

Schematy medytacyjne w upanisadzie *Maitri*

Indie są kolebką trzech wielkich systemów filozoficzno-religijnych: hinduizmu, buddyzmu i dżainizmu. Ich początki są datowane na czasy starożytne; hinduizm – w swej wcześniejszej formie braminizmu – sięga aż do epoki hymnów wedyjskich, czyli do połowy drugiego tysiąclecia przed naszą erą, a założyciele buddyzmu i dżainizmu żyli około pierwszej połowy pierwszego tysiąclecia przed naszą erą. Wszystkie te systemy w trakcie swojego rozwoju i przeobrażeń wykazywały znaczne różnice ontologiczne i epistemologiczne, i to zarówno między sobą, jak i pomiędzy swoimi wewnętrznymi nurtami. Ale łączyło i łączy je jedno zasadnicze założenie, wszystkie są soteriologiami, wszelkie ich rozważania są podporządkowane uzyskaniu wiedzy o prawdziwej naturze rzeczywistości, wiedzy, która ma moc wyzwolenia spod działania praw dziedziny sansary. Wiedza ta – jak wiadomo – nie ma tylko charakteru dyskursywnego, ale przede wszystkim jest weryfikowana poprzez indywidualne praktyki medytacyjne.

Rola, jaką przywiązywano do wiedzy zdobytej w wyniku medytacji, była i jest na Wschodzie o wiele znaczniejsza, niż w tradycji Zachodu – choć i tu znane są wszak medytacje ignacjańskie, benedyktyńskie czy karmelitańskie. Procesy medytacyjne i wnioski, jakie się z nich wysnuwa, są traktowane w systemach wschodnich bardzo poważnie i nie wymaga się od nich zewnętrznego, empirycznego potwierdzenia ich wiarygodności. Należy to zresztą wyraźnie podkreślić, iż według tamtejszej tradycji nigdy nie były to zjawiska marginalne. Mówi się, że schematy medytacyjne, jakie znamy z dzieł klasycznych, są wynikiem konfrontacji i podsumowania wyników co najmniej kilkusetletnich praktyk całych grup medytujących w obrębie danej szkoły. W różnych też tradycjach wypracowywano różnorakie kryteria, które miały odróżnić indywidualne, „rewolucyjne” doświadczenia od wyników doświadczeń dużo większych grup, powtarzanych poprzez kolejne lata i pokolenia. Jakże to były dokładniej kryteria i jak na przykład starano się odróżnić szaleńca od innych zrównoważonych medytujących, jest zagadnieniem na osobne i to dosyć obszerne opracowanie. Dla naszych rozważań jest istotne stwierdzenie, iż jest to kryterium szeroko pojętej ortodoksyjności. W systemach bramińskich czy w hinduizmie jest to zgodność ze śrutami, a w buddyzmie czy w dżainizmie odtwarzanie drogi wielkich mistrzów, w tym przede wszystkim samego Buddy Śakjamuniego czy Dżiny Mahawiry (znów nie wchodzimy w tym względzie w szczegóły). Istotne jest przede wszystkim to, jak wielką wagę przywiązywano do owych źródłowych doświadczeń.

Przy tak wielkiej wadze, jaką przykładano do doświadczeń medytacyjnych, jest zupełnie oczywiste, iż znano wiele technik i procedur pracy ze świadomością. Ale wśród nich można wyróżnić dwa główne schematy – odróżnienie to jest związane

z przyjęciem dwóch diametralnie różnych modeli ontologicznych. Skupię się tu na dwóch głównych modelach. Jeden z nich został wypracowany w ortodoksyjnych szkołach bramińskich, a drugi na gruncie buddyzmu. Jak wiadomo, szkoły bramińskie nie są jednolite, jeżeli chodzi o założenia ontologiczne; reprezentują stanowiska monistyczne, dualistyczne i pluralistyczne, ale we wszystkich można zastosować szeroko pojęty model radżajogi, który zresztą został dopracowany w ramach jednej z darśan, zwanej właśnie jogą. Owo podstawowe założenie, właściwie nie tyle ontologiczne, ile metafizyczne, zostało przedstawione w kanonie tekstów mających rangę Objawienia – *śruti*, a dopracowane w tekstach je wieńczących, w *Upaniszadach*. Zakłada się, iż absolutny status istnienia przysługuje tylko wymiarowi absolutnemu, o którym właściwie możemy powiedzieć tylko to, iż jest istniejący – *sat*, jeden bez drugiego – *ekam advitīyam*, to znaczy niczego w sensie ostatecznym poza nim nie ma. Nazywany jest zazwyczaj brahmanem, gdy chce się podkreślić obiektywną charakterystykę tego bytu, lub atmanem, gdy wskazuje się na jego bardziej podmiotowy charakter. Ów *sat ekam advitīyam*, choć jest ponad aktami poznawczymi, jest zasadą poznania i świadomości, i – jako w pewien paradoksalny sposób inicjujący akty poznawcze – zasadą podmiotowości. Ów wymiar absolutny jest niczym nieuwarunkowany, niezmienny, niemający początku ani końca, pozostając w swej dziedzinie absolutnie prosty i jednolity. Głównym wyzwaniem filozoficznym dla wszystkich darśan bramińskich, które, by spełnić wymóg ortodoksyjności, musiały się do tej upanisadowej tezy pozytywnie odnieść, była odpowiedź na pytanie: jak to, co ze swej natury jest proste i niezłożone, zostaje poznawane jako zmienne, dynamiczne, różnorodne, zależne od czegoś innego. Przy tym świat przedstawiony, świat empiryczny, ma oczywiście niższy status ontologiczny niż dziedzina absolutu. Ale właśnie odmienne odpowiedzi na to zasadnicze pytanie doprowadziły do wypracowania różnych stanowisk ontologicznych. Lecz pomimo różnic pomiędzy monizmami wedanty, dualizmem sankhji czy pluralizmem najjawaiśesziki konstatacja w sensie praktyk medytacyjnych jest jedna. W podmiocie działającym (nazywanym: *puruṣa*, *ātman*, *jīva*), co w sensie najsubtelniejszym oznacza: medytującym, istnieje niezmienna zasada podmiotowości i świadomości, która w wymiarze ontologicznym jest tożsama z absolutem. W tym sensie mówi się, iż atman jest tożsamy z brahmanem. Ślady wszelkich aktów działania, doznawania, poznawania osadzają się w psychicznym organie wewnętrznym zwanym *ćitta* w formie *sanskar*, które wzmagają nieustannie aktywność i przedstawiając się jako uciążliwości – *kleśa*, zaciemniają i uniemożliwiają właściwe rozpoznanie natury rzeczywistości. I właśnie powściągnięcie, opanowanie, ujarznienie tych *vṛtti* – ruchów świadomości *ćitty* – jest głównym celem jogi – *yogaścittavṛttinirodha*. Tak w największym skrócie – szczegóły zostaną przedstawione poniżej – wygląda jogiczna procedura przekształcania świadomości: ujarznienie i opanowanie wszelkich bodźców zarówno zewnętrznych wobec *ćitty*, czyli powodowanych kontaktem z przedmiotami zewnętrznymi, jak i wewnętrznych, wynikających z poznawania samych aktów świadomości. Celem jogi jest zatem zupełne wyciszenie wszelkich aktów świadomości i pozostawanie *principium* podmiotowości w niezmiennej, niezmałej żadnymi uciążliwościami dziedzinie.

