

NATALIA NADKAŃSKA\*

(Uniwersytet Jagielloński)

## Ātman a brahman: analiza relacji na przykładzie późniejszych szkół wedanty

### STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie brahmana (oddawanego tu także jako „podmiot uniwersalny”) i atmana (*ātman*, *jīvātman*, *jīva*: pojęcia oddwane tu również wspólnym mianem „podmiotu indywidualnego”) oraz ich wzajemnych relacji na przykładzie późniejszych szkół wedanty (*vedānta*): *dvaita* wg Madhwy (1238–1317), *dvaitādvaita* wg Nimbarki (ok. XIII w.), *śuddhādvaita* wg Wallabhy (1481–1533) i *acintyabhedābheda* wg Ćajtanji (1486–1534). Relacje te zostaną ujęte w odniesieniu do dwóch *mahāvākya*, czyli tak zwanych ważkich stwierdzeń z upaniśad (*upaniṣat*), mianowicie: *tat tvam asi* („ty jesteś tym”) oraz *ekam evādvitīyam* („jeden bez drugiego”).

### SŁOWA KLUCZOWE

wedanta, atman, brahman, podmiot, filozofia indyjska

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie poglądów, które dotyczą natury relacji pomiędzy podmiotem absolutnym<sup>1</sup> a podmiotem indywidualnym<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Rozumienie brahmana może się różnić w zależności od filozofa, który pojęcie to definiuje. W artykule tym brahmana będą często nazywała podmiotem uniwersalnym (por. np. J. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy. Sanskrit Terms Defined in English*, Albany 1996, s. 96; M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi 2008, s. 737.); jest to najwyższa zasada rzeczywistości.

<sup>2</sup> Podobnie jak w przypadku brahmana, rozumienie atmana różni się w zależności od filozofa, który definiuje to pojęcie. W artykule tym atmana/dziwę/dziwatmana będą

\* Instytut Filozofii

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: natalia.nadkanska@gmail.com

w obrębie późniejszych szkół systemu wedanty, tj. dwajty (*dvaita*), dwajta-adwajty (*dvaitādvaita*), śuddha-adwajty (*śuddhādvaita*) oraz acintja-bheda-abhedy (*acintyabhedābheda*). Relacja ta zostanie zanalizowana w odniesieniu do dwóch *mahāvākya*<sup>3</sup>, czyli tak zwanych ważkich stwierdzeń z upanisad – *tat tvam asi* oraz *ekam evādvitīyam*<sup>4</sup>.

## 2. DWAJTA

Dwajta to jedna ze szkół w obrębie wedanty, za której założyciela uważa się Madhwę (Śrī Madhvācārya)<sup>5</sup>, a której podstawowym założeniem jest twierdzenie o istnieniu wiecznej i rzeczywistej różnicy pomiędzy podmiotem uniwersalnym (utożsamionym z Wisznu) a podmiotem indywidualnym (nazywanym *jīva* lub *jīvātman*) oraz światem empirycznym (będącym domeną pramaterii *prakṛti*)<sup>6</sup>.

### 2.1. CZŁONY RELACJI: BRAHMAN – DŻIWA – ŚWIAT W UJĘCIU MADHWY

O brahmanie-Wisznu Madhwa mówi, iż jest on zarówno *saguna* (nacechowany)<sup>7</sup>, jak i *nirguna* (nienacechowany)<sup>8</sup>. Jako *saguna* posiada on wiele nieskończonych atrybutów, natomiast traktuje się go jako *nirguna* w takim sensie, iż

---

często nazywała podmiotem indywidualnym (termin *ātman* tłumaczy się jako „oddech”, „dusza”, „zasada będąca podstawą życia”, „dusza indywidualna”, „esencja”, „natura”; por. np. J. Grimes, op. cit., s. 68; M. Monier-Williams, op. cit., s. 135; termin *jīva* tłumaczy się jako „to, co jest zasadą życia”, „dusza jednostkowa”, „dusza indywidualna”, „życie”; por. np. J. Grimes, op. cit., s. 147–149; termin *jīvātman* tłumaczy się nieraz jako „dusza uniwersalna”; por. np. M. Monier-Williams, op. cit., s. 422).

<sup>3</sup> Stwierdzenia mają wyrażać relację pomiędzy podmiotem indywidualnym jako mikrokosmosem oraz podmiotem uniwersalnym jako makrokosmosem (por. np. J. Grimes, op. cit., s. 182).

<sup>4</sup> Najczęściej wymienia się cztery lub sześć mahawākja: (1) „Ja jestem brahmanem” (*aham brahmāsmi*), (2) „Ten atman jest brahmanem” (*ayam ātmā brahma*), (3) „Brahman jest świadomością” (*prajñānam brahma*), (4) „Ty jesteś tym” (*tat tvam asi*), (5) „Jedno tylko bez drugiego” (*ekam evādvitīyam*), oraz (6) „Nie to, nie to” (*neti neti*).

<sup>5</sup> Więcej na temat Madhwy, np. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Vol. IV, Cambridge 1961, s. 51–56.

<sup>6</sup> O. B. L. Kapoor, *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*, New Delhi 1976, s. 169.

<sup>7</sup> S. Dasgupta, op. cit., s. 155.

<sup>8</sup> C. M. Padmabha Char, *The Life and Teaching of Sri Madhvacharya*, Madras 1909, s. 288.

jest pozbawiony splamień wynikających z potencjalnego kontaktu z prakriti – tak rozumiany nie daje się ująć w schematach myślenia konceptualnego, nie da się pochwycić jego prawdziwej istoty. Z kolei dźiwa<sup>9</sup>, według Madhwy, ma rozmiar atomu, jest nieskończona w swej ilości, jest wieczna i nie jest możliwe, aby istniały dwie takie same dźiwy – każda różni się od siebie. Wszystkie one są podobne do brahmana pod względem rodzaju, lecz nie pod względem stopnia doskonałości. Są one aktywne, podejmują działania, będąc zależne od woli brahmana. Świat zaś to rzeczywistość, na którą składa się dziesięć kategorii: substancja (*dravya*), jakość (*guṇa*), czynność (*karma*), cecha zbioru (*sāmānya*), różnica (*viśeṣa*), coś odrębnego (*viśiṣṭā*), całość (*aṃśin*), moc (*śakti*), podobieństwo (*sādrśya*) i nieistnienie (*abhāva*). Spośród nich *dravya* uważana jest za przyczynę materialną świata i podlega przemianom. W świecie tym zarówno podmiot indywidualny, jak i podmiot uniwersalny mogą się manifestować, lecz zmianom nie podlegają<sup>10</sup>.

## 2.2. KONCEPCJA RELACJI W UJĘCIU MADHWY

W filozofii Madhwy dualizm oraz pluralizm stanowią istotę doktryny. Wszystko istnieje we wzajemnej zależności (z wyjątkiem Wisznu, który jako jedyny pozostaje niezależny od czegokolwiek, a od niego wszystko inne jest zależne). Wszystkie elementy rzeczywistości stanowią pewną całość i posiadają coś, co odróżnia je od reszty. Tym istotnym elementem jest kategoria różnicy, która określona jest terminem *viśeṣa* („różnica”, „coś odróżniającego jedno od drugiego”). Tak kategorię tę objaśnia Sajdek:

Poprzez postrzeżenie dochodzimy do istnienia odrębnych przedmiotów poznania (*prameya*), niezależnych od podmiotu poznającego (*pramātr*). Postrzeżenie przedmiotów ujawnia więc rzeczywistość ich odrębność. Skoro poznajemy różnicę między przedmiotami, korzystając ze źródeł prawdziwego poznania (*pramāṇa*), to musimy uznać te różnice za istniejące rzeczywistość<sup>11</sup>.

Kategoria różnicy kształtuje system relacji brahman – dźiwa – świat. Każda z tych relacji jest, jak się zdaje, oparta albo na (a) podobieństwie (*sādrśya*), albo (b) zależności, albo (c) zarówno podobieństwie, jak i pewnej zależności. Kapoor omawia to w następujący sposób<sup>12</sup>:

<sup>9</sup> J. Grimes, op. cit., s. 147–148.

<sup>10</sup> Np. S. Dasgupta, op. cit., s. 150; P. Sajdek, *Wedanta*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 147.

<sup>11</sup> P. Sajdek, op. cit., s. 146.

