journal of Multidisciplinary Educational Research” 2012, t. 1, nr 2, s. 60 i nn).

⁴¹ J.D. Mlecko, *op. cit.*, s. 36.

⁴² Czhandogja II.23.1.

Upaniszady wiele uwagi poświęciły zagadnieniu odpowiedniego sprawowania ofiary, negując praktyki ograniczające się do powierzchownych rytuałów o charakterze magicznym⁴³. Satjakama, nauczając Upokasale, zwracał uwagę na istnienie dwóch ścieżek podczas odprawiania ofiary. Jedna związana jest z odprawianiem ofiary umysłem, druga – z tradycyjnym rytuałem. Podkreślał, że jeśli zrezygnuje się z pierwszej i przerwie milczenie, zostaje ona zaprzepaszczona – „i tak, jak człowiek wędrujący o jednej nodze czy wóz jadący o jednym kole”, nie ma możliwości osiągnięcia celu⁴⁴. Taka ofiara jest ułomna, podobnie jak ofiarujący. W jednym z tekstów można przeczytać, że osiągnięcie brahmana możliwe jest wówczas, gdy w miejsce tradycyjnych rytuałów, jak śpiewanie hymnów czy sprawowanie rozmaitych ofiar, kapłan wypowiada mantrę „Om”⁴⁵. W innym miejscu odnotowano natomiast, że osiągnąć cel mogą ci, którzy „w lesie rozmyślają o ofierze jako o wyrzeczeniu”⁴⁶. Upaniszady za ofiarę uznają także samo życie człowieka⁴⁷.

Kolejnym ważnym aspektem jest nakaz ascezy. W osobliwy sposób jego wypełnianie wyjaśnia Upaniszada Taittirija. Wskazuje ona nie tylko na ważne kulturowo wartości, ale i potrzebę ciągłego pogłębiania swojego poznania i konieczność nauczania:

Prawość, ale również uczenie się i nauczanie,
 prawda, ale również uczenie się i nauczanie,
 pełne wyrzeczeń ćwiczenia, ale również uczenie się i nauczanie,
 opanowanie, ale również uczenie się i nauczanie,
 wyciszenie, ale również uczenie się i nauczanie,
 ogień ofiarny, ale również uczenie się i nauczanie,
 codzienna ofiara ogniowa, ale również uczenie się i nauczanie,
 gościnność, ale również uczenie się i nauczanie,
 człowieczeństwo, ale również uczenie się i nauczanie,
 dzieci, ale również uczenie się i nauczanie,
 potomkowie, ale również uczenie się i nauczanie,
 płodzenie, ale również uczenie się i nauczanie,
 to jest prawda, powiada Satjawaczas Rathitara – Pełen Prawdy,
 to jest tapas – żar ascezy, powiada Taponitja Pauruśishti – Oddany Ascezie,

⁴³ Początek tego zjawiska widoczny jest już w Aranjakach, które „nie formułują na ogół reguł odprawiania ofiary ani nie komentują szczegółów ceremonii, lecz wykładają odnośne treści mistyczne i symboliczne” (J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1990, s. 49. Zob. E. Frauwallner, *op. cit.*, s. 87).

⁴⁴ Czhandogja IV.16.3.

⁴⁵ Taittirija I.8.

⁴⁶ Czhandogja V.10.1.

⁴⁷ W. Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań 2000, s. 67.

ucz się i nauczaj, powiada Naka Maudgalja – Pozbawiony Bólu,
gdyż to zaprawdę jest tapas – żar ascezy⁴⁸.

W wielu fragmentach Upaniszad wyraźnie zaznaczono, że zwykła ofiara, czyny i dary nie są wystarczające do osiągnięcia Brahmy⁴⁹. Pozwalają one co najwyżej osiągnąć po śmierci światy pełne przyjemności, ale nie wyzwolenie od sansary. Dobrze opisuje to Upaniszada Praśna:

Ci, którzy składają ofiary, myśląc:
„Rytuał i pobożne uczynki to nasza powinność”,
osiągają tylko świat księżycy,
ci zaprawdę znów tu powrócą [...],
zaś ci, którzy poszukują atmana
poprzez żar ascezy, wstrzeźliwość, wiarę i wiedzę,
osiągają świat słońca, świat, który jest krainą życiodajnego oddechu,
nieśmiertelny, bez lęku, najwyższy cel,
oni tu więcej nie powrócą, przerwana ich wędrówka⁵⁰.

