



DOI 10.24917/20841043.7.1.7

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

Vol. 7 (1/2017) pp. 129–144
e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635

* * *

Obrona jedności bytu w *Brahmasiddhi* Maṇḍanamaiśry

Przykład argumentacji scholastycznej

Paweł SAJDEK*

ABSTRACT

A defense of the unity of being in the *Brahmasiddhi* of Maṇḍanamaiśra. An example of scholastic argumentation: *Chāndogyopaniṣad* 6 comprises as many as two out of six renowned “great sayings” (*mahā-vākya*): *tat tvam asi* and *ekam evādvitīyam*. The question arises as to whether the declared in śruti unity of the Absolute Being is to be understood literally or figuratively. The opponent (*pūrva-pakṣa*) presents three arguments for the figurative meaning of the words. Maṇḍana advocates the literal sense of the statement. The debate is a typical example of an Indian philosophical scholastic text. Scholasticism in India and scholasticism in medieval Europe share some characteristic features, though they also differ in many ways.

KEYWORDS

Indian philosophy; Advaita; Maṇḍana, *Brahmasiddhi*; unity; scholasticism

* Dr hab., prof. UP, Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie.
E-mail: sajdek@gmail.com.

TEMAT ROZWAŻAŃ MAṄḌANY¹

Filozofia adwajtawedanty łączy w sobie metafizykę bytu z metafizyką jedności. Jedność jest w niej podstawą i istotą bytu (*sat*), byt zaś jest jeden, wieczny, niezmienny, niezłożony. Wychodząc od upanisadowego monizmu pojmującego byt jako tworzywo wszystkiego², adwajtawedanta dochodzi do konsekwentnego adualizmu³. Pozostałe systemy indyjskie należące do tak zwanej *śad-darśana* nie podzielają stanowiska adwajty w kwestii jedności. Codzienne doświadczenie wielości, według tej filozofii złudne i pozorne, wydaje się jednak tak realne, że nawet niektórzy adwajtyści próbowali tezę o absolutnej jedności nieco złagodzić. Nie należał do nich z pewnością Maṅḍanamiśra, uważany niegdyś za czołowego filozofa adwajty⁴, który właśnie w postrzeganiu jedności jako wielości upatrywał istotę niewiedzy (*avidyā*)⁵. W odróżnieniu od współczesnego mu Śankary twierdził, że niewiedza polega na zastąpieniu wizji jedności (*ekatva-dṛṣṭi*) widzeniem wielości (*nānātva-dṛṣṭi*)⁶. W pierwszej części *Brahma-siddhi*, poświęconej Brahmanowi (stąd tytuł *Brahma-kāṅḍa*), Maṅḍana obala trzy twierdzenia *pūrva-pakṣy* o konieczności metaforycznego rozumienia twierdzeń *śruti* o jedności.

METODA SCHOLASTYCZNA MAṄḌANY

Refutacja Maṅḍany argumentów łągodzących ściśle adualistyczne twierdzenia upanisad stanowi klasyczny przykład dyskursu okresu tak zwanej wczesnej

¹ Wszystkie przekłady tekstów nieoznaczone inaczej pochodzą od autora artykułu.

² Por. ChU 6.1.4: „Tak jak, mój drogi, 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” (przekład wszystkich fragmentów upanisad: Kudelska, 1999) (*yathā saumyaikena mṛt-piṅḍena sarvaṁ mṛṅ-mayaṁ vijñātaṁ syād vācārambhaṇaṁ vikāro nāmadheyaṁ mṛttikety eva satyam.*)

³ Por. Raphael, 1992: 3: „Non-dualism is neither monism nor monotheism and, of course, it is not dualism”.

⁴ Większość życia Maṅḍana uprawiał filozofię purwamimansy (*pūrva-mīmāṃsā*). Istnieje wciąż jeszcze żywa legenda, jakoby w wyniku przegranej debaty z Śankarą nawrócił się on na adwajtyzm i przyjął imię Sureśvara. Fałszywości tego poglądu dowiódł prof. S. Kuppuswami Sastri, który w 1920 roku zredagował i w dwa lata później opublikował rzadki rękopis z tekstem *Brahma-siddhi*, odnaleziony w bibliotece madraskiej. Kuppuswami ostatecznie obalił tezę o tożsamości Maṅḍany i autora *Naiṣkarmya-siddhi*, niestety, legendy okazują się odporne na naukową argumentację. Sureśvara był uczniem Śankary i jego poglądy bliskie były późniejszej szkole *vivarāṇa*, podczas gdy adwajta Maṅḍany była inspiracją dla konkurencyjnej szkoły *bhāmatī*. Dla autora *Brahma-siddhi* adwajta wydaje się być po prostu ostatnim etapem życia (*āśrama*) człowieka, który jako ojciec rodziny (*gṛhastha*) studiował był mimansę.

⁵ Por. BSi 6.

⁶ Śankara podkreślał raczej inny aspekt niewiedzy — nakładanie (*adhyāsa*) przedmiotowości (*viśayatva*) na czystą podmiotowość (*ātman*), czyli postrzeganie podmiotu za przedmiot. O różnicach w rozumieniu niewiedzy między Śankarą a Maṅḍaną zob. Sajdek, 2004: 479–490.

scholastyki adwajtystycznej. Termin „scholastyka” określający ten typ tekstów uzasadniony jest nie ich treścią ani rodzajem głoszonych poglądów, lecz sposobem argumentacji, specyficznym językiem, terminologią techniczną i dialogowaną formą⁷. Indyjskie teksty scholastyczne wymagają od czytelnika poznania pewnych schematów logicznych i językowych, których znajomość okazuje się mało przydatna przy lekturze na przykład eposów lub puran⁸. Znajomość sanskrytu pozwalająca rozumieć literaturę piękną często nie wystarcza do samodzielnego prześledzenia myśli filozofa. Argumentacja w obronie dosłownej interpretacji jedności jest znakomitą ilustracją charakteru indyjskiego dyskursu scholastycznego. Maṇḍanamiśra jest autorem niezależnego traktatu *Brahma-siddhi*, który nie jest komentarzem do innego tekstu, dlatego pozostawia autorowi więcej swobody w wyrażaniu własnych poglądów⁹.

Poniższa analiza tekstu Maṇḍany stawia sobie zatem dwa cele wymienione już w tytule. Pierwszym z nich jest prezentacja poglądów na jedność jednego z czołowych myślicieli adwajty. Ze szkołą tą kojarzy się dziś powszechnie przede wszystkim imię Śankary, nie należy jednak zapominać, że niegdyś jedną z nazw tego kierunku było określenie *maṇḍana-matam* (pogląd Maṇḍany)¹⁰. Drugim celem jest ukazanie, jak Maṇḍana dowodzi swoich racji i odrzuca argumentację przeciwną (*pūrva-pakṣa*).

