

JOANNA JUREWICZ

POWSTAWANIE POJĘĆ OGÓLNYCH I ABSTRAKCYJNYCH  
W MYŚLENIU ARCHAICZNYM – NA PRZYKŁADZIE  
RYGWEDYJSKIEGO POJĘCIA *ámhas*

## WPROWADZENIE

„Autentyczne fragmenty przedsokratyków zachowały się jako cytaty u późniejszych autorów, od Platona z IV w. przed Chrystusem do Simpliciosa z VI w. po Chrystusie” – czytamy w nocie wprowadzającej do *Filozofii przedsokratycznej* (Kirk, Raven, Schofield 1999, s. 21). Badacze najstarszej filozoficznej myśli hinduskiej są zatem w bez porównania lepszej sytuacji. Myśl ta zawarta jest w ogromnym korpusie dzieł nazywanych zbiorowo Wedą i w znacznym stopniu dochowała się do naszych czasów. Najstarszy tekst literatury wedyjskiej, *Rygweda*, ułożony przez indoeuropejski lud Arjów, pochodzi z ok. XIII w. p. n. e., a składa się nań 1028 hymnów. Kolejne teksty, do których zaliczają się pozostałe trzy wedy, brahmany, aranjaki oraz upaniszady, są wielkimi objętościowo utworami, zarówno metrycznymi, jak i ułożonymi prozą, a wszystkie one świadczą o starohinduskim umiłowaniu mądrości<sup>1</sup>. Dopiero na ich fundamencie buduje się klasyczna hinduska filozofia, zapoczątkowana w pierwszej połowie pierwszego tysiąclecia p.n.e. i twórczo rozwijająca się przez następne tysiąclecia<sup>2</sup>. Wszyscy uprawiający ją myśliciele upatrywali swych korzeni w Wedzie i deklarowali, że ich koncepcje są jedynie komentarzem do owej najstarszej spuścizny – nawet jeśli w rzeczywistości były od niej bardzo odległe.

---

<sup>1</sup> Podstawowe informacje w języku polskim na temat wedyjskich tekstów można znaleźć w: Brockington 1990, Basham 2000, Słuszkiewicz 2001, Mylius 2004. Przekłady wielu hymnów *Rygwedy* można znaleźć w: Mejor [red.] 2007.

<sup>2</sup> Podstawowe informacje w języku polskim na temat klasycznej hinduskiej filozofii można znaleźć w: Brockington 1990, Herrmann, Jurewicz, Koc, Ługowski 1994, Basham 2000; szczegółowe informacje na temat systemów klasycznej hinduskiej filozofii można znaleźć w: Radhakrishnan 1958, 1960, Frauwallner 1990, Balcerowicz 2003.

Spuścizna ta istotna jest nie tylko dlatego, że znaleźć w niej można zarysy wielu późniejszych metafizycznych, epistemologicznych oraz aksjologicznych teorii, jak również niektóre stosowane w nich pojęcia. Jej rola polega również na tym, że stanowi ona świadectwo najwcześniejszych racjonalnych wysiłków ludzkiej myśli, dążącej do ujmowania świata w ogólnym i abstrakcyjnym opisie, i nawet jeśli opisy te zmieniały się w miarę upływu czasu, bez nich nie byłyby możliwe klasyczne dociekania. W moim przekonaniu badanie najstarszego hinduskiego filozofowania wykracza poza zakres zainteresowania indologii: można uznać je za próbę rekonstrukcji początków myślenia ogólnego i abstrakcyjnego i źródeł tej człowieczej zdolności.

W niniejszym artykule zajmę się sanskryckim pojęciem *ámhas*. Słowniki na ogół podają jego znaczenie jako ‘niepokój, kłopot’<sup>3</sup>. Stosowane jest powszechnie w najstarszych hinduskich tekstach, potem jego użycie zanika (Gonda 1957, Renou 1939). Badania jego użyc w *Rygwedzie* pozwalają dostrzec, że znaczenie wymieniane przez leksykografów to tylko jedno ze znaczeń i wcale nie najważniejsze. Jak się okaże, *ámhas* jest pojęciem ogólnym i abstrakcyjnym, a rygwedyjski materiał pozwala prześledzić proces kształtowania się semantycznego zakresu tego pojęcia.

W mej analizie wychodzę od założeń językoznawstwa kognitywnego, zgodnie z którymi nasz system pojęciowy motywowany jest doświadczeniem, zarówno fizycznym, jak i kulturowym. Znaczenie wyrazu jest spójnie i racjonalnie uporządkowanym sposobem myślenia o desygnacie, a ostatecznie buduje się w kontekście – zarówno bezpośrednio językowym, jak i sytuacyjnym<sup>4</sup>.

