

Marzenna Jakubczak – adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii UP w Krakowie. Zajmuje się filozofią podmiotu, zwłaszcza w tradycji indyjskiej, oraz współczesną refleksją nad naturą umysłu. Autorka i redaktorka m.in. książek *Poznanie wyzwajające. Filozofia jogi klasycznej* (1999), *Boginie, prządki, wiedźmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii* (2005).

MARZENNA JAKUBCZAK

PRZYRODA W FILOZOFII I KULTURZE INDII

W pewien ciemny wieczór, podczas pory deszczowej, niebo zaciągnęło się ciężkim brzemieniem wilgoci. Pod cichą władzą posępnych, jednobarwnych zwałów obłocznych nieruchomo spoczywało miasto Kalkuta, niby wielkie niepocieszone psisko, zwinięte w kłębek, z głową wtuloną w ogon¹.

Monsunowy klimat – rytm naprzemiennych faz nieznośnej tropikalnej wilgoci i suszy – sprawia, że mieszkańcom Indii przyroda na co dzień jawi się jako żywioł determinujący wszelkie poczynania człowieka. Przyroda, równie przytłaczająca co fascynująca, tyleż swojska co obca, to źródło naszej wyobraźni i zwierciadło ludzkiej natury – zdaje się mówić Rabindranath Tagore w przytoczonym wyżej fragmencie prozy. Nic więc dziwnego, że ścisła zależność kultury i natury nigdy nie została w Indiach poważnie zakwestionowana, a większość tamtejszych koncepcji kosmologicznych, filozoficznych i religijnych

¹ R. Tagore, *Gora*, przeł. J. Birkenmajer, Wyd. Polskie, Lwów-Poznań 1926, s. 6. Tagore (1961–1941), jako pierwszy Indus, a zarazem pierwszy przedstawiciel kontynentu azjatyckiego, otrzymał literacką Nagrodę Nobla w dziedzinie literatury w roku 1913.

przyjmuje przesłanki holistyczne za oczywiste, niewymagające uzasadnienia. Na nich z kolei opierają się dominujące kody symboliczne, etyczne i estetyczne, które od stuleci replikują tradycyjne wartości, normy i praktyki społeczne, zapewniając im żywotność i samoutwierdzenie, mimo ogromnego – etnicznego, językowego i religijnego – wewnętrznego zróżnicowania indyjskiego kręgu cywilizacyjnego.

Przyroda cykliczna i ambiwalentna

Trudno oprzeć się przeświadczeniu, że regularne rytmy przyrody wyznaczają porządek ludzkiego życia – każdego dnia, miesiąca, roku. To właśnie według cyklicznego „ruchu” słońca i księżyca mierzymy upływ „naszego” czasu², to w rytm pór roku zmieniają się nasze nastroje: rozkwitająca feerią barw wiosna pobudza zmysły i zachęca do romantycznych uniesień, letni skwar odbiera siły do działania i mimowolnie wsącza w nas spokój, a nasycona owocami jesień skłania do zadumy itd. W tradycyjnym hinduskim kalendarzu porę roku określa się sanskryckim terminem *ritu*³, który pochodzi od słowa *rita* utrwalonego w hymnach *Rigwedy* (około 1500–1000 roku p.n.e.) i kluczowego dla wedyjskiej tradycji ofiarniczej (*jadźña*)⁴. W starożytnych Indiach wyróżniano początkowo od trzech do siedmiu, potem dwanaście, a nawet dwadzieścia cztery pory roku. Obecnie powszechnie przyjmuje się ich sześć: *wasanta* – wiosna, *grishma* – lato, *warsa* – pora deszczowa, *śarad* – jesień, *hemanta* – wczesna zima, czy też przedzimie, oraz *śiśira* – pora chłodna lub późna zima. Co najmniej od czasów Kalidasy (około V wieku), wybitnego dramaturga i poety, który całe szóste poświęcił osobny poemat⁵, pory roku zaczęły podlegać personifikacji i obrastać barwną symboliką, a w sztukach plastycznych zyskały bogatą ikonografię. Pełne skrajności, regionalnie i sezonowo zróżnicowane warunki klimatyczne znalazły odzwierciedlenie w dominującym panindyjskim poglądzie, który sytuuje człowieka w sferze ambiwalentnej natury, jako jej integralny i współzależny element. W wielkim uproszczeniu pogląd ten można ująć następująco: tak jak przyroda, która swą witalność i płodność zawdzięcza dwóm przeciwstawnym własnościom – obrazowanym jako wilgoć i żar, woda i ogień, rzeka i słońce,

- 2 Przekonanie o realistycznym odniesieniu do przyrody nie słabnie nawet wówczas, gdy zdajemy sobie sprawę, że ruch słońca jest pozorny, imputowany naszą geocentryczną perspektywą, a dzierżawcze określenie czasu podyktowane jest antropocentrycznym uprzedzeniem.
- 3 Jak podaje *A Sanskrit-English Dictionary*, red. Sir M. Monier-Williams, Motilal Banarsidass, Delhi 1979, s. 224; *Ritu* oznacza ustalony punkt w czasie, czas przeznaczony na dane działanie (zwłaszcza na składanie ofiary lub inną regularną praktykę kultową), a także epokę, porę, okres (także w znaczeniu menstruacji).
- 4 *Rita* to dosł. porządek rzeczywistości. W późniejszej literaturze hinduskiej, m.in. w wielkim eposie *Mahabharata*, pojęcie *rity* ustąpiło miejsca *dharmie*, rozumianej jako prawo – prawość – powinność.
- 5 Por. Kalidasa, *Rytusamhara*, przeł. J. Makowiecka, [w:] *Mała antologia arcydzieł literatury indyjskiej*, red. J. Makowiecka, Veritas, London 1988; na temat wybranych malarskich przedstawień pór roku i miesięcy zob. D. Kamińska, *Indyjskie malarstwo miniaturowe*, Dialog, Warszawa 2002, s. 86–110.