Metoda scholastyczna w dyskursie indyjskim jest na tyle bliska znanej nam scholastycznej metodzie średniowiecznej, że analogiczne użycie wspólnej nazwy „scholastyczna” na ich określenie wydaje się w pełni uzasadnione. Maṇḍana stawia pytanie, czy mowa o jedności w upanisadowych „wielkich powiedzeniach” (*mahā-vākya*)¹¹ ma być rozumiana dosłownie (*yathā-śabdām*) czy przenoście (*upacaritam*), co odpowiada średniowiecznemu *quaeritur utrum*. Następuje argument przeciwnika, czyli *pūrva-pakṣa*¹², odpowiednik *videtur*

⁷ Por. Oberhammer, 1991: 7: „Wenn in diesem Zusammenhang von einer «Scholastik» die Rede ist, so meint diese Terminus daher nicht einen bestimmten Typus der Philosophie mit seinem spezifischen Inhalt, wie im Falle der erwähnten christlichen Scholastik, sondern die Art und Weise wie in einer bestimmten Zeit philosophiert und argumentiert wurde, also die typische Form rationaler Erörterung und Darlegung des Stoffes, durch die letzt lich alle Systeme jener Zeit konkret literarische Gestalt gewonnen haben”.

⁸ Bardzo pomocna w poznaniu specyficznego języka scholastycznego jest praca: Tubb & Boose, 2007.

⁹ W komentarzach typu *bhāṣya* (na przykład *Brahma-sūtra-bhāṣya* Śankary) dodatkowym utrudnieniem dla czytelnika bywa komentowany tekst. Ponieważ jest to zwykle tekst autorytatywny, komentator nieraz pozornie przyjmuje tezy, których w rzeczywistości do końca nie wyznaje, traktując je jako rozwiązania kompromisowe. Niezależność *Brahma-siddhi* wyklucza takie przypadki.

¹⁰ Zob. Sajdek, 2008: 233–254.

¹¹ Chodzi tu zwłaszcza o powtarzaną w ChU 6 formułę: *ekam evādvītyam*.

¹² Wprowadzenie purwapakṣy miało być może swoje źródła w formule konsylium lekarskiego, ponieważ jej definicję odnajdujemy już w starodawnym traktacie medycznym *Suśruta-sambhitā* 65.25: „Pytanie, które wprowadza zastrzeżenie, to *pūrva-pakṣa* (*ākṣepa-pūrvakaḥ*)

quod. Wypowiedź przeciwnika jest ważnym elementem dzieła naukowego, niekoniecznie filozoficznego. Argumenty przeciwnika, w przeciwieństwie do na przykład Tomaszowej *quaestio*, przeplatają się z kontrargumentami w formie dialogu. Odpowiedzi na zarzuty, czyli *uttara-pakṣa*, można porównać do części *sed contra*. Podobnie jak w *sed contra* chodzi tu tylko o podważenie zasadności obiekcji, niekoniecznie o wyrażenie poglądów autora. Brak wyraźnego wyodrębnienia w traktacie indyjskim wypowiedzi przeciwników i poglądów autora jest dodatkowym źródłem trudności dla czytelnika, dlatego indyjskie traktaty filozoficzne należy czytać krok po kroku, od początku wywodu aż do końca, inaczej łatwo można pogubić się i przypisać autorowi intencje, którym właśnie usiłował zaprzeczyć. Odpowiadając przeciwnikowi, autor może sięgnąć do kontrargumentów szkoły, której poglądów sam nie wyznaje, jeśli tylko w prosty sposób obalają stawiany zarzut. Pogląd własny autora, czyli *siddhānta*, odpowiadający *respondeo — dicendum quod*, jest momentem końcowym dysputy, zakończonym niekiedy formułą: „Dość na ten temat!” (*alam iti-prasaṅga*).

CZY TEKSTY ŚRUTI MÓWIĄCE O JEDNOŚCI UCIEKAJĄ SIĘ DO PRZENOŚNI?

Głoszona przez Maṇḍanę teoria błędu zakłada, że niewiedza nie polega na nieuchwyceniu rzeczywistości (*agrahaṇa*), czyli na braku poznania, lecz na uchwyceniu błędnym, czyli na złudnym pojawieniu się (*mithyāvabhāsa*) czegoś tam, gdzie w rzeczywistości jest coś innego. Innymi słowy błąd to uchwycenie istoty czegoś, czego w danym miejscu nie ma, skutkiem czego jest nieuchwycenie istoty rzeczy rzeczywiście tam będącej. Poznanie zaprzeczające (*bādhā*) polega w tej sytuacji na uchwyceniu istoty rzeczywistości, któremu towarzyszy zniknięcie błędnego pojawienia się. Podążając za przykładem użytym przez Maṇḍanę, brak uchwycenia istoty muszli staje się źródłem błędnego pojawienia się srebra. Kiedy uchwycona zostanie istota muszli, znika błędne pojawienie się srebra. Tylko taka teoria błędu mogła posłużyć Maṇḍanie do wyjaśnienia, na czym polega istnienie świata wielości i czym jest wyzwolenie. Warunkiem błędnego poznania srebra jest pozytywna rzeczywistość muszli. Muszla istnieje naprawdę, o istnieniu srebra mówimy zaś w przerośni. W miejsce muszli i srebra należy podstawić odpowiednio jedność i wielość. Jedność i wielość wykluczają się nawzajem. Istnieją zatem dwie możliwości: albo jedność jest rzeczywista, a różnicę należy brać przerośnie (*ekatvaṃ satyaṃ nānātvam upacaritam*), albo odwrotnie, rzeczywista jest różnica, o jedności zaś mówi się metaforycznie (*nānātvam satyam ekatvaṃ upacaritam*).

praśnaḥ pūrvapakṣaḥ). Kauṭīlia definiuje ją: „Wypowiedź, która ma być zaprzeczona to *pūrvapakṣa*” (*pratiṣeddhavyaṃ vākyaṃ pūrvapakṣaḥ*); por. także *Viṣṇu-dharmottara-pūraṇa* 13.6: „Wypowiedź zaprzeczona to *pūrvapakṣa*” (*pratiṣeddhā-vācanaṃ pūrvapakṣaḥ*).

Wyraz *nānātvam* nie jest bynajmniej jedynym ani nawet najczęściej spotykanym odpowiednikiem polskiego słowa „różnica”. Używane są takie terminy, jak: *vyavasthāna*, *vyavasthā*, *vibhāga*, a przede wszystkim *bheda*, którego trzy poprzednie praktycznie są synonimami¹³, jako zaprzeczenie jedności (*ekatva*). O ile dla Śankary niewiedza pochodzi z „nałożenia” (*adhyāsa*), które jest „pojawieniem się czegoś, co się widziało uprzednio, mającym postać pamięci, w innym miejscu”¹⁴, o tyle u Maṇḍany niewiedzę można zdefiniować krótko jako „widzenie różnicy” (*bheda-dr̥ṣṭi*).

