

NINA BUDZISZEWSKA

(UNIWERSYTET WROCLAWSKI)

RYDWAN JAKO METAFORA POSTACI MENTALNO-CIELESNEJ CZŁOWIEKA

Przedstawienie człowieka – jego „architektury” mentalno-cielesnej – jako rydwanu pojawia się w kilku tekstach filozoficznych odległych przestrzennie kultur: w starożytnej Grecji w *Fajdroście* Platona, w indyjskich *Upaniśadach*: *Kaṭha*, *Śvetāśvatara* i *Matrāyaṇi*, a także w *Mokṣadharmie* i *Bhagavadgīcie*, filozoficznych partiach *Mahābhāraty* oraz w tekstach buddyjskich *Suttapitaki*: *Dhammapadzje* i *Milinda-pañha* zbioru *Khuddaka Nikāya* oraz *Vajirāsutta* zbioru *Saṃyutta Nikāya*¹. Metafora ta najczęściej charakteryzuje się obrazem zmysłów trzymanyh pod kontrolą umysłu, niczym koniezymane w ryzach przez woźnicę².

K a ṭ h o p a n i ṣ a d a – OPIS RYDWANU

W *Upaniśadzie Kaṭha* (III.3-12) człowiek opisany jest jako ten, którego ciało jest powozem (*ratha*), woźnicą jest *buddhi*, czyli rozum³. Wodzami jest *manas*, czyli umysł bądź zmysł wewnętrzny, syntezyjący dane ze zmysłów, które z kolei zwane są końmi. Rozumnym woźnicą jest ten człowiek, który trzyma *manas*

¹ Jak podaje Welden, wzmianka o rydwanie znajduje się także w *Sāṃkhyasūtrze* III.58 i VI.40, nie udało mi się jednak dotrzeć do tego źródła. E.A. Welden, *The Sāṃkhya Teachings in the Maitri Upanishad*, „American Journal of Philology” 1914, Vol. 35, s. 37.

² E.W. Hopkins, *The Great Epics of India. Its Character and Origin*, New York 1901, s. 35.

³ Innym nierzadko powtarzanym ekwiwalentem jest intelekt bądź inteligencja, z uwagi na łacińską etymologię tego słowa (*intellectus* pochodzące od *inter+lego* – wybierać między, rozróżniać). *Buddhi* bowiem ma w swym najczystszym, tzw. *sattvicznym* stanie – mocą dokonania poznania rozróżniającego – możliwość wyzwolenia się.

w ryzach (wyczuwa się tu silnie yogiczną postawę). Tłem filozoficznym *Kaṭhopanīṣady* jest bowiem wczesna postać *sāṃkhya*, której praktyczną stroną jest *yoga*, mająca na celu zapanowanie nad zmysłami, co implikuje kontrolę nad mentalnym rozproszeniem *manasu*, by ostatecznie tak „jednoupunktowiony” umysł wprowadzić w stan najwyższej wolności.

Ustęp III.3-III.4 na temat powozu wygląda następująco:

Wiedz, że atman podróżuje powozem, | Ciało to powóz, rozum – buddhi – jest woźnicą, | A umysł – manas – to jakby wodze. O zmysłach powiadają, iż są końmi, | Przedmioty zmysłów są dla nich traktem, | Atmana połączonego ze zmysłami i umysłem, | Mędrcy nazywają doznającym⁴.

Rydwanem nazwany jest człowiek ujęty w swej całości, a ściślej ludzkie ciało (*śarīra*). Zatem widzimy: jako woźnicę – *buddhi*, *manas* jako wodze, pięć *indriyów* (zmysłów) jako pięć koni i *viśaye* (przedmioty zmysłów) jako gocarę⁵, czyli trakt czy też pole działania, zakres, teren, zasięg organów zmysłowych, jako wszystko to, co jest postrzegalne dla zmysłów. Niesiony przez ów rydwan jest *ātman*, czyli z definicji najczystsze *principium*, w stosunku do którego cały wszechświat jest tylko złudną, przemijającą manifestacją. Jednak kwestia możliwości niesienia *ātmana* jest niezwykle kłopotliwa i trudna do zrozumienia, *ātman* bowiem jest pierwiastkiem zawsze wolnym, niepodlegającym żadnym wpływom, wykraczającym poza – powiedzmy – sferę czasowo-przestrzenną. Zatem jak ten pierwiastek może być niesiony, jak może on podróżować ku wyzwoleniu? Autorzy *Upanīṣady*, pragnąc ominąć tę aporię, użyli dwóch terminów sanskryckich: *rathin* i *bhoktr* na oznaczenie kondycji *ātmana* w jego relacji ze światem stworzonym. *Rathin*⁶ oznacza wojownika walczącego na rydwanie, powożącego rydwanem, który z samym rydwanem nie jest związany żadną inną relacją poza kierowaniem, zarządzaniem tym powozem. Natomiast *bhoktr*⁷, doznający, cieszący się, doświadczający, w znaczeniu bycia podmiotem, ukrytym podłożem wszelkich aktów emocjonalno-mentalnych, nie podlegając jednak żadnym modyfikacjom i wpływom wynikającym z aktu doznawania, jest czystą świadomością, niezłączoną z przedmiotem uświadomienia, ponieważ wyzbytą jakichkolwiek przedmiotów, wolną od wszelkiej postaci dualizmu. To *ātman*

⁴ M. Kudelska, *Upaniṣady*, Kraków 2004, s. 279.

⁵ A. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, Delhi 2005, s. 364.

⁶ Ibidem, s. 866; M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Vol. 3, Heidelberg 1964, s. 39; O. Böhtlingk, R. Roth, *Sanskrit-Wörterbuch. Part 6*, Petersburg 1871, s. 259; G. Huet (1994-2010), *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français*. [Online]. Protokół dostępu: <http://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf>, s. 418 [2011, February 9], gdzie pojawia się tłumaczenie tego fragmentu *Upanīṣady* poprzez oddanie znaczenia terminu *ātman* jako „siebie”: „Connais toi comme le conducteur du chariot, et ton corps comme seulement le chariot”(Poznaj siebie jako prowadzącego pojazd, a swoje ciało jako jedynie ten pojazd).

⁷ A. Monier-Williams, op. cit., s. 364.

w żywej istocie jest tym, dzięki któremu ona odczuwa, myśli, analizuje, doznaje, dzięki niemu i poprzez niego się wyzwala. Bowiem, jak podaje *Upaniṣada* II.23:

Atman nie może być uchwycony poprzez słowa, | Ani przez rozum czy długą naukę, | Tylko ten może go osiągnąć, kogo on wybierze, | Wtedy atman ukazuje mu swą postać⁸.

To on nadaje ciału świadomość (por. *Maitrāyaṇi* II.3-7). Innym znaczeniem terminu *bhoktr* jest władca, rządzący danym krajem, król. Oznacza to, iż rolą *ātmana* jest zapanowanie nad całą sferą przejawioną, pozornie istniejącą odrębnie od *ātmana-brahmana* (czyli *ātmana* w wymiarze całościowym, kosmicznym, nieograniczonym do konkretnej jednostki bytowej). Zatem *ātman* nie tyle jest – dosłownie – niesiony przez wóz, nie tyle podlega radościom i smutom wpływającym ze świata *saṃsāry*, ile jest tym, dzięki któremu empiryczna jednostka może doznawać, *ātman* daje jej bowiem asumpt do przejawienia się w niej świadomości-uważności.

W człowieku, według tej *Upaniṣady*, znajdują się dwa podstawowe elementy mentalne, odpowiedzialne za doświadczenie otoczenia i poznawanie. *Manas* jawi się jako dziedzina poznawczo-mentalna o bardzo szerokim zakresie, w której odbywa się większość aktów mentalnych typu myślenie, ocenianie, wola, pragnienie, a także jest ośrodkiem odpowiedzialnym za emocje, uczucia i wszelkie afekty. Termin *manas* pochodzi od $\sqrt{\text{man}}$ ⁹ – myśleć, mniemać, obserwować, doznawać, poszukiwać, sprawdzać, badać. *Manas* jest tą mentalną sferą, w której zbiegają się *data* zmysłowe i dzięki niemu łączone są w jedną całość. Stąd też funkcją *manasu* jest powątpiewanie, niepewność jako proponowanie różnych możliwości – *saṃśaya*.

Buddhi przeważnie tłumaczona jest jako rozum, inteligencja, intelekt. Termin ten pochodzi od $\sqrt{\text{budh}}$ ¹⁰ – budzić, postrzegać, rozumieć, być lub stawać się świadomym, rozpoznawać. Jej najważniejszą rolą jest poznanie rozróżniające, decydowanie (*adhyavasāya*), czyli rozróżnienie stanu doskonałej wolności od uwarunkowanej *saṃsāry*. Dzieje się tak wówczas, gdy *manas* – jego wszelakie poruszenia wywołane ruchem zmysłów, są powściągnięte mocą – jak mówi nam *Kaṭha* – samego *manasu*. Wtenczas *buddhi*, nie doświadczając już obrazów świata dostarczanych jej przez *manas*, staje się zdolna do przyjęcia światła-odbicia *puruṣy*. Z tego względu niekiedy *buddhi* zwana jest lustrem, ponieważ w swym czystym stanie odbija *ātmana*, czyli *puruṣę*.

⁸ M. Kudelska, op. cit., s. 278.

⁹ A. Monier-Williams, op. cit., s. 783.

¹⁰ Ibidem, s. 733.

Zarysowują się tu już pierwsze oznaki uważanej za najstarszy system filozoficzny Indii – szkoły *sāṃkhya*¹¹ i tak samo jak wczesna postać tejsze szkoły, zwana *protosāṃkhya* lub *sāṃkhya* przedklasyczną, także i *Kaṭha* jest tekstem teistycznym, w którym *puruṣa* przyjmuje rolę najwyższego Boga: Viṣṇu (III.9) i *brahmana* (VI.14), któremu podporządkowana jest również cała sfera tak przejawiona, jak i nieprzejawiona, *prakṛti*. Natomiast w klasycznej formie *sāṃkhya* te dwa pierwiastki: *puruṣa* i *prakṛti* stoją równorzędnie wobec siebie¹². Realizacją teorii *sāṃkhya* preklasycznej i klasycznej jest praktyka yogiczna.

W *Upaniṣadzie Kaṭha* pojawia się termin *yoga* na oznaczenie praktyki cielesno-umysłowej, zmierzającej do opanowania całej sfery mentalnej; *yoga* rozumiana jest tu jako stopniowe objęcie kontrolą zmysłów, a w konsekwencji *manasu* i jego mentalnych tworców niczym woźnica panujący nad niesfornymi, rozbieganymi i niespokojnym końmi, jak pokazuje *Kaṭha* (III.5-III.9):

Człowiek pozbawiony rozumu, | Który umysłu wciąż nie ujarzmił, | On nad zmysłami nie posiada władzy, | Jak woźnica nad niespokojnymi końmi. | Zaś człowiek rozumny, | Który umysł na stałe ujarzmił, | On nad zmysłami panuje, | Jak woźnica nad dobrymi końmi. | Człowiek pozbawiony rozumu | Jest głupcem, jest wiecznie nieczysty. | On celu nie osiąga, | W wieczne koło wcieleń wpada. | Zaś człowiek rozumny | Jest mędrcem i na zawsze czysty, | On cel osiąga, | Przeto nie rodzi się więcej. | Rozumnym woźnicą jest ten człowiek, | Który umysł trzyma na wodzy, | On cel drogi osiąga, | Najwyższą siedzibę Wisznu¹³.