O sukcesie w tym zakresie nie decyduje urodzenie w wyższej kaście. Ułatwia ono drogę do osiągnięcia tego celu, ale ostatecznie potrzebne jest odsunięcie się od świata, rozpoznanie prawdziwej jego wartości i osiągnięcie metafizycznej intuicji⁵¹.

Warunkiem koniecznym wyzwolenia, jest więc osiągnięcie wiedzy o tożsamości siebie samego z atmanem (jaźnią⁵², zasadą mikrokosmosu) i brahmanem (zasadą makrokosmosu), co stanowi kwintesencję myśli filozoficznej okresu upaniszadowego, istotę życia duchowego i zasadniczy przedmiot nauczania⁵³. Ten aspekt obecny był już w myśli wedyjskiej, ale w okresie upaniszadowym został wysunięty na pierwszy plan i od tego momentu stanowić będzie cel większości indyjskich systemów filozoficznych⁵⁴. Poznać należy „to, co wieczne i w atmanie przebywa, to należy poznać, ponad to nic innego do poznania nie ma”⁵⁵. Paul Deussen dowodził, że poznanie atmana nie prowadzi do wyzwolenia, ale stanowi akt wyzwolenia⁵⁶.

⁴⁸ Taittirija I.9.

⁴⁹ Por. W.O. Kaelber, *The "Brahmacārin"*, s. 88.

⁵⁰ Praśna I.9–I.10.

⁵¹ W.F. Goodwin, *op. cit.*, s. 334.

⁵² R.W. Luyster, *The Concept of the Self in the Upanisads: Its Origin and Symbols*, „Philosophy East and West” 1970, t. 20, nr 1, s. 51.

⁵³ W. Wilowski, *Zagadnienie*, s. 69. Por. M. Jakubczak, *Poznanie*. Wagę poznania, „prawdziwego zrozumienia wewnętrznego sensu omawianych spraw” akcentowano już w późniejszych Brahmanach i Aranjakach. Zob. J.L. Brockington, *op. cit.*, s. 46.

⁵⁴ Por. P. Balcerowicz, *op. cit.*, s. 22; P. Deussen, *op. cit.*, s. 340 i nn.

⁵⁵ Śwetaśwatara I.12.

⁵⁶ P. Deussen, *op. cit.*, s. 346.

Samo pojęcie atmana omawiane jest w Upaniszadach wielokrotnie i na różne sposoby, w zależności od okresu i szkoły⁵⁷.

Kim jest atman?

Ten, dzięki któremu się widzi,

ten, dzięki któremu się słyszy,

ten, dzięki któremu się odczuwa zapachy,

ten, dzięki któremu się mówi,

ten, dzięki któremu odróżnia się słodkie od tego, co bez smaku⁵⁸.

W Brihadaranjace można przeczytać, że atman „jest samą mądrością”⁵⁹. W Śwetaśwatarze podkreślono, że przenika każdą istotę, „tak jak masło w mleku się zawiera”, a jego korzeniem jest „wiedza o atmanie i żar ascezy”. On też jest tym samym, co brahman⁶⁰. W Czhandogji zauważono, że atman, znajdujący się w samym środku serca, który jest „mniejszy od ziarna ryżu, od ziarna jęczmienia, od ziarna gorczycy” itd., jest zarazem „większy niż ziemia, większy niż przestworza, większy niż niebiosy, większy niż światy”. Obejmuje on cały świat, wobec którego jest milczący i obojętny, trwając po prostu. Stwierdzono też wprost, że atman to brahman⁶¹.

Brahman nie ma przyszłości ani przeszłości,

nieskończony, ani nie jest wewnątrz, ani na zewnątrz,

ten oto atman to brahman,

on przenika wszystko, i to jest nauka⁶².