Upaniszady w wielu miejscach mówią o ostatecznej jedności Brahmana. W BrU 2.5.19 czytamy:

Indra za pomocą maji, swej magicznej mocy,
różnorodny w formach wędruje...¹⁵

Zdanie to jasno stwierdza, że pojęcie wielopostaciowości (*nānā-rūpāvagama*) związane jest z ułudą (*māyā-nibandha*). Otwarte zaprzeczenie wielorakości (*nānātva-niṣedha*) znajdziemy też w BrU 4.4.19:

Tu, na tym świecie, nie ma żadnej wielości,
Osiąga śmierć za śmiercią ten, kto to postrzega jakby wielość¹⁶.

Użycie słowa „jakby” (*iva*) sugeruje, że widzenie różnicy jest wynikiem błędu (*bheda-dr̥ṣṭir iva bhramāt*), a jedności nie można żadną miarą rozumieć metaforycznie. Oto argumenty Maṇḍany:

1. Po pierwsze gdyby to jedność miała być rozumiana przenośnie, to różnicę należałoby uznać za rzeczywistą (*bhāvika*). Jak jednak wówczas mogłoby być usunięte coś, co jest rzeczywiście istniejące? „Gdyby jedność była przenośnią, to realnie istniejąca różnica byłaby nieusuwalna”¹⁷.
2. Po drugie jedność jako metafora byłaby niezrozumiała, nie miałaby bowiem przyczyny (*nimitta*) i celu (*prayojana*). Celem mogłoby być albo szczęście doczesne (*abhyudaya*), albo ostateczne (*niḥśreyasa*)¹⁸. Z osiągnię-

¹³ W późniejszym okresie Ānandagiri, w glossie do ChUBh 6.2.1 Śankary wyróżnia trzy rodzaje różnicy. Pierwsza z nich to różnica, jaka zachodzi między liśćmi a kwiatami jednego drzewa — można ją nazwać „różnicą wewnętrzną” (*svagata-bheda*). Druga — jak między drzewem a innymi drzewami, różnica w ramach jednego rodzaju (*sajātīya-bheda*). Trzecia — jak między drzewem a skałą, różnica międzyrodzajowa (*vijātīya-bheda*). Według Ānandagiriego w powiedzeniu *ekam evādvitīyam* — *ekam* wyklucza dwie pierwsze różnice, *advitīyam* trzecią.

¹⁴ BSBh (Wstęp): *smṛti-rūpaḥ paratra pūrva-dr̥ṣṭāvabhāsaḥ*.

¹⁵ BrU 2.5.19: *indro māyābhiḥ puru-rūpa īyate*.

¹⁶ BrU 4.4.19: *mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati*. Przekład Kudelskiej pomija bardzo ważną w tym miejscu partykułę *iva*, którą dodałem w cytacie rozstrzelonym drukiem.

¹⁷ *kāmam upacārād astv ekatvaṁ na tu bhāvikasya nānātvasya nivr̥ttih*.

¹⁸ W tym miejscu Maṇḍana odwołuje się do reguł egzegezy mimansy. Jeżeli zdanie *ekam evādvitīyam* należy do karmakandy (*karma-kāṇḍa*), czyli do sfery przykazań, zakazów, czynności

ciem szczęścia doczesnego usunięcie różnicy byłoby sprzeczne z dwóch przyczyn. Po pierwsze zniknąłby podział na środki do osiągnięcia (*sādhana*) i na to, co ma być osiągnięte (*sādhya*). Po drugie zostałoby ujawnione wszelkie błędne utożsamienie „ja” z tym, co nim nie jest (*ātmābhimāna*)¹⁹, takie zaś utożsamienie jest niezbędnym warunkiem cieszenia się powodzeniem materialnym. Co zaś do szczęścia ostatecznego (*niḥśreyasa*), to panuje powszechna zgoda (*saṃvāda*), że ten tylko je osiągnie, kto odsunie się od wszystkiego (*sarvataḥ nivṛttasya*), więc i w tym przypadku nie może być mowy o przenośnym znaczeniu słów o usunięciu różnicy²⁰.

3. Po trzecie upaniszadowa *mahā-vākya* ChU 6.2.1: „Jedno tylko bez drugiego” (*ekam evādvitīyam*) zawiera powtórzenie tej samej treści: „jedno” (*ekam*) i „bez drugiego” (*advitīyam*). Jak wiadomo, powtórzenie stosujemy wtedy, gdy chcemy położyć nacisk na wypowiedzaną treść, jak gdy na widok pięknej kobiety wołamy: „Ach, jaka piękna! Ach, jaka piękna!” (*aho darśanīyā! aho darśanīyā!*). Powtórzenie służy wzmocnieniu treści wypowiedzanej, na pewno nie nadawaniu jej znaczenia przenośnego (*dūrata evopacaritatvam*).

ODRZUCENIE ARGUMENTU PIERWSZEGO: „Z POWODU ROZDZIAŁU DOZNAŃ”

Pierwszy z trzech powodów, dla którego według oponenta naukę o jedności należy traktować przenośnie, brzmi: „Z powodu rozdziału doznań” (*bhoga-vyavasthānāt*). Nikt nie zaprzeczy, że doznania bólu, przyjemności itd. są rozdzielone pomiędzy różne istoty żywe. Istnieje pewien porządek w doświadczaniu tych doznań (*bhoga-vyavasthā*). Jedni ludzie cierpią, inni doświadczają przyjemności. Można to wytłumaczyć tylko rzeczywistą różnicą między

ofiarnych itd., wówczas musi mieć swój cel (*prayojana*), którym jest nabywanie zasług, czyli dobrego karmana, owocującego powodzeniem materialnym itd. Jeśli nie, to celem musi być ostateczne wyzwolenie (*niḥśreyasa*). Przenośna interpretacja jedności nie gwarantuje osiągnięcia żadnego z tych celów.

¹⁹ Takiemu właśnie błędnemu utożsamieniu więcej miejsca poświęca Śankara we Wstępie do BSBh: „Jednakże taka jest naturalna praktyka tego świata, wynikająca z fałszywej wiedzy, polegającej na braku rozeznania, że nałożywszy na siebie wzajemnie całkowicie różne atrybuty i to, co jest podstawą atrybutów, zmieszawszy ze sobą kłamstwo i prawdę, mówimy: «to jestem ja» lub «to jest moje»” (*tathāpy anyonyasmīn anyonyātmakatām anyonya-dharmāṃś cādhyāyetaṛetarāvivekena atyanta-viviktayor dharma-dharmiṇoḥ mithyā-jñāna-nimittaḥ satyānrte mithunīkrīya „abam idam” „mamedam” iti naisargiko ’yaṃ loka-vyavahārah*).

²⁰ Zarówno zwrot „ten, który odsunął się od wszystkiego” (*sarvato nivṛttaḥ*), jak i „usunięcie różnicy” (*nānātva-nivṛttiḥ*) zawierają derywat rdzenia *vṛt* z prefiksem *ni* — „odsunąć się”, „uciec”, ale także „pozbyć się”, „unicestwić”. Dlatego właśnie argument Maṇḍany staje się w pełni zrozumiały dopiero w języku oryginalnym.

poszczególnymi duszami jednostkowymi (*jīva*), pomiędzy które rozdzielone są rozmaite doznania.

