


Wprowadzenie

Tradycja edukacji filozoficzno-religijnej w Indiach

Chociaż dzieje edukacji *stricte* filozoficzno-religijnej należy odnieść do okresu upaniszadowego, w którym dopiero rodziła się właściwa myśl filozoficzna, to pewne jej załączki obecne były już dużo wcześniej. Dostrzec je można nawet w hymnach *Rigwedy*. Hinduizm jako zjawisko był dość dynamiczny, co wiązało się z warunkami historycznymi i geograficznymi oraz zdolnościami tej kultury do asymilacji i wchłaniania¹. Zwykle hinduizm bywa rozumiany jako „religia”, chociaż to pojęcie jest zbyt europocentryczne, by mogło zostać właściwie odniesione do terenu Indii. Najadekwatniejszym terminem jest *dharma*, czyli prawo moralne, ustalające porządek prawa, pojęcie, które łączy wszystkie systemy indyjskie². Wszystkie one z kolei odwołują się do Upaniszad jako elementu świętej tradycji usłyszanej przez wieszczów wedyjskich – riszich w boskiej wizji. Tradycja ta zatem, układająca się we wspomniany już wyżej szereg Wedy – Brahmany – Aranjaki – Upaniszady, stanowi święty dar od Boga – stąd też darzona była i jest szacunkiem. W tym właśnie wyraźnie jawi się

¹ M. Kudelska, *Hinduizm*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 9 i n.

² M. Kudelska, *Wstęp...*, s. 11.

element, który nazwać by można religijnym. Warto podkreślić, że tradycja ta zawiera głównie odniesienia do sfery *sacrum*, chociaż bardzo rozmaite: od hymnów pochwalnych na cześć bóstw aż po zaklęcia magiczne. Jak zostanie niżej przedstawione, z różnym natężeniem pojawiały się w nich elementy o charakterze medytacyjno-filozoficznym narastające w okresie Aranyak i przede wszystkim Upaniszad stanowiących zwieńczenie pewnego rozwoju tej grupy utworów.

Wskazana tradycja wedyjska nierozłącznie wiąże się z systemem społecznym, który jest efektem podboju miejscowych, zapewne wysoko rozwiniętych, kultur Harappy i Mohendżo Daro przez ludność indoeuropejską zwaną Ariami (szlachetnymi). W wyniku procesów, które miały wówczas miejsce, doszło do podziału społeczeństwa na kasty, czyli hermetyczne grupy posiadające odrębny status prawny, obowiązki, przywileje. Hinduizm adaptował się do nowej sytuacji, a wraz z tym ewolucji podlegały struktury edukacyjne. Zaznaczyć przy tym należy, że owa ewolucja miała swój początek już w kulturach pierwotnych. Najbardziej namacalnym tego świadectwem są elementy inicjacyjne poświadczone w licznych materiałach źródłowych od czasu Wed, z najdokładniejszymi opisami w wybranych Brahmanach³.

Odniesienie się do kilku przykładów pozwoli na dostrzeżenie faktu ugruntowania edukacji filozoficznej okresu upaniszadowego w hinduskim kontekście kulturowym, sięgającym odległych czasów. Wśród najstarszych źródeł znajdujemy wzmianki o brahmaczarnie – uczniu wiedzy o brahmanie (czyli o rzeczywistości, słowo to tłumaczy się też jako „idący z brahmanem”, „oddający się brahmanowi”) – już w hymnach *Rigwedy*, gdzie jest mowa o prowadzeniu życia brahmaczarnika i pewnych ekwiwalencjach⁴, które zostaną roz-

³ Zob. M. Nowicki, *Edukacja tajemna i inicjacja...*, s. 91–109.

⁴ *R̥gveda samhitā: Sanskrit text, English translation, and notes: according to the translation of H.H. Wilson and Bhāṣya of Sāyaṇācārya*, tłum. H.H. Wilson,

winięte w późniejszym czasie. Wspomina się tam niekiedy o metodach kształcenia – uczeń zwyczajowo powtarzał słowa nauczyciela, naśladował go⁵. Podkreślenia wymaga zatem fakt uznania brahmaczarii jako zwyczajowego okresu życia (przynajmniej wśród braminów⁶), który później zostanie skodyfikowany jako element *dharmy* (będzie o tym mowa w dalszej części pracy).