W językoznawstwie kognitywnym przyjmuje się, że człowiek rozumie abstrakcyjne pojęcia w kategoriach pojęć bliższych jego codziennego doświadczenia<sup>5</sup>. Pojęcia, w których kategoriach pojmuje się inne pojęcia, nazywane są domenami źródłowymi, pojęcia pojmowane – domenami docelowymi. Im trudniej uobecnić domenę źródłową pojęcia, tym bardziej jest ono abstrakcyjne. W niniejszej pracy chciałabym pokazać, w jaki sposób myśl do owej abstrakcji dochodzi, uciekając niejako od motywującego ją doświadczenia. Istotną rolę odgrywać tutaj będzie dążenie do ogólności, pozwalające uchwycić w jednym pojęciu wspólne cechy różnych doświadczeń.

Językoznawcy kognitywni toczą dyskusję wokół problematyki polisemii, monosemii i homonimii (Allwood 2003, Janssen 2003), poszukują kryteriów wyrażen polisemicznych (Evans, Tyler 2001, Evans 2004), rozważają związki między polisemią a ogólnością (np. Geeraerts 1993, Tuggy 1993, Zlatev 2003). Ponieważ w niniejszej pracy interesuje mnie przede wszystkim zagadnienie powstawania filozoficznego namysłu rozumianego jako zdolność

<sup>3</sup> Mayrhofer 1956. Takie też podaje pierwsze znaczenie Grassmann 1873, dodając ‘Enge’ (wąskość) i ‘Kluft’ (rozpadlina).

<sup>4</sup> Tokarski 1990, Langacker 2003.

<sup>5</sup> Lakoff, Johnson 1980, Radden, Dirven 2006.

do abstrahowania i uogólniania, będę mówić o ogólności i abstrakcyjności pojęcia *ámhas* oraz o polisemii jego językowego wyrażenia.

Dodam, że analizy znaczenia pojęcia *ámhas* dokonał przed półwieczem Gonda (1957), przedstawiając również bogaty materiał porównawczy. Badacz zwrócił uwagę na ogólny charakter tego pojęcia oraz ugruntowanie w doświadczeniu. W mojej pracy skupię się przede wszystkim na rekonstrukcji doświadczenia istotnego z punktu widzenia semantyki pojęcia *ámhas* oraz – jak wspomniałam wyżej – dróg wiodących do abstrakcji i uogólnienia.

Jak się okaże, pojęcie *ámhas* nie ma swojego odpowiednika w języku polskim, pozostawię zatem wyraz ten w oryginalnym brzmieniu, zapisywanym również w spolszczonej transkrypcji jako „anhas”.

**I.** W *Rygwedzie* sporo jest strof, w których poeci proszą bogów o ochronę przed anhasem, nie odnosząc się do konkretnych sytuacji<sup>6</sup>. W takich kontekstach trudno jednoznacznie ustalić znaczenie wyrazu *ámhas*.

Bardziej pomocne są strofy wymieniające wraz anhasem inne zjawiska, uznane też za niepożądane. Poeci proszą, by wraz z anhasem zniesione były trudności (*duritá*) i niewygody (*árāti*)<sup>7</sup>, jak również fizyczne dolegliwości: choroby (*ámīva*)<sup>8</sup> i cierpienie (*tápas*)<sup>9</sup>. Gdy zginie anhas, zginie lęk<sup>10</sup>. Prośby o oddalenie anhasu pojawiają się razem z prośbami o udzielenie bogactwa<sup>11</sup>. Niekiedy można sądzić, iż obecność anhasu grozi śmiercią, jego brak bowiem daje życie<sup>12</sup>. Z innych miejsc wynika, że wyraz *ámhas* odnosi się również do stanu mentalnego, ponieważ jest tym, co można odpędzić dzięki myśli, a wraz z jego unicestwieniem znika szaleństwo (*prádypti*) oraz bezmyślność (*ámāti*)<sup>13</sup>.

Powyższe konteksty ukazują, że *ámhas* jest pojęciem dość ogólnym i abstrakcyjnym. Nazywa on stan niepożądany, towarzyszący trudnościom, chorobom, cierpieniu, biedzie, budzący lęk i niosący grozę śmierci, stan zarówno fizyczny, jak i mentalny.

**II.** Wyraz *ámhas* należy do grupy rzeczowników i przymiotników znaczących ‘wąskość, ciasnota’, ‘wąski, ciasny’ (*ámhatí*, *ámhu*, *ámhurá*, *ámhūraṇá*)<sup>14</sup>

<sup>6</sup> RV 1.18.5, 1.136.5, 5.31.13, 5.51.13, 6.16.30 = 7.15.15, 6.16.31, 6.67.8, 7.15.3, 7.71.5, 7.104.23 = 10.53.5, 8.18.6, 8.19.6, 8.31.2, 9.56.4, 10.36.2, 10.132.7 (za: Lubotsky 1997).

<sup>7</sup> Oba te wyrazy są dość wieloznaczne: *duritá*, (dosłownie: ‘to, co trudne do przejścia’), znaczy ‘trudność, niedola, bieda, krzywda’, *árāti* – ‘niewygodna, niedola, dolegliwość, przykrość’. *duritá*: RV 2.23.5, 10.39.11, 10.126.1, 7.82.7. *árāti*: RV 2.23.5.

