



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Paradoxy w Dźiwu Goswamina koncepcji duszy, drogi do doskonałości oraz wyzwolenia

**Author:** Dagmara Wasilewska

**Citation style:** Wasilewska Dagmara. (2019). Paradoxy w Dźiwu Goswamina koncepcji duszy, drogi do doskonałości oraz wyzwolenia. "Adeptus" (Nr 13 (2019), Article No: 1625), doi 10.11649/a.1625



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



Dagmara Wasilewska

## Paradoksy w Dźiwij Goswamina koncepcji duszy, drogi do doskonałości oraz wyzwolenia

### Wprowadzenie

**W**najogólniejszym sensie paradoks (gr. *parádoxos* 'nieoczekiwany, niewiarygodny') to twierdzenie, które jest sprzeczne z powszechnymi poglądami, w związku z czym uchodzi za niezrozumiałe. Mieści się w obrębie szerszej kategorii – aporii (gr. *aporiai* „zagadka”, „trudność”), którą zdefiniowalibyśmy jako nie dającą się przezwyciężyć trudność w rozumowaniu, wynikającą z nieumiejętności rozstrzygnięcia wartości argumentów za i przeciw określonej tezie, a zatem dopuszczającą rozwiązania przeciwstawne. W logice terminem 'paradoks' określa się zdanie oparte na poprawnym wniosku, które mimo to jest sprzeczne (Aduszkiewicz, 2004, s. 379). Powstaje, kiedy z najwyraźniej niezaprzeczalnych przesłanek za pomocą pozornie przekonujących zasad rozumowania dochodzi się do wniosków niemożliwych do przyjęcia (Piecuch, 2011, s. 31). Matthew Bagger, którego badania skupiają się wokół zastosowania paradoksu w kontekście religijnym, definiuje go jako na pozór absurdalne twierdzenie (np. zawierające samozaprzeczenie), które jednak jesteśmy skłonni przyjąć za prawdziwe, ponieważ jest poparte przynajmniej jedną formą uznanego przez nas autorytetu epistemicznego (Bagger, 2007, s. 3). Rzeczonym autorytetem epistemicznym może być rozum, ale są nim także: świadectwo, tradycja, opinie szanowanych specjalistów i mistrzów, a nawet objawienie czy wizje. Tym więc, co odróżnia paradoks od zwyczajnych absurdalnych stwierdzeń, jest fakt, iż stwierdzenia paradoksalne posiadają epistemiczne oparcie, które je uwiarygadnia.

The study was conducted at the author's own expense.

No competing interests have been declared.

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License ([creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/)), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2019.

Wyjątkową skłonność do posługiwania się paradoksem przejawia dyskurs religijny, w którym nie postrzega się go jako błędu czy wady argumentacji, ale nadaje mu się zwykle szczególne znaczenie. Na tę charakterystyczną zwłaszcza dla nurtów mistycznych tendencję zwraca uwagę m.in. Walter T. Stace (Stace, 1961, s. 251):

Cała treść mistycznej literatury świata ostrzega nas, że pomiędzy mistycyzmem a rozumem istnieje jakiś związek, który jest zupełnie wyjątkowy w tym sensie, że żaden inny zbiór myśli czy doświadczenia nie pozostaje w podobnej relacji z rozumem. Powszechnie uważa się, że mistycyzm stoi ponad rozumem. W zdaniu tym kluczowe jest słowo «powyżej», użyte najprawdopodobniej z tej przyczyny, iż rzeczywistość mistyka uchodzi za boską, a nie jedynie ziemską.

Religia w pewnym sensie uświęca paradoks, ponieważ stanowi on podstawę większości technik transformacji świadomości. Nie inaczej jest w wypadku religii indyjskich, w tym w jednej z tradycji sagunicznego *bhakti*<sup>1</sup>, reprezentowanej przez bengalskiego mistyka Ćajtanję (1486–1533), która jest przedmiotem mojego artykułu. Odwoływanie się do paradoksu stanowi o specyfice tej szkoły wisznuizmu, zwanej wisznuizmem bengalskim (skt. *gauḍīya*), z jednej strony ze względu na bogactwo z natury paradoksalnej literatury mistycznej (zob. Katz, 2000, s. 41), ale przede wszystkim dlatego, że doktryna tradycji w całości zbudowana została na ontologicznej idei paradoksalności. W indyjskich klasycznych systemach filozoficznych (*darśana*)<sup>2</sup> mamy do czynienia z różnego rodzaju aporiami, które pojawiają się zazwyczaj w wyniku próby podtrzymania niepodważalnej upaniszadowej tezy metafizycznej o niedualności bytu (*sat ekam advitīyam*), przy jednoczesnym uznaniu zaprzeczającego jej powszechnego doświadczenia wielości świata (Kudelska, 2013, s. 98). Określenie bytu w najstarszych upaniszadach stało się w Indiach punktem wyjścia dla wszelkich założeń metafizycznych konstruowanych przez kolejnych myślicieli. Koncepcja paradoksalności bytu wypracowana przez szkołę bengalskiego wisznuizmu była jedną z prób, które podejmowano we wszystkich darśanach w celu rozwiązania tej kluczowej dla indyjskiego kontekstu sprzeczności.

<sup>1</sup> *Saguṇa-bhakti* to jeden z dwóch głównych nurtów w obrębie panindyjskiego ruchu bhakti (dosł. „uczestnictwa”) – dewocyjnej formy religijności przejawiającej się głębokim emocjonalnym i intelektualnym oddaniem się różnie pojmowanemu bogu. W tradycjach bhakti sagunicznego bóg postrzegany jest jako posiadający przymioty (*sa* – „z”, *guṇa* – „cechami”) bóg osobowy, z którym może łączyć czciciela miłosny związek, w typie nirgunicznym (*nir* – „bez”) bóg ma postać bezosobowego absolutu.

<sup>2</sup> Filozofia nie jest w kontekście indyjskim czysto teoretyczną spekulacją, ale metodą wiodącą do bezpośredniego doświadczenia, dlatego też klasyczne darśany nie są filozofiami *sensu stricto*, lecz systemami filozoficzno-religijnymi. Wszystkie darśany zajmują się zarówno ontologią, czyli zagadnieniami dotyczącymi natury bytu, i epistemologią, a więc tym skąd i w jaki sposób „się wie”, jak również w pewnym zakresie zagadnieniami psychologicznymi, czyli kwestią natury i działania umysłu, a także kosmologią – strukturą wszechświata oraz soteriologią, tj. teorią zbawienia/wyzwolenia.

Omawiając rolę paradoksu w szkole Ćajtjanji, skupię się przede wszystkim na aporiach dotyczących natury duszy, przyczyn jej uwikłania w świat oraz na pozornych sprzecznościach w wisznuickiej soteriologii (czyli działach doktryny określanych w tekstach źródłowych mianem *abhideya-* i *prajojana-tattva*)<sup>3</sup>, które jednak zasadzają się na głównym paradoksie ontologicznym (in. *sambandha-jñāna*) – wykraczającej poza logikę jednoczesnej transcendencji i immanencji boga. Częściowo zaadaptuję do swoich rozważań typologię paradoksu przedstawioną przez Alessandro Graheliego (Graheli, 2007b, ss. 381–422), opierać się będę natomiast na tekstach Dźiwy Goswamina (Jīva Gosvāmin, ok. 1517–1608), który w tradycji uchodził za niekwestionowany autorytet w sprawach doktrynalnych. Będzie to przede wszystkim sanskrycki tekst *Bhagawatasandarbha* (*Bhāgavatasarbha*, in. *Śaṭṣandarbha*)<sup>4</sup> – najważniejszy traktat filozoficzny tradycji – wraz z autokomentarzem autora (*Sarvasamvādinī*), który z kolei zawiera liczne objaśnienia innych wedantystów do cytowanych przez Goswamina utworów. Zacznę jednak od krótkiego omówienia kluczowej dla szkoły koncepcji.

## Paradoks ontologiczny (*acintya-bhedābheda*)

Stanowisko filozoficzne Dźiwy Goswamina ukształtowało się jako następstwo długiej ontologicznej debaty, w której przedstawiciele skrajnych nurtów spektrum wedanty próbowali ustalić status ostatecznej rzeczywistości – brahmaną, dusz i świata – oraz rozwiązać problem zachodzących pomiędzy nimi relacji. Z jednej strony propagatorzy całkowitego dualizmu

<sup>3</sup> Podział na trzy kategorie rozważań jest charakterystyczny dla doktryny bengalskiej odmiany wisznuizmu – stosowany był zwłaszcza przez Krysznadāsę Kawiradžę (Kṛṣṇadāsa Kavirāja, 1496–1588) oraz Rupę i Dźiwę Goswaminów (Rūpa Gosvāmin, 1489–1564), a bezpośrednio zaczerpnięty został z *Bhagawatapurany* (*Bhāgavatapurāṇa*, BhP, ok. VIII–X w. n.e.). Termin *sambandha* – dosł. 'relacja', 'związek' – odnosi się tu do wzajemnej relacji Absolutu, jego mocy w postaci dusz (*jīva*) oraz świata (*prakṛti*). *Abhidheya*, dosł. 'to, co ma być wyrażone' lub – jako synonim *vidheya* – 'to, co ma być wykonane/zrealizowane', określa zalecaną praktykę, dzięki której ów związek ma zostać urzeczywistniony. Natomiast *prajojana* to dosłownie 'cel', czyli zwieńczenie wysiłków w postaci jednej z form wyzwolenia (*mukti*). Pierwowzorem dla tego podziału była najprawdopodobniej klasyczna teoria *anubandhacatuṣṭaya* – czterech nieodzownych elementów śastry (*śāstra*), traktatu religijnego lub naukowego – stosowana w indyjskiej poetyce.

