

NINA BUDZISZEWSKA

(UNIwersytet Wrocławski)

**CZŁOWIEK W *MOKSZADHARMIE***

*Mokszadharm*<sup>1</sup> (*Mokṣadharm*)<sup>2</sup>, część dwunastej księgi *Mahabharaty* (*Mahābhārata*) pt. *Księga Śanti* (*Śānti*), prezentuje się jako całościowa wykładnia nauki o człowieku w tradycji indyjskiej. *Mahabharata*, olbrzymi indyjski epos, obfitujący w indyjskie mity, obrzędy i nauki, posiada – można powiedzieć – dwa wymiary. Pierwszy, powierzchniowy jest dosłownym odczytaniem treści eposu jako krwawej, bratobójczej walki o tron królestwa między dwoma gałęziami tego samego rodu i zwycięstwa jednej z nich. Drugi wymiar, wewnętrzny, niejako ukryty, ukazuje bitwę jako tę, która odbywa się nie z wrogiem zewnętrznym, lecz w sercu człowieka. Walka toczy się o wyzwolenie – najogólniej określając – spod iluzorycznego świata sansary (*samsāra*). W ten sposób najważniejszą powinnością, czyli dharumą (*dharma*) człowieka staje się właśnie tytułowa moksha (*mokṣa*). Termin dharma ma wiele znaczeń. Może być rozumiany jako właśnie powinność przynależna urodzeniu w danej warnie (*varṇa*): kapłanów – braminów (*brāhmaṇa*), wojowników – kszatrijów (*kṣatriya*), rzemieślników – waiśjów (*vaiśya*) lub służących – śudrów (*śūdra*). Dharma jest także rozumiana jako nauka, wykładnia wiedzy na dany temat. W przypadku *Mokszadharmy* dotyczy ona sposobu wyzwolenia z kołowrotu wcieleń jako nieustannego cyklu narodzin i śmierci.

Walka ukazana w *Mokszadharmie* obejmuje wiele poziomów. Jako że nauki *Księgi Śanti* wykładane są w duchu wczesnej sankhji-jogi (*sāṃkhya-yoga*), na pierwsze miejsce wysuwa się walka jako joga, czyli ujarznienie sfery mentalno-cieleśnej poprzez zapanowanie

<sup>1</sup> Pojawiające się w tekście terminy sanskryckie zapisane są w tzw. uproszczonej transkrypcji polskiej i poddane polskiej deklinacji. Transkrypcja naukowa danego terminu – występującego w tekście po raz pierwszy – zaznaczona jest kursywą.

<sup>2</sup> *Mokszadharm* znajduje w XII Księdze *adhjaje* (*adhya*) od 168 do 353. Electronic text (C) Bhandarkar Oriental Research Institute. Pune 1999. On the basis of the text entered by Muneo Tokunaga et al., revised by John Smith, Cambridge, et al. [Online]. Available at: Por. [http://www.sub.unigoettingen.de/ebene\\_1/finidolo/gretil/1\\_sanskr/2\\_epic/mbh/mbh\\_12\\_u.htm](http://www.sub.unigoettingen.de/ebene_1/finidolo/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm) [November 15, 2010].

nad zmysłami<sup>3</sup>. Impulsy emocjonalne, spośród których najsilniejszym jest pragnienie, determinują postępowanie człowieka. Główny bohater całej epepei, Judhiszthira (*Yudhiṣṭhira*), podczas słuchania nauk patriarchy rodu, a zarazem bezsilnego już adwersarza, Bhiszmy (*Bhiṣma*), często powtarza, że ta wielka, krwawa walka wydarzyła się, ponieważ p r a g n ą ł królestwa. Natomiast to nie kto inny, jak właśnie jego młodszy brat Ardżuna (*Arjuna*), który nie nosił w sobie pragnienia posiadania królestwa, bogactw czy honorów<sup>4</sup>, wysłuchał przed walką słów boga Kriszny (*Kṛṣṇa*). Wolne od pragnień, a co za tym idzie przywiązania, serce Ardżuny pozwoliło mu doznać boskiej wizji.

Walka obejmuje także sferę etyczną, czyli zwycięstwo sił dobra nad siłami zła. W całej *Mahabharacie* występują tzw. czarne charaktery Kaurawów (*Kaurava*), przeciwstawione pięciu braci Pandawów (*Panḍu*), ich nauczycielom oraz wspólnej żonie Draupadi (*Draupadī*). Sam Kriszna, będący awatarem najwyższego boga epepei – Wisznu (*Viṣṇu*), jest solarnym bogiem, pokonującym ciemne moce. Każdy z bohaterów *Mahabharaty* jest częściową inkarnacją jakiegoś bóstwa: Judhiszthira jest synem boga Dharmy, Ardżuna synem Indry (*Indra*), Bhima (*Bhīma*) potomkiem boga wiatru Waju (*Vāyu*) oraz boskich bliźniąt Aświnów (*Aśvin*).