Obszerniej natomiast wypada omówić jeden z hymnów *Atharwawedy* – obrazujący doświadczenie inicjacyjne brahmaczarina⁷. Chłopiec, oddany na naukę zgodnie ze schematem inicjacji dojrzalściowej, porzucał swój dotychczasowy, dziecięcy sposób życia i zostawał wprowadzony w świat wartości i doświadczeń osób dorosłych, inicjowanych. Nauczyciel – „ojciec duchowy”⁸ – kładł rękę na jego ramieniu i w ten symboliczny sposób zachodził w ciążę, która trwała trzy dni, wypełnione próbami inicjacyjnymi, przygotowującymi ucznia do spotkania z *sacrum*. Spotkania wyraźnie ekstatycznego, nasyconego wielością znaczeń, wśród których znalazły się ważne treści stanowiące punkt odniesienia dla późniejszych teorii filozoficznych dotyczących ekwiwalencji podmiotu poznającego z bytem

R.P. Arya, i K. Jośi, wyd. 4.: 10.109.5, Parimal Publications, Delhi 2016 („He leads the life of a Brahmacārin, even adoring all the gods; he becomes a portion of the gods”); por. W.O. Kaelber, *The „brahmacārin”: Homology and Continuity in Brāhmanic Religion*, „History of Religions” 1981, t. 21, nr 1, s. 77–99.

⁵ *Ṛgveda samhitā...*, dz. cyt.: 7.103.5 „as a learner (imitates) his teacher”.

⁶ Por. F.E. Keay, *Ancient Indian Education: An inquiry into its origin, development, and ideals*, Oxford University Press, H. Milford, London–Edinburgh–Glasgow–New York–Toronto–Melbourne–Bombay 1918, s. 26 i n., 58 i n.

⁷ *Hymns of the Atharva Veda*, tłum. R.T.H. Griffith, E.J. Lazarus & Co., Benares 1895, <http://www.sacred-texts.com/hin/av/index.htm> [3.03.2023]: 11:5; obszerniejsza analiza w: M. Nowicki, *Edukacja tajemna i inicjacja...*, s. 91–109.

⁸ O silnej więzi (porównywalnej z pokrewieństwem) między uczniem a mistrzem pisał np. J. Gonda, *Change and continuity in Indian religion*, The Hague, Mouton, London–Paris 1965, s. 231; zob. też M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Znak, Kraków 1997, s. 78 i n.

i wszechświatem. Brahmaczarin podczas inicjacji stopniowo odkrywał swoją tożsamość daleko wykraczającą poza ciało fizyczne: stawał się swoim nauczycielem⁹, Pradžapatim (czyli Praojcem ludzkości) i Ojcem modlitwy, świata, wód itd., Brahłą i wreszcie brahmanem (czyli Absolutem)¹⁰. Ale to nie wszystko. To Jego dziełem ostatecznie był akt stworzenia wraz z tym co jest, było i będzie. Hymn ten w swojej treści wykracza już poza porządek religijny. Nie tylko poprzez wspomniane utożsamienie człowieka z Absolutem, ale też wskazanie na wyższość brahmaczarina ponad bóstwa z hinduskiego panteonu. Istotne są także efekty doświadczenia mistycznego¹¹, opisane w innym hymnie tej Wedy: wolność od pragnienia i strachu, stałość, samowystarczalność, które staną się celem dążenia, wskazywanym przez upaniszadowych nauczycieli¹².

O tym, że brahmaczarja była ugruntowana na tradycji kultur pierwotnych, silniej dowodzą Brahmany, zwłaszcza dwa dzieła: *Śatapatha* i *Ajtareja*. Ukierunkowanie tej grupy przekazów tradycji na szczegółowe opisy rytuałów pozwala dzisiaj zauważyć zbieżność inicjacji hinduskiej z rytuałami kultur pierwotnych wielu obszarów, co wpisuje je w ogólny model i pozwala na wyciąganie ogólniejszych wniosków (zostanie to wykorzystane w dalszej czę-

⁹ Podobną ekwiwalencję opisuje J. Jurewicz, *Fire, death and philosophy: a history of ancient Indian thinking*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2016, s. 123 na podstawie interpretacji *Rigwedy*: 1.164.16. W dalszej części tej pracy (s. 207 i nn.) dokładna analiza omawianego fragmentu *Atharwawedy*.