<sup>4</sup> Tytuł tej pracy teologicznej Goswamina nawiązuje do głównego tekstu kanonicznego tradycji *gauḍīya* – *Bhagawatapurany*, z której pochodzi większość ilustrujących kolejne twierdzenia cytatów. Alternatywna nazwa *Śaṭṣandarbha* jest odniesieniem do struktury dzieła – zbioru sześciu esejów/rozpraw dotyczących kolejno: ontologii i epistemologii szkoły Ćajtjanji (1. *Tattvasandarbha* – *Rozprawa o zasadzie*); wyższości teizmu nad monizmem (2. *Bhagavatsandarbha* – *Rozprawa o bogu osobowym / bhagawanie*); koncepcji duszy indywidualnej i jej relacji do absolutu (3. *Paramātmāsandarbha* – *Rozprawa o Nadduszy*); specyficznej koncepcji boga osobowego w odniesieniu do istniejących już w obrębie wedanty idei i źródeł (4. *Kṛṣṇasandarbha* – *Traktat o Krysźnie*); idei miłostnego „uczestnictwa” (*bhakti*) jako drogi i celu w szkole *gauḍīya* (5. *Bhaktisandarbha* – *Traktat o oddaniu*); oraz miłości duchowej (*prīti*) jako naturze i ostatecznej doskonałości duszy (6. *Prītisandarbha* – *Traktat o miłowaniu*).

(*dvaita / bheda*) próbowali oddzielić boga od jego stworzenia, jako że jakiegokolwiek uwikłanie brahmana w świat stanowiłoby o jego niedoskonałości, „zanieczyszczeniu” i odpowiedzialności zarówno za świat, jak i sytuację wcielonych weń dusz, z drugiej strony zwolennicy ścisłego monizmu (*advaita*) starali się brahmana ze światem i duszami jednak połączyć, a wręcz elementy te utożsamić. Dźiwa Goswamin zauważa problemy wynikające z obu powyższych koncepcji, stając na stanowisku, że ani idea immanencji, ani całkowitej transcendencji nie wyjaśniają w pełni relacji pomiędzy brahmanem i światem – nieskończonym i skończonym, niedualnym i zróżnicowanym, niezmiennym i ulegającym przemianom. Obie perspektywy są jednak jego zdaniem potrzebne, jako że jedności domaga się rozsądek, odrębności zaś dowodzi doświadczenie. Jedynie byt będący jednocześnie immanentny i transcendentny, całkowicie jednolity, ale i zawierający w sobie wielość, może być uznany za nieskończony i nieograniczony absolut. Goswamin wypracowuje swoją własną doktrynę, którą nazywa *acintya-bhedābheda* – „paradoksalną jednością w odrębności”<sup>5</sup>. Sama koncepcja jednoczesnego połączenia i rozdzielenia brahmana i świata (*bhedābheda-vāda*) nie jest oczywiście nowa na gruncie filozofii indyjskiej – jej początki sięgają ok. VII w. n.e., a być może nawet najstarszych tekstów wedanty, w tym *Wedantasutr* (*Vedāntasūtra*) Badarajany (Bādarāyaṇa, ok. IV w.). W średniowieczu *bhedābheda* była ściśle wiązana z teizmem, a szczególny wpływ wywarła na myślicieli różnych szkół w obrębie ruchu bhakti<sup>6</sup>. Propagatorami tego typu relacji ontologicznej byli m.in. Bhaskaraćarja (VIII–IX w.) – twórca doktryny *aupādhika-bhedābheda* (‘uwarunkowanej jedności w różnorodności’)<sup>7</sup>, oraz Nimbarkaćarja (XIII w.), który stworzył koncepcję *svābhāvika-bhedābheda* (‘naturalnej jedności i odrębności’)<sup>8</sup>. Jednak zaczątków teorii Goswamina doszukiwać się należy raczej

<sup>5</sup> *gautama-kaṇāda-jaimini-patañjali-mate tu bheda eva / śrī-rāmānuja-madvācārya-mate cety api sāvatrikī prasiddhiḥ / svamate tv acintya-bhedābheda eva acintya-śaktimayatvād iti* (Jīva Gosvāmī, 2022, s. 146). W zacytowanej publikacji zastosowano datowanie według tzw. ery Wikramaditji (w skrócie: Wikrama) – jednego z wielu funkcjonujących w Indiach kalendarzy. Zgodnie z tą tradycją początek ery wyznacza zwycięstwo króla Wikramaditji nad Śakami w 57 r. przed Chrystusem. Dokładne przeliczenie lat podanych według tego systemu na lata kalendarza gregoriańskiego jest dość skomplikowane, uproszczona forma polega na odjęciu 57 lat od podanej daty. Odpowiednikiem roku 2022 ery Wikrama byłby zatem rok 1965.

<sup>6</sup> Przedstawiciele szkół teistycznych budowali swoje systemy wokół koncepcji *bhedābheda*, ponieważ jest ona formą realizmu – zarówno świat jak i bóg ze swymi przymiotami istnieją w niej prawdziwie, inaczej niż w filozofii *advaita*, która wprawdzie na pewnym poziomie akceptuje istnienie boga osobowego, ale uważa go za niższy i chwilowo tylko obserwowalny aspekt niedualnego w rzeczywistości brahmana. Pogląd skrajnie dualistyczny nie był z kolei popularny wśród wielu teistów ze względu na fakt, iż implikował niemożliwość uzyskania całkowitej unii z bóstwem.

<sup>7</sup> Według Bhaskary koncepcji *aupādhika-bhedābheda* odrębność brahmana i świata ma miejsce z racji uwarunkowujących go ograniczeń (*upadhi*). Brahman jako przyczyna sprawcza jest niedualny i bezpostaciowy, przejawiając się jednak w postaci efektów, tworzy różnorodność świata. Brahman ewoluował w świat poprzez transformację (*pariṇāma*), gdy uległ ograniczeniu materii, stał się jednostkowymi duszami. Zob. Dasgupta, 1952, ss. 6–12.

<sup>8</sup> Nimbarkaćarja określił swoją koncepcję mianem *svābhāvika-bhedābheda*, ‘naturalnej jedności i odrębności’, dla odróżnienia jej od idei Bhaskary. Według niego brahman jest jednocześnie różny i tożsamy nie ze względu na ograniczające go warunki, ale dlatego, że i *bheda* i *abheda* charakteryzują jego esencjalną naturę (*svabhāva*). Obie są tak samo rzeczywiste. Zob. Dasgupta, 1952, ss. 429–440.



u przedstawiciela dualizmu (*dvaita*) – Madhwaćarji (XIII–XIV w.) w jego idei *saviśeṣabheda* ('dualizmu opartego na różnicy')<sup>9</sup>, w której dla pogodzenia sprzecznych stwierdzeń pism o naturze absolutu po raz pierwszy użyta została kategoria „ponadlogiczności” (dokł. koncepcja *viśeṣa*, „różnicy”)<sup>10</sup>. Zasługą Goswamina w tej wielowiekowej debacie ma być udzielenie odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób pomiędzy uznawanymi przez większość wedantystów trzema kategoriami bytu (absolut / *tīśvara* – dusze / *cit* – natura materialna / *acit*) możliwa jest jednoczesna jedność i odrębność, przy utrzymaniu realności świata oraz transcendencji boga. Goswamin uważa jedność bytu (*advaita*) za fundamentalną cechę rzeczywistości, odrzuca w związku z tym możliwość istnienia w brahmanie zróżnicowania typu *svajātīya* (odrębności elementów tej samej kategorii) oraz *vijātīya* (odrębności elementów różnych kategorii). Akceptuje jednak jego wewnętrzne zróżnicowanie (*svagatabheda*) jako niesprzeczne z ideą jedni, uważa bowiem, że mimo iż absolut jest niedualny (*advaya*), istnieje w nim rozróżnienie na substancję/istotę, czyli transcendentnego boga, oraz jego niepojętą moc (*acintyaśakti*). Ponieważ nie można jednoznacznie stwierdzić, czy moc (*śakti*) jest tożsama z istotą, czy od niej różna, tym sposobem Goswamin omija problem jedności dwóch całkowicie odrębnych bytów/substancji, z którym skonfrontowani byli inni zwolennicy relacji *bhedābheda*.

Koncepcję mocy Dźiwa przedstawia w drugim tomie swojego traktatu, *Bhagawatsandarbhse* (*Bhagavatsandarbha*, BgS), a wywodzi najprawdopodobniej z *Bhagawatapurany*,

<sup>9</sup> Madhwy idea *saviśeṣabheda* zasadza się na twierdzeniu o istnieniu wiecznej i rzeczywistej różnicy pomiędzy nieożywionym światem empirycznym, duszą rozumianą jako odbita cząstka brahmana (*pratibimbāmśa*), oraz brahmanem (Wisznem) postrzeganym jako przyczyna sprawcza, ale nie materialna stworzenia. Wszystkie elementy są w pełni rzeczywiste i stanowią pewną całość. Wprowadzona przez Madhwę kategoria różnicy (*viśeṣa*, „rozróżnienie, specyfika, właściwość, osobniczość”) służy wyjaśnieniu ich wzajemnej odrębności oraz kształtuje system relacji między nimi (relacja podobieństwa, zależności lub podobieństwa i zależności). Kategoria wiśeśy (u Madhwy pięciorakiej / pięciostopniowej różnicy na linii 1. *brahman – jīva*; 2. *brahman – jaḍa*, 3. *jīva – jīva*, 4. *jīva – jaḍa*, 5. *jaḍa – jaḍa*) pozwala wprowadzić rozróżnienie pomiędzy cechą i substancją oraz cząstką i całością, które wydają się niemożliwe do oddzielenia (choć nie obserwujemy odrębności pomiędzy szatą i jej barwą, możemy jednak dostrzec osobliwość szaty – jej wiśeśę). Zob. Dasgupta, 1961, ss. 178–181.

