

JĘZYK I PRZEDSTAWIENIE



ΕΙΔΩΛΟΝ



ΕΙΔΩΛΟΝ

Język i przedstawienie

Zbiór rozpraw pod redakcją

Anny Pałubickiej i Grzegorza A. Dominiaka

OFICyna WYDAWNICZA

Epigram



BYDGOSZCZ 2008

Rada Redakcyjna
*Anna Pałubicka, Andrzej P. Kowalski, Artur Dobosz,
Marian Kwapiński, Ryszard Maciołek, Grzegorz A. Dominiak*

Recenzenci
*prof. dr hab. Jerzy Kmita
dr hab. Jolanta Żelazna, prof. UMK*

Opracowanie redakcyjne i korekta: *Kamila Dominiak*
Projekt znaku graficznego EΙΔΩΛΟΝ: *Jerzy Kamrowski*

Publikacja dofinansowana
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright by Contributions: Authors, 2008

Oficyna Wydawnicza Epigram ISBN: 978-83-61231-28-8
Wydawnictwo Uczelniane WSG Bydgoszcz ISBN: 978-83-61036-01-2

Oficyna Wydawnicza EPIGRAM
ul. Bielawskiego 1/17, 85-796 Bydgoszcz
tel. (52) 3434344
epigram.oficyna@gmail.com

Wydawnictwo Uczelniane
Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy
ul. Garbary 2, 85-225 Bydgoszcz
tel./fax (52) 5670047, 5670049
wydawnictwo@byd.pl

Spis treści

- Wstęp* – Anna Pałubicka, Grzegorz A. Dominiak / 7
- Iwona Lorenc, *Aisthesis i logos. Artystyczne przedstawienie obrazowe i językowe w ujęciu fenomenologiczno-hermeneutycznym* / 11
- Anna Pałubicka, *Relatywizm kulturowy a pojmowanie percepcji* / 28
- Hanna Mamzer, *Zwrot lingwistyczny i zwrot piktoralny: odmienne formy reprezentacji* / 40
- Włodzimierz Lorenc, *Próba odczytania myśli Hansa-Georga Gadamera: Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* / 53
- Mateusz Bonecki, *Detranscendentalizacja rozumu a praktyczne niezeterminowanie dyskursu* / 70
- Mikołaj Domaradzki, *Semantyka językoznawców kognitywnych* / 84
- Henryk Mamzer, *Wytwarzanie w społeczeństwach archaicznych jako działanie komunikacyjne* / 98
- Dorota Angutek, *Rozważania nad magiczną ekwiwalencją materii i dźwięku w braminizmie i pitagoreizmie oraz kilka wniosków o zaraniu myślenia pojęciowego u Parmenidesa* / 128
- Artur Dobosz, *Myślenie magiczne – język – schizofrenia* / 164
- Radosław Kawczyński, *Metafora a historia kultury* / 216
- Andrzej Zaporowski, *Wypowiedź a nieporozumienie* / 237
- Mateusz Salwa, *Czy ironię można zobaczyć?* / 247
- Marek Jedliński, *Elementy myślenia magicznego i mitycznego w historiozofii rosyjskiej* / 261
- Michał Majchrzycki, *Biskupin w dyskursie archeologicznym* / 287

Dorota Angutek

Rozważania nad magiczną ekwiwalencją materii i dźwięku w braminizmie i pitagoreizmie oraz kilka wniosków o zaraniu myślenia pojęciowego u Parmenidesa

Założenia teoretyczno-metodologiczne

Zacnę swoją wypowiedź dość nietypowo – od zastrzeżeń teoretycznych, które mogą się nasunąć, w tym nieuzasadnionego – być może – wyboru braminizmu okresu wczesnych upaniszad (VIII w. p.n.e.) oraz pitagoreizmu do wyprowadzenia z nich antropologicznej interpretacji magicznego związku „słowa-dźwięku” (mantr, pojedynczych świętych sylab czy dźwięków muzycznych) i materii (substancji), usankcjonowanego w trybie kulturowym przez oba systemy magiczno-filozoficzne. Zgodność chronologiczna pojawienia się pitagoreizmu i religii *Upaniszad*, poza podobieństwami formalnymi obu systemów, może być mało istotna, gdyż istniejące w nich zbieżne „pojęcia” pojawiły się po raz pierwszy już w *Rigwedzie* spisanej przez starożytnych braminów aryjskich przynajmniej na siedem wieków przed powstaniem pierwszych upaniszad, tj. od pocz. XV w. p.n.e. Chronologia nie jest tak ważna dla uznania ich kulturowego pokrewieństwa, choć na ustaleniach historycznych zależy mi w tej samej mierze, co na wykazaniu formalnych podobieństw między nimi. Wskażę te czynniki – historyczne i etymologiczne – z których biorą się podobieństwa formalne obu systemów. Będę starała się przedstawić świadectwa dowodzące związków historycznych pierwotnej kultury starożytnych Ariów z tzw. kulturą Mohendžo Daro i Harappy, a dalej obu tradycji z kulturą archaicznej Grecji, ograniczając się wszakże do przekonań orfików, a następnie pitagorejczyków.

Jestem zmuszona oprzeć się na dość wybiórczej wiedzy na temat historycznych związków kultury starożytnych ludów drawidyjskich Indii, które dały początek kulturze Mohendzo Daro i Harappy, a następnie, jak wiele wskazuje, religii *Upaniszad*. Ograniczenia te wynikają nie tylko z formalnych wymogów stawianych artykułowi, ale także z niekompletności i w zasadzie niedostępności materiału źródłowego dotyczącego starożytnej kultury drawidyjskiej, zamieszczonego głównie w materiałach naukowych współczesnych Indii. Jednak nie chcę kierować się tylko zbieżnościami formalnymi tych „filozofii”, tj. bramińskiej i pitagorejskiej, gdyż kryterium formy jako odosobnione prowadzi do wyłączenia twierdzeń natury uniwersalistycznej w rodzaju „fenomenologii” M. Eliadego czy J. Campbella, którzy „biją pianę” dla swej taniej aksjologizującej multikulturowej ideologii. Przed pochopnym wyciąganiem wniosków z zewnętrznych podobieństw przestrzegał Franz Boas, twierdząc, że podobieństwa formalne, które dostrzegamy między kulturami, bez poznania ich historii i języków uniemożliwiają stworzenie ogólnej teorii kultury – stąd jego postawę badawczą nazywamy partykularyzmem historycznym (Boas 2007 [1940]). Kierowanie się tylko podobieństwami dla stworzenia udanej syntezy zachęca także do bagatelizowania różnic kulturowych występujących między analizowanymi kulturami, dlatego odmienności muszą być w pewnym momencie przynajmniej zasygnalizowane. Dla tych wszystkich przyczyn dociekaniom moim nadaje kształt szkicowej analizy historyczno-porównawczej, oprócz syntezy zawartej w końcowych partiach szkicu.

Zastanawiające są już związki etymologiczne oraz rozwiązania „doktrynalne” religii starożytnych Ariów zawarte w *Rigwedzie* (poza księgą X, ostatnią, stanowiącą podstawę braminizmu, a później hinduizmu) oraz sposób praktykowania znanej nam mitologii greckiej wraz z kultem olimpijskich i małoazjatyckich bogów. Nie jestem w stanie rozstrzygnąć, czy powinowactwo to wynika ze (1) wspólnego pochodzenia obu kultur¹, czy też (2) z wpływów kultury starożytnych Ariów, z Azji i pokrewnych im Persów na kulturę archaiczną i starożytną Grecji. Sądzę, że słuszne byłoby przyjęcie obu wersji jako niewykluczających się wzajemnie. Jednocześnie, powtarzam, da się stwierdzić istnienie silnych wpływów na kulturę aryjskich najeźdźców z rodzimej religii drawidyjskiej, szczególnie z terenów obecnego Pendżabu, ludów zamieszkujących dolinę Indusu, już od końca IV tysiąclecia p.n.e. Ze względu na oczywiste ograniczenia formalne nie

¹ Współcześnie popularniejsza jest hipoteza anatolijskiego ich pochodzenia (6 500–5 000 r. p.n.e.) stawiana przez C. Renfrew, która wykazała m.in., że język starogrecki jest najbardziej podobny do praindoeuropejskiego (C. Renfrew, 2004). Istnieje szereg koncepcji wskazujących odmienne pierwotne siedziby Praindoeuropejczyków, niemniej są to zawsze tereny albo samych Bałkanów, albo Anatolii czy okolice Armenii i w końcu między Dnieprem a Dniestrem. Zob. hasło *Indo-European Homeland*, Encyclopedia of Indoeuropean Culture, ed. J.P. Mallory, D.Q. Adams, Fitzroy Dearborn Publishers, London-Chicago, 1997, ss. 290-299.

będę mogła w zadowalającym stopniu ich wymienić, więc ograniczę się do tych, które mają, moim zdaniem, największą moc „perswazyjną” i do których mam aktualnie dostęp.

W *Rigwedzie*, świętej księdze kapłańskiej Aryjczyków, zaznacza się obecność wcześniejszych tubylczych wierzeń drawidyjskich, prawie wyłącznie w dość późno spisanej księdze X (ok. 1200 r. p.n.e.) Aryjczycy najechali dzisiejsze tereny Pakistanu ok. 1700 r. p.n.e. i zaczęli stopniowo, przez setki lat, wchłaniać wątki pierwotnej religii niearyjskich Indów. W związku z tym będę starała się przytoczyć argumenty historyczno-porównawcze, które wesprą moją tezę, że wierzenia i praktyki orfików, przejęte następnie przez pitagorejczyków, zwłaszcza dotyczące idei ekwiwalencji rytualnych dźwięków, materii i liczby, jako sposób-droga do oczyszczenia się duchowego i sublimacji, czy koncepcja metempsychozy nie jest pomysłem czysto greckiej kultury. Stąd m.in. taka odmienność pitagorejczyków od pozostałych filozofii okresu archaicznego.

Repertuar starodrawidyjskich wierzeń, wraz z wierzeniami religii „czysto” aryjskiej, docierał do anatolijskiej części Grecji poprzez kontakty ze starożytnymi Medami i Persami jeszcze na długo przed wybuchem wojen punickich (I poł. VI w. p.n.e.). Indoirańscy Persowie z niewiadomych przyczyn, przypuszczam, że na skutek wewnętrznych tarć religijnych, oddalili się od siedzib „aryjsko-drawidyjskich” w Pendżabie na pocz. I tysiąclecia p.n.e. i zawędrowali aż do Mezopotamii. Stamtąd prowadzili ożywioną wymianę handlową najpierw z Hetytami (ludem posługującym się językiem z rodziny indoeuropejskiej), zamieszkującymi starożytną Anatolię (Łyczkowska, Szarzyńska 1986; Popko 1989), a w następnych stuleciach z plemionami greckimi. Moja hipoteza, z której pragnę wyciągnąć kolejne wnioski, przeczy popularnemu wśród znawców kultury antycznej Grecji przekonaniu, że „filozoficzno-religijne” praktyki i wierzenia orfików, a później dotarły do Grecji wyłącznie ze starożytnego Egiptu przez Kretę (kultura minojska; (Krokiewicz 2000b: 25, 29). Już Diogenes Laertios kieruje naszą uwagę na Bliski Wschód zamieszkały przez Magów, ówczesnych wyznawców Zaratusztry (Diog. Laert. 1984: 1-5). Jednocześnie zgadzam się z G. Realem, że proto-filozoficzna myśl Greków była rodzimym wytworem ich kultury (Reale 1993: 36), albowiem u Greków następowała jakościowa przemiana myślenia. Jedynie pitagorejczycy stanowili w niej wyłom, chociaż odkrycie przez nich wielu praw logicznych miało wielkie znaczenie dla rozwoju kultury europejskiej (Ghyka 2001).

Rozpocznę od 1) zarysowania krótkich dziejów i systematyzacji literatury religijnej kultur Indii oraz umieszczę wzmiankę o literaturze orfickiej i źródłach pisanych o pitagorejczykach; 2) następnie przejdę do wykazania istnienia związków wierzeń aryjskich z greckimi, przedstawię też wątki religii kultury Mohendzo Daro i Harappy, które przenikały do mitologii *Rigweddy*, skąd na powrót, po ich

asymilacji przez Ariów, powędrowały do religii hinduskiej i perskiej, czego świadectwami są *Upaniszady* i *Awesta*; 3) (a) wskażę na istotne rozbieżności między aryjskim rozumieniem *brahmana* w pierwszych księgach *Rigwed*y, pokrywającego się z charakterystyką siły *mana*, autorstwa Maussa i Huberta, a tymi (b) które wyselekcjonowali z X księgi bramini i kontynuowali jako czyste dogmatycznie w „religii” upaniszadowej. Dość szeroko omówię filozofię *Brahmana*, by ta zawikłana historycznie wędrówka doprowadziła nas w końcu do kwestii zasadniczej: 4) interpretacji, niektórych dźwięków i materii oraz ich formy (oczyszczonej poprzez medytację, kontemplację² i misteria) w mistycznych kanonach upaniszadowym i pitagorejskim. Wyjaśnięm dokonam w świetle następujących teorii antropologicznych i filozoficznych (filozofia kultury): koncepcji ekwiwalencji magicznej L. Levy-Bruhla, świetnie rozwiniętej przez S. Schayera, magicznej mocy Maussa i Huberta, mowy magicznej B. Malinowskiego, nawiązując przy tym do A. Pałubickiej koncepcji nieświadomości magicznej. 5) Ostatecznie zamknę niniejszy szkic refleksją nad rolą Parmenidesa w zwalczaniu myśli pitagorejczyków, a także wpływów perskich, o których m.in. pisał Diogenes Laertios.