¹⁰ Por. F. Edgerton, *Sources of the Philosophy of the Upaniṣads*, „Journal of the American Oriental Society” 1916, t. 36, s. 201.

¹¹ W związku z niejednoznacznością terminu w niniejszym opracowaniu stosowana będzie propozycja zawarta w: K. Werner, *Mysticism as doctrine and experience*, [w:] *The Yogi and the mystic: studies in Indian and comparative mysticism*, Curzon, Richmond 1994, s. 2 w świetle której mistycyzm jest bezpośrednim doświadczeniem jedności, związku z rzeczywistością (boską, właściwą), przekraczającym sferę percepcji zmysłowej i pojęciowego namysłu.

¹² *Hymns of the Atharva Veda...*, dz. cyt.: 10:8:43–44.

ści pracy)¹³. Warto zauważyć już na tym etapie analizy, że celem rytuałów edukacyjnych było, oprócz ważnego aspektu duchowego, także zapoznanie ucznia z bogatą tradycją „literatury” wedyjskiej wraz z narastającymi komentarzami. Studiowanie i nauczanie treści Wed było uważane wręcz za przyjemność dla osób o umyśle spokojnym i wyzwolonym z wpływu innych, ale też i element niezbędny do należytego funkcjonowania w świecie – samodzielne studia były jeszcze wówczas uznawane za daremny wysiłek. Wykształcony bramin to „ten, który słyszał”¹⁴.

Inicjowany młodzieniec zatem, po uprzednim oczyszczeniu za pomocą trawy *kuśa* i namaszczeniu masłem *ghee*, prowadzony był do chaty inicjacyjnej, gdzie nakrywano go odzieżą i skórami antylop, symbolizującymi owodnię i łożysko¹⁵. Ten etap inicjacji wyraźnie nawiązuje do powszechnie poświadczonych tradycji powrotu do macicy i stanu embrionalnego, zawiera w sobie też chyba w najwyższym stopniu charakterystyczny dla dawniejszych inicjacji element dramatyczny¹⁶. O staniu się embrionem i utożsamieniu chaty inicjacyjnej z łonem wprost mówi się w brahmanie *Ajtareja*¹⁷. Adept miał oczekiwać na „poród” ze złożonymi dłońmi. Co ważne – symboliczne zrzucenie nakryć oznaczało ponowne narodziny, co zmuszało do podjęcia wszechstronnej edukacji, gdyż chłopiec, zgodnie z wcze-

¹³ J.B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, tłum. T. Gerlach, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1974, s. 19; zob. też T. Lubin, *Ritual Self-Discipline as a Response to the Human Condition: Toward a Semiotics of Ritual Indices*, [w:] *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, red. A. Michaels i in., Harrassowitz, t. I: *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia*, Wiesbaden 2010, s. 263–274.

¹⁴ J. Gonda, *Change and continuity in Indian religion...*, s. 229.

¹⁵ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy...*, s. 23, 78.

¹⁶ W.O.Kaelber, *The „Dramatic” Element in Brāhmanic Initiation: Symbols of Death, Danger, and Difficult Passage*, „History of Religions” 1978, t. 18, nr 1, s. 54–76.

¹⁷ A.B. Keith, *Rigveda Brahmanas: the Aitareya and Kausitaki Brahmanas of the Rigveda*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, s. 108: I.1.3.

śniej danym mu pouczeniem, „niczego nie umiał”. Tak „oczyszczony” brahmaczarin mógł przystąpić do obszernej edukacji w zakresie zebranej i przekazywanej ustnie tradycji obejmującej opisy rytuałów, mitów, wyjaśnienia znaczeń i kontekstów interpretacyjnych, zawierającej też informacje ważne dla życia społecznego¹⁸.

Hinduskie przekazy zawierają również informacje o innym powszechnie występującym elemencie inicjacyjnym – prezentacji inicjowanego „świata” czy bóstwom¹⁹. W brahmanie *Śatapatha* młodzieniec przedstawiany jest np. Pradžapatiemu i bogini Sawitri, wodom i roślinom, Niebu i Ziemi, jako reprezentacji wszechświata, i wreszcie wszystkim stworzeniom²⁰. Ekwiwalencja ucznia z innymi elementami świata nie jest tak wyraźna, jak w *Atharwawedzie*, ale i tutaj są zawarte pewne jej elementy: brahmaczarin jest Pradžapatim, nauczyciel staje się tożsamy z Indrą i Agnim²¹. Bramini, jak głosiła brahmana *Śatapatha*, dzięki zdobytej w toku studiów wiedzy, stawali się „ludzkimi bogami”²² zdolnymi do codziennego, rytualnego od-radzania wraz ze wschodzącym słońcem²³ (jak pokazała Joanna Jurewicz – metaforą wskazującą na szczególną wartość²⁴).