<sup>8</sup> RV 2.33.2, 8.18.10.

<sup>9</sup> RV 7.82.7.

<sup>10</sup> RV 10.39.11.

<sup>11</sup> RV 4.2.9, 4.20.9.

<sup>12</sup> RV 3.59.2, 4.12.6 = 10.126.8, 6.48.8 (za: Lubotsky 1997).

<sup>13</sup> RV 4.11.6, 5.45.11, 6.3.2.

<sup>14</sup> Gonda 1957, Mayrhofer 1956. Wyrazy te etymologicznie spokrewnione są z polskim „wąski”.

i znaczenie to jest obecne w jego polu semantycznym. Rygwedyjscy poeci mieli tego świadomość i przywoływali je, stosując na wyrażenie usunięcia anhasu czasownik *urusya-*, pochodzący od przymiotnika *uru-*, ‘rozległy’, i dosłownie znaczący ‘poszerzać, dawać przestrzeń’<sup>15</sup>:

On daje przestrzeń [byśmy wyszli] z anhasu, strzeże od biedy, nawet z ciasnoty (*ámhóh*) otwiera przestrzeń, cudowny<sup>16</sup>! (2.26.4.cd)

Takie opisy budują opozycję pomiędzy tym, co ciasne, wąskie i ograniczone, a tym, co rozległe i przestronne. W moim przekonaniu to właśnie pojęcie ciasnoty fizycznej jest podstawą konceptualizacji omówionego powyżej stanu niewygody, zarówno cielesnej, jak i poznawczej, oraz stanu zagrożenia śmiercią. Zrekonstruowane tak metaforyczne myślenie ujmuje ogólny i abstrakcyjny stan (domena docelowa) w bardziej konkretnych kategoriach fizycznej ciasnoty, pojęcia, które odnosi się do codziennego doświadczenia, będącego udziałem każdego człowieka (domena źródłowa). Wyraz *ámhas* zatem w swym polu semantycznym uobecnia zarówno domenę źródłową, jak i domenę docelową tej metafory.

**III.** Trzeba jednak zauważyć, że już samo pojęcie ciasnoty jest pojęciem ogólnym i abstrakcyjnym. Stanowi ono wynik poszukiwania wspólnych cech różnorodnych doświadczeń. Na podstawie niektórych strof *Rygwedy* daje się je zrekonstruować. Są to sytuacje, w których rygwedyjski człowiek pozbawiony był możliwości ruchu. Zanalizuję teraz strofy przywołujące te doświadczenia w kontekście próśb o usunięcie anhasu.

**IIIa.** Pierwszym doświadczeniem niosącym grozę fizycznego zamknięcia była wędrówka, w której albo gubiono drogę, albo droga była zbyt trudna do przejścia. Pojęcie złej drogi, *durgá*, przywołane jest w poniższej strofie, w której poeta prosi bogów o ocalenie z anhasu:

Wołamy ku pomocy Indrę, Mitrę, Warunę, Agniego-Ogień, gromadę Marutów, Aditi – niechaj Wasowie łaskawi w wszelkiego anhasu nas wyniosą jak rydwan ze złej drogi!<sup>17</sup> (1.106.1)

<sup>15</sup> Gonda 1969, s. 107–108. Wyraz ten przekładany jest jako „uwalniać” oraz „ratować”: Mayrhoffer 1956 – „befreit, erlöst, rettet/ frees, delivers, rescues”.

<sup>16</sup> Cytaty z *Rygwedy* za: Aufrecht 1877. Por. też RV 1.58.9, 1.91.15, 4.55.5, 7.1.15. Badacze wskazują również, że idea ciasnego miejsca w odniesieniu do anhasu ujawnia się w 6.11.6, gdzie wyraża się prośbę o przeskoczenie go niczym tego, co zamknięte; Grassman 1873 proponuje przekład pojawiającego się tu słowa *vyjána* jako „wawóz, rozpadlina”; Jelizarekowa 1995: „okrużenie”, Renou 1964: „encerclement (de l’ennemi)”, a w komentarzu uściśla, że chodzi mu o „emprisonnement”, Geldner 1951 mówi o pierścieniu („Gürtel”), wyjaśniając w komentarzu, że ma na myśli „Umschlingung”. W kontekście tym jeszcze częściej stosowany jest wyraz *amhú*: RV 1.63.7, 1.107.1, 5.65.4, 8.67.7.

<sup>17</sup>RV 1.42.1, 7.60.6. Por. także RV 1.180.5 wraz z interpretacją Gondy 1957, s. 39.