<sup>10</sup> Zarówno dawni teologowie (zob. Baladeva Vidyābhūṣaṇa, 1924, ss. 17–22), jak i współcześni badacze (zob. Dasgupta, 1961, s. 18; Kapoor, 1976, s. 170) wiążą koncepcję „niepojętości” (*acintya*) w filozofii Dźiwy Goswamina z wiśeśą w systemie Madhwy. Użyte zostały one bowiem w tej samej funkcji czynnika godzącego stanowisko monistyczne z pluralizmem. By ukazać zbieżność tych dwóch koncepcji, Baladewa Widjabhuszan (1720–1793) przywołuje m.in. komentarz Madhwy do BhP XI. 7. 51, gdzie pisze, że chociaż pomiędzy cechą i obiektem posiadającym tę cechę nie ma różnicy, to jednak w najwyższym Iśwarze wszystko jest możliwe za sprawą niepojętej mocy (*acintya-śakti*). Tak więc dzięki owej mocy możliwa jest także jednoczesna *bheda* i *abheda* pomiędzy bogiem a duchową naturą i duszami (Zob. *Madhva-bhāṣya* do BhP XI. 7. 51: *viśeṣasya viśiṣṭāsyāpy abhedas tadvad eva tu sarvaṃ cācintya-śaktitvād yujyate parameśvare / tacchaktyaiva tu jīveṣu cidrūpa-prakṛtāv api bhedābhedaḥ tad anyatra hyubhayor api darśanāt //*). Kapoor zauważa jednak, że przywołana *acintyatva* Madhwy dotyczy wiśeśy, godzi zatem jedynie wrażenia jedności i odrębności, podczas gdy *acintyatva* Ćajtanji odnosi się i do rzeczywistej bhedy, i faktycznej abhedy. *Saviśeṣabheda* dotyczyła jedynie Brahmana i jego atrybutów oraz innych bytów ożywionych i ich przymiotów. Gaudijowie rozciągnęli ją jednak na wzajemną relację pomiędzy brahmanem i duszami oraz pomiędzy brahmanem i naturą materialną. Dźiwa był świadomy zapożyczenia, ponieważ zaraz na początku *Bhagawatsandarbhya* przyznaje, że podąża za *Madhwabhaszją* i obecnymi w niej odniesieniami, do których nie ma już dostępu w oryginale.

w której z łatwością napotkać można takie stwierdzenia, jak chociażby: „ty, rządcą dusz (*ātmeśvara*), posiadasz niezliczone niepojęte moce” (BhP III.33.3)<sup>11</sup>. Wiele z nich Goswamin przytacza w *Sandarbhach*. Dla potwierdzenia prawdziwości koncepcji śakti sięga również po *Wedantasutry*, z których cytuje m.in. aforyzm II.1.30: „Brahman posiada wszelkie moce – tak ukazały [teksty święte]”<sup>12</sup>. Moc boga w systemie Goswamina ma być nieograniczona pod względem ilościowym, jednak przez wzgląd na komponentę jakościową dzielić się ma na trzy kategorie – moc wewnętrzną (*antarāṅgaśakti*), in. istotową (*svārūpaśakti*), która odpowiada rzeczywistości transcendentnej; moc zewnętrzną, in. materialną (*māyāśakti*), która jest przyczyną sprawczą i materialną stworzenia, oraz moc graniczną (*taṭasthaśakti*), na którą składają się wszystkie dusze indywidualne (*jīvaśakti*). Moc wewnętrzną – świadoma oraz zewnętrzną – nieświadoma są w stosunku do siebie antagonistyczne. Moc graniczną określić można jako neutralną, która – choć jest świadoma i dzieli z bogiem jakość – może wejść w kontakt zarówno z jedną, jak i z drugą rzeczywistością. Jest tożsama z bogiem z racji wspólnej natury wieczności, wiedzy i szczęśliwości, a odmienna ze względu na brak „samoistności” (spoczywa w paramatmanie) oraz znikomość (jest *cit-kāṇa*, „maleńką cząsteczką świadomości”), która ogranicza jej możliwości (*Paramātmāsandarbhā*, ParS, anu. 40–44). Według *Sandarbh* wszystkie moce są *svābhāvika*<sup>13</sup> – naturalną i nieodłączną cechą boga – oraz *acintya*<sup>14</sup>, co oznacza, że same w sobie są nieprzeniknione, czyli niedostępne ludzkiemu poznaniu rozumowemu (*atarkya*) (BgS, anu. 16). Przytoczony w tej sekcji komentarz Śrīdhary Swamiego (Śrīdhara Svāmī, 1378–1414)<sup>15</sup> w następujący sposób wyjaśnia drugą z wymienionych właściwości:

Tak jak kamienie szlachetne czy mantry, wszystkie obiekty w tym świecie posiadają moce, które możliwe są do pojęcia jedynie poprzez ponadlogiczną inteligencję (*acintya-jñāna-gocara*). Jest to rodzaj wiedzy, którą można zdobyć nie przez spekulatywne dociekanie, ale tylko przez skonfrontowanie się z namacalnym dowodem, który byłby w innym razie niewytłumaczalny. Albo, inaczej mówiąc, energie te są niepojęte w tym sensie, że można je zrozumieć nie przez analizę różnic pomiędzy nimi, ale tylko przez *arthāpatti*<sup>16</sup> – czyli założenie tego, co jest konieczne do uczynienia poznanych faktów

<sup>11</sup> BhP III.33.3: *ātmeśvaro 'tarkya-sahasra-śaktiḥ*

<sup>12</sup> VS II.1.30: *sarvopeta ca taddarśanāt*

<sup>13</sup> BgS, anu. 16: *śaktestatsvābhāvikaṛūpatvamāha*

<sup>14</sup> BgS, anu. 15: *tāsāmacintyatvamāha*

<sup>15</sup> Śrīdhara Swami jest cenionym w kręgach wiznuizmu bengalskiego filozofem szkoły *advaita*, autorem najstarszego pełnego komentarza do BhP, *Bhāvārthadīpikā*.

<sup>16</sup> *Arthāpatti* oznacza tu implikację logiczną, czyli wnioskowanie na podstawie okoliczności.

sensownymi. Dlatego też, tak jak ogień posiada moc spalania, tak i Wisznu posiada niepojęte moce – przyrodzone mu siły, które są przyczyną stworzenia itd.<sup>17</sup>

Podkreślanie naturalności i paradoksalności mocy boga służy Goswaminowi do ustanowienia zasadniczej jedności absolutu, zaś ustalenie różnych odległości w stosunku do istotowej natury boga ma utrzymać jego transcendencję. I tak jego moc wewnętrzna jest tożsama z jego istotą i to ona wchodzi z nim w bezpośredni kontakt. Moc zewnętrzna, najniższa ze wszystkich śakti, przejawia ten tymczasowy zjawiskowy świat materii, wobec którego bóg pozostaje zdystansowany, z kolei moc graniczna – dusze – może połączyć się z materią lub z bogiem. Wprowadzając ideę niepojętej mocy, Dźiwa Goswamin rozwiązał zatem istotny dla klasycznych darśan problem zachodzenia przemian w brahmanie (*brahmapariṇāma*) – w jego teorii transformacja zachodzi jedynie w obrębie mocy zewnętrznej, w żaden sposób nie dotyczy zaś istoty. Dzięki koncepcji *acintya-śakti* możliwe jest, by Absolut stworzył z siebie świat, nie ulegając przy tym zanieczyszczeniu i uwikłaniu. Jest on tu zarówno przyczyną sprawczą (oddziałującą), jak i materialną stworzenia, ale powołuje je do istnienia nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem swej *bahirāṅga-śakti*.

Bóg, zwany tu 'parama-brahmanem', również przejawia trójaspektową naturę, wewnątrz której istnieje gradacja. Najwyższym, bo kompletnym aspektem absolutu, zawierającym w sobie dwa pozostałe, jest w systemie Goswamina *bhagavān* – posiadający przymioty (*saviśeṣa*) bóg osobowy. Najniższym – *brahman*, którego rozumie się tutaj jako stan bezprzymiotowy bhagawana, czystą, homogeniczną substancję myślową (BgS, anu. 7). Brahman jest więc absolutem nieokreślonym (moce w uśpieniu), bhagawan – nieskończenie nacechowanym przez wielorakie moce i atrybuty. Aspekt pośredni to tzw. *paramātman*, czyli naddusza, która jest boskością immanentną w istotach żywych (*jīva*) i w materii nieożywionej (*māyāśakti*). Jako jedyny aspekt pozostaje w bezpośrednim kontakcie z duszami i światem, i pełni dla nich funkcję świadka (*antaryāmin*) i wewnętrznego kierownictwa. Ta postać boskości jest więc świadomością uwarunkowaną przez część mocy absolutu (BgS, anu. 7) – moc zewnętrzną i graniczną. Wprowadzenie aspektu paramatmana pozwoliło Goswaminowi zachować transcendencję pozostałych dwóch aspektów boskości.

Relacja, która zachodzi pomiędzy tak pojętym absolutem i jego mocami, sama w sobie jest już paradoksalna (*bheda-abheda*), niemniej termin, którym owa współzależność została

<sup>17</sup> BgS, anu. 16: *loke hi sarveṣāṃ bhāvānāṃ maṇimantrādīnāṃ śaktayaḥ acintya-jñāna-gocarāḥ | acintyaṃ tarkāsaḥ yaj-jñānaṃ kāryānyathānupapatti-pramāṇakam tasya gocarāḥ santi | yad vā – acintyā bhinnābhinnatvādi-vikalpaiś cintayitum aśakyāḥ kevalam arthāpatti-jñāna-gocarāḥ santi*



dookreślona, wzmaga jeszcze tę jej właściwość. Podstawowe znaczenie słowa 'acintya' to: „niepojęty”, „niemożliwy do zrozumienia”, „niewyobrażalny”, ale Dźiwa Goswamin używa go w bardzo specyficznym sensie. W ParS (anu. 90) definiuje je następująco: „niepojętym nazywamy to, co jest sprzeczne z posiadaną wiedzą i logiką, i do czego dochodzi się wzniósłszy się ponad nie”<sup>18</sup>. Nie stosuje w tej definicji powszechnego określenia 'atarkya', „nielogiczny”, ale tworzy specjalny rzeczownik abstrakcyjny 'tarka-atīta-tā', który przetłumaczyć można jako „stan przekraczania logiki”. Chodzi zatem o znaczenie 'ponadlogiczny'. Podobną definicję znajdujemy w sekcji 14 *Bhagawatsandarbhya* (BgS), gdzie termin tłumaczony jest wprawdzie za *Wisznupuraną* (*Viṣṇupurāṇa*) jako 'tarkāsaha – „pozbawiony logiki”, ale także – tym razem jako rzeczownik 'acintyatva' – definiowany jako 'durghaṭa-ghaṭakatvaṃ', czyli „docieranie do tego, co trudne do przeniknięcia”<sup>19</sup>.

Tak więc znaczenie terminu *acintya* jest u Goswamina dwojakie – po pierwsze określa to, co „niemożliwe do pojęcia rozumem”, po drugie to, „co pojęte może być jedynie poprzez specyficzne *arthāpatti* – wywodzenie z pisma” (BgS, anu. 16)<sup>20</sup>. Można zatem wyciągnąć wniosek, że ponadrozumowa *acintyatva* zawiera w sobie element logiki, ale ją przewyższa. Jak pisze Kapoor (Kapoor, 1976, s. 152), symbolizować ma „moc godzenia tego, co niemożliwe do pogodzenia, pozwalającą wznieść się ponad sprzeczność dualizmu i monizmu w wyższej syntezie”.