Walka jawi się także w znaczeniu w pewien sposób mistycznym. Wówczas staje się wewnętrzną bitwą, jaką człowiek musi stoczyć w imię prawdy (*satya*), mądrości wyzwalającej (*jñāna*) i najwyższego boga (*bhagavān deva*), którym jest Wisznu-Kriszna. Jak wyjaśnia Medhawin (*Medhāvin*)<sup>5</sup>, prawda pokonuje nieprawdę (*asatya*), jest nieśmiertelnością (*amṛta*), obie jednak – śmiertelność i nieśmiertelność – znajdują się w ciele. Poprzez jedność z prawdą (*satyayoga*), powściągnięcie zmysłów, wyrzeknięcie się pragnienia i gniewu, traktowanie jednakim okiem szczęścia i nieszczęścia osiąga się spokój, unika śmierci, czyli przeciwnieństwa prawdy. Prawda ponadto jest brahmanem (*brahman*), ascezą (*tapas*). Jest tym, co stwarza wszystkie istoty i poprzez co cały wszechświat jest utrzymywany. To ona prowadzi do nieba, które jest jasnością, sattwą (*sattva*), podczas gdy jej przeciwnieństwo jest jedynie formą ciemności, tamasem (*tamas*). Prawda jest dharmą i szczęściem<sup>6</sup>. Do wyzwolenia prowadzi droga wiedzy, tzw. adhyatma (*adhyātma*)<sup>7</sup>, która – tutaj – jest wiedzą na temat natury własnego ciała i umysłu, skorelowanych z naturą wszechświata. Obejmuje ona dwie ścieżki: praktykę cielesną i mentalną, zwaną jogą, która jest złączona z drogą poznania, sankhją, czyli mą-

<sup>3</sup> Takie rozumienie jogi pojawia się u Patańdzalego (*Patañjali*) w padzie (*pāda*) I.2. Por. L. Cyboran, *Klasyczna jogi indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, Warszawa 1986, s. 5.

<sup>4</sup> Ardżuna przed walką oznajmił Krisznie (*Bhagawadgita (Bhagavadgīta)*, I.13): „Nie pragnę zwycięstwa, Kriszno / ani królestwa, ani szczęścia”. Por. *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988, s. 12.

<sup>5</sup> *Mokszadharm*, 169.026.c-37c.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 183.001a-005b.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 187.002a-060c.

drością wyzwalającą. Filozofia Indii często bowiem w opisie organów cielesno-psychicznych człowieka dopasowuje elementy mikroświata z elementami makroświata; jest to tzw. *bandhu* (*bandhu*), nić jednocząca<sup>8</sup>. W ten sposób słońcu odpowiada oko, żywiołowi przestrzeni ucho itp. Walka w mistycznym, ponieważ niezwykle subtelnym, indywidualnym znaczeniu staje się zatem walką o najsubtelniejszy pierwiastek w człowieku – o *atman* (*ātman*). Jeśli termin *atman* derywować od pierwiastka „an”, czyli „oddychać”, wówczas będzie on oznaczać „to, co oddycha”, samą zasadę oddechu, zasadę życia, blisko spokrewnioną znaczeniowo z terminem *prana* (*prāṇa*), pochodzącym od tego samego pierwiastka. Jeśli natomiast derywować od „at” z dodaniem do niego sufiksu „man”, *atman* będzie wskazywać na „to, co ma w sobie cechę ruchu, aktywności”<sup>9</sup>. *Atman* jawi się jako źródło i wszechzasada rzeczywistości *sansarycznej*. Jest także zasadą podmiotowości, którą jednak należy odróżnić od zasady indywidualnego doświadczenia, od *dźiwy* (*jīva*).

Co ciekawe, walka toczy się na polu Kuru – *Kurukszetra* (*Kurukṣetra*). Sama nazwa pola jest już wymowna. „Kuru” w sanskrycie może być bowiem uznane za formę czasownikową i znaczyć „działać”, „czyń”. Dozwolone jest zatem poszerzenie jego zakresu znaczeniowego i powiedzenie, iż „kuru” znaczy „walcz”<sup>10</sup>. Natomiast jedną z nazw nadawanych pierwiastkowi duchowemu jest *kszetradźnia* (*kṣetrājña*), *znawca pola*, gdzie *polem*, *kszetrą* (*kṣetra*), określana jest materia, *prakriti* (*prakṛti*), czyli cały świat stworzony, zarówno przejawiony, jak i nieprzejawiony, siedlisko *sansary*. Samo rozumienie terminu materia w tradycji indyjskiej jest jednak dużo szersze niż w filozofii europejskiej, zwłaszcza *pokartezjańskiej*, w której sfera cielesna jest wyraźnie oddzielona od sfery mentalnej. *Sankhjanistyczno-jogiczna* materia obejmuje również mentalno-psychiczne przejawy substancjalne, nie ograniczając się jedynie do gruboelementowych manifestacji, będących jej modyfikacjami. Stanowi ona podłoże dla wszystkich fenomenów, zarówno psychicznych, jak i fizycznych, i jest zbliżona w swej naturze do greckiej *hyle* (gr. *hyle*), według *Arystotelesa* uważanej za pierwotny substrat, poza sferą powstawania i giniecia, będący przyczyną immanentną.

*Mokszadharm*a jest dialogiem między królem *Judhiszthirą* a umierającym, doświadczonym wodzem, leżącym na łożu strzał, *Bhiszmą*. Rozmowa odbywa się po zakończeniu krwawej osiemnastodniowej bitwy, w której poległy niezliczone zastępy wojowników. *Judhiszthira*, syn *Dharmy*, zadaje *Bhiszmie*, inkarnacji *Djausa* (*Dyaus*), *praindoeuropejskiego* bó-

<sup>8</sup> M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”?* *Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009, s. 86 i n.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>10</sup> Jest to rzecz jasna odosobniona etymologia nazwy „*kurukszetra*”. Oczywiście jest, iż nazwa wywodzi się od jednego z protoplastów rodu *Kuru*.

stwa nieba, pytania dotyczące człowieka, jego powinności (dharma), sposobów osiągnięcia mokszy. Bhiszma, udzielając odpowiedzi, niemal za każdym razem odwołuje się do innych dialogów odbywających się między mistrzami (*guru*), mędrkami (*ṛṣi*), bogami (*deva*), królami (*rāja*) i uczniami (*śiṣya*).