Choć zgubić drogę można w każdej wędrówce przez nieznanne tereny, w strofach *Rygwedy* pobrzmiewa zapamiętane doświadczenie przekraczania gór w drodze na subkontynent indyjski<sup>18</sup>. W zacytowanej poniżej strofie *ámhas* określony zostaje przmiotnikiem „masywny” (*vīdú*), który w *Rygwedzie* często określa górę zagradzającą przejście:

Odepchnij, rozbij masywny anhas, zabij demona potężnie wzrastającego<sup>19</sup>! (4.3.14cd)

Doświadczenie zbłąkania w wąskich górskich dolinach przywołane jest również w poniższej strofie; użyty tutaj zostaje nie wyraz *ámhas*, lecz pokrewny mu *ámhūraná*:

O bogowie, przyszedliśmy na ciasne pole, ziemia, wszak przestronna, zrobiła się wąska! O Bryhaspati, o Indro, objaw drogę śpiewakowi, który krów poszukuje, a znalazł się w takiej [opresji]! (6.47.20)

„Ciasne pole” przywołuje na myśl charakterystyczne dla wysokogórskiego krajobrazu nieliczne, wąskie pasma gleby nadające się do uprawy i wypasu bydła, opis zwężającej się ziemi odnosić się może do wejścia w wąski górski wąwóz czy zapadlinę, z których nie widać wyjścia<sup>20</sup>.

Poniższa strofa przedstawia moment przeciwny – znalezienie drogi prowadzącej na otwartą przestrzeń, umożliwiającej ruch. Stan zamknięcia nazwany zostaje tutaj wyrazem *ámhú*, spokrewnionym z wyrazem *ámhas*:

Mitra przejście zwycięża – nawet z ciasnoty (*ámhóh*)! – do rozległej siedziby. (5.65.4ab)

Powyższe przykłady wyraźnie przywołują doświadczenie niemożności sprawnego poruszania się, spowodowanego albo tym, że droga jest trudna do przejścia, albo tym, że jej w ogóle nie ma. Doświadczenie wędrówki przez nieznane Arjom górskie ścieżki i wąwozy daje się łatwo przywołać w większości opisów, można je zatem uznać za motywujące ogólną ideę fizycznej ciasnoty wyrażaną w pojęciu *ámhas*<sup>21</sup>.

**IIIb.** Drugim doświadczeniem uniemożliwiającym swobodny ruch była wojna. Trzeba tutaj od razu podkreślić, że w opisujących wojnę strofach, które zawierają wyraz *ámhas*, nie wspomina się o braku możliwości ruchu. Jednak istnieją w *Rygwedzie* opisy przedstawiające wojowników osaczonych przez wrogów do tego stopnia, że znajdują się oni w sytuacji bez wyjścia.

<sup>18</sup> Na temat wędrówki Arjów patrz: Kieniewicz 1980, Jelizarenkova 1989, Mallory 1989, s. 223 i n.

<sup>19</sup> RV 1.6.5, 1.71.2, 1.127.3, 3.31.5, 8.45.41, 8.88.3, 10.45.6, 10.89.6.

<sup>20</sup> *agavyūtí kṣétra* znaczy dosłownie ‘pole nie będące pastwiskiem’, wszelako rygwedjskie pojęcie pastwiska niesie z sobą ideę przestrzeni, por. Jurewicz 2009.

<sup>21</sup> Gonda 1957, s. 35 omawiając tę strofę przywołuje doświadczenie ekspansji aryjskiej, nie wspomina jednak gór.

Należy tu zwłaszcza wspomnieć opisy dramatycznego okrążenia aryjskich oddziałów pod wodzą króla Sudasa przez atakujących wrogów, okrążenia, z którego król wyszedł obronną ręką<sup>22</sup>. W opisach tych nie pojawia się wyraz *ámhas*, ale skonstruowane są one w taki sposób, żeby oddać wrażenie klaustrofobicznego stanu, zagrażającego życiu. Także w innych miejscach wrogowie przedstawiani są jako zagrządzający Arjom drogę, a tym samym uniemożliwiający ruch<sup>23</sup>.

Można zatem uznać, że poeci, opisując walkę z wrogami i przywołując pojęcie *ámhas*, chcieli uwypuklić znaczenie ciasnoty, spowodowanej obecnością wrogich sił. W poniższej strofie nienawiść wrogów, którą należy pokonać, wymieniona jest razem z anhasem:

Ruszaj do szczęścia, do dobrej siedziby mężów niebiańskich, przekraczajmy nienawiść, anhasy i [to, co] trudne do przejścia<sup>24</sup>! (6.12.1)

Poniższa strofa przywołuje konkretne miejsce, jakim jest dorzecze rzeki Indus, nazwane tutaj zbiegiem siedmiu rzek (Jelizarekowa 1995), gdzie Arjowie napotkali podwójne zagrożenie – atak wrogów i niedźwiedzia; również tutaj można sądzić, że użycie wyrazu *ámhas* motywowane jest poczuciem braku możliwości ucieczki:

[Ty,] któryś uwolnił od niedźwiedzia, od anhasu, od wroga u [zbiegu] siedmiu rzek, broń Dasy skłoniłeś, o wielce mężny! (8.24.27)

Osaczenie przez wrogie siły można zatem uznać za kolejne doświadczenie motywujące pojmowanie stanu niewygody w kategoriach fizycznej ciasnoty.