które nasilają się na przemian, wzajemnie dopełniają, a zarazem zwalczają – tak człowiek ujawnia w pełni swój twórczy i duchowy potencjał, kiedy ustala dynamiczną równowagę między dążeniem do zmanifestowania swej psychofizycznej i społecznej natury a pragnieniem do całkowitego uwolnienia się od wszelkich uwarunkowań, czy to wrodzonych (mentalnych, cielesnych), czy nabytych (habitualnych, obyczajowych, kulturowych etc.). Innymi słowy, tak jak w dynamikę przyrody wpisane jest nieustanne zderzanie się biegunowych jakości (np. żaru i wilgoci), tak ludzkość jest zdana na ciągłe godzenie i uspójnianie antytezy odniesień wobec natury w dwojakim znaczeniu – własnej natury i przyrody. Jako integralny element natury, poddani tym samym co ona prawom, jesteśmy więc skazani na właściwą przyrodzie ambiwalencję, na balansowanie między przesytem a niedoborem, pragnieniem a wyrzeczeniem, zmysłowym upojeniem a skrajną ascezą.

Zarysowany tu pogląd zyskuje stosowną doktrynalną podstawę już w pierwszych wiekach n.e., kiedy to *Dharmaśastrach*, *Ramajanie* i *Mahabharacie* przedstawione zostają cztery cele, czy też wartości ludzkiego życia, tzw. *purusa-artha*: (1) *dharma*, czyli spełnianie rytualnych i moralnych powinności, (2) *artha* – zapewnianie dobrobytu uczciwymi środkami, (3) *kama* – dążenie do zmysłowej przyjemności oraz (4) *moksza*, czyli zmierzanie do duchowego rozwoju i wyzwolenia z kręgu wcieleń. Trzy pierwsze wartości zakorzenione są w wczesnowedyjskim światopoglądzie (około XV–IX wieku p.n.e.), wedle którego człowiek powinien utożsamić się z przyrodą i dążyć do harmonijnego zestrojenia się i współgrania z zastanym porządkiem tak natury, jak i kultury, gdyż struktura obu ma tę samą sakralną sankcję. Tymczasem ostatnia, czwarta wartość – *moksza*, odsyła do nieco późniejszej koncepcji atmana (około VIII–VI wieku p.n.e.). Zgodnie z naukami zawartymi w upaniszadach, czyli w najmłodszej warstwie Wed, rozpoznanie tożsamości atmana, tj. wiecznej i niezmiennej podstawy bytu ludzkiego, z absolutną kosmiczną zasadą, tj. z brahmanem, prowadzi do wyzwolenia z konieczności odradzania się w kręgu wcieleń (*sansara*), a w konsekwencji do zerwania wszelkich więzów z przyrodą. A zatem kanoniczna czwórka ludzkich wartości, w klasycznym hinduskim sformułowaniu⁶, kryje w sobie wewnętrzne napięcie, swoisty antagonizm pomiędzy trzema „naturalnymi” czy też sansarycznymi celami naszych dążeń a celem ostatecznym, „nadnaturalnym”, który przewyższa i poniekąd unieważnia pozostałe.

Mimo że przyjmowane w kulturze indyjskiej koncepcje przyrody nawiązują bezpośrednio do obserwacji naturalnych zjawisk i procesów, uproszczeniem

6 Istnieją przesłanki, aby *moksze* uznać za stosunkowo późny dodatek, włączony do zestawu celów życia człowieka przez braminów kontynuujących nurt myśli wedyjskiej. Z myślą o umocnieniu tradycyjnego systemu wartości bramini gotowi byli do przerehabrowania własnej koncepcji i asymilacji nowych, rewolucyjnych pierwotnie wątków doktrynalnych. Cel swój osiągnęli poprzez zacieranie ostrej różnicy między własną wizją niezmiennego porządku natury (*rita*, *dharma*) a konkurencyjną koncepcją wyzwolenia od natury (*moksza*, *nirwana*) głoszoną przez przedstawicieli ruchów ascetycznych, zyskujących na znaczeniu od VI wieku p.n.e.

byłoby uznanie ich za realistyczne, czyli udostępniające środowisko jako „byt rzeczywisty”, naturę jako taką. Nawet, jeśli ograniczamy pole odniesień do tego jednego kręgu kulturowego, wypada podkreślić za Macnaghtenem i Urrym, że przyroda w liczbie pojedynczej nie istnieje, a nasze reakcje na przyrodę i samo jej pojęcie, ujawniają się w relatywnie ważnych i tylko lokalnie akceptowanych praktykach społecznych, kształtowanych w określonym czasie, miejscu, kontekście i wyrażonych w konkretnym dyskursie⁷. W obrębie indyjskiej cywilizacji, podobnie jak w tradycji zachodniej, możemy wyróżnić kilka konkurencyjnych „przyrod”, jak choćby wedyjską, hinduską, buddyjską czy dżinijską. Ich przesłanki rozpoznaje się zazwyczaj z perspektywy „idealizmu środowiskowego” zakładającego potrzebę uprzedniej identyfikacji i przyswojenia sobie rozmaitych wartości, które leżą u podłoża charakteru, sensu i jakości przyrody oraz tego, co w niej „naturalne” i „sztuczne”, immanentne i transcendentne.

Przyroda jednorodna i samorodna

Najstarsze wzmianki wskazujące na holistyczną wizję świata, zakładającą jedność i substancjalną homogeniczność wszelkiego życia – od bogów poczynając, poprzez ludzi, aż po najdrobniejsze rośliny – znajdujemy we wczesnych warstwach literatury wedyjskiej. Słynny hymn poświęcony Puruszy, kosmicznemu praczłowiekowi (*Rigweda* X 90)⁸, opisuje pierwotny rytuał ofiarny dający początek światu w postaci, jaką znamy; rytualne poćwiartowanie kosmicznego olbrzyma okazuje się nieodzownym dla kreacji świata aktem samopoświęcenia – „przez ofiarę bogowie złożyli ofiarę ofierze”. Hymn wedyjski sankcjonuje wizję wspólnego początku wszystkich sfer istnienia: boskiej i przyrodzonej, w tym także ludzkiej, zarówno w aspekcie biologicznym, jak i społecznym. Z tej całości ofiary narodzili się bogowie, niebo i ziemia, strony świata, z niej zrodziły się zwierzęta i ludzie. Rozczłonkowanie Puruszy dało też początek hierarchii społecznej obowiązującej w Indiach do dziś, w postaci czterech głównych stanów: jego usta stały się braminem (kapłanem, gospodarzem), ramiona – kszatriją (wojownikiem), biodra – wajsją (kupcem, rzemieślnikiem), a nogi – śudrą (rolnikiem, sługą). Mimo organicznej jedności świata, mit o złożeniu w ofierze mega-antroposa wskazuje, że wczesna tradycja indyjska nadaje szczególną rangę ludzkiej formie istnienia. To właśnie człowiekowi przypada w udziale powinność naśladowania owego pierwotnego aktu stwórczego poprzez składanie regularnych ofiar, a tym samym podtrzymywanie komunikacji między światem przyrody a dziedziną bogów, między tym, z czego człowiek wyrasta, a tym, ku czemu wzrasta, gdyż wszystkie trzy aspekty rzeczywistości mają nie tylko wspólny początek, ale – jako komplementarne elementy jednego systemu – koegzystują w ścisłej współzależności. Przywołany tu hymn wedyjski

7 P. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Scholar, Warszawa 2005, s. 10–11.

8 Por. *Hymny Rigwedy*, przeł. F. Michalski, Ossolineum, Warszawa 1972, s. 104–107.

dokumentuje charakterystyczne dla kultury indyjskiej, także w jej późniejszych okresach, przekonanie o analogicznym pochodzeniu (wspólna kosmo- i antropogeneza), strukturze oraz znaczeniu uniwersum i ludzkiego mikrokosmosu. Wczesne wedyjskie koncepcje kosmogoniczne, zakorzenione w mitycznej intuicji, mimo interesujących różnic co do szczegółowych rozwiązań, zaskakują spójnością zarysowanej wizji początków świata⁹. Wszystkie zgodnie zakładają naturalizm, antytranscendentalizm¹⁰, hylozoizm i organicyzm. Żadna z wersji mitu o prapoczątku nie sugeruje stworzenia z nicości ani ingerencji mocy stwórczej pochodzącej spoza świata. Za oczywiste przyjmuje się bowiem, że do stworzenia świata konieczne jest tworzywo pierwotne, prabudulec, któremu w akcie kreacji, np. poprzez działanie Wiśwakarmana, niebiańskiego rzemieślnika–demiurga (*Rigweda* X 81 – dalej skrót *Rw*), nadany zostaje określony ład. Kreacyjny impuls, pragnienie istnienia (*kama*), tkwi immanentnie w potencjale samej natury, podobnie jak zdolność do wydania z siebie życia i świadomości. Teksty Wed powszechnie akceptują ideę naturalnego rodzicielstwa, czyli stworzenia świata przez zapłodnienie odwiecznych, samoistnych prawód (*apas*)¹¹, z których wyłania się złoty zarodek. U zarania świata, „kiedy to niebyt ani byt nie istniał, a mrok okryty był mrokiem, to, co istniało, to Jedno, nieoznaczoną wodą tylko było” – czytamy w jednym z najczęściej przywoływanych hymnów (*Rw* X 129)¹². „Gdy ogarnęły wszystko wielkie wody, niosąc zarodek i stwarzając ogień, bogów się wtedy wytworzyło życie” – dowiadujemy się z innego hymnu (*Rw* X 121). W zarodku przyniesionym przez prawody skupili się wszyscy bogowie, z nich zaś dopiero wyrosły pozostałe stworzenia (*Rw*

9 M. Jakubczak, *Kosmologiczny i psychologiczny wymiar indyjskiego mitu o prapoczątku. Uwagi na temat związku filozofii z mitem*, [w:] *Mity, mitologie, mityzacje nie tylko w literaturze*, red. L. Wiśniewska, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz, 2005, s. 51–63.

10 Pojęcie transcendencji jako źródła mocy stwórczej jest całkowicie obce wczesnej tradycji indyjskiej. Jak zauważa Margaret Chatterjee, indyjski etos pozwalał co najwyżej na przypisanie zjawiskom naturalnym transcendentnego sensu, a zarazem uzasadnienie naturalnej genezy świata powstającego na drodze kosmicznej ewolucji, która doprowadziła do wyłonienia się wszystkich jego elementów, takich jak rośliny, zwierzęta i bogowie. Por. M. Chatterjee, *Man and Nature in the Indian Context*, [w:] *Cultural Heritage And Contemporary Life*, series III Asia, t. 1: *Man and Nature in the Chinese Tradition and the Future*, red. Tang Yi-Jie, Li Zhen, George F. Mclean, University Press of America, Lanham–New York–London 1989, s. 85–99.