#### BUDOWA APARATU MENTALNO-CIELESNEGO CZŁOWIEKA A EWOLUCJA I INWOLUCJA PIERWIĄSTKÓW RZECZYWISTOŚCI

Analizując proces powściągnięcia zjawisk świadomościowych, według słów Patańdzalego: „jogaś czitta-writti-nirodhah” (*yogaś cittavṛttinirodhah*) – joga jest powściągnięciem zjawisk świadomości<sup>11</sup> – należy teraz przedstawić budowę instrumentu mentalnego człowieka, w którego obręb wchodzi także i grube elementy, zbiorowo zwane ciałem. *Mokszadharm*a obfituje w liczne opisy kreacji jako ewolucji-inwolucji pierwiastków mentalno-cielesnych. Ta organizacja bytu przedstawiona jest oczywiście w duchu wczesnej, epickiej sankhji oraz praktyk jogicznych. Często opisy różnią się między sobą, lecz nigdy się nie wykluczają. Najogólniej rzecz ujmując, kreacja rozpoczyna się od aktu pierwiastka boskiego, transcendentnego, doskonałego, o przymiotach: nieskończoność, najwyższa prawda, czysta świadomość (wyzbyta dualności), nieprzejawiony (*avyakta*), niezniszczalny, bez początku i końca, transcendujący smutek, radość oraz wszelkie pary przeciwieństw, będący prawdą, wiedzą, ofiarą (*yajña*), kołem czasu (*kālacakra*), przejawiającym się (*bhāva*) i nieprzejawiającym się (*abhāva*), wszechprzenikającym, wszechobecnym stwórcą (*bhūtakṛt*). Ów boski pierwiastek tworzy pierwszy byt, z którego następnie wyewoluują kolejne pierwiastki, tzw. tattwy (*tattva*), czyli istności, a wraz z ich modyfikacjami cały wszechświat. Kreacja – wyewoluowane pierwiastki – obejmuje zarówno makrokosmos, jak i mikrokosmos – człowieka. Człowiek zawiera bowiem w sobie wszystkie te ewoluty, sam oscylując między planem powinności ziemskich (dharma jako powinności społeczne) oraz powołaniem soteriologicznym (dharma „jako” moksza). Tutaj właśnie pojawia się dwupłaszczyznowość człowieka, i całej *Mahabharaty*, jako: z jednej strony relacji człowieka z otoczeniem w formie społecznych powinności czterech *varn* oraz czterech okresów życia ludzkiego (*āśrama*) i powinności względem Najwyższego (Wisnu-Kriszna), wyrażających się w odpowiednich rytuałach i ofiarach; a z drugiej strony jako samowyzwolenie człowieka poprzez wiedzę (*sankhjadharmę*) i powściągnięcie zmysłów (*jogadharmę*).

<sup>11</sup> L. Cyboran, op. cit., s. 5.

Sankhja epicka, zwana także protosankhją<sup>12</sup>, etymologicznie oznaczając „wyliczenie”, a także „rozważanie”<sup>13</sup>, podaje liczbę ewolucyjną, wchodzących w skład rzeczywistości przemijalnej, a zarazem i całości mentalno-cieleśnej, jaką jest człowiek. *Mokszadharm* wymienia liczbę dwudziestu pięciu tattw, aczkolwiek pojawia się także dwudziesty szósty czynnik<sup>14</sup>. Jest nim brahman, posiadający czyste, gdyż wyzbyte dualności, poznanie, będący „takością” (tattwą), ale i wykraczający poza nią, w hierarchii ewolucji stojący także ponad dźiwą, a nawet puruszą (*puruṣa*)<sup>15</sup>.

Protosankhja w *Mokszadharmie* jest systemem teistycznym, nadając brahmanowi imię Wisznu. Jednak jest to specyficzny teizm, *Mokszadharm* bowiem nie podaje konkretnych atrybutów tego bytu, kładąc nacisk na jego moc ewolucyjną, modyfikacje w postaci całego systemu ewolucji-inwolucji, podkreślając zarazem transcendentny status ontyczny. Nie jest on niczym związany ze światem przejawionym, działającym w obrębie awidy (*avidyā*), fundamentalnej niewiedzy. Tym, co charakteryzuje ów dwudziesty szósty pierwiastek, jest czyste poznanie, istnienie poza trzema cechami, tzw. gunami (*guṇa*) przynależnymi materii, prakriti<sup>16</sup>. Brahman tworzy świat widzialny i to właśnie filozoficzne założenie w postaci kreacji całej rzeczywistości różni wczesną sankhję od jej klasycznej formy. Sankhja klasyczna bowiem jest systemem dualistycznym, według którego istnieją dwie nieredukowalne do siebie, wieczne rzeczywistości: purusza, świadomy (*cetana*) byt, oraz prakriti, nieświadoma (*acetana*) materia. Purusza i prakriti egzystują obok siebie, bez początku. Protosankhja natomiast całą rzeczywistość, także prakriti, wysnuwa z bytu najwyższego, Wisznu<sup>17</sup> – Wasudewy (*Vāsudeva*)<sup>18</sup>, czyli brahmana, który tworzy wszystkie hierarchicznie uporządkowane, wynikające jedno z drugich ewolucyjnie.