<sup>12</sup> O. B. L. Kapoor, op. cit., s. 171.

1. podmiot indywidualny (*jīva*) jest esencjalnie różny od podmiotu uniwersalnego (Wisznu), jednak zachodzi między nimi pewne podobieństwo opierające się na fakcie, iż obie te substancje są substancjami obdarzonymi świadomością; ponadto *jīva* jest zależna od Wisznu (choć ten nie jest jej przyczyną materialną);
2. świat empiryczny (*prakṛti*) także jest esencjalnie różny od podmiotu uniwersalnego, lecz – podobnie jak w powyższej relacji – jest on zależny od Wisznu, choć wcale z niego nie powstał;
3. podmiot indywidualny względem drugiego podmiotu indywidualnego znajduje się w relacji podobieństwa, które oparte jest na fakcie, iż każdy podmiot indywidualny jest substancją świadomą oraz zależną od Wisznu; *jīva 1* oraz *jīva 2* nie mogą być ze sobą tożsame, jako iż każdy z podmiotów indywidualnych posiada coś, co odróżnia je od siebie nawzajem;
4. świat empiryczny/materia oraz podmiot indywidualny są do siebie podobne o tyle, o ile obie te substancje zależne są od Wisznu;
5. materia względem innej materii także znajduje się w relacji podobieństwa, która swe uzasadnienie znajduje w fakcie bycia zależną od Wisznu.

Kapoor<sup>13</sup> zwraca także uwagę na pewien problem, który bierze się stąd, iż skoro relacja oparta na różnicy jest wieczna, to nie wiadomo, dlaczego *jīva* musi być mimo wszystko zależna od podmiotu uniwersalnego. Prawdopodobnie Madhwa przypisał podmiotowi zależność, aby podkreślać fakt, iż tylko Wisznu może być substancją w pełni niezależną, wszechmocną. Dlatego też filozof wprowadza do omawianej relacji pewną tezę pomocniczą, zwaną *pratibimbamśā* (*prati-bimba-amśā*, „część będąca odbiciem”), która głosi, iż *jīva* jest jedynie odbiciem podmiotu uniwersalnego (jest więc zarazem czymś podobnym, ale też czymś wtórnym, różnym).

### 3. DWAJTA-ADWAJTA

Kolejną spośród szkół wedanty, które przejęły tendencję do opierania swych założeń na istnieniu relacji różnicy (*bheda*) oraz nie-różnicy (*abheda*) zarazem, jest dwajta-adwajta (*dvaitādvaita*), której czołowym filozofem był Nimbarka (Nimbārka)<sup>14</sup>. Doktrynę tej szkoły opisać można za pomocą następującej terminologii:

<sup>13</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>14</sup> Więcej na temat życia Nimbarki: R. Bose, *Vedānta-Pārijāta-Saurabha of Nimbārka and Vedānta-Kaustubha of Śrīnivāsa. Commentaries on the Brahma-Sūtras*, Calcutta 1943, s. 1–5.

1. dwajta-adwajta, czyli „dualizm i nie-dualizm” zarazem – relacja „naturalnej różnicy i nie-różnicy” (*svābhāvika-bheda-abheda*) pomiędzy podmiotem indywidualnym (dźiwa, *cit*) a podmiotem uniwersalnym (brahman – Kriszna, Kriszna – Radha);
2. swabhawika-bheda-abheda – „wywodząca się z natury” (*svābhāvika*) „różnica i nie-różnica” (*bheda-abheda*) – oznacza to tyle, iż pomiędzy brahmanem, dźiwą (*cit*) oraz światem (*jagat, acit*) istnieje zarazem naturalna relacja różnicy i nie-różnicy.

### 3.1. CZŁONY RELACJI: BRAHMAN – DŹIWA – ŚWIAT W UJĘCIU NIMBARKI

W filozofii Nimbarki najwyższą rzeczywistością jest brahman, który rozumiany jest jako osobowy Bóg, manifestujący się najczęściej pod postacią Kriszny, zwany także Harim (Hari). Kriszna nazywany jest w tym systemie brahmanem wyłącznie w celu podkreślenia świetności swej natury, ze względu na którą znajduje się on poza wszelkimi ograniczeniami czasu, przestrzeni i jakichkolwiek rzeczy. Ponadto, tak rozumiany brahman jest przyczyną sprawczą (*upādāna-kāraṇa*), jak również tym, co powstałe w wyniku stworzenia (*ni-mitta-kāraṇa*) – wszystko ma w nim swój początek oraz wszystko do niego powraca. Wynika więc z tego także, iż wszechświat jest jedynie przemianą (*pariṇāma*) brahmana, oraz to, iż brahman jest zarówno bytem transcendentnym, jak i immanentnym.

Z racji tego, iż brahman jest zarówno przyczyną, jak i duszą świata, można mówić o jego dwóch aspektach: z jednej strony jest on wieczny, jest najwyższą rzeczywistością, twórcą świata, będącym ponad podmiotem indywidualnym – jest jego panem i zarządcą, z drugiej strony (która jest równoważna ze stanowiskiem pierwszym) brahman związany jest tylko z tym, co transcendentne, stanowi on siedzibę nieskończonej błogości i jest blisko związany z duszą swego wyznawcy (*bhakta*).

Na podstawie dotychczasowych objaśnień można zauważyć, że dla Nimbarki brahman jest zarówno *saguṇa* (nacechowany), jak i *nirguṇa* (nienacechowany). Brahman obdarzony cechami utożsamiony jest z Kriszną, któremu towarzyszy Radha:

[...] Pan Kriszna jest siedzibą nieskończonej liczby pomyślnych cech [...], czysty, kompletny i niezależny. Jest On jeden i samowystarczalny, na dodatek z własnej woli [...] stwarza świat wielości z Siebie, aby spełnić wymogi moralności, i On, z powodu swojej nieskończonej dobroci, ponownie, przeprowadza duszę indywidualną przez przeszkody ziemskiej egzystencji.

Panu towarzyszy, po Jego lewej, Radha, która jest dawczynią wszelkich owoców, która jest równie pomyślna jak On, i która jest czczona wspólnie z nim<sup>15</sup>.

Z kolei dźiwa w ujęciu Nimbarki jest wieczna, niemająca początku ani końca, zamieszkuje w brahmanie, jest wielkości atomu i istnieje w nieskończonej ilości, jest zarówno podmiotem poznawczym (*jñatṛ*), jak i podmiotem działania (*karṭṛ*) oraz podmiotem doświadczającym (*bhokṭṛ*). Podmiot indywidualny jako *jñatṛ* ma naturę wiedzy (*jñāna-svarūpa*), a ta jest różna od ciała, od wszelkich narządów zmysłów i działania, nie jest tożsama z manasem (*manas*) ani też z buddhi (*buddhi*), ponieważ te przynależą do dziedziny prakriti, manifestuje się, mając za przyczynę wyłącznie brahmana, natomiast wszystkie narządy zmysłów są od niego zależne. Ponadto, podmiot indywidualny będący podmiotem poznania jest samoświadomym *ego* czy też „ja” (*aham*). Co ciekawe – dźiwa pozostaje „ja” nawet w momencie wyzwolenia, a więc nawet wtedy jest ona w pewnym sensie różna od brahmana<sup>16</sup>. Co więcej, dźiwa jest nie tylko wiedzą, ale także tym, kto wiedzę posiada (*jñātā*). Wiedza, będąca naturą dźiwy, pozostaje niezmienna, a zatem jest ona niezależna od stanu, w jakim znajduje się podmiot indywidualny. Dalej, jako *karṭṛ*, dźiwa jest podmiotem aktywnie działającym. Musi nim być, ponieważ wszelkie działania podejmowane przez człowieka w celu osiągnięcia wyzwolenia byłyby pozbawione znaczenia. Istotnym faktem jest także to, iż dźiwa pozostaje podmiotem działania nawet po wyzwoleniu. Jako *bhokṭṛ* po wyzwoleniu zbiera ona owoce swoich działań.