Warto też dodać, że Upaniszady dostrzegają także trudność w określaniu atmana czy brahmana i proponują zaniechanie takich opisów, wskazując, że „atman nie jest ani taki, ani nie jest taki”⁶³, a jego poznanie jest związane z porządkiem mistycznym.

Sposoby osiągnięcia wskazanego celu w Upaniszadach przedstawione są w dość zróżnicowany sposób, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę chronologię powstawania tekstów. Wczesniejsze związane są bardziej ze strukturami inicjacyjnymi i naukami słownymi, choć wskazują na potrzebę internalizowania dawnych praktyk i skierowania uwagi poznawczej w głąb siebie. Te późniejsze wyraźnie zbliżają się do nauczania sankhji i jogi, pojawiają się w nich wskazów-

⁵⁷ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, oprac. i wstępem poprzedził E. Słuszkiewicz, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, t. 1, s. 186 i nn.

⁵⁸ Ajtareja V.1.

⁵⁹ Brihadaranjaka II.4.12.

⁶⁰ Śwetaśwatara I.16.

⁶¹ Czhandogja III.14.3.

⁶² Brihadaranjaka II.5.19.

⁶³ Brihadaranjaka IV.2.4. Por. R.T. Blackwood, *op. cit.*, s. 203 i nn.; L.C. Robertson, *The Conception of Brahma: The Philosophy of Mysticism*, „The Monist” 1916, t. 26, nr 2, s. 235.

ki dotyczące medytacji i przygotowania swojego ciała, a także przestrzeni do praktyki duchowej. Doskonałym przykładem służy Śwetaśwatara:

Niechaj mędrzec utrzymuje ciało wyprostowane,
naprężone w trzech częściach,
zmysły wraz z umysłem do serca niechaj wprowadzi.
Przez wszystkie niebezpieczne rzeki
niech przepłynie łodzią brahmana.
Powstrzymując oddech, kontrolując swoje ruchy,
kiedy już oddech opanował, niechaj spokojnie oddycha przez nozdrza.
Wiedzący oby powściągnął umysł wzburzony,
tak jak ujarzmił się niespokojne konie do wozu zaprzęgnięte.
W miejscu czystym, wolnym od kamieni, ognia i piasku,
w miejscu miłym dla umysłu, gdzie woda szemrze,
i niemęczącym dla oczu –
w takim to miejscu tajemnym, osłoniętym od wiatru,
niechaj praktykuje jogę⁶⁴.

Oczywiście, należy mieć świadomość, że Upaniszady obfitują w rozmaite wątki i tematy, które choć ważne i interesujące, nie mogą być w pełni opisane w tym krótkim artykule. Przykładem takiego ważkiego zagadnienia jest koncepcja karmana i wynikającej z niego reinkarnacji. Są one częstym przedmiotem nauczania, ale nie mają takiego znaczenia, jak nauki o atmanie i brahmanie; jak wskazywał Erich Frauwallner, rozwijają się równolegle i będą stanowiły punkt odniesienia dla późniejszych pokoleń⁶⁵.

Upaniszady w sposób wyraźny i świadomy dowodzą, iż osiągnięcie wyzwolenia leży w możliwościach człowieka – i to niezależnie od jego pozycji społecznej. Potencjał poznawczy, który jest kluczem do osiągnięcia wolności, przynależy każdemu człowiekowi⁶⁶. To, co obiecuje filozofia upaniszadowa, jest warte uwagi, jest to bowiem stan pozbawiony bólu i jednolity, dzięki wyzwoleniu się

⁶⁴ Śwetaśwatara 2.8–2.10.

⁶⁵ E. Frauwallner, *op. cit.*, s. 65 i nn.