*Mokszadharm* podaje różne opisy kreacji rzeczywistości, nie są one jednak całkowicie odrębne od siebie, można powiedzieć, że przedstawiają różne aspekty tego samego momentu. Gdy atman wchodzi w kombinację pięciu podstawowych elementów, tzw. mahabhu-

<sup>12</sup> M. Jakubczak, *Podstawy filozofii sankhji*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 40.

<sup>13</sup> G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya, *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. IV. Sāṃkhya, a Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Delhi 1987, s. 3 i n.

<sup>14</sup> *Mokszadharm*, 296.008a-029c.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 294.035c-038a.

<sup>16</sup> Sankhjanistyczne koncepcje materii (prakriti) zbliżają się niekiedy do poglądów współczesnej fizyki na temat przejawów materialno-energetycznych. Amerykański naukowiec David Bohm, zajmujący się fizyką kwantową i filozofią fizyki, postuluje istnienie trzech porządków (poziomów) istnienia: poziom materialny, jawny, odpowiadający widzialnym przejawom prakriti (prakriti wjakta); warunkujący ten poziom stan energetyczny, niejako już ukryty (poziom prakriti awjakta); oraz jeszcze subtelniejszy poziom superukryty, warunkujący oba poprzednie. Poza tym podobnie jak sankhja, David Bohm, w ślad za Krisznamurtim, twierdzi, iż ludzka myśl jest także materialnym procesem przebiegającym wewnątrz układu nerwowego. Por. Sogjal Rinpoche, *Tybetańska Księga Życia i Umierania*, tłum. A. Kozieł, Warszawa 2010, s. 247, 309-311.

<sup>17</sup> *Mokszadharm*, 175.020a i 271.003a-007c.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 326.017a-328.053d i 203.007a-043c.

tów (*mahābhūta*), chwila ta zwana jest narodzinami, a atman staje się dziwą. Z drugiej strony, wchodząc jednocześnie w świat nieobjawionej prakriti, zwany jest puruszą i kszetradźnią<sup>19</sup>, *znawcą kszetry – pola*, czyli prakriti. Natomiast *data* zmysłowe, pochodzące od pięciu zmysłów, indrijów (*indriya*) oraz manasu (*manas*), stanowią tzw. sześciornikie miejsce działania Wisznu pod postacią buddhi (*buddhi*), czyli intelektu.

Przedstawiając opisy najbliższe kreacji psycho-mentalnego organu człowieka, odwołam się szczegółowo do jednego opisu stworzenia, wyłożonego w nauce zwanej adhjatma przez pewnego guru<sup>20</sup>. Ów byt boski tworzy świat materii (prakriti), która sama może trwać w stanie nieprzejawionym, a wraz z fenomenalizowaniem się jej tworów przechodzi w stan widzialny.

Pierwszym widzialnym ewolutem prakriti jest buddhi, czyli intelekt, inteligencja, rozum, najważniejszy organ w procesie soteriologicznym, bowiem to on, w czystym – wyzbytym impresji przedmiotów zmysłowych – stanie, jest lustrem, w którym następuje spotkanie buddhi z atmanem. Rdzeń „budh”, od którego pochodzi termin buddhi, oznacza „wiedzieć”, „rozumieć”, „postrzegać”, „być przebudzonym”, „być przytomnym”, bowiem główną funkcją buddhi jest redukcja wątpliwości i decydowanie (*adhyavasāya*). Buddhi zwana jest także mahat (*mahat*), czyli wielki, ze względu na jej pierwszeństwo genetyczne wobec wynikających z niej pozostałych tattw oraz źródłowość wszystkich procesów poznawczych<sup>21</sup>. Buddhi stanowi substancję wszelkich procesów psychicznych. Jej głównym zadaniem jest rozróżnienie atmana od przejawów prakriti<sup>22</sup>. Z buddhi powstaje ahamkara (*ahamkāra*), czyli „ja działające”<sup>23</sup>, tattwa będąca czynnikiem indywidualizacji, odpowiadającym za poczucie „ja”. To właśnie aktywność ahamkary sprawia, że podmiot działający utożsamia się z działaniem, odczuwając je jako absolutnie własne. Kolejne kontakty (*sparśa*) z przedmiotami zmysłów (*viśaya*) wzmacniają poczucie izolacji i indywidualności „ja”. Z ahamkary wynika pięć grubych elementów (mahabhutów): 1. przestrzeń (*ākāśa, kha*), 2. powietrze (*vāyu, maruta*), 3. ogień (*agni, jyotis* lub *tejas*), 4. woda (*ap, jala* lub *amba*), 5. ziemia (*prthivi, bhūmi*). Te osiem ewolutów (tattw) prakriti z uwagi na bycie źródłem, podstawą kolejnych szesnastu tattw, zwie się prakriti będącą korzeniem (*mūlaprakṛti*)<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Ibidem, 294.035c-038a.

<sup>20</sup> Ibidem, 203.007-043c.

<sup>21</sup> M. Kudelska, *Dlaczego istnieje...*, ed. cit., s. 156 i n.

<sup>22</sup> S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 2, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960, s. 228.

<sup>23</sup> M. Kudelska, *Dlaczego istnieje...*, ed. cit., s. 161.

<sup>24</sup> *Mokszadharm*, 203.026c.

