

Maryla Falk

MIT PSYCHOLOGICZNY W STAROŻYTNYCH INDIACH

universitas



MIT
PSYCHOLOGICZNY
W STAROŻYTNYCH
INDIACH

Maryla Falk

MIT
PSYCHOLOGICZNY
W STAROŻYTNYCH
INDIACH

przekład
Ireneusz Kania

wstęp i redakcja naukowa
Marek Mejer

Kraków

Tytuł oryginału

Il mito psicologico nell'India antica, ADELPHI EDIZIONI S.P.A., Milano 1986

© Copyright for the Polish edition by Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

© Copyright for the Polish translation by Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

ISBN 97883-242-1448-8

TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Edyta Podolska-Frej

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl



Powitanie profesora Surendranatha Dasgupty po przyjeździe do Indii;
profesorowi towarzyszy Maryla Falk.
Reprodukcja za: Claudia Guggenbühl, *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta.*
The History of their Encounter, Zürich 2008, s. 217.

MAREK MEJOR

Maryla Falk (1906–1980). Szkic do biografii i twórczości

Maryla Falk, polska uczona, autorka erudycyjnych, wysoko cenionych prac naukowych z dziedziny religioznawstwa i indologii, pozostaje osobą mało znaną poza wąskim kręgiem specjalistów. Z niemałym trudem udaje się odtworzyć kolejne etapy jej kariery naukowej, zaś jej życie osobiste skrywa mgła tajemnicy... Trudno napisać jej biogram, gdyż nie zachowały się żadne wspomnienia ani nekrolog(i). Maryla Falk zmieniała często miejsce pobytu i nigdzie nie zatrzymała się dłużej niż na kilka lat. Paryż, Rzym, Warszawa, Bombaj, Kalkuta, Chamonix to przystanki w jej drodze życiowej.

Wydawcy wznowienia *Il mito psicologico nell'India antica* (Mediolan 1986) na skrzydełku obwoluty podali jedynie, że Maryla Falk urodziła się w 1906 we Lwowie, była uczennicą Jeana Przyluskiego, od 1930 pracowała nad swym głównym dziełem *Il mito*, które opublikowała w 1939. Potem przebywała kolejno w Indiach, we Włoszech i we Francji, gdzie zmarła w 1980. Wydawcy wznowienia *Il mito* nie potrafili niczego więcej powiedzieć o Autorce, nawet nie wspomnieli (bo nie wiedzieli?), że była Polką...

Najbardziej twórczy i płodny naukowo okres w życiu Maryli Falk przypada na lata 30. ubiegłego wieku. W latach 40. przebywała w Indiach, aktywnie włączyła się w życie akademickie i w sprawy Polaków, którzy podczas wojny znaleźli w Indiach schronienie. Po wojnie wróciła do Europy, wzięła udział w kongresie orientalistów w Paryżu w 1948 r. i w kilku konferencjach naukowych. Potem jej aktywność naukowa stopniowo gaśnie, a w latach 60. wycofuje się ona z życia naukowego. Od lat 70. zupełnie zrywa kontakt ze światem akademickim. Profesor Konstanty Regamey, zamieszkały od 1944 r. w Lozannie, znający osobiście uczoną z okresu przedwojennego i jej wizyt w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, nie wiedział, że Maryla Falk osiadła w Chamonix-Mont-Blanc, gdzie zmarła w osamotnieniu w 1980 r.¹

¹ Informacja otrzymana od prof. Regameya w rozmowie osobistej w 1974 r.

Maryła Falk urodziła się 26 kwietnia 1906 r. we Lwowie. Nie wiadomo, czy podjęła studia w Polsce. Jej nazwisko nie figuruje wśród studentów orientalistyki (indologii) Uniwersytetu Jana Kazimierza, Uniwersytetu Jagiellońskiego czy Uniwersytetu Warszawskiego. Studiowała w Paryżu w Sorbonie i w Collège de France pod kierunkiem znakomitego indologa i religioznawcy, Jeana Przyluskiego².

Lata 30. to okres intensywnej działalności naukowej Maryli Falk. W Rzymie współpracowała z wybitnym włoskim religioznawcą, Raffaele Pettazzonim³. Podjęła również współpracę z Katedrą Języka i Literatury Polskiej na Uniwersytecie „La Sapienza” w Rzymie⁴. Odwiedzała Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego i nawiązała współpracę naukową z indologiem Stanisławem Schayerem, o czym wspomina w przedmowie do wydanej w 1943 r. książki pt. *Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa*. Opublikowała artykuły w fachowych polskich czasopismach orientalistycznych, w *Roczniku Orientalistycznym* oraz *Polskim Biuletynie Orientalistycznym*. Była członkiem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego⁵.

Il mito psicologico nell'India antica (Rzym 1939) Maryli Falk stanowi jej *opus magnum*. Książka składa się z krótkiego *Wstępu*, ośmiu obszernych rozdziałów oraz czterech *Dodatków*. Na samym początku Autorka informuje (w przypisie na s. 1), że pierwsza redakcja tego studium powstała już w 1930 roku, a w następnych latach rozprawa była sukcesywnie poprawiana i uzupełniana. Autorka powoływała się na *Il mito* w innych swoich pracach, jeszcze przed opublikowaniem rozprawy⁶. Pracę tę przedstawił na posiedzeniu Akademii 21 lutego 1937 r. prof. Carlo Formichi, a jego *Relazione* została zamieszczona w formie przedmowy do dzieła Maryli Falk⁷. Niepomyślne okoliczności znacznie opóźniły druk i w końcu książka ukazała się dopiero w połowie 1939 roku w Rzymie, a więc w najmniej sprzyjającym momencie. Data i miejsce publikacji oraz język

² Zob. „Jan Przyluski”, w: S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*. PWN, Warszawa 1988, s. 222–229.

³ Mario Gandini, „Raffaele Pettazzoni dal gennaio 1934 all'estate 1935. Materiali per una biografia”, *Strada maestra*. Quaderni della Biblioteca comunale „G.C. Croce” di San Giovanni in Persiceto, 51 (2(semestre 2001), s. 81–212. Zob. s. 97 & s. 205–206: Note (3) Maryła Falk (1906–1980).

⁴ Polonia Włoska, *Biuletyn Informacyjny*, Rok 4 numer 4 (13) Zima 1999/2000, s. 7–9: Luigi Marinelli (opr. Małgorzata Sierotnik Mastrangelo), „70-lecie Katedry Języka i Literatury Polskiej w Rzymie”.

⁵ Na posiedzeniu 25.02.1938 zarząd wybrał członkami czynnymi dr Marylę Falk z Rzymu i dr Konstantego Regameya z Warszawy (archiwum Kotwiczka K-III-19.119). Zob. „Lista członków PTO, stan 1.06.1939”, *Rocznik Orientalistyczny* XIV (1938), 1939, s. 166: „Falk Maryła, Bombay (1938)”.

⁶ W artykule „Indologie auf den Wegen und Abwegen vergleichender Religionsforschung” (*Polski Biuletyn Orientalistyczny* I, 1937, s. 33) M. Falk powołuje się na pracę mającą się ukazać w *Memorie* d. Reale Accademia dei Lincei; w artykule „Upāsana et upaniṣad” (*Rocznik Orientalistyczny* XIII (1937), 1938, s. 134 n. i w kilku innych miejscach) odwołuje się do *Il mito psicologico* w druku; podobnie w studium *I Misteri di Novalis* (1938, s. 52 n. 2). Z kolei w *Il mito psicologico* Autorka zapowiada (w indeksie!) dwie swoje prace: „Le Serpent et l'Oiseau” i *Nāma-rūpa and Dharma-rūpa*.

⁷ S. 289(1)–291(3) oryginalnego wydania z 1939 r.; w reedycji z 1986 brak *Relazione*. Prof. Formichi określa pracę jako „twórczą próbę interpretacji całej myśli upaniśadowej” („un geniale tentativo d'interpretare tutto il pensiero upaniśadico”). Zob. niżej s. XII n.

sprawiły, że ta ważna rozprawa – dostępna jedynie w nielicznych bibliotekach na świecie – przeszła w kręgach akademickich praktycznie bez echa. Pomijając noty o książce, zamieszczone jeszcze w 1939 roku w czasopismach włoskich, praca Maryli Falk nie doznała się żadnej naukowej recenzji⁸. Dopiero po wznowieniu książki w 1986 r. ukazała się recenzja pióra Davida Snellgrove’a, jednego z czołowych orientalistów, w *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* w 1988 r.

W 1937 r. była gotowa inna rozprawa Maryli Falk, tym razem z dziedziny buddologii, pt. *Nāma-rūpa and Dharma-rūpa. Origin and Aspects of an Ancient Indian Conception*. Wersja pracy została udostępniona kilku badaczom europejskim już w 1938. W tymże roku pracę tę przedstawił Stanisław Schayer na posiedzeniu Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademii Umiejętności⁹. Druk książki był przewidziany w 1939 roku. Ostatecznie książka ukazała się nakładem Uniwersytetu w Kalkucie w 1943 roku i przez długie lata była prawdziwym białym krukiem, aż do chwili, gdy stosunkowo niedawno pojawił się jej reprint¹⁰. Jak zaznacza w przedmowie Autorka, praca zawdzięcza inspirację i pomoc ze strony S. Schayera. W pracy autorka powołuje się nieustannie na *Il mito*¹¹. Tematem rozprawy jest zarys staroindyjskiej koncepcji *nāma-rūpa* (dosł. „nazwa i kształt”), jej powstanie i rozwój, w porównaniu z buddyjskim dwumianem, określanym terminem *dharma-rūpa*. Autorka tymi słowami streszcza istotę badanego zagadnienia:

Starożytnej koncepcji *nāma-rūpa* odpowiada starobuddyjski dwumian *dharma-rūpa*, wyrażający podział świata i bytu na dwie poniekąd przeciwne sobie kategorie, których niewspółmierność nie wyłącza jednak, że sfery bytu, podporządkowane pod jedną i pod drugą, wywodzą się drogą stopniowego zgęszczenia z jedynego praelementu – świadomości. Spekulacja starobuddyjska posługuje się również i dwumianem *nāma-rūpa*, jednakowoż tylko dla oznaczenia zróżnicowanego kontyngentnego bytu jednostki psycho-fizycznej (a także i kosmosu), podczas gdy antyteza *dharma-rūpa* wyraża przeciwieństwo między ograniczonym bytem zmysłowym a nieskończonym bytem transcendentnym. Stąd wniosek, że termin *dharma* był w przedkanonicznym buddyzmie stosowany do podstawowego elementu bytu, świadomości, pojętej w swej rzeczywistości transcendentnej i niezróżnicowanej; termin *nāma* natomiast do tegoż elementu zróżnicowanego w mikro- i makrokosmicznym bycie kontyngentnym, jako świadomość jednostki i jako dwie najwyższe sfery świata. [...] Terminologia ta, znana nam już ze spekulacji rzekomo „bramińskich”, pochodzi ze wspólnego z nimi źródła, a mianowicie z jogi¹².

⁸ Wzmianka M. Lalou w *Journal Asiatique* 1949, s. 352; C. Regamey, „Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de Stanisław Schayer”, *Rocznik Orientalistyczny* XXI, 1957, s. 47.

⁹ W *Sprawozdaniach PAU* XLIII, 2, 1938, s. 35–40, ukazało się streszczenie w języku polskim; przedruk w: S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, s. 531–536.

¹⁰ Jain Publishing Company, Fremont, California, bez daty wydania.

¹¹ Powołuje się ponadto na inne swoje prace, m.in. „Un inno yoga nell’Atharva-Veda” oraz cykl wykładów „The Unknown Early Yoga and the Birth of Indian Philosophy”, wygłoszonych w Madrasie, dz. cyt., Foreword, s. VI.

¹² Zob. dz. cyt. w przyp. 9: *O filozofowaniu Hindusów*, s. 535.

Zanim *Il mito* ukazał się drukiem, Maryla Falk opublikowała rozprawę z dziedziny literaturoznawstwa i religioznawstwa porównawczego pt. *I Misteri di Novalis* (Neapol 1938). Pracę recenzował H. Zimmer w *Polskim Biuletynie Orientalistycznym*, t. II (1938). W swej recenzji podkreślił on szerokie horyzonty, mistrzowskie opanowanie szczegółów i wnikliwą analizę studium, w którym Maryla Falk zbadała głębokie związki łączące mistyczny świat Novalisa z mistyką Wschodu i Zachodu. Według Autorki, Novalis (1772–1801), genialny romantyk, autor „Hymnów do nocy”, stoi na końcu długiego, wiele tysięcy lat liczącego ciągu *mystica perennis*, którego źródła należy szukać na Wschodzie.

Na XX Międzynarodowym Kongresie Orientalistów w Brukseli w 1938 r. M. Falk wygłosiła referat „Le serpent et l’oiseau – un motif mythique de l’ancienne spéculation indienne”¹³.

Wiosną 1939 r. odbył podróż z Indii do Europy profesor Surendranath Dasgupta (1887–1952), światowej sławy znawca filozofii indyjskiej, autor m.in. monumentalnego dzieła *A History of Indian Philosophy* (5 tomów, Cambridge 1922–1955). Surendranath Dasgupta otrzymał doktorat honorowy Uniwersytetu Rzymskiego, a następnie przez Zürich udał się do Warszawy, gdzie witała go Maryla Falk¹⁴. W pierwszych dniach maja 1939 r. w Warszawie odbyło się spotkanie z Surendranathem Dasguptą, który przybył „na zaproszenie władz edukacyjnych” i omawiał sprawy związane z wymianą kulturalną, miał przy tym wygłosić wykład o medycynie indyjskiej i o mistycyzmie indyjskim¹⁵. W rezultacie tych rozmów Maryla Falk została wydelegowana do Indii w charakterze wykładowcy języków słowiańskich na Uniwersytecie Kalkuckim. Jak się zdaje, do Indii przyjechała razem z profesorem Dasguptą.

W prasie indyjskiej ukazało się zdjęcie, na którym uwieczniono scenę powitania profesora Dasgupty po przyjeździe do Indii; profesorowi towarzyszy Maryla Falk¹⁶.

¹³ Streszczenie w: *Actes du XXme Congrès International des Orientalistes*, Bruxelles 1938, Sect. Inde (4), s. 179. Por. sprawozdanie z Kongresu J. Jaworskiego w *Roczniku Orientalistycznym* XIV (1938), 1939, s. 164.

¹⁴ Na podstawie monografii (dostępnej w internecie): Claudia Guggenbühl, *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta. The History of their Encounter*, Zürich, 2008, s. 216–217: „When he visited Rome in 1939 he was given a military reception by Mussolini as a state guest and the University of Rome presented him with an honorary D.Litt. On that occasion he gave a lecture in Italian on the basic theory of Indian art. The translation of this lecture was posthumously published as a book in Bombay. He was honoured by being made a fellow of the Academy of Science of Warsaw as well as a member of the Royal Society of Literature, London. He also became Honorary Member of the Poets’ Club in London. Still in 1939 (or 1941) Dasgupta gave a series of lectures on comparative religion at the University of Calcutta which were published posthumously” (en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade).

¹⁵ Fotografia przedstawiająca prof. S. Dasguptę w gronie członków Polskiej Akademii Literatury (sygn. 1-N-1113a) znajduje się w zbiorach Narodowego Archiwum Cyfrowego (www.nac.gov.pl).

¹⁶ Jedyzna znana fotografia Maryli Falk, reprodukcja w: Claudia Guggenbühl, *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta*, s. 217: „Next to this cutting there was another one, of a photograph taken of a smiling, garlanded Surendranath standing next to Dr. Falk, the headline reading „Prominent arrivals by the ‘Victoria’” (*The Evening News of India*, Tuesday, July 25, 1939). Thus we know that his trip to Europe which included a visit to Zurich ended on July 24, 1939”.

Podczas kilkuletniego pobytu w Indiach Maryla Falk pełniła funkcję referenta naukowego w Konsulacie Generalnym w Bombaju. Jako lektorka języków słowiańskich i kultury polskiej na Uniwersytecie w Kalkucie była inicjatorką założenia i sekretarzem stowarzyszenia Indo-Polish Association, powstałego w Kalkucie 5 października 1939 r.¹⁷ Zamieszczała artykuły naukowe w czasopismach indyjskich, brała udział w konferencjach naukowych, wygłaszała wykłady i odczyty, opublikowała w języku angielskim książkę w serii Biblioteka Polsko-Indyjska¹⁸.

Nazwisko Maryli Falk dobrze było znane w Indiach. W renomowanym czasopiśmie naukowym *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Vol. XXV [Parts I-II-III, January – April – July 1944], Poona 1945, s. 1–35) znany uczony indyjski P.V. Bapat w artykule pt. „Buddhist Studies 1918–1943” na s. 32 i 33 wymienia i omawia dwie prace Maryli Falk: artykuł „Nairatmya and Karman” (*Indian Historical Quarterly* 1940: 647–682) oraz monografię *Nāma-rūpa and Dharma-rūpa* (Kalkuta 1943).

W opublikowanym drukiem zbiorze przemówień dra Sarvepalli Radhakrishnana (1888–1975), wiceprezydenta Indii, wybitnego polityka i uczonego, znalazła się wzmianka o naszej rodaczce. W jednym z tekstów (datowanym 17.07.1955) Radhakrishnan gratuluje dr Maryli Falk inicjatywy wydania czasopisma *Samjna-Vyakaranam, Studia Indologica Internationalia*, które miało być poświęcone zagadnieniom klasycznej literatury, religii i filozofii Indii¹⁹.

Po powrocie do Europy Maryla Falk ubiegała się w 1947 r. o wizę brytyjską²⁰. Prawdopodobnie mieszkała w Rzymie. Od 12.12.1947 r. Maryla Falk była członkiem Société Asiatique²¹ w Paryżu i członkiem-subskrybentem czasopisma *Journal Asiatique*²². Na posiedzeniu Société Asiatique w dniu 16.06.1955 r. przedstawiła komunikat pt. „L’initiation dans le Rgveda”²³. Jak się zdaje, jej członkostwo wygasło na początku lat

¹⁷ Zob. *Polacy w Indiach 1942–1945 w świetle dokumentów i wspomnień*. Praca zbiorowa. Koło Polaków z Indii 1942–1948. Wyd. 2, poprawione i uzupełnione, Warszawa 2002, s. 38, 68, 541, 722.

¹⁸ M.in. wygłosiła w Stowarzyszeniu Polsko-Indyjskim prelekcję o Mikołaju Koperniku i jego dziele, zob. *Polak w Indiach* rok II, 10(20), 15.05.1944, s. 3; artykuł „O Polsce w Indiach”, zob. *Polak w Indiach* rok II, 11(21), 1.11.1944, s. 5–6; 29–31 grudnia 1944 wzięła udział w VII Indyjskim Kongresie Historii w Madrasie i wygłosiła referat z zakresu filozofii starożytnych Indii, zob. *Polak w Indiach* rok III, 3(37), 1.02.1945, s. 9.

¹⁹ *Occasional Speeches and Writings, October 1952 – January 1956*. By S. Radhakrishnan, Vice-President of India, The Publications Division, Ministry of Information & Broadcasting, Government of India, Delhi, 1956, s. 398: „Samjna-Vyakaranam. 17 July, 1955 – I am delighted to write these few words commending this Journal Samjna-Vyakaranam, Studia Indologica Internationalia to the attention and support of all those who are interested in the study of Indian classics, literary, religious and philosophical. Dr Maryla Falk has been able to enlist the services of a large number of distinguished scholars in India, Europe and elsewhere”.

²⁰ File 9835 see L/PJ/7/15831, File 1387 see L/PJ/7/15825–2447; Visa: A Maryla Falk, Polish national 'OR/L/PJ/7/11024 Jan-Apr 1947. Informacja dostępna na stronie internetowej The National Archives www.nationalarchives.gov.uk/A2A/records.

²¹ Mille Falk Maryla, c/o Banca Commerciale Italiana, Sede Centrale Rome (Italia) [1947].

²² Zob. *Journal Asiatique* CCXXXVII Suppl. 1949, s. 25.

²³ Zob. *Journal Asiatique* CCXLIII: 2, 1955: 267.

60.; nazwisko Maryli Falk nie figuruje w spisie członków zamieszczonym w *Journal Asiatique* CCLI, 1963, nr 3–4.

Maryla Falk początkowo brała aktywny udział w powojennym życiu naukowym, uczestniczyła w międzynarodowych konferencjach orientalistycznych. Na międzynarodowym kongresie orientalistów w Paryżu w 1948 r. wygłosiła aż dwa referaty: „Arrière-plans védiques: dissimilation et catharsis de la conquête de l'accroissement vital” oraz „L'histoire du mythe de la perle”²⁴. Podczas VIIth Congress of the International Association of the History of Religions w Amsterdamie w 1950 r. Maryla Falk przedstawiła komunikat w sekcji poświęconej zagadnieniom chrześcijaństwa i hellenizmu. Ponadto wzięła udział w IXth International Congress for the History of Religions w Tokio i Kioto w 1958 r. oraz wygłosiła referat podczas X. Internationaler Kongress für Religionsgeschichte, Marburg/Lahn, 11.–17. September 1960.

Jednakże od połowy lat 60. nazwisko Maryli Falk nie pojawia się już wśród aktywnie działających uczonych. Nie wiadomo, czy po całkowitym wycofaniu się z akademickiego życia publicznego nadal pracowała naukowo. Jedyne z rzadka cytowane są jej prace, trudne do zdobycia, dla wielu także niedostępne z powodu bariery językowej.

Maryla Falk zmarła w zupełnym zapomnieniu i osamotnieniu 13 czerwca 1980 r. w swoim domu „Savitri” (Villa Savitri) przy ul. 75 Chemin du Chable w Chamonix-Mont-Blanc we Francji. Dom nadal istnieje, znajduje się u wlotu do wsi Praz. Pozwolenie na budowę domu nosi datę 1969, miał to być „dom letniskowy” („hutte”). Według aktu zgonu śmierć Maryli Falk musiała nastąpić wiele dni wcześniej²⁵. Jej śmierć nie została odnotowana w żadnych czasopismach orientalistycznych. Nauka straciła wybitną uczoną, która w swych pracach łączyła wielką erudycję ze śmiałymi hipotezami.

Udostępniona teraz polskim czytelnikom dzięki inicjatywie Wydawnictwa Universitas, w arcy mistrzowskim przekładzie Ireneusza Kani²⁶, główna rozprawa naukowa Maryli Falk pt. *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach* jest nie tylko przypomnieniem dzieła naszej uczonej rodaczki, lecz przede wszystkim wybitnym dziełem z zakresu filologii indyjskiej (sanskrytologii) i religioznawstwa indyjskiego i porównawczego, obfitującym w subtelne analizy, inspirującym i ważnym wkładem do nauki.

Erudycyjne i wyrafinowane wywody opiera Autorka na drobiazgowej egzegezie starannie wybranych tekstów sanskryckich i palijskich. Doprawdy, imponująca jest lista tekstów, które młoda uczona poddała filologicznej analizie i interpretacji. Jest tu cała panorama literatury i myśli indyjskiej – od hymnów Rygwedy i Atharwawedy, przez rozliczne upaniszady, części filozoficzne eposu Mahabharata wraz z poematem filozo-

²⁴ Opublikowane w materiałach kongresu: *Actes du XXIe Congrès International des Orientalistes, Paris 23–31 Juillet 1948*, Paris, 1949, s. 214–215: Séance du 31 juillet, Indologie: Maryla Falk (Calcutta, Rome) „Arrière-plans védiques: dissimilation et catharsis de la conquête de l'accroissement vital”; s. 371–373: Séance du 31 juillet, Orient-Occident, Orient chrétien: Maryla Falk (Calcutta, Rome) „L'histoire du mythe de la perle”.

²⁵ Informacje zawdzięczam pani Karine Letang z archiwum miejskiego w Chamonix-Mont-Blanc (e-mail z dn. 20.05.2009 r.: Mémoire de la Ville, B.P. 89 – 74402 Chamonix Mont-Blanc Cedex; archives@chamonix-mont-blanc.fr), za co w tym miejscu pragnę wyrazić jej serdeczne podziękowania.

²⁶ Fragmenty przekładu opublikował Ireneusz Kania w czasopiśmie *Kronos*, Nr 3, 2007, s. 145–179.

ficzno-religijnym Bhagawadgita, aż po teksty buddyjskie therawady, wczesną mahajanę i dojrzałe traktaty doktrynalne szkół filozoficznych madhjamiki i widźnianawady.

W tekst własnego tłumaczenia danego fragmentu Autorka wplata swoje komentarze, a te opatruje przypisami, niekiedy dość obszernymi; jej przekłady tekstów sanskryckich i palijskich są już interpretacją, czasem mocno odbiegającą od przyjętego znaczenia (stąd konieczność dodawania przez redaktora naukowego przekładu filologicznego, ażeby możliwie dokładnie przekazać treść danego utworu). Autorka żongluje terminologią sanskrycką tak, jakby czytelnik – filolog, znawca sanskrytu i historii filozofii indyjskiej – miał przed sobą teksty oryginalne i na bieżąco śledził tok jej myśli. Autorka często przy tym nie podaje precyzyjnie odnośników do analizowanych tekstów, jakby milcząco zakładając, że czytelnik równie dobrze jak ona porusza się w omawianej materii, co nawet specjalistę-indologa może wprowadzać w zakłopotanie, jeśli akurat nie ma on pod ręką stosownego tekstu czy opracowania, na które się Autorka powołuje. Wszystko to sprawia, że lektura książki jest zajęciem trudnym i mozolnym, wymagającym dużego wysiłku, i – co tu ukrywać – obeznania z problematyką historii myśli indyjskiej i jej specyficzną terminologią sanskrycką²⁷. Jednak wszystkie te trudy wynagradza satysfakcja z intelektualnego zanurzenia się w dziedzinę metafizyki i odkrywania – wraz z Autorką – subtelnych nici rozwoju poszukiwań filozoficznych dawnych Indów²⁸.

* * *

Książka Maryli Falk *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach* składa się z krótkiego *Wstępu (Introduzione)*, ośmiu rozdziałów oraz czterech dodatków. Pracę uzupełniają liczne przypisy (blisko 700!) (w oryginale z 1939 i w nowej edycji z 1986 są one umieszczone u dołu strony) oraz indeks (terminów, nazw własnych, tytułów utworów). Brak osobnej bibliografii.

Rozdziały noszą następujące tytuły; w nawiasach kwadratowych podane są tytuły i odnośniki do analizowanych tekstów²⁹:

1. Kosmogonia psychologiczna (*Cosmogonia psicologica*) [*Rg-Veda* X, 129];
2. Androgyn uniwersalny (*L'Androgino universale*) [*Rg-Veda* X, 90; I, 164; X, 125; X, 177; X, 5; X, 123; X, 121; X, 71; X, 72; X, 82; *Atharva-Veda* X, 7; X, 8; IV, 10; X, 2; IX, 7; XI, 4; VIII, 9; II, 1; IV, 1];
3. Ātman i karman (*Ātman e karman*) [*Bṛhadāranyaka-upaniṣad*; *Chāndogya-upaniṣad*];

²⁷ Zaleca się lekturę m.in.: *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej* (Semper, Warszawa 1992); S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska* 2 t. (PAX, Warszawa 1958–1960); E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej* 2 t. (PWN, Warszawa, 1990); P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody* (Dialog, Warszawa 2003); J. Jurewicz, *Kosmogonia Rygwedy. Myśl i metafora* (Semper, Warszawa 2001); M. Kudelska, *Upaniszady* (2. wyd., Wyd. UJ, Kraków 2004).

²⁸ Por. entuzjastyczną recenzję Davida Snellgrove'a, jednego z czołowych orientalistów, opublikowaną w *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (51:2, 1988, s. 362–365).

²⁹ Według oryginału z 1939 r.; w nowym wydaniu brak tej informacji.

4. Apokatastaza w ewolucji (*Apocatastasi nell'evoluzione*) [*Taittirīya-upaniṣad 2 (Brahmānandavallī)*; *Aitareya-āraṇyaka II, 3,2–3, II, 3,8*; *Taittirīya-upaniṣad 1 (Śikṣāvallī)*; *Kena-upaniṣad*; *Kauṣītaki-upaniṣad*; *Aitareya-upaniṣad*];
5. Tożsamość absolutna (*Identità assoluta*) [*Kāṭhaka-upaniṣad*; *Īśā-upaniṣad*; *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad IV, 4,10–20*];
6. Pojednanie przeciwieństw w osobie boskiej (*Sintesi dei contrasti nella personalità divina*), [*Muṇḍaka-upaniṣad*; *Śvetāśvatara-upaniṣad*; *Bhagavad-gītā*];
7. Wylączenie i ciągłość (*Esclusione e continuità*) [*Maitri-upaniṣad*; *Māṇḍūkya-upaniṣad*; *Praśna-upaniṣad*; *Nṛsiṃhottaratāpiny-upaniṣad*; *Mokṣadharmā*];
8. Etapy powrotu (*Le tappe del ritorno*) [*Majjhima-Nikāya*; *Dīgha-Nikāya*; *Samyutta-Nikāya*; *Aṅguttara-Nikāya*; *Dhammapada*; *Udāna*; *Mahāvagga*; *Sutta-nipāta*; *Itivuttaka*; *Kathāvatthu*; *Vasumitra i Bhavya o sektach*; *Mahāvastu*; *Lalitavistara*; *Saddharmapuṇḍarīka*; *Abhidharmakośa*; *Saptaśatikā-Prajñāpāramitā*; *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā*; *Mādhyamika-kārikā*; *Mādhyamika-vṛtti*; *Catuhstava*; *Laṅkāvatāra-sūtra*; *Triṃśikā Vasubandhu (oraz Bhāṣya Sthiramatięo)*; *Mahāyāna-sūtrālamkāra*; *Vijñaptimātratāsiddhi*].

Dodatki (Appendici), stanowiące jakby minirozprawki, noszą kolejno tytuły:

- I. Purusza, Gajomart, Imir i Zurwan (*Puruṣa, Gayōmart, Ymir e Zurvān*),
- II. Pochodzenie doktryny trzech *gun* (*guṇa*) (*Genesi della dottrina dei tre guṇa*),
- III. Świadomość niedwoista (*Coscienza senza dualità*),
- IV. Upāsana a upaniṣad (*Upāsana e Upaniṣad*).

Oryginalne wydanie rozprawy Maryli Falk z roku 1939 zaopatrzone jest w zwięzłe *Sprawozdanie (Relazione)* autorstwa dwóch członków Akademii Nauk, Piera Gabriele Goidànicha i Carla Formichiego, odczytane przez tego ostatniego na posiedzeniu Akademii w dniu 21 lutego 1937 r.³⁰ Uczni ci w trafny sposób przedstawili główne rysy rozprawy i uchwycili charakterystyczne cechy oryginalnej metody, którą się posłużyła Autorka. Ze względu na celność oceny i znaczny walor poznawczy poniżej podaje się kompletny tekst *Sprawozdania* w przekładzie Ireneusza Kani z języka włoskiego.

Sprawozdanie

z lektury pracy dr Maryli Falk pt. *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*,
 odczytane przez członka [Akademii] Carla Formichiego,
 także w imieniu Piera Gabriele Goidànicha,
 na posiedzeniu w dniu 21 lutego 1937 r.

Niniejsza praca jest twórczą próbą zinterpretowania całej myśli upanisadzowej za pomocą metody, którą, jakkolwiek jest ona najściślej filologiczna, można uznać za absolutnie nową, jako że prezentowane sekwencje idei rozważa się nie w perspektywie dialektycznej, zastępując mentalność indyjską mentalnością zachodnią, lecz, mając zawsze

³⁰ W nowym wydaniu z 1986 r. brak jest *Sprawozdania*.

w polu widzenia tę pierwszą, uwydatnia – poprzez długi ciąg tekstów naładowanych symboliką i z pozoru nie do przeniknięcia – pewien element psychologiczny, który przyjął kształt mitu i obrósł specjalną terminologią. Mit ten, którego pierwsze dokumenty mamy już w Rygwedzie, nie jest mniej lub bardziej filozoficznie wyrafinowaną kontynuacją starej mitologii wedyjskiej, lecz ma własne, całkiem indywidualne oblicze: w odróżnieniu od dawnych mitów, personifikujących procesy naturalne, tzn. przypisujących walor ludzki, psychiczny, poszczególnym faktom rzeczywistości kosmicznej, nowy mit przypisuje powszechność, walor kosmicznej całościowości faktowi psychicznemu, tym samym zaś przypisuje sens kosmiczny wszystkim procesom psychicznym, skupiającym się wokół tego faktu centralnego; z uwagi na ten jego charakter, przeciwstawny charakterowi mitu naturystycznego, Autorka nazywa go *mitem psychologicznym*. Tak więc całość dziejów najstarszej filozofii indyjskiej automatycznie sprowadza się do tego wspólnego mianownika; we wszystkich fazach tej mitycznej spekulacji momentem rozstrzygającym jest analiza psychologiczna. Chodzi tu więc o klucz stale używany przez Autorkę, która otwiera nim niejedne drzwi. Weźmy na przykład jakiś tekst mówiący o wodach; póki czytelnik sądzi, że chodzi w nim o prawdziwe, normalne wody, stoi w obliczu zagadki. Z chwilą jednak gdy odkrywa, że wody, zgodnie ze świadectwem tekstów, przedstawiają tutaj procesy psychicznej dynamiki *kāmy* (namiętności) rodzącej się z *manasu* (serca), zagadka znika i wszystko staje się oczywiste. Następnie, analizując tzw. naukę o pięciu ogniach, Autorka, często sięgając do porównań i posługując się rygorystyczną a przekonującą dialektyką, stara się wykazać, że *śraddhā* bynajmniej nie oznacza *wiary*, lecz jest najwyższym wyrazem *kāmy*, wobec czego pozorna niedorzeczność – wody zaczynające mówić po przybraniu, wraz z piątą ofiarą, postaci ludzkiej – staje się absolutnie zrozumiała, jako że według upaniszad pragnienie jest zarodkiem odrodzin.

Główną zasługą Autorki jest odkrycie całego ciągu mitów zbiegających się w jednym centralnym micie psychologicznym, który je oświetla i wraz z którym podlegają one stopniowej przemianie. W związku z mitem Człowieka trzeba na przykład rozpatrywać mity nocy i świata solarnego, Indry i Wiradźu (Virāj), psychokosmicznej ascezy jogina itd.

Liczba tekstów, uwzględnionych, przeanalizowanych i gruntownie zbadanych przez Autorkę, jest doprawdy ogromna; to nie tylko wszystkie stare upaniszady, lecz również wiele hymnów Ryg- i Atharwawedy, obszerny wybór filozoficznych fragmentów Mahabharaty, wśród których wybija się słynna Bhagawadgita, księga niewątpliwie najczęściej czytana i najpopularniejsza w Indiach, wreszcie liczne teksty dawnego buddyzmu. Poza rozległym i inteligentnym odczytaniem w tekstach wedyjskich, sanskryckich i palijskich, Autorka daje również dowód dobrego przygotowania i niepospolitego zmysłu filozoficznego, nigdy bowiem nie daje się uwieść nader częstym i przerafinowanym spekulacjom upaniszadowych myślicieli, którzy w swej szaleńczej pogoni za utożsamiającymi ekwiwalencjami niezmordowanie sprowadzają wszelką wielość do jedności, aby później rozważać tę jedność z najrozmaitszych punktów widzenia.

Na najgorętsze pochwały zasługuje Autorka za umiejętne wykorzystywanie swej godnej pozazdrosczenia znajomości tekstów do paralel i porównań mających rozjaśniać ciemne fragmenty, dookreślić znaczenie słowa, rozedrzeć mniej lub bardziej gęstą zasło-

nę symbolu. Autorka konsekwentnie przywołuje na pomoc jakiś starszy, współczesny lub późniejszy tekst, aby rzucić nieoczekiwane światło na ten lub inny zagadkowy ustęp. upaniszady interpretowane są za pomocą upaniszad, i nawet gdy nie całkiem się zgadzamy z interpretacją proponowaną przez Autorkę, nie możemy nie przyznać, że opiera się ona na porównaniu tekstów. A wyjaśniane są w ten sposób nie tylko poszczególne fragmenty, lecz cały hymn bądź analizowany wywód filozoficzny (por. analizę i omówienie Atharwawedy IV, 1; VIII, 9; upaniszad – Kathaka, Kena, Mundaka i Śwetaśwatara; a nade wszystko Bhagawadgity). Ten ostatni utwór, najważniejszy, jak już powiedzieliśmy, poemat filozoficzno-religijny, który Hindusi odczuwają jako jedność, zdaniem zaś naszych filologów będący kompilacją przeciwstawnych sobie doktryn, złożoną z rozmaitych warstw i pełną interpolacji, na stronicach tej pracy rysuje się jako całość – skomplikowana wprawdzie, lecz całkowicie homogeniczna.

To samo się tyczy tekstów starobuddyjskich.

Spektakularnym rezultatem dociekań Autorki jest wytropienie w Atharwawedzie obecności techniki i ideologii jogi, uważanej dotychczas za późny wytwór indyjskiego mistycyzmu. Autorka zresztą nie ogranicza się do udokumentowania początków jogi, lecz śledzi jej stopniowy rozwój w upaniszadach, poczynając od najstarszych.

Biorąc pod uwagę rozległą i solidną erudycję Autorki, zalety jej metody i znakomity jej rezultat – to, że proces rozwojowy wielowiekowego nurtu myśli upaniszadowej zarysowuje się jako spoista całość, owoc nieprzerwanej organicznej ciągłości – niżej podpisani sprawozdawcy zgodnie i jednomyślnie proponują włączenie pracy przedstawionej przez dr Marylę Falk, w formie integralnej, do [serii] Memorandów Akademii.

P.G. Goidànich, Carlo Formichi

Publikacje Maryli Falk³¹

1. [Rec.:] *Gottfried Arnold in Auswahl*, hrsg. von Erich Seeberg, München 1934, w: *Studi e materiali di storia delle religioni* X, 1934, s. 114–118.
2. „Un inno yoga nell’Atharva-Veda”, *Atti del XIX Congresso internazionale degli orientalisti*, Roma 1935, s. 312–323.
3. „Origine dell’equazione ellenistica Logos = Anthropos”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 13, 1937, s. 166–214.
Rec.: J. Przyluski, *Polski Biuletyn Orientalistyczny* II, (1938), 1939, s. 7–12.
4. [Rec.:] V. Papesso, Chāndogya-Upaniṣad, traduzione e note, Bologna 1937, w: *Studi e materiali di storia delle religioni* 13, 1937, s. 114.
5. „Le serpent et l’oiseau – un motif mythique de l’ancienne spéculation indienne”, *Actes du XXme Congrès International des Orientalistes, Bruxelles*, 1938, Sect. Inde (4), s. 179. [Por. nr 14]
6. „Indologie auf den Wegen und Abwegen vergleichender Religionsforschung”, *Polski Biuletyn Orientalistyczny* I (1937), 1938, s. 18–37.
7. Maryla Falk, Jean Przyluski, „Aspects d’une ancienne psychophysiologie dans l’Inde et en Extrême-Orient”, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. 9, No. 3 (1938), s. 723–728.
8. „Upāsana et upaniṣad”, *Rocznik Orientalistyczny* XIII (1937), 1938, s. 129–158.
9. *I „Misteri” di Novalis*, Napoli, 1938. Collezione di Studi Filosofici, Diretta da Carmelo Ottaviano, Serie Storica, Monografie, N. 17.
Rec.: H. Zimmer, *Polski Biuletyn Orientalistyczny* II (1938), 1939, s. 123–125.
Rec.: A. Brelich, w: *Studi e materiali di storia delle religioni* 15, 1939, s. 75–76.

³¹ Lista obejmuje wszystkie ważniejsze prace i zawiera te publikacje, których dane zostały potwierdzone w źródłach lub do których dotarł redaktor naukowy tomu. Poza wykazem znalazła się jedynie garść drobnych artykułów opublikowanych w Indiach, których danych nie udało się sprawdzić (zob. art. M. Gandiniego cyt. w przyp. 2).

10. *Il mito psicologico nell'India antica*. Reale Accademia Nazionale dei Lincei (Anno CCCXXXVI-VI – 1939). Serie VI. – Volume VIII. – Fascicolo V. Roma 1939, s. 289(1)–738(450). (Serie 6a. – Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Vol. VIII, fasc. V. – Memoria presentata all'Accademia il 21 febbraio 1937 – XV.)
Rec.: V. Papesso, w: *Studi e materiali di storia delle religioni* 16, 1940, s. 120–124.
11. [Nowe wydanie:] *Il mito psicologico nell'India antica*. Adelphi Edizioni S.P.A., Milano, 1986, Collezione „Il Ramo d'Oro” 12; 526 ss.
Rec.: David Snellgrove, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51:2, 1988, s. 362–365.
12. „Nairatmya and Karman. The Life-long Problem of Louis de la Vallée Poussin's Thought”, *Indian Historical Quarterly* 16, 1940, s. 429–464, 647–682.
13. „Kosas, Kayas and Skandhas”, *Proceedings of the 10th All-India Oriental Conference*, Tirupati 1941, s. 310–325.
14. „The Serpent and the Bird”, *Bhāratīya Vidyā* IV:2, maj 1943. [Por. nr 5]
15. *Nāma-rūpa and Dharma-rūpa. Origins and Aspects of an Ancient Indian Conception*, Calcutta 1943.
Reprint: Jain Publishing Company, Fremont, California, bez daty wydania (www.jainpub.com).
16. *Król Himalajów (The King of the Himalayas)*. Biblioteka Polsko-Indyjska, Bombaj 1944.
17. „The Five Jinas and the Five Colours of Consciousness”, *Proceedings of the 12th International All-India Oriental Conference*, Banaras 1946, s. 430–433.
18. „Arrière-plans védiques: dissimilation et catharsis de la conquête de l'accroissement vital”, *Actes du XX^{me} Congrès International des Orientalistes*, Paris 1949, Section 5 (Indologie), s. 214–215.
19. „L'histoire du mythe de la perle”, *Actes du XX^{me} Congrès International des Orientalistes*, Paris 1949, Section 9 (Orient-Occident; Orient Chrétien), s. 371–373.
20. „Sat and asat”, Summary of Papers, *Proceedings of the 14th All-India Oriental Conference*, Darbhanga 1948, s. 117–120.
21. „Indian Elements in Słowacki's Thought”, w: *Juliusz Słowacki, 1809–1949. Księga zbiorowa w stulecie zgonu*. The Polish Research Centre, London 1951, s. 190–231.
22. „The Religion of the Dasyus”, *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto* 1958, Tokyo 1960, s. 80–86.
23. „Urzeit und Endzeit im astronomischen Mythos des frühen R̥gveda”, X. *Internationaler Kongress für Religionsgeschichte, Marburg/Lahn, 11.–17. September 1960*, Marburg 1961, s. 168.

Uwagi do polskiej edycji

Studium Maryli Falk odznacza się wielką ilością przytaczanych fragmentów tekstów w sanskrycie i nieco mniejszą w języku palijskim. Autorka prowadzi swoje filologiczne, erudycyjne i skomplikowane analizy w sposób nierzadko trudny w odbiorze, a mianowicie w swe tłumaczenia fragmentów tekstów sanskryckich – dotyczy to zwłaszcza tekstów wedyjskich – często wplata komentarze interpretacyjne. Tak więc przekłady tekstów sanskryckich Maryli Falk na ogół są już autorską interpretacją. Ponadto Autorka w swych wywodach żongluje terminologią sanskrycką tak, jakby czytelnik – znawca sanskrytu i literatury staroindyjskiej – miał przed sobą teksty oryginalne i na bieżąco śledził tok jej myśli. Autorka często przy tym pozostawia bez tłumaczenia całe frazy w sanskrycie (palijskim) i nie podaje odnośników do interpretowanych fragmentów tekstów, co nawet specjaliście może przysporzyć kłopotu w identyfikacji ich z oryginałem. Wszystko to sprawia, że lektura książki jest zajęciem wymagającym dużego wysiłku intelektualnego.

W tekście książki Czytelnik znajdzie trzy rodzaje przypisów: opatrzone numerami oryginalne przypisy Autorki, oznaczone gwiazdką przypisy Tłumacza (sygnowane: przyp. tłum.) oraz przypisy redaktora naukowego (sygnowane: przyp. red. nauk.). Redaktor naukowy starał się, na ile to było potrzebne i możliwe – ale z umiarem, ażeby nie przeciążać i tak trudnego tekstu balastem dodatkowych przypisów – objaśnić i wesprzeć uzupełniającymi uwagami wszystkie niejasne, zawile miejsca oraz dodał przekład filologiczny wielu fragmentów tekstów.

Liczne zawarte w książce Maryli Falk cytaty z upaniszad występują w dwóch wersjach: samej Autorki i redaktora naukowego. Te pierwsze bywają na ogół raczej parafrazami i interpretacjami tekstów oryginalnych niż przekładami *sensu stricto*. Te drugie mają charakter możliwie ścisłych tłumaczeń filologicznych, uwzględniających najnowszą literaturę przedmiotu. Istnieje, jak wiadomo, przekład dwunastu głównych upaniszad

pióra M. Kudelskiej (dotychczas dwa wydania: Kraków 1998, 2004). Między obiema wspomnianymi wyżej wersjami zajmuje on, jako dzieło literackie, pozycję poniekąd pośrednią, odbiegając – ze względów zrozumiałych – zarówno od nadmiernie może niekiedy subiektywnych i syntetycznych interpretacji Maryli Falk, jak i od ścisłej filologicznej wersji redaktora naukowego. Z tego powodu postanowiono zrezygnować z przekładu M. Kudelskiej na rzecz przekładu filologicznie ściślejszego, ale bez ambicji literackich.

Z kolei wiele fragmentów buddyjskich tekstów palijskich Tłumacz opatrzył własnymi przekładami, opublikowanymi w zbiorze pt. *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich* (Kraków, 1999; Warszawa 2007).

W tekście książki, w nawiasach kwadratowych [], redaktor naukowy umieścił niesygnowane dodatkowe drobniejsze uzupełnienia, np. odnośniki do tekstów, często opuszczane przez Autorkę, objaśnienia terminów sanskryckich i palijskich itp. Drobniejszych korekt nie zaznaczano osobno.

Terminy sanskryckie i palijskie podaje się w międzynarodowej transkrypcji naukowej, a tam gdzie to konieczne ze względu na wymogi polszczyzny – w spolszczeniu, według systemu stosowanego w roczniku „Studia Indologiczne” (zob. www.orient.uw.edu.pl/studiaindologiczne/). Z zasady w polskiej indologii unika się odmieniania wyrazów sanskryckich (palijskich) zapisanych w transkrypcji naukowej (z diakrytykami) – w takich wypadkach zastępuje się je spolszczeniem i ewentualnie w nawiasie dodaje się zapis naukowy. Jednak ze względu na ogromną ilość terminów sanskryckich (palijskich) występujących w książce M. Falk redaktor naukowy zdecydował się w wielu miejscach zostawić ich zapis w tej postaci, w jakiej wprowadził je Tłumacz (tj. z diakrytykami), ażeby nie zagęszczać i nie przeciążać – z powodu nadmiernej skrupulatności – i tak silnie rozbudowanego aparatu filologicznego.

Wykaz skrótów

Ait.-ār./-br./-up.	Aitareya-āraṇyaka/-brāhmaṇa/-upaniṣad
AK	Abhidharmakośa
AN	Aṅguttara-Nikāya
Ā.S.S.	Ānandāśrama Sanskrit Series, Poona
Aṣṭ.	Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā
AV	Atharvaveda
Bdh.	Bundahiṣṇ
BEFEO	Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient
Bh.-G.	Bhagavad-Gītā
Br.-ān.-vallī	Brahmānandavallī
Bṛh.-up.	Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad
Chānd.-up.	Chāndogya-upaniṣad
Dhp.	Dhammapada
DN	Dīgha-Nikāya
G.-Gov.	Gīta-Govinda
Īśā	Īśā-upaniṣad

Itiv.	Itivuttaka
JA	Journal Asiatique
Jaim.-up.-br.	Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
Kāth.-br.	Kāṭhaka-brāhmaṇa
Kāth.-up.	Kāṭhaka (Kātha)-upaniṣad
Kauṣ.-up.	Kauṣītaki-upaniṣad
KV	Kathā-Vatthu
L.-S.	Laṅkāvatāra-sūtra
Māṇḍ.-up.	Māṇḍūkya-upaniṣad
Mbh.	Mahābhārata
Mdh.	Mokṣadharmā
M.-kār.	Mādhyamika-kārikā
MN	Majjhima-Nikāya
Mon.-Wil.	M. Monier-Williams, <i>A Sanskrit-English Dictionary</i> , Oxford, 1899
MSA	Mahāyāna-sūtrālaṅkāra
M.-śāstra	Mādhyamika-śāstra
Mūlamadh.-kār.	Mūlamadhyamakakārikā
Muṇḍ.-up.	Muṇḍaka-upaniṣad
Nṛsiṃhott.-up.	Nṛsiṃhottaratāpiny-upaniṣad
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
Pañc.	Pañcarātra
Pet. Wörb.	<i>Sanskrit-Wörterbuch</i> (O. Böhtlingk, R. Roth), St. Petersburg, 1855–75
Pet. Wörb. k. Fassg.	<i>Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung</i> (O. Böhtlingk, R. Schmidt), St. Petersburg–Leipzig, 1884–1928
PTS	Pali Text Society
<i>PTS Dictionary</i>	<i>The Pali Text Society's Pali-English Dictionary</i> (T.W. Rhys Davids, W. Stede), London, 1921–25
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RO	Rocznik Orientalistyczny
RV	Ṛgveda

Sapt.	Saptaśatikāprajñāpāramitā
Śat.-br.	Śatapatha-brāhmaṇa
SBE	Sacred Books of the East, Oxford
SN	Samyutta-Nikāya
S.-Nip.	Sutta-Nipāta
S.-P.	Saddharma-puṇḍarīka-sūtra
Śvet.-up.	Śvetāśvatara-upaniṣad
Taitt.-ār./-br./-saṃh./-up.	Taittirīya-āraṇyaka, ecc.
Triṃś.	Triṃśikā
Ud.	Udāna
108 Up.	<i>One Hundred and Eight Upanishads</i> , red. Wāsudev Laxmaṇ Shāstrī Paṇṣīkar, Bombay, 1925
Y.-S.	Yoga-Sūtra
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik
adhy.	adhyāya [adhjaja]
ār.	āraṇyaka [aranjaka]
bh.	bhāṣya [bhaszja]
br.	brāhmaṇa [brahmana]
kh.	khaṇḍa [khanda]
prap.	prapāṭhaka [prapathaka]
saṃh.	saṃhitā [sanhita]
śl.	śloka [śloka]
up.	upaniṣad [upanizada]

Główne edycje palijskich i sanskryckich tekstów kanonu buddyjskiego

- Abhidharmakośa*, red. L. de La Vallée Poussin, 6 tomów, Paris–Louvain 1923–31.
- The Aṅguttara-Nikāya*, red. R. Morris, E. Hardy, M. Hunt i C.A.F. Rhys Davids, London 1885–1910.
- The Dhammapada*, red. Sūriyagoḍa Sumaṅgala Thera, London 1914.
- Dīgha Nikāya*, red. T.W. Rhys Davids i J.E. Carpenter, London 1889–1911.
- The Majjhima-Nikāya*, red. V. Trenckner, R. Chalmers i C.A.F. Rhys Davids, London 1888–1925.
- Asaṅga, *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, red. S. Lévi, Paris 1907–11.
- Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna*, red. L. de La Vallée Poussin, z komentarzem Candrakīrtiego, St. Petersburg 1903–13.
- Saptaṣatikāprajñāpāramitā*, red. G. Tucci, Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, vol. XVII, 3, Roma 1923.
- The Saṃyutta-Nikāya of the Sutta-Piṭaka*, red. H.L. Feer, C.A.F. Rhys Davids, 1884–98.
- The Sutta-Nipāta*, red. D. Andersen, H. Smith, London 1913.
- Udānam*, red. P. Steinthal, London 1885.

Wstęp*

Różnych próbowano dróg, aby objaśnić źródłowo i wkomponować w dzieje najstarszej myśli ludzkiej ów szczególny nurt dawnej indyjskiej spekulacji, której początki – w postaci autentycznych śladów – zachowały się w pewnych hymnach *Rygwedy* (*Ṛgveda*), i której późniejszy rozwój zaświadczony jest obszerniej w upaniszadach. Wbrew dotychczasowym usiłowaniom w tym kierunku jawi się ona jednak jako izolowana, bez głębszych genetycznych powiązań z myślą wcześniejszą; za to miała trwać nadal w bliższej i dalszej przyszłości jako przeobfita skarbnica motywów i źródło tradycji spekulatywnych oraz religijnych, ciągle nowych i wciąż żywych.

Przyjęte w indologii zachodniej metody interpretacji myśli upaniszadowej zawsze mniej lub bardziej świadomie były ukierunkowane porównawczo, co determinował ich lingwistyczny punkt wyjścia. Zaraz za filologiem, pionierem tych badań, podążał mitolog, który na swoim poletku badawczym, ograniczonym do świata aryjskiego, nie obawiał się arbitralności pochopnych konkluzji pierwszych mitologów-komparatystów, jako że posługiwał się kryteriami oczywistymi, choć ograniczonymi; istotnie, już najdawniejsza warstwa mitologii wedyjskiej ujawnia problemy nierozwiązywalne z punktu widzenia analogii ze światem klasycznym. Głównie z tego powodu specjaliści od mitologii porównawczej zmuszeni byli w ostatnich latach ponownie rozszerzyć zakres swoich badań poza świat Ariów i zrewidować kwestię substratu tubylczego oraz możliwości kontaktów prehistorycznych.

Kiedy jednak mitolog, trzymając się niewolniczo porównań z rozwojem myśli klasycznej (albo raczej pewnych obiegowych teorii na temat tego rozwoju), próbuje zre-

* Pierwsza wersja tej pracy, nieustannie potem rewidowana i uzupełniana, sięga 1930 r. Niesprzyjające okoliczności opóźniły jej opublikowanie. Wbrew mej woli musiałam więc zastosować się do zasady *nonum prematur in annum* – przyp. autorki.

konstruować ciągłość ewolucji między dawną myślą mityczną i późniejszymi formami myśli filozoficznej, stąpa po niepewnym gruncie hipotez. W rzeczy samej teksty nie potwierdzają owej ponętnej konstrukcji – stopniowego przejścia od politeizmu wedyjskiego, poprzez monoteizm, aż do spekulatywnego monizmu upaniszad. Spekulatywny monizm wyraźnie ujawnia się już w *Rygwedzie*, nie wykluczając zresztą politeizmu, lecz po prostu nakładając się nań i włączając go – jako formę wtórną i pochodną – w swój całościowy obraz rzeczywistości; monoteizm pojawia się w fazie relatywnie późnej myśli upaniszadowej, podczas gdy monizm, stopniowo wyradzający się w dualizm, wyłania się z długich i starannie opracowanych spekulacji, nie zaś z jakiegoś pierwotnego, mityczno-naturystycznego politeizmu.

Historyk myśli, który by pragnął wykorzystać tradycyjną klasyfikację piśmiennictwa wedyjskiego: *samhity-brahmany-aranjaki-upaniszady* (*samhitā-brāhmaṇa-āraṇyaka-upaniṣad*) w charakterze dokumentu ich stratyfikacji chronologicznej, aby na tej podstawie z form dominujących w fazach wcześniejszych dedukować formy późniejsze, stanie – całkiem podobnie jak mitolog – przed zagadką: zobaczy mianowicie, jak między pluripersonalizm dawnej wizji mitycznej i monopersonalizm późniejszej wizji spekulatywnej wciska się impersonalizm spekulacji rytualistycznej¹. Ten zaś w jakiś sposób oznacza wszak przewyżczenie początkowego, mitycznego stadium myśli; na tym etapie przedwczesnego dojrzewania myśli indyjskiej człowiek nie odczuwa już w kosmosie niepojętego, choć przecież świadomego i zamierzonego działania jestestw antropomorficznych, lecz tylko uporządkowane działanie sił posłusznych stałemu, immanentnemu prawu konieczności; jednocześnie samego siebie, własną aktywność magiczną widzi coraz wyraźniej w centrum tej dynamiki – jako pana owego prawa. Jest to osobliwe rozbudzenie samoświadomości spekulatywnej.

Badania wykorzystujące dane etnologii wyróżniły w rytualistycznej spekulacji brahmanów głęboką warstwę prastarych magicznych ciągów idei, pospolitych wśród wszystkich ludów, które wzniosły się ponad elementarny, pierwotny poziom rozwoju kultury – ciągów idei, które tutaj, w atmosferze szczególnie sprzyjającej, doszły do bujnego rozkwitu i niemal racjonalnego uporządkowania. Uczeni tej orientacji usiłowali dostrzec w samoświadomości magicznej, w której zakorzenione są spekulacje brahman, ową podstawę samoświadomości (niezbędną, co oczywiste, dla wszelkiej myśli filozoficznej), z której później miała wyrosnąć, poniekąd jako sublimacja tamtych, mistyczna spekulacja upaniszad. Formalnie te próby szukania genealogii wychodzą z założenia o chronologicznym następstwie obu tych grup tekstów, w istocie jednak – przynajmniej *implicitie* – z konstatacji, że również w centrum traktatów upaniszadowych rysuje się jakieś jestestwo, którego immanencja w człowieku i stała, doniosła rola w kosmosie zaznacza

¹ Nastawieniu myśli abstrakcyjnej ten impersonalizm jest jednak równie obcy jak prymitywny mityczny personalizm. O ile ta druga forma myślenia operuje personifikacjami zjawisk naturalnych, o tyle tamta, zamiast kategoriami porządku racjonalnego, operuje hipostazami funkcji rytualnych, równoważnymi manifestacjom mechanizmu kosmicznego, z towarzyszeniem półpersonifikacji samej ofiary i jej narzędzi. Równie, choć w inny sposób, obcy myśli abstrakcyjnej jest także upaniszadowy typ myśli, której kategorie wywodzą się z personifikacji stanów duchowych.

się równie silnie. Jednakże podobieństwo podejścia jest tylko pozorne i koniec końców opiera się na nieporozumieniu, skoro cel wyraźnie praktyczny, w jednym i drugim wypadku kształtujący koncepcję relacji między ja świadomym i kosmosem, jest tu i tam całkowicie różny: tam chodzi o władcze kierowanie mechanizmami kosmicznymi za pośrednictwem wiedzy o rządzących nimi prawach magicznej sympatii, tutaj – o „stanie się Wszystkim poprzez wczucie się we Wszystko”.

Uprawdopodobnione powyższymi poszlakami chronologiczne pierwszeństwo myśli rytualistycznej wobec myśli upaniszadowej nie może stanowić zasadnego kryterium dla przyjęcia filiacji ideologii w tym środowisku, w którym literacka redakcja nie wiąże się bezpośrednio z kształtowaniem się prądów idei; samo przez się możliwe, lecz nie absolutnie wiążące, zewnętrzne kryterium chronologii słabnie w świetle trudności wewnętrznej, którą jest absolutna odmiennosc obu płaszczyzn widzenia wraz z dominującymi na nich celami; bez sztucznych abstrakcji nie da się również pomyśleć przejścia z jednej na drugą. Pozorne zbieżności między myślą brahman i myślą starych upaniszad dotyczą bardziej stylu i, pod pewnymi względami, wspólnej atmosfery kulturowej, niż porządków ideowych. Ze starą literaturą wedyjską oba nurty wiążą się w sposób odmienny: o ile w brahmanach (*brāhmaṇa*) praktyczne kodyfikacje rytuału obrosły interpretacjami magiczno-spekulatywnymi i mitycznymi egzemplifikacjami ich sensu i skuteczności, o tyle stare upaniszady (*upanīṣad*) kontynuują i rozwijają ideologie kosmogoniczno-psychologiczne zawarte w określonej grupie hymnów wedyjskich. Pomimo jednak istotnej różnicy w fundamentalnym stawianiu problemów, złożoność sytuacji, zdeterminowanej nakładaniem się na siebie rozmaitych prądów w epoce opracowywania tekstów, niemal całkowicie uniemożliwia wyraźne rozgraniczenie odpowiednich obszarów: przenikanie typowych ciągów ideowych z upaniszad i ich adaptacja w spekulacji brahman, a motywów rytualistycznych do starych spekulacji upaniszadowych – wszystko to musiało odbywać się nieprzerwanie w okresie poprzedzającym ostateczną redakcję². Niemniej

² Przystwojenie myśli upaniszadowej, z gruntu heretyckiej i heterodoksyjnej, przez piśmiennictwo bramińskie musiało pociągnąć za sobą włączenie swoistych dla brahman ciągów ideowych do redagowanych tekstów upaniszad; ale i na odwrót – celowe włączanie myśli upaniszadowej w orbitę myśli bramińskiej spowodowało wprowadzenie do rytualistycznej spekulacji i do jej tekstów, brahman, upaniszadowych ciągów idei, często tendencyjnie zniekształconych i przystosowanych do ideologii tego środowiska. Na ogół chodzi tu o pojedyncze koncepcje i obrazy, w jednym wszakże typowym wypadku adaptacja obejmuje całą ideologię. Teoria, na której opiera się obrzęd *agnicayana* jest, jak zauważył to już A.B. Keith (*The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Mass., 1925, s. 355), wywiedziona wtórnie ze spekulatywnego mitu Puruszy (*puruṣa*). W istocie rekonstrukcja Puruszy jako jedności kosmicznej, w ideologii wedyjsko-upaniszadowej będąca zdarzeniem psychologicznym, w ideologii brahman przekształcona zostaje w czynność rytualną. W brahmanicznej wersji mitu Purusza występuje w szacie stwórcy kosmosu, Pradžapatiego (Prajāpati), który rozplywa się w swych stworzeniach i zostaje złożony na powrót za pośrednictwem obrzędu ofiarnego – w kształt Agniego. *Agnicayana* to najmłodszy spośród rytuałów omawianych w brahmanach; poświęcone mu są zwłaszcza najmłodsze partie brahmany *Śatapatha*. Nie ulega wątpliwości, że te traktaty są późniejsze od grupy hymnów atharwanicznych, dokumentujących ideologię psychologicznej rekonstrukcji Puruszy.

Tak zatem również trojaki zharmonizowanie aspektów ja, ofiary i kosmosu jest bezsprzecznie późniejsze od upaniszadowego powiązania ja z kosmosem, opartego na przesłance ich zasadniczej tożsamości.

przeto nadal wyraźnie odczuwalna jest – owszem, skutkiem tego nieraz jeszcze wyraźniej – zasadnicza heterogeniczność obu tych światów myśli.

Aranjaki (*Āraṅyaka*), teksty pośrednie między oboma powyższymi typami, teksty, w które zwykle włączano upanisady, są nie tyle świadectwami niemożności przejścia od jednej z tych tendencji ideowych do drugiej, ile raczej dokumentami świadomego i celowego uzgodnienia kosmiczno-ofiarniczych ideologii brahman z kosmiczno-psychologicznymi ideologiami upanisad. Stanowią rezultat wysiłków w celu uporządkowania całego kompleksu doktryny wedyjskiej w jednolity obraz życia społecznego. Skądinąd wszystkie nurty dawnej myśli indyjskiej czerpią ze wspólnego dziedzictwa prastarych koncepcji, które każde środowisko opracowuje na własny sposób.

Ponadto w środowisku upanisadowym systematycznie i otwarcie wyrażany jest sprzeciw wobec idei rytualistycznych. Tak wyraźna negacja fundamentalnych punktów widzenia byłaby niemożliwa w formie myślenia podrzędnej, wywiedzionej wtórnie z przesłanek innej formy.

Podobnie jak musieliśmy stwierdzić brak ciągłości rozwojowej, umożliwiającej powiązanie spekulacji upanisadowej – poprzez pierwotną myśl mityczną – z najpierwotniejszymi formami myśli, tak też wypada nam oznajmić, że nie da się tego zrobić również za pośrednictwem myśli magicznej: myśli tej, z gruntu obcej spekulacji brahman, nie sposób wywieść z najdawniejszego substratu. Tak więc etnolog nie potrafi odnaleźć do niej klucza.

Tak samo, jak się zdaje, filozof – o ile można sądzić po dotychczasowych próbach. Filozoficzne interpretacje upanisad usiłowały doszukać się w nich – w formie ukształtowanej bądź też załączkowej – fundamentalnych intuicji myśli ludzkiej. Poglądy na istotę tych intuicji wyraźnie się różnią w zależności od filozoficznych postaw uczonych, a na ich sądach odbijają się te ich różne subiektywne nastawienia.

Pierwszy przedstawiciel obozu filozofów, który zajął się systematyczną interpretacją całej dawnej spekulacji indyjskiej, Paul Deussen, był, jak wiadomo, orędownikiem określonego nurtu idealistycznego, który – wrogi wszelkim kryteriom historycznej oceny spekulatywnych zdobyczy ludzkiego ducha – przykładał do nich absolutne kryterium „prawdy samej w sobie”, przyjmując bądź odrzucając formy myśli w zależności od ich większej bądź mniejszej zgodności z tą normą. Ocenę pozytywną, czyli interpretację idealistyczną myśli upanisadowej, ułatwiał słynny komentarz – sam już idealistyczny – Śankary (Śaṅkara, 788–820), na którym Deussen się opierał. Dostatecznie dobrze wie-

Ten potrójny schemat wydaje się rezultatem włączenia w schematy pierwotnie binarne – uzgadniające ofiarę z człowiekiem bądź ofiarę z kosmosem (i stosowane alternatywnie: pierwszy do ofiar na użytek pojedynczych osób, drugi do ofiar gwoli dobra jakiegoś terytorium bądź grupy) – również binarnego schematu spekulacji wedyjsko-upanisadowej: człowiek–kosmos. O ile harmonizacje konstruowane podług tego drugiego schematu opierają się na kryterium analogii (zob. niżej, s. 22 i n.), o tyle opracowane w brahmanach wiązania ofiary z kosmosem obce są temu kryterium i inspirowane są wyłącznie troską o równoważność magiczną, ustalaną zależnie od zmieniających się punktów widzenia. Istotnie, łatwo zauważyć, że w trójkowych schematach harmonizacyjnych człony pierwszy z trzecim (człowiek–kosmos) oraz drugi z trzecim (ofiara–kosmos) wiąże się zwykle podług kryteriów odmiennych: w pierwszym wypadku jest to analogia, w drugim – równoważność magiczna.

my już, jak arbitralnie poczynął sobie twórca szkoły ortodoksyjnego idealizmu indyjskiego ze starożytnymi tekstami, toteż darujemy sobie nową mowę oskarżycielską. Nie mogąc posłużyć się argumentem „podwójnej prawdy”, stosowanym przez Śankarę do wszystkich tekstów niepoddających się interpretacji w duchu jego idealizmu absolutnego i nauki o złudzie, uczonej europejski uważa treść doktrynalną takich tekstów za adaptację źródłowej, fundamentalnej intuicji idealistycznej – identyfikowanej, choć nieraz w sposób trochę naciągany, w sformułowaniach niektórych upanisad – do doświadczenia empirycznego; owa adaptacja z czasem jakoby wyrażać się będzie w panteizm, teizm i realizm.

Byli jednak również uczeni europejscy, którzy, wykorzystując rodzime interpretacje myśli upanisadowej różne od interpretacji Śankary – zwłaszcza komentarz Ramanudży do *Brahmasutr* (Rāmānuja, *Brahmasūtra*), woleli w centrum i u podstaw całokształtu tej myśli umieścić inne orientacje filozoficzne, poklasyfikowane według wzorca rozmaitych nurtów myśli europejskiej, pod jakimiś względami im pokrewnych, lecz istotowo nigdy niepodobnych do nich.

Z jednej strony jest jasne, że idąc za programową egzegezą koryfeusza indyjskiego średniowiecza, którzy z tych samych tekstów czerpali potwierdzenie dla swych sprzecznych wzajem tez, bezustannie narażamy się na niebezpieczeństwo zniekształcenia swoistych dla tych tekstów perspektyw; z drugiej strony równie ewidentne jest to, że gdy stajemy w obliczu światów myśli tak odległych w czasie i przestrzeni od naszego, jak starożytne Indie, nigdy nie możemy być dość ostrożni w przykładaniu do nich miar i kryteriów czerpanych z naszych filozofii. I nic tak skutecznie, pod wieloma względami, nie odcięło nas od bezpośredniego zrozumienia tej myśli, jak pośpiech w klasyfikowaniu na naszą własną modłę, w ustalaniu najpierw, czy mamy do czynienia z monizmem bądź dualizmem, z panteizmem bądź teizmem, z idealizmem bądź realizmem itd., w uzgadnianiu elementów tej myśli ze swojskimi dla nas konceptami filozoficznymi, w tropieniu w niej zasad jakoby niezbędnych do ukształtowania filozofii. Ostatecznie mogło to udać się w pewnej mierze w odniesieniu do tego bądź innego aspektu myśli upanisadowej, kosztem jednak zaniedbania wszystkich innych jej aspektów, w których te same elementy ukazywały się w kształcie obracającym w absurd ustalone dla nich pierwiej sensy; wówczas można było już tylko interpretować owe rozbieżne formy jako degradację bądź zniekształcenie jednej, spójnej wewnętrznie koncepcji. Rezultat był osobliwy: wszystkie późniejsze procesy rozwojowe trzeba było złożyć na karb nieporozumienia. Gdzie jednak w tradycji upanisadowej zaistniał rozróżnienie tak wielki, że umożliwił tak gwałtowny skręt owej myśli? W rzeczy samej hipoteza podobnego skrętu zakłada jakąś nieciągłość tradycji duchowej, niedostatek bezpośredniej intuicji, która ongiś, na początku, zdeterminowała koncepcję później zarzuconą³. Zadaniem naszym będzie wykazanie nieprzerwanej

³ Ostatecznie nie wolno nam też zakładać współistnienia – w środowisku, w którym powstały upanisady – nurtów wzajemnie niezależnych i mniej lub bardziej rozbieżnych, które, stopiwszy się w określonym momencie, później znów jakoby miały się rozejść; w istocie bowiem całokształt koncepcji udokumentowanych w każdym okresie dziejów tej myśli wykazuje, jak to jeszcze zaobserwujemy, wewnętrzną jedność ideową.

ciągłości idei w całych dziejach spekulacji upaniszadowej. Ciągłość nie implikuje niezmienniej identyczności; ciągłość implikuje rozwój.

Już w szacie stylistycznej tekstów ujawnia się ich stratyfikacja, która Deussenowi pozwoliła skonstruować (opierał się przy tym także na cytatach z jednego tekstu w drugim) przybliżony obraz chronologicznej kolejności upaniszad. W późniejszym czasie nie znalaziono wiarygodnego powodu, aby w sposób istotny zmienić ten schemat. Jeśli dodać do tego ciągłość ideową, która częściowo jest oczywista, to wydać się może dziwne, że nie próbowano dotychczas nakreślić genetyczno-historycznej linii rozwoju tych doktryn, a więc prześledzić wewnętrznej biografii myśli upaniszadowej.

Jeśli jest prawdą, że jedność rozwoju wiąże z sobą poszczególne pokrewne koncepcje i że rozwojem rządzi wewnętrzne prawo, to załazek zdarzeń późniejszych musi tkwić w jakimś fundamentalnym ukierunkowaniu samych początków.

Metodę genetyczną można zastosować zawsze, jako że każda koncepcja zawsze podlegała rozwojowi, nigdy nie pozostawała taka sama od początku do końca. Stąd też dzięki przemianom w czasie rozmaitych jej aspektów możemy treść i właściwy sens jej elementów poznawać lepiej, niż prezentując jej podstawy jako ustalone już i określone, bądź analizując jakąś jedną jej fazę, choćby nawet centralną i najbardziej reprezentatywną, a pomijając inne jako zwykłe jej warianty i modyfikacje. Jeśli natomiast stajemy w obliczu zespołu idei, który nigdy nie skryształizował się w jeden „system”, i którego konfiguracja wyraźnie zmieniała się z biegiem czasu, wyrażając się w szeregu form wzajem do siebie niesprowadzalnych i dających się powiązać wyłącznie historycznie – to wówczas metoda genetyczna staje się nie tylko możliwa, ale wręcz okazuje się jedyną naprawdę wskazaną.

Ta metoda zdoła nam może wyjaśnić wewnętrzne prawo owego procesu ciągłej przemiany. Kryterium, którym się ona inspirowa, jest bezsprzecznie najpewniejsze i najbardziej obiektywne. Nie rozważa ono faktów z ahistorycznego stanowiska mentalności dzisiejszej i w przesuniętej perspektywie umysłowego trudu wielu stuleci, lecz próbuje odnaleźć postawę duchową będącą fundamentem form badanej myśli; usiłuje przenieść się do centrum wizji udokumentowanej złożonym korpusem tekstów, aby móc rozważać ją w tej samej perspektywie, w której ją stworzono; następnie rekonstruuje ją od środka, opierając się na jej własnym fundamencie. Krok po kroku odtwarza jej drogę, wykorzystując wyłącznie elementy spekulatywne znalezione na miejscu, organicznie związane z ich środowiskiem, i po kolei wydobywa problemy najistotniejsze, stające się napędem dla późniejszego rozwoju.

Zapuściwszy się na tę drogę, od razu widzimy, dlaczego historyk filozofii nie zastosował tej metody do naszej sytuacji: wspomniany tu rozwój nie ma charakteru dialektycznego. Jest bezdyskusyjną zasługą Grecji zapoczątkowanie myśli dialektycznej; starożytne Indie pozostały kolebką myśli mitycznej. Nie znaczy to, że Grecja czy Indie nie znały jednej bądź drugiej z obu tych form myślenia; mitycznemu zabarwieniu myśli platońskiej Indie mogą wszak przeciwstawić subtelne apologie dialektyczne swych wielkich filozofów średniowiecznych. Jednakże w upaniszadowych dialogach mit nie jest, jak w znacznej większości dialogów platońskich, strojną szatą myśli; jest samą jej esencją. Tutaj myśl rodzi się z mitu, jest jego organiczną pochodną i operuje, miast pojęciami, bytami mitycznymi.

Stwierdziłszy wszelako, że w Indiach nie ma ciągłości między wizją mityczną, właściwą dziecięctwu wszystkich kultur, i późniejszym nurtem spekulacji psychologicznej oraz kosmologicznej. Istotnie, wraz z okrzepnięciem refleksyjnej samoświadomości owa pierwotna wizja mityczna zanika bezpowrotnie. W swej fazie dziecięcej myśl zbiorowa – podobnie jak nadal, aż do dziś, myśl pojedynczego dziecka – nie przeciąga wyraźnej granicy między sobą a światem dookolnym: człowiek, odczuwając siebie jako istotę żywą, jest skłonny przypisywać życie wszystkiemu, ucłowieczać zjawiska kosmiczne. Jednostka ludzka staje się homogeniczną częścią świata złożonego z mnóstwa bytów osobowych, wielorako z sobą powiązanych.

Myśl świadoma samej siebie przeciwstawia własną podmiotowość przedmiotowości świata dookolnego. W toku refleksji usiłuje badać rządzące nim relacje i prawa ich wzajemnych związków. Dojrzała myśl filozoficzna zawsze, w taki bądź inny sposób, zajmuje się problemem poznania.

Tak więc może uda się nam uchwycić specyfikę myśli starożytnych Hindusów, gdy uprzytomnimy sobie, w jaki sposób pojmowali oni akt poznania tudzież proces myślenia. Ponieważ zaś drogi, jakimi chadzała ich myśl, tak bardzo różniły się od naszych, że nasze klasyfikacje nie mają do nich zastosowania, to najpierw, zanim jeszcze przeanalizujemy to, o czym myśleli, musimy zadać sobie pytanie: jak myśleli?

W pierwszym rzędzie uderza nas to, że aktowi poznania przypisywali większą konkretność: wczucie się w jakąś formę rzeczywistości nie oznacza dla nich stanięcia przed nią, aby odbić ją w sobie, pozostając w oddzieleniu od niej, lecz wchłonięcie w siebie przedmiotu, zawładnięcie jego istotą; oznacza „uzyskanie” go lub – najczęściej – „stanie się” samą ową rzeczą. Akt poznania jest aktem utożsamienia się. Często mówi się o intuicjach, mocą których ta lub inna rzecz zostaje zdobyta. W spekulacjach upanisadowych niby refren powraca stwierdzenie, że człowiek „staje się” tym lub owym, żyje w tej bądź innej sferze w zależności od tego, co „poznaje”. W sytuacjach zaś przez owe teksty odzwierciedlanych dominuje szukanie wiedzy, dzięki której człowiek staje się Wszystkim. Ludzie i bogowie, uczniowie i mistrzowie, bramini i wojownicy – wszyscy tęsknią, jako do celu najwyższego, do tego cudownego poznania.

Poznanie jest czymś niebywale potężnym. Wydaje się, jak gdyby rzecz traciła własne jestestwo i ulegała wchłonięciu przez nasze. I jak gdyby substancjalność przedmiotu rozpuszczała się w funkcji poznawczej.

A podobnie jak zanika granica między podmiotem i przedmiotem⁴, tak też zamazują się granice między rzeczami. Wystarczy, że uwaga skupi się na jednej rzeczy, a już przekracza ona własne granice i wchłania w siebie drugą, trzecią, bezustannie rozszerzając

⁴ Oczywiście nie zawsze. Upaniszadowy myśliciel zna wszak również normalny dla nas rodzaj intuicji, dzięki której człowiek „widzi..., myśli..., poznaje kogoś innego od siebie”. Jednak ten typ intuicji już w najstarszych dokumentach upanisadowych oceniany jest negatywnie jako „kłamstwo” w zestawieniu z „prawdą” innego typu intuicji. Już w starych upanisadach samoświadomość uważa się za źródło kontyngencji i porzucenia najwyższej rzeczywistości; w tekstach późniejszych samoświadomość jednostkowa (*ahaṅkāra*) będzie hipostazowana wprost jako zasada negatywna i przeciwboska w kosmicznym procesie, jako źródło wszelkiego zła, cała zaś etyka tej spekulacji użyta zostanie do jej zwalczania i eliminowania.

pole rzeczywistości i powiększając sferę istnienia. Max Müller zaobserwował to zjawisko w wedyjskich inwokacjach do bóstw i ukuł dla niego nazwę „henoteizm”. Odnosi się to jednak nie tylko do obiektów starożytnego kultu, lecz również do zasad tworzących przedmiot spekulacji. Jedna zasada staje się także drugą, trzecią i tak dalej, do nieskończoności – aby ostatecznie stopić w sobie najróżniejsze z pozoru elementy rzeczywistości.

Wygląda to tak, jak gdyby w zintensyfikowanej rzeczywistości przedmiotu stojącego chwilowo w centrum zainteresowania rozpuszczała się rzeczywistość innych przedmiotów obecnych w świadomości, a z kolei ta pierwsza jakby rozpuszczała się w funkcji poznawczej; nie jest już rzeczywistością określonej rzeczy, bo staje się rzeczywistością uchwytującego ją intuicyjnie podmiotu.

Obserwujemy przy tym, jak pole przez tę rzeczywistość obejmowane powiększa się stopniowo w miarę intensyfikowania się tonu dyskursu.

Takie wyraziste i stałe cechy charakterystyczne tej myśli pokazują jasno, z jakiego konkretnie typu doświadczenia ona się rodzi: mianowicie nie z tego, które zachodzi na płaszczyźnie głównie intelektualnej czy racjonalnej, gdzie każda treść ma wyraźnie zarysowane stałe kontury, lecz z doświadczenia należącego do sfery emocjonalnej, gdzie wszystko miesza się i spływa w jedność, gdzie przedmiotowa treść doświadczenia współbrzmi z rytmem wewnętrznego życia podmiotu, a jego rozległość i zakres określone są intensywnością odczuwania. Tutaj podmiot nie staje naprzeciwko własnego świata; tutaj jego doświadczenie rzeczywiście jest tożsame z jego własnym bytem. Stabilny, substancjalny i mnogi byt świata fizycznego niknie wobec dynamiki świata psychicznego i do niego się upodabnia: na miejsce racjonalnej jedności pojęcia, w istocie abstrakcyjnego, wchodzi określenie funkcji – *stasis* rozpląta się w *dynamis*.

Obserwujemy w rzeczy samej – i zaobserwujemy to jeszcze w toku naszych dociekań – jak spekulatywne zasady z upanisad stają się nazwami funkcji, a rzeczy, wokół których owa spekulacja się koncentruje – hipostazami funkcji; często będziemy mogli prześledzić proces ich hipostazowania.

Jeśli jednak cała wizja bytu przekształca się tym sposobem w wizję stawania się, to jak wyjaśnić fakt, że cała ta spekulacja koncentruje się w idei *stasis*, że rozliczne atrybuty spiętrzone na najwyższym wszechbycie usiłują wszystkie, bez wyjątku, wyrazić pojęcie stałości, stabilności, nieruchomości, wieczności? Otóż wyjaśnia go sam charakter tegoż właśnie doświadczenia, tak wyraźnie podlegającego ustopniowaniu pod względem intensywności; wyjaśnia go treść ideowa owej *stasis*, jednoczącej w sobie ruch wszystkich sprzeczności i kwalifikowanej superlatywem wszystkich funkcji; wyjaśnia go charakter wieczności objawiającej się w momencie. Nie jest to wieczność substancji trwającej siłą własnej inercji, lecz *stasis* poza wszelkim ruchem, *stasis* ekstazy.

Stosuję ten termin, ponieważ z pewnym szczególnym odcieniem używa się go w samych tekstach dla oddania treści pojęcia, które w określonej fazie tej myśli zostało wyrażone słowem *ātman**. Chodzi o pojęcie tego ludzkiego doświadczenia, w którym podmiot czuje, że zawarł w sobie Wszystko, stał się Wszelświatem.

* Termin nieprzetłumaczalny; rzeczownik rodz. m. „dusza, jaźń, ja osobowe, ja indywidualne (abstr.)”; funkcjonuje także jako zaimek zwrotny „się, siebie” [przyp. red. nauk.].

Jeżeli prawdą jest – jak to już zauważyliśmy – że w doświadczeniu tego rodzaju zakres rzeczywistości uchwytywanego intuicyjnie przedmiotu poszerza się w miarę nasilania się wizji, i jeśli podmiot, w samym sobie go fundujący i z nim się utożsamiający, odczuwa powiększanie się, nawet rozrost własnego jestestwa wraz z intensyfikacją własnego „poznania” – to muszą przyjść chwile najwyższej intensywności tego doświadczenia, w których rzeczywistość przedmiotu staje się nieskończona, pokrywając się z rzeczywistością wszechświata, a przeżywający go w sobie podmiot czuje, jak własny jego byt rozszerza się poza wszelkie jednostkowe granice, i czuje się nieskończony, utożsamiony z Wszechświatem: *aham eva idam sarvo 'smi* – „Zaprawdę, ja jestem [tym] Wszystkim”. To, że podatne na takie ekstatyczne przeżycia są dusze, w których dominuje emocjonalny typ doświadczenia, dusze podległe władzy uczucia i nieodłącznej od niego namiętności, jest faktem stwierdzanym powszechnie, w każdym czasie i miejscu i w każdym środowisku kulturowym, w którym napotykamy dokumenty zaświadczające o takich doświadczeniach i nieodmiennie potwierdzone przez ewentualne dane biograficzne. My jednak nie musimy odwoływać się do analogii dla potwierdzenia takich bądź innych opinii czy hipotez: nasze tezy odnajdziemy wyrażone jasno w tych samych dokumentach, od których wyjdziemy, aby rekonstruować dzieje doświadczeń, jakie legły u podstaw wizji upaniszdowej i jakie stanowią fragment wewnętrznej historii owych nieznanymi wieszczów, opiewających narodziny wszechświata i poszukujących ich we własnych sercach, a także ich dziedziców, którzy w zgodzie z wielowiekowymi tradycjami podążali wytyczoną przez nich drogą. Dokąd nią dotarli – wiadomo; zbyt bujna pełnia życia była jednak nie ostatnim spośród czynników, które doprowadziły ich do ostatecznego potępienia życia.

Błędem jest sądzić, że dusze upaniszdowych myślicieli były znużone, że ich witalność osłabła za sprawą klimatu i przedwczesnej dekadencji rasy, oraz że właśnie wskutek tego znużenia życiem zaczęli głosić wyrzeczenie. Ktoś znużony nie wyrzeka się ku celom tak ambitnym i wysokim, nie dąży bez wytchnienia ku owej magicznej wiedzy, którą pragnie objąć cały świat. Przede wszystkim zaś ktoś znużony życiem nie głosi rezygnacji z życia tonem tak tragicznym, jak gdyby rozstawał się z najcenniejszym dobrem; nie wyrzeka się namiętności głosem pełnym namiętności. Jeśli tak szybko zrazili się do świata zewnętrznego, to dlatego, że jego rzeczywistość wydała im się zbyt ciasna dla potężnego rytmu ich życia; że nie zawsze świat pozwalał im odczuwać nieskończoność. Jeśli usiłowali przekraczać granice życia, to dlatego, że życie skąpiło im owej rzeczywistości ekstatycznej, której doznawali w pewnych chwilach.

Tylko w pewnych chwilach, rzecz jasna, jak zawsze, gdy osiągamy szczytowe punkty życia; ponieważ jednak są one najintensywniejszą kulminacją całokształtu doświadczenia, na zawsze wyznaczają kierunek dla myśli i określają formę wizji świata, jaka w tych duszach się skonkretyzuje.

W doświadczeniu tym dominuje świadomość nieskończoności, świadomość kosmiczna, a jednocześnie świadomość ja – z wymiarem wszakże bezgranicznej rozległości, któremu obce są granice potocznej świadomości ja. Wizja świata, w której w sposób trwały skonkretyzuje się owo doświadczenie, będzie odzwierciedlać jego cechy: będzie to wizja ja kosmicznego, kosmosu jako osoby. A więc wizja mityczna, lecz bardzo odmien-

na od tej, która zarysowuje się u zarania każdej kultury. W początkach życia świadomego przeważa doświadczenie uczuciowe, bardziej bezpośrednie; tymczasem doświadczenie intelektualne dojrzewa wolniej. Nie zdołało ono jeszcze zbudować zapory samoświadomości, oddzielającej sferę psyche od sfery kosmosu. Mit zaś jest zawsze syntezą ich obu. I zawsze rodzi się z uczucia. Ale w wizji pierwotnej pojedyncze doświadczenie mityczne wpisuje się w zespół innych, nie ma cech wyłączności, gdyż pod względem stopnia intensywności odczucia nie wykracza poza normalne granice. Kosmos jawi się jako złożony z niezliczonych bytów osobowych. Natomiast w wizji mitycznej nowego typu cały kosmos jawi się jako jedna jedyna osoba nieróżniąca się od podmiotu, który kontempluje.

O ile pierwsze mitologie są owocem współpracy całych zbiorowości i objawiają się na poziomie doświadczenia wspólnym dla wielu bądź dla wszystkich, o tyle wizja mityczna, jaką napotykamy teraz, jest wykreowana przez jednostki; nie jest wytworem określonego początkowego stadium kultury, lecz konkretnego temperamentu, w którym przeważa życie uczuciowe, zresztą z towarzyszeniem wysokiego stopnia intelektualności. Zakłada ona wielką umysłową dojrzałość, ażeby wizja mogła – tak jak stało się to tutaj – natychmiast przejść w spekulację.

Dynamis uczucia nie zaciemnia sfery samoświadomości, lecz rozszerza ją do nieskończoności, tak że w końcu pokrywa się ona ze sferą kosmosu. Podczas gdy dawne formy mitu naturystycznego przypisywały walor ludzki, psychiczny procesom kosmicznym, nowy mit psychologiczny zaczyna przypisywać walor kosmiczny, uniwersalny faktom psychicznym, a to dzięki jednemu doświadczeniu, które całkowicie utożsamia obie te sfery.

Doświadczenie to zawłada umysłem na cały czas swego aktualnego trwania: doświadczenie nieskończoności, ów najwyższy stopień życia wewnętrznego, wchłania w siebie wszystkie inne władze psychiczne, roztopia całe jestestwo w nieskończoności odczuwania. W takim stanie ducha nie ma miejsca na żadną wielość, na żadną inną formę rzeczywistości. Jednostka pojmuje kosmos osobowo – nie jako osamotniony, lecz jako tożsamy z jej własną osobowością: *aham sarvam* [‘jam jest wszystkim’].

Otóż właśnie fakt, że dusza uzyskuje świadomość własnej nieskończoności, psychicznej immanencji najwyższej rzeczywistości, powoduje natychmiastowe przełożenie się wizji na spekulację. Stąd też jest ona zawsze introspekcyjna. Już od zarania spekulacji w prastarej epoce *Rygwedy* i potem przez całą historię ich myśli owe dusze, o czymkolwiek by medytowały, zawsze w gruncie rzeczy medytują o sobie samych.

Gdy nowe doświadczenie, zadomowione już w myśli, uzyskuje konkretną formę mentalną i staje się specyficznym sposobem pojmowania rzeczywistości, wówczas w umyśle musi wystąpić sprzeczność między codziennym doświadczeniem rzeczywistości zewnętrznej i owym doświadczeniem nieskończoności, tak bezpośrednio i spontanicznie przeżywanej w chwilach bardziej intensywnego życia wewnętrznego. Właśnie ono narzuca się jako rzeczywistość absolutna, niewątpliwa. Dusza zaś, napełniona echem tej swojej najwyższej rzeczywistości, w każdym przedmiocie własnego doświadczenia poszukuje jej uchwytnej kształtu, w każdej rzeczy świata chce się dopatrzeć obrazu nieskończoności – i znajduje świat rzeczywistości różnorodnych, w powszechnym odczuciu

mniej lub bardziej ograniczonych, z których żadna nie odbija w sobie całości; znajduje wieloraką całość w przestrzeni, a wielorakie następstwo rzeczy w czasie; w przygodnej rzeczywistości świata nie odnajduje bezpośredniej rzeczywistości Wszechświata. Wówczas rzeczywistość świata, choćby przeżywana z niezwykłą intensywnością, lecz ustawicznie przyrównywana do tamtej, superintensywnej rzeczywistości, wydaje się jej czymś bladym, tylko cieniem rzeczywistości prawdziwej; i wówczas, coraz częściej rozczarowana, odrywa od niej wzrok, aby skupiać się na sobie samej. Ponieważ ja było tym, co przeżywało nieskończoną rzeczywistość świata, i ponieważ świat nie objawia nawet śladu nieskończoności, odtąd ten ślad będzie się tropić w ja; prawdziwa rzeczywistość wszechświata będzie musiała znajdować się w ja.

Tu tkwi korzeń tego typowego zjawiska odwartościowania rzeczywistości zewnętrznej w owych duszach, bardziej niż wszystkie inne spragnionych rzeczywistości – rzeczywistości wszakże zbyt rozległej i intensywnej, aby mogły one doznać zaspokojenia w codziennym doświadczeniu świata zmysłowego. Jeszcze w upanisadzie *Chāndogya* odzywa się echo tego oskarżenia rzuconego światu, w którym nie ma nic nieskończonego: „Rozległość jest wówczas, gdy nie ma nic na zewnątrz nas. [...] Ale nie to, nie to mam na myśli, co w świecie zwie się potęgą”*. [„Gdzie się niczego innego nie widzi, niczego innego nie słyszy, niczego innego nie poznaje, to jest pełnia (obfitość) (*bhūman*). A gdzie się widzi coś innego, słyszy coś innego, poznaje coś innego, to jest małość (niedostatek) (*alpa*). Zaiste, pełnia to jest to, co nieśmiertelne, a małość to jest to, co śmiertelne’. ‘Na czym, o panie, wspiera się owa pełnia?’ ‘Na swej własnej wielkości. Albo może nie na wielkości. Bydło i konie, a także słonie i złoto, sługi i żony, pola i domostwa, oto co ludzie uznają tu za pełnię (obfitość). Ale ja tak nie mówię, nie mówię tak’, rzekł on, ‘gdyż jedno wspiera się na drugim’” – przeł. red. nauk.]

Odtąd myśliciele w samych sobie będą poszukiwać konkretnej i wiecznej władzy nad nieskończoną rzeczywistością; jej źródła będą śledzić pod złożami codziennej świadomości; wciąż umacniać się będzie tendencja do wnikania w coraz głębsze zakamarki psyche i wyciągania z nich na dzienny blask świadomości tajemnych procesów życiowych. Początków wszechświata szuka się w sercu.

Oto więc – obok będącego czymś fundamentalnym doświadczenia kosmicznego – inny zasadniczy rys tej spekulacji: dociekanie psychologiczne, w sposób szczególnie zorientowane na przydawanie sensu powszechnego, kosmicznego procesom życia psychicznego. Już w samych początkach tej spekulacji, zaświadczonych w hymnach *Rygwedy*, położony zostaje fundament pod pełen rozmachu, złożony rozwój owej makrokosmicznej psychologii, która swą formę najbardziej rozbudowaną uzyska w sankhji (*sāṃkhya*).

Wraz z mitem psychologicznym rodzi się filozofia indyjska.

* „Rozległość” to w tekście oryginalnym *bhūman* „ziemia”, „świat”, „obszar”, „obfitość”, „pełnia” – w przeciwstawieniu do *alpa(m)*, „małość”, „lichota” [przyp. tłum.].

1. Kosmogonia psychologiczna

Pierwszy myśliciel wedyjski, zapytujący o początki Wszechświata, to znaczy świata jako jedności i całościowości, oraz o związki między nim a światem rzeczywistości wielorakiej, zaczyna zgłębiać ten problem od uważnego badania źródeł własnego życia psychicznego.

Pozostawiony przezeń dokument, zaświadczaający o jego odkryciu, jest kosmogonią: to *Nāsadāsīyasūkta* (RV, X, 129), pieśń o psychicznych początkach wszechświata.

Obraz tych początków, jaki on prezentuje, jest w istocie obrazem psychologicznym.

Ta historia narodzin wszechświata kreśli, mniej lub bardziej świadomie, historię narodzin wizji uniwersalnej. Wszystko, co poprzedza owo rozstrzygające wydarzenie, rysuje się w jakiejś mętnej, półrzeczywistej otoczkę, jak gdyby nieokreślonego stanu przygotowania i oczekiwania.

1. *nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm nāsīd rajo no vyomā paro yat / kim āvarīvaḥ kuha kasya śarmann ambhaḥ kim āsīd gahanaṃ gabhīraṃ //*

2ab. *na mṛtyur āsīd amṛtaṃ na tarhi na rātrīyā ahna āsīt praketaḥ /*

„Nie było wówczas bytu ani niebytu, nie było atmosfery ani sklepienia niebios ponad nią: co było ukryte¹, i gdzie, i w ukryciu (= w głębinach) czego? Może ocean był głęboką otchłanią?

Nie było śmierci ani nieśmiertelności, a od nocy dzień się nie różnił...”

[Wtedy niebytu ani bytu nie było, / Ani przestworzy, ani w górze niebios. / Cóż więc istniało? Gdzie? I w czyjej pieczy? / Czy były wody, niezgłębiony odmęt? /

Śmierć nie istniała ani nieśmiertelność, / Dla dnia i nocy nie było różnicy, /]*

¹ O tym, co było ukrywane, mowa jest później (strofa 2cd).

* W nawiasach prostokątnych przytaczam, dla porównania, przekład S. Schayera [przyj. tłum.].

A gdzie w tej ciemności początków było To, co jest wszystkim? Że było, to rzecz pewna; ponieważ jednak jego byt jeszcze się nie objawił, musiało żyć w jakimś odrętwieniu, ukryciu – jakby śpiąc.

[2cd.] *ānīd avātaṃ svadhayā tad ekaṃ tasmād dhānyan na paraḥ kiṃ canāsa //*

„bez tchu, samoistnie, oddychało to Jedno, a poza nim nie było nic”.

[I nic innego tylko istność jedna / Bez tchnienia sama sobą oddychała. /]

Naprawdę – nic? Czym było otoczone, co w sobie skrywał jego nieprzejawiony byt?

3. *tama āsīt tamasā gūlham agre ’praketam salilam sarvam ā idam /
tuchyenābhv apibitam yad āsīt tapasas tan mahinājāyataikam //*

„był mrok. I wszystko to było nieświadomym falowaniem, które okrywał mrok. Ów Ogrom, zamknięty w ciasnocie², mocą *tapasu* zrodził owo Jedno”.

[Mroki we mrok spowite były najpierw, / Jednym oddechem wód to wszystko było, / I tylko owa moc, zamknięta w pustce, / Płodziła siebie przez żar umartwienia.]

4. *kāmas tad agre sama vartatādhi manaso retaḥ prathamam yad āsīt /
sato bandhum asati nir avindan hṛdi pratīṣyā kavayo manīṣā //*

„i na początku z niego wyłoniła się żądza, jako pierwsza zrodzona z *manasu*. Związek bytu z niebytem odkryli mądrzy wieszczowie, badając w swym sercu”.

[Z niej na początku zrodziła się żądza, / Pierwsze nasienie wysiane przez ducha. / Bytu przyczynę w niebycie znaleźli, / Szukając w sercu, skupieni wieszczowie.]

5. *tiraścīno vitato raśmir eṣām adhaḥ svid āsīd upari svid āsīt /
retodhā āsan mahimāna āsant svadhā avastāt prayatiḥ parastāt //*

„w poprzek przeciągnięty jest sznur tych (światów): co było w dole, co było na górze? Byli nosiciele nasienia, były potęgi; w dole Samoistność, w górze przejawienie”.

[Gdy sznur mierniczy w poprzek rozciągnęli, / Co było niżej i co było wyżej? / Siły płodzące i potęgi płodne, / Możliwość w dole, a działanie w górze. /]

6. *ko addhā veda ka iha pra vocat kuta ājātā kuta iyam viṣṛtiḥ /
arvāg devā asya visarjanenāthā ko veda yata ābabhūva //*

7. *iyam viṣṛtir yata ābabhūva yadi vā dadhe yadi vā na /
yo asyādhyakṣaḥ parame vyomant so aṅga veda yadi vā na veda //*

„kto wie, kto mógłby powiedzieć, skąd, skąd się wziął ten wpływ (stworzenia)? Bogowie są już od niego późniejsi, kto zatem wie, gdzie jest jego źródło?

Ten, który w najwyższym niebie czuwa nad stworzeniem – może on sam je tak urządził – on może wie, skąd się wzięło, a może też nie wie”.

[Któż wie jednakże, któż powiedzieć umie, / Jakie jest tego stworzenia prażródło? / Do stworzonego świata należą bogowie, / Więc kto ma wiedzieć, skąd powstało wszystko? /

Ten, od którego pochodzi stworzenie, / Który je stworzył – albo i nie stworzył, / I czuwa nad nim w najwyższych niebiosach, / Ten wie zaiste! Albo może nie wie? /]

² Tajemnica, o której napomykają te dwa rzeczowniki, wyjaśni się w strofie następnej: Ogrom, Jedno, Wszechświat będzie zamknięty w ciasnej przestrzeni ludzkiego serca.

Wiedzą to tylko wieszczowie, szukający w swym sercu.

Nieskończona rzeczywistość Jedno-Wszystkiego musiała istnieć odwiecznie; czy da się pomyśleć rzeczywistość, nad którą by Ono nie panowało? A przecież, nim się Ono wyłoniło, już była inna rzeczywistość; teraz jednak rozplywa się ona w pamięci, w pomroce nieświadomego falowania, nieprzeniknionego oceanu najpierwotniejszej ciemności.

Jedno w jakiś sposób istnieje, jeszcze zanim zrodziło się z falowania, „które było na początku”: żyje życiem latentnym, niewidzialnym, „dyszy bez tchu”. Jego narodziny są nie tyle narodzinami, ile raczej przeknięciem się, wyłonieniem, przejawieniem; opisujące to słowa hymnu brzmią nutą najwyższą, triumfalną. Nieprzypadkowo: jest to wielkie wydarzenie w tej duszy, która tutaj, kreśląc historię początków, kreśli własną historię; wyłania się oto rzeczywistość ekstazy, wizji Wszechświata. Ona odczuwa ją jako przebudzenie się, narodziny rzeczywistości boskiej, która odtąd będzie nad nią bez reszty panować. To przebudzenie później, wraz z rozwojem introspekcyjnej spekulacji, otrzyma specjalną nazwę – *pratibudh*^o.

Ten mityczny moment narodzin kosmosu jest w istocie momentem narodzin odwiecznej filozofii – tu jeszcze nierozwiniętej, tkwiącej ledwie w załączku, który wszakże skrywa w sobie wszystkie późniejsze procesy rozwojowe³.

Zanim przejawilo się Jedno, było tylko jakieś nieświadome falowanie (3), głęboka, niezbadana otchłań, o którą poeta pyta (1), czy „może jest ona oceanem”. Ponad Jednem rozlało się, łącząc się z nim, pragnienie (4: *kāmas tad ... samavartatādhi*): spośród dwóch przyimków użytych z czasownikiem *vrt* jeden niesie znaczenie rozlewania się, wylewania na coś, drugi łączenia się z tym ponownie*. Zarysowuje się delikatny, acz wyraźny obraz fal, które coś z siebie wyłaniają, aby następnie pokryć znów to coś i złączyć się z nim, zalać je na nowo. Właśnie – na nowo, wydaje się bowiem, że na początku (3), przed swymi

³ Jednak bardzo szybko zaznacza się tendencja do umieszczania Jedno-Wszystkiego – prakorzenia i prawarunku wszelkiej rzeczywistości – na początku. Myśl refleksyjna i analizująca żadną miarą nie potrafi pojąć, że wieczny Byt, który wszystko w sobie zawiera, mógłby takim się stać, mógłby zawdzięczać swe istnienie jakiemuś wydarzeniu w czasie, bodaj nawet wyprzedzającym wszelki inny czas. (Podobne rozumowanie napotykały także w upanisadzach *Chāndogya*, VI, 2, 1–2). Dlatego niemal natychmiast schemat wizji przekształci się i rozszerzy, ulegając rozdrożeniu: Jedno istniejące *ab aeterno* na początku wydaje z siebie „wody” i w nich się odradza. Tutaj od razu nasuwa się koncepcja, która odtąd miała zdominować myśl indyjską. Jedno wytwarza z siebie wody: jak, jeśli nie za pomocą własnego *manasu*? Pierwotne procesy kosmogoniczne spontanicznie przybierają postać procesu zachodzącego w ludzkiej psyche. Z tego rodzi się koncepcja Jedno-Wszystkiego, a stąd także Wszechświata jako Makranthropasa.

Zarysowuje się tu także następny motyw. W tej drugiej konfiguracji obrazu kosmogonicznego rzeczywistość „wód” wsuwa się między jedno i drugie istnienie Jednego – to nieprzejawione w samych początkach i to będące Wszechświatem (czyli, psychologicznie, doświadczeniem uniwersalnym). Mamy tutaj pierwszą podstawę do koncepcji, która później swoje sformułowanie spekulatywne uzyska w upanisadzach *Taittirīya*, gdzie całokształt rzeczywistości świata przejawionego jest przedstawiony jako przejście, droga od rzeczywistości pierwotnego, nieprzejawionego ātmana do wyższej i wznioślejszej formy rzeczywistości, która jest najczystszyim ātmanem i zresztą już emigrantką ze świata zmysłowego, istniejącą jedynie jako stan świadomości. W wizji *Nāsadāsīyasūktya* droga ta biegnie jedną prostą linią w górę, w *Taittirīya* będzie dwojaka – zstępująca i wstępująca.

* *sam* ‘wraz, współ’ + czasownik *vrt* ‘obracać (się)’ znaczy ‘wyłonić się’, *adhi* ‘(po)na(d)’ + *vrt* znaczy ‘wyniść, owładnąć’ [przyjp. red. nauk.]

narodzinami. Jedno okryte było mrocznym falowaniem. Jest oczywisty związek między owym prafalowaniem a *kāma** , która teraz na nim się rozlewa. Na czym polega ten związek między pragnieniem i „wodami”? Wydaje się on bardzo ścisły: zarówno w wyobraźni mitycznej okresu *Rygwedy*, w niejasnej, zawołowanej mowie hymnów, jak i w tekstach późniejszych, opracowujących te same motywy, „wody” dość regularnie występują wyposazone w atrybuty pragnienia. Weźmy przykład: RV, X, 30, 2 mówi o „spragnionych wodach”; podobnie strofa 6, następnie strofa 15; wody stały się pełne pragnienia.

Jak mówi czwarta strofa *Nāsādāsīyasūkta*, *kāma* była *manaso retah prathamam*, pierwszą rzeczą wytworzoną przez *manas*. W naszym hymnie, często cytowanym, lecz jeszcze niedostatecznie wyjaśnionym, zdanie to zawsze było szczególnie ciężkim szkopułem dla tłumaczy europejskich. Uznano, że aby uchwycić jego sens, należy je interpretować wbrew jego ewidentnemu znaczeniu. Sam Deussen przyznaje, że interpretuje je „dem Wortlaut entgegen”, gdyż sens literalny jest dlań niezrozumiały; dlatego, przestawiając człony zdania, tłumaczy: „prazalążek rozumu” (albo „poznania” – „Samenkeim der Erkenntnis”), tak jakby tekst, mówiąc *retas*, chciał powiedzieć *bijam*. Czyniąc tak, Deussen miał w pamięci doktrynę Schopenhauera, zgodnie z którą Intelpekt, poznanie, wyrasta z nieświadomej Woli (= *kāma*). Aby tę teorię móc przyłożyć do naszego tekstu, należałoby przestawić terminy. Jednak również wówczas adaptacja byłaby możliwa tylko wtedy, gdybyśmy termin *manas* mogli uznać za równoważnik „poznania”. W rzeczywistości jednak jest między nimi znaczny dystans: w piśmiennictwie wedyjskim oraz postwedyjskim specjalnymi terminami na poznanie i organ poznania są *dhī*, *prajñā*, *jñāna* i ich pochodne, później jeszcze także *buddhi*; *manas* to termin szerszy, używany dla oznaczania funkcji psychicznej – niezróżnicowanej jeszcze w ówczesnej psychologii na poszczególne władze – której aspektem dominującym (stosownie do rezultatów analizy introspekcyjnej, uprawianej nieprzerwanie w środowiskach, w których omawiana terminologia jest stopniowo opracowywana) jest pragnienie, popęd⁴. Z upływem czasu, gdy osiągnięte jest większe zróżnicowanie i dokładniejsza klasyfikacja władz psychicznych (skądinąd nigdy definitywnie nieustalona w starych tekstach), *manas* zajmuje miejsce obok *vijñāna* (która zresztą nigdy nie wyzbywa się pewnego zabarwienia emotywnego, obcego naszemu pojęciu intelektu), zachowując dla siebie sferę psyche bardziej swoiście emocjonalną. W późniejszych klasyfikacjach starej *sankhji* *manas* obejmuje rolę centralnego organu zmysłów, choć pozostaje obok *buddhi*, której przynależy cała sfera funkcji świadomości. Taka osobliwa klasyfikacja tłumaczy się tym, że w psychologii owych środowisk postrzeganie nie ma takiego samego charakteru, jak w naszej, nosi natomiast cechy procesu

* W sanskrycie rzeczowniki o temacie zakończonym na *-a* (jak *kāma*) są zwykle rodzaju męskiego; żeby jednak uniknąć sztuczności (pisząc: „ten *kāma*...” itp.), postanowiłem je traktować jak formalnie żeńskie, zgodnie z naszymi regułami gramatycznymi [przyj. tłum.]. [*Kāma*, rodz. m. ‘miłość, pragnienie’; *manas*, rodz. n. ‘umysł, serce’]. [przyj. red. nauk.]

⁴ Por. także R. Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, s. 314 (*Manas*) i przyp. 3: „Und schon dort (in den ältesten Upanishads) gilt als eine seiner vorzüglichsten Funktionen das Wünschen (*saṃkalpa*); vgl. P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, II, 85–91, 93, 94”. [Uzupełniłem cytat na podstawie oryginału niem. [przyj. red. nauk.]

wybitnie emotywnego. Tak więc termin *manas* również tutaj zachowuje swe pierwotne zabarwienie i sens: w ówczesnym piśmiennictwie bez przerwy mówi się o ujarzmianiu *manasu* – tak jak my mówimy o „ujarzmianiu zmysłów” – i rozumie się przy tym ujarzmianie namiętności. W literaturze zaś brahman, aranjak i pierwszych upaniszad ciągle, co chwilę, powracają naprzemiennie dwa wyrażenia: *so 'manyata* i *so 'kāmāyata*. Ostatecznie *manas* można by oddawać naszym słowem „serce”, równie pojemnym.

Interpretacja Deussena wynika może również z pozornej trudności w wyjaśnieniu, jakim to sposobem w samych początkach kosmosu pojawia się władza psychiczna⁵: trudność ta znika, gdy uświadomimy sobie, że nigdy ani na moment nie wyszliśmy spod władzy psyche, jako że ten obraz wszechświata jest w gruncie rzeczy jedynie wyolbrzymionym wizerunkiem psyche.

Wypowiadając słowo *kāma*, przechodzimy jedynie otwarcie od wizji psychicznej do wizji kosmicznej. Jak dotąd poeta, kreśląc wszystko w wymiarach kosmicznych, może nawet nie ma pełnej świadomości swego symbolicznego języka, teraz wszakże zasłona się drze, a tym, co się pojawia, jest ludzkie serce – „*kāma*, pierwszy wpływ *manasu*”. Tutaj poeta nie patrzy już w kosmiczne dale, lecz w głębiny ja. I rzeczywiście, natychmiast konkluduje: mędrcy więc bytu odkryli w niebycie, badając serce. Dramat początków opuścił przestrzenie nieznanego, aby skupić się w tym, co najintymniejsze; czy jednak jest ono mniej nieznanne? W istocie od tego momentu i później, aż do samego końca hymnu, następują jedno po drugim pytania bez odpowiedzi. Może poeta staje się niepewny, traci odwagę? On, który nie cofał się przed odwieczną zagadką początków, czyżby teraz popadł w zwątpienie w obliczu odwiecznej zagadki ludzkiego serca?

Albo może te wyrazy powątpiewania są jedynie triumfalną afirmacją własnej wzniosłej wiedzy?

„...*kāma* – pierwsze, co poczęło się z *manasu*”. *Kāma*, owa zasada tak ściśle związana z zasadą „wód”, jest istotowo tożsama z owym niewyraźnym prafalowaniem, o jakim mówią pierwsze strofy, z owym niezgłębionym i niespokojnym oceanem, jaki rozpalili się w *tapasie*. *Kāma* jest dla naszego myśliciela pierwszym przejawieniem się bytu psychicznego, a stąd również kosmicznego. Pojawienie się *kāmy* to po prostu następna fala praoceanu. Uciszenie podczas wielkich narodzin chyba więc nie trwało długo...

Ta koncepcja *kāma-salila* lub *kāma-samudra* musiała być dość pospolita w myśli ówczesnej, a bodaj również późniejszej; weźmy na przykład brahmanę *Taittirīya*, II, 2, 6⁶:

⁵ Deussen w rzeczy samej stwierdza: „Doch ist es nicht ganz ohne Bedenken, dass in dem Urwesen, in dessen Schilderung der Dichter bisher so behutsam war, hier plötzlich ein intellektuelles Vermögen, Manas (por. poprzedni przypis), vorausgesetzt wird, um v. 7 wieder bezweifelt zu werden”. [P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*. Dritte Aufl. Leipzig, 1915, s. 123–124.] (Słowa *yadi vā na ... veda* [strofa 7] odnoszą się do *adhyakṣaḥ*, nie zaś do Jedno-Wszystkiego. Por. C. Formichi, *Il pensiero religioso e filosofico dell'India prima del Buddha*, Bologna 1925, s. 92).

⁶ Podług cytatu z Sajany [Sāyaṇa]. Por. Keith, *Aitareya-Āraṇyaka*, Oxford 1909, s. 217, przypis 1. W moich wydaniach brahmany *Taittirīya* ustęp ten we wskazanym miejscu nie występuje. [Wzmiankowany ustęp Taitt. -br., II,2,5–6 brzmi: *kāma hi dātā / kāmās pratigrahītā / kāmāḥ samudram āvivesety āha / samudram iva hi kāmās / neva hi kāmasy ānto 'sti / na samudrasya / [...]* „Pragnienie jest właśnie dawcą, pragnienie jest biorcą. ‘Wszedł w pragnienie [niczym] w morze (ocean)’ – tak rzekł.

kāmam samudram āviveśety āha | samudra iva hi kāmāḥ | naiva hi kāmasyānto 'sti na samudrasya /*. Do tegoż motywu sięga aranżaka *Aitareya* (II, 3, 3): człowiek jest oceanem, bo jego pragnienie jest nienasycone: *sa eṣa puruṣaḥ samudraḥ sarvaṃ lokam ati | yad dha kiñcāśnute 'ty enaṃ manyate yady antarikṣalokam aśnute 'ty enaṃ manyate' yady amuṃ lokam aśnuvītāty enaṃ manyeta* **. Nie będziemy przy tej okazji przytaczać mnóstwa innych cytatów tej treści, rozproszonych po całym piśmiennictwie wedyjskim; zresztą niektóre z nich będziemy jeszcze analizować w dalszym ciągu. Powróćmy do naszego hymnu.

Z nieprzeniknionego rozfalowania, rozpalonego żarem, mocą tego *tapasu* wyłoniła się bezmierna rzeczywistość Jednego.

A więc wody płoną? Obraz z pewnością nie odnosi się do wód materialnych. Chodzi o owo nieustające i niezgłębione wrzenie, z którego – w kulminacyjnym punkcie jego rozpalenia, gorąca – wyłania się ekstatyczna rzeczywistość Jedno-Wszystkiego, Ja-Wszczęświata – *ātman*, jak później zostanie nazwany; z tego rozfalowania uczuć w ludzkim sercu, mrocznego i żarliwego, które w jakimś niewyraźnym momencie rodzi w sobie promienną rzeczywistość.

Tak właśnie widzący wieszczowie w sercu odkryli początki Wszczęświata.

Tu narodził się Byt i tu mieszka, okryty falowaniem⁸, które „rozłało się ponad nim i z nim złączyło”. Odtąd (strofa 4) mowa jest o Byciu i Niebyciu (albo raczej o „Będącym” i „Niebędącym”), o których nie można już było absolutnie nic orzekać (strofa 1) jeszcze przed narodzinami Jednego⁹. Byt jest Jednym, które się objawiło; Niebyt, o tyle

Albowiem pragnienie jest niczym morze; nie ma końca ani pragnienia, ani oceanu [...]” przyp. red. nauk.].

* „Rzekł: ‘Wszedł w pragnienie, [niczym] w morze (ocean). Zaiste, pragnienie jest niczym morze, albowiem nie ma końca pragnieniu i morze jest bez końca’” [przyp. red. nauk.].

⁷ Zauważmy, że słowo *manyate* znaczy tu „pragnąć”. Także Keith przekłada: „he desires to be beyond it”.

** „Ten człowiek jest morzem (oceanem), on przewyższa cały ten świat. Cokolwiek osiąga, przewyższa to (tj. pragnie być ponad to). Gdy osiąga świat przestworu, przewyższa go. Gdyby osiągnął tamten świat, to chciałby go przewyższyć” [przyp. red. nauk.].

⁸ Falowanie, „wody”, *tapas*, *kāma* nieodmiennie pojawiają się w ścisłym powiązaniu, ilekroć w brahmanach zarysowuje się mit Ja-Wszczęświata. Zob. np. brahmanę *Śatapatha*, XI, 1, 6, 1: „Zaiste, wodami był na początku ten świat, falowaniem. Te wody poczuły pragnienie: jak mogłybyśmy mieć potomstwo? Zaczęły się trudzić, ćwiczyć w *tapasie*. W tych, co rozpały się *tapasem*, załęgło się złote jajo... (Z niego) po roku narodził się Puruśa, czyli Pradžapati”.

W pewnym hymnie *Atharvawedy* pojawia się (w towarzystwie *manyu*, równoważnika *kāmy*, por. AV, IX, 2, 23: *jyāyant samudrād asi kāma manyo*) [„Tyś jest większy od oceanu, Kamo-Manju” (personifikacja); (*manyu* ‘uniesienie, żarliwy zapał, gorliwość’) – przyp. red. nauk.] coś z nim ściśle spokrewnione w późniejszej historii myśli indyjskiej – *karman*. W hymnie tym „powiedziane jest dwukrotnie, że *Tapas* i *Karman* mieszkają w głębinach wielkiego oceanu, czyli bez wątpienia w głębinach *aparaketaṃ salilam*, o której mowa w hymnie X, 129 *Rygwedy*” (Formichi, dz. cyt., s. 14). I jest całkiem oczywiste, że opiewane w tym hymnie wydarzenia dzieją się pomiędzy istnościami psychicznymi. Por. także AV, III, 29, 7: *ka idam kasmā adāt kāmāḥ kāmāyādāt | kāmō dātā kāmāḥ pratigrabhītā kāmāḥ samudram ā viveśa* // [„Kto to dał? Komu? Pragnienie dało pragnieniu. Pragnienie jest dawcą, pragnienie jest biorcą. Pragnienie weszło w ocean” – przyp. red. nauk.].

⁹ W tradycji epoki powedyjskiej żywa była jeszcze świadomość psychologicznego sensu tej kosmogonii. Jej echo napotykaemy w interpretacji podsunętej przez brahmanę *Śatapatha*: ani-Bytem-ani-Niebytem był *manas*. *neva vā idam agre 'sad āsin neva sad āsit | āsīd iva vā idam agre nevāsīt tad*

odeń różny – rozfalowaniem *kāmy*, który tę swoją cechę wyróżniającą uzyskuje wyłącznie poprzez skontrastowanie z Nim. Byt zaś jest związany z Niebytem. Co ustanawia tę więź? Mówi nam o tym strofa piąta, tym sposobem wpisująca się organicznie w całość hymnu. „W poprzek przeciągnięty jest sznur tych (światów)”: to obraz, pospolity w myśli wedyjskiej, sznura (*raśmi*, a także „nici”, *tantu*), na który nawleczone są, a więc z sobą powiązane, „trzy światy” – ziemia, przestworza i niebiosa, całość przejawionego kosmosu. Ten sznur umocowany jest w niezgłębionych otchłaniach prapoczątku. Co jest najniżej? „Byli nosiciele nasienia, były potęgi”: zdaje się, że słowo *retodhā* jest aluzją do wyrażenia *manaso retas* z czwartej strofy; *mahimānaḥ* przywołuje słowa *tapasas...* *mahinā* w strofie 3. *Manas*¹⁰ i *tapas* to moce, które spowodowały narodziny Jednego, ale które także, jak widzieliśmy, później je ukryły, spowijając je jakby rzeczywistością współistotną sercu i rozległemu, żyjącemu kosmosowi (*prayatiḥ*). Rzeczywistość ta ukazuje się (mając za podstawę rzeczownikowy sens terminu – por. Pet. Wörtb. k. Fassg., s.v.) jako chcenie, dążenie. (Taki charakter obcy jest Jednemu, które jako takie jest samoistne i powszechne). Czasownik *pra-yam* znaczy „rozciągać się, okrywając” coś. Zgodność obu sensów jest oczywista, jeśli pamiętamy o starej wedyjskiej koncepcji kosmicznej tkaniny. Teraz, za tworzywo mając pragnienie, tka się ona wokół pionowej nici umocowanej w otchłani początków. Tym sposobem Byt-sam-przez-się (*svadhā*) spoczywa na samym dole kosmogonicznej piętrowej struktury, ponad nim zaś rozciąga się kosmiczna tkanina upleciona z pragnienia. Kosmiczny sznur¹¹ trzyma go między niezgłębioną otchłanią ani-Bytu-ani-Niebytu oraz różnobarwną powierzchnią kosmicznej tkaniny. Ta zresztą jest zrobiona z tego samego tworzywa co on, różni się jednak odeń jedną istotną cechą: oto w obliczu niewyraźnego rozfalowania przed-bytu, wsobnego, bez centrum ani celu, pojawia się kosmos organiczny, ludzki, zakorzeniony w Jednym, teraz będący jakby żywym obrazem, oszklifowanym w miejscu i w czasie, powszechnej Jedności.

Kto zatem, pyta szósta strofa, będzie mógł powiedzieć, skąd wzięła się owa kosmiczna emanacja, skoro przed jej przejawieniem się bogów jeszcze nie było? Może ten, o którym się mówi, że sporządził kosmos własnymi rękami, jak kowal, albo za pomocą swej maji (*māyā*), niezbadanej, magicznej boskiej mocy – strażnik świata Waruna, badający każdą rzecz? Okiem zawsze czujnym przepatruje on wszystko, co jest na świecie; ale czy jego wzrok potrafi przeniknąć dalej, w otchłanie poza kosmosem? Czy to on przyszykował tę emanację (od której wszak nie jest starszy), czy też nie on – nadal jest wątpliwe, czy jego

dha tan mana evāsa || tasmād etad ṛṣiṇām abhyuktam | nāsad āsīn no sad āsīt tadānim iti neva hi san mano nevāsāt (X, 5, 3, 1–2). [„Ani to, zaiste, na początku nie było niebytem, ani nie było bytem. Ani to, zaiste, było (istniało) na początku, ani nie było (istniało); to był zaiste ten umysł (*manas*). Dlatego wieszczowie oznajmili: ‘Nie było wówczas ani niebytu, ani bytu’; albowiem umysł (*manas*) ani istniał, ani nie istniał” – przyp. red. nauk.]

¹⁰ Księżyc, jako *manas* kosmiczny (zob. niżej, s. 22 i in.), okreśłany jest mianem *retodhā*: RV, IX, 86, 39.

¹¹ Por. interesujący argument, jaki Sajana przytacza w swym komentarzu do brahmany *Taittirīya*, II, 8, 9, 5: *Vyāso 'pi smarati:*

*kāmabandhanam evedam [recte: evaidam]
nānyad astiḥa bandhanam.*

[Wjasa głosi: ‘Są tylko więzy pragnienia (miłości), nie ma tu (na tym świecie) innych więzów’, Mbh., XII, 243, 7ab – przyp. red. nauk.]

spojrzenie sądzące każdą ludzką myśl zdoła przeniknąć do tych tajemnych sfer, gdzie pod złożami kruchego człowieczeństwa, jego jednostkowych losów i samoświadomego życia skrywa się tajemnica doświadczenia powszechnego, prapoczątków Wszystkiego. Badając głębinę własnego serca, wieszcz zobaczył to, czego bóg chyba zobaczyć nie może, albowiem to nie *māyā*, moc kosmiczna, działała przed początkiem kosmosu, lecz moc psychiczna – *tapas*.

Czymże jest ta niezwykła moc *tapasu*, zdolna wyłonić wszechświat?

Nie będziemy tu rekonstruować dziejów tego terminu; wystarczy nam przypomnieć jego sens w okresie rygwedyjskim i bezpośrednio następnym. Otóż była to przede wszystkim moc wewnętrznego żaru, za pomocą którego zmuszano bogów do spełniania pragnienia tego, kto składał ofiarę; *tapas* był siłą ofiarnika.

Żądni dóbr, nigdy niesyci władzy, targani gwałtownymi nienawiściami i nienasyconymi pragnieniami: tak jawią się przed nami ludzie okresu wedyjskiego w swoich hymnach. Dość szybko odkryli oni hipnotyczną potęgę silnego napięcia woli; przepełnieni siłą własnej, gwałtownej namiętności wierzyli, że mogą cały świat poddać swej władzy. Bogowie szafowali dobrami – nie z pobłażliwą dobrocią, lecz przymuszani *tapasem* ofiarnika; ludzie i bogowie bali się bramina „rozpalonego” żarem potężnego *tapasu*. Powiadano, że rozpaleni *tapasem* braminowie, *tapasā tapantaḥ*, kierują biegiem słońca i gwiazd. Wszystko polegało na powiększaniu, ponad wszelką miarę, tego wewnętrznego żaru; upijali się *somą* podczas aktu ofiarnego, a wnet upijając się będą także cierpieniem.

Tapas jest namiętnością uzewnętrzniającą się jako woła mocy, jako cudotwórcza siła podboju i panowania – inny aspekt tego samego wewnętrznego zjawiska, które uzewnętrznia się jako *kāma*¹². Tyle tylko, że *tapas* implikuje intensyfikację owego żaru. Pojmuje się go jako zwielokrotnienie mocy duszy. Póki najwyższym celem dążeń było zdobywanie dóbr i władzy, *tapas* był po prostu przygotowaniem do magicznego obrzędu ofiary; gdy jednak wyrosła na horyzoncie inna rzeczywistość¹³, ekstazyzna rzeczywistość Jedno-Wszystkiego – a więc gdy zapewne uświadomiono sobie, że maksymalne skupienie władz psychicznych samo przez się może prowadzić do doświadczenia wielkości przewyższającej wszelką inną¹⁴, do narodzin Wszechświata w sercu – wtedy praktyka

¹² O bliskości *kāmy* i *tapasu* mówi już Formichi, dz. cyt., s. 72.

¹³ Która wyraźnie odgraniczy nowe prądy od starych.

¹⁴ Rzućmy okiem na wspomniany już wcześniej ustęp z upaniszady *Chāndogya*, VII, 23–26: „Zaiste, pełnia (obfitość) (*bhūman*) to jest pomyślność (dobrobyt) (*sukha*). Nie ma pomyślności w małości (niedostatku) (*alpa*). Pełnia to pomyślność. Pełnia jest tym, co należy pragnąć poznać. ‘Panie, pragnę poznać pełnię.’ (23) ‘Gdzie się niczego innego nie widzi, niczego innego nie słyszy, niczego innego nie poznaje, to jest pełnia (obfitość). A gdzie się widzi coś innego, słyszy coś innego, poznaje coś innego, to jest małość (niedostatek). Zaiste, pełnia to jest to, co nieśmiertelne, a małość to jest to, co śmiertelne’. ‘Na czym, o panie, wspiera się owa pełnia?’ ‘Na swej własnej wielkości (*mahiman*). Albo może nie na wielkości. Bydło i konie, a także słonie i złoto, sługi i żony, pola i domostwa, oto co ludzie uznają tu za pełnię (obfitość). Ale ja tak nie mówię, nie mówię tak’, rzekł on, ‘gdyż jedno wspiera się na drugim’. (24) ‘Zaiste, ona (pełnia) jest poniżej, ona jest powyżej, ona jest na zachodzie, ona jest na wschodzie, ona jest na południu, ona jest na północy. Zaiste, ona jest tym wszystkim. Oto teraz zastępnik ‘ja-samoświadomego’ (*ahaṅkāra-ādeśā*). – ‘Zaiste, ja (*aham*) jestem poniżej; ja jestem powyżej; ja jestem na zachodzie; ja jestem na wschodzie; ja jestem na po-

tapasu stopniowo zacznie także oznaczać samotne koncentrowanie się człowieka na sobie samym, z dala od ofiarniczych podniosłych uroczystości i hymnicznych pień dla bogów; zacznie oznaczać odrywanie się od wszelkiej rzeczywistości zewnętrznej, skrajne, bolesne napięcie wszystkich sił duszy, aby wytworzyć w sobie ów świetlisty bezmiar wizji, będący najwyższym celem wszystkich myślicieli-ascetów.

Na tej drodze *tapas* przeistoczy się w jogę.

łudniu; ja jestem na północy. Zaiste, ja jestem tym wszystkim'. – 'Oto teraz zastępnik jaźni (*ātman*). – Zaiste, jaźń jest poniżej; jaźń jest powyżej; jaźń jest na zachodzie; jaźń jest na wschodzie; jaźń jest na południu; jaźń jest na północy. Zaiste, jaźń jest tym wszystkim'. – 'Ten, kto tak właśnie widzi, tak myśli, tak poznaje; ten, kto raduje się jaźnią, igra z jaźnią, jednoczy z jaźnią, znajduje błogostan w jaźni – ten staje się samowładcą (*svarāj*); on we wszystkich światach porusza się dowolnie. Ci, którzy poznają inaczej, poddani są władzy innych, ich światy ulegają zniszczeniu. Oni nie poruszają się dowolnie w żadnym świecie. (25)" [przeł. red. nauk.]

2. Androgyn uniwersalny

Doświadczenie Ja-Wszechświata wyraża się nowym mitem – mitem Człowieka-Wszechświata. Nie tylko całość kosmosu w formie człowieczej, lecz – i przede wszystkim – żywa ludzka osoba w ogromie kosmosu. Doświadczenie, które *Nāsadāsīyasūkta* objawiała nam w fazie czystej wizji, w innym hymnie z ostatniej księgi *Rygwedy* pojawia się już skryształowane w konkretnej formie tego mitu. Pierwsza strofa „Hymnu o Człowieku” (*Puruṣasūkta*)¹ zapowiada tajemnicę psychicznej immanencji Wszechświata. Człowiek ze wszystkich stron otacza ziemię i panuje nad przestrzenią szeroką na dziesięć cali, tzn. nad sercem (strofa 1)².

Człowiek: naprzeciwko rozlicznych bóstw, przyzywanych w starych hymnach *Rygwedy*, personifikacji sił natury, upostaciowań naturystycznego pramitu – jedyna postać nowego mitu psychologicznego: Makrantropos. Człowiek-Wszechświat, zrodzony z serca i jego pan zarazem.

Skoro człowiek zawiera w sobie Wszechświat, a Wszechświat ma postać człowieczą, to bezpośrednim i spontanicznym wynikiem takiej postawy jest owa tendencja do przyporządkowywania, a często wręcz utożsamiania organów i władz istoty ludzkiej z żywiołami i zjawiskami jestestwa kosmicznego, tendencja będąca jednym z najbardziej charakterystycznych rysów tej nowej spekulacji. W tej wizji cały kosmos żyje życiem ludzkim: oddech Człowieka kosmicznego to wiatr, jego oko to słońce itd.; zasada tych przyporządkowań jest oczywista. Ponadto jednak *manas* zostaje utożsamiony z księżycem, ale kryterium tej identyfikacji jest, jak dotąd, zagadkowe. Klucz do niego tkwi w psychologiczno-mitycznym języku *Nasadāsīyasukty* (*Nāsadāsīyasūkta*). Wśród najpo-

¹ RV, X, 90 i AV, XIX, 6. [Zob. też monografię Joanny Jurewicz, *Kosmogonia Rygwedy. Myśl i metafora*, Semper, Warszawa, 2001 przyp. red. nauk.].

² W ten sposób – trafnie – tłumaczyli już Weber i Scherman, idąc za komentarzem Śankary do upaniszady *Śwetasawatara*, III, 14: *daśāṅgulam hṛdayam tatrādhitiṣṭhati*.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