Maṇḍana nie przeczy istnieniu rozdziału doznań. Prawdziwość wniosku nie gwarantuje jednak prawdziwości przesłanki. Nie ma potrzeby uciekać się do różnic między duszami, aby wyjaśnić porządek w doświadczeniu doznań. Argument oponenta należy odrzucić, ponieważ rozdział doznań wynika z wyobrażonej różnicy (*kalpitād api bhedād bhoga-vyavasthā-siddheḥ*). W jednej tylko duszy można już przecież zaobserwować oparty na wyobraźni rozdział doznań²¹.

Myśl indyjska przypisuje każdej rzeczy jeden z trzech rozmiarów (*parimāṇa*): nieskończenie mały (*aṇu*), średni (*madhyama*) i nieskończenie wielki (*parama-mahat*)²². Nieskończenie małe jest to, co niepodzielne i niezłożone, dusza miałaby więc rozmiar atomu (*aṇu-parimāṇa*). Rozmiar średni mają rzeczy złożone z części, w przypadku duszy chodziłoby o rozmiar całego ciała (*śarīra-parimāṇa*). Nieskończenie wielkie jest to, co wszechobecne (*vibhu*), dusza jednostkowa (*jīva*) nie może być więc nieskończenie wielka. Jaki zatem rozmiar ma dusza?

1. Możliwość pierwsza: jest nieskończenie mała, czyli ma wielkość atomu (*aṇu-parimāṇa*). Jeśli tak, to, choć nieskończenie mała, przenika całe ciało dzięki inteligencji²³. Zrozumiałe jest zatem odczuwanie przyjemności w całym ciele, gdy jedna tylko jego część doznaje tejże przyjemności. To samo dotyczy doznań przykrych. Jak jednak wyjaśnić często słyszane zwroty: „Boli mnie stopa” (*pāde me vedanā*) lub „Boli mnie głowa” (*śī-rasi me vedanā*)?²⁴ Skąd na przestrzeni jednej duszy bierze się rozdział doznań? Kiedy boli mnie stopa, powinienem też odczuwać ból w głowie i *vice versa*, bo to przecież w rzeczywistości nie stopa i głowa odczuwają ból, będąc nieświadomymi (*ajñātvāt*), lecz inteligentna dusza, przenikająca całe ciało. Zwolennicy teorii nieskończenie małej duszy nie potrafią wytłumaczyć tego, że choć dusza przenika całe ciało, ból odczuwany jest w jego ograniczonym obszarze, jak stopa czy głowa. Według Maṇḍany wyjaśnienie może być tylko jedno: różnorodność miejsc odczuwania bólu spowodowana jest różnicą wyobrażoną (*kalpita-bheda*).

²¹ *ekasminn apy ātmani [...] kalpita-bheda-nikalpanā drśyate* — „W jednej tylko duszy itd.” Słowo *ātman* ma w tym zdaniu to samo znaczenie, co *jīva*, która jest *ātmanem* błędnie jawiącym się jako dusza jednostkowa z powodu czynników ograniczających (*upādhi*). Inne rozumienie słowa *ātman* byłoby w tym kontekście pozbawione sensu. Inne możliwe tłumaczenie (jako *locativus absolutus*): „Jeśli nawet *ātman* jest jeden etc.” lub: „Gdyby nawet etc.”.

²² Por. Datta, 1960: 59–60.

²³ Słowa „inteligencja” nie należy rozumieć w jego pierwotnym znaczeniu. Wedantyści przez „umysł” rozumieją „zmysł pośredniczący” (*antaḥ-karaṇa*) w jego czterech aspektach: *manas*, *buddhi*, *abamkāra*, *citta*. Do zwykłych funkcji tak rozumianej „inteligencji” musimy zatem dodać zdolność doznawania na przykład bólu, przyjemności itd. Inteligentna dusza wielkości atomu (*aṇu-parimāṇa*) jest obecna równocześnie w całym ciele dzięki niezwykle szybkiemu poruszaniu się w jego obrębie.

²⁴ Dosłownie: „Mój ból jest w stopie”, „Mój ból jest w głowie”.

2. Możliwość druga: dusza ma rozmiar ciała (*śarīra-parimāṇa*)²⁵. W tym przypadku, choć niezłożona z części, rozlana jest w całym ciele, przydając mu blasku inteligencji. To dusza doznaje (*bhoktr*). To ona spełnia czyny dobre i złe, po czym spożywa ich owoc. Czy tak rozumiana dusza odczuwa ból cała, czy tylko jej część? Druga możliwość jest jawnie błędna, choćby dlatego, że dusza nie składa się z części, choć wypełnia ciało z części złożone. Jest to niemożliwe także z tego powodu, że wówczas dusza (tu: *ātman*) jako całość byłaby od bólu wolna (*ātmanas tad-viraha-prasaṅgāt*). Także i przy takim pojmowaniu duszy jedynym wytłumaczeniem zdania takiego jak: „Boli mnie stopa itd.” jest różnica wyobrażona.

ODRZUCENIE ARGUMENTU DRUGIEGO: „BO DOPUSZCZA SIĘ RÓŻNICĘ MIĘDZY WYZWOLONYM A WĘDRUJĄCYM”

Oto drugi z argumentów oponenta: jeżeli *ātman* jest jeden, to powinno się wspólnie odczuwać doznania innego ciała, co jest oczywistym absurdem²⁶. Straciłby też wtedy jakikolwiek sens podział na dusze już wyzwolone i wciąż jeszcze wędrujące. Stąd ma płynąć wniosek, że słowa o jedności *ātmana* użyte są przenośnie, przyjmując się bowiem powszechnie rzeczywistą różnicę między duszą wyzwoloną a wędrującą²⁷.

Na pierwszą część tego argumentu Maṇḍana udzielił już właściwie odpowiedzi, omawiając dżinijską koncepcję duszy o rozmiarach ciała. Jedno miejsce (*pradeśa*) nie odczuwa doznań innego miejsca (*pradeśāntara*). Zarówno miejsce, gdzie odczuwany jest ból, i miejsce, w którym odczuwany nie jest, są wytworem wyobraźni (*kalpita*). Tak też i jedna dusza (*jīva*) nie współodczuwa bólu innej duszy (*jīvāntara*), ich odrębność jest bowiem wyobrażona.

Druga część argumentu skłania w końcu Maṇḍanę do rozgraniczenia terminów *ātman* i *jīva*, dotąd używanych wymiennie. Jedna twarz może odbić się w klejnocie, ostrzu miecza, zwierciadle itp. (*maṇi-krpāṇa-darpaṇādiṣu*)²⁸. Choć w rzeczywistości nie są to różne twarze (*bhedābhāve 'pi*), doświadczamy ich zróżnicowania spowodowanego różnicami barwy czy kształtu (*varṇa-saṁsthāna-bheda-vyavasthāna*). Barwa, kształt itd. to czynniki ograniczające (*upādhi*), które sprawiają, że jedna w istocie twarz jawi się jako wielość twarzy.

²⁵ Jest to pogląd na przykład dżinistów.

²⁶ *ekātmye tadvad eva debāntara-bhogānusāmbhānaṁ syāt*.

²⁷ *mukta-saṁsāri-vibhāgapapatteḥ*.

²⁸ Maṇḍana przytacza tu tak zwaną teorię zwierciadlanego odbicia (*pratibimba-vāda*), która obok tak zwanej teorii ograniczenia (*avaccheda-vāda*) jest często używana przez wedantystów do wyjaśniania doświadczenia wielości (por. Vetter, 1969: 53–55, przyp. 59). Maṇḍana wydaje się mieszać obie teorie, nie traktując ich jako przeciwstawnych. Według Vettera Maṇḍana, skłaniając się raczej ku „teorii ograniczenia”, łączy ją z teorią odbicia, mówiąc o „czynnikach ograniczających” (*upādhi*) kolejnych powierzchni odbijających. Stosując w ten sposób obie połączone ze sobą teorie, może wyjaśnić nie tylko doświadczenie wielości, ale i wielorakości.

Różnice dotyczą jednak nie jej samej, lecz wynikają z właściwości zwierciadeł. W brudnym ujrzymy twarz brudną, na powierzchni czystego pojawi się twarz czysta. Dopiero bez pośrednictwa lustra ujrzymy twarz taką, jaka jest, wolną od ograniczeń (*upādhi*) spowodowanych właściwościami klejnotu, ostrza miecza czy innej powierzchni odbijającej²⁹. Przyjrzyjmy się raz jeszcze tym „czynnikiem ograniczającym”, wymienionym przez Maṇḍanę: barwa (*varṇa*), brud (*malīmasa*), czystość (*viśuddha*) itd. Nietrudno zauważyć, że wszystkie te uwarunkowania uzależnione są od miejsca (*pradeśa*). Tak jak jedno miejsce duszy (*pradeśa*) nie współodczuwa bólu innego miejsca (*pradeśāntara*), choć dusza jest jedna, tak i tutaj, choć jedna jest twarz, jedno jej odbicie nie podziela właściwości innego odbicia. Tak jak powiązanie z miejscem wyodrębniło jedną część duszy od drugiej, tak i tutaj powiązanie z miejscem (klejnot, miecz itd.) ukazuje jedną twarz jako wiele twarzy. Maṇḍana powtórnie używa słowa „miejsce” (*pradeśa*), przenosząc porównanie z twarzą i zwierciadłami na *ātmana* i dusze:

Choć *ātman* jest jeden, to powiązany z miejscami przez przyjemności, przykrości itd. jawi się tu jakby zniewolony, gdzie indziej znów jakby wyzwolony³⁰.

Możemy teraz odróżnić terminy *ātman* i *jīva*. *Ātman* jest bytem ostatecznym, niezwiązanym z miejscem i jego ograniczeniami. Gdy jawi się jako powiązany z miejscem, postrzegany jest jako dusza indywidualna, czyli *jīva*. *Ātman* jest jeden tylko bez drugiego, dusze zaś są jakby *ātmanem*, odbitym w wielu zwierciadłach ludzkich umysłów.

Podobne rozumowanie stosuje Maṇḍana, omawiając stosunek szczęścia ostatecznego (*ānanda*) do jednostkowej przyjemności (*sukha*)³¹. Słowo *ānanda* (szczęście) użyte jest jako pierwsze³² w strofie inwokacyjnej *Brahmasiddhi*:

Temu, który jest szczęściem, jednym, nieśmiertelnym, niezrodzonym,
który jest świadomością, Odwiecznym Słowem³³,
nie-wszystkim, wszystkim, wolnym od lęku,
Jemu kłaniamy się, Panu Stworzenia!³⁴

²⁹ *yathā malīmase darpaṇa-tale malīmasaṁ mukhaṁ viśuddhe viśuddhaṁ darpaṇa-rabitaṁ ca tad-upādhi-doṣasamprktaṁ.*

³⁰ *eko'py ātmā pradeśaiḥ sukha-dubḥkādibhir yujyamānaḥ tatra baddha iva itaratra mukta iva ca gamyate.*

³¹ Por. Sajdek, 1993: 227–234.

³² Zgodnie z zasadami egzegezy pierwsza pozycja w tekście zwraca zawsze uwagę na to, co istotne, por. Sreekrishna Sarma, 1985: 70: „It will not be out of the context if we notice here that Maṇḍana Miśra himself throws the weight on the *Ānanda* aspect of Brahman when he begins his definition of Brahman with the word *Ānandaṁ*”.

³³ Dost. *akṣaram* — sylaba. Chodzi o świętą sylabę OM, która, w myśl wyznawanej przez Maṇḍanę *śabdādwaity* (*śabdādwaita*), jest rzeczywistością ostateczną.

³⁴ *ānandaṁ ekam amṛtam ajaṁ vijñānaṁ akṣaram | asarvaṁ sarvaṁ abhayaṁ namasyāmaḥ prajāpatim ||1||*

Relacja szczęścia (*ānanda*), które nie jest przypadłością, lecz istotą Brahmana³⁵, do jednostkowej przyjemności (*sukha*) jest analogiczna do relacji jedności (*ekatva*) do pozornej wielości (*nānātva*). Przyjemność (*sukha*) to nic innego, jak szczęście ograniczone do duszy jednostkowej (*jīva*), niejako odbite w niej jak w zwierciadle, ze wszystkimi jego ograniczeniami.

We wszystkich przypadkach owym zwierciadłem, miejscem różnicującym i wyodrębniającym, jest zmysł wewnętrzny (*antaḥ-karaṇa*). To on jest czynnikiem ograniczającym (*upādhi*)³⁶, lustrem, w którym jeden jedyny *ātman* odbija się jako jedna z wielu dusz (*jīva*). Fakt ten skłania polemistę to zgłoszenia nowej wątpliwości: jaki jest stopień rzeczywistości tego, co ograniczone i wyodrębnione? Mówiąc prościej, w jaki sposób świat rzeczywiście istnieje? Bo przecież świat, w którym żyjemy, nie jest li tylko wytworem umysłu. Potrafimy však odróżnić rzeczy zewnętrzne (*vastu*) od bytów konceptualnych (*pratyaya*). Nie wydaje się też, aby świat zewnętrzny zmieniał się zgodnie z tym, co sobie o nim wyobrażamy:

Wyobrażnia, stanowiąc cechę poznającego umysłu, nie jest wystarczająca do tego, aby ustalać rzeczywistość, bo, zaiste, rzeczy nie podążają za umysłem poznającego³⁷.

Odpowiedź Maṇḍany ma istotne znaczenie dla prawidłowego zrozumienia, jaki według niego był status ontologiczny świata zjawiskowego:

Skutkiem odbicia słońca jest światło³⁸.

