

APORIE BRAMIŃSKICH SYSTEMÓW FILOZOFICZNYCH

– Marta Kudelska –

Abstract. The article presents the aporias that are found in classical Brahmin philosophical systems when their ontological assumptions are confronted with the fundamental metaphysical thesis formulated in the *Upanishads*. This thesis determines the way in which the absolute being is described: *sat ekam advitiyam* (existing one only, without a second). The wording considerably resembles Parmenides' description of being. Later European history of philosophy shows various problems that appear in subsequent systems when we attempt to construct a coherent ontological system which includes the Parmenidean concept of being. The account presented is not strictly comparative, and it mostly analyses selected Indian systems. It shows analogous processes of the origination of key metaphysical ideas peculiar to given traditions. It also indicates significantly similar difficulties which are connected with assuming the Parmenidean understanding of absolute being in Europe, as well as the Upanishadic thesis in India.

Keywords: Parmenides, Upanishads, absolute being, existence – thinking, aporias.

Poniższy artykuł prezentuje jakie, w darśanach – klasycznych indyjskich systemach filozoficznych, wyłaniają się aporie, gdy z jednej strony ich autorzy chcą podtrzymać niepodważalną metafizyczną tezę *śruti*, a z drugiej strony, gdy starają się ją pogodzić z powszechnym doświadczeniem świata jako różnorodności. Tą moim zdaniem najważniejszą tezą ontologiczną, jaką wypracowały ostatnie partie *śruti* – *Upaniszady*, jest określenie bytu absolutnego jako *sat ekam advitiyam* – „istniejący jeden bez drugiego”. Wszystkie późniejsze darśany, konstruując swoje założenia metafizyczne, odwołują się do tej tezy. A aporie pojawiają się niezależnie od tego, czy dany system jest monistyczny, dualistyczny, czy pluralistyczny.

Kiedy sięgamy do początków, do kluczowych idei fundujących daną tradycję, możemy wskazać na zupełnie podstawową tezę, która stanie się nie tylko punktem wyjścia, ale także myślą przewodnią wszystkich późniejszych rozważań i dyskusji filozoficznych. Według mnie, takim punktem wyjścia dla wszystkich spekulacji filozoficznych w starożytnej Grecji, a później w całej myśli europejskiej, jest określenie bytu przez Parmenidesa, a w Indiach określenie bytu w najstarszych upaniszadach. Artykuł nie będzie miał stricte porównawczego charakteru, w głównej mierze będzie się skupiał na wskazaniu założeń ontologicznych ortodoksyjnych szkół bramińskich. Te dwie wielkie tezy metafizyczne: Parmenidesa

i Upaniszad, które pokrótce później zanalizuję, są absolutnie fundamentalne dla swoich tradycji filozoficznych. Nikt z późniejszych myślicieli danej tradycji nie jest w stanie uprawiać jakiegokolwiek rodzaju filozofii, nie odnosząc się w pewien sposób, niekoniecznie wprost, do owych tez. A jeżeli potraktuje się te zdania, mniej czy bardziej dosłownie i będzie się próbowało je uzgodnić z innymi założeniami metafizycznymi, będą się pojawiać różnego rodzaju aporie.

Rozpocznijmy od analizy fragmentu z Ćhandogji 6.2.1. Interesująca nas fraza brzmi: *sad [...] ekam eva advitīyam* – „istniejące jedno, zaprawdę bez drugiego”. Jest to najbardziej abstrakcyjne określenie bytu absolutnego w Upaniszadach. Nie nazywamy tego żadnym imieniem, nawet tak wieloznacznym jak „atman” czy „brahman”. To, co przede wszystkim orzekamy o absolutnym wymiarze bytu, to iż istnieje, i tylko on jeden, w sposób pełny; wszystkiemu, co od niego różne nie przysługuje już absolutne istnienie, lecz pełne zmienności bytowanie. Teza tak mocnego stanowiska metafizycznego nie pojawia się w myśli bramińskiej po raz pierwszy. Jest to tradycja sięgająca do sanhit wedyjskich, obecna w tak słynnych hymnach jak *Nasadija*, czy *Puruszasukta*. Do analiz wybrałam ten fragment upaniszady, gdyż jest najbardziej abstrakcyjny, a przez to najmocniejszy. Do tak sformułowanej w sposób najbardziej ogólny tezy będą się odwoływać darśany – późniejsze ortodoksyjne szkoły filozoficzne. I tak też sformułowane absolutystyczne ujęcie bytu zostanie skrytykowane przez Buddę.

Przyjrzyjmy się znaczeniu poszczególnych terminów. Słowo *sat* jest participium czynnym od rdzenia *as* i dosłownie oznacza: „istniejące”. Jako że jest to forma odczasownikowa, to podkreślona jest wewnętrzna aktywność, czynność, działanie, co przełamuje schematyczne określenie bramińskiego bytu, jako absolutnie statycznego i niezmiennego, wyrażanego przez formy rzeczownikowe. Następnie w tekście pojawiają się określenia dopełniające. *Sat* było (istniało) jako *ekam advitīyam* – „jednym, bez drugiego”. Był początkowy był jedynym pierwiastkiem, jedyną *arché*, jedyną zasadą całego świata jawiącego się później w różnorodnych formach. Wskazuje to na fundamentalną zasadę ortodoksyjnej metafizyki indyjskiej – jednia jest nie tylko pierwotna, ale ostatecznie jedynie rzeczywista. Rzeczywistość jest jedna, tylko my jej doświadczamy jako wielości. Wszyscy późniejsi myśliciele nie będą dowodzić istnienia absolutnie prostej rzeczywistości, tylko będą rozważać, jak to, co jest jedno, postrzegamy jako wielość.

Pojęcie *sat* jest związane z pojęciem *satyam* – prawdziwe, rzeczywiste. Termin *sat* odnosi się nie tylko do stwierdzenia istnienia bytu, ale również przesądza o jego prawdziwości. Takie rozumienie uprawomocnione jest dodatkowo przez wynikającą z Upaniszad tożsamość: *sat = brahman = satyam*. Słowo *sat* należy zarazem do porządku metafizycznego i oznacza wtedy prawdziwy, realny byt, jak i do

porządku epistemologicznego i wyznacza wtedy sposób orzekania o bycie, mający na celu stwierdzenie jego prawdziwości lub realności. To samo pojęcie jest nie tylko kategorią ontologiczną, ale również epistemologiczną. Tak więc istniejące jest równocześnie prawdziwe. Ma to kapitalne znaczenie dla charakteru klasycznej myśli indyjskiej. Prawda absolutna - *sat* może przysługiwać tylko rzeczywistemu, realnemu bytowi. Z takiego rozumienia i funkcjonowania pojęcia *sat* (*satyam*) wynika jeszcze celowe niewyróżnianie porządków metafizycznego i epistemicznego. I to, jak zobaczymy, będzie jedną z głównych przyczyn większości aporii. Określenia *ekam advitīyam* oznaczają, iż tylko tak rozumiany byt - *sat* jest w pełni prawdziwie istniejący, a wszystko inne, co jest doświadczane, nie jest równie prawdziwe i rzeczywiste.

Przyjrzyjmy się teraz, w jakim kontekście ten fragment się pojawia, gdyż to wyznaczy nam zakres zagadnień związanych z przyjmowaniem podstawowych tez metafizycznych.

Na początku, mój drogi, to było istniejące,
Jedno zaiste, bez drugiego,
A są tacy, co powiadają:
„To na początku było nieistniejące, jedno, bez drugiego,
I że z nieistniejącego istniejące się narodziło”.
Lecz jakże to możliwe, mój drogi,
Czy z nieistniejącego istniejące może się narodzić?
Istniejące, mój drogi, było na samym początku,
Jedno, bez drugiego (Ćchandogja 6.2.1-2.)¹.

Ten byt początkowy był jedynym pierwiastkiem, jedyną *arche*, jedyną zasadą całego świata jawiącego się w późniejszych etapach w różnorodnych formach. Mędrzec Aruni następnie wspomina, że znane mu są teorie mówiące, iż to na początku było *asat ekam advitīyam*, czyli „nieistniejącym, jednym bez drugiego”, ale od razu ripostuje, że „niemożliwe, aby z czegoś nieistniejącego zaistniało coś istniejącego”. Jest to bardzo wyraźna polemika z koncepcją *creatio ex nihilo*. Dla starożytnych Hindusów koncepcja stworzenia czegokolwiek z niczego była nielogiczna, wręcz absurdalna. Zresztą nawet w późniejszych darśanach poprzez przyjmowanie tezy *ex nihilo nihil fit* jako aksjomatu, były udowodniane niektóre kluczowe tezy metafizyczne. Na przykład w systemie sankhji w ten właśnie sposób udowodniano istnienie nieprzejawionej - *avyakta* - postaci *prakṛti*. Doświad-

¹ Wszystkie fragmenty są tłumaczone - jeżeli nie zostało to osobno zaznaczone - przez autorkę artykułu z oryginału sanskryckiego.

czamy tylko różnorodnych przejawów prakriti, nie możemy dostrzec jej pierwotnej formy (*m'la*), gdyż jest ponad aparatem poznawczym – *anta×karaõa*. Przejawy jako zmienne nie mogą istnieć same z siebie, ale nie mogły też powstać z niczego. W ten właśnie sposób dowodzi się istnienia subtelniejszej postaci tworzywa rzeczywistości przedmiotowej. To jest wynik myślenia tak wyraźnie zarysowanego już w *Upaniszadach*.

