

AHANKARA, BUDDHI, MANAS, PURUSZA — MECHANIZM
POZNAWCZY W TRAKTACIE *SANKHJAKARIKA* W ŚWIETLE
TEORII KOGNITYWNYCH

OD WIARY W DUCHY DO ABSOLUTNEJ ŚWIADOMOŚCI

Na pierwszych stronach książki *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion* Scott Atran proponuje definicję religii osadzoną w paradygmacie nauk kognitywnych. „Religia”, czytamy, „to kosztowne, trudne do pozorowania zobowiązanie społeczności względem sprzecznego z faktami i intuicją świata agensów nadprzyrodzonych, mających władzę nad ludzkimi niepokojami egzystencjalnymi, takimi jak śmierć i oszustwo”¹. Owe „agensy nadprzyrodzone” to nikt inny jak bogowie, przodkowie i duchy stanowiące nieodrodny element religijnego krajobrazu. Ich władza ma zaś wynikać z nieograniczonego dostępu do społecznie istotnych informacji, a także ze skłonności do dbania o moralność i rozdzielania kar za jej naruszenie².

Powyższa definicja, być może zresztą jak każda inna definicja religii, wywołuje poczucie niedosytu. Kolejna próba sprowadzenia zjawisk religijnych do wiary w istoty duchowe i dążeń do komunikacji z nimi wygląda na spory krok wstecz w badaniach religioznawczych. O ile

¹ S. Atran, *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford 2002, s. 4. Wszystkie tłumaczenia fragmentów anglojęzycznych – M.C.

² Patrz P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 2005, s. 151–160, 169–173.

jednak sama definicja może brzmieć naiwnie i anachronicznie, proponowana przez jej zwolenników teoria pochodzenia religii wydaje się znacznie bardziej obiecująca. Otóż wyobrażenia religijne traktowane są jako co prawda pozbawione znaczenia adaptacyjnego, lecz nieuniknione pochodne³ współdziałania istotnych z punktu widzenia adaptacji modułów umysłu. Wśród modułów odpowiedzialnych za wyłonienie się tych wyobrażeń wymieniany jest przede wszystkim nadaktywny mechanizm wykrywania intencjonalnych agensów⁴. Mechanizm ten, w połączeniu z nastawieniem intencjonalnym (czyli skłonnością do przypisywania innym podmiotom – oraz przedmiotom – określonych przekonań i dążeń⁵), skutkuje skłonnością do antropomorfizowania bardziej lub mniej abstrakcyjnych bytów. Zdolność do generowania wyobrażeń oderwanych od bieżących doświadczeń (a nawet sprzecznych z intuicją), wspierana tendencją do ufania biegłym w sztuce przetrwania autorytetom, predysponuje do bezwarunkowej akceptacji fikcyjnych narracji. Istotną rolę odgrywa również szczególnie sposób kategoryzowania obiektów doświadczenia oraz łatwość zapamiętywania wyobrażeń nieznacznie tę kategoryzację naruszających. Łącznie powyższe funkcje skutkują skłonnością do kreowania, traktowania jako prawdziwe oraz rozpowszechniania opowieści o dziwnych istotach, które na tyle przypominają ludzi, że można się z nimi komunikować, i na tyle się od ludzi różnią, że można przypisywać im niespotykaną wiedzę i władzę⁶.

Pozostawiwszy kwestię „wiary w bogów” na boku, warto zatrzymać się na dłużej przy podstawowym założeniu kognitywistów, że za rozwinięcie myślenia religijnego odpowiedzialne są uniwersalne właściwości ludzkiego umysłu. W odniesieniu do tego założenia warto zasta-

³ Religioznawcy kognitywni używają w tym kontekście terminu „produkt uboczny”, który może być odczytywany jako wartościujący. Sformułowanie „pochodna” jest bardziej neutralne, a jego znaczenie wydaje się zaspakajać potrzeby przyjętego modelu.

⁴ HADD, *Hyperactive Agent-Detection Device*. Patrz J. Barrett, *Exploring the Natural Foundations of Religion*, „Trends in Cognitive Science” 2000, vol. 4, nr 1, s. 31–32.

⁵ D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge 1998, s. 17. Zagadnienie nastawienia intencjonalnego oraz pokrewnej mu koncepcji teorii umysłu omówione zostanie w dalszej części pracy.

⁶ Szczegółowe omówienie kognitywnej koncepcji genezy religii przedstawia Boyer (P. Boyer, *op. cit.*).

nowić się nad pewną istotną i powszechną cechą wyobrażeń religijnych, mianowicie nad kwestią transcendencji. Ponadświatowość bytów ostatecznych, ich całkowita niezależność od uwarunkowań świata fizycznego oraz pierwotność względem wszelkiego ludzkiego doświadczenia jest koncepcją nieobcą wielu tradycjom religijnym. Wyobrażenia istoty najwyższej w religiach afrykańskich czy transcendentnego Boga chrześcijańskich filozofów wymykają się klasyfikacji w kategorii kontrintuicyjnych, antropomorficznych istot władających ludzkimi niepokojami. Również obecne w tradycji indyjskiej wyobrażenia bytu transcendentnego, wyrażone w modelu absolutnej świadomości (*cit, samvit*) wykracza poza ramy tej klasyfikacji. Absolutna świadomość, której natura stanowi centralny temat rozlicznych traktatów filozoficzno-religijnych, jest nie tylko całkowicie transcendentna, ale również nieograniczona i nieuwarunkowana. Bierna⁷, niezmienna, pozbawiona atrybutów i nieprzejawiona, jest jednak wszechwidząca i wszechwiedząca. W swojej nieprzebranej pełni jest bytem (*sat*) *par excellence*. Znaczenie religijne tego paradoksalnego wyobrażenia jest zasadnicze – absolutna świadomość utożsamiana jest zarówno z najwyższą formą bóstwa, jak i z istotą człowieczeństwa (upanisadzowa tożsamość atman/brahman, doświadczenie substancjalnej jedności z bóstwem w niedualistycznych tradycjach tantrycznych). Umieszczana jest u początku kosmogonii i u kresu soteriologii, a jej dostąpienie stanowi cel praktyk rytualnych, w tym przede wszystkim mistycznych.