Podobnie do brahmana, dźiwa może być rozpatrywana na dwóch płaszczyznach: (1) jako przyczyna – dźiwa jako energia (*śakti*) brahmana (i jako taka pozostaje ona wieczna itd.), (2) jako skutek – dźiwa emanuje z brahmana, przybiera formę, której przyczyną jest brahman. Na podstawie tego widać więc, iż dźiwa będąca częścią brahmana jest i nie jest od niego różna. Różnica bierze się z powodu błędnego identyfikowania się podmiotu indywidualnego z czymś, co jest różne od brahmana. Z kolei błędna identyfikacja jest efektem niewiedzy.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 25: „[...] the Lord Kṛṣṇa is an abode of an infinite number of auspicious qualities [...], pure, complete and independent. He is one and self-sufficient, yet out of His own free will [...] creates the world of plurality out of Himself, to fulfill the demands of morality, and He, out of His boundless kindness, again, leads the individual soul from the trammels of mundane existence. [...] The Lord is accompanied, on His left, by Rādhā, the giver of all fruits, and of equal auspiciousness like Himself and who is to be worshipped conjointly with him”.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 27–28.

W stosunku do świata dźiwy można także podzielić na takie, które (1) są związane, połączone z ciałem – spętane materią oraz prawem karmana, a także na takie, które (2) są wolne, wyzwolone – pozbawione ciała i poznające brahmana. W stanie związanym dźiwa może przechodzić przez pięć różnych stanów<sup>17</sup>. Natomiast sam świat w filozofii Nimbarki zostaje podzielony na trzy kategorie (którym nie poświęca on większej uwagi w swej *Wedantaparidžatasaurabha*, stąd nie do końca jest jasne, co dokładnie ma na myśli, używając niektórych terminów): (1) prakrita (*prākṛta*) – wszystko to, co należy do domeny prakriti; jest to prakriti pierwotna, realnie istniejąca i wieczna; składa się z trzech *gun* (*guṇa*): *sattwy* (*sattva*) – istnienie, *radżasu* (*rajas*) – ruch, działanie, *tamasu* (*tamas*) – trwanie; (2) aprakrita (*aprākṛta*) – wszystko to, co nie należy do dziedziny prakriti; (3) *kāla* (*kāla*) – czas.

### 3.2. KONCEPCJA RELACJI W UJĘCIU NIMBARKI

Nimbarka zakłada istnienie relacji opartej na różnicy i nie-różnicy pomiędzy trzema równie realnymi płaszczyznami rzeczywistości, mianowicie pomiędzy (1) brahmanem, rozumianym jako *niyantr* (kontroler), (2) *cit/jīva* – podmiotem indywidualnym, rozumianym jako *bhoktr* (podmiot doświadczający skutków swoich czynów) oraz (3) *acit/jagat* – światem materialnym, rozumianym jako *bhogya* (to, co doświadczane).

Pomiędzy brahmanem a dźiwą występuje różnica dotycząca właściwych im natur (*svarūpa-bheda*). Jest ona naturalna, wieczna i niezaprzeczalna. Tę różnicę Nimbarka wyraża za pomocą następujących par terminów: (1) brahman to przyczyna (*kāraṇa*), dźiwa jest skutkiem (*kārya*), (2) brahman stanowi całość, która posiada części (*aṃśin*), dźiwa jest częścią tej całości (*aṃśa*), (3) brahmana należy czcić i poznać (*upāsya*), dźiwa oddaje cześć i dąży do jego poznania (*upāsaka*), (4) brahman sprawuje kontrolę (*niyantr*), dźiwa jest tym, co kontrolowane (*niyamy*), oraz (5) brahman jako „wewnętrzny rządca” dźiwy (*antaryāmin*), dźiwa jako „przestrzeń serca”, w której zamieszkuje brahman (*hrdayākāśa*)<sup>18</sup>.

Podmiot indywidualny jest pochodną brahmana i w tym sensie stanowi jego część. Choć pozostaje z nim w bliskiej relacji, nie staje się z nim tożsamy. Podobnie pomiędzy brahmanem a światem empirycznym zachodzi różnica w naturze (*svarūpa-bheda*) i jest to różnica, którą wyrazić można poprzez odniesienie do relacji pomiędzy tym, co kontroluje, a tym, co jest kontrolowane.

<sup>17</sup> Szczegółowy opis: ibidem, s. 33–34.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 41.

Na podobnej zasadzie zachodzi także relacja pomiędzy przyczyną (brahman) i skutkiem (świat): brahman jest przyczyną powstania, podtrzymywania oraz zniszczenia świata; wszystko to, co przejawione, emanuje bezpośrednio z niego. Świat więc – jako skutek – tkwi już w swej przyczynie (*satkāryavāda*). Jest wtedy subtelną formą mocy (*śakti*) brahmana, która podczas przejawiania się podlega wielu przekształceniom (*pariṇāmavāda*, *brahma-śakti-pariṇāmavāda*). W tym właśnie sensie relacja pomiędzy brahmanem a światem empirycznym jest relacją różnicy i nie-różnicy: to jak relacja pomiędzy mlekiem a twarogiem – jedno i drugie z natury jest tym samym (nie-różnica), ale to drugie, w procesie przekształcenia, przybiera inną formę (różnica). Różnica ta – dokładnie jak w przypadku różnicy pomiędzy brahmanem a dźiwą – jest naturalna, wieczna i niezaprzeczalna.

Z drugiej strony Nimbarka przywołuje fakt istnienia relacji opartej na nie-różnicy, która wcale nie jest mniej rzeczywista od relacji opartej na różnicy. Nie ma tu bowiem wątpliwości, iż przyczyna i skutek, całość i część tejże całości nie są od siebie absolutnie różne – w pewnym sensie jedno zawsze pociąga drugie. Różnica w systemie Nimbarki rozumiana jest jako – z jednej strony – możliwość istnienia, które zależne jest od czegoś drugiego (*paratantra-sattā-bhāva*). Natomiast nie-różnica oznacza – z drugiej strony – możliwość niezależnego istnienia (*svatantra-sattā-bhāva*). Pomimo faktu, iż dźiwa oraz świat empiryczny posiadają naturę brahmana (*brahma-ātmaka*), są one od niego różne ze względu na to, że posiadają swe własne natury i przypadłości. Innymi słowy, z jednej strony nie są one zależne od brahmana, z drugiej – posiadają własne cechy indywidualne, które nawet w momencie osiągnięcia jedności z brahmanem nie zanikają.

#### 4. ŚUDDHA-ADWAJTA

Ruch bhakti wywodzi się z Indii południowych. Na tym obszarze, najprawdopodobniej w okresie między VI a IX wiekiem, powstawała religijna twórczość alwarów (*ālvār*) – „zanurzonych w boskości” tamilskich poetów i świętych, którzy tworzyli hymny ku chwale Wisznu<sup>19</sup>. W późniejszych wiekach ruch bhakti objął swoim wpływem także Indie północne, aby pomiędzy XV a XVII wiekiem dać początek nowym formom duchowości. Jedną z takich form była pusztimarga (*puṣṭi-mārga*) – „droga łaski” – zapoczątkowana w XVI wieku na terenie Indii północnych przez Wallabhaćarję (Vallabhācārya)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> J. Grimes, op. cit., s. 28.

<sup>20</sup> Więcej na temat życia Wallabhy, np. K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*,



Śuddha-adwajta była nurtem, który między innymi starał się wykazać, iż poglądy prezentowane przez adwajtinów (w szczególności pogląd, jakoby wiedza była jedynym narzędziem poznania brahmana) nie są do końca prawdziwe<sup>21</sup>. Dla Wallabhy (który mimo wszystko podziela pogląd adwajtinów, iż tylko brahman jest jedyną, prawdziwą i najwyższą rzeczywistością) poznanie brahmana oraz relacji łączącej go z podmiotem indywidualnym było przede wszystkim dostępne na gruncie teologicznym, na zasadzie objawienia oparte go na tekstach *śruti*. Aby więc „oczyścić” (stąd termin *śuddha*) adwajtę z jej błędnych przekonań co do narzędzi poznania, filozof zaproponował swe własne rozwiązanie. Wallabha twierdził, iż mówić o brahmanie to mówić o nim w oparciu o autorytet tekstów *śruti*, a te traktują zarówno o brahmanie, który pozbawiony jest cech, jak i o takim, który cechy posiada<sup>22</sup>. Jako że adwajta uznawała jedynie nirguna brahmana, nie mogła przyjąć istnienia tożsamości pomiędzy tak rozumianym brahmanem a saguna brahmanem (tutaj: Kriszna). Wedle Wallabhy usankcjonowanie objawienia wyrażonego w tożsamości nirguna brahmana i saguna brahmana (Kriszna) miało właśnie oznaczać czysty (*śuddha*) nie-dualizm (*advaita*).