Zupełnie inny model ontologiczny jest przyjmowany przez systemy buddyjskie. Budda w swoim pierwszym kazaniu, fundującym całą późniejszą tradycję, przedstawił zręby swojej nauki w formie Czterech Szlachetnych Prawd. Treścią pierwszej z nich jest prawda o naturze rzeczywistości. Rzeczywistość taka, jaką ją poznajemy, cechuje się trzema znakami – *trilakṣaṇa*. Jej natura wyczerpuje się w tym, w jaki sposób ją poznajemy, to znaczy jako: *duḥkha* – niedogodność, uciążliwość, prowadząca do cierpienia, *anitya* – ciągła, nieprzerwana zmienność, nieuchwytność oraz *anātman* – pozbawiona stałego niezmiennego podmiotu; żadna z rzeczy nie posiada swojej własnej istoty, wszystkie elementy są uwarunkowane i nawzajem się warunkują. I to jest zasadnicza różnica wobec ortodoksyjnych nurtów bramińskich – poza światem przedstawionym nie ma żadnego niezmiennego wymiaru transcendentnego, nie ma żadnego *sat*, nie ma zatem ani *atmana*, ani *brahmana*. Osiągnięcie nirwany jest rozumiane jako dostrzeżenie rzeczywistości takiej, jaka ona jest. Nie jest to – jak na przykład w systemie *advaita-wedanty* – stopienie się duszy indywidualnej z absolutem czy jak w szkołach *sankhji-jogi* – pozostawanie w czystym stanie istnienia *puruṣy*, gdzie rzeczywistość empiryczna przestaje dla podmiotu transcendentnego istnieć. W buddyzmie rzeczywistość nie znika, gdyż nie ma niczego poza nią; znika jedynie jej fałszywe postrzeganie, a przede wszystkim znika iluzja istnienia stałego niezmiennego podmiotu, stałego „ja”, *atmana*. Jak widać, schemat medytacyjny, który miałby doprowadzić do takiego postrzegania rzeczywistości, nie może polegać na oczyszczaniu „ja” – którego ostatecznie nie ma – ale na właściwym rozpoznaniu natury zjawisk.

Naszukowałam powyżej te dwa modele, specjalnie podkreślając zasadnicze różnice pomiędzy nimi. Jest bardzo prawdopodobne, iż w starożytnych Indiach medytujący znali wiele różnych praktyk, nie tylko te, które przynależały do ich tradycji, ale także do innych. Zdarzało się też, iż przedstawiciele danej szkoły starali się wykazać wyższość swojego przekazu, ukazując, iż praktyki „konkurentów” są niższego rodzaju niż ich własne. Gdyż, jak mówi tradycja – a potwierdzenia tego mamy w kilku niezależnych źródłach – sam *Siddhartha Gautama*, nim stał się Buddą *Śakjamunim*, miał znać wiele modeli, w tym dwie najbardziej znane w tamtych czasach bramińskie procedury medytacyjne, by po kilku latach, gdy osiągnął już w nich mistrzostwo, orzec, iż nie są wystarczające, by wyleczyć zupełnie z cierpienia doznawania rzeczywistości. I jak dalej mówią przekazy, właśnie opracowanie oryginalnej procedury medytacyjnej było jednym z największych osiągnięć Buddy.

W czasach Buddy, tak jak w kolejnych wiekach, były znane i praktykowane różne schematy medytacyjne; odróżniano bramińskie – ogólnie zwane *jogą*, od buddyjskich – ogólnie nazywanych – *dhyāna*, *jhāna*. I zdarzało się – niestety nawet w takich środowiskach – iż chciano wykazać wyższość swojej tradycji, dowodząc innym po prostu braku oryginalności. A kiedy buddyzm w czasach króla *Aśoki* stawał się religią państwową, środowiska bramińskie starały się na różne sposoby go zwalczać, by odzyskać swoje wpływy. Jednym ze sposobów była braminizacja buddyzmu. Choć ostatecznie nastąpiła ona w pierwszych wiekach naszej ery, co doprowadziło do praktycznego zniknięcia buddyzmu z Indii, to pierwsze jej ślady można znaleźć jeszcze tuż przed naszą erą. Przykłady takich mechanizmów można znaleźć w upanisadzie *Maitri*.

Upaniszada *Maitri*¹, według ostatnich ustaleń (Nakamura 1990), jest uważana za nieco młodszą, niż dawniej sądzono – jej czas powstania przesuwana się z V wieku na II wiek p.n.e. Choć większość klasycznych komentatorów zalicza ją do kanonu, to widać, iż jest to utwór w swojej formie trochę inny od pozostałych dwunastu upaniszad. *Maitri* jest tekstem synkretycznym, znajdują się w niej obszernie fragmenty pozostałych upaniszad, a nawet sanhit, opatrzone objaśnieniami, komentarzami. Widać, iż szczególną ambicją autora było uzgodnienie wielu sprzeczności i rozbieżności, które niewątpliwie można znaleźć w pozostałych tekstach śruti. Nie wnikając na początku naszych rozważań w szczegóły, można stwierdzić, że *Maitri* stara się uczynić spójne fragmenty upaniszad przynależne do nurtu nirgunicznego z fragmentami o wymowie sagunicznej. Upaniszada ta powstawała mniej więcej w tym samym czasie co *Bhagawadgita* – utwór również synkretyczny. Wskazuje na to choćby użycie tych samych terminów technicznych, jak na przykład *kṣetrajña* i miejscami widać wpływ klimatu teistycznego, ale jej wydźwięk jest zdecydowanie bardziej nirguniczny niż poematu z *Mahabharaty*.

Gdybyśmy chcieli bardzo ogólnie porównać *Bhagawadgitę* z *Maitri*, obydwa teksty przynależące do tradycji wedanty, to trzeba stwierdzić, że *Gita*, jak większość utworów teistycznych, reprezentuje nurt *pravṛtti*, doceniający wartość świata doświadczalnego i wartościujący pozytywnie zaangażowanie w świat, podczas gdy *Maitri* reprezentuje nurt *nirvṛtti*, bardziej ascetyczny i ostatecznie deprecjonujący działanie w świecie². Ale właśnie w tekstach przynależących do nurtu *nirvṛtti* znajdują się bardziej szczegółowe opisy procedur medytacyjnych, dlatego odwołanie się do *Maitri* wydaje się metodologicznie zasadne. Takie odczytanie *Maitri* okaże się jak najbardziej uprawomocnione, gdy zwrócimy uwagę na atmosferę tego tekstu, ułożonego w czasach formowania się najstarszych szkół epoki nikajów. Bardzo mocno przebija się tu klimat tak zwanego pesymizmu pierwotnego buddyźmu – wszelkie rozważania rozpoczynają się od wyraźnej konstatacji, iż wszystkie elementy świata nacechowane są przez *duḥkha*.