¹⁸ J. Jurewicz, *Fire, death and philosophy...*, s. 17.

¹⁹ Por. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy...*, s. 35 i n.

²⁰ *Satapatha Brahmana Part V*, tłum. J. Eggeling, Clarendon Press, Oxford 1900, s. 86 i n., <http://www.sacred-texts.com/hin/sbr/sbe44/index.htm>: 11:5:4:33.

²¹ Tamże, s. 86: 11:5:4:11; J. Jurewicz, *Fire, death and philosophy...*, s. 306 zwróciła uwagę na fakt, że brahmana ta przedstawia spójną wizję świata i rozwija pewne wcześniejsze elementy filozoficzne.

²² B.K. Smith, *Ritual, Knowledge, and Being: Initiation and Veda Study in Ancient India*, „Numen” 1986, t. 33, nr 1, s. 65.

²³ J. Gonda, *Change and continuity in Indian religion...*, s. 366; C. Olson, *The Existential, Social, and Cosmic Significance of the Upanayana Rite*, „Numen” 1977, t. 24, nr 2, s. 159.

²⁴ J. Jurewicz, *Metaphorical and metonymic understanding of sunrise in the Rgveda*, [w:] *Metonymy-Metaphor Collage*, red. E. Górską i G. Radden, Warsaw University Press, Warsaw 2005, s. 76, w wielu miejscach.

W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że pouczenie, będące elementem inicjacji, dla dawnych kultur miało pierwszorzędne znaczenie, stanowiło też z pewnością silny bodziec do rozwoju pierwszych szkół filozoficznych. Odnieść się trzeba tutaj do kwestii odpowiedzialności kosmicznej człowieka inicjowanego, dorosłego²⁵. Przejście przez przedstawicieli trzech wyższych warstw społecznych rytuału upanajany skutkowało uzyskaniem nowego statusu społecznego i ontologicznego – dwukrotnie urodzonego, ze względu na uzyskanie kulturalnego i duchowego od-rodzenia (z brahmana, dzięki mistycznym źródłom duchowej wiedzy braminów²⁶) o charakterze inicjacyjnym²⁷. Chociaż istnieją przypuszczenia, że w początkach kultury hinduskiej rytuał ten był raczej rekomendowany dla wszystkich członków społeczeństwa (tj. przedstawicieli trzech wyższych warstw społecznych), zaś obligatoryjny dla przyszłych braminów²⁸. Dzięki uzyskanej wiedzy na temat porządku świata, jego narodzin, ekwi-

²⁵ C. Olson, dz. cyt., s. 158–160.

²⁶ T. Lubin, *The Transmission, Patronage, and Prestige of Brahmanical Piety From the Mauryas to the Guptas*, [w:] *Boundaries, dynamics and construction of traditions in South Asia*, red. F. Squarcini, Firenze University Press, Firenze 2005, s. 81; R.K. Mookerji, *Ancient Indian education: Brahmanical and Buddhist*, Motilal Banarsidass, Delhi 1969, s. 67.

²⁷ M. McGee, *Samskara*, [w:] *The Hindu World*, red. S. Mittal i G. Thursby, Routledge Taylor & Francis Group, New York–London 2007, s. 345; J. Gonda, *Change and continuity in Indian religion...*, dz. cyt., s. 316; B.K. Smith, *Ritual, Knowledge, and Being...*, s. 67.

²⁸ J. Gonda, *Change and continuity in Indian religion...*, s. 288 i n. Jednak T. Lubin, *The Transmission, Patronage, and Prestige...*, s. 84 i n. zauważył, że pewne zwroty zawarte w Brahmanach mogą świadczyć po prostu o zrównaniu statusu społecznego inicjowanych podczas przechodzenia rytuału upanajany; Paramba Shree Yogamaya, *Varna System and Dissemination of Knowledge in Principal Upaniṣads*, „International Journal of Creative Research Thoughts” 2021, t. 9, nr 11, s. 763 pisał, że w literaturze wedyjskiej nie ma informacji świadczących o kwalifikacji społecznej do udziału w rytuale inicjacyjnym; R.K. Mookerji, *Ancient Indian education...*, s. 102, 151 i nn.

walencji, rytuałów, inicjowany miał czuwać nad porządkiem i strzec świat oraz społeczeństwo przed przejściem w stan chaosu²⁹.