**IIIc.** Trzecim doświadczeniem, dającym rygwedyjskiemu człowiekowi poczucie fizycznej ciasnoty, jest noc. W czasach *Rygwedy*, kiedy jedynym źródłem światła był blask ognia lub pochodni, noc uniemożliwiała poruszanie się. Podobnie jak rzecz się miała w wypadku opisów walk z wrogami, opisy nocy przywołujące pojęcie *ámhas* nie mówią o tym wprost. Jednakże rygwedyjskie przedstawienia poranka podkreślają związek zachodzący między jego nadejściem a powstaniem możliwości ruchu, na przykład wraz z blaskiem dnia pojawiają się drogi<sup>25</sup>.

Istnieją strofy, w których *ámhas* może być interpretowany jako odnoszący się do mroku nocy – wyraźnie się bowiem w nich stwierdza, że unicestwia go ogień:

<sup>22</sup>Na temat tzw. bitwy dziesięciu królów patrz: Kieniewicz 1980, s. 37.

<sup>23</sup>Dramatyczne otoczenie przez wrogów wspominają m. in. RV 1.54.1, 4.42.5. Por. też Jurewicz 2001, s. 62 i n.

<sup>24</sup>Odpędzenie anhasu i wrogów lub ich nienawiści: *drúh* (RV 10.25.8), *dvíṣ*: (RV 6.2.4, 10.24.3, 10.164.4), *dvéṣas* (RV 2.33.2, 6.44.16), *durmatí* (RV 4.11.6).

<sup>25</sup>Np. RV 5.80.2-3, 7.75.1.

Boże Ogniu, strzeż nas przed anhasem, przed niosącym szkodę – spal [go] najgorętszymi [płomieniami], o niestarzejący się! (7.15.13)  
 Znakiem świecącym strzeż nas, wyniosły, przed anhasem, spal każdego demona, spraw, byśmy [i my] wysoko mierzyli, byśmy żyć mogli dla wędrowki, znajdź nam wśród bogów dar<sup>26</sup>! (1.36.14)

Mrok nocy rozpraszany jest również przez poranne światło słońca i w niektórych strofach to właśnie ono unicestwia anhas:

Dzisiaj, o bogowie, o wschodzie słońca, wynieście nas z anhasu, ze stanu skalania<sup>27</sup>! (1.115.6)

W moim przekonaniu poeci, używając w powyższych strofach pojęcia *ámhas*, przywołują doświadczenie nocy jako niemożności ruchu. Podobnie rzecz ma się w *Rygwedzie* 6.3.1, gdzie przeciwstawiające się anhasowi światło określone jest jako przestronne (*urú*), ponieważ światło nie tylko umożliwia widzenie, lecz również daje przestrzeń pozwalającą się poruszać.

**IV.** Istnieją zatem trzy sytuacje, uniemożliwiające rygwedyjskiemu człowiekowi ruch: zagubienie się w drodze, otoczenie przez wrogów oraz unieruchomienie przez noc. Brak możliwości ruchu pojmowano w kategoriach fizycznej ciasnoty, nazywanej ogólnie wyrazem *ámhas*. Jest to pierwszy krok na drodze uogólniania i abstrakcji, pozwala on bowiem ująć wspólną cechę tak odmiennych doświadczeń. Pojęcie *ámhas* staje się domeną źródłową dla rozumienia ogólnego i abstrakcyjnego stanu zagrażającej życiu fizycznej i mentalnej niewygody.

Wszelako trzeba podkreślić, że omówione wyżej doświadczenia nie tylko motywują ogólne pojęcie ciasnoty, lecz także wywierają wpływ na sposób rozumienia samego pojęcia niewygody. Po pierwsze, z omówionych wyżej doświadczeń wywodzi się idea zagrożenia życia, każde z nich bowiem – gdyby trwało dłużej – niosłoby człowiekowi śmierć. Po drugie, wszystkie one – będąc brakiem możliwości ruchu – są brakiem wolności, idea zaś braku wolności obecna jest w pojęciu *ámhas*, co poeci rygwedyjscy w powtarzających się prośbach o uwolnienie z anhasu wyrażają za pomocą czasownika *muc-* ('uwolnić')<sup>28</sup>.

Dwa doświadczenia, wojna i noc, wywarły w wielu punktach dodatkowy wpływ na konceptualizację stanu niewygody, który teraz chciałabym omówić. Wpływ ten skutkuje dalszym poszerzeniem pola semantycznego pojęcia *ámhas*.

**IVa.** Doświadczenie wojny wzbogaca znaczenie *ámhas* ideą moralnego zła. Powszechnym bowiem psychologicznym mechanizmem jest przypisy-

<sup>26</sup> Anhas przeciwstawia się światłu ognia także w RV 3.15.3, 6.2.11, 7.1.15, por. 6.48.8.

<sup>27</sup> Anhas przeciwstawia się światłu słońca także w RV 4.53.6.