⁶⁶ Pięknie ujmował to Edgerton: „Obviously: for the One, whether it be called Brahman, or the Existent (sat), the Real, or what-not, is naturally the essential self or ‘soul’ (atman) of the universe. If it is atman, and my soul, my real self, is also atman, then is not the mystic identification ready-made? Just as the ‘life-breath’ of the universe is the same as the ‘life-breath’ of man, and by ‘knowing’ the one you control the other. And surely there is nothing which I control more perfectly than my own ‘self’. If then I ‘know’ that the Brahman, which is the atman of the universe, is my own atman, then not only do I control the fundamental principle of the universe, because knowledge is magic power; but even more than that, I am the fundamental principle of the universe, by that mystic identification. For this double reason, there is nothing out of my control beyond my grasp” (*The Upanisads*, s. 112).

z wszystkich więzów, czyli rozmaitych uwarunkowań⁶⁷, stan dający „niezniszczalne, niewymieralne szczęście”, będące efektem bezpragnieniowości⁶⁸, ale też spełnienia jedyne go wartego zachodu pragnienia – pragnienia atmana i przekroczenia wszystkich smutków serca⁶⁹. Śwetaśwatara obiecuje dla osoby praktykującej jogę także inne dobra: uwolnienie od chorób, starości i śmierci, lekkość, zdrowie i wolność od pożądań, jaśniejący kolor skóry, przyjemny głos czy czyste zapach⁷⁰. Co ciekawe, współcześnie filozofię upaniszadową wykorzystuje się w zaskakujących dziedzinach, jak np. rozwijanie przywódczych kompetencji dla potrzeb korporacji (dzięki rozwijaniu wartości takich jak samodyscyplina, rozpoznanie prawdziwych potrzeb, poznanie prawdy czy uwolnienie od wad)⁷¹.

Warto podkreślić, że Upaniszady zwracają szczególną uwagę na zagadnienia edukacji, podkreślając wręcz obowiązek nauczania przez osoby, które osiągnęły poznanie⁷², ale i niezbędność pobierania nauk od guru⁷³. Ilość tekstów, które powstały w tej kulturze, oraz zaangażowanie w przekazanie ich kolejnym pokoleniom wskazuje jednoznacznie na fakt, iż do nauczania podchodzono z dużą pieczołowitością. Tradycja ta zachowała się zresztą do dziś, co przejawia się w funkcjonowaniu rozmaitych i licznych aśramów w Indiach, w których uczniowie mogą znaleźć schronienie i upragnioną naukę.

Bibliografia

- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Allen N.J., *The Indo-European Prehistory of “Yoga”*, „International Journal of Hindu Studies” 1998, t. 2, nr 1, ss. 1–20.
- Balcerowicz P., *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, Warszawa 2003, t. 1: *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*.
- Blackwood R.T., *Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience*, „Philosophy East and West” 1963, t. 13, nr 3, ss. 201–209.
- Bodewitz H., *Uddālaka’s Teaching in Chāndogya Upaniṣad 6, 8–16*, [w:] *Vedic Cosmology and Ethics*, red. D. Heilijgers, J. Houben, K. van Kooij, Lejda-Boston 2019, ss. 214–222.
- Brockington J.L., *Święta nić hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1990.

⁶⁷ Śwetaśwatara 2.14.

⁶⁸ Maitri VI.30.

⁶⁹ Brihadaranjaka IV.3.21–22, IV.4.7.

⁷⁰ Śwetaśwatara 2.13.

⁷¹ N. Sivakumar, U.S. Rao, *Values in the Upanishads of Atharvaveda: Its Relevance to Corporate Leadership*, „Abhigyan” 2005, t. 22, nr 4, passim.

⁷² Taittirija I.9.

⁷³ J.D. Mlecko, *op. cit.*, s. 35.