11 *Rigweda* II 38, VII 47, X 9, X 33, X 121. Na marginesie warto zwrócić uwagę na podobieństwo wyobrażeń pierwotnej wody w kosmologii indyjskiej oraz babilońskiej. W babilońskim eposie *Enuma elish* z połowy drugiego tysiąclecia p.n.e. znajdujemy opis najstarszego stadium świata jako chaosu wodnego. Chaos składał się z trzech wymieszanych elementów: *apsu* (słodka woda), *tiamat* (morze) i *mummu* (kłęby chmur i tumany mgły). Z tych trzech typów wody, wymieszanych w olbrzymiej, nieokreślonej masie, zaczęły się wyłaniać pierwsze genealogie. *Apsu* i *tiamat* przekształciły się następnie w pierwiastki męski i żeński, zasadę jednoczącą, która może stwarzać kolejne genealogie.

12 Por. *Hymny Rigwedy...*, s. 126–127. Poza przekładem Michalskiego w języku polskim ukazały się także przekłady F. Tokarza, *Z filozofii indyjskiej*, t. II, Wydawnictwo TN KUL, Lublin, 1985, s. 105–106, oraz J. Jurewicz, *Rygwedyjski hymn o początku świata (10.129)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995 t. XXIII, s. 109–126.

X 82)¹³. Opiewane w wedyjskich hymnach wody kosmiczne utożsamiane są nie tylko z praźródłem życia, niewyczerpaną potencjalnością i pierwotną bezosobową mocą stwórczą poprzedzającą nawet samych bogów¹⁴, ale także kojarzone są z pojawieniem się w świecie elementu ruchu, światła oraz źródłowej czystości i mocy oczyszczania (Rw III 30, VI 30, VII 47, VII 49, X 66). Symboliczne funkcje prawód przejmują następnie rzeki, do których adresują swe hymny wieszczowie, licząc na ich opiekę porównywaną do macierzyńskiej pieczy, na przyrząd sił witalnych i mocy tworzenia. Woda daje i podtrzymuje życie, ale też oczyszcza z wszelkiego brudu – za sprawą rytuału również ze skałań moralnych (Rw X 9).

Jak zauważa Richard F. Gombrich, dla indyjskiej kosmologii z czasów najdawniejszych decydująca była szczególna biegunowość wyrażana na różne sposoby – ogień i woda, żar i wilgoć, słońce i deszcz¹⁵. Regularne doświadczanie skrajnych zjawisk klimatycznych (długotrwałe okresy suszy i ulewne monsuny) niewątpliwie odcisnęło piętno na wyobraźni indyjskich myślicieli, którzy za oczywiste uznawali, że przeciwstawienie ekstremalnych sił natury rodzi nagłą, radykalną zmianę i uruchamia potężną, dynamiczną moc tkwiącą odwiecznie w naturze, ale nieujawnianą przed zderzeniem jej biegunowych jakości.

Podobną wymowę mają też nieco późniejsze wedyjskie teksty z około VIII wieku p.n.e. W jednej z brahman ludzcie zaliczani są do tej samej klasy co zwierzęta udomowione (*paśu*), takie jak koń, krowa, owca czy koza – wszystkie one stworzone są bowiem z części ciała Pradžapatiego, Pana Stworzeń – demiurga, tyle, że człowiek jest wśród nich istotą wyróżnioną i najdoskonalszą, gdyż – w odróżnieniu od pozostałych – zdolny jest do myślenia abstrakcyjno-refleksyjnego, do intencjonalnego działania, a nade wszystko do spełniania praktyk ofiarnych. Swoje nadzwyczajne predyspozycje zawdzięczają ludzcie temu, że zostali stworzeni z boskiego umysłu¹⁶, tj. z *manasu* (od *man* – ‘myśleć’), od którego pochodzi też sama nazwa „ludzcie” – *manuszja*. To klasyczne, reprezentatywne dla kultury indyjskiej spojrzenie na relację człowieka do przyrody stało się podstawą światopoglądu najbardziej wpływowej grupy społecznej panującej nad sferą kultu, produkcji i reprodukcji, czyli braminów, tj. kapłanów i gospodarzy pochłoniętych odprawianiem rytuałów, pomnażaniem dóbr i podtrzymywaniem ciągłości prominentnych rodów¹⁷. *Dharma* – odwieczny kosmiczny ład, odzwierciedlony zarówno w porządku natury, jak i w hierarchicznej struk-

13 Podobną frazę znajdujemy też w *Iliadzie* (14.246, 302), gdzie Homer nazywa Okeanosa źródłem wszystkiego, cokolwiek istnieje, nie wyłączając bogów.

14 Z wodami kosmicznymi kojarzony bywa bóg Agni (Ogień), który uwolnił je z niewoli i wyłobit dla nich gromem koryta.

15 R.F. Gombrich, *Kosmologia starożytnych Indii*, przeł. M. Jakubczak, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995 t. XXIII, s. 182.

16 Por. *Śatapatha brahmana* VII.5.2, przeł. J. Eggeling, cz. III, ks. V–VII, [w:] *The Sacred Books of the East*, red. Max Müller, t. XLI, Clarendon Press, Oxford 1894, s. 402.

17 Relację między braminami, którzy rygorystycznie strzegli związku władzy religijnej z hierarchią społeczną, a wyrzeczcami, którzy odrzucali wszystko, co łączyło się z władzą kapłanów-braminów i z narzucanymi przez nich normami, naświetla



turze społecznej, domaga się od wspólnoty, a zwłaszcza od stojącej na jej czele grupy społecznej, regularnego spełniania ściśle określonych działań rytualnych, zapewniających światu trwałość i podtrzymujących naturalny, a zarazem optymalny *status quo*.