Za podstawę teoretyczną prowadzonych rozważań przyjmuję społeczno-regulacyjną koncepcję kultury, z którą łączą mnie niektóre przejęte rozstrzygnięcia teoretyczne. Na przykład w kulturach typu magicznego współwystępowanie, rozumiane jako przenikanie się elementu symbolicznego z fizycznie percypowanym, można wyrazić terminem ‘synkretyzm magiczny’ wprowadzonym przez Annę Pałubicką (Pałubicka 1985: cz. II). Między moim rozumieniem tego synkretyzmu a rozumieniem wymienionej badaczki zachodzi podstawowa różnica. Mianowicie A. Pałubicka odnosi go do „mylenia” czy też zastępowania metafory metonimią i odwrotnie, czyli myślenie to w jakimś sensie odnosi do sfery

² Odróżniam medytację od kontemplacji. Dla współczesnych czasów, naznaczonych silnym, „podskórnym” życiem treści religii azjatyckich, datujących się od ruchów hippisowskich, niedocenianych przez badaczy współczesnej kultury, rezerwuję termin ‘medytacja’; natomiast dla tradycji zachodniej, głębokiego pogrążenia się w myślach, a przy tym dyskursywnego ich przebiegu, rezerwuję termin ‘kontemplacja’. Jestem świadoma ich etymologicznej bliskości: w starożytności i średniowieczu oba terminy łacińskie stosowano zamiennie i moja propozycja nie nawiązuje do etymologii obu słów. Medytacja treści tych dalekowschodnich religii (zwłaszcza tantry), które nie są zgłębiane konceptualnie, jest w znacznym stopniu bezmyślna i opiera się na wierze w automatyczną metamorfozę ducha i stanu psychicznego pod wpływem niemej wizualizacji form medytacyjnych (m.in. antropomorficznych) lub/i powtarzania kompletnie niezrozumiałych dla tych ludzi świętych sylab – w religiach wschodnich przypisuje się im określone znaczenie i wymowę, nie tylko magiczną moc, ale ich rozumienie posiada tylko guru. W każdym razie medytacja ma wymiar raczej praktyczny i magiczny, ponieważ wierzy się w przemianę duchową człowieka bez zaangażowania intelektu – medytacja dalekowschodnia sięga do treści ukrytych w nieświadomości. Natomiast kontemplacja jest wypracowanym głównie w obrębie rozmaitych odłamów chrześcijaństwa i filozofii zachodniej, powolnym, ale intelektualnym wysiłkiem nadawania znaczeń swoim przeżyciom i czynnościom pod wpływem ich dyskursywnie pojętego rozumienia, z zachowaniem koniecznego dla świadomego siebie ego dystansu wobec tych myśli.

„ideacyjnej”, natomiast ja interpretuję sedno religii okresu *Upaniszad* jako bezpośrednio magiczną ekwiwalencję bytów materialnych i wyobraźniowych. Właśnie nieświadomym czy na półświadomym przeżywaniem treści psychicznych i czynności magicznych cechuje się okres „religii” *Brahmanów* i *Upaniszad* (X–VI w. p.n.e.). Dla przyjętych w tym artykule celów rozszerzam pojęcie synkretyzmu magicznego i obejmuję nim współlistnienie i ekwiwalencję magicznie rozumianych dźwięku, substancji oraz ich form (np. pitagorejska geometria liczb).

Szczególnie przydatnym narzędziem heurystycznym dla moich dociekań jest koncepcja ekwiwalencji magicznej Levy-Bruhla, którą przystosował do celów interpretacji *Brahmanów* wybitny, ale zapomniany dziś polski orientalista, indolog Stanisław Schayer (1899–1941). Najowocniejszymi latami w tworzeniu interpretacji literatury *śruti* i *smriti* okazały się dla niego lata 20. i 30. XX w. Dodatkowym wsparciem teoretycznym będzie dla mnie Bronisława Malinowskiego koncepcja mowy magicznej. Twierdzenia wynikające z przyjęcia wymienionych koncepcji znajdują się w objaśnieniach fragmentów *upanisad*.

Z historii literatury wedyjskiej, orfickiej i pitagorejskiej

Bramini już w starożytności tworzyli zamkniętą grupę społeczną izolującą się zarówno od warny (później zwanej kastą) przeznaczonych do wojaczki i administrowania rycerzy, jak i warn rolników i śudrów. Nie wszystkie warny werbowały się z Ariów, podstawę dwu ostatnich stanowiła w dużej części (prawdopodobnie) podbita ludność drawidyjska. Już w *Rigwedzie* zawarta jest geneza podziału na warny, będącego podstawą późniejszego podziału kastowego:

„Gdy poćwiartowali Purusę, na ile części go podzielili?
Co się stało z jego ustami, co z ramionami,
Jaką nazwę otrzymały jego biodra, jego nogi?
Usta jego stały się brahmanem, ramiona rycerzem,
Biodra to są wajsjowie, a z nóg narodził się śudra” (RW., X, hymn 90)

Podobne przypuszczenia wysuwa m.in. Marta Kudelska, ale błędnie chyba kojarzy Ariów wyłącznie z warną braminów, ponieważ źródłem wiedzy są tylko późniejsze od *Rigwed* *Upaniszady*, z których jasno wynika, że tylko oni mieli prawo do wykonywania rytuałów zgodnych z treściami *Wed* (Kudelska 1996: 7, 13). W *upanisadzie Brihadaranjace*, w dialogu kszatriji (rycerza) Jadzurwalanjaki z braminem, pada zdumiewające stwierdzenie z ust tego pierwszego, że bramin pragnie od niego otrzymać nauki ezoteryczne o *Brahmanie-atmanie*. Prawdą jednak jest, że braminini ustanowili siebie „warną świętą”, ludem kapłańskim, który nie tylko przyniósł nową religię, ale także wpłynął – poprzez nakaz zachowania ścisłej endogamii swojej warny i wewnątrz swojej grupy etnicznej – na regula-

cję stratyfikacji społecznej. Tak wielkiego wpływu na organizację systemu społecznego nie mieli pitagorejczycy, ich nauki, poza „zakonem” stanowiły głównie źródło dociekań intelektualnych dla elity greckiej, która nie sprzyjała orfickim naukom i praktykom, zadowalał się nimi tzw. lud (Krokiewicz 2000: 20).

Wiadomo, że *Upaniszady*, które stworzyli bramini, a które będą analizować przede wszystkim w rozdziale czwartym i piątym mojego wywodu, powstały jako filozoficzno-religijne komentarze do czterech *Wed*. Spisano je w języku wedyjskim między VIII a VI w. p.n.e., ale wcześniej, jak i później były one ustnie przekazywane uczniom przez mistrzów, stanowiąc tzw. tradycję *śruti*, tzn. „słuchać”, a dosłownie: „ujrzane, objawione w trakcie medytacji” (Kudelska 1996: 5) lub – jak tłumaczy ich nazwę S. Schayner – „przysiadywanie z naleganiem na bóstwo”. Ich celem było zatem magiczne wymuszenie (Schayner 1988: 6-7). Dały podstawy późniejszemu hinduizmowi, który wyrósł z reformy braminizmu przeprowadzonej przez Adi Śankarę w VIII w. n.e. (Otto 2000: 10-11, Frauwallner 1990: 71-72, t. I). Śankara był dla ówczesnych Indii tym, czym Ghandi dla Indii współczesnych. Z braminizmu, religii ortodoksyjnej i dostępnej właściwie tylko warstwom braminów i kszatrijów – lud zadowalał się głównie ludową literaturą *smṛiti* (ludową tradycją ustną) – stworzył system egalitarny. W *Upaniszadach* boski pierwiastek – *brahman* – uczyniono głównym tematem rozważań filozoficznych, jak i – przede wszystkim – zaleceń, jak się z nim zjednoczyć poprzez medytację jego odpowiednika w człowieku – *atmana*.

Nim do tego wszystkiego doszło między rokiem 1500 a 1300 p.n.e. powstały cztery *Wedy*, tzw. *saṁhitā* (etym. sanskr. *weda* znaczy „wiedza”). W przypadku *Atharawedy* spisywanie trwało do ok. 1000 r. p.n.e. i właśnie ona wykazuje największe związki historyczne z wcześniejszą kulturą drawidyjską. Następne to: *Rigweda* (zawierająca hymny na cześć bogów, ostatnia jej mandala X różni się bardzo od poprzednich i ona jest najbardziej nasycona treściami filozoficznymi pochodzącymi od Drawidów), *Atharaweda* (zbiór formuł magicznych, zaklęć, egzorcyzmów itp.), *Jadźurweda* (księga formuł ofiarnych, w tym mantr), *Samaweda* (księga śpiewów rytualnych). Do dziś za kanoniczną dla braminizmu ortodoksyjnego uważa się X Mandalę *Rigwedy*. Również dla naszych rozważań jest ona podstawą wyjściową do dalszej egzegezy, a przede wszystkim jej hymny: 72, 81, 82, 90, 121, 125 i 129). Należy nadmienić, że cała *Rigweda* składa się z dziesięciu mandal, zawierających 1028 hymnów. Od czasu wydania *Rigwedy* na język polski, w jej najpełniejszej wersji w roku 1971, poznaliśmy treść zaledwie siedemdziesięciu z nich, pozostałe hymny były dla jej tłumaczy niedostępne, ze względu na niezrozumiałość większości słów języka sanskryckiego, w którym *Wedy* zostały zapisane (Spychalska 1971: 164), (być może infiltrowanych częściowo z języków drawidyjskich). Dlatego należy przyjąć, że proponowana przeze mnie interpretacja napotyka na dwie przeszkody, wynikające z być może częściowo mylnego zrozumienia przetłumaczonych przez Michalskiego (*Rigweda*) i Kudelską (*Upani-*

szady) ksiąg. Pierwszy błąd wynika z tłumaczenia tekstów w ich sensie dosłownym, drugi z takiego tłumaczenia hymnów, które zawiera domyślną interpretację ich pierwotnej wymowy kulturowej, co wynika z odmiennych kontekstów kulturowych, w których te księgi pierwotnie funkcjonowały.

Zbliżając się do współczesnego wymiaru czasowego, stwierdzamy, że *Wedy* dały podstawę *Brahmanom* powstałym w X w. p.n.e. – rytualnej literaturze ustnej, na której opierali się ówczesni bramini, którzy z braminizmu uczynili system magiczno-religijny podlegający samospełnieniu przez bezbłędne sprawowanie rytuałów ofiarnych z somy i tłuszczu i palonego w ogniu tzw. agnihotry.

Z niedowierzaniem może spotkać się fakt, że już między 1500 a 1300 r. p.n.e. filozoficzne kwestie wielości i jedności zaprzątnęły aryjskich twórców *Rigwedy* – „matki” wszystkich późniejszych bramińskich i hinduistycznych systemów religijnych i magiczno-filozoficznych, w tym religii i filozofii *Upaniszad*. Dodać należy, że stworzyli je ci bramini-pustelnicy, którzy byli przeciwni rytualizmowi (w rozumieniu wprowadzonym przez S. Czarnowskiego 1946: 121-152) wcześniejszych *Brahmanów*. Zmiana nastawienia do treści *Wed*, utwierdzonego w *Brahmanach*, nastąpiła właśnie na początku VIII w. p.n.e., kiedy powstały najstarsze z upaniszad – *Brihadaranjaka* (BR) i *Cchandogja* (CZ).

Jak wszystkie Upaniszady, były to dialogi zapamiętywane przez pustelników leśnych, którzy udzielali ustnych pouczeń tylko swoim bezpośrednim indywidualnym następcom, dlatego „śruti” oznacza także mistycznie „widzieć”, ale także „słuchać”³. Tradycja takiej relacji wiązała się z pustelniczym życiem tej części braminów, którzy przeciwstawili się rytualizmowi okresu *Brahmanów* i na przełomie IX i VIII w. p.n.e. zaczęli najpierw tworzyć tzw. traktaty leśne – *aranjaki*. Właśnie z tych ostatnich powstały „kanoniczne” *Upaniszady*. Zwracam uwagę, że rozważana przeze mnie *Brihadaranjaka* jest zarówno aranjąką, jak i pierwszą z upaniszad.

Pragnę z naciskiem powtórzyć, że *Upaniszady* powstały jako traktaty „medytacyjno-filozoficzne” nawiązujące głównie do X Mandali *Rigwedy* (RW), mającej głównie wymiar kosmologiczny i charakter magiczno-filozoficzny. Z punktu widzenia współczesnego Europejczyka interesujący jest głównie ich wymiar filozoficzny. Czy miał taki także dla starożytnych Indów? – z całą pewnością nie, najważniejsze było ich eschatologiczne przeznaczenie.

³ Zauważmy na marginesie, że ta wschodnia praktyka przekazywania religii w zamkniętej linii: mistrz-uczeń zachowała się w religiach wschodnich do dziś, co jest m.in. źródłem wielu niepoprawnych interpretacji laików, którzy pragną te religie przenieść na grunt kultury europejskiej, nie bacząc na autorytaryzm wskazanej relacji i w jakimś stopniu nieskonwencjonalizowanie przekazywanych treści. Jest to obce europejskiej tradycji opierania się na jednej wykładni religijnej, której przynajmniej do okresu wielkiej schizmy, a dalej reformacji należało przestrzegać. Efektem spotkania się współcześnie tych dwóch tradycji kulturowych jest niekontrolowana i nieuświadomiana kontaminacja ich treści i dyktowanych postaw przez nowych wyznawców wschodnich religii, czego zapewne nie chciałaby żadna z „profesjonalnie” zaangażowanych stron.

Obok wymienionych wcześniej utworów tradycji *śruti* – literatury wedyjskiej, w czasach, kiedy następowało powolne łączenie się aryjskiej religii starożytnych braminów i kszatrijów z tubylczymi wierzeniami, często ludowymi, powstawała literatura *smṛiti* (z sanskr. „pamięć”).

Czytelników niewprowadzonych w zagadnienia religii i filozofii Indii, ogrom literatury wedyjskiej i *smṛiti*, i wynikające stąd rozmaite komplikacje interpretacyjne. Prawie zupełnie brak jest publikacji łączących zachodnie teorie kultury z wiedzą faktograficzną na temat Wschodu. Do chlubnych wyjątków należy zaliczyć prace M. Webera, S. Schayera i M. Dumezila oraz ważne dla niektórych religioznawców prace R. Otto *Mistyka Wschodu i Zachodu* (2000)⁴ czy C.G. Junga *Podróż na Wschód* (1989) oraz liczne prace porównawcze Eliadego.

Podobne jak przedsięwzięte przez braminów zadanie eschatologiczne, przewidział dla swego systemu „mysteryjno-filozoficznego” Pitagoras. Wykształconemu humanistycznie, zwłaszcza filozoficznie i kulturoznawczo czytelnikowi nie jest potrzebna systematyczna prezentacja jego poglądów, dlatego potraktuje je w dalszym tekście wybiórczo, w ścisłym związku z celami stawianymi temu artykułowi (interesująco na jego temat piszą Reale, 1993, 2003 i Krokiewicz, 2000a; 2000b).

Wiadomo, że Pitagoras nie napisał żadnej pracy na temat swojego systemu, nie uczynili też tego współcześni jemu towarzysze z „zakonu”, „sekty” (?). Pierwszym pitagorejczykiem, który opublikował swoje przemyślenia był Filolaos, żyjący w czasach Sokratesa (Reale, 2003: 42). Wiedzę o pitagorejczykach czerpiemy także od współzawodniczących z nimi o wpływy polityczne oraz intelektualne Parmenidesa (druga część jego poematu *O naturze*) i Platona. Poważniejszą alternatywę dla intelektualnych warstw Grecji stworzył już współczesny Pitagorasowi Parmenides i właściwie wyszedł z tej rywalizacji zwycięsko, a za czasów Platona pitagorejczycy mieli już znacznie mniejsze wpływy polityczne i społeczne.

