

Ołena Łucyszyna

ZAGADNIENIE AUTORYTETU (*ĀPTA*) W KLASYCZNEJ SANKHJI

WPROWADZENIE: PRZEDSTAWIENIE TEMATU I TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

W niniejszym artykule analizuję pogląd klasycznej sankhji (*sāṃkhya*) na osobę, której wypowiedzi są autorytatywne, to jest stanowią przyczynę prawdziwego poznania nazywanego autorytatywną wypowiedzią (*āpta-vacana*). Opieram się na wszystkich zachowanych tekstach klasycznej sankhji, a mianowicie na *Sankhja-ricē*¹ (*Sāṃkhya-kārikā*; SK; między 350 a 450 r.) autorstwa Iśwarakriśny (Iśvarakṣṇa) i ośmiu komentarzach do niej (w porządku chronologicznym): dziele zachowanym w chińskim przekładzie Paramarthy (Paramārtha)² (P; przełom V i VI w.; przetłumaczone przez Paramarchę między 557 a 569 r.), *Sankhjawritti* (*Sāṃkhya-vṛtti*; SVṛ; VI w.), *Sankhjasaptativritti* (*Sāṃkhya-saptati-vṛtti*; SSVṛ; VI w.), *Sankhjakarikabhaszji* (*Sāṃkhya-kārikā-bhāṣya*; inna nazwa – *Gaudapadabhaszja* (*Gaudapāda-bhāṣya*, GB; VI w.)) autorstwa Gaudapady (Gaudapāda), *Juktidipice* (*Yukti-*

¹ Na teksty sankhji, jogi, mimansy, wedanty, njaji oraz wszystkie inne teksty sanskryckie będę powoływała się według wydań umieszczonych w bibliografii (patrz: „Teksty sankhji” oraz „Inne teksty źródłowe w sanskrycie oraz ich przekłady”), nie podając danych bibliograficznych tych wydań w przypisach.

² Nie znam chińskiego; opieram się na tłumaczeniu Takakusu^a oraz rekonstrukcji z chińskiego na sanskryt dokonanej przez Sastriego.

^a Składam podziękowania prof. dr. hab. Markowi Mejorowi za przysłanie mi francuskiego tłumaczenia Takakusu.

dīpikā; YD; VII w.)³, *Džajamangali* (*Jaya-maṅgalā*; JM; przełom VII i VIII w. lub później), *Matharawritti* (*Māṭhara-vṛtti*; MV; przełom VIII i IX w. lub później) autorstwa Mathary (*Māṭhara*), *Tattwakaumudi* (*Tattva-kaumudī*; TK; 850 lub 975 r.) autorstwa Wačaspatiego Miśry (*Vācaspati Miśra*)⁴. Po TK następuje długi okres stagnacji w rozwoju sankhji, kończący się w XIV w. pojawieniem się jej nowych (poklasyucznych) form i tekstów. Pogląd sankhji klasycznej na autorytet epistemiczny rekonstruuje na podstawie komentarzy do trzech karik (*kārikā*) SK (4, 5 i 6) poświęconych źródłom prawdziwego poznania.

Sankhja to jeden z systemów filozofii indyjskiej uznających autorytet Wed. Przyjmuje ona trzy źródła prawdziwego poznania (*pramāṇa*): postrzeżenie (*dṛṣṭa*, *pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*) i autorytatywną wypowiedź (*āpta-vacana*). Każde z nich ma niezależny zakres obowiązywania. Z autorytatywnej wypowiedzi poznajemy takie przedmioty, których nie da się poznać ani przez postrzeżenie, ani przez wnioskowanie, w tym również wnioskowanie *sāmānyato-dṛṣṭa*⁵. Zakres obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi obejmuje tylko przedmioty pozazmysłowe (*parokṣa*), nie należą do niego przedmioty dostępne postrzeżeniu zwykłych ludzi (zob. SK 6 wraz z komentarzami). Cechą charakterystyczną poznania z autorytatywnej wypowiedzi, stanowiącą jego specyfikę w porównaniu z innymi źródłami prawdziwego poznania, jest to, że zostaje spowodowane przez słowo, to jest przez zdanie językowe (wskazuje na to sama nazwa tej pramany – „autorytatywna wypowiedź”; zob. również komentarze klasycznej sankhji podające definicję autorytatywnej wypowiedzi jako szczególnego typu prawdziwego poznania⁶: YD 4⁷, JM 5, TK 5).

³ O datowaniu YD zob. M. Mejer, *Some Observations on the Date of the Yuktīdīpikā (A propos of the New Edition)*, [w:] *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature*, eds. P. Balcerowicz, M. Mejer, Delhi 2004, s. 399–433.

⁴ Porządek chronologiczny oraz datowanie tekstów podają według: G. J. Larson, *The history and literature of Sāṃkhya*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, eds. G. J. Larson, R. S. Bhat-tacharya, Vol. 4: *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Delhi, etc. 1987, s. 14–18.

⁵ *Sāmānyato-dṛṣṭa* (inna wersja pisowni tego terminu – *sāmānyato dṛṣṭa*) to jeden z trzech typów wnioskowania sankhji. *Sāmānyato dṛṣṭam anumānam* dosłownie znaczy ‘wnioskowanie [oparte na] dostrzeżeniu [czegoś] wspólnego’. Tłumaczone jest często jako ‘wnioskowanie przez analogię’. Wnioskowanie *sāmānyato-dṛṣṭa* jest sposobem poznania rzeczy nadzmysłowych (*atīndriya*), to jest w ogóle niepostrzegalnych, ale mających jakąś poznawalną cechę wspólną z rzeczami postrzegalnymi, dzięki czemu można – na podstawie analogii do rzeczy postrzegalnych – wnioskować o innych cechach tych rzeczy niepostrzegalnych. Na mocy autorytatywnej wypowiedzi poznaje się takie rzeczy pozazmysłowe (*parokṣa*; w YD i JM używa się terminu *atyanta-parokṣa* – ‘całkowicie pozazmysłowe’), które nie posiadają poznawalnej cechy wspólnej z rzeczami postrzegalnymi i dlatego nie mogą być poznawane przez wnioskowanie *sāmānyato-dṛṣṭa* (zob. SK 6 i komentarze do tej kariki).

⁶ Tylko niektóre teksty klasycznej sankhji zawierają definicję autorytatywnej wypowiedzi jako szczególnego typu prawdziwego poznania. Większość definicji (P 5, SVṠ 5, SSVṠ 5, GB 5, MV 5, YD 5, MV 4, JM 4) sprowadza się do przedstawienia źródeł jednostek językowych (to jest zdań) mających status autorytatywnych. Innymi słowy: komentatorzy sankhji w swoich definicjach najczęściej ujmują autorytatywną wypowiedź nie jako pewien typ prawdziwego poznania, a jako jednostkę językową.

Autorytatywna wypowiedź to poznanie⁸ spowodowane nie przez każde słowo, lecz przez słowo *a u t o r y t a t y w n e*. Dlatego w centrum uwagi komentatorów sankhji znajduje się pytanie: jakie zdania mają status autorytatywnych? Odpowiadają oni na to pytanie przez wskazanie ich źródeł. Komentatorzy sankhji wyróżniają następujące źródła autorytatywnych zdań: 1. Wedy; 2. słowo autorytetów. W trzech komentarzach (P, SV₁, SSV₁) autorytetami nazywani są również ci, którzy wygłosili Wedy. Jednak autorytety nie są autorami Wed. W YD i TK stwierdza się wprost, że Wedy nie posiadają autora; przemawiają za tym również sugestie zawarte w innych komentarzach (SV₁, SSV₁, GB, MV). Wyjątek pod tym względem stanowi JM, z której wynika, że również Wedy zostały ułożone przez autorytety (dokładniej o tym zob. niżej).

Kto jest autorytetem, to jest osobą, czyjej wypowiedzi mają status autorytatywnych, wywołując prawdziwe poznanie? Jakie cechy posiada autorytet epistemiczny?⁹ Na czym bazuje jego świadectwo, to znaczy skąd autorytet czerpie wiedzę, którą wyraża w autorytatywnym słowie? Aby odpowiedzieć na te pytania, przyjrzymy się fragmentom poświęconym autorytatywniej wypowiedzi, a przede wszystkim interpretacjom definicji autorytatywniej wypowiedzi SK zawartym w poszczególnych komentarzach. Lakoniczna definicja autorytatywniej wypowiedzi SK (5) brzmiąca *āpta-śrutir āpta-vacanam*¹⁰ („*āpta-vacana* to *āpta-śruti*”), która mogła być odczytana na wiele sposobów¹¹, stanowiła rzeczywistą zagadkę dla komentato-

⁷ *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhya-kārikā*, eds. A. Wezler, S. Motegi, Vol. 1, Stuttgart 1998, s. 70, w. 14–15. Powołując się na YD, będąc podawala – oprócz numerów karik – również numery stron i wierszy, ponieważ YD często zawiera dużo obszerniejsze objaśnienia karik niż pozostałe komentarze.

⁸ W filozofii indyjskiej termin *pramāṇa*, tłumaczony jako ‘źródło/sposób/droga/instrument/procedura/proces otrzymania prawdziwego poznania’, oznacza często również wynik pramany, to jest prawdziwą wiedzę. Podobną niejednoznaczność często spotykamy we fragmentach sankhji traktujących o źródłach prawdziwego poznania (zob. np. definicje źródeł prawdziwego poznania SK 5). Polskie słowo „poznanie” (używane w wyrażeniach „prawdziwe poznanie”, „fałszywe poznanie” itd.), oznaczające zarówno proces poznania, jak i wiedzę będącą jego rezultatem, pozwala oddać wspomnianą niejednoznaczność.

⁹ Taki autorytet w filozofii zachodniej nazywany jest autorytetem epistemicznym. Zob. np. J. M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, [w:] J. M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 187–324, zwłaszcza s. 240–266, gdzie Bocheński mówi o „autorytecie epistemicznym”, czyli „autorytecie tego, który wie”, oraz s. 318–324.

¹⁰ Fragment SK brzmi: „A (*tu*) autorytatywna wypowiedź to autorytatywna śruti” (*āpta-śrutir āpta-vacanaṃ tu*). Komentatorzy dużą wagę przywiązują również do *tu* lub *ca*, pojmując te wyrazy jako część definicji. W wersji SK zawartej w SV₁, SSV₁ i JM w miejscu *tu* (‘a’, ‘zaś’) występuje *ca* (‘i’, ‘oraz’). Ta różnica w odczytaniu kariki wpływa na interpretację definicji autorytatywniej wypowiedzi. *Ca* zamiast *tu* spotykamy również w środku komentarza GB (w samym komentarzu, podczas gdy w karice występuje *tu*), ale w GB prawdopodobnie nie wpływa na interpretację kariki.

¹¹ *Āpta-vacana* znaczy zarówno ‘autorytatywna (*āpta*) wypowiedź (*vacana*)’, jak i ‘wypowiedź (*vacana*) autorytetu(-ów) (*āpta*)’. *Āpta-śruti*^a można przełożyć na przykład jako: ‘autorytatywnie (*āpta*) objawienie [tj. Wedy] (*śruti*)’, ‘objawienie [usłyszane i przekazane] przez autorytety

rów. Podkreślę, że przytaczając interpretacje definicji autorytatywnej wypowiedzi przez poszczególnych komentatorów lub wybrane miejsca tych interpretacji, nie podejmuję się ich wszechobjmującej analizy. W centrum mojej uwagi będzie zagadnienie autorytetu. Przejdę teraz do omówienia fragmentów tekstów źródłowych sankhji.

POGLĄD NA AUTORYTET PRZEDSTAWIONY W KOMENTARZU ZACHOWANYM W CHIŃSKIM PRZEKŁADZIE PARAMARTHY

Przytoczę wersję definicji autorytatywnej wypowiedzi SK (5), którą spotykamy w tym komentarzu, oraz jej objaśnienie przez komentatora. Tłumaczenie z przekładu Takakusu:

NAUCZANIE ŚWIĘTOBLIWEJ OSOBY NAZYWA SIĘ ŚWIĘTYM AUTORYTETEM.

[...] „Nauczanie świętobliwej osoby” itd. Na przykład cztery Wedy wygłoszone przez boga Brahme i *Dharmaśāstra* króla Manu.

Tłumaczenie z rekonstrukcji Sastriego:

SŁOWO (*ŚRUTI*) AUTORYTETU (*ĀPTA*) NAZYWA SIĘ AUTORYTATYWNĄ WYPOWIEDZIĄ (*ĀPTA-VACANA*).

[...] „Słowo (*śruti*) autorytetu (*āpta*) nazywa się autorytatywną wypowiedzią (*āpta-vacana*)” – na przykład (*yathā*)¹² to, co zostało wypowiedziane przez Brahme i Manu, tj. cztery Wedy i *Traktat o dharmie (dharma-śāstra)*.

ĀPTA-ŚRUTIR ĀPTA-VACANAM UCYATE//

[...] *āpta-śrutir āpta-vacanam ucyate iti/ yathā brahmanā manunā ca uktāś catvāro vedā dharma-śāstrañ ca//*

(*āpta*)’, ‘objawienie [ułożone] przez autorytety (*āpta*)’, ‘to, co zostało usłyszane (*śruti*) od autorytetów (*āpta*)’ (tj. wiedza przekazywana przez autorytety, obejmująca nie tylko objawienie, Wedy, lecz również *smṛiti*), przekaz święty w najszerszym rozumieniu tego słowa), ‘słowo (*śruti*) autorytetu(-ów) (*āpta*)’ (tj. świadectwo słowne osoby będącej autorytetem), ‘autorytatywne (*āpta*) słuchanie/słyszenie/pojmowanie/pojęcie (*śruti*)’, ‘słuchanie/słyszenie/pojmowanie (*śruti*) autorytetu (*āpta*)’.

^a Słowo *śruti*, używane na oznaczenie objawienia wedyjskiego, dosłownie znaczy ‘słyszenie’, ‘słuchanie’, ‘to, co zostało usłyszane’. Zgodnie z tradycją hinduską wieszczowie wedyjscy „usłyszeli” i przekazali Wedy. Nie są oni ich autorami we właściwym sensie tego słowa. Klasyfikację tekstów Wed zob. np. w haśle *Weda* autorstwa Ługowskiego w: T. Herrmann, J. Jurewicz, B. Koc, A. Ługowski, *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992, s. 121–123.

¹² *Yathā* można przełożyć również jako ‘mianowicie’.

Według tego komentarza, sprowadzającego definicję trzeciej pramany sankhji do wymienienia źródeł autorytatywnych jednostek językowych (wypowiedzi, zdań), autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*) to słowo autorytetów (*āpta-śruti*). Do autorytetów komentator zalicza boga Brahmę (Brahmā), który wygłosił Wedy, i prarodzica Manu, który wygłosił *Traktat o dharmie*. W komentarzu nic nie mówi się o tym, czy te autorytety są autorami wygłoszonych przez siebie autorytatywnych wypowiedzi, ani o tym, na czym one opierają swoją wiedzę będącą podstawą tych wypowiedzi. Manu¹³ to Manu Swajambhuwa (*svayambhuva* dosł. ‘samoistny’), syn boga Brahmy, któremu tradycja przypisuje autorstwo *Manusmriti* (*Manu-smṛti*), najbardziej autorytatywnej z dharmasāstr (*dharmā-śāstra*), traktatów o dharmie¹⁴.