Z czasem stanowisko głoszone z perspektywy kapłana i gospodarza zyskało konkurencję w postaci punktu widzenia ascety i wyrzeczeńca, negujących zastany porządek. Perspektywa alternatywna i krytyczna względem bramińskiej ortodoksji, tzw. śramaniczna¹⁸, przeciwstawiła radykalnie wartości „naturalne”, reprezentowane przez przyrodę, duchowemu przeznaczeniu człowieka, tj. wyzwoleniu (*moksha*, *nirwana*, *kajwalja*) z kołowrotu wcieleń (*sansara*), które ostatecznie wymaga zerwania wszelkich więzów ze światem natury¹⁹. Stanowisko to, choć podważa pogląd braminów, wyrasta z tej samej źródłowej intuicji dotyczącej integralności ludzkiej natury i świata przyrody. Paradoksalnie postulat wyzwolenia z sansary motywowany jest właśnie tym, że dopóki trwa nasza egzystencja ściśle uwarunkowana prawami natury (a tylko taka jest możliwa!), nie dane jest nam zaznać wolności od cierpienia. Dlatego też osiągnięcie celu rozwoju duchowego wymaga wyrzeczenia się wszelkich pragnień – zwłaszcza zaś pragnienia samego istnienia, trwania – i odrzucenia tego, co nas z przyrodą łączy, tj. psychocieleśnej tożsamości zogniskowanej na własnym, jednostkowym „ja”.

Przyroda a żywioły, guny, atomy, złudzenie i pustka

Z licznych filozoficznych wykładni przyrody, jakie przez wieki kształtowały się w indyjskiej tradycji, wypada wymienić choćby kilka najbardziej oryginalnych, a zarazem reprezentatywnych. Z pewnością za takie uznać należy następujące poglądy: (1) koncepcja przyrody złożonej z żywiołów, podzielana przez większość rodzimych szkół filozoficznych, (2) koncepcja aktywnej i nieświadomej, trójaspektowej przyrody (*triguna prakriti*) głoszona głównie przez szkołę sankhji i jogi klasycznej, (3) koncepcja atomistyczna opracowana w szkole wajśesziki i akceptowana przez tradycję njaji, (4) koncepcja pozornej, złudnej rzeczywistości świata empirycznego (*majawada*) sformułowana przez tradycję adwajta wedanty, oraz (5) buddyjska koncepcja pustki uznająca, iż rzeczy – czy to naturalne, czy artefakty – nie posiadają substancjalnego podłoża (*śunjatawada*) i podlegają permanentnym zmianom.

związłe S. Hamilton. Por. tejsze, *Filozofia indyjska*, przeł. M. Jakubczak i M. Szkółka, Wyd. UJ, Kraków 2010, rozdz. III.

- 18 Sanskr. *śramana* – dosł. ‘wysilek’, ‘asceza’, termin odnoszący się do ruchów ascetycznych zyskujących na popularności od około VI wieku p.n.e., w czasach rodzenia się m.in. buddyzmu i dżinizmu, kontestujących tradycję wedyjskiej ofiary i autorytet Wed.
- 19 Na to swoiste wewnętrzne rozdarcie indyjskiej kultury w kwestii relacji człowieka do przyrody zwraca uwagę wielu badaczy, m.in. J.M. Koller, *Humankind and Nature in Indian Philosophy*, a także K.A. Jacobsen, *Humankind and Nature in Buddhism*; oba artykuły wydane zostały w tomie *A Companion to World Philosophies*, red. E. Deutsch i R. Bontekoe, Blackwell, Oxford 1999, odpowiednio s. 279–289, 381–391.

Pierwszy z poglądów zakłada redukowalność wszelkiej poznawalnej rzeczywistości do pięciu bądź czterech żywiołów – prabudulców, wielkich czy też grubych elementów świata fizycznego (*mahabhuta* – od sanskr. *mahat* – ‘wielki’ oraz *bhuta* – ‘zaistniały’). Koncepcja ta akceptowana jest zarówno przez większość ortodoksyjnych systemów filozoficznych, jak i przez szkoły negujące autorytet Wed, np. przez czarwaków, którzy optują za skrajnym materializmem. Żywioły stanowią także nieodzowny element hinduskiej mitologii opisanej w puranach (około III–V wieku) oraz ważny czynnik wyjaśniający przyczyny chorób w medycynie ajurwedyjskiej. Szkoła wajśesziki wymienia pięć żywiołów wśród dziewięciu rodzajów substancji (*drawja*) obok czasu, przestrzeni, ducha (*atman*) i umysłu (*manas*). W systemie jogi klasycznej obranie pięciu żywiołów za przedmiot skupienia medytacyjnego prowadzić ma do ich pokonania, czyli objęcia nad nimi kontroli (*Jogasutry* III.44; stąd jogin nazywany jest zwycięzcą żywiołów – *bhutadżajin*).

