

MARTA KUDELSKA

Uniwersytet Jagielloński

Wydział Filozoficzny

e-mail: marta.kudelska@uj.edu.pl

ORCID: 0000-0002-1684-0632

DOI: 10.34813/ptr3.2023.4

Przez kogo mówi do nas rzeczywistość? Formy wieszczowania w starożytnych Indiach

Through whom is reality speaking to us?
Forms of divination in ancient India

Abstract. In this article, the issue of prophets and soothsayers suggested in the title of this volume is presented in the oldest Indian tradition based on the Vedic canon – śruti. It was assumed that a specific ontological model should be taken into account, and the concept of a prophet or a soothsayer refers more to a function, a certain phenomenon, and not a person as such. The śruti canon was a subject of various transformations during its formation and the original framework of orthodoxy was loosened. The same is true of the earliest understanding of who and later of what the soothsayers were. The article discusses the main phenomena related to this issue. The role of Vedic seers can be assumed in the first place by men originating from Brahmin varna, then by Kshatriyas, and later by men of undefined social status, and even by women. Various animals as well as the forces of nature can also express the power of soothsaying. In the final stage the reality itself can send special signs.

Keywords: soothsayer, Hinduism, Vedas, Upanishads.

Wieszcz a prorok

Martti Nissinen (2017, s. 25), autor i redaktor przeglądowego tomu, którego słowami kluczowymi są ‘prorok’ i ‘wieszcz’, proponując najbardziej ogólną definicję proroctwa, wskazuje na aspekt przekazywania wiedzy, która, jak wierzone,

pochodzi prosto z boskiego źródła. Wiedza, którą prorok posiada, nie jest powszechnie dostępna dla zwykłych ludzi (s. 31). Prorok to ten, który interpretuje wolę Boga (s. 46). A wieszcz to posłannik inspirowany przez siłę wyższą (s. 24).

Według Nissinena (2017, s. 45) poza Biblią pojęcie proroka, wieszcz powinno bardziej dotyczyć funkcji, fenomenu, a nie osoby. I taka właśnie konstatacja otwiera możliwość zastanowienia się, czy – a jeżeli tak, to w jakim sensie – zagadnienie to można rozpatrywać w innym paradygmacie kulturowym, opartym na innym modelu ontologicznym.

W poniższym artykule przedstawię, jak zagadnienie prorocstwa, wieszczania można odnieść do tradycji hinduizmu. Nie będę się tu odwoływać do współczesnych, ani nawet nowożytnych przykładów tego zjawiska, gdyż wpływy wielu różnych tradycji, które przez tysiąclecia oddziaływały i wciąż oddziaływają na siebie nawzajem, zamąciłyby charakterystyczny dla myśli indyjskiej przekaz. Dla jasności wyводу przedstawię to zagadnienie w ramach określonego modelu, który – jak każdy model – jest zawsze konstruktem. Model przyjmowany w najstarszej, będącej fundamentem dla wszystkich późniejszych przekształceń, koncepcji hinduskiej, jest zupełnie inny niż ten biblijny. Głównie odwołam się do przesłania tradycji wedyjskiej.

Starożytne systemy indyjskie, rozważając początek świata takiego, jakim go postrzegamy, przyjmowały różne koncepcje rozwiązań. Ale żaden z tych systemów nie przyjął koncepcji tak szeroko rozpowszechnionej przez ortodoksyjną myśl chrześcijańską, modelu *creatio ex nihilo*. Wiąże się to z milcząco przyjętym założeniem, iż coś nie może powstać z niczego. Dlatego przyjmowano różne sposoby wytłumaczenia niedoskonałości świata przejawionego, przy jednoczesnym zakładaniu istnienia doskonałego świata nieprzejawionego, rzeczywistego, absolutnego. Nasz świat, świat którego doświadczamy na co dzień, jest albo przejawem, albo emanacją, hipostazą, albo odbiciem absolutnej rzeczywistości. Jest to generalnie ontologicznie model monistyczny; dychotomia pomiędzy światem postrzeganym, określanym jako doskonały, a jego odbiciem dzieje się w ramach jednej rzeczywistości i wynika z jej wewnętrznej dynamiki. Model hinduski jest modelem bardzo konserwatywnym, nie ma tu idei postępu w sensie, że nie ma zmierzania do czegoś coraz bardziej doskonałego. To pierwotna rzeczywistość jest doskonała, jest absolutną harmonią. Mając pełną świadomość niepełnej adekwatności używania terminów z innych tradycji kulturowych i religijnych, można powiedzieć, że rzeczywistość pierwotna jest transcendentna wobec rzeczywistości przedstawionej. A zatem, jak w modelu biblijnym wszelkiego rodzaju procedury religijne, rytualne mają na celu zbawienie, rozumiane jako wieczne przebywanie w obliczu Boga, tak w modelu hinduskim celem ostatecznym jest wyzwolenie, współlistnienie w wymiarze pierwotnej rzeczywistości, absolutnej harmonii.

Nieprzyjmowanie *creatio ex nihilo* wiąże się z nieuznawaniem absolutnego Stwórcy. Nie ma Boga Stworzyciela, nie ma absolutnego Pana, może pojawiać się najwyżej twórcyca, budowniczy, ale jego dzieło nigdy nie jest w pełni niezależne, zawsze w mniejszym czy w większym stopniu jest ograniczony kosmicznymi prawami, nazywanymi prawem karmana.

Nie ma tu miejsca na model: Bóg – świat i pośrednik, mediator pomiędzy nimi. Ale choć nie ma dwóch odrębnych od siebie ontycznie rzeczywistości, to istnieje napięcie pomiędzy odczuwaniem niedogodności życia w świecie empirycznym, skonstrastowanym z dążeniem do wyzwolenia się z tego właśnie świata i współlistnienia ze światem doskonałym, pierwotną harmonią. Wyzwolenie ze świata uciążliwości wiedzy – jest to zdecydowanie najczęściej przyjmowane – poprzez rozpoznanie natury prawdziwej rzeczywistości. I tu będziemy mieć tych, którzy, bądź to pierwsi, bądź w jakiś inny wyjątkowy sposób poznali rzeczywistość i przekazują to innym. Jak zobaczymy, lista tych, którzy mediują pomiędzy tymi dwoma wymiarami rzeczywistości, jest dość długa i – na pierwszy rzut oka – nieoczywista.

Z tych założeń wynika kolejna, istotna – ze względu na tematykę naszych rozważań – kwestia, wskazująca na różność modelu biblijnego od indyjskiego. W tradycji indyjskiej trudno mówić o koncepcji proroka, który mówi w imieniu Boga, wyraża wolę Boga i który jest wysłannikiem Boga, w pewnym sensie biernym posłańcem. W Indiach mamy tych, którzy rozpoznają naturę rzeczywistości i przekazują ją dalej, objawiają ją innym. W najstarszej tradycji indyjskiej są to wieszczowie – rysi, ich rola jest bardziej czynna.

Słowo jako medium rzeczywistości

Korpus tekstów, na których jest ufundowana cała późniejsza tradycja hinduizmu, to przesłanie wedyjskie, zwane śruti – „to, co usłyszane”. Wieszcz słyszy nie słowa Boga, którego się nie przyjmuje, słyszy samą rzeczywistość. To rzeczywistość dla tych, którzy mają w nią wgląd, przemawia z samej siebie. Wieszczom wedyjskim tak przemawiająca rzeczywistość układa się w formie słów hymnów. Należy tu wyraźnie zaznaczyć, że w tym paradygmacie, rzeczywistość jest pierwotniejsza od słowa. Wprost to wyraża jedna z najmłodszych kanonicznych upanisad, *Maitri*, „to, co bez słowa przykryte jest słowem”. Zatem słowo możemy uznać za pierwsze medium, które pośredniczy pomiędzy źródłową rzeczywistością a odbiorcami w świecie wydarzającej się rzeczywistości.

Jak wspomniano powyżej, paradygmat tradycji wedyjskiej został ufundowany na słowie. Ze względu na to, że słowu przypisywano moc światotwórczą, szeroko rozwijano dyscypliny zajmujące się słowem. Badano je z różnych perspektyw, co z biegiem czasu doprowadziło do powstania niezwykle ciekawego nurtu, który byśmy nazwali filozofią słowa. Ale już w czasach wedyjskich uważano, że to sama rzeczywistość do nas przemawia. Z tym że ten prawdziwy, mający moc światotwórczą poziom słowa jest mocno ukryty i tylko nieliczni mają do niego dostęp. Tak jak prawdziwa rzeczywistość, będąc potencjalną wszechtotalnością, nie jest ograniczona żadną określoną formą, tak samo jest ze słowem z tego samego poziomu.

Dźwięk, a w późniejszych czasach zapis graficzny już nie są samym tym źródłem, lecz na owo źródło wskazują. Słowa wyjątkowe powinny być w odpowiedni sposób wypowiedane, dlatego tak dbano o właściwe wypowiedanie długości samogłosek czy akcentów. Jakiegokolwiek uchybienie pozbawiało słowa jego magicznej mocy. Pewne

słowa, pewne dźwięki w sposób bardziej wyrazisty oddawały prawdę rzeczywistości niż inne. Takim słowem, posiadającym największą moc i obejmującym sobą największe spektrum znaczenia jest mantra Om.

Kolejni będą tymi, którzy przy pomocy słów czy innych znaków świadczą o prawdzie rzeczywistości. Jest wiele cytatów na ten temat, przywołajmy tu może świadectwo z upaniszady *Bryhadaranjaka*:

To, na początku istniało jako brahman, rozpoznał atmana: „Ja jestem brahmanem”, I wtedy wszystko powstało, każdy bóg, który jest tego świadom, takim się staje, To samo dotyczy się wieszczów i ludzi. (1.4.10, dalej BAU)¹

W tradycji wedyjskiej pierwszymi, którzy przemawiają rzeczywistością są wieszczowie. Przypisywanie danym wieszczom, jak i rodom wieszczów autorstwa poszczególnych hymnów jest umowne. Przesłanie wedyjskie, jak zakładano jest apauruszeja – nie pochodzące od żadnego człowieka. Jest ono odwieczne, nikt go nie stworzył, zatem żaden człowiek nie może go podważyć. Dany wieszcz funkcjonuje jako autor hymnu w tym sensie, że jako pierwszy go usłyszał, czy też w owej pierwotnej rzeczywistości zobaczył.

Dwa zmysły, jeśli chodzi o kontakt z absolutną rzeczywistością pełnią fundamentalną rolę: słuch i wzrok. Słuch odwołuje nas do pojęcia śruti, które pełni w tradycji indyjskiej rolę do biblijnego Objawienia. Wzrok to wszelkiego rodzaju pochodne od rdzenia drś – widzieć, i tak mamy rysiego – wieszcz, jak i pojęcie darśana – filozofia, rozumiana jako droga prowadząca do wyzwolenia.

Kosmiczne słowo – śabda jest pierwotniejsze, od wszelkich jego przejawów. W drugim pokładzie śruti w Brahmanach, będących komentarzami do hymnów wedyjskich, został ostatecznie wypracowany model, w którym słowo wręcz pełni rolę światotwórczą. Poznanie wewnętrznej mocy słowa i właściwe go wypowiedzenie, które ma naturalny związek z tym, co desygnuje, powołuje dany obiekt do istnienia. Obiekt tu jest rozumiany szeroko, jako zdarzenie-moment i odnosi się do wszelkiego rodzaju quasi-substancji, w ramach których są nie tylko przedmioty, ale i jakości, uczucia, emocje, idee, pojęcia abstrakcyjne.

W najstarszych pokładach śruti owa moc zawarta w słowie została nazwana brahmanem. W trakcie kształtowania się tradycji wedyjskiej od zbiorów hymnów, aż po jej zwieńczenie w Upaniszadach, znaczenie pojęcia brahman się rozszerza, by objąć swoim desygnatem całą przejawioną, jak i nieprzejawioną rzeczywistość. I tak, jak na początku ryszi są tymi, którzy mediują pomiędzy rzeczywistością daną nam w doświadczeniu, będącą polem naszych działań, a jej wymiarem pierwotnym, tak później inne postaci, czy nawet zjawiska, świadczą o owej prawdzie, mającej moc wyzwalającą.

Wszystkie formy mediacji łączą wspólny przekaz. To obietnica, że dzięki przekazywanej wiedzy uzyska się oczekiwany stan. To, jak jest ten stan określany, też się zmienia w trakcie formowania się śruti. Również w całym tym okresie ewoluowały narzędzia, środki prowadzące do określonego celu. Według zbiorów hymnów było to opanowanie mocy magicznego słowa zawartego w mantrach wedyjskich. W okresie Brahmanów – właściwe odprawianie rytuałów. W okresie Upaniszad – wiedza.

¹ Wszystkie tłumaczenia z sanskrytu autorki tekstu.

Ten, kto to wie, przezwycięża ponowną śmierć (BAU 3.3.2) – odwołuje to nas do okresu, gdy nie jest jeszcze w pełni ukształtowany model sansary i oczekiwano, że dzięki odpowiednim procedurom, czy wiedzy uniknie się ponownej śmierci w zaświatach. Ten, kto to wie, osiąga stan bez lęku (BAU 4.2.4). Staje się nieśmiertelny (BAU 4.5.15). Ten, kto to wie, jest wyzwolony – to sformułowanie wielokrotnie powtarzano.

Wiedza tradycyjna a/i wiedza wyzwolenia

Kanon wedyjski kształtował się ponad tysiąc lat. Jak wiadomo, jest on podstawą nie tylko zachowań i wzorców religijnych, najistotniejszych koncepcji i idei filozoficznych, ale także zachowań i postaw społecznych. Owe wzory i normy zachowań społecznych przybrały ostatecznie kształt społeczeństwa zhierarchizowanego według stanów społecznych – warn. Ów porządek, jak postulowano nie pochodzi od człowieka, gdyż został przedstawiony w hymnie wedyjskim, w *Puruszasukcie*. A to, co zostało wypowiedziane w hymnie, jest nie do podważenia przez człowieka. I tak stojący na górze drabiny społecznej bramini uzyskali nienaruszalną pozycję. Uzasadniano to w ten sposób, że to oni, jako powstałi z ust pierwotnego Puruszy, mają w sobie moc właściwego wypowiadania słów, a przede wszystkim mantr wedyjskich. Bez właściwie wypowiadanych mantr wedyjskich nie można w sposób prawidłowy odprawiać rytuałów, a bez tego świat się pogrąży w chaosie. Moc przedstawicieli warny bramińskiej (dotyczyło to tylko mężczyzn) związana była z mocą quasi-substancji – brahmana, z którą przychodziło się na świat, była przekazywana z ojca na syna. Czyli bramin to ten, który immanentnie miał w sobie moc brahmana, tylko on był zdolny właściwie odczytać sygnały płynące z pierwotnej harmonii.

W najstarszym, ortodoksyjnym modelu tylko bramini byli uprawnieni do przekazywania prawdy, a wraz z tym wskazywali na drogę, na te czynniki, które prowadzą do wyzwolenia z sansary. Powyżej wskazałam, że w trakcie kształtowania się kanonu wedyjskiego ewoluowały narzędzia prowadzące do uzyskania najwyższego celu. Zmieniała się również pozycja samego bramina. Potwierdzeniem kulminacji tych wszystkich zmian są liczne cytaty Upaniszad. W nich spotykamy liczne postaci braminów znanych z wcześniejszych pokładów śrutu, zwłaszcza z Brahmanów. Tam są oni głównie znani jako specjaliści od poszczególnych rytuałów, których znajomość i prawidłowe odprawianie miało przynosić określone skutki. Z perspektywy wiedzy Upaniszad nie byli oni znawcami całej rzeczywistości, tylko jej poszczególnych przejawów. A prawdziwym mędrce jest ten, który widzi, że rzeczywistość jest jedna, choć przejawia się na wiele sposobów. I wykazuje to innym braminom, że wyspecjalizowali się tylko w wiedzy cząstkowej a wymyka się im to, co jest przedmiotem wiedzy wyzwalającej: całość, brahman.

Według upaniszadowej wykładni już nie wystarczy się urodzić braminem, aby być uprawnionym do poznania i głoszenia prawdy o rzeczywistości, trzeba jeszcze to potwierdzić uzyskaniem odpowiedniej wiedzy. Doskonale to ilustruje opowieść o Uddalace Arunim i jego synie – Śwetaketu. Ojciec wysłał syna na 12-letnią naukę,

aby wiedzę poświadczył swą pozycję z racji urodzenia. Po powrocie Śwetaketu jest niezwykle z siebie dumny, ale szybko przyjdzie mu dowiedzieć się, że posiadał tylko tradycyjną wiedzę kapłanów – braminów, a nie wiedzę wyzwalającą.

W tej opowieści należy zwrócić uwagę na parę kwestii. W jednej z tych wersji Śwetaketu obraził się na króla, że śmiał mu wykazać jego niewiedzę i nie wrócił ponownie po naukę, co uczynił pragnący wiedzy jego ojciec. Syn wykazał się w ten sposób grzechem pychy, najbardziej pierwotnie zaciemniającej umysł emocji. Pycha w tradycji indyjskiej jest rozumiana jako nadmierne przywiązanie do własnego ja, co prowadzi do rozdziwku na: ja – ty, moje – twoje. W konsekwencji pycha zaciemnia umysł, który zaczyna postrzegać rzeczywistość poprzez swoje ja, poprzez wywyższanie i uprzywilejowane traktowanie swojego ja, co ostatecznie prowadzi do działań niemoralnych. W trakcie kształtowania się różnych nurtów myśli indyjskiej zauważyć można bardzo mocną tendencję, że prawdę o rzeczywistości może poznać tylko ten, kto jest czysty moralnie.

Nowe formy przekazu wiedzy i nauki

To nie jedyny przykład, kiedy wielcy kapłani, bramini z urodzenia po naukę o wiedzy wyzwalającej udają się do przedstawicieli warnej książęcej. Jest to bardzo wyraźne odejście od wcześniejszego ortodoksyjnego modelu. Przywołajmy kilka przykładów na transmisję nauki od kszatriji do bramina. W *Bryhadaranjace* i w *Kauszitati* występuje król Adźataśatru, który naucza bramina Balakiego. Balaki w *Bryhadaranjace* (2.1.14) pobiera naukę o medytacji, o oddechach, o stałości podstawy, atmana podczas snu. W *Kauszitati* (4.1, 4.19) również uczy się o medytacji, i to dosyć szczegółowo; wymienione są kanały, którymi przepływa energia życiowa – hita. Zatem widzimy, że wśród kszatrijów była przechowywana szczegółowa wiedza nie tylko o tym, jaka jest natura rzeczywistości, ale o sposobach, narzędziach, w jaki sposób tę wiedzę uzyskać.

Kolejną postacią jest król Prawahana Dźaiwalja. O tajemnej wiedzy, jaką posiadał, mówią *Bryhadaranjaka* (6.2.1) oraz *Āchandogja* (5.31, dalej CU). W obu przypadkach udziela nauki Uddalace Aruniemu. W *Bryhadaranjace* wyjawia naukę o pięciu ogniach, związkach pomiędzy cyklami z poziomu mikro- i makrokosmosu. Tam też przedstawia dwie drogi, którymi, zależnie od swoich uczynków, podąża dusza po śmierci: drogę przodków i drogę dewów. Jest to doktryna, która w sposób stopniowy wprowadza koncepcje sansary i ostatecznego wyzwolenia – mokszy. W *Āchandogji* Prawahana również skupia się na objaśnieniu nowych dla najstarszej tradycji wedyjskiej koncepcji sansary i mokszy.

Wśród tych postaci nie może zabraknąć wielkiego króla Dźanaki, znanego z zamięłowania do dysput pomiędzy wielkimi mędrkami. To na jego dworze bardzo często Jadźniawalkja wykazuje innym braminom, że poznali tylko poszczególne części, a nie poznali całej rzeczywistości, dlatego nie mogą głosić prawdy. I to on rozsądza, kto ma rację, gdy inni bramini prowadzą dysputy.

Widzimy, jak w okresie Upanisad zmienia się pojmowanie tego, kto może nie tylko poznać prawdę o rzeczywistości, ale ją przekazywać dalej, kto może być tym medium pomiędzy podstawą rzeczywistości a jej odbiciem. Już nie wystarczy urodzić się w warnie bramińskiej, tę pozycję należy poświadczyć posiadaniem odpowiedniej wiedzy. To wiedza staje się kluczowa, a nie magiczna quasi-substancja dana z racji urodzenia. Teksty Upanisad poświadczają przypadki osób, o których urodzeniu niewiele wiemy poza tym, że pochodzą z niższych grup społecznych, ale swoją wiedzą zasłużyli na wyjątkową pozycję. To oni są postrzegani jako ci, którzy mają wyjątkowy wgląd, i to do nich po tę prawdę udają się inni, z racji samego urodzenia będący wyżej w hierarchii społecznej.

Najbardziej znamienne przypadki możemy spotkać w *Ā Chandogji*. W pierwszej księdze (1.10) mamy opowieść o biednym Uszastim Ćakrajanie, który ostatecznie jest tym, u kogo zamówione zostaje odprawienie dużej wyjątkowej ofiary. W czwartej księdze mamy rozbudowaną, wielowątkową opowieść o mędrцу zwanym Raikwa z powozem. Potomek wielkiego braminy Dżanaśrutiego dbał o to, by kontynuować dzieło swojego przodka, budował domy podrózne, dbał w nich o wyżywienie pątników, spełniał wiele zacnych czynów. Raz usłyszał, jak łabędzie porównują blask od niego bijący z blaskiem Raikwy z powozem. Wysłał swego sługę, aby go odnalazł. Raikwą okazał się człowiek siedzący pod powozem, który zdrapywał śwędzące strupy. Ten opis jest bardzo znamieny. Raikwa był zapewne osobą chorą, może nawet trędowatą, w każdym razie kimś, kogo unikano. A mimo to wielce szanowny potomek Dżanaśrutiego udał się do niego z darami po naukę. Wiedza, którą otrzymał dotyczyła związków pomiędzy podstawą makro- a mikrokosmosu, pomiędzy wiatrem a oddechem. Najczęściej przytaczana w tej grupie jest opowieść o Satjakamie Dżabali:

Udał się do Gautamy Haridrumata i poprosił:

Pragnę wieść życie ucznia wiedzy o brahmanie, pozwól mi, Czcigodny być Twoim uczniem.