Odbiciem światła samoświetlistej (*svaprakāśa*)³⁹ świadomości najwyższej (*cit*) jest ograniczone światło świadomości indywidualnej. Inaczej mówiąc — odbiciem rzeczywistości Bytu Ostatecznego (*sat*) jest j a k b y rzeczywistość bytów zjawiskowych (*bhāva*), odbiciem zaś jedności ostatecznej jest jedność bytu indywidualnego, natomiast odbiciem Ostatecznego Szczęścia (*ānanda*)

³⁵ Określenie Brahmana jako *ānanda* jest *definitio per essentiam* (*svarūpa-lakṣaṇa*), nie zaś przez wskazanie szczególnej przypadłości (*tatastha-lakṣaṇa*), podobnie jak dwa pozostałe człony upanisadzowego *sac-cid-ānanda* (*sat* — byt, *cit* — świadomość).

³⁶ Podobnie rozumiał zmysł wewnętrzny Śankara w BSBh 2.3.32: „Ów, będąc czynnikiem ograniczającym atmana, w różnych miejscach rozmaicie jest nazywany: *antaḥ-karaṇa*, *manas*, *buddhi*, *vijñāna*, *citta* itd.” (*tac cātmana upādhi-bhūtam antaḥkaraṇam mano buddhir vijñānam cittam iti ca anekadhā tatrābbilapyate*.)

³⁷ *kalpanā pratipattuh pratyayasya dharmah na vastu vyavasthāpayitum alam. na khalu pratipattuh pratyayam anu viparivartante vastūni*. Rzeczownik *pratyaya*, zgodnie z komentarzem Śankhapaniego (*antaḥkaraṇam pratyayah*) traktuję tu jako synonim „zmysłu wewnętrznego” lub „umysłu”.

³⁸ *pratisūryakaś ca prakāśa-kāryāya*.

³⁹ Światło Brahmana porównywane jest przez Maṇḍnę do lampy (*dīpavat*), która oświeca siebie i wszystkie rzeczy w pomieszczeniu, w którym się znajduje.

jest przyjemność jednostki. Te trzy aspekty Brahmana, wyrażone upaniszadową formułą *sac-cid-ānanda*, są istotowo jednością. Jednostkowość duszy (*jīva*) jest również odbiciem absolutnej jedności Brahmana, który jest jeden tylko, bez drugiego (*ekam evādvitīyam*).

ODRZUCENIE ARGUMENTU TRZECIEGO: „BO Z ISTNIENIA WIDZIANEGO WYNIKA ISTNIENIE WIDZĄCEGO”

Skoro *ātman* jest ostateczną świadomością, ma zdolność widzenia (*dr̥k-śakti*). Widzenie jest zawsze widzeniem czegoś poza sobą⁴⁰, musi mieć zatem jakiś cel zewnętrzny. Zdolność widzenia wymaga przedmiotu, dlatego teza o konieczności dosłownego rozumienia słów *śruti* o jedności jest nie do utrzymania. Argument oponenta brzmi zatem następująco: istnienie zdolności widzenia implikuje istnienie przedmiotu widzenia (*dr̥k-chakteś cārthavattvāt*), ponieważ działanie nie może być skierowane samo na siebie (*svātmani vṛtti-virodhāt*). Skoro w ten sposób zostało dowiedzione istnienie widzianego, musimy też uznać istnienie widzącego (*dr̥śyena ca draṣṭur anumānāt*). Widzący (*draṣṭṛ*) musi być różny od przedmiotu widzenia (*dr̥śya*), nie sposób więc mówić o ich ostatecznej jedności. Istnienie widzianego pociąga za sobą dalsze rozróżnienia w obrębie jego właściwości i powodowanych przez niego doznań, jak „przyjemny”, „przykry” itd. Stąd wniosek oponenta, że słowa *śruti* o jedności użyte są przenośnie.

Rozumowanie to obarczone jest błędem logicznym. Jeżeli zdolność widzenia (*dr̥k-chakti*) oznaczmy jako *q*, przedmiot widzenia (*dr̥śya*) oznaczmy jako *p*, widzącego (*draṣṭṛ*) oznaczmy jako *z*, będziemy mogli rozumowanie purwapakszy przedstawić następująco w języku symboli logicznych:

$$q \Rightarrow p,$$

$$p \Rightarrow z$$

ale: $z \Rightarrow p$

Ze zdolności widzenia (*dr̥k-chakti*) wynika przedmiot widzenia (*dr̥śya*), z przedmiotu widzenia zaś widzący (*draṣṭṛ*). Skoro jednak z istnienia przedmiotu poznania wnioskuje się o istnieniu poznającego, to znaczy, że przed ustaleniem przedmiotu widzenia widzący nie był znany. Nie postawiono poznającego jako wstępnego warunku poznania. Bez poznania nie sposób jednak

⁴⁰ Por. KeU 1.7: „Co się przez oko ujrzyć nie da, a przez co samo oko widzi — | Ty wiedz — że właśnie to jest Brahman, a nie to, co tu wszyscy czczą” (*yac cakṣuṣā na paśyati yena cakṣuṃṣi paśyati | tad eve brahma tad viddhi nedam yad idam upāstate ||*). „Nie sposób zobaczyć własnym okiem własnego oka. Oko widzi to, co na zewnątrz niego”. W innej upaniszadzie (KaṭhU 2.1.1) powiedziane jest: „Na zewnątrz stwórca wywiercił otwory, to też na zewnątrz patrzemy, nie wewnątrz” (*parājñi khāni vyatṛṇat svayambhūṣ tasmāt parān paśyati nāntarātman*) (przeł. S. F. Michalski-Iwieński).

ustalić przedmiotu poznania. Jest to postać błędu *petitio principii*. Wnioskowanie o poznającym z poznawanego z góry zakłada istnienie poznającego, czyli *definiendum* zawarte jest już w założeniu.

Ātman, który jest poznającym, jest obecny w każdym akcie poznania jako jego światło. Jeśli widzący nie oświetli widzenia, nie zostanie osiągnięty aktem poznawczym przedmiot widzenia⁴¹. Należy pamiętać, jak rozumie się tu działanie zmysłów (*indriya*)⁴². Zmysł jest rodzajem substancji (*dravya*), umiejscowionej w organie cielesnym. Już od czasów wedyjskich (RV X.90, tak zwana *Puruṣa-sūkta*) wyprowadzano pochodzenie zmysłów od żywiołów: wzrok ze słońca, węch z ziemi itd. Zmysł, będąc substancją subtelną, jest tego samego rodzaju co postrzegana przez niego jakość, poznaje więc, jak u Empedoklesa, „podobne przez podobne”. Wzrok jest ze światła i umiejscowiony jest w oczach, o czym łatwo możemy się przekonać, patrząc w ślepią polujących w nocy drapieżników (*naktajñcara-nayana-raśmi-darśanāt*)⁴³. Złożony ze światła (*tejas*) zmysł wzroku na podobieństwo słońca wysyła swoje promienie (*raśmi*) ku przedmiotowi, dociera do niego i wchodzi z nim w bezpośredni kontakt. Na tym właśnie polega poznanie bezpośrednio, czyli postrzeganie (*pratyakṣa*). Jeśli widzący nie oświetli przedmiotu, który ma być widziany (*draṣṭary aprakāṣe*), nie nastąpi wyodrębnienie tegoż przedmiotu (*drśya-bhedopalabdhi*), bo środek prawomocnego poznania (*pramāṇa*), czyli w tym przypadku postrzeganie (*pratyakṣa*), nie jest w stanie przedmiotu rozpoznać (*pramāṇasyānavacchedakatvāt*).

