

Dagmara Wasilewska

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Prīti jako koncepcja soteriologiczna w wiśnuizmie bengalskim na podstawie „Pritisandarbhya” Dziwy Goswamina

Streszczenie

Ponieważ filozofia w indyjskim kontekście kulturowym ma charakter wybitnie praktyczny, to dążenie do uzyskania wyzwolenia od cierpienia doświadczanego w doczesnym życiu jest nieodłącznym elementem wszystkich systemów filozoficzno-religijnych Indii. Wyzwolenie (*mokṣa*) uważane jest za najważniejszy i ostateczny z czterech głównych celów człowieka (*puruṣārtha*). Pośród indyjskich koncepcji wyzwolenia na szczególną uwagę zasługują te wypracowane w szkołach teistycznych, jako że stanowią wciąż stosunkowo słabo zbadaną mniejszość. Pełen kształt idea wyzwolenia w ujęciu teistycznym przybiera w średniowiecznych nurtach wiśnuickich. Nie mniej charakterystyczną od koncepcji soteriologicznych takich wielkich filozofów wiśnuickich, jak Ramanudża, Madhwa czy Wallabha, jest koncepcja *prīti* szczegółowo opisana przez Dziwę Goswamina w tekście zwanym *Pritisandarbhya*. Artykuł poświęcony jest analizie znaczenia *prīti* – miłości – w soteriologii wiśnuickiej zawartej w tym nieznanym jeszcze zachodniej publice tekście.

Słowa kluczowe: filozofia indyjska, wiśnuizm bengalski, wyzwolenie, Dziwa Goswamin

Znaczeniem tytułowego terminu *prīti* jest najogólniej ‘miłość’, jego konotacje są jednak znacznie szersze¹. Słowo to pochodzi od rdzenia czasownikowego √ *prī*, który przynależy jednocześnie do dwóch klas tematycznych czasownika, przez co nabiera dwojakiego sensu w zależności od użytej formy. Jako rdzeń klasy 4. [A. *prīyate*, प्रीयते] jest czasownikiem nieprzechodnim, który budową przypomina *passivum*², a znaczy: ‘być zadowolonym’, ‘odczuwać radość’, ‘czerpać przyjemność’,

¹ M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages*, revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al. Oxford: Clarendon Press 1899, s. 711, hasło: *prīti*.

² Jedyną różnicą pomiędzy formami *ātmanepada* (stroną dla siebie) czasownika klasy czwartej a stroną bierną jest akcent. W *passivum* pada on na sufiks *-ya-* dodawany do rdzenia przed końcówką, zaś w czasowniku klasy czwartej na samogłoskę rdzenia. Patrz: M.R. Kale, *The Higher Sanskrit Grammar: For the Use of Schools and College Students*, Delhi 1972, s. 359.

‘być szczęśliwym’, ‘być życzliwym dla’. Jako rdzeń klasy 9. [*prīṇāti, prīṇīte*, P. प्रीणाति, A. प्रीणीते] jest przechodni i oznacza ‘lubić’, ‘kochać’, ‘zadowalać (kogoś)’, ‘sprzyjać’, ‘radować’, ‘zaspokajać’, ‘pocieszać’, ‘dodawać otuchy’, ‘koić’, ‘sprawiać przyjemność’³.

Według słownika *Amarakośa*⁴ rzeczownik *prīti* obejmuje oba te kręgi znaczeniowe – nazywa jednocześnie uczucie szczęścia (*sukha*), radości/uniesienia/egzaltacji (*harṣa*), zachwytu (*pramoda*), błogości (*ānanda*), przyjemności/wszelkiego przyjemnego doznania, jak również mieści w sobie element typowo emotywny, a więc oddaje sens przyjaznego, życzliwego nastawienia (*hārda*), oddania (*bhāva*), czułości/tkliwości (*sneha*), przychylności (*priyatā*), tęsknoty (*sprhā, lālasā*) i miłości (*preman*). Ta dwuelementowość – zwrócenie się ku sobie i ku innemu – została wykorzystana przez przedstawicieli nurtów mistycznych wisznuizmu do stworzenia koncepcji miłości absolutnej/duchowej między czcicielem i bóstwem. W badanej przeze mnie tradycji wybór słowa *prīti* był nieprzypadkowy⁵. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób jeden ze średniowiecznych nurtów bhaktyjskich ustanawia rozumianą w ten sposób miłość krańcową formą emancypacji.

Dziwa Goswamin i jego dzieło

W wisznuizmie bengalskim (skt. *gaudīya*), zwanym także wisznuizmem Ćajtanej⁶ od imienia mistyka i reformatora religijnego, który dał początek tradycji, tematem wyzwolenia zajmował się od strony doktrynalnej Dziwa Goswamin (Jīva Gosvāmin, ok. 1517?-1608). Był on najmłodszym spośród grupy teologów, znanych jako Goswaminowie z Wryndawany. Jego nauczyciele i mentorzy – Rupa i Sanātana Goswaminowie (Rūpa, Sanātana Gosvāmin) oraz równie zasłużony dla społeczności wisznuickiej autor, Krysznadasa Kawiradża Goswamin (Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmin, 1496-?), także podejmowali w swoich pracach temat wyzwolenia, żaden jednak nie uczynił tego w sposób tak systematyczny i wyczerpujący. Rozważania na temat emancypacji Dziwa Goswamin

³ M. Monier-Williams, op. cit., s. 709, hasło: *prī*.

⁴ *Amarakośa* I.4. 301-302 i I.7. 462-464. Dwie grupy synonimów, które podaje ów słownik to: 1. *mut, pramada, harṣa, pramoda, ānanda, sammada, ānanda, ānandatu, śarma, śāta, sukha*; 2. *bhāva, priyatā, hārda, sneha, preman, sprhā, lālasā*.

⁵ Patrz: *Śrī Prītisandarbhāḥ. Śrīla Śrī Jīva Gosvāmī-prabhupāda-viracite Śrī Bhāgavatsandarbhē ṣaṣṭaḥ*, tłum. hindi Śrīharidāsa Śāstrī, Vrindavan: Śrī Gadadhara Gaurahari Press 1986, s. 290.

⁶ Ćajtanja (Caitanya/Kṛṣṇa Caitanya, właśc. Viśvāmbhara Miśra, 1486-1533), średniowieczny bengalski święty, mistyk i reformator religijny.

zawarł w swoim najważniejszym dziele, *Szatsandarbha* (*Ṣaṭsamandarbhah*), którego tytuł przetłumaczylibyśmy jako *Sześć rozpraw* lub *Sześć kompozycji*. Tekst znany jest również pod nazwą *Bhagawatasandarbha* (*Bhāgavata-samandarbhah*), ponieważ spełnia rolę filozoficznej analizy najważniejszego dla większości wiśnuitów tekstu – *Bhagawatapurany* (*Bhāgavatapurāna*). *Szatsandarbha* jest to traktat filozoficzny składający się – zgodnie z tytułem – z sześciu części ułożonych hierarchicznie według typowego dla wedanty porządku argumentacji. Każda część poświęcona jest innemu zagadnieniu i przynależy do jednej z trzech głównych kategorii rozważań. Do kategorii pierwszej – *sambandha*, dosłownie „związek”, wzajemny „stosunek” (Boga, świata i dusz) – czyli do teologii tradycji przynależą części od jeden do cztery, z czego 1. *Tattvasandarbha*, *Rozprawa o prawdzie/Bycie*, jest wykładem epistemologii i ontologii, 2. *Bhagavatsandarbha*, *Rozprawa o Bhagawanie*, ustanawia Boga osobowego jako najwyższą zasadę, 3. *Paramātmāsandarbha*, *Rozprawa o Nadduszy*, opisuje naturę świata, mocy iluzorycznej (*māyā*) i duszy jednostkowej, oraz ich relację w stosunku do przenikającego je Absolutu, zaś 4. *Kṛṣṇasandarbha*, *Rozprawa o Kryszenie*, dowodzi, iż najwyższą i oryginalną postacią⁷ Boga osobowego jest Krysna-Gopala, czyli Absolut o ludzkich cechach. To ma dla doktryny plasującej się w obrębie nurtu *bhakti*⁸, uważającej rozwinięcie osobistej relacji z Absolutem za pełnię doskonałości znaczenie kluczowe. Do kategorii drugiej – *abhidheya*, dosłownie „to, co wyrażone”, czyli do praktyki/dyscypliny religijnej – zalicza się część piąta utworu, 5. *Bhaktisandarbha*. Trzecią kategorią rozważań jest *prayojana*, „cel”. Traktuje o nim ostatnia część traktatu. Część szósta to *Pritisandarbha*, *Rozprawa o miłości*, w której Dziwa Goswamin zajmuje się *prīti* jako ostateczną rzeczywistością i obiektem wszelkich starań człowieka.