Upaniṣada przechodzi następnie do opisu wzajemnej relacji składników mentalno-cielesnych względem siebie oraz ukazania hierarchii wstępowania niższych, jeszcze grubomaterialnych poziomów w wyższe, coraz bardziej subtelne, by w ten sposób dojść do bezwarunkowej wolności, zwanej tutaj najwyższą siedzibą Viṣṇu (*viṣṇoḥ paramaṃ padam*). Viṣṇu niekiedy w yogicznych naukach występuje bowiem jako mistrz i najwyższy yogin, jak na przykład w *Yoga-tattva Upaniṣadzie*, w której po yogiczne nauki do Viṣṇu udaje się sam bóg Brahmanā. Następstwo jednych elementów w stosunku do drugich *Kaṭha* III.10-III.11 przedstawia w poniższy sposób:

¹¹ M. Jakubczak, *Podstawy filozofii sankhji*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 39.

¹² Jak proponuje Radhakrishnan, ten dualizm *sāṃkhyanistyczny* może mieć swoje źródło w metaforze dwóch ptaków obecnej w *Maṇḍuka Upaniṣadzie* III.1.1, która z kolei bazuje na *R̥gvedzie* I.164.20-22. Jeden ptak spożywa owoce czynów, drugi natomiast jest tylko biernym świadkiem, niebiorącym udziału w tym procesie. Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia Indyjska*, t. 1, Warszawa 1958, s. 262.

¹³ M. Kudelska, op. cit., s. 279.

Ponad zmysły wyższe są ich przedmioty, | Od przedmiotów umysł wyższy, |
Od umysłu rozum, | Od rozumu zaś jest wyższy wielki atman. | Od tego, co wiel-
kie, wyższe to, co nieprzejawione, | Od tego, co nieprzejawione, wyższy Purusza, |
Od Puruszy nie ma nic wyższego, | To już sam szczyt, to najwyższa droga¹⁴.

Schemat zależności wygląda zatem następująco: *indriya* (zmysły) → *viśaya* (przedmioty zmysłów) → *manas* (umysł) → *buddhi* (rozum) → *mahān ātmā* (wielki atman) → *avyakta* (nieprzejawione), czyli *prakṛti*¹⁵ → *puruṣa*¹⁶. Schemat ten jest typowym schematem sāmkhyanistycznej epistemologii, ciekawe jest tutaj natomiast miejsce *ātmana*, zwanego doznającym (*bhokṛ*), oraz wyniesienie (a nie ustawienie obok) *puruṣy*, pierwiastka świadomego, ponad *prakṛti*, która występuje tu pod nazwą *avyakta*. *Prakṛti* jest szeroko rozumianą sferą materialną, zawierającą w sobie, poza sferą cielesną, także typowo „duchowe” elementy, czyli *manas* i *buddhi*. Mimo iż zawiera ona w sobie pierwiastki, które mogłyby pełnić rolę świadomych narządów poznania, to w myśl filozofii *sāmkhya* dysponuje jedynie pozorem świadomości, udzielonym jej mocą światła świadomości *puruṣy*.

Natomiast fragment VI.7-VI.8 *Kaṭha Upaniṣady* zamiast *buddhi* wprowadza *sattvam-uttamam* – najwyższą „rzeczywistość” (w tłumaczeniu prof. Kudelskiej) – bądź samą *sattvę* jako najczystszy stan istnienia *buddhi*. *Sattva*¹⁷ posiada bowiem wiele znaczeń, spośród których – w filozofii *sāmkhya* – najważniejsza jest guṇa przejrzystości i oświełania. Zatem *sattvam uttamam* desygnuje w tym fragmencie zapewne aspekt czystości *buddhi*, ten moment, gdy nie jest ona „skażona” żadnym przedmiotem zmysłowym ani nie podlega już modyfikacjom mentalnym czy emocjonalnym pochodzącym z *manasu*. Wówczas jest gotowa na przyjęcie najdoskonalszego:

Od zmysłów umysł jest wyższy, | Ponad umysł rzeczywistość wyrasta, | Nad rzeczywistością wielki atman, | Zaś od niego wyższe to, co nieprzejawione, | Ponad tym, co nieprzejawione – Purusza¹⁸.

¹⁴ Ibidem, s. 280.

¹⁵ Ibidem, s. 370.

¹⁶ Bardzo podobny układ znajdujemy także w *Mokṣadharmie* 197.010a-011c w nauce Manu, miejsce *ātmana* zajęła tu jednak *jñāna*, najwyższa wiedza, która w poprzedniej wypowiedzi Manu została nazwana esencją *ātmana*.

¹⁷ Inne znaczenia *sattvy*: istnienie, egzystencja, jednostka, podmiot, rzeczywistość, prawdziwe istnienie Najwyższego Bytu, prawdziwa esencja, natura, dyspozycja umysłu, duch, umysł, oddech życiowy, życie, świadomość, energia, mądrość, guṇa. Por. A. Monier-Williams, op. cit., s. 1135.

¹⁸ M. Kudelska, op. cit., s. 285.