Ale nim się pojawiła tak mocno sformułowana teza o niemożności zaistnienia z czegoś nieistniejącego, czyli *de facto* o niezmienności istnienia, przytoczona jest rozmowa pomiędzy młodym Śwetaketu, który powrócił z nauki, a jego ojcem, Arunim:

I tak Śwetaketu, mając dwanaście lat, rozpoczął naukę.
Powrócił w wieku dwudziestu czterech lat, po przestudiowaniu wszystkich Wed.
Mniemanie miał o sobie wielkie, jak o wielkim uczonym, i był bardzo dumny.
Zapytał go ojciec: „Śwetaketu, mój drogi,
Jeżeli tak dobrze o sobie mniemasz, jako o uczonym,
A takiś z siebie dumny, czyś poprosił o wyjaśnienie,
Dzięki czemu to, co nieusłyszane, zostaje usłyszane, a nierozpoznane rozpoznane?”
„Czyżby, Panie, istniało tego wyjaśnienie?”
„To jest tak, mój drogi, jak dzięki jednej grudce gliny,
Poznaje się wszystko, co zostało zrobione z gliny,
Wszelka przemiana to tylko nazwa wynikła z mowy,
A w istocie jest to glina” (Ćchandogja 6.1.2 – 4).
(Przykłady zostają powtórzone w odwołaniu do miedzi i żelaza.)

Zacytowany powyżej fragment jest bardzo dobrze znany. Jest to próba objaśnienia źródła, jak i podstawy doświadczanej rzeczywistości. Zarówno pytający, jak i pytany, zgadzają się co do tego, iż rzeczywistości doświadczamy w jej różnorodności. To – można powiedzieć – jest powszechne, „bezrefleksyjne” stanowisko ogółu doświadczających. Większość doświadczających, obserwujących świat, w jakim żyjemy, nie docieka jego istoty – zmienność i różnorodność przyjmują za coś zupełnie oczywistego i naturalnego. Zauważmy, że jest to postawa wspólna wszystkim ludziom na całym świecie i to niezależnie od kręgu kulturowego i czasu, w jakim żyją. Wszak zdziwienie, iż można podważyć tę oczywistość, jest według Arystotelesa początkiem filozofii. Tu, w *Upaniszadach*, mamy podobną sytuację. Śwetaketu wraca z nauki przeświadczony, iż zna odpowiedzi na wszystkie pytania. Jego ojciec podważa to mniemanie, pytając go o naturę rzeczy, która wydawała mu się prosta i oczywista. Ojciec wykazuje, że za doświadczaną rzeczywistością, istnieje jedna zasada. Argumentuje, iż cały świat doświadczalny

- zmienny i różnorodny – nie jest samoistny, iż istnieje – a właściwie bytuje – dzięki czemuś innemu, iż jego bytowanie jest uwarunkowane niezmiennym, istniejącym dzięki sobie i przez siebie, absolutnym wymiarem *sat*.

W tym fragmencie ujawnia się podstawowa aporia, podstawowe napięcie w indyjskiej myśli filozoficznej. Z jednej strony jest konstatacja doświadczania świata jako zmiennego i różnorodnego, a z drugiej strony przyjmuje się istnienie absolutnego niezmiennego wymiaru rzeczywistości. W Upaniszadach przeciwstawia się dwa wymiary rzeczywistości: wymiar absolutnie istniejący, rzeczywisty, prawdziwy – wyrażany przez rdzeń *as*, rzeczywistości przedstawionej, dynamicznej, zmiennej – wyrażonej przez rdzeń *bhū*, oraz inne wyrażające proces, dynamikę². Niezwykle interesujące, iż na identyczną prawidłowość wskazuje Charles H. Kahn:

Jeszcze bardziej kluczowe znaczenie dla greckiej wizji bytu ma druga własność indoeuropejskiej kopuli – aspekt duratywny. Aspekt ten jest odpowiedzialny za przeciwstawienie ‘bycia’ i ‘stawania’, *eimi* i łącznikowego *gignomai* (oraz sanskryckiego *as* i *bhū*). [...] Wszelako charakterystyczną cechą języków indoeuropejskich jest to, iż rdzenia *es* używają one zazwyczaj, a greka niemal wyłącznie, do wyrażania aspektu statywnego, podczas gdy do orzekania o odcieniu mutatywnym stosuje się całą różnorodność innego rodzaju kopul (nie ma jednego indoeuropejskiego słowa, które oznaczałoby ‘stawanie’, tak jak jest jeden rdzeń dla czasownika ‘być’)³.

W ten sposób wszelkie rozważania filozoficzne skupiają się przede wszystkim na tym, jak to jest, iż to co niezmienne, jedno, proste – *sat* jest doświadczane jako zmienne, różnorodne, bytujące – *bhava*. Jako dodatkowe pytanie pojawia się również: dlaczego? Istotne jest jeszcze to, iż odwołujemy się do upaniszady, tekstu *śruti*, dla tradycji indyjskiej nie do podważania, tekstu będącego bezwzględny autorytetem. My nie udowadniamy, iż istnieje *sat*. Krytycznie do tego podchodząc, musimy skonstatować, że nie jesteśmy w stanie, przy użyciu jakichkolwiek kategorii udowodnić istnienia *sat*, gdyż z definicji ów wymiar jest poza jakimikolwiek kategoriami. Ale działa to również w drugą stronę, nie możemy również zaprzeczyć tego istnienia. Zatem wszystkie darśany będą z jednej strony bronić zdroworozsądkowego doświadczania rzeczywistości świata przedstawionego, a z drugiej niezmienności absolutnego wymiaru *sat*. Druga, główna część prezen-

² Kudelska [2009].

³ Kahn [2008] s. 70.

towanych tu analiz będzie poświęcona analizie poszczególnych darśan, ale teraz przejdźmy do kolebki myśli europejskiej, do starożytnej Grecji.

Przytoczmy słynną tezę Parmenidesa:

291. Chodźże więc, powiem ci – a usłyszawszy tę opowieść, weźmiesz ją – jakie jedynie można pomyśleć drogi badania. Pierwsza z nich, że jest i nie może być, że nie jest, to ścieżka namowy (towarzyszy bowiem Prawdzie). Druga zaś, że nie jest i jest konieczne, że nie jest, to – pokazuję ci – niezbadana droga. Ani bowiem nie znałbyś tego, co nie jest (to przecież niemożliwe), ani nie wskazał⁴.

Świata doświadczamy jako zmienności, ale według Parmenidesa, to właśnie ten wymiar jest niezbadaną drogą. Prawdziwe jest to, co istnieje jako niezmiennie. Jak widzimy, jest to bardzo podobnie jak w upanisadach. Jeszcze bardziej uderzająco podobny jest kolejny fragment:

296. Nigdy nie było ani nie będzie, bo jest teraz, całe razem, jedno, ciągle. Jakich bowiem jego narodzin szukałbyś? Jak i skąd wzrosło? Nie pozwolę ci pomyśleć, ani powiedzieć, że z nie istniejącego. Ani bowiem powiedzieć, ani pomyśleć nie można, że nie jest. I jaka potrzeba sprawiłaby, że później raczej niż wcześniej wzrosłoby, poczynając od niczego? Dlatego też musi być albo całkowicie, albo wcale. Siła przekonywania nigdy też nie dopuści, by poza nim powstało cokolwiek z nie istniejącego. Dlatego też Sprawiedliwość nie poluźniła więzów, by dopuścić powstawanie lub ginięcie, lecz dzierży je. Sąd o nich w tym leży – jest czy nie jest. Postanowiono więc, zgodnie z koniecznością, że jedną trzeba porzucić, nie do pomyślenia i nie nazwaną (gdyż nie jest prawdziwą drogą), druga natomiast jest i jest prawdziwa. Jak będące mogłoby być później? Jak miałoby powstać? Jeśli bowiem powstało, nie jest. Nie jest też, jeżeli ma dopiero być. Tak więc powstawanie jest stłumione, a ginięcie niewyobrażalne⁵.

Przedmiot badania istnieje lub nie istnieje. Parmenides odrzuca drugą możliwość, gdyż nie można jej pomyśleć. W pierwszej części poematu Parmenides bada jedyny pewny szlak, drogę „jest”. Metafizyka i epistemologia Parmenidesa nie pozwala przyjąć istnienia świata ukazywanego przez zmysły. Mamy tu tożsamość: istnienie jest myślą. Podobnie w upanisadzie *Ā Chandogja: sat = cit*. Coś, co powstało, nie mogło istnieć, czyli nie istnieje absolutnie.

⁴ Kirk, Schofield [1999] s. 245–246.

⁵ Ibidem, s. 250.

Władysław Stróżewski w swojej *Ontologii* przedstawia różne sposoby wskazania przedmiotu rozważań metafizycznych. Powiada, iż „owo intuicyjne wskazanie [...] pozwala na stwierdzenie, że byt to ‘to, co jest’”⁶. Następnie analizuje zakres pojęcia bytu i pyta na co może wskazywać określenie „to”. W przypadku Parmenidesa odpowiedź jest oczywista: „‘To’ wskazuje na niezróżnicowaną ‘wszystkość’ bytu, na wszechbyt, w którym nie zachodzą żadne istotne podziały, w tym także podziały na byty indywidualne. Tym samym przekreślony zostaje bytowy pluralizm”⁷.

