

PAWEŁ SAJDEK

ADVAITAVEDĀNTA – POGLĄD MAṆḌANY

Początków filozoficznej myśli Indii zwykło się szukać w tekstach Upaniszad. Zwłaszcza tzw. sześć poglądów (ṣaḍ-darśana)¹ uznaje formalnie autorytet Upaniszad, choć spośród nich jedynie vedānta rzeczywiście inspirowana jest ich myślą. Tym samym terminem „vedānta” określa się często same Upaniszady². Istnieje kilka, bardzo się od siebie różniących, szkół vedānty, choć wszystkie powołują się na Upaniszady i na *Brahmasūtry* Bādarayany jako na swoje źródło. Wspólną cechą każdej odmiany vedānty jest uznanie jedyności bytu absolutnego oraz niepełnej rzeczywistości świata zjawiskowego³. Najbardziej z tego punktu widzenia radykalną doktryną jest advaitavedānta, czyli vedānta „nie-dwójni”. Ten właśnie kierunek, słusznie czy nie, uważany jest za najbardziej charakterystyczny dla myśli indyjskiej.

Advaitavedānta powszechnie kojarzona jest z imieniem Śaṅkarācāryi, którego uważa się nie tylko za głównego reprezentanta, lecz nawet za twórcę całego systemu. Ten stereotyp utrwalił się tak mocno, że wyrażenia „filozofia Śaṅkary” i „advaita” traktowane są przez wielu jako synonimy. Postrzega się tu advaitę jako jednolitą, autorską doktrynę mistrza Śaṅkary, którego poglądy

Dr PAWEŁ SAJDEK – Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: sajdek@kul.lublin.pl

¹ Sześć systemów bramińskich, tzn. uznających autorytet Wed: mīmāṃsā, vedānta, sāṅkhya, yoga, nyāya, vaiśeṣika.

² Rzeczownik „vedānta” jest złożeniem: veda + anta. Dosłownie oznacza „koniec Wed”. Rozumie się to albo dosłownie (Upaniszady to końcowe partie literatury wedyjskiej, po saṁhitach, brāhmaṇach i āraṇyakach), albo przenośnie (Upaniszady są końcem, czyli ostatnim i najważniejszym słowem Wed, ich celem i sensem). Zob. P. S a j d e k, „Wedanta”, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 17 nn.

³ Wyjątkiem jest dvaita-vedānta Madhvy, uznająca odrębną rzeczywistość świata i dusz, niezależną od bytu Boga osobowego. Zob. tamże, s. 145-149.

do dziś studiują jego następcy – advaityści. W pełni doceniając znaczenie Śaṅkary w historii advaitavedānty, należy uznać ten stereotyp za z gruntu fałszywy. Poglądy głoszone przez Śaṅkarę mają przed nim długą, sięgającą Upaniszad, historię. Sam mistrz, uczeń Govindy⁴, którego nauczycielem z kolei miał być Gauḍapāda, autor słynnego komentarza do *Māṇḍūkyaopaniṣad*⁵, nie był ani jedynym, ani nawet najważniejszym reprezentantem tego kierunku. Jego uczeń i następca – Sureśvara, opierając się na jego poglądach, dał początek jednej z dwóch konkurujących później ze sobą szkół advaity, zwanej vivaraṇa⁶, natomiast myśl drugiego, współczesnego Śaṅkarze, wielkiego advaitysty, Maṇḍany Miśry, była inspiracją powstania drugiej ze szkół – bhāmatī⁷. W przeciwieństwie do systemu Śaṅkary rozważania Maṇḍany skupiają się nie tylko na bycie ostatecznym, lecz także na sposobie istnienia świata wielości. Dzięki temu był Maṇḍana niegdyś chętniej cytowany w dyskursach filozoficznych jako oponent (pūrvapakṣin). Jeszcze kilka wieków po działalności obu myślicieli to właśnie Maṇḍana, nie Śaṅkara, traktowany był jako główny reprezentant advaitavedānty⁸, którą określano krótko jako „pogląd Maṇḍany” (maṇḍana-matam).

Niniejszy artykuł jest krótką prezentacją postaci zapoznanego mistrza oraz wybranych zagadnień jego systemu.

⁴ O Govindzie wiadomo tylko tyle, że był nauczycielem Śaṅkary. Prawdopodobnie nie pozostawił żadnych pism albo jego ewentualna spuścizna nie dotrwała do naszych czasów. Por. K. H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 3, Delhi 1998, s. 14.

⁵ *Gauḍapāda-kārika*, opatrzona przez Śaṅkarę komentarzem *Gauḍapāda-kārikabhāṣya*. Tekst sanskrycki *Gauḍapādy* wraz z angielskim przekładem Swāmiego Gambhīrānandy komentarza Śaṅkary dostępny jest w: *Eight Upaniṣads*, przeł. S. Gambhīrānanda, t. 2, Calcutta 1978, s. 173-404.

⁶ Twórcą szkoły był Padmapāda, jednak inspiracji dla jego poglądów należy szukać w pismach Sureśvary, pierwszego ucznia Śaṅkary.

⁷ Nazwa szkoły pochodzi od tytułu dzieła autorstwa Vācaspatiego Miśry, kontynuatora i komentatora myśli Maṇḍany. W *Bhāmatī* Vācaspati komentuje *Brahmasūtrabhāṣyę* Śaṅkary w duchu Maṇḍany.

⁸ K. H. Potter, prezentując poglądy nyāyi i vaiśeṣiki, zauważa, że tacy pisarze jak Śrīdhara i Aparārkadeva (X-XII wiek) dyskutują z poglądami Maṇḍany, nie Śaṅkary. Zob. K. H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 2: *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi 1976). Także Śālikanātha, odrzucając advaitę, przedstawia jej tezy słowami Maṇḍany, podobnie Jāyantabhaṭṭa w *Nyāyamañjarī*.

CZAS ŻYCIA I TWÓRCZOŚĆ MAṆḌANY MIŚRY

Maṇḍana żył najprawdopodobniej współcześnie z Śaṅkarą. Powszechnie przyjęte daty urodzin i śmierci Śaṅkary – 788-820 po Chr. – wskazywałyby na drugą połowę VIII wieku i pierwszą IX jako orientacyjny czas życia Maṇḍany⁹. Żył po Bhartṛharim, lecz przed Śālikanāthą, uczniem Prabhākary, który cytuje *Brahmasiddhi* w swojej *Prakaraṇapañcice*. Od Prabhākary musiał być Maṇḍana młodszy, skoro umieszcza go jako pūrvapakṣina w tekście *Brahmasiddhi*, sam zaś Prabhākara nie wykazuje znajomości dzieła Maṇḍany. Maṇḍana i Śaṅkara działali niezależnie od siebie, Śaṅkara w Kerali, Maṇḍana prawdopodobnie w Bengalu (w Mithili). Śaṅkara był sannyāsinem, Maṇḍana, jak wskazuje przydomek „Miśra”, zapewne ojcem rodziny (gṛhasthą). Nie polemizowali ze sobą ani też nie cytowali się wzajemnie, przewodząc zapewne dwom odrębnym, niezależnym od siebie szkołom myśli filozoficznej.

Choć w historii filozofii indyjskiej znany jako myśliciel advaitavedānty, Maṇḍana jest autorem tylko jednego dzieła tej szkoły – *Brahmasiddhi*. Wcześniej był pisarzem mīmāṃsy. Jego dziełami są *Mīmāṃsānukramaṇikā* i *Bhāvanāviveka*. W wierszowanym traktacie *Vibhramaviveka* (cytowanym później w *Tarkakāṇḍzie*) Maṇḍana przedstawia swoją teorię błędu. Na odrębną uwagę zasługuje *Sphoṭasiddhi*, ukazujące Maṇḍanę jako śabdavādiną¹⁰. Traktat *Brahmasiddhi* składa się z czterech części: *Brahmakāṇḍa*, *Tarkakāṇḍa*, *Niyogakāṇḍa* oraz *Siddhikāṇḍa* i stanowi zbiór wierszowanych aforyzmów (kārika), przeplatanych własnym komentarzem autora pisanym prozą w taki sposób, że zestawione razem bez komentarza aforyzmy tworzą logiczną całość. Znamienne jest, że przejście Maṇḍany od mīmāṃsy (właściwie „mīmāṃsy pierwszej”, czyli pūrva-mīmāṃsy) do vedānty (czyli „mīmāṃsy wtórej”, tj. uttara-mīmāṃsy) odbywa się płynnie, bez deklarowania konwersji czy choćby oznak świadomości zmiany stanowiska. *Brahmasiddhi* wydaje się raczej naturalnym ukoronowaniem drogi filozoficznej Maṇḍany, właściwym dla ostatniego etapu życia hindusa. Zgodnie z przekonaniem o stopniowalności prawdy, poglądy mīmāṃsy są dla Maṇḍany jej przybliżeniem, odpowiednim dla żyjącego w świecie gṛhasthy, zaś doktryna advaity

⁹ Podawane są także inne daty, np. według K. H. Pottera – 680?-750?, według Kuppusvamiiego Sastri – 662-664. Ważniejszy od dokładnego określenia czasu jest fakt, że Maṇḍana i Śaṅkara byli sobie współcześni.

¹⁰ Śabdavādin – zwolennik poglądu uznającego, że byt absolutny jest w istocie Słowem (śabda).

– pełnym jej wyrażeniem. Ostatnie dzieło myśliciela *Brahmasiddhi* można więc traktować jako jego prawdziwe *opus vitae*, jako ostateczną wypowiedź siddhāntina¹¹.

BYT OSTATECZNY

Maṇḍana rozpoczyna¹² *Brahmasiddhi* od słowa „ānanda” (szczęście), zgodnie z Upaniszadami, które brahmana określają trojako – jako „byt-świadomość-szczęście” (sac-cid-ānanda). Dla Maṇḍany trzeci człon tego określenia wydaje się kluczowy w nauce o Bycie Ostatecznym. W przeciwieństwie do innych advaitavādinów, którzy widzieli tu niebezpieczeństwo naruszenia zasady jedności (advaita), Maṇḍana uważa nazwanie brahmana „szczęściem” za *definitio per essentiam* (svarūpa-lakṣaṇa). Szczęście nie jest przypadłością bytu ostatecznego (asādhāraṇa-dharma), lecz jego istotą (svarūpa, ātmakatva). Określając brahmana jako przyczynę i źródło świata, jako tego, który świat podtrzymuje w istnieniu i jest tegoż istnienia kresem, podajemy jedynie *definitio per accidens* (taṭastha-lakṣaṇa), mówiąc zaś o szczęściu, wskazujemy bezpośrednio na samą istotę bytu. Szczęście (ānanda) rozumiane jest pozytywnie, nie jedynie jako brak lub zniknięcie cierpienia. Jeśli mimo to czasem opisuje się szczęście w terminach negatywnych, jako brak cierpienia (duḥkhābhāva), to jedynie ze względu na tych, którzy zbyt przywiązali się do zmysłowych przyjemności (sukha), aby skłonić ich do dążenia do szczęścia najwyższego (ānanda). Maṇḍana bynajmniej nie przeciwstawia jednak przyjemności szczęściu. Przyjemność (sukha) jest „szczęściem światowym” (laukikānanda), o brahmanie zaś mówi się jako o szczęściu najwyższym (paramānanda), przy czym to pierwsze jest ograniczeniem i indywidualizacją drugiego, analogicznie do bytu światowego, który jest ograniczeniem bytu jedynego. W szerszym rozumieniu przyjem-

¹¹ W indyjskim dyskursie filozoficznym siddhāntin wypowiada opinię ostatecznie prawdziwą, odpowiadając na zarzuty przeciwnika – pūrvapakṣina.

¹² Chcąc zrozumieć znaczenie tekstu, musimy najpierw, według zasad egzegezy współczesnych Maṇḍanie, bacznie przyjrzeć się jego początkowi. W tej uprzywilejowanej pozycji znajdziemy zawsze to, co w utworze najistotniejsze, co jest intencją autora. Tu także znamienne jest rozpoczęcie dzieła od słowa „szczęście”. Por. E. R. Sreekrishna Sarma, *Bhartrhari and Maṇḍana*, [w:] ADYAR, t. 49, s. 70: „It will not be out of the context if we notice here that Maṇḍana Mīśra himself throws the weight on the ānanda aspect of brahman when he begins his definition of brahman with the word ānandam”.

ność (sukha) rozumiana jest u Maṇḍany jako ostateczny motyw ludzkiego działania (puruṣārtha), podobnie jak u Śabary „prīti” (przyjemność)¹³, której stanem czystym i pełnym było niebo (svarga). Jako stan pozytywny i ostateczna motywacja działań człowieka przyjemność (sukha) stanowi pierwsze znaczenie słowa „szczęście” (sa cānanda-śabdasya mukhyo ‘rthaḥ), które należy rozumieć w zgodzie ze słowem (yathāśabdam) „przyjemność”. Maṇḍana odróżnia pragnienie (icchā, abhīccha) tak rozumianej przyjemności, będące w istocie pragnieniem szczęścia, czyli samego brahmana, od nieuporządkowanego pożądania (rāga), spowodowanego niewiedzą (avidyā-kṛpta). Pożądanie (rāga) definiuje jako wynikającą z niewiedzy skłonność do nieistniejącej przypadłości (avidyā-kṛptam abhūta-guṇābhiniveśam), zaś pragnienie (icchā) rzeczywistości, zrodzone z nieskazitelnego jej oglądu (tattva-darśana-vaimālyāt), jest od pożądania istotnie różne. Podobnie uczucia wzdragania się (udvega), wywołanego dostrzeżeniem bezwartościowości tego świata, nie można utożsamiać z nienawiścią (dveṣa). Dlatego należy odrzucić przywiązania (abhiśvaṅga), lecz nie pragnienia, skutkiem bowiem ustania wszelkiej motywacji działania byłby totalny bezruch (sarva-niṣedhe apravṛtti-prasaṅgāt).¹⁴

Szczęście (ānanda) jest poznawalne (saṁvedya). Gdyby takim nie było, jawiłoby się człowiekowi jako nieistniejące i nazywanie szczęściem bytu ostatecznego byłoby bezcelowe (vyārtha). Fakt, że szczęście jest poznawalne, nie narusza jednak zasady jedności, tzn. nie wprowadza rozróżnienia na poznającego i poznawane. Upaniszada Bṛhadāraṇyaka 3.9.28 nazywa brahmana „poznaniem i szczęściem”, każde więc zdanie orzekające o poznaniu orzeka też o szczęściu. Problem poznawalności szczęścia jest więc równoznaczny z zagadnieniem poznawalności samego poznania. Z dwóch przyczyn poznanie nie może być przedmiotem poznania. Po pierwsze, gdyby przedmiotem poznania było samo poznanie, nie mogłoby nastąpić poznanie innego przedmiotu (phalāntarānupalabdheḥ). Po drugie, powstaje błąd *regressus*

¹³ Por. F. X. D’Sa, *Śabdaprāmāṇyam in Śabara and Kumārila – towards the study of the Mīmāṃsā experience and language*, (Publications of the De Nobili Library red. Gerhard Oberhammer, t. VII), Vienna 1980, s. 20: „The supreme value in life was not God or some such Being but an impersonal unconditional imperative prescribed by the Scripture to attain Svargaḥ through sacrificial acts. This imperative corresponded to man’s innate desire for prītiḥ, for Svargaḥ was understood as the state of pure prītiḥ”.

¹⁴ Dla poparcia poglądu o niezbędności istnienia pragnienia dla funkcjonowania świata Maṇḍana przytacza zdanie z Manusmṛti II, 2: „kāmatā na praśastā na caivehasty akāmatā” („Nie pochwała się namiętności, nie można jednak tutaj [scil. na tym świecie] bez namiętności zupełnie się obyć”.

ad infinitum (avasthā-prasaṅgāt), ponieważ poznanie, poznające inne poznanie, samo wymagałoby światła innego poznania etc. Z drugiej strony, poznanie musi być poznawane w każdym akcie poznawczym, bo bez jego światła nie byłby poznany żaden inny przedmiot (asaṃvedyatve sarvāsaṃvedyatva-prasaṅgāt). Poznanie nie może więc być poznawane jako przedmiot (viṣayavat), natomiast jest poznawane bezustannie będąc samoświatlistym (ātma-prakāśavat), podobnie jak światło lampy, które oświetlając przedmioty oświeśla równocześnie samo siebie. To samo rozumowanie odnosi się do samego ātmana. Nie można twierdzić, że jest poznawalny, nie dopuszczając naruszającego zasadę jedności układu poznający-poznawane (karmatve kartur vyatireka-prasaṅgāt). Jeśli się jednak uzna, że jest niepoznawalny, nie będzie go można powiązać z przedmiotem i wynikiem poznania. Nie sposób powiedzieć: „wiem to”, nie kojarząc tej wiedzy z ātmanem („JA wiem to”), inaczej bowiem nie byłoby różnicy między poznaniem własnym a cudzym. Tak więc i w przypadku ātmana należy mówić o samoświatlistości, o świetle oświetlającym siebie i rzeczy jednocześnie. Naturą samoświatlistego ātmana-brahmana jest szczęście (brahmaṇaḥ svātma-prakāśasyānanda-svabhāvaḥ). Konsekwentnie więc szczęście (ānanda) nie jest poznawalne jako przedmiot poznania, ponieważ będąc naturą brahmana nie ma w sobie śladu przedmiotowości (karmatvābhāvāt), ale jest poznawalne z powodu swojej samoświatlistości (svaprakāśatvāt). Stanowiąc naturę samoświatlistego ātmana, sprawia, że ku ātmanowi kieruje się najwyższa miłość (para-prema) wszelkich istot, nawet małego robaczka¹⁵, który wszak również pragnie żyć. Owo miłosne pragnienie (āśī) może być skierowane tylko ku temu, co miłe (priya), czego istotą jest przyjemność (sukha), nie cierpienie (duḥkha), bo do cierpienia czuje się odrazę (na duḥkhe dveṣāt). Nie skierowuje się też miłości ku czemuś, w czym nie ma ani przyjemności, ani cierpienia, ponieważ w tym przypadku naturalnym odczuciem jest obojętność (nabhaya-rūpa-rahite upekṣaṇāt). Szczęście, którym jest sam brahman, upragniony przez wszystkie istoty żywe, jest niezagrożone jakimkolwiek lękiem (abhaya),