Wydaje się, że koncepcja tego formatu jest bardzo odległa od potocznych wyobrażeń bogów i duchów, skorych do karania niesubordynowanych wyznawców za ich moralne przewiny. Nie oznacza to jednak, że niemożliwe jest rozważanie jej w odniesieniu do paradygmatu kogni-

⁷ Bierność absolutnej świadomości, bezdyskusyjna w doktrynie sankhji czy adwajta wedanty, nie jest kwestią jednoznaczną dla całej myśli indyjskiej. Autorzy z kręgu niedualistycznych nurtów tantrycznych uznają aktywność, konceptualizowaną jako *śakti*, za aspekt nierozłącznie związany z *cit*. W tym modelu twórcza aktywność i całkowita bierność w sposób paradoksalny zlewają się w jednym bycie (patrz np. J.G. Woodroffe, *Creation as Explained in the Tantra*, [w:] *Studies on the Tantras*, Kolkata 2002, s. 124–126, M.S.G. Dyczkowski, *A Journey in The World of The Tantras*, Varanasi 2004, s. 75). Tego rodzaju stan pasywno-aktywnej potencjalności wciąż jednak wydaje się odbiegać zasadniczo od potocznego wyobrażenia aktywności przypisywanej nawet tym nieznacznie kontrintuicyjnym agansom.

tywnego. Pewne rozwiązanie problemu proponuje Justin Barrett, czyniąc wyraźne rozróżnienie pomiędzy religijnością potoczną i oficjalną doktryną. W jego interpretacji proste wyobrażenia silnie antropomorficznych, zainteresowanych ludzkim losem istot wykorzystywane są w sytuacjach spontanicznego, automatycznego odnoszenia się do koncepcji religijnych (na przykład w momencie nagłego zagrożenia i liczenia na boską interwencję). Skodyfikowane doktryny stanowią z kolei „kognitywnie wspomaganą” wersję koncepcji potocznych, opracowaną na przestrzeni wieków poprzez refleksyjne wyabstrahowanie kontrintuicyjnych wyobrażeń z konkretnych sytuacji. W tym ujęciu wyobrażenia oficjalne stanowią pochodną tych samych procesów mentalnych, które kształtują religijność potoczną, lecz pochodną znacznie dłużej opracowywaną, a tym samym bardziej sprzeczną z intuicją⁸. Rzeczywiście, można spróbować myśleć o absolutnej świadomości jako o szczególnie kontrintuicyjnym agensie – bezcielesnym, nieuwarunkowanym, wszechobecnym, niezmiennym, niewyraźnym w słowach, niezainteresowanym interakcją z innymi agensami i, co gorsza, wcale nie będącym agensem. Wydaje się jednak, że istnieje prostszy, bardziej bezpośredni sposób wprowadzenia wyobrażenia absolutnej świadomości do modelu kognitywnego.

Jak zaznaczono wcześniej, jednym z mechanizmów współodpowiedzialnych za wyłonienie się wyobrażeń religijnych ma być nastawienie intencjonalne, czyli zdolność do interpretowania i przewidywania zachowań innych podmiotów w kategoriach przypisywanej im wiedzy, pragnień oraz celów. Owa skłonność do „odczytywania” stanów mentalnych innych osobników określana jest również mianem „potocznej psychologii” lub „teorii umysłu” i stanowi podstawowe wyposażenie człowieka jako istoty społecznej. W odniesieniu do pochodzenia wyobrażeń religijnych, rola teorii umysłu sprowadzana jest do „przypisywania stanów mentalnych niewidzialnym istotom”⁹. Warto jednak zauważyć, że ów pożyteczny mechanizm odpowiedzialny jest również

⁸ J. Barrett, *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 1999, nr 11, s. 330–331.

⁹ S. Baron-Cohen, *Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge 1995, s. 25.

za zdolność do introspekcji i związanej z nią analizy własnych stanów mentalnych¹⁰. Wydaje się, że zdolność tego rodzaju, w połączeniu z szerzej rozumianą zdolnością do kreowania abstrakcyjnych wyobrażeń, może skutkować rozwinięciem koncepcji własnego umysłu i pozostającej w relacji do niego świadomości. Ponadto przy wzmocnieniu doświadczeń introspekcyjnych przez prowadzące do odmiennych stanów świadomości praktyki medytacyjne może dojść do wyłonienia koncepcji religijnych, w których umysł odgrywa kluczową rolę w procesie kosmotwórczym, a transcendująca go absolutna świadomość zyskuje rangę jedyne, niezmiennego, wszechogarniającego i warunkującego istnienie rzeczywistości bytu.

KILKA DEFINICJI

Przed podjęciem analizy modelu umysłu i świadomości przedstawionego w traktacie *Sankhjakarika* należy uporządkować kwestię stosowanej terminologii. Sformułowania „świadomość” i „umysł” padły już kilkakrotnie, wciąż brak jednak jasności, jakie pojęcia się za nimi kryją. Zdefiniowanie umysłu nie stanowi większego problemu – solidny punkt odniesienia zapewnia ujęcie Stevena Pinkera, w myśl którego umysł, funkcja działania mózgu, stanowi wirtualny układ wyspecjalizowanych modułów komputacyjnych wyłonionych w procesie ewolucji na rzecz rozwiązywania szczególnych problemów związanych z życiem w społeczności zbieraczo-łowieckiej¹¹. Sformułowanie definicji świadomości nie będzie jednak równie proste, a to ze względu na odmienną rozumienia tego pojęcia w dyskursach, o których mowa, przy jednoczesnym niewypowiedzianym założeniu, że jest to pojęcie samo przez się zrozumiałe. Peter Gärdenfors za świadomość uważa stan posiadania wrażeń i percepcji, cechujący wszystkie zwierzęta zaopatrzone w wystarczająco

¹⁰ N. Humphrey, *Consciousness Regained. Chapters in the Development of Mind*, Oxford 1984, s. 30.