W ten sposób, u samego zarania starożytnej filozofii greckiej, została sformułowana radykalnie mocna teza metafizyczna, która wyznacza sposoby filozofowania właściwie aż po dziś dzień. „Parmenides jako pierwszy wyzyskał także duratywne konotacje *einai* poprzez systematyczne przeciwstawianie go *gignesthai* – czasownikowi, który normalnie dostarcza aorystu dla *einai*, i wyraża ewolucyjną ideę narodzin, uzyskania nowego stanu, następowania jako coś nowego lub wydarzenia się”⁸. Choć współcześnie w filozofii rzadko zdarzają się wprost odwołania do tej tezy Parmenidesa, to jednak w każdym stanowisku filozoficznym widać jej wpływ. Teza ta, jak wiadomo, jest źródłem wielorakich aporii; w czasach starożytnych przybrały one formę aporii eleackich. To stwierdzenie dla filozofii jest truizmem. Ale co ciekawe, podobny rozwój dyskusji nad ideą na temat absolutnego bytu jak w Grecji, możemy zaobserwować w Indiach. Gdyż również w Indiach następowała zaskakująco podobna ewolucja stanowisk filozoficznych, wszystkich przedstawicieli darśan bramińskich, gdy odwoływali się do tezy sformułowanej w *Ā Chandogji*. Gdyż tu i tu teza głosi, iż byt jest niepodzielny i niezmienny, nie powstaje i nie ginie. Nie da się w nim niczego wyróżnić. Tu i tu myśleć i być jest tym samym: *sat = cit*.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na kolejne istotne podobieństwo. Parmenides utożsamiał z bytem nie tylko myślenie, ale i prawdę. Zarówno w Upaniszadach, jak i u Parmenidesa ta tożsamość wyrażona jest przez język:

Zwłaszcza imiesłów czasu teraźniejszego **sont-* indoeuropejskiego czasownika **es* tworzy w wielu różnych językach jedno ze standardowych wyrażen dla oddania prawdy, lub tego, co zachodzi. Jego derywatu wciąż używa się na co dzień, na

⁶ Stróżewski [2003] s. 67.

⁷ Ibidem, s. 68.

⁸ Kahn [2008] s. 22.

oznaczenie 'prawdziwości' i 'prawdy' w językach tak odległych, jak norweski (*sann* oraz *sannhet*) i hindi (*sac*, *satya*)⁹.

Zdanie jest prawdziwe, o ile odnosi się do czegoś, co istnieje. Istnieje to, co niezmiennie, zatem tylko to, co niezmiennie jest prawdziwe. Jest to nałożenie się wymiaru epistemicznego na wymiar metafizyczny. Podobny, zupełnie świadomy zabieg zastosowano w myśli bramińskiej na długo przed upaniszadami, już w hymnie *Nasadija*. Pojęcie *sat* w tym hymnie denotuje zarówno to, co istniejące, jak i to, co rzeczywiste i prawdziwe. To zrównanie obu poziomów: metafizycznego i epistemicznego, jest przyczyną kolejnych aporii. Większość szkół bramińskich – już nawet na etapie dojrzałych konstrukcji – będzie się starać stworzyć koherentne systemy przy zachowaniu tego zrównania. Jak zobaczymy, najlepszym przykładem będą szkoły wedanty.

Zarówno w Indiach, jak i w Grecji rozważania filozoficzne ufundowane są na bardzo podobnym, równie radykalnym metafizycznym stanowisku. Aporie tu i tu – absolutnie nie zakładam żadnych wzajemnych wpływów, na etapie kształtowania się początków danych tradycji – w dziejach rozwojów myśli filozoficznej pojawiały się bardzo podobne. Doprecyzowanie tej tezy i próba budowania w oparciu o nią spójnego systemu, prowadziło do ukształtowania się różnorodnych stanowisk filozoficznych: monistycznych, dualistycznych, pluralistycznych. W Europie można przywołać choćby najbardziej oczywiste przykłady: Platona, Demokryta, Epikura czy Leibniza. W każdym z tych systemów funkcjonuje któryś z elementów pojęcia Parmenidejskiego bytu, czy to będzie idea, czy poszczególna substancja. Podobnie w Indiach, w ramach samej tylko tradycji wedant mamy wiele koncepcji ontologicznych, a są však jeszcze inne darśany, które też pewne elementy systemu uznają wprost za kontynuację upaniszadowego *sat*, raz to będzie zasada świadomości, raz poszczególna substancja.

Przejdźmy zatem do Indii i przyjrzyjmy się rozwiązaniom poszczególnych szkół bramińskich. Podsumujmy najpierw, jakie wnioski wynikają z przyjęcia upaniszadowej tezy: *sat ekam advitīyam*:

- Tylko wymiar absolutnego istnienia jest w pełni prawdziwy i rzeczywisty, a to, co od niego różne, nie jest w pełni bytem;

- To, co istnieje (absolutnie) jest niezmiennie, nie ma początku ani końca, nie rodzi się, ani nie umiera;

- To dzięki istnieniu – *sat*, byt jest bytem;

⁹ Ibidem, s. 16.

- Na poziomie absolutnym *sat* ma jeden desygnat, wszechobejmującej, niezróżnicowanej rzeczywistości. Na poziomie świata przedstawionego byt (*sat*) doświadczany jest jako rozczłonkowany, różnorodny. Wiąże się to z uznaniem poznania zmysłowego za nie w pełni adekwatne. Ale przecież to jest właśnie druga droga Parmenidesa, czy mniemanie (*doxa*) Platona¹⁰.

Powyższe stanowiska przyjmowane są przez wszystkie darśany. Z przyjęciem tezy *sat ekam advitiyam* wiążą się jeszcze pośrednie interpretacje, które tak wprost nie będą przyjmowane przez wszystkie szkoły:

- To, co istniejące, jest świadome – *cit*, utożsamienie istnienia z myślą, jak u Parmenidesa. Z tym, jak zobaczymy, będzie problem w waiśeszice.

- Pytanie o to, jaką strukturę ma mieć rzeczywistość, aby mogła być przedmiotem prawdziwego poznania. Sankhja przedstawi tezę, iż tylko to, co nieuwarunkowane, może być prawdziwe (prakriti jest przedmiotem, istnieje dla kogoś, zatem jest uwarunkowana, czyli jest skutkiem).

Filozofowie bramińscy budując swoje systemy będą starali się uzgodnić zdanie *śruti*, które nosi w sobie otwarcie na aporie, wynikające z powyższych interpretacji z doświadczeniem danym każdemu myślącemu bytowi – rzeczywistości jako zmiennej i różnorodnej.

Teraz po kolei będę omawiać darśany bramińskie, odwołując się przede wszystkim do ich tekstów podstawowych, a wtórnie do komentarzy, gdyż niektóre z komentarzy mogą zawierać nie tylko lekko zmodyfikowane, ale już nowe stanowisko filozoficzne. Nie będę się odwoływać do wszystkich darśan, lecz tylko do tych, które reprezentują najbardziej wyraziste, różne od innych stanowiska ontologiczne. I tak z pary sankhja – joga będę się odwoływać głównie do sankhji, a w przypadku njaji – waiśesziki, do waiśesziki. Pominę tutaj mimansę, gdyż w tym kontekście niewiele wniesie do naszych rozważań. Za to omówię najbardziej wyraziste szkoły wedanty.

Klasyczna wersja sankhji, przedstawiona przez Iśwarakrisznę w *Sanhjakarikach*, jest jak wiadomo skrajnie dualistyczna. Przyjmuje się odwieczne istnienie dwóch – i tu już pojawia się problem, jak nazwać jednym terminem owe dwa porządki – *modi* istnienia, puruszę i prakriti. Przyjrzyjmy się, jak Iśwarakriszna definiuje puruszę. Należy tu przypomnieć, iż termin *puruṣa* oznacza mężczyznę,

¹⁰ „Utrzymuję, iż pierwotną myślą przewodnią poematu Parmenidesa, myślą, która go skłania do wyartykułowania pojęcia Bytu, jest idea Prawdy jako celu wiedzy i dociekania. Wszelako poznany i prawdziwie stwierdzony ‘byt’ musi oczywiście być ‘rzeczywistością’ w bardzo ogólnym, wskazanym uprzednio, sensie. Toteż wedle Parmenidesa, prawdziwościowe pojęcie Bytu prowadzi prosto do pojęcia Rzeczywistości jako przeciwieństwa Pozoru lub fałszywego Mniemania” (Kahn [2008] s. 60).

męża. I cała ontologia sankhji opiera się o metaforę wzajemnej gry dwóch pierwiastków, męskiego puruszy i żeńskiej prakriti – podmiotu poznającego i przedmiotu poznania. W drugiej karice podmiot jest definiowany jako *jña* – poznający¹¹. W karice trzeciej pierwszy raz pojawia się termin *puruṣa* i określony jest jako: *na prakṛtir na vikṛtiḥ* – „ani stworzony, ani stwarzający”. Widzimy, że te określenia w sposób najbardziej ogólny wskazują na absolutny charakter puruszy, jego istotą jest poznanie, jest wieczny i niezmienny (nie przechodzący przez żadne przemiany). W karice dziewiętnastej pojawiają się dodatkowe określenia: *kaivalyaṁ mādhyaṣṭhyaṁ draṣṭṛtoam akatṛbhāvaś ca*. W tłumaczeniu Jakubczak: „jest świadkiem, jest odrębny [względem gun], jest obojętny, jest widzem, jest bierny”. Termin *mādhyaṣṭhya* jest tłumaczony przez Karla H. Pottera i Geralda J. Larsona jako ten, którego naturą jest neutralność lub inaczej: którego naturą jest bycie odrębnym od wszelkiego rodzaju doświadczeń¹². Podkreśla się tu absolutną odrębność i bierność puruszy wobec aktywności prakriti. Jeżeli w sensie absolutnym puruṣa jest oddzielony od prakriti, a wszelkie akty poznawcze są wszak jej domeną, to w jaki sposób poznajemy puruszę? Otóż jak mówi tekst, bezpośrednio go nie poznajemy, gdyż to jest niemożliwe, lecz przyjmujemy jego istnienie na podstawie wnioskowania. Wnioskowanie to opiera się na przyjęciu – jako czegoś zupełnie oczywistego – tezy, iż zawsze doświadczamy czegoś, co dla nas jest przedmiotem, a przedmiot musi istnieć dla jakiegoś podmiotu. I tu, do czego później wrócę, następuje już pewien przeskok w myśleniu. Pojęcie podmiotu zaczynamy automatycznie traktować jako coś absolutnego, a nie tylko jako człon relacji poznawczej; coś, co nigdy nie zmienia swojej natury. Tak o tym mówi karika siedemnasta:

Z tego że kombinacje [gun] istnieją dla [kogoś] innego, [ów inny musi być] przeciwny trzem gunom, [musi nad nimi] panować, [musi] istnieć [ktoś] używający [tego świata], istnieje dążność mająca na celu wyzwolenie, wnioskuje się o istnieniu puruszy¹³.

W tym fragmencie istotne są jakby dwie grupy treści: określenie puruszy jako bytu niczym nieuwarunkowanego, a będącego warunkiem dla całej rzeczywistości przedstawionej, oraz jako tego, który jest doznającym, ale także poznającym świat. To przejście z powszechnego doświadczenia oddzielenia podmiotu poznania od przedmiotu poznania – co jest dane w każdym akcie poznawczym – występuje

¹¹ Dostępne na: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/_phil/

¹² Larson, Bhattacharya [1987].

¹³ Kaṇāda [1995], s. 85.

w większości klasycznych i współczesnych systemów filozoficznych. Obecnie absolutne traktowanie tej opozycji często poddawane jest krytyce, ale uznaje się zasadność przyjęcia jej jako tezy do rozważenia. Zaskakujące jest uznanie, jako czegoś powszechnego, dążenia do wyzwolenia: *kaivalyārthapraṁṛtti* – aktywności mającej na celu uzyskanie stanu jedyności, odrębności. To dzięki tej aktywności, mówi Iśwarakriśna, istnieje immanentnie w człowieku przeświadczenie, iż istnieje jakiś wymiar transcendentny, różny od wymiarów *vyakta* i *avyakta prakṛti*. Zakłada się, iż ów wymiar transcendentny musi być *sukha* – szczęśliwością w opozycji do dziedziny świata empirycznego, doświadczanego jako cierpienie – *duḥkha*, o czym mówi pierwsza karika. Musimy przyznać, iż jest to bezprzesłankowe – jak przystało na ortodoksyjną darśanę bramińską – przyjęcie bardzo mocnej tezy metafizycznej. W oparciu o tę właśnie tezę, czego oczywiście nie dowodzi się już w żaden sposób, uzasadniane są inne. W *sankhji*, która jest generalnie bardzo racjonalną darśaną, przeświadczenie o istnieniu jakiegoś innego, transcendentnego wymiaru rzeczywistości starano się uzasadnić w oparciu o istnienie jakiegoś inteligibilnego czynnika w człowieku, będącego impulsem dążenia do wyzwolenia. Czyli jest tutaj odwołanie się do jakiejś nieweryfikowalnej, ale jednak empirii. Jak zobaczymy, w systemach *wedanty* ów impuls przyjmuje się ze względu na *śruti*.

Zobaczmy teraz, jak określana jest *prakṛti*. Samo słowo *prakṛti* oznacza coś pierwotnie utworzonego, ale już w trzeciej karice czytamy, iż rdzenna *prakṛti* – *mūlaprakṛti* nie jest stworzona – *avikṛti*. Ta postać *prakṛti*, która jest niestworzona i odwieczna tak jak *puruṣa*, nazywana jest *avyakta* – nieprzejawiona. Z niej wyłania się siedem takości – *tattva*, siedem ewolutów, które są zarazem stworzone – *prakṛti*, jak i stwarzające – *vikṛti*. Ta postać *prakṛti* i wszystko, co z niej się wyłania, nazywana jest *vyakta* – przejawiona. Postać *vyakta* to właściwie cały świat przedstawiony. *Wjakta* jest skutkiem, a *awjakta* przyczyną. Jak mówi karika ósma: „nieuchwytność – *anupalabdhi prakṛti* jest spowodowana jej subtelnością, a nie niestnieniem – *abhāva*”¹⁴. Nigdy nie poznajemy postaci *awjakti*, jej istnienie przyjmujemy na zasadzie wnioskowania. A na zasadzie przyjęcia prawa *satkarjawydy*, prawa zakładającego immanentne istnienie skutku w przyczynie, a zatem tożsamości ich natur, określamy, jaka jest natura *awjakti*, choć nigdy doświadczalnie nie możemy tego zweryfikować. Zobaczymy, że przyjmowanie istnienia dwóch podstawowych pierwiastków dla systemu *sankhji* *puruṣi* i rdzennej *prakṛti* odbywa się nie na podstawie doświadczenia, tylko na podstawie wnioskowania, gdyż one obydwa, choć z różnych względów, są poza zasięgiem percepcji – *pratyakṣa* – jedynej stuprocentowej miary poznawczej. Karika jedenasta definiuje

¹⁴ Ibidem, s. 83.

naturę prakriti i to zarówno wjakty, jak i awjakty, gdyż jak powiedzieliśmy, jest ona taka sama. Złożona jest z trzech gun, nie posiada zdolności rozróżniania – *aviveka*, jest przedmiotem – *viśaya*, jest ogólna, wspólna – *sāmānya*, jest nieświadoma – *acetana*, a jej cechą jest tworzenie – *prasavadharmin*. Zatem prakriti ma wyraźnie naturę przedmiotową, a to co jest przedmiotem, nie jest niezależne, gdyż istnieje, działa ze względu na jakiś podmiot, dla którego jest. A jako przedmiot pozbawiona jest podstawowych cech podmiotu – nie posiada zdolności odróżniania, przede wszystkim dobra od zła, słusznego od niesłusznego, zatem nie jest samodzielny, ze względu na swój cel, podmiotem etycznym. Jest złożona z trzech gun – *triguṇa*; zauważmy, to nie jest tak, iż jest jakaś czysta, nieskazitelna substancja – prakriti, której przysługują trzy cechy, trzy guny, ona tylko jest kombinacją różnych własności, różnych jakości danych w doświadczeniu.

Twórcy sankhji przyjmują oczywiście ogólnie akceptowalną wykładnię, iż świat postrzegamy w jego zmienności i różnorodności. To jest nasze wspólne doświadczenie. Ale nie zgadzają się z tym, że te różnorodne przedmioty poznania istnieją odrębnie na poziomie ontologicznym, po prostu nie przyjmują pluralizmu ontologicznego. Karika piętnasta mówi, iż cały świat jest jednością, gdyż wszelkie przejawy – wjakty mają na mocy prawa satkarjawady jedną nieprzejawioną podstawę, przyczynę. I karika szesnasta w tłumaczeniu Jakubczak:

[To jego] przyczyną jest to, co nieprzejawione (*avyakta*), które działa poprzez trzy guny oraz [ich] kombinacje. Z [owej] przemiany, [ciągłej] niczym woda, bierze się różnorodność przedmiotów spowodowana dominacją [jednej z] gun¹⁵.

W ten sposób obroniona została – oczywiście według sankhjajików – jedność natury świata, a z tym intersubiektywność doświadczeń, jak i funkcjonalne (bo nie absolutne) działanie wspólnych praw, jedność dążeń i celów ludzi. I w tym miejscu pojawia się problem. Jak pamiętamy, w karice siedemnastej pojawił się zapis, iż w naturze każdego puruszy istnieje dążność mająca na celu wyzwolenie. W takim razie, czy z tego by wynikało, że jeśli prakriti jest jedna, gdyż świat jest jednością, to po wyzwoleniu się pierwszego puruszy świat przestaje istnieć? Świat jednak nadal funkcjonuje. I tu sankhja, aby być konsekwentna wobec swoich założeń, przyjmuje wielość puruszy.

Karika osiemnasta:

Różnice [w przeżywaniu] narodzin i śmierci oraz [w jakości] organów [poznania i działania] [to, że] czynności [różnych ludzi] odbywają się w różnym czasie, róż-

¹⁵ Ibidem, s. 84–85.

nice co do proporcji trzech gun [w poszczególnych bytach] dowodzą wielości puruszów¹⁶.

Zobaczmy, rozwiązanie może logicznie wynikające z przyjętych założeń, ale w pewnym sensie absurdalne. Doświadczenie różnorodności przedmiotów, a zatem bytów uwarunkowanych, niesamoistnych – według założeń wszystkich metafizyk bramińskich niedoskonałych – zostaje zredukowane do jednej wspólnej podstawy. A byt podmiotowy, którego podstawową, wypływającą z jego natury istotą jest istnienie – *sat*, świadomość – *cit*, poznanie – *jñā* oraz ostatecznie bierność oraz odrębność wobec działań prakriti, zostaje zmultiplikowany. Ta wielość puruszy w wymiarze empirycznym, gdy różni ją przede wszystkim historie karmiczne, nie budzi oczywiście żadnych zastrzeżeń. Problem pojawia się wtedy, gdy zadajemy pytanie, czym różni się od siebie poszczególni purusze po wyzwoleniu, gdy są zupełnie odrębni od różnicujących je działań prakriti. I tu odpowiedź brzmi – niczym. I to wydaje mi się wielką aporią tego systemu – multiplikacja prostych świadomościowych bytów, w istocie zupełnie od siebie nieróżnych. A zdanie upaniszadowe: *sat ekam advitīyam* odpowiada opisowi istoty puruszy, czyli wyzwolonego pojedynczego puruszy.