Oprócz podstawowych umiejętności uczono brahmaczarina także złożonych elementów kultury, na czele z mantrą *gajatri*³⁰. Znaczenie mantr w kulturze popularnej jest wyraźnie spłycone, w przedmiotowym okresie była ona wiązana z silnym doświadczeniem *sacrum*³¹. Warto podkreślić, że w literaturze przedmiotu zauważa się wpływ recytowania mantr na rozwój umysłowy ucznia w zakresie kontrolowania umysłu, jego koncentracji i jasności myśli. Brahmaczarja zresztą przyczyniała się do zwiększenia stopnia samoświadomości i świadomych relacji z otoczeniem³². Podobny skutek wychowawczy można było osiągnąć poprzez inny element tradycyjnego przygotowania młodzieży – znajomość mitów; nie tyle może treści, co ich właściwego znaczenia.

Warto przyjrzeć się zatem dawnym mitom indyjskim, które przechowują istotne dla kultury treści, obejmujące też zagadnienia edukacyjne. Przykład, do którego warto się odwołać, zawarty jest w *Rigwedzie* pod postacią *Hymnu o człowieku* (*Purusasukta*), ponieważ zawiera on w sobie załączek treści, które będą rozwijane na gruncie „literatury” upaniszadowej³³. Purusza, o którym mowa w hymnie, nawiązuje terminologicznie do człowieka, jednak jego forma nie jest jednoznaczna, a nieokreślona, niepoliczalna³⁴. Co istotne, przenika on ziemię na wszystkie strony i jest wszystkim, co powstało i co po-

²⁹ C. Olson, dz. cyt., s. 160.

³⁰ Szczegółowe informacje na temat formy przekazu, technicznych aspektów w: F. Staal, *The Sound of Religion*, „Numen” 1986, t. 33, nr 1, s. 44 i nn.

³¹ J. Gonda, *The Indian Mantra*, „Oriens” 1963, t. 16, s. 248, 252 i nn., propozycja definicji pojęcia na s. 255.

³² P.K. Pal i A. Choudry, *Brahmacaryaśramadharma: a Mechanism for an Integral Human Development in the Ancient Gurukula System of Bharata*, „Journal of Psychosocial Research” 2020, t. 15, nr 2, s. 409.

³³ S. Radhakrishnan, dz. cyt., s. 123 zauważył, że w hymnach wedyjskich występują obok siebie przykłady różnych etapów rozwoju myśli religijnej, mimo faktu ich wzajemnej sprzeczności.

³⁴ J. Jurewicz, *Fire, death and philosophy...*, s. 67.

wstanie, transcendując czas i przestrzeń³⁵. Ważnym elementem mitu jest także fakt, że w świecie przejawionym tylko jedna stopa Puruszy jest obecna (spośród trzech), co może nawiązywać do kondycji człowieka, który, chociaż osadzony w świecie doczesnym, ma do odkrycia znacznie więcej w świecie duchowym. Jego zadaniem stanie się „wskrzeszenie w sercu zatopionej rzeczywistości Ja-Wszystkiego”³⁶. Ale pierwsze hymny implikują także potrzebę kształcenia dla podtrzymania porządku społecznego, religijnego, a nawet kosmicznego, poprzez ponowną aktualizację czynów bóstwa, na których opiera się porządek świata. Ten obowiązek zawiera się w pojęciu *dharma*³⁷. Zmusza to inicjowanych do ciągłej czujności, do świadomego życia. Interesująco ujął to Michael Franklin, który pisał, że dzięki takiej czujności, będącej formą medytacji, następuje odwrócenie porządku poznawczego, uspokojenie umysłu ucznia, delikatne odsunięcie umysłu i stworzenie przestrzeni dla Bytu-Obserwatora³⁸.