<sup>28</sup> RV 1.42.1, 4.12.6 = 10.126.8, 1.117.3, 1.118.8, 2.34.15, 2.28.6, 10.97.15, 8.24.27.

wanie wrogom cech moralnie nagannych czy wręcz demonicznych<sup>29</sup>. Ideę tę daje się uwypuklić w strofach, w których anhas przynależy grzesznikowi, a usunięcie anhasu wiąże się z unicestwieniem ludzi bezbożnych i demonów<sup>30</sup>.

Doświadczenie konieczności ochrony przed agresją wroga i innych groźnych stworzeń motywuje pojmowanie niewygody jako stanu, przed którym człowiek musi znaleźć sobie bezpieczne schronienie<sup>31</sup>. Rozwinięciem tego jest idea poszukiwania ochrony przed anhasem w twierdzach – w poniższej strofie uobecnia się znaczenie *ámhas* jako mroku nocy:

Setką twierdz, o najmłodszy [Ogniu], strzeż przed anhasem tego, który cię roznieca. (6.48.8)

W kolejnej strofie idea chronienia się przed anhasem w twierdzach zostaje rozwinięta i twierdze stają się środkiem umożliwiającym wyzwolenie od anhasu:

O Ogniu, o potomku mocy, o wielki przyjacielu, udziel dzisiaj piewcom szczelnego schronienia, poprzez twierdze metalowe uwolnij śpiewaka z anhasu<sup>32</sup>! (1.58.8)

Użycie wyrażenia „metalowa twierdza” (*áyasī púr*) nie odnosi się do realnych twierdz, lecz przywołuje złożone rygwedyjskie pojęcie jaśniejącej twierdzy, wypełnionej dającym wolność dobrem, kojarzonej z ogniem i ze słońcem<sup>33</sup>. Anhas przeciwstawiający się tak pojmowanej twierdzy jest nie tylko mrokiem, lecz także abstrakcyjnym stanem niewoli. Co więcej, w opisie daje się aktywować rygwedyjską kosmologię, zgodnie z którą kosmos jest światłem, życiem, poznaniem i wolnością, a otaczający ją chaos – mrokiem, śmiercią, niewiedzą i zniewoleniem. Właśnie tę dychotomię wyraża zestawienie pojęć „metalowa twierdza” – „anhas”.

**IVb.** Z doświadczenia poranka pochodzi znaczenie braku poznania. Zgodnie bowiem z rygwedyjskim pojmowaniem nocy, jest ona stanem bezruchu nie tylko fizycznego, lecz także mentalnego, sytuacją, w której poznanie jest niemożliwe, ponieważ nic nie widać<sup>34</sup>. W poniższej strofie światło dnia, określone jako „niebiańskie” (*svàrvat*) przeciwstawia się anhasowi:

Niechaj Aditi nas strzeże od wszelkiego anhasu – obyśmy uzyskali bezpieczne światło niebiańskie! (10.36.3)

<sup>29</sup> Por. Benedyktowicz 2000.

<sup>30</sup> RV 4.2.9, 4.3.14, 9.104.6.

<sup>31</sup> RV 1.93.8, 4.53.6, 10.66.5.

<sup>32</sup> RV 7.16.10.

<sup>33</sup> Jurewicz 2002.

<sup>34</sup> Jurewicz 2001, s. 96-103.



Wyrażenie „wszelki anhas” zdradza już ogólniejsze rozumienie tego pojęcia – jako wyrażenia stanu charakteryzującego noc. Wyraz *ámhas* ma tutaj znaczenie nie tylko mroku nocy, ale i nieświadomości.

#### PODSUMOWANIE

Rygwedyjscy poeci stworzyli abstrakcyjne i ogólne pojęcie niepożądanego stanu – niebezpiecznego, związanego z chorobami, nieszczęściem, cierpieniem, nieświadomością, złem, brakiem wolności i śmiercią. Stan ten obejmuje zarówno sferę fizyczną, psychiczną i mentalną człowieka, jak też elementy otaczającego go świata, jak wreszcie sfery leżące poza światem.

Stan ten pojmowany jest w kategoriach ciasnoty fizycznej. Pojęcie ciasnoty fizycznej to uogólnione i abstrakcyjne pojęcie wyrażające stan braku możliwości ruchu, doświadczany w trzech sytuacjach: w trakcie wędrówki, gdy zostaje zgubiona droga, w czasie wojny, gdy jest się otoczonym przez wrogów, i w nocy, gdy nic nie widać. Te trzy doświadczenia motywują nie tylko pojęcie ciasnoty, lecz także stan w jej kategoriach pojmowany.

Przejście od konkretnych doświadczeń do pojęcia ciasnoty jest pierwszym stopniem abstrakcji i uogólniania, który nie traci jeszcze kontaktu z konkretem. Drugim stopniem jest samodzielne funkcjonowanie domeny docelowej jako abstrakcyjnego i ogólnego pojęcia.