#### 4.1. CZŁONY RELACJI BRAHMAN – DZIWA – ŚWIAT W UJĘCIU WALLABHY

Według Wallabhy rzeczywistość składa się tylko z jednej substancji, mianowicie z brahmana, w tym systemie zwanego także bhagawanem (*bhagavān*), parabrahmanem (*parabrahman*) lub Śrī Kriszną (Śrī Kṛiṣṇa). Wszystko inne, tj. podmiot indywidualny oraz świat empiryczny, jest jedynie jego manifestacją. Niemniej jednak, bytom tym również przyznaje się prawdziwość istnienia.

Brahman jest zarówno *sat* (prawdziwie istniejący), jak i *cit* (świadomością) oraz *ānanda* (błogością); jest on nieskończony i niczym nieograniczony. Wszystkie jego manifestacje, mające w nim początek, powstały tylko dlatego, iż on tego chciał, i wyłącznie dla jego własnej przyjemności. Stworzenie tak rozumianego świata – świata jako boskiej igraszki – możliwe jest dzięki jego potencji, nazywanej mają (*māyā*), którą obciąża się odpowiedzialnością za ukrywanie (*tirobhāva*) oraz ujawnianie (*avirbhāva*) wszelkich aspektów

---

New York 2007, s. 212–214; S. Saha, *The Movement of Bhakti along a North-West Axis: Tracing the History of the Puṣṭimārga between the Sixteenth and Nineteenth Centuries*, “International Journal of Hindu Studies” 2007, Vol. 11, No. 3, s. 303.

<sup>21</sup> J. R. Timm, *Prolegomenon to Vallabha's Theology of Revelation*, “Philosophy East and West” 1988, Vol. 38, No. 2, s. 107.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 114.

brahmana. Z kolei manifestacje brahmana „dostępne” są na trzech płaszczyznach<sup>23</sup>, które odnoszą się do trzech faz manifestacji siebie samego. Co więcej, brahman może zostać poznany jedynie poprzez teksty *śruti*, które stanowią najwyższe objawienie. Choć teksty te należą do płaszczyzny rzeczywistości konceptualnej, to ich studiowanie może stanowić pewien impuls do podjęcia konkretnych kroków ku wyzwoleniu. Z kolei džiwa, podmiot indywidualny, jest manifestacją brahmana w jego aspekcie *sat* oraz *cit*, podczas gdy aspekt *ānanda* pozostaje ukryty przez mają. Dlatego też džiwa, prócz tego, że istnieje, obdarzona jest świadomością, lecz pozbawiona jest błogości. Ma ona rozmiar atomu (*aṇu*) i stanowi część brahmana, z którym – pod względem jakości – jest taka sama, natomiast różni się od niego pod względem ilości. Co więcej, podmiot indywidualny, jako część przynależąca do brahmana, zobowiązany jest (*svadharmā*) do służenia mu (*sevā-bhakti*). Džiwa znajduje się pod kontrolą brahmana dzięki jednemu z aspektów *mai*, mianowicie dzięki niewiedzy. Niewiedza jest tym czynnikiem, który również wiąże podmiot indywidualny ze światem *sansary*. Ponieważ jednak *sansara* jest tylko pewnego rodzaju stanem mentalnym podmiotu indywidualnego, stanem przejściowym, nie jest ona prawdziwa. Wyzwolenie (*uddhāra*) z tego stanu możliwe jest wyłącznie dzięki łasce (*anugraha*) Kriszny, który brak rozróżnienia (*aviveka*) zamienia na rozróżnienie (*viveka*).

Podobnie jak w przypadku brahmana oraz *mai*, džiwa może funkcjonować na trzech różnych płaszczyznach rzeczywistości<sup>24</sup>.

Świat natomiast jest rozumiany jako manifestacja brahmana w jego aspekcie *sat*. W momencie, gdy aspekty *cit* oraz *ānanda* zakryte są przez mają, a jedynie aspekt *sat* pozostaje widoczny, wtedy świat powołany zostaje do istnienia. W związku z tym świat empiryczny jedynie istnieje (jest *sat*), natomiast pozbawiony jest świadomości oraz błogości (*cit* i *ānanda*). Innymi jego określeniami są także *jaḍa* (nieożywiony, pozbawiony świadomości) albo *kṣara* (podlegający zniszczeniu). Rzeczywistość empiryczna istnieje realnie i jest identyczna z brahmanem; ma brahmana zarówno za swą przyczynę

<sup>23</sup> (1) *ādhidaiivika* – jest to płaszczyzna, na której brahman manifestuje się pod postacią Parabrahmana Śri Kriszny, tym samym ujawnia on w pełni swą prawdziwą formę – formę saguniczną, (2) *ādhyātmika* – płaszczyzna, na której brahman przejawia się jako džiwa, (3) *ādhibhautika* – na tej płaszczyźnie brahman manifestuje się pod postacią świata.

<sup>24</sup> (1) na płaszczyźnie *ādhidaiivika* znajdują się dżiwy, które podążają za Kriszną ścieżką oddania (*puṣṭi-mārga*), (2) na płaszczyźnie *ādhyātmika* przebywają dżiwy, które ograniczone (*maryādā*) są w kwestiach moralnych i nie wypełniają należycie powierzonych im obowiązków, (3) z kolei na płaszczyźnie *ādhibhautika* znajdują się dżiwy grzeszne, które pogrążone w świecie materii.

materialną, jak i przyczynę sprawczą; jest formą bhagawana, która powstaje na skutek działania mai jako jego mocy sprawczej<sup>25</sup>. Maja, jako potencja brahmana, również może się manifestować na trzech poziomach (takich samych jak w przypadku brahmana), na których odpowiada za kreowanie świata<sup>26</sup>. Co więcej, wyróżniając mając oraz awidję jako śakti podmiotu uniwersalnego, Wallabha dokonuje podziału rzeczywistości doświadczanej w oparciu o te dwa narzędzia kreacji: z jednej strony mamy do czynienia ze światem realnie istniejącym, określonym mianem *prapañca* (świat materialny, materialna manifestacja), z drugiej strony – ze światem uwikłanym w sieć nierealnie istniejących procesów, który po prostu nosi miano *saṃsāra*. Świat rozumiany jako *prapañca* jest wytworem bhagawana i ze względu na ten fakt dzieli on naturę swego twórcy – relacja pomiędzy nimi jest relacją esencjalnej tożsamości. Z kolei świat rozumiany jako *saṃsāra* jest wytworem *ego*, które wszystko odnosi wyłącznie do siebie samego (*abhimati*).

#### 4.2. KONCEPCJA RELACJI W UJĘCIU WALLABHY

Podobnie do swoich poprzedników z wcześniejszych szkół wedanty, Wallabha stawia pytanie o to, jaka jest relacja pomiędzy podmiotem uniwersalnym a światem, który doświadczany jest na co dzień. Timm<sup>27</sup> podkreśla, iż założyciel pusztimargi, będąc poniekąd kontynuatorem niektórych wątków adwajtycznych, sięga po rozwiązanie proponowane wcześniej przez Śankarę i jego szkołę. Odpowiedzią na pytanie o status relacji ma być jedna z wersji teorii przyczynowo-skutkowej, mianowicie wiwartawada (*vivartavāda*), czyli teoria przemiany nierzeczywistej<sup>28</sup>, „w wyniku której brahman jedynie błędnie jawi się jako świat, przy czym sam pozostaje niezmienny”<sup>29</sup>. Tak więc problem relacji pomiędzy brahmanem pozbawionym cech a światem empirycznym, który przecież zmianom podlega, zostaje rozwiązany poprzez rozumienie podmiotu uniwersalnego jako przyczyny świata, która nie podlega zmianom<sup>30</sup>. Świat jest jedynie skutkiem preegzystującym w swej przyczynie i nie jest w tym samym stopniu realny, co brahman – jest jedynie przejawem brahmana.

<sup>25</sup> J. R. Timm, op. cit., s. 114.

<sup>26</sup> (1) na poziomie *ādhidaivika* maja pozostaje sobą, (2) na poziomie *ādhyātmika* jest ona prakriti – tworzy świat empiryczny, który składa się z trzech *gun* (*sattva*, *rajas*, *tamas*), (3) natomiast na poziomie *ādhibhautika* jest ona tożsama z niewiedzą.

