

PAWEŁ SAJDEK

POJĘCIE OSOBY  
W MYŚLI INDYJSKIEGO ADUALIZMU

## WSTĘP

Zgodnie z panującym powszechnie mniemaniem klasyczna myśl indyjska nie wyróżnia pojęcia osoby ani jako autonomicznej jednostki rozumnej, ani jako podmiotu wyborów moralnych w znaczeniu nadanym jej przez zachodni personalizm. obrońcy cywilizacji łacińskiej przed miazmatami Wschodu właśnie w pojęciu osoby upatrują cechę pozytywnie odróżniającą duchowość zachodnią od wschodniej, przepojonej jakoby mglistym mistycyzmem, panteizmem, głoszącej absolut bezosobowy, w którym jednostka ostatecznie roztopia się i jednoczy jak kropla z oceanem. Przekonanie to zdaje się potwierdzać starożytny język cywilizacji indyjskiej, sanskryt, w którym próżno by szukać dokładnego odpowiednika słowa „osoba”. Podawane w hasłach słownikowych przekłady są wysoce niezadowalające: *vyakti* — jednostka, *puruṣa* — człowiek itd. Dodatkowo sami autorzy podręczników filozofii indyjskiej zapewniają nas zwykle, że w naukach upaniszadowych o bycie ostatecznym stoimy w obliczu alternatywy — albo Brahman „bez-osobowy” (*nirguṇa*), albo Brahman osobowy (*saguṇa*), ograniczony, pojmowany jako Osoba najwyższa (*īśvara*) pośród innych niższych osób.

Trudno zaprzeczyć, że filozoficzne teksty indyjskie nie określają *explicite* jednym terminem któregośkolwiek z zachodnich pojęć osoby. Może jednak idea treści zachodniego pojęcia osoby wyrażona jest *implicite* w tych

---

Dr hab. PAWEŁ SAJDEK, prof. UP — Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogiczny im. KEN w Krakowie; adres do korespondencji — e-mail: [sajdek@gmail.com](mailto:sajdek@gmail.com)

tekstach indyjskich, które pozornie głoszą bezosobowość Absolutu? Skoro osobowość uznajemy za konstytutywny element bytu ludzkiego, można się spodziewać, że świadomość jej istnienia nie stała się przywilejem jednej tylko kultury.

Rozważania ograniczę do jednego tylko nurtu filozofii indyjskiej, w którym istnienie pojęcia osoby może wydawać się najbardziej sporne. Indyjski adualizm (*advaita*), powołujący się na tradycję Upaniszad, pojmując byt ostateczny jako *nirguṇa*, czyli wolny od wszelkich przymiotów. Termin *nirguṇa* bywa często tłumaczony w literaturze zachodniej (a pod jej wpływem także indyjskiej) jako „bezosobowy”. Adualizm jest w Indiach kierunkiem wciąż żywym, praktykowanym i rozwijanym przez myślicieli indyjskich.

Pomijam buddyzm, który w Indiach wprawdzie się zrodził, lecz od ponad tysiąclecia praktycznie jest tam nieobecny. Buddyzm deklaruje wprost potrzebę destrukcji osobowości, którą definiuje jako urojenie generujące cierpienie. Pomijam też nurty duchowości i myśli religijnej związane z wszelkimi kierunkami pobożności bhaktystycznej, opartej na systemach takich myślicieli jak Rāmānuja (*viśiṣṭādvaita*), Nimbārka (*dvaitādvaita*) czy Madhva (*dvaita*). Szkoły te otwarcie głoszą istnienie duszy rozumnej w różnej mierze odrębnej od Bóstwa, z którym łączy ją relacja oblubieńcza. W kontekście tych doktryn można spierać się jedynie o różnice w pojmowaniu osoby w nurtach *bhakti* i w tradycji zachodniej, nie o samo istnienie tego pojęcia, które wydaje się oczywiste.

Antycypując końcowe wnioski artykułu, piszę wielką literą „Brahman”, podobnie jak wielką literą piszemy „Bóg”, gdy mowa o Bogu w sensie monoteistycznym, małą literę pozostawiając dla bogów takich jak Zeus, Hermes, Mitra czy Indra. Mówimy o Bogu jedynym, nie o przedstawicielu klasy bogów, a zatem słowo „Bóg” należy traktować jak imię własne. Podobnie Brahman jest „jeden tylko bez drugiego” (ChU 6)<sup>1</sup>, jest bytem świadomym i podmiotowym, należy więc jego imię traktować jak imię

<sup>1</sup> Zastosowane skróty tytułów dzieł indyjskich:

AitU — *Aitareyopaniṣad*  
 BrU — *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*  
 BSBh — *Brahmasūtrabhāṣya*  
 BSi — *Brahmasiddhi*  
 ChU — *Chāndogyaopaniṣad*  
 KeU — *Kenopaniṣad*  
 MāṇḍU — *Māṇḍūkyaopaniṣad*  
 TaitU — *Taittirīyopaniṣad*

własne. Nie widzę też powodu, aby niekiedy, pisząc o Brahmanie, używać słowa „Bóg”, choć oczywiste jest, że rozumienie Boga w wielkich religiach monoteistycznych różni się od pojęcia Brahmana w Upaniszadach i we-dancie. Są to jednak koncepcje różniące się, lecz nie przeciwstawne.

#### DEFINICJA OSOBY — BRAHMAN JAKO JESTESTWO JEDNOSTKOWE

Według Boecjusza, którego definicję przyjmuję jako podstawę dalszych rozważań<sup>2</sup>, osoba jest „jestestwem jednostkowym natury rozumnej” (*persona est rationalis naturae individua substantia*)<sup>3</sup>. Wszelkie rozważania na temat pojęcia osoby zwykło się zaczynać od tej definicji. Sam Boecjusz nie wy-dawał się pewny, czy w sposób wystarczający ujmuje ona rzeczywistość osoby.