Znakomita badaczka kultury i filozofii Indii prof. Biardeau¹⁹ proponuje inne rozumienie schematu mentalnego obecnego w tej *Upaniṣadzie*. *Mahān ātmā* („wielki atman”) w jej interpretacji nie odnosi się do najwyższego pierwiastka, podobnie *avyakta*²⁰ stanowi poziom nie tyle *prakṛti* trwającej w stanie harmonii *guṇ*, ile sferę pozbawioną jakichkolwiek rozróżnień i dualizmu. Prof. Biardeau w tym fragmencie *Kaṭha Upaniṣady* widzi kolejne etapy wznoszenia się świadomości yogicznej ku *puruṣy* – od poziomu doświadczenia zwykłego ku doświadczeniu ostatecznemu. *Indriye, manas, buddhi* przedstawiają poziom czysto zmysłowy. *Mahān ātmā* jest momentem epistemicznym, w którym percepcja yogina nie jest już ograniczona ciałem, rozciągając się na całość bytu, gdy zostaje przekroczona skończoność empiryczna²¹. *Avyakta* to stan całkowitego niezróżnicowania, niewidoczny, niezamanifestowany w materialnych formach, nierozwinięty; to także określenie uniwersalnego Bytu, które pojawia się w *Manu-smṛti*²². Natomiast stan *puruṣy-Viṣṇu* charakteryzuje się całkowitą absorpcją yogina, która została umożliwiona przez unieruchomienie myśli i nieporuszenie zmysłów, dzięki czemu przedmioty zewnętrzne i wewnętrzne zostały usunięte ze świadomości yogina, dając *puruṣy* teren na objawienie się. W procesie tym yogin stopniowo porzuca kolejne plany bytu i przyporządkowane im stany świadomościowe, które – jak mówi prof. Biardeau – trudno bliżej sprecyzować umysłem niepraktykującym i niedoświadczającym efektów yogicznego pochłonięcia – *samādhi*.

M a i t r ā y a ṇ i – ŚWIADOMOŚĆ CIAŁU UDZIELONA PRZEZ BRAHMANA

W *Maitrāyaṇi Upaniṣadzie* II.3 ciało (*śarīra*) uważane jest za rydwan (*śakata*) pozbawiony świadomości (*acetana*). Pada zatem pytanie o to, kto obdarowuje ciało świadomością, kto jest tym, który wprawia je w ruch:

(...) ciało jest niczym powóz pozbawiony świadomości, | Jakiemu ponadzmysłowemu bytowi przynależy aż taka potęga, | By tego rodzaju rzecz obdarzyć świadomością? | A mówiąc innymi słowy, kto jest poruszycielem²³?

¹⁹ M. Biardeau, *L'Hindouisme. Antropologie d'une civilisation*, Paris 1995, s. 150 i n.

²⁰ Termin *avyakta* nie zawsze był synonimem *prakṛti*, zwłaszcza we wczesnym okresie *sāṅkhyi*, kiedy terminologia nie została jeszcze określona. Prof. Biardeau akcentuje znaczenie *avyakty* jako niezróżnicowane, niezamanifestowane. Por. *ibidem*, s. 150, 289. Także Welden uznaje możliwość odniesienia *avyakty* do tego, co pierwotne, pierwsze i nieprzejawione, a co nie odnosi się tylko do *prakṛti*. Por. E.A. Welden, *op. cit.*, s. 39.

²¹ M. Biardeau, *op. cit.*, s. 293.

²² A. Monier-Williams, *op. cit.*, s. 111.

²³ M. Kudelska, *op. cit.*, s. 312 i n.

Pierwszą odpowiedzią jest byt stojący ponad wszystkim, jasny (*pūta*), czysty (*śuddha*), pusty (*śūnya*), cichy (*śānta*), pozbawiony oddechu (*aprāṇa*), pozbawiony ja czy też *ātmana* (*nirātman*²⁴), nieskończony (*anata*), niezniszczalny (*akṣaya*), stały (*sthita*), wieczny (*śāśvata*), nienarodzony (*aja*), zależny od samego siebie (*svatantra*). W interpretacji Welden przyrównany jest do dwudziestego piątego pierwiastka filozofii *sāṃkhya* – *puruṣy* (II.4)²⁵. Odpowiedź ta jednak nie wyjaśnia, jak byt – z definicji wolny – może wiązać się w pewien sposób z bytem uwarunkowanym i nadawać mu ruch, świadomość. Kolejną odpowiedzią jest zatem subtelny (*sūkṣma*), niepojęty (*agrāhya*), niewidzialny (*adrśya*) *puruṣa*, który częścią siebie (*aṃśa*) przebywa w ciele. To ta częśćka jest miarą świadomości (*cetāmātra*), jest *kṣetrājñā* (znawcą pola, czyli świata materialnego, w tym także ciała), która jako *liṅga* opisywana jest poprzez trzy części: *samkalpa*, *adhyavasāya* i *abhimāna* (*manas*, *buddhi* i *ahamkāra*), transmigrującą z życia do życia (II.5). To jest także *Prajāpati* istniejący na początku stworzenia²⁶. Nie był on szczęśliwy, żyjąc samotnie, postanowił zatem stworzyć inne byty i obdarzyć je świadomością. By tego dokonać, wstąpił w nie w postaci pięciu wiatrów, potem – nie mogąc osiągnąć najwyższego celu – przebił pięć otworów w ciele, by cieszyć się przedmiotami zmysłów poprzez pięć narządów poznania (*buddhīndriye*):

II.6 Pięć wodzy to narządy poznania, konie to narządy działania, | Powóz jest ciałem, a woźnica jest umysłem, | Bodziec pochodzi z natury (...) ²⁷.

Mamy tu zatem opis rydwanu (*ratha*) jako ciała (*śarīra*), odbiegający nieznacznie od przedstawienia w *Kaṭha Upaniṣadzie*. Wodze (*raśmi*) to narządy poznania (*buddhīndriye*), konie (*haya*) są dyspozycjami do działania (*karmendriye*), *manas* jest woźnicą (*niyatṛ*), bodźcem, czyli pejcem (*pratoda*), jest *prakṛti*. *Prajāpati* kieruje rydwaniem. *Ātman* jest tym, który podróżuje między żywotami nienaruszony, niezamanifestowany, subtelny, niewidzialny, niepodlegający wpływom karmana, czysty widz (*prekṣaka*). To tak zwany *bhūtātman*, czyli dusza złożona z elementów (pięciu grubych elementów), która podlega dobremu i złemu karmanowi, wędrując poprzez różne światy egzystencji, ulegając ułudzie dwójni. *Bhūtātman* nie rozpoznaje Najwyższego, jest zaślepiony samym sobą, błędnie sądząc, że przebywa w samym sobie i dzięki sobie. W ten sposób wiąże *ātmana* w sidła (III.2). Jedynie dzięki ascezie i zapanowaniu nad umysłem dzia-