- Carmody D.L., Carmody J.T., *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2011.
- Deussen P., *The Philosophy of the Upanishads*, przeł. A.S. Geden, Edynburg 1908.
- Edgerton F., *Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture*, „Journal of the American Oriental Society” 1942, t. 62, nr 3, ss. 151–156.
- Edgerton F., *Sources of the Philosophy of the Upanishads*, „Journal of the American Oriental Society” 1916, t. 36, s. 197–204.
- Edgerton F., *The Upanishads: What Do They Seek, and Why?*, „Journal of the American Oriental Society” 1929, t. 49, ss. 97–121.
- Eliade M., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997.
- Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, oprac. T. Ruciński, tłum. B. Baranowski, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999.
- Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. L. Żylicz, wstępem poprzedziła G. Oberhammer, L. Gabriel, Warszawa 1990, t. 1: *Filozofia Wed i eposu. Budda i Dżina. Sankhja i klasyczny system jogi*.
- Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.
- Goodwin W.F., *Ethics and Value in Indian Philosophy*, „Philosophy East and West” 1955, t. 4, nr 4, ss. 321–344.
- Hopkins E.W., *Notes on the Çvetāvatara, the Buddhacarita, etc.*, „Journal of the American Oriental Society” 1901, t. 22, ss. 380–389.
- Hymny Rigwedy*, oprac., tłum. i wstępem poprzedził F. Michalski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972.
- Jakubczak M., *Czy mistyk potrzebuje filozofii? Rozważania nad filozoficzną interpretacją Jogasutr*, [w:] *Indie w Warszawie. Tom upamiętniający 50-lecie powojennej historii indologii na Uniwersytecie Warszawskim (2003/2004)*, red. D. Stasik, A. Trynkowska, Warszawa 2006, ss. 135–151.
- Jakubczak M., *Doświadczenie mistyczne w jodze klasycznej*, [w:] *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, ss. 35–109.
- Jakubczak M., *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999.
- Jakubczak M., *Sankhja i joga. Podstawy filozofii Patañdzalego*, Kraków 1999.
- Luyster R.W., *The Concept of the Self in the Upanisads: Its Origin and Symbols*, „Philosophy East and West” 1970, t. 20, nr 1, ss. 51–61.
- Kaelber W.O., *“Tapas”, Birth, and Spiritual Rebirth in the Veda*, „History of Religions” 1976, t. 15, nr 4, ss. 343–386.
- Kaelber W.O., *The “Brahmacārin”: Homology and Continuity in Brāhmanic Religion*, „History of Religions” 1981, t. 21, nr 1, ss. 77–99.

- Kudelska M., *Hinduizm*, Kraków 2006.
- Kudelska M., *Wstęp*, [w:] *Upaniszady*, oprac., tłum. i wstępem poprzedziła Marta Kudelska, Kraków 2004, ss. 11–55.
- Mlecko J.D., *The Guru in Hindu Tradition*, „Numen” 1982, t. 29, nr 1, ss. 33–61.
- Myers M.W., *Tat tvam asi as Advaitic Metaphor*, „Philosophy East and West” 1993, t. 43, nr 2, ss. 229–242.
- Nowicki M., *Edukacja tajemna i inicjacja w Indiach do czasu Upaniszad*, „Sensus Historiae” 2015, t. 18, nr 1, ss. 91–110.
- Olivelle P., *Young Śvetaketu: A Literary Study of an Upaniṣadic Story*, „Journal of the American Oriental Society” 1999, t. 119, nr 1, ss. 46–70.
- Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, oprac. i wstępem poprzedził E. Słuszkiewicz, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, t. 1.
- Robertson L.C., *The Conception of Brahma: The Philosophy of Mysticism*, „The Monist” 1916, t. 26, nr 2, ss. 232–244.
- Schayer S., *Literatura indyjska*, Warszawa 1936.
- Sellmer S., *Indyjski schemat „celów człowieka” (puruṣārtha)*, „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 3, ss. 135–150.
- Sirswal D.R., *Methods of Philosophical Inquiry in Upanishads*, „International Journal of Multidisciplinary Educational Research” 2012, t. 1, nr 2, ss. 57–62.
- Sivakumar N., Rao U.S., *Values in the Upanishads of Atharvaveda: Its Relevance to Corporate Leadership*, „Abhigyan” 2005, t. 22, nr 4, ss. 1–6.
- The Hymns of the Atharvaveda*, tłum. R.T.H. Griffith, 1896 <sacred-texts.com/hin/av/index.htm> (dostęp: 14 I 2020).
- Tull H., *India and Beyond: Vedism, Hinduism, and the Continuity of Culture*, „International Journal of Hindu Studies” 2019, t. 23, nr 3, ss. 325–330.
- Wilowski W., *Metafizyka cierpienia – od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, Poznań 2010.
- Wilowski W., *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań 2000.