

Halina Marlewicz

ŚWIAT JAKO CIAŁO BOGA. ONTO-TEOLOGIA BRAHMANA W MYŚLI RAMANUDŻY

Wśród rzeczy jedne pozostają zawsze w tym samym stanie i są konieczne [...] inne, przeciwnie, nie są konieczne ani zawsze w tym samym stanie, lecz tylko najczęściej; jest to zasada i przyczyna bytu akcydentalnego.

Arystoteles, *Metafizyka*

„Czy pomyłka onto-teo-logii polegała na tym, że bycie brano za Boga – czy raczej na tym, że Boga brano za bycie?”¹ Wątpliwość Emmanuela Lévinasa uwydatnia zasadniczą trudność okcydentalnej nauki o bycie, znaną od czasów *Metafizyki* Arystotelesa. Istota rozważań „pierwszej filozofii”: racjonalny namysł nad pytaniem o byt prawdziwy i konieczny, w którym coraz bardziej sublimowano jego istotę i naturę, nieuchronnie wiodła starożytnych ku myśleniu o podstawie wszelkiego istnienia, o bycie *per se*. Dlatego właśnie Heidegger skrytykował całą ontologię zachodnią, zarzucając jej bycie ontoteologią, a zatem *de facto* teologią utajoną.

Tego zarzutu nie można, jak się wydaje, postawić w odniesieniu do teorii o relacji Bóg – świat stworzonej przez Ramanudżę (tradycyjnie datowany na lata 1017–1137). Ramanudża, będąc z inklinacji i temperamentu nade wszystko teologiem, nie skupia się na pytaniu o to, *co* jest bytem koniecznym, a *co* akcydentalnym, ponieważ na to pytanie zna odpowiedź aprioryczną, której dostarcza mu własna tradycja religijno-filozoficzna. Istotą jego rozważań jest, jak się zdaje, umiejętność stawiania

¹ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, Kraków 2008, s. 145.

pytań o to, *jak* Bóg jest związany ze światem? Czy to możliwe, że Bóg i świat – dwa porządki istnienia o diametralnie odmiennych naturach – współistnieją? Jeśli odpowiedzieć na to pytanie twierdząco, to w takim razie w jaki sposób ta relacja się realizuje? Osią rozważań (onto)-teologicznych Ramanudży jest próba opisu *relacji* Boga do świata, nie zaś opis natury bytów współtworzących tę relację. Ten punkt wyjścia pozwala mu uniknąć pułapek tradycyjnej metafizyki, a szczególnie pułapki rozważań nad kategoriami rzeczy prawdziwie istniejących. Onto-teologia Brahmana zostaje zatem najpełniej przedstawiona jako dynamiczna relacja Bóg – świat, doprecyzowana w myśli Ramanudży określonymi warunkami jej realizacji.

I. O POŁĄCZENIU DUSZY Z CIAŁEM²

Substancja bytu obdarzonego świadomością, którą, w całej istocie (*sarvātmanā*), można kierować oraz podtrzymywać [jej trwanie] dla własnego celu (*svārthe*) i [której] jedyną swoistą postacią jest być resztą dla tego [bytu], jest jego „ciałem”. [...] Przeko wszystko: to jest to (*iti*), co w całej istocie ma być kierowane i podtrzymywane przez Najdoskonalszego (i.e. przez Wysznu: *paramapurusa*) dla [Jego] własnego celu i co bycie Jego „resztą” ma za jedyną swoistą postać; wszystko, co jest i co nie jest obdarzone świadomością, jest „ciałem” tego [Najdoskonalszego]³.

yasya cetanasya yaddravyaṃ sarvātmanā svārthe niyantum dhārayitum ca śakyam, taccheṣa-taikasvarūpam ca, tat tasya śārīram [...] atas sarvaṃ paramapuruseṇa sarvātmanā svārthe niyāmyaṃ dhāryaṃ taccheṣa-taikasvarūpam iti sarvaṃ cetanācetanam tasya śārīram

W powyższym fragmencie *Śribhaszji* (*Śrībhāṣya*, *ŚrīBh*) Ramanudża wyjaśnia jeden z kluczowych terminów jego teologii: „ciało”. Jest ono tutaj przedstawione jako zorganizowana w określony sposób egzemplifikacja substancji (*dravya*) – jednej z kategorii ontologicznych. W cytowanym fragmencie podane są dwie definicje „ciała”, a każda z nich odnosi się do innego poziomu bytowania. Pierwszą jest ekstensywna definicja ciała materialnego istoty żywej i rozumnej. Definicja ta obejmuje wszystkie te przypadki, w których niematerialny byt obdarzony świadomością wiąże się z określoną formą substancjalną w taki sposób, iż nadrzędny wobec ciała byt świadomy organizuje ową formę, swoją „resztę”, w pełni kontrolując i podtrzymując jej trwanie⁴. W ten sposób dwie kategorie ontyczne o odrębnych własnościach współtworzą realną strukturę w postaci żywej, rozumnej istoty. Ta substancjalna forma to ciało człowieka, które niematerialny byt świadomy, nadrzędny w stosunku do ciała, w pełni kontroluje, a więc określa jego własności i naturę oraz umożliwia istnienie („podtrzymuje” w słowniku Ramanudży), używając go do swoich celów. W tej definicji mówi się przeto o połączeniu duszy z ciałem.

² Jest to tytuł kwestii 76, rozważanej przez św. Tomasza z Akwinu w *Traktacie o człowieku*.

³ *ŚrīBh*² ad 2,1,9, s. 176,5–178,5.

⁴ Podanej definicji ciała daleko, naturalnie, do sposobu jego definiowania na przykład w naukach przyrodniczych, w których kwestii relacji duszy do ciała w ogóle się nie podejmuje.

W drugim, już ściśle teologicznym ujęciu „ciało” jest wszystkim, co istnieje, jest sumą bytów, zarówno tych obdarzonych świadomością, jak i jej pozbawionych (*cidacidvastu*). To „ciało” jest metaforą wszechświata jako określonej rzeczywistości, w całości kierowanej i podtrzymywanej w trwaniu przez Najdoskonalszą Istotę (*paramapurusa*), którą dla Ramanudży jest bóg osobowy, Wisznu Narajana. To On, jako byt nadrzędny i konieczny, organizuje całość stworzenia, swoje „ciało”, które jest podporządkowaną mu „resztą”, określa jego naturę i własności oraz „używa” do swoich celów. Wszechświat jako „ciało” Boga jest ukonkretnioną oraz uwarunkowaną rzeczywistością o zmieniających się, ewoluujących postaciach⁵. Ta druga definicja odnosi się zatem do makrokosmicznego porządku, w którym „duszą” świata jest bóg osobowy, pozostający w nierozłącznej relacji ze swoim „ciałem” – wszechświatem złożonym z istot rozumnych i materii. W jaki jednak sposób ta nierozłączna relacja dwóch rozłącznych bytów zostaje, według tego myśliciela, zrealizowana?

II. O POŁĄCZENIU BOGA ZE ŚWIATEM

*Ten, który – znajdując się na ziemi – jest wewnątrz ziemi, [a] ziemia go nie zna, [choć to] ziemia jest jego ciałem; ten, który ziemią od wewnątrz zarządza – On jest twoją duszą, Wewnętrznym Władcą, Nieśmiertelnym*⁶. W ten sposób – wskazawszy na pewien byt (*kañcit*), który mieści się i w tworach natury⁷, w wodach, przestrzeni między światami (*antarikṣa*), wietrze, słońcu, kierunkach świata, księżycu, gwiazdach, eterze, ciemności, świetle; jak i we wszystkich istnieniach oraz we wszystkim, co wiąże się z samym człowiekiem; w [jego] technologiach życiowych, w mowie, narządach: wzroku, słuchu, w umyśle, skórze, postrzeganiu, nasieniu – [wskazawszy na ten byt,] który dla każdego z tych [wymienionych] jest niepoznawalny, [choć to On] każdego z nich ma za swoje ciało i każdym zarządza – poucza się, że to *On jest twoją duszą, Wewnętrznym Władcą, nieśmiertelnym*⁸.

yaṃ pṛthivyāṃ tiṣṭhan, pṛthivyā antaro yaṃ pṛthivī na veda yasya pṛthivī śarīraṃ, yaṃ pṛthivīm antaro yamayati eṣa ta ātmā ‘ntaryāmyamṛtaḥ’ iti. evam ambvagnyantarikṣavāyāvādityadik-candratārakākāśatamastejassu daiveṣu ca sarveṣu bhūteṣu ca pṛṇāvākcaḥśuśrotamanastvagvijñānaretassu ātmātmīyeṣu ca niṣṭhantaṃ tattadantarabhūtaṃ, tattadavedyaṃ, tattaccharīra-kaṃ, tattadyamayantaṃ kañcinnirdiśya, ‘eṣa ta ātmā ‘ntaryāmyamṛta’ ity upadiśyate

W tym porywającym obrazie relacji Brahmana do całego stworzenia, w którym wyczuć można wpływ metaforycznego języka upaniszad, Ramanudża objaśnia sutrę⁹ dotyczącą Wewnętrznego Władcy (*antaryāmi*), która lakonicznie, z natury

⁵ Cf. niżej, s. 10.

⁶ BĀU 5, 7, 7.

⁷ Dosł. „w tym, co jest boskiego pochodzenia”.

⁸ ŚrīBh¹ ad 1, 2, 19, s. 528, 8-12.

⁹ BrSū 1, 2, 19: *antaryāmyadhidaivādhilokādiṣu taddharmavyapadeśāt* – „Wewnętrzny Władca w odniesieniu do bogów (*adhidaiva*), świata itp.; z powodu określenia/przedstawienia własności tego [Wewnętrznego Władcy]”.

rzeczy, ujmuje swój przedmiot. Jej interpretację Ramanudża rozpoczyna od przywołania *brahmany antarjami* (*antaryāmibrāhmaṇa*) z upaniszady Brihadaranjaka 5,7,1–23¹⁰, konstytuującej kluczowe pouczenie, iż pewien byt, jako Wewnętrzny Władca (*antaryāmi*), znajduje się w całym wszechświecie. Wychodząc od tego tekstu i jego krótkiego objaśnienia, Ramanudża przechodzi do dalszych rozważań nad ideą *antarjami* – przedmiotem trzech kolejnych sutr: BSū 1,2,19–2¹¹. Dociekania, dla których impulsem stała się *brahmana antarjami*, wiodą w naturalny sposób do stworzenia koncepcji relacji Brahman – świat, mieszczącej w sobie sens owej potężnej metafory. Ramanudża nazywa tę relację *śarīrī-śarīra-bhāva* (dusza – ciało), i w ten sposób organiczna koncepcja związku Brahman – świat osadzona zostaje w analogii do metafory *antarjami*, jako że ciało, jeśli istnieje, nie istnieje w oddzieleniu od duszy, jest przez duszę przeniknięte, jest całkowicie w jej władaniu. Ciało sprawia, że dusza przybiera postać „duszy wcielonej”, będąc przy tym substancją od duszy odmienną, ale i dusza modyfikuje ciało stosownie do swoich potrzeb. W cytowanym powyżej fragmencie Śribhaszji „ciało” określa się jako substancję pozostającą w nieodrębnej relacji z duszą¹². Tak zdefiniowana postać i sposób istnienia istoty rozumnej przeniesione zostają na poziom całego stworzenia, a zatem uznaje się, że porządki bytów świadomych i pozbawionych świadomości konstytuują „ciało” Boga, nie są samoistne, nie istnieją odrębnie od Niego, a jednak są istotowo od Boga różne.

Metafora „dusza – ciało”, której sens utrzymał się również w bardziej abstrakcyjnej relacji *prakārī-prakāra* (tego, który zawiera *modi*, z samymi *modi*) pozwoliła Ramanudży stworzyć interesującą propozycję onto-teologiczną z naciskiem na nierozdzielność relacji między rzeczywistościami Brahmana i świata, przy jednoczesnym utrzymaniu idei ich zasadniczej „różnicy ontologicznej”.

III. ONTO-TEOLOGIA BRAHMANA W MYŚLI RAMANUDŻY

Swoistość onto-teologii Ramanudży wydaje się opierać na myśleniu o bycie pozbawionym dychotomii: nie ma w niej podziału na byt „prawdziwy i konieczny” oraz „akcydentalny”. Jej istotę wyraża prosta w swojej rewolucyjności teza: Bóg i świat, pomimo odrębności natur, pozostają ze sobą w bezpoczątkowej (*anādi*) i nieodrębnej r e l a c j i ontycznej *prakāra-prakārī*, którą można określić mianem relacji prawdziwej i koniecznej. Co ciekawe, taka relacja ontyczna w konse-

¹⁰ Cytowany przez Ramanudżę fragment jadžurwedyjskiej upaniszady występuje w tej samej postaci w dwóch tradycjach (*pāṭha*) Białej Jadžurwedy: Wadžasanejinów Kanwa i Madhjadina. Cf. objaśnienie Ramanudży do BrSū 1, 2, 19: *kāṇvāḥ mādhyāndināś ca vājasaneyinas samāmananti*.

¹¹ Numeracja BrSū wg ŚrīBh.

¹² Cf. *supra*, s. 116–117.

kwencji zakłada także bezpośrednią zależność niejako teleologiczną dla całości stworzenia (*cidacidvastu*), a w wymiarze dotyczącym bytów świadomych (*cidvastu*) – także zależność aksjologiczną¹³. Ramanudża teolog nie neguje także ontycznej prawdziwości dwóch współistniejących porządków istnienia. Z założenia myśli całościowo o bycie „w jego prawdzie”¹⁴. Dzięki temu unika z jednej strony radykalnego idealizmu nurtu adwaita wedanty, z drugiej zaś nie odmawia światu prawdziwości. Jaka jest natura tej nieodrębnej relacji ontycznej?

Związek „dusza – ciało” przybiera bardziej abstrakcyjną postać w relacji nazwanej *prakāri-prakāra*, w której *prakāri* to tyle, co posiadacz *modi* (trybów, sposobów istnienia), *prakāra* natomiast to *modus*, tryb istnienia, nadający abstrakcyjnie rozumianemu bytowi pewną określoną formę. Onto-teologia¹⁵ Brahmana w myśli Ramanudży to próba „związania” Boga ze światem w relacji dwóch całości prawdziwie istniejących, z których jedna jest nadrzędna wobec drugiej. „Związanie” to zostało nazwane „relacjonalnością” (*Relationalität*) przez Gerharda Oberhammera, jednego z najważniejszych współczesnych badaczy teologii Ramanudży. Choć samo pojęcie „relacjonalności”, czyli nieodłącznego współwystępowanie bytów o odmiennych naturach, nie ma sanskryckiego odpowiednika w piśarstwie Ramanudży, to jednak sposób, w jaki ten myśliciel próbuje powiązać całkowicie odrębny (*viśiṣṭa*) w swej jedynej czy raczej „niemającej drugiej takiej” postaci (*advaita*) byt Boga ze światem, wskazywałby na to, że „relacjonalność”, a więc „powiązanie” jest tu kluczowym pojęciem. Dookreślając i precyzując jego charakter, Ramanudża wymienia trzy konstytutywne składowe, *definiens*: *ādhāra-ādheya* („podpora/*substratum*” i „to, co na podłożu się wspiera”); *niyantrī-niyāmya* („władca” i „poddany”; *dirigens-dirigendi*) oraz *śeṣī-śeṣa*. W sensie dosłownym *śeṣī* to ten, do którego należy „reszta”, ale można też ten termin rozumieć jako „element główny, nadrzędny”, do którego *śeṣa* stanowi dodatek „element podporządkowany”. Wedle słów Ramanudży:

Natomiast tenże związek dusza – ciało (*ātma-śarīra-bhāva*) to powiązanie podłoża i tego, co na podłożu się zasadza (*ādhāra-ādheya*), nie jest bowiem możliwe odrębne zaistnienie (*prthaksiddhyanarha*) [tego, co się na podłożu zasadza]; to powiązanie między władającym i poddanym władzy (*niyantrī-niyāmya*, *dirigens-dirigendi*) oraz między nadrzędnym a podporządkowanym (*śeṣī-śeṣa*). „Duszę” objaśnia się jako to, co całą swą istotą (*sarvātmanā*) „przenika/obejmuje”¹⁶ (*āpnoti*), będąc podłożem/*substratum* (*ādhāra*), władcą (*niyantrī*) i elemen-

¹³ Cf. *infra*, s. 122.

¹⁴ Cf. E. Levinas, op. cit., s. 144: *Myślenie o bycie, bycie w jego prawdzie staje się wiedzą, czyli rozumieniem Boga: teologia*.

¹⁵ W powyższym kontekście „onto-teologia” nie oznacza więc ontoteologii Kanta, z jego porządkującą klasyfikacją na kosmo- i onto-teologię, z których ta ostatnia opiera się na racjonalnym myśleniu, ani ontoteologii Heideggera, dla którego cała tradycja rozważań nad istotą bytu to onto-teologia.

¹⁶ G. Oberhammer (*Zur Relationalität des Brahma bei Rāmānuja*, „Wiener Zeitschrift für Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie“ 1999, nr 43, s. 202, przyp. 7) zaznacza, że taka etymologia słowa *ātman* znajduje się w Nirukcie III 15.

tem nadrzędnym (*śeṣin*). „Ciało” to tyle, co „postać” (*ākāra*), a zatem tryb istnienia/*modus* (*prakāra*), o którym wiadomo, że istnieje nieodrębnie [od duszy], całą swą istotą (*sarvātmanā*) zasadzając się na podłożu (*ādheya*), poddając się władającemu (*niyāmya*) i będąc [jego] „resztą” (*śeṣa*). Bowiemy taki właśnie jest związek między indywidualną duszą (*jīva*) i przynależnym jej ciałem. W ten sposób wszystkie słowa wyrażają jedynie Najdoskonalszą Duszę (*paramātmā*) ze względu na to, że wszystko jest jej ciałem¹⁷.

ayameva cātmaśārīrabhāvaḥ pṛthaksiddhyanarhādhārādhēyabhāvo niyantṛniyāmyabhāvaḥ śeṣaśeṣibhāvaś ca. sarvātmanādhāratayā niyantṛtayā śeṣitayā ca – āpnotīty ātmā sarvātmanādhēyatayā niyāmyatayā śeṣatayā ca - apṛthaksiddham prakārabhūtam ityākārah śārīram iti cocyate. evameva hi jīvātmanah svaśārīrasambandhaḥ. evameva paramātmanah sarvaśārīratvena sarvaśabdavācyatvam

Z powyższego opisu relacji „dusza – ciało” wynika, że nie jest to powiązanie elementów ekwiwalentnych. Jest to relacja jednokierunkowa, urzeczywistniona wyłącznie dzięki jednej z dwóch składowych, a mianowicie dzięki „duszy”, a zatem to „dusza” konstituuje ciało. To „dusza” wiąże się z ciałem, to „dusza przenika” całą sobą, „obejmuje” w posiadanie (*āpnoti*) „ciało”, bowiemy to ona właśnie jest podłożem „ciała”, włada nim i jest w relacji do niego elementem nadrzędnym. „Ciało” natomiast jest zależne od „duszy”.

„Relacjonalność” Brahmana i świata polega na tym, że jest on „związany” ze światem w taki sposób, iż całość stworzenia jest przez niego podtrzymywana, kierowana i posiadana jako „reszta”¹⁸. Relacja Boga i świata jest skomplikowana wewnętrznie, jeśli wziąć pod uwagę choćby to, że Wisznu Narajana, „dusza” czy też posiadacz trybów istnienia pozostaje w relacji do „ciała” czy też trybu istnienia współtworzonego przez byty obdarzone świadomością, ale i byty świadomości pozbawione (*cid-acid-vastu*)¹⁹. Wszystkie istoty rozumne, które są formą składającą się z duszy i ciała, stanowią „ciało” Boga, co staje się zrozumiałe, gdy sobie uzmysłowić, że *samsārin*, wędrująca w świecie dusza wcielona w ciało, podlega działaniu prawa *karmana*, a więc sama jest także składową materii.

¹⁷ VAS: 114, 1–5 (§76).

¹⁸ G. Oberhammer, op. cit., s. 203.

¹⁹ Interesujące rzeczą będzie tu porównanie idei *prakāra-prakāri-bhāva* z kategoriami Spinozy, dla którego rzeczą fundamentalną było rozróżnienie między substancją i jej *modi*. Gdy Spinoza zajmuje się w *Etyce* kwestią Boga, stwierdza, że substancją jest to, co jest zależne tylko od siebie. Zatem Bóg to dla Spinozy byt konieczny, choć nieróżniący się od świata. Bóg zawiera się w świecie, a wszelkie przedmioty to jego przejawy, czyli modyfikacje. Przy czym dla Spinozy Bóg = natura (*Deus sive natura*). Ta całość stanowi u Spinozy zamknięty, samowystarczalny i w pełni zuniifikowany system, w którym wszystko się dzieje z konieczności i nic nie może być inne, niż jest. Choć Bóg – świat jest dla Ramanudży relacją organicznej nieodrębności, to jednak jest on daleki od postawienia znaku równości między bytem Boga i światem, jako że materia (*prakṛti*) nie może być tożsama z Bogiem, pomimo tego, iż to Bóg warunkuje powstawanie, trwanie i rozpad materialnego świata. Dodatkowo w myśli Ramanudży Bóg, pramateria i dusze ludzkie to substancje odwieczne, a zatem Brahman na żadnym etapie ewolucji świata nie jest źródłem tych dwóch ostatnich.

Kolejna relacja: *ādhāra-ādheya*, „podłoża” i „tego, co na podłożu się zasadza”, stanowi, iż całości „dusza-ciało” są nieodrębne i odmienne. Ta zależność jest wyłączenie zależnością ontyczną. To znaczy, że całość stworzenia złożoną z bytów obdarzonych świadomością i z materii należy uznać za rzeczywistą i prawdziwą, bowiem to „dusza” jest jego ontycznym podłożem i ona właśnie warunkuje jego istnienie. Relacja *ādhāra-ādheya*, jeśli ją rozumieć jako ontyczną zależność substancji niewspółmiernych, odmiennych, wręcz przeciwstawnych, może z łatwością wywołać pytanie o to, czy w ogóle taka sytuacja jest możliwa i czy w związku z tym tak zdefiniowana relacja może być uznana za poprawną.

We fragmencie ŚrīBh *ad* 2,1,8 przedstawiona jest suma argumentów przeciwko tezie, iż Brahman jest przyczyną i skutkiem (*kāryakaraṇa*) całego istnienia, gdyż w konsekwencji należałoby uznać, że Brahman i świat realny to nic innego, jak dwa stany: przyczyny i skutku, tego samego bytu. Według oponenta taka teza jest nie do zaakceptowania. Jeśli Brahman, o naturze diametralnie różnej od świata, miałby pozostawać w relacji do swojego „ciała” – bytu uwarunkowanego, o zmiennych stanach, trwającego w bezpoczątkowym cyklu ewolucji, trwania i resorpcji – należałoby także przyjąć, że Brahman – byt „konieczny” – ma cechy i naturę bytu „akcydentalnego”, którym jest świat. Dodatkowo objawienie (*śruti*) okazałoby się wewnętrznie sprzeczne, gdyż przypisywałoby ono jednemu bytowi przeciwstawne cechy. W podsumowaniu argumentacji stwierdza się, iż niemożliwe jest, aby między Brahmanem i światem występowała relacja „dusza – ciało”, gdyż wszelkie niedoskonałości ciała przylegałyby do Brahmana i dlatego należy uznać fragmenty objawienia mówiące o takiej relacji za nieprawdziwe. Z uwagi na te argumenty Ramanudża rozpoczyna interpretację kolejnej sutry od stwierdzenia, że w tekstach *śruti* „nie ma sprzeczności”.

Oto jak Ramanudża wyjaśnia tę relację, komentując sutrę 2,1,9, powiązaną z powyższą dyskusją:

Nie ma żadnej sprzeczności [w tekstach *śruti*], nawet jeśli Brahman, który jest ponad [istnieniem], „dusza” tego [„ciała”], występuje (*anvaya*) w dwóch stanach istnienia (*bhāvāvasthādvaya*), tj. jako przyczyna i skutek, którego naturą jest kurczenie (inwolucja) i rozszerzanie (ewolucja) dzięki temu, że całość bytów świadomych i pozbawionych świadomości jest [Jego] ciałem przez to, że kurczenie i rozszerzanie dotyczy rzeczywistości [bytów] świadomych i świadomości pozbawionych, które stały się „ciałem” Najwyższego Brahmana; ułomności ciała nie odnoszą się do Brahmana, a doskonałości duszy nie odnoszą się do ciała. Na przykład dzieciństwo, młodość, starość i podobne [stany] dotyczące ciało bogów, ludzi i podobnych istnień, które mają ciała i są „znawcami domeny”, nie są powiązane z duszą, a poznanie, radość i podobne, które wiążą się z duszą, nie [są powiązane] z ciałem²⁰.

cidacidvastuśārīratayā tadātmabhūtasya parasya brahmaṇaḥ saṅkocavikāśātmakākāryakāraṇabhāvāvasthādvayānvaye’pi na kaścid virodhaḥ; yataḥ saṅkocavikāśau parabrahmaśārīrabhūta-cidacidvastugatau; śārīragatās tu doṣā nātmani prasajyante; ātmagatās ca guṇā na śārīre; yathā devamanuṣyāḍīnām saśārīrānām kṣetrājñānām śārīragatāḥ bālatvayuvavasthaviratvādayo nātmani sambadhyanṭe; ātmagatās ca jñānasukhādayo na śārīre

²⁰ ŚrīBh² *ad* 2, 1, 9, s. 173, 7–10.

W kontekście powyższych objaśnień relacja „dusza – ciało” jawi się jako sytuacja modelowa, abstrakcyjna, urzeczywistniana w konkretnej postaci świata, będącego bądź na etapie „rozszerzania się”, czyli ewolucji, bądź inwolucji – „kurczenia się”. Ta „modelowa sytuacja” oznacza tu tyle, że w określonej i danej konkretyzacji licznych i zróżnicowanych przejawów istnienia z a w s z e urzeczywistnia się relacja „trybu, sposobu istnienia” (*prakāra*) i posiadacza „trybów istnienia” (*prakā-rī*). Jest rzeczą niemożliwą, aby „tryb, przejaw istnienia”, *modus* zaistniał sam, w izolacji od tego, co jest jego *substratum*. „Tryb istnienia”, *modus* powstaje po to, by urzeczywistnić sytuację modelową odwiecznej ontycznej relacji pomiędzy „posiadaczem wszystkich postaci istnienia” oraz samymi „postaciami istnienia”.

Drugi z warunków definiujących relację „dusza – ciało” to *niyantr-niyāmya* (władca – poddany; *dirigens-dirigendi*). Ramanudża objaśnia tę relację w *Vedārthasamgraha* (VAS), § 77.: „rządca (*praśāsitr*) kontroluje wszystko, ponieważ jest wewnętrznym władcą (*antaryāmi*), gdyż przeniknął do wnętrza”²¹. Ten związek należy rozważyć na dwóch płaszczyznach, jak zauważył Lipner²². Na jednej kierujący zarządza bytami nieposiadającymi świadomości. „Brahman jest wszechmocnym, wszechwiedzącym i wszechobecnym rządcą świata materii – kontrolowanej przez Niego rzeczywistości. Brahman sprawuje kontrolę bez ograniczeń, poprzez regulującą moc uniwersalnego prawa *karmana*, nad którym „tylko on posiada władzę”²³. Druga płaszczyzna wiąże się z poziomem mikrokosmicznym – w duszy jednostkowej jest Wewnętrzny Władca (*antaryāmi*), który nią kieruje. W kontekście związku „relacjonalności” związek *dirigens-dirigendi* można odnieść do sfery aksjologii.

Ostatnia z relacji nosi miano *śeṣī-śeṣa*. W sensie dosłownym *śeṣī* to „ten, który posiada resztę” lub „który jest rzeczą główną”, *śeṣa* natomiast to „reszta”, „pozostałość”. J. A. B. van Buitenen objaśnia *śeṣī* jako „element główny, w stosunku do którego pozostałe składowe są pomocnicze, a szczególnie jest to Najwyższy w odniesieniu do porządków *cit* i *acit*, które są *śeṣa* «pomocnicze» wobec Niego w tym sensie, że są mu podporządkowane, są całkowicie i nieodłącznie zależne od Niego, służąc Jego wspaniałości”²⁴. J. B. Carman definiuje ten związek jako relację między Najdoskonalszym Właścicielem i Władcą (Supreme Owner and Master) i niewolnikiem oraz wyjaśnia, że według zasady *mimamsy*: „*śeṣī* to ten, który ma lub jest charakteryzowany przez *śeṣa*” a „*śeṣa* to coś, co istnieje dla kogoś, zaś ten, dla kogo istnieje *śeṣa* określanany jest jako *śeṣī*”²⁵. Zatem to objaśnienia dotyczące symbolicznego sensu i znaczenia ofiary wedyjskiej były dla Ramanudży punktem wyjścia w dookreśleniu relacji *śarīrī-śarīra* poprzez relację *śeṣī-śeṣa*.

²¹ VAS 115, 6 (§77): „antah praviṣyāntaryāmitayā sarveṣāṃ praśāsītāraṃ niyantāraṃ”.

²² J. J. Lipner, *The Face of Truth*, Albany 1986, s. 130–131.

²³ Ibidem, s. 130.

²⁴ J. A. B. van Buitenen, *Vedārthasamgraha*, Poona 1956, s. 183, przyp. 3.

²⁵ J. B. Carman, *The Theology of Rāmānuja*, New Haven and London 1974, s. 147.

Ramanudża objaśnia to pojęcie *in extenso* w VAS § 121–122:

Relacja *śeṣī-śeṣa* w każdym przypadku jest następująca: „resztą” (*śeṣa*) jest to, czego zasadniczą naturą jest wyłącznie służyć, być narzędziem (*upādeyatva*), tzn. dzięki swojej skłonności/inklinacji przyczyniać się do wyższości innego; inny to ten, który posiada, jest właścicielem „reszty”. Religijne działania ofiarne itp. oraz wysiłek z nimi związany służą czemuś z uwagi na cel, którym jest uzyskanie efektu z nich wynikającego; wszystko [co jest od ofiary] inne służy celowi spełnienia ofiary itp. Podobnie naturą właściwą niewolników z urodzenia itp. jest służyć, czyli przyczyniać się do wyższości określonych ludzi. W taki sposób zasadniczą naturą całej rzeczywistości bytów świadomych i świadomości pozbawionych, wiecznych czy skończonych jest służyć boskiej wspaniałości. W ten sposób wszystko jest „resztą” dla Boga, a dla wszystkiego Bóg jest tym, który „resztę” posiada. Stąd biorą się stwierdzenia takie, jak: „on jest Zarządcą wszystkiego, on jest Władcą, Panem wszystkiego”²⁶.

ayam eva hi sarvatra śeṣaśeṣibhāvaḥ. paragatīśayādhānēcchayopādeyatvam eva yasya svarūpāḥ sa śeṣaḥ paraḥ śeṣī [...] phalotpatticchayā yāgādes tatprayatnasya copādeyatvam yāgādisiddhicchayānyat sarvam upādeyam. evaṃ garbhādāsādīnām api puruṣaviśeṣātīśayādhānēcchayopādeyatvam eva svarūpam. evam īśvaragatīśayādhānēcchayopādeyatvam eva cetanācetanātmakasya nityasyānityasya ca sarvasya vastunaḥ svarūpam iti sarvam īśvaraśeṣabhūtaṃ sarvasya ceśvaraḥ śeṣīti sarvasya vaśī sarvasyeśānaḥ patim viśvasyetyādyuktam

W związku między *śeṣī* i *śeṣa* także mamy do czynienia z zależnością, lecz wyraża on nieco inny aspekt relacji „dusza – ciało”. Otóż cel i sens istnienia „reszty” zostaje urzeczywistniony w pełni dopiero wówczas, gdy służy ona czemuś nadrzędnemu. Przykład ofiary religijnej, którym posłużył się Ramanudża, dobrze ten aspekt ilustruje – rzecz podległa w pełni realizuje się w swoim istnieniu, jest niezastąpiona i nieodzowna, właśnie poprzez wypełnianie celu i funkcji, do których jest przeznaczona.

Śeṣī-śeṣa opisuje przeto cele i funkcje całej rzeczywistości bytów, tak wiecznych, jak i śmiertelnych, obdarzonych świadomością i czysto materialnych w stosunku do boga osobowego (Iśwara). Całość stworzenia wypełnia swoją rolę poprzez służenie temu, co jest wobec nich nadrzędne, poprzez służenie Bogu.

W jaki sposób należy jednak rozumieć owo służenie Bogu, który jest nadrzędny wobec tego, co jest dla niego, co stanowi „resztę”? Można pomyśleć, iż w wypadku bytów obdarzonych świadomością rzecz idzie o taki rodzaj ich wewnętrznego ukierunkowania, który sprawia, że służą mu one w uznaniu całkowitej od niego zależności.

Wyjaśnienie tego, w jaki sposób materialna, a zatem pozbawiona świadomości rzeczywistość jest „resztą” Boga, jest nieco trudniejsze. Świat materii (*prakṛti*) w fazie przejawionej (*vyakta*), jako część „ciała” Boga, może realizować swoją funkcję „reszty” wobec „posiadacza reszty” w – nazwijmy to – skłonności czy też tendencji materii ku temu, by poddawać się prawu *karmana*, którym zawiaduje

²⁶ VAS s. 151, 1–6 (§ 121–122).

Bóg. Oznacza to najprawdopodobniej tyle, że świat materii w myśli Ramanudży spełnia swoje funkcje „reszty”, służąc boskim zamysłem.

Całość stworzenia to manifestacja boskiej wspaniałości (*vibhuti*). Wycofywanie się z tego świata, a zatem jego negacja, uznanie go za nierzeczywisty w sensie absolutnym, jest wycofywaniem się ze świata będącego przejawem wspaniałości boskiej potęgi²⁷.

Ramanudża prezentuje pogląd, wedle którego trzy porządki ontologiczne: materii, duchowy i Boga, są rzeczywiste, prawdziwie istniejące. Podobnie jak Śankara, Ramanudża twierdzi, że w absolutnym sensie mamy do czynienia z nie-dwójnią (*advaita*) tych trzech porządków. Ta nie-dwójnia jest w określony sposób modyfikowana, określona (*viśiṣṭa*) przez porządki materii i ducha.

Suma racjonalnych rozważań o Brahmanie i świecie realnym jest dla Ramanudży prolegomeną, początkiem drogi wiodącej ku soteriologii, a metodą uzyskania prawdy wyzwalającej jest dla niego praktyka medytacyjna *bhakti jogi*, polegająca, najogólniej mówiąc, na ponownym odkrywaniu, a wręcz nawet „przypomnieniu sobie”, prawdy o Bogu i jego relacji do człowieka oraz świata. W ten sposób onto-teologia Brahmana i *bhakti joga* współtworzą pełny wykład doktryny wiśisztadwaity.

THE WORLD AS THE BODY OF GOD. RĀMĀNUJA AND HIS ONTO-THEOLOGY OF BRAHMAN

Rāmānuja (traditionally dated 1017–1137), the most influential thinker of the Viśiṣṭādvaita Vedānta, conceptualized the relation between Brahman and the empirical world as the ‘soul-body’ relation (*śarīrī-śarīra-bhāva*) on the basis of a powerful Upaniṣadic metaphor of the “Inner Ruler” (*antaryāmī*) from Brhadāraṇyaka Upaniṣad 5,7,1-23. He explains this relation further in terms of its three defining constituents, i.e. of the *ādhāra-ādheya* (the relation of the ‘support’ and the ‘supported-one’), of the *niyantrī-niyāmya* (the relation of the ‘directing-one’ and the ‘directed-one’) and of the *śeṣī-śeṣa* (the relation of the ‘one-having-rest’ and ‘remnant’). The ‘soul-body’ metaphor, subsisting in the definition of *prakāri-prakāra* (‘mode-possessor’ and the ‘mode’), a more abstract depiction of the relation, allowed Rāmānuja to retain the idea of a basic ‘ontological difference’ between the reality of Brahman and the reality of the world. In my paper I will focus on analyzing and interpreting the three above-mentioned constituents of the ‘soul-body’ relatedness between Brahman and the world in order to present Rāmānujan re-interpretation of it in the context of his Vaiṣṇava faith, of the speculative Vedānta tradition and of the Vedic revelatory statements.

²⁷ Gerhard Oberhammer (op. cit., s. 201–202) stwierdza, iż Ramanudża, bazując na metaforze „dusza – ciało”, zastosował swoistą grę językową w spekulacjach o relacji Brahman – świat. Dzięki tej grze Ramanudża zdołał zrekonstruować – nie przeciwstawiając się tradycji religijnej, do której należał, oraz w zgodzie z wedantyjską ideą Brahmana, a zatem także w harmonii ze Słowem Objawionym *śruti* – spójny pogląd na temat Brahmana, utożsamianego z osobowym bogiem Wisznu-Narajaną, który jest w wiecznej i nieodłącznej relacji (Relationalität) do świata.

WYKAZ SKRÓTÓW

| | |
|--------------------|---|
| BĀU | Bṛhadāraṇyakopaniṣad |
| BrSū | Brahmasūtra |
| ŚrīBh ¹ | Śrībhāṣya, tom 1 – patrz: Chakravarty Acharya Swamy |
| ŚrīBh ² | Śrībhāṣya, tom 2 – patrz: Chakravarty Acharya Swamy |
| VAS | Vedārthasaṃgraha – patrz: van Buitenen Johannes Adriannus Bernardus |

BIBLIOGRAFIA

1. van Buitenen J. A. B., *Vedārthasaṃgraha. Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*, Intr., crit. ed. and ann. trans. by J. A. B. van Buitenen (*Deccan College Monograph Series* 16), Poona 1956.
2. Carman J. B., *The Theology of Rāmānuja. An Essay in Interreligious Understanding*, Yale University Press, New Haven and London 1974.
3. Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
4. Lipner J. J., *The Face of Truth. A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedāntic Theology of Rāmānuja*, State University New York Press, Albany 1986.
5. Oberhammer G., *Zur Relationalität des Brahma bei Rāmānuja*, „Wiener Zeitschrift für Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie“ 1999, nr 43, s. 199–212.
6. Chakravarty A. S., *Śrībhāṣyabhāvacandrikā, The Brahmasūtra-s (Śārīrakam) of Bhagavad Bādarayaṇa with the Gloss Śrībhāṣya (Śārīrakamīmāṃsabhāṣya) (Volume I and II) of Śrī Rāmānuja, with its Commentary Śrībhāṣyabhāvacandrikā* by Sri. U. Ve. P. M. A. S. Chakravarty, Chennai 2001.