Chociaż opisana powyżej koncepcja Dźiwy Goswamina zdaje się rozwiązywać pierwotny problem natury i struktury absolutu, jednakowoż kiedy próbuje się uzgodnić ją z innymi założeniami metafizycznymi tradycji, pojawiają się różnego rodzaju aporie, których część omówię poniżej.

## Problem wcielenia (*prakṛti-jīvayoḥ saṃsargaḥ*)

Pierwsza z aporii niejako wynikających z założeń ontologicznych Goswamina dotyczy problemu wejścia duszy w kontakt ze światem fizycznym w kontekście jej natury, która szczegółowo opisana została w *Paramatmasandarbhse* (anu. 19) – trzeciej części traktatu. Tekst charakteryzuje duszę jako: rzeczywistą, wieczną i niezmienną – będącą świadkiem

<sup>18</sup> ParS, anu. 90: *yad yā ca nayena tarkeṇa virudhyate tarkātītatayā seyam apy acintyety arthaḥ*.

<sup>19</sup> BgS, anu 14: *durghaṭa-ghaṭakatvaṃ hy acintyatvaṃ; acintyaṃ tarkāsahaṃ yajjñānaṃ kāryānyathānupapatti-pramāṇakaṃ tasya gocarāḥ santi*.

<sup>20</sup> BgS, anu. 16: *yad vā – acintyā bhinnābhinnatvādi-vikalpaiś cintayitum aśakyāḥ kevalam arthāpatti-jñāna-gocarāḥ santi*.

przemian ciała, świadomą i samoświatlistą, o jednolitej naturze, ale niepowtarzalną, atomiczną, ale przenikającą całe ciało, inną w każdym ciele, zawsze czystą i pozostającą ponad wpływem iluzji. Ponadto dusza przedstawiona została jako podmiot świadomości „ja”, ten, który wie, działa i doświadcza, i którego naturą jest świadomość i szczęśliwość. W żadnym razie nie można postrzegać jej jako formy uwarunkowania (ParS, anu. 19)<sup>21</sup>. Rozważyć należałoby tu więc dwa pytania – o to, w jaki sposób (a także z jakiej przyczyny) oraz kiedy miało miejsce zetknięcie się tych dwóch z natury odrębnych mocy. Odpowiedź na pierwsze z nich znajdujemy w ParS (anu. 88–89), gdzie Dźiwa Goswamin przedstawia swoje stanowisko w konwencji dyskusji z ewentualnymi oponentami, czyli przez tzw. *pūrvapakṣa*. Wyprzedzając ich obiekcje, pyta więc:

„Jak to możliwe, że dusza, chociaż ma naturę brahmana, której nie może zniweczyć czas, miejsce ani okoliczności, wchodzi pod wpływ iluzji (*māyā*)<sup>22</sup> i zostaje przez nią oszołomiona? W jaki sposób, posiadając niezbywalną moc zrozumienia, owładnięta zostaje niewiedzą?<sup>23</sup> Czy mogła zostać pozbawiona swojej przyrodzonej natury wiedzy (*svarūpajñāna*) i szczęśliwości (*svarūpānanda*) poprzez działanie w odwróceniu od bhagawana (*īśvara-vimukha-karma*), sprowadzając tym na siebie nieszczęście w postaci *kleśa* (uciążliwości materii)? Dlaczego przybrała ciało, rozpoczynając tym niekończący się cykl kolejnych narodzin i śmierci, któremu towarzyszy tylko cierpienie? Dlaczego, chociaż bóg w postaci nadduszy przebywa w ciele razem z każdą jednostkową duszą, jedynie ona doświadcza tego rodzaju ograniczeń?

W odpowiedzi na te hipotetyczne zarzuty Goswamin konstatuje, iż dusza mogłaby ulec niewiedzy wtedy tylko, gdyby była do tego z góry predestynowana (*yogya*). Niemniej – jak pisze dalej – z racji jej specyficznej natury niemożliwa jest w dźiwie (*jīva*, dusza jednostkowa) tego rodzaju predyspozycja. W koncepcji, jakoby w duszy dzielącej naturę z bhagawanem możliwe było zaistnienie niewiedzy, stwierdza wewnętrzną sprzeczność,

<sup>21</sup> ParS, anu. 19: *na jaḍo na vikārt ca jñāna-mātrātmako na ca | svasmai svayaṁ prakāśaḥ syād ekarūpaḥ svarūpa-bhāk || cetano vyāpti-śīlaś ca cidānandātmakas tathā | aham arthaḥ pratikṣetraṁ bhinnō'nur nitya-nirmalaḥ || tathā jñātrtvakartṛtvabhokṛtvaniya-dharmakaḥ | paramātmāika-śeṣatva-svabhāvaḥ sarvadā svataḥ || iti* | (Jīva Gosvāmī, 1984b, s. 80). Zob. też: ParS, anu. 45–46, w tym BhP VII.7.19–20; BhP III.25.16–18.

<sup>22</sup> *Māyā* w kontekście wisznuickim rozumiana jest inaczej niż w adwajta-wedancie, choć to z niej została zaczerpnięta. Jako część absolutu jest rzeczywista, tak samo jak i jej efekty. Jako moc całkowicie zależy od substancji, z której pochodzi – nie może zaistnieć bez swego źródła, chociaż jednocześnie nie może zaistnieć razem z bhagawanem. Przez wzgląd na zasadę przyczynowości – sprawczej bądź materialnej – odnosi się odpowiednio do duszy lub materii. Mamy więc *nimittamaję* (*jīva-māyā*) oraz *gunamaję* (in. *upādāna-māyā*). W pierwszym aspekcie wpływa na świadomość dźiwy (*jīva*) – okrywa ją i rozprasza niewiedzę (*avidyā*) bądź też inspiruje do wyzwolenia za sprawą wiedzy (*vidyā*). W aspekcie drugim maja stwarza lub modyfikuje świat materialny grą trzech *gun* (*guṇa*).

<sup>23</sup> ParS, anu 88: *„deśataḥ kālato yo 'sāv avasthātaḥ svato 'nyataḥ aviluptāvabodhātmā sa yujyetājayā katham” | (BhP III.7.5) yo'sau deśādibhir aviluptāvabodha ātmā jīvaḥ sa katham ajayāvidyayā yujyeta.(...)*

którą następnie stara się wyjaśnić poprzez odniesienie do wspomnianej idei niepojętej mocy. Otóż *majaśakti* (*māyāśakti*), dzięki której ma miejsce stworzenie świata, w jednej ze swych dwu postaci, w niemożliwy do wytłumaczenia sposób oddziaływać ma na duszę. Jest to *jīvamāyā* (in. *nimitta*, przyczyna sprawcza), moc wiedzy i niewiedzy – taki rodzaj *mai*, który za obiekt (*viśaya*) ma wyłącznie moc graniczną, nigdy *bhagawana*. Swoją funkcją niewiedzy *nimitta* łączy duszę, czym doprowadza do jej wcielenia. Wpływ *mai* na duszę już wcieloną obejmuje takie komponenty, jak czas (*kāla*) jako czynnik inicjujący, prawo *karmana*, składające się z czynów empirycznego *ego*, przeznaczenie (*daiva*), umożliwiające otrzymywanie rezultatów działania, oraz natura (*svabhāva*), przez którą rozumie się *sanskary* (*saṁskāra*), czyli latentne ślady minionych doświadczeń.<sup>24</sup> *Nimittamaja* wpływa więc na duszę dwojako: zakrywa jej prawdziwą naturę przed nią samą (*āvaraṇa*) oraz służy jako źródło rozproszenia świadomości (*vikṣepa*), towarzyszące doświadczeniu empirycznemu.<sup>25</sup> W autokomentarzu Goswamin zdaje się jednak sugerować odwrotny związek przyczynowy, m.in. cytując BhP (VI.9.35), gdzie dusza określana jest jako „upadła” (*patita*) z powodu kontaktu z *gunami* (*guṇa*), trzema siłami natury materialnej, które są funkcją *upadanamai* (*upādāna-māyā*), materialnej przyczyny stworzenia. Sugerowałoby to, że wiedza duszy zostaje okryta w wyniku wcielenia, co w żaden sposób nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o pierwotną przyczynę. Natomiast Śrīdhara Swamin, którego objaśnienia Dźiwa wielokrotnie przytacza<sup>26</sup>, w jednym z komentarzy do BhP (IV.25.20) sugeruje, że wejście transcendentnej duszy w kontakt z materią ma miejsce z woli tej pierwszej. Taki wybór jest niepojęty, niewytłumaczalny, zasadzać ma się wyłącznie na wolnej woli (*yadṛcchā*) człowieka.

Trochę więcej światła rzuca na tę kwestię odpowiedź, jakiej dostarcza Goswamin na pytanie: kiedy nastąpiło zetknięcie dusz z materią? Według niego obecność duszy w kołowrocie wcieleń nie ma początku, mimo że sformułowania takie jak „okrycie prawdziwej natury” mogą sugerować pewien określony moment. Dla duszy „upadłej” (*baddha-jīva*), które to określenie znów pozornie wskazywałoby na utratę oryginalnej pozycji, nie istniał żaden inny stan przed stanem wcielenia. Termin *anādi* (‘bez początku’) odnosi się także do braku (*an*) pierwotnej (*ādi*) przyczyny wejścia duszy w kontakt z materią. Jednak Dźiwa Goswamin, kategoryzując dusze na wiecznie wyzwolone i wiecznie wcielone, które nazywa odpowiednio „bez początku

<sup>24</sup> ParS, anu. 53: *kālah kṣobhakah | karma nimittam tad eva phalābhimukham | abhivyaktam daivam | svabhāvas tat-saṁskārah.*

<sup>25</sup> ParS, anu. 105: *tac ca jīvasvarūpāvaraṇa-vikṣepakāritvādinā māyā-vaibhavam eva |.*

<sup>26</sup> Chodzi przede wszystkim o komentarz do *Bhagawatapurany* autorstwa Śrīdhary Swamiego, *Bhāvārtha-dīpikā*. Dźiwa Goswamin na tyle często korzysta w *Sandarbhach* z jego objaśnień, że wręcz pomija tytuł tekstu podczas cytowania. Sygnalizuje go jedynie sformułowaniem „natomiast w komentarzu:” (*tīkā ca*).

zwróconymi w stronę bhagawana" (*nitya/anādita-bhagavat-unmukhaḥ*) oraz „od zawsze odwróconymi od niego" (*nitya/anādita-bhagavat-parāṅmukhāḥ*), siłą rzeczy czyni tutaj odniesienie do przyczyny i odpowiedzialności duszy za swoją sytuację. Píše nawet (PriS, anu. 1–2), że to właśnie zwrócenie się na zewnątrz skutkuje wejściem pod wpływ „niewiedzy”, którą jednak znów określa jako *prāgabhāva* – bez początku, ale z możliwym końcem<sup>27</sup>. Ostatecznie wrodzone ustosunkowanie się wobec absolutu zależeć ma od woli bhagawana (*yadṛcchayā*).

## Problem kwalifikacji duszy do wyzwolenia (*adhikāra*)

W kontekście drogi do wyzwolenia jedną z głównych aporii napotykanych w *Sandarbhach* jest tzw. *paradoks uprawnień* (*adhikāra*), który wyraża się w sprzeczności stwierdzeń w kwestii kwalifikacji duszy do podjęcia *bhakti* – miłosnego oddania, które rozumiane jest w omawianej tradycji zarówno jako metoda wiodąca do, jak i krańcowa forma emancypacji.

Jak zostało ustalone w ParS, dusza jako „bez początku odwrócona od bhagawana” od zawsze (*anādi*) doświadcza cierpienia sansary. Jedynym sposobem na zniwelowanie tej pierwotnej wady ma być zwrócenie się w jakiś sposób w stronę absolutu, czyli rozwinięcie przychylniej w stosunku do niego postawy (*sāmmukhya*). W *Bhaktisandarbh* (*Bhaktisandarbha*, BS) Dźiwa Goswamin, odnosząc się raz po raz do BhP, opisuje trzy możliwe przyczyny uzyskania tego rodzaju „przychylności”, która równoznaczna jest dla niego z wyzwoleniem (*mukti*). Przyczynami tymi są: wiedza (*jñāna*), oddanie (*bhakti*) oraz czyn (*karmārpaṇa*) – czyli tzw. *trikānda-yoga*. Określa je tutaj mianem metod/dyscyplin (*sādhana*), z którymi następnie wiąże określone kwalifikacje. Każda z nich wymaga innych predyspozycji i prowadzi do odmiennej formy wyzwolenia. Cyt.:

Dla osób wyrzeczonych, rozczarowanych światem najlepsza jest joga wiedzy, dla nie zniechęconych, którzy wciąż dążą do spełnienia pragnień, odpowiednia jest droga czynu. Jeśli zaś w kimś spontanicznie rodzi się wiara w opowieści o mnie i inne [angi bhakti], a umysł jego nie jest ani nadmiernie zawiedziony światem ani zanadto ku niemu lgnący, temu doskonałość przyniesie joga oddania.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Podobnie wygląda ściśle związana z problemem wcielenia kwestia etiologii cierpienia, którą zajmuje się Rūpa Gosvāmī w *Bhaktirasāmṛtasindhu*, a którą komentuje Dźiwa w *Durgamasangamani*, a potem omawia w sekcji 129 *Bhaktisandarbh*. Sekwencja zła przedstawia się tam następująco: 1. zło nie mające początku (*aprārabdhaphalam*), 2. nagromadzony grzech (*kuṭa*), 3. bezpośrednia przyczyna zła w postaci dyspozycji psychicznej (*bīja*), 4. zło, które wydaje owoce (*phalonmukha*).

<sup>28</sup> BhP XI.20.7-8: *nirviṅṅānāṁ jñāna-yogo nyāsinām iha karmasu teṣv anirviṅṅa-cittānāṁ karma-yogas tu kāminām | yadṛcchayā mat-kathādau jāta-śraddhas tu yaḥ pumān na nirviṅṅo nāti-sakto bhakti-yogo 'sya siddhi-dah |*

Predyspozycją do podjęcia bhakti, które kulminuje w wyzwoleniu, rozumianym jako czysta miłość do bhagawana, byłaby więc przede wszystkim wiara (*śraddhā-mātra*), nie zaś postawa etyczna, wysokie urodzenie wynikające z przeszłego karmana czy też inne wykonane wcześniej czynności (*kr̥ta-niyama*), w tym rytuały i pobożne uczynki. Problem stanowi jednak pochodzenie śraddhy, przyczyna zaistnienia jej w duszy. W przytoczonym fragmencie pojawienie się wiary określone zostało jako zachodzące '*yadṛcchayā*' – „spontanicznie”, „niespodziewanie”, „przez przypadek” – słowem: bez wyraźnej przyczyny. Sformułowanie to, które zresztą pojawiło się powyżej już dwukrotnie, może być też zinterpretowane w odniesieniu do fragmentu BhP XI.20.8 (lub XI.20.11), gdzie oznacza po prostu „łut szczęścia”. Dla Dźiwy „bez przyczyny” znaczy natomiast „przez zaimanifestowanie się pomyślności z powodu przypadkowego spotkania i otrzymania łaski osoby świętej, która jest całkowicie niezależna”<sup>29</sup>. Na potwierdzenie swojego wyjaśnienia przytacza kolejny fragment purany (BhP I.2.16), mówiący o tym, że przez kontakt ze świętymi i usługiwanie im dusza rozwijać ma upodobanie do słuchania o bhagawanie. Problem przypadkowości zostaje jednak tylko przesunięty. Nie uzyskujemy jasności, czym dana osoba zasłużyła na wspomniane spotkanie, i czym ten „kontakt” w istocie jest. Służenie z kolei możemy uznać za rodzaj kwalifikacji do otrzymania wspomnianej łaski, w tym wypadku musielibyśmy jednak albo uznać, że predyspozycją do bhakti są pobożne uczynki (tzw. *sukṛti*), czemu Goswamin przeczy, lub też że jest nią samo oddanie, jeżeli przyjmiemy, że do służby motywuje duszę jakaś wstępna wiara. Wówczas pytanie o pochodzenie wiary wciąż pozostaje bez odpowiedzi. Edelman (Edelman, 2015, ss. 51–52) zwraca uwagę na specyficzną interpretację etapów rozwoju oddania w adeptce, którą przedstawia Dźiwa w *Durgamasāṅgamaṇī* (*Durgamasāṅgamaṇī*)<sup>30</sup>. Wiarę rozdziela tam na dwa stopnie – tę, którą posiada dusza przed spotkaniem z sadhu, i wiarę właściwą – przekonanie będące wynikiem towarzystwa. Co ciekawe, wiara pierwszego rodzaju także powstawać ma przez słuchanie świętych, jak również przez lekturę tekstów objawionych.

W wielu miejscach Dźiwa bardzo wyraźnie neguje taką możliwość, aby pojawienie się oddania któregośkolwiek etapu było efektem wysiłków czy zalet człowieka. Podkreśla, że bhakti nie jest czymś, co można „osiągnąć” (*sādhya*), ani w żaden inny sposób wygenerować samodzielnie. Nie jest więc celem, do którego może prowadzić określona praktyka (*sādhana*). W jednym z komentarzy do BRS (I.1.11; I.1.13-15) Goswamin tłumaczy jednak, że tego rodzaju stwierdzeń nie należy rozumieć w sposób dosłowny – faktyczne znaczą one tyle, że bhakti jest nieosiągalne dla tych, którzy

<sup>29</sup> BS, anu. 171: *yadṛcchayā kenāpi paramasvatantra-bhagavadbhaktasaṅga-tatkr̥pājāta-maṅgalodayena*.

<sup>30</sup> *Durgamasāṅgamaṇī* to komentarz Dźiwy Goswamina do *Bhaktirasāmṛtasindu* Rupy Goswamina.



nie są wolni od osobistych motywacji. W pozostałych przypadkach można teoretycznie uznać je za efekt kompetencji w postaci wolności od egoistycznej motywacji. Paradoksalnie wolność ta uzyskana być może jedynie jako owoc wcześniej podejmowanego oddania (zob. BRS I.1.11). Ponadto takie sformułowania, jak „zwrócenie się w stronę bhagwana” (jak było to w wypadku przyczyn wcielenia), sugerują jednak czynny udział duszy w uzyskiwaniu dostępu do bhakti. Podobnie wyliczone pośród kwalifikacji „rozczarowanie światem”, „odwrócenie się od świata” i „nie lgnięcie do obiektów przyjemności” jest wynikiem doświadczeń sansarycznych – karmana, co zresztą stwierdza sam Goswamin w początkowych sekcjach PriS. Píše tam, że zadaniem mocy zewnętrznej, mai, jest poprzez cierpienie skłonić duszę do zwrócenia się w stronę bhagawana, które oznacza w tym kontekście przyjęcie w nim schronienia.

Wydaje się, że poprzez niedopuszczanie udziału duszy w jej własnym wyzwoleniu Goswamin chce zachować transcendencję i odrębność bhakti jako mocy wewnętrznej bhagawana. Oddanie – zwłaszcza rozumiane jako *prīti*, dojrzała miłość – ponieważ nie jest inherentną cechą duszy, nie może istnieć w niej ani w postaci uśpionej, ani nierozwiniętej – jako nasiono. Obecne jest w niej jedynie jako potencjał, możliwość odczuwania, która uaktywni się dopiero w kontakcie z boską mocą wewnętrzną.