Te konceptualne operacje znajdują swoje odzwierciedlenie w języku. Pole semantyczne wyrazu *ámhas* odzwierciedla omówioną powyżej metaforyczną konceptualizację. Z jednej strony, obecna jest w nim idea ciasnoty (domena źródłowa), z drugiej strony – abstrakcyjna i ogólna domena docelowa, jaką jest stan niewygody. Na obrzeżach znajdują się również idee wywodzące się z doświadczeń konstytutywnych dla konceptualizacji obu domen.

Użycia rzeczownika *ámhas* pozwalają uobecnić różne aspekty jego szerokiego semantycznego pola: w jednych strofach wyraźniejsze być może znaczenie trudności i kłopotów, w innych – złego stanu fizycznego i mentalnego, jeszcze w innych – tego, co niesie lęk i grozę śmierci. W niektórych kontekstach najdobitniej brzmią znaczenia wywodzące się z doświadczenia: wróg, góra, mrok i chaos. Nie znaczy to jednak, że jedno silniej uobecnione znaczenie znosi pozostałe, zawężając rozumienie wyrazu *ámhas* do danego konkretnego zjawiska. Wieloznaczność tego wyrazu, będąca językowym przejawem ogólności pojęcia *ámhas*, powoduje, że wszystkie semantyczne aspekty stanowią swoiste tło dla znaczenia uobecnianego w danym kontekście, wpływając w istotny sposób na jego rozumienie.

Zarazem, jak wspomniałam na początku, istnieją też strofy, w których nie sposób uobecnić nie tylko idei traumatycznych doświadczeń, lecz również idei ciasnoty fizycznej, wyraz *ámhas* zaś nabiera zupełnie abstrakcyjnego znaczenia stanu niepożądanego.

Myślę, że dobrym polskim odpowiednikiem pojęcia *ámhas* jest pojęcie niewoli. W jego ramach mieści się idea fizycznej ciasnoty i braku ruchu, w kategorii niewoli można postrzegać również fizyczne i psychiczne dolegliwości, niewiedzę, a także zło i śmierć. Wreszcie niewolę można pojmować abstrakcyjnie, w oderwaniu od wszelkiego konkretnego. Wspomniane przeze mnie powyżej użycie czasownika *muc-*, „uwalniać”, na określenie pozbycia się anhasu – pozwala odkryć ideę braku wolności wyrażaną przez to sanskryckie pojęcie.

Warto też dodać, że mimo iż pojęcie *ámhas* zanikło w późniejszym sanskrycie, to idea niewoli jako najbardziej niepożądanego przez człowieka stanu, rozumianej jako stan fizyczny, psychiczny i mentalny, a także metafizyczny, w istotny sposób motywowała moralny namysł hinduskich filozofów. Wolność (*mukti*) od ograniczeń doczesności, niosących niewiedzę, cierpienie i śmierć, stanowiła cel zarówno dociekań teoretycznych, jak i działań praktycznych wyrażających się w dyscyplinie jogi. Ta myślowa ciągłość potwierdza fundamentalne znaczenie *Rygwedy* dla późniejszego hinduskiego filozofowania.

Na zakończenie chciałabym dodać, że łaciński wyraz *angustus*, spokrewniony etymologicznie z wyrazem *ámhas*, zaświadcza podobną metaforyczną motywację swego pola semantycznego<sup>35</sup>. Jako przymiotnik znaczy on ‘wąski, ciasny’ (w odniesieniu zarówno do miejsca, jak i do czasu); ‘skąpy, znikomy’ (jako miara rzeczy oraz w odniesieniu do umysłu i postępowania), wreszcie ‘niepewny, przykry’ (w odniesieniu do sytuacji). Jako rzeczownik wyraża ‘niebezpieczne, przykre położenie’, a także ‘cieśninę’ w sensie ciasnoty oraz ‘zwarty szyk’ wojska (Plezia 1959). Kognitywna analiza znaczeń wyrazu *angustus* wykracza poza ramy niniejszej pracy, ale nawet na podstawie słownikowej definicji daje się zrekonstruować ideę ciasnoty, która motywuje rozmaite znaczenia przenośne, ogniskujące się wokół tych samych idei, które obecne są w polu semantycznym pojęcia *ámhas*. Widać zarazem, że łacińskie myślenie rozbudowuje swoiste dla siebie rozszerzenia – rozszerzeniem takim jest np. użycie wyrazu *angustus* w odniesieniu do czasu. Konceptualna zbieżność między pojęciami *angustus* i *ámhas* jest kolejnym dowodem na istnienie myślowej wspólnoty indoeuropejskiej, której ślady można odkryć w językach odległych od siebie w sensie przestrzennym i czasowym<sup>36</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

Allwood J. (2003), *Meaning potentials and context: some consequences for the analysis of variation in meaning*, [w:] H. Cuyckens, R. Dirven, J.R. Taylor (eds.), *Cognitive Approaches to Lexical Semantics*, Berlin–New York: Mouton de Gruyter, s. 29–66.

<sup>35</sup> Mayrhofer 1956. Chciałabym podziękować mojemu Ojcu, prof. Janowi Doroszewskiemu, za zwrócenie mi uwagi na tę zbieżność.