Wprawdzie pierwsza strofa upaniszady, jak widać to na podstawie cytatu, nawiązuje do bramińskiej tradycji rytualistycznej, zrównując wedyjski akt rytualny z szeroko pojętą ofiarą ku czci brahmana i z rozmyślaniem nad atmanem, podsumowując, iż wszystko to są działania mające prowadzić do tego samego celu. Lecz już następna strofa pokazuje, na przykładzie króla Brihadrathy, iż ani działanie w świecie, ani nawet najbardziej zaawansowana asceza nie dają odpowiedzi na pytanie, jak osta-

¹ O upaniszadzie *Maitri* pisałam w jednym z rozdziałów swojej książki: *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”*. *Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009. W tym artykule wykorzystuję analizę niektórych fragmentów Upaniszad, które przetłumaczyłam i opublikowałam wcześniej.

² Czym dla starożytnych było rozpalanie ognia ofiarnego,
Tym jest zaprawdę ofiara ku czci brahmana,
Dlatego ofiarujący podczas rozpalania ognia powinien rozmyślać o atmanie,
W ten sposób ofiara staje się pełna i bez skazy.
A kim jest ten, o którym powinno się rozmyślać?
On jest tym, który jest nazywany tchnieniem życiowym – praną. (...)
„Czcigodny, nie wiem, kim jest atman,
Ty – jak mówią – jesteś znawcą istoty rzeczy, przeto poucz mnie” (Maitri 1.1–2).

tecznie wyzwolić się z kręgu sansarycznego. Wymiar sansaryczny jest tu rozumiany bardzo szeroko, dotyczy on nie tylko migracji poprzez kolejne wcielenia, ale również eony i dotyczy nie tylko bytów czy istot, które uważamy za obdarzone świadomością.

Trzecia strofa upaniszady jest bardzo buddyjska w klimacie. Można powiedzieć, iż opisuje ona rezultaty medytacji, która przypomina szeroko pojęty model buddyjskiej wipassany.

O Czigodny, w niesubstancjalnym, cuchnącym ciełe,
 Złożonym z kości, skóry, mięśni, szpiku, mięsa, nasienia, krwi,
 Limfy, łez, ropy, moczu, kału, wiatru, żółci i flegmy,
 Czymże jest doznawanie przyjemności?
 W ciełe narażonym na pożądanie, gniew, złość, szaleństwo,
 Na strach, przyciębienie, zawiść, na oddzielenie od tego, co upragnione,
 Na połączenie z tym, co niemiłe, w ciełe, narażonym na głód i pragnienie,
 Na starość, śmierć, chorobę, smutek i tym podobne,
 Czymże jest doznawanie przyjemności? (1.3)³.

To, co jest postrzegane jako ciało, zostało nazwane terminem *niḥsāra*, charakterystycznym dla tekstów buddyjskich. Dookreślone zostało terminem *durgandha* – źle, brzydko pachnące, cuchnące, aby już w pierwszych strofach wyrazić niesmak, dezaprobatę wobec tego, co nazywamy ciałem. Interpretowanie terminu *niḥsāra* jako „niesubstancjalność” poświadczają sformułowania w dalszych strofach upaniszady. Opis rzeczywistości przedstawionej jest dokonywany metodą, którą dziś nazwalibyśmy „prefenomenologiczną”, w której odrzuca się kolejne elementy doświadczanej rzeczywistości, uznając je za uwarunkowane i dąży się do uchwycenia nieuwarunkowanej, a wszystko warunkującej istoty. W tym fragmencie ostatecznie konstatuje się, iż nie ma żadnego niezmiennego substratu substancjalnego. Pierwsza, najbardziej zewnętrzna warstwa rzeczywistości przedstawionej, jest opisywana jako złożenie wzajemnie warunkujących się elementów, takich jak: kość, skóra, mięśnie, szpik, mięso, nasienie, krew, limfa, łzy, ropa, mocz, kał, wiatry, żółć, flegma. Zauważmy, iż skupiono się na tych czynnikach, które są uważane za niemiłe. Te wszystkie czynniki odpowiadają strukturalnie w pewnym sensie kategorii dhamm z grupy *rūpa*. One to powodują, iż doświadczają się wszystkiego tego, co ostatecznie można scharakteryzować jako *duḥkha*. Przyjrzyjmy się dokładniej tym uczuciom i emocjom. Najpierw zostają wymienione: *kāma*, *krodha*, *lobha*, *moha* – jak bardzo po buddyjsku brzmi ta sekwencja. Znajdują się też określenia składające się na treść Drugiej Szlachetnej Prawdy, takie jak: „smutkiem jest oddzielenie od tego, co upragnione, połączenie z tym, co niemiłe”, czy podkreślenie strukturalnego głodu i pragnienia, którego się nie da od tych wszystkich elementów oddzielić, a które sprawiają, iż nie możemy odczuwać, doznawać przyjemności – *kāma*. Te wszystkie elementy jawią się królowi Brihadratce jako przemijające, co znów odwołuje nas do pojęcia *anitya*; tu występuje termin *kṣaya*. W dalszych słowach tekst podkreśla, iż nie ma niczego stałego,

³ *Bhagavann asthicarmasṇayumajjāmāsaśukraśoṇitaśleśmāśrudūśikāvīṇmūtravātapittakaphasamghate durgandhe niḥsare`smiṇ śarīre kiṃ kāmapabhagaih? kāmakrodhalobhamohabhayaviśādersyeṣṭāvīyogāniṣṭa samprayogakṣutpipāsājarā mṛtyu rogaśokādyair abhigate asmiṇ śarīre kiṃ kāmapabhogaih.*

gdyż każda chwila przyjemności przemija i znowu doznajemy świata jako *duḥkha*. Do ostatnich słów czwartej strofy fragment ten, tak pesymistyczny w swym wydźwięku, mógłby się z powodzeniem znaleźć w klasycznych tekstach buddyjskich. Ale omawiany tekst upaniszady przynależy wszak do tradycji bramińskiej, która od samego początku była budowana na założeniu istnienia absolutnego podmiotu i jedno zdanie przesądzi o fundamentalnej, z punktu widzenia założeń metafizycznych, różnicy pomiędzy koncepcją buddyjską a bramińską. Pojawia się prośba do nauczyciela o objaśnienie natury tych wszystkich zjawisk, które są w taki właśnie sposób doświadczane. Pytający, król Brihadratha, porównuje się do żaby w wyschniętej sadzawce, co symbolizuje istotę uwięzioną, bez możliwości samodzielnego uwolnienia się, niewidzącą i niewiedzącą. Brihadratha porównuje się wprawdzie do żaby, ale mówi też o sobie *aham asmi* – „ja jestem”, to ja istnieję w tym wszystkim, co mnie otacza, ale wciąż postrzegam siebie (*aham*) jako coś różnego (w domniemaniu stałego i niezmiennego) od tego wszystkiego, co jest niestałe i przemijające. Fragment ten stanowi przykład na to, w jaki sposób typowe dla buddyzmu sposoby opisywania rzeczywistości zostają włączone w ortodoksyjny nurt bramiński. Autorzy bramińscy chcą udowodnić, iż buddyjska nauka nie dotyczy opisu całej rzeczywistości, lecz tylko pewnych jej wymiarów. Wskazują w ten sposób, iż doktryny bramińskie są wyższe, bardziej zaawansowane niż buddyjskie. Dołączenie wymiaru transcendentnego – *sat, ātman* – do opisu rzeczywistości, który mógłby się znaleźć w starych tekstach buddyjskich, jest pierwszym krokiem do braminizacji tamtej tradycji.

W upaniszadzie *Maitri* pojawia się kilka fragmentów, które przedstawiają różne schematy medytacyjne. Analizując kolejne fragmenty *Maitri*, będę się odwoływać do późniejszych komentarzy. W tradycji bramińskiej głównym punktem odniesienia będzie to klasyczny traktat Patańdzalego *Jogasutry* z komentarzem Wjasy.

Oto zasada jogi:

„Przytrzymanie oddechu, powstrzymanie zmysłów, rozmyślanie,

Skupienie, kontemplacja, wchłonięcie,

To jest sześć stopni nazywanych jogą,

Kiedy widzący zobaczy dzięki jodze złocistobarwnego,

Działającego, władcę, puruszę, źródło brahmana,

Wtedy mędrzec, odrzucając zarówno cnotę, jak i grzech,

W najwyższym, niezniszczalnym, wszystko czyni jednością.

O tym tak powiedziano:

„Jak na wypalonej górze nie szukają schronienia, ani łanie, ani ptaki,

Tak samo grzech nigdy nie znajdzie schronienia w znawcy brahmana” (6.18)⁴.

W tym fragmencie mamy przedstawiony, najbardziej zbliżony do klasycznego, schemat jogiczny. Upaniszada mówi o sześciostopniowej ścieżce i wymienia następujące elementy: *prāṇāyāmaḥ pratyāhāro dhyānam dhāraṇā tarkaḥ samādhiḥ*. Porównajmy *Jogasutry* II. 29.: *yama niyama āsana prāṇāyāma pratyāhara dhāraṇā*

⁴ *Tatha tat-prayoga-kalpāḥ prāṇāyāmaḥ pratyāhāro dhyānam dhāraṇā tarkaḥ samādhiḥ śaḍaṅgā ity uchate yogāḥ, anena yadā paśyaṇ paśyati rukma-varṇam kartāram īsam-puruṣam brahmayonim; tadā vidvān puṇya-pāpe vihāya pare vyaye sarvam ekikaroty; eva hy āha: yathā parvatam adiptam nāśrayanti mṛga-dvijāḥ, tadvad brahmavido doṣā nāśrayanti kadācana.*

dhyāna samādhayo 'ṣṭāvaṅgāni. Podobieństwo jest uderzające, ale są też pewne różnice. Różnica w liczbie stopni jest mało znacząca, gdyż upaniszada nie wymienia po prostu trzech pierwszych: jam i nijam oraz asan. Są to, jak wiadomo, trzy pierwsze stopnie omawiające zasady moralne i cnoty ascetyczno-mistyczne oraz pozycje jogiczne. Wszystkie one należą do zewnętrznych etapów jogi i są praktykowane nie tylko przez zaawansowanych joginów, ale również przez początkujących adeptów. Jest na to, według mnie, dosyć proste wytłumaczenie. *Upaniszady* to teksty ezoteryczne przeznaczone nie dla początkującego adepta jogi, ale przede wszystkim dla osób dosyć zaawansowanych w praktykach przekształcania świadomości. A oni początkowe etapy jogi, także te związane z tym, jak należy postępować, mają już w pełni opanowane. Zresztą w *Upaniszadach* jest bardzo mało miejsc, które w sposób szczegółowy omawiają zasady etycznego postępowania, *Jogasutry* zaś są „podręcznikiem jogi”. Patańdzali był zapewne nie tyle ich autorem, ile kompilatorem; jego ambicją było zebranie wszystkich najistotniejszych praktyk medytacyjnych – znanych w tamtych czasach w Indiach – i uzgodnienie ich w jedną spójną strukturę. Według takich założeń natomiast trzeba przedstawić całą procedurę i omawiać kolejno wszystkie kroki.

Przyjrzyjmy się zatem pozostałym określeniom. Są one prawie identyczne zarówno w upaniszadzie, jak i w *Jogasutrach*. Joga wewnętrzna zaczyna się od ćwiczeń oddechowych – *prāṇāyāma* – a kończy się na etapie *samādhi*. Ostateczna procedura przekształcania świadomości odbywa się na trzech ostatnich stopniach – *saṁnyama* (ściągnięcie) – na który składają się w wersji podanej przez Patańdzalego: *dhāraṇā*, *dhyāna*, *samādhi*. Upaniszada po pranajamie i pratjalarze wymienia cztery elementy: *dhyāna*, *dhāraṇā*, *tarka*, *samādhi*. Różnica polega nie tylko na ilości, ale na zamianie kolejności oraz na dołączeniu dodatkowego elementu: *tarka*. Termin *tarka* w myśli indyjskiej oznacza: rozumowanie, argument uzasadniający pewny wniosek, jest zatem istotnym elementem procesów dyskursywnych wtedy, kiedy proces myślowy przebiega według ustalonych struktur. W *Jogasutrach* I. 17 jest jednym z elementów samadhi z uświadomieniem – *saṁprajñātasamādhi*: *vitarka*, *vicāra*, *ānāda*, *āsmitā* – myślenie, przenikanie, błogość, stan „jestem”. Te cztery są elementami, które służą jako podpory dla medytującego. *Jogabhaszja* (*Klasyczna joga indyjska* 1986: 20) objaśnia, iż „myślenie (*vitarka*) zachodzi wtedy, gdy jest grube doznanie (*ābhoga*) w podporze (*ālambana*) świadomości (*citta*). Zatem termin *tarka*, występujący w upaniszadzie, można rozumieć jako termin techniczny, wskazujący na coraz bardziej subtelne, ale jednak strukturalne myślenie, jako na proces myślowy, w którym jest ściśle określony przedmiot skupienia i wyraźna różnica pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznania. Dharanę w *Maitri* też interpretowałabym jako termin techniczny wskazujący na to, iż kolejne etapy skupienia polegają na przykuciu uwagi do tego, a nie innego obiektu. Tak zatem rozumiałabym tę inną kolejność i dodatkowy termin występujący w upaniszadzie: po pratjalarze następują procesy myślowe – *dhyāna*, prowadzące do *samādhi*, za pomocą proceduralnie pojętych narzędzi, jakimi są *dhāraṇā* i *tarka*.