Byt-Purusza prowokuje do podjęcia problemu monizmu w okresie poprzedzającym Upaniszady. W świetle hymnów *Rigwedy* Bóg jest tylko jeden, jednak przedstawiany przez ludzi na różne sposoby³⁹. Można mówić w tym przypadku raczej o henoteizmie niż monoteizmie, o widocznych tendencjach do znalezienia jednej zasady, przyczyny powstania wszechświata, jednego Boga⁴⁰. W niektórych

³⁵ M. Kudelska, *Karman i dharma...*, s. 16 i n.; B.A. Holdrege, dz. cyt., s. 217.

³⁶ M. Falk, *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, red. M. Mejor, tłum. I. Kania, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011, s. 24.

³⁷ W. Halbfass, dz. cyt., s. 489; por. S. Hamilton, *Filozofia indyjska. Wprowadzenie*, tłum. M. Szkółka i M. Jakubczak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 25.

³⁸ M. Franklin, *Becoming a student of oneself: Activating the witness in meditation, art, and super-vision*, „American Journal of Art Therapy” 1999, t. 38, nr 1, s. 4.

³⁹ M. Kudelska, *Karman i dharma...*, s. 127.

⁴⁰ S. Radhakrishnan, dz. cyt., s. 117; M. Kudelska, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 22; P. Balcerowicz, dz. cyt., s. 47 i n.

późnych hymnach *Rigwedy* wyraźnie widoczne są wahania w stosunku do wybrania koncepcji monoteistycznej lub monistycznej⁴¹. Stanisław Schayer zauważył, że w Brahmanach i Upaniszadach świat magiczny przekształca się z „konglomeratu izolowanych substancji” w rozwinięcie jednego prapoczątku. Opisy kosmogonii dążą do przedstawienia „ostatniej podstawy”, na której się wszystko opiera, a to w celu odszukania wiedzy na temat całości, jako wyraz tęsknoty za pełnią szczęścia⁴².

Hymn o człowieku nie jest bynajmniej jedynym przykładem tendencji monistycznych w dawnej kulturze hinduskiej, do których tradycja upaniszadowa się odwoływała⁴³. Innym hymnem jest *Nasadijasukta* (*Hymn o zaistnieniu świata*), w którym rzeczywistość przejawioną i nieprzejawioną, uwarunkowaną i nieuwarunkowaną uznano za wszechogarniającą Jedność, która antycypuje i transcenduje wyłaniające się z niej kategorie⁴⁴. Warto dodać w tym miejscu, że hymn ten zawiera, zgodnie z interpretacją Marty Kudelskiej, pewne elementy androgyniczne (np. pod postacią nieprzejawionych pierwiastków męskiego i żeńskiego w strukturze bytu absolutnego), które będą także obecne w późniejszych Upaniszadach⁴⁵.

Jak zatem widać, niektóre aspekty dawnych tradycji religijnych stanowiły doskonały punkt do dalszej ewolucji. Ważnym elementem w rozwoju myśli i nauczania, już na etapie Brahmanów, były poszu-

⁴¹ S. Radhakrishnan, dz. cyt., s. 121; por. J.B. Chethimattam, dz. cyt., s. 32.

⁴² S. Schayer, *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów*, [w:] *O filozofowaniu Hinduistów. Artykuły wybrane*, red. M. Mejor, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 19–21.

⁴³ Por. A. Tokarczyk, *Hinduizm*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 206; J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, tłum. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 36 i nn.

⁴⁴ M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”? : ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 19 i n.

⁴⁵ Tamże, s. 27.

kiwania ekwiwalencji między elementami mikro- i makrokosmosu. Przykładem – dostrzegane związki między okiem a słońcem, oddechem a wiatrem itd., do których będą odwoływali się nauczyciele w okresie Upaniszad⁴⁶. Brahmaczarinowie uczyli się, że człowiek jest częścią kosmicznej całości, harmonijnie współpracującej, co przypominała im, przepasana podczas ceremonii upanajany, bramińska nić (*upawita*)⁴⁷. Wobec praktyk religijnych tego okresu pojawiły się jednak zarzuty względem zbytnej koncentracji na kwestiach rytualnych, co doprowadziło do znaczącego przewartościowania nie tylko w myśli – przejawiającej się pod postacią Aranjak, czyli tzw. tekstów leśnych, będących efektem oddalenia wieszczów od codziennego zgiełku – ale także praktyki edukacyjnej – i to właśnie Upaniszady stanowią świadectwo tego faktu.

⁴⁶ Tamże, s. 86 i n.

⁴⁷ C. Olson, dz. cyt., s. 160.