Karika sześćdziesiąta druga daje przyczynek do pojawienia się kolejnych aporii: „Żaden [zatem purusza] nie jest zniewolony, nie wyzwala się ani nie wędruje w sansarze. [To jedynie] prakriti wędruje w sansarze w wielu swych postaciach, jest zniewolona i wyzwala się”¹⁷. Czy to znaczy, iż prakriti jednak jest świadoma? Przecież to przy określeniu natury puruszy mówiło się o naturalnej dążności do wyzwolenia, co jest związane ze świadomym podjęciem wysiłków. A jeżeli purusza właściwie zawsze jest wolny, to w jaki sposób wolny purusza zostaje uwikłany w grę prakriti, czyli innymi słowy zniewolony? Kariki mówią na ten temat niewiele; dwudziesta pierwsza:

Aby purusza mógł poznać prapodstawę rzeczywistości (*pradhāna*) i aby mogło nastąpić wyzwolenie (*kaivalya*), [ma miejsce] kontakt (*saṁyoga*) ich obu [tj. puruszy i prakriti], niczym kulawego i ślepego. Z tego kontaktu bierze się stworzenie¹⁸.

Owego tajemniczego kontaktu – *saṁyoga* nie należy interpretować ani przestrzennie, ani czasowo. Jeżeli wolny w istocie purusza zostaje uwikłany w prakriti i później się wyzwala, to jaka jest gwarancja, iż ta sytuacja się nie powtórzy, iż po-

¹⁶ Ibidem, s. 85.

¹⁷ Ibidem, s. 91-92.

¹⁸ Ibidem, s. 85.

nownie po wyzwoleniu prakriti nie uwięzi wyzwolonego uprzednio puruszy. Ten problem w Sankhjakarikach w ogóle nie zostaje poruszony. Na różne sposoby te aporie będą próbować rozwiązać późniejsze teksty tradycji sankhji.

W sposób zupełnie inny problem ten będzie rozwiązywany w szkołach waśesziki i njaji. Tu mamy do czynienia z kolejną parą darśan i także tu przede wszystkim skupimy się na tym systemie, który opracowuje podstawowe kategorie ontologiczne, czyli na waśeszice. W miarę możliwości staram się nawiązywać do najstarszych form tej szkoły, czyli przede wszystkim do dzieła Kanady¹⁹. System ten jak wiadomo, reprezentuje realistyczny pluralizm ontologiczny, czyli właściwie z definicji nie może odwołać się do upanisadowego *ekam sat advitīyam*. Pokróćce przytoczę podstawowe założenia ontologii waśesziki, oczywiście tylko te istotne dla naszych rozważań.

Rzeczywistość postrzegamy jako pluralistyczną i jak mówi waśeszika, nie jest to złudzenie, jak chce adwaita wedanta, lecz tak w istocie jest. W tym kontekście pojawia się niezwykle mocna teza metafizyczna: *astitva = jñeyatva = abhidheyatva*, „to co jest istniejące, jest poznawalne i wyrażalne”. Relacja ta jest wzajemnie tożsama we wszystkich kierunkach. Nie trzeba być specjalnie przenikliwym filozoficznie, aby zdać sobie sprawę, jak wiele aporii może wyniknąć z konsekwentnego trzymania się dosłownej interpretacji tego zdania. A ambicją szkół njaji – waśesziki było unikanie, przy prezentowaniu poszczególnych tez, uciekania się do języka metafor, symboli czy przenośni.

Na obraz świata składa się sieć wzajemnych relacji pomiędzy nieskończoną ilością różnego rodzaju elementów. Podstawowa relacja pomiędzy tymi elementami sprowadza się do najprostszego, do jakiego się da ostatecznie sprowadzić, faktu atomowego. Na ów fakt atomowy składają się trzy najprostsze człony: *dharmin* – to, co jest nośnikiem jakiegoś, bardzo szeroko pojętego atrybutu, *dharma* – atrybut oraz *sambandha* – relacja pomiędzy dharminem a dharmą. Owa najszerszej pojmowana relacja jest później, na poziomie poszczególnych kategorii, uszczegółowiana, przede wszystkim jeśli chodzi o stosunek pomiędzy substancją a cechą, wtedy konkretne rozwiązania dotyczą tych dwóch kategorii. Lecz gdy pozostajemy na poziomie najszerszej pojmowanej relacji, to widzimy, iż poszczególne elementy mogą przynależeć do różnych kategorii i także zmieniać swoją pozycję w zależności od relacji, w jakiej ona zachodzi. Późniejsi najajajikowie prowadzili ożywione dyskusje na temat zmienności pozycji poszczególnych elementów w szeroko rozbudowanych relacjach²⁰. I tak na przykład, gdy rozkładamy na czę-

¹⁹ Najstarsze fragmenty tego dzieła mogły już zostać skomponowane na przełomie VI/V w. p.n.e.

²⁰ Potter [1995] s. 50.

ści pierwsze zdanie: „Mocno płonie ogień w domowym palenisku” mamy kilka relacji. Podstawowa to jest: „płonie (płonący) ogień”, gdzie „ogień” jest dharminem, a „płonący” dharmą. Zaś w zwrocie: „mocno płonie”, to „płonie (płonący)” jest dharminem, a „mocno” – dharmą. I dalej: „ogień” jest dharminem, a „palenisko” dharmą, ale „palenisko” jest dharminem dla dharmy „domowe”. Zauważmy, iż w powyższym zdaniu „ogień” jest terminem, który we wszystkich omawianych tu przypadkach jest na wyróżnionej pozycji dharmina. Gdy w tym pluralistycznym systemie będzie się szukać wyjątkowych elementów, będzie się przede wszystkim brało pod uwagę to, jaką pozycję we wzajemnych relacjach zajmuje dany element i czy można odnaleźć taki, który nigdy nie będzie dharmą wobec żadnego innego. Do tego zagadnienia powrócę później.

Kolejnym istotnym założeniem systemu jest przyjęcie listy minimalnej ilości kategorii, niesprowadzalnych do siebie, które są wystarczające do opisu świata. Na początku przyjmowano ich sześć: *dravya* – substancja, *guṇa* – atrybut, *karman* – ruch, *sāmānya* – to, co wspólne, powszechnik, *viśeṣa* – czynnik indywidualizujący i *samavaya* – relacja inherencji (VS 1.1.4.)²¹. Później, zwłaszcza wtedy, gdy waśeszika już właściwie stopiła się z njają, przyjęto siódmą – *abhāva* – nieistnienie. Jest dziewięć rodzajów substancji: pięć żywiołów, orientacja przestrzenna, czas, umysł – *manas*, dusza – *ātman* (VS 1.1.5.). W ramach pierwszej z kategorii, drawji wyróżnia się różne podziały substancji. Przede wszystkim substancje dzielimy na materialne i niematerialne, niematerialne są wszechprzenikliwe – *vibhu*. Można też odróżnić substancje wieczne od niewiecznych. Wieczne są zarówno niematerialne, jak i pojedyncze, poszczególne atomy, które, jeżeli wchodzi w relacje, tworzą przemijające agregaty bytów materialnych. Czyli widzimy, iż to, co pozostaje w relacji ma początek, koniec, jest zmienne, przemijające, zatem ta charakterystyka nie może dotyczyć bytu absolutnego. Czyli nie tu będziemy szukać naszego *sat ekam advitīyam*.

Przyjrzyjmy się substancjom wrzechprzenikliwym, gdyż to one są definiowane jako niezmiennie i odwieczne. Są to: *ākāśa* – najsubtelniejszy z żywiołów, żywioł przestworzy, *kāla* – czas, substancjalna kategoria odpowiedzialna za opisywanie przedmiotów w relacjach czasowych, *diś* – kierunki świata, dzięki temu mówimy o relacjach pomiędzy przedmiotami w przestrzeni, *ātman* – dusza, podmiot wszelkich relacji. Akaśa jest w pewnym sensie pustą, świetlistą przestrzenią, która choć pozostaje w relacji z różnymi przedmiotami, nie wpływa absolutnie na ich położenie, czyli nie zmienia ich relacji względem siebie. Jest dharminem, czyli nośnikiem cechy dźwięku, ale nie pełni funkcji dharmina wobec większości ele-

²¹ Dostępne na: http://grettil.sub.uni-goettingen.de/grettil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/va.