Szesnaście modyfikacji owej mulaprakriti stanowi: pięć organów poznania (*jñānendriya*), pięć dyspozycji<sup>25</sup> do działania (*karmendriya*), umysł (*manas*) oraz pięć przedmiotów zmysłowych, zwanych także cechami, *gunami* grubych elementów. Modyfikacje prakriti są odpowiednio sobie przyporządkowane w następujący sposób:

Gruby element ( <i>mahābhūta</i> ):	Organ poznania ( <i>jñānendriya</i> ):	Dyspozycja do działania ( <i>karmendriya</i> ):	Przedmiot zmysłowy ( <i>viṣaya, guṇa</i> ):
przestrzeń	ucho	mowa	dźwięk
wiatr	skóra	ręka	dotyk
ogień	oko	noga	kształt
woda	język	organ rozrodczy	smak
ziemia	nos	organ wydalniczy	zapach

W wyniku dotyku, kontaktu narządów zmysłowych (indrijów) z przedmiotami zmysłowymi, powstaje pragnienie (*trṣṇā*) oraz podstawowa niewiedza, *avidja*. Funkcją organów zmysłowych jest postrzeganie (*ālocana*), funkcją *manasu* – powątpiewanie (*saṁśaya*), dlatego właśnie zadaniem *buddhi* jest wybierać jedną możliwość spośród propozycji *manasu*, czyli decydować<sup>26</sup>.

Kreujący boski byt, wcielony, a z tego względu zwany kszetradźnią i *puruszą*, nie bierze udziału w procesach umysłu, rozumu i indrijów, chociaż to właśnie jemu przysługuje świadomość. *Purusza*, jako *atman*, trwa wyciszony, spokojny, nieaktywny, jest świadkiem (*sākṣin*), jedynie oglądając przejawy prakriti. Nie jest on zaangażowany w świat *sansary*, czyli ewoluty prakriti, ponieważ znajduje się ponad trzema *gunami* prakriti: jasną *guną sattwy*, odpowiadającą za poznanie, ruchliwą *guną radżasu (rajas)*, warunkującą dynamikę i zmianę, oraz ciemną *guną tamasu*, będącą gnuśnością, ośpieniem. Jeżeli *manas* nie zwraca uwagi na *guny*, *buddhi* zyskuje wgląd w to, co pozbawione jest owych *gun*, w Najwyższego. Staje się bowiem podobny do *atmana*, a tylko drogą upodobnienia można pojąć *atmana*. Jakże w tym miejscu nauka *sankhji* jest bliska słowom Platona o intuicyjnym poznaniu świata idei drogą upodobnienia do nich, z dala od intelektualnego rozdwojenia epistemicznego. Jeżeli *manas*, wraz ze znajdującą się w nim *buddhi* w stanie *sattwicznie czystym*, osiągnął stan skupienia bez *gun (nirguṇa samādhi)*, poznaje *brahmana*.

<sup>25</sup> Definicja terminu *indrija* (w słowniku Moniera-Williamsa jako *faculty of senses* oraz *organ of senses*) pozwala w zależności od kontekstu tłumaczyć go jako z jednej strony organ fizyczny, a z drugiej jako pewną zdolność, dyspozycję do wykonywania czynności przynależnych częściom ciała. Por. A. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, Delhi 2005, s.167.

<sup>26</sup> *Mokszadharmā*, 239.015a-c.

Bhrigu (*Bhṛgu*)<sup>27</sup> przedstawia nieco inny proces kreacji, aczkolwiek oparty na tym samym schemacie. Prastarym bytem jest tu manasa (*mānasa*), nieprzejawiony, samorodny, bez początku i końca, nieśmiertelny, niezmienny, dzięki niemu istoty powstają i do niego wracają, w końcowej partii adhjaji zwany jest on bhagawan Wisznu, o przymocie ananta (*ananta*), czyli nieskończony. Tworzy on mahat (inna nazwa buddhi), boski byt, który następnie kreuje pięć żywiołów (mahabhutów). Manasa tworzy także boski lotos, płodny w energię, z którego wykwita Brahma (*Brahmā*). Brahma kreuje ahamkarę, jest też twórcą wszystkich innych stworzeń. W ciele żywej istoty spoczywa pięć mahabhuta, z przynależnymi im częściami organizmu: żywioł ziemi – skóra, kości, arterie, żyły; żywioł ognia – energia, oczy, ciepło; żywioł przestrzeni – uszy, usta, słuch, żołądek; żywioł wody – flegma, pot, tłuszcz, krew; żywioł wiatru – prana (zwana także żywą istotą, puruszą, wiecznym bytem, manasem, buddhi, przedmiotem zmysłów) oraz pozostałe cztery cielesne „wiatry”: wjana (*vyāna*), apana (*apāna*), samana (*samāna*), udana (*udāna*). W ten sposób džiwa, dusza indywidualna, nie podlega ani śmierci, ani narodzinom, przyjmuje jedynie inną formę cielesną. W istocie jest bowiem atmanem transcendującym prakriti, a uświadamiając sobie poprzez wiedzę wyzwalającą całkowitą odrębność atmana od przejawów prakriti, uwalnia się od jej wpływów.