<sup>27</sup> J. R. Timm, op. cit., s. 121.

<sup>28</sup> J. Grimes, op. cit., s. 352–353.

<sup>29</sup> P. Sajdek, op. cit., s. 150.

<sup>30</sup> J. R. Timm, op. cit., s. 112.

Wallabha próbuje także wyjaśnić relację pomiędzy oboma poziomami rzeczywistości w odniesieniu do koncepcji śabdabrahmana<sup>31</sup>: filozof w swych pismach nazywa Krisznę „Panem Słowa” (*vāgīśa kiṃ te vacanīyam asti*), który „wstępuje” w proces stawania się tym, co materialne, podmiotem indywidualnym itd. Wspomina także, iż bhagawan jest obecny we wszystkich skutkach, które korespondują ze znaczeniem słowa (*sarveṣu eva padārtheṣu kāryeṣ svayam tiṣṭhaṃs tāny antarayati*), oraz podkreśla fakt, iż to właśnie on jest denotacyjną podstawą każdego słowa, zdania, teorii czy też metafizycznych spekulacji (*ekaiko vado brahmana ekaikadharmapādakaikaikavākyaeṣa iti bhagavāms tan sarvān evānusārati*). W związku z tym relację pomiędzy podmiotem uniwersalnym a światem można wyrazić jako relację: słowo (*śabdabrahman*) – obiekt. Timm podsumowuje to w następujący sposób:

Teologia Wallabhy jawi się jako zaproszenie do uczestnictwa w boskiej radości, w której słowo, przedmiot oraz relacja pomiędzy nimi mają udział w ontologicznej rzeczywistości Boga, który przemawia<sup>32</sup>.

## 5. AĆINTJA-BHEDA-ABHEDA

Termin „aćintja-bheda-abheda” można przetłumaczyć jako „niedający się pojąć dualistyczny niedualizm”, „niedająca się wypowiedzieć różnica w tożsamości” albo – najbardziej adekwatnie – „niedająca się pojąć różnica i nie-różnica”<sup>33</sup>. Poglądy tej szkoły, zapoczątkowanej przez Ćajtjanę (Śrī Caitanya)<sup>34</sup>, opierają się na założeniu, iż istnieje zarazem różnica i nie-różnica pomiędzy podmiotem indywidualnym (*jīva*) oraz podmiotem uniwersalnym (brahman, paramatman, bhagawan-Kriszna). Relacja pomiędzy nimi jest dwojakiego rodzaju: różnica oraz nie-różnica występują jednocześnie, natomiast sposób, w jaki się to dzieje, nie jest możliwy do ujęcia za pomocą logicznego schematu myślenia.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 118–121.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 121: „Vallabha’s theology stands as an invitation to share in God’s delight, where word, object and the relationship between them participate in the ontological reality of God who speaks”.

<sup>33</sup> J. Grimes, op. cit., s. 9.

<sup>34</sup> Więcej na temat życia Ćajtjanji, np. S. Dasgupta, op. cit., s. 384–389, O. B. L. Kapoor, op. cit., s. 16.

## 5.1. CZŁONY RELACJI BRAHMAN – DŽIWA – ŚWIAT W UJĘCIU ĆAJTANJI

Krisznapada Kawiśadźa (Kṛṣṇadāśa Kavirāja) w biografii Ćajtandji wspomina krótko o jego podstawowych założeniach dotyczących podmiotu uniwersalnego, tj. nadmienia, iż brahman stwarza świat na sposób, którego nie da się ująć ani pomyśleć (*acintya*), pozostając niezmiennym, nieporuszonym<sup>35</sup>. Podmiot ten występuje pod nazwą „brahman”, „paramatman” oraz „bhagawan” (który w swym przejawionym aspekcie przybiera postać Kriszny). Może być on rozumiany jako: (1) *nirviśeśa* – niezróżnicowany; forma abheda; jest to aspekt wykraczający poza konceptualne myślenie, jak i język (*aśabda*); (2) *viśeśa/saviśeśa* – zróżnicowany; forma bheda; występuje pod postacią Kriszny; zróżnicowanie, o którym tu mowa, to zwrócenie uwagi na fakt, iż Kriszna występuje nieodłącznie z Radhą – z jednej strony są oni postrzegani jako Pan i jemu oddana służka, z drugiej strony są oni jednym i tym samym ze względu na brak między nimi różnicy w naturze (Kriszna nie tylko nie może istnieć bez Radhy, ale także on sam jest Radhą)<sup>36</sup>. Ponadto, brahman posiada swoją śakti, która jest trojakiego rodzaju<sup>37</sup>. Z kolei podmiot indywidualny, dźiwa, jest różny od Kriszny (*vibhinna-aṃśa-rūpa*)<sup>38</sup>. Współdzieli z bhagawanem jego aspekt *hlādinī-śakti* oraz *samvit-śakti*. Usytuowany jest jakby w przestrzeni pomiędzy podmiotem uniwersalnym a światem empirycznym – w stanie tym (*taṭasthā-śakti*) musi dążyć do odrzucenia materialnych pokus, by móc finalnie cieszyć się wyłącznie z aspektu *hlādinī-śakti*, który cechuje jedynie brahmana<sup>39</sup>. Jest on manifestacją *jīva-śakti* i może funkcjonować jako podmiot poznawczy (*jñātṛtva*), podmiot działań (*karṭṛtva*) oraz podmiot empiryczny, który konsumuje owoce swych działań (*bhokṛtva*). Jest on także *svayam-prakāśa*. Ma wielkość atomu (*aṇu*), jest wszechprzenikający (*vyāpti-śīla*) oraz jest podmiotem (*aham*), ale nie w znaczeniu wytworu ewolucyjnego prakriti, lecz czystego *ego*, które jest wieczne, tożsame z sobą (*svarūpa-bhaṭṭ*), wiecznie pozbawione splamień (*nitya-nirmala*), jedno (*eka-rūpa*). Ponadto, nie dotyczy go śmierć, ponieważ ta niszczy wyłącznie to, co materialne, tj. ciało. Dalej, *jīva* jest nieskończona pod względem ilości (każda z nich ma taką samą naturę) i Ćajtandja podzielił ją następująco: (1) *sthāvara* – podmiot niemożący się poruszać; (2) *jaṅgama* – podmiot mogący się poruszać: (a) *jalacara*

<sup>35</sup> S. Dasgupta, op. cit., s. 390.

<sup>36</sup> O. B. L. Kapoor, op. cit., s. 76–79.

<sup>37</sup> Por. S. Dasgupta, op. cit., s. 390; O. B. L. Kapoor, op. cit., s. 97.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 132–134.

<sup>39</sup> S. Dasgupta, op. cit., s. 393.

– w wodzie, (b) *sthalacara* – na lądzie, (c) *tiryak* – w powietrzu. Natomiast świat empiryczny w ujęciu szkoły *ācintjabhedabheda* jest rzeczywistą kreacją jednej z śakti brahmana, mianowicie *māyā-śakti*, która jest jego potencją<sup>40</sup>. Brahman stwarza świat z siebie samego, jednocześnie pozostając niezmienny, tak więc – podobnie jak w *adwajcie* – świat jest transformacją brahmana (*pariṇāmavāda*), lecz proces ten nazywany jest tu *śakti-pariṇāmavāda*. Ponadto, świat empiryczny jest domeną prakriti i składa się z trzech *gun* (*sattva, rajas, tamas*), które z kolei działają pod wpływem *kāla-śakti* (śakti związanej z czasem). Podmiot uniwersalny – *bhagavān* – stwarza świat w swym aspekcie Mahawisźnu (Mahāviṣṇu), który pojawia się dopiero w momencie, gdy *bhagavān* przejawia chęć kreacji. Cały proces stwarzania świata jest więc przejawem woli podmiotu uniwersalnego. W procesie tym wyłaniają się kolejno: *mahat* (świadomość intuicyjna), *antaḥkaraṇa* („ja” działające), następnie pięć elementów grubych (*pañca-mahābhūta*) wraz z odpowiadającymi im elementami subtelnymi (*tanmātrā*) oraz zmysły (*indriyāṇi*) – wszystkie te elementy tworzą podstawę do dalszej ewolucji świata empirycznego.