mentów złożonej rzeczywistości. To, iż akaśa nie wpływa na inne elementy relacji, czyni jej pozycję wyjątkową, lecz nie jest bytem w pełni absolutnym, to znaczy będącym warunkiem wszystkiego i podstawą wszelkich relacji. Poza tym akaśa jest poznawana nie bezpośrednio, lecz przez wnioskowanie jako nośnik cechy dźwięku. Podmiotem wszelkich relacji jest jedynie dusza – *ātman*. O uprzywilejowanej pozycji jednego, wyjątkowego dharmina mówią sutry waiśesziki 1.2.4–6. Atman jest substancją wszechprzenikliwą, zatem aby ograniczyć jego funkcjonowanie do danego złożonego podmiotu karmicznego, pozostaje w całym cyklu sansarycznym jako dharmin w relacji z danym manasem – umysłem. Pokażemy to na przykładzie, analizując następujące zdanie: „dusza jasno rozpoznaje umysłem wyzwalające skutki dobrych czynów i wikłające w sansarę czyny złe”. Dharminem wszelkich relacji jest „dusza”, „umysł” jest najbardziej bezpośrednią dharmą. Zaś w relacji „rozpoznaje umysłem (rozpoznający umysł)”, to „manas” jest dharminem, a „rozpoznający – buddhi” jest dharmą. „Jasno rozpoznaje” – „rozpoznający (buddhi)” jest dharminem, a „jasno” dharmą. I kolejno: „rozpoznaje skutki” – „buddhi” to dharmin, a „owoc, skutek – phala” dharmą, i tak kolejne relacje. W każdej relacji atman będzie ostatecznie zawsze dharminem, czyli w sensie przyjętej interpretacji upaniszadowej tezy, wyczerpuje w tym zakresie pojęcie bytu absolutnego²². *Sat* upaniszadowe, podobnie jak byt Parmenidejski, jest nie tylko absolutnym istnieniem, ale także absolutną świadomością, istotą poznania. Czy możemy to powiedzieć o wyzwolonym atmanie waiśesziki? Waiśeszika budując pojęcie bytu absolutnego, koncentruje się przede wszystkim na tej koncepcji, która podkreśla podmiotowość wszelkich relacji i w sensie absolutnym pozostawanie poza wszelkimi relacjami. I tak wyzwolony atman nie pozostaje nawet w relacji ze swoim manasem, czyli też nie ma „dostępu” do takich cech jak *buddhi* – poznanie, czy *sukha* szczęście. Można powiedzieć, iż jest pustą, pozbawioną jakichkolwiek cech monadą. Pozostaje kolejne pytanie, jak interpretować: *ekam*.

Ekam oznacza „jeden”, a waiśeszika przyjmuje wielość atmanów. Każdy podmiot świadomościowy, każda istota posiada swojego atmana, tego samego zarówno w odwiecznym cyklu sansarycznym, jak i w stanie wyzwolenia. O indywidualności danych bytów świadomościowych, które posiadają swoje atmany, decyduje – używając panindyjskiego języka – złoże karmiczne. A o nawarstwianiu się złoże karmicznego decyduje wypadkowa wszelkiego rodzaju relacji, prezentująca się jako wikłanie się w sieć powiązań składających się na strukturę świata przedstawionego. Tak jest na poziomie sansary, ale czym się różnią poszczególne atmany w stanie wyzwolenia? Jeżeli nie różnicują ich już żadne cechy, to w zasa-

²² Potter [1995] s. 70.

dzie niczym. W Waiśeszikasutrach (6.2.15-16) mamy następującą definicję mokszy – wyzwolenia: *tatsarṁyogo vibhāgaḥ/ ātmakarmasu mokṣo vyākhyātaḥ* – „oddzielenie od wszelkich relacji, atmana od karmana, wyzwoleniem jest nazywane”. Zatem wyzwolenie jest rozumiane jako brak jakiegokolwiek kontaktu atmana z czymkolwiek i niewchodzenie w żadne relacje. Wprawdzie waiśeszika, jako wyróżniającą się kategorię – jak chce tego sama nazwa systemu – uznaje indywidualność – wiśeszę, która przysługuje także poszczególnym atmanom, ale czym jest ta wiśesza w wyzwolonym atmanie, najstarsze teksty nie wyjaśniają.

Podobnie jak w sankhji mamy tu zmultiplikowanie absolutnej rzeczywistości podmiotowej. Dla obrony prawomocności postrzegania świata jako różnorodnego przyjęto wielość podmiotów. Z tym, że o ile w sankhji o wyzwolonym puruszy możemy powiedzieć, iż jego istotnościową cechą jest *cit* – zasada świadomości, istota poznania, to nie możemy tego powtórzyć o atmanie waiśesziki. A *ekam* można starać się w miarę sensownie interpretować wraz z *advitīyam* i objaśniać jako „jeden bez drugiego”, to znaczy tylko byty absolutnie podmiotowe, niepozostawające w żadnych relacjach, są w pełni prawdziwe i rzeczywiste, a wszystko, co od tego różne, zmienne, dynamiczne, różnorodne, bez przerwy wchodzące w relacje, nie jest w pełni bytem. Czyli *ekam*, to nie tyle jeden, co jednolity w swojej naturze. W ten sposób uratowano – tak uważano w tym systemie – rzeczywisty pluralizm świata przedstawionego.

Przejdźmy teraz do systemu, a właściwie szkół wedanty. Jak wiadomo, termin *vedānta* – zwieńczenie, cel Wed bywa używany wymiennie z nazwą korpusu tekstów, będących ostatnią częścią *śruti* – *Upaniszad*. Tak więc wydaje się, iż właśnie w tych szkołach będzie można znaleźć dosłowną interpretację analizowanej przez nas tezy *sat ekam advitīyam*. W ramach tradycji wedanty mamy szkoły prezentujące różne stanowiska ontologiczne. I choć jak zaraz zobaczymy, pomiędzy niektórymi z nich będą radykalne różnice, to pewne założenia, będące zresztą kontynuacją *Upaniszad*, są im wspólne. Przyjmowanie wspólnych fundamentalnych założeń wynika również z faktu, iż każda szkoła wedanty teksty *upaniszad* uzgadnia z sutrami Badarajany oraz fragmentem ze *śmriti*, czyli z *Bhagawadgītą*. W niektórych miejscach, dla podkreślenia stanowiska danego myśliciela odwołam się do jego komentarza *Brahmasutr*. Najistotniejszą osią rozważań dla nich wszystkich jest przekonanie, iż istnieje ścisła relacja pomiędzy rzeczywistością podmiotową, nazywaną atmanem, a rzeczywistością przedmiotową, nazywaną brahmanem. W szóstej księdze *Ā Chandogji* relacja ta została przedstawiona jako formuła: *tattoamasi* – co w kontekście *upaniszady* jest tłumaczone jako: „ty jesteś tym”. Jak zobaczymy, nawet w samym tłumaczeniu tej formuły będą się pojawiać później różnice. Rozpatrzmy teraz najbardziej wyraziste stanowiska.

Najstarsza z tych szkół to *advaita vedānta* – „niedwoista wedanta”. Za jej założyciela uznawany jest Śankara, choć miał on swoich historycznych poprzedników, do których przede wszystkim należy zaliczyć Gaudapadę. Dla potrzeb niniejszych rozważań nie będę wchodziła w różnice doktrynalne pomiędzy tymi postaciami, choć należy podkreślić, iż stanowisko Gaudapady jest zdecydowanie bardziej radykalne. Adwaityści wprost mówią, iż określenie *sat ekam advitīyam* przysługuje tylko wymiarowi absolutnemu. Więcej, dla nich wymiar absolutny jest jeden, prosty, jednolity, niezmienny w swej istocie; na poziomie absolutnym *sat* ma jeden desygnat, wszechobejmującej, nieodróżnicowanej rzeczywistości. I stąd nazwa *advaita* – niedwójnia, wymiar, w którym nie można wyróżnić żadnych struktur, ani podziałów. Zatem wszystko, co jest od tego różne, nie istnieje w sposób absolutny, czyli rzeczywisty. Zatem *advaita* nie mogła przypisać pełni rzeczywistości światu empirycznemu, doświadczanemu przez nas jako pełen zmienności i różnorodności. Ale to jest jakby wprost odczytanie *Ā Chandogji*, gdzie używa się metafory między innymi gliny: cała rzeczywistość jest jednolita w swojej istocie, jak bryła gliny, a różne gliniane przedmioty różnią się w zasadzie tylko nazwami, jakie przydajemy im z racji ich funkcji, choć w istocie to też jest glina. I dalej *advaita* właściwie przyjmuje kolejne tezy wynikające z przesłania upaniśad, że to, co istnieje absolutnie, jest niezmienne, nie ma początku ani końca, nie rodzi się, ani nie umiera.

Stanowisko *adwaity* jest najbliższe stanowisku Parmenidesa. *Sat*, w swym wymiarze absolutnym, jest utożsamiane z *cit* – świadomością. W *Brahmasutrach* 2.3.18. występuje termin *jñā* – poznanie. Zatem w tekstach *adwaitycznych* dusza (tu *atman* interpretowany zarówno jako principium indywidualności, jak i wymiar uniwersalny) jest nazywana nie tylko *sat*, ale *jñātatā* – istotą poznania i *prākāśa* – świetlistością. *Atman* istnieje sam z siebie, ale wszystko istnieje ze względu na niego. To ten wymiar jest niczym nieuwarunkowany, ale jest warunkiem wszystkiego. Jego nie trzeba w żaden sposób uzasadniać, gdyż cała rzeczywistość, wszelkie doświadczenia są jego świadectwem, jego dowodem. Tylko on jest w pełni, w sposób oczywisty, w swej totalności, ale i prostocie poznawalny. Filozofowie nurtu *adwaity* uzasadniając niepodważalność prostego, niczym niezapośredniczonego doświadczenia rzeczywistości, jak wiemy, odwołują się do świadectwa *śruti*, autorytatywnego przekazu – według nich powołanie się na *śruti* miało być ostatecznym rozstrzygnięciem sporów. Nie możemy jednak bezkrytycznie podchodzić do tego typu argumentacji. Używając współczesnego języka, możemy najwyżej powiedzieć, iż jest to dowód z transcendencji, czyli dowód nieweryfikowalny empirycznie.