Podążając za indyjską tradycją argumentacji, Goswamin nie tylko przedstawia swoje stanowisko, ale także dyskutuje z najważniejszymi autorytetami wedyjskiej ortodoksji, czyli z przedstawicielami niektórych spośród sześciu klasycznych systemów filozoficznych Indii (*śaddarśana*). Szczególne miejsce poświęca dyskusji z nauczycielami wedanty, do której to tradycji sam również przynależy.

⁷ Przez „oryginalną postać” rozumie się tu tę formę boskości, która jest podstawą innych jego postaci. Oznacza to, że dla Dziwy Goswamina dwuręka postać Krysny-Gopali nie jest jednym z awatarów Wiśnu, ale jest ich źródłem, tak jak i stanowi źródło dla czterorękiego Wiśnu, zamieszkującego obszar niebiański, zwany Waikuntha (*vaikunṭha*, „bez niewiedzy”).

⁸ *Bhakti* – „oddanie”, „pobożność”, „uwielbienie”, derywat od rdzenia czasownikowego *√bhaj* – „działać (coś z kimś)”, „wielbić”, „czcić”. Termin ten określa nurty mistyczne hinduizmu, charakteryzujące się emocjonalną pobożnością w stosunku do bóstwa. Rozwinęły się one w obrębie niektórych tradycji jako przeciwieństwo religijności rytualistycznej. Można je podzielić na dwie główne kategorie – nurty *saguna-bhakti*, a więc uwielbienie skierowane do Boga posiadającego przymioty (*guṇa*), nurty *nirguṇa-bhakti* – oddanie w stosunku do niedualnego, bezosobowego Absolutu.

Spektrum nurtów tego niezwykle zróżnicowanego systemu rozciąga się od ścisłego monizmu, który zakłada całkowitą jedność duszy i Absolutu (*advaita*), po ścisły dualizm (*dvaita*), gdzie dusza i Bóg są na zawsze bytami odrębnymi. Proponując w *Sandarbhach* swoistą syntezę obu tych skrajnych perspektyw, Goswamin konfrontuje swoje wywody ze stanowiskami takich myślicieli, jak Śankara, Patańdźali, Ramanudża, Madhwa, Nimbarka, Wallabha czy przedstawicielem „teistycznego niedualizmu” i słynnym komentatorem *Bhagawatapurany* – Śridhara Swamin.

Koncepcja wyzwolenia w myśli indyjskiej

W historii indyjskiej myśli filozoficznej wyzwolenie, określane terminami *moksha* (*mokṣa*) lub *mukti* (*mukti*) – derywatami tego samego rdzenia czasownikowego *√muc* „uwalniać”, „wyzwalać”, „porzucać” – a czasem także słowem *kajwalja* (*kaivalya*), uważane było przez większość szkół za najważniejsze z dążeń człowieka. Koncepcja czterech celów życia, *puruṣārtha*, jest klasyczna właściwie dla całej wedyjskiej ortodoksji, ale także dla niektórych tradycji nieortodoksyjnych. Pośród *puruṣārtha* mamy cnotę/etykę (*dharma*), dobrobyt (*artha*), przyjemność (*kāma*) oraz emancypację jako dążenie ostateczne.

W najdawniejszym piśmiennictwie wedyjskim (XX-VI w. p.n.e.), znajdujemy wzmianki jedynie o trzech celach (*trivarga* – „trzy kategorie”), pośród których brak jeszcze mokszy. Ówczesne dociekania na temat losu człowieka po śmierci nie były bowiem na tyle zaawansowane, aby stworzyć na tym etapie spójną koncepcję emancypacji duszy. Zastanawiano się dopiero nad kwestią „nosiciela życia” i domyślano się istnienia takiej istoty człowieka, która po śmierci doświadczałaby nagrody i kary w niebie (*svarga*), piekle (*naraka*) lub w świecie przodków (*pitṛ-loka*)⁹. Nieba nie postrzegano jako transcendentnej rzeczywistości „duchowej” – jego wedyjskie opisy są raczej projekcją ziemskich potrzeb i pragnień. W okresie tym ideałem życia, za którego urzeczywistnienie czekała człowieka nagroda, było utrzymanie kosmicznego ładu (*ṛta*), kara natomiast spotykała osoby niespełniające obowiązków podtrzymujących ów ład. Dharmę – jedno z kluczowych pojęć w późniejszej koncepcji mokszy – rozumiano wówczas dosłownie jako jej „podporę”, „normę” (zgodnie z jej pochodzeniem od rdzenia *√dhr* - „podpierać”, „wspierać”). Zasada ryty, w przeciwieństwie do porządku dharmy rozumianej już na sposób upaniszadowy, wyznaczała porządek rytualny i społeczny ponadosobowo, dlatego,

⁹ P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii Indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003, s. 61.

mimo nakładania na człowieka obowiązków (odprawiania ofiary, nauki hymnów, spłodzenia synów) nie miała charakteru etycznego. Dopiero w okresie upaniszadów pojawiły się nowe, etyczne w swym charakterze, cele, jak wyrzeczenie (*vairāgya*) i poznanie (*jñāna*), wiodące do celu nadrzędnego, jakim w końcu stało się wyzwolenie. Moksza weszła wówczas w poczet *puruṣārtha* jako najważniejsze z dążeń. Stało się to na mocy poważnych przemian wedyjskiego paradygmatu zainicjowanych w dużej mierze przez wpływy niearyjskie. Kiedy ogień ofiarny zmienił się w żar umartwienia, a duszę (*ātman*) zaczęto postrzegać jako posiadającą cechy Absolutu, Brahmana, wówczas wyzwolenie, jako uwolnienie się spod ograniczenia warunkami czasoprzestrzennymi, zaczęło oznaczać swoisty powrót do własnej natury. Ta zmiana w postrzeganiu ideału życia i śmierci możliwa była dzięki jednoczesnemu pojawieniu się trzech założeń¹⁰, mianowicie wspomnianego już karmana (*karman*) – czynu nacechowanego etycznie; dharmy pojmowanej jako prawo moralne oraz sansary (*samsāra*), czyli transmigracji duszy. Do ukształtowania się tego zestawu koncepcji doszło zapewne z potrzeby sprawiedliwości, która spowodowała odrzucenie deterministycznej idei najwyższego bóstwa kierującego losem człowieka oraz idei grzechu rozumianego na sposób wedyjski, a więc wyłącznie jako konkretnej czynności niezależnej od intencji. W ich miejsce pojawił się karman dobry (*puṇya*) lub zły (*pāpa*), który dopiero determinował przyszłość człowieka zarówno w obecnym życiu, jak i pośmiertnie. Dharma jako przyrodzona człowiekowi zdolność odróżniania dobra od zła, składająca na jego barki pełną odpowiedzialność za własne życie bez odwoływania się do zewnętrznej instancji, stanowiła podstawę etyczną dla koncepcji karmana. Zadośćuczynienie za uczynki zgodne lub niezgodne z dharma stworzyło konieczność ponownego odradzania się w celu spożycia owoców swego działania. W aspekcie psychologicznym karman był śladem pozostawionym w umyśle ludzkim, który następnie utrwał się w sanskarę (*samskāra*, nawyk umysłu) i tworzył przyszłą skłonność. Z tej przyczyny ciąg narodzin w różnych stanach istnienia nie mógł mieć końca. Mimo, iż sansara, jako niekończący się kołowrót wcieleń, w kulturze stosunkowo pesymistycznej, szczególnie podkreślającej element cierpienia w życiu, zdawała się perspektywą zatrważającą, to w jej konsekwencji bardzo szybko uformował się ideał całkowitego uwolnienia.