Z historycznego i genetycznego punktu widzenia istotne jest dla nas bezpośrednio oddziaływanie orfizmu na treści przekazywane przez Pitagorasa i wymagany przez niego ascetyczny styl życia. Dlatego ważne jest także wykorzystanie źródeł orfickich, które zachowały się do naszych czasów. W dziedzinie literatury są to niestety jedynie *Hymny* i poemat *Argonautika* – wiemy jednak, że literatura orficka w czasach archaicznej Grecji i nieco później była dość obfita. Nasza wiedza o „doktrynie” orfickiej i pitagorejskiej pochodzi także m.in. z za-

⁴ Jednak odbieram ją jako nietrafne sprowadzenie do wspólnego mianownika chrześcijańskiej metafizyki Mistra Ekhartha i hinduistycznej mistyki Śankary; przede wszystkim zdumiewają mnie nadużycia interpretacyjne sutr Śankary. Wszystkie teksty Indów i Hindusów zarysowują skomplikowaną kosmologię i służą p r a k t y k o w a n i u, tj. uobecnianiu poprzez medytację, według mnie, innego niż przejawiony wymiar rzeczywistości, a nie poszerzeniu indywidualnej jaźni poprzez kontemplację (w przyjętym przeze mnie znaczeniu), jak adaptacyjnie rozumie ich zadanie wielu Europejczyków, w tym R. Otto [...].

chowanych relacji późniejszych znacznie *Dziejów* Herodota, także z dzieł neoplatoników. *Święte orędzia*, zwane także *Rapsodiami* (Krokiewicz, 2000b: 35 i n.) oraz *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego (1994). Interesujące i zawiłe losy literatury orfickiej oraz przekazów na temat antenatów pitagorejczyków przedstawia praca Adama Krokiewicza, *Studia orfickie* (2000b), z której, oprócz *Kobierców*, czerpię przede wszystkim informacje.

Historyczno-kulturowe związki „religii” wedyjskiej *Rigwedy*, kultury Mohendžo Daro i Harappy „filozoficzno-religijnego” systemu okresu *Upaniszad* oraz przekonań orfickich

W tej części artykułu pragnę przede wszystkim przekonać do tezy, że te same wątki kultury Mohendžo Daro i Harappy, które przejęli Ariowie, przenikały do Azji Mniejszej najpierw przy okazji kontaktów handlowych Drawidów z Mezopotamią, Hetytami i Egiptem, a następnie wtórnie do kultury archaicznej i starożytnej Grecji, za sprawą Persów i Medów. Zawiła to droga, lecz warta prześledzenia. Natomiast analizę treści wskazanych uprzednio hymnów X mandali *Rigwedy* poprzedzających rodzimą religię bramińską omawiam szczegółowo w rozdziałach czwartym i piątym.

Panteon bóstw *Rigwedy* i ich prerogatyw najbardziej odpowiada Hezjodowej wersji mitów i kultów bóstw archaicznej i starożytnej Grecji, ale również innych mitologii archaicznej Europy, np. prasłowiańskiej. Na pokrewieństwo wskazują również niektóre dane etymologiczne, do których się odwołam. Przyjrzyjmy się najpierw domenom Djausa, Indry, Waruny i Mitry – głównych bóstw panteonu Ariów, poza Somą i Surją.

Niektórzy łączą etymologicznie imię Djausa z greckim Dzeusem (łac. Deus, gr. Theos), (Eliade 1988: 141), co nie powinno skłaniać do przypuszczenia, że Dzeus przejął swe prerogatywy właśnie od indoeuropejskiego Waruny. Dzeus raczej wykazuje zbieżności z czysto aryjskim Indrą, który według późniejszej tradycji *smṛiti* jest synem Djausa.

Początek *Rigwedy* opowiada o tym, że Waruna jest władcą ludzi i dewów, czyli bogów w ścisłym, aryjskim rozumieniu, sam będąc asurem.

„Moje królestwo jest wszelkiego wieku,
Gdyż wszyscy wśród nas nieśmiertelni,
Bogowie idą za wolą Waruny,
Ja władam ludem najświętszej rasy!

Jam król Waruna. To dla mnie pierwszego
Te moce boskie były przeznaczone.
Bogowie idą za wolą Waruny” (RW IV,42,1).

„W górze rozpostarł bóg Sawitar światło,
Pędząc kroplę ognistą, jak zdobywca krowy,
Mitra Waruna wypełniają prawo,
Gdy każą słońcu wstępować na niebo” (RWIV, 13, 1).

Te dzieła jednak przypisywano także starym bogom przedaryjskim Rudrze i Wiznu:

„Świat na ofiarę stworzyliście wielki,
Rodząc jutrenkę i słońce i ogień,
I nawet czary Dasów byczowargich,
W walkach burzliwych zgnetliście mężowie!” (RW VII, 4).

Nie jest zupełnie pewne, że Waruna to bóg czysto aryjski, a więc kulturowo spokrewniony choćby z bóstwami greckimi czy słowiańskimi. Zauważmy, że Waruna jest asurą, podlegają mu inne asury, które nie należą do rdzennych bóstw aryjskich, na co wskazuje ich służebna wobec dewów rola, są bóstwami niższej rangi Według tłumaczenia Eliadego asury to starsza generacja bogów (Eliade 1988, t. 1: 141), przypuszczam, że bóstw drawidyjskich, to tłumaczy dlaczego na dalszych kartach świętej księgi występują one grupowo i bezimiennie, z wyjątkiem takich asurów, jak właśnie Waruna i Mitra, Wisznu i Rudra. Waruna taki, jakim przedstawia go *Rigweda*, godzi już w sobie wątki indoeuropejskich bóstw odpowiedzialnych za ład w kosmosie z wierzeniami drawidyjskimi.

Zauważmy np., że w innym hymnie VII księgi (najstarszej mandali oprócz II) pojawia się bóg Sawitar, któremu przypisuje się przejmowanie roli Waruny w nocy:

„Ten skarb bezmierny, boga Sawitara,
Mądrego Asury [Waruny? – D.A.], pragniemy pozyskać.
Przezeń on dawcy opieki udziela,
Zsyła go wielki bóg dla nas każdej nocy.

Napełnił ziemskie i niebieskie dale
I glorię stwarza dla prawa własnego,
Ramiona rozpostarł, wskazując, Sawitar,
Co noc usypia świat i znów go budzi” (RW IV, 53,1-2,4).

Sawitar, niewątpliwie bóg aryjski, został podporządkowany asurze Warunie, co podkreśla przedstawiony fragment 53 hymnu. Na jego aryjskie pochodzenie wskazują związki etymologiczne np. ze słowiańskim Swarożycem i choćby ze słowem „świętość”.

Eliade słusznie wiąże „obowiązki” Waruny z „zarządzaniem” hinduską *mają* – złudą świata przejawionego wyłożoną dopiero w doktrynie Śankary, a dalej z sanskrycką *rtą* (Eliade 1988: 142-143). Jednak pierwotnie Ariowie nie przeprowadzali wyraźnego rozgraniczenia wewnątrz wszechświata na rzeczywistość podobną do *maïi* oraz na *brahmana*, z czym związana jest nieznaną doktryną o karmie (wytwarzaniu skutków, a przez to przebywanie w świecie ułudy)

i reinkarnacji, która pojawia się tylko i dopiero na początku X księgi *Rigwedy*. Dla Ariów *Rta* to przede wszystkim prawo kosmiczne i sprawiedliwość polegająca na wypełnianiu tego prawa. Obowiązywała w całym uniwersum w świecie ludzkim, boskim i przyrodniczym, a czuwał nad nim Waruna strzegący kosmicznego ładu. Sam wyrósł z „domu *ṛty*”, której posłuszni są nawet bogowie, ona rządzi również porządkiem moralnym. Dopiero w dojrzałym hinduizmie następuje rozwarstwienie sfery wewnętrznego wyobrażenia i zmysłowego wrażenia, jak np. u Heraklita czy Parmenidesa, mimo dzielących ich różnic, wygłaszają zdania o złudzie zmysłowego odbierania świata i przestrzegają, że „złymi świadkami są oczy i uszy nierozumnych”. Mądrość (Logos) tkwi w niewidzialny sposób w świecie, ale może ją „widzieć” w umyśle człowiek mądry, reflektujący, a przede wszystkim w obrazowym przed-stawieniu – czyli w Bycie, jak głosi Parmenides. Tak podzielonego świata nie mają bramini nawet z okresu tworzenia *aranjak* i późniejszych upaniszad. Myśli i wyobrażenia także włączają do świata zjawiskowego. Pojawia się za to – jako przeciwwaga – idea *Brahmana* jako nieprzejawiona sfera uniwersum, która „poprzedza” nawet Heraklitowy logos, Parmenidesowy byt. Jest on celem dążeń, a przynajmniej pobożnych westchnień wielu Hindusów.

Jednak nakłada się nań świat wyobrażeń Aryjczyków. *Brahman* wyobrażany jest tam, jak pokazałam w drugiej części mojej wypowiedzi, jako Purusza (tzn. człowiek), istota o ludzkim ciele. Z części własnego ciała złożonego sobie w ofierze stwarza świat. Na podstawie tego, co dotąd powiedziałam, nie należy sądzić, że jest tylko symboliczna figura. Nasze symboliczne odczytanie w nim mikrokosmosu człowieka i struktury społeczeństwa nie jest takim dla Hindusów, jest ono „integralną” magiczną ekwiwalencją świata, dokonującą się w rytuale ofiarnym. *Brahman*, gdy przebywa świecie zewnętrznym, przyjmuje symboliczną, a zarazem fizyczną postać Puruszy (w X księdze, hymnie 72). Nawet bogowie poza różnicą imion często zamieniają się rolami, jak choćby tak „zachłanny”, jeśli chodzi o swe dobra Waruna dzieli się swoją dziedziną, jak zobaczymy, z Mitrą, Sawitarem, a nawet z Indrą i znacznie później z Jamą. Jest to oczywisty henoteizm.

To już *Brahmanowi*-Puruszy przypisuje się akt kreacji świata sansary, a nie Warunie. Być może Waruna został zepchnięty do roli demona, tylko dlatego, iż był bogiem aryjskim, którego kultowi sprzeciwiali się rdzenni mieszkańcy drawidyjscy.

Wróćmy do *ṛty* w jej pierwotnym rozumieniu. Kategorycznym egzekutorem jej niezmiennych praw jest właśnie Waruna, stąd tyle przebłagalnych hymnów dla złagodzenia jego gniewu. Nasuwa się tu nieodparcie skojarzenie z grecką Dike, która należała do starszej generacji bogów. Posłuszni musieli jej być wszyscy, nawet bogowie. Jeszcze Heraklit pisał, że prawa *Logosu* strzegą Dike i Erynie (Angutek 2003: 102). W znacznie późniejszych wyobrażeniach hinduistycznych Waruna, choć przedstawiany jako wszechwidzący i wszechwiedzący o tysiącu oczach i czterech twarzach odpowiadających czterem stronom świata, z lassem

z węża, dzierzący naczynie z wodą i dosiadający krokodyła, jest bóstwem podrzędnym.

Chcąc dla odmiany dostarczyć argumentów na rzecz aryjskich korzeni mitu Waruny sięgnijmy wpierrw, na chwilę, do kultury epoki przedaryjskiej. Istnieją przypuszczenia, że m.in. ludność Mohendžo Daro wyznawała jakieś archaiczne kultury akwatywne, na co wskazuje istnienie tzw. Wielkiej Łażni o przeznaczeniu prawdopodobnie kultowym (Atkinson 2007: 180). Jej centralne położenie, oraz zachowane boczne pomieszczenia skłaniają do przypuszczeń, że dokonywano tam częstych ablucji jako formy rytualnego oczyszczenia, a zarazem uczczenia przez medytację wody czy bezpośrednio świętej rzeki Sarsawati (Żak-Bucholc 2004:2; Kondratow 1971: 101). W świętej księdze Ariów Waruna pojawia się także jako bóstwo niebiańskie, akwatywne odpowiadające za opady, napalniające ziemię i rzeki. W związku z tym można go łączyć z żywiołem wody i jej kultem, stąd mogło nastąpić zbliżenie obu kultów. Waruna jako postać akwatywna jest wielokrotnie opiewany na kartach *Rigwedy*:

„Waruna, który prawa strzeże,
Zasiadł w pałacach, w wód głębinie,
Aby królować pełen mocy. [...]

Piękna moc wasza, Mitro i Waruno;
Spiętrzone chmury dżdżem spływają co dzień,
Darzycie mlekiem krowy na pastwiskach,
Obręcz się toczy według waszej woli.

Potęgą waszą wyście umocnili
Niebo i ziemię, Mitro i Waruno –
Dajecie trawy bujne, wzbierzcie mlekiem krowy,
I lejcie deszcze, rześistoulewni!

Niech wiozą was konie pięknie zaprzężone
I w cuglach rumaki niech zejdą tu blisko.
Za wami leci płaszcz wspaniały deszczu,
Strumienie jego szumią bez ustanku”. (RW V, 62, 1-4; por. także hymn 63).

Z wymienionych powodów G. Dumezil wyprowadza mit Uranosa z mitów o Warunie. Dumezil łączy go także z imieniem słowiańskiego Wołosa (Welesa, Wołoszytna) od słowiańskiego i bałtyjskiego rdzenia *vel, vol* – widzieć, także w sposób wieszczy, co łączy się z czarodziejskim tworzeniem złudy świata przejawionego (Gieysztor 1982: 11-120). Być może słuszne jest także dodatkowo wiązanie Welesa i Waruny z prawidłowościami przyrody, ponieważ imię Waruny łączyć można z sanskryckim *varatana* – obrót, czas, por. wcześniej „Obręcz się toczy według waszej woli” – Waruny i Mitry, a także „w piaście wieczności osadzony” (RW X, 82, 6). Słowo to określałoby także „miarę świata”, której strzegł Waruna, choćby poprzez pieczę nad cyklami czasu: rocznymi, miesięcznymi, dziennymi oraz regułami narodzin i śmierci, związanymi, co oczywiste, z upły-

wem czasu. Także jemu obok Jamy podlegali zmarli, jak wynika z uważnej lektury hymnów do boga narodzin i śmierci Jamy:

„Jama najpierwszy dla nas drogę znalazł,
I z tego szlaku nikt nas już nie wyrwie,
Którędy poszli nasi ojce pierwsi,
Tą drogą idą wszyscy narodzeni.

Idź, idź po drogach pierwszych, najdawniejszych,
Po których dawni nasi ojce poszli,
Zobacz Jamę i boga Warunę,
Obydwo królów radosnych w swej chwale

Połącz się z Jamą, połącz się z ojcami,
Z ofiar owocem na najwyższym niebie,
Wyzbądź się grzechów, wróć znowu na ziemię,
I pełen blasku złącz się z nowym ciałem!” (RW X, 14, 1, 7-8).