W rozumieniu bizantyńskiej tradycji chrześcijańskiej archetypem natury rozumnej jednostkowego jestestwa, jakim jest człowiek, jest Bóg<sup>4</sup>. Źródłem tak rozumianej „osobowości” człowieka jest konstytuujący go obraz Boga, Jego bytu, jedności i rozumności.

Wypada odpowiedzieć na pytanie, czy w myśli indyjskiej funkcjonuje pojęcie odpowiadające tej definicji. Najstarsze teksty mówiące o Absolucie (Brahmanie), Upaniszady, nie zawierają jednolitej doktryny. Istnienie Bytu Ostatecznego przyjmowane jest *a priori*, nie wymaga dowodu ani wyjaśnień. Byt Ostateczny jest oczywistością, bez której niemożliwe byłoby jakiegokolwiek istnienie. Jeżeli umownie przyjmiemy na określenie tego Bytu termin „Bóg”, możemy powtórzyć za św. Bonawenturą, że Bóg jest *praesentissimus*. To raczej istnienie świata wymaga wyjaśnienia, jako coś drugiego obok Absolutu, który jest przeciw jeden.

Upaniszada *Chāndogya* (ChU 6.2.1) powtarza formułę: *ekam evādvitīyam* („jedno tylko bez drugiego”)<sup>5</sup>. Słowa te, wypowiedane przez Aruṅiego do

<sup>2</sup> Przyjęcie którejs z innych definicji wymagałoby odrębnych opracowań. Pojęcie „osoby” w myśli zachodniej nie jest jednoznaczne. Definicja Boecjusza jest tylko punktem wyjścia do przyjrzenia się temu pojęciu w perspektywie indyjskiego adualizmu.

<sup>3</sup> BOËTHIUS, *De duabus naturis*, 3. PL 64, 1345.

<sup>4</sup> Por. EVDOKIMOV 2012, 54: „Starożytna filozofia znała tylko jednostki ludzkie. Otóż boska hipostaza w rozumieniu Ojców zbliżyła się do nowoczesnego pojęcia «osoby»: bytu osobowego, jedyne, nieporównywalnego z innymi, niesprowadzalnego do wymiaru innych. Boska hipostaza wymyka się wszelkiej formalnej definicji. Dlatego pojęcie osoby ludzkiej może się kształtować jedynie w świetle osoby boskiej, bezwzględnego pierwowzoru”.

<sup>5</sup> Por. KUDELSKA 1999, 240: „Na początku, mój drogi, to było istniejące, jedno zaiste bez drugiego”. Tekst oryginalny: *orysad eva saumyedam agra āsīd ekam evādvitīyam*. ChU 6.

syna Śvetaketu, odnosiły się raczej do jedności tworzywa, z którego zrobiony jest świat. Przykłady wielu glinianych przedmiotów, będących w istocie gliną, której nadano taki a nie inny kształt i nazwę (*nāma-rūpa*), czy też różnych przedmiotów żelaznych, niebędących niczym innym jak żelazem itd., odnoszą się do możliwości poznania wszystkiego poprzez poznanie wspólnej wszystkiemu zasady (ChU 6.1.3)<sup>6</sup>. Poznając jedność bytu, poznaje się wszystko, co jest. Czytając pouczenie Aruńiego, udzielane synowi Śvetaketu, trudno nie przyznać jednak pewnego rodzaju względnej realności pluralizmowi „kształtów i nazw” (*nāma-rūpa*), które łączy wspólność tworzywa, czyli jedynego bytu (*sat*)<sup>7</sup>. Rozumienie jedności podlegało ewolucji. Szczególne miejsce w myśli indyjskiej przypadło interpretacji skrajnie adualistycznej, zapoczątkowanej przez takich filozofów jak Gauḍapāda, Śaṅkara, Maṇḍana czy Sureśvara. Według Maṇḍany słowa o jedności (*ekatva*) należy rozumieć dosłownie (*yathāśabdām*), nie metaforycznie (*upacareṇa*)<sup>8</sup>.

To Jedno jest zatem bytem (*sat*), czyli „jestestwem”, choć nie w znaczeniu arystotelejskiego terminu *substantia*, bardziej w sensie odpowiadającego mu etymologicznie greckiego *ὑπόστασις* [*hypostasis*]<sup>9</sup>. Pozostaje problem ewentualnej „rozumnej natury” (*rationalis natura*) Jednego.

## BRAHMAN BEZ ATRYBUTÓW I Z ATRYBUTAMI

W Upaniszadach nie naucza się jednolitej doktryny Bytu Ostatecznego, co dało początek różnorodnym szkołom filozoficznym o wspólnej nazwie „we-

<sup>6</sup> Por. KUDELSKA 1999, 239: „Dzięki temu to, co nieusłyszane, zostaje usłyszane, niepomyślane zostaje pomyślane, a nierozpoznane rozpoznane”. Tekst oryginalny: *yenāśrutam śrutam bhavaty amataṃ mataṃ avijñātam vijñātam iti*.

<sup>7</sup> W rozmowie Aruńiego z synem Śvetaketu nie pada wprawdzie słowo „Brahman”, lecz „byt” (*sat*), w kontekście jednak całej Upaniszady i klasycznych komentarzy można przyjąć synonimiczność obu terminów. Brahman (w rodzaju nijakim) jest bytem (*sat*), zgodnie z upaniszadową formułą *sac-cid-ānanda* (Byt-Świadomość-Szczęście).

<sup>8</sup> Poprawności dosłownej (*yathāśabdām*) interpretacji jedności oraz konieczności odrzucenia przenośni (*upacaritva*) dowodzi Maṇḍana w *Brahmasiddhi* (s. 6-8 według wydania KUPPUS-WAMIEGO 1937). Por. również mój przekład tego fragmentu: *Jedność nie jest przenośnią*, w KUDELSKA 2002, 185-189.