P 4 zawiera wiersz opisujący autorytet. Wiersz ten, obecny w większości komentarzy sankhji, przytoczę niżej, omawiając teksty, w których zachował się w oryginalnej wersji sanskryckiej.

¹³ Manu to prarodziec i pierwszy człowiek. Każda manvantara (*manvantara* dosł. ‘era Manu’, jednostka czasu w kosmologii hinduskiej) ma swojego Manu, swoich siedmiu wielkich wieszczów, swojego Indrę i innych bogów. Manvantara trwa 306 720 000 ludzkich lat, wchodząc do składu kalpy. Kalpa stanowi dzień Brahmy i zawiera 14 manvantar. Czas trwania kalpy wyznacza się różnie, ale powszechnie przyjmuje się, że wynosi 4 320 000 000 ludzkich lat. Na końcu dnia Brahmy następuje okres pralaji (*pralaya*), ‘rozpuszczenia się’ świata, to znaczy jego zniszczenia, tak zwana noc Brahmy, która trwa tyle, co dzień Brahmy. Po pralaji zaczyna się kolejny dzień Brahmy. Manu Svayambhuwa, który zgodnie z tradycją hinduską ułożył *Manusmriti*, jest pierwszym Manu naszej kalpy. Niniejsza manvantara jest manvantarą siódmego Manu noszącego imię Manu Waiwaswata (Vaivasvata). Zob. np. C. A. Jones, J. D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, New York 2007, s. 223, 278, 447.

¹⁴ Dharmasāstry to hinduskie traktaty o dharmie stanowiące zwyczajowe hinduskie prawo. Zawierają zasady i reguły należytego zachowania. *Dharma* w danym przypadku znaczy: ‘obowiązek’, ‘powinność’, ‘prawość’, ‘prawo moralne’. Jest również prawem (porządkiem, ładem) kosmicznym leżącym u podstaw całego świata, wyznaczając także moralną powinność^a. O dharmasāstrach i *Manusmriti* zob. np. M. K. Byrski, *Dharmaśāstra – a natural science?*, [w:] *Sanskrit Studies*, ed. W. Shukla, Vol. 2: *Samvat 2063–64 (CE 2006–07)*, New Delhi 2007, s. 63–70; J. D. M. Derrett, *Dharmaśāstra and Juridical Literature*, „A History of Indian Literature”, Vol. 5, Part 2, Wiesbaden 1973. Zob. przekład *Manusmriti* na język polski: Manu Swajambhuwa, *Manusmṛti, czyli Traktat o zacności*, tłum., oprac. M. K. Byrski, „Bibliotheca Mundi”, Warszawa 1985.

^a *Dharma* to wieloznaczne pojęcie. Zob. badanie poświęcone pojęciu dharmy w myśli indyjskiej, jej różnych tekstach i nurtach: M. Kudelska, *Dharma – cecha, cnota, powinność; prawa porządkujące świat przejawiony...*, [w:] M. Kudelska, *Karman i dharmā. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003, s. 97–133. O pojęciu dharmy w dharmasāstrach zob. A. Wezler, *Dharma in the Veda and the Dharmasāstras*, „Journal of Indian Philosophy” 2004, Vol. 32, No. 5–6, s. 629–654.

POGLĄD SANKHJAWRITTI I SANKHJASAPTATIWRIITTI

Te teksty interpretują definicję autorytatywnej wypowiedzi w bardzo podobny sposób.

SV₁ 5:

Oto definicja (*lakṣaṇa*) autorytatywnej wypowiedzi (*āpta-vacana*). Tutaj [tj. w SK] mówi się: „Objawienie autorytetów (*āpta-śruti*) i słowo autorytetów (*āpta-vacana*)”. Tutaj autorytetami (*āpta*) nazwani są nauczyciele: Hari, Hara, Hiraṇyagarbha itp., [a] objawienie (*śruti*) tych autorytetów to Wedy. Taki jest sens [wyrażenia „objawienie autorytetów (*āpta-śruti*)” stanowiącego pierwszą część definicji autorytatywnej wypowiedzi SK]. [A] oto [objaśnienie drugiej części tej definicji, tj. wyrażenia „słowo autorytetów” (*āpta-vacana*): autorytety to autorzy (*kāra*) traktatów o dharmie (*dharma-śāstra*): Manu itp.; [a] „słowo autorytetów (*āpta-vacana*)” to słowo (*vacana*) tych [właśnie] autorytetów (*āpta*).

āpta-vacanasya lakṣaṇam iti/ atrōcyate āpta-śrutir āpta-vacanāṃ ca/ atra āptā nāmācāryāḥ hari-hara-hiraṇyagarbhādayaḥ teṣāṃ āptānāṃ śrutiḥ veda ity arthaḥ/ manv-ādayo dharmā-śāstra-kārāḥ āptāḥ teṣāṃ āptānāṃ vacanāṃ āpta-vacanāṃ iti/

SSV₁ 5:

„Jaka jest definicja (*lakṣaṇa*) autorytatywnej wypowiedzi (*āpta-vacana*)?”. Na to [w SK] odpowiada się: „Objawienie autorytetów (*āpta-śruti*) [i] słowo autorytetów (*āpta-vacana*)”. Tutaj autorytetami (*āpta*) nazwani są Hari, Hara, Hiraṇyagarbha itp., [a] „objawienie autorytetów” to objawienie (*śruti*) tych [właśnie] autorytetów (*āpta*). „Objawienie autorytetów” to Wedy. Taki jest sens [wyrażenia „objawienie autorytetów” stanowiącego pierwszą część definicji autorytatywnej wypowiedzi SK]. [A] oto [objaśnienie drugiej części tej definicji, tj. wyrażenia „słowo autorytetów”]: autorytety to autorzy (*karty*) traktatów o dharmie (*dharma-śāstra*): Manu itp.; [a] „słowo autorytetów” to słowo (*vacana*) tych [właśnie] autorytetów (*āpta*).

āpta-vacanasya kiṃ lakṣaṇam ity atrōcyate āpta-śrutir āpta-vacanāṃ/ tatra āptā nāma hari-hara-hiraṇyagarbhādayas teṣāṃ āptānāṃ śrutir āpta-śrutiḥ/ āpta-śrutir veda ity arthaḥ/ manv-ādayo dharmā-śāstrānāṃ kartāra āptās teṣāṃ āptānāṃ vacanāṃ āpta-vacanāṃ iti/

Według SV₁ i SSV₁ autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*) to objawienie autorytetów (*āpta-śruti*) i słowo autorytetów (*āpta-vacana*)¹⁵. Objawienie autorytetów to Wedy, które jest objawieniem takich autorytetów, jak Hari, Hara i Hiraṇyagarbha.

¹⁵ W obu komentarzach *āpta-śruti* i *āpta-vacana* zostały zinterpretowane jako dwie części definicji połączone spójnikiem *ca* (‘i’, ‘oraz’). Takie odczytanie wydaje się niezgodne z intencją autora SK, który traktuje słowo *āpta-vacana* jako definiowane pojęcie (*definiendum*), a nie część składową członu definiującego (*definiens*). Jasno wynika to z poprzedniej kariki (4), w której Iśwarakriśna wymienia nazwy źródeł prawdziwego poznania podlegających zdefiniowaniu w karice 5: jednym z nich jest *āpta-vacana*.

Słowo autorytetów to dharmasāstry, to jest traktaty o dharmie, ułożone przez Manu i innych¹⁶. Nie sposób nie zwrócić uwagi na następujące podobieństwa w ujmowaniu źródeł autorytatywnych wypowiedzi w P oraz w SVṛ i SSVṛ. Po pierwsze, wszystkie autorytatywne wypowiedzi powiązywane są z pewnymi autorytetami (również Wedy przypisane są do autorytetów(-u)). Po drugie, podobne autorytety są kojarzone z podobnymi dziełami (Brahma lub Wisznu, Śiwa i Brahma – z Wedami, Manu – z *Manusmṛiti*/dharmasāstrami). Hari, Hara i Hiraṇyagarbha (*hiraṇyagarbha* dosł. ‘złoty zarodek’) to przydomki odpowiednio Wisznu (Viṣṇu), Śiwy (Śiva) i Brahmy, trzech najważniejszych bogów hinduskich, ujmowanych często w hinduizmie jako trzy postacie jedyne boskiego bytu, z którego pochodzą wszechświat i Wedy. Ani w SVṛ, ani w SSVṛ nie mówi się o tym, czy są oni autorami wygłoszonych przez siebie Wed, to znaczy czy ułożyli je, czy tylko odkryli. Nie jest również wykluczone, że w SVṛ i SSVṛ Wedy pojmowano jako spontanicznie wychodzące z ust Hariego, Hary i Hiraṇyagarbhy lub boskiego bytu, którego są oni postaciami. Być może również w P Wedy rozumiano jako wychodzące z ust Brahmy w sposób spontaniczny¹⁷. Mimo że w SVṛ i SSVṛ nie mówi się wprost, czy

¹⁶ Dharmasāstry to najbardziej szanowane teksty świętego przekazu (*smṛiti*). Powstaje pytanie, dlaczego źródła autorytatywnych wypowiedzi zostały ograniczone do Wed i dharmasāstr, czyli nie obejmują innych tekstów świętego przekazu? Brick rozważa przyczyny utożsamienia smṛiti z tekstami dharmasāstr, które miało miejsce na pewnym etapie rozwoju pojęcia *smṛiti*. Wśród tych przyczyn podaje na przykład takie: dharmasāstry stanowiły w swojej istocie kodyfikację tradycji bramińskiej; sama wierszowana forma dharmasāstr, która jest najbardziej silną formą wyrażania tradycyjnych poglądów, przekonująca o tym, że mamy do czynienia z opinią przyjmowaną zawsze i przez wszystkich, powodowała zatarcie się różnicy między całą przekazywaną tradycją a najbardziej potężną formą jej wyrażania. Zob. D. Brick, *Transforming Tradition into Texts: The Early Development of Smṛiti*, „Journal of Indian Philosophy” 2006, Vol. 34, No. 3, s. 295–301.

¹⁷ Według upaniszady *Bṛihadaranjaki* (*Bṛhadāraṇyaka*; II, 4, 10) Wedy wychodzą razem z tchnieniem „wielkiej istoty” (*mahad bhūtam*) (ona je „wydycha”). Później tę ideę rozwija adwajtysta Śankara (Śankara; szczyt twórczości – początek VIII w.). Mówi, że Wedy powstają z Brahmana spontanicznie. Nazywa je tchnieniem Iśwary (tj. Boga; *īśvara* dosł. ‘Pan’), ponieważ wyłaniają się z niego spontanicznie – tak samo jak oddech, gdy człowiek oddycha, wychodzi bez żadnego specjalnego wysiłku z jego strony (zob. *Brahmasutrabhaszja* (*Brahma-sūtra-bhāṣya*) I, 1, 3; komentarz do upaniszady *Bṛihadaranjaki* II, 4, 10). W odróżnieniu od wedanty klasyczna sankhja nie uznaje istnienia Iśwary (jak również sankhja poklasyczna^a przed Widźnanabhikszu (Vijñānabhikṣu; druga poł. XVI w.; jego twórczość spowodowała wchłonięcie sankhji przez wedantę)) ani tego, że świat w swojej istocie jest Brahmanem. Przypuszczam, że w sankhji podobny pogląd na pojawienie się Wed mógłby mieć taką postać: Wedy powstają z prakriti^b w sposób spontaniczny, ale prakriti „tworzy” je za pośrednictwem boga stwórcy Brahmy lub/oraz innych istot boskich, które pojawiają się jako pierwsze na początku nowego okresu istnienia świata. Zaznaczę, że według poklasycznych *Sankhjasutr* (*Sāṃkhya-sūtra*; koniec XIV–XV w.) i komentarza do nich *Sankhjasutrawritti* (*Sāṃkhya-sūtra-vṛtti*; przełom XV i XVI w.) autorstwa Aniruddhy nieposiadające autora Wedy rozwijają się z prakriti spontanicznie na początku nowego okresu istnienia świata, choć nie ma tam wzmianki o roli Brahmy czy podobnych istot (zob. *Sankhjasutry* i *Sankhjasutrawritti* V, 46–50).

^a Zob. O. Łuczyszyna, *Ateizm w Sankhja-sutrach i Sankhja-sutra-wṛyiti*, „Przegląd Orientalistyczny” 2011, nr 1–2 (236–237), s. 31–50.

Hari, Hara i Hiraṅgarbha są autorami Wed, to jednak zawierają one aluzję do tego, że oni autorami nie są. Oto ta aluzja: obaj komentatorzy, odróżniając autorytety, które wygłosiły Wedy, od autorytetów, którym zawdzięczamy dharmaśastry, tylko te ostatnie nazywają a u t o r a m i (*kāra*, *karṭṛ*; w SVṛ używa się słowa *kāra*, w SSVṛ – *karṭṛ*).

Autorytety wymieniane w cytowanych wyżej fragmentach P, SVṛ i SSVṛ to bogowie (Brahma, Wisznu, Śiwa) i istota boska (Manu). Te komentarze zawierają jeszcze opisy autorytetów. Czy autorytety to są zawsze istoty boskie lub posiadające moce przewyższające zdolności zwykłych ludzi? Niektóre z tych opisów przemawiają za tym, że autorytety to zwykli ludzie będący ekspertami w pewnej dziedzinie.

Jak wspomniałam wyżej, P zawiera wiersz charakteryzujący autorytet. Ten standardowy wiersz obecny jest w większości komentarzy (P 4, SVṛ 4, SSVṛ 4, GB 4, MV 5)¹⁸. Przytoczę go tutaj według komentarza GB (4), w którym zachował się w najbardziej powszechnej wersji. Wersja Gaudapady zbiega się z wersją Mathary, podczas gdy wersje P, SVṛ i SSVṛ nieznacznie się od nich różnią (być może na skutek pomyłki kopisty), ale te różnice nie wpływają w sposób istotny na sens wiersza (jedyna rozbieżność warta uwagi to brak w P określenia tego, co autorytatywne, jako „tego, co mądre” – *vidus*). Oto ten wiersz:

A przekaz słowny (*āgama*) to autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*); za autorytatywne [należy uważać] to, co mądre (*vidus*) – z powodu tego, że jest pozbawione wad (*doṣa-kṣaya*); Ten, kto wyzbył się wad (*kṣīṇa-doṣa*), nie powie nieprawdy, ponieważ nie ma [na to] przyczyny.

āgamo hy āpta-vacanam āptaṃ doṣa-kṣayād viduḥ/
kṣīṇa-doṣo 'ṅtaṃ vākyam na brūyād dhettv-asambhavāt//

Autorytet to osoba, która nie mówi nieprawdy. Jej prawdziwość jest wynikiem wyzbycia się wad (*doṣa*), na skutek czego zachodzi brak przyczyny, która mogłaby powodować mówienie nieprawdy. Przez wady prawdopodobnie rozumiane są wady moralne i wady zdolności poznawczych, które stanowią przyczynę mówienia nieprawdy. Po usunięciu tej przyczyny świadectwo autorytetu nie może być nieprawdziwe. Nie jest jasne, jak należy pojmować określenie *kṣīṇa-doṣa* („ten, kto

^b Prakriti (*prakṛti*) – jeden z dwóch pierwiastków dualistycznej ontologii sankhji. Prakriti to pierwiastek pozbawiony świadomości, aktywny i znajdujący się w ciągłej przemianie. Z prakriti powstaje cały świat, to jest świat zewnętrzny w stosunku do puruśy (*puruṣa*). Puruśa (nazywany również atmanem – *ātman*) to pierwiastek świadomy, bierny i niezmienny. Puruśów jest wielu, zaś prakriti – jedna, wspólna dla wszystkich puruśów.