Pojawia się tu wątek metempsychozy, poruszony dopiero i jedynie w tej księdze. Zwraca uwagę fakt, że już w kulturze Mohendžo Daro pojawia się symbolika sześcioszprychowego koła dharma (Zak-Buchalc 2004: 3), oznaczającego właśnie obrót czasu w świecie, a sześć szprych oznaczało prawdopodobnie sześć światów sansary: dewów, asurów, demonów, człowieka, zwierząt i roślin. Później piastę wypełnił *Brashman*.

Zakres wpływów Waruny w świecie (początkowo jest on jego twórcą) wskazuje na jego pierwotne pierwszeństwo wobec współwystępującego z nim Mitrą. Jednak od czasu, kiedy rycerstwo zdobyło istotną rolę na skutek prowadzonych podbojów, władzę swą dzielili bogowie ci (asurowie) z Indrą, wodzem w walce. Istnieją fragmenty *Rigwedy* świadczące o próbach pogodzenia tych bogów, zapewne dla dobra „polityki społecznej” i przedstawiania ich jako jednego, a zarazem dwoistego boga: „Jestem Waruną Indrą” – mówi Waruna (RW IV, 42, 2). Gdyby jednak uznać, że Waruna przejął zadania od jakiegoś asura drawidyjskiego, który zarządzał światem przejawionym, to w logicznym związku pozostawałby z Purusą-Brahmanem przedstawianym w księdze X. Według tej księgi światy wyłoniły się z *Brahmana*, chociaż jest też hymn 85 w VII mandali o stwórczym dziele Waruny. Natomiast Indrze przypisuje się przede wszystkim zwycięstwo w walkach prowadzonych przez Ariów z Drawidami:

„Mnie bystrokonni mężowie w zawodach wołają,
I ci, których w bitwie wrogowie otoczą.
Jam szczodry Indr, stwarzam dla nich walkę,
Kurz wzbijam w górę – ma moc nieodparta!” (RW IV, 42, 5).

Indra to obok Agniego i Somy i być może Waruny (należy pamiętać o przemieszaniu cech bóstwa i kultu aryjskiego z drawidyjskim) najważniejsza dla wspólnoty Ariów postać religijna. W przeciwieństwie do Waruny i Mity jest tak, jak

podobny do niego Zeus bogiem amoralnym, przede wszystkim podlegającym silnym impulsom wewnętrznym:

„Strzały swe ostrzy niczym buhaj rogi,
Prędko do mordu, podszczuwacz narodów,
Ócz nie zamyka, głośny, mąż jedyny,
Sto wojsk zwyciężył przy pierwszym natarciu!

Z tym, co stada rozprasza, krowy uprowadza,
Z piorunoręki, o sile miazdzącej,
Ze zwyciężcą w zawodach, zrównajcie się męstwem,
Trzymajcie się mocno Indry, przyjaciele!” (RW X, 103, 1 i 6)

Etymologicznie jego imię należy łączyć z sanskryckim *indra*, tzn. silny, *indriya* – moc oraz greckim *hadros* – bujny, dojrzały, silny, krępy, a tak ze starosłow. *jedr* – silny, jędrny.

Na kartach *Rigwedy* Indra nabiera cech bóstwa akwaticznego, nie tracąc cech bóstwa solarnego, bóstwa nieba. Gromowładny Indra mógł od początku jako bóstwo niebiańskie mieć władzę nad wodami, zwłaszcza opadami, o czym wspomina *Rygweda*. Wydarzenia geologiczne, ruchy sejsmiczne ziemi, które zaistniały przypadkowo w tym samym czasie, co najazdy Ariów, zdecydowały o przypisaniu Indrze, naczelnemu bogu Ariów, uwolnienia rzek, które po trzęsieniach ziemi zapadły się w masywie Himalajów (Atkinson 2007: 186; Sitharth 1999). Indra jako „Gromowładny” rozszczępił skały. W 32. hymnie I mandali spotykamy taki oto mityczny opis zwycięskiej walki Indry z demonem Wrytrą, który uwięził w ziemi wszystkie wody.

„Oto wam głoszę Indry wielkie czyny,
Jakich dokonał on, piorunoręki,
Uśmiercił smoka, oswobodził wody,
Góry rozszczępił do samego wnętrza!

Poraził smoka, co w górach miał leże,
Twaszta mu piorun huczący wyciosał,
Jak krowy, co z rykiem do cieląt się spieszą,
Tak wartkie wody pobiegły do morza! (RW I, 32, 1-2)

Tak więc grecki Zeus (Dzeus) jest Terpikerauosem – „Radującym się piorunami”, dzieli swą domenę raczej z Waruną, bogiem opadów i tylko pośrednio rzek. A. Cotterell podaje mało znane przydomki: Zeusa: Nefergeletes – „Zbierracz chmur”, Ombrios – „Bóg deszczu”, Kataibates – „Spadający”, a Posejdon jest jego ramieniem (Cotterell 1993: 280). Wydaje się, że ramieniem boga deszczu Waruny był Indra, albowiem jest on bogiem rzek.

To „pęknięcie” w religii *Rigwedy*, z jednej strony eksponujące Indrę, a z drugiej Warunę w parze z Mitrą, stało się prawdopodobnie załączkiem nowej religii – irańskiego mazdaizmu i przyczyną oderwania się Indoirańczyków w pocz.

I tysiąclecia p.n.e. od siedzib rdzennych Ariów. Ahura Mazda, którzy z Mitrą uzupełniają się między sobą „kompetencjami” już w *Rigwedzie* wspólnie utrzymują porządek świata. W *Rigwedzie* Mitra jest bogiem litościwym, który łagodzi zapalczliwość i bezwzględność Waruny w egzekwowaniu praw, jest miłosierny dla tych, którzy popełniają grzechy, z powodu ich ludzkich słabości. W mitologii staroirańskiej będzie jednym z głównych bóstw, występującym jako przeciwwaga do złego Arymana, ale przejmie cechy zarazem surowego Waruny, jak i szaleńczego boga wojowników Indry. Mitra to jednak nadal „przyjaciel ludzi”, tak tłumaczy się jego imię (Cotterell 1993: 56-57). Znamienne, że kult Mitry przeniknął do Grecji i został unifikowany z kultem Apollina (jako przeciwwaga dla kultu Dionizosa), a następnie szczególnie mocno utrwalił się w Cesarstwie Rzymskim (Zamarovsky 2006: 301).

Na koniec poszukiwań wskazujących na wzajemne związki religii poszczególnych grup Indoeuropejczyków chcę zwrócić uwagę na związek ekstatycznego kultu Somy z małoazjatyckim Dionizosem, głównym bogiem czczonym przez orfików. Soma to bóstwo lunarne związane z rośliną o tej samej nazwie. Początkowo praktykowano rytualne wyciskanie *somy* między dwoma kamieniami, a rytualne picie z niej soku zastrzeżone było tylko dla braminów. Był to również napój samych bogów. Można się domyślać, że bramini sądzili, iż poprzez wywoływane halucynacje łączą się z konkretnymi bóstwami, dla których odprawiano obrzęd:

„Ciebieśmy, Somo, wycisnęli,
Byś sprowadzała szal burzliwy,
Pieśniarzom, silna, ku pomocy!

Płyn, płyn, o Somo, w dal patrząca,
Strumieniem w sito wyciśnięta,
Dla pokrzepienia i dla sławy!” (IX, 51, 4-5).

W hymnie do tajemniczego boga Waju znajduje się fragment wskazujący na poczucie szczęścia płynące z oszołomienia somą, jednoznaczne z połączeniem się z bogiem:

„Przyjdź tu, o Waju, czysty sok pijący,
Co prośby spełniasz, masz tysiące koni,
Sok, co upaja, masz oto podany,
I ty najpierw pijesz go, o Boże!” (RW V, 92, 1).

Soma jest już dziś rośliną nieznaną, choć M. Boyce przypuszcza, że jest to używany do dziś przez zaratusztrian *hom*, tj. efedra (prześla), z którego wyciska się *haome* (Boyce 1988: 18)). Wywołuje ona oszołomienie, a nawet halucynacje, którym rytualnie poddają się zaratusztrianie (Boyce 1988: 18-19, 167-168). Wyraźnie więc rysuje się tu historyczna ciągłość między wywołującą oszołomienie i poczucie szczęścia somą z ekstatycznym kultem Dionizosa, który kształtował się także w Indiach, jak głoszą mity (Pietrzykowski 1978: 138, 143; Grimal 1990:

75). W nawiązaniu do tego wątku mitologicznego Dionizos bywał przedstawiany w wozie ciągniętym przez nieznane Grekom pantery. Ikonograficzne przedstawienia boga oszołomienia, pijatyki i orgii wyjaśnia, dlaczego towarzyszą mu satyrowie, selenowie, bachantki i Priap, bóstwa wszelkich seksualnych orgii. Wszakże w Indiach do kultu religijnego włączano elementy orgiastyczne, co ukształtowało w późniejszych okresach szerokie praktykowanie tantry. Zastanawiające, że bóstwa medytacyjne tantry bardzo często przedstawiane są w seksualnym zespoleniu, wzmianki o takim bóstwie u orfików, o imionach Fanes, Protogonos, Erikepajos lub Eros, zawiera tekst A. Krokiewicza (2000b: 11, 39). Jest w nim mowa o tym, że orficy mieli bóstwo o dwóch twarzach, czterech ramionach, czterech nogach, z dwoma organami płciowymi. Takie wyobrażenie androgyna, jako zespolenie dwu różnopłciowych postaci, które spotykamy także u Platona w *Uczcie*, nie było, poza Grecją znane w innych tubylczych wierzeniach starożytnej Europy. Androgyn był przedstawiany tak, jak w 21. karcie tarota: świat jako jedna postać posiadająca cechy obu płci, przedstawienie to jest związane z kulturą staroegipską, a dalej gnozą europejskich alchemików (Cirlot 2007: 67). To, że w Indiach przedstawienie osób w akcie płciowym nie ma charakteru tylko alegorycznego, jest pewne. Medytację tych form zaleca się poprzez rzeczywisty akt płciowy. Do tak rozumianej istoty androgyna nawiązał niedawno K. Mrówka (2005). Ale jaki to ma związek z Dionizosem?

Imię Dionizosa można tłumaczyć jako „Dzeus z Nysy” (Fouquet, De Borde 190: 42), rzekomo tam ukrył go Zeus w obawie przed zemstą Hery. Jednak może być ono również powiązane bezpośrednio z istotą samego Djausa z *Rigwedy*, który, obok Indry, szczególnie rozsmakował się w picu oszałamiającej somy. Znamienne jest, że bóstwo tak mało wyróżnione w *Rigwedzie* jak Djaus zdobył w panteonie indoirañskim pierwszeństwo – jako perski Djaosz, a to nikt inny jak Ahura (Pan, asura) i Mazda (Mądry), późniejszy Ormuzd (Diog Laert.). Jego kult nosi cechy wstrzemięźliwości, poza rytualnym upajaniem się halmą, stąd ekspandował na tereny greckiej Anatolii.

Dionizos prawdopodobnie był nie tylko patronem alkoholowego upojenia, ale wszelkiej sztucznie wywołanej ekstazy, stąd jego upodobanie do szaleńczych orgii. Jak wiadomo, alkohol spożyty w dużych ilościach prowadzi do skutków przeciwnych niż zamierzone wyczyny orgiastyczne. Zapewne stąd bierze się bliskość tych wątków orgiastycznych i ekstatycznych z orfickimi misteriami ku czci Dionizosa, które ostro potępiał Pitagoras przez wprowadzenie kultu harmonijnego zrównoważonego Apollina, opiekuna nauki, a przy tym boskiego wirtuoza lutni. Ale boski szal znajduje pochwałę jeszcze u Platona, w *Fajdrosie*. Sokrates w jednym z dialogów toczy rozważania o manii i szaleństwie i stwierdza:

„Tymczasem my największe dobra zawdzięczamy szaleństwu, które, co prawda, bóg nam zsyłać raczy.

Przecież to prorokini w Delfach i owe kapłanki w Dodonie już wiele dobrego zrobiły ludziom i państwu helleńskim w szale”. (Fajdros XXII, 244 AB: 1958)

Nic dziwnego, że Platon ceni odmienne stany umysłu, ale włożenie podobnych słów w usta Sokratesa może tylko po raz kolejny zwracać naszą myśl ku magicznym aspektom kultury starożytnej Grecji; które to związki ciągle nie są dostatecznie brane pod uwagę przy interpretacjach starożytników, także filologów klasycznych. Do wyjątków należy praca autorstwa G. Collego *Narodziny filozofii* (1991) oraz podejście G. Realego.

Analizowany materiał źródłowy dotyczący rytualnego spożywania somy (haomy) kieruje uwagę na obrzędy ofiarne, które w zamierzeniu miały nie tylko uczcić bogów, ale miały wytwarzać wewnętrznego *brahmana*. Towarzystwającą tym praktykom filozofię soteriologiczną przedstawię w kolejnej części, natomiast teraz chciałabym dostarczyć nieco informacji, które świadczą o fakcie przenikania wątków drawidyjskich do aryjskiej religii *Wed*.

Do myślenia daje odnalezione w Mohendžo Daro rzeźbione w piaskowcu popiersie mężczyzny. Jego zwięzione powieki mogą być zarówno odzwierciedleniem cech rasowych, typowych dla rasy mongoidalnej, ale Kondratow przytacza echa dyskusji o „podrasie śródziemnomorskiej”, którą rzekomo reprezentowali pierwotni Drawidowie (Kondratow 1971: 106). Zatem należy to przedstawienie kojarzyć z celowym przymknięciem powiek typowym dla wschodniego sposobu trwania w medytacji. Dodatkowo na ciele mężczyzny znajdują się dwie opaski, na czole i ramieniu, z okrągłymi, centralnie umieszczonymi „krążkami” być może wskazującymi na czakramy. Uwagę zwraca krążek na czole – to punkt, który odgrywa ważną rolę w ikonografii i medytacji tzw. trzeciego oka we wszystkich szkołach hinduistycznych. Te dwa fakty nie pozostają bez związku. Ponadto szata figury pokryta jest wyżłobionymi motywami koniczyny, tak popularnymi w bramińskiej i buddyjskiej ikonografii (Atkinson 2007: 181).