¹¹ S. Pinker, *Jak działa umysł*, przeł. M. Koraszewska, Warszawa 2002, s. 30–31. Ponieważ gospodarka zbieraczo-łowiecka stanowiła podstawę egzystencji człowieka przez przeważającą część jego istnienia jako gatunku, to właśnie ten tryb pozyskiwania środków znajduje odzwierciedlenie w architekturze jego umysłu.

złożony układ nerwowy¹². Jednak tradycja indyjska wiąże tego rodzaju stan z działaniem najbardziej podstawowego „modułu umysłu”, podrzędnego względem (a nawet, w ujęciu sankhji, całkowicie istotowo odrębnego od) absolutnej świadomości. Problem ten rozjaśnić może odniesienie do proponowanej przez Gärdenforsa koncepcji samoświadomości. Ta rozumiana być może potocznie jako refleksja, „myślenie o własnych doświadczeniach”¹³. Tego rodzaju myślenie jest pochodną wyposażenia świadomości w wewnętrzny model świata, służący do generowania percepcji. Ów model sam może być przedmiotem percepcji i to właśnie one stanowią domenę samoświadomości. Samoświadomość byłaby odzwierciedleniem wewnętrznego modelu świata, cechującym się, można by rzec, wewnętrznością drugiego rzędu. Tego rodzaju wewnętrzność umożliwia postrzeganie własnej podmiotowości jako zewnętrznego przedmiotu, zapewniając tym samym nadrzędny, wirtualny układ sterowania świadomością. Owa paradoksalna „wtórna wewnętrzność” samoświadomości względem świata, a zarazem jej zewnętrzność wobec doświadczenia jednostki, prowadzi do doświadczenia jej całkowitej niezależności od świata i umysłu¹⁴. Jak okaże się wkrótce, taki opis jest w dużej mierze zbieżny z opisem absolutnej świadomości funkcjonującym w tradycji sankhji, stanowiącej temat dalszych rozważań. Dlatego, opierając się na ujęciu Gärdenforsa, można zdefiniować „absolutną świadomość” (czy też „samoświadomość”)¹⁵ jako zdolność transcendowania

¹² P. Gärdenfors, *How Homo Became Sapiens: On the Evolution of Thinking*, Oxford 2006, s. 111. Pod pojęciem „wrażen” Gärdenfors rozumie bezpośrednie doznania zmysłowe, związane z ciałem i niewymagające wiedzy o istnieniu ich zewnętrznych źródeł. „Percepcje” stanowią interpretacje doznań zmysłowych, związane ze zdolnością konstruowania mentalnych reprezentacji i zapewniające wiedzę dotyczącą otoczenia. *Ibidem*, s. 25–38.

¹³ *Ibidem*, s. 111.

¹⁴ *Ibidem*, s. 111–129.

¹⁵ Zrównanie „absolutnej świadomości” z „samoświadomością” wydaje się uzasadnione. Świadomość absolutna konstytuuje wszelkie doświadczenie, będąc albo źródłem jego przedmiotów i narzędzi (jak to jest w systemach niedualistycznych), albo warunkiem koniecznym ich istnienia i funkcjonowania (w systemach dualistycznych takich jak omawiana w niniejszej pracy sankhja). Wydaje się, że w systemach indyjskich percepcja jest pierwotna względem istnienia jej przedmiotów — świat wyłaniany w procesie kosmogonicznym nie jest niezróżnicowanym światem niezależnych od doświadczenia obiektów, lecz wewnętrznym światem mentalnych reprezentacji, o których pisze Gärdenfors. Uprzedzającą go absolutna świado-

własnych wrażeń i percepcji oraz rejestrowania ich jako niezależnych od narzędzia ich rejestracji. Warto zauważyć, że transcendowanie percepcji, odnoszących do obiektów świata zewnętrznego za pośrednictwem ich mentalnych odwzorowań, wiąże się *a fortiori* również z transcendowaniem tych obiektów. Stąd powyższa definicja wydaje się wyczerpująca, zapewnia bowiem zewnętrzność absolutnej świadomości tak wobec doświadczenia, jak i wobec świata.

Na zakończenie należy uściślić jeszcze jedną kwestię, mianowicie zastosowanie terminów „teoria umysłu” i „koncepcja umysłu”. Pierwsze określenie dotyczy każdorazowo szczególnego mechanizmu kognitywnego, umożliwiającego człowiekowi introspekcję oraz przyjmowanie nastawienia intencjonalnego względem innych ludzi. Drugie określenie oznacza pewien kulturowo opracowany model umysłu, w omawianym przypadku związany z określonym dyskursem filozoficzno-religijnym. Innymi słowy, to „teoria umysłu” jest tym, co umożliwia człowiekowi formułowanie naukowych, religijnych bądź potocznych „koncepcji umysłu”.

KONCEPCJA UMYŚLU I ŚWIADOMOŚCI W TRAKTACIE *SANKHJAKARIKA*

Sankhjakarika (*sāṅkhya kārīkā*) to tekst sanskrycki, którego czas powstania umieszcza się pomiędzy I a V w. n.e., a którego autorstwo przypisywane jest Iśwarakryśnie (*iśvarakṛṣṇa*). Traktat ten jest podstawowym dziełem *sankhji* (*sāṅkhya*), jednej z sześciu *darśan* (*darśana*) – ortodoksyjnych (a więc zgodnych z objawieniem wedyjskim) indyjskich szkół filozoficzno-religijnych. Ze względu na lapidarność tekstu (składa się on zaledwie z 72 strof), znaczna część wiedzy na temat jego znaczenia czerpana jest z powstałych w późniejszych wiekach komentarzy, z których najbardziej znany jest pochodzący z VI w. traktat *Sankhjakarika Bhaszja* (*sāṅkhya kārīkā-bhaṣya*) Gaudapady (*gauḍapāda*). Znaczenie doktryny *sankhji* jest dla myśli indyjskiej niebagatelne, zważywszy, że postulowany przez nią model kosmologiczny stanowi punkt odniesienia zarówno dla

mość jest zdolnością obserwowania tych reprezentacji, jest byciem świadomym bycia świadomym. Dalsze rozważania mają na celu wyjaśnienie i potwierdzenie tego stanowiska.

ortodoksyjnych (joga klasyczna, wedanta) jak i heterodoksyjnych (nurty tantryczne) tradycji filozoficzno-religijnych.