¹⁸ Solomon spostrzega, że dany wiersz cytowano również w *Njabhuszanie* (*Nyāya-bhūṣana*) autorstwa Bhasarwadźni (Bhāsarvajña; I poł. IX w. – I ćwierć X w.), czyli w dziele njaji-wajśesziki (*nyāya-vaiśeṣika*). Zob. E. A. Solomon, *The Commentaries of the Sāṃkhya Kārikā – A Study*, Ahmedabad 1974, s. 112.

wybył się wad’), to jest czy słowo *doṣa* jest w danym przypadku terminem. Autorytet nazywany jest *kṣīṇa-doṣa* również w JM 4 i JM 5 (zob. cytowane niżej fragmenty JM).

Interpretacje określenia *kṣīṇa-doṣa* będą zależały od pojmowania słowa *doṣa*. Jest ono terminem występującym w różnych nurtach. Stanowi jeden z kluczowych terminów njaji. Przez dosze w njaji rozumiane są źródłowe, zasadnicze impulsy, leżące u podstaw wszelkiej aktywności (*pravṛtti*), zarówno dobrej, prawej (*dharma*), jak i złej, nieprawej (*adharma*). Njaja wyróżnia trzy dosze, podstawowe czynniki pobudzające aktywności: żądza (*rāga*; można przetłumaczyć również jako ‘namiętne pragnienie’, ‘namiętne przywiązanie’), czyli pożądanie przedmiotów przyjemnych; awersja (*dveṣa*), to jest niechęć w stosunku do przedmiotów sprawiających przykrość; fałszywe poznanie (*mithyā-jñāna*)/złudzenie (*moha*), to znaczy mylne postrzeganie przedmiotów jako przyjemnych, pociągających, czy przykrych, odrażających. W niektórych fragmentach njaji zamiast terminu *doṣa* używany jest termin *kleśa* (‘uciążliwość’, czyli to, co dokucza, męczy, sprawia cierpienie) (zob. *Njajasutry* (*Nyāya-sūtra*) i *Njajabhaszję* (*Nyāya-bhāṣya*; druga poł. V w.; autor Watsjajana (*Vātsyāyana*)) IV, 1, 63–68); jednak charakterystycznym terminem njaji jest ten pierwszy. Na drodze wyzwolenia dosze powinny zostać usunięte – przez zastąpienie wiedzy fałszywej, stanowiącej ich przyczynę, wiedzą prawdziwą (*tattva-jñāna*) będącą wiedzą wyzwalającą. Aktywność tego, którego dosze zostały wylepione, nie powoduje gromadzenia skutków karmicznych w postaci cnoty i przewiny, a więc ponownych narodzin i związanego z nimi cierpienia. Ten, którego dosze zostały wykorzenione, jest bliski ostatecznego wyzwolenia. Jeszcze przebywa w ciele, czekając na wypalenie się zgromadzonego wcześniej karmana, ale po wyczerpaniu się karmana osiąga ostateczne wyzwolenie (zob. *Njajasutry* i *Njajabhaszja* I, 1, 2; I, 1, 18; IV, 1, 2–9; IV, 1, 63–68; IV, 2, 1–3 oraz wstęp *Njajabhaszji* do IV, 2). Biorąc pod uwagę znaczenie terminu *doṣa* w njaji, można zinterpretować autorytet nazywany w powyższym wierszu *kṣīṇa-doṣa* jako taką właśnie osobę nieuchronnie zbliżającą się do ostatecznego wyzwolenia.

Szczególne znaczenie – zwłaszcza z punktu widzenia odpowiedzi na pytanie, czy autorytetami mogą być również zwykli ludzie, nieposiadający zdolności postrzeżenia rzeczywistości pozazmysłowej – mają następujące opisy autorytatywnej osoby, z których jeden zawarty jest w SSVṛ 4, a drugi – w SVṛ 6. W SSVṛ 4 tuż pod cytowanym wyżej wierszem podano alternatywną definicję autorytetu:

Albo tak [definiuje się autorytet]: [autorytet to] ten, kto jest kompetentny w jakiejś sprawie [i] nie zblądził nawet myślą; nauczanie (*upadeśa*), które zostało przez niego stworzone (*kriyate*), jest autorytatywną wypowiedzią (*āpta-vacana*).

athavā yo yasmin kasmimś-cin karmaṇi kuśalo manasā ’py adṛṣṭa-doṣas tena ya upadeśaḥ kriyate sa āpta-vacanam/

Według tej definicji autorytet to przede wszystkim znawca, ekspert w pewnej dziedzinie. W SVṛ 6, w kontekście omówienia sfery przedmiotowej poznania z autorytatywnej wypowiedzi, spotykamy takie określenie autorytetu, które charakteryzuje go jedynie jako osobę oddaną swojej sprawie:

TO, CZEGO NIE DA SIĘ POZNAĆ NAWET PRZEZ NIE [tj. wnioskowanie *sāmānyato-dṛṣṭa*], POZAZMYSŁOWE (*parokṣa*), POZNAJEMY Z AUTORYTATYWNEGO PRZEKAZU SŁOWNEGO (*āpta-āgama*). Nauczanie (*upadeśa*) o czymś tworzone jest (*kriyate*) przez tego, kto tym się zajmuje i lubi swoją sprawę. „Indra jest królem bogów”, „Północne Kuru” (*uttarāḥ kuravaḥ*)¹⁹ – te [rzeczy] ustala się z autorytatywnej wypowiedzi.

TASMĀD API CĀSIDDHAM PAROKṢAM ĀPTĀGAMĀT SIDDHAM/ yo yatra niyuktaḥ karmanā ca tuṣṭaḥ tena tatrōpadeśaḥ kriyate/ indro devarājā uttarāḥ kuravaḥ iti/ te cāptava-canāt sādhyate iti//

Opis autorytetu jako znawcy pewnej sprawy, który oddaje się jej z zaangażowaniem, nasuwa myśl, że autorytetem może być również zwykły człowiek, a nie tylko istoty boskie lub osoby, które cechuje moralna doskonałość. Z jednej strony, ani tutaj, ani w cytowanym wyżej fragmencie SSVṛ 4, gdzie autorytet charakteryzowany jest jako osoba kompetentna w pewnej sprawie, nie mówi się o tym, jaka to ma być dziedzina, co stanowi sugestię, że wiedza eksperta może być wiedzą w każdej dziedzinie. Z drugiej strony, zgodnie z sankhjaniczną koncepcją zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi, przez to źródło prawdziwego poznania poznaje się tylko i wyłącznie przedmioty pozazmysłowe, których nie da się poznać na mocy postrzeżenia i wnioskowania. W SVṛ 6 tuż po określeniu autorytatywnej osoby wymienia się przykłady rzeczy poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi (zob. powyższy cytat). Są to rzeczy pozazmysłowe. Czy oznacza to, że dziedziny wiedzy autorytetów zostają ograniczone do pewnych dyscyplin? Zawarta w powyższych cytatach sugestia, że wiedza eksperta może być wiedzą w k a ż d e j dziedzinie, mogła – w kontekście indyjskiego sposobu ujmowania różnych dyscyplin – bardzo dobrze współistnieć z poglądem sankhji, zgodnie z którym słowo autorytetu dotyczy rzeczy pozazmysłowych. Sheldon Pollock, który przeanalizował wiele tekstów źródłowych, pisze: „faktycznie każda sanskrycka nauka w klasycznych i średniowiecznych Indiach przychodzi do pojmowania siebie jako genetycznie związanej z Wedami w ten lub inny sposób [...]. Wedy są ogólną rubryką, pod którą w końcu podciągany jest każdy rodzaj częściowej wiedzy, tj. różne poszczególne śastry”²⁰. Ujmowanie praktycznie każdej dyscypliny jako wedyjskiej, zakorzenionej

¹⁹ *Uttarāḥ kuravaḥ* – nazwa zarówno krainy (mitycznej), jak i jej mieszkańców. Jedna z wysp-kontynentów hinduskiej kosmografii, położona na północ od góry Meru, nosi nazwę *Uttarakuru/Uttarakuravaḥ/Uttarāḥ kuravaḥ*.

²⁰ Śastra (*śāstra*) – ‘nauczanie’, ‘nauka’, ‘dyscyplina’, ‘traktat’. Pollock tłumaczy jako ‘teoria’. S. Pollock, *Mīmāṃsā and the Problem of History in Traditional India*, „Journal of the American Oriental Society” 1989, Vol. 109, No. 4, s. 609.

w Wedach, było powszechne²¹. W kontekście tej „wedyzacji” istniała silna tendencja do zniesienia podziału na nauki świeckie i nauki zajmujące się sferą niewidzialną²². Biorąc pod uwagę powyższe, można powiedzieć, że koncepcja sankhji, zgodnie z którą słowo autorytetów ekspertów dotyczy rzeczy niewidzialnych, nie musiała się wiązać z jakimkolwiek ograniczeniem dyscyplin leżących w kompetencji autorytatywnych osób. Każda dyscyplina – jako mająca oparcie w Wedach – mogła zostać zinterpretowana jako taka, która w ostatecznym końcu służy poznaniu i realizacji niewidzialnych celów (przede wszystkim dharmy). Zatem autorytet ekspert, o którym mówi się w cytowanych wyżej fragmentach sankhji, mógł być ekspertem praktycznie w każdej dziedzinie.

Należy spostrzec, że w powyższych dwóch fragmentach (SSV₁ 4 i SV₁ 6) słowo każdego autorytetu zostaje określone jako stworzone (*kriyate*) przez niego, co stanowi aluzję do tego, iż każdy autorytet jest autorem wygłaszanych przez siebie autorytatywnych wypowiedzi. Aluzja ta wydaje się nie zgadzać z inną sugestią obecną w SV₁ i SSV₁, a mianowicie w cytowanych wyżej komentarzach do definicji autorytatywnej wypowiedzi, gdzie komentatorzy, odróżniając autorytety, które wygłosiły Wedy, od autorytetów, którym zawdzięczamy dharmasastry, tylko te ostatnie nazywają a u t o r a m i (*kāra, kartṛ*).

POGLĄD GAUDAPADABHASZJI I MATHARAWRITTI

W obu komentarzach autorytatywną wypowiedź (*āpta-vacana*) interpretuje się jako „autorytety (*āpta*) [i] objawienie (*śruti*)”.

GB 5:

[Definicja autorytatywnej wypowiedzi przedstawiona w SK brzmi:] „A (*ca*) autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*) to autorytety (*āpta*) [i] objawienie (*śruti*)”. Autorytety to nauczyciele: Brahma itp. Objawienie to Wedy. Autorytety (*āpta*) i objawienie (*śruti*) [stanowią razem] autorytety [i] objawienie (*āpta-śruti*). W ten sposób została omówiona autorytatywna wypowiedź.

āpta-śrutir āpta-vacanā ca/ āptā ācāryā brahmādayaḥ/ śrutir vedāḥ/ āptāś ca śrutiś ca āpta-śrutiḥ tad uktam āpta-vacanam iti//

²¹ S. Pollock, *The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History*, „Journal of the American Oriental Society” 1985, Vol. 105, No. 3, s. 499–519.

²² Ibidem, s. 502.

MV 5:

[Definicja autorytatywnej wypowiedzi przedstawiona w SK brzmi:] „A (*tu*) autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*) to autorytety (*āpta*) [i] objawienie (*śruti*)”. Jest to trzecie źródło prawdziwego poznania [przyjmowane przez *sankhję*]. Autorytety to nauczyciele: Brahma itp., [a] objawienie to Wedy – to są dwa rodzaje autorytatywnej wypowiedzi. Autorytatywność (*āpti*)²³ to bezpośrednie poznanie przedmiotu (*sākṣād-artha-prāpti*), które jest poznaniem zgodnym z przedmiotem (*yathā-artha-upalambha*). Autorytet to ten, kto ją [tj. autorytatywność] posiada. [Autorytet] to ten, kto poznał naturę [rzeczy] (*dharman*) w sposób bezpośredni (*sākṣāt-kṛta-dharman*)²⁴, obejmując przedmioty objawione (*śruta-artha*)²⁵ dzięki autorytatywności, która jest [poznaniem] zgodnym z przedmiotem. W ten sposób została omówiona autorytatywna wypowiedź.

āpta-śrutir āpta-vacanāṃ tu/ tṛtīyaṃ pramāṇam/ āptā brahmādaya ācāryāḥ śrutir vedas tad etad ubhayaṃ āpta-vacanam/ āptiḥ sākṣād-artha-prāptir yathārthōpalambhaḥ tayā vartata ity āptaḥ sākṣāt-kṛta-dharmā yathārthāptīyā śrutārtha-grāhī tad uktam āpta-vacanam/

W MV spotykamy jeszcze jedno objaśnienie pojęcia autorytatywnej wypowiedzi. MV 4:

Autorytety (*āpta*) to Brahma, Sanatkumara²⁶ i podobne [osoby] pozbawione żądz (*rāga*), nienawiści (*dveṣa*) i innych [wad]; objawienie (*śruti*) to Wedy. To, czego one [tj. autorytety i Wedy] uczą, jest autorytatywną wypowiedzią (*āpta-vacana*), na której należy polegać.

āptā rāga-dveṣādi-rahitā brahma-sanatkuṃārādayaḥ śrutir vedaḥ tābhyāṃ upadiṣṭāṃ tathēti-śraddheyaṃ āptavacanam/

Według Gaudapady i Mathary autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*) obejmuje wypowiedzi autorytetów i wypowiedzi zawarte w objawieniu. Interpretują oni *āpta-śruti* jako „autorytety (*āpta*) [i] objawienie (*śruti*)”²⁷. Dodają, że autorytety to

²³ *Āpti* dosł. ‘osiągnięcie’, ‘zdobycie’.

²⁴ Złożenie *sākṣāt-kṛta-dharman* można przetłumaczyć na wiele sposobów: ‘ten, kto poznał cechy/jakości/własności/naturę [rzeczy] w sposób bezpośredni’; ‘ten, kto poznał obowiązek/powinność/prawo moralne i kosmiczne/universalny porządek w sposób bezpośredni’; ‘ten, odnośnie do którego jest oczywiste, że pełni [swój] obowiązek (*dharman*) [tzn. jest człowiekiem prawnym]’; ‘ten, którego cnoty (*dharman*) są oczywiste’; ‘ten, którego naturę/cechę (*dharman*) stanowi bezpośrednie poznanie [rzeczywistości]’. Nie jest wykluczona także umyślna wieloznaczność.

²⁵ To znaczy przedmioty niewidzialne, o których mówi się w objawieniu. Autorytet posiada zdolność bezpośredniego wglądu w rzeczywistość niedostępną postrzeżeniu zwykłych ludzi, o której świadczą Wedy, poznając ją taką, jaką ona jest naprawdę.