<sup>36</sup> Patrz np. Nagy 1974, Watkins 1995, Jurewicz 2003, s. 95–97.

- Aufrecht T. (1877), *Die Hymnen des Rigveda*, Bonn: Adolph Marcus.
- Balcerowicz P. (2003), *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, część pierwsza: *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Basham A.L. (2000), *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Benedyktowicz Z. (2000), *Portrety «obcego». Od stereotypu do symboli*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Brockington J. (1990), *Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Evans V. (2004), *The Structure of Time. Language, meaning and temporal cognition*, Amsterdam: Benjamins.
- Evans V., Tyler A. (2001), *Reconsidering prepositional polysemy networks: the case of over*, „Language”, 77, 4, s. 724–765.
- Frauwallner E. (1990), *Historia filozofii indyjskiej*, 2 tomy, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Geeraerts D. (1993), *Vagueness's puzzles, polysemy vagaries*, „Cognitive Linguistics” 4, s. 223–272.
- Geldner K.F. (1951, 1957), *Der Rig-Veda*, 3 tomy, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Gonda J. (1957), *The Vedic concept of ámhas*, „Indo-Iranian Journal”, 1, 1, s. 33–60.
- (1969), *Ancient Indian Kinship from The Religious Point of View*, Leiden: E. J. Brill.
- Grassmann H. (1873), *Wörterbuch zum R̥gveda*, Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Herrmann T., Jurewicz J., Koc B.J., Ługowski A. (1994), *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Janssen T. A. J.M. (2003), *Monosemy versus polysemy*, [w:] H. Cuyckens, R. Dirven, J.R. Taylor (eds.), *Cognitive Approaches to Lexical Semantics*, Berlin–New York: Mouton de Gruyter, s. 93–122.
- Jelizarenkova T.J. (1989), *Rigwieda*, Mandaly I–IV, Moskwa: Nauka.
- (1995), *Rigwieda*, Mandaly V–VIII, Moskwa: Nauka.
- Jurewicz J. (2001), *Kosmogonia Rygwedy. Myśl i metafora*, Wydawnictwo Naukowe Semper.
- (2002), *Symbol twierdzy w najstarszej myśli hinduskiej*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1–2, s. 35–46.
- (2003), *Gniew w Rygwedzie*, [w:] A. Duszak, N. Pawlak, *Anatomia gniewu. Emocje w językach i kulturach świata*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 85–98.
- (2009), *Pojęcie pastwiska (svásara, gávyūti) w Rygwedzie*, [w:] J. Jurewicz, M. Kapeluś (wyd.), *Symbolika łąki i pastwiska w dawnych wierzeniach*, Warszawa: Agade, s. 61–70.
- Kieniewicz J. (1980), *Historia Indii*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Ossolineum.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. (1999), *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lakoff G., Johnson M. (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago–London: The University of Chicago Press.

- L a n g a c k e r R. (2003), *Context, cognition, and semantics: a united dynamic approach*, [w:] E. van Wolde (ed.), *Job 28: Cognition in Context*, Leiden–Boston: Brill, s. 179–230.
- L u b o t s k y A. (1997), *A R̥gvedic Word-Concordance*, part I-II, New Haven (Connect.): American Oriental Society.
- M a l l o r y J.P. (1989), *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*, London: Thames and Hudson.
- M a y r h o f f e r M. (1956, 1963), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise etymological sanskrit dictionary*, 3 tomy, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- M e j o r M. (red.) (2007), *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- M y l i u s K. (2004), *Historia literatury staroindyjskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- N a g y G. (1974), *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- P l e z i a M. (1959–1970), *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa: PWN.
- R a d d e n G., D i r v e n R. (2006), *Cognitive English Grammar*. Amsterdam, Philadelphia: Benjamins.
- R a d h a k r i s h n a n S. (1958, 1960), *Filozofia indyjska*, 2 tomy, Warszawa: PAX.
- R e n o u L. (1939), *Les éléments védiques dans le vocabulaire du sanskrit classique*, „Journal Asiatique”, juillet-septembre 1939, s. 321–404.
- (1964), *Etudes védiques et pāṇinéennes*, t. XIII, Paris: Editions E. De Boccard.
- S ł u s z k i e w i c z E. (2001), *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- T o k a r s k i R. (1990), *Prototypy i konotacje. O semantycznej analizie słowa w tekście poetyckim*, „Pamiętnik Literacki”, 81, 1990, nr 2, s. 117–137.
- T u g g y D. (1993), *Ambiguity, polysemy and vagueness*, „Cognitive Linguistics” 4, s. 273–290.
- W a t k i n s C. (1995), *How to Kill a Dragon. Aspects of indo-european poetics*, Oxford: Oxford University Press.
- Z l a t e v J. (2003), *Polysemy or generality? Mu*. [w:] H. Cuyckens, R. Dirven, J.R. Taylor (eds.), *Cognitive Approaches to Lexical Semantics*, Berlin–New York: Mouton de Gruyter, s. 447–494.