¹⁵ Brahmakāṇḍa 5: „To upragnienie samego siebie obecne jest u każdego, nawet u robaczka” (sarvasyāyam ātmāśīḥ kṛmer api). Por. Yogasūtra II, 9: „Przywiązanie, płynące przez zabieganie o siebie, utrzymuje się nawet u wiedzącego” (svarasavāhī viduṣo ‘pi tathā rūḍho ‘bhiniveśaḥ), oraz Bhāṣya: „U każdej żywej istoty (prāṇin) występuje owo stałe zabieganie o siebie (samozachowawczość, pragnienie siebie samego, ātmāśīḥ): ‘Niech nie zaznam śmierci! Obym żył!’ [...] A to oto przywiązanie (abhiniveśa) jest uciążliwością (kleśa), ‘niosącą’ zabieganie o siebie (svarasa) nawet u robaka, który się dopiero co urodził” (przekład za: L. Cyboran, *Klasyczna Joga indyjska*, Warszawa 1986, s. 69-70).

ponieważ lęk pochodzi zawsze od drugiego, nie ma zaś drugiego obok brahmana. Dlatego też po głębokim śnie bez marzeń (suṣupti) mówi się, że był przyjemny (sukham iti). W tym bowiem stanie niedziałający umysł (manas) przebywa w bliskości ātmana i echo szczęścia, będącego jego naturą, przenosi na pierwsze chwile po przebudzeniu.

TEORIA BŁĘDU

Teorię błędu, zagadnienie kluczowe w metafizyce vedānty, omawia Maṇḍana w *Brahmasiddhi* oraz w odrębnym dziele *Vibhramaviveka*. W używanym powszechnie przykładzie muszli branej błędnie za srebro (śukti-rajata-bhrama) zaprzeczone (bādhita) jest poznanie srebra po zaistnieniu poznania rzeczywistej muszli. Z ostatecznego punktu widzenia (paramārthataḥ) analogicznie zaprzeczony jest świat wielości w chwili nadejścia wiedzy (vidyā). Miejsce tego, co złudnie się jawi, zajmuje ogląd rzeczywistości (brahma-drṣṭi), podobnie jak światło zajmuje miejsce ciemności, jawa zaś zaprzecza realności niedawnych marzeń sennych. Maṇḍana omawia pięć teorii usiłujących wyjaśnić, na czym polega mechanizm błędu (khyāti-vāda). Dwie pierwsze (ātma-khyāti i asat-khyāti) są teoriami buddyjskimi, trzecią (a-khyāti) głosił Prabhākara i, z pewnymi zmianami, viśiṣṭādvaita-vedānta (jako a-khyāti-saṁvalita-sat-khyāti), czwartą (anyathā-khyāti) nyāya, piątą (anirvacanīya-khyāti) dokładniej rozwinęła późniejsza advaita. Teorię Maṇḍany, zwaną viparīta-khyāti-vāda, można uznać za modyfikację anyathā-khyāti-vādy. Fakt błędnego widzenia muszli jako srebra można tłumaczyć dwojako: jako nieuchwycenie (agrahāṇa) różnicy między muszlą a srebrem lub jako poznanie czegoś, co jest „kiedy-indziej-i-gdzie-indziej”, jako coś, co jest tutaj-i-teraz. Takie błędne pojawienie się czegoś, co jest w innym miejscu i czasie, jako obecnego tu i teraz, określa właśnie termin „viparīta-khyāti”. Nieuchwycenie (agrahāṇa) jest negatywne i właśnie ze względu na swój negatywny charakter (agrahāṇatvād eva) nie mogłoby dać początku czemuś doświadczanemu pozytywnie. Pozytywne jest poznanie cechy „tutaj-i-teraz” (saṁnidhi-graha) przedmiotu, którego tu teraz nie ma, i to właśnie poznanie daje początek błędnemu pojawieniu się przedmiotu. Poznanie zaprzeczające jest odwrotnością poprzedniego i usuwa je, będąc rozpoznaniem (viveka-graha) innego przedmiotu w tym samym miejscu i czasie. Dopóki nie nastąpi poznanie zaprzeczające, trwa poznanie błędne. W przypadku muszli i srebra brak uchwycenia istoty muszli staje się źródłem błędnego pojawienia się srebra. Taka teoria błędu pozwala Maṇḍanie wyjaśnić, na

czym polega względne istnienie świata wielości i wyzwolenie. Aby nastąpiło błędne poznanie srebra, musimy wpierw przyjąć pozytywną rzeczywistość muszli. Muszla ma istnienie rzeczywiste, o istnieniu zaś srebra mówimy w przenośni. W użytym tu przykładzie muszla oznacza jedność, srebro zaś wielość. Jedność i wielość wykluczają się nawzajem. Albo jedność jest rzeczywista, o wielości zaś mówimy przenośnie (ekatvaṃ satyaṃ nānātvam upacaritam), albo rzeczywista jest wielość, jedność natomiast należy rozumieć przenośnie (nānātvam satyam ekatvam upacaritam). Broniąc pierwszej tezy, Maṇḍana odrzuca wszelkie próby metaforycznej interpretacji fragmentów śruti mówiących o jedności. Postrzeganie (pratyakṣa), zdaniem Maṇḍana, nie daje poznającemu poznania wielości, lecz jedności. Pierwszym postrzeżeniem jest uchwycenie „bytu-tylko” (san-mātra), wrażenie wielości jest skutkiem wtórnej analizy postrzegania przez umysł (manas).

NIEORZEKALNOŚĆ BYTU ŚWIATA

Ostateczny byt jest zarazem ostateczną jednością. Maṇḍana, w dyspucie z pūrvaśiśnem, rozważa trzy możliwe do pomyślenia rozwiązania problemu natury własnej (svabhāva) brahmana: może nią być albo wiedza (vidyā), albo niewiedza (avidyā), albo obie naraz (ubhaya). W pierwszym przypadku nie pojawi się w ogóle problem niewiedzy, skoro bowiem niewiedza to przeciwieństwo natury własnej bytu, to znaczy, że po prostu jej nie ma, nie istnieje też coś, co należałoby osiągnąć albo też usunąć. W przypadku drugim niewiedza, będąc naturą własną brahmana, musi być wieczna (nitya), a przez to nieusuwalna, nie sposób bowiem porzucić pierwotnej natury (pūrva-svabhāvāt) ani też zamienić ją na inną (svabhāvāntarānāpatteḥ). Również trzecie twierdzenie wiedzie do absurdu, ponieważ w przypadku posiadania obu natur wiedza byłaby już osiągnięta (vidyāyāḥ prāptatvāt), niewiedza zaś nieusuwalna (avidyāyāḥ cocchetum aśakyatvāt), co oznaczałoby niemożność wyzwolenia, wieczną wędrówkę, niekończący się ciąg narodzin i śmierci. Maṇḍana zauważa jednak, że wyzwolenie musi być możliwe, skoro jest głównym tematem śruti, niewiedza więc musi być usuwalna, choć nie jako natura wiecznego brahmana (nityasya brahmaṇaḥ svabhāvaḥ)¹⁶. Nie stanowiąc natury

¹⁶ Por. A. W. Thrasher, *The Advaita of Maṇḍana Miśra's Brahma-Siddhi*, Ph. D., Harvard University 1972, s. 23: „Avidyā or kalpanā must be real enough to produce our (apparent) bondage, and yet be unreal enough to be ended by knowledge”.

brahmana musiałaby jednak być czymś drugim obok niego, a przecież brahman jest ostateczną jednością. Trudność nie zniknie niezależnie od tego, która z dwóch definicji niewiedzy zostanie przyjęta: niewiedza jako nieuchwycenie (agrahaṇa) czy niewiedza jako błędna projekcja (viparyaya-grahaṇa). Jeśli istotą niewiedzy jest nieuchwycenie rzeczywistości, to zostanie ona usunięta przez wiedzę, której istotą, przeciwnie, jest uchwycenie rzeczywistości. Współwystępowanie uchwycenia i nieuchwycenia byłoby sprzecznością, w przeciwnym razie niewiedza nigdy nie mogłaby być usunięta i wyzwolenie nie byłoby możliwe. Jeśli niewiedza jest błędną projekcją (viparyaya-grahaṇa), to znów jako natura brahmana nie może zostać usunięta, jako coś drugiego obok natury brahmana (arthāntara) – niemożliwa, bo nie ma nic oprócz brahmana (brahmaṇo 'nyasyābhāvāt). Tak oto Maṇḍana dochodzi do teorii nieorzeczalności. Niewiedza nie jest naturą brahmana, nie jest też czymś innym. Nie jest ostatecznym niebytem (asat), jak „syn niepłodnej” lub „róg zająca”, bo jednak jest postrzegana i ma charakter pozytywny. Nie jest jednak ostatecznym bytem, bo jest nim tylko jedyna rzeczywistość brahmana. Jest nieorzeczalna w terminach bytu i niebytu (sad-asad-anirvacanīya). Status bytowy niewiedzy jest zarazem statusem bytowym świata wielości, który nie jest niczym innym jak właśnie niewiedzą. Nie można orzekać o świecie, że jest, tak jak jest brahman, nie można też przypisywać mu absolutnego niebytu (asat), skoro jest częścią codziennego doświadczenia (vyavahāra). Tak też o srebrze w omawianym wyżej przykładzie nie można twierdzić, że jest, tak jak jest muszla, nie można jednak twierdzić, że srebro, którego błędnego pojawienia się pozytywnie, choć błędnie doświadczałyśmy, jest absolutnym niebytem, jak „syn niepłodnej” etc. Terminy „byt-niebyt”, którymi określamy muszlę, nie stosują się do niego. Byt (sat) jest jeden, istnieć (bhāva) jest wiele. Istnienie świata (bhāva) jest nieorzeczalne w terminach bytu i niebytu (sad-asad-anirvacanīya)¹⁷.