Zastanawiająca jest także treść tabliczek przedstawiających bóstwa, a być może wcielonych w nie czarowników, w pozycji medytacyjnej asany, tak typowej dla kultury indyjskiej (Żak-Bucholc 2004: 1,4)

Ponadto na fotografii tabliczki na s. 5 artykułu Żak-Bucholc, nad głównym motywem kobiecej postaci zmagającej się z dwiema bestiami (?) umieszczono typowe dla późniejszych Indii wyobrażenie sześciu światów sansary, tzw. sześcioszprychowe koło *dharmy*, oznaczające cykliczne wcielanie się sześciu rodzajów istot świata przejawionego, co kieruje uwagę na ideę reinkarnacji, pojawiającą się w X mandali *Rigwed*.

W świetle przytoczonych faktów z tektonicznej historii ziemi, religioznawczych, etymologicznych oraz materiału archeologicznego zupełnie jasne staje się, że Ariowie dokonali – na pewien czas – zespolenia kultów religii wrogich sobie Drawidów, które następnie po wstępnej asymilacji znów ciążyły ku oddzieleniu się. W efekcie wewnętrznych podziałów wspólnoty ludów drawidyjskich,

indoeuropejskich i indoirañskich powstała najpierw indoirañska wersja wierzeń aryjskich w postaci mazdaizmu, a obok niej hinduski braminizm, który z czasem coraz bardziej marginalizował wątki czysto aryjskiej „religii”. Dziś jedynym ich zwornikiem jest autorytet *Rigwedy*, na którą powołują się wszelkie odłamy hinduistyczne. Współcześnie w hinduizmie istnieją dwa główne nurty: siwaizm i wisznuiizm, związane z bogami rdzennie niearyjskimi. Siwa, Wisznu i Brahma współtworzą hinduską trójcę, tzw. *Trimurti*.

Początki i rozwój filozofii *Brahmana* w *Rigwedzie* i *Upaniszadach*

Jak już wcześniej sygnalizowałam, istnieją prawdopodobnie dwa kulturowe źródła rozumienia *Brahmana* w *Rigwedzie* – wyrastają z aryjskiego, jak i drawidyjskiego podłoża, aczkolwiek pełne ich rozróżnienie nie jest możliwe. Oba znalazły kontynuację w religii upaniszadowej. Nastąpiło jednak pewne przesunięcie. Aryjskie celebrowanie magicznej mocy typu *mana* w obrzędzie ofiarowania i spożywania somy w celu osiągnięcia ekstazy przybiera w religii upaniszadowej oszczędny wyraz, preferuje się ofiarę agnihotry.

Wzmianki o *brahmanie* są w pierwszych dziewięciu mandalach *Rigwedy* nieliczne i mało konkretne. Aryjskie spontaniczno-praktyczne podejście do *brahmana* wyrażane przez dosłowne wytwarzanie go w trakcie obrzędu dopiero w X księdze *Rigwedy* przechodzi w jego protofilozofię. Dlatego nie mogę przystać na twierdzenie polskiego tłumacza świętej księgi kapłańskiej Ariów S.F. Michalskiego że jej ostatnia, X mandala stanowi podsumowanie, zwieńczenie filozoficznej myśli *Rigwedy* (Objaśnienia, 1971: 146).

Znaczeniu *brahmana* dużą rolę przypisali M. Mauss i Hubbert w koncepcji magicznej siły typu *mana*, ku której również się skłaniam. Francuscy współpracownicy E. Durkheima, po analizie licznych danych etnograficznych doszli do przekonania, że krajowcy z Melanezji i Polinezji pojmują ją zarówno jako czasownik (magiczna akcja i ‘magiczny dynamizm’ w rozumieniu Levy-Bruhla), rzeczownik (reprezentuje ją i podlega jej człowiek i inne żywe stworzenia oraz rekwizyty obrzędu), przymiotnik (zmiany cechy, których się pożąda, są bezpośrednio związane z pierwszym elementem (Mauss, Hubbert 1973: 146-165; Angutek 2003:17-22)). Wszystkie trzy aspekty występują najczęściej symultanicznie lub tworzą rozbudowane, choć niesystematyczne w naszym rozumieniu, zbiory wierzeń i praktyk magiczno-religijnych. Imię „*Brahmand*” pierwotnie oznacza siłę magiczną moc. *Brahmana* wywołuje się przez obrzęd, jednoczy się z nim, a sam obrzęd i ofiara z somy są także *brahmanem*. Jest on mocą, którą przeżywa się ekstatycznie. Słowo *brahman* należy kojarzyć z rdzeniem *brih*, który oznacza „pęcznić”, „puchnąć”, jego znaczenie związane jest ze wzrostem, wewnętrzną energią (Kudelska 1996: 21). Jego „wytwarzanie” czy pomnażanie jest ściśle

związane z obrzędowym aktem składania ofiary opartej na zasadzie *do ut des*. Obrzęd ofiarny jest praktykowaniem ekwiwalencji magicznej, występuje tu magiczny związek rytuału ze zjawiskami wszechświata

W X mandali podejmuje się pierwsze próby wyniesienia *Brahmana* do rangi „osobnej” rzeczywistości. Prawdziwie wielka „filozofia” *Brahmana*, a później boga *Brahmy*, zawarta jest w *Upaniszadach*. Jednak i w obrębie tej tradycji uzgodnienie jednego sposobu filozoficznego i kosmologicznego rozumienia *Brahmana* nie jest możliwe. Wpływ ma na to kilka przyczyn: zasygnalizowane nakładanie się aryjskiej tradycji składania ofiary na drawidyjską, indywidualne, autorskie wykładanie jego istoty – tylko do pewnego stopnia wersje te uzgadniane były przez braminów między sobą. Jednocześnie synkretyzm myślenia Ariów nie dopuszcza do wyemancypowania *Brahmana* jako rzeczywistości samoistnej, według nich *Brahmana* powołuje się przez obrzęd, a nie reflektowanie. Ścieranie się tych dwóch tendencji najwyraźniej znalazło wyraz w zwalczaniu się rytualizmu *Brahmanów* i praktykowaniu dialogów filozoficznych w postaci paradoksów przedstawionych w *Upaniszadach*, odsyłających dalej do indywidualnej medytacji. Najczęściej *Brahman* jest określany nie jako rzeczywistość zjawiskowa czy nicość, ale raczej jako *neti, neti* – „ani taki, ani taki” (Kudelska 1996: 45). *Brahman* jest prapoczątkiem, ale nie jest czymś przejawionym, nie będąc przy tym nicością. Wykracza to zupełnie poza możliwości pojmowania współczesnego Europejczyka. Prabyt to ani jedność, ani mnogość, ani byt, ani niebyt, coś amorficznego, nieprzejawionego. Jest to nicość, gdybyśmy chcieli określić go wyłącznie substancjalnie lub tylko wyobrazeniowo.

„Niebyt nie istniał wtedy, ani byt nie istniał,
Nie było też przestworza i nieba u góry,
Co było w ruchu? I w czyjej opiece?
Czym wody były, otchłanie, głębokie?”

Śmierć nie istniała wówczas, ani nieśmiertelność,
Pomiędzy dniem a nocą nie było rozłamu,
Przez własną moc to jedno bez tchu oddychało
I nic innego nigdzie poza nim nie było.

Lecz oto żądza powstała z początku,
Stając się myśli najpierwszym wysiewem,
Związek bytu z niebytem wysiłkiem rozumu,
Znaleźli wieszczowie w swym sercu szukając”. (RW X,129: 1, i 3-4)

Nasuwa się tu analogia z Hezjodowym chaosem i między Anaksymandrowym *apeironem*. Powtórzenie tego wątku z *Rigwedy* nastąpiło m.in. w *Bribadaranjace*.

„Na początku zaprawdę nic tu nie istniało,
śmiercią było pokryte i pragnieniem,

Przeto pragnienie to śmierć. On uczynił umysł,
»Obym posiadał duszę«, tak pomyślał,
I powędrował jaśniejac myślą,
Z tego rozmyślenia wody powstały,
„Gdy rozmyślałem było mi przyjemnie” – powiedział” (Brih. I.2.1)

Z przytoczonego fragmentu jasno wynika, że naturą przejawionej postaci *Brahmana* jako świata doświadczanego na co dzień przez człowieka, ale również przez inne stworzenia (bogów, demony, asury, zwierzęta) jest pożądanie, pragnienie – stąd stan odkrycia własnego *atmana* leży poza wszelkimi namiętnościami. Zauważmy też, że świat powstaje w drodze aktu zrodzenia *świadomości* siebie przez samego *Brahmana*. Paradoksalnie ceniony jest on tylko w stanie pierwotnego spoczynku i do zjednoczenia z nim, jako takim właśnie się dąży (por. też fragm. BR. I. 4. 9-10).

Jednak w innych hymnach X księgi czytamy, że *Brahman* również jest aktywnością:

„Złocisty kiefek powstał na początku,
Gdy się narodził stał się Panem bytu,
Umocnił ziemię i to oto niebo,
Jakiemuż bogu złożymy ofiarę?

On daje oddech, moc, co on rozkaże,
Świat cały spełnia, spełniają bogowie,
Cieniem jest jego śmierć i nieśmiertelność –
Jakiemuż bogu złożymy ofiarę? (RW X, 121, 1-2)

Sprzeczność, niekonsekwencja, która się nasuwa, jest skutkiem jego niedostępności dla naszego rozumowania. Poza tym chwiejność jego wyobrażenia wynika z ciągle istniejących wewnątrz braminizmu okresu wczesnych upaniszad wpływów religii aryjskiej, opartej na performatywnej funkcji obrzędu i wielości wyobrażanych postaci bóstw. Dostrzegamy np. w ostatnim fragmencie, że *Brahmanowi* przypisuje się także zawiadywanie rzeczywistością przejawioną, za którą wcześniej odpowiedzialny był Waruna. Zachowana jest w konsekwencji magiczna ekwiwalencja aryjskiej „religii”. Ekwiwalencja ta ma miejsce zarówno w świecie przejawionym (doktryna o reinkarnacji wewnątrz sansary, wymiana mocy magicznej poprzez ofiarowanie somy i agnihotry), jak i dokonuje się przez „teleportację” do nieprzejawionego *Brahmana*. Pogłosem zasady wymiany ofiarniczej, „wytwarzania” *brahmana*, są mantry, hymny, ale i cały świat przejawiony, dlatego możliwa jest transformacja brahmina w osobę oświeconą, wszystko to jest ekwiwalentem *Brahmana*. Na tym polega w gruncie rzeczy rytualna przemiana.

W cytowanym na początku fragmencie to *Brahman* wyobrażany jako Purusza składa sobie siebie w ofierze. Następnie powtarzanie tego mitycznego aktu dokonuje się przez ręce hotarów (kapłanów-ofiarników) (Maus, Hubert 2005: 81-98).

„On siebie na trzy części podzielił,
(Ogień pozostał jedną trzecią),
Słońce to jedna trzecia, wiatr to jedna trzecia.
I także tchnienia podzielił na trzy. [...]

Tak poprzez słowo i swą duszę
Stworzył to wszystko, cokolwiek tu jest [...]
Cokolwiek stwarzał – zaczynał to jeść,
Gdyż taka jest natura nieskończoności i nieskończonego” (BR I. 2.3; I. 2.5).

„Tam skąd słońce wschodzi,
Tam, gdzie zachodzi,
Z tego oddechu wschodzi, w oddech zachodzi,
Dla niego bogowie uczynili prawo,
Tak jest i tak będzie jutro” (BR I. 5. 23).

Jasne jest, że składanie ofiary nadal traktuje się jako przejście, jako medium od aktu stworzenia dokonanego poprzez samoofiarowanie się Puruszy, z którego powstaje świat zjawiskowy do wejścia w jego zasadniczą naturę, to też forma ekwiwalencji magicznej. Szczytowym wyrazem tej transformacji jest trwanie w medytacji. Przypuszczam, że wiązało się to z jakimś stanem somatycznym osiąganym tylko w czasie medytacji. S. Schayer mówił o występowaniu potrójnego paralelizmu rytuału, wszechświata i fizjologicznego organizmu. Stąd wyłoniła nauka o identyczności *atmana* i *Brahmana* (Schayer 1988: 5).

Niepoślednią rolę w stwarzaniu świata i ustalaniu wewnątrz niego reguł nadal odgrywają bogowie, jest to następstwo podporządkowania wierzeń aryjskich oraz przypuszczalnych kultów drawidyjskich. W konsekwencji pojawił się znany filozoficzny problem jedności i wielości, nieskończoności i ograniczoności, który znajdziemy także u Pitagorasa, przy czym pary tych „przeciwieństw” nie są równoważne, a granica między nimi jest płynna.

Powstanie świata przejawionego łączy się w *Bribadaranjace* z zaistnieniem świadomości *Brahmana*, dlatego bramini dążą do osiągnięcia stanu *Brahmana* sprzed stworzenia świata, czyli jakiegoś rodzaju przedświadomości i wszechświadości:

„To, na początku zaprawdę istniało jako *brahman*,
Rozpoznał on siebie samego: „Ja jestem *Brahmanem*”,
I wtedy wszystko powstało” (BR I. 4.10).

Akt świadomości *Brahmana* jest jednoznaczny z zaistnieniem jego zjawiskowej formy – sansary. Sam jednak jest przedwieczny, istniał przed stworzeniem świata zjawiskowego jako nieświadomy samego siebie Byt. Nieświadomy, to znaczy nieprzedstawiany sobie samemu. Dochodzimy do sedna problemu pojmowania *Brahmana* i sansary (*maji* – ułudy). Świat sansary ma człowieka w tym sensie, że jest subiektywny myślowo i narzucony wtórnie naszym zmysłem. Stąd można

powiedzieć, że zmysły filtrują rzeczywistość przez „sito” wyobrażeń, na dodatek mocno zindywidualizowanych, co prowadzi do różnic w *karmie* i w konsekwencji różnych losów ludzi – głównie w ich wymiarze wyobrazeniowym i duchowym. Nie sposób rozwiązać w tej chwili tej sprzeczności obowiązującej reguły (rty, karmy) i zarazem jej względności. Wiemy jednak, że *Brahman* jest rzeczywistością podstawową, bo niezmienną, stąd wieczną, dlatego dąży się do zespolenia z nim.

Da się stwierdzić, że w tym punkcie bramińska i hebrajska wersja boga różnią się zasadniczo. U Izraelitów Bóg jest zawsze świadom siebie samego. Jako pełna samoświadomość istniał przed zaistnieniem czasu. Dlatego w tradycji judeochrześcijańskiej byt występuje także po „tamtej” stronie, jego samoświadomość pozostanie taką nawet po zaniknięciu świata zjawiskowego „przy końcu czasów”. Nie dopuszcza się istnienia Boga jako nieświadomej próżni.