W filozofii przyrody prezentowanej przez sankhję nacisk położony zostaje na rozróżnienie dwóch form istnienia: stanu przejawionego (*wjakta*) i nieprzejawionego (*awjakta*). Stan nieprzejawiony odnosi się do niepoznawalnej praprzyczyny samorodnej natury, w której preegzystują wszelkie możliwe skutki, tj. zjawiska przyrody ożywionej i nieożywionej, fizycznej i psychicznej. Poszczególne zjawiska wyłaniają się stopniowo z wiecznej i samoistnej praprzyczyny. Polimorficzność jednorodnej ontycznie przyrody – aktywnej i nieświadomej zarazem – a także zmienność i nietrwałość jej przejawów tłumaczona jest w oparciu o koncepcję trzech konstytuujących ją jakości bytowych (*guna* – dosł. ‘wątek’, ‘sznur’), czy też *modi* istnienia przyrody, zwanych *sattwa*, *radžas* i *tamas*. To za sprawą nierozłącznych *gun* przyroda posiada konieczne do przejawiania się świata, komplementarne dyspozycje, takie jak zdolność do ujawniania i odczuwania (funkcja *sattwy* symbolizowanej przez kolor biały), dyspozycję do działania i zmienności (funkcja *radżasu* – czerwony) oraz do stałości, trwania (funkcja *tamasu* – kolor czarny). Mimo że przyroda w sankhjicznym ujęciu wydaje się samowystarczalna (klasyczna sankhja obywa się bez pojęcia Boga), obraz rzeczywistości, zdaniem filozofów tej szkoły, byłby niepełny, gdyby pominąć kontrastującą z przyrodą czystą świadomość (*purusza*), czyli widza, biernego świadka wszelkich zjawisk, który, w odróżnieniu od przyrody, nie przejawia żadnej aktywności i pozostaje wyłącznie w stanie nieprzejawionym. Widz (*purusza*) nie daje się zredukować do jakichkolwiek procesów przyrodniczych – czy to fizycznych, czy psychicznych – choć poniekąd przyczynia się do tych ostatnich. Z pism tej szkoły dowiadujemy się, że w ludzkim byciu obie te sfery rzeczywistości – dynamiczna i twórcza, ale bezwiedna przyroda oraz bierny, lecz świadomy widz – wchodzi w kontakt skutkujący doznawaniem cierpienia. Paradoksalność i bolesność ludzkiej egzystencji bierze się właśnie stąd, że skłonni jesteśmy utożsamiać się z psycho-cieleśnym aspektem naszej natury, zamiast utwierdzić się w swojej nieziennej podmiotowej naturze, która nie podlega uwarunkowaniom właściwym dla świata przyrody.



Trzecia z indyjskich koncepcji przyrody zakłada ontologiczny pluralizm i realizm poznawczy. Zdaniem filozofów wajśesziki i njaji, rzeczywistość w całej jej złożoności można ująć za pomocą siedmiu kategorii (*padartha*): substancja, własność, ruch, ogólność, szczególność, relacja przenikania (czyli inherencji powszechnika w konkretnym przedmiocie) oraz niewystępowanie. Wyróżnia się przy tym dziewięć rodzajów substancji: cztery materialne zbudowane z licznych atomów (ziemia, woda, ogień, powietrze) oraz pięć niematerialnych, w tym cztery wszechprzenikające (eter, przestrzeń, czas, jaźń) i umysł występujący zawsze w postaci pojedynczego atomu związanego z jednostkową jaźnią. Atomy ziemi, wody, ognia i powietrza łączą się z sobą, tworząc poznawalne przedmioty, w zależności od okoliczności, z jednym lub wieloma innymi atomami. Natomiast eter, przestrzeń, czas i jaźń pozostają niezłożone i jednorodne, niczym tło czy puste naczynie dla łączących się i rozdzielających atomów materialnych. Podobnie jak w systemie sankhji, przyroda w sensie materialnym jest wieczna i samoistna. Tworzywo, z którego powstał świat, istnieje odwiecznie i na zawsze. W pełni naturalny i immanentny światu jest zarówno jego aspekt materialny, jak i duchowy, czy też świadomościowy. Co więcej, w strukturę świata wpisane są czas i przestrzeń (najwyraźniej nie do pomyślenia jest istnienie przestrzeni bez wypełniającego ją świata, czy bycie świata poza czasem). Jednakże atomistyczny charakter przyrody sprawia, że kreacja świata, swoiste „umeblowanie” kosmosu domaga się projektanta, demiurga. Sensowne złożenie atomów wymaga, zdaniem myślicieli wajśesziki, ingerencji boskiej inteligencji, doskonałej wyższej jaźni, która jednak w żadnym razie nie pretenduje do miana transcendencji.

Zgodnie z czwartym poglądem, opracowanym przez Śankarę, założyciela szkoły adwajta wedanty, rzeczywistość empiryczna, a więc przyroda jako taka, z racji swojej zmienności i efemeryczności okazuje się złudą, pozorem realnego bytu, który wolny jest od wszelkich „naturalnych” ograniczeń i przyrodniczej determinacji. Warunkiem zdemaskowania iluzyjnego charakteru świata jest rozpoznanie przez poznający podmiot tożsamości własnej prawdziwej, nieziennej jaźni (*atman*) z kosmiczną jaźnią, absolutną podstawą rzeczywistości (*brahman*).