¹⁷ Brahmakāṇḍa 9: „Odpowiadamy na to – niewiedza nie jest naturą własną brahmana, nie jest też czymś innym; nie jest ostatecznym niebytem, ani też bytem. To właśnie dlatego nazywa się ją niewiedzą, ułudą, błędnym pojawieniem się. Gdyby była naturą własną czegokolwiek, to byłaby taką czy inną rzeczywistością, nie niewiedzą. Gdyby zaś była ostatecznym niebytem, nie wchodziłaby w zakres codziennego doświadczenia, jak to jest z kwiatem na niebie. Jest więc nieorzeczalna” (przekład P. S.).

ZASADA RÓŻNICOWANIA

Maṇḍana używa znanego przykładu twarzy odbitej w różnych zwierciadłach: w lustrze, w ostrzu miecza, w klejnocie. Czynniki ograniczające (upādhi), czyli cechy własne każdego ze zwierciadeł nakładane na odbijaną twarz, sprawiają, że mówi się jakby o trzech odrębnych, nieidentycznych twarzach. Pierwszym z tych czynników jest *locus* (āśraya) każdego z odbić. To, co nieorzeczalne w terminach bytu i niebytu, musi mieć powiązanie z jakimś miejscem (āśraya). Według Maṇḍany miejscem projekcji świata jest (jak w późniejszej szkole bhāmata) dusza (jīva). Nie ma podstaw do przypisywania błędu poznawczego jakiejś istocie wyższej od duszy, jak Īśvara, skoro to sama dusza doświadcza na co dzień własnego błędzenia. Īśvara mógłby być gwarantem wspólności doświadczeń różnych dusz, równie jednak dobrze można uznać, że i ona należy do popełnianego przez duszę błędu. Wprawdzie dusze z ostatecznego punktu widzenia (paramārthataḥ) nie różnią się od brahmana, doświadczamy jednak ich wielości przez wyobraźnię (kalpanā). Miejscem (āśraya) wyobraźni jest sama dusza (jīva), ponieważ nie może być nim brahman, mający z definicji naturę wiedzy (vidyātman) i wolny od wyobraźni (kalpanā-śūnya). Tak więc wyobraźnia mieści się w duszach, będąc równocześnie źródłem ich wielości i odrębności. Widoczny jest tutaj błąd wzajemnego wspierania się na sobie (itaretarāśrayatva): wnioskuje się o istnieniu dusz z istnienia wyobraźni, aby zaraz potem dowodzić istnienia wyobraźni z istnienia dusz. Nie wyciąga się wniosku z niedowiedzionej (asiddha) przesłanki. Odpowiadając Maṇḍana przytacza trzy możliwe rozwiązania tej trudności, nie potwierdzając żadnej z nich. Po pierwsze – zarzut błędu *petitio principii* może dotyczyć tylko dowodzenia jakiejś ustalonej rzeczy (vastusiddhi), tu zaś chodzi o ułudę (māyā), która na tym właśnie polega, że brak jej spójności logicznej. Po drugie – wzajemne wynikanie nie jest w przypadku duszy i wyobraźni błędem, ponieważ obie nie mają początku (anāditvād ubhayoḥ), podobnie jak następstwo ziarna i łodygi. Po trzecie – niektórzy przyjmują, że niewiedza jest przyczyną materialną (upadāna) świata wielości. Jej brak początku oddala zarzut wzajemnego wynikania, brak zaś celu czyni bezzasadnym problem celowości stworzenia. Niezależnie od sposobów argumentacji Maṇḍana zwraca uwagę, że istnienie świata, czyli niewiedza (avidyā), jako wytwór wyobraźni (kalpanā), nie może mieć w sobie spójności logicznej, ponieważ samo w sobie jest błędzeniem (vibhrama). Ważne jest, że to dusza (jīva) błędzi i ona potrzebuje wyzwolenia. Niewiedza nie ma początku, ma jednak koniec, dzięki czemu wyzwolenie (mukti) jest możliwe.

WYZWOLENIE

Maṇḍana sprowadza do absurdu pogląd, jakoby *locus* (āśraya) niewiedzy był sam brahman. W takim wypadku to byt ostateczny byłby tym, który wędruje (saṁsārin), byłby zbrukany niewiedzą (avidyā-kaluṣita) i tym, któremu potrzebne jest wyzwolenie. Skoro to brahman jest zniewolony, to dusza, która się z nim jednoczy, nigdy nie pozbędzie się niewiedzy, niemożliwe więc stanie się jej wyzwolenie. Z drugiej strony, jeśli to brahman wędruje (brahmaiva saṁsarati) i brahman jest wyzwalaony (brahmaiva mucyate), to wraz z wyzwoleniem jednej duszy musiałoby nastąpić wyzwolenie wszystkich (eka-muktau sarva-mukti-prasaṅgaḥ). Ten bowiem, kto wędruje, czyni to z powodu widzenia różnicy (bheda-darśanena saṁsarati), wyzwalaony jest zaś przez widzenie braku różnicy (abheda-darśanena mucyate). Zniknięcie wszelkich podziałów (vibhāga) prowadziłoby więc do wyzwolenia wszystkich dusz jednocześnie (yugapat). Zdaniem Maṇḍany wyzwolenia potrzebuje dusza (jīva), która przez niewiedzę wędruje, przez wiedzę (vidyā) zaś dostępuje wyzwolenia. Wiedza jest duszy obca, w stosunku do niej zewnętrzna (āgantukī), będąc z samej istoty pojęciem przeciwstawnym (vilakṣaṇa-pratyaya) dla jej jednostkowości i odrębności. Przyrodzona (naisargikī) duszy jest niewiedza (avidyā), wprowadzająca pojęcie odrębności jednostkowej duszy, przez odróżnienie jej od brahmana. Choć w istocie dusza i brahman nie różnią się (avyatireke ‘pi), rozgranicza się jak między wiedzą a niewiedzą (vidyāvidyā-vyavasthā), jak między zwierciadlanym odbiciem twarzy, a samą twarzą (bimba-pratibimbavat). Maṇḍana stawia następnie pytanie o środek (upāya) do osiągnięcia wyzwolenia. Na podstawie jednego zdania: „Przez słuchanie, rozważanie, ćwiczenie medytacji, celibat i różne inne środki przewidziane przez śāstry” – przypisuje się niekiedy Maṇḍanie teorię zwaną „jñāna-karma-samuccaya-vāda”, zgodnie z którą wyzwolenie osiąga się przez połączenie wiedzy z właściwym czynem. W tym ujęciu wyzwolenie należałoby traktować jako skutek wiedzy i czynu. Maṇḍana jednak wielokrotnie stwierdza, że wyzwolenie nie jest różne od bytu ostatecznego i dlatego nie może być skutkiem (kārya). Słuchanie, rozważanie itd., mając na celu usunięcie niewiedzy, same są jej częścią wprowadzając podziały, np. słuchanie zakłada odróżnienie słuchającego od czynności słuchania i przedmiotu słuchania (śrotṛ-śravaṇa-śrotavya-vibhāga). Czym innym jednak jest słuchanie o usunięciu wszelkiej różnicy ogólnie (sāmānyena), bez żadnego wyjątku, które jest jawnie (vyaktam eva) przeciwieństwem widzenia różnicy (bheda-darśana-pratīyogī) i prowadzi do zupełnego unicestwienia. Gdy