Droga do zespolenia z *Brahmanem-atmanem* jest sposobem, który się praktykuje, a nie dzieje się to poprzez refleksję, namysł – by nie podpadać pod prawa świata przejawionego, ułudy wyobrażeń. Dlatego, z braku lepszego terminu, mówię, że *Brahmana* się „wytwarza” w obrzędzie i nasycy się nim. Początkowo u Ariów działało się to podczas obrzędu ofiarnego somy i agnihotry. Następnie bramini z okresu „religii” *Upaniszad* poprzez pasywną wobec wyobrażeń medytację i towarzyszące jej monotonne, ekstatyczne recytowanie mantr, a także poprzez kontynuację uszczuplonej formy ofiary, dążyli do pobudzenia w sobie *atmana*. *Brahman-atman* nie jest rzeczywistością ani idealną, ani transcendentálną w naszym zachodnim rozumieniu. To istność uobecnianą przez praktykę medytacyjną i rytuałną. Powiedzielibyśmy, że mieści się poza wyobraźnią, do której sprowadza się istnienie wszelkich bytów i nie jest nicością, ponieważ można go praktycznie przeżyć. Bramin zatem stara się poprzez medytację „wkleszczyć” między przejawione (wyobrazeniowe) a nicość, która niewiele go obchodzi. Pragnie odnaleźć w sobie tę formę bytu, która nie jest zapośredniczona w przedstawieniach, zarazem stara się umknąć próżni.

Podobieństwa i różnice w brahmińskiej i pitagorejskiej magii ekwiwalencji materii i dźwięku

Między starożytnym braminizmem z VIII w. p.n.e., religią skrajnie ortodoksyjną, a orfikami i pitagorejczykami, już przy pobieżnym ich porównaniu, da się ustalić podobieństwa. Stanowią systemy praktykowane przez elity – braminizm był praktyką religijną przeznaczoną do afirmacji głównie przez samych braminów i kszatrijów (rycerzy, arystokrację), zaś w bardzo okrojonej i zwulgaryzowanej formie treści upaniszad przekazywano go pozostałym kastom. Podobnie od-

biorcami idei pitagorejskich były elity społeczne i intelektualne ówczesnej Grecji i jej kolonii śródziemnomorskich. Pitagorejczycy konkurowali o wpływy polityczne z orfikami (i późniejszymi eleatami) i wypierali ich działalność z wyższych warstw społecznych, orficy zaś zmuszeni byli skierować swoją religię do warstw plebejskich (Krokiewicz 2000b).

Orficy, podobnie jak bramini, celebrowali samospełniające się zaklęcia. Bramini i orficy byli przede wszystkim magami w pełnym znaczeniu tego słowa. Bramini mamrotali wyuczone na pamięć zaklęcia, z których w całości składa się *Atharaweda* i w większości *Jadźurweda*. Nawet nad bogami starali się posiąść magiczną władzę poprzez sprawowanie ofiary agnihotry, recytowanie zaklęć i spożywanie, jako rodzaju żertwy, soku z somy. Daje do myślenia, że Magami nazywali Grecy współczesnych im Medów i Persów, (Diog. Laert. 1984: 5, 10), którzy kontynuowali rytualne praktyki ofiary z haomy i agnihotrę (Boyce 1988: 16-20). Podobnie orficy reprezentowali postawę rytualistyczną, poprzez składanie ofiar i praktykowanie zaklęć, które automatycznie miały oczyszczać ciało z osadu świeckiego uwikłania we względną rzeczywistość. Tyle tylko, że orficy nie składali ofiar tak krwawych, jak zaratustrianie. Oczyszczeniu sprzyjać miała także ekstazy muzyka przekazana im przez mitycznego Orfeusza.

Zarówno braminizm, jak i pitagoreizm cechowały podobne „doktryny” metempsychozy oraz płynące stąd wnioski o konieczności moralnego doskonalenia się poprzez praktykowanie cnót i ascezy. Wraz z osiągnięciem ich doskonałości miało następować wyzwolenie z kołowrotu ciągłych narodzin i śmierci. U jednych dążono do wstrzemięźliwości i wewnętrznej harmonii, u drugich do wyzwolenia się z przywiązania do świata przejawionego poprzez uciszenie wszelkich pożądań, które dały początek uwarunkowanej, niedoskonałej egzystencji. Tak jak bramini, pitagorejczycy uważali, że wszystkie żywe istoty pochodzą z duszy świata. Twierdzenie to tylko częściowo było zgodne z nauką orfików głoszącą, że wszystkie dusze są dajmonami, czyli istotami nieustannie wędrującymi w kole żywotów. Pitagorejczycy nie utożsamiali duszy ludzkiej z dajmonem, lecz człowiek miał sam w sobie istność, która dąży do doskonałości w łańcuchu inkarnacji. Dusza może przebywać w ciałach innych zwierząt (Kirk, Raven, Schofield 1999:223), dlatego powinnością ludzi była życzliwość do innych istot żywych. Jeśli ją wypełniały, to dostępowywały wiecznego szczęścia (Krokiewicz 2000a: 104-105). Wcielenie duszy ludzkiej w ciało było karą za dawne przewinienia, nie wiadomo, jakie, choć, jak już się wcześniej dowiedzieliśmy, bramini wiązali je z pierwotnie zaistniałym pożądaniem, już w łonie samego *Brahmana* – jakaż aporia. Oto jeden z paradoksów magicznego myślenia, skoro do osiągnięcia stanu wyzwolenia ma doprowadzić właśnie utożsamienie z nieodróżnicowanym *Brahmanem*.

W celu przekroczenia tej, powiedzielibyśmy „sprzeczności”, mistrz skłaniał ucznia do rozwiązywania paradoksów zawartych w zagadkach, a u Pitagorasa w zagadkowych sentencjach (Klemens Aleksandryjski 1994, V). Kontynuacja

tradycji rozważań paradoksalnych dialogów *Upaniszad* jest w buddyzmie japońskim zen rozwiązywanie *koanów*. Ułatwić je miały ćwiczenia duchowe, dziś nazwalibyśmy je mistycznymi i magicznymi, które polegały na medytacji świętych dźwięków – u jednych mantr, u drugich muzyki.

Wskazana przeze mnie wcześniej skłonność Pitagorasa i jego współpracowników do kontemplacji nie powinna jednak skłaniać do sądu, że było to już czyste filozofowanie – i przecząc temu, wcale nie mam na myśli podporządkowania ich odkryć głównie eschatologicznemu celowi – ale fakt, że było to ciągle jeszcze myślenie magiczne, które w innym miejscu nazwałam „ideacyjną postacią magii synkretycznej” (Angutek 2003; 2006). Medytację pitagorejską nazywam dlatego „kontemplacją”, że była ona przedstawianiem sobie liczby, natomiast bramini dążyli do przeżycia i zjednoczenia się i zarazem nie-zjednoczenia ze światem zjawiskowym. Czytamy w *Isi*:

„Ten, kto wszystkie istoty w sobie samym postrzega,
We wszystkich istotach siebie samego, któż miałby nienawidzić?
Dla tego, kto poznał [istotę Brahmana-atmana – D.A.], wszystkie istoty
stają się nim samym,
Skądże byłby smutek i zaślepienie, gdy dostrzeże jedność?” (*Isi* 7-8)

Pominięcie w praktyce medytacyjnej zmysłowo odbieranych manifestacji świata przejawionego może doprowadzić do stanu osłupienia w sensie medycznym i pograżenia się w sferę nieświadomości. Znane są przypadki zastygnięcia w odrętwieniu medytacyjnym, aż do obumarcia i dosłownego odpadnięcia kończyn po kilku latach trwania katalepsji.

Duże podobieństwa między braminizmem okresu wczesnych *upaniszad* a pitagoreizmem występują między pitagorejską interpretacją duszy świata, jako *Prajedni*, z której pochodzi wielość form świata materialnego, a bramińską nauką o istnieniu transcendentnego *Brahmana*, również niepodzielnej jedni, praezystencji wszystkich przejawionych bytów. Jednak sposoby zjednoczenia z tą jednią w obu systemach były inne, choć prowadziły do tego podobne ćwiczenia duchowe. W pitagoreizmie osiągnięcie tego celu upatrywano w zdolności do konceptualizacji dźwięku w postaci wartości liczbowej, jako najwyższej satysfakcji za podjęty trud kontemplacyjny. Dlatego przyjmowanym do zakonu mężczyznom i kobietom nakazywano m.in. przez pierwsze miesiące przysłuchiwanie się dźwiękom muzycznym i rozważanie ich wzajemnej harmonii. Prowadziło to rzekomo do oczyszczania z rozmaitych pożądań i do sublimacji duszy, a w dalszej konsekwencji do zdolności dostrzegania wyższej harmonii istniejącej między dźwiękami, liczbami a materią, szczególnie jej elementarnymi postaciami, zwanymi współcześnie żywiołami (Reale 2003: 47-48).

Rozważmy teraz cztery przykłady stosowania mantr jako wyniku z jednej strony zakładanej ekwiwalencji dźwięku z materią, a z drugiej strony jako uobec-

nieniem nieprzejawionego *Brahmana* w świecie przejawionym. Na początku *Brihadaranjaki*, przedstawiającej akt stworzenia świata, znajdujemy taki ustęp:

„I zapragnął: »Oby się druga część mnie narodziła«,
Wtedy poprzez umysł pragnienie-śmierć z mową połączył [...]
Wtedy na tego nowo narodzonego usta otworzył,
A to narodzone okrzyk przerażenia Bhah! Wydało,
I w ten sposób powstała mowa” [...]
„Tak poprzez słowo i swą duszę
Stworzył to wszystko, cokolwiek tu jest” (BR.I. 2. 4,5)

Jednak podstawowa dla medytacji bramińskiej jest sylaba „om”. Na początku *Chzandogji* umieszczone są takie oto słowa:

„Om! Tak jak świętą sylabę, udgitę – pieśń podniosła powinno się czcić.
Dlatego śpiewy zaczynają się od Om.
A oto objaśnienie:
Ziemia jest istotą stworzeń, istotą ziemi są wody,
Istotą wód zioła, istotą ziół człowiek,
Istotą człowieka mowa, istotą mowy hymn,
Istotą hymnu jest pieśń, istotą pieśni – udgita – pieśń podniosła [...]
Mowa to hymn, oddech życiowy to pieśń, sylaba Om to udgita,
Zaprawdę oto pary: mowa i oddech życiowy oraz hymn i pieśń” (Czh I.1.
1-2,5).

Z dalszych ustępów tej upaniszady dowiadujemy się, że gdy *Brahman* zaczyna tworzyć świat, najpierw „wydycha” boską sylabą *Om*, którą rozbrzmiewa cały wszechświat – można uznać to ostatnie przekonanie za analogiczne z pitagorejskim przeświadczeniem o „muzyce sfer”. Sylabą „Om” rozpoczynają się wszystkie upaniszady, zapewne dodaną do nich później. Jest ona także składową wszystkich mantr. Sylaba ta przenika na wskroś świat, z niej powstaje ogień, z ognia woda, z wody materia itd. Oddech plus właściwa mantra miały jednoczyć *atmana* jogina z *Brahmanem* i przecinać nić kolejnych wcieleń, osiągnąć stan oświeconego umysłu. Jogin, łącząc się poprzez mantrę z danym bóstwem lub samym *Bramanem*, rezygnuje z indywidualnego wymiaru swojego ja – chętnie na zawsze.

W końcowych partiach *Brihadaranjaki* odnajdujemy mistykę innych dźwięków charakteryzujących *Brahmana*:

„Następnie tej mieszaniny dotykając [nastąpiło wyliczenie zjawiskowych składników świata – D.A.]

powiada:

„To ty wędrujesz, ty płoniesz, ty jesteś pełnią,
Ty jesteś stałością, tyś jedyną ucieczką,
Ty jesteś dźwiękiem »hin«, tyś wypowiedaniem dźwięku »hin«,
Ty jesteś udgitha, tyś wypowiedaniem udgithy,

Ty jesteś zawołaniem, tyś odpowiedzią na zawołanie
Ty płoniesz w wilgoci, ty wszystko przenikasz,
To ty jesteś pokarmem, tyś światłem, tyś zniszczeniem,
Ty jesteś tym co pochłania” (BR VI. 3.4).

Mantra stanowi medium między zjawiskowym i niewytworzonym, ograniczonym i niewyczerpanym – *Brahmanem*. Jej istotą jest nie tylko brzmienie, ale jej wibracje wprowadzają ciało medytującego w rezonans i w ten sposób łączą go z *Brahmanem* niewidocznie tkwiącym w zjawiskach świata przejawionego. Znajdujemy też, zaraz po cytowanych słowach, następującą instrukcję dla medytującego:

„Przyjmując łyk napoju powinien powiedzieć:
»O upragniony blasku Sawitara!
Słodko wiatr wieje dla prawych, słodko płyną rzeki,
Oby zioła się dla nas słodczyą napełniły!
O bhur! Swaha! [...]
Oby oświecił nasze myśli, oby pełne słodczy były nam lasy,
I pełne słodczy słońce, pełne słodczy krowy!
O swar! Swaha!«
Gdy ofiarnik w ten sposób wyrecytował cały hymn ku Sawitarowi,
Wszystkie pełne miodu wiersze, powinien powiedzieć:
»Obym stał się tym wszystkim! Bhur, bhuwas, swar! Swaha!«” (BR VI. 3.6.).

Oto obraz i droga do magicznej integracji wszystkich rzeczy w człowieku poprzez wypowiedanie mantry i zaklęcia. Mantra uświęca byty, prowadząc do transformacji w pewne aspekty *Brahmana* – świetlistości i słodczy, które dają poczucie pełni. Jednocześnie dowiadujemy się, że bramin recytując mantry, chce połączyć się ze światem zjawisk fizycznych, wszakże może to się dzieć z pominięciem przedstawienia, niezapośredniczonego w wyobrażeniach doświadczania świata. Wykracza to daleko poza nasze możliwości pojmowania. Zobrazuję to przykładem zaklęcia przez mantrę oświeconej istoty *Brahmana* w noworodka. Jest to najjaskrawszy przykład magicznego stosowania mantry, a zarazem zbliża nas do ostatecznej próby określenia jej istoty.

„Kiedy syn się narodzi, ojciec rozpala ogień,
Bierze syna na kolana,
Miesza topione masło z zsiadłym mlekiem w metalowym kubku,
I ofiarę z topionego masła i zsiadłego mleka składa [ofiara agnihotry – D.A.], powtarzając:
»W nim obym wzrastał, obym żywił w mym domu tysiące [...]
I w bydle pobłogosław! Swaha!
Tchnienie, które we mnie, tobie u m y s ł e m [podkr. D.A.] ofiarowuję!
Pobłogosław! Swaha!« [...]
Następnie nachylając się do prawego ucha syna mówi:
»Słowo! Słowo!«, w ten sposób powtarza trzy razy.
Potem kwaśne mleko, miód i topione masło razem miesza,

I złotą łyżeczką, do ust jej nie wkładając, karmi go:
»Ja wkładam w ciebie bhur! Ja wkładam w ciebie bhuwasi!
Ja wkładam w ciebie swar!
Bhur, bhuwasi, swar, wszystko w ciebie wkładam!«
Później nadaje mu imię, Tyś jest Weda!
I ono staje się jego sekretnym imieniem” (BR VI.4. 24-26).