## Problem przyczynowości (*hetu*)

Ściśle związany z poprzednim, a jednak stanowiący odrębny problem, jest paradoks etiologiczny, tzn. dotyczący przyczyny zaistnienia w duszy bhakti. Najważniejszą charakterystyką miłosnego oddania jest bowiem jego bezprzyczynowość (*ahaitukī*) oraz całkowita niezależność. Nigdy nie jest ono efektem praktyki, ponieważ zaprzeczałoby to jego transcendentnej naturze. To „samo-manifestujący się, spontaniczny strumień boskiej mocy” (Dāsa w: Jīva Gosvāmī, 2006, s. xxi). Czy można w takim razie mówić o jakimkolwiek czynniku sprawczym? Czy da się prześledzić powód, dla którego jednak manifestuje się ono w świecie? Jako przejawienie istotowej mocy bhagawana, a dokładniej jego wewnętrzna moc szczęśliwości (*hlādinī*), jest zupełnie poza wpływem trzech sił natury materialnej (*guṇa*), toteż z definicji nie może mieć wynikającej z tych sił przyczyny. Wiemy już, że z jednej strony pojawienie się tego rodzaju uczucia opisano jako wynik spontanicznego (*yadṛcchā*) zaistnienia w duszy wiary (*śraddhā*). Z drugiej strony za powód rozbudzenia bhakti uznano przypadkowe napotkanie osoby świętej (*sādhū-saṅga*), posiadającej oddanie (BS anu. 179–187). W PriS (anu. 65) czytamy, że „konkretny aspekt mocy szczęśliwości bhagawana, czysta błogość, umieszczany jest zawsze w wyzwolonych bhaktach (czcicielach), i istnieje tam

jako miłość do boga (*prīti*)”.<sup>31</sup> Dopiero zetknięcie z nią, obecną w świętym, skutkuje rozwojem wstępnej wiary, a w konsekwencji podjęciem przychylnych działań w stosunku do bhagawana. Świętego (*sādhu*), pisze Dźiwa, cechuje wolność podobna do wolności boga, toteż jego wola obdarowania kogoś *bhakti* nie jest od niczego uzależniona – czy to od pobożności, czy kwalifikacji obdarowywanego (*adhikāra*), boskiego planu (*daiva*) czy łaski. Jest raczej wyrazem współczucia (*krpā*), które wynika z obecności owego *bhakti* w samym mistyku. Interesujące jest jednak użycie w przytoczonym fragmencie sformułowań „zawsze” oraz „umieszczony jest”, ponieważ zdają się one sobie przeczyć. *'Nityam'* jako kategoria czasowa odnosi się zwykle do stanu bez początku, natomiast czasownik (imiesłów *nikṣipyamānā*) sugeruje nie tylko początek, ale również zewnętrzne sprawstwo. Kontrolę nad *bhakti* miałby ostatecznie ten, który je „umieszcza”, święty nie mógłby rozporządzać nim zupełnie niezależnie. Bhagawan niejako aranżowałby przyczynę, powodując efekt w postaci wyzwolenia oraz inklinacji ku *bhakti*. Kiedy jednak przyjmie się, że powodem jest tego rodzaju łaska, to bardzo łatwo znów popaść w logiczną sprzeczność, w której samo oddanie jest przyczyną oddania. Błąd tego rodzaju nazywa się w sanskrycie *anavasthā* – niemożnością podania pierwotnej przyczyny.

W innym miejscu Dźiwa Goswamin pisze, że kiedy czyjeś związanie *sansarą* ma dobiec końca, spotyka on mistyka (BS anu. 179). Skutek więc zdaje się wyprzedzać przyczynę. Co to znaczy, że dla określonej duszy „czas się wypełnił” (*samprāpta-kāla*), nie jest jednak jasne. Można dopatrywać się w tym stwierdzeniu zarówno aluzji do zaistnienia w kimś pragnienia wyzwolenia, na mocy przeżytych doświadczeń, jak i do boskiej woli. Wiadomym jest przecież, że *sansara*, ciąg przyczyn i skutków, nie ma końca, jest niewyczerpany.

W jednej z późniejszych sekcji BS (anu. 234) Dźiwa Goswamin cytuje werset BhP (III.29.11–12): „Tak, jak woda Gangesu stale wpływa do oceanu, w taki sam sposób strumień umysłu nieprzerwanie płynie ku mnie – nadduszy obecnej we wszystkich istotach – po prostu przez słuchanie o moich cechach”.<sup>32</sup> Następnie, w ramach wspomnianej już konwencji argumentacyjnej *pūrva-pakṣa*, stawia pytanie, w jaki sposób nieprzerwany (*avyavahitā*) strumień *bhakti* może zostać ustanowiony przez umysł i zmysły (*liṅga* i *sthūla-śarīra*), kiedy to, co ma być poznane poprzez oddanie, leży ponad nimi. Bieg umysłu nie może przecież płynąć ku cechom bhagawana, ponieważ są one poza jego zasięgiem wcielonej duszy. Ponadto *bhakti* musi spełnić warunek bezprzyczynowości. Z jakiej motywacji zatem dusza

<sup>31</sup> PriS, anu. 65: *tasyā hlāḍinyā eva kvāpīsarvānandātīśāyīnī vṛttir nityam bhakta-vṛndeṣveva nikṣipyamānā bhagavat prītyākhyayā vartate.*

<sup>32</sup> BhP, III.29.11-12: *mad-guṇa-śruti-mātreṇa mayi sarva-guhāśaye mano-gatir avicchinā yathā gaṅgāmbhaso 'mbudhau | lakṣaṇam bhakti-yogasya nirguṇasya hy udāhṛtam ahaituky avyavahitā yā bhaktiḥ puruṣottame |.*

angażowałyby swój umysł w słuchanie o bogu? Goswamin stara się rozwiązać tę sprzeczność, odpowiadając, że, po pierwsze, to nie umysł czy zmysły człowieka wykonują *bhakti*, ale boska moc oddania w postaci służby używa ich jako narzędzi wyrażania. Stwierdzeniem tym Dźiwa potwierdza zewnętrzne pochodzenie *bhakti*: nie budzi się ono z wnętrza adepta jako efekt jego działania, ale zostaje mu udzielone (zob. BS, anu. 180). Po drugie, słuchanie o bhagawanie jest – jak i *bhakti* w ogólności – celem samym w sobie, nie potrzebuje żadnej dodatkowej motywacji. Podejmowane jest przez umysł bez powodu – spontanicznie.

Omawiając paradoks przyczynowości, wspomnieć należy o jeszcze jednej problematycznej kwestii. Pomimo tego że – jak zostało powyżej ustalone – oddania nie można wygenerować, to jednak Goswamin rozpatruje je z dwóch zupełnie różnych perspektyw – jako ćwiczenie/praktykę (*sādhana-bhakti*) oraz jako cel (*sādhya-bhakti*). Z jednej strony wyraźnie sytuuje *bhakti* w perspektywie przyczynowo-skutkowej (z racji faktu stopniowego osiągnięcia go), implikując aktywne sprawstwo *sadhaki*, z drugiej strony wskazuje na wieczne istnienie i niezmienną doskonałość tej emocji, która musi się jedynie zmanifestować w duszy. Goswamin zwraca tutaj uwagę na paradoksalność pojęć *sādhana* i *sādhya* w odniesieniu do oddania, które jako moc wewnętrzna absolutu z niczego nie powstaje, nie może też być częściowo doskonałe. *Sādhya* oznaczać ma tu więc nie tyle cel, jako wygenerowany efekt praktyki, ale raczej fakt „przejawienia się” tego, co istniało w jakiejś postaci wcześniej.

Wydaje się zatem, że w kwestii przyczynowości Dźiwa Goswamin oddziela perspektywę ontologiczną od pragmatycznej. Z punktu widzenia ontologii jedynym *spiritus movens* dla zaistnienia w duszy przychylnego bogu nastawienia zdaje się być łaska/wola bhagawana lub osoby wyzwolonej za życia (tzw. *jīvan-mukta*), od strony praktyki jednak jest nim raczej wysiłek własny człowieka. Goswamin dopuszcza ten paradoks najpewniej ze względu na konieczność istnienia elementu wolnej woli w przyczynowości *bhakti*, jako że sama idea miłości zasadza się na dobrowolności. Nie może być mowy o miłości wymuszonej, całkowicie zewnętrznej – byłaby to logiczna sprzeczność.

## Problem duchowej postaci (*svarūpa*)

Ostatnim rozważanym przeze mnie zagadnieniem będzie problem duchowej postaci, którą przybiera dusza po osiągnięciu wyzwolenia. Otóż rozróżnienie na *ātman* (duszę w stanie emancypacji) oraz *dźiwę* (duszę wcieloną), chociaż funkcjonuje u Goswaminów, to nie może być odnoszone do podobnego rozróżnienia w innych szkołach indyjskiej

myśli. Zgodnie z nauką *Sandarbh* dusza raczej nie zaistnieje nigdy w stanie „czystym”. Po uzyskaniu wyzwolenia, a następnie śmierci – dokładnie w tej kolejności – przeniesiona zostaje na plan boski, gdzie przywdziewa „duchowe ciało” (*akarmārabdha / avyaya-śarīra*), zaopatrzone w funkcje analogiczne do tych, które posiada ciało materialne (*sthūla-śarīra*) i ciało subtelne (*sūkṣma-śarīra*). W związku z tym powstaje pytanie, czy przyjmując je, atman ulega modyfikacji, choć opisany został wcześniej jako niezmienny, i czy jego postać duchowa jest zewnętrzna w stosunku do atmana scharakteryzowanego w sekcji 19 ParS<sup>33</sup>. Filozofowie wedanty w kontekście relacji brahmana do świata (ducha do materii) wspominają zwykle o dwóch rodzajach przemiany: 1. *vikāra*, która jest jak zmiana mleka w jogurt, oraz 2. *pariṇāma*, którą obrazuje np. zamiana złota jako substancji w konkretną złotą biżuterię. Pierwsza przemiana dotyczyć ma więc natury przedmiotu, druga jego formy. Według Dźiwy Goswamina dusza nie podlega żadnej z tych transformacji. W pierwszej sekcji PriS mówi o tym, że emancypacja polega na osiągnięciu swojej własnej oryginalnej postaci – *svarūpa*, która jest doskonała sama w sobie i nie wymaga zaistnienia dodatkowych elementów. Ma ona posiadać osiem cech, o których wspomina już upaniszada *Ā Chandogya*.<sup>34</sup> Z drugiej strony jasno stwierdza, że terminu ‘*svarūpa*’ nie należy rozumieć wyłącznie jako stanu wolności od cierpienia narzuconego przez naturę materialną. Coś zostaje więc dodane<sup>35</sup>.

Zgodnie z sekcjami 10–12 PriS dusza otrzymać ma określone ciało świetliste / udoskonalone (*vyōtī-rūpa/siddha-deha*), przypominające jedną z wielu postaci boga<sup>36</sup>. Udziela jej go sam bhagawan na mocy swojej łaski, a więc pochodzi ono niejako z zewnątrz<sup>37</sup>. Nie wszyscy teologowie bengalskiego wisznuizmu zgadzają się jednak z tym poglądem. M.in. Baladewa

<sup>33</sup> ParS, anu. 19: *ātmā na devo na naro na tiryak sthāvaro na ca | na deho nendriyaṃ naiva manaḥ prāṇo na nāpi dhīḥ || na jaḍo na vikārī ca jñāna-mātrātmako na ca | svasmai svayaṃ prakāśaḥ syād ekarūpaḥ svarūpa-bhāk || cetano vyāpti-ṭīlāś ca cidānandātmakas tathā | aham arthaḥ pratikṣetraṃ bhinnō’nur nitya-nirmalaḥ || tathā jñātṛtva-kartṛtva-bhoktṛtva-nija-dharmakaḥ | paramātmāika-śeṣatva-svabhāvaḥ sarvadā svataḥ || iti |* Zob. też ParS, anu. 45–46.