²⁶ Sanatkumara (Sanatkuṃāra) to jeden z synów Brahmy.

²⁷ Wynika stąd, że traktują *āpta-śruti* jako złożenie typu *dvandva*, mimo że *āpta-śruti* występuje w SK w liczbie pojedynczej rodzaju żeńskiego, czyli w formie, która nie jest właściwa złożeniom *dvandva* (w naszym przypadku *āpta-śruti*, gdyby było *dvandva*, miałoby formę liczby mnogiej: *āpta-śrutayah*).

takie osoby, jak Brahma, nazywając je nauczycielami (*ācārya*), a objawienie to Wedy. Gaudapada i Mathara nic nie mówią o tym, jakie dzieła zostały wygłoszone przez autorytety, różniąc się pod tym względem od P, SVṛ i SSVṛ. Jeżeli w P, SVṛ i SSVṛ Brahma to autorytet, który wygłasza Wedy, to w GB i MV wypowiedzi takich autorytetów jak Brahma stanowią kategorię osobną od wypowiedzi Wed, które nie są przypisywane żadnym autorytatywnym osobom. W odróżnieniu od P, SVṛ i SSVṛ, w których wszystkie autorytatywne wypowiedzi, w tym wypowiedzi Wed, zostają powiązane z autorytatywnymi osobami, w GB i MV autorytety i objawienie stanowią dwa osobne źródła autorytatywnych wypowiedzi. W ten sposób Gaudapada i Mathara prawdopodobnie chcą powiedzieć, że objawienie, czyli Wedy, nie zostało ułożone przez autorytety, to znaczy – nie ma autora. Nie jest jasne, czy osoby, które wygłosiły Wedy, należy uważać za autorytety.

Komentarz Mathary zawiera również fragment o autorytatywności (*āpti*) i posiadającym ją autorytecie (*āpta*). Idee i terminologia tego fragmentu są w dużym stopniu podobne do idei i terminologii *Njajabhaszji* I, 1, 7, co nasuwa myśl, że Mathara posiłkował się tym podstawowym komentarzem do *Njajasutr*. Według MV, podobnie jak według *Njaja-bhaszji*, poznanie autorytetu to poznanie bezpośrednie i zgodne z przedmiotem²⁸. Ważną cechą dzieła Mathary na tle analizowanych wyżej komentarzy jest to, że w MV wprost zostaje sformułowany pogląd, iż poznanie autorytatywnych osób, na którym bazują autorytatywne wypowiedzi, oparte jest na postrzeżeniu. Słowo *sākṣāt* (forma od *sākṣa* – dosł. ‘ten, co ma oczy (*akṣa*)’), które w MV stanowi część złożenia *sākṣāt-kṛta-dharman* i *sākṣād-artha-prāpti* (zob. wyżej tłumaczenie fragmentu MV 5), znaczy: ‘oczami’, ‘za pomocą oczu’, ‘przed oczami’; *sākṣāt* w połączeniu z rdzeniem *kṛ* znaczy: ‘patrzeć oczami’, ‘widzieć oczami’, ‘wizualizować’. Autorytet postrzega to, czego dotyczy jego świadectwo. Należy zauważyć, że dany pogląd Mathary, zgodnie z którym świadectwo autorytetu opiera się na postrzeżeniu, jest sprzeczny z koncepcją niezależnego zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi głoszoną przez sankhję.

Mathara, podając jeszcze jedno objaśnienie pojęcia autorytatywnej wypowiedzi w komentarzu do kariki 4, wymienia również cechy autorytetów: są to osoby „pozbawione żądz (*rāga*), nienawiści (*dveṣa*) i innych [wad/uciążliwości]” (*rāga-dveṣādi-rahitā*). Przykładami autorytatywnych osób posiadających takie cechy są Brahma i jego syn Sanatkumara. Jak należy rozumieć to, że autorytet pozbawiony jest rāgi (*rāga*), dweszy (*dveṣa*) i innych cech z tego samego rzędu (*ādi*)? Możliwa jest niejedna interpretacja. Jeżeli weźmiemy pod uwagę znaczenie terminów *rāga* i *dveṣa* w *njaji*, to wtedy *rāga-dveṣa-ādi* zinterpretujemy jako trzy zasadnicze impulsy (*doṣa*)/uciążliwości (*kleśa*) pobudzające do aktywności, a słowo *ādi* będzie oznaczało trzecią doszę, którą jest fałszywe poznanie (*mithyā-jñāna*)/złudzenie

²⁸ Tylko że w *njaji*, w odróżnieniu od *sankhji*, poznanie, na którym autorytety opierają swoje świadectwo, obejmuje nie tylko przedmioty pozazmysłowe, lecz również przedmioty dostępne postrzeżeniu zwykłych ludzi. To znaczy, że w *njaji* do autorytatywnego świadectwa słownego zalicza się również wypowiedzi oparte na postrzeżeniu przedmiotów zmysłowych przez zwykłych ludzi. Zob. *Njajabhaszja* I, 1, 7; *Njajasutry* i *Njajabhaszja* I, 1, 8.

(*moha*). Według njaji ten, kto wyzbył się dosz, to ten, kto osiągnął wiedzę wyzwalającą i jest bliski ostatecznego wyzwolenia (zob. wyżej, analiza określenia *kṣīṇa-doṣa*).

Należy przede wszystkim zwrócić uwagę na znaczenie terminów *dveṣa* i *rāga* w samej sankhji. Według jogi i sankhji przywiązanie/żądza/pożądanie/namiętne pragnienie (*rāga*) i awersja (*dveṣa*) to dwa z pięciu rodzajów błędu (*viparyaya*; termin jogi i sankhji)/niewiedzy (*avidyā*; termin jogi), który(-a) stanowi przyczynę uwikłania się indywiduum w sansarę (*saṃsāra*), kołowrót wcieleń. Pozostałe trzy (oznaczone za pomocą *ādi*) to: błąd (*viparyaya*)/niewiedza (*avidyā*), egoizm (*asmitā*)²⁹ oraz Ignięcie (*abhiniveśa*) do życia oraz przedmiotów dających przyjemność i środków potrzebnych do ich osiągnięcia³⁰ (zob. *Jogasutry*³¹ i *Jogasutrabhaszja*³² I, 8; II, 2–15; SK 47 i 48 wraz z komentarzami). Te pięć rodzajów błędu/niewiedzy w jodze nazywane są również uciążliwościami (*kleśa*) (zob. *Jogasutry* i *Jogasutrabhaszja* II, 2–15). Całkowite usunięcie niewiedzy, której jest pięć podstawowych rodzajów (co zakłada również wyzbycie się przywiązania – *rāga* – nawet do poznania wyzwalającego), i osiągnięcie poznania rozróżniającego (*viveka-khyāti*, podstawowy termin jogi/*vijñāna*, *viveka*, *viveka-jñāna*, terminy sankhji) porusza od prakriti, to jest poznania wyzwalającego, powoduje wyzwolenie z sansary (zob. *Jogasutry* i *Jogasutrabhaszja* III, 50; IV, 29–34). Sankhja i joga przyjmowały możliwość wyzwolenia za życia (zob. SK 67 i komentarze do tej kariki, *Sankhjasutry* i *Sankhjasutrawritti* III, 78–83; *Jogasutrabhaszja* IV, 30). Jeżeli chodzi o njaję, to w *Njajasutrach* i *Njajabhaszji* nie mówi się wprost o wyzwoleniu za życia, ale przyjmuje się, że ten, kto osiągnął poznanie wyzwalające, przebywa jeszcze jakiś czas w ciełe do wyczerpania się karmana (zob. np. *Njajasutry* oraz *Njajabhaszję* IV, 1, 63–64 i *Njajabhaszję* IV, 1, 68). Zarówno w sankhji i jodze, jak i w njaji całkowite wykorzenienie uciążliwości (*kleśa*) cechuje osobę, która osiągnęła poznanie wyzwalające. Jej niewiedza/fałszywe poznanie została(-o) całkowicie usunięta(-e), jej czyny nie powodują skutków karmicznych. Taka osoba stanowi autorytet w sprawie wyzwolenia.

Omawiając możliwe interpretacje określenia autorytetów jako „pozbawionych żądz (*rāga*), nienawiści (*dveṣa*) i innych [wad/uciążliwości]”, należy mieć na uwadze również to, że słowa *rāga* i *dveṣa*, które potraktowaliśmy jako terminy, mogły

²⁹ M. Jakubczak, która dokonuje analizy różnych aspektów pojęcia *asmitā*, pisze, że w danym kontekście termin *asmitā* odczytuje się jako „egotyzm” (M. Jakubczak *The Collision of Language and Metaphysics in the Search for Self-Identity: On “Ahaṃkāra” and “Asmitā” in Sāṃkhya-Yoga*, „Argument” 2011, Vol. 1, No. 1, s. 46).

³⁰ O pięciu rodzajach błędu/niewiedzy według jogi zob. np. M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999, s. 102–104; I. Whicher, *The Integrity of the Yoga Darśana: A Reconsideration of Classical Yoga*, „SUNY Series in Religious Studies”, New York 1998, s. 111–114, 121–125.

³¹ *Jogasutry* (*Yoga-sūtra*; V w.) – podstawowy tekst jogi, którego autorstwo tradycja przypisuje Patańdzalemu (Patañjali).

³² *Jogasutrabhaszja* (*Yoga-sūtra-bhāṣya*; VI–VII w.) – najstarszy i bardzo ważny komentarz do *Jogasutr*. Przypisywany jest Wjasie (Vyāsa).

też nie mieć znaczenia terminologicznego lub mieć je nie we wszystkich kontekstach. Dane określenie mogło po prostu oznaczać, że niezbędnym warunkiem autorytatywności osoby w pewnej sprawie jest to, iż tworząc swoje świadectwo, nie znajduje się pod wpływem impulsów, które zakłócają jej umysł, przyczyniając się do powstawania nieprawdziwego poznania, lub skłaniają do mówienia nieprawdy. Autorytet charakteryzowany jest jako osoba pozbawiona rāgi i dveṣy również w wierszu, który występuje w trzech komentarzach klasycznej sankhji: GB (4), MV (5) i JM (5). Wiersz spotykamy również w tekście poklasycznej sankhji *Kramadipice* (22) (*Krama-dīpikā*; XIV w.), komentarzu do *Tattvasamasasūtry* (*Tattva-samāsa-sūtra*; XIV w.). W tym wierszu słowa *rāga* i *dveṣa* prawdopodobnie nie są terminami, co potwierdza kontekst wiersza, opisującego zwykłego eksperta w pewnej dziedzinie, a nie osobę o poznaniu wyzwalaającym, a także brak słowa *ādi*, które w razie posiadania przez słowa *rāga* i *dveṣa* znaczenia terminologicznego zastępowaloby wymienienie pozostałych kleś/dosz. Przytoczę ten wiersz według komentarza Matharya (MV 5):

Ten, kto jest znawcą swojej sprawy, pozbawiony żądz (*rāga*) i nienawiści (*dveṣa*),
Zawsze szanowany przez [osoby] do niego podobne – takiego [właśnie] należy uważać za autorytet.

sva-karmany abhiyukto yo rāga-dveṣa-vivarjitah/
pūjitas tad-vidhair nityam āpto jñeyah sa tādrśah//

W komentarzu Gaudapady (GB 4) zamiast *rāga* występuje *saṅga* ('przywiązanie', 'pożądanie', 'żądza'); w JM (5) trzecia pada (*pāda*; wers ośmiozłogowy) brzmi: „Niewrogi, szanowany przez [inne] prawe [osoby]...” (*nirvairah pūjitaḥ sadbhīr...*); w poklasycznej *Kramadipice* (22) trzecia pada brzmi: „Posiadający wiedzę, obdarzony cnotą...” (*jñānavān śīla-sampanna*), a w czwartej padzie zamiast *sa* mamy *tu* (*tu* pełni w danym przypadku funkcję uzupełnienia, ponieważ wymaga tego metrum; ta różnica nie wpływa na sens wiersza). Podsumowując różne wersje tego wiersza zawarte w komentarzach klasycznej sankhji, przede wszystkim GB i MV, można powiedzieć, że autorytet charakteryzowany jest jako: 1. znawca swojej sprawy; 2. osoba, której umysł i mowa, gdy tworzy swoje świadectwo, nie są zakłócone przez impulsy, mogące spowodować jego nieprawdziwość; 3. osoba szanowana przez innych ekspertów w jej dziedzinie³³. Jeżeli chodzi o JM, to nie jest

³³ Por. wymienione w tym wierszu cechy autorytetu do cech przedstawionych we współczesnym podręczniku: „Odwołanie się do **autorytetu** – zdania «lepiej wiedzących», specjalistów, znawców – jest mocnym i poprawnie użytym argumentem za przyjęciem jakiegoś stanowiska, o ile:

(a) **autorytet** – osoba, gremium, instytucja, a nawet tekst (np. encyklopedia) – **zostaje doкладnie wymieniony, a jego pogląd przytoczony w sposób wierny**,

(b) **sąd wyrażający dane stanowisko należy do dziedziny, w której opiniodawca jest rzeczywiście uznanym ekspertem**,

(c) **opinii tej nie kwestionują inni uznani eksperci** (nie dotyczy ona sprawy będącej przedmiotem zasadniczego sporu),

jasne, czy mowa jest o ekspercie w dowolnej dziedzinie, czy o autorytecie w dziedzinie należytego zachowania, ponieważ osoby potwierdzające jego autorytatywność są określone jako *sat*, czyli ‘prawe’, ‘czcigodne’, ‘uczciwe’. W związku z tym należy zaznaczyć, że występujące w powyższym wierszu określenie *sva-karmaṇy abhiyuktaḥ*, które odczytałam jako „znawca swojej sprawy”, można przełożyć również jako „oddany swojemu obowiązkowi”.

POGLĄD JUKTIDIPIKI

Przytoczę komentarz do definicji autorytatywnej wypowiedzi zawarty w YD (5), najobszerniejszym komentarzu do SK, zawierającym dużo polemik i wyjaśniającym kwestie, które często pozostają poza uwagą innych komentatorów:

[Oponent] powiedział: „Jaka jest definicja (*lakṣaṇa*) autorytatywnej wypowiedzi?”

[Odpowiedź *sankhji*. W związku z tym] mówi się [w SK]:

AUTORYTATYWNA WYPOWIEDŹ (*āpta-vacana*) TO TYLKO (*tu*) AUTORYTATYWNE OBJAWIENIE (*āpta-śruti*) [I SŁOWO AUTORYTETÓW (*āpta-śruti*)].