Kolejna różnica pomiędzy klasycznym modelem jogi a tym zaprezentowanym w tej strofie *Maitri* jest zdecydowanie bardziej zasadnicza, gdyż dotyczy rozstrzyg-

nięć ontologicznych. *Jogasutry*, jak wiadomo, właściwie bez zastrzeżeń przyjmują ontologię dualistycznej *sankhji*. W sensie ostatecznym wyzwolony *purusa* nie ma żadnego związku z dziedziną *prakriti*. W tym modelu nie ma miejsca na żaden wymiar transcendentny, który zarówno przekraczałby dziedzinę podmiotu oraz przedmiotu, jak i warunkował funkcjonowanie obydwu tych dziedzin. A w tej strofie jest powiedziane, iż wyzwolony dzięki *jodze* przyjmuje naturę jednego, transcendentnego bytu. Owa ostateczna rzeczywistość jest postrzegana jako samoświetlista, tu występuje termin: „złotobarwna”. Ten obraz jeszcze możemy odnieść do *purusy* klasycznej *jogi*. Ale kolejne terminy już zupełnie nie mieszczą się w modelu klasycznym. Pojawiają się bowiem określenia: działający – *kartṛ*, władca – *īśa*, *purusa*, źródło *brahmana* – *brahmayoni*. Wynika z tego, iż ostateczna rzeczywistość nie jest zupełnie oddzielona – *kevala* – od rzeczywistości przedstawionej, ale w pewien sposób, dokonuje się jej rzeczywista przemiana – *pariṇāma*. Jak wyżej zostało to powiedziane, *Maitri* przyjmuje dualizm tylko na poziomie metodologicznym, gdy opisuje procesy poznawcze, wtedy dychotomia podmiot/przedmiot jest niezbędna. Ale jej ostateczna wykładnia jest monistyczna. Przyjrzyjmy się teraz kolejnemu schematowi:

Zaś gdzie indziej powiedziano:

„Kiedy wiedzący odciągnie umysł od rzeczy zewnętrznych,
I kiedy jego oddech daje odpocząć w sobie przedmiotom zmysłowym,
Wtedy pozostaje wolny od wyobrażeń,
Z tego, co jest bez oddechu, tu, na ziemi,
Powstaje dusza indywidualna – *džiwa*, znana jako oddech życiowy,
Dlatego należy wstrzymać oddech w oddechu nazywanym ‘*turija*’.
O tym tak powiedziano:
To, co nie jest myślą, choć znajduje się w samym środku myśli,
To właśnie jest nie do pomyślenia, to jest ukryte, najwyższe,
W tym należy swą myśl złożyć, wtedy subtelne ciało pozostanie bez oparcia”⁵.

Mamy tu opis szczególnej procedury medytacyjnej. Pierwsze słowa mogą wskazywać na etap *pratjahary*, który ma polegać właśnie na odciąganiu zmysłów od przedmiotów zmysłowych. Wtedy pojawia się możliwość dokonywania zaawansowanej *pranajamy*. Prawdopodobnie jest to wskazanie na proces pozostawania w stanie pomiędzy wdechem a wydechem. Jak wiadomo, w większości procedur *jogicznych* zaawansowany w tych technikach *jogin* skupia się na przedmiocie medytacji właśnie w stanie pomiędzy wdechem a wydechem – i jak podają teksty zarówno *bramińskie*, jak i *buddyjskie* – czas pozostawania w tym stanie jest zależny tylko od jego woli. Nie ma wtedy dodatkowych bodźców związanych z pracą z oddechem, jest tylko opanowywanie i przekształcanie samego przedmiotu oraz podmiotu; a im subtelniejszy jest zarówno podmiot, jak i przedmiot, tym różnica pomiędzy nimi prawie zupełnie zanika. Według *Maitri*, która odwołuje się do koncepcji czterech stanów świadomości i przyjmuje jako ostateczny stan „czwarty” – *turya*, wejście i pozo-

⁵ *athānyatrāpy uktam: yadā vai bahir vidvān mano niyamyendriyārthān ca prāno niveśayitvā niḥsamkalpas tatas tiṣṭhet, aprāṇād iha yasmāt sambhūtaḥ prānasamjñāko jīvas tasmāt prāno vai turyakhye dhārayet prāṇam; ity eva hy āha: acittam cittamadhyastham acintyaṁ guhyam uttamam, tatra citta nidhāyeta tac ca liṅgaṁ nirāśrayam.*

stawianie w tym stanie jest celem jogi rozumianej jako powściągnięcie wszelkich ruchów citty – jest to osiągnięcie stanu samadhi.

Powstrzymywanie oddechu nie należy oczywiście utożsamiać z zatrzymaniem funkcji życiowych. Świadczyć o tym może choćby przedstawiona w tej strofie definicja duszy indywidualnej – *jīva*. Dźiwa znana jest jako oddech życiowy – *prāṇasamjñāka*. To określenie podkreśla jej żywotność, wskazuje, iż jest siłą ożywiająca i podtrzymująca wszelkie funkcje życiowe. Dusza – *jīva* powstaje „z tego, co jest bez oddechu” – *aprāṇāt*. Wskazuje się tu na jakiś byt warunkujący, ale także transcendujący poziom dźiwy. Ale choć zostało powiedziane, iż ów poziom jest bez oddechu, nie możemy, zwłaszcza w kontekście innych fragmentów *Maitri*, choćby poprzedniego, zinterpretować wyższego poziomu jako poziomu materialnego. Należy to raczej rozumieć w kontekście hymnu z *Rigwedy*, z *Nasadijasukty*, w którym jest powiedziane, iż „to jedno – *ekam*, istniejące na samym początku, swą mocą bez tchu oddychało”. Określenie to wpisuje się w pełne paradoksów opisy absolutnej rzeczywistości, ostatecznie w swej naturze nirgunicznej, o której w sposób adekwatny nie możemy powiedzieć niczego pozytywnego. Wskazuje się tu tylko to, iż jej pełnia istnienia przekracza ograniczenia czasu, przestrzeni i funkcji życiowych ograniczonych do jednego wcielenia. Stan takiego istnienia jest w niektórych fragmentach upaniszadowych nazywany „czwartym” – *turya*. Jest to równocześnie stan świadomości, w którym dusza indywidualna odrzuca wszelkie indywidualne ograniczenia – *upādhi* – i współlistnieje z absolutem. Owe paradoksalne określenia zarówno wyzwalającej się duszy, jak i ostatecznego stanu pojawiają się w kolejnej strofie:

Zaś gdzie indziej powiedziano:

„Istnieje jeszcze wyższa forma skupienia niż tamto:

Przyciskając koniec języka do podniebienia,

Powstrzymując głos, umysł i oddech, ogląda brahmana w kontemplacji,

Kiedy na skutek zaniknięcia umysłu, widzi atmana dzięki atmanowi,

Subtelniejszego od subtelnego, atmana jaśniejszego,

Wtedy staje się bez-atmana.