I wreszcie, według ostatniej z wymienionych koncepcji, głoszonej w tradycji buddyjskiej, przyroda jest tylko strumieniem zmian, a właściwie ciągłą zmiennością bez podłoża substancjalnego, czyli bez tego, co pozostaje sobą, ulegając zmianom. Jednostkowy ciąg zmienności warunkuje się z chwili na chwilę na mocy prawa przyczynowo-skutkowego pojmowanego w buddyzmie jako prawo współzależnego powstawania (*pratitja-samutpada*). To, co uznajemy za konkretną rzecz, nie ma własnej określonej w sobie istoty (*swabhawa*), gdyż natura danej rzeczy ujawnia się wyłącznie w relacji do innych rzeczy, które także pozbawione są określonej w sobie istoty. Wszystko, co istnieje, zmienia się nieustannie i w danej chwili jest tym, czym jest, tylko ze względu na inne, współzależne formy istnienia. Rzec można, istota rzeczy nie istnieje, gdyż ma charakter wyłącznie relatywny, prowizoryczny i przejściowy. Jak ujął to współ-

czesny znawca buddyzmu Helmut von Glasenapp, buddyzm nie zna ani pierwszej przyczyny świata, ani wszechprzenikającej duchowej substancji dającej początek wszystkiemu, co jest. Kiedy coś powstaje, zaczyna istnieć w zależności od czegoś innego i jako uwarunkowane przez coś innego. Dlatego też – podkreśla Glasenapp – absolutny początek jest równie niemożliwy jak ostateczny koniec, a wszelkie próby wyjaśnienia świata lub człowieka przez jedną bądź więcej „wiecznych substancji”, takich jak Bóg, dusza, materia pierwotna, atomy itp., filozof buddyjski uważa za zupełnie bezużyteczne²⁰.

Przyroda kreująca i wegetująca

Na kształtowanie się najbardziej popularnych w Indiach wyobrażeń przyrody nie mniejszy wpływ niż wyrafinowane analizy filozoficzne wywarły obrazowe, sugestywne opisy utrwalone w mitach, legendach i literaturze pięknej. Tego rodzaju koncepcje mają z reguły charakter wartościujący i wyraźny podtekst społeczno-etyczny. Jak przekonuje Carolyn Merchant, zrozumienie charakteru zmian w opisie przyrody, jakie następują w poszczególnych epokach, pozwala lepiej uchwycić ogólną hierarchię wartości przyjmowaną w danej kulturze²¹. I tak, powszechnie afirmowane, dość schematyczne i uproszczone wizje przyrody powielane w literaturze i sztuce, zdradzają wyraźną współzależność z dominującym w kulturze indyjskiej modelem społeczeństwa, a zwłaszcza ze stereotypowym wyobrażeniem kobiecości. Tradycja indyjska, poczynając od puran i wielkich eposów, dostarcza niezliczonych przykładów animizacji bądź personifikacji przyrody, z silnym nachyleniem ku feminizacji. Większość ikonicznych przedstawień natury w rozmaitych jej aspektach: ziemi, gleby, wód, cykli natury, przestworzy itd., posługuje się wyobrażeniem kobiety, która uosabia pierwotną żeńską moc (*śakti*), macierzyńską opiekę Natury lub Boginię (*dewi*)²². Ludowa hinduska symbolika przyrody odsyła do swoistych normotypów, czyli archetypowych wzorców zachowań etycznych i działań estetycznych. Opierając się na tego rodzaju popularnych przekonaniach, można wskazać na dwie charakterystyczne koncepcje przyrody, utożsamiające naturę z kobiecością, ale wartościujące ją w różny sposób: (1) przyroda jako pierwotna, nieskalana, dynamiczna, samowystarczalna i niewyczerpana siła twórcza, żeńska bądź transgenderowa moc (*śakti, prakriti, maja*), oraz (2) przyroda skojarzo-

20 H. von Glasenapp, *Buddhism – A Non-Theistic Religion* (with a selection from Buddhist scriptures, red. H. Bechert), Allen & Unwin, London 1970, s. 50.

21 C. Merchant w słynnej książce *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (Harper Collins, New York 1980), szczegółowo uzasadnia tezę, że bezwzględna eksploatacja i komercyjna ekspansja zasobów naturalnych w kulturze zachodniej miała swe źródło w radykalnym przekształceniu obrazu przyrody, jakie dokonano się w czasach rewolucji naukowej w XVIII wieku. Autorka przekonuje zarazem, że degradacja ekologiczna przyrody oraz wyzysk i podporządkowanie kobiet mają wspólne kulturowe przyczyny.

22 Ewolucję idei Bogini uosabiającej siły przyrody prezentuje T. Pintchman, *The Rise of the Goddess in Hindu Tradition*, SUNY, Albany 1994.



na z ziemią, dziedzina potencjalności, beżładu, naznaczona inercją, biernością i immanentną nieczystością, brudem (*bhumi, bhuta, prithivi*)²³.

Pierwsza z koncepcji ma swoje źródło w przedwedyjskich wierzeniach, praktykach szamanistycznych oraz w panteistycznym wyobrażeniu Bogini Matki lub Matki Ziemi, które rozpowszechnione było wśród kultur agrarnych, rdzennych wspólnot plemiennych, a także, prawdopodobnie, wśród ludności zamieszkującej obszar wysoko rozwiniętej kultury miejskiej w dolinie Indusu (około 2500 roku p.n.e.). Druga koncepcja, negująca autonomię przyrody i traktująca naturę w sposób instrumentalny, typowy dla tradycji patriarchalnej, sięga korzeniami do patrylokalnej, silnie zmaskulinizowanej religii indoaryjskiej, która nadała ton kulturze wedyjskiej, a później hinduskiej.

Można powiedzieć, że choć obie koncepcje znajdują w indyjskiej kulturze znaczącą reprezentację i cechują się ogromną żywotnością, niewątpliwie tej drugiej przypada pozycja centralna. W silnie patriarchalnym społeczeństwie Indii wizji przyrody twórczej, budzącej podziw, niezależnej od kultury, a wręcz stanowiącej dlań niedościgły wzór i inspirację, od wieków przeciwstawiana jest skutecznie wizja przyrody odtwarzającej, jedynie wegetującej, budzącej lęk i atawistyczny wstręt, a zatem wymagającej zewnętrznej ingerencji i ciągłej kontroli, kulturowego podporządkowania. To tkwiące wewnątrz amalgamatu indyjskiej kultury napięcie między wizją samoistnie kreującej natury a obrazem jej biernej wegetacji, sprawia, że poczucie tożsamości budowane w oparciu o identyfikację natury ludzkiej i przyrody naznaczone jest nieusuwalną ambiwalencją czy wręcz sprzecznością.