²⁴ Zastanawiające jest użycie terminu *nirātman*. Welden proponuje dwa wytłumaczenia: pierwszym byłaby ateistyczna koncepcja, która odrzucałaby istnienie najwyższego *ātmana*, natomiast drugim – ku któremu Welden się przychyli – koncepcja odrzucająca subiektywność (*aviśeṣa*) *ātmana*, to znaczy jego podmiotowość i niemożność stania w pozycji obiektywnej jako przedmiot (*viśeṣa*), czyli innymi słowy byt najwyższy nie ma żadnego *ātmana*, który mógłby stać się przedmiotem. Por. E.A. Welden, op. cit., s. 36.

²⁵ Ibidem, s. 35.

²⁶ Ibidem, s. 37.

²⁷ M. Kudelska, op. cit., s. 314.

łałość *bhūtātmana* jest zatrzymana, dając umysłowi możliwość dostrzeżenia *brahmana* (IV.3). Istota żywa osiąga wtedy wieczne szczęście, stając się wolną od wszelkiego ciężaru: chorób, zmartwień, śmierci, niczym woźnica, który pozbył się balastu, jednocząc się z *ātmanem* (IV.4).

Śvetāśvatara – KRÓTKIE PRZYPOMNIENIE O YOGICZNEJ ROLI RYDWANU

W *Upaniśadzie Śvetāśvatara* metafora rydwanu (*vāha*) użyta jest w jak najbardziej yogicznym znaczeniu: panowanie nad zmysłami, czyli powściągnięcie wzburzonego i niespokojnego umysłu, dokonane w zacisznym miejscu, doprowadza do celu – najwyższego stanu, wyzbycia bólu i poruszenia. Jak podaje *Śvetāśvatara* II.9:

Powstrzymując oddech, kontrolując swoje ruchy, | Kiedy już oddech opanował,
niechaj spokojnie oddycha przez nozdrza. | Wiedzący oby powściągnął umysł
wzburzony, | Tak jak ujarzmił się niespokojne konie do wozu zaprzęgnięte²⁸.

Ujarmienie umysłu prowadzi do dostrzeżenia – dzięki naturze *ātmana* – natury *brahmana*, który ukazuje się jako nienarodzony, stały, wolny od każdej formy. To poznanie *brahmana* uwalnia człowieka od konieczności ponownych narodzin (II.15). *Brahman*, wielki i potężny, przebywa w każdej istocie, obejmując zarazem cały wszechświat (III.7). Jest on także *puruṣą*, którego poznanie ratuje przed śmiercią (III.8). Nie istnieje nic wyższego od niego, nic mniejszego ani większego, to on przenika świat (III.9). Zwany jest *mahānprabhu* (wielkim panem, zarządcą), jako sprawca wszelkiego istnienia (*sattvasyaīṣa pravartakaḥ*) (III.12). To wewnętrzny *ātman* (*antarātmā*), przebywający w sercu każdej żywej istoty (*hṛdaye*) (III.13). Obejmuje sobą trójczasowość jako władca nieśmiertelności (*amṛtatveśa*) (III.15). Chociaż posiada właściwości (*guṇa*) zmysłowe, wolny jest od nich, jawiąc się jako schronienie (*śaraṇa*) dla wszystkich istot (III.17). Gdy przybierze formę cielesną (*dehin*), przebywa w mieście o dziewięciu bramach i niczym łabędź pragnie wydostać się na zewnątrz (III.18). Łabędź jest metaforą duszy, która, trzepocząc, chce wydostać się z uwarunkowanego świata (I.6). *Brahman* jest *Prajāpatim* (IV.2) i wielkim *ātmanem* (*mahātmā*) (V.3). Co ciekawe, *ātman* w tej *Upaniśadzie* nie jawi się jako zawsze wolny pierwiastek, a w każdym razie jego wolność uzależniona jest od świadomości owej wolności i tożsamości z *brahmanem*:

Atman bez mocy władania, związany jest zaistnieniem i doznawaniem, | Poznając
Boga, z wszelkich więzów się wyzwala²⁹.

²⁸ Ibidem, s. 300.

²⁹ Ibidem, s. 298.

Ātman jest zawsze wolny i nigdy nie wikła się w proces materialny, jego status jest zupełnie nieuwarunkowany, lecz – co prawdopodobnie stara się ukazać *Śvetāśvatara* – *ātman* może popełnić błąd epistemiczny, uważając siebie za podległego zaistnieniu i doznawaniu. Dopóki *ātman* nie uświadomi sobie za pomocą siebie (skoro tylko on dysponuje świadomością jako tożsamy z nią) swej odrębności od sfery uczuciowej, zawieruchy mentalnej i egzystencjalnej codzienności, będzie uważał siebie za tego, który jest przyodziany w rydwan i podlega jego uwarunkowaniom. Dopiero drogą koncentracji jogicznej, poprzez odcięcie się od pracy zmysłów, *ātman* dostrzeże stan nieuwarunkowania i pełnej wolności, w jakiej bezustannie tkwi, będąc nią *par excellence*.

Mokṣadharmā – KONTYNUACJA UPANISZADOWEJ KONCEPCJI CZŁOWIEKA JAKO RYDWANU

W *Mokṣadharmie*, części XII księgi *Mahābhāraty*, pt. *Księga Śānti*, mędrzec Parāśara w dialogu z królem Janaką³⁰, rozmowie poświęconej *dharmie* jako celowi najkorzystniejszemu i najlepszemu, przedstawia człowieka jako tego, który otrzymał rydwan *manasu*, czyli ciało wraz z *manasem*, by *jñāna* (najdoskonalszą wiedzę, utożsamianą w innych partiach *Mokṣadharmy* z *ātmanem*) panować nad umysłem i ciałem:

Człowiek, który otrzymał rydwan umysłu jako rydwan i idzie (przez życie), powściągając cuglami wiedzy konie będące przedmiotami zmysłów, jest mądry/pełen *buddhi*³¹.