Nawiązując do relacji pomiędzy atmanem a brahmanem, interpretuje się ją jako w pełni tożsamościową. W Brahmasutrach 2.3.16–53 dyskutowany jest stosunek duszy indywidualnej do brahmana. Jak zobaczymy, komentarze Śankary²³ i Ramanudży²⁴ do tych samych sutr będą się różniły. Śankara konsekwentnie do swoich założeń przyjmuje, iż nie tylko brahman, ale także atman jest wszechprzenikliwy. W komentarzu do sutry 2.3.16 wprost pisze, iż narodziny czy śmierć przynależą nie do duszy, tylko do ciała, z którym jest w danym wcieleniu związana. Cała analiza tego fragmentu pokazuje, iż jego komentarz jest nadinterpretacją. Badarajana stoi na stanowisku, że dusze indywidualne są wielkości atomu – *anu*, a tylko brahman jest wszechprzenikliwy; powołuje się tu na świadectwo śruti, przede wszystkim Mundakę 3.1.9. W 2.3.29 wszelkie tego typu zdania traktuje jako metaforę, przywołując w tym miejscu kolejną metaforę z Čhandogji, gdzie mówi się, iż *sat* w formie duszy – *jīva* wnika w poszczególne ciała. Wielkości atomu – według niego – może być *buddhi*, ale nie *ātman*. Pod koniec tego fragmentu w 2.3.51–53 odrzuca również – jako absurdalną – koncepcję waiśesziki, że istnieje wiele wszechprzenikliwych dusz. Atman jest jeden, jest tożsamy z brahmanem, tylko na poziomie świata empirycznego jest doświadczany jako wielość.

Dokonując filologicznej interpretacji formuły *tattvamasi*, - w wykładni adwaity – rozkłada się ją na trzy człony: *tat*, co jest tożsame z zaimkiem *tad* – to (kiedy nie podlega mechanizmowi ubezwzględnienia w nagłosie), *tvam* – ty oraz *asi*, jesteś – formy osobowej czasownika *sat*, wyrażającej relację jedności. Formuła ta ma uzmysłwić doświadczającemu, iż *tad* – istota wszechrzeczywistości jest tożsama z *tvam* – istotą podmiotu doświadczającego. Na poziomie teoretycznym nie ma tu specjalnych problemów – rzeczywistość jest jedna, z pozycji podmiotu orzeka się o niej jako o atmanie, a gdy doświadczana jest z pozycji uniwersalnego przedmiotu, orzeka się o niej jako o brahmanie. Problem się pojawi, gdy to doświadczenie ma być rozpatrywane z pozycji konkretnego podmiotu świadomościowego. Ten problem oczywiście wymaga znacznie szerszego omówienia, ale w tym miejscu przede wszystkim wskazuję na aporie, a nie na różnego rodzaju próby ich przełamania. Tak opisując wymiar absolutny, adwaita jest zgodna z ortodoksyjną linią upaniszad. Czy równocześnie była jednak w stanie obronić adekwatność naszego poznania świata empirycznego?

I tu pojawiają się największe problemy dla myślicieli adwaity. Jeżeli tylko wymiarowi absolutnemu przysługuje pełnia rzeczywistości, to rzeczywistość em-

²³ Bādarāyaṇa [1948] s. 250–277.

²⁴ Bādarāyaṇa [1995] s. 279–302.

piryczna – nawet z samej definicji – takową być nie może. Dostyc wygodną formułą filozoficzną jest nazwanie tego wymiaru *sat asat anirovacanīya* – rzeczywista, nierzeczywista, nieorzeczalna adekwatnie w żadnych kategoriach. Te pojęcia można zgrabnie interpretować ze względu na różne sposoby bytowania, a przede wszystkim ze względu na potrzebę uznania funkcjonalności poziomu empirycznego – *vyāvahārika*. Owa funkcjonalność jest największym wyzwaniem, gdyż wiąże się to z uzasadnieniem prawa karmana, które – jak wiadomo – jest niepodważalnym fundamentem indyjskiej wizji świata. Tu właśnie pojawia się problem nie tyle uniwersalnie pojmowanego prawa karmana, ile zindywidualizowania dróg sansarycznych, zależnie od wypadkowych takich a nie innych czynów wartościowanych karmicznie. Poziom empiryczny nie jest w pełni rzeczywisty, zatem wszelkie działania na tym poziomie powinno się konsekwentnie uważać za nie w pełni rzeczywiste. Ortodoksyjna darśana bramińska, jaką jest adwaita, nie mogła się z taką interpretacją zgodzić. Przedstawiano różne interpretacje, ze względów praktycznych można je nawet uznać za zadowalające, ale z punktu widzenia krytycznego podejścia filozoficznego, nie można jednak nie zauważyć pewnych niekonsekwencji. Indywidualność karmiczna trwa przez cały cykl sansaryczny, ale w momencie wyzwolenia wszystkie dusze są nie tylko takie same, ale wszystkie zlewają się w jedno z absolutem, zupełnie zatracając swoją indywidualność. A to prowadzi do pytania, czy są jakiegokolwiek różnice karmiczne pomiędzy poszczególnymi duszami. Odpowiedź na to pytanie jest przyczynkiem do kolejnych dyskusji, jaką wartość przypisywać czynom wartościowanym karmicznie. Powiązane to jest z pojęciem mai – kosmicznej siły odpowiedzialnej za przejawianie się świata empirycznego. Jak wiadomo, wymiar wjawaharika jest wynikiem błędnego nałożenia się – *adhyāsa* rzeczywistości przedmiotowej na rzeczywistość podmiotową. Mechanizm ten jest bezpoczątkowy, gdyż działa za sprawą mai, która jest też odwieczna. Na pytanie, jak wytłumaczyć, iż funkcjonuje coś bezpoczątkowego obok jedynej rzeczywistości, jaką jest atman-brahman, odpowiedź adwaity nie wydaje się zadowalająca. Zazwyczaj objaśnia się, iż to wynika z samej natury mai, która jest nierzeczywistością, błędem poznawczym, złudzeniem i pełne odgadnięcie jej natury jest zupełnie niemożliwe. Zatem widzimy, iż adwaita obroniła upaniszadowe określenie *sat* jako bytu absolutnego, ale uwikłała się w liczne aporie chcąc objaśnić funkcjonowanie świata przedstawionego i jego stosunek do absolutu.

Adwaita przyjmuje Iśwarę – ograniczonego w swej wszechmocy boga osobowego, ale umiejscawia go na tym samym poziomie co *māyā*, poniżej wymiaru absolutnego – brahmana. Iśwara nie jest absolutnym stwórcą świata, ale jakby strażnikiem praw świata przedstawionego. W ten sposób w systemie tym można było zgrabnie ominąć problem unde malum, które mają wszystkie systemy, bądź

utożsamiające wymiar absolutny z Bogiem Stworzycielem, bądź przyjmujące jako najwyższy byt Boga Stwórcę. Tu byt absolutny, nazywany imieniem brahmana, pozostaje niezmienny, czysty, niczym nieskalany, a za wszelkiego rodzaju cierpienie i zło świata odpowiadają niższe wymiary rzeczywistości.

Kolejny system wedanty – viśiṣṭādvaita vedānta – „niedwójnia z różnicowaniem”, interpretując upaniszadowe sat ekam advitīyam, podejmie próbę zarówno obrony niezmienności wymiaru sat, jak i rzeczywistości wymiaru vyāvahārika. Według wykładni założyciela systemu, Ramanudży to, co istnieje absolutnie, nie ma początku ani końca, nie rodzi się, ani nie umiera i na poziomie absolutnym sat ma jeden desygnat – wszechobejmującą, nieodróżnicowaną, niczym nieuwarunkowaną rzeczywistość, a poziom vjāwaharika doświadczany jest jako zmienny i różnorodny. I to są tezy wspólne z systemem adwaity. Lecz dalej następują różnice. Wiśiṣṭādvaita utożsamia pojęcie Brahmana z pojęciem Iśwary, absolutu z Bogiem Osobowym, w związku z tym system ten będzie zmierzał w stronę interpretacji teistycznych. Dlatego też większy nacisk będzie stawiał na dowartościowanie świata empirycznego, przede wszystkim czynów wartościowanych moralnie, w tym również czynów oddania się Bogu. Świat empiryczny nie jest, jak w adwaicie, wynikiem błędnego nałożenia, lecz jest rzeczywistą przemianą Brahmana-Iśwary i to dzięki jego istnieniu – sat jest bytem. Jeżeli świat jest rzeczywistą przemianą Iśwary, to w sposób oczywisty wartość naszych czynów jest rzeczywista, zniewolenie oraz cierpienie – rzeczywiste, ale także wyzwolenie – rzeczywiste. Przeciwnicy filozoficzni zarzucali wiszistādvaitinom, iż nie potrafią w sposób zadowalający wytłumaczyć, jak to się dzieje, że brahman-Iśwara równocześnie pozostaje nienaruszony, jak i przemienia się w świat w sposób rzeczywisty. Najprościej, uważam, można by to uzasadnić odwołując się do śruti, do hymnu Puruśasukta, w tym przecież hymnie jest zaprezentowany model przemiany absolutu w świat. Ramanudża próbuje to wyjaśnić, komentując Brahmasutry 2.1.27. Twierdzi tam, iż Brahman może istnieć zarówno w stanie przyczyny, jak i skutku. Odwołuje się tu do rozstrzygnięcia njaji, według której klasa – jāti istnieje zarówno w całym gatunku („krowiość”), jak i w poszczególnej krowie. Poszczególne dusze – dźiwa, jak i świat – prapañca pozostają w relacji do brahmana w sposób analogiczny jak atrybuty – dharma wobec substratu – dharmina. Wymiar prapañca jest przedstawiany podobnie jak w vaiśeszice jako siatka wzajemnych relacji pomiędzy elementami, które raz pełnią w danych relacjach funkcję dharmina, a w innych dharmy. Zatem wszystkie te elementy wzajemnie się warunkują i są wzajemnie uwarunkowane. Jedynym elementem systemu, który nigdy nie pełni funkcji dharmy, tylko zawsze jest dharminem we wszystkich relacjach, jest brahman-Iśwara. I dlatego jest interpretowany nie tylko jako sat, ale także jako ekam

advitīyam – tylko on jeden jest w sposób szczególny wyróżniony wobec całej rzeczywistości.