Wyzwolenie, jako ostateczny cel ludzkiej egzystencji oraz najwyższe dobro, było zatem jednym z najistotniejszych zagadnień indyjskiej filozofii. Jego temat podejmowała większość systemów filozoficzno-religijnych w Indiach, z wyjątkiem materialistów (*carvaka*) oraz szkół określanych mianem *akriyavādin* – nieuznających prawa karmana. Oprócz uwolnienia od ograniczeń świata fizycznego

¹⁰ Ibidem, s. 84.

i doczesnego, wyzwolenie oznaczało najczęściej również osiągnięcie doskonałości wewnętrznej, urzeczywistnienie swojej własnej natury, oraz uzyskanie stanu szczęśliwości poza światem.

Prīti jako ideał emancypacji

Koncepcja wyzwolenia Dziwi Goswamina zasadza się na tych samych założeniach, na których budowane są inne systemy wedanty. Swoje rozważania o tematyce soteriologicznej rozpoczyna od opisu wspomnianych już czterech dążeń człowieka, które sprowadza do dwóch ogólniejszych – osiągnięcia trwałego szczęścia (*sukha-prāpti*) oraz całkowitego zniwelowania cierpienia (*duḥkha-nirvṛtti*). Celem *Pritisandarbhya* jest jednak ustanowienie, że te dwie ludzkie tęsknoty spełnione mogą być najpełniej nie w wyzwoleniu pojmowanym klasycznie jako *samsāra-bandha-ccheda*, „przecięcie więzów sansary” czy „rozpłynięcie się w boskości” (*sayujya*), ale w *prīti*¹¹ – czystej, absolutnej miłości duszy i Boga. Zatem *prīti* zostaje dodana do czwórki celów jako cel piąty, który jest jednocześnie najwyższą formą wyzwolenia¹². Dziwa wymienia i ustanawia gradację różnych typów wyzwolenia (*mukti-tāratamya*)¹³, po czym przeprowadza ich porównanie z *prīti*.

Tematowi poświęca pierwszych sześćdziesiąt sekcji (*anuccheda*) rozprawy, w których konstruuje spójny wywód logiczny udawadniający postawioną tezę, aby następnie przejść do opisu natury *prīti* [anu. 61-100]. Temu fragmentowi *Pritisandarbhya* poświęcony jest ten artykuł. W dalszej części rozprawy [anu. 100-429] Dziwa udoskonala wypracowaną przez Rupę Goswamina koncepcję bhakti-rasy (*bhakti-rasa*)¹⁴, czyli *prīti* (u Rupy „*ratī*”) manifestującej się w czcicielu jako szczytowym doświadczeniu ekstatycznym.

¹¹ Dziwa Goswamin na określenie wzajemnej miłości duszy i Boga częściej używa słowa *prīti*, Rupa Goswamin preferuje termin *preman*.

¹² PrīS, anu. 16: *mukti-samūhāt bhagavat-prīteḥ śreṣṭhatvam*.

¹³ Na pięć rodzajów wyzwolenia składają się: uzyskanie formy identycznej z ciałem Bhagawana (*sārūpya*); udanie się do tej samej siedziby – nieba, które zamieszkuje Bhagawan (*sālokyā*); uzyskanie tych samych bogactw (przymiotów), którymi dysponuje Bóg (*sārṣṭi*); dostąpienie możliwości stałego przebywania w jego towarzystwie (*sāmīpya*) oraz stopienie się z nim jako bezprzymiotowym, niedualnym Absolutem (*sāyujya*).

¹⁴ *Bhakti-rasa* – oddanie bóstwu (*bhakti*), realizujące się w adeptce jako szczytowe doświadczenie ekstatyczne (*rasa*), przypominające stan zachwytu/rozkoszy, doświadczane podczas oglądania przedstawienia teatralnego lub lektury. Autorem koncepcji *bhakti-rasy* jest Rupa Goswamin, a najważniejszym tekstem opisującym doświadczenie religijne w kategoriach estetyki jest jego *Bhaktirasāmṛtasindhu*. Dziwa Goswamin również podejmuje temat bhakti-rasy, dodając te elementy, których zabrakło u starszego Goswamina. Zob. też: D. Wasilewska, *Bhakti-rasa Rupy Goswamina. Doświadczenie mistyczne ujęte w kategoriach staroindyjskiej teorii dramatu*, [w:] *Język doświadczenia religijnego*, t. VII, red. E. Skorupska-Raczyńska, G. Cyran, Gorzów Wielkopolski 2014, s. 97-115.

Według Goswamina cierpienie człowieka spowodowane jest jego niewiedzą na temat Boga oraz swojej własnej natury, która skutkuje błędnym utożsamieniem się z ciałem i umysłem i w konsekwencji uwikłaniem w świat doczesny. Ponieważ dusza nie zna Boga, nie zna siebie, nie może też poznać niczego poza sobą. Niewiedza ta ma specyficzny charakter – nazywamy ją *prāgabhāva*, co oznacza, że nie ma ona początku. Kiedy jednak wcielona dusza pozna naturę Boga (*parama-tattva*), zgłębi jednocześnie własną naturę i nie ulegnie ponownie iluzji. Poprzez „wiedzę” rozumie się tutaj *sākṣātkāra*, czyli poznanie, bezpośrednie doświadczenie mistyczne, które ma u Goswamina potencjał soteriologiczny [BhP, XII.4.34]. Kiedy w wyniku poznania Boga znika niewiedza człowieka o sobie, znika także i jego pogrążenie w rzeczywistości fizycznej, a w związku z tym cierpienie. Ten zanik ma z kolei naturę *dhvaṃsābhava* – ma początek, ale nie będzie miał końca.

Rozpoczynając wywód na temat mukti, Dziwa cytuje *Bhagawatapurāṇę* [II.10.6], która wyzwoleniem nazywa „urzeczywistnienie własnej natury” (*svarūpa-sākṣātkāra*). Ma ono miejsce, gdy dusza wyzwala się spod wpływu iluzji (*māyā*) – jednej z boskich mocy – i odzyskuje swój naturalny stan [BhP, X.14.54-55; III.9.33], choćby wciąż przebywała w sansarze. Zwraca on jednak uwagę, że to samoobjawienie się jaźni w praktyce nie jest możliwe do osiągnięcia w oddzieleniu od doświadczenia Absolutu, jako że dusza w czystej postaci (*ātman*) jest częstką Duszy Najwyższej (*paramātman*), w Absolutcie spoczywa i z nim dzieli jakości. Ponieważ jest maleńką cząsteczką świadomości (*aṅu-cit*), jej doświadczenie szczęścia również jest kategorii *aṅu*. Dziwa definiuje wyzwolenie jako „stan bezpośredniego doświadczenia najwyższej zasady”¹⁵, a dalej doprecyzowuje, że jest nim w istocie „osiągnięcie całości przez cząstkę” (*aṃśena aṃśa-prāpti*), któremu dopiero towarzyszy poczucie nieograniczonej szczęśliwości / błogości (*ānanda*). Jest tak dlatego, że *prīti* jest naturą Absolutu, in. jego *svarūpa-śakti* – mocą istotową. Szczęście uzyskiwane dzięki *prīti* jest niezmaćcone i trwałe.

Opisana przez Goswamina koncepcja wyzwolenia oparta jest na założeniu, że indywidualna dusza (*jīva*) w swym naturalnym stanie nie jest tożsama z Bogiem, nie jest też od niego całkowicie różna. Dzieli z nim naturę – jakość: wieczności – świadomości – szczęśliwości – lecz nie można jej do Boga przyrównać pod względem ilościowym.

Dziwa wyróżnia dwa rodzaje wyzwolenia, kiedy „cząstka osiąga całość”, odpowiednio do rodzaju oddawania czci i skłonności czciciela. Są to: *brahma-prāpti*,

¹⁵ PrīS, anu. 1: *acyutākhye ātmani paramātmani anubhavo yasya tathābhūtaḥ san avatiṣṭhate yat tam ātyantikam samplavam muktim āhur*. „Znaczy to, że ostatecznym «wchłonięciem», czyli wyzwoleniem (mukti) nazywają ten stan właśnie, kiedy dusza (ātman) doświadcza duszy najwyższej zwanej Acjuta (Wieczną) – Paramatmana – i kiedy pozostaje tej samej [co on] natury”.

czyli połączenie z Absolutem w postaci bezosobowej, i *bhagavat-prāpti*, czyli zrealizowanie osobowej formy Boga. Pierwsze z nich jest jedynie wrażeniem poznania Brahmana i zatopienia się w nim duszy. Powstaje ono na skutek zniszczenia niewiedzy. Dusza w rzeczywistości nie staje się Brahmanem – nie pozwala jej na to natura – ale doznaje swego doń podobieństwa. Goswamin wyróżnia dwa typy tego doświadczenia: po śmierci jako wynik długotrwałej praktyki (*utkrānta-daśā*) i we „własnym miejscu” (*svasthāna*), czyli za życia¹⁶. Jest ono głównie udziałem adwajtinów (*jñānī-gaṇa*), którzy doświadczając czystej świadomości jako natury własnej duszy, dotykają równocześnie natury źródła tej świadomości. Goswamin uważa mukti za gorsze, ponieważ polega ono jedynie na usunięciu więzów świata doczesnego poprzez wiedzę i obcowaniu z Absolutem na sposób bierny. Aspektu Brahmana doświadczyć można jedynie wtedy, gdy określone cechy i moce duszy są „zawieszane”, nie manifestują się w adeptcie.

Dwóch rodzajów jest także połączenie z osobowym Bogiem, Bhagawanem, w jego najpełniejszej postaci. Po pierwsze, Bhagawan może objawić się już za życia (*jīvoddaśā*) godnej osobie podczas oddawania przez nią czci. Ten rodzaj wyzwolenia nazywamy *jīvan-mukti*. Po drugie, takiej wizji udzielić może zasłużonemu czcicielowi po jego śmierci (*utkrānta*), gdy zostanie on już przeniesiony do rzeczywistości boskiej – Wajkunthy, gdzie nie istnieją żadne uwarunkowania i nieodkryta jest jego oryginalna natura¹⁷. To mukti może być natychmiastowe (*sadya-mukti*) lub uzyskiwane stopniowo (*krama-mukti*), kiedy czciciel przechodzi najpierw przez kolejne poziomy świata¹⁸.

Tego rodzaju połączenie z Absolutem przybiera postać ekstatycznej miłości – *prīti* jest tak jego przyczyną, jak i efektem – dlatego znacznie przewyższa błogość połączenia z Brahmanem¹⁹. Adept już w tym ciele, zarówno wewnątrz w kontemplującym umyśle, jak i zewnątrz za pośrednictwem zmysłów (*bahih-sākṣātkāra*), dostępuje wizji (*darśana*) Absolutu w tzw. *spaṣṭa-viśeṣa-rūpa*. Z tych dwóch, wizja „zewnątrzna” uważana jest za nadrzędną w stosunku do wizji umysłowej [PriS, anu. 8]²⁰. Objawienie to określane jest jako *madhuryānubhāva*

¹⁶ PriS, anu. 1: *atrāmśenāmśi-prāptiśca dvidhā yojanīyā* [...]. Jīva Gosvāmī, *Śrī Prītisandarbhāḥ*, Vrindavan 1986, s. 14-15. [Niepoprawny opis bibliograficzny]

¹⁷ PriS, anu. 1: *utkrāntasyopādhy-abhāve'pi tadīya-svaparakāśatā-lakṣaṇa-dharmāvyaavadhānasyaitat-sākṣātkāra-rūpatvāt*.

¹⁸ Szczegółowy opis tego rodzaju *krama-mukti* znajdujemy w tekście *Śrī Bṛhadbhāgavatāmṛtaṃ* Sanatany Goswamina.

¹⁹ TS, anu. 48: *atha tasyaiva prayojanasya brahmānandānubhavād api paratattvam anubhūtavān*. Jīva Gosvāmī, *Śrī Tattvasandarbhāḥ*, Vrindavan 1981, s. 135. - niepoprawny opis

²⁰ PriS: *grhitvājādayo yasya śrīmadpādābjadarśanam manasā yogapakvena sa bhavāv me'kṣigocarāḥ*. Jīva Gosvāmī, *Śrī Prītisandarbhāḥ*, Vrindavan 1986, s. 92. - niepoprawny opis

– doświadczenie słodczy, skutkujące uzyskaniem stanu najwyższej szczęśliwości (*paramānanda-prāpti*)²¹.

Dziwa podejmuje w tym miejscu dyskusję z oponentami, wg których mukti nie niesie ze sobą emocjonalnego doznania tego rodzaju. Jeśli brak w nim elementu *ānanda* – powiada Goswamin – to nie sposób dowieść, że jest ono najwyższym dobrem. Ten przymiot duszy i Boga – błogość – nie miałby sensu, jeśli nie mogłaby być urzeczywistniona w stanie wyzwolenia. Dusza nie chce stać się błogością, ale chce jej doświadczać – cytuje za upaniszadą *Taittirija* [II.7.1]²². Aby z kolei doświadczać, musi być aktywnym podmiotem i mieć odrębną tożsamość. W ten sposób Goswamin tłumaczy również swoje dualistyczne stanowisko, posługuje się argumentem naturalnej inklinacji do miłości obserwowanej wśród ludzi już w stanie uwarunkowanym. W swym systemie angażuje tę skłonność w odniesieniu do jedyne w pełni godnego obiektu, którym jest Bhagawan. Jeśli ktoś twierdzi, że mukti jest stanem wolności od świadomego odczuwania, wyznacza – jego zdaniem – cel ostateczny, który nie współgra z naturą duszy, toteż nie inspiruje jej do podjęcia starań, by go osiągnąć.

Według Dziwy każda forma wyzwolenia musi zawierać w sobie element *prīti*, miłość, a od jego natężenia zależy stopień objawienia się Absolutu. Uczucie to może mieć bowiem formę w pełni rozwiniętą (*jāta-prīti*) oraz jeszcze niedojrzałą (*ajāta-prīti*). Oznacza to, że mukti jako *bhagavat-sākṣātkāra* nie może być udziałem każdego. Kiedy Bóg inkarnuje w świecie, to nie każde postrzeżenie jego osoby jest w kategorii mistycznego wglądu. Istnieje także odbicie (*ābhāsa*) prawdziwego poznania, które nie ma potencjału soteriologicznego. Bóg ma nie objawiać swojej specyficznej natury (*spaṣṭa-viśeṣa-rūpa*) m.in. umysłem niechętnym (*bahirmukha*) i wrogim (*vidveṣin*), słowem – pozbawionym *prīti*.