Od razu widoczna staje się tutaj gra słów *buddhimān* – co znaczy: mądry, inteligentny, ale dosłownie: posiadający *buddhi*. *Buddhi* natomiast została pominięta w budowie rydwanu, jej miejsce zajęła *jñāna*³² jako najwyższa mądrość rozróżniająca.

Najważniejszą powinnością, *dharmā* rozumnego człowieka okazuje się powściągnięcie *manasu* i zmysłów od wpływu przedmiotów zewnętrznych. Człowiek trzymający siebie w ryzach, samoopanowany (*dama*), którego zachowanie jest właściwe (*dharmasīla*), który patrzy na wszystkie istoty tak, jak na siebie samego, w swoim życiu kieruje się prawdą i dobrym postępowaniem, ten osiąga najwyższej szczęśliwości.

³⁰ *Mokṣadharmā* 279.003a-007e. [Online]. Protokół dostępu: http://www.sub.unigoettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm [2011, March 20].

³¹ „Manoratharatham prāpya indriyārthahayam naraḥ raśmibhir jñānasambhūtair yo gacchati sa buddhimān”. Ibidem, 280.001a-c.

³² Por. przypis 16.

Bhagavadgītā – RYDWAN JAKO CZŁOWIEK I BÓG WALCZĄCY PRZECIWKO ZŁU

Bhagavadgītā, stanowiąca wstępną część VI księgi *Mahābhāraty*, przedstawia rydwan (*ratha*) w dosłownym znaczeniu jako powóz bitewny. Rydwan ten ma jednak specyficznego woźnicę – jest nim sam Bóg Kṛṣṇa, *ātman* każdej żywej istoty; wojownikiem jest natomiast prześwietny, prawy, doskonały rycerz (*kṣatriya*) Arjuna, jeden z pięciu braci Pāṇḍu, który chce jednak zrezygnować z wielkiej, krwawej bitwy. Arjuna wyzbył się bowiem wszelkiego pragnienia, tak królestwa, jak bogactw, sławy i zaszczytów. Wypowiada wówczas do Kṛṣṇy, inkarnacji najwyższego boga Viṣṇu, znamienite słowa (I.21):

Wstrzymaj mój rydwan pośrodku obu wojsk, o Nieporuszony³³.

W tym momencie Kṛṣṇa udziela Arjunie najwyższych nauk dotyczących *ātmana* i jego nieśmiertelności, *sāmkhyi* i *yogi*. Nauki te udzielane są przy zatrzymanych koniach, czyli – jak można spróbować powiedzieć – przy zatrzymanych zmysłach, co stanowi już silną yogiczną sugestię. Yoga rozumiana jest tutaj jako wiedza, wysiłek, działanie, ścieżka, a także jako *samatva* (II.48), czyli jednakość, jednakowość, równowaga³⁴ (wobec wszelkiej dwójni: szczęścia i nieszczęścia, śmierci i narodzin, przyjemnego i odpychającego). Warto zwrócić uwagę na kilka terminów – złożen z pierwiastkiem $\sqrt{sthā}$ (stać) – odnoszących się do stałego, utwierdzonego umysłu: *sthitaprajña* (II.54, II.55)³⁵ i *prajña praśthitā* – jako „rozum zastygł” (II.57, II.61)³⁶, *sthitadhī* – „ustalona [w prawdzie] myśl” (II.54, II.56)³⁷. Kulminacyjnym momentem *Bhagavadgīty* jest samoobjawienie Kṛṣṇy Arjunie, które następuje po wygłoszeniu części nauk.

Bhagavadgītā przedstawia woźnicę w specjalnym świetle – inny pierwiastek kontroluje zmysły u człowieka całkowicie pochłoniętego światem *samsāry*, a inny u tego, kto wyzbywa się przywiązania do czynów i owoców *samsāry*. Arjuna ma czyste serce, pozbawione wiążących pragnień, dzięki czemu Bóg może stać się woźnicą jego rydwanu i kierować jego postępowaniem na ścieżce ku najwyższej wolności. W innym przypadku woźnicą stają się pobudki materialne, mącające, oślepiające *manas*, a w konsekwencji uniemożliwiające poznanie rozróżniające, które ma dokonać się w sattvicznej *buddhi*.

³³ *Bhagavadgīta, czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988, s. 10.

³⁴ *Ibidem*, s. 30.

³⁵ *Ibidem*, s. 31 i n.

³⁶ *Ibidem*, s. 32.

³⁷ *Ibidem*.

Dhammapāda – PANOWANIE NAD SOBĄ (NAD GNIEWEM) NICZYM PANOWANIE NAD ROZPĘDZONYM RYDWANEM

Dhammapāda (w pali, natomiast w sanskrycie *Dharmapāda*) należy do *Khuddaka Pitaki* w *Suttapitace*, jest zbiorem moralnych nauk Buddy. W 222 fragmencie XVII księgi, pt. *Kodhavaggo*, człowiek, niczym woźnica (w pali *sārathin*) powstrzymujący rydwan i rozbiegane konie, musi trzymać w ryzach swój gniew:

Kto niczym woźnica powstrzymujący rozpędzony rydwan powstrzymuje wzbie-
rający gniew, tego nazwę prawdziwym woźnicą; inni jedynie trzymają w rękach
lejce³⁸.