W wyniku bycia bez-atmana jest do pomyślenia jako niepodzielny,

Bez źródła, to jest znak wyzwolenia, to najwyższa tajemnica.

O tym tak powiedziano:

Wyciszając myśli, zabija czyn dobry i czyn zły,

Przebywając w wyciszonym atmanie, doznaje wiecznego szczęścia” (6. 20)⁶.

W tej i kolejnej strofie pojawia się bardzo rzadki w literaturze bramińskiej termin *nirātman*. Termin *anātman* jest podstawowy w myśli buddyjskiej. Oznacza on absolutne odrzucenie istnienia atmana, zarówno jako pojęcia, jak i desygnatu. Termin ten stał się „wyróżnikiem metafizycznym” buddyzmu od samego początku, zapewne był więc znany autorowi czy autorom *Maitri*. Pojawienie się w tej upaniszadzie terminu

⁶ *athānyatrāpy uktam; ataḥ parāsyā dhāraṇā, tālu-rasanāgranipīdanād vān-manah-prāṇa-nirodhanād, Brahma tarkeṇa paśyati, yad ātmanā ātmānam aṇor aṇīyāmsam dyotamānam manah-kṣayāt paśyati tad ātmanātmanam dṛṣṭvā nirātmā bhavati, nirātmakatvād asamkhyo`yonis` cintyo mokṣa-lakṣaṇam ity etat param rahasyam; ity eva hy āha: cittasya hi prasādena hanti karma śubhāśubham, prasannātmātmani sthītvā sukham avyayam aśnutā iti.*

nirātman może świadczyć o próbie przeinterpretowania w duchu wczesnej bramińskiej wedanty tego kluczowego dla buddyizmu terminu. Może myśliciele bramińscy chcieli udowodnić, iż użycie takiego terminu niekoniecznie musi denotować absolutne nieistnienie bytu metafizycznego, ale jedynie wskazywać na niemożność znalezienia adekwatnego pojęcia – ale to już nie jest teza buddyizmu, lecz szkoły adwaita-wedanty.

Użycie sformułowania: postrzeganie, „oglądanie brahmana” (*brahma tarkaṇa*), wskazuje, iż jest to doświadczenie na poziomie, w którym istnieje jeszcze subtelne rozróżnienie na podmiot i przedmiot poznania – analogicznie do schematów wyrażanych przez formuły, takie jak: *aham brahma, aham asmi*. A użycie słów: „zaniknięcie umysłu” – *manah kṣaya*, można rozumieć jako opis zanikania różnic między podmiotem a przedmiotem, co jest dalej potwierdzone przez sformułowanie: *ātmanātmānam dṛṣṭva*. I wtedy pojawia się termin *nirātman*, który, według mnie, należy rozumieć nie jako brak atmana, lecz jako stan, w którym nie ma postrzegania dualności. Interpretacja ta jest uprawomocniona kolejnym zdaniem, w którym twierdzi się, iż w wyniku stanu *nirātmakatva* zanikają wszelkiego rodzaju rozróżnienia. Należy zwrócić uwagę, iż zostało tu użyte abstractum *nirātmakatva*, a nie na przykład złożenie *nirātmā bhūtvā*, co mogłoby sugerować jakiś bardzo subtelny, ale jednak dynamiczny stan przejścia. Jest to zgodne z późniejszą interpretacją nurtu adwaity, iż wiedzy wyzwolającej, która jest tożsama z pozostawianiem atmana w jego własnej dziedzinie, nie osiąga się, gdyż *sat*, czyli *ātman*, niezmiennie istnieje – a nie można osiągać tego, co wiecznie jest. Zatem *nirātmakatva* wskazywałoby nie na osiągnięcie czegoś nowego, ale na zmianę sposobu istnienia. Termin *nirātmakatva* wskazuje na znak stanu wyzwolenia – *mokṣa lakṣaṇa*. Potwierdza możliwość takiej interpretacji strofa 6.21.

Kanał wiodący ku górze, zwany jest susumna,
On, prowadząc oddech, przecina wewnątrz podniebienie,
Tędy właśnie powinien wędrować ku górze oddech,
Połączony z umysłem oraz z sylabą Om,
Odwracając z powrotem koniec języka od podniebienia,
Łącząc zmysły, powinien postrzegać wielkie poprzez wielkie,
Wtedy właśnie osiąga stan bycia bez-atmana,
W wyniku bycia bez-atmana,
Przestaje być doznającym szczęście i nieszczęście,
Wtedy osiąga stan jedności⁷.

W tej strofie proces zanikania odróżniania podmiotu poznania od przedmiotu poznania zostaje przedstawiony poprzez wyrażenie *mahimā mahimānaṁ nirīkṣeta*. (Wydaje się, iż termin *mahiman* odpowiada strukturalnie poziomowi *buddhi sankhji-jogi*). I właśnie w wyniku tego procesu dochodzi do stanu *nirātmakatva* – zanikają wtedy wszelkie doznania, a kiedy zanikają doznania, zanika również możliwość ich wyrażania, nazywania. Jest to podobny do radżajogi schemat; stan wyzwolenia zostaje wyrażony terminem *kevalatva* – „jedność”. Gdy powrócimy do początku oma-

⁷ *ūrdhvagā nādi suṣumnākhyā prāṇasancāriṇī tālvantarvicchinnā tayā prāṇomkāramanoyuktayordhvam utkramet tālvadhyagram parivartya indriyāny asamyojya mahimā mahimānaṁ nirīkṣeta tato nirātmakatvam eti nirātmakatvān na sukhaduḥkhabhāg bhavati kevalatvam labhatā iti.*

wianej upaniszady, to zobaczymy jak bardzo tekst jest koherentny. Pytanie kluczowe brzmiało – jak ponadmysłowy byt obdarza świadomością ciało; zakładało ono przyjęcie hipotetycznego nawet, ale jednak dualizmu. Tu problem ten zostaje zakreślony jako dążenie do stanu jedyności – *nirātmakatvam eti*, czyli do osiągnięcia, używając języka jogi, stanu puruszy w swojej własnej naturze – *svarūpe*.