Wtedy się go spytał: Z jakiego rodu mój drogi, pochodzisz? Tak odpowiada: Nie wiem tego Panie, do jakiego rodu przynależę, spytałem się matki, a ona tak mi rzekła: W młodości wiele podróżowałam, w wielu miejscach służyłam, w ten sposób cię mam, dlatego nie wiem, jaki jest twój ród, ja mam na imię Dżabala, twe imię Satjakama, odpowiadaj, że jesteś Satjakama syn Dżabali, przeto jestem Satjakama syn Dżabali, Panie.

Gautama do niego powiada: Nikt poza braminem nie mógł tego tak objaśnić, przynies drewno, mój drogi, będę cię uczył, nie minąłeś się z prawdą. (CU 4.4.3 – 5)

Według tekstu Satjakama – jego imię oznacza: miłujący prawdę – miał bardzo niską pozycję w społeczeństwie. Został przyjęty na ucznia, gdyż wykazał się niezwykłymi cnotami, uczciwością, prawdomównością, szczerością. To, a nie fakt urodzenia, przesądziło o jego kwalifikacjach do zdobycia wiedzy wyzwalającej. W tej opowieści jest jeszcze inna ważna postać, to matka Satjakamy – Dżabala. Uczy swojego syna uczciwości i prawdomówności. Wie, że tylko w ten sposób może on zostać brahmaćarinem.

Dżabala anonsuje kolejną grupę, która właściwie odczytuje rzeczywistość i głosi to innym. Jest to jeszcze wyraźniejsze odejście od sztywnego modelu ortodoksyjnego,

dopuszczenie do głosu kobiet, które posiadały wiedzę równą, a nawet przewyższającą najwybitniejszych braminów.

W *Bryhadaranjace* (2.4.1–14, 4.5.1–15) jest opowieść o Jadźniawalkji i jego dwóch żonach. Kajkeji jest określona jako ta, która ma mądrość kobiecą, zaś Maitreji jako brahmawadini – rozprawiająca o brahmanie. Jadźniawalkja postanawia wyrzec się stanu wielkiego pana domu, gryhasthy, wyrzec się wszelkich dóbr doczesnych i oddać się tylko rozmyślaniom nad naturą rzeczywistości. Maitreji prosi o naukę o tym, dzięki czemu może zostać nieśmiertelna, dobra doczesne też jej nie interesują. Jadźniawalkja wyjawia jej naukę o atmanie jako podstawie całej uwarunkowanej i nieuwarunkowanej rzeczywistości, a także doktrynę o nirgunicznej rzeczywistości, która jest niejako jego znakiem firmowym. Prawdziwa rzeczywistość jest *neti, neti* – ani taka, ani taka. Żadne określenia nie oddają jej pełni, wymyka się jakimkolwiek stwierdzeniom, nie ma słów, które w pełni adekwatny sposób mogłyby ją opisać. Prawdziwa rzeczywistość jest pierwotniejsza od słowa.

Kolejną kobietą jest braminka Gargi Waćaknawi. Poza nią głównym bohaterem tej opowieści jest Jadźniawalkja. Rzecz się dzieje na dworze króla Dżanaki, który zwołał na dysputę, a raczej rodzaj turnieju, najwybitniejszych z całego kraju braminów, chcąc się przekonać, który z nich jest najmądrzejszy. Dla zwycięzcy przygotował bardzo bogatą nagrodę. Gdy nikt nie chce rozpocząć debaty, Jadźniawalkja zwraca się do swego ucznia, aby wziął przygotowane dla zwycięzcy krowy i złoto. Na to pozostali się oburzają, a Jadźniawalkja proponuje, aby wszyscy go przepytawali. Każdy po kolei odpytuje z dziedziny, w której jest wybitnym specjalistą. Jadźniawalkja zna odpowiedzi na wszystkie pytania, a nawet więcej, każdemu pod koniec wykazuje, że jego wiedza dotyczy tylko ograniczonej części rzeczywistości, a nie samej podstawy. Braminka Gargi zadaje pytania dwa razy. Już za pierwszym razem jej pytania świadczą o jej znajomości najbardziej subtelnej wiedzy, o podstawie wszystkiego. Następnym razem mówi:

O czcigodni bramini, pozwólcie, iż teraz ja dwa pytania zadam, jeżeli na nie odpowie, to już żaden z was nie pokona Jadźniawalkji w dyspucie o brahmanie. (BAU 3.8.1)

Jej pytanie dotyczy samej natury podstawy – akszary:

To, co nieprzemijające, o Gargi, jest niewidzialne, a widzące, niesłyszalne, a słyszające, niepomysłane, a myślące, nieuświadomione, a będące świadomym. Nie istnieje nic poza Widzącym, nie istnieje nic poza Słyszającym, nie istnieje nic poza Myślącym, nie istnieje nic poza Świadomym. W tym Nieprzemijającym, o Gargi, przestworza są rozpostarte wzdłuż i w szerz.

Gargi powiedziała: Macie wielki szczęście, o czcigodni bramini, że rozstając się z tym człowiekiem, składacie mu jedynie pokłon. Żaden z was nie pokona go w dyspucie o brahmanie. (BAU 3.8.11–12)

Gargi sama siebie ustawiła w roli arbitra w tej debacie. Wszyscy bramini, poza jednym, uznali zwycięstwo Jadźniawalkji, jak i osąd Gargi. Wyłamał się Widagdha Śakalja, znany z poprzednich pokładów śruti, wybitny komentator Wed; sprawdza on wiedzę Jadźniawalkji. Egzamin jest bardzo długi, przepytwany zna odpowiedzi na wszystkie pytania, a pod koniec ostrzega Śakalję, że zaczyna pytać o rzeczy,

których sam nie zna, zatem nie jest uprawniony do pytania. Gdy Śakalja nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, które sam zadał, jak mówi tekst, traci głowę (nie wiemy jak bardzo dosłownie), a złodzieje porywają jego kości, przed czym braminka Gargi już wcześniej ostrzegała.

Ważną rolę w życiu Satjakamy Dżabalego odgrywały mądre kobiety. Pierwsza, to matka, a później żona. Kiedy Satjakama zakończył naukę, sam został mistrzem i w tradycyjny sposób nauczał kilku młodych uczniów, którzy mieszkali z nim oraz jego żoną. Gdy mistrz uznawał, że uczniowie są gotowi do powrotu do domu, to ich odsyłał. W czwartej księdze *Ā Chandogji* jest przytoczona opowieść, że w grupie był jeden wyróżniający się uczeń, o imieniu Upakośala, ale to właśnie jemu nie udzielił końcowej nauki i nie odprawił do domu. Żona Satjakamy prosi męża, aby poświęcił czas wyjątkowemu uczniowi. Uważa, że zdecydowanie jest na to gotowy i ostrzega męża, że jeśli go nie pouczy, to zrobi to ktoś inny, ktoś inny wypełni jego powinność. Satjakama nie posłuchał żony – jej imię się niestety nie pojawia – i wyjechał. Okazało się, że kobieta miała rację, pod nieobecność nauczyciela jego rolę przejęły ognie domowe, o które uczeń tak dbał.

Kolejna żeńska postać, obdarzona wyjątkową wiedzą, pojawia się w upaniszadzie *Kena* (3.1–4.3). W tej opowieści widzimy, jak pozycja bóstw wedyjskich zostaje uzasadniona nie mocą płynącą z nich samych, lecz tym, iż najbliżej dotarli do brahmana. Autor tekstu powiada, że brahman dla bóstw odniósł zwycięstwo, które oni sami sobie przypisali. Postanowił wskazać im właściwe dla nich miejsce. Przybrał postać zjawy – jakszy, w tej formie go nie rozpoznali. Próbowali swoich największych mocy, aby go pokonać, ale ani Agni nie mógł go spalić, ani Wiatr zdmuchnąć, a przed Indrą zniknął. Indra o wyjaśnienie udał się do Umy – jej imię to mądrość – córki króla Himalajów. I to Uma Indrze, w tym wszystkim bóstwom, wyjaśniła, że to był brahman i że swą moc zawdzięczają właśnie jemu.

Wieszczowanie innych istot

Na początku naszych rozważań zdefiniowaliśmy proroka, wieszcza jako tego, który mając wyjątkowy wgląd w prawdę o rzeczywistości, jest posłańcem i głosi to innym. Powyżej omówiłam grupy ludzi, którzy przejmują rolę wieszczów wedyjskich, na tej podstawie można prześledzić, jak w ramach kanonu – śrutu, rozluźniano sztywne ramy ortodoksyjnego paradygmatu. Na zakończenie wspomnę o całej grupie innych istot, także nie tak bliskich modelowi ortodoksyjnemu.