Światło nie jest wprawdzie oświetlane tak jak jeden z przedmiotów, nie można jednak powiedzieć, że jest nieoświetlone, skoro jest samoświeciste (*svaprakāśa*). Podobnie lampa (*pradīpavat*) oświetla równocześnie siebie i przedmioty na zewnątrz siebie. Jak widać, działanie skierowane na siebie nie musi być sprzecznością⁴⁴. Co więcej, to właśnie dlatego zdolność widzenia ma swój przedmiot, że widzenie skierowane jest samo na siebie⁴⁵. Tak oto Maṇḍana czyni następny krok i odwraca zarzut przeciwnika. Relacja między widzącym a widzianym możliwa jest tylko wtedy, gdy jest jedność⁴⁶. Jeśli

⁴¹ *na draṣṭary aprakāṣe yato drśyasya siddhir asti.*

⁴² Por. Datta, 1960: rozdz. III.

⁴³ Por. NS 3.1.144.

⁴⁴ *na ca svātmani vṛtti-virodhah.*

⁴⁵ *dr̥k-chakteś cārthavattvaṃ svātmopayogāt.*

⁴⁶ *api ca ekatva evāyaṃ draṣṭr-drśya-bhāvo 'vakalpate.* Złożenia typu: [*dvaṃdva*]-*bbāva* zwykło się przekładać przez „relacja” między elementami złożenia. W dosłownym znaczeniu słowo „relacja” może powodować nieporozumienia, a twierdzenie Maṇḍany wcale nie musi wydawać się oczywiste. Szczególnie niezrozumiale może brzmieć konstatacja Balasubramaniana: „Things that are related are not different” (Balasubramanian, 1983: 66). Wszak w rozumieniu potocznym w relacji do siebie mogą pozostawać rzeczy różne, choć mające ze sobą coś wspólnego! Sama etymologia terminu „relacja” (od łac. *refero, referre, retuli, relatum* — „odnoszę”) wskazuje na wzajemne odniesienie do siebie różnych elementów. Sanskrycki termin *bbāva*, stosowany

przyjmujemy, że są całkiem różne (*nānātve*), mają rozbieżne natury (*vivikta-svabhāva*), jeśli ich istoty są wzajemnie niez mieszane (*asaṁsṛṣṭa-praspara-svarūpa*), niepowiązane ze sobą (*asambaddha*), to straci sens jakiegokolwiek zestawianie ich ze sobą.

Na czym zatem polega to powiązanie umożliwiające relację między widzącym a widzianym? Odpowiedź może być jedna: jedność *ātmana*, który jest świadomością. Nie może być uświadomione coś, co w żaden sposób nie jest związane ze świadomością⁴⁷. To widzącego *ātmana* postrzegamy jako to, co widziane (*drśya*). Widzący *ātman* ukazuje się jako widziany albo dzięki przemianie rzeczywistej (*pariṇāma*), albo poprzez złudne pojawienie się (*vivarta*)⁴⁸. Powiązaniem widzącego i widzianego nie może być zmysł wewnętrzny (*antaḥ-karaṇa*). Świadomość musiałaby do niego zstępować, co jest niemożliwe z trzech przyczyn: po pierwsze świadomość jest czysta (*citeḥ śuddhatvāt*); po drugie świadomość jest nieprzekształcalna (*aparīṇāmāt*); po trzecie świadomość nie może nigdzie przechodzić (*aprati-saṁkramāt*). Jak widać, charakter wszystkich trzech przyczyn jest negatywny, w myśl upaniszadowej zasady „nie-nie” (*neti neti*). Czystość świadomości nie pozwala jej mieszać się z czymkolwiek w zmyśle wewnętrznym. Będąc absolutnie prostą, nie może ulec przekształceniom rzeczywistym, dlatego należy odrzucić teorię przekształcenia (*pariṇāma-vāda*). Brak powiązania świadomości z miejscem wyklucza jej ruch, dlatego niemożliwe jest jej przejście do zmysłu wewnętrznego.

Maṇḍana nie przeczy, że widziany przedmiot ma postać zewnętrzną (*satyaṁ parāg-rūpa-viśayam*). Stara się tylko wyjaśnić, na czym naprawdę polega ta „zewnętrzność”. To *ātmana* postrzegamy jakby na powierzchni zwierciadła, jakby oddzielnego od samego siebie⁴⁹. Owo oddzielenie, spowodowane czynnikami ograniczającymi (*upādhi*), jest wynikiem związania z miejscem (*āśraya*) tego, który z natury z miejscem związany nie jest. Mówiąc ściślej, czynnikiem ograniczającym jest przede wszystkim właśnie miejsce i jego właściwości. To, co jest bytem (*sat*), w powiązaniu z miejscem jawi się złudnie jako istnienie zjawiskowe (*bhāva*). Rzeczywiście jest (*asti*) *ātman*, Brahman, i to On jest świadomością (*citi*), wobec której uświadamiany przedmiot nie może być ostatecznie odrębny. Na zakończenie dyskursu Maṇḍana pisze:

w tym znaczeniu w języku scholastycznym głównie w złożeniach, pochodzi od rdzenia *bbū* — „istnieć, być”. Słowo *bhāva* można by zatem równie dobrze tłumaczyć jako „współistnienie”, „wzajemne bycie”, a także „wspólna natura”. To ostatnie znaczenie widoczne jest zwłaszcza w nieprzetłumaczalnej grze słów w pytaniu Maṇḍany: „Jaka byłaby relacja (współistnienie?) między widzącym a widzianym, gdyby ich natury (istnienia?) własne były rozbieżne?” (*vivikta-svabhāvayoh [...] kidṛṣo draṣṭṛ-drśya-bhāvah?*).

⁴⁷ *na hi cityāsaṁsṛṣṭam cetitam iti.*

⁴⁸ Nie należy przez to rozumieć, że Maṇḍana dopuszcza obie możliwości. Wymienia je jako logicznie dopuszczalne, lecz wykluczające się możliwości, z których przyjmie tylko jedną.

⁴⁹ *tathā hi darpaṇa-tala-stham ātmānam vibaktam ivātmanaḥ pratyeti.*

Trudno byłoby wszak pojąć coś odrębnego od świadomości i niezmeszanego z nią, a uświadomianego⁵⁰.

Postrzegana przez nas „zewnętrność” jest tylko ograniczeniem, miejscem odbicia Jedyne. Problem znika, gdy dostępujemy poznania Jego samego. Czytamy wszak w *śruti* (BrU 4.5.6):

Gdy poznany jest *ātman*, wszystko to jest poznane⁵¹.