## 5.2. KONCEPCJA RELACJI W UJĘCIU ĀJANTANI

Na podstawie prób rekonstrukcji myśli Ājantani wyłania się cały szereg różnych relacji (*sambandha*): pomiędzy bhagawanem-Kriszną a jego śakti, pomiędzy Kriszną a Radhą, dalej zaś pomiędzy nim a światem oraz podmiotem indywidualnym<sup>41</sup>. Wszystkie te relacje to związki typu *bheda – abheda*, wszystkie te poziomy rzeczywistości współegzystują. Jednak to, w jaki sposób się to odbywa, pozostaje najwyższą tajemnicą i nie da się tego wytłumaczyć w racjonalny sposób. Stąd do terminów *bheda* i *abheda* został dodany termin *acintya* – „niedający się pomyśleć”. Jediną możliwością zrozumienia tej relacji współegzystencji i wyjścia poza logiczne schematy jest *acintya-prema-bhakti*, czyli metoda podążania drogą intensywnej miłości i bezgranicznego oddania Krisznie. Bhakti takie jest „produktem” medytacji, czci i pragnienia połączenia się z Kriszną. Widząc oddanie swego wiernego, Kriszna „porzuca” swój doskonały stan i dąży do połączenia się z tym, który oddaje mu cześć, jednocześnie postrzegając go jako siebie samego. W tym stanie podmiot indywidualny łączy się z bhagawanem-Kriszną i wypełnia go uczucie „ja jestem Nim”<sup>42</sup>. Jest to więc relacja: brahman jako to, co należy czcić i poznać

<sup>40</sup> O. B. L. Kapoor, op. cit., s. 142–149.

<sup>41</sup> R. Bose, op. cit., s. 166.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 167.

(*upāsya*), oraz dżiwa jako to, co cześć oddaje i dąży do poznania (*upāsaka*). Relacja ta, oparta na *prema-bhakti*<sup>43</sup>, nie implikuje absolutnego zjednoczenia, tożsamości pomiędzy Kriszną a jego wyznawcą – ten ostatni nie traci swej tożsamości, lecz jedynie jest tak zaabsorbowany wejściem w relację z bhagawanem, że może zatracić poczucie własnej tożsamości, jednocześnie dochodząc do przekonania: „ja jestem Nim”. Ponadto, co istotne, relacja ta jest wieczna<sup>44</sup>, choć *jīva* ma wolność wyboru tego, czy chce oddawać cześć Krisznie, czy też nie. Aczkolwiek sama możliwość wyboru jest zdeterminowana. Wiąże się to z koncepcją podziału podmiotu indywidualnego na tego, który: (1) jest wiecznie wolny, przeznaczony do osiągnięcia wyzwolenia (*nitya-mukta*); podmiot taki predestynowany jest do zamieszkania w Krisznie; (2) oraz tego, który jest wiecznie związany więzami ziemskiej egzystencji (*nitya-bandha*) i wątpliwe jest, aby dokonał słusznego wyboru i oddawał cześć Krisznie.

Dalej mówi się o tym, iż relacja oparta na *prema-bhakti* może być pięciorakiego rodzaju<sup>45</sup>. Mianowicie może to być: (1) relacja miłości, w której dominuje spokój (*śanta*); (2) relacja, w której dominuje oddanie/służenie bhagawanowi (*dāsya*); (3) relacja oparta na przyjaźni z bhagawanem (*sākhya*); (4) relacja, która nosi cechy miłości rodzicielskiej (na przykład matka – dziecko; *vātsalya*); (5) relacja, w której bhagawan wyobrażany jest przez swego wyznawcę jako kochanek (*mādhurya*).

Ostatnia z tych relacji, *mādhurya*, jest w tej hierarchii uważana za najwyższą, najlepiej oddającą to, w jakim stosunku wyznawca powinien znajdować się względem tego, któremu oddaje cześć. Jest ona porównywana do relacji Kriszna – pasterka/Radha (*gopī*). Prócz *prema-bhakti* wspomina się także o relacji, u podłoża której leży *śuddha-bhakti*, tj. czyste oddanie<sup>46</sup>. Jest to oddanie, w którym oddający cześć wyrzeka się wszystkiego z wyjątkiem Kriszny – wyznawca taki nie oczekuje od bhagawana niczego w zamian; satysfakcjonuje go jedynie relacja czystego oddania. Jednak nie każdy może nawiązać relację takiego rodzaju – wyłącznie ktoś, kto wyrzekł się wszystkiego, postępuje nienagannie, pomaga innym i służy Krisznie, zostaje obdarzony taką możliwością (podobnie jak w przypadku *prema-bhakti*, możliwość ta zdeterminowana jest podziałem na *nitya-mukta* oraz *nitya-bandha*).

Kolejna relacja, w jaką podmiot uniwersalny może wejść z Kriszną, to: Kriszna jako ten, który posiada śakti (*śaktimān*), oraz podmiot indywidualny

<sup>43</sup> O. B. L. Kapoor, op. cit., s. 121.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>45</sup> S. Dasgupta, op. cit., s. 392.

<sup>46</sup> Ibidem.



jako *śakti*. Relacja ta wynika z wcześniej już omówionej koncepcji podmiotu indywidualnego, który jest manifestacją mocy kreacyjnej bhagawana, zwanej *jīva-śakti*.

Kolejne trzy relacje pomiędzy podmiotem indywidualnym a podmiotem uniwersalnym wiążą się ze szczególnym rozumieniem (a raczej podziałem) podmiotu uniwersalnego, które Ćajtanja miał oprzeć na konkretnym cytacie z *Bhagawatapurany* (1.2.11):

avadanti tattattvavidastattvam yajñānamadvayam |  
brahmeti paramāmeti bhagavāniti śabdyate ||

Znawcy tej rzeczywistości mówią, że jest ona bez-drugiego, jest poznaniem, Określana słowami „brahman”, „paramatman”, „bhagawan”<sup>47</sup>.

Strofa ta mówi o esencjalnej jedności podmiotu uniwersalnego, który może się manifestować w różnych formach: brahmana, paramatmana oraz bhagawana. Jest to podział stopniowalny, w którym za najwyższą formę uważany jest bhagawan (pod postacią Kriszny). Mowa tu o trzech płaszczyznach relacji części (*aṁśa*) do całości (*aṁśin*): (1) brahman jako całość (*aṁśin*) i *jīva* jako część całości (*aṁśa*)<sup>48</sup>, (2) paramaman jako całość (*aṁśin*) i *jīva* jako część całości (*aṁśa*)<sup>49</sup> oraz (3) bhagawan jako całość (*aṁśin*) i *jīva* jako część całości (*aṁśa*).

We wszystkich powyższych relacjach podmiot indywidualny co do natury nie jest różny od podmiotu uniwersalnego. W relacji z brahmanem uwikłany jest w świat *mai* i nie jest jeszcze w stanie rozpoznać najdoskonalszego oblicza podmiotu uniwersalnego, którym jest bhagawan. W relacji z paramatmanem różnica wynika z faktu, iż *jīva* nie współdzieli z podmiotem uniwersalnym w jednakowej mierze jego podstawowych cech, czyli *sat*, *cit* oraz *ānanda*. Natomiast relacja pomiędzy podmiotem indywidualnym a bhagawanem-Kriszną realizuje się w momencie osiągnięcia wyzwolenia, w stanie *mukti*. Stan ten implikuje: (1) wejście w relację z bhagawanem, (2) osiągnięcie stanu błogości, (3) usunięcie wszelkich przeszkód, tj. *mai* i *karmana*, (4) brak możliwości powrotu do świata empirycznego, (5) unicestwienie cierpienia.

Relacja „*jīva* – bhagawan” to naturalny związek oparty na służeniu Krisznie. Jest to także relacja tożsamości w różnicy: *jīva* staje się tak zaabsorbowana faktem nawiązania więzi z najwyższą formą podmiotu uniwersalnego, iż

<sup>47</sup> O. B. L. Kapoor, op. cit., s. 90.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 133.



staje się nieświadoma różnicy względem niego. Ponadto, stosunek ten oparty jest na doświadczeniu bezpośrednim (*sākṣātkāra*), które – w stanie *mukti* – może być pięciorakiego rodzaju: (1) połączenie się, zanurzenie się w bhagwanie (*sāyujya*); (2) dotarcie do siedziby (*dhāman*) bhagwana (*sālokya*); (3) uzyskanie podobnej do bhagwana formy (*sārūpya*); (4) uzyskanie mocy charakterystycznej dla bhagwana (*sārṣṭi*), np. *aiśvarya*; (5) relacja bliskości (*sāmīpya*)<sup>50</sup>.