Sankhja przedstawia dualistyczną wizję kosmosu, w której prakryti (*prakṛti*) – nieświadoma, czynna zasada stwórcza – przeciwstawiana jest puruszy (*puruṣa*) – biernej i transcendentnej absolutnej świadomości. Purusza jest przyczyną celową ewolucji prakryti, która zainicjowana zostaje w wyniku zaburzenia równowagi pomiędzy trzema cechującymi ją jakościami (*guṇa*). Jakości te – *tamas* (ciemność, stałość, przysłanianie), *rajas* (aktywność, namiętność) i *sattva* (przejrzystość, jasność) – stanowią substrat, z którego powstaje zarówno aparat psychiczny (*antahkaraṇa*), jak i pierwiastki rzeczywistości – subtelne (*tanmātra*) i grubomaterialne (*bhūta*). Ciekawe jest przy tym, że wyłonienie wyższych funkcji umysłu poprzedza i warunkuje wyłonienie jego funkcji niższych, a także rzeczywistości materialnej. Koncepcja ta może być rozumiana dwojako, a obydwie interpretacje wydają się współgrać z modelem kognitywnym. Z jednej strony guniczna natura zarówno umysłu, jak i materii (w tym ciała) wskazuje na brak ich genetycznej odrębności¹⁶. Z drugiej strony pierwszeństwo umysłu wobec materii wydaje się wskazywać, że świat obiektów wyłonionych w domenie prakryti jest nie tyle rzeczywistością zewnętrzną względem podmiotu, co „światem wewnętrznym”, układem mentalnych reprezentacji w rozumieniu Gärdenforsa. Innymi słowy, to mechanizm poznawczy konstytuuje rzeczywistość jako zróżnicowany produkt współdziałania trzech *gun*.

Na to, co w ujęciu kognitywnym określane jest mianem umysłu, składają się trzy ewoluty prakryti – *buddhi*, *ahaṅkāra* i *manas*¹⁷. *Manas*

¹⁶ Na fakt ten zwraca uwagę Paul Schweizer, podkreślając, że dualizm sankhji nie jest dualizmem ciała/umysł, lecz umysł/świadomość (czy też, zgodnie z przyjętymi definicjami, umysł/samoświadomość), purusza stanowi bowiem byt istotowo odrębny od ewolutów prakryti. Według Schweizera model ten jest podobny do modelu kognitywnego, traktującego umysł jako produkt działania fizycznych struktur mózgu (oczywiście w tym wypadku to podstawa fizyczna jest pierwotna względem umysłu). Z kolei samoświadomość, jako emergentne, nieredukowalne do neurofizjologii i procedur komputacyjnych umysłu zjawisko, może być rozważana jako przedstawicielka odrębnej dziedziny. P. Schweizer, *Mind/Consciousness Dualism in Sāṅkhya-Yoga Philosophy*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1993, vol. LIII, nr 4, s. 846, 854.

¹⁷ W literaturze termin *manas* tłumaczony jest najczęściej jako „umysł”, jednak w tym wypadku znaczenie tego pojęcia jest znacznie węższe.

stanowi swego rodzaju „procesor” przetwarzający bodźce pochodzące z organów poznania (zmysłów, *buddhindriya*) na reakcje organów działania (*karmendriya*). Wydaje się, że funkcja manas odpowiadałaby procedurom komputacyjnym na poziomie przetwarzania wrażeń oraz percepcji sprzężonych¹⁸. Z kolei buddhi, zwana często „inteligencją” lub „świadomością empiryczną/intuicyjną”, odpowiada za wyższe funkcje poznawcze, takie jak intuicja, wgląd, czy refleksja¹⁹. Marzenna Jakubczak określa ją mianem „zasady prezentacji”, poza funkcjami kognitywnymi przypisując jej również funkcje konatywne i afektywne²⁰. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że domeną buddhi są operacje na wyobrażeniach, czyli percepcjach niezależnych od bieżących wrażeń, niejako oderwanych od danych pochodzących z układu sensomotorycznego²¹. Ciekawą cechą buddhi jest wyposażenie jej w tamasowo-sattwiczne pary opozycyjnych dyspozycji (*bhāva*), umożliwiających jej kategoryzację doświadczeń oraz determinujących działania jednostki. Dyspozycje te – cnota/nieprawość, bezpragnieniowość/pragnienie, moc/niemoc oraz wiedza/niewiedza²² – mają wyraźnie wyobrażeniowy charakter, związany z zaawansowanymi operacjami mentalnymi na danych wy-

¹⁸ Percepcje sprzężone związane są z interpretacją aktualnie doznawanych wrażeń – odnoszące się do nich reprezentacje mentalne „wspomagane” są doznaniem zmysłowymi, a ich funkcja sprowadza się do syntezy danych pochodzących z różnych zmysłów oraz uzupełniania tych danych, których pewne zmysły w danej chwili nie zapewniają. Por. P. Gärdenfors, *op. cit.*, s. 38–40, 50.

¹⁹ P. Schweizer, *op. cit.*, s. 848. Wydaje się, że tym wypadku chodzi o refleksję nad przedmiotami doświadczenia, nie zaś o autorefleksję (będącą domeną samoświadomości). Jak podkreśla Schweizer, manas i buddhi odpowiadają za bezosobowe funkcje poznawcze, niejako uprzedzające wyłonienie się poczucia „ja”.

²⁰ M. Jakubczak, *The Sense of Ego-Maker in Classical Sāṃkhya and Yoga. Reconsideration of Ahaṅkāra with Reference to The Mind-Body Problem*, „Cracow Indological Studies” 2008, vol. X, s. 241.

²¹ Por. P. Gärdenfors, *op. cit.*, s. 49–52. Oczywiście nałożenie modelu Gärdenforsa na model sankhji jest zabiegiem w dużej mierze arbitralnym. Jego celem nie jest jednak wskazanie na obiektywne podobieństwo pomiędzy obydwoma koncepcjami, lecz raczej lepsze uoświadczenie koncepcji sankhji. Trudno zresztą jednoznacznie zawyrokować, na ile operacje na percepcjach sprzężonych stanowią domenę manas, a na ile buddhi. Ponadto, jak wykazane zostanie w dalszej części pracy, również ahankara przejmuje pewne prerogatywy związane z funkcjonowaniem percepcji sprzężonych.