PODSUMOWANIE — CECHY INDYJSKIEGO TEKSTU SCHOLASTYCZNEGO

Całościowe porównanie cech scholastycznego tekstu indyjskiego i średnio-wiecznego łacińskiego wykraczałoby znacznie poza ramy tego artykułu. Jego celem była raczej, poza prezentacją poglądów jednego z filozofów, którego teksty zaliczane są do wczesnej scholastyki adwajty, na jedność ostateczną, ilustracja stylu i sposobu rozumowania cechującego tego typu literaturę. Już jednak na przestrzeni omawianego tu tekstu ujawniają się pewne charakterystyczne cechy wspólne i różnicujące. Do cech wspólnych można zaliczyć:

1. W obu przypadkach stosowanie racjonalnej argumentacji dla lepszego zrozumienia Objawienia (w Indiach *śruti*, w scholastyce chrześcijańskiej Objawienie biblijne). W przypadku scholastyki indyjskiej będzie to użycie środka prawomocnego poznania, które określane jest jako wnioskowanie (*anumāna*). W scholastyce łacińskiej mówi się o „wierze szukającej zrozumienia” (*fides quaerens intellectum*).
2. W obu przypadkach używa się formy dyskursu, dopuszczającej pogląd przeciwny. W tekście indyjskim jest to *pūrva-pakṣa*, w łacińskiej *quaestio* jest to *videtur quod*.
3. W obu typach tekstów odpowiedź na zarzuty przeciwnika jest dwuetapowa. W scholastyce indyjskiej wyraźnie odróżniają się odpowiedzi na poszczególne zarzuty oponenta (*uttara-pakṣa*) od ostatecznego wypowiedzenia opinii autora (*siddhānta*). Odpowiednikiem tych dwóch rodzajów wypowiedzi w łacińskiej *quaestio* mogą być odpowiednio *sed contra* i *ad primum dicitur* oraz ostateczne *respondeo* — *dicendum quod*.
4. Podobny w obu typach tekstów jest zwięzły, rzeczowy styl, dążność do skrótowości, użycie technicznych terminów i utartych fraz.

⁵⁰ *cites tu vibhaktam asaṃprṣṭāṃ tayā cetyata iti duravagamam.*

⁵¹ *ātmani vijñāte sarvaṃ idaṃ vijñātaṃ bhavati.*

Różnice jednak są oczywiste:

1. Tekst łaciński jest znacznie bardziej schematyczny i uporządkowany, podczas gdy tekst indyjski ma postać luźnego dialogu, w którym *pūrva-pakṣa* i *uttara-pakṣa* przeplatają się na podobieństwo ustnej debaty.
2. Autor sanskrycki znacznie częściej odwołuje się do przykładów z życia codziennego i do zdrowego rozsądku, co wynika z zasad logiki obowiązującej w debacie filozoficznej⁵².
3. Znacznie większy procent scholastycznych tekstów indyjskich ma postać komentarzy (lub komentarzy do komentarzy itd.) tekstów autorytatywnych. Samodzielne traktaty, takie jak *Brahma-siddhi* Maṇḍanamiśry, *Upadeśa-sahasrī* Śankary, *Naiṣkarmya-siddhi* Sureśvary czy *Iṣṭa-siddhi* Vimuktātmana — stanowią mniejszość.

Scholastyka indyjska jest niezwykle obszerną dziedziną badań. Tekstów jest wiele, problematyka w nich poruszana nieraz bardzo szczegółowa i subtelna. Aby zorientować się w znaczeniu toczonej w nich polemiki, aby prawidłowo zidentyfikować purvapakszę i oddzielić ją od uttarapakszy⁵³, historyk filozofii indyjskiej musi ogarnąć całość myśli filozoficznej tamtych czasów. Nie jest to zadanie łatwe, wobec ilości dzieł i trudności językowych. Indyjska filozofia scholastyczna czeka na kolejne zespoły badawcze i katedry uniwersyteckie poświęcone jej badaniu.

BIBLIOGRAFIA

Wykaz skrótów:

BSBh — *Brahma-sūtra-bhāṣya*

BSi — *Brahma-siddhi*

ChU — *Chāndogyopaniṣad*

ChUBh — *Chāndogyopaniṣad-bhāṣya*

KaṭhU — *Kaṭhopaniṣad*

KeU — *Kenopaniṣad*

NS — *Nyāya-sūtra*

RV — *R̥g-veda*

TS — *Tarka-samgraha*

Literatura:

Balasubramanian, R. (1983). *A study of the Brahmasiddhi of Maṇḍana Miśra*. Varanasi: Chauhamba Amarabharati Prakashan.

⁵² Trzeci człon tak zwanego sylogizmu indyjskiego (*udāharaṇa*) musi podać przykład, który dowodzi, że chodzi o regułę, nie o jednostkowe wydarzenie. TS: „wszystko to, co ma dym, ma też i ogień, jak palenisko” (*yo yo dhūmavān sa sa vahnimān yathā mahānasaḥ*).

⁵³ Niezgodności zdarzają się już na tym poziomie, czego przykładem są opracowania omawianego tekstu *Brahmasiddhi*. W paru miejscach wypowiedź przypisywaną przez jednego autora *uttarapakṣy* inny uważa za opinię *pūrvapakṣy*.

- Datta, D. M. (1960). *The six ways of knowing: A critical study of the Vedānta theory of knowledge*. Calcutta: Calcutta University Press.
- Kudelska, M. (Przeł.). (1999). *Upaniszady*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuppuswami Sastri, S. (Red.). (1937). *Brahmasiddhi by Ācārya Maṇḍanamiśra with commentary by Śaṅkhaṇḍi*. Madras: Madras Government Oriental Manuscripts Series.
- Michalski-Iwieński, S. F. (Przeł.). (1991). *Upaniszady*. Kraków: Wydawnictwo Miniatura. [Reprint edycji: 1913, Wydawnictwo Ultima Thule].
- Oberhammer, G. (1991). *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Raphael, E. (1992). *The pathway of non-duality: Advaitavāda*. (Przeł. z j. włoskiego K. McCarthy). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Sajdek, P. (1993). Maṇḍanamiśra's conception of bliss. *Cracow Indological Studies*, 1, 227–234.
- Sajdek, P. (2004). Avidyā in Maṇḍanamiśra and Śaṅkara. *Cracow Indological Studies*, 4/5, 479–490.
- Sajdek, P. (2008). Advaitavedānta — pogląd Maṇḍany. *Roczniki Filozoficzne*, 56/2, 233–254.
- Sreekrishna Sarma, E. R. (1985). Bhartṛhari and Maṇḍana. *The Adyar Library Bulletin*, 49, 66–78.
- Tubb, G. A. & Boose, E. R. (2007). *Scholastic Sanskrit: A manual for students*. New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University.
- Vetter, T. (1969). *Maṇḍanamiśra's Brahmasiddhi: Brahmakāṇḍaḥ*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.