Miejsce *prīti* pośród pięciu typów mukti

Goswamin teoretycznie akceptuje obowiązującą w innych tradycjach wiśnuickich koncepcję pięciorakiego wyzwolenia, interpretując ją w świetle swojej filozofii. Według wiśnuitów mukti może przybrać formę osiągnięcia tej samej siedziby, co Bhagawan (*sālokyā*), uzyskania tych samych mocy (*sārṣṭya*), wcielenie się w podobną do niego formę (*sārūpyā*), osiągnięcia towarzystwa

²¹ Dziwa Goswamin w sekcji 7. określa przewidywaną kolejność, stopnie kulminujące w naocznosci (*sākṣātkāra*): łaska (*kṛpā*), służba świętym (*mahatsevā*), wiara (*śraddhā*), przyjęcie mistrza (*guru-padāśraya*), pragnienie oddawania czci (*bhajana-sprhā*), bhakti (*bhajana-kriyā*), oczyszczanie się z wad (*anartha-nivṛtti*), stałość (*niṣṭhā*), smak (*ruci*), przywiązanie (*āsakti*), miłość (*rati*), miłość pełna (*prema*), objawienie (*bhagavatsākṣātkāra*) oraz doświadczenie słodczy Bhagawana (*bhagavanmadhuryyānubhava*).

²² *Raso vai saḥ rasam hi evayam labdhvānandī bhavati*. Cyt. za: PriS, anu. 1.

Boga (*sāmīpya*) oraz rozpłynięcia się w Absolucie (*sāyujya*). Te pięć rodzajów emancypacji ma miejsce po śmierci i zalicza się do *sākṣātkāra*, czyli bezpośredniego doświadczenia Boga. Wszystkie pięć rodzajów mukti wynosi adepta poza sferę świata materii oraz wpływu trzech *gun* (*guṇa*)²³, ale jedynie *sāmīpya-mukti* ma charakter doświadczenia zewnętrznego, dlatego też faworyzowane jest w nurcie bengalskim. Z kolei w stanie *sāyujya-mukti*, który polega na zatopieniu się w boskiej błogości, niemożliwa jest percepcja osobowego aspektu Boga wraz z jego niezwykłymi *līlā*, a tym samym niemożliwe staje się służenie. Takie wyzwolenie pozbawione jest aspektu miłości, dlatego *wisznuita* nigdy do niego nie dąży. Poza tym, zgodnie z założeniem Goswamina o jednoczesnej jedności i odrębności (*bhedābheda*) duszy indywidualnej od Boga, nie może dojść do całkowitego pogrążenia się w Brahmanie. Pozostałe cztery rodzaje mukti umożliwiają osobisty związek z Bhagawanem, ale dają towarzystwo Boga w jego majestatycznym aspekcie (*aiśvarya*) w mitycznej krainie Waikunthy, przez co *prīti* nie może osiągnąć swojego szczytowego stanu.

Dziwa wspomina wprawdzie o innego rodzaju wchłonięciu cząstki w całość – stopieniu się z osobowym aspektem Boga (*bhagavatsāyujya*). Uważa go jednak za niższy rodzaj mistyki. W stanie tym dusza – mimo braku własnej duchowej formy i zmysłów – dostępuje błogości, dzieląc ciało z Bhagawanem. Jako że jest to doświadczenie wewnętrzne, nie wyczerpuje możliwości duszy. Ponad nim jest uzyskanie „zewnętrznej” bliskości Absolutu, nad nim z kolei sytuuje się spotkanie w miłości – *prīti*.

Szkoła Ćajtanji odrzuca każdy rodzaj wyzwolenia, jeśli pozbawiony jest on *prīti*. Najczystsze objawienie ma miejsce tylko dzięki *prīti*, toteż przewyższa ono pięciorakie mukti. W rzeczywistości bez miłości uzyskanie wyzwolenia w ogóle nie jest możliwe. Chociaż akceptuje się możliwość osiągnięcia pięciorakiego mukti, to ideałem *wisznuity* jest raczej wieczne doświadczanie miłości. Pragnienie uwolnienia się z kołowrotu wcieleń jest w pewnym sensie nawet sprzeczne z ideą *bhakti*, która ze swej natury jest wolna od jakiegokolwiek motywacji (*ahaitūki*). Osoba pełna *prīti* w stosunku do Bhagawana nie może pragnąć żadnego innego obiektu; nawet emancypacja jako taka jest dla niej nic nieznacząca²⁴. Jeśli pragnienie mukti nie wynika z *bhagavat-prīti* i nie jest z nim jednoznaczne, musi być postrzegane jako oszustwo (*kaitava*). Natomiast jeśli osoba, która posiadała tę miłość, czasami zdaje się pragnąć wyzwolenia *sārṣṭya*

²³ *Guṇa* ‘lina’, ‘nić’, ale też ‘cecha’ czy ‘zaleta’. W filozofii indyjskiej termin określający trzy siły będące funkcjami materii. Są nimi: *sattva* – harmonia, *rajas* – pasja oraz *tamas* – ciemność/niewiedza.

²⁴ S.K. De, *The Early History of Vaishnava Faith and Movement in Bengal*, KLM Private Limited, Calcutta 1986, s. 384.

czy *sāmīpya*, to wg Goswamina powodem tego nie jest pragnienie własnej korzyści, tylko chęć uzyskania odpowiednich warunków, by służyć swojemu bóstwu.

Natura *prīti*

Dziwa Goswamin rozpoczyna charakterystykę *prīti* w sześćdziesiątej pierwszej sekcji *Pritisandarbhya*. W jego systemie owa absolutna miłość jest główną funkcją najważniejszej z wewnętrznych mocy Bhagawana – mocy przyjemności (*hlādinī-śakti*). Zawiera w sobie zarówno element kochania, jak i bycia obiektem miłości – aby w pełni doświadczyć Bhagawana, dusza musi poznać go jednocześnie jako przedmiot i podmiot *prīti*²⁵.

Mimo że inni teologowie tradycji na określenie miłości absolutnej stosują zwykle termin *prema* / *preman* lub *prema-bhakti*, Dziwa Goswamin trzyma się terminu *prīti* ze względu na jego szeroki zakres znaczeniowy. Dopuszcza synonimiczne użycie terminu *bhakti*, a także *bhakta* w znaczeniu ‘tego, kto posiada *bhakti*’, z zaznaczeniem jednak, że nie wszystkie derywaty rdzenia czasownikowego √*bhaj*, od którego *bhakti* pochodzi, mogą służyć za synonim dla *prīti*. Same pierwiastki √*bhaj* i √*prī* nie są synonimami²⁶.

Według Dziwy Goswamina pojęcie *prīti* zawiera w sobie dwa elementy: *sukha* – „szczęście” oraz *priyatā* – „miłość” / „umiłowanie”. Terminy te określają w gruncie rzeczy podobną emocję, jednak dzieli je kluczowa dla wiśnuitów różnica. *Sukha* jest rodzajem przyjemności (*mud*), którą określić można również jako zachwyty (*pramoda*), błogość (*ānanda*) i rozkosz (*harṣa*)²⁷. To stan świadomości wynikający z własnej satysfakcji, przez co związany z iluzorycznością świata. Natomiast *priyatā* – uczucie nie mniej szczęśliwe – jest swoistym przywiązaniem²⁸, połączeniem oddania (*bhava*), życzliwości (*hārda*) i czułości (*sauhrda*), zawierającym w sobie takie elementy, jak: 1) przychylność (*ānukūlyatā*) w stosunku do obiektu uczucia, skupiająca się całkowicie na jego pomyślności i zadowoleniu; 2) usilne pragnienie, tęsknota (*sprhā*) za obiektem

²⁵ O.B.L. Kapoor, *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1977, s. 140.

²⁶ PrīS, anu 61: *tayor bhede tu tadvat prītir apy anubhāsyeta | ataeva he māpa lakṣmīpate sā viṣaya-prītir mama hṛdayāt sarpatu palāyatām iti virakti-prārthanā-mayo'rtho'pi na saṅgacchate | tasyā apy anubhāṣaṇābhāvāt nāpasarpatv iti prasiddha-pāṭhāntar-virodhāc ca | tatas tad-bhakter api tat-prīti-paryāyatve sthite'pi prīṇātivan na bhajatīḥ sarva-pratyayānta eva prītiḥ [drṣṭvā] vadati pryogādarśanāt [prayoga-darśanāt] | prayogas tu ktin-ktā-pratyayānta eva drṣyate | yadā ca prīty-artha-vṛttis tadā prīṇātivad akarmaka eva bhavatīti.*

²⁷ PrīS, anu. 61: *etad uktaṃ bhavati – prīti-śabdena khalu mṛt-pramoda-harsānandādi-paryāyaṃ sukham ucyate.*

²⁸ PrīS, anu. 61: *bhāva-hārda-sauhrdādi-paryāyā priyatā cocyate.*

oparta na nastroju przychylności (*tad-ānukūlyānugatā*); oraz 3) radość wynikająca z doświadczenia Boga (*tad-anubhava-hetukollāsa*)²⁹. Przychylność uważana jest za cechę podstawową (*svarūpa-lakṣaṇa*) umiłowania, natomiast tęsknota i radość są jego cechami drugorzędnymi (*tatastha-lakṣaṇa*). *Sukha* to szczęście odczuwane w odniesieniu do siebie, powstałe ze świadomości siebie, *priyatā* zaś to zupełnie wolna od egoizmu radość z przyjemności sprawianej obiektowi miłości.

Dziwa Goswamin czyni istotną uwagę na temat natury tych dwóch składników. Element *sukha* identyfikuje jako funkcję cechy dobroci (*sattva-guṇa*), będącą właściwością materii, zaś *priyatā* uważa za aspekt rzeczywistości duchowej. Podstawą (*āśraya*, dosł. „schronienie”) dla uczucia szczęścia jest podmiot doznający, ale brak innego niż on sam obiektu (*viṣaya*), ku któremu *sukha* mogłoby być skierowane. *Priyatā* posiada oba niezbędne dla zaistnienia uczucia elementy (*āśraya* i *viṣaya*), są nimi odpowiednio: „ja” i „nie ja” (Bóg). W oczywisty sposób fakt zadowolenie Boga powoduje uczucie szczęścia w czcicielu, toteż element *sukha* jest w *prīti* naturalnie obecny, jeśli jednak własna satysfakcja przeszkadza w odbieraniu szczęścia przez bóstwo, wtedy bhakta poświęca ją na rzecz czczzonego. Wedle nauk wiśnuizmu bengalskiego czciciel nie ma ambicji, by osiągnąć upragniony obiekt dla siebie, dlatego też miłość w tym ujęciu nie zawsze oznacza szczęście w ogólnym rozumieniu, chociaż w sensie absolutnym jest ono zawsze w miłości obecne.

Człowiek, który osiąga wyzwolenie w *prīti*, nie zatracą ani na chwilę swej jaźni, chociaż jego świadomość całkowicie zatapia się w bóstwie. Ustanowiony zostaje kanał mistycznego kontaktu duszy i Boga, wzajemnie pogrążających się w sobie (*parasparāveśatva*). Wzajemnie, ponieważ Bhagawan w zetknięciu z miłością cechującą duszę również doświadcza błogostanu, czym niejako potwierdza swoją naturę [PriS, anu. 63]. Mistyczne połączenie Boga z człowiekiem jest zatem samorealizacją, zarówno dla człowieka, jak i dla Boga. Jego błogość jest z jednej strony szczęściem urzeczywistnienia siebie, z drugiej – szczęściem obcowania ze swą graniczną mocą poprzez *prīti*. Chociaż *miłość* jest mocą istotową Bhagawana, to osiąga najwyższy poziom, dopiero kiedy przejawia się w sercu jego czciciela. Dziwa Goswamin porównuje tę zależność do gry na flecie – chociaż flecista mógłby wydać z siebie przyjemny dźwięk gwizdaniem, to jednak to samo powietrze, przechodząc przez otwory instrumentu, uzyskuje nieporównywalnie słodsza barwę. Błogość Boga dzieli się na błogość umysłową oraz błogość związaną

²⁹ PriS, anu. 61: *tatra ullāsātmake jñāna-viśeṣaḥ sukham | tathā viṣayānukūlyātmakas tad-ānukūlyānugata-tat-sprhā-tad-anubhava-hetukollāsa-maya-jñāna-viśeṣaḥ priyatā.*

z przejawieniem jego „atrybutów” (np. *līlā*). Stan, w którym miłość duszy zniewala i odurza Bhagawana, określany jest w literaturze jako miłość natury umysłowej.

Po ustanowieniu *prīti* najwyższym stanem wyzwolenia i opisanu jej natury, Dziwa przechodzi do przedstawienia za Rupą Goswaminem specyficznego typu emocjonalnego doświadczenia, z którego „zbudowana jest” rzeczywistość transcendentna (*parā-loka*), ale które możliwe jest również za życia. Chodzi o doświadczenie *rasa*, czyli zespolenie z bóstwem poprzez miłość wzmożoną do stanu ekstatycznego zachwyty. Idea rasy wywodzi się z doświadczenia estetycznego, dlatego też i wyrażana jest w kategoriach dramatycznych. Aby ten stan wzmożonej miłości mógł w człowieku zaistnieć, konieczne jest wyzbycie się wiążącego z materią ego, a także rozwinięcie konkretnej, głębokiej formy utożsamienia (*abhimāna*, dosł. „duma, arogancja”) w związku z Bogiem w jego równie konkretnej postaci. Dusza może przyjąć rolę jego sługi, przyjaciela, opiekuna lub kochanka³⁰. W jej kontekście odbywać się będzie doświadczenie rasy. Każdą z tych ról cechuje inny rodzaj *prīti*, z którego jako podstawy przy zaistnieniu odpowiednich warunków (czynników stymulujących, objawów, reakcji i emocji ulotnych) powstanie konkretne doświadczenie ekstatyczne. Według Dziwy Goswamina *prīti/bhakti* spełnia wszelkie kryteria emocji trwałej (*sthayī-bhāva*) i może być uznane za bazę dla rasy. A nawet znacznie przewyższa w tym względzie zwyczajne, sekularne emocje.

Strategie argumentacyjne Dziwy Goswamina

Sposób, w jaki Dziwa Goswamin udowadnia tezę o *prīti* jako piątym, najważniejszym celu życia (*pañcama-puruṣārtha*), przewyższającym swym statusem tradycyjnie pojęte wyzwolenie, jest niezwykle interesujący, czego nie zmienia nawet fakt, iż na gruncie indyjskim szeroko rozpowszechniony. Podobne strategie argumentacyjne stosowane były nagminnie przez większość nowo powstających szkół filozoficzno-religijnych ze względu na specyfikę indyjskiej filozofii oraz wielką rolę, jaką odgrywa w niej tradycja i fakt przyjmowania lub nieprzyjmowania autorytetu wedyjskiego objawienia. Brian K. Smith określa je mianem

³⁰ Rūpa Gosvāmi w *Bhaktirasāmṛtasindhu*, a za nim Dziwa w *Prītisandarbhāḥ* przedstawiają koncepcję pięciorakiej miłości (*rati*) zależnej od typu relacji z Bhagawanem. Mowa jest zatem o stanie neutralnym (*śānta-rati*), który jest określany miłością nieco na wyrost oraz o miłości usługowej (*dāśya-rati*), przyjacielskiej (*preyo-rati*), rodzicielskiej (*vātsalya-rati*) oraz romantycznej (*mādhurya-rati*), z których powstają odpowiadające im doświadczenia ekstatyczne: *śānta-bhaktirasa*, *dāśya-bhaktirasa*, *preyo-bhaktirasa*, *vātsalya-bhaktirasa*, *madhurya-bhaktirasa*.