Poprzednia strofa i przedstawiony w niej schemat medytacyjny bliższe są nurto- wi adwaity, dlatego nie mówi się o osiąganiu atmana, gdyż wszystko jest atmanem. Kolejna strofa bardziej wpisuje się w nurt radżajogi, gdzie uwalniając się z dziedziny prakriti, osiąga się stan jedyności – *kaivalya* – puruszy. Lecz w jednym i drugim schemacie stan czysto świadomościowego bytu, jakim dla adwaity jest atman, a dla jogi purusza, jest określany jako *nirātmakatva*. Potwierdza to naszą interpretację terminu *nirātman* ze strofy 6.4., iż brak postrzegania atmana nie świadczy o jego nieistnieniu, lecz o niemożności uchwycenia go w akcie percepcji. Użycie tego terminu, tak bliskiego kluczowego pojęcia myśli buddyjskiej, wydaje się bardzo konsekwentnie przeprowadzaną tezę, iż nie można odrzucić istnienia atmana – co najwyżej można odrzucić jakiegokolwiek pojęcia, które mogą go adekwatnie określić i na niego wskazać. I choć na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż upaniszada pozostaje pod wpływem myśli buddyjskiej i jest tą myślą inspirowana, to wydaje się, iż ona tę myśl nie tylko krytykuje, ale także próbuje ją przeinterpretować – jak to zresztą z wieloma innymi doktrynami czyniła – w duchu ortodoksyjnej myśli bramińskiej. Jest to próba udowodnienia, iż myśl buddyjska nie tylko nie prezentuje sobą nic nowego, lecz także nie do końca rozumie pojęcia, których sama używa.

Autor upaniszady *Maitri* w wielu miejscach pokazuje, iż doskonale sobie zdaje sprawę z ograniczonych możliwości słowa, nazw czy wypowiedzi. Na przykład w strofie 3.1 po opisie absolutnej rzeczywistości znajduje się podsumowanie nie takie, jak w starszych tekstach: „to jest właśnie atman”, lecz sformułowanie: „to, co jest nazywane atmanem”.

Słowo to sylaba Om,
Zwieńczeniem tego jest spokój, stan poza słowem, brak lęku,
Brak smutku, błogość, radość, stałość, nieporuszoność,
Nieśmiertelność, niewzruszoność, trwałość, to, czego imieniem jest Wisznu,
Aby osiągnąć to, co jest od tego wyższe,
Powinien czcić dwóch brahmanów.
O tym tak powiadano:
Zarówno to, co wyższe, jak i to, co niższe,
Jest Bogiem, nazywanym imieniem Om,
On jest bez słowa i pusty w bycie,
Nad tym należy w głowie się skupić (6.23)⁸.

Termin „bez słowa” brzmi w oryginale *niḥśabda*. W sanskrycie można zaprzeczyć znaczeniu danego rzeczownika poprzez *a privativum* lub poprzez prefiks *nis*.

⁸ *yaḥ śabdaś tad aum ity etad akṣaram yad asyāgram tac chāntam aśabdāṃ abhayam aśokam ānandam tṛptam sthīram acalam amṛtam acyutam dhruvam viśusamjñitam sarvāparatvāya tad etā upasitety eva hy āha: yo'sau parāparo devā aumkāro nāma nāmataḥ niḥśabdaḥ śūnyabhūtas tu mūrḍhni sthāne tato bhavet.*

W słownikach nie ma wyraźnego rozróżnienia na te dwa sposoby zaprzeczania. Z kontekstu wynika, iż zaprzeczenie poprzez *a privativum* dotyczy zaprzeczania zarówno pojęcia, jak i desygnatu tego pojęcia. I tak mamy terminy *aśabda*, *anātman*, *advaita*. *Nis* wydaje się nieznacznie słabsze i bardziej oznacza brak pewnych cech. Wtedy *aśabda* będzie denotować – w wymiarze epistemicznym – dziedzinę różną od *śabda*. Jeżeli odwołamy się tylko do omawianego tekstu, to mamy przeciwstawienie dziedziny charakteryzowanej przez poszczególne cechy odróżniające – *prthag lakṣaṇa* od dziedziny poza jakimkolwiek orzekaniem. To odróżnienie jest również dokonane przy użyciu metafory, w której „ja”, czysty byt świadomościowy, zostaje przeciwstawiony ciału pozbawionemu świadomości, a *niḥśabda* to wskazanie na brak pewnego wyróżnialnego atrybutu, gdyż choć imieniem tego poziomu jest Om, to jednak żadne słowo nie jest w pełni adekwatne do jego opisu. Słowo jedynie wskazuje na dany poziom osiągnięty w procedurze medytacyjnej. To słabsze zaprzeczenie denotuje bardziej porządek epistemiczny, podczas gdy to mocniejsze zarówno porządek epistemiczny, jak i metafizyczny.

Uprawomocnić to rozumowanie może również interpretacja – jednak jednoznacznie słownikowo nie potwierdzona – terminu *śūnya bhūta* – „pusty w bycie” czy raczej „pusty w byty”. Nawiązuje to do poprzedniej strofy, w której występowało przeciwstawienie porządków *śabda* i *aśabda*. Porządek *śabda* jest związany z różnieniem i przypisywaniem przez to poszczególnym bytom odrębnego istnienia. Wtedy poziom *śūnya bhūta* można by interpretować jako istniejący – *sat* ponad poszczególnymi bytami – *bhava*.

Kilka kolejnych fragmentów *Maitri* ukazuje typowo bramińskie schematy medytacyjne opierające się na użyciu, ale także na nowych interpretacjach sylaby Om. Wszystkie te fragmenty są z jednej strony bardzo ortodoksyjne w swej wymowie, ale z drugiej widać też w nich wpływy innych sposobów myślenia. Owe wpływy są widoczne przede wszystkim w pojawieniu się terminów, które nie występowały w najstarszych *Upaniszadach*. Nawet jeżeli są one neologizmami albo zapożyczeniami z innej tradycji, na przykład buddyjskiej, to funkcjonują jako bardzo ortodoksyjne wobec tradycji wedyjskiej. Jak widzieliśmy powyżej, terminy brzmiące bardzo buddyjsko zostają zbraminizowane i użyte jako narzędzie do polemiki z buddyzmem. W ramach nurtów nirgunicznych, w których obrębie stwierdza się, iż nie można w sposób adekwatny określić natury ani bytu absolutnego, ani *principium* podmiotowości, można jedynie wskazywać na ich rolę i na ich funkcję, bardzo łatwo było się narazić na oskarżenie, iż są to jedynie zapożyczenia z buddyzmu. Buddyzm, jak wiemy, odrzuca kategorycznie zarówno istnienie posiadającego swoją istotę atmana, jak i istnienie niezależnego wymiaru transcendentnego. Problem wyzwolenia jest tam nie tyle natury metafizycznej, ile epistemicznej, co jest coraz bardziej widoczne wraz z rozwojem kolejnych szkół. Opisy stanu wyzwolenia zarówno w szkole adwaity, jak i w tych fragmentach *Upaniszad*, do których się ona odnosi, również wskazują na to, iż świadomość jest właściwie jedna, ale różnie funkcjonuje w stanie wyzwolenia, jak i zniewolenia, ale równocześnie wyraźnie mówią, iż to nie jest tylko różnica postrzegania jednej rzeczywistości, choć istnieje w sposób absolutny wymiar transcendentny. Zacytujmy dwa fragmenty z *Maitri* 6.34:

Mówi się o umyśle, że jest złożony z dwóch części:
 Z tego, co jest czyste, i z tego, co nieczyste,
 Nieczyste powstaje ze związku z pragnieniem,
 Czyste pozostaje zupełnie wolne od pragnień.
 Kiedy unieruchomi się umysł, oddzieli go od gnuśności i rozproszenia,
 I kiedy zdąży do stanu bez umysłu, oto najwyższa droga.
 Tak długo umysł powinien być w sercu powstrzymywany, aż osiągnie swój kres.
 Oto poznanie! Oto wyzwolenie!
 Wszystko inne to niekończące się więzy⁹.

W tym fragmencie *manas* jest przedstawiony jako szeroko pojęty aparat poznawczy. Manas jest jeden, ale właściwe – to znaczy prowadzące do wyzwolenia – jego działanie zależy od tego, na ile i czy w ogóle jest ograniczony przez różnorakie przeszkody. Ograniczenia, a zatem niewłaściwe jego funkcjonowanie, jest przede wszystkim związane z zaciemniającymi go uczuciami, emocjami, pragnieniami. Manas jako emanat prakriti jest z natury aktywny, zatem nie w zaprzestaniu jego działań należy szukać możliwości wyzwolenia. Trzeba zinterpretować samą naturę czynu. Czyny, których rezultat jest czysty, to czyny, które nie powstają w związku z pragnieniem. To pragnienie jawi się jako podstawowy element odpowiedzialny za wnikanie w sansarę. Bardzo podobny mechanizm przyjmuje się w buddyzmie już od samego początku, wszak pragnienie – *trṣṇā*, jako główna przyczyna zniewolenia i cierpienia, jest treścią Drugiej Szlachetnej Prawdy. Ale w buddyzmie aktywne i przemijające – *anitya* – są wszystkie elementy rzeczywistości, a zatem nie dąży się do unieruchomienia – gdyż z natury jest to niemożliwe – żadnego jej wycinka czy też funkcji. W systemach bramińskich, w których przyjmuje się, iż *principium* natury podmiotowości jest tożsame z absolutem, dąży się do unieruchomienia aktywności aparatu poznawczego. W tym fragmencie *Maitri* to jest oddane zagadkowym określeniem „zdążaniem do stanu bez-umysłu” – *amanībhāva*. Lecz jak widać z analizy nie tylko tego fragmentu, termin „bez-umysłu” nie ma żadnego związku z buddyjskimi terminami, na przykład *anātman*, lecz wskazuje na inną niż powszechna funkcję manasu. Przytoczmy teraz kolejną część tego fragmentu, który wskazuje na różne funkcje umysłu:

Jakież jest szczęście tego, który umysł oczyścił dzięki samadhi i wniknął w atmana?
 Tego słowami wyrazić nie sposób,
 Można to jedynie uchwycić swoim narządem wewnętrznym.
 Jak nie można rozróżnić wód w wodach, ognia w ogniu, przestrzeni w przestrzeni,
 Tak właśnie umysł tego, który wniknął wewnątrz, jest wyzwolony.
 Umysł jest zaprawdę dla ludzi przyczyną, zarówno więzów, jak i wolności.
 Związanie z przedmiotem narzuca więzy,
 Zaś wyzwolenie jest odrzuceniem przedmiotów, jak to zostało powiedziane¹⁰.

⁹ *mano hi dvividham proktam śuddham caśuddham eva ca aśuddham kāmasamparāt śuddham kāma-vivarjitam, laya-vikṣepa-rahitam manaḥ kṛtvā suniścalam yadā yāty amanībhāvaṃ tadā tat paramam padam, tāvan mano niroddhavyaṃ hr̥di yāvat kṣayaṃ gatam etaj jñānaṃ ca mokṣaṃ ca śeṣānye grantha-vistarāḥ.*

¹⁰ *samādhi-nīrdhanta-malasya cetaso nīveśitasyātmani yat sukham bhavet, na śakyate varṇayitum girā tadā, svayaṃ tad antaḥkaraṇena grhyate, apām āpo gñir agnat vā vyomni vyoma na lakṣayet,*

Moim zdaniem, można ten fragment zinterpretować w ten sposób, iż to od stanu umysłu, czyli od stanu szeroko pojętej świadomości, zależy to, czy jest się wyzwolonym, czy nie. Jest to przyjmowane przez większość szkół buddyjskich; dosyć podobna teza występuje też na gruncie niektórych późniejszych szkół wedanty. Lecz tutaj mamy upanisadę, tekst przynależny do ortodoksyjnej tradycji bramińskiej. Wyzwolenie zależy nie tylko od stanu umysłu, nie tylko od tego, czy tę samą rzeczywistość postrzegamy jako sansarę, czy jako nirwanę. Według bramińskich schematów medytacyjnych i związanych z nimi modeli ontologicznych wyzwolenie odbywa się nie tylko w wymiarze epistemicznym – zostaje przekształcona nie tylko świadomość postrzegająca rzeczywistość, ale także sama rzeczywistość.

Na powyższych przykładach chciałam ukazać jedno z najstarszych, poświadczonych w tekstach, prób braminizowania wątków spoza głównego nurtu ortodoksji. Pewne mechanizmy, pojęcia czy nawet terminy z tradycji – głównie buddyjskiej – były włączane w obręb tekstów hinduskich, gdzie, interpretowane w całym kontekście, traciły swe pierwotne, oryginalne znaczenie. I to miało być celem autorów bramińskich – ukazać nie tyle nieatrakcyjność, ile nieoryginalność, a ostatecznie wtórność nauki Buddy.

Bibliografia

- Klasyczna joga indyjska*, 1986, tłum. i oprac. L. Cyboran, Warszawa.
 Nakamura H., 1990, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Delhi.
 Radhakrisnan S., 1953, *The Principal Upanishads*, London.
Upaniṣad-Samgrahah, Containing 188 Upaniṣads, 1984, edited with Sanskrit introduction J.L. Shastri, Delhi.

evam antargatam tasya manaḥ sa parimucyate, mana eva manuṣyāṇām kāraṇam banda-mokṣayoḥ, bandhāya viṣayāsaṅgim mokṣo nirviṣayam smṛtam.