Vajirāsutta i *Milinda-pañha* – BUDDYJSKIE ZANEGOWANIE ZASADY
SUBSTANCJALNEJ CZŁOWIEKA POPRZEZ METAFORĘ RYDWANU

Także w buddyjskich tekstach pojawia się motyw rydwanu oraz porównanie człowieka – jego „ja” – do sposobu bytowania rydwanu, mamy tu jednak do czynienia z zupełnie innym podejściem niż poprzednio prezentowane. Buddyjski tekst *Milinda-pañha* (*Pytania króla Milindy*), należący do *Khuddaka Nikayi* w *Suttapitace*, relacjonuje dialog między mnichem buddyjskim Nāgaseną a indogreckim królem Menandrem (w pali *Milinda*). Rozmowa dotyczy realności jednostki, substancjalności, *karmana*, *saṃsāry*, *nirvaṇy* itd., a w passusie dotyczącym braku egzystencji „ja” jako zasady substancjalnej pojawia się metafora rydwanu. Nāgasena pyta króla, w jaki sposób przybył na spotkanie – pieszo czy rydwanem. Król odpowiada, że przybył w rydwanie... Następnie mnich pyta o to, czym jest ten rydwan: czy jest to oś, koła, podwozie, sznury, jarzmo, szprychy. Król neguje. Odpowiada także przecząco na pytanie, czy rydwan jest czymś poza tymi częściami składowymi. Rydwan jest tylko dźwiękiem – wyjaśnia mnich, a król dopowiada, iż właśnie z powodu posiadania wszystkich tych rzeczy – dyszla i osi, kół i podwozia, sznurów i jarzma – podpada on pod powszechnie zrozumiały termin, nazwę w ogólnym użyciu: *rydwan*. Podobnie dzieje się z człowiekiem, który w procesie reinkarnacji nie jest ani ten sam, ani inny. Jest *nāma-rūpa* – złączeniem konwencjonalnej nazwy (sfery mentalnej) i formy cielesnej (materialności), która popęła dobre i złe uczynki, a w konsekwencji odradza się w danych warunkach.

Nāgasena, kończąc pytania o rydwan, przypomina słowa mniszki Vajiry³⁹, która w obecności Buddy wypowiedziała się na temat braku „ja”, powołując się na przykład złożonej z elementów struktury:

³⁸ *Dhammapada. Ścieżka Prawdy Buddy*, tłum. Z. Becker, Szczecin [brak roku wydania], s. 49.

³⁹ „Tak jak na podstawie poprzedzającego warunku współlistnienia różnych części używane jest słowo rydwan, tak też, gdy istnieją skandhy, mówimy o istocie”. Por. S. Radhakrishnan, op. cit., s. 375.

Dlaczego powracasz do «osoby»? | Māro, żywisz fałszywy pogląd.
«Osoba» to tylko skupienie funkcji [*sankhāra*] | żadnej «osoby» tu nie ma.
Tak jak połączenie części | nazywa się słowem «wóz»,
tak też skupieniu zespołów [funkcjonalnych] | nadaje się potocznie nazwę «osoby»⁴⁰.

Tekst *Vajirāsutta* wchodzi w obręb *Saṃyutta Nikāyi*. We fragmencie tym człowiek, jak i rydwan oraz każda złożona struktura, nie posiada żadnego realnego bytu „ja”, substancjalnej duszy. Jest tylko zespołem wzajemnie związanych współzależnymi relacjami części. Bowiem w myśl buddyjskiej teorii *anātmana* (*Visuddhimagga* XVI, 90):

Jest ból, nie ma zbolełego, | Brak czynienia, ale czynność – jest,
Jest wygaszenie, lecz nie ma zgasłego, | I ścieżka jest, ale nie ma wędrowca⁴¹.

FAJDROS PLATONA – GRECKA WERSJA ROZUMIENIA CZŁOWIEKA JAKO RYDWANU

Czytając Platona, należy mieć w pamięci słowa filozofa z jego *Listu VII*, które mówią, iż „poznanie rzeczywistej istności przedmiotu” jest prawdą niewyraźną, odsłaniającą się w ciszy oczom zjednoczonego z bogiem człowieka⁴². Platon używa słów jako metafor i opowieści; i tak samo opis człowieka jako rydwanu jest tylko eikazją – przenośnią, poezją Platona. Filozof zdaje sobie bowiem doskonale sprawę z nieadekwatności wszelkich słów w opisie – jak sam określa – „istoty istotnie istniejącej”, najwyższej krainy *hyperuranium*⁴³.

Według Platona, człowiek jest złożony z ciała i duszy, która w swej istocie przynależna jest światu idealnemu, ciało zaś światu zewnętrznemu. Dusza jest nieśmiertelna, ponieważ wiecznie się porusza i sama jest początkiem swego ruchu, niezrodzona i niezniszczalna (*Fajdros* 245C), ciało natomiast przemija wraz z czasem, swój ruch bierze od duszy. Dusza (gr. *psyche*) przedstawiona jest w postaci skrzydlatego rydwanu (gr. *dzeugos*, *ksynoris*), zaprzężonego w parę koni (*Fajdros* 246B-248B). Woźnica (gr. *heniochos*) rydwanu to rozum; jeden ze wspomnianej pary koni to koń szlachetny, z pięknej i dobrej rasy, doskonały; drugi natomiast jest zły, zupełnie pierwszemu przeciwny, trudny w powożeniu i obytcu. Dobry koń jest elementem impulsywnym w duszy, naturalnym sprzymierzeńcem rozumu, mającym ambicję, władzę nad sobą i wstyd w oczach. Koń zły to dusza pożądliva, niezdyscyplinowana, trudna w kierowaniu. W księdze IV

⁴⁰ *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, tłum. I. Kania, Kraków 1999, s. 146.

⁴¹ *Ibidem*, s. 132.

⁴² Jak powie sam Platon: „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa (...), ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając”. Por. Platon, *List VII*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 50.

⁴³ *Idem, Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 54.