„strategii włączania się w ortodoksję”³¹. W przypadku Goswamina polegają one na czerpaniu z dorobku ideologicznego poprzedników i powoływaniu się nań, akceptując go tylko formalnie, by stworzyć jakość zupełnie nową, często rewolucyjną i sprzeczną z zastanym porządkiem, jednocześnie nie tracąc ciągłości tradycji oraz statusu przynależnego nurtom ortodoksji. Dobrym przykładem takiego zabiegu jest chociażby nominalne zaakceptowanie przez niego czterech Wed (*śruti*) jako ostatecznego autorytetu w pierwszej z sześciu rozpraw, w *Tattwasandarbhse*, które to pierwotne założenie w toku argumentacji obala na rzecz autorytetu wisnuickiej *Bhagawatapurany*. Omawiane w niniejszym artykule przejęcie klasycznej idei mokszy, by kilka akapitów dalej zupełnie je zdekonstruować, może służyć za kolejną tej strategii ilustrację. Chociaż Goswamin powołuje się w swoich rozprawach na dawne autorytety i źródła, to z oryginalnej upaniszadowej postaci wyzwolenia jako wtopienia się duszy w Absolut, któremu towarzyszy zanik relacji podmiot-przedmiot, po jego transformacji w duchu bhakti, pozostało niewiele.

Wpływy niektórych szkół na myśl Dziwy Goswamina są jednak szczególnie widoczne. Paradoksalnie, mimo całkowitego odrzucania nauk szkoły adwajtawedanty (*advaita-vedānta*), Goswamin bardzo dużo czerpie od przedstawicieli tego systemu: m.in. sposób konstruowania wywodu oraz terminologia, jaką posługuje się w *Sandarbhach*, w znacznej mierze wzorowane są na tekstach tradycji niedualistycznych. Goswamin reinterpretuje takie – będące bezsprzecznie wytworem szkoły *advaita* – pojęcia, jak *mukti*, *kaivalya*, *apavarga* czy *advaya-jñāna* użyte w odniesieniu do relacji duszy i Absolutu. Tę konieczność stawia przed Goswaminem *Bhagawata-purana*, na której opiera swój wywód, a w której tendencje dualistyczne i monistyczne wyraźnie splatają się ze sobą. Poniżej zamieszczam kilka przykładów takiego zabiegu dotyczących *mukti*, począwszy od podsumowania reinterpretacji samej idei wyzwolenia.

Mukti. W myśli Goswamina jest to „wyzwolenie od cierpienia i uzyskanie trwałego szczęścia”, które może zaistnieć wyłącznie w wyniku uzyskania wiedzy o sobie jako istocie duchowej. Nie sposób takiego poznania uzyskać inaczej niż poprzez wiedzę o Bogu, która z kolei jest równoznaczna z bezpośrednim doświadczeniem Boga. Temu mistycznemu doznaniu nieodłącznie towarzyszy uczucie błogości i szczęścia, jako że naturą Boga jest miłość, ale także dlatego, że jest ono możliwe dopiero wówczas, gdy adept sam pogrążony jest w bożej miłości. Bez *prīti* zatem doświadczenie mistyczne w ogóle nie może mieć miejsca.

³¹ Dosł. „strategies of orthodoxy”. Zob.: B.K. Smith, *Making connections: Hinduism and Vedism*. In: *Reflections on resemblance, ritual, and religion*, Oxford University, New York 1989, pp. 3-29.

Kaivalya. W przypadku tego terminu (dosł. „absolutna jedność”, „wyzwolenie”, „odosobnienie”)³², który większość tradycji rozumie jako synonim *mukti*, Goswamin proponuje odwołanie się do jego źródłosłowu – terminu *kevala* w jego specyficznym znaczeniu: „prosty”, „czysty”, „pełny”³³. Komentując następujący werset z *Bhagawatapurany*:

Jedynym celem [„Bhagawatapurany” D.W.] – esencji wedanty, która koncentruje się na tym nadzwyczajnym przedmiocie, jakim jest jedność Brahmana i Atmana – jest kajwalja, wyzwolenie³⁴,

pisze:

Słowo „kevala” znaczy „czysty”, tak więc „kaivalya” odnosi się do „stanu czystości”³⁵. Owa kajwalja jest jedynym celem diskutowanym tu jako ostateczne dążenie człowieka³⁶.

Następnie stwierdza, że czystością tą jest wiedza o Bogu wynikająca z bezpośredniego doświadczenia, ponieważ wcześniej ustalono, iż niewiedza jest przyczyną grzechu. Goswamin dopuszcza również możliwość, jakoby słowem *kaivalya* określono w powyższym wersecie oryginalną (swoistą) naturę Boga lub też samego Boga, gdyby przyjąć, że słowo *kaivalya* powstało od *kevala* przy pomocy sufiksu *svārthika* (-ya), który nie zmienia pierwotnego znaczenia słowa. Przymiotnik *kevala* może bowiem nieść znaczenie „pełny” i „absolutny”, a więc odnosić się do Boga³⁷. Dziwa Goswamin powołuje się w tym względzie na inny ustęp z *Bhagawatapurany*: „Najwyższy – pierwszy ze wszystkich – nazywany jest „kaivalya”, bo jest pozbawiony ograniczeń i przepelniony ogromem szczęśliwości wynikającej z doświadczania stanu jedności (*kevala*)”³⁸. W zasadzie wszystkie sformułowania klasycznie odnoszone do stanu niedualności Goswamin interpretuje w duchu dualistycznym. Np. złożenie *parātmaika-darśanam* w wersecie BhP VI.16.63, tłumaczone zwykle jako „wizja jedności Najwyższego z duszą indywidualną”, interpretuje jako *paramātmanah kevalasya*

³² M. Monier-Williams, op. cit., s. 311, hasło: *kaivalya*.

³³ Ibidem, s. 309, hasło: *kevala*.

³⁴ BhP XII.13.12.

³⁵ Możliwe jest również tłumaczenie: „«Kevala» znaczy «Czysty Duch», «kaivalya» to miłość do niego”.

³⁶ PrīS, anu. 1: *kevalah śuddhah tasya bhāvah kaivalyam, tad ekam eva prayojanam*.

³⁷ PrīS, anu. 1: *atas taj-jñānam eva śuddhatvam iti kaivalya-śabdasyātra pūrvavat tad-anubhava eva tāt-paryam. athavā kaivalya-śabdena paramasya svabhāva evocyate. kvacit svārthika-tad-dhitāntena kaivalya-śabdenāpi parama ucyate*.

³⁸ BhP XI.9.18.

darśanam, czyli „wizję Duszy Najwyższej w jej czystej, oryginalnej postaci”³⁹. Ponadto przestrzega przed błędnym odczytywaniem w jednym z cytowanych wersetów⁴⁰ słowa *upetam* (dosł. „osiągnięty”, „uzyskany”, „ten, który się zbliżył”) jako *ekībhūtam* („który stał się jednym z”)⁴¹, które powoduje, że bliskość Boga i duszy interpretowana jest jako stopień się ich, w wyniku czego uzyskiwane miałyby być wyzwolenie. Tymczasem *upetam* znaczyć ma raczej to samo, co *yuktam* – „połączony z”, „w towarzystwie”, a owo połączenie dwóch nie skutkuje złączeniem się ich w jedno i utratą „istności” (*sattā*) przez byt mniejszy (*kṣudram*). W zjednaniu tym cechy bytu większego przenikają byt mniejszy, ale bynajmniej nie ulega on zatraceniu. W stanie wyzwolenia świadomość najwyższa (*vibhu-caitanya*) – Pan (*iśvara*), który jest wieczny i wszechobecny, oraz mała część świadomości (*aṅu-caitanya*) łączą się, ale nie zanika między nimi różnica. Odrębna istność duszy nie może ulec zniszczeniu, ponieważ wówczas nadrzędność (*iśvaratva*) Boga nie mogłaby być utrzymana.