²² Odpowiednio: *dharma/adharma*, *vairāga/rāga*, *aiśvarya/anaiśvarya*, *jñāna/ajñāna*.

abstrahowanych z bieżącego doświadczenia. Manas i buddhi operują poza dziedziną podmiotowości, dlatego ich funkcjonowanie wymaga personalizacji dokonywanej przez ahankarę – „ja działające”. Ahankara tworzy ramy jednostkowego doświadczenia, umożliwiając rozróżnienie pomiędzy „ja” (podmiotem) i „nie-ja” (poszczególnymi przedmiotami doświadczenia)²³. Funkcja ahankary nasuwa skojarzenia z pojęciem „stałości przedmiotu” w rozumieniu Piageta. Według Gärdenforsa za stałość tę odpowiadają percepcje sprzężone, uzupełniające dane dotyczące przedmiotu wtedy, kiedy komplet bieżących danych zmysłowych nie jest dostępny²⁴. Wyodrębnienie „ja” ze strumienia doświadczeń można interpretować jako wynik nakierowania percepcji na własne ciało, z zastrzeżeniem, że w modelu przedstawianym przez *Sankhjakarikę* wyłonienie ahankary poprzedza ukonstytuowanie cielesności²⁵. Należy dodać, że działanie ahankary nie wiąże się z „samoświadomością” w rozumieniu przyjętym na potrzeby tej pracy. Ahankara umożliwia utrzymanie ciągłości podmiotu w strumieniu doświadczeń, nie zaś transcendowanie jego aktywności mentalnej²⁶.

W całkowitej opozycji względem trójczłonowego umysłu sankhji stoi purusza²⁷, transcendentny i bierny byt będący celem, lecz nie uczest-

²³ M. Jakubczak, *op. cit.*, s. 244.

²⁴ P. Gärdenfors, *op. cit.*, s. 36–37.

²⁵ Kwestia kształtowania podmiotowości w oparciu o doświadczenie ciała nie jest jednoznaczna np. z punktu widzenia psychologii rozwojowej. Daniel Stern mówi o poczuciu „emergentnego self” (*emergent self*), kształtującym się już w pierwszych dwóch miesiącach życia dziecka i poprzedzającym ukształtowanie koherentnego obrazu własnego ciała. Poczucie emergentnego self jest produktem postępującej organizacji doświadczeń percepcyjnych, w oparciu o zdolność amodalnej percepcji (D.N. Stern, *The Interpersonal World of The Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, London 1998, s. 37 i nn.). Wnioski Sterna wydają się w pewnym zakresie zbieżne z koncepcją sankhji – w jednym i w drugim przypadku doświadczenia percepcyjne interpretowane są jako uprzednie względem doświadczenia cielesności.

²⁶ Marzenna Jakubczak zwraca uwagę, że pewna forma „samoświadomości” jest wynikiem kontaktu (*samyoga*) prakryti i puruszy (M. Jakubczak, *op. cit.*, s. 245). Jest to jednak samoświadomość iluzoryczna, błędnie utożsamiana z działaniem buddhi. Kwestia rozbieżności tej iluzji w procesie soterycznym omówiona zostanie w kolejnym akapicie.

²⁷ Główne znaczenia terminu *purusa* to „człowiek” czy też „osoba”. Kwestia użycia tego właśnie terminu do określenia absolutnej świadomości jest niewątpliwie interesująca. Marzenna Jakubczak zaznacza, że ujęciu sankhji *purusa* nie może być rozpatrywany

nikiem procesu psycho- i kosmogonicznego. Purusza jest ni mniej, ni więcej, tylko świadkiem przekształceń prakryti i często określany jest mianem widza (*draṣṭṛtva*). To właśnie jego wszechwidzące oko umożliwia rozpoznanie ewolucji prakryti, pozwala na wyodrębnienie struktury umysłu oraz przedmiotów, na których dokonuje on operacji. W tym właśnie sensie, jak się zdaje, stanowi on przyczynę ewolucji prakryti – jakiegokolwiek poznawcze ukonstytuowanie złożonej struktury rzeczywistości byłoby niemożliwe bez całkowicie niezależnej od procesów poznawczych samoświadomości. Innymi słowy, jak sugeruje Larson, „bez puruszy istnienie byłoby jedynie niezróżnicowaną masą”²⁸. Pomiędzy puruszą a buddhi zachodzi osobliwa relacja, mająca centralne znaczenie dla procesu soterycznego. Otóż purusza wyposaża buddhi w światło (samo)świadomości, zapewniając jej wiedzę o realizowanych przez nią samą procesach poznawczych. Buddhi odbija jednak to światło niczym zwierciadło, na którego powierzchni pojawia się tym samym obraz puruszy. W ten sposób buddhi mylnie uważa siebie za transcendentnego widza do czasu, kiedy iluzja zostanie rozbita. Uruchomiona w wyniku ponadkonceptualnego wglądu dyspozycja wiedzy (*jñāna*) objawia przed buddhi prawdę, że to nie ona, lecz purusza jest dziedziczką samoświadomości. Tym samym więc pomiędzy prakryti i puruszą zostaje zerwana, a absolutna świadomość pozostaje na scenie sama w swej doskonałej niezależności. Wyzwolenie w tym ujęciu jest, jak się zdaje, bezpośrednim doświadczeniem emergentnej natury samoświadomości, jej nieredukowalności do funkcjonowania umysłu.

jako „osoba”, lecz jako nieosobowa „zasada świadomości” (*ibidem*, s. 241). Gerard Larson omawia ewolucję terminu „purusza” od *Rygwedy* (człowiek kosmiczny w *Puruszasukie*) po *Sankhjakarikę*, sugerując następnie, że w ujęciu Iśwarakriszny purusza jest tym, co konstituuje „doświadczenie człowieka bycia człowiekiem” (G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya: an Interpretation of its History and Meaning*, Delhi 1979, s. 171). Należy jednak pamiętać, że choć purusza jest bytem zindywidualizowanym (każda jednostka posiada własnego puruszę), zachowuje on bezosobowość (czy też „ponadosobowość”). Wydaje się, że jest on tym pierwiastkiem, który czyni człowieka w pełni człowiekiem, umożliwiając mu transcendencję własnego człowieczeństwa.

²⁸ G.J. Larson, *op. cit.*, s. 169.