różnica całkiem zniknie, wraz z nią zniknie też słuchanie, medytacja itd., a wtedy zajaśnieje ātman – samoświatlisty (svaccha) i czysty (pariśuddha). Niewiedza nie jest w każdym punkcie w tym samym stopniu niewiedzą, można mówić o większych i mniejszych zbliżeniach do wiedzy, choć te zbliżenia są również niewiedzą i ostatecznie muszą zniknąć. Niespójność struktury wewnętrznej niewiedzy pozwala jednak przeciwstawiać jej sprzeczne i wzajemnie unicestwiające się elementy, co Maṇḍana porównuje do neutralizowania zanieczyszczenia wody proszkiem, który usuwając nieczystości, sam znika, pozostawiając wodę czystą „w swojej własnej postaci” (svarūpāvastha), lub do trucizny-antidotum, unieszkodliwiającej inną truciznę i samej tracącą szkodliwe właściwości. Maṇḍana, pisząc o czynnościach prowadzących do zniweczenia niewiedzy, nie ma na myśli osiągania wyzwolenia, lecz raczej usuwanie przeszkód uniemożliwiających jego nadejście. Wiedza (vidyā) ma charakter pozytywny i jej nadejście nie jest skutkiem jakichkolwiek działań, które należą do niewiedzy (avidyā). Jej nadejście oznacza jednak zawsze koniec niewiedzy i w tym sensie Maṇḍana określa ją terminem „zniknięcie” (avidyāstamaya) lub „zachód”, któremu towarzyszy „wschód wiedzy” (vidyodaya). „Wschód” i „zachód”, czyli wyzwolenie i poznanie są równoczesne (tulya-kāla) i nieróżne od siebie, stanowiąc pozytywny i negatywny aspekt tej samej rzeczywistości, podobnie jak nie są różne od siebie stłuczenie garnka i powstanie skorup. Wyzwolenie definiuje też Maṇḍana jako „osiągnięcie brahmana” (brahma-prāpti), choć to osiągnięcie nie pociąga za sobą żadnego ruchu w kierunku brahmana, ponieważ dusza (jīva) nie jest w istocie czymś drugim obok niego, zaś osiągnięcie brahmana jest tylko ujawnieniem własnej postaci duszy (svarūpāvirbhāva, svarūpa-prāpti), podobnie jak kryształ ukazuje swój własny wygląd, gdy usunie się zabarwiający go stojący za nim przedmiot. Maṇḍana podkreśla, że wyzwolenie nie jest czym innym niż wiedza. Skutkiem wiedzy jest wszak uchwycenie przedmiotu poznania przez podmiot poznający. Wyzwolenie nie jest dodatkowym skutkiem (kārya) wiedzy, ponieważ nie jest czymś, co można osiągnąć (asādhya tvāt), nie może być produktem jakiejś przyczyny (hetu-janyaḥ), gdyż wówczas jako skutek byłoby usuwalne (kāryatve vināśāt), po czym znów musiałaby się zacząć wędrówka (punaḥ saṁsārāt), czyli straciłoby to, co je stanowi (tattva-cyuteḥ) – swoją ostateczność i nieodwołalność. Rozumując w ten sposób, Maṇḍana wciąż dowodzi pozytywnego charakteru wyzwolenia, które nazywa bezmiernym szczęściem (niratiśayānanda) i bezmierną mocą (niratiśayaīśvarya). Wyzwolenie nie może być skutkiem, ponieważ z każdym pozytywnym skutkiem wiąże się nierozwal-

nie perspektywa jego unicestwienia (bhāvasya kāryasya nāśenāvinābhāvāt). Takie rozumienie wyzwolenia tłumaczy też dlaczego człowiek dąży do niego, choć jego osiągnięcie wiąże się nieuchronnie z końcem „celu człowieka” (puruṣārtha), którym jest przyjemność (sukha). To właśnie przyjemność jest siłą atrakcji motywującą ludzkie czyny. Wyzwolenie sprawia, że wszelkie cierpienia (duḥkha) wydają się jedynie cieniem (chāyā-mātra), ale cieniem też stają się wszelkie światowe przyjemności (laukikānanda, sukha). Ponad częściowymi przyjemnościami jest jednak brahman, którego naturą jest szczęście najwyższe (ānanda). Stan najwyższego szczęścia świadomości człowieka (paramānanda-saṁvedanāvasthā) jest właśnie tą mocą przyciągania, która przynagla go do zaniechania pogoni za częściowymi przyjemnościami (sukha), w nadziei dostąpienia wizji bytu ostatecznego (brahma-darśana). Tego stanu może człowiek dostąpić jeszcze za życia w świecie wielości, stając się tzw. wyzwolonym za życia (jīvan-mukta). Wyzwolony za życia przebywa na świecie tak długo, aż spożyje do końca wszystkie owoce przeszłego karmana, choć jego działania jako wyzwolonego nie gromadzą już nowych skutków karmicznych, tak że umierając nie odrodzi się powtórnie. Maṇḍana porównuje to do puszczanego w ruch koła garncarskiego, od którego garncarz już wprawdzie odszedł, ale koło kręci się jeszcze przez nagromadzoną wcześniej energię.

TEORIA ZNACZENIA

Sphoṭasiddhi jest jedynym dziełem Maṇḍany pisanym z pozycji szkoły gramatyków. Systematyzuje ono i rozwija myśl filozoficzną Bhartṛhariego. Głównym oponentem (pūrvapakṣin) jest w *Sphoṭasiddhi* filozof pūrvamīmāṃsy Kumārila Bhaṭṭa, który w swoim dziele *Śloka-vārttika* krytykuje idee Bhartṛhariego. Patañjali definiuje wyraz (pada) jako coś, co ma znaczenie (artha) i jest słyszane (śabda). Kumārila uważa tę definicję za zbyt szeroką i zbyt wąską zarazem. Z punktu widzenia samego znaczenia także dym oznacza istnienie ognia, nie jest jednak przez to wyrazem. Definicja okazuje się zbyt wąska gdy wprowadzi się wymóg bycia słyszonym. Ucho słyszy grupę fonemów, z których każdy, zgodnie z definicją, powinien być uznany za słowo (śabda), choć nie niesie ze sobą żadnego znaczenia. W całym wyrazie „go” (krowa) ucho dziecka nieumiejącego jeszcze mówić usłyszy fonemy <g> oraz <o>, całość nie będzie miała jednak dla niego żadnego znaczenia. Tak więc wyraz „go” zarazem jest słowem i nie jest. Jest słowem (śabda)

w tym sensie, że powszechnie jest rozumiane i używane w języku. Nie jest słowem (śabdā), dopóki jego znaczenie nie będzie poznane. Nie jest możliwe, aby w jednej chwili było śabdā, w drugiej zaś aśabdā, z czego wynika, że definicja nie jest prawidłowa. Zdaniem Kumārili wystarczającym kryterium uznania za śabdę jest sam fakt bycia słyszalnym, które to kryterium spełnia już poziom fonemów, z czego wynika, że to one są słowami (śabda). Maṇḍana, odrzucając pogląd Kumārili, stwierdza, że przyjęcie mocy oznaczania (artha-śakti) za kryterium uznania za słowo (śabda) nie oznacza, iż wyraz przestaje być słowem, kiedy nie komunikuje niczego np. małemu dziecku. Ważne, że ma zdolność przenoszenia znaczenia, której to zdolności nie mają same fonemy. Do istnienia fonemu, zdaniem Maṇḍany, dochodzi się dopiero przez zreflektowaną spekulację umysłu, podczas gdy nośnikiem znaczenia w powszechnym odczuciu jest wyraz jako całość. Dlatego to on jest słowem (śabda), słowo zaś stanowi podstawę sphoty. Same fonemy nie mogą pojedynczo mieć znaczenia, niezbędne jest, co przyznaje też Kumārila, jakiś ich uporządkowany zbiór zwany wyrazem (pada). Wewnątrz wyrazu (pada) fonemy nie współistnieją ze sobą jednocześnie, lecz wymawiane są¹⁸ i odbierane w pewnym określonym porządku, w przeciwnym razie nie przenoszą znaczenia. Taka jest natura własna każdego z wiecznych i niezmiennych fonemów, że nie mogą występować jednocześnie, ani jednocześnie ze sobą współdziałać. Ich uporządkowana sukcesja jest niezbędnym warunkiem powstania wyrazu (pada). Poznawanie sphoty również odbywa się sukcesywnie. Kolejno słyszane fonemy, pozostawiając impresje (saṃskāra) w umyśle słuchającego, tworzą początkowo niejasny, potem coraz wyraźniejszy obraz sphoty, która już wcześniej w umyśle istniała.

Brahman jest w istocie słowem (śabdātma), co stwierdzają teksty Upaniszad, utożsamiając z nim mistyczny dźwięk AUM (praṇava)¹⁹. Słowo AUM nie wskazuje na brahmana jako na swój desygnat, lecz jest samym brahmanem. Maṇḍana powołuje się tu na *Māṇḍūkyopaniṣad*, w której brahmana nie nazywa się „AUM”, lecz „AUM-kāra”, i dowodzi, że zakończenie „-kāra” wskazuje na samo słowo poprzedzające, nie na desygnowany przez nie przedmiot. Maṇḍana przyznaje, że Upaniszady czasem polecają medytację nad praṇavą jako nad brahmanem, bo trudno jest medytować nad pozba-

¹⁸ Fonem (varṇa) rozumiany jest nie tyle, jak we współczesnej fonologii, jako abstrakcyjny zbiór relewantnych cech dystynktywnych dźwięku, co raczej jako konkretna jego realizacja

¹⁹ *AUM ity etad akṣaram idaṃ sarvaṃ... (Māṇḍūkyopaniṣad 1)*; *Upaniszady*, przeł. M. Ku-delska, Kraków 1999, s. 451.

wionym atrybutów absolutem bez pomocy jakiegoś symbolu (pratīka). W tym przypadku relacja praṇavy i brahmana jest analogiczna do relacji kawałka drewna lub kamienia (tzn. figurki) i bóstwa, które mają przedstawiać. Wszędzie tam jednak, gdzie śruti wyjaśnia naturę samego AUM, nie polecając go jako pomoc w medytacji, utożsamia go z brahmanem. AUM, które jest wszechobejmujące i wszechprzenikające, jest zasadą wszystkich bytów. Jest zawsze obecne w mowie, stanowiąc jej rzeczywistość, podobnie jak glina stanowi rzeczywistość wykonanego z niej garnka, patelni itp. (por. Chāndogyopaniṣad 6). Tak oto mowa jest istotą (ātman) wszystkiego. Maṇḍana wywodzi to twierdzenie nie tylko ze śruti, lecz także dochodzi do tego drogą rozumowania. Świat przedmiotów pozostaje w trwałym związku z mową, która jest różna od klasy (jāti) i właściwości (guṇa). Jeśli coś pozostaje w trwałym związku z inną rzeczą, różną od jego klasy i właściwości, to musi być przemianą rzeczywistą (pariṇāma), albo złudnym pojawieniem się (vivarta) tej rzeczy, jak to miało miejsce w przypadku trwałego związku garnka i gliny²⁰ czy też lustrzanego odbicia. Garnek, pozostając w trwałym związku z gliną, jest przemianą rzeczywistą (pariṇāma) gliny. Odbicie zwierciadlane (pratibimba), pozostając w trwałym związku z oryginałem (bimba), jest jego błędnym pojawieniem się (vivarta). Zdanie: „To jest garnek” – ukazuje oczywiste powiązanie wiedzy o garnku z mową. Dotyczy to wszelkich tego typu aktów poznawczych, dlatego Maṇḍana twierdzi, że przedmioty mają formę słowa (śabda-rūpatva), podobnie jak garnek jest uformowaną gliną. Słowo stanowi formę przedmiotu, nie zaś środek jego poznania, jak np. oko, które jest środkiem (upāya) widzenia. Oko, widząc, samo pozostaje niewidziane; słowo zaś, dając wiedzę o przedmiocie, samo nie pozostaje nieznanne. Poznanie przez słowo jest też różne od rozumowania (anumāna). Wprawdzie kiedy wnioskujemy o istnieniu ognia na górze z istnienia dymu, dym, będąc źródłem poznania ognia, jest obecny i poznany w chwili wnioskowania²¹ (w przeciwieństwie do oka, które w chwili widzenia samo widziane nie jest), jednak to, z czego wnioskujemy (tj. dym) jest czymś innym niż to, co jest

²⁰ Por. Chāndogyopaniṣad VI. 1. 4: „... jak dzięki jednej grudce gliny poznaje się wszystko, co zostało zrobione z gliny, wszelka przemiana to tylko nazwa wynikła z mowy, a w istocie jest to glina” (przeł. M. Kudelska, tamże). („yathā mṛt-piṇḍena sarvaṃ mṛṇmayāṃ vijñātāṃ syād vācārambhaṇāṃ vikāro nāmadheyaṃ mṛttikety eva satyam”).

²¹ Tak zwane rozumowanie dla drugiego (parārthānumāna) przyjmuje postać sylogizmu: 1. (pratijñā) na górze jest ogień, 2. (hetu) bo jest dym, 3. (udāharaṇa) zawsze, gdy jest dym, jest i ogień, jak to jest w przypadku paleniska, 4. (upanaya) tak jest i tutaj, 5. (nigamna) więc na górze jest ogień.

treścią wniosku (tj. ogień). Różnica widoczna jest w samym sformułowaniu: „z dymu [wynika] ogień” (dhūmāt agniḥ), nie zaś: „dym jest ogniem” (dhūmaḥ agniḥ). Ponieważ między „dhūmāt” (abl. sing.) a „agniḥ” (nom. sing.) nie ma zgodności przypadka (sāmānādhikarāṇya), przedmioty przez nie oznaczane muszą być różne. Gdyby słowo (śabda) było tylko źródłem poznania, w zdaniu: „to jest garnek” (sa ghaṭaḥ) nie byłoby zgodności przypadku. Zgodność przypadku dowodzi, że przedmiot nie jest różny od słowa, słowo zaś nie jest źródłem poznania przedmiotu (artha), jak wzrok lub rozumowanie, lecz samym przedmiotem. Poznanie przedmiotu jest poznaniem słowa, nawet jeśli poznajemy przedmiot w sposób inny niż przez słowo. Zmysł wzroku może nam umożliwić poznanie przedmiotu, co nie znaczy, że przedmiot przez niego jest poznawany. Po zobaczeniu garnka mówimy: „to jest garnek” – bez wiązania tego ze źródłem poznania. Słowo (śabda) jest związane z przedmiotem bez względu na źródłem, które umożliwiło jego poznanie. Podobnie w rozumowaniu mówimy: „jest ogień”²², nie wspominając o dymie, który zapoczątkował jedynie proces poznawczy. Wiedzę daje samo słowo „ogień”. Relacja wzajemna słowa i przedmiotu może być opisana na dwa sposoby: pierwszy – przedmiot jest wynikiem przemiany rzeczywistej słowa (śabda-vipariṇāma), lub drugi – przedmiot jest błędnym pojawieniem się słowa (śabda-vivarta). Maṇḍana skłania się ku tej drugiej możliwości. Istnieją wyrażenia dobrze rozumiane językowo, którym nie odpowiada żaden przedmiot (jak „śaśa-viṣāṇa” – róg zająca itd.). Owe pseudo-przedmioty poznajemy wyłącznie na gruncie języka, nie istnieją poza słowem (śabda). Słowo daje wiedzę o nieistniejącym przedmiocie, więc przedmiot jest złudnym pojawieniem się słowa. Maṇḍana rozważa też problem nakazu i zakazu (vidhi-niṣedha). Celem nakazu (vidhi) jest podjęcie działania (pravṛtti), celem zakazu (niṣedha) powstrzymanie się od działania (nivṛtti). Na pytanie o przedmiot (viśaya) nakazu i zakazu można odpowiedzieć z dwóch punktów widzenia: czasu (kāla) oraz czynu (kārya). Z punktu widzenia czasu nakaz i zakaz nie mogą odnosić się do przeszłości, bo przeszłość jest poza zasięgiem jednostki. Nie mogą też odnosić się do teraźniejszości, bo ona już istnieje. Pozostaje przyszłość, ale ona nie zależy od woli jednostki. Tak oto pytanie o treść nakazu i zakazu nie może być udzielona w odniesieniu do czasu. Także czyn nie może być treścią nakazu i zakazu, bo nie istnieje poza czasem. Mówi się: „miało miejsce działanie”,

²² Tak zwane rozumowanie „dla siebie” (svārthānumāna).

„ma miejsce działanie” oraz „nastąpi działanie. W każdym z tych przypadków czyn (kārya) jest związana z czasem. Tak więc odpowiedź na pytanie o treść nakazu i zakazu nie może być udzielona ani w terminach czasu, ani działania, trzecia zaś możliwość nie istnieje. Nie ma rzeczywistej treści odpowiadającej działaniu i powstrzymaniu się od działania wyrażonej przez nakaz lub zakaz, tak jak i nie istnieje rzeczywisty przedmiot odpowiadający wyrażeniu „róg zająca” (śaśa-viśāṇa). Podobnie jednak jak wyrażenie „róg zająca” przekazuje jakąś wiedzę, tak i nakaz i zakaz. Pojęcie wiedzy nie może być oderwane od treści, ponieważ wyrażenie „wiedza beztreściowa” to sprzeczność sama w sobie. W przypadku nakazu i zakazu brak jest rzeczywistej treści innej niż wyobrażenie (pratibhā, vikalpa-pratyaya), wywołane przez wrażenie nakazu i zakazu. Jest to rzeczywistość słowa (śabda-tattva). Słowo (śabda) jest rzeczywistością ostateczną, wszystko inne jest tylko jego błędnym pojawieniem się. Maṇḍana prezentował naukę, zgodnie z którą to wyraz (pada), nie fonem czy zdanie, jest nośnikiem niepodzielnej jednostki znaczeniowej. Zdanie (vākya) jest tylko kombinacją wyrazów (pada). Poza ich znaczeniem (padārtha) nie istnieje odrębne znaczenie zdania (vākyārtha). Poszczególne wyrazy w zdaniu nie znaczą nic ponadto, co znaczą oddzielnie. Znaczenie zdania to słowo (śabda) pojawiające się złudnie jako coś różnego od wyrazów (pada) w izolacji. Wiedza staje się jasna i wyraźna dzięki dźwiękowi. Nawet gdy jest mglista i nieokreślona, istnieje ukryty wpływ śabdy. Osoba nieznająca się na muzyce nie ma pojęcia o nutach i skalach muzycznych. Skoro jednak potrafi odróżnić muzykę od hałasu, to właśnie dzięki powiązaniu dźwięku z wiedzą. Wpływ śabdy jest w tym przypadku subtelny (sūkṣma). Kiedy powiązanie z wiedzą staje się jawne, wiedza jest wyraźna i określona. Przedmiot może być odróżniony od innych przedmiotów tylko wtedy, gdy powiązany jest z dźwiękiem. Pasterz nadaje imiona krowom, aby mieć o nich wiedzę, pozwalającą mu je odróżniać. Kiedy przez wiedzę o rzeczy nie jesteśmy w stanie odróżnić jej od innych rzeczy, trudno mówić w ogóle o jakiegokolwiek wiedzy. Wiedza ze swej natury ujawnia przedmioty, a czynić to może tylko w powiązaniu z dźwiękiem, ponieważ to moc mowy (vāk-śakti) przedmioty oświeca. Tak więc przedmioty pozostają w niezmiennym powiązaniu z mową, jako jej błędne pojawianie się. Wszystko jest w istocie mową (vāg-ātmakaṁ sarvaṁ), cała zaś mowa zawiera się w zgłosce AUM, wszystko więc jest w istocie AUM. AUM jest brahmanem, jest Słowem, którego świat wielości przedmiotów jest złudnym pojawieniem się.

ZNACZENIE MAṄḌANY MIŚRY – LEGENDA I FAKTY

Wielotomowe wydanie dzieł wszystkich Śaṅkary²³ skłania do podziwu dla ogromu jego pracy. Trudno jednak zaprzeczyć, że tak wielka ilość dzieł nie mogła wyjść spod pióra jednego człowieka, który, zgodnie z tradycją, miał umrzeć w wieku trzydziestu dwóch lat. Mamy tu więc raczej do czynienia ze zbiorem literatury filozoficzno-religijnej podpisanej imieniem Śaṅkara²⁴. Podpisywano się jego imieniem w celu dodania dziełu powagi, autorytetu, być może czynili to też w dobrej wierze jego uczniowie, uważając swojego mistrza za prawdziwego autora sformułowanych przez siebie poglądów. Można sobie łącznie wyobrazić podobną sytuację w przypadku Maṇḍany. Należałoby przypuszczać, że także jego imieniem podpisanych będzie wiele dzieł autorstwa jego następców. Nie zachowały się jednak żadne pisma pseudo-Maṇḍany. Po trzech wiekach uznawania Maṇḍany za główny autorytet advaity jego sława przygasła, natomiast Śaṅkara urósł do rangi twórcy systemu i jego najwyższego autorytetu. Dlaczego tak się stało? Pragnę zwrócić uwagę na trzy przyczyny, które wydają się najbardziej prawdopodobne.

Po pierwsze, Śaṅkara był sannyāsinem²⁵, człowiekiem wolnym od trosk materialnych, nieobarczonym rodziną. Jego życie przypominało trochę żywoty znanych przywódców religijnych, np. Buddy. Zwalczając buddyzm, Śaṅkara niekiedy naśladował jego założyciela, starając się stworzyć ortodoksyjną, brahmińską alternatywę dla jego nauki. Tym można wytłumaczyć niemal misyjny charakter działalności Śaṅkary, tworzenie swoistych klasztorów advaitystycznych (maṭha), jak i do dziś istniejący kult jego osoby jako świętego. Maṇḍana Miśra podobnych aspiracji nigdy nie przejawiał. Był ojcem rodziny (grha-stha)²⁶, znamy nawet imię jego żony – Bhārātī. Przez większość życia zajmował się mīmāṃsą, a raczej pūrva-mīmāṃsą (poprzednią mīmāṃsą), do-

²³ *Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit*, Madras 1983.

²⁴ Prawdziwemu Śaṅkarze przypisuje się autorstwo *Brahmasūtrabhāṣyī*, *Upadeśasahasrī* i komentarze do paru Upaniszad. Do niedawna za raczej wątpliwe uważano jego autorstwo *Bhagavadgītābhāṣyī*, choć ostatnio coraz liczniejsi badacze literatury indyjskiej skłonni są uznać go za rzeczywistego twórcę tego dzieła.

²⁵ Sannyāsin – ten, który dla osiągnięcia wyzwolenia (mokṣa) wyrzeka się wszelkich spraw światowych, własności, a nawet pragnienia posiadania rzeczy. Sannyāsa jest zasadniczo końcowym, czwartym etapem religijnego życia (āśrama) hindusa, choć, jak to być miało w przypadku Śaṅkary, można w nią wejść także w wieku młodzieńczym, jeśli się osiągnęło odpowiedni poziom rozwoju duchowego. Zgodnie z legendą Śaṅkara miał zostać sannyāsinem w ósmym roku życia.

²⁶ Wskazuje na to także przydomek „Miśra”, używany przez panów domu.

chodząc do vedānty, czyli uttara-mīmāṃsy (późniejszej mīmāṃsy), w wersji advaitystycznej, jako do naturalnego uwieńczenia swojej drogi duchowej, wolnej od radykalnych nawróceń, przełomów itp. Żadną miarą nie był, mówiąc językiem współczesnych mediów, postacią charyzmatyczną.

Po drugie, Śaṅkara jest autorem komentarzy (bhāṣya) do trzech głównych źródeł vedānty (prasthāna-traya), tj. Upaniszad (tych uchodzących za najważniejsze), Bhagavadgīty i Brahmasūtr Bādarayany, dlatego przysługiwał mu tytuł nauczyciela (ācārya). Maṇḍanie ten tytuł nie przysługiwał jako autorowi dzieła samodzielnego *Brahmasiddhi*. W czasach dzisiejszych ceni się nowatorstwo, samodzielność intelektualną, przeciwstawianie się tradycji i autorytetom. Czasy Maṇḍany i Śaṅkary były pod tym względem krańcowo różne. Nowinkarstwem gardzono. Jeśli ktoś pragnął dowieść prawdziwości jakiegoś poglądu, musiał wykazać, że nie jest on nowy, lecz od początku w dziełach dawnych myślicieli *explicite* lub *implicite* nauczany. Dlatego za najlepszą formę uprawiania filozofii uważano komentarz (w różnej postaci: bhāṣya, vṛtti, vārttika) do dzieł już uznanych za autorytatywne²⁷. Maṇḍana nigdy nie napisał żadnego komentarza do cudzego dzieła, ani z dziedziny mīmāṃsy, ani advaitavedānty. W jedynym dziele poświęconym vedāncie komentuje własne aforyzmy (kārika).

Po trzecie, sławie Maṇḍany znacznie zaszkodziła pewna legenda, długo podtrzymywana nawet przez wybitnych historyków myśli indyjskiej, a potwierdzona już w *Śaṅkaradigvijaya* Mādhavy²⁸. Otóż od pewnego czasu zaczęto utożsamiać Maṇḍanę z jednym z uczniów Śaṅkary – Sureśvarą, autorem znanego traktatu *Naiṣkarmyasiddhi*, komentarzy do upaniszad *Taittirīya* i *Bṛhadāranyaka* oraz *Vārtika* do *Brahmasūtrabhāṣyī* Śaṅkary. Maṇḍana miał być zwolennikiem mīmāṃsy, który po przegranej debacie filozoficznej z Śaṅkarą uznał go za swego mistrza, „nawrócił się” na filozofię advaity i zmienił imię na Sureśvara. Opowiadana jest nawet anegdota opisująca przebieg tej debaty, w którą zaangażować się miała żona Maṇḍany, Bhārati, zarzucająca Śaṅkarze brak znajomości *Kāmaśāstry*²⁹. Bezzasadność tej

²⁷ Przyczyną takiego podejścia było przekonanie o cyklu kosmicznym, obejmującym cztery eony (catur-yuga). Każda kolejna „yuga” jest gorsza od poprzedniej, dlatego to, co dawne, jest zawsze lepsze od tego, co późniejsze. Obecnie żyjemy w ostatniej, najbardziej zepsutej fazie istnienia świata, pozostaje nam więc tylko odkrywać i podziwiać dokonania mistrzów odległych epok.

²⁸ *Śaṅkaradigvijaya* VII utożsamia Maṇḍanę, Sureśvarę i Viśvarūpę.

²⁹ Zgodnie z legendą, Śaṅkara miał poprosić o miesięczną przerwę w debacie. W tym czasie, wszedłszy w ciało pewnego młodego, kochliwego króla opanował praktycznie całą sztukę kochania, a następnie, wróciwszy do swego własnego ciała, ostatecznie pokonał Bhārati w debacie.

legendy stała się oczywista po odkryciu w 1920 r.³⁰ przez prof. S. Kuppuswamiego Sastri w madraskiej Rządowej Bibliotece Rękopisów Orientalnych spisanych na liściach palmowych tekstów *Brahmasiddhi* wraz z komentarzem Śaṅkhaṇḍi. Krytyczne wydanie przez prof. Kuppuswamiego pełnego tekstu dzieła po raz pierwszy pozwoliło na szczegółowe zbadanie go i ostateczne odróżnienie legendy od faktów. Zarówno analiza językowa tekstu, jak i poglądów w nim wyrażonych zdecydowanie wykluczają jedność osoby autora *Brahmasiddhi* i *Naiṣkarmyasiddhi*. Wieki trwania legendy zdołały jednak sprawić, że w świadomości wielu Maṇḍana to dawne imię Sureśvary, tak jak Giri to świeckie imię innego ucznia Śaṅkary – Toṭaki.