<sup>9</sup> Por. *Summa Theologiae* I, 29, 2, arg.1: „Dicit enim Boetius [...] quod Graeci naturae rationalis individuum substantiam hypostaseos nomine vocaverunt. Sed hoc etiam, apud nos, significat nomen personae. Ergo persona omnino idem est quod hypostasis”. Odpowiedź: „[...] hypostasis, apud Graecos, ex propria significationis nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiae, sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturae, ratione suae excellentiae”.

danta”<sup>10</sup>, powołującym się na nie jako na teksty autorytatywne. Wyróżnia się w nich dwojakie rozumienie Absolutu, określanego słowem „Brahman”: jako posiadającego atrybuty (*saguṇa-brahman*) oraz jako wolnego od atrybutów (*nirguṇa-brahman*)<sup>11</sup>. W pierwszym przypadku mówi się o Bogu osobowym, poznawanym pozytywnie. Nie ma wątpliwości, że tak rozumiany Brahman ma naturę rozumną i w każdym punkcie spełnia warunki Boecjuszowej definicji. Krytycy takiego rozumienia zwracają jednak uwagę na fakt, że Brahman, który jest *saguṇa*, nie może być uznany za Absolut, ponieważ jest tylko Osobą pośród innych osób, oczywiście Osobą najwyższą, Bogiem (*īśvara*), lecz nie bytem absolutnym. Absolut musi być wolny od atrybutów (*nirguṇa*) i poznawalny tylko negatywnie, poprzez odrzucenie wszelkich dychotomicznych par przymiotów. Adualistyczny apofatyzm wyraża jedno z „wielkich powiedzeń” upaniszadowych (*mahāvākya*) — „nie — nie” (*neti neti*) (por. BrU 4.5.15).

Upaniszady nie mówią zatem o Bogu osobowym i o Bogu bezosobowym, lecz o Brahmanie „mającym atrybuty” (*saguṇa*) i „niemającym atrybutów” (*nirguṇa*). Pierwsi europejscy badacze filozofii indyjskiej, przekładając teksty sanskryckie na niemiecki, angielski i francuski oraz komentując je, używali zwrotu „Bóg osobowy” (*personal God* etc.) na określenie Absolutu mającego atrybuty (*saguṇa-brahman*) oraz „Bóg bezosobowy” w znaczeniu Absolutu wolnego od atrybutów (*nirguṇa-brahman*). Pod wpływem lektury autorów zachodnich także rodzimi indyjscy historycy filozofii zaczęli używać tych terminów, pisząc o własnej filozofii, traktując je jak swego rodzaju terminy techniczne, określające przymiotowość lub bezprzymiotowość Absolutu. Ewentualną „osobowość” Boga uznano po prostu za atrybut, który odnosząc się do Absolutu, zgodnie z apofatyczną zasadą *neti neti*, należy odrzucić. W takim rozumieniu „osobowość” czyniłaby z Brahmana osobę wprawdzie najwyższą, lecz jednak tylko jeszcze jedną osobę pośród innych osób. Brahman nie byłby Absolutem, lecz jedynie Najwyższym Władcą (*īśvara*). W tym sensie także Bóg wielkich religii mono-teistycznych nie mógłby być nazwany osobą, nie mówiąc już o Bogu w Trójcy Świętej. Przeciwnieństwem tak rozumianego „Boga” osobowego

<sup>10</sup> Obecne rozważania dotyczą przede wszystkim jednej z tych szkół — adualistycznej, najbardziej żywej w dzisiejszych Indiach, zwanej *advaita-vedānta*. Należy jednak pamiętać, że istnieją też inne „wedanty”, takie jak *śabdādvaita-vedānta*, *viśiṣṭādvaita-vedānta*, *dvaitādvaita-vedānta*, *śuddhādvaita-vedānta*, *dvaita-vedānta* — w różnym stopniu odchodzące od radykalnie dosłownej interpretacji słów *ekam evādvītiyam*.

<sup>11</sup> W sanskrycie *saguṇa-brahman* jest rodzaju męskiego (N.: *brahmā*), natomiast *nirguṇa-brahman* jest rodzaju nijakiego (N.: *brahma*). Forma *brahman* jest wspólna obu jako forma słownikowa.

byłby Bóg bezosobowy, w rozumieniu zachodnim kojarzony z nieświadomą mocą, energią czy też panteistycznie rozumianą całością Wszechświata. W tych też kategoriach w potocznej recepcji zachodniej pojmowany jest zwykle indyjski Brahman, budząc u niektórych lęk przed zagrożeniem dla naszej tożsamości religijnej i cywilizacyjnej, w innych zaś niezdrową fascynację. Obie reakcje wynikają z powierzchowności poznania przedmiotu i wynikającego stąd niezrozumienia.

### BRAHMAN JAKO BYT-SZCZĘŚCIE-ŚWIADOMOŚĆ

Brahman określony jest wielokrotnie w Upaniszadach jako trójca (por. BrU 2.4.3,9; ChU 3.14-3.18; TaitU 2.1.): „byt-szczęście-świadomość” (*sac-cid-ānanda*). Według interpretatorów adwaitystycznych troistość ta nie stoi w sprzeczności z absolutną jednością Absolutu, ponieważ nie oznacza ona troistości atrybutów, lecz odnosi się do samej jego istoty<sup>12</sup>. Każdy z tych terminów wskazuje na postać własną (*svarūpa*) Absolutu, stanowiąc ostatecznie jedność semantyczną. Innymi słowy, Brahman jest „bytem świadomie szczęśliwym” lub „szczęściem świadomie bytującym”, lub „świadomością bytującą szczęśliwie”. Terminy *sat*, *cit* oraz *ānanda* różnią się wyłącznie w porządku poznawczym, wyrażając w istocie tę samą treść. Czy byt świadomy i szczęśliwy może być bezosobowy? Sama świadomość (*cit*) może być rozumiana jako światło, w którym postrzegamy wszystkie rzeczy, rodzaj beztreściowego, białego ekranu, na którym wyświetlana jest cała wielobarwna i różnorodna treść względnej rzeczywistości świata zjawiskowego (*saṃsāra*). Oczywiście z przyczyn technicznych podobne porównanie nie mogło przyjść na myśl autorom Upaniszad, sądzę jednak, że trafnie oddaje pewien sposób bezosobowego pojmowania świadomości. Trudniej już w tym samym duchu interpretować skojarzone z tą świadomością szczęście (*ānanda*). Bezosobowa energia, moc czy też panteistycznie rozumiana całość świata nie mogą być świadome „szczęśliwie”.