Własnym wysiłkiem należy powściągnąć manas od pracy zmysłów. Kiedy zmysły są zawieszane, najwyższy (*para*), czyli atman, w formie buddhi (*buddhirūpa*) istnieje w swej prawdziwej naturze (*svabhāva*)<sup>28</sup>. Manas powinien być zatem wycofany do buddhi, a buddhi do atmana; indrije nie mogą brać udziału w powściągnięciu manasu. Jak poucza Wasisztha (*Vasiṣṭha*)<sup>29</sup>, cały wszechświat jest zaślepiony mocą prakriti, owładnięty jej trzema gunami. Także i džiwa, zwany tu nieprzebudzonym (*abuddha*), posłuszny jest grze prakriti i obleka się w tysiące ciał podczas wędrówki reinkarnacyjnej. Džiwa wyobraża sobie bowiem, że to właśnie on dokonuje czynów, działa, że narządy poznania należą do niego, podczas gdy w istocie nie posiada żadnych narządów. Uważa siebie za podległego czasowi i zniszczeniu, błędnie utożsamiając się z ciałem, a w rzeczywistości nie jest złączony z procesem narodzin i śmierci.

Wasisztha przytacza opowieść<sup>30</sup> o nieco innym procesie tworzenia, tym razem zainicjowanym przez innego boga Trimurti (*Trimūrti*) – przez Śiwę (*Śiva*), zwanego tutaj Śambhu (*Śambhu*). Jest to bardzo ciekawy moment, ponieważ Śiwie nie przysługuje w tej opo-

<sup>27</sup> Ibidem, 175.005-180.030c.

<sup>28</sup> Ibidem, 196.001a.

<sup>29</sup> Ibidem, 292.001a-048c.

<sup>30</sup> Ibidem, 291.013a-048c.



wieści atrybut niszczenia. Tutaj jest przedkreacyjną ciszą jako bóg uśpiony, początkowo nieaktywny.

U początków istnienia podstawą bytu jest Śiwa jako ciemność zagłady, bezgraniczna pustka, którą porównuje się do ciszy i mroku doznawanego podczas głębokiego snu (...). Jako podstawa bytu bóg ten jest identyczny z brahmanem, pozostając zarazem łącznikiem między absolutem a bóstwem osobowym. Nazywa się go bezdenną otchłanią, w której nie ma niczego poza ciemnością, dnia ani nocy, bytu ani niebytu, tylko sam niezniszczalny Śiwa. (...) Z niego też powstaje mądrość. (...) Niepodzielny, niezmienny, jest spokojem bez skazy. Sam pozbawiony formy, tworzy wiele kształtów i stanowi wewnętrzną istotę ludzi i wszelkich przedmiotów. Aby mógł działać, wyłania z siebie energię-iluzję-naturę<sup>31</sup>.

Taki motyw stworzenia z dwuaspektowym bogiem: biernym, całkowicie transcendującym przyszłe stworzenie, oraz aktywnym, kreującym stworzenie, na gruncie filozofii Zachodu przedstawił w średniowieczu Jan Szkot Eriugena. Według niego Bóg, z jednej strony, jest *natura non creata et creans*, dla którego stwarzanie jest objawianiem siebie, z drugiej natomiast strony jest on *natura non creata et non creans* jako ostateczny cel wszelkiego stworzenia, najwyższe dobro i szczęście, w swej istocie będąc jednak niepoznawalnym dla stworzenia.

Jak więc opowiada Wasisztha, najstarszym stworzonym przez Śiwę–Śambhu bytem jest Hiraṇyagarbha (*Hiraṇyagarbha*), zwany także buddhi, mahat, Wirińczy (*Viriñci*), mający nieskończoność za swoją istotę, jeden i niezniszczalny, obejmujący sobą cały wszechświat. Posiada on formę i jest obdarzony nieograniczonymi czynami. Cały wszechświat jest nim pokryty, ponieważ stanowi on atmana wszystkich rzeczy. Zwany jest także wiśwarupą (*viśvarūpa*), gdyż może posiadać nieskończenie wiele form. Podlegając modyfikacjom, tworzy siebie przez siebie. Jest samoświadomością, ahamkarą, dlatego też zwany jest Pradžapatim (*Pradžāpati*), Panem Stworzenia. Z ahamkary powstaje pięć mahabhutów, z nich pięć narządów poznania, pięć dyspozycji do działania i manas.

## REINKARNACJA

W tym miejscu pragnę poruszyć ważne zagadnienie reinkarnacji implikowane przez łańcuch ewolucyjny. Pojawia się bowiem pytanie: co jest podmiotem wyzwolenia, co odpowiada za czyny i podlega ich konsekwencji? Atman, będąc zawsze wolnym, w pewien sposób

<sup>31</sup> M. Jakimowicz-Szah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982, s. 240 i n.

pozostaje jednak uwikłany w sansarę. „Podróżuje” on od jednego wcielenia do drugiego, obleczony w potrójnie złożony organ psychiczny, zwany w *Jogasutrach* Patańdzalego czittą (*citta*), a także – w *Sankhjakarice* (*Sāṃkyakārikā*) Iśwarakriśny (*Īśvarakṛṣṇa*) – antahkaraną (*antahkarana*). Czitta obejmuje buddhi, ahamkarę i manas. W niej właśnie znajduje się tzw. złożone karmana, karmaśaya (*karmāśaya*), warunkujące kolejne narodziny żywej istoty. Według komentarza do pady I.24 *Jogasutr*, złożone karmiczne to skłonności (dyspozycje), czyli wasany (*vāsanā*), biorące się z sanskar (*saṃskāra*), czyli tworów podświadomościowych powstałych w wyniku doświadczenia oraz warunkujących następne doświadczenia. Ich naturą jest bowiem dążenie do fenomenalizacji. Sanskary gromadzone są w dyspozycyjnej, czyli znajdującej się pod progiem aktualnej świadomości, sferze psychicznej, zwanej *cetas* (*cetas*)<sup>32</sup>.

Mahariszi Paraśara (*Mahārṣi Parāśara*) opisuje<sup>33</sup> ciało jako konglomerat arterii, energii, kości, pięciu mahabhutów, zmysłów i ich przedmiotów. To cielesne zbiorowisko wskutek pragnienia, zrodzonego z kontaktu z obiektami zmysłów, teraz istnieje w ludzkiej postaci. Gdy właściciel ciała (džiwa) zanika, zostaje ono pozbawione życia i ruchu. Ponownie jednak pojawi się zgodnie z czynami (*karman*) popełnionymi w poprzednim życiu. Džiwa, czyli bhutatman (*bhūtātman*), natychmiast po rozpuszczeniu się ciała przybiera sobie inne ciało zdeterminowane karmanem. Dostając nowy pojemnik, odradza się ponownie. Atman trwa jednak ponad manasem, wyższym od zmysłów, a podróżując między ciałami – jak wyjaśnia Wjasa (*Vyāsa*)<sup>34</sup> – przyobлека się w subtelną formę, sukszma-śarirę (*sukṣma-śarīra*), zwaną także linga-śarirą (*liṅga-śarīra*).

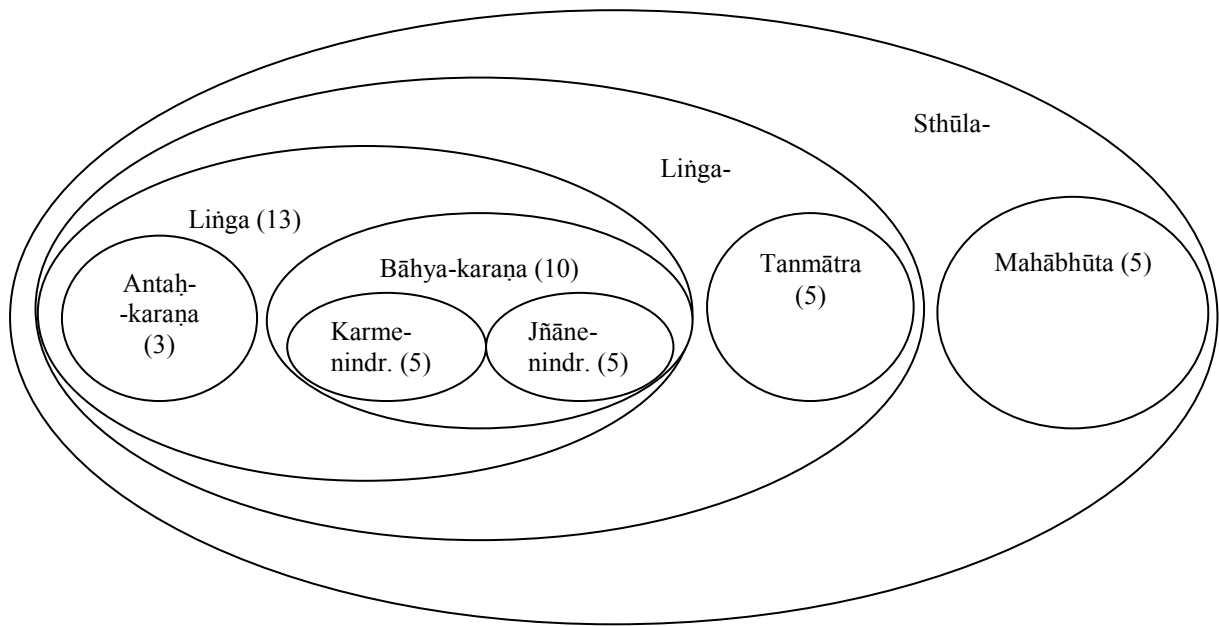
Ciało człowieka składa się z kilku wewnętrznych ciał. Najsubtelniejsza jest antahkarana (buddhi, ahamkara, manas). Ze złączenia antahkarany z bahjakaraną (*bāhya-karāṇa*), obejmującą 10 indrijów, powstaje linga (*liṅga*). Linga wraz z 5 tanmatrami (*tanmātra*) tworzy linga-śarirę, która połączona z 5 mahabhutami staje się widzialnym, grubomaterialnym ciałem człowieka, czyli sthula-śarirą (*sthūla-śarīra*), złożonym jakby z 23 części<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> L. Cyboran, op. cit., s. 247.

<sup>33</sup> *Mokszadharm*, 286.015a-040c.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 245.001a-c.

<sup>35</sup> G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya, op. cit., s. 52 i n.



#### METAFORA RYDWANU

Z budową i funkcją ciała związana jest także metafora rydwanu, obecna w *Mokszadharmie*, ale także w *Upaniszadzie Katha (Kathopaniṣada)*, literaturze buddyjskiej oraz u Platona.

Według *Upaniszady Katha (III.3-9)*, atman podróżuje powozem (*ratha*), którym jest ciało, buddhi to woźnica, manas wodze, natomiast zmysły są końmi. Rozumnym woźnicą jest ten człowiek, który trzyma manas w ryzach<sup>36</sup>.

Według Platona, człowiek jest złożony z ciała i duszy, która w swej istocie należy do świata idealnego, ciało zaś do świata zewnętrznego. Dusza jest wieczna, ciało przemija wraz z czasem. W *Fajdrosie* Platon obrazowo przedstawia duszę w postaci rydwanu zaprzężonego w parę koni. Woźnica rydwanu to rozum; jeden ze wspomnianej pary koni – koń biały – to koń pełen zapалу i dzielności, drugi, czarny – to koń pożądania, zmysłowości.

Buddyjski tekst *Milinda-pañha (Pytania króla Milindy)* relacjonuje dialog między mnichem buddyjskim Nagaseną a greckim królem Menandrem (w pali *Milinda*). Temat rozmowy dotyczy realności jednostki, indywidualności, substancjalności, transcendencji, karma, sansary, nirwany, a w passusie dotyczącym braku egzystencji „ja” jako zasady substancjalnej pojawia się metafora rydwanu. Nagasena wyjaśnia, iż jego imię jest tylko zawołaniem, potoczną nazwą, nie znajduje się w nim żadna jednostka czy jaźń. Następnie pyta maharadzę (*mahārāja*) – przewspaniałego króla – czy przybył pieszo, czy może w jakimś pojeź-

<sup>36</sup> M. Kudelska, *Upaniszady*, Kraków 2004, s. 279.

dzie, co stanowi – jak można przypuszczać – delikatną aluzję, ponieważ mnich ma na myśli także przybycie tu, do świata ziemskiego, i poruszanie się w nim w pewnego rodzaju pojeździe. Król odpowiada, że przybył w rydwanie... A sam rydwan nie znajduje się ani w żadnej ze swych części z osobna, ani tym bardziej nie jest czymś osobnym. „Rydwan” jest tylko konwencjonalną nazwą nadaną pewnej zbiorowości. Podobnie człowiek, w procesie reinkarnacji, nie jest ani ten sam, ani inny. To nama-rupa (*nāma-rūpa*) jako złączenie konwencjonalnej nazwy i formy cielesnej popelnia dobre i złe uczynki, a w konsekwencji odradza się w danych warunkach. Nama jest mentalne, intelektualne, natomiast rupa – materialne, istnieją jednak nierozłącznie. Jedynie poprzez wiedzę i koncentrację uwagi osiąga się wyzwolenie.

W *Mokszadharmie* Paraśara wyjaśnia<sup>37</sup>, iż człowiek otrzymał ten rydwan, czyli ciało wraz z manasem, by wiedzą panować nad umysłem i ciałem. Najważniejszą powinnością, dharmą, rozumnego człowieka jest powściągnięcie manasu i zmysłów od wpływu przedmiotów zewnętrznych oraz praktykowanie drogi niedziałania (*nirvṛtti*). Jak uczy Bhiszma<sup>38</sup>, to właśnie jest najwyższą ascezą, prawdą, panowaniem nad sobą, które wiodą ku wyzwoleniu (mokszy) i ciszy (śanti). By zdobyć to najwyższe niebo, zwane dharmą, należy na wszystko patrzeć jednakim okiem, być zadowolonym, wolnym od przywiązania i pragnienia działania, pełnym przebaczenia i współczucia, dalekim od skąpstwa i nierozwagi. Atman może być poznany jedynie przez mądrość (dźnianę), która jest jego esencją. Gdy indrije są nieporuszone, wtenczas – niczym w niezmaconej wodzie – atman może być dostrzeżony przez buddhi, zatopioną w całkowitym pochłonięciu, czyli samadhi. Tak jak indrije w głębokim śnie (*suṣupti*) istnieją bez swoich przedmiotów, tak też najwyższy brahman istnieje bez prakriti. A brahmana osiąga się poprzez mokszadharmę, czyli drogę nieczynienia.

#### ABSTRACT

*Mokṣadharmā*, a part of The Twelfth *Mahābhārata*'s Book, is an epic compendium of knowledge about human beings in the sāmkhya-yoga tradition. The Book takes the form of a dialogue between the winning king and his wise ancestor; it takes place after an immense and bloody battle. The conversation focuses on the methods of attaining freedom, on human duties, on the structure of the human psychophysics that in simple terms can be called the body. We find here a very important question: what travels in the process of reincarnation? Human being is compared to a chariot. The same metaphor is present in the *Kathopanīṣad*, Buddhist *Milinda-Pañha* or *Phaedrus* by Plato.

<sup>37</sup> *Mokṣadharmā*, 280.001a.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 171.002a-003a.

## BIBLIOGRAFIA

1. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984.
2. *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988.
3. Cyboran L., *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, Warszawa 1986.
4. Jakimowicz A., Jakimowicz-Szah M., *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982.
5. Jakubczak M., *Podstawy filozofii sankhji*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
6. Kudelska M., *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”?* *Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009.
7. Kudelska M., *Upaniszady*, Kraków 2004.
8. Larson G.J., Bhattacharya R.Sh., *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. IV. Sāṃkhya, a Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Delhi 1987.
9. *Mokszadharmā*. Electronic text (C) Bhandarkar Oriental Research Institute. Pune 1999. [Online]. Available at: [http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene\\_1/fiindolo/gretil/1\\_sanskr/2\\_epic/mbh/mbh\\_12\\_u.htm](http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm) [November 15, 2010].
10. Monier-Williams A., *Sanskrit English Dictionary*, Delhi 2005.
11. Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. 2, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960.
12. Sogjal Rinpoche, *Tybetańska Księga Życia i Umierania*, tłum. A. Kozieł, Warszawa 2010.