Splatanie się i przenikaniem obu tych koncepcji wyjaśnić można m.in. ogromną popularność wizji przyrody poddanej humanizacji i maternalizacji. Skojarzenie przyrody z ziemią, a ziemi z Wielką Matką, boską żywicielką i piastunką ludzkości, stanowi w Indiach stale obecny motyw wyobraźni, szeroko dyskutowany w literaturze przedmiotu²⁴. Jak zauważa jednak Meera Baidur, współczesna autorka śledząca hinduskie wątki ekofeministyczne, uwielbienie dla Wielkiej Bogini uosabiającej naturę nie uchroniło Indii przed drastyczną dewastacją środowiska naturalnego²⁵. Słowem, ani symboliczna humanizacja, czy nawet sakralizacja bądź deifikacja przyrody, ani też jej maternalizacja nie chronią cywilizacji przed ekologiczną degradacją. Choć, jak pouczają tradycyjne teksty, Matka Natura obdarza nas tak szczerze, religijnie i symbolicznie deklarowane poczucie wdzięczności nie przekłada się niestety na powszechną

23 Szerzej na temat tych dwóch koncepcji piszę w artykule *Płeć i tożsamość w kontekście kultury indyjskiej*, [w:] *Boginie, prządki, wiedźmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii*, red. M. Jakubczak, Universitas, Kraków 2005, s. 9–24.

24 Por. np. *The Feminine Sacred in South Asia*, red. H. Tambs-Lyche, Manohar Publishers, New Delhi 1999; *Purifying the Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*, red. L.E. Nelson, D.K. Printworld, New Delhi 2000; *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*, red. Ch.K. Chapple, M.E. Tucker, Oxford University Press, New Delhi 2000.

25 Por. M. Baidur, *Humanizing the Earth: Reversing the 'Reverence to Resource' in the Indian Context*, „Man in India” 2010 t. 89, s. 567–587.

praktykę społeczną, na realną dbałość i troskę o własne środowisko naturalne, o los „starzejącej się Matki Ziemi”.

Macierzyński aspekt przyrody jest także eksponowany przy pomocy innej nośnej symboliki. Charakterystycznym dla Indii przykładem maternalizacji i animizacji przyrody jest przysłowiowa święta krowa. Sakralizacja krowy oznacza, że zwierzę to powszechnie postrzegane jest w Indiach jako symboliczna macierz, mlekodajna, szczodra żywicielka. W społeczności wiejskiej od wieków krowa, podtrzymująca byt wszystkich domowników (głównie przetworami mlecznymi i nawozem, służącym po wysuszeniu za najtańsze kuchenne paliwo), traktowana jest niczym członek rodziny. Pięć substancji pochodzących od krowy (*pañczagawja*) wykorzystywanych jest podczas praktyk religijnych, m.in. przy składaniu ofiary: mleko, roztopione klarowane masło (*ghi*), kefir, krowia uryna i rozwodniony nawóz. Wszystkie te produkty uznawane są za substancje sakralne o działaniu oczyszczającym. Zakaz spożywania mięsa, wzmiankowany już w tekstach wedyjskich, zyskał dodatkowe wzmocnienie w VI wieku p.n.e. dzięki dwóm wielkim mistrzom duchowym – Buddzie i Dżinie Mahawirze. Dieta wegetariańska, powszechna w kulturze indyjskiej do dziś, zyskała na popularności za czasów wielkiego cesarza Aśoki, zwolennika buddyzmu (III wiek p.n.e.). Władca ten ma na swym koncie liczne zasługi, które zapewniły mu dobrą sławę, a wśród nich propagowanie humanitarnego traktowania zwierząt (zalecał m.in. tworzenie dla zwierząt specjalnych lecznic).

Współczesny indyjski dyskurs poświęcony zagadnieniu przyrody wciąż toczy się w cieniu wielkiego autorytetu moralnego pierwszej połowy XX wieku – Mahatmy Gandhiego, który zaszczerpił w wielu indyjskich myślicielach, działaczach społecznych i artystach ducha swoistego ekoromantyzmu. Powszechna skłonność do idealizacji obrazu natury i personifikacji ziemi powoli ustępuje miejsca bardziej zdystansowanej wobec kulturowych stereotypów i obiegowych metafor debacie społeczno-ekonomicznej²⁶ i głębszej refleksji humanistycznej na temat relacji między naturą a kulturą.

NATURE IN PHILOSOPHY AND CULTURE OF INDIA

The author discusses various semantic and symbolic relations by the means of which one conceptualises nature in Indian philosophy, cosmogony and aesthetics. The point of departure is a description of nature's internal dynamics, with a constant clash of binary qualities inscribed in it. Presented are the following: Vedaic cosmogonic reflections claiming the autogenesis and substantial homogeneity of cyclic nature, as well as five representative philosophical concepts of nature, among others. The author stresses also a specific interdependence between affirmed vision of nature with cultural representations of human nature.

26 Por. np. R. Pant i R. Khanduri, *Ecological Degradation Due to Exploitation of Natural Resources and Development*, [w:] *The Cultural Dimension of Ecology*, red. B. Saraswati, IGNC A and D.K. Printworld, New Delhi 1998.