## 6. INTERPRETACJA *TAT TVAM ASI* ORAZ *EKAM EVĀDVITĪYAM*

Madhwę wymienia się jako jednego z najbardziej radykalnych przeciwników adwajtycznego rozumienia stwierdzenia *tat tvam asi*<sup>51</sup>. Filozof, w swej odpowiedzi na przyznanie absolutnej tożsamości *tat* oraz *tvam*, tłumaczy inaczej tę mahawakję, w wyniku czego przyjmuje ona postać *atat tvam asi*<sup>52</sup>, podkreślając tym samym dualizm pomiędzy podmiotem indywidualnym a podmiotem uniwersalnym. Jedyłą relacją pomiędzy *tat* i *tvam* może być stosunek oparty na podobieństwie (*sādrśya*) lub pewnej zależności *tvam* od *tat*. Podobnie relację tę rozumie Wisnudasācārya (*Viṣṇudāsācārya*)<sup>53</sup> (1390–1440), kontynuator myśli dwajty, który w jednym ze swych dzieł (*Khaṇḍanakhaṇḍana*) przedstawił dwadzieścia realistycznych odczytań *tat tvam asi* jako reakcję na metaforyczne rozumienie tej mahawakji w duchu adwajty<sup>54</sup>. Filozof zarzuca zwolennikom Śankary, iż ci, chcąc nagiąć filologiczną interpretację do filozoficznych założeń, musieli posiłkować się nieustannie jedną z figur stylistycznych, mianowicie – metonimią, której zadaniem jest zastąpienie konkretnego terminu innym, ale w taki sposób, aby oba pozostały ze sobą w pewnej

<sup>50</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>51</sup> V. Stoker, *Conceiving the Canon in Dvaita Vedānta: Madhva's Doctrine of 'All Sacred Lore*, "Numen" 2004, Vol. 51, No. 1, s. 48: „Of course, Madhva is not the first (or only) Vedāntin to challenge the radical monism of Śankara's Advaita Vedānta, but he is the first to offer a dualist reading of the Upaniṣads that completely separates ātman and Brahman”.

<sup>52</sup> Ibidem: Różnica w odczytaniu mahawakji bierze się stąd, iż wers VI.8.7, znajdujący się w Upaniszadzie Čhandogja, mający postać *sa ātmātat tvam asi*, może zostać odczytany w zależności od tego, jak zostanie podzielone *ātmātat*, tj. albo jako *sa ātmā tat tvam asi*, albo *sa ātmā atat tvam asi*.

<sup>53</sup> E. Gerow, *The Dvaitin as Deconstructionist: Viṣṇudāsācārya on 'Tat tvam asi'*: Part I, "Journal of the American Oriental Society" 1987, Vol. 107, No. 4, s. 562.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 575–576.

relacji<sup>55</sup>. Wisznudasa zarzuca adwajtinom, iż nie zrobili tego zbyt umiejętnie, i proponuje swoje odczytanie *tat tvam asi*, które potwierdzać ma wyłącznie różnicę i zależność *tvam* od *tat*. Parafrazował on tę mahawakję w następujący sposób<sup>56</sup>: *tato jātas tvam asi* („Jesteś z tego zrodzonym”), *tasya dāsas tvam asi* („Jesteś jego sługą”), *tasmin brahmaṇi tvam tiṣṭhasi* („Znajdujesz się w tym brahmanie”) czy też – podobnie do Madhwy – *sa ātmā atat tvam asi, Śveta-keto!* („Nie jesteś tym atmanem, Świetaketu!”). Natomiast w kwestii *ekam evādvitīyam* jasno wynika, iż dwajta, podobnie jak adwajta, nie ma problemów, by przyznać, że podmiot uniwersalny istnieje jako „jeden bez drugiego”, radykalnie podkreślając jego odrębność od podmiotu indywidualnego, który za przyczynę nie ma brahmana-Wisznu, lecz substancję, która przynależy do dziedziny prakriti.

Jeśli chodzi o interpretację *tat tvam asi* Nimbarki, to nie można powiedzieć, aby tak wyrażona relacja tożsamości zachodziła. Wyzwolenie (*mokṣa*) oznacza tyle, co stanie się niczym brahman (*tad-bhāva-patti*), czyli jest to osiągnięcie podobieństwa (*sāmya*) z nim co do natury i jakości. W tym stanie dźiwa osiąga naturę brahmana (*brahma-svarūpa-lābha*), jak i ustanawia swą własną naturę (*ātma-svarūpa-lābha*). Wynika z tego, iż moksza jest jednocześnie rozwojem i osiągnięciem swej własnej indywidualności. Co więcej, wyzwolenie nie implikuje tożsamości brahmana i dźiwy – termin *sāmya*, używany także do określenia samego stanu wyzwolenia, oznacza jedynie „podobieństwo”, a nie „tożsamość”. Jeśli więc w stanie wyzwolenia zachodzi relacja podobieństwa, oznacza to, że musiała zostać zachowana też różnica: (1) podobieństwo dotyczyć ma faktu, iż osiągnięcie wyzwolenia przez dźiwę oznacza osiągnięcie natury i jakości, którymi opisać można brahmana (np. wszechwiedzący itp.); ponadto, dźiwa zarządza sobą i nie podlega niczyjej kontroli (prócz brahmana, mimo wszystko); (2) różnica natomiast zostaje zachowana co do faktu, iż dźiwa, która ma określony rozmiar, nie może stać się wszechobecną; ponadto, dźiwa nie posiada mocy stwarzania – umiejętność ta przypisana jest tylko brahmanowi.

Jeśli chodzi o stwierdzenie *ekam evādvitīyam*, według Nimbarki podmiot indywidualny powinien rozpoznać podmiot uniwersalny (Kriszna) jako swego jedynego zbawcę, który jest „jeden bez drugiego”, jednocześnie uświadamiając sobie swą własną bezsilność i niegodność dostąpienia tego faktu, a następnie powinien się także niezwłocznie oddać pod jego opiekę. Odanie dla Radha-Kriszny pociąga za sobą możliwość doświadczenia błogiej

<sup>55</sup> Ibidem, s. 575.

<sup>56</sup> Więcej przykładów: ibidem, s. 575–576.

natury podmiotu uniwersalnego, a co za tym idzie – wyzwolenie ze świata sansary<sup>57</sup>.

Co innego w filozofii Wallabhy: *tat tvam asi* w zasadzie realizuje się wyłącznie na płaszczyźnie ontologicznej. Wallabha postrzega podmiot uniwersalny jako całość, natomiast podmiot indywidualny jako część tej całości, lecz część ta odrywa swe istnienie od całości, z którą współdzielili naturę. Dlatego też z ontologicznego punktu widzenia podmiot indywidualny (*tvam*) jest tożsamy w swej esencji z podmiotem uniwersalnym (*tat*) (a raczej: brak jest między nimi różnicy). Z kolei na płaszczyźnie epistemologicznej upaniszdowe stwierdzenie *tat tvam asi* nie zostaje spełnione – różnica na gruncie epistemologicznym jest różnicą realnie istniejącą. Jak już wcześniej wspomniano, podmiot indywidualny jest manifestacją brahmana wyłącznie w jego aspekcie *sat* oraz *cit*, podczas gdy aspekt *ānanda* pozostaje ukryty przez mają. W związku z tym podmiot indywidualny istnieje i obdarzony jest świadomością, lecz pozbawiony zostaje błogości, czyli tego, co przypisuje się tylko absolutnej rzeczywistości, brahmanowi. Ze względu na ten istotny brak nie zachodzi tu relacja tożsamości pomiędzy *tat* i *tvam* (w rozumieniu adwajty). Dopiero w momencie wyzwolenia *ānanda* możliwa jest do „pozyskania” przez podmiot indywidualny – wtedy też staje się on na powrót esencjalnie tożsamy z podmiotem uniwersalnym.