SAMOŚWIADOMOŚĆ A POCHODZENIE TEORII UMYŚLU W UJĘCIU KOGNITYWNYM

Aby jeszcze wyraźniej zilustrować rolę puruszy w procesie poznawczym, a także stworzyć bazę dla rozważań nad pochodzeniem koncepcji umysłu i samoświadomości w sankhji, warto przyjrzeć się bliżej koncepcji teorii umysłu postulowanej przez nauki kognitywne. Jak już wspomniano, koncepcja ta wiąże się z zaproponowanym przez Daniela Dennetta pojęciem nastawienia intencjonalnego. Pojęcie to denotuje naturalną skłonność człowieka do myślenia o innych podmiotach/przedmiotach w kategorii racjonalnych agensów oraz do interpretowania ich zachowań w funkcji przypisywanych im przekonań, dążeń i motywacji²⁹. Według Dennetta skutkiem nastawienia intencjonalnego jest skłonność do introspekcji. W jego ujęciu służy ona jednak jedynie generowaniu intencjonalnych interpretacji własnych działań *post factum*, czyli, w skrócie, samooprawdliwianiu³⁰.

W przeciwieństwie do Dennetta, Nicholas Humphrey postuluje uprzedniość zdolności introspekcji względem teorii umysłu. Jak sugeruje Humphrey, model funkcjonowania ludzkiej psychiki kreowany jest poprzez samoobserwację, czyli refleksję nad własnymi zachowaniami oraz ich przyczynami, a także nad „ja” zawiadującym tymi zachowaniami.

²⁹ Rozległe badania nad rozwojem mechanizmu „czytania umysłu” u dzieci prowadził Simon Baron-Cohen. Badania te zaowocowały czteroelementowym modelem, w którym teoria mechanizmu umysłowego (ToMM, *Theory-of-Mind-Mechanism*) jest modulem ontogenetycznie najmłodszym. Modulem najstarszym jest wykrywacz intencji (ID – *Intentionality Detector*), który wraz z rozwiniętym w drugiej kolejności wykrywaczem kierunku patrzenia (EDD – *Eye-Direction Detector*) odpowiada za generowanie reprezentacji diadycznych (mentalnych modeli relacji pomiędzy podmiotem i innym agensem). Tworzenie reprezentacji triadycznych (modeli relacji pomiędzy podmiotem, innym agensem i trzecim obiektem) umożliwia mechanizm współdzielenia uwagi (SAM – *Shared-Attention Mechanism*). Te trzy skorelowane ze sobą moduły umożliwiają stosunkowo proste operacje mentalne, związane z przypisywaniem agansom określonych percepcji, interpretowaniem ich zachowań w kategoriach pragnień i celów z tymi percepcjami związanych, a także wnioskowanie o tym, że dany agens i podmiot „myślą o tym samym”. Modelowanie pełnego zakresu stanów mentalnych umożliwia dopiero ToMM, odpowiedzialna za generowanie reprezentacji bardziej złożonych stanów epistemicznych, takich jak posiadanie wiedzy/przekonań, wiara, udawanie czy oszustwo. S. Baron-Cohen, *op. cit.*, s. 31-56.

³⁰ D.C. Dennett, *op. cit.*, s. 88-89.

Osoba zdolna do samoobserwacji zakłada, że jej partnerzy w interakcjach społecznych wyposażeni są w umysły podobne do jej własnego i na tej podstawie używa modelu własnej psychiki do przewidywania i wyjaśniania ich zachowań³¹. Mechanizm umożliwiający samoobserwację Humphrey określa mianem „wewnętrznego oka”. Ten osobliwy wirtualny narząd „przygląda się” mózgowi (czy raczej umysłowi) i informuje go o jego własnych poczynaniach. Działa on przy tym na zasadzie częściowego sprzężenia – pośród danych wejściowych wewnętrznego oka znajdują się między innymi jego własne dane wyjściowe³². W ujęciu Humphreya „wewnętrzne oko” nie jest więc mechanizmem transcendentnym względem umysłu. Wydaje się jednak, że jego mentalny charakter nie musi stać w sprzeczności z doświadczeniem transcendencji samoświadomości. O „wewnętrznym oku” myśleć można jako o organie nakierowanym na „wewnętrzny świat” mentalnych reprezentacji Gärdenforsa, podczas gdy samoświadomość byłaby dynamicznym obrazem wyłonionym dzięki działaniu tego organu – obrazem „zewnątrznego obserwatora”.

SANKHJA A UJĘCIA KOGNITYWNE – KRÓTKA SYNTEZA

Przechodząc do podsumowania powyższych rozważań, warto raz jeszcze podkreślić, jakie stoją za nimi motywacje. Sugerowanie, że między modelem sankhji i koncepcjami kognitywnymi istnieje bezpośrednia odpowiedniość, byłoby co najmniej nieostrożne. Naiwnością byłoby utrzymywać, że Iśwarakryszna, Gärdenfors i Humphrey mówią o jednym i tym samym, w związku z czym religia i nauka mogą podać sobie rękę w serdecznym uścisku, rozpoczynając tym samym wspólną podróż ku poznaniu prawdy o ludzkim umyśle. Całkowicie uprawniony jest jednak wniosek, że Iśwarakryszna, Gärdenfors i Humphrey wyposażeni zostali w bardzo podobne umysły, w związku z czym ich oddalone od siebie

³¹ N. Humphrey, *Consciousness Regained. Chapters in the Development of Mind*, Oxford 1984, s. 30, 33. Powyższe zdanie należy rozumieć metaforycznie – opisany proces niewiele ma wspólnego ze świadomym „czynieniem założeń”, „przewidywaniem” i „wyjaśnianiem”. Mechanizm „czytania umysłów” działa spontanicznie oraz automatycznie i wiąże się z pewnego rodzaju intuicją, nie zaś z intelektualną kalkulacją.

³² N. Humphrey, *The Inner Eye. Social Intelligence in Evolution*, Oxford 1986, s. 68, 78.

o mniej więcej półtora tysiąca lat rozważania mają bardzo podobne podstawy. Wydaje się, że narzędzia nauk kognitywnych mogą być pomocne w rozważaniach nad pochodzeniem zawartej w *Sankhjakarice* koncepcji umysłu oraz absolutnej świadomości. Co więcej, pewne obserwacje poczynione przez te nauki mogą ułatwić rozumienie paradoksalnych cech przypisywanych absolutnej świadomości. Aby wskazać na te możliwości, warto pozostać jeszcze przez chwilę przy modelu Humphreya.

Po pierwsze można zastanowić się nad sposobem, w jaki w dużej mierze nieświadomiony model własnego umysłu, tworzony w oparciu o dane dostarczone przez „wewnętrzne oko” i wykorzystywany podczas interakcji społecznych, może być uświadomiony, opracowany i kodyfikowany. Być może doświadczenie medytacyjne i związane z nim odmienne stany świadomości grają rolę we wzmacnianiu i eksponowaniu informacji generowanych w normalnym procesie introspekcji, czyniąc je szczególnie przekonywającymi. Zagadnienie to niewątpliwie zasługuje na szczególną uwagę (choć nie zostanie podjęte w niniejszej pracy). Po drugie można zastanowić się, jakie wskazówki dotyczące rozumienia koncepcji absolutnej świadomości przynoszą nam doświadczenia psychologów kognitywnych. Co na przykład powiedziec mógłby model Humphreya o osobliwej nieodzowności transcendentnego puruszy dla istnienia nie tylko umysłu, ale i będącego obiektem jego postrzeżeń świata? Innymi słowy, co mógłby powiedzieć o rzeczywistości, w której prakryti istnieje bez puruszy?

Ilustracji takiej sytuacji może dostarczyć pewne osobliwe zjawisko neurologiczne, określane mianem ślepowidzenia (ang. *blindsight*). To zaburzenie poznawcze, opisane przez Lawrence’a Weiskrantza i badane również przez Humphreya, jest wynikiem uszkodzenia kory wzrokowej i może być opisane najkrócej jako „widzenie bez świadomości widzenia”. Choć mózg osoby dotkniętej tą przypadłością wciąż przetwarza bodźce wzrokowe, sam pacjent nie zdaje sobie sprawy, że widzi. Weiskrantz opisał ciekawy przypadek pacjenta z połowicznym uszkodzeniem kory wzrokowej. Choć chory twierdził, że nie wie, co znajduje się w polu widzenia odpowiadającym uszkodzonej stronie, był w stanie poprawnie „odgadnąć” rodzaj i położenie obiektów których „nie widział”, pod warunkiem,

że go o to poproszono. Z jeszcze bardziej spektakularnym przypadkiem spotkał się sam Humphrey, prowadząc badania nad makakiem imieniem Helen. U Helen usunięto całą korę wzrokową, w wyniku czego przestała ona reagować na bodźce wzrokowe, zachowując się jak zwierzę ślepe. Dzięki długoletniej pracy małpka dała się jednak „przekonać” do używania wzroku, odzyskując zdolność sprawnego omijania przeszkód, śledzenia trajektorii ruchu drobnych przedmiotów oraz precyzyjnego ich chwytania. Humphrey podkreśla jednak, że „tajemnicze” pochodzenie umiejętności Helen wprawiało ją w zakłopotanie. Jej wiedza o obiektach wzrokowych była wiedzą „czystą”, nie związaną ze świadomym doświadczeniem i nie potwierdzoną dowodami w postaci wrażeń wzrokowych³³.

Używając przypadku Helen jako metafory, można się zastanowić, czym byłyby prakryty bez puruszy. Otóż pozbawiony transcendentnego obserwatora układ manas/buddhi/ahankara operowałby równie „czystymi”, niepowiązanymi z doświadczeniem i pozbawionymi tożsamości informacjami. Przetwarzane przez niego wrażenia i percepcje spełniałyby podstawowe zadania związane z mechaniczną orientacją w rzeczywistości, lecz nie przynosiłyby o niej wiedzy. Świat mentalnych reprezentacji, a tym bardziej świat zewnętrznych obiektów, pozostawałby niedostępny doświadczeniu. Nie byłby nawet „niezróżnicowaną masą”, jak chciałby tego Larson, lecz, z punktu widzenia umysłu, nie istniałby wcale.

PERSPEKTYWY BADAWCZE?

Na zakończenie warto zastanowić się, w jakim stopniu powyższe rozważania mogą stanowić inspirację dla konkretnych badań. Wydaje się, że nacisk na kluczową rolę poznania oraz obecność dobrze opracowanej koncepcji umysłu czyni systemy indyjskie szczególnie interesującymi obszarami badawczymi dla religioznawstwa kognitywnego. Należy jednak pamiętać, że omawiane koncepcje nie funkcjonują w ramach religijności potocznej, lecz znajdują wyraz w skodyfikowanych doktrynach. Doktryny te z kolei rozwijały się przez setki lat w bardzo specy-

³³ *Ibidem*, s. 57–59.

ficznym kontekście kulturowym, którego tradycja pisana sięga tekstów wedyjskich. Z tego względu wyciąganie radykalnych wniosków w oparciu o interpretację pojedynczych traktatów, bez uwzględnienia ich osadzenia w znacznie szerszym korpusie tekstów, byłoby przedsięwzięciem nierozsądnym. Niemniej wydaje się, że warto włączyć do badań nad tym korpusem zdobycze kognitywistyki, takie choćby jak koncepcja teorii umysłu i zastanowić się nad możliwością ich wykorzystania.

Poszukując odpowiedniego narzędzia analizy tekstu, które mogłoby odsłonić mechanizmy poznawcze stojące u podstaw badanego korpusu, warto zwrócić się do narzędzi językoznawstwa kognitywnego. Ciekawe perspektywy stoją, jak się zdaje, przed teorią metafory pojęciowej George'a Lakoffa i Marka Johnsona³⁴ oraz przed rozwiniętą przez Johnsona koncepcją schematów wyobrażeniowych. Analiza metafor językowych zastosowanych w badanym tekście i dotarcie do leżących u jej podstaw metafor pojęciowych umożliwiłyby obnażenie sposobu konceptualizacji procesów poznawczych opisywanych przez autorów. Co więcej, dotarcie do przedpojęciowych wzorców kategoryzacji tych procesów, czyli, mówiąc krócej, do porządkujących je schematów wyobrażeniowych³⁵, pomogłoby wskazać na najbardziej pierwotne mechanizmy kształtujące te konceptualizacje. Innymi słowy, mogłoby wskazać, jakie doświadczenia zbieracza-łowcy rezydującego w pewnym starożytnym umyśle skłoniły zamieszkującego w tym samym umyśle mędrca-mistyka do takiej, a nie innej interpretacji pojęć „ahankara”, „buddhi”, „manas” i „purusza”.

PODSUMOWANIE

W powyższych rozważaniach przedstawiono propozycję rozszerzenia zakresu badań religioznawstwa kognitywnego o zagadnienie doświadczenia transcendencji. Bazując na tradycji indyjskiej i na reprezentującym ją nurcie sankhji, wskazano na istotną rolę bytu transcendent-

³⁴ Szczegółowe omówienie teorii metafory pojęciowej: G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 2010.

³⁵ M. Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago 1992, s. 28–30.

nego, rozumianego jako absolutna świadomość, w wyobrażeniach religijnych. Zestawiając religijną definicję absolutnej świadomości z opartą na terminologii nauk kognitywnych definicją samoświadomości, podjęto próbę wykazania zbieżności pomiędzy tymi dwoma pojęciami. Jednocześnie wskazano na obecność w sankhji złożonej koncepcji umysłu (w postaci układu ahankara – buddhi – manas), którą poddano wstępnej interpretacji w odniesieniu do pojęć z zakresu nauk kognitywnych zaproponowanych przez Gärdenforsa. Odwołując się do zagadnienia teorii umysłu jako adaptacyjnego mechanizmu kognitywnego zasugerowano, że religijne koncepcje umysłu i absolutnej świadomości mogą być rozpatrywane jako pochodne jej działania. Następnie wykorzystano koncepcję pochodzenia teorii umysłu Humphreya do wyjaśnienia szczególnego charakteru puruszy jako egzemplifikacji absolutnej świadomości w tradycji sankhji. Na zakończenie zasugerowano potencjalną metodę badania korpusu tekstów indyjskich poświęconych koncepcji umysłu i absolutnej świadomości z zastosowaniem narzędzi opracowanych przez Lakoffa i Johnsona. Podjęta tematyka jawi się jako obiecujące źródło potencjalnych wniosków, które mogą poszerzyć rozumienie religii i jej pochodzenia przez nauki kognitywne. Z drugiej strony osadzenie korpusu tekstów indyjskich w paradygmacie kognitywnym może doprowadzić do lepszego zrozumienia pochodzenia szeregu złożonych i abstrakcyjnych koncepcji w tym korpusie zawartych.

Bibliografia

- Atran S., *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford 2002.
- Baron-Cohen S., *Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge 1995.
- Barrett J.L., *Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1998, nr 37.
- Barrett J.L., *Exploring the Natural Foundations of Religion*, „Trends in Cognitive Science” 2000, vol. 4, nr 1.

- Barrett J.L., *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 1999, nr 11.
- Boyer P., *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 2005.
- Dennett D.C., *The Intentional Stance*, Cambridge 1998.
- Dyczkowski, M.S.G., *A Journey in The World of The Tantras*, Varanasi 2004.
- Gärdenfors P., *How Homo Became Sapiens: On the Evolution of Thinking*, Oxford 2006 (wyd. pol. *Jak homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa 2010).
- Guthrie S., *A Cognitive Theory of Religion*, „Current Anthropology” 1980, vol. 21, nr 2.
- Humphrey N., *Consciousness Regained. Chapters in the Development of Mind*, Oxford 1984.
- Humphrey N., *The Inner Eye. Social Intelligence in Evolution*, Oxford 1986.
- Iśwarakriśzna, *Sankhjakarika*, przeł. M. Jakubczak, [w:] *Filozofia wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
- Jakubczak M., *The Sense of Ego-Maker in Classical Sāṃkhya and Yoga. Reconsideration of Ahaṃkāra with Reference to the Mind-Body Problem*, „Cra-cow Indological Studies” 2008, vol. X.
- Johnson M., *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago 1992.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 2010.
- Larson G.J., *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning*, Delhi 1979.
- Pinker S., *Jak działa umysł*, przeł. M. Koraszewska, Warszawa 2002.
- Schweizer P., *Mind/Consciousness Dualism in Sāṃkhya-Yoga Philosophy*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1993, vol. LIII, nr 4.
- Stern D.N., *The Interpersonal World of The Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, London 1998.
- Woodroffe J.G., *Creation as Explained in the Tantra*, [w:] *Studies on the Tantras*, Kolkata 2002.

ABSTRACT

AHĀṆKĀRA, BUDDHI, MANAS, PURUṢA:
 THE COGNITIVE MECHANISM OF *SĀṆKHYA KĀRIKĀ*
 IN THE LIGHT OF COGNITIVE THEORIES

The objective of this article is to suggest a possible application of the cognitive approach to the problem of transcendence. The point of departure for the reflection on the central role of a transcendent, ultimate being conceptualized as Absolute Consciousness (*cit, samvit, puruṣa*) is Indian tradition, in particular, the orthodox *darśana* of *sāṅkhya*. The sāṅkhyan concept of *puruṣa* is compared with the cognitive concept of self-consciousness. The sāṅkhyan concept of mind (comprised of *manas, buddhi* and *ahāṅkāra*) is also discussed and interpreted with regard to Peter Gärdenfors' definitions of sensation and perception. This allows for drawing a possible relation between the theory-of-mind module and religious concepts of mind and Absolute Consciousness. Nicholas Humphrey's theory of "the inner eye" serves to illustrate the specific character of *puruṣa* postulated by *sāṅkhya*. The final part of the article discusses a potential method of research which applies George Lakoff and Mark Johnson's theory of conceptual metaphor as well as Johnson's theory of image schemata.

Keywords:

sāṅkhya, puruṣa, manas, buddhi, ahāṅkāra, consciousness, self-consciousness, theory-of-mind, cognitive theories

Matylda Ciołkosz – studentka drugiego roku studiów II stopnia w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania skupiają się głównie wokół ortodoksyjnej tradycji indyjskiej (szczególnie *sāṅkhya* i *jogi*), a także wokół możliwości aplikacji ujęć kognitywnych i językoznawczych w badaniu zjawisk religijnych. Obecnie przygotowuje pracę magisterską poświęconą językoznawczej interpretacji systemu *āśana* w praktyce *jogi* B.K.S. Iyengara.