Chodzi więc o praktyczne przekroczenie czy raczej pogodzenie wrażeń zmysłowych, zmysłowego doświadczania bytów fizykalnych z percepcją. Możemy określić braminizm, z pewnymi zastrzeżeniami, jako psychologiczny substancjonalizm, co sugeruje Schayner, wskazując na psychosomatyczne aspekty rytuału ofiarniczego. Rytuał taki opiera się według niego na „naiwnym realizmie magicznym”, który przyczynia się też do włączania w jego obręb wierzeń henoteistycznych pochodzących jeszcze z religii aryjskiej. O mistycznym substancjalizmie przekonuje przede wszystkim wers: „Tchnienie, które we mnie, tobie u m y s ł e m ofiarowuję” świadczy o ekwiwalencji atmana, dźwięku i umysłu. Stąd pytanie: czym był dla braminów okresu przejściowego umysł? Pozostawiam tę kwestię otwartą, nie znajduję bowiem wystarczających źródeł dla ustaleń teoretycznych.

Dobrym komentarzem do cytowanego fragmentu mogą okazać się słowa S. Schayera, który pisze:

„Człowiek zdobywa moc nad daną substancją, nie wykonując w ogóle żadnych czynności rytualnych, przez sam akt upasany, przez nadprzyrodzoną potęgę wiedzy i poznania. [...] uważać je należy za konsekwentny rezultat poglądów magicznych, dla których samo poznanie przedmiotu jest konkretną siłą, mogącą w zupełności zastąpić rytualną technologię ofiarnictwa [...] Reasumując, należy stwierdzić, że podłożem spekulacji zarówno Upaniszad, jak i Brahmanów jest ta sama teoria magicznej zależności pomiędzy substancjami [...] Motywem tych tendencji nie jest refleksja filozoficzna, ale praktyczne dążenie do znalezienia uniwersalnej magicznej ekwiwalencji, której znajomość dawałaby możliwość opanowania »całości« i »wszystkości«” (Schayer 1988 [1924]: 8).

Przedstawione ustalenia uzupełnia teoria mowy magicznej B. Malinowskiego. Odkrywamy bowiem jeszcze ogólniejszą zasadę. Otóż w kulturach społeczeństw pierwotnych dochodzi do zazębiania się słowa z czynnością (por. W. Burszta 1998: 75-76). W istocie Malinowskiemu chodziło o praktykowanie mowy w tych społeczeństwach w sposób „sygnałowy” i fatyczny. Słowo jest sygnałem do działania. Opisał jego zastosowanie na przykładzie zbiorowego połowu ryb w lagunie przez tubylców z jednej z Wysp Trobrianda:

„W języku, który stosuje się podczas takiej pracy, pełno jest wszędzie terminów technicznych, krótkich uwag o otoczeniu, szybkich wskazówek sygnalizujących zachodzące zmiany – wszystko to opiera się na:

- zwyczajowych typach zachowania, dobrze znanych uczestniczącym w tym zajęciu z własnego doświadczenia [...] Każda wypowiedź [...] słowa, komendy czy też wyrażenia korelujące działania jest
- z istoty związana z kontekstem sytuacyjnym i celem, do którego się dąży [...]. Język techniczny bowiem [...] nabiera swego znaczenia wyłącznie poprzez udział osób

w zajęciu tego typu. Musimy się go uczyć nie przez refleksję, lecz poprzez działanie (Malinowski 2000: 336).

Wybitny antropolog dalej stwierdza i należy to potraktować jako konkluzję, że:

„[...] język w swoich pierwotnych formach powinien być ujmowany i badany na tle ludzkiej działalności oraz jako sposób ludzkiego postępowania w sprawach praktycznych. Musimy zdać sobie sprawę, że pierwotnie – u niecywilizowanych dzikich ludów – język nie był nigdy stosowany po prostu jako odbicie odzwierciedlonej w nim myśli [...] niniejsze wnioski stosują się też do mowy narracyjnej” (Ibidem: 337).

Mowa magiczna występuje jako część działania, zatem wypowiedzianie mantry jest zarazem działaniem i uobecnianiem przeżywanego istnienia *Brabmana*. Z tych też przyczyn nie zaleca się refleksowania nad jego naturą, tylko praktyczne jego uobecnianie. Znajomość mantry, dźwięku jest rękojmą wejścia w posiadanie przeżywanego rzeczywistości ostatecznej. Ekwiwalencja dźwięku czy słowa z rzeczą jest możliwa tylko dlatego, że myślenie magiczne nie wyodrębnia z n a c z e n i a rozumianego w sensie semiotycznym, ono jest immanentną częścią rzeczy. Ustalenie to stoi w sprzeczności z przekonaniem A.P. Kowalskiego, który twierdzi, że w kulturze magicznej występują znaczenia, tyle tylko, że w sposób „migawkowy” (Kowalski 2001: 133-140). Swoją koncepcję znaczenia w magii wywiódł z Pearce’owskiej triady semiotycznej, którą następnie wykorzystał R. Barthes w teorii semiologicznej (Barthes 2000).

Różnica między praktykowaniem mowy w kulturze magicznej a praktykowaniem słowa, świętych dźwięków, w rozważanych systemach magiczno-religijnych w zasadzie nie występuje. Tak samo ludzie kultur pierwotnych, bramin i pitagorejczyk potrzebowali do działania-mowy, czy medytacji, stałego kontekstu sytuacyjnego. Pitagoras nawet budował „scenerię”, całe sceniczne misterium liczby, materii i muzyki.

Przy częściowym wsparciu wywodów z książki J. Kawady *Głos* (2004: 235-256), który badał niektóre języki afrykańskie, dochodzę do przekonania, że „semantyka” świętych sylab są stany uczuciowe i złudzenia czuciowe, które one wywołują. Twierdzenie to pozostaje w zgodzie z hipotezą Schayera o psychosomatycznym wymiarze rytuału bramińskiego, opartego na magicznym pojmowaniu substancji. Jeśli uwzględnimy, że mantry są najczęściej starannie obmyślaną i wypróbowaną praktycznie sekwencją dźwięków, które należy wypowiadać w określonym tempie, rytmie, nasileniu głosu, z wytworzeniem określonej jego „barwy” itd., to okazuje się, że te prozodyczne, parajęzykowe, niesegmentarne cechy mowy w powiązaniu z wibracjami ciała, które wywołują tak w słuchających, jak i wypowiadających święte sylaby, określone stany psychosomatyczne⁵.

⁵ W naszej kulturze przestrzegają przed takimi niekontrolowanymi praktykami psychologowie i psychiatry, którzy także hospitalizują osoby poszkodowane przez te praktyki. Niestety, ignoranci traktują mantry jako środki służące wywołaniu „kosmicznych energii”, jak je obiektywizująco określają,

Nie chciałabym, aby traktować moje spostrzeżenia jako redukcjonizm biopsychologiczny, ponieważ niewątpliwie są to fakty przeżywane empirycznie. Dlatego z braku lepszego pojęcia przyjmuję Schaynerowską propozycję terminologiczną, a mianowicie „substancjalizm magiczny”. Jednak w obu przypadkach nie można przeprowadzić analitycznego rozbioru myślenia braminów i pitagorejczyków.

Kwintesencją tego intuicyjnego pojmowania sensu rzeczywistości ostatecznej jest zadanie stawiane mantrze. Brzmienie mantry, np. „Tut tare, tut tare, tare tare tut”, jest performatywem substancji „duchowej”. Analogiczne są w naszej kulturze popularne przekonania, że brzmienie danego imienia prowadzi do wykształcenia się określonych cech charakteru, dlatego ludzie o tych samych imionach są podobni. Można też rolę mantry porównać z zadaniami stawianymi przez poetów onomatopei. Natomiast poezja śpiewana, np. Bułata Okudźawy, poprzez modulację jego głosu, dosłownie „rzeźbi uczucia i wrażenia” w duszy słuchacza. Z czasem, kiedy myśl Wschodu stała się znana na Zachodzie, zaczęto objaśniać „znaczenia” poszczególnych mantr i ich cząstek, zadając gwałt „dogmatowi” o złudzie świata przejawionego, a więc pojęć. Pierwotnie pozostawiano braminowi „dowolność” jej przeżywania. Mantrze pierwotnie brak znaczenia w ścisłym semiotycznym sensie, nie istnieją osobne byty w postaci pojęć. Mantra ma wyłącznie fonetyczne i psychosomatyczne konotacje, które nie odwołują się do żadnych pojęć, bowiem byłoby to wytwarzaniem ułudy, *maïi*. Prawdopodobnie podobne do tego „praktykowanie znaczeń” nasunęło Parmenidesowi pojęcie „nie-bytu”, to znaczy tego, co nie daje się pomyśleć. Doprowadziło go to do ustanowienia przasady logicznego prawa niesprzeczności, poprzez słynną wypowiedź o wzajemnym wykluczaniu się Bytu i nie-bytu.

„Trzeba to mówić i myśleć: Byt jest, albowiem jest byciem, Nicość natomiast (nim) nie jest” (DK B 6, za: Wesoly 1992: 234).

Stąd też to, co dla Parmenidesa było Bytem, dla braminów było ułudą i odwrotnie – to, co było dla starożytnych Indów bytem (emanacją energii, przeżyciem) dla Parmenidesa Bytem nie mogło być. Trzeba przy tym pamiętać, że oba kierunki myślenia wykluczały nicość w sensie absolutnym. Przedstawiona inwersja jest zobrazowaniem tzw. intuicyjnego poznania ludów Wschodu, różniącego się od „rozumowego” i dyskursywnego myślenia reprezentantów kultury euroatlantyckiej. By uczynić zadość rzetelności empirycznej, zobrazujemy to kilkoma przykładami powtórzenia tego sposobu magicznego substancjalizmu postępowaniem pitagorejczyków.

Przyporządkowane przez Pitagorasa liczbom dźwięki zamykają się w gamie od e do e. Twierdzenie to bierze się z odkrycia Pitagorasa, że liczby można oddać jako wartości muzyczne, ale myliliśmy się sądząc, że przywiódło ono

co zdradza z gruntu fałszywe rozumienie braminizmu i jego pochodnych, np. popularnego w niektórych kręgach, zwłaszcza wśród psychoterapeutów i innych inteligentów warszawskich, buddyzmu.

Pitagorasa do myślenia abstrakcyjnego. Twierdził on np., że liczbą człowieka jest piątka, czyli dźwięk h, liczbą doskonałego boga jest siódemka – dźwięk c, aczkolwiek spotykamy też informację, że jedynka jest liczbą samego Boga. Powszechnie wiadomo, że liczby nie były zapisywane cyframi, lecz punktami (kamykami) rozłożonymi geometrycznie na powierzchni papirusu lub poprzez bryłę zbliżoną do geometrycznej. Był to oczywiście magiczny sposób „wizualizacji” wartości liczbowych:

„Pytać się, czy pitagorejska liczba jest zasadą materialną, czy też zasadą formalną rzeczy, jak to pierwszy uczynił Arystoteles, a potem za nim wielu współczesnych, znaczy wprowadzać późniejsze kategorie (materii i formy) i nieuchronnie fałszować archaiczne jeszcze spojrzenie pitagorejczyków. Prawdą bowiem jest to, że liczba jest zasadą rzeczy w taki sam sposób, w jaki zasadą była dla Talesa woda lub dla Anaksymenesa powietrze, to znaczy jest zasadą integralną (a stosując późniejsze kategorie powinniśmy powiedzieć, że jest i zasadą materialną, i zasadą formalną)” (Reale 1993: 111).

Jeszcze Arystoteles, wyrażając uwagi na temat natury liczb u pitagorejczyków, pisał:

„elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy». Znaczy to, że liczby jako takie nie są czymś absolutnie pierwszym, ale że one same wywodzą się z jeszcze bardziej pierwotnych elementów czy zasad” (za: Reale 1993: 111).

W pitagoreizmie kojarzenie dźwięku z materialnie (i geometrycznie) występującymi w świecie obiektami da się wyjaśnić jako magiczna ekwiwalencja. Transsubstancjacja materii dokonywała się poprzez brzmienie muzyki.

Pitagoras sądził, że z jedności wywodzi się wielość opozycji poprzez najpierw – pierwotny ruch punktu, potem linii, powierzchni itd. Dusza ludzka jest harmonią liczb, jest nieśmiertelna i znajduje się w ciągłym ruchu – to też element magiczny, tym razem wynikający z „myślenia” poprzez ciągle metamorfozy jednych wyobrażeń w drugie (Kowalski 1999).

Prawdopodobnie nie da się przy obecnym stanie naszej wiedzy o pitagorejczykach ustalić ich przekonań w kwestii, czy ich bóg był upersonifikowany i czy dusza ludzka po wyzwoleniu wyzbywała się indywidualnych cech. Wiemy tylko, że na tej drodze do doskonałości miały pomóc liczne przepisy etyczne pitagorejczyków zalecające cnotę zamiast zmysłowości i gnuśności. Przekazywanie wiedzy odbywało się w klimacie misterium, a członkowie bractwa tworzyli niejako kontemplacyjny zakon, któremu przewodniczył boski Pitagoras schowany za zasłoną (ibidem:121), ale to są już dobrze znane fakty, nad którymi nie trzeba się zatrzymywać.