Istnieje jeszcze jedna, pośrednia, niewymieniona tutaj przyczyna zapoznania Maṇḍany. Przyjęło się historię filozofii indyjskiej traktować wyłącznie jako historię rozwoju szkół filozoficznych i idei, tak jakby za ideami nie stali żywi ludzie. Sami myśliciele indyjscy przyczynili się do tego, unikając eksponowania swojej indywidualności, a nierzadko nawet ukrywając swoją tożsamość pod innym nazwiskiem. Nie zwalnia to jednak historyka filozofii z obowiązku kojarzenia poglądów z głoszącą je osobą. Takie podejście może prowadzić do przywrócenia należnej pozycji myślicielom dotąd przemilczanym, z drugiej zaś strony do demitologizacji niektórych filozofów o wielkiej, choć nie do końca zasłużonej, sławie.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Brahmasiddhi by ācārya Maṇḍana Miśra with Commentary by Śaṅkhaṇḍi, edited with introduction, appendices and indexes by Mahāmahopādhyāya Vidyāvācaspati Professor S. Kuppuswami Sastri, Madras 1937.

„Brahmasūtra Bhaṣya”, [w:] Complete Works of Sri Sankaracharya, t. VII, Madras: Samata Books 1983.

Brahma-sūtra Śāṅkara-Bhāṣya, przeł. V. M. Apte, Bombay: Popular Book Depot 1960.

Eight Upaniṣads, z kom. Swamiego Gambhiranandy, t. 1-2, Calcutta: Advaita Ashram 1977.

³⁰ Odkrycia dokonał prof. S. Kuppuswami Sastri w 1920, dopiero jednak dwa lata później zostało ono ogłoszone, a wydanie tekstu sanskryckiego nastąpiło aż 15 lat po odkryciu, w 1937 r. w Madrasie. (*Brahmasiddhi* by ācārya Maṇḍanamiśra with Commentary by Śaṅkhaṇḍi, edited with introduction, appendices and indexes by Mahāmahopādhyāya Vidyāvācaspati Professor S. Kuppuswami Sastri, Madras 1937; szczegółowy wykaz i opis odnalezionych rękopisów znajduje się na s. xvii).

- „Jedność nie jest przenośnią”, Maṇḍana Miśra Brahmasiddhi, Brahmakāṇḍa 6-8, przeł. z sanskrytu P. Sajdek, [w:] *Filozofia Wschodu – teksty*, red. M. Kudelska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002, s. 185-189.
- Klasyczna Joga indyjska, przeł. Leon Cyboran, Warszawa: PWN 1986.
- La démonstration du sphoṭa par Maṇḍana Miśra, introduction, traduction et commentaire par Madeleine Biardeau, Pondichéry: Institut Français d’Indologie 1958.
- Maṇḍanamiśra’s Vibhramavivekaḥ Lambert Schmithausen, Österreichische Akademie der Wissenschaften, zeszyt 2, Wien 1965;
- „Nieorzeczalność bytu świata i umiejscowienie niewiedzy”, Maṇḍana Miśra Brahmasiddhi, Brahmakāṇḍa 8-10, przeł. z sanskrytu P. Sajdek, [w:] *Filozofia Wschodu – teksty*, red. M. Kudelska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002, s. 190-192.
- The Sphoṭasiddhi of ācārya Maṇḍanamiśra with Gopālikā of Rṣiputra Parameśvara, edited by Vedaviśārada S.K. Rāmānatha Śāstrī, Madras 1931.
- Upaniszady, przeł. i wstępem opatrzyła M. Kudelska, Kraków: Oficyna Literacka 1999.

OPRACOWANIA

- Balasubramanian R.: Advaita Vedānta, University of Madras, Centre for Advanced Study in Philosophy, 1976.
- A Study of the Brahmasiddhi of Maṇḍana Miśra, Varanasi: Chaukhamba Amarabharati Prakashan 1983.
- Mandanamisra, Preceptors of Advaita, Sri Kanchi Kamakoti Sankara Mandir Secunderabad 1968.
- Biardeau Madeleine: La philosophie de Maṇḍana Miśra vue à partir de la Brahmasiddhi, Paris: École Française d’Extrême-Orient 1969.
- D’Sa Francis X., S.J.: Śabdaprāmāṇyam in Śābara and Kumārila – towards a study of the mīmāṃsā experience of language, [w:] Publications of the De Nobili Research Library, edited by Gerhard Oberhammer, Volume VII, Vienna 1980.
- Kar Bijaynanda: The Theories of Error in Indian Philosophy, Delhi: Ajanta Publications 1978.
- Oberhammer Gerhard, La délivrance, dès cette vie (jīvanmukti), Paris: Collège de France, Publications de l’Institut de Civilisation Indienne 1994.
- Erlösung zu Lebzeiten’ (jīvanmukti) als hermeneutisches Problem, Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 1992.
- (przy współpracy Ernsta Pretsa i Joachima Prandstettera): „Terminologie der frühen Scholastik in Indien” – Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften – t. 1: A-I (1991), t. 2: U-Pū (1996).
- Potter Karl H.: Encyclopedia of Indian Philosophies, t. III, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998, s. 345-419.
- Encyclopedia of Indian Philosophies, t. V, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 2001, s. 181-191.
- Sajdek Paweł: Avidyā in Maṇḍanamiśra and Śāṅkara, [w:] Cracow Indological Studies, t. 4/5, Kraków 2004, s. 479-489.
- Davar, Logos, Śabda – Słowo, z którego wszystko powstało, [w:] Benares a Jerozolima, red. K. J. Pawłowski, Kraków-Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2007, s. 145-161.
- Maṇḍanamiśra’s Conception of Bliss, [w:] Cracow Indological Studies t. I, Kraków 1993, s. 227-233.
- Prawda i fałsz u Maṇḍanamiśry, [w:] Zrozumieć Wschód, Kraków 1997, s. 89-94.
- Świat jako ewolucja słowa w myśli gramatyków indyjskich, [w:] Ewolucjonizm czy kreacjonizm, Lublin 2008, s. 235-248.

- Wedanta, [w:] Filozofia Wschodu, red. B. Szymańska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2001, s. 115-152.
- Sarma E. R. Sreekrishna, Bhartṛhari and Maṇḍana, ADYAR, t. 49, s. 66-95.
- Schmithausen Lambert, Die Entwicklung der indischen Irrtumslehre bis Maṇḍanamiśra, Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Universität Wien, Wien 1963.
- Suryanarayana Sastri: Mandana and Bhavadvaitin, [w:] Collected Papers of Professor S. S. Suryanarayana Sastri, University of Madras 1961.
- Mandana and Sureśvara, [w:] Collected Papers of Professor S. S. Suryanarayana Sastri, University of Madras 1961, s. 281-291.
- Svaminathan V.: On Aumkāra – Maṇḍanamiśra and Śaṅkarācārya, „The Journal of Oriental Research”. Silver Jubilee Volume 1981, s. 105-116.
- Thrasher Allen Wright, The Advaita of Maṇḍanamiśra's Brahma-Siddhi, a thesis presented by Allen Wright Thrasher to The Department of Sanskrit and Indian Studies in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of Sanskrit, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, May, 1972;
- Vetter Tilmann: Maṇḍanamiśra's Brahmasiddhiḥ Brahmakāṇḍaḥ, [w:] Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Heft 7, Wien 1969.

ADVAITAVEDĀNTA – THE VIEW OF MAṆḌANA

Summary

In the past centuries Maṇḍana Miśra was regarded as the most prominent figure of the *advaita* school of philosophy, to the extent that the whole system of *advaita* was frequently described by his name as '*maṇḍana-matam*' ('the view of Maṇḍana'). Nowadays *advaita* is almost exclusively associated, if not identified, with the name of Maṇḍana's contemporary Śaṅkara. Both thinkers philosophised along *advaita* lines, their views on the ultimate being, the highest bliss, ignorance etc. were substantially different. The present paper is intended as a bird's eye view on the whole of Maṇḍana's legacy, including his *Sphoṭasiddhi*, being his contribution to the grammatical tradition of Bhartṛhari. It is also aimed at finding the reason why in the hierarchy of eminent *advaita* thinkers Maṇḍana was eventually supplanted by Śaṅkara and his œuvre unacknowledged.

Summarised and translated by Paweł Sajdek

Słowa kluczowe: filozofia indyjska, advaitavedānta, vyākaraṇa, Maṇḍana Miśra.

Key words: Indian philosophy, advaitavedānta, vyākaraṇa, Maṇḍana Miśra.

Information about Author: Dr PAWEŁ SAJDEK – Chair of History of Ancient and Medieval Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: sajdek@kul.lublin.pl