„Autorytatywnym” (*āpta*) nazywa się stwierdzenie (*vyahṛti*) [pochodzące ze źródła] pozabawionego żądz i innych [wad] (*rāgādi-viyukta*), które dotyczy przedmiotów wyższych (*parārtha*) nacechowanych brakiem uchwytnej oznaki (*agrhyamāṇa-kāraṇa*)³⁴. „Śruti” to objawienie (*śravaṇa*)³⁵. „Autorytatywne objawienie” (*āpta-śruti*) to takie „objawienie” (*śrutiḥ*), które jest „autorytatywne” (*āptā*). Albo tak [można zinterpretować złożenie *āpta-śruti*]. [...] *Āpta-śruti* to słowo (*śruti*) [pochodzące] od autorytetów (*āpta*). *Āpta-śruti* to i autorytatywne objawienie (*āpta-śruti*), i słowo autorytetów (*āpta-śruti*). [Zgodnie z zasadą gramatyczną brzmiąca:] „z [dwóch czy więcej słów] mających taką samą formę...”, [z dwóch jednakowych słów *āpta-śruti* i *āpta-śruti*] jedno [tylko] pozostaje (*eka-śeṣa*)³⁶. Tutaj przez pierwsze *āpta-śruti*

(d) **nie ma powodu powątpiewać w bezstronność eksperta** (tj. nic nie przemawia za tym, by miał się kierować uprzedzeniem, własnym interesem, uczuciami itd.)”. T. Hołówka, *Argumenty z autorytetu*, [w:] eadem, *Kultura logiczna w przykładach*, Warszawa 2005, s. 112.

³⁴ Mówiąc o przedmiotach o braku uchwytnej/postrzegalnej/poznawalnej (*agrhyamāṇa*) oznaki (*kāraṇa*), autor ma na myśli takie rzeczy pozazmysłowe, które nie posiadają poznawalnej cechy wspólnej z rzeczami postrzegalnymi, na której podstawie można wnioskować – za pomocą wnioskowania *sāmānyato-dṛṣṭa* – o innych cechach tych rzeczy pozazmysłowych. Dokładniej o różnicy między przedmiotem wnioskowania *sāmānyato-dṛṣṭa* a przedmiotem autorytatywnej wypowiedzi pisze w: O. Lucyszyna, *Przedmiot autorytatywnej wypowiedzi (āpta-vacana) w klasycznej sankhji (na podstawie komentarzy do karik 4–7 Sankhjariki)*, „Studia Indologiczne” 2010, t. 17, s. 82–87.

³⁵ *Śravaṇa* dosł. ‘słyszenie’, ‘to, co zostało usłyszane’.

³⁶ Autor YD odwołuje się do reguły sformułowanej w sutrze I, 2, 64 *Aṣṭādhyāyī*; V w. p.n.e.) wielkiego gramatyka Paniniego (Pāṇini). Sutra brzmi: „Z [dwóch czy więcej słów] mających taką samą formę jedno [tylko] pozostaje (*eka-śeṣa*), gdy mają jednakową końcówkę” (*sarūpāṇām eka-śeṣa eka-vibhaktau/*). Zgodnie z tą regułą, jeżeli występują dwa lub więcej jednakowych słów, które mają wspólną końcówkę przypadkową (tj. które można połączyć za pomocą spójnika ‘i’/‘oraz’), to należy pozostawić tylko jedno z nich, a inne opuścić. Słowo, które

stwierdza się następujące: Wedy (*āmnāya*) niestworzone przez intelekt [jakiegoś] puruszy³⁷ (*a-puruṣa-buddhi-pūrvaka*), niezależne (*sva-tantra*), prowadzące człowieka do najwyższego celu, są źródłem prawdziwego poznania (*pramāṇa*) niewywołującym wątpliwości. Przez drugie [*āpta-śruti*] stwierdza się to, że słowo (*vacas*) [tekstów] smriti³⁸ ułożonych przez Manu i podobnych [autorytetów], wedang³⁹, traktatów logicznych (*tarka*), *itihās*⁴⁰, *puran*⁴¹, a także uczonych biegłych w różnych sztukach (*śilpa*), o niezepsutych umysłach, jest źródłem prawdziwego poznania (*pramāṇa*). Słowo „tylko” (*tu*) [zostało użyte] dla ograniczenia: autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*) to tylko (*eva*) autorytatywne objawienie [i słowo autorytetów] (*āpta-śruti*), nie [zaś] po prostu [każde] słowo⁴².

āha āpta-vacanasya kim lakṣaṇam iti/
ucyate

ĀPTA-ŚRUTIR ĀPTA-VACANAṀ TU//

āpta nāma rāgādi-viyuktasyāgṛhyamāna-kāraṇā parārthā vyahṛtiḥ/ śravaṇam śrutiḥ/ āptā cāsu śrutiḥ ca āpta-śrutiḥ/ athavā [...] āptebhyaḥ śrutir āpta-śrutir/ āpta-śrutiḥ cāpta-śrutiḥ cāpta-śrutiḥ/ sarūpāṇām ity eka-śeṣaḥ/ tatra pūrvēnāpta-śruti-grahaṇenēdaṁ pratipādayati/ apuruṣa-

pozostaje, będzie miało liczbę podwójną lub mnogą – w zależności od tego, ile rzeczy oznacza. Tej regule podlegają również słowa, które mają różne znaczenia (chodzi tylko o podobieństwo „formy” słów, przy tym znaczenia mogą być różne). Autor YD interpretuje *āpta-śruti* jako *āpta-śruti* (‘autorytatywne objawienie’) i *āpta-śruti* (‘słowo autorytetów’), twierdząc, że *āpta-śruti* to słowo, które pozostało w wyniku działania reguły *eka-śeṣa*.

³⁷ Przez puruszę rozumie się tutaj byt ożywiony przez puruszę (atmana), dzięki któremu byt ten jest istotą świadomą.

³⁸ Słowo *smṛti* występujące w liczbie mnogiej oznacza tutaj dharmasāstry, a nie święty przekaz w szerokim znaczeniu tego słowa, obejmujący wszystkie autorytatywne teksty różne od śruti, objawienia.

³⁹ Literatura wedang (*veda-aṅga* dosł. ‘[pomocniczy] człon Wed’) obejmuje 6 dziedzin: fonetykę (*śikṣā*), gramatykę (*vyākaraṇa*), naukę o obrzędach (*kalpa*), astronomię (*jyotiṣa*), metrykę (*chandas*), etymologię (*nirukta*). Istnieją różne klasyfikacje tekstów należących do świętego przekazu (tj. do smriti w szerokim znaczeniu tego słowa). Według jednych klasyfikacji dharmasāstry są zaliczane do wedang, a mianowicie do dziedziny *kalpa* (zob. hasło *smṛti* autorstwa Joanny Jurewicz w: T. Herrmann, J. Jurewicz, B. Koc, A. Ługowski, op. cit., s. 94–95), według innych – nie, stanowiąc osobną kategorię tekstów smriti wymienianą obok wedang (zob. hasło *smṛti*, *Smṛti* w: K. Werner, *A Popular Dictionary of Hinduism*, Richmond 1994, s. 95).

⁴⁰ *Itihāsy* (*itihāsa*; *iti-ha-āsa* – dosł. ‘tak właśnie było’) – epejeje, opowieści heroiczne. Przez *itihāsy* rozumiane są dwie epejeje: *Mahabharata* (*Mahābhārata*) i *Ramajana* (*Rāmāyaṇa*). Zob. hasło *itihāsa* autorstwa Jurewicz [w:] T. Herrmann, J. Jurewicz, B. Koc, A. Ługowski, op. cit., s. 40–42.

⁴¹ *Purāṇa* dosł. ‘pradawna [opowieść]’. Zob. hasło *purāṇa* autorstwa Bogusława Jana Koca [w:] ibidem, s. 80–82.

⁴² *Yuktidīpikā*..., op. cit., s. 87, w. 1–13. Oprócz powyższej interpretacji definicji autorytatywnej wypowiedzi, sprowadzającej – podobnie jak w większości komentarzy – autorytatywną wypowiedź do zdania (jednostki językowej) mającego status autorytatywnego, autor podaje jeszcze zwięzłą definicję autorytatywnej wypowiedzi, w której ujmuje ją jako pewien typ prawdziwego poznania: „A autorytatywna wypowiedź to ujęcie (*niścaya*) przedmiotu całkowicie pozazmysłowego (*atyanta-parokṣa*) spowodowane autorytatywnym (*pramāṇa-bhūta*) [słowem]” (*āpta-vacanaṁ tu pramāṇa-bhūta-dvāraḥ tyanta-parokṣe rthe niścaya ity*) (Ibidem, s. 70, w. 14–15). Definicja ta, aczkolwiek ważna pod względem rozumienia autorytatywnej wypowiedzi jako *pramāṇy*, nie będzie tutaj omawiana, ponieważ interesuje nas zagadnienie autorytetu.

-buddhi-pūrvaka āmnāyaḥ sva-tantraḥ puruṣa-niḥśreyasārthaṁ pravartamāno niḥsaṁśayaṁ pramāṇam iti/ dvitīyena manv-ādi-nibandhānāṁ ca smṛtīnāṁ vedāṅga-tarkêtiḥāsa-purānānāṁ śiṣṭānāṁ nānā-śilpābhīyuktānāṁ cāduṣṭa-manasāṁ yad vacas tat pramāṇam ity etat siddhaṁ bhavati/ tu-śabdo 'vadhāraṅgārthaḥ/ āpta-śrutir eva āpta-vacanaṁ na śabda-mātram/

Według YD autorytatywna wypowiedź (*apta-vacana*) to autorytatywne objawienie (*āpta-śruti*) i słowo autorytetów (*āpta-śruti*). Autor YD, odwołując się do reguły sformułowanej przez Paniniego, twierdzi, że złożenie *āpta-śruti* to *eka-śeṣa* (dosł. 'jeden [tylko] ten, co pozostaje'; o *eka-śeṣa* zob. wyżej przypis do tłumaczenia fragmentu YD 5), a więc pełni w zdaniu taką samą funkcję, jaką pełniłyby dwa słowa *āpta-śruti* połączone spójnikiem łącznym 'i'/'oraz'. Jednak złożenie *āpta-śruti* to nie *eka-śeṣa*: gdyby było *eka-śeṣa*, to przybrałoby formę liczby podwójnej (*āpta-śrutī*), podczas gdy w SK *āpta-śruti* występuje w liczbie pojedynczej (*āpta-śrutīḥ*). Mimo że *āpta-śruti* nie należy traktować jako *eka-śeṣa*, to jednak interpretacja definicji autorytatywnej wypowiedzi zaproponowana przez autora YD jest możliwa: uzasadnienie jej znajdziemy, przyjmując, że w SK słowo *āpta-śruti* ma podwójny sens.

Zgodnie z interpretacją YD, autorytatywna wypowiedź to autorytatywne objawienie i słowo autorytetów. Łatwo zauważyć podobieństwo w ujmowaniu źródeł autorytatywnych wypowiedzi w YD oraz GB i MV (mimo różnicy w odczytaniu złożenia *āpta-śruti*): według tych trzech komentarzy autorytatywna wypowiedź pochodzi od autorytetów i z objawienia, które nie jest powiązywane z jakimiś autorytetami. W odróżnieniu od omówionych wyżej komentarzy zawierających jedynie aluzje do tego, że Wedy nie posiadają autora, w YD to się stwierdza wprost: Wedy są nazywane „niestworzonymi przez intelekt [jakiegoś] puruṣy” (*a-puruṣa-buddhi-pūrvaka*). Nikt nie stworzył Wed: ani Bóg (którego istnienie *sankhja* odrzucała), ani człowiek, ani żadna inna istota. Oprócz autorytatywnego objawienia nieposiadającego autora autorytatywna wypowiedź obejmuje również słowo autorytetów. Słowo autorytetów to *dharmaśāstry*, *wedangi*, *traktaty logiczne* (*tarka*), *itihasy*, *purany*, czyli różnego rodzaju autorytatywne teksty przekazywane przez tradycję, a także słowo „uczonych biegłych w różnych kunsztach, o niezepsutych umysłach”.

Kogo należy rozumieć przez „uczonych (*śiṣṭa*) biegłych w różnych kunsztach (*śilpa*), o niezepsutych umysłach (*aduṣṭa-manas*)”? Dlaczego autor YD wśród źródeł autorytatywnych wypowiedzi wymienia słowo tych uczonych, a nie ich teksty, podczas gdy w przypadku innych autorytetów wymienia teksty? Dlaczego wspomina tylko o „uczonych biegłych w różnych kunsztach (*śilpa*)” i nic nie mówi o ekspertach w innych dziedzinach?

Podstawowymi znaczeniami słowa *śilpa* są: 'kunszt', 'sztuka', 'rzemiosło', 'umiejętność', 'sprawa'. W tradycji indyjskiej nie istniało rozgraniczenie na sztuki i rzemiosła. Były one oznaczane tym samym słowem – *śilpa*⁴⁵. Najczęściej pojęcie

⁴⁵ Zob. Albiedil = М. Ф. Альбедиль, *Индуизм. Главная религия Индии*, «Питер», Санкт-Петербург 2006, s. 149; Tiulajew = С. И. Тюляев, *Искусство Индии (III-е тысячелетие до н.э. – VII век н.э.)*, «Искусство», Москва 1981, s. 291, 297.

śilpa obejmowało różne dziedziny twórczości plastycznej: architekturę, rzeźbę, malarstwo, kaligrafię, jubilerstwo, haft itd. Twórczość artystyczna pełniła funkcję sakralną. Jej kanony omawiane były w specjalnych traktatach z różnych sztuk/rzemiosł – śilpaśastrach (*śilpa-śāstra*). W najbardziej wąskim znaczeniu pojęcie *śilpa* oznaczało rzeźbę. Ale słowo *śilpa* mogło być używane nie tylko w powyższych znaczeniach. W najszerszym znaczeniu pojęcie *śilpa* obejmowało przeróżne, prawdopodobnie wszystkie możliwe, sztuki, rzemiosła i umiejętności. Istniały różne katalogi śilp. Często wyróżniano 64 śilpy nazywane ‘zewnątrznymi umiejętnościami’ (*bāhya-kalā*), do których zaliczano sztuki piękne, sztuki plastyczne, a także różnego rodzaju rzemiosła i umiejętności (na przykład muzykę, taniec, poezję, architekturę, medycynę, jubilerstwo, stolarkę, kowalstwo itd.), oraz 64 śilpy nazywane ‘wewnętrznymi/tajemnymi umiejętnościami’ (*abhyantara-kalā*), obejmujące umiejętności całowania, obejmowania i inne, należące do sztuki uwodzenia⁴⁴. Jeden z takich katalogów zawarty jest w *Kamasutrze* (*Kāma-sūtra*; III–IV w.) Watsjajany Mallanagi (Vātsyāyana Mallanāga) (zob. I, 3, 15–16; II, 2, 1–5). Wśród śilp pierwszego typu w *Kamasutrze* znajdujemy nie tylko sztuki i rzemiosła, lecz również takie rzeczy: rzucanie uroku, znajomość monet i klejnotów, znajomość minerałów, umiejętność posługiwania się szyfrem w rozmowie, znajomość obcych krajów i języków, umiejętność określania głosów z nieba jako dobry lub zły omen, sztuka rozwiązywania rebusów, znajomość arkanów gier hazardowych, zasady etykiety, gimnastyka⁴⁵. Biorąc pod uwagę to najszersze znaczenie słowa *śilpa*, rozumiemy, dlaczego autor YD, wymieniając źródła autorytatywnych wypowiedzi, wspomina tylko o „uczonych biegłych w różnych śilpach” i nic nie mówi o ekspertach w innych dziedzinach. Pojęcie *śilpa* mogło obejmować praktycznie wszystkie umiejętności i dziedziny wiedzy. Jak wspomniałam wyżej, powołując się na badanie Pollocka, w klasycznych i średniowiecznych Indiach praktycznie każda dyscyplina przedstawiała siebie jako naukę opartą na Wedach oraz istniała silna tendencja do zniesienia podziału na nauki świeckie i nauki zajmujące się sferą niewidzialną. Traktaty-podręczniki różnych dyscyplin nazywane śastrami były powszechnie ujmowane jako autorytatywne teksty kanoniczne wywodzące się z Wed. Dlaczego autor YD, wymieniając źródła autorytatywnych wypowiedzi, wymienia słowo tych uczonych, a nie ich teksty, podczas gdy w przypadku innych autorytetów wymienia teksty? W ten sposób autor YD prawdopodobnie chciał zaliczyć do autorytatywnych wypowiedzi również wypowiedzi ekspertów aktualnie żyjących, a także niebędących autorami tekstów (*śilpaśastr*).

Autor YD prawie nic nie mówi o cechach tych uczonych (*śiṣṭa*). Nazywa tylko jedną, charakteryzując ich jako osoby „o niezepsutych/niewadliwych umysłach”

⁴⁴ M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Delhi 1995 [wyd. 1: 1899], s. 1073 (hasło *śilpa*).

⁴⁵ Nazwy tych śilp podaję w tłumaczeniu Marii Krzysztofa Byrskiego: Watsjajana Mallanaga, *Kamasutra, czyli Traktat o miłowaniu*, tłum., oprac. M. K. Byrski, „Bibliotheca Mundi”, Warszawa 1985, fragment I, 3, 15–16.

(*aduṣṭa-manas*), co w danym kontekście prawdopodobnie należy pojmować jako zdolność do prawdziwego poznania rzeczy, których dotyczy ich pouczenie, oraz niewystępowanie wewnętrznych czynników powodujących wygłaszanie pouczenia nieprawdziwego. Jeżeli chodzi o samo pojęcie *śiṣṭa* – ‘uczony’, ‘kulturalny’, ‘wyszkolony’, to Pollock pokazuje, że w tradycji indyjskiej istniały różne sposoby jego pojmowania: przez jednych było używane w stosunku do autorytetów posiadających zdolność bezpośredniego wglądu w rzeczywistość pozazmysłową i opierających swoje świadectwo na tym wglądzie, a przez drugich (przede wszystkim w mimansie) – w stosunku do autorytetów, które nie miały tej zdolności, opierając swoje wypowiedzi na śruti, objawieniu, i smriti, świętym przekazie, to jest otrzymując swoje świadectwo w wyniku interpretacji tekstów śruti i smriti (tak zachowanych, jak i zaginionych)⁴⁶.

Najciekawszy i najobszerniejszy fragment o autorytetach znajdujemy w YD 6:

Mówimy o autorytatywności (*aptatva*) boskich wielkich wieszczów (*īśvara-maharṣi*) postrzegających (*dṛśvan*) przedmioty nadzmysłowe (*atīndriya*), którzy są pozbawieni przywiązania i innych mankamentów (*rāgādi-doṣa*) [oraz] mają jasne myśli (*asandigdha-mati*), a nie [o autorytatywności] kogokolwiek. Jeżeli również ktoś inny posiada takie cechy, to niech [on też] będzie autorytetem (*pramāṇa*).

Co więcej, nie ma pomylki, [jeżeli uznamy] autorytatywność (*prāmāṇya*) tego, [kto jest ekspertem] w swojej dziedzinie. Niewątpliwie należy przyjąć, że wypowiedź tego, kto [opowiada] jakąś dziedzinę, w tej dziedzinie jest źródłem prawdziwego poznania (*pramāṇa*) nawet bez (*antareṇa*) [dodatkowych] uzasadnień (*sādhana*). W przeciwnym razie byłyby niepoznawalne takie przedmioty niepostrzegalne (*adṛṣṭārtha*), jak przepisy ustanawiające dobre obyczaje (*ācāra-sthiti-niyamāḥ*), [o których traktuje] każda dyscyplina [kanoniczna] (*śāstra*)⁴⁷.

vyaṅgata-rāgādi-doṣāṅām asandigdha-matīnām atīndriyārtha-dṛśvanām īśvara-maharṣiṅām āptatvam ācakṣmahe na sarveṣām/ yadi vānyo 'py evam-dharmo 'sti bhavatu pramāṇam/

kiṁ cānyat/ sva-viṣaye ca tat-prāmāṇyasyādoṣavattvāt/ yasya khalv api yo viṣayas tasya tasmin viṣaye vaco 'ntareṇāpi sādhanaṁ pramāṇam ity avaśyam abhyupagantavyam/ itarathā pratiśāstram ācāra-sthiti-niyamānām adṛṣṭārthānām apratipattiḥ syāt/

Kogo należy uważać za autorytet? Autor wyróżnia dwa typy autorytetów. Pierwszy to „boscy wielcy wieszczowie (*īśvara-maharṣi*) postrzegający (*dṛśvan*) przedmioty nadzmysłowe (*atīndriya*), którzy są pozbawieni przywiązania i innych mankamentów (*rāgādi-doṣa*) [oraz] mają jasne myśli (*asandigdha-mati*)”, a także inne osoby posiadające cechy wielkich wieszczów – jeżeli takie osoby są. Określenie wielkich wieszczów jako *īśvara* (‘mogący’, ‘pan’), co przetłumaczyłam jako ‘boski’, prawdopodobnie oznacza to, że posiadają osiem „boskich mocy” (*aiśvarya*), to jest mocy przewyższających zdolności zwykłych ludzi, o których mówi się w komentarzach do kariki 23 SK oraz w tekstach jogi (zob. *Jogasutry* i *Jogasutra-bhaszję* III, 45). Również w tym fragmencie spotykamy określenie autorytetu jako

⁴⁶ S. Pollock, *The Theory of Practice...*, op. cit., s. 505–507.

⁴⁷ *Yuktidīpikā...*, op. cit., s. 100, w. 4–10.

osoby pozbawionej „żądź/przywiązania i innych wad/mankamentów” (*rāgādi-doṣa*). Różne interpretacje tego określenia analizowałam wyżej. Tutaj dotyczy ono jedynie pewnego typu autorytetów, a nie autorytetów jako takich. W danym kontekście *doṣa* prawdopodobnie jest terminem (zob. wyżej), a osobę pozbawioną dosz należy rozumieć jako osobę, która osiągnęła poznanie wyzwalające. Autorytety pierwszego typu posiadają zdolność postrzeżenia przedmiotów pozazmysłowych, a więc mogą opierać na nim swoje świadectwo.

Drugi typ autorytetów to eksperci w pewnej dziedzinie wypowiadający się o tym, co należy do ich dziedziny. Eksperci stanowią kategorię autorytetów osobną od wielkich wieszczów i osób posiadających cechy wielkich wieszczów, z których jedną jest zdolność bezpośredniego wglądu w rzeczywistość pozazmysłową, z czego wynika, że eksperci mogą nie posiadać takiej zdolności. Prawdopodobnie są to zwykli ludzie będący znawcami w pewnej dziedzinie. Na czym opierają swoje świadectwo takie autorytety? Autorytety, które nie posiadają zdolności postrzeżenia rzeczywistości pozazmysłowej, mogą opierać swoje świadectwo jedynie na tekstach śruti i smriti. Nie mogą opierać go na zwykłym postrzeżeniu, ponieważ według sankhji autorytatywne wypowiedzi dotyczą jedynie przedmiotów pozazmysłowych, które są niepoznawalne przez postrzeżenie zwykłych ludzi i oparte na nim wnioskowanie (jest to pogląd sankhji na zakres obowiązywania prawdziwego poznania z autorytatywnej wypowiedzi przedstawiony w SK 6 i komentarzach do tej kariki). Również w cytowanym wyżej fragmencie YD autor podkreśla, że świadectwo ekspertów dotyczy „przedmiotów niepostrzegalnych” (*adṛṣṭārtha*). Sankhjaniczna koncepcja zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi wyklucza możliwość oparcia świadectwa autorytetu na doświadczeniu uzyskanym poprzez zwykłe obserwacje i zwykłą praktykę w pewnej sprawie. Wypowiedzi wyrażające wiedzę ekspertów będących zwykłymi ludźmi, nieposiadającymi zdolności bezpośredniego wglądu w rzeczywistość pozazmysłową, która została przez nich zdobyta w wyniku obserwacji i praktyki w swoim zawodzie, nie mogą mieć statusu wypowiedzi autorytatywnych. Taka wiedza eksperta prawdopodobnie będzie interpretowana jako pochodząca z jakiegoś tekstu śruti czy smriti (zachowanego lub zaginionego) lub otrzymana od innego autorytetu (również ten ostatni nie uzyskał jej przez zwykłe obserwacje i zwykłą praktykę).

POGLĄD DŻAJAMANGALI

Według JM autorytatywna wypowiedź to słowo autorytetów (JM 5)/to, co zostało powiedziane przez autorytety (JM 4). Oprócz tej definicji sprowadzającej autorytatywną wypowiedź do jednostki językowej (zdania) mającej status autorytatywnej, JM 5 podaje definicję autorytatywnej wypowiedzi jako szczególnego typu prawdziwego poznania, co wyróżnia JM na tle innych komentarzy. Przytoczę komentarz JM 5 do definicji autorytatywnej wypowiedzi:

„I (*ca*)⁴⁸ autorytatywna wypowiedź to słowo autorytetu” – oto [SK definicja autorytatywniej wypowiedzi]. Autorytet to ten, kto wyzbył się wad (*kṣīṇa-doṣa*)⁴⁹. [...] ⁵⁰ To słowo (*śrutī*), które doszło [do nas] od autorytetów poprzez nieprzerwaną tradycję przekazu [od nauczyciela do ucznia] (*śrutī-paramparā*), [nazywa się] autorytatywną wypowiedzią (*āpta-vacana*). Przedmiot postrzeżony lub wynioskowany przez nie [tj. przez autorytety] zostaje przedstawiony (*upadiśyate*) innej [osobie] za pomocą słowa – w celu wytworzenia u innego [takiej] wiedzy, która jest podobna do [ich] własnej wiedzy. To [świadcstwo], które jest autorytatywną wypowiedzią, [nigdy] się nie chwieje (*na plavate*). Słowa *ca* [autor SK] użył, aby powiedzieć, że [autorytatywna wypowiedź] ma ten sam zasięg (*tulya-kakṣyatva*) co wnioskowanie. Tak samo jak przedmioty [poznawane przez] wnioskowanie [należą do wszystkich] trzech czasów, [przedmioty poznawane przez] autorytatywną wypowiedź również [obejmują przedmioty teraźniejsze, przeszłe i przyszłe].

āpta-śrutir āpta-vacanāṃ cēti/ āptaḥ kṣīṇa-doṣaḥ/ [...]

āptebhyo yā śrutī-paramparayā śrutir āgatā tad āpta-vacanam tair dṛṣṭo ’numito vārthaḥ para-
tra sva-bodha-sadṛśa-bodhāntarōpattaye śabdenōpadiśyate/ yad āpta-vacanāṃ tan na plavate/
ca-śabdōnumānena tulya-kakṣyatva-khyāpanārthaḥ/ yathā tri-kāla-viśayam anumānaṃ tathāpta-
vacanam apīti//

W JM znajdujemy jeszcze zwięzłą definicję autorytatywniej wypowiedzi umieszczoną pod kariką 4:

Autorytet to ten, kto wyzbył się wad, [a] to, co zostało przez niego powiedziane, jest autorytatywną wypowiedzią (*āpta-vacana*), przekazem słownym (*āgama*).

āptaḥ kṣīṇa-doṣaḥ tena yad ucyate tad āpta-vacanam āgamah/

W odróżnieniu od większości analizowanych wyżej komentarzy (z wyjątkiem P), wyróżniających dwa typy autorytatywnych wypowiedzi (jednym z nich są zaw sze wypowiedzi Wed), autor JM mówi tylko o jednym – słowie autorytetów. Twierdzi, że autorytatywna wypowiedź to takie słowo autorytetów, które doszło do nas poprzez nieprzerwaną tradycję przekazu (*śrutī-paramparā*). Nic nie mówi o tym, czy osoby, które jedynie przekazują autorytatywnie wypowiedzi, należąc do nieprzerwanej wiarygodnej tradycji, należy uważać za autorytety. Z jednej strony, ta wzmian-

⁴⁸ W JM fragment kariki 5 zawierający definicję autorytatywniej wypowiedzi brzmi: „I (*ca*) autorytatywna wypowiedź to słowo autorytetu” (*āpta-śrutir āpta-vacanāṃ ca*). Autor JM twierdzi, że przez słowo *ca* autor SK chciał zaznaczyć podobieństwo zachodzące między autorytatywną wypowiedzią a wnioskowaniem, które polega na tym, że zarówno przez wnioskowanie, jak i przez autorytatywną wypowiedź poznaje się przedmioty należące do wszystkich trzech czasów (w odróżnieniu od postrzeżenia, na którego mocy poznaje się tylko przedmioty teraźniejsze, czyli aktualnie obecne). Zob. tłumaczenie dalszej części komentarza, w której autor JM objaśnia znaczenie słowa *ca*.

⁴⁹ *Kṣīṇa-doṣa* – o tym określeniu piszę wyżej.

⁵⁰ Nawiasy znajdują się w miejscu opuszczonego przeze mnie wiersza o autorytetach, który przytaczam i analizuję wyżej.

ka o wiarygodnej tradycji przekazu od nauczyciela do ucznia, zapewniającej przekazywanie autorytatywnych wypowiedzi w pierwotnej, niezmienionej postaci, stanowi udoskonalenie definicji autorytatywnej wypowiedzi, ponieważ ugruntowuje zaliczenie do autorytatywnych również takich wypowiedzi, które zostały przekazane przez tradycję, a nie jedynie takich, które zostały bezpośrednio wygłoszone przez pierwotny autorytet (to jest osobę po raz pierwszy przedstawiającą te wypowiedzi). Faktycznie sankhja uważała za autorytatywne wypowiedzi zachowane przez tradycję, ale nie stwierdzano tego wprost we wcześniejszych sankhjanicznych definicjach autorytatywnej wypowiedzi. Z drugiej strony, w ten sposób prawdopodobnie odmawia się statusu autorytatywnych tym tekstom zachowanym w formie pisemnej, które nie były przekazywane ustnie lub których tradycja ustnego przekazu została przerwana.