Dziwa Goswamin posługuje się w *Pritisandarbhśe* także innym kluczowym dla tradycji monistycznych terminem – *apavarga* – cytując za *Bhagawatapurana*⁴². Słowo to – derywat od rdzenia czasownikowego *vrj* z prefiksem *apa*, znaczący „zawrócić”, „odejść”, „oderwać się” – rozumiane jest odmienne przez różne tradycje filozoficzno-religijne Indii. W zacytowanym przez Dziwę komentarzu do powyższego wersetu Śridhara Swamin pisze, że w kręgach tzw. dźnianich (mędrców) oraz joginów termin *apavarga* tłumaczony jest jako „emancypacja”, „ostateczne wyzwolenie”, zaś wśród adeptów bhakti oznacza *prīti* / *prema-bhakti* – czystą miłość do Bhagawana⁴³.

Ostatnim terminem, którego interpretację przytoczę, będzie *advaya* / *advaya-jñāna* – dosł. „niedualny”, „niezróżnicowany”, „niedualna rzeczywistość”, „niedualna świadomość” lub „niedualny Absolut” (*brahman*). Dziwa Goswamin nominalnie akceptuje istnienie stanu całkowitej jedni oraz koncepcję Brahmana, uważa jednak, że ten bezosobowy aspekt Absolutu zawiera się już w aspekcie osobowym Boga jako niekompletna jego manifestacja. Jest jedynie blaskiem emanującym z absolutnego ciała Bhagawana (*tanu-bhā/aṅga-prabhā*), a stan szczęśliwości, jakiego doświadczają majawadini (*māyāvādin*, zwolennik

³⁹ PrīS, anu. 2, *ṭikā*: *na cātaḥ paraḥ puruṣo'stītyāha etāvān iti. parasyātmana ekaṃ darśanam iti yat etāvān evety eṣā. paramātmanaḥ kevalasya darśanam iti vā.*

⁴⁰ BhP III.9.33: „Kiedy dusza widzi w Moim towarzystwie siebie w swej czystej postaci, uwolnionego od grubych elementów materii oraz zmysłów i wpływu sił materialnej natury, wówczas osiąga moją siedzibę”.

⁴¹ PrīS, anu. 1: *upetaṃ yuktam ity evākliṣṭo'rthaḥ.*

⁴² BhP I.2.9: „Spełnianie dharmy ma niewątpliwie służyć ostatecznej doskonałości – wyzwoleniu (*apavarga*). Nie powinno się jej podejmować dla przyziemnej korzyści zmysłowej”.

⁴³ PrīS, anu. 1, *ṭikā*. Jīva Gosvāmī, *Śrī Prītisandarbhah*, Vrindavan 1986, s. 7 zły opis bibliograficzny

filozofii monizmu idealistycznego) podczas jego urzeczywistnienia w mukti, jest nic nieznaczący w porównaniu z ekstazą *prīti*, powstającą na skutek naocznej wizji Bhagawana (*sākṣātkāra*) i jednocześnie będącej tej wizji przyczyną. Stan zatopienia w Brahmanie (*sāyujya*) nie jest dla Dziwy wieczny. Akceptowanie niedualnej rzeczywistości nie zaprzecza, jego zdaniem, istnieniu w niej różnorodnych mocy (*śakti*), w tym mocy zewnętrznej (*bahiraṅga-śakti*), czyli świata fizycznego z jego mocą iluzji (*māyā*), oraz mocy granicznej (*taṭastha-śakti*) – dusz jednostkowych. Pogląd taki może wydawać się paradoksalny z punktu widzenia logiki, jednak jest możliwy w perspektywie transracjonalnej (*acintya*), której Dziwa jest przedstawicielem. Uważa on wręcz, że niedualna rzeczywistość, która mieści w sobie wyłącznie jednię, a nie potrafi objąć także różnorodności, nie może być uznana za rzeczywistość absolutną.

Bibliografia podmiotowa

1. *Bhāgavatapurāna*, [tekst sanskrycki z komentarzem Śrīdhary Swamiego], Pandita Pustakalay, Benares 1972.
2. Jīva Gosvāmī, *Śrī Prītisandarbhāḥ*, [tekst sanskrycki], red., tłum. hindi i komentarz: Haridās Śāstrī, Gadadhar-gaurahari Press, Vrindavan 1986.
3. Jīva Gosvāmī, *Śrī Tattvasandarbhāḥ*, [tekst sanskrycki], red., tłum. hindi i komentarz: Haridās Śāstrī, Gadadhar-gaurahari Press, Vrindavan 1981.
4. *The Nāmaliṅgānuśāsana (Amarakośa) of Amarasimha with the Commentary of Kshīrasvāmin*, Edited with critical Notes, an Essay on the time of Amarasimha and Kshīrasvāmin, a list of works and authors quoted, a glossary of words, &c. &c. by Krishnaji Govind Oka, Law Printing Press, Poona 1913.

Bibliografia przedmiotowa

1. Balcerowicz P., *Historia klasycznej filozofii Indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.
2. Brzeziński J., *Jīva Gosvāmin. Biography and Bibliography*, „Journal of Vaishnava Studies” 2007, 15, no 2, s. 51-80.
3. Dagsupta S., *A History of Indian Philosophy*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge 1922.
4. De S.K., *Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal*, KLM Private Limited, Calcutta 1986.
5. Holdrege B.A., *Bhakti and Embodiment: Fashioning Divine Bodies and Devotional Bodies in Kṛṣṇa Bhakti*, Routledge, New York 2015.
6. Kale M.R., *The Higher Sanskrit Grammar: For the Use of Schools and College Students*, Delhi 1972.
7. Kapoor O.B.L., *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*, Munshiram Manoharlal Publishers, Delhi 1976.

8. Monier-Willims M., *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages*, revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al., Clarendon Press, Oxford 1899.
9. Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, przekł. Z. Wrzeszcz, przedmowa E. Słuszkiewicz, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017.
10. Smith B.K., *Making connections: Hinduism and Vedism*, [in:] *Reflections on resemblance, ritual, and religion*, Oxford University, New York 1989, pp. 3-29.

**The concept of *prīti* in Gauḍīya Vaiṣṇava soteriology
as described in Jīva Gosvāmin's „Prītisandarbhā”**

Abstract

Since philosophy in the Indian cultural context is exceptionally practical, the pursuit of liberation from all sufferings is an inseparable part of all Indian philosophical and religious thought. Final emancipation (*mokṣa*) is considered to be the most important and ultimate of the four classical goals of life (*puruṣārtha*). Among the Indian concepts of liberation those of the theistic schools deserve special attention as they are still a relatively underrepresented minority. The concept of liberation in a theistic sense takes its full shape in the mediaeval Vaishnava bhakti traditions. No less significant than the soteriological concepts of such great Vaishnava philosophers as Rāmānuja, Madhva or Vallabha, is the ideal of *prīti* described in detail by Jīva Gosvāmin in his text called *Prītisandarbhā*. This paper is devoted to the analysis of the meaning and role of *prīti* - love - in the Vaisnava soteriology contained in this yet unknown to the western audience text.

Keywords: Indian philosophy, Gauḍīya Vaiṣṇavism, salvation, Jīva Gosvāmī