Brahman opisany jest także w jednym z „wielkich powiedzeń” (*mahāvākya*) (AitU 3.1.3) jako świadomość, tym razem jednak użyty jest inny termin — *prajñāna*<sup>13</sup>: „Brahman jest świadomością” (*prajñānam brahma*).

<sup>12</sup> Sporo miejsca poświęcił temu tematowi filozof adwaity Maṇḍana Miśra (VIII wiek po Chr.) w *Brahmasiddhi*, dowodząc, że określenie *sac-cid-ānanda* definiuje Brahmana *per essentiam* (*svarūpa-lakṣaṇā*), nie *per accidens* (*taṭastha-lakṣaṇā*).

<sup>13</sup> M. Kudelska tłumaczy *prajñāna* przez „mądrość”; por. KUDELSKA 1999, 282.

Trudno rzeczownik *prajñāna* interpretować bezosobowo. Można go inaczej przełożyć jako „inteligencja”, „mądrość” — przymioty kojarzone wyłącznie z „jestestwem jednostkowym natury rozumnej”. Upaniszadowa nauka o Bycie Ostatecznym nie mówi o bezosobowej energii, lecz o świadomym, szczęśliwym podmiocie, który jest podstawą bytu wszystkiego, co istnieje.

### BRAHMAN JAKO ZASADA PODMIOTOWOŚCI

Upaniszada *Talavakara*, zwana także od rozpoczynającego ją zaimka pytającego *Kena* (*kena* — „przez kogo”), opowiada przypowieść (KeU 3) o bogach chełpiących się zwycięstwem, które w rzeczywistości odniósł Brahman. Ów objawił się im, lecz oni go nie poznali. Jako pierwszego posłali Agniego (ogień), z poleceniem, aby rozpoznał, co to za duch (*yakṣa*). Kiedy Agni podszedł do Brahmana, usłyszał pytanie: „Kim jesteś?” oraz „Jaka jest twoja moc?”. Agni chwali się, że potrafi spalić wszystko, co jest na ziemi, okazuje się jednak, że nie jest w stanie spalić źdźbła słomy, którą Brahman przed nim kładzie. Podobnie *Vāyu* (wiatr), posłany po nim, nie potrafi porwać tego źdźbła z ziemi. Obaj oświadczają, że nie mogli rozpoznać, co to za duch. Jako trzeci idzie Indra, który nie zastaje już samego Brahmana, lecz na jego miejscu widzi Umę, niewiastę nadzwyczajnej piękności<sup>14</sup>, córkę Himalajów, która udziela mu pouczenia, stanowiącego treść rozdziału czwartego.

Przypowieść ma charakter symboliczny i ezoteryczny<sup>15</sup>. Trzeci rozdział, pisany prozą, wyjaśniany jest prawdopodobnie w pierwszym wierszowanym rozdziale, będącym późniejszym dodatkiem. Pierwsza strofa brzmi:

Przez kogo pchnięta biegnie myśl wysłanka?  
Kto najpierw oddech zaprzął, aby leciał?  
I kto wysłał mowę, którą mówią?  
Jakiż to Bóg, co zaprzął oko, ucho? (KeU 1.1)<sup>16</sup>

Bogowie (*deva*) są obrazem funkcji życiowych, zmysłów poznawczych. Komentujący przypowieść zaczyna od ostatniego „posłania” — Indra to

<sup>14</sup> Dosłownie: „mającą w sobie wielką światłość” (*bahuśobhamānā*).

<sup>15</sup> Upaniszada (*upaniṣad*) jest tekstem tajemnym, przekazuje naukę, która nie powinna być ujawniona osobie nieprzygotowanej.

<sup>16</sup> Przekład: MICHALSKI 1913. Tekst oryginalny: *keneṣitam patati preṣitam manah kēna prā-ṇah prathamah praiti yuktaḥ | keneṣitam vācam imām vadanti cakṣuḥ śrotraḥ ka u devo yunakti.*

umysł poznający (*manas*), który jako jedyny gotów jest przyjąć naukę od „niewiasty nadzwyczajnej piękności”, niebędącej samym Brahmanem, lecz Jego uosobioną Mądrością. Vāyu, wiatr, który bez Brahmana nie potrafi nic zdziałać, to Oddech (*prāṇa*), tchnienie życia. Podobnie bezradny jest Agni, ogień, przedstawiający mowę (*vāc*), zgodnie z AitU 1.2.4: „Ogień stając się mową wszedł w usta...”<sup>17</sup>. Agni i Vāyu spotykają wprawdzie Brahmana, nie są jednak tego świadomi. Bez Brahmana nie mają żadnej mocy. KeU 1.2 wyjaśnia to w ten sposób:

Co słuchu słuchem jest i myślą jest myślenia,  
I mowy mową co — tchnieniem jest oddechu,  
I okiem oka...<sup>18</sup>