Najpierw bóstwa wedyjskie, ale trochę w innej formie niż w okresie hymnów wedyjskich, bo tu już swą pozycję zawdzięczają znajomości tajemnej nauki Upaniszad na temat wyzwolenia z sansary, a przede wszystkim procedur, które do tego prowadzą. W upaniszadzie *Praśna* bramini, mistrzowie wedyjskich rytuałów pobierają naukę u wieszcza Pippalady (postać starożytna, ale już nie jego nauka). Treścią tej nauki są bardzo dokładnie objaśnione procedury ascetyczno-jogiczne. W ósmej księdze *Ā Chandogji* Ojciec wszystkich stworzeń Pradżapati naucza wysłannika bogów Indrę oraz wysłannika demonów Wiroćanę o atmanie, o którym głosi, że ten, kto go

rozpozna, zdobywa panowanie nad wszystkimi światami. Wiroćana zadowolili się powierzchowną wiedzą ograniczającą się do znajomości świata doczesnego. Indra cierpliwie dopytywał, aż poznał naukę o czterech stanach świadomości, czterech wymiarach rzeczywistości, w jakich (a właściwie jakimi) jest atman. Dzięki posiadaniu takiej wiedzy bogowie pokonali demony i zdobyli władzę nad całą rzeczywistością.

W upaniszadzie *Katha* nauczycielem jest bóg Śmierci Jama, zawdzięczający swą wiedzę temu, że jako pierwszy przeszedł na tamtą stronę. Wyjątkowym uczniem jest młody bramin Naćiketas. Przekonuje Jamę do tego, aby go nauczał wiedzy, której – jak wyraźnie jest powiedziane – nie posiadają nawet wedyjscy bogowie. Uzyskuje to, wykazując się najwyższą postawą moralną, nie daje się skusić jakimikolwiek ziemskimi dobrami. Wiedza, jaką otrzymuje, nie jest na temat tego, czym jest prawda o rzeczywistości, ale o procedurze, jak to osiągnąć; jest to praktyczny wykład jogi.

Wspomniany Satjakama Dżabala na różnych etapach swojego życia ma kontakt z różnymi nauczycielami. Jako świeżo przyjęty na naukę uczeń, zostaje wysłany przez mistrza z marnymi krowami, aby się nimi zajmował, aż znacznie powiększy i wzbogaci stado. Był ze zwierzętami długo sam, bardzo dobrze o nie dbał. Postanowiły w podzięce go nauczać. Kolejno byk, ogień, łabędź i pelikan objaśniły mu jedną ze stóp, części brahmana. Gdy wrócił do nauczyciela, ten od razu po blasku od niego bijącego zobaczył, że ktoś go nauczał. I wtedy przekazał mu jako zwieńczenie wiedzy wyjawionej przez zwierzęta, procedury, jak tę teoretyczną wiedzę zrealizować. Podobna historia jest z jego uczniem, Upakośalą. Gdy Satjakama, nie pouczywszy go, wyjechał, ucznia nauczały ognie ofiarne. Znow nauczyciel po powrocie dokończył tę naukę, wyjawiając mu drogę. W historii o Raikwie z powozem występuje dzika gęś, której słowa powodują, że potomek Dżanaśrutiego postanawia szukać właściwego nauczyciela.

Na koniec opowieść z upaniszady *Kauszitati*. W niej opisywana jest szczegółowo droga pośmiertna. Wskazana jest cezura, w którym momencie wkracza się na drogę bogów, drogę światła, z której już nie ma powrotu do sansary, prowadzącą do pełnego wyzwolenia – mokszy. Na tej stacji granicznej pojawiają się pory roku, które dokonują swoistego egzaminu. Tylko ten, kto poznał prawdę o rzeczywistości, może wędrować w górę. Ten, kto według pór roku nie zdaje egzaminu, wraca na drogę przodków, drogę dymu, ponownie w rzeczywistość sansaryczną.

Powyżej pokrótce przedstawiłam, przez kogo lub przez co przemawia rzeczywistość. Przegląd ten został oparty o kanon śrutu. Jak widzimy, owi pośrednicy są coraz mniej formalni, aż rzeczywistość zaczyna głosić prawdę sama z siebie.

Literatura

- Nissinen, M. (2017). *Ancient Prophecy, Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives*. Oxford Univeristy Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198808558.001.0001>
- Upaniszady* (M. Kudelska, tłum.). (2004). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.