

Romuald TEUCHMANN

UMASWATI – FILOZOF DŻINIJSKI, JEGO KONCEPCJA SUBSTANCJI I JEJ TYPY

Kultura indyjska jest wyjątkowa przez swą odrębność i specyfikę. Składają się na nią głównie dwa wielkie prądy: braminizm – związany z warstwą (warsną) braminów, kapłanów przyjmujących autorytet Wed, i śramanizm – związany z wędrownymi ascetami, nazywanymi często śramanami (tzn. umartwiającymi ciało), wywodzącymi się z kszatrijów czyli stanu rycerskiego. Asceci ci odrzucali Wedy i autorytet braminów. Bramini wskazywali na całkowite uzależnienie życia jednostki od ścisłego przestrzegania rytualizmu wedyjskiego; śramanowie zaś wskazywali na zawarte w tym rytualizmie sprzeczności i na wypowiedzi pochodzące z Wed, które kłóciły się z etyką. Śramanizm obejmuje swym zasięgiem buddyzm i dżinizm (czy raczej poprawniej mówiąc – dżainizm). Oba nurty powstały na wschodzie subkontynentu, w kraju zwanym Magadha, przy czym twórcy ich posługiwali się nie sanskrytem uchodzącym za język literacki, lecz mową ludu, jedną z odmian prakrytu. Pewne podobieństwa sprawiły, że badacze zarówno indyjscy jak i europejscy często mylili dżainistów z buddystami, uważając jednych za odłam drugich.

Dżainizm jednak wydaje się być starszy nie tylko od buddyzmu, lecz także i od Wed¹. W opinii wielu współczesnych naukowców kultura dżainistów jest identyczna z kulturą drawidyjską, przedwedyjską. Do rodu Drawidów należeli mieszkańcy Doliny Indusu – zwłaszcza Mohendźo – Daro i Harappy². Pierwsi Ariowie musieli więc napotkać ich właśnie w dobrze zbudowanych miastach, nie stosujących przemocy i nie mających kultu krwawych ofiar. Oni właśnie byli tymi rywalami i wrogami, których musieli napotkać pierwsi Ariowie, gdy przybyli osiedlić się w tym kraju. Ariowie dokonujący inwazji na Indie centralne byli w porównaniu z nimi barbarzyńcami. Zniszczenie tych kultur nie musiało być jednak zupełne, lecz stanowiło przejście w formy wiejskie, ukryte, ludowe.

Jeśli badamy starożytność dżainizmu z zapisków buddyjskich i dżainijskich, jasną rzeczą będzie, że dżainizm jest straszny od buddyzmu. Na podstawie orygi-

¹ M.L.Mehta, *Jaina Culture*, Varanasi 1969, s. 6.

² Tamże, s. 58.

nalnych tekstów buddyjskich stwierdza się bowiem, że “buddyści byli świadomi starszych tradycji dżainistów”³. Dlatego też sądzi się, że dżainizm jest najstarszym istniejącym reprezentantem straożytnego prądu śramanistycznego kultury indyjskiej⁴. Warto tu zaznaczyć, że dżainiści byli pierwszymi, którzy wprowadzili jako regułę ahimsę – czyli niekrzywdzenie jakiegokolwiek istoty żywej⁵. W dobie późniejszej często zasada ta stanowiła protest przeciw wszelkiemu niszczeniu i odbieraniu życia, choćby w celu składania ofiar Bogu, co sprawia też, że dżainiści są wegetarianami.

Niewiele wiadomo na temat samych początków dżainizmu i zbyt mało istnieje informacji o jego założycielach. Samo słowo “dżainizm” – pochodzi od pierwiastka czasownikowego “dži” – co znaczy zwyciężać i oznacza te jednostki, które przezwyciężyły namiętności i pragnienia i osiągnęły moksę czyli wyzwolenie. Przyjmuje się, że było dwudziestu czterech tirthankarów pełniących jakby funkcję założycieli dżainizmu. Słowo “tirthankara” odnosi się bowiem do tego, kto buduje bród, pomost (*tirtha*) do mokszy. Starym źródłem wspominającym trzech tirthankarów: Rszabhę, Adżitanathę i Arisztanemiego – jest Jadżurweda. Rszabha jest uważany za pierwszego tirthankarę, za inicjatora dżainizmu. Dwudziestym drugim tirthankarą miał być Arisztanemi zwany też Neminathą, który uważany był za kuzyna Kriszny. Następnym tirthankarą był Parśwanatha. Jego historyczność nie ulega żadnej wątpliwości. Poprzedzał on ostatniego tirthankarę o 250 lat. Był synem króla Aśwasena i królowej Wima Waranasi, ale w wieku lat trzydziestu wyrzekł się świata i stał się ascetą. Ostatnim dwudziestym czwartym tirthankarą był Wardhamana zwany później Mahawirą czyli Wielkim Bohaterem. Urodził się około 599 r. p.n.e. jako syn króla i wodza kszatrijów Siddharthy panującego w Kundagrama (okolice późniejszego Biharu). Po śmierci rodziców rozdał cały majątek biednym, poświęcił się ascezie i poszukiