DOI: 10.14746/sh.2015.18.1.006

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XVIII (2015/1)
s. 91-109

Michał Nowicki
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Edukacja tajemna i inicjacja w Indiach do czasu Upaniszad

Początki edukacji tajemnej w Indiach wskazują na płynne przejście pomiędzy prostymi kulturami archaicznymi a dosyć skomplikowanymi systemami filozoficzno-religijnymi Indii starożytnych (*darśana*). W niniejszym opracowaniu przedstawiony zostanie właśnie ten przejściowy okres kultury indyjskiej, rozpoczynający się Wedami, a kończący Upaniszadami, spośród których chronologicznie późniejsze prezentują już zupełnie nową jakość. Przeanalizowano tylko wybrane teksty tradycji indyjskiej. Kryterium wyboru była jak najpełniejsza prezentacja edukacji o charakterze tajemnym, zwłaszcza w odniesieniu do problematyki inicjacyjnej. Stąd też pojawią się nawiązania do „Atharwawedy" i wybranych Brahman, a następnie obfitujące w takie przedstawienia Upaniszady, zwłaszcza „Czhandogja", „Aitareja", „Kauszitaki", „Taittirija", „Kena", „Mundaka", „Katha" i „Praśna"[1].

Za główny łącznik pomiędzy pradawnymi praktykami religijnymi a darśanami można uznać stosunek człowieka do sfery *sacrum* polegający na podporządkowaniu życia doczesnego transcendencji (tzn. właściwej rzeczywistości) oraz ściśle z tym związane z a g a d n i e n i e i n i c j a c j i — elementu zdecydowanie powszechnego wśród rozmaitych kultur[2]. Jej

[1] Wprowadzenie w problematykę edukacji w starożytnych Indiach czytelnik znajdzie w: R. Mookerji, *Ancient Indian education: Brahmanical and Buddhist*, Motilal Banarsidass, Delhi 1989, s. XIX i nn.; F.E. Keay, *Ancient Indian Education: An inquiry into its origin, development, and ideals*, London — Edinbourgh — Glasgow — New York — Toronto — Melbourne — Bombay 1918, *passim*.

[2] Warto zauważyć przy okazji, iż początkowo ogromne znaczenie inicjacji pośród ogółu ludności w edukacji młodych ludzi zostało z biegiem czasu zdeprecjonowane i współcześnie ograniczone jest tylko do niektórych obszarów. Zob. A. Szyjewski, *„Miara, liczba i waga" — Andrzeja Wiercińskiego droga do poznania*, [w:] A. Wierciński, Magia i religia. Szkice z antropologii religii, Nomos, Kraków 2010[3], s. XXIV.

szczególna doniosłość dostrzegalna jest w odniesieniu do wszelakich stowarzyszeń tajemnych, ale zwłaszcza do edukacji indywidualnej o charakterze mistycznym.

Właśnie indywidualny i tajemny charakter większości indyjskich praktyk religijnych wskazuje na związek z kulturami archaicznymi, w których dostęp do sfery *sacrum* uzyskiwało się dopiero po osiągnięciu odpowiedniego wieku, a bardzo często też po przejściu treningu deprywacyjnego, szeregu prób i rytuałów. Towarzyszyło temu stopniowe przekazywanie wiedzy tajemnej. Dostrzegalne jest to już w odległych praktykach oddawania młodzieńców na nauki do wybranego nauczyciela. Zatrzymajmy się przez chwilę przy sposobie przedstawiania młodego brahmaczarina (chłopca oddanego na naukę do bramina) w „Atharwawedzie", jednym ze starszych przekazów tradycji indyjskiej[3]. Na pierwszy plan wysuwa się identyfikacja ucznia z Absolutem (Brahman). Brahmaczarin przedstawiany jest jako Ojciec modlitwy, świata, wód itd.[4], a w momencie kulminacyjnym nawet utożsamia się go z Mistrzem oraz Pradżapatim[5] i Brahmą (jednym z bogów indyjskiego panteonu)[6]. Oczywiście, wątek ten należy rozpatrywać w kontekście wspólnego większości darśan poglądu na identyfikację Atmana z Brahmanem[7] (chociaż swój pełny wyraz idea ta znalazła w okresie Upaniszad, już „Rygweda" zawiera pewne symptomy prowadzących do tego poglądów monistycznych[8]), co swój największy wyraz zyskało bodajże w późniejszych naukach adwaita-wedanty. Identyfikacja ta prowadzi do konstatacji, że z brahmaczarina rodzą się do życia wszelakie stworzenia nieba i ziemi, zwierzęta i rośliny, rok z jego porami, dzień i noc, a także to wszystko co jest i co będzie[9]. Znajdujemy tutaj także echa poglądu na wyższość w odniesieniu do bogów pozycji człowieka, który dzięki gorliwej i wytrwałej pracy może osiągnąć wyzwolenie za życia i wznieść się ponad kondycję boską[10]:

[3] R.T.H. Griffith (transl.), *Hymns of the Atharva Veda*, E. J. Lazarus & Co. 1895, http://www.sacred-texts.com/hin/av/index.htm [dostęp: 1.06.2013] (dalej cyt. jako: Ath).

[4] Ath 11:5:7.

[5] Ath 11:5:16: *The pupil is the Master, yea, the pupil is Prajāpati*.

[6] Ath 11:5:22.

[7] Atman, w pewnym uproszczeniu, jest podstawowym pierwiastkiem mikrokosmosu, Brahman natomiast analogicznie — makrokosmosu.

[8] J.L. Brockington, *Święta nić hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, przeł. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 36 i n.

[9] Ath 11:5:20-21.

[10] Nasuwa się tutaj przy okazji słynna pochwała ludzkiej kondycji pióra Giovanniego Pico della Mirandoli: *Magnum, o Asclepi, miraculum homo est*.

> The Brahmachāri, earlier born than Brahma, sprang up through Fervour, robed in hot libation.
> From him sprang heavenly lore, the highest Brahma, and all the Gods, with life that lasts forever[11].

Biorąc pod uwagę aspekt religijny, a przy tym i wychowawczy, należy podkreślić bardzo ważną w tym wypadku symbolikę inicjacyjną. Mistrz, przyjmując chłopca na naukę, przyjmuje go do swojego łona na okres trzech dni, by po tym czasie zrodzić go w nowej kondycji. Rytuał ten jest tak ważny, iż nie wahają się towarzyszyć mu bogowie, przybywający zaciekawieni przeobrażeniem ucznia z profana w osobę mającą udział w sferze *sacrum*. To bowiem jest w tym przypadku najistotniejsze. Brahmaczarin, nie będąc inicjowanym, nie może uczestniczyć w życiu religijnym swojej kasty. Aby to urzeczywistnić, musi narodzić się na nowo z łona swojego nauczyciela duchowego (który, zgodnie z prawami Manu, będzie odtąd pełnić funkcję jego ojca, ważniejszego niż biologiczny), a co za tym idzie, umrzeć dla poprzedniego życia. Warto zauważyć w tym przypadku brak zastosowania symboliki śmierci, bardzo charakterystycznej dla większości kultur archaicznych. Pewną namiastką, aczkolwiek niezbyt wyraźną[12], jest odseparowanie uczniów od rodziców biologicznych, co w niektórych społecznościach pierwotnych także było postrzegane jako moment śmierci rytualnej. To zerwanie z własną przeszłością, jak zobaczymy, jest niezbędne — dopiero odrzucenie świeckiego życia warunkuje sukces w podążaniu ścieżką zbawienia. Nową jakość życia po inicjacji zwiastują słowa hymnu „Atharwawedy":

> Lay as a germ within the Immortal's bosom, then became Indra and destroyed the demons[13].

Przejście inicjacji umożliwia rozpoczęcie właściwego procesu edukacji i praktyki. Jej zwieńczeniem będzie stan opisany w innym hymnie Wedy:

> Men versed in sacred knowledge know that living Being that abides.
> In the nine-portalled Lotus Flower, enclosed with triple bands and bonds.
> Desireless, firm, immortal, self-existent, contented with the essence, lacking nothing,

[11] Ath 11:5:5.

[12] Ath 11:5:3: *The Master, welcoming his new disciple*.

[13] Ath 11:5:7.

> Free from the fear of Death is he who knoweth that Soul courageous, youthful, undecaying[14].

Osiągnięcie stanu całkowitego spokoju, bezpragnieniowości i tożsamości z Absolutem będzie celem wielu indyjskich nurtów religijno-filozoficznych.

Wątek podjęty w „Atharwawedzie" kontynuowany jest w późniejszych chronologicznie Brahmanach; godna przytoczenia jest zwłaszcza „Satapatha"[15]. Przedstawiono tutaj sposób przyjmowania na naukę młodego brahmaczarina, będący doskonałym odzwierciedleniem archaicznych inicjacji dojrzałościowych. Jak większość Brahman, „Satapatha" ma specyficznie rytualny charakter, dzięki temu jednak dobrze ukazuje ówczesną praktykę religijną i wychowawczą.

Podczas przyjmowania chłopca na naukę, nauczyciel kładł rękę na jego ramieniu, „zachodząc tym samym w ciążę", trwającą trzy doby. Prawdopodobnie w tym okresie uczeń musiał zachować ścisły post oraz wstrzemięźliwość seksualną, a także powstrzymywać się od snu, co z jednej strony symbolizowało śmierć dla poprzedniej egzystencji, z drugiej z pewnością przygotowywało ucznia duchowo (poprzez ćwiczenie deprywacyjne) do podjęcia nauk[16]. Zwłaszcza ten ostatni element ma ogromne znaczenie — powstrzymanie się od snu jest dowodem ogromnego wysiłku fizycznego, determinacji i wreszcie gotowości ucznia, zdolnego przeciwstawić się uwarunkowaniom fizycznym, do edukacji. Co prawda wydawca podaje też inną lekcję, w której do fragmentu „Do not sleep" dodano frazę „in the daytime"[17], jednak w świetle wcześniejszych i rozpowszechnionych w wielu kulturach praktyk nie znajduje ona uzasadnienia[18].

W trzecią noc uczeń rodził się jako nowy człowiek, gotowy podjąć nauki duchowe[19]. Edukacja jednak musiała być całościowa, gdyż student dopiero co stał się embrionem[20] — rozpoczynano zatem od nauki mowy[21]. Zauważmy,

[14] Ath 10:8:43-44.

[15] J. Eggeling (transl.), *Satapatha Brahmana Part V*, Clarendon Press 1900, http://www.sacred-texts.com/hin/sbr/sbe44/index.htm [dostęp: 3.06.2013] (dalej cyt. jako: SBR); na tekst ten zwrócił uwagę M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, przeł. K. Kocjan, Znak, Kraków 1997, s. 78.

[16] SBR 11:5:4:5.

[17] J. Eggeling (transl.), *op. cit*., s. 88.

[18] Być może jest to przejawem łagodzenia z czasem wymogów inicjacyjnych, z pewnością należałoby przeprowadzić odrębne studium poświęcone temu problemowi.

[19] SBR 11:5:4:12.

[20] SBR 11:5:4:16.

[21] SBR 11:5:4:6-11. Jak podaje C. Olson, *The Existential, Social, and Cosmic Significance of the Upanayana Rite*, „Numen", 1977, t. 24, nr 2, s. 153, dzieci były instruowane, by zacho-

że owo *regressus ad uterum* ma bardzo głębokie znaczenie symboliczne i nie należy wątpić, iż miało duży wpływ na ówczesną praktykę i doświadczenia religijne. Człowiek, dzięki symbolicznemu powrotowi do macicy, dokonywał całkowitego unicestwienia wcześniejszego życia wraz z jego wszystkimi problemami, skazami itp. i tym samym oczyszczenia, przygotowując się do rozpoczęcia nowej, duchowej egzystencji.

W momencie rozpoczęcia edukacji dochodzi do identyfikacji studenta z Pradżapatim, podobnie jak miało to miejsce w „Atharwawedzie". Chłopiec stawał się uczniem Indry, a jego nauczycielem zostawał Agni (czyli wybrany Mistrz)[22]. Mistrz obwieszczał bogom, wodom i roślinom, iż brahmaczarin przeszedł inicjację (por. przybycie bogów w „Atharwawedzie") oraz dawał mu do wypicia wodę, symbolizującą ambrozję, nakazując wypełnianie religijnych obowiązków. Brahmaczarin miał wytężyć swoje wysiłki i „rozpalić umysł ogniem, powiązanym ze świętym blaskiem". Wypełnienie tego rytuału, szczególnie w odniesieniu do wypicia ambrozji, jak podaje tekst — napoju nieśmiertelności — gwarantowało uczniowi likwidację odczuwania bólu jakiegokolwiek rodzaju[23].

Oba teksty, jak widać, doskonale się uzupełniają — pierwszy koncentruje się na aspektach metafizycznych, drugi zaś wskazuje na konkretne działania (a raczej przepisy je normujące), zwłaszcza w odniesieniu do momentu inicjacji młodego adepta. Trzeba zaznaczyć, że tak „Atharwaweda", jak i „Satapatha" nie obrazują najstarszego okresu rozwoju religii indyjskiej, ale okres nieco późniejszy, przejściowy, charakteryzujący się wymieszaniem religii i myśli filozoficznej napływowej ludności aryjskiej wraz z wierzeniami czy wręcz przesądami miejscowej ludności. Przemieszanie różnych tradycji, będące wyrazem asymilacji ludności, nie miało jednak wpływu na „czystość" najstarszych przekazów wedyjskich, ponieważ tradycje kultywowane w obrębie kasty bramińskiej kultywowane były z podziwu godną starannością. Osiągnięto to m.in. dzięki starannemu kształceniu młodych adeptów.

Nimb świętości wokół Wed, skomplikowane rytuały i rozbudowujący się wciąż system wierzeń, musiały wywoływać w młodych ludziach poczucie ważności tego, do czego dążyli. Odczucia te musiały się potęgować z chwilą opisywanej przez oba teksty praktyki inicjacji. Co prawda, uniknięto tu pojawiających się w niektórych kulturach dramatycznych wizji śmierci inicjacyj-

wywać milczenie podczas nocy. Motyw ten był też zjawiskiem powszechnym w kulturach pierwotnych. Inicjowani, jako nowo narodzeni, „nie potrafią" mówić. Umiejętność ta, wraz ze specjalistycznym (tajemnym) słownictwem i wiedzą, jest przekazywana dopiero przez określonych nauczycieli po duchowych narodzinach. Por. M. Eliade, *op. cit.*, s. 33.

[22] SBR 11:5:4:1-2.

[23] SBR 11:5:4:5.

nej, ale już samo stawanie się embrionem i ponowne narodziny do zupełnie nowej egzystencji musiały silnie oddziaływać na psychikę młodych ludzi. W okresie Brahman poza tym zwykło się mówić, iż są dwa rodzaje bóstw: bogowie jako tacy, a także kapłani wykształceni w Wedach jako „ludzcy bogowie"[24] i do tego właśnie stanu aspirowali młodzi adepci. Omawiany rytuał inicjacji był momentem przejmującym dla młodych ludzi także z innego względu. Otóż, jak przekonywała Mary Douglas, każdy ryt przejścia wiązał się z niebezpieczeństwem, ponieważ przejście z jednego stanu w drugi wiąże się z przebywaniem przez pewien okres poza oboma. Stąd też osoba, której ryt dotyczy, jest zagrożona i naraża na niebezpieczeństwo osoby postronne.

> Niebezpieczeństwo jest kontrolowane przez rytuał, który precyzyjnie oddziela go [tj. adepta — M.N.] od starego statusu, zabezpiecza go na określony czas i publicznie obwieszcza jego wejście w stan nowy.[25]

Inicjacje w Indiach miały także istotne znaczenie społeczne — każdy Hindus rodził się siudrą i dopiero przejście rytuału dojrzałościowego nadawało mu status „podwójnie urodzonego" i dostęp do jednej z trzech wyższych kast[26].

Pełniejszy i zarazem barwniejszy obraz obrzędu inicjacji zaprezentowany został w Brahmanie „Aitareya"[27]. Młodzieniec, który miał zostać poświęcony, stawał się na powrót embrionem, podobnie jak to miało miejsce w Brahmanie „Satapatha". Z tego przekazu jednak dowiadujemy się, iż adept spryskiwany był wodą, symbolizującą nasienie. Następnie namaszczany był masłem ghee, by uzyskać blask czy wspaniałość oraz przeprowadzany był rytuał oczyszczający za pomocą 21 garści trawy kuśa. Po tym obrzędzie, już jako czysty, brahmaczarin prowadzony był do chaty, która, podobnie jak w wielu innych kulturach, symbolizowała macicę, gdzie był nakrywany odzieżą zastępującą owodnię. Na wierzch natomiast kładziono skórę czarnej antylopy, pełniącą rolę łożyska. Młody adept miał spoczywać ze złożonymi dłońmi, gdyż jak twierdzono, „dziecko rodzi się ze złożonymi dłońmi". Po zrzuceniu z siebie antylopiej skóry następował „poród" i kąpiel „nowo narodzonego".

---

[24] E.W. Hopkins, *The religions of India*, Boston — London 1895, s. 179; Zob. też: J.B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, przeł. T. Gerlach, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974, s. 60 i n.

[25] M. Douglas, *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*, Routledge, London; New York 2002, s. 97: „The danger is controlled by ritual which precisely separates him from his old status, segregates him for a time and then publicly declares his entry to his new status".

[26] C. Olson, *op. cit*., s. 154 i n.

[27] Aitareya Brahmana 1:1:3; A.B. Keith, *Rigveda Brahmanas: the Aitareya and Kausitaki Brahmanas of the Rigveda*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, s. 108 i n.

„Aitareya" *explicite* przypisywała duże znaczenie inicjacji młodego brahmaczarina. Składając ręce jako embrion, adept obejmował nimi symbolicznie zarówno składaną właśnie ofiarę, jak i bóstwa. Ofiara ta jednocześnie oddalała od niego wszelakie nieszczęścia, które mogłyby być udziałem osoby niemającej takiego zabezpieczenia. Symbolika inicjacyjna jest tutaj aż nazbyt wyraźna i doskonale ukazuje ciągłość kulturową w zakresie edukacji młodych ludzi[28]. Autor dzieła opisującego hinduskie ceremonie sakralne zwracał uwagę na ewolucję omawianego rytuału upanajany, która w okresie sutr osiągnęła poziom wysokiej precyzyjności opisu[29]. Wspomniana ciągłość, co interesujące, zachowana została przez dalsze stulecia, a rytuały przejęte zostały także przez inne ludy. Przykładem niech będą Newarowie, plemię nepalskie, które prezentuje dokładnie opisane praktyki inicjacyjne, bardzo wyraźnie związane z okresem brahmańskim hinduizmu[30].

W omawianym okresie rozwoju kultury indyjskiej, oprócz ustalenia kanonu praktyk rytualnych, doszło także do wykrystalizowania koncepcji eschatologicznej. Zarysowująca się stopniowo w okresie wedyjskim nabrała wyrazistości i ostatecznego kształtu w okresie Brahman, a zwłaszcza Upaniszad. Już we wspomnianej Brahmanie „Aitareya" da się zauważyć nowy cel uprawiania filozofii — wyzwolenie z sansary, z kręgu ponownych narodzin, chociaż osiąga się to poprzez uzyskanie tożsamości własnej jaźni z Brahmanem, co dało się już zauważyć w okresie wcześniejszym[31]. Oczywiście należy pamiętać, iż odnosi się to tylko do wybranych jednostek. Ogół społeczeństwa tkwił w religijności opartej głównie na indywidualnej ofierze sprawowanej w konkretnym imieniu przez kapłana w celu uzyskania doraźnego efektu[32].

W tym kontekście ważna jest przyczyna chęci zatrzymania cyklu ponownych narodzin, a wiąże się ona bezpośrednio z p o j ę c i e m c i e r p i e n i a . W myśli hinduskiej już dosyć wcześnie zrodziło się przekonanie, iż całe życie jest pasmem cierpienia (myśl upaniszadowa), a jego pochodzenie i sposób wyzwolenia od niego stały się głównym przedmiotem dociekań filozoficznych. Najłatwiej dostrzegalnym źródłem cierpienia jest

[28] Por. J.B. Chethimattam, *op. cit*., s. 19.

[29] H. Oldenberg (transl.), *The Grihya Sutras: rules of Vedic domestic ceremonies*, Clarendon 1886, t. I (2:4; 3:1); zob. R. Pandey, *Hindu samskaras: socio-religious study of the Hindu sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987, s. 127 i n.

[30] A. von Rospatt, *Remarks on the Consecration Ceremony in Kuladatta's Kriyāsagrahapañjikā and its Development in Newar Buddhism*, [w:] Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal, (eds.) A. Zotter, C. Zotter, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010, s. 201 i n.

[31] Zob. *ibidem*. Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, przeł. Z. Wrzeszcz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958, t. I, s. 156 i n.

[32] Zob. E.W. Hopkins, *op. cit*., s. 202 i n.

ciało, chociaż z drugiej strony ono tylko odczuwa cierpienie, a dodatkowo jest niezbędne do jego przezwyciężenia. Zgodnie z poglądami niektórych nurtów, zwłaszcza hatha jogi czy późniejszej alchemii — tzw. diamentowe ciało jest warunkiem koniecznym osiągnięcia wyzwolenia od cierpienia. Jak natomiast pokazał niedawno Włodzimierz Wilowski[33], prawdziwe źródło tego problemu w filozofii wschodniej widziano w niewiedzy (*avidya*), ściśle związanej z indywidualnością, z utrzymującym się poczuciem „ja" i pragnieniem jego zachowania[34]. Identyfikacja człowieka z „ja" empirycznym rodzi liczne pragnienia, będące bezpośrednią przyczyną cierpienia, stąd też od czasu Upaniszad podkreśla się bardzo mocno wartość wiedzy wyzwalającej od cierpienia[35].

Już w Brahmanie „Satapatha" czytamy, iż wyzwolenie możliwe jest dzięki wiedzy — nie wystarczy tutaj, zgodnie z interpretacją Sarvepalli Radhakrishnana, wypełnianie religijnych obowiązków związanych ze składaniem ofiar[36]. Dopiero jednak kolejne epoki miały przynieść w tym zakresie znaczący rozwój. Odtąd zadaniem poszczególnych nurtów religijno-filozoficznych stało się rozwijanie metodyki o charakterze soteriologicznym. Przyjrzyjmy się teraz wybranym Upaniszadom — tekstom, spośród których najstarsze, jako zakończenie Wed (*Wedanta*), dały początek myślom filozoficznym poszczególnych darśan. Nazwa „upaniszady" w początkowym okresie rozumiana była jako „przysiadanie się" ucznia do mistrza, aby uzyskać pouczenie w naukach tajemnych, co daje nam też pewne wyobrażenie na temat ich treści[37]. Z czasem to tajemne nauczanie przeniesione zostało na sam termin „upaniszady" i już w „Czhandogji" czytamy: „Upaniszada — tajemna

[33] W. Wilowski, *Metafizyka cierpienia: od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2010, s. 67 i n.

[34] Problematyka ta doczekała się obszernej literatury, zob. A. Wayman, *The Meaning of Unwisdom (Avidya)*, „Philosophy East and West", 1957, t. 7, nr 1/2, s. 21-25; R.H. Jones, *Vidyā and Avidyā in the Īśa Upaniṣad*, „Philosophy East and West", 1981, t. 31, nr 1, s. 79-87; a także ostatnio: P. Sajdek, *Doświadczenie poznania unicestwiającego w myśli adwajtystycznej*, „Argument: Biannual Philosophical Journal", 2012, t. 2, nr 2, s. 309-316.

[35] Koncepcja ta została rozwinięta w jodze klasycznej, zob. M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1999, s. 122-124, *passim*; Por. M. Dmuchowska, *Wartość wiedzy w adwaita-wedancie*, „Estetyka i krytyka", 2011, t. 22, nr 3.

[36] SBR 10:4:3:10. Zob. S. Radhakrishnan, *op. cit*., s. 157.

[37] E.W. Hopkins, *op. cit*., s. 217 i n.: „The usual explanation of 'Upanishad' however, is that it represents the instruction given to the pupil «sitting under» the teacher".

nauka"[38], natomiast w „Śwetaświatarze": „To jest brahman, oto upaniszada — najwyższa tajemna nauka"[39].

Upaniszady to teksty bardzo niejednorodne, spisywane przez długi czas i przez wielu autorów, stąd też idee przedstawiane przez nie często są ze sobą sprzeczne (np. jedne opowiadają się za wiarą w bogów, inne jej zaprzeczają itp.), poruszana problematyka natomiast jest bardzo różnorodna. Mimo to można wskazać na kilka aspektów, które łączą wszystkie te teksty i które przyczyniły się do aktualności ich koncepcji w filozofii indyjskiej praktycznie do dzisiaj. Za główny przekaz myśli upaniszadowej uznać możemy tożsamość Atmana z Brahmanem, a także możliwość osobistego doświadczenia stanu tej tożsamości, będącego równoznacznym z wyzwoleniem i zdobyciem poznania, wiedzy. Upaniszady jednak nie są zgodne co do metod osiągnięcia tego celu[40]. Z całą pewnością, wbrew wcześniejszej tradycji (związanej przede wszystkim z Brahmanami), przedstawiciele tego nowego nurtu stali na stanowisku, iż dla uzyskania zbawienia nie wystarczy już składanie ofiar bogom. W miejsce formalnych rytuałów, kontynuowanych zapewne jeszcze od czasu kultur archaicznych, pojawiają się praktyki o silniejszym charakterze mistycznym, w których większe znaczenie odgrywają indywidualne doświadczenia młodego adepta. Pewne symboliczne gesty, wykonywane wcześniej, zastąpione zostają wewnętrznymi praktykami duchowymi, aczkolwiek i te poprzedzone są najczęściej przygotowaniami ascetycznymi. Chociaż należy mieć na uwadze fakt, iż w Upaniszadach wiele miejsca poświęcono też opisom tradycyjnych rytuałów (o strukturze bliskiej Brahmanom), co wskazuje z jednej strony na stopniowe przekształcanie tradycji, a z drugiej na utrzymywanie się dawnych praktyk w kręgach konserwatywnych. Jednak, mimo pewnej transformacji, dawniejsze teksty nie straciły na znaczeniu — warto chociażby wskazać na apoteozę Wed w „Czhandogji"[41].

> Kiedy człowiek (który przeprowadza ofiarę) cierpi głód, pragnienie i unika przyjemności, to jest *diksz*a (ryt inicjacyjny).[42]

[38] Czhandogja 3:5:1 (dalej cyt. jako CzU); *Upaniszady*, przeł. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

[39] Świetaświatara 1:16; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 299.

[40] E.W. Hopkins, *op. cit*., s. 219.

[41] CzU 3:1:2-3:4:2; *Upaniszady* (*ed. cit*.).

[42] M. Müller (transl.), *The Upanishads*, Oxford 1879, t. I; CzU 3:17:1; Por. *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 171.

Ten fragment Upaniszady „Czhandogja" przedstawia interesujące zmiany, które zaszły w religijności indyjskiej. Otóż ofiarnikiem, który wcześniej przeprowadzał rytuał, nie musi już być kapłan, albowiem sama ofiara została zinternalizowana. Przeniesiono ją do wnętrza człowieka, który przeprowadziwszy *dikszę*, może ją spełnić. „Brihadaranjaka" wręcz stwierdza, iż to właśnie ten rodzaj ofiary zasługuje na miano prawdziwej („ci, którzy w lesie oddają cześć prawdziwej ofierze")[43]. Jak wiemy, *diksza* ma znaczenie oczyszczające — stąd też jej duża rola przy czynnościach sakralnych[44]. „Czhandogja" stwierdza też, iż ofiary spełniane są poprzez dwie ścieżki — mową i umysłem. Kapłani, którzy ograniczają się do mowy, stają się „godni pożałowania", ofiara taka jest ułomna, podobnie jak sam ofiarowujący. Taka „jednodrożna" ofiara została przyrównana do wędrowca o jednej nodze i wozu o jednym kole, którzy nigdy nie osiągną założonego celu[45]. Przeciwnie zaś ci, „którzy w lesie rozmyślają o ofierze jako o wyrzeczeniu" — oni podążają drogą „wiodącą do bogów"[46]. Zaznaczenia wymaga fakt, że także w innych Upaniszadach można natrafić na taki sposób przedstawienia ofiary, czasem nawet bardzo poetycki (przykład ofiary ogniowej w Upaniszadzie „Kauszitaki")[47].

Przywołana „Czhandogja" jest tekstem ważnym i bardzo często cytowanym, a to ze względu na zobrazowanie w niej n a u k i o B r a h m a n i e i A t m a n i e . Brahmana ta Upaniszada określa mianem pełni i nieporuszenia, które stają się udziałem człowieka posiadającego wiedzę na ten temat[48]. Brahman to cały świat, z którego wszystko się rodzi, w którym wszystko zanika i w którym wszystko oddycha. O Atmanie zaś czytamy:

> Oto właśnie mój atman, w samym środku serca,
> Mniejszy od ziarna ryżu, od ziarna jęczmienia, od ziarna gorczycy,
> Mniejszy od ziarna prosa, mniejszy od nasienia ziarna prosa,
> Oto, zaiste mój atman, w samym środku serca,
> Większy niż ziemia, większy niż przestworza, większy niż niebiosa,
> Większy niż światy[49].

[43] Brihadaranjaka 6:2:15; *Upaniszady* (*ed. cit.*).

[44] M. Eliade, *op. cit.*, s. 79 i n.

[45] CzU 4:16:1-5.

[46] CzU 5:10:1-2; *Upaniszady*, *ed. cit.*, s. 186.

[47] Kauszitaki 2:5; zob. też: Mundaka 1:2:7-11; *Upaniszady*, *ed. cit.*, s. 232 i n., 266 i n.

[48] CzU 3:12:7-9.

[49] CzU 3:14:3.

Przedstawiono go tutaj zarówno jako podstawę mikro-, jak i makrokosmosu, by po chwili stwierdzić wprost: „Atman wewnątrz mego serca to brahman”[50]. Jak też widać, Atman przedstawiony został jako dostępny każdemu człowiekowi, ponieważ znajduje się „w samym środku serca” i do niego człowiek powraca, „stąd odchodząc”. Scharakteryzowano go jako milczącego i trwającego — w obojętności wobec wszystkiego. Transcendentność, a zarazem immanentność Atmana dobitniej wyraża Upaniszada „Aitareja”. Atman jest tutaj sercem, umysłem człowieka. To dzięki niemu się widzi, słyszy, odczuwa zapachy i smaki oraz mówi. Z nim łączą się tzw. imiona mądrości — pożądane „zalety” prowadzące do wyzwolenia: poznawanie, postrzeganie, zrozumienie, mądrość, wiedza, wgląd, wytrwałość, myśl, intuicja, zapał, pamięć, wyobrażenie, cel, życie, pragnienie i wola. Z drugiej jednak strony: „On jest brahmanem, Indrą, Pradżapatim i wszystkimi bogami”, ale też „ziemią, powietrzem, przestrzenią, wodami i światłem”[51]. W nietypowy sposób problematykę zależności pomiędzy Atmanem, Brahmanem i człowiekiem prezentuje Upaniszada „Kauszitaki”. Wyzwolenie uzależniono w tym dziele od posiadanej wiedzy, którą powinno się wykazać, „odchodząc z tego świata” i wkraczając na ścieżkę bogów, przedstawioną tutaj bardzo obrazowo, z dużymi walorami artystycznymi. Stając przed obliczem Brahmy, winno się wyznać, iż zostało się zesłanym z krainy przodków „w człowieka”. To stwierdzenie ma niebagatelne znaczenie, gdyż odróżnia prawdziwe, wewnętrzne „ja” od materialnej warstwy człowieka, która nie ma większego znaczenia. Na pytanie o tożsamość poprawną odpowiedzią jest: „Ja jestem tobą”. To właśnie utożsamienie się człowieka z własnym ciałem jest przyczyną jego ponownych narodzin.

Upaniszady obfitują we wskazówki dotyczące s p o s o b ó w o s i ą g n i ę c i a w y z w o l e n i a z kręgu ponownych narodzin, a co za tym idzie — cierpienia. Tak przedstawia to „Czhandogja”:

> Są trzy rodzaje powinności — „dharma”:
> Pierwsza to: ofiara, studiowanie, dawanie darów;
> Druga to żarliwa asceza,
> Trzecią jest studiowanie świętej wiedzy,
> Kiedy przebywa się w domu nauczyciela, i kontrolowanie swego ciała,
> Wszystkie one prowadzą do światów pełnych cnót,
> Zaś ten, kto stały w brahmanie, osiąga nieśmiertelność[52].

[50] CzU 3:14:4.

[51] Aitareja 5:1-4; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 224 i n.

[52] CzU 2:23:1; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 161.

Zwróćmy uwagę na dwa aspekty. Wraca w tym tekście problematyka nauki brahmaczarina — podkreślone zostało, iż czas edukacji spędza on u swojego nauczyciela na studiowaniu „świętej wiedzy" z zachowaniem bliżej nieokreślonych elementów ascezy. Widzimy więc, iż pomimo upływu setek lat model edukacji młodych adeptów nie uległ zmianie. Bardziej interesujące jest jednak stwierdzenie, iż wypełnianie powinności zapewnia szczęśliwość po śmierci (osiągnięcie „światów pełnych cnót"), ale wyzwolenie osiągnąć można tylko wskutek osiągnięcia Brahmana i ustabilizowania się w stanie tożsamości z nim („ten, kto stały w brahmanie").

Jak widać, „Czhandogja" jest materiałem bogatym pod różnym względem i nie sposób omówić jej w całości w tym miejscu. Na przypomnienie jednak zasługuje fakt zawarcia w niej wielu przedstawień edukacji tajemnej. Przywołajmy kilka przykładów. Pewnego razu Satjakama, syn Dżabali, udał się do Gautamy Haridrumata, prosząc go o przyjęcie na naukę wiedzy o Brahmanie. Nauczyciel, po sprawdzeniu jego pochodzenia bramińskiego, zgodził się, jednak poddał go natychmiast próbie. Satjakama musiał oddalić się od domu i opiekować się przez szereg lat krowami mistrza, które obiecał pomnożyć. Pod koniec tego okresu nastąpiło wtajemniczenie młodego ucznia w upragnioną wiedzę, co dokonało się za sprawą zwierząt oraz ognia. Istotą nauki był fakt obejmowania przez Brahmana całego stworzenia, jak i samego człowieka na zasadzie podziału różnych sfer świata na cztery części, składające się na jedną, nieskończoną stopę Brahmana. Wiedza o tym, wraz z czcią oddawaną Brahmanowi, zapewniać miała wyzwolenie, osiągnięcie nieskończoności. Gdy nauczyciel Satjakamy zorientował się w jego postępach w rozwoju duchowym, poproszony o to wyjawił mu pozostałą wiedzę, niezbędną do osiągnięcia upragnionego Celu. Co ciekawe, Satjakama wspomina iż „słyszał" od ludzi podobnych swemu mistrzowi, że „wiedza pochodząca od nauczyciela najprędzej pozwala osiągnąć cel"[53]. Jest to z pewnością echo rodzącego się poglądu, iż łaska guru jest niezbędna do osiągnięcia wyzwolenia. W opisie edukacji ucznia Satjakamy, Upokasali, do warunków koniecznych osiągnięcia wyzwalającej wiedzy dodano konieczność odrzucenia złych czynów, o czym wcześniej nie wspominano[54]. W tym przypadku rola inicjująca przypadła w opowieści ogniom, którymi opiekował się młody Upokasala przez wiele lat swojej edukacji pod okiem nauczyciela. Stało się tak, ponieważ jego mistrz zwlekał z przekazaniem mu wiedzy. Gdy ten jednak został już pouczony o naturze Brahmana, guru wyjawił mu resztę wiedzy niezbędnej do osiągnięcia wyzwolenia[55]. Warto

[53] CzU 4:4:1-4:9:3; *Upaniszady*, *ed. cit.*, s. 175-177.

[54] CzU 4:11:1-4:13:2.

[55] CzU 4:14:1-4:15:5.

zwrócić uwagę na przekształcenia w łonie procesów inicjacyjnych, które nie dość, że mają wybitnie indywidualny charakter, przeznaczone są tylko dla wybranych (nauczyciel wtajemniczył tylko jednego ucznia — pozostałych po zakończeniu okresu edukacji oddalił). Mają charakter ściśle tajemny, przepełnione są mistyką i uwarunkowane umiejętnością zinternalizowania ich przez ucznia (gdyż w ten sposób, jak się zdaje, powinno się odczytywać pouczenia wystosowane przez ognie czy zwierzęta). Odtąd właśnie w tym kierunku będą się rozwijały rytuały inicjacji w kulturze indyjskiej.

W literaturze upaniszadowej utarł się pewien sposób przedstawiania schematu inicjacyjnego: przyszły uczeń, nie potrafiąc udzielić odpowiedzi na zadane pytania dotyczące natury wszechświata czy spraw poznawczych, zwraca się z prośbą o przyjęcie na naukę. Najczęściej przywoływany w literaturze przykład zaczerpnięty jest znowu z „Czhandogji" i dotyczy edukacji chłopca Świetaketu. Po skończeniu 12 lat został odesłany przez ojca bramina na naukę, gdyż taka była tradycja jego rodu. Po powrocie, dumny ze swojej wiedzy, w rozmowie z ojcem zorientował się, iż nie zna odpowiedzi na jego pytania. Stało się to przyczyną do pogłębienia nauki o wiedzę dotyczącą Atmana:

> Byt jest korzeniem, byt jest schronieniem, byt jest domem. [...]
> Kiedy, mój drogi, człowiek stąd odchodzi,
> Jego głos wchodzi w jego umysł, umysł w oddech,
> Oddech w żar, a żar w najwyższe bóstwo,
> To jest właśnie to, co najsubtelniejsze.
> To jest dusza całego świata, to rzeczywistość,
> To atman, tattwamasi — ty jesteś tym, Świetaketu![56]

Stwierdzenie, iż właściwe „ja" człowieka jest Atmanem, powtórzone zostało wielokrotnie w każdej z kolejnych nauk udzielanych Świetaketu, mających charakter przypowieści. Zawierają one ważne informacje na temat natury Atmana (tożsamego tutaj z Brahmanem) i problemów poznawczych. Nauczyciel starał się przekonać syna, iż Atman, a więc rzeczywiste „ja" jest wieczny, nieporuszony doczesnością (nawet w zakresie śmierci — „Z czego życie uchodzi, to zaprawdę umiera, | Lecz życie nie umiera nigdy"[57]), ale zarazem osiągnięty, chociaż nierozpoznany.

> Podobnie, mój drogi, wszystkie stworzenia, choć z bytu wyszły,
> Nie rozpoznają, że z bytu wyszły.

[56] CzU 6:8:6-7; *Upaniszady*, *ed. cit.*, s. 197.

[57] CzU 6:11:3; *Upaniszady*, *ed. cit.*, s. 199.

I czymkolwiek tu były, tygrysem, lwem, wilkiem czy dzikiem,
Robakiem, motylem, muchą czy komarem,
Tym samym staną się znowu[58].

Co więcej, jest on wszystkim, całą rzeczywistością, duszą świata (wymiar uniwersalny), a więc względem człowieka transcendentny, chociaż z drugiej strony jest immanentny. Przypowieści oprócz wiedzy przekazują też wskazówki natury poznawczej. Dowiadujemy się z nich, że choć Atman został osiągnięty, to człowiek musi go rozpoznać. Potrzeba do tego jednak odpowiedniego narzędzia poznawczego, o czym świadczy przeprowadzone na słonej wodzie doświadczenie. Rozpuszczonej soli, jak się przekonał Świetaketu, nie można zobaczyć, ale można poczuć jej smak. Niemożność dostrzeżenia Atmana wzrokiem nie świadczy o jego nieistnieniu, ale tylko nieodpowiednim narzędziu poznawczym[59].

Szczególną pozycję człowieka w świecie przedstawia przypowieść o człowieku wyprowadzonym z zawiązanymi oczyma z rodzimego kraju na odludne miejsce, z którego ten, znając tylko ogólny kierunek, próbuje wrócić do ojczyzny. Upaniszada zaświadcza, iż człowiek ten, pytając o drogę, w końcu dotrze do upragnionego celu, podobnie jak człowiek pragnący wyzwolić się, czyli wrócić do źródła swego jestestwa, do prawdziwego „ja". W tym przypadku wystarczy nauczyciel i wytrwałe dążenie do celu, które po jakimś czasie musi zakończyć się sukcesem. Ciekawie też prezentuje się przypowieść o Pradżapatim i bóstwach, które chciały poznać dzięki jego wiedzy naturę Atmana. Droga wyzwolenia, co zostało wyjawione tylko najwytrwalszemu Indrze, powinna wieść przez systematyczną analizę własnej świadomości, co powinno doprowadzić do rozpoznania istoty siebie samego. Dopiero po osiągnięciu stanu „wyciszenia" oraz „uniesienia się z ciała" może nastąpić połączenie z „najwyższym światłem" i przejawienie się Puruszy — roześmianego i radosnego, a co za tym idzie — osiągnięcie stanu charakterystycznego dla Atmana[60].

Także Upaniszada „Kauszitaki" powiela przywołany wyżej schemat inicjacyjny, aczkolwiek zawarty tutaj przykład ma szczególny wymiar. Proszącym o wiedzę był bowiem bramin mający już własnych uczniów — ojciec Świetaketu, Aruni. Poproszony przez Czitrę Gangjajaniego o odprawienie ofiary, wysłał on najpierw w tym celu swojego syna. Ten jednak, zapytany o sekretne miejsce, do którego pytający mógłby się udać, skonsternowany

[58] CzU 6:10:2; *Upaniszady*, *ed. cit.*, s. 198.

[59] CzU 6:13:1-3.

[60] CzU 8:12:3, *Upaniszady*, *ed. cit.*, s. 218 i n.; Por. M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej „Ja" niż „to"?: ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 93-96.

wrócił do Aruniego, by rozwiązać problem. Ale ojciec nie znał odpowiedzi na pytanie, postanowił więc udać się tam wraz z synem, by oddać się studiowaniu Wed. Czitra z uznaniem odniósł się do prośby Aruniego o przyjęcie na ucznia, ponieważ ten nie popadł w pychę i nie zawahał się poprosić go o naukę, mimo swej pozycji[61]. W innym miejscu zaś czytamy, że do króla Adżataśatru, rezydującego w Benaresie, przybył słynny z uczoności w Wedach Gargja Balaki, aby pouczyć władcę o Brahmanie. Obszerna wymiana myśli doprowadziła do konstatacji, iż to Adżataśatru dysponuje większą wiedzą na ten temat i ostatecznie Balaki, z naręczem drewna (podobnie, jak to miało miejsce w poprzednim przykładzie), prosi króla o przyjęcie go na naukę. Król spełnił prośbę i pozwolił sobie na nieco uszczypliwą uwagę, iż doszło do odwrócenia ról, to kszatrija bowiem powinien pobierać nauki od bramina, a nie odwrotnie[62].

Studiując Upaniszady, dochodzimy do wniosku, iż z biegiem czasu zaczęto poświęcać coraz więcej uwagi problematyce edukacyjnej. Przywołajmy w tym kontekście Upaniszadę „Taittirija". Jak można wywnioskować z przytoczonych już przykładów, droga ku wyzwoleniu polega na nieustannej edukacji, na samodoskonaleniu się, studiowaniu przekazów uznanych za święte oraz szukaniu Wiedzy, czyli Brahmana. Tak też przedstawia to „Taittirija". O randze uczenia się, ale i nauczania świadczy fakt, iż zwrot zawierający te słowa został powtórzony w jednej strofie aż dwanaście razy. Pojawia się on obok takich zalet, jak: prawość, prawda, ćwiczenia pełne wyrzeczeń, opanowanie, wyciszenie itd. Konkluzją jest tu stwierdzenie, że uczenie się i nauczanie to „tapas — żar ascezy"[63]. Upaniszada ta daje także pewne wskazówki nauczycielowi, który powinien obok pożądanych cech wyrobić w uczniu poczucie konieczności właśnie uczenia się i nauczania innych[64].

„Mundaka" z kolei pokazuje nam sposób przekazu wiedzy tajemnej. Zapewniony jest on mianowicie dzięki nauczaniu wybranych osób — albo syna, albo odpowiedniego ucznia. I tak Brahma miał ofiarować wiedzę o Brahmanie swojemu synowi Atharwanowi, ten z kolei przekazał ją Angirowi itd. Wątek edukacyjny został rozwinięty w dalszej części traktatu. Mówi się tutaj wprost, iż osoba posiadająca wiedzę o Brahmanie (wiedzący) winna przekazać ją szukającemu, ale pod pewnym warunkiem. Musi być to mianowicie osoba odpowiednio przygotowana, dojrzała duchowo, która osiągnęła już stan braku przywiązania do tego, co stworzone. Powinna ona udać się z naręczem drewna w dłoniach do „mistrza uczonego w Piśmie i stałego w brahma-

[61] Kauszitaki 1:1; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 227.

[62] Kauszitaki 4:1-20; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 242-247.

[63] Taittirija 1:9; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 252.

[64] Taittirija 1:11:1; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 252.

nie", który „przestrzegając reguł, z umysłem wyciszonym i pogrążony w milczeniu" wyzna pożądaną wiedzę na temat Prawdy[65].

Chociaż można odnieść wrażenie, iż rola spraw natury m o r a l n e j w procesie wyzwalania została zmarginalizowana, w wielu miejscach przypisuje się im duże znaczenie, które wzrośnie zdecydowanie w czasach nieco późniejszych. W wielokrotnie już przywoływanej „Czhandogji" wspomina się o moralnych obowiązkach adeptów.

> Ci, którzy tu na ziemi postępowali uczciwie,
> Mogą mieć nadzieję na odrodzenie się w dobrym łonie,
> Łonie bramina, kszatrii czy wajśji,
> A ci, których postępowanie było złe,
> Odrodzą się w złym łonie, psa, świni lub czandali[66].

Zależność przyszłych narodzin od uczynków podkreśla też „Kauszitaki"[67]. Dalej jednak podaje, iż Atman „nie staje się większy dzięki dobrym czynom" ani „mniejszy z powodu złych"[68]. Chociaż uznany jest za źródło życia („To on zaprawdę jest tchnieniem życiowym"), to samo życie człowieka nie ma wpływu na niego. On znajduje się poza dobrem i złem[69].

Zauważmy, iż nauki Upaniszad dają jasno do zrozumienia, iż do zbawienia nie wystarczy sama sfera moralności — jest ona jednak niezbędna do powodzenia w wędrówce drogą wyzwolenia. Wypełnianie dobrych czynów (*karma*) w życiu doczesnym co najwyżej zapewnia rodzaj „odpoczynku" pomiędzy śmiercią a ponownymi narodzinami w krainie Brahmy, który trwa, dopóki nie wypełni się czas gwarantowany przez ilość tychże czynów[70]. Zamknięcie cyklu ciągłych narodzin według „Czhandogji" gwarantuje dopiero połączenie kilku elementów: edukacji w zakresie Wed, wykonywania w wolnym czasie pracy dla mistrza, kontynuowania nauki świętych hymnów we własnym domu, niekrzywdzenia żadnych istot i wreszcie skupienia wszystkich zmysłów na Atmanie.

> Kto tak żyje, osiąga świat brahmana,
> Więcej tu nie powraca, już tu nie powraca![71]

[65] Mundaka 1:2:12-13; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 267.

[66] CzU 5:10:7; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 187.

[67] Kauszitaki 1:2; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 227 i n.

[68] Kauszitaki 3:8; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 242.

[69] Mundaka 3:1:3; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 270.

[70] CzU 5:10:1-7.

[71] CzU 8:15; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 220.

Z pedagogicznej perspektywy bardzo ciekawie prezentuje się opis „Katha" Upaniszady, w której młody Naczikietas przed uzyskaniem inicjacji do ostatecznej, wyzwalającej wiedzy, przechodzi próbę o charakterze etycznym. Otóż bóg śmierci Jama zadaje mu szereg pytań, mających sprawdzić, czy chłopiec jest dobrze przygotowany i gotowy do otrzymania tego wyjątkowego, tajemnego daru. Oferuje mu zamiast wiedzy o Brahmanie niezliczone bogactwa, dożycie dowolnego wieku, władzę i spełnienie wszelakich pragnień, młodzieniec jednak pozostaje wobec tego niewzruszony. Zadowolony tą postawą Jama ostatecznie wtajemnicza Naczikietasa w wiedzę i daje mu cenne wskazówki związane z praktykowaniem jogi, traktowanej tutaj jako powstrzymywanie zmysłów[72].

Rozbudowująca się w Upaniszadach metodyka soteriologiczna osiąga apogeum w Upaniszadach „Śwetaświatara" czy „Maitri", które wyznaczają już kierunek rozwoju praktyk jogicznych. Zasygnalizujmy tylko w tym miejscu zachodzące zmiany jednym przykładem:

> Niechaj mędrzec utrzymuje ciało wyprostowane,
> Naprężone w trzech częściach,
> Zmysły wraz z umysłem do serca niechaj wprowadzi.
> Przez wszystkie niebezpieczne rzeki
> Niech przepłynie łodzią brahmana.
> Powstrzymując oddech, kontrolując swoje ruchy,
> Kiedy już oddech opanował, niechaj spokojnie oddycha przez nozdrza.
> Wiedzący oby powściągnął umysł wzburzony,
> Tak jak ujarzmia się niespokojne konie do wozu zaprzęgnięte[73].

Na zakończenie podkreślmy, iż wiedza filozoficzno-religijna, mająca według tradycji indyjskiej moc wyzwalającą z kręgu ponownych narodzin, a zatem od cierpienia, miała charakter wiedzy tajemnej i zawsze była ściśle strzeżona przed profanami. Szczególnie dobrze widoczne jest to na przykładzie Upaniszad, tekstów, których sama nazwa wskazuje na wagę zawartej w nich tajemnicy.

Podstawową formą przekazu wiedzy tajemnej był bezpośredni przekaz ustny, realizowany poprzez indywidualną naukę na zasadzie relacji pomiędzy mistrzem (guru) a jego uczniem. Cenna wiedza przekazywana była tylko wybranym, zaufanym uczniom, którzy osiągnęli wymagany poziom rozwoju duchowego i pomyślnie przeszli wszystkie przygotowane przez

[72] Katha, *passim*; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 272-286.

[73] Śwetaświatara 2:8-9; *Upaniszady*, *ed. cit*., s. 299 i n.

guru próby. Charakterystyczna przy tym jest klauzula zachowania ścisłej tajemnicy. Podobnie zresztą było w odniesieniu do nauki Wed, których treść przekazywana była ustnie tylko wybranym uczniom bramińskim oraz w atmosferze wielkiej świętości, dzięki czemu zachowały się w niezmienionej formie do dzisiaj.

Istotną rolę w przekazie wiedzy wyzwalającej odgrywała inicjacja. Miała ona wieloraką funkcję. Stanowiła przede wszystkim pewien punkt zwrotny w życiu adepta aspirującego do poznania, pewną granicę. Po jej przekroczeniu stawał się on zupełnie innym człowiekiem, mającym większy albo nawet pełny udział w sferze *sacrum*. Zawsze jednak musiał okazać się godnym dopuszczenia do skrzętnie skrywanych tajemnic. Kryterium mogło być różnego rodzaju: dojrzałość moralna i duchowa aspiranta, ewentualnie wytrwałość w oczekiwaniu czy gorliwość w ascezie.

Omówiony powyżej, siłą rzeczy pokrótce, okres rozwoju edukacji tajemnej obfituje w różnorodne i często barwne jej przedstawienia, które korelują z rozwojem kultury i duchowości indyjskiej. Początkowo, będące jeszcze kontynuacją praktyk archaicznych, inicjacje najpełniej opisujące dzieje edukacji tajemnej w dawnych Indiach ulegają stopniowej formalizacji wraz z nastającym okresem Brahman. Podobnie zresztą, jak to miało miejsce w odniesieniu do całej religijności tego czasu. Dość szybko jednak okres ten uległ przekształceniom, co doskonale obrazują zachowane przekazy — Aranjaki, a zwłaszcza Upaniszady. Dawny formalizm ustąpił miejsca indywidualnym doświadczeniom mistyków-filozofów, którzy dawne rytuały zaczęli przenosić do własnego wnętrza, nie wyłączając z tego samej inicjacji. Jednak rola nauczyciela nie została przez to ograniczona. Wręcz przeciwnie. Z czasem, jak pokazują teksty, jego znaczenie rośnie i przypisuje się mu ważne zadanie zachowania ciągłości tradycji, sięgającej swoimi korzeniami pierwszego bóstwa.

Zmiany w duchowości pociągają za sobą też inne, o wymiarze religijno-filozoficznym, eschatologicznym. Porzucenie nadmiernego formalizmu religijnego, oczywiście tylko w pewnych kręgach, przeniosło punkt ciężkości z wypełniania ofiar dla osiągnięcia określonej korzyści doczesnej na zdecydowanie trudniejsze, indywidualne działania. Ich celem było wybawienie człowieka z kręgu niekończących się narodzin w ziemskim życiu, ukazywanym odtąd jako źródło cierpienia. Dało to asumpt do bujnego rozkwitu myśli filozoficznej, która możliwość wyzwolenia znalazła w Atmanie — wewnętrznej zasadzie mikrokosmosu, będącej nieśmiertelną ostoją szczęścia i spokoju, możliwą do osiągnięcia przez człowieka wskutek osobistego poznania.

Edukacja tajemna i inicjacja w Indiach do czasu Upaniszad

Michał Nowicki

The Mystic Education in India until the Upanishads

Abstract

Ancient India is a great example of religious, philosophic and mystic education development. The study upon Vedic and Brahmanic literature shows a specific for archaic cultures institution of initiation — a very important educational element. The time of Upanishads brought a new view on this problem. The formalistic religion, mainly based on rituals, has been modified into more spiritual one. From that very moment the ancient Upanishads show us, that sacrifices are no longer sufficient to achieve the salvation. During the initiation pupils has been taught, that more important from that is "internal sacrifice," made in one's heart, the asceticism and fulfilling ones duties.

The main aim of the article was to show various manners of presenting the mystic education in a few aspects: initiation for education and its internalization, the question of Atman and Brahman and their significance for the self-development and soteriology, the relations between master and student and at last methods of achieving self-realization and eternal freedom from existence, always connected with suffering.

Keywords: mystic education, initiation, hinduism, yoga, salvation, Indian philosophy, Vedas, Brahmanas, Upanishads.