Państwa Platona znajdujemy podobny trójpodział władz duszy: część rozumna, część pełna męstwa oraz część pożądliva. W *Timajosie* (69c) część racjonalna umieszczona jest w głowie, część uduchowiona w sercu i płucach, a część pożądliva poniżej przepony. W *Timajosie* (41c i 69b) mówi się także, iż racjonalna część duszy, przeznaczona do kierowania, jest elementem boskim, uczynionym przez Demiurga z tych samych składników, co Dusza Świata, natomiast dwie pozostałe, śmiertelne części duszy, stworzyli ziemscy bogowie.

Wróćmy jednak do *Fajdrosa*. Dusza przed upadkiem, zanim straciła skrzydła, podróżowała pośród rydwanów bogów po niebie. Od czasu do czasu spoglądała na to, co jest ponad niebem, na miejsce zwane hyperurantium, którego żadne słowa nie opiszą, ponieważ „miejsce to zamieszkuje nie ubrana w barwy ani w kształty, ani w słowa, istota istotnie istniejąca, którą sam tylko rozum, kierownik, oglądać może”⁴⁴. A jako że rozum karmi się najczystsza wiedzą, „czyli wiedzą rzeczywiście istniejącą, o tym, co jest istotnym bytem”⁴⁵, to wielką przyjemność mu sprawia i radość widok prawdy. W tej podróży po nieboskłonach duszy uskrzydłonej przeszkadzają jednak rumaki: dusza się wznosi, konie obniżają jej rydwan i w ten sposób wszystkie dusze, choć pędzą ku oglądaniu prawdy, nie panują nad końmi, depczą się wzajemnie i roztrącają, „przez niedołość woźniców niejedna tam zostaje kaleką, niejednej się skrzydła połamią”⁴⁶.

Recepta szczęśliwego lotu czy też życia oddanego *areté* – sprawiedliwości – harmonii została po części przedstawiona w *Państwie* (441-443). Tak samo jak idealny ustrój polityczny powinien być podzielony na trzy porządki według trzech doskonałości duszy: mądrości, męstwa i wstrzeźliwości, tak też w duszy intelekt, jako zarządca całości człowieka, powinien panować nad temperamentem, a te dwa pierwiastki z kolei mają za zadanie powściągać zapał pożądlivosti, której „natura jest taka, że nigdy się nie nasycy”⁴⁷. Człowiek, który zharmonizował te trzy czynniki wewnętrzne, „jakby trzy struny, najwyższą, najniższą i środkową”⁴⁸, znajduje w sobie doskonałość duszy i pełnię swego szczęścia.

Jak widzimy zatem, metafora rydwanu nie jest własnością tylko Indii ani tylko Grecji, lecz jest wspólna obu tym kulturom starożytnym; ma ona na celu ukazać z jednej strony człowieka jako hierarchicznie zbudowaną całość, w której niższe części należy podporządkować doskonalszym, a z drugiej strony powołanie się na nią pozwala na ukazanie człowiekowi jego soteriologicznego zadania, jakim jest uwolnienie się spod więzów świata materialnego, związane go z najniższą częścią człowieka. Motyw panowania nad porywami umysłu i rozpierzchniętymi zmysłami znamionuje dążenie do tego, by ujarzmić niesforne części siebie, wzorem woźnicy panującego nad końmi. To zmysły są w głównej mierze odpowiedzialne za odwrócenie myśli człowieka od Najwyższego i skie-

⁴⁴ Ibidem, s. 54.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, s. 55.

⁴⁷ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 143.

⁴⁸ Ibidem, s. 145.

rowanie ich ku światu niższemu. Najważniejszą rolę w procesie wyzwolenia odgrywa woźnica, którego natura może być dwojaka: jeśli jest nim zwykły człowiek, wówczas jego wysiłki będą ciągle osadzone w *samsārze*, bez możliwości wydostania się z kręgu wcieleń; jeśli natomiast połączy swoje siły z Boskim pierwiastkiem odzywającym się w *buddhi*, wtenczas uda mu się przezwyciężyć pętające go ograniczenia, by dostąpić najwyższej wolności.

ABSTRACT

A metaphor of a chariot, corresponding with both physical and mental aspects of the human being, appears in numerous philosophical works. Although there are many differences in descriptions of the functions of certain chariot parts, concerning in particular physical and mental aspects, they have one characteristic in common: the necessity of controlling the senses (represented by horses) by the mind (symbolic charioteer).

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

1. *Mokṣadharmā*. [Online]. Protokół dostępu: http://www.sub.unigoettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm [2011, March 20].
2. *Bhagawadgīta, czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988.
3. *Dhammapada. Ścieżka Prawdy Buddy*, tłum. Z. Becker, Szczecin [brak roku wydania].
4. *Muttāvālī. Księga wypisów starobuddyjskich*, tłum. I. Kania, Kraków 1999.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Biardeau M., *L'Hinduisme. Antropologie d'une civilisation*, Paris 1995.
2. Böhtlingk O., Roth R., *Sanskrit-Wörterbuch*, Part 6, Petersburg 1871.
3. Hopkins E.W., *The Great Epics of India. Its Character and Origin*, New York 1901.
4. Huet G. (1994-2010). *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire Sanskrit français*. [Online]. Protokół dostępu: <http://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf> [2011, February 9].
5. Jakubczak M., *Podstawy filozofii sankhji*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
6. Kudelska M., *Upaniszady*, Kraków 2004.
7. Mayrhofer M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Vol. 3, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1964.
8. Monier-Williams A., *Sanskrit English Dictionary*, Delhi 2005.
9. Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
10. Platon, *List VII*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.
11. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
12. Radhakrishnan S., *Filozofia Indyjska*, t. 1, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958.
13. Welden E. A., *The Sankhya Teachings in the Maitri Upanishad*, "American Journal of Philology" 1914, Vol. 35.
14. Wilson H.H., *A Dictionary in Sanskrit and English*, 2nd ed., Calcutta 1832.