W kwestii interpretacji *ekam evādvitīyam* wydaje się, że Wallabha podziela założenia adwajty i potwierdza, jakoby tylko brahman był jedyną, prawdziwą i najwyższą rzeczywistością. Jednak ta najwyższa, jedyna rzeczywistość rozumiana jest przez tego filozofa zgoła inaczej – szuka on w tekstach *śruti* potwierdzenia, iż rzeczywistość, która ma być „jedna bez drugiego”, jest połączeniem tego, co nirguniczne, z tym, co saguniczne. Dla Wallabhy usankcjonowanie objawienia wyrażonego w tożsamości nirguna brahmana i saguna brahmana (Kriszna) miało właśnie oznaczać czysty (*śuddha*) nie-dualizm (*advaita*).

Jeszcze inaczej do interpretacji *tat tvam asi* podchodzi Ćajtanja. Wśród wspomnianych wcześniej rodzajów bezpośredniego doświadczenia brahmana w stanie *mukti* najwyższy jest *sāmīpya*<sup>58</sup>. To właśnie w tej relacji mogą pojawić się dwa stany, dwa odczucia, które swą nazwą (oraz tym, co chcą wyrazić) przypominają poniekąd parafrazę *tat tvam asi*: (1) *tadīyatāmaya bhāva*, czyli stan, w którym pojawia się odczucie, które można wyrazić za pomocą stwierdzenia „ja jestem twój”; jest to stan, któremu towarzyszy spokój, ukojenie;

<sup>57</sup> R. Bose, op. cit., s. 161.

<sup>58</sup> O. B. L. Kapoor, op. cit., s. 149.

oraz (2) *madīyatāmaya bhāva*, czyli stan, w którym pojawia się odczucie, które można wyrazić za pomocą stwierdzenia „ty jesteś mój”; jest to stan, któremu może towarzyszyć poczucie lęku, obawy przed utratą bliskości.

Oba te sformułowania wyrażają raczej relację opartą na posesywności aniżeli tożsamość w rozumieniu adwajty. Brak różnicy w naturze wspólnej dla podmiotu indywidualnego oraz uniwersalnego wcale jeszcze nie oznacza ich tożsamości. *Jīva* znajduje się względem *bhagawana* w określonej bliskości czy też w relacji służebnej względem niego, lecz nie jest to tożsamość, gdzie *tvam* oznacza *tat*.

W kwestii *ekam evādvitīyam* Ćajtania odwołuje się do wcześniej już wspomnianego wersu z *Bhagawatapurany* (1.2.11), w którym stwierdza się, iż uczeni/znawcy rzeczywistości (*tattva-vidas*) określają rzeczywistość<sup>59</sup> (*tat... tattvam*) jako niedwoistą (*advayam*) lub – jak interpretuje to Kapoor<sup>60</sup> – właśnie rozumianą jako „jedną bez drugiego”. Innymi słowy, nie ma innej równie absolutnej rzeczywistości niż ta, o której mówi *Bhagawatapurana* – rzeczywistości, która esencjalnie jest „jedna bez drugiego”, lecz manifestuje się jako brahman, paramatman czy też *bhagawan*. Natomiast sposób, w jaki się to odbywa, pozostaje niepojętą tajemnicą dzięki *acintya-śakti*.

## PODSUMOWANIE

System wedanty nie jest systemem jednorodnym. Przedstawione w niniejszym artykule szkoły znajdujące się w jego obrębie z całą pewnością są jednymi z najbardziej reprezentatywnych, odznaczających się oryginalnym podejściem do wyjaśnienia natury relacji pomiędzy rzeczywistością transcendentną a immanentną.

Szkoły wedanty, począwszy od systemu adwajty w ujęciu Śankary (VIII–IX w.), poprzez system wiśisztadwajty Ramanudży (XI–XII w.), dwajtę Madhwy (XIII w.), dwajtadwajtę Nimbarki (XIII w.), śuddhadwajtę Wallabhy (XV–XVI w.) aż po *acintjabhedabhedę* Ćajtani (XV–XVI w.), różnie starały się wyjaśniać wszelkie zagadnienia metafizyczne, ontologiczne, epistemologiczne, logiczne oraz etyczne. Ze względu na tę różnorodność w podejściu do zagadnienia relacji każda ze szkół wykształciła swój własny aparat pojęciowy, za pomocą którego starała się jak najlepiej wyrazić i wytłumaczyć zależność pomiędzy dźiwą a brahmanem (w różnych ich formach).

<sup>59</sup> Z pewnością chodzi tutaj o rzeczywistość najwyższą, absolutną.

<sup>60</sup> O. B. L. Kapoor, op. cit., s. 90.

Na podstawie powyższych sekcji artykułu, dotyczących relacji pomiędzy podmiotem indywidualnym a podmiotem uniwersalnym w wybranych późniejszych szkołach wedanty, widać wyraźnie zmiany, jakie zaszły względem rozumienia samego pojęcia relacji, jak i jej członów. Ogólnie rzecz ujmując: (1) pojęcie podmiotu indywidualnego ewoluowało od tożsamego z brahmanem atmana aż po oddanego Krisznie bhaktę; (2) podmiot uniwersalny, który pierwotnie postrzegany był w swej nirgunicznej, nienacechowanej postaci, stał się przedmiotem kultów religijnych, przyjmując materialną, nacechowaną postać; (3) koncepcja relacji natomiast zmieniała się wraz ze zmianą rozumienia podmiotu indywidualnego oraz podmiotu uniwersalnego – przeszła więc ona od relacji absolutnej tożsamości<sup>61</sup> aż po relację bliskości i oddania wyznawcy względem bhagawana.

#### ĀTMAN AND BRAHMAN: ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP ON THE EXAMPLE OF VEDANTA'S LATTER SCHOOLS

The research aim of this article is to present some views on the relationship between the universal subject (*brahman*) and the individual subject (*ātman* or *jīvātman* or *jīva*). Analysis of that relationship includes late *vedānta* schools, namely: Madhva's *dvaita*, Nimbārka's *dvaitādvaita*, Vallabha's *śuddhādvaita* and Caitanya's *acintyabhedābheda*. All those relations will be presented according to two so-called "The Great Saying" (*mahāvākya*): *tat tvam asi* ("Thou art That") and *ekam evādvitīyam* ("One without a second").

#### KEY WORDS

vedānta, atman, brahman, subject, Indian philosophy

#### BIBLIOGRAFIA

1. Bose R., *Vedānta-Pārijāta-Saurabha of Nimbārka and Vedānta-Kaustubha of Śrīnivāsa. Commentaries on the Brahma-Sūtras*, Calcutta 1943.
2. Dasgupta S., *A History of Indian Philosophy*, Vol. I–V, Cambridge 1922–1961.
3. Grant, S., *Śāṅkarācārya's Concept of Relation*, Delhi 1999.
4. Gerow E., *The Dvaitin as Deconstructionist: Viṣṇudāsācārya on 'Tat tvam asi': Part I*, "Journal of the American Oriental Society" 1987, Vol. 107, No. 4, s. 561–579.

<sup>61</sup> Dotyczy to głównie szkoły adwajty. Bardzo ciekawą analizę terminów sanskryckich, które stosowane są do określenia relacji pomiędzy atmanem i brahmanem w ujęciu Śāṅkary (np. *sambandha* – „inherencja”, „nierozłączność”, „przynależność”; *tādātmya* – termin wyrażający tożsamość pod względem natury), przeprowadza Sara Grant w swej książce *Śāṅkarācārya's Concept of Relation* (Delhi 1999).

5. Grimes J., *A Concise Dictionary of Indian Philosophy. Sanskrit Terms Defined in English*, Albany 1996.
6. Kapoor O. B. L., *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*, New Delhi 1976.
7. Klostermaier K. K., *A Survey of Hinduism*, New York 2007.
8. Kudelska M., *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”?*, Kraków 2009.
9. Monier-Williams M., *Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi 2008.
10. Padmabha Char C. M., *The Life and Teaching of Sri Madhvacharya*, Madras 1909.
11. Saha S., *The Movement of Bhakti along a North-West Axis: Tracing the History of the Puṣṭimārga between the Sixteenth and Nineteenth Centuries*, “International Journal of Hindu Studies” 2007, Vol. 11, No. 3, s. 299–318.
12. Sajdek P., *Wedanta*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 117–152.
13. Stoker V., *Conceiving the Canon in Dvaita Vedānta: Madhva’s Doctrine of All Sacred Lore*, “Numen” 2004, Vol. 51, No. 1, s. 47–77.
14. Timm J. R., *Prolegomenon to Vallabha’s Theology of Revelation*, “Philosophy East and West” 1988, Vol. 38, No. 2, s. 107–126.
15. *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1998.