<sup>34</sup> *Chandogyopaniṣad* VIII.7.3. Pośród wymienionych w upaniszadzie cech są takie przymioty, jak: wolność od grzechu, starości, śmierci, smutku, głodu oraz prawdziwość pragnień i intencji.

<sup>35</sup> Interesujące są w tym kontekście rozważania Baladewy Widjabhuszany odnośnie do konieczności przyjęcia przez duszę ciała duchowego (*divya-vigraha*). W jednym z komentarzy do *Wedantasutr* Badarajany (IV.4.12) stwierdza, godząc dwa sprzeczne stanowiska, że po uzyskaniu wyzwolenia dusza nie musi przyjmować żadnego ciała, może jednak przybrać dowolną duchową postać, jeśli tylko ma takie pragnienie. Zob. *Govinda-bhāṣya* IV.4.10-12.

<sup>36</sup> PriS, anu. 10: *vaikuṇṭasya mūrtir iva mūrtir yeṣāṃ ity uktam.*

<sup>37</sup> Chociaż według Dźiwy ciało duchowe zostaje adeptowi przydzielone przez bhagawana, to w niektórych późniejszych liniach wisznuizmu bengalskiego zadanie to przejmują guru. Wraz z pojawieniem się idei mandźari-sadhany (*mañjarī-sādhana*) – „praktyki naśladowania mandźari” – kształtuje się nowa tradycja *siddha-praṇāli-dīkṣā* (dosł. „łańcucha doskonałych”), czyli inicjacji do specyficznie pojętej *rāgānuga-bhakti* poprzez wyjawienie aspirującemu uczniowi jedenastu cech jego wiecznej, udoskonalonej postaci duchowej. Elementy, które objawione mają być podczas tej inicjacji, to: typ związku z bóstwem, wiek, imię, karnacja/postać, grupa, strój (lub cechy), instrukcja (znak), rezydencja, konkretna służba, przewodząca sakhi, specjalność.

Widjabhuszana w komentarzu do VS (IV.4.1) pisze, że forma świetlista nie jest *āgantuka*, „nowa/dodana”, ale już istnieje w duszy<sup>38</sup>. W innych miejscach Goswamin stara się, co prawda, udowodnić, że chociaż *svarūpa* nie jest żadnym wytworem duszy, to nie można jej też uznać za całkowicie zewnętrzną. Owa forma ma się w dźiwie „zamanifestować” (*udaya*), nie znaczy to jednak, że wcześniej istniała już w niej w uśpionej postaci, ponieważ powodowałoby to dalsze problemy natury filozoficznej (PriS, anu. 11–12). Mimo to pewna trudność powstaje. Wcześniej przyjęto bowiem, iż dusza jest mocą graniczną bhagawana (*taṭastha-śakti*) i nigdy, nawet po osiągnięciu wyzwolenia, nie może uzyskać statusu mocy wewnętrznej, tymczasem ciało świetliste opisane zostało przez samego Dźiwę jako część *antarāṅga-śakti*, mocy istotowej. Niemożliwe jest więc, aby stało się w pełni jednym z duszą.

W związku z tym rodzi się pytanie, czy przez „przyjęcie ciała” należałoby rozumieć ontologiczną jednię, czy też po prostu utożsamienie się duszy z określoną postacią, tak jak ma to miejsce w rzeczywistości fizycznej. Goswamin stara się odpowiedzieć na nie, ustanawiając, że forma ta ma naturę emocjonalną (*bhāva-svarūpa*). Dusza „nasiąka” więc uczuciem, które, chociaż nie z niej pochodzi, nie jest odczuwane jako coś zewnętrznego ze względu na „charakter substancji”. Niemniej *siddha-deha* opisane zostało również jako wieczne, bez początku i bez końca, nie może być zatem stwarzane na potrzeby określonej duszy. W jaki sposób istnieje więc w rzeczywistości transcendentnej przed połączeniem z duszą i na jakiej zasadzie jest jej przydzielane? Odpowiedź na to pytanie zaskakująco odbiega od wcześniejszego opisu – otóż ma przebywać tam (*varṭante*) w postaci nieaktywnej, oczekując na przypisanie określonej dźiwie (PriS, anu. 10)<sup>39</sup>. Ciało tego rodzaju jest, według Goswamina, niezliczona ilość, odpowiednio do mnogości dusz i ich różnorodnych nastrojów (PriS, anu. 11)<sup>40</sup>. Nie wydaje się, aby problem „oryginalnej” czy też „ostatecznej”

<sup>38</sup> Do kwestii duchowej postaci Baladewa odnosi się w komentarzach do sutr IV.4.1–3 oraz IV.4.10–12 VS. Jego rozważania koncentrują się wokół stwierdzeń śrutu, m.in. upaniszady *Ā Chandogya* VIII.12.3: *evam evaiṣa samprasādo ,smāt śarīrāt samutthāya param jyotir upasampadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate sa uttamaḥ puruṣaḥ*. W odpowiedzi na wątpliwość, czy osiągnięta przez dźiwę duchowa postać jest od niej różna, czy też z nią tożsama, stwierdza, że musi być ona oryginalną postacią duszy, na co wskazują użyte w upaniszadzie słowa (*svena rūpeṇa*). Zob. *Govinda-bhāṣya* IV.4.1: *sveneti svarūpaviśeṣaṇādityarthaḥ | āgantukarūpaparigrahe 'narthakaṃ tat syāt*.

<sup>39</sup> PriS, anu. 10: (...) *vasanti yatra puruṣaḥ sarve vaikuṅṭha-mūrtayaḥ | ye ,nimitta-nimittena dharmenārādhayan harim || [BhP 3.15.14] nimittam phalaṃ na tan-nimittam pravartakam yasmin tena niṣkāmenety arthaḥ | dharmena bhāgavatākhyena |vaikuṅṭhasya bhagavato jyotir-amśa-bhūtā vaikuṅṭha-loka-śobhā-rūpā yā anantā mūrtayas tatra varṭante | tāsām ekayā saha muktasyaikasya mūrtiḥ bhagavatā kriyata iti vaikuṅṭhasya mūrtir iva mūrtir yeṣām ity uktam |* Zob. komentarz Śridhary Swamiego do zacytowanej przez Dźiwę strofy BhP (III.15.14), oraz komentarze H. Śāstrī do zacytowanej powyżej sekcji PriS (Śāstrī w: Jīva Gosvāmī, 1986b, s. 100).

<sup>40</sup> PriS, anu. 11: *yā tanuḥ śrī-bhagavatā dātum pratijñātā, tāṃ bhāgavatīm bhagavad-amśa-jyotir-amśa-rūpām śuddhām prakṛti-sparśa-sūnyām tanuṃ prati śrī-bhagavataiva mayi prayujyamāne nīyamāne ārabdham yat karma tan-nirvāṇam samāptam yasya sa pāñcabhautiko nyapatad iti | prāktana-liṅga-śarīra-bhaṅgo'pi lakṣitaḥ | tādrśa-bhagavan-niṣṭhe prārabdha-karma-paryantam eva tat-sthiteḥ |*



postaci duszy został definitywnie rozwiązany poprzez tego rodzaju stwierdzenia. Potwierdza to chociażby fakt, iż niektórzy z późniejszych teologów szkoły Ćajtjanji stali na stanowisku, że duchowa postać musi być w jakiś sposób inherentna w atmanie<sup>41</sup>. Wiele kontrowersji wokół problemu duchowej postaci pojawiło się z czasem w związku z jedną ze strof *Bhaktirasāmṛtasindu* Rupy Goswamina (BRS I.2.295)<sup>42</sup>, w której w bardzo enigmatyczny sposób opisuje on koncepcję udoskonalonego ciała (*siddha-rūpa*). Dziś można wyróżnić dwa główne nurty rozumienia idei siddharupy wśród wisznuitów szkoły Gaudija, będące wynikiem tej debaty. Jednym jest teoria inherentnej w dźiwie wiecznej postaci duchowej<sup>43</sup> (zob. Haberman, 2001, ss. 116–121), którą adept rozpoznaje samodzielnie lub zostaje mu ona objawiona, drugim – idea przydzielania adeptowi przez guru odpowiedniego, istniejącego odwiecznie w siedzibie boga ciała świetlistego (zob. Haberman, 2001, ss. 121–122).

Podsumowując, filozofia paradoksu Dźiwy Goswamina ma swoje źródło w ortodoksyjnym charakterze wisznuizmu bengalskiego, który wiąże się z faktem przyjmowania autorytetu tekstów świętych (Wed w szerokim znaczeniu) jako jedyne źródła wiedzy pewnej (*pramāṇa*). W nich znajdują się jednak zarówno opisy transcendencji, jak i immanencji absolutu, całkowitej jedności bytu oraz jego wielości. Problem sprzeczności twierdzeń zwolennicy poszczególnych nurtów wedanty rozwiązywali w różny sposób, m.in. przez ustanowienie niektórych z werdyktów pism ważniejszymi od pozostałych. Goswamin zaś zaproponował koncepcję *acintya-bhedābheda*, w której obie te perspektywy spajane są ideą „niepojętości”. Celem artykułu było wskazanie, że przyjęcie takiego stanowiska, choć rozwiązuje podstawowy problem ontologiczny, generuje jednak kolejne aporie, które znów najczęściej wyjaśniane są poprzez odwołanie do acintyatwy. M.in. używanie w kontekście problemu wcielenia, kwalifikacji czy przyczynowości terminów wyrażających niemożność prześledzenia związku przyczynowo-skutkowego zdaje się stanowić konsekwencję

<sup>41</sup> Pośród teologów szkoły Ćajtjanji, przyjmujących odmienne od Dźiwy stanowisko względem pochodzenia i natury udoskonalonego ciała, jest wspomniany już Baladewa Widjabhuszana, a także uznany z czasem za heretyka Rupa Kawiradž (Rūpa Kavirāj, XVII w.), który w swoich rozważaniach rozwijał koncepcje *sādhaka* i *siddha-deha* Rupy Goswamina. Zob. Haberman, 2001, ss. 98–106. Stwierdzenia sugerujące, że ciało duchowe jest w jakiś sposób generowane przez sadhakę lub powiązane z rozwojem jego bhakti, znajdujemy w wielu wisznuickich pracach, dla przykładu w Narottamy Dasy Thakury *Premabhakticandrikā* (54–55), gdzie pisze on, że ciało, które sadhaka kontempluje podczas medytacji, jest w istocie jego ciałem duchowym (*siddha-deha*) w toku rozwoju.

<sup>42</sup> BRS I. 2.295: *sevā sādharūpeṇa siddharūpeṇa cātra hi tadbhāvalipsunā kāryā vrajalokānusārataḥ*. „Ten, kto pragnie osiągnąć jeden z emocjonalnych stanów mieszkańców Władzy powinien – zarówno swoim ciałem sadhaki (adepta), jak i ciałem udoskonalonym – wykonywać służbę w sposób, który ich naśladuje”. *Sādharūpa* jest tu fizycznym ciałem inicjowanego praktykującego, podczas gdy *siddharūpa* to jego ciało „wizualizowane”, które Dźiwa definiuje w komentarzu jako wewnętrznie stworzone ciało, używane przez sadhakę do wykonywania dla Kryszny dowolnej służby w taki sposób, w jaki zapragnie (*antaścintitābhiṣṭa-tat-sevopayogi-deha*).

<sup>43</sup> Przykład teorii przyrodzonego ciała znajdujemy m.in. w biografii Ramadasa Babadžiego (Kapoor, 1982, ss. 114–115).

przyjętej doktryny. Są to takie wyrażenia, jak: „bez początku”, „wiecznie”, „bez przyczyny”, „przypadkowo”, „na mocy łaski”, „niezależnie”, „na skutek zrządzenia losu”, „w niepojęty sposób” czy „szczęśliwym trafem”. Służą one wyjaśnieniu inaczej niewytłumaczalnych zjawisk (O’Flaherty, 1980, s. 19).

## Bibliografia

- Aduszkiewicz, A. (Red.). (2004). *Słownik filozofii*. Warszawa: Świat Książki.
- Bagger, M. (2007). *The uses of paradox: Religion, self-transformation and absurd*. New York, NY: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/bagg14082>
- Bādarāyaṇa*. (b.d.). *Vedāntasūtra* [tekst sanskrycki]. Pobrano 9 kwietnia 2016, z [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/6\\_sastra/3\\_phil/vedanta/brssbh2c.txt](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/vedanta/brssbh2c.txt)
- Baladeva Vidyābhūṣaṇa. (1924). *Siddhānta-ratna*. Benares: Vidya Vilas Press.
- Baladeva Vidyābhūṣaṇa. (2011). *Śrībrahmasūtragovindabhāṣyam Hindībhāṣānuvādasahitam* (K. Kusumsarovavāle, Tłum. hindi). Vrindavan: Kṛṣṇadās Kusumsarovavāle.
- Bhāgavatamahāpurāṇam* [tekst sanskrycki z komentarzem *Kramasaṃdarbhaḥ* Dźiwy Goswamina]. (1965). (Kṛṣṇa Śāstrī, Red.). Ahmedabad: Śrībhāgavatavidyāpīṭh.
- Dasgupta, S. (1952). *A history of Indian philosophy* (T. 3). Cambridge: University Press.
- Dasgupta, S. (1961). *A history of Indian philosophy* (T. 4). Cambridge: University Press.
- De, S. K. (1986). *Early history of the Vaishnava faith and movement in Bengal*. Calcutta: KLM Private Limited.
- Edelmann, J. (2015). The cause of devotion in Gauḍīya Vaiṣṇava theology: Devotion (bhakti) as the result of spontaneously (*yadṛcchayā*) meeting a devotee (*sādhū-saṅga*). *Journal of the American Oriental Society*, 135(1), 49–69. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.135.1.49>
- Graheli, A. (2007a). Narration and comprehension of paradox. *Rivista di Studi Sudasiatici*, 2, 181–208.
- Graheli, A. (2007b). *Theology of paradox in Rūpa Gosvāmin’s Bhaktirasāmṛtasindhu* (Praca doktorska). Università degli Studi di Torino.
- Gupta, G. K. (2013). „May calamities befall us at every step”: The Bhāgavata’s response to the problem of evil. W R. M. Gupta & K. Valpey (Red.), *The Bhagavata Purana: Sacred text and living tradition*. New York, NY: Columbia University Press.
- Gupta, R. M. (2008). On conceiving the inconceivable: Jiva Gosvami’s presentation of Acintya-bhedābheda. *Journal of Vaishnava Studies*, 16(27), 103–117.
- Haberman, D. L. (2001). *Acting as a way of salvation: A study of Rāgānugā Bhakti Sādhana*. Delhi: Mitilal Banarsidass.
- Jīva Gosvāmī. (1981). *Tattvasandarbhah* (H. Śāstrī, Red., Tłum. hindi, & Koment.). Vrindavan: Gadadhar-gaurahari Press. (Pierwotna data publikacji: ok. 1600).

- Jīva Gosvāmī. (1984a). *Bhagavatsandarbhāḥ* (H. Śāstrī, Red., Tłum. hindi, & Koment.). Vrindavan: Gadadhar-gaurahari Press. (Data publikacji oryginalnego dzieła: ok. 1600).
- Jīva Gosvāmī. (1984b). *Paramātmāsandarbhāḥ* (H. Śāstrī, Red., Tłum. hindi, & Koment.). Vrindavan: Gadadhar-gaurahari Press. (Data publikacji oryginalnego dzieła: ok. 1600).
- Jīva Gosvāmī. (1986a). *Bhaktisandarbhāḥ* (H. Śāstrī, Red., Tłum. hindi, & Koment.). Vrindavan: Gadadhar-gaurahari Press. (Data publikacji oryginalnego dzieła: ok. 1600).
- Jīva Gosvāmī. (1986b). *Prītisandarbhāḥ* (H. Śāstrī, Red., Tłum. hindi, & Koment.). Vrindavan: Gadadhar-gaurahari Press. (Data publikacji oryginalnego dzieła: ok. 1600).
- Jīva Gosvāmī. (2006). *Bhaktisandarbhāḥ* (S. Dāsa, Tłum. & Koment.). Vrindavan: Jiva Institute. (Data publikacji oryginalnego dzieła: ok. 1600).
- Jīva Gosvāmī. (2022). *Sarvasamvādinī* (B. Kṛṣṇadās, Red.). Radhakund: Gaurahari Press.
- Kapoor, O. B. L. (1976). *The philosophy and religion of Śrī Caitanya*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Kapoor, O. B. L. (1982). *Śrī Rāmadāsa Bābājī*. Vṛndāvana: Śrī Rādhā Govinda Press.
- Katz, S. T. (2000). *Mysticism and Sacred Scripture*. Oxford University Press.
- Kudelska, M. (2001). Filozofia Indii: Kilka uwag wstępnych. W B. Szymańska (Red.), *Filozofia Wschodu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kudelska, M. (2013). Aporie bramińskich systemów filozoficznych. *Diametros*, 2013(36), 98–121. <https://doi.org/10.13153/diam.36.2013.521>
- O'Flaherty, W. D. (1980). *The origins of evil in Hindu mythology*. Berkeley, CA: University of Chicago Press. (Hermeneutics: Studies in the History of Religions).
- Piecuch, J. (2011). Paradoksy i aporie chrześcijańskiej idei Boga: Antropologiczna perspektywa ponowoczesnej refleksji religijnej. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 2011(31), 23–42.
- Stace, W. T. (1961). *Mysticism and philosophy*. London: Macmillan & Co Ltd.

## Paradoxes in Jīva Gosvāmī's concept of the soul, path to perfection and liberation

This article is devoted to the role and significance of paradoxes in the philosophical thought and mysticism of the sixteenth-century Bengali Vaishnava theologian Jīva Gosvāmī. He situates his system within the Vedānta school, where the main category distinguishing its branches and deciding on their specific character is the relation between the Absolute, the phenomenal world and the human being. In Gosvāmī's school, this relation involves identity and distinctness (*bhedābheda*) of those categories at the same time, referred to by the word *acintya* ("inaccessible to reason"), which further stresses this ontological paradox. Although doctrinally the most important, it is not the only paradox in Gosvāmī's thought. Adopting this core metaphysical thesis engendered many other aporias, including those

concerning the nature of the soul, the concept of *bhakti* (loving devotion to a deity) and the idea of liberation (*mukti*), which Goswami then attempts to solve in his most important philosophical treatise – *Śaṅsandarbha*.

**Keywords:**

Indian philosophy; paradox; Bengali Vaishnavism (*gauḍīya*); Jīva Gosvāmī (1517–1608)

## Paradoksy w Dźiwy Goswamina koncepcji duszy, drogi do doskonałości oraz wyzwolenia

Przedmiotem artykułu jest rola i znaczenie paradoksów w myśli filozoficznej i mistyce teologa wisznizmu bengalskiego – Dźiwy Goswamina (XVI w.). Sytuuje on swój system w obrębie szkoły wedanty, w której główną kategorią odróżniającą jej nurty i decydującą o ich specyfice jest relacja pomiędzy absolutem a światem zjawiskowym i człowiekiem. U Goswamina będzie to relacja jednoczesnej tożsamości i odrębności (*bhedābheda*) powyższych kategorii, dookreślona słowem *acintya* – „nieostępna rozumowi” – co dodatkowo uwydatnia ten ontologiczny paradoks. Chociaż doktrynalnie najistotniejszy, nie jest to jednak jedyny paradoks w myśli Goswamina. Poprzez przyjęcie tej nadrzędnej tezy metafizycznej powstało bowiem wiele innych aporii, między innymi dotyczących natury duszy, problemu wcielenia, a także koncepcji *bhakti* (nabożnego oddania dla bóstwa) oraz wyzwolenia (*mukti*), które następnie Goswamin stara się rozwiązać w swoim najważniejszym traktacie filozoficznym – *Szatsandarbhsze*.

**Słowa kluczowe:**

filozofia indyjska; paradoks; wisznizm bengalski; Dźiwa Goswamin (1517–1608)

**Citation:**

Wasilewska, D. (2019). Paradoksy w Dźiwy Goswamina koncepcji duszy, drogi do doskonałości oraz wyzwolenia. *Adeptus*, 2019(13). <https://doi.org/10.11649/a.1625>