W terminologii antropologicznej opisywany synkretyzm ducha świata – *Brahmana*, czy pitagorejskiego boga – da się wyrazić, jak już wcześniej zasygnalizowałam, przez pojęcie „ekwiwalencji magicznej” wskazującej na istnienie w tych systemach wszechzwiązków. Droga do nich przedstawiana jest jako zaplanowana praktyka rytualno-medytacyjna, ale konsekwencją jest przeżywanie

tego, co przedświadome i wszechświadome. W tych ujęciach świat boski z istoty jest niedualny – jest monadą, która wszakże zawiera w sobie dynamicznie oddziałujące skrajności, jak w przykładzie łuku i strzały, cytry i struny u Heraklita. Pitagorejczycy uważali, że *principim* wszystkich rzeczy jest monada – jedno, jedynka, jedność. Bóg „Jest rządcą i panem wszystkiego, jednym, wiecznym, trwałym, nieruchomym, równym sobie samemu»” (Diels-Kranz, 44 B 20, za Reale 1993: 124). Z niego wywodzą się wszystkie dalsze liczby, z liczb punkty, z punktów linie, z linii powierzchnie, z powierzchni bryły, z nich ciała składające się z czterech elementów, tj. ognia, ziemi, wody i powietrza na czele, a z nich powstają ciała ożywione (Krokiewicz 2000b: 98-99). Jedyneką jest punkt, dwójką linia, trójką – płaszczyzna, czwórką – bryła itd. Filolaos podjął próbę przyporządkowania czterech elementów bryłom geometrycznym i tak ziemi właściwy jest sześciąt, ogniewi – ostrosłup, powietrzu – ośmiościan, a wodzie – dwunastościan, ponieważ, przez podobieństwo, stałość sześciątku przypomina stałość ziemi, ostrosłup przypomina języki ognia itd. (Reale 1993: 115). Na tym polega magiczna ekwiwalencja liczby i materii. Tak więc, słusznie jest rozważać ustalenia pitagorejczyków, bez pomijania któregoś z trzech synkretycznie ząębujących się składników: liczby – dźwięku i substancjalnie wyrażanej materii. Tak jak każdy element (zasada) ma swoją liczbę, tak też ma swój dźwięk, a mieszanina elementów tworzy „kompozycje dźwiękowe” wyrażające istotę materii. Cały kosmos jest przeniknięty słynną „niebiańską muzyką sfer”, tworząc geometryczno-arytmetyczną harmonię. Stąd pochodzi gnostycka idea boga jako Wielkiego Geometry, a do jego dźwięków jesteśmy, rzekomo, tak przyzwyczajeni, że ich nie słyszymy (Reale 1993: 117):

„Powiadają mędrcy [...], że niebo, i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźni, i porządek, i rozum, i sprawiedliwość. Dlatego się to wszystko układem świata nazywa [kosmosem], przyjacielu, a nie rozkładem ani rozpustą” (Diels-Kranz, 44 B 4, za Reale 1993: 116).

Wypada, już na koniec, odnieść się do kulturotwórczej roli, jaką przed przełomem dokonany przez Parmenidesa odegrali pitagorejczycy. Zwraca uwagę nakazana członkom tego stowarzyszenia asceza. „Zakonna” dyscyplina zapewne wywoływała postawę solidarności w przeciwstawianiu się zalewowi kultu Dionizosa praktykowanego w owych czasach nie tylko przez wszędobylskich orfików. Dionizosa wiąże z bramińskim ekstatycznym bogiem Djausem z okresu *Rigwedy*, jak uprzednio pisałam. Jednocześnie utworzyli oni front przeciw szerzącemu się zaroastyzmowi – nieprzypadkowo *Awestę* zaczęto spisywać na przełomie VII i VI w. p.n.e. – taka kanoniczna księga potrzebna była Persom do skonsolidowania wysiłków na solidarnym kulcie, ale także po to, by sprzyjać dalekosiężnej hegemonistycznej polityce skierowanej m.in. przeciw Izraelitom i Grekom.

Ekspozowany i przeciwstawiany kultowi Dionizosa kult zrównoważonego Apollina, opiekuna „nauki”, rozumianej chyba jako zamierzony wysiłek intelektualny prowadzący do odkrywania praw tkwiących w naturze, odgrywał bardzo ważną rolę kulturotwórczą. Dyscyplina „zakonna” pozostawała w służbie pracy intelektualnej, która nie mogła być jeszcze wtedy czymś więcej niż kontemplacją – pomostem między magicznym a dyskursywnym myśleniem. Po wielokroć, jak widzieliśmy, jest to kojarzenie przez magiczną analogię przy jednoczesnej skłonności do tworzenia, magicznych synkretycznych całości. W kontekście tego pojęcia zaczerpniętego od A. Pałubickiej (1985: dz.cyt.) należy rozpatrywać skłonność Pitagorasa do poszukiwania odniesień dla liczb w muzyce, substancji żywiołów i innych bytów fizycznych oraz jakości wyrażanych przez kształty. Ale dzięki kontemplacji kształtów przestrzennie przedstawianych liczb pojawiła się zupełnie nowa jakość – przecucie zasad logicznych wysnutych najpierw z impresji kształtów, niewiele różniących się od magicznego afektu. Pierwotna spontaniczna zdolność do tworzenia geometrycznych ornamentów u ludów pierwotnych obudziła u pitagorejczyków zdolność do tworzenia reguł, z których część przetrwała w muzykologii i geometrii do naszych czasów. Między bramińskim i pitagorejskim rozumieniem roli dźwięku dla duchowego wyzwolenia zachodzi jednak pewna podstawowa różnica: u pitagorejczyków odkrycie kosmicznego ładu, przeżycie jego harmonii, jest wynikiem wysiłku kontemplacyjnego, w wyniku którego powstały niektóre prawa geometryczne. To pierwszy krok ku dyskursywnemu myśleniu. Natomiast twórcy *Brihadaranjaki*, w celu wyzwolenia się z kołowrotu inkarnacji, zalecali, by porzucić myślenie dyskursywne, gdyż zjednoczenie z *Brahmanem-atmanem* jest jednoznaczne z wyjściem poza dualne myślenie, typowe dla człowieka jeszcze zależnego od uwarunkowań świata przejawionego. Dlatego, wchodząc na drogę bramińskiej medytacji, adept nie miał pojęcia, do czego dąży, poza obietnicą dostąpienia stanu szczęścia ewentualnie mógł przypuszczać o jego naturze z doświadczeń empatycznych i intuicyjnych. Mimo formalnych podobieństw omawianych szkół, doprowadziły one swe ezoteryczne nauki do innych konsekwencji kulturowych, dlatego tak często dzisiaj tradycja Wschodu i Zachodu wzajemnie się wykluczają.

Zakończenie

Pitagorejczycy wyszli od impresji, przeżyć estetycznych i wrażeń zmysłowych i nie mogli wykroczyć poza intuicyjne i emocjonalne pojmowanie liczb. Obok „praktykowania przez nich wyobrażeń” wystąpiła pewna szczególna cecha profiłożoficznej myśli u innych myślicieli tamtych czasów.

Otóż już u milezyjczyków, Ksenofanesa, Heraklita i eleatów pojawia się wymiar indywidualnie przeżywanej wyobraźni przeciwstawianej światu odbieranemu zmysłami. Jej obecność na początku wprawiła ich w zakłopotanie. Nie pozostając biernymi wobec tej konfuzji, Heraklit i Parmenides, choć tak się różniący, zgodnie stwierdzili, że „złymi świadkami są oczy i uszy ludziom, którzy mają dusze barbarzyńców” (Heraklit, za Tatarkiewicz 1978: 32). Zaś W.K.C. Guthrie pisze o Parmenidesie, że „uruchoił umysł bez odniesienia do zewnętrznych faktów, [...] osiągnięte w ten sposób wnioski uznał za prawdziwsze od percepcji zmysłowych” (Guthrie, 1996: 42). Parmenides zatem, poza powstrzymaniem biegu metamorficznych transformacji wewnętrznych obrazów, które w pewien sposób chciał uporządkować Heraklit tak, jak ten ostatni – rzeczywistości wyobrażonej, nadał status rzeczywistości pierwszej, podstawowej. Na tle zasadniczego podobieństwa braminizmu i pitagoreizmu wyróżniają się kategoryczne oświadczenia Parmenidesa na temat Bytu, zawarte w pierwszej części jego poematu *O naturze*. Bezimienna boginka odsłania mu prawdę o naturze Bytu. Ostatecznie Parmenides przecina nić myślenia typowego dla kultur Dalekiego i Bliskiego Wschodu.

Choć twierdził, że Prawdą jest tylko Byt jawiący się w umyśle, oczywiście nie pojmował wyobraźni tak, relatywnie jak my dzisiaj, lecz nadal substancjalnie, a więc monistycznie – to odciął się definitywnie od „idei anty-bytu” czy nie-bytu, twierdząc, że nie-bytu nie można pomyśleć. Zapewne występował przeciw wpływom manichejskim. Był to okres bezpośrednio poprzedzający najazdy perskie. Stwierdzeniem, które przez tysiące lat zastanawia filozofów, Parmenides otworzył myślenie o Bycie jako czymś pozytywnym w sensie poznawczym. Nie będzie to chyba przesadą, gdy stwierdzę, że epokowe „cięcie” Parmenidesa odwróciło myśli ówczesnych Greków od występujących przypuszczalnie w owym czasie wpływów kultur azjatyckich.

Nie od rzeczy w tym momencie będzie skierowanie uwagi na alegoryczną oprawę poematu Parmenides, nawiązującą bezpośrednio do obrazów mitologicznych. Bohater poematu, którym jest sam Parmenides, odbywa podniebną podróż w rydwanie zaprzężonym w konie, a towarzyszą mu Heliady, córki Słońca. Udaje się do bezimiennej, świetlanej bogini, która wyjawia mu prawdę o Bycie. Na prośbę Heliad Dike otworzyła filozofowi drogę, a właściwie bezdroża Nocy, oddzielające ją od drogi Dnia. Łatwo zinterpretować ten alegoryczny obraz jako przeciwstawienie Bytu (Dnia) niebytowi (Nocy). Nasuwa się tu wniosek, że i poprzez poezję Parmenides umiejętnie wykorzystał swoje zdolności do kierowania ludźmi, zasłynął przecież także jak zręczny i wpływowy polityk. Kolejni po eleatach filozofowie – Empedokles, Anaksagoras, czy Demokryt – musieli już uwzględniać nie tylko „unieruchomienie” wyobraźni przez Parmenidesa, co było wynikiem zmierzenia się także z autochtoniczną warstwą kultury magicznej, ale także rozważania istnienia bytu w sensie pozytywnym. Wkroczyli tym samym na obszar przyszłej europejskiej ontologii bytu, całkowicie różnej od licznych

azjatyckich kierunków filozoficzno-religijnych, które za cel obrały inwolucję wyobraźni i myślenia do niezdefiniowanego, tylko empatycznie przeżywanego „przedistnienia” i „wszechistnienia”.

Literatura

- Angutek D.
2003 *Magiczne źródło filozofii greckiej*, Bydgoszcz.
- Atkinson A.
2007 *Zaginione cywilizacje*, przeł. J. Mikos, Warszawa.
- Barthes R.
2000 *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa.
- Boas F.
2007 *Ograniczenia antropologicznej metody porównawczej*, w: *Świat człowieka – świat kultury*. Antologia tekstów klasycznej antropologii, red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Warszawa, ss. 264-271.
- Boyce M.
1988 *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, przeł. Z. Józefowicz-Czabak, B.J. Korzeniowski, Łódź.
- Burszta W.J.
1998 *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.
- Cirlot J.E.
2007 *Androgyn*, w: idem, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków.
- Colli G.
1991 *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków.
- Czarnowski S.
1946 *Kultura*, Warszawa.
- Diogenes Laertios
1984 *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa.
- Eliade M.
1988 *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misterium eleuzyjskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa, t. 1.
- Fouquet P., De Borde M.
1990 *Podwójny agent*, przeł. S. Gogolewski, Łódź.
- Frauwallner E.
1990 *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. L. Żylicz, Warszawa, t.1.
- Ghyka M.C.
2001 *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, przeł. I. Kania, Kraków.
- Gieysztor A.
1982 *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Guthrie W.K.C.
1992 *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków.

Dorota Angutek

- Grimal P.
1990 *Dionizos*, w: idem, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Ossolineum.
Hymny Rigwedy
1971 przeł. F. Michalski, Ossolineum.
- Jung C.G.
1989 *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chełmiński, J. Prokopiuk i in., Warszawa.
- Kawada J.
2004 *Głos. Studium z etnolingwistyki porównawczej*, przeł. R. Nowakowski, Kraków.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield
1999 *Filozofia przedsofokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań.
- Klemens Aleksandryjski
1994 *Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa.
- Kondratow A.
1979 *Zaginione cywilizacje*, przeł. S. Michalski, Warszawa.
- Kowalski A.P.
1999 *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań.
2001 *Myślenie przedfilozoficzne*, Poznań.
- Krokiewicz A.
2000a *Zarys filozofii greckiej*, w: *Dzieła*, t. 1, Warszawa.
2000b *Studia orfickie*, *Dzieła* t. II, Warszawa.
- Kudelska M.
1996 *Upaniszady – zaranie myśli indyjskiej*, Kraków.
- Kunzmann P., Burkard F.P, Wiedmann F.
2003 *Upaniszady*, w: idem, *Atlas filozofii*, przeł. B. Markiewicz, Warszawa, ss. 17-18.
- Łyczkowska K., Szarzyńska K.
1986 *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa.
- Malinowski B.
2000 *Jednostka, społeczność, kultura*, przeł. S. Kaprański i in., Warszawa.
- Mauss M., Hubert H.
1973 *Zarys ogólnej teorii magii*, przeł. M. Król, w: Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa.
2005 *Esej o naturze i funkcji ofiary*, przeł. L. Trzcionkowski, Kraków.
- Michalski F.
1971 *Objaśnienia*, w: *Hymny Rigwedy*, Ph. P. Wiener, przeł. M. Kanert, W. Szkułdarczyk-Brkić, Kraków.
- Otto R.
2000 *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Dułiński, Warszawa.
- Pałubicka A.
1985 *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa-Poznań.
2006 *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz.
- Pietrzykowski M.
1978 *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa.
- Popko M.
1989 *Wierzenia ludów starożytnej Azji Mniejszej*, Warszawa.

Rozważania nad magiczną ekwiwalencją materii i dźwięku

Reale G.

1993 *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E.I. Zieliński, Lublin.

2003 *Mysł starożytna*, przeł. I. Zieliński, Lublin.

Rigweda

1971 przeł. F. Michalski, Warszawa.

Saraswati River a Myth or Reality, www.writing.com/view_item.

Schayer S.

1988 *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Athara-Wedy i Bráhmańów*, w: idem, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, Wstęp i wybór M. Mejer, Warszawa, ss. 13-22.

Sidharth B.G.

1999 *The Celestial Key to the Vedas: Discovering the Origins of the World's Oldest Civilization*, Trade Paperback.

Spychalska G.

1971 *Postowie*, w: *Rigweda*, przeł. S.F. Michalski, Warszawa, ss. 161-167.

Upaniszady

1998 przeł. M. Kudelska, Kraków.

Weber M.

1984 *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa.

Wesoły M.

1992 *Parmenides – „czcigodny i straszny zarazem”*, w: *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej*, pod red. G. Kotlarskiego i R. Kozłowskiego, Poznań, ss. 225-237.

Zamarovsky V.

2003 *Dionizos, Mitra*, w: idem, *Encyklopedia mitologii antycznej*, przeł. J. Illg, L. Szyrka, J. Wania, Warszawa.

Żak-Bucholc J.

2004 *Kultura Indusu i mity indyjskie*, www.racjonalista.pl (tylko materiał ilustracyjny).