Brahman, będąc zasadą podmiotowości, wolny jest od wszelkiej przedmiotowości. Nie można poznać Brahmana, tak jak nie sposób zobaczyć własne oko, ponieważ to nim właśnie patrzymy. Komu się wydaje, że go zna, ten go nie zna<sup>19</sup>, choć jako poznający jest nieodłącznie obecny w każdym akcie poznania. Przedmiotowość jest krańcowo rozbieżna z czystą podmiotowością Brahmana. Śaṅkara, jeden z głównych filozofów adwaity, takim oto zdaniem zaczyna swoje największe dzieło, komentarz do *Brahma-sūtr* Bādarāyany:

Skoro pewne jest, że przedmiot i podmiot, mieszczący się w granicach pojęciowych drugiej i pierwszej osoby, o naturach przeciwstawnych jak ciemność i światło, nie mogą wzajemnie stać się sobą, to tym bardziej dotyczy to też ich atrybutów. (BSBh)<sup>20</sup>

Na pytanie o osobowość Brahmana można odpowiedzieć, że jako podmiot absolutny jest osobą *par excellence*, jest archetypem i paradygmatem wszelkiej osobowości. Tak jak jesteśmy bytem Brahmana, tak myślimy jego myśleniem, widzimy jego widzeniem itd. Odnalezienie w sobie absolutnej podmiotowości jest równoznaczne z osiągnięciem prawdy ostatecznej:

<sup>17</sup> Przekład: KUDELSKA 1999. Tekst oryginalny: *agnir vāg bhūtvā mukhaṁ prāviśat...*

<sup>18</sup> Przekład: MICHALSKI 1913. Tekst oryginalny: *śrotrasya śrotraṁ manaso mano yad vāco ha vācam sa u prāṇasya prāṇaḥ | cakṣuś cakṣuḥ...*

<sup>19</sup> Por. KeU 2.11: *yasyāmata tasyamataṁ mataṁ yasya na veda saḥ...*

<sup>20</sup> Przekład własny (P.S.). Tekst oryginalny: *Adhyāśabhāṣya: yuṣmad-asmāt-pratyaya-gocara-yor viṣaya-viṣayiṇoś tamaḥ-prakāśavad viruddha-svabhāvayor itaretara-bhāvānupapattau siddhāyām, tad-dharmāṇām api sutarām itaretara-bhāvānupapattiḥ.*

Kto go tu znalazł, ten osiągnie prawdę,  
Kto go nie znalazł, osiągnie zatrąę... (KeU 2.13)<sup>21</sup>

### OSOBOWOŚĆ CZŁOWIEKA

Istnienie Absolutu, podstawy wszelkiego bytu i poznania, przyjmowane jest *a priori*, jako oczywistość, nie wymaga dowodu ani uzasadnień<sup>22</sup>. Wątpliwe jest istnienie świata zjawiskowego. Poszczególne szkoły wedanty różnią się stopniem uznania jego względnej realności. Warunek oczywistości spełnia też istnienie jaźni (*ātman*), o której nie sposób wątpić. Absolut musi być prostoty i jeden, pozostaje zatem uznać tożsamość Bytu Ostatecznego i jaźni. Potwierdzają to niejednokrotnie Upaniszady, w tym aż trzy z sześciu upaniszadowych „wielkich powiedzeń” (*mahāvākya*). Wspomniany już Aruṇi poucza swego syna: „TO jesteś ty!” (*tat tvam asi*) (ChU 6 *passim*), przy czym „TO” (*tat*) jest Brahmanem, „ty” zaś (*tvam*) jaźnią (*ātman*). Podobnie w BrU 1.4.10 czytamy: „Ja jestem Brahmanem” (*ahaṁ brahmāsmi*), choć lepszy byłby może mniej dosłowny przekład: „JA jest Brahmanem”. W MāṇḍU 2 znajdujemy bezpośrednie stwierdzenie tożsamości jaźni (*ātman*) i Brahmana: „Ów Ātman jest Brahmanem” (*ayam ātmā brahma*).

Jeśli przyjmiemy, że Brahman jest Osobą *par excellence*, to i identyczna z nim jaźń musi być osobą. Pozostaje jednak do rozwiązania problem wielości jaźni czy raczej dusz jednostkowych (*jīva*), której doświadczamy w świecie. Czy rzeczywista jest mnogość dusz (*nānātvam satyaṁ*), jedność zaś powinniśmy rozumieć metaforycznie (*ekatvam upacaritam*)? Czy odwrotnie — to raczej jedność jest ostatecznie realna (*ekatvam satyam*), wielość zaś metaforyczna (*nānātvam upacaritam*)?

Wobec zasady upaniszadowej „jedno tylko bez drugiego” (*ekam evādivitīyam*) odpowiedź adualistów może być tylko jedna: ostatecznie realna jest jedność (*ekatvam satyam*). W zależności od szkoły adualizmu<sup>23</sup> inaczej

<sup>21</sup> Przekład: MICHALSKI 1913. Tekst oryginalny: *tha ced aveḍid atha satyam asti na ced ihāvedīn mahatī vinaṣṭi*.

<sup>22</sup> To, co prawdziwe, musi być — według Kartezjusza — „jasne i wyraźne” (*clair et distinct*). Wedantyści wprawdzie nie formułowali tego kartezjańskiego kryterium prawdziwości *expressis verbis*, można je jednak odnaleźć wszędzie tam, gdzie powołują się na powszechnie przyjętą oczywistość, np. w takich zwrotach, jak: „słyszysz się, że...” (*śrūyate*), „wiadomo, że...” (*jñāyate*) itp. Zwroty te można interpretować jako powoływanie się na bliżej nieokreśloną tradycję, w rzeczywistości jednak można je rozumieć w sensie: *manifestum est...* (domyślnie: *manifestum non eget probatione*).

<sup>23</sup> Adualistyczna wedanta (*advaita-vedānta*) dość wcześnie podzieliła się na dwie szkoły: *vivaraṇa* i *bhāmātī*. Szkoła *vivaraṇa* (od dzieła Prakāśātmana o tym tytule) bliższa jest poglądom

rozwiązywano ten problem. Jeżeli dusz jest realnie wiele, to jak możemy mówić o jedności Jaźni Ostatecznej, tożsamej z Brahmanem? Jeśli jednak dusza jest jedna, to czym wytłumaczyć fakt, że każdy odczuwa doznania indywidualnie, nie współodczuwając doznań innych dusz?<sup>24</sup> Adualiści zgodni są co do tego, że wszelka wielość, w tym także wielość dusz, jest wynikiem niewiedzy (*avidyā*), która odpowiedzialna jest za względne istnienie świata zjawiskowego<sup>25</sup>. Kto jednak jest podmiotem tej niewiedzy? Czy mieści się ona w Brahmanie, czy w duszy?

Śaṅkara i jego następcy skłonni są upatrywać niewiedzę w Brahmanie. Skoro Brahman jest jedynym bytem, nie ma innego miejsca, w którym niewiedza mogłaby mieć swoje *locus*. Dla Śaṅkary niewiedza jest pewną mocą (*avidyā-śakti*), która w stanie nieprzejawionym (*avyakta*) spoczywa w Najwyższym Władcy (*parameśvarāśraya*). To on jest miejscem niewiedzy. Mając w stanie nieprzejawionym moc załączkową (*bīja-śakti*), niewiedza jest zarazem mocą stwórczą Najwyższego Władcy. Wiedza (*vidyā*) usuwa tę moc załączkową, co sprawia, że wędrówka wyzwolonej duszy ustaje:

My jednak przyjmujemy, że uprzedni stan świata zależy od Najwyższego Władcy, nie zaś, że jest niezależny. [...] Bez tego nie pojmimy, że Najwyższy Władca jest stwórcą. Pozbawiony mocy nie mógłby działać. Wyzwoleni nie mogliby się powtórnie nie rodzić. Dlaczego? Bo wiedza usuwa tę załączkową moc. Owa załączkowa moc, będąca w istocie niewiedzą, określana jako ‘nieprzejawiona’, umieszcowana w Najwyższym Władcy, jest wielkim, złudnym, głębokim snem, który śnią niepomne swej prawdziwej istoty wędrujące dusze. (BSBh 1.4.3)<sup>26</sup>

Śaṅkara na *locus* (*āśraya*) niewiedzy, szkoła *bhāmātī* (od dzieła o tym tytule Vācaspatimiśry) czerpała wyraźnie inspirację z myśli Maṇḍany (*Brahmasiddhi*).

<sup>24</sup> Podobny problem rozważał Plotyn w *Enneadzie* 4.9.1 (por. KROKIEWICZ 2001): „Przecież to wygląda na niedorzeczność, że moja dusza i dusza kogoś innego jest jedna. Przecież wtedy, kiedy ja postrzegam, musiałby postrzegać także ktoś inny [...] tak iż w razie mojego doznania współpostrzegałby ze mną cały świat! [...] Z drugiej jednak strony, jeśli nie przyjmujemy powyższej zasady, to świat nie będzie «jeden» i «jeden» początek dusz nie zostanie znaleziony.” Zob także: W. SAJDEK 2001, 119–131.

<sup>25</sup> Ostateczną i jedyną rzeczywistością jest Brahman, Byt Ostateczny. Istnienie świata (*saṃsāra*) jest wobec Brahmana iluzoryczne, choć nie jest niebytem absolutnym (*atyantāsat*), stanowiąc przedmiot codziennego doświadczenia (*vyavaharāṅga*). Maṇḍana i późniejsze teksty mówią o „nieorzeczności świata w terminach bytu i niebytu (Brahmana)” (*sad-asad-anirvacanīyatva*). Por. P. SAJDEK 2001, 131–132 oraz 2002, 190–192.

<sup>26</sup> Tekst oryginalny: *parameśvarādhīnā tv iyam asmābhiḥ prāg-avasthā jagato 'bhyupagam yate na svatantrā. [...] na hi tayā vinā parameśvarasya sraṣṭṛtvam sidhyati śaktir ahitasya tasya pravṛtṭi-anupatteḥ. muktānām ca punar anupattiḥ. kutaḥ? vidyayā tasya bīja-śakter dāhāt. Avidyātmikā hi sā bīja-śaktir avyakta-śabda-nirdeśyā parameśvarāśrayā mayāmayī mahāsusuptiḥ yas-yām svarūpa-pratibodha-rahitāḥ śerate saṃsāriṇo jīvāḥ.*

U Śaṅkary mielibyśmy więc do czynienia z czymś w rodzaju iluzji obiektywnej. Wprowadzenie Najwyższego Władcy (*īśvara*) między Byt Ostateczny a duszę (*jīva*) sprawiłoby, że istnienie świata stałoby się problemem nie tyle epistemologicznym, co raczej kosmologicznym. Wprowadzając Najwyższego Władcę (*īśvara*), Śaṅkara odsuwa problem wspólnych doświadczeń dusz, przy zachowaniu jedności ich źródła, którym jest Najwyższy Władca. Słabość tego stanowiska jest oczywista. Skoro Brahman jest czystą świadomością (*cit*) i wiedzą (*vidyā*), to niewiedza wprowadzałaby w jego naturę sprzeczność. Samo istnienie Najwyższego Pana (*īśvara*) musi być również niewiedzą, jeśli mamy zachować jedność Bytu Ostatecznego<sup>27</sup>.

Szkoła *bhāmatī*, inspirowana traktatem Maṇḍany *Brahmasiddhi*, chcąc uniknąć trudności związanych z kojarzeniem niewiedzy z Brahmanem, umiejscawia ją w duszy indywidualnej:

Co do pytania, do kogo należy niewiedza, odpowiadamy: do dusz. (BSi 10)<sup>28</sup> [...] Jak powiedziano, to dusze są zbrukane niewiedzą, nie Brahman. Ów zaś jest zawsze w sposób czysty wiecznie świetlisty, wolny od wszystkiego, co by pochodziło z zewnątrz. (BSi 12)<sup>29</sup>

Taki pogląd pociąga za sobą jednak inne trudności. Po pierwsze, jeśli *locus* niewiedzy jest dusza jednostkowa i to ona projektuje niewiedzę, czyli świat zjawiskowy (*samsāra*), to każda dusza projektować powinna własną, różną od pozostałych, rzeczywistość względną. Jak zatem wyjaśnić wspólność doświadczeń i możliwość ich intersubiektywnej weryfikacji? Po drugie, dusza, która projektuje względną rzeczywistość, sama jest jej elementem, powstaje zatem błąd logiczny *regressus ad infinitum* (*itaretarāśrayatva*) — dusza generuje iluzoryczny świat, który wyodrębnia duszę i różnicuje ją od innych itd., choć ostatecznie wszystkie dusze są jedną jaźnią ostateczną (*ātman*). Odpowiedź Maṇḍany brzmi:

Ponieważ błąd nie ma początku, wydaje się, że szukanie jego przyczyny byłoby pozbawione celu. (BSi 11)<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Odpowiedź Śaṅkary jest *uttarapakṣa*, odpowiedzią na obiekcję (*pūrvapakṣa*), nie musi więc wyrażać poglądu samego autora (*siddhānta*). O strukturze dialektycznej dyskursu indyjskiego zob. P. SAJDEK 2011, 112–113.

<sup>28</sup> Tekst oryginalny: *yat tu kasyāvidyeti jīvānām iti brūmah.*

<sup>29</sup> Tekst oryginalny: *uktam etaj jīvānām avidyā-kaluṣitatvaṁ na brahmaṇaḥ. tad dhi sadā viśuddha-nitya-prakāśam anāgantukārtham.*

<sup>30</sup> Tekst oryginalny: *anādau vibhrame hetv-anveṣaṇam asāṁpratam iva.*

Błąd nie musi mieć początku, interesuje nas za to położenie mu kresu, czyli wyzwolenie. Niewiedza dlatego właśnie jest niewiedzą, że nie jest spójna logicznie. Gdyby taką była, byłaby wiedzą (*vidyā*). Maṇḍana wymienia następnie kilka możliwych odpowiedzi jako *uttarapakṣe*, nie podpisując się pod żadną z nich<sup>31</sup>. Należy pamiętać, że celem głównym każdego kierunku myśli indyjskiej nie jest poznanie dla samego poznania, lecz uwolnienie człowieka od więzów i od cierpienia.

### CZY DUSZA JEDNOSTKOWA JEST OSOBA?

Zarówno w szkole *vivaraṇa*, jak i w szkole *bhāmatī* mowa jest o jednym rzeczywistym podmiocie świadomym, który określany jest w aspekcie ogólnym jako *brahman*, w kontekście jednostkowym zaś jako *ātman*, identyczny z Brahmanem<sup>32</sup>. Podmiot ten jest jeden, jest ostatecznym bytem i jest świadomością, można zatem powiedzieć o nim za Boecjuszem, że jest „jestestwem jednostkowym natury rozumnej”. Jeśli zaniechamy traktowania „osobowości” jako atrybutu, czyniącego z „osobowego” Boga osobę pośród innych osób, przecząc tym samym, że jest absolutem, możemy stwierdzić, że w tym sensie także Brahman, nawet rozumiany apofatycznie (*nirguṇa-brahman*), jest osobowy. W tradycji zachodniej osobowy absolut nazywamy Bogiem (dużą literą!)<sup>33</sup>, dlatego do „Brahmana” należałoby również stosować tę samą ortografię.

Problem osobowości duszy jednostkowej w świetle definicji Boecjusza nie jest już tak prosty. Jej „jestestwo” jest tożsame z jestestwem Bytu Ostatecznego, nie można więc przypisywać duszy jednostkowej substancjalności. „Jednostkowość” duszy jest wytworem błędu poznawczego, jest więc rzeczywistością iluzoryczną. Dusza cechuje się wprawdzie zindywidualizowaną „naturą rozumną”, lecz to właśnie zindywidualizowanie stanowi o jej zniewoleniu. Można jedynie zgodnie z doktryną adualizmu mówić o osobowości *sui generis*, w znaczeniu odmiennym od personalizmu zachodniego.

<sup>31</sup> Inaczej mówiąc, nie wypowiada *siddhānty*, ostatecznego rozwiązania.

<sup>32</sup> Zob. MāṇḍU 1: *ayam ātmā brahma* („Ten atman jest Brahmanem”).

<sup>33</sup> Niektórzy autorzy (np. P. Balcerowicz) uzależniają pisownię „Bóg” lub „bóg” od własnej relacji do Istoty Najwyższej. Uważam takie podejścia za błędne i powodujące nieporozumienia. Jeśli byt najwyższy jest jeden, słowo „Bóg” staje się imieniem własnym. Pisownia „bóg” jest poprawna w przypadku politeizmu, gdy „bogów” jest wielu. Nie muszę wierzyć w Zeusa, aby pisać „Zeus” dużą literą.

Od czasów starożytnych w tradycji greckiej człowieka postrzegano jako jednostkę pozostającą w relacji do innych jednostek sobie podobnych. Zgodnie z arystotelejską formułą ζῷον πολιτικόν [*zōon politikon*] człowiek jest istotą żyjącą pozostającą w relacji do innych istot. Zdaniem wschodnich Ojców Kościoła osobowość człowieka wynika ze stworzenia go na obraz Boży, na obraz Boga, który Sam jest społecznością Osób Trójcy. Św. Grzegorz z Nyssy pisał:

Nasza natura duchowa istnieje według obrazu Stworzyciela i przypomina to, co wznosi się nad nią (swoją Bożą archetyp); jej niepoznawalność jest piętnem Nieosiągalnego<sup>34</sup>.

Zakorzenie osobowości człowieka w Bogu sprawia, że istnieje ona jedynie w Bogu, który jest Trójcą Osób. Boskie hipostazy, mając wspólną naturę, pozostają we wzajemnej relacji (*περιχώρησις* [*perichōrēsis*]<sup>35</sup>). Także stworzona na obraz Boży osoba ludzka istnieje w relacji do innych osób, z którymi dzieli wspólną naturę.

Postrzeganie osoby ludzkiej jako jednostki społecznej wydaje się dominujące w myśli zachodniej, nawet bardzo odległej od chrześcijaństwa<sup>36</sup>. W indyjskim adualizmie jest całkowicie nieobecne. Jednostkowość duszy, jej odrębność, nie stanowi żadnej wartości. Odrębność duszy jednostkowej (*jīva*) od innych dusz wynika z niewiedzy, z nieświadomości tożsamości indywidualnej jaźni z jaźnią absolutną (*ātman*), dlatego należy do porządku świata zjawiskowego (*samsāra*), od którego dusza ma się wyzwolić. Błędem jest już samo postrzeganie wielości i odrębności duszy od innych dusz (*bheda-dr̥ṣṭi*).

#### PODSUMOWANIE

Indyjskiemu adualizmowi zabrakło podstaw, na których mógł oprzeć się zachodni personalizm. Myśliciele tego kierunku wykazali jednak zadziwiającą konsekwencję myśli. Postrzegając jaźń jako rzeczywistość ostateczną, musieli uznać ją zarazem za rzeczywistość jedyną. Wielość świadomych swej odrębności jednostek nie dała się w żaden sposób wytłumaczyć, dlatego musiała być uznana za nierzeczywistą. Nie ma żadnych racji, dla których jaźń absolutna i jedyna miałaby się stać wielością lub zainicjować odrębne

<sup>34</sup> Cyt. za EVDOKIMOV 1986, 28.

<sup>35</sup> Termin, użyty po raz pierwszy przez św. Maksyma Wyznawcę, wskazuje na ruch w obrębie Trójcy, wzajemne przenikanie się Hipostaz (łac. *interincessio*).

<sup>36</sup> Por. marksistowskie rozumienie człowieka jako „wypadkowej stosunków społecznych”.

od siebie istnienie świadomych jednostek. Objawienie żydowskie i chrześcijańskie tłumaczy to miłością Boga do stworzonego przez Siebie na Swój obraz człowieka, obdarzonego autonomią woli i osobowości. Stwarzając osoby odrębne i autonomiczne, Bóg dokonał pewnego samoograniczenia<sup>37</sup>, do którego myśliciele indyjskiego adualizmu nie mogli dojść drogą logicznego rozumowania. Z ich punktu widzenia istnienie wielu ośrodków świadomości jest niemożliwe, ponieważ wówczas jaźń nie byłaby absolutna. Uznanie jaźni za rzeczywistość ostateczną nie pozwalało uznać rzeczywistego istnienia wielu jaźni jednostkowych, wielu „jestestw jednostkowych natury rozumnej”, czyli osób.

#### BIBLIOGRAFIA

- EVDOKIMOV, Paul. 1996. *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*. Tłum. Alina Liduchowska. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- EVDOKIMOV, Paul. 2012. *Duch Święty w tradycji prawosławnej*. Tłum. Maria Żurowska. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”.
- KROKIEWICZ, Adam. 2001 (przekład). Plotyn. *Enneady 4-5*. Przełożył i wstępem poprzedził ... Warszawa: Akme.
- KUDELSKA, Marta. 1999 (przekład). *Upaniszady*. Kraków: Oficyna Literacka.
- KUPPUSWAMI SASTRI. 1937 (przekład). Sureśvarācārya. *Brahmasiddhi*. Madras: Government Press.
- MICHALSKI, Stanisław Franciszek. 1913 (przekład). *Upaniszady: Czhandogja, Kena, Katha, Brihadaranjaka, Iśa, Paramahansa, Kaiwalja, Nirisimha*. Warszawa, Kraków: „Ultima Thule”
- SAJDEK, Paweł. 2001. „Wedanta”. W *Filozofia Wschodu*. Red. Beata Szymańska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- SAJDEK, Paweł. 2002. „Nieorzeczalność bytu świata i umiejscowienie niewiedzy (przekład Brahmasiddhi 8-10)”. W *Filozofia Wschodu — wybór tekstów*. Red. Marta Kudelska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- SAJDEK, Paweł. 2012. *Spór o Słowo*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- SAJDEK, Wiesława. 2001. „Czy wszystkie dusze są jedną?”. *Kwartalnik Filozoficzny* 29, z. 1: 119–131.

#### POJĘCIE OSOBY W MYŚLI INDYJSKIEGO ADUALIZMU

##### Streszczenie

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy w myśli indyjskiego adualizmu (*advaita*) można mówić o pojęciu osoby. Rozważania są prowadzone w aspekcie ewentualnego pojęcia osobowości Brahmana oraz duszy indywidualnej człowieka. Przyjętym wstępnie punktem odniesienia jest klasyczna definicja osoby, sformułowana przez Boecjusza.

**Słowa kluczowe:** filozofia indyjska; osoba; adualizm; *advaita*; *atman*; Brahman.

<sup>37</sup> Hebr. צמצום [*cimcum*], gr. κένωσις [*kenōsis*].

---

THE CONCEPT OF A PERSON  
IN THE THOUGHT OF INDIAN ADUALISM

S u m m a r y

The article is an attempt to answer the question whether in the thought of Indian adualism (*advaita*) one can speak about the concept of a person. The considerations are conducted in the aspect of the possible concept of Brahman personality and the individual soul of man. The predefined reference point is the classic definition of a person, formulated by Boethius.

**Key words:** Indian philosophy; person; adualism; advaita; atman; Brahman.