Jak w tym systemie interpretuje się zatem *tattoamasi*, jeżeli zarówno poszczególne dusze, jak i świat są traktowane jako podporządkowane Iśwarze? Pierwszy człon formuły: *tat* jest odczytywany jako skrót, na potrzeby złożenia zaimka: *tasya* – jego. Wyraźnie należy tu powiedzieć, że jest to jak najbardziej zgodne z regułami gramatycznymi sanskrytu. Ale wtedy formuła ta jest interpretowana: ty – *tvam* jesteś – *asi* jego – *tat* (*tasya*). Upaniszadowa formuła w ten sposób odczytana uzasadnia podstawowe założenia systemu Ramanudży.

Z systemu waiśesziki wiśisztadwaita przejęła również rozróżnienie na substancje wszechprzenikliwe – *vibhu* i atomowe – *aṇu*. I twierdzi, iż istnieją także różnice pomiędzy duszami. Tylko dusza Iśwary – *ekam advitīyam* – jest wszechprzenikliwa, immanentna wobec całego przejawionego i nieprzejawionego świata, a dusze wszystkich czujących istot są wielkości atomu. W komentarzu do Brahmasutr 2.3.21 Ramanudża stwierdza, że jeśli mówi się o poszczególnej duszy, że zmieniając różne stany świadomości dusza przychodzi i wychodzi z ciała, to jest właśnie dowodem, iż jest wielkości atomu, a nie może być wszechprzenikliwa. Wszystkie dusze zawsze są świadome – *cit*, w sansarze mają zdolność świadomego osądzania czynów, jako wyzwolone mają świadomość wiecznego, błęgiego obcowania z brahmanem. Wyzwolona dusza, to dusza pozbawiona różnicującego złościa karmicznego, czyli właściwie wszystkie wyzwolone dusze są takie same. Ale jak pogodzić to z tezą systemu, iż dusze różnią się między sobą zarówno w stanie sansary, jak i w stanie wyzwolenia? To jest jedna z tez, która odróżnia wiśisztę od adwaity. Wiśiszta odpowiada, że ze względu na istotę nie ma między nimi różnic, różnią się tylko numerycznie, w zależności od tego, która dusza wyzwoliła się wcześniej, a która później. To rozwiązanie wydaje się nie w pełni zadowalające filozoficznie. Ale tak czy inaczej uważam? sądzę?, że system ten jest najbardziej koherentny i zawiera najmniej wewnętrznych sprzeczności, z wszystkich rozpatrywanych do tej pory. Obronił pojmowanie brahmana-Iśwary jako *sat ekam advitīyam*, obronił rzeczywistość świata empirycznego i rzeczywistość oraz uniwersalność prawa karmana.

Kolejnym, przeze mnie omówionym systemem wedanty – pod kątem wykazania tytułowych aporii – będzie *dvaita vedānta* – dualna wedanta, sformułowana przez Madhwę. Kolejnym, omówionym przeze mnie pod kątem wykazania tytułowych aporii, systemem wedanty będzie *dvaita vedānta* – dualna wedanta, sformułowana przez Madhwę. I tu pojawia się już pierwsze pytanie, jak system dualistyczny może przyjmować upaniszadowe *sat ekam advitīyam*? Założyciel systemu będzie musiał odwołać się tutaj do bardzo swobodnych interpretacji. Dla

Madhwy jedynym bytem w pełni doskonałym, nieuwarunkowanym, niezmiennym, wszechmocnym jest Brahman-Iśwara, pojmowany jako utożsamienie absolutu z osobą i to jest owe upaniszadowe *sat*. *Dvaita* jest rozumiana nie tyle jako dwójnia, co jako radykalna różnica, różnica pomiędzy Iśwarą a poszczególnymi duszami, pomiędzy duszami między sobą, pomiędzy Iśwarą a materią, oraz pomiędzy poszczególnymi przedmiotami materialnymi. Zatem widzimy, iż jest to bardzo swobodna interpretacja *śruti*. Lecz na największy problem napotyka Madhwa, gdy chce wykazać, iż jego Brahman-Iśwara jest absolutnie wszechmocny. Absolutna, niczym nie ograniczona wszechmoc musi też oznaczać, iż w swoich decyzjach niczym się nie kieruje, ostatecznie nie liczy się nawet z prawem karma. W związku z tym zawiesza prawo karmana, ostatecznie nie uznaje decydującego wpływu czynów moralnych wartościowanych karmicznie na możliwość osiągnięcia wyzwolenia. Aby obronić wszechmoc Iśwary i jego wszechwładzę nad losami poszczególnych dusz, Madhwa wprowadza różne klasyfikacje dusz, których los jest z góry przez Iśwarę przesądzony. Widzimy, jak bardzo to przypomina doktrynę predestynacji, przyjmowaną przez niektórych wielkich myślicieli chrześcijaństwa. *Dwaita wedanta*, to jedyny klasyczny system indyjski, który odrzuca uniwersalność karmana i może właściwie dziwić, iż wciąż jest uważany za ortodoksyjną *darśanę* bramińską. Ale to jest już XIV wiek i ortopraksja jest zdecydowanie istotniejsza od ortodoksji.

W jaki jednak sposób poradzi sobie Madhwa z odczytaniem formuły *tattvamasi*? Obojętne, czy zinterpretujemy tę relację jako w pełni tożsamościową, czy jako relację podporządkowania, nigdzie w tej formule nie ma jakiegokolwiek elementu negacji, który by uzasadniał dualizm, czyli odróżnienie członu *tat* od *tvam*. I tu Madhwa posługuje się, mówiąc bardzo delikatnie, nadużyciem intelektualnym. Stara się odczytać tę formułę w obrębie całego zdania, w jakim występuje. To zdanie brzmi: *sa ya eṣo`ṇimaitadātmyamidarṇ sarvaṇ sa ātmā tattvamasi śvetaketo* – to, co jest najbardziej subtelną istotą tego wszystkiego (całego świata), ów atman, to jesteś ty, Śwetaketu. Według reguł gramatycznych sanskrytu forma podmiotu: *ātmā* nie może wejść w złożenie z żadnym kolejnym wyrazem. Ale Madhwa każe potraktować część: *ātmātattvamasi* jako złożenie i rozkładać następująco: *ātmā atat tvam asi* – „atman to nie jesteś ty”. Ten przykład jest właściwie kontrprzykładem, jak nie należy rozwiązywać filozoficznych aporii.

Celem artykułu nie była oczywiście oryginalna interpretacja ani nowatorskie odczytanie klasycznych systemów filozoficznych. Wszystkie informacje tu zawarte, są doskonale znane specjalistom, zajmującym się tymi zagadnieniami. Chciałam jedynie zwrócić uwagę na analogiczność procesu myślenia w dwóch wielkich tradycjach filozoficznych. Moim zdaniem zarówno w Grecji, jak i w In-

diach filozofia kształtowała się w oparciu o podobne intuicje i to – jestem o tym przekonana – niezależnie od siebie. I jak pokazałam na początku, nie bez znaczenia jest fakt, iż obie tradycje filozoficzne swoje najstarsze teksty układają w językach indoeuropejskich, w starych, często przedfilozoficznych formach tych języków. Na podstawie bardzo podobnych, a w wielu aspektach wręcz identycznych tez, a także w podobny sposób rozwijały się kolejne systemy. A co ciekawe, i w jednej, jak i w drugiej tradycji napotykały na podobne trudności interpretacyjne.

Bibliografia

- Bādarāyaṇa [1948] – Bādarāyaṇa, *Brahma-sutras* by Swami Vireswarananda, Advaita Ashrama Mayavati, Almora 1948.
- Bādarāyaṇa [1995] – Bādarāyaṇa, *Brahma-sutras, Śri bhasya* by Swami Vireswarananda and Swami Adidewananda, Advaita Ashrama, Calcutta 1995.
- Iśwarakriśzna [2002] – Iśwarakriśzna, *Sankhjakarika* tłum. Marzenna Jakubczak, [w:] *Filozofia Wschodu, wybór tekstów*, red. Marta Kudelska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002.
- Kahn [2008] – Charles H. Kahn, *Język i ontologia*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Kaṇāda [1995] – Kaṇāda, *Vaiśeṣikasūtras*, podsumowanie tłumaczenia Masaaki Satori, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume II*, ed. Karl H. Potter, Motilal Banarsidass, Delhi 1995.
- Kirk, Schofield [1999] – G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska, studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. Jacek Lang, PWN Warszawa, Poznań 1999.
- Kudelska [2009] – Marta Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”?*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- Larson, Bhattacharya [1987] – *Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume IV, Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, ed. Gerald James Larson & Ram Shankar Bhattacharya, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.
- Potter [1995] – *Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume II, The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, ed. Karl H. Potter, Motilal Banarsidass, Delhi 1995.
- Stróżewski [2003] – Władysław Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- Przy omawianiu sankhji posługuję się tekstem oryginalnym dostępnym na: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/_phil/ [2.08.2012].
- Przy omawianiu waiśesziki posługuję się tekstem sanskryckim dostępnym na: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/va [2.08.2012].