Według JM wiedzę, na której bazują autorytatywne wypowiedzi, autorytatywne osoby uzyskują przez postrzeżenie oraz wnioskowanie. Przedmiot autorytatywnej wypowiedzi zostaje postrzeżony lub wywnioskowany przez osobę autorytatywną, a zgodnie z sankhjaniczną koncepcją zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi, ta pramana służy do poznania przedmiotów niepoznawalnych przez zwykłe postrzeżenie oraz oparte na nim wnioskowanie, z czego wynika, że autorytet postrzega przedmioty pozazmysłowe oraz wnioskuje o nich na podstawie owych postrzeżeń. Zatem autorytety posiadają zdolność postrzeżenia rzeczywistości niewidzialnej. Co do wnioskowania, na którym bazuje wypowiedź autorytetu, to w kontekście sankhji powinno ono być rozumiane jako oparte na postrzeżeniu rzeczywistości pozazmysłowej. Nie może być oparte ani na zwykłym postrzeżeniu (ponieważ zgodnie z sankhjaniczną koncepcją niezależnego zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi to, co jest poznawalne przez wnioskowanie oparte na zwykłym postrzeżeniu, nie może mieć statusu autorytatywnej wypowiedzi), ani na słowie innego autorytetu (ponieważ logiczna relacja nierozzerwalnego związku, będąca podstawą wnioskowania, nie może być oparta na autorytatywnej wypowiedzi, lecz jedynie na postrzeżeniu). Dlaczego autor JM utrzymuje, że oprócz postrzeżenia wypowiedź autorytetu może bazować również na wnioskowaniu? Skoro autorytet posiada zdolność postrzeżenia rzeczywistości pozazmysłowej, to po co będzie się uciekał do wnioskowania? Objasnić to można, przyjmując, że ta zdolność autorytatywnych osób (lub niektórych z nich) jest ograniczona (to jest ich postrzeżenie nie obejmuje wszystkich przedmiotów).

Według JM wszystkie autorytatywne wypowiedzi powstają na skutek postrzeżenia przez autorytatywne osoby przedmiotów pozazmysłowych oraz wnioskowania opartego na tym postrzeżeniu. Nasuwa się stąd wniosek, że również Wedy mają autora lub autorów, a więc pogląd sankhji klasycznej w kwestii, czy Wedy mają autora, nie był jednoznaczny. Wniosek ten, wynikający z definicji autorytatywnej wypowiedzi JM, różni się od poglądu innych autorów klasycznej sankhji (przez niektórych z nich pogląd ten został przedstawiony wprost, a przez niektórych – w postaci sugestii – zob. wyżej i dalsze rozważania).

Nie sposób nie zwrócić uwagi na podobieństwo definicji autorytatywnej wypowiedzi JM 5 do definicji autorytatywnego świadectwa słownego (*āgama*) zawartej w *Jogasutrabhaszji* I, 7. Mamy do czynienia z podobieństwem podstawowych idei, terminologii, a także zbieżnościami tekstowymi⁵¹. Podkreślę jednak, że definicję autorytatywnej wypowiedzi JM interpretowałam w kontekście JM i *sankhji*, a nie jogi, skąd prawdopodobnie została zapożyczona jej znaczna część. Zaznaczę, że autor JM, mimo wspomnianych zapożyczeń z jogi, na oznaczenie autorytatywnego świadectwa słownego używa *sankhjanicznego* terminu *āpta-vacana*, a nie właściwego jodze terminu *āgama* występującego w definicji *Jogasutrabhaszji*.

POGLĄD TATTWAKAUMUDI

Komentarz TK do definicji autorytatywnej wypowiedzi wyróżnia na tle innych komentarzy to, że Wačaspati Miśra definiuje autorytatywną wypowiedź jako szczególny typ prawdziwego poznania, nie podając definicji sprowadzającej ją do jednostki językowej (zdania) mającej status autorytatywnej. Przytoczę fragmenty komentarza TK 5 do definicji autorytatywnej wypowiedzi:

Tuż po [zdefiniowaniu] wnioskowania [Iśwarakriszna] definiuje [autorytatywne] słowo (*śabda*): „A (*tu*) autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*) to autorytatywne pojmowanie (*āpta-śruti*)⁵²”. „Autorytatywna wypowiedź” oznacza [termin] do zdefiniowania, pozostała [część zdania] to [jego] definicja. „Autorytatywne” (*āpta*) – doskonałe (*prāpta*), ponieważ (*iti yāvāt*) prawdziwe (*yukta*). Ono jest zarówno autorytatywne (*āpta*), jak i pojmowaniem (*śruti*)⁵³, stąd [jego nazwa] „autorytatywne pojmowanie”. „Pojmowanie” (*śruti*) to poznanie (*jñāna*) [mające za swój przedmiot] znaczenie zdania (*vākya*), które zostało zrodzone przez [to] zdanie.

I to [poznanie z autorytatywnej wypowiedzi] jest wewnętrznie prawdziwe (*svataḥ-pramāna*). Jest prawdziwe (*yukta*), gdyż jest całkowicie pozbawione podejrzeń w wadliwości⁵⁴ – jako zrodzone przez zdania Wed nieposiadających autora (*apauruṣeya*). W ten sposób prawdziwe (*yukta*) jest również poznanie zrodzone przez zdania [tekstów] *smṛiti*, *itihāsa* i *purāna*, które bazują na Wedach (*veda-mūla-smṛiti-itihāsa-purāna*). [...]

Przez słowo „a” (*tu*) [Iśwarakriszna] oddzielił [autorytatywne świadectwo słowne] od wnioskowania.

⁵¹ Por. fragment JM *āptebhyo yā (...)* *śabdenōpadiśyate* do fragmentu *Jogasutrabhaszji*: *āpte-na dṛṣṭo (...)* *śabdenōpadiśyate*.

⁵² Można przetłumaczyć również jako: „autorytatywne pojęcie”.

⁵³ Jak należy przetłumaczyć w danym przypadku słowo *śruti*? Ze wszystkich znaczeń tego słowa wybrałam to, które znajduje się na końcu hasła słownikowego, ponieważ tylko to niestandardowe znaczenie wydaje się pasować do kontekstu. Według słowników słowo *śruti* może być używane w tym samym znaczeniu, co słowo *buddhi* (‘umysł’, ‘intelekt’, ‘rozum’, ‘rozdzielenie’, ‘myśl’, ‘rozumienie’, ‘pojmowanie’, ‘pogląd’, ‘pojęcie’, ‘idea’ itd.), a więc można oddać je jako ‘pojmowanie’, ‘pojęcie’. Zob. np. hasło *śruti* w słowniku: M. Monier-Williams, op. cit., s. 1101.

⁵⁴ Można przetłumaczyć również jako: „gdzie jest całkowicie pozbawione wad (*doṣa*) [poznawczych, takich jak błąd i in.] i wątpliwości [w jego prawdziwości]”.

[...] anumānāntaram śabdaṃ lakṣayati āpta-śrutir āpta-vacanāṃ tv iti tatrāpta-vacanam iti lakṣya-nirdeśaḥ pariśiṣṭam lakṣaṇam āptā prāptā yuktēti yāvāt āptā cāsau śrutiś cēti āpta-śrutiḥ śrutir vākya-janitam vākyaṛtha-jñānam tac ca svataḥ-pramāṇam apauruṣeya-veda-vākya-janitatvena sakala-doṣāṅkā-vinirmuktatvena yuktaṃ bhavati evaṃ veda-mūla-smṛtītiḥāsa-purāṇa-vākya-janitam api jñānam yuktaṃ [...] / tu-śabdenānumānād vyavacchinatti [...]/

Komentarz TK do definicji autorytatywnej wypowiedzi naznaczony jest wpływem mimansy (*mīmāṃsā*). Występuje tu kilka pojęć i idei mimansy: pojęcie wewnętrznej prawdziwości, które uzyskało najbardziej systematyczny rozwój w mimansie, nieobecne w innych tekstach klasycznej sankhji; idea nieposiadania przez Wedy autora, wyrażona w określeniu ich jako *apauruṣeya* (dosł. ‘niepochodzące od puruszy’), stanowiąca uzasadnienie ich niepodważalnej, niekwestionowalnej autorytatywności (por.: *Śabarabhaszja*⁵⁵ I, 1, 2; I, 1, 5); upatrywanie podstawy autorytatywności tekstów, które mają autorów, w tym, że bazują one na Wedach.

Oprócz Wed nieposiadających autora Wačaspati Miśra wspomina o innych autorytatywnych tekstach: tekstach smṛiti (przez które prawdopodobnie są tu rozumiane dharmasāstry), itihāsach i puranach. Twierdzi, że nie tylko zdania Wed, lecz również zdania tych tekstów wywołują prawdziwe poznanie. Uważa, że te teksty są autorytatywne, ponieważ bazują na Wedach. Taka koncepcja autorytatywności wypowiedzi ludzkich głoszona była przez mimansę, której wpływem naznaczony jest cały fragment TK o autorytatywnej wypowiedzi. Dla Śabary oraz Kumarili Bhattya⁵⁶ i jego następców podstawą autorytatywności wypowiedzi ludzkich zawartych w tekstach kanonicznych jest to, że są oparte na Wedach (zob. *Śabarabhaszja* I, 3, 2–4 oraz komentarz Kumarili Bhattya *Tantra-warttika* (*Tantra-vārttika*) do tych fragmentów *Śabarabhaszji*). Według tych mimansaków te autorytatywne wypowiedzi powstają w wyniku interpretacji Wed przez wykształconych ofiarników kierowanych chęcią poznania dharmy, a nie w wyniku postrzeżenia rzeczywistości pozazmysłowej (mimansa nie uznaje postrzeżenia pozazmysłowego)⁵⁷.

W TK nic nie mówi się o autorytetach i ich cechach. Dowiadujemy się tylko, że autorytatywne wypowiedzi mające autorów bazują na Wedach, z czego wynika, że autorytety opierają swoje świadectwo na tych ostatnich. Jednak jeżeli przyjmiemy, że ludzkie autorytatywne świadectwo słowne opiera się na Wedach, to jest stanowi ich interpretację, to wtedy powstaje pytanie: za pomocą jakiego źródła prawdziwego poznania można dokonać tej interpretacji? Czy można tę interpretację otrzymać

⁵⁵ *Śabarabhaszja* (*Śābara-bhāṣya*) autorstwa Śabary (druga poł. IV w.) to najsłynniejszy i najstarszy komentarz *Mimansasutr. Mimansasutry* (*Mīmāṃsā-sūtra*) to podstawowy tekst mimansy, którego autorstwo tradycja przypisuje Jaiminiemu. Zbiór sutr w znanej nam postaci ukształtował się w III w. (same sutry prawdopodobnie należą do wcześniejszego okresu).

⁵⁶ Kumarila Bhatta (Kumārila Bhaṭṭa) żył między 600 a 700 rokiem. Zapoczątkował jeden z dwóch głównych kierunków mimansy.

⁵⁷ Prabhakara (Prabhākara) Miśra (VII w.), założyciel drugiego z dwóch głównych kierunków mimansy, nie uznawał wypowiedzi ludzkich za autorytatywne, to jest stanowiące przyczynę prawdziwego poznania. Zob. np. A. Ramulu, *Bhāṭṭa Prābhākara Mīmāṃsā*, Mysore 1990, s. 61–62.

poprzez wnioskowanie? Nie jest to możliwe, ponieważ relacja logiczna stałego współwystępowania (oznaki, *liṅga*, i dowodzonego, *sādhya*), będąca podstawą wnioskowania, opiera się na postrzeżeniu i nigdy nie opiera się na świadectwie słownym. Wynika to z sankhjanicznej koncepcji wnioskowania (zob. komentarze do SK 5), a także stanowiska sankhji w kwestii zakresu obowiązywania poszczególnych źródeł prawdziwego poznania (zob. SK 6 i komentarze do tej kariki). W sankhji nie ma źródła prawdziwego poznania, które zapewniałoby uzyskanie nowego prawdziwego poznania na podstawie autorytatywnej wypowiedzi. Mīmāṃsā borykała się z podobnym problemem. Kumarila próbuje go rozwiązać, wyróżniając taki typ domniemania (*arthāpatti*; *pramana* przyjmowana przez mīmāṃsę) jak *śruta-arthāpatti* (dosł. ‘domniemanie oparte na tym, co zostało usłyszane’). *Śruta-arthāpatti* stanowiło typ domniemania bazujący na faktach pochodzących z autorytatywnego świadectwa słownego i miało zapewnić otrzymanie prawdziwego poznania na podstawie wedyjskich wypowiedzi (zob. *Ślokawarttika*⁵⁸ V, 8; V, 5, 66–69)⁵⁹. Jednak wprowadzenie szczególnego typu domniemania, który opierał się na autorytatywnym świadectwie słownym i miał być *pramaną* umożliwiającą zdobycie prawdziwego poznania w wyniku interpretacji Wed, nie stanowiło ostatecznego rozwiązania problemu, ponieważ według mīmāṃsā wszystkie *pramany* oprócz autorytatywnego świadectwa słownego, w tym domniemanie, opierają się na danych postrzeżenia (zob. *Śabarabhaszja* I, 1, 4).

PODSUMOWANIE

W niniejszym artykule analizowałam pogląd klasycznej sankhji na autorytet (*āpta*), czyli osobę, której wypowiedzi są autorytatywne, stanowiąc przyczynę prawdziwego poznania nazywanego autorytatywną wypowiedzią (*āpta-vacana*). Z większości dzieł klasycznej sankhji wynika, że są dwa podstawowe źródła zdań (jednostek językowych) mających status autorytatywnych: Wedy oraz słowo autorytetów. W trzech komentarzach (P, SV_ṛ, SSV_ṛ) autorytetami nazwano również te osoby, które wygłosiły Wedy. Jednak autorytety nie są autorami Wed: przemawiają za tym sugestie zawarte w wielu komentarzach sankhji (SV_ṛ, SSV_ṛ, GB, MV), a w dwóch komentarzach (YD i TK) stwierdza się wprost, że Wedy nie posiadają autora. Wyjątek pod tym względem stanowi JM, z której wynika, że również Wedy zostały ułożone przez autorytety. Autorytety, o których mówią komentatorzy klasycznej sankhji, to osoby, którym zawdzięczamy pierwsze przedstawienie autorytatywnych

⁵⁸ *Ślokawarttika* (*Śloka-vārttika*) to komentarz do pierwszych 36 sutr *Mīmāṃsā* oraz komentarza do nich *Śabarabhaszji*. Autorem komentarza jest Kumarila Bhatta.

⁵⁹ Zob. również: A. Ramulu, op. cit., s. 74–81; G. P. Simha, *Arthāpatti: A Critical and Comparative Study of the Views of Pūrva-Mīmāṃsā, Advaita-Vedānta and Nyāya-Vaiśeṣika Systems*, Tirupati 1991, s. 39–51.

wypowiedzi; komentatorzy nic nie wspominają o tym, czy osoby, które jedynie przekazują autorytatywne wypowiedzi, należąc do nieprzerwanej wiarygodnej tradycji ich przekazu, należy uważać za autorytety.

Kto jest autorytetem, to znaczy osobą, której wypowiedzi wywołują prawdziwe poznanie? Jakie cechy posiada autorytet epistemiczny? W jaki sposób zdobywa wiedzę, na której bazują autorytatywne wypowiedzi? Stanowisko sankhji w tych kwestiach nie było jednolite. Jeżeli chodzi o osoby posiadające status autorytetu i ich cechy, to często nawet w tym samym komentarzu spotykamy różnorodne świadectwa, które są trudne do podsumowania. Z jednej strony, imiona autorytetów wymieniane w większości komentarzy (P, SV₁, SSV₁, GB, MV) świadczą o tym, że autorytety to bogowie lub istoty boskie (Brahma, Wisznu, Śiwa, Sanatkumara, Manu), to jest osoby posiadające moce przewyższające zdolności zwykłych ludzi. Według dwóch komentarzy (JM i MV) autorytet posiada zdolność postrzeżenia przedmiotów pozazmysłowych. Z drugiej strony, w innych fragmentach tych samych tekstów (SV₁, SSV₁, GB, MV) zawarte są opisy autorytetów, z których wynika, że autorytet to przede wszystkim ekspert w pewnej dziedzinie (a nie ten, kto posiada niezwykle zdolności). Pojmowanie poglądu sankhji na autorytet, oprócz wspomnianej różnorodności świadectw, często utrudnia również ich lakoniczność. Najważniejszą cechą autorytetu, o której wspominają prawie wszyscy komentatorzy sankhji, jest niewystępowanie w nim czynników powodujących mówienie nieprawdy. W niektórych kontekstach nie jest jasne, czy niewystępowanie tych czynników cechuje jakąś niezwykłą osobę, na przykład taką, która osiągnęła poznanie wyzwalaające, czy chodzi o zwykłego człowieka, który nie znajduje się pod wpływem impulsów skłaniających do mówienia nieprawdy. Najciekawsze świadectwo o autorytetach, które niejako systematyzuje różnorodne ujęcia autorytetów spotykane w tekstach sankhji, zawiera YD, która wyróżnia dwa rodzaje autorytetów. Pierwszy to wielcy wieszczowie, posiadający moce przewyższające zdolności zwykłych ludzi, postrzegający rzeczywistość pozazmysłową, oraz osoby posiadające cechy wielkich wieszczów, jeżeli takie osoby są. Drugi to eksperci w pewnej dziedzinie wypowiadający się o tym, co należy do ich dziedziny.

W jaki sposób autorytet zdobywa wiedzę, na której bazują jego autorytatywne wypowiedzi? Zgodnie z sankhjaniczną koncepcją zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi, ta wiedza jest wiedzą o przedmiotach pozazmysłowych, niepoznawalnych przez zwykłe postrzeżenie i oparte na nim wnioskowanie. Według JM wypowiedzi autorytetów bazują na postrzeżeniu przez nie przedmiotów pozazmysłowych oraz wnioskowaniu, które opiera się na takim postrzeżeniu. Również Mathara (w MV), który przyjmuje pogląd njaji, uważa, że autorytety tworzą swoje świadectwo na podstawie postrzeżenia przedmiotów pozazmysłowych. Inne stanowisko zajmuje Wačaspati Miśra w TK, znajdujący się pod wpływem mimansy, dla którego podstawą autorytatywności pewnego tekstu jest to, że bazuje na Wedach, to jest stanowi ich interpretację. Obie koncepcje powstawania autorytatywnych wypowiedzi łączy autor YD, który uznaje istnienie zarówno autorytetów posiadających zdolność postrzeżenia rzeczywistości pozazmysłowej, jak i autorytetów niepo-

siadających tej zdolności. Jeżeli chodzi o tych ostatnich, to mogą opierać swoje wypowiedzi jedynie na tekstach śruti i smriti. Sankhjaniczna koncepcja zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi wyklucza możliwość oparcia autorytatywnego świadectwa słownego na doświadczeniu eksperta uzyskanym przez zwykłe obserwacje i zwykłą praktykę. Jednak jeżeli przyjmiemy, że wypowiedź autorytetu opiera się na tekstach śruti lub smriti, to jest stanowi ich interpretację, to wtedy powstaje pytanie: za pomocą jakiego źródła prawdziwego poznania można dokonać tej interpretacji? Interpretacji tej nie można otrzymać przez wnioskowanie, ponieważ relacja logiczna stałego współwystępowania, będąca podstawą wnioskowania, opiera się na postrzeżeniu i nigdy nie opiera się na świadectwie słownym. W sankhji nie istnieje pramana zapewniająca uzyskanie prawdziwego poznania w wyniku interpretacji tekstów. Niejednoznaczność stanowiska sankhji w kwestii, na czym autorytety opierają swoje wypowiedzi, prawdopodobnie odzwierciedla jej trudności w poszukiwaniu rozwiązania, jakie wpisywałoby się w jej naukę o źródłach prawdziwego poznania. Przyjęcie istnienia autorytetów opierających swoje świadectwo na postrzeżeniu podważa niezależny zakres obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi głoszonej przez sankhję. Drugie rozwiązanie, zakładające, że świadectwo autorytetów jest wynikiem interpretacji śruti lub smriti, nie wydaje się lepsze, ponieważ w sankhji nie istnieje źródło prawdziwego poznania, za pomocą którego można dokonać tej interpretacji.

VIEW OF CLASSICAL SĀMĀKHYA ON AUTHORITY (*ĀPTA*)

In this paper I analyze the view of classical Sāṃkhya on authority (*āpta*), i.e. the person whose statements are the cause of valid knowledge which is called authoritative verbal testimony (*āpta-vacana*). Sāṃkhya texts contain very different accounts of authority, and it is difficult to sum them up. Sometimes authorities are understood as divinities, divine beings or persons endowed with unusual, extraordinary faculties, and sometimes they are characterized as experts competent in a certain field. The systematic comprehension of the issue of authority is presented in the *Yukti-dīpikā*. According to the *Yukti-dīpikā* there are two kinds of authorities: 1) great seers and persons possessing characteristics of great seers, who perceive objects which are beyond the reach of senses of ordinary people; 2) experts in a certain field. The Sāṃkhya comprehension of the means of getting knowledge on which authorities base their authoritative statements is also not uniform. According to the *Jayamaṅgalā* authorities perceive unseen reality (this view shakes the Sāṃkhya conception of independent scope of authoritative verbal testimony). According to the *Tattvakaumudī* the statements of authorities arise through interpretation of the Vedas (this view is problematic because there is no *pramāna* in Sāṃkhya through which we can get this interpretation). The author of the *Yukti-dīpikā* accepts both these ways of origin of statements of authorities.

WYKAZ SKRÓTÓW

- GB – *Sankhjakarikabhaszja* (*Gaudapadabhaszja*)
 JM – *Džajamangala*
 MV – *Matharawritti*
 P – komentarz sankhji zachowany w chińskim przekładzie Paramarthy
 SK – *Sankhjakarika*
 SSVṛ – *Sankhjasaptatiwritti*
 SVṛ – *Sankhjawritti*
 TK – *Tattwakaumudi*
 YD – *Juktidipika*

TEKSTY SANKHJI

1. *Aniruddha's Commentary and the Original Parts of the Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sāṃkhya Sūtras*, ed. R. Garbe, Calcutta 1888 (*Sankhjasutry* i *Sankhjasutrawritti*).
2. *Īśvarakṛṣṇa, Sāṃkhyakārikā*, ed. F. Ruzsa, 1998, [online] http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/samkhya/isvskaru.htm [data dostępu: 05.12.2011] (SK).
3. *La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise (II). Traité sur les «Septante d'or» (Suvarṇasaptati) ou Traité sur la philosophie Sāṃkhya (Sāṃkhyasāstra) traduit par Paramārtha*, trad. J. Takakusu, „Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient”, Vol. 4, 1904 (P).
4. *Sāṃkhyakārikā of Śrīmad Īśvarakṛṣṇa with the Mātharavṛtti of Mātharācārya and the Jayamaṅgalā of Śrī Śaṅkara*, eds. Viṣṇuprasāda Śarmā, Satkāriśarmā Vaṅgīya, Varanasi 1970 (JM oraz MV).
5. *Sāṃkhya-Saṅgraha. A Collection of the Works of Sāṃkhya Philosophy*, ed. Vindyeśvarī Prasāda Dvivedin, Benares 1920 (*Tattwasamasa* i *Kramadipika*).
6. *Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti (VI)*, ed. E. A. Solomon, Ahmedabad 1973 (SSVṛ).
7. *Sāṃkhya-Vṛtti (V2)*, ed. E. A. Solomon, Ahmedabad 1973 (SVṛ).
8. *The Sāṃkhya Kārikā with an Exposition Called Chandrikā by Nārāyaṇa Tīrtha, and Gauḍapādācārya's Commentary*, ed. B. Tripāthī, Benares 1883 (GB).
9. *Sankhyatatwa Koumudi by Bachaspati Misra*, ed. Taranatha Tarkavachaspati, Calcutta 1871 (TK).
10. *Suvarṇasaptati Śāstra. Sāṃkhya-Kārikā-Saptati of Īśvara-Kṛṣṇa with a Commentary. Reconstructed into Sanskrit from the Chinese Translation of Paramārtha*, reconstr. N. Aiyaswami Sastri, Tirupati 1944 (P).
11. *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā*, eds. A. Wezler, S. Motegi, Vol. 1, Stuttgart 1998 (YD).

INNE TEKSTY ŹRÓDŁOWE W SANSKRYCIE ORAZ ICH PRZEKŁADY

1. *The Aphorisms of the Mīmāṃsā by Jaimini with the Commentary of Śavara-Svāmin*, t. I: *Adhyāyas I–VI*, ed. Maheśachandra Nyāyaratna, Calcutta 1873 (*Mimansasutry* i *Śabarabhaszja*).
2. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, t. II: *English Translation of Adhyāya One with Sanskrit Text, Transliteration, Word-Boundary, Anuvṛtti, Vṛtti, Explanatory Notes, Derivational History of Examples, and Indices*, trans. Rama Nath Sharma, New Delhi 2000 (*Asztadhjaji*).

3. *The Bṛhadaranyakopaniṣad with the Bhaṣhya of Shri Shankaracharya Annotated by Sri Anandagiri and Adorned by the Dipika of Vidyaranya Muni*, ed. S. S. Subrahmanya Shastri, Varanasi 1986 (komentarz Śankary do upaniśady Brihadaranjaki).
4. *Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit*, t. VII: *Brahmasutra Bhaṣhya*, Madras 1983 (*Brahmasutrabhaṣya*).
5. Manu Swajambhuwa, *Manusmṛtyi, czyli Traktat o zacności*, tłum., oprac. M. K. Byrski, „Bibliotheca Mundi”, Warszawa 1985.
6. *The Mīmāṃsāslokavārttika by Kumārila Bhaṭṭa, with the Commentary Called Nyāyaratnākara by Pārthasārathi Miśra*, ed. Rāma Sāstrī Tailanga, Benares 1898 (*Ślokaśloka*).
7. *Nyāyadarśanam: With Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā and Viśvanātha's Vṛtti*, eds. Taranatha Nyaya-Tarkatīrtha, Amarendramohan Tarkatīrtha and Hemantakumar Tarkatīrtha, introduction Narendra Chandra Vedantatīrtha, Vol. 2, Calcutta 1936, 1944 (*Njajasutry i Njabhaṣya*).
8. *Patañjalasūtrāṇi with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspati*, red. Rājārām Śhāstrī Bodas, Bombay 1892 (*Jogasutry i Jogasutrabhaṣya*).
9. *The Principal Upaniṣads*, trans., ed. S. Radhakrishnan, London 1953 (upaniśada Brihadaranjaka).
10. *The Tantravārttika, A Gloss of Śabara Svāmī's Commentary on the Mīmāṃsā Sūtras*, by Bhaṭṭa Kumārila, ed. Gaṅgādhara Śāstrī, Benares 1903 (*Tantravārttika*).
11. Vātsyāyana, *Kāmasūtra (with notes)*, introduction Jean Fezas, [online] http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/6_kama/kamasufu.htm [data dostępu: 10.12.2011].
12. Watsjajana Mallanaga, *Kamasutra, czyli Traktat o miłowaniu*, tłum., oprac. M. K. Byrski, „Bibliotheca Mundi”, Warszawa 1985.

POZOSTAŁA LITERATURA

1. Albiedil = Альбедиль Маргарита Фёдоровна, *Индуизм. Главная религия Индии*, «Питер», Санкт-Петербург 2006.
2. Bocheński J. M., *Co to jest autorytet?*, [w:] J. M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993.
3. Brick D., *Transforming Tradition into Texts: The Early Development of Smṛti*, „Journal of Indian Philosophy” 2006, Vol. 34, No. 3.
4. Byrski M. K., *Dharmaśāstra – a natural science?*, [w:] *Sanskrit Studies*, ed. W. Shukla, Vol. 2: *Samvat 2063–64 (CE 2006–07)*, New Delhi 2007.
5. Derrett J. D. M., *Dharmaśāstra and Juridical Literature*, „A History of Indian Literature”, Vol. 5, Part 2, Wiesbaden 1973.
6. Herrmann T., Jurewicz J., Koc B. J., Ługowski A., *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992.
7. Hołówka T., *Argumenty z autorytetu*, [w:] T. Hołówka, *Kultura logiczna w przykładach*, Warszawa 2005.
8. Jakubczak M., *Poznanie wyzwajające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999.
9. Jakubczak M., *The Collision of Language and Metaphysics in the Search for Self-Identity: On “Ahaṁkāra” and “Asmitā” in Sāṁkhya-Yoga*, „Argument” 2011, Vol. 1, No. 1.
10. Jones C. A., Ryan J. D., *Encyclopedia of Hinduism*, New York 2007.
11. Kudelska M., *Dharma – cecha, cnota, powinność; prawa porządkujące świat przejawiony...*, [w:] M. Kudelska, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003.

12. Larson G. J., *The history and literature of Sāṃkhya*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, eds. G. J. Larson, R. S. Bhattacharya, Vol. 4: *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Delhi, etc. 1987.
13. Łucyszyna O., *Przedmiot autorytatywnej wypowiedzi (āpta-vacana) w klasycznej sankhji (na podstawie komentarzy do karik 4–7 Sankhjakariki)*, „*Studia Indologiczne*” 2010, t. 17.
14. Łucyszyna O., *Ateizm w Sankhja-sutrach i Sankhja-sutra-wrytti*, „*Przegląd Orientalistyczny*” 2011, nr 1–2 (236–237).
15. Mejor M., *Some Observations on the Date of the Yuktīdīpikā (A propos of the New Edition)*, [w:] *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature*, eds. P. Balcerowicz, M. Mejor, Delhi 2004.
16. Monier-Williams M., *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Delhi 1995 [wyd. 1: 1899].
17. Pollock S., *The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History*, „*Journal of the American Oriental Society*” 1985, Vol. 105, No. 3.
18. Pollock S., *Mīmāṃsā and the Problem of History in Traditional India*, „*Journal of the American Oriental Society*” 1989, Vol. 109, No. 4.
19. Ramulu A., *Bhāṭṭa Prābhākara Mīmāṃsā*, Mysore 1990.
20. Simha G. P., *Arthāpatti: A Critical and Comparative Study of the Views of Pūrva-Mīmāṃsā, Advaita-Vedānta and Nyāya-Vaiśeṣika Systems*, Tirupati 1991.
21. Solomon E. A., *The Commentaries of the Sāṃkhya Kārikā – A Study*, Ahmedabad 1974.
22. Тиулаjew = Тюляев Семён Иванович, *Искусство Индии (III-е тысячелетие до н.э. – VII век н.э.)*, «Искусство», Москва 1981.
23. Werner K., *A Popular Dictionary of Hinduism*, Richmond 1994.
24. Wezler A., *Dharma in the Veda and the Dharmasāstras*, „*Journal of Indian Philosophy*” 2004, Vol. 32, No. 5–6.
25. Whicher I., *The Integrity of the Yoga Darśana: A Reconsideration of Classical Yoga*, „*SUNY Series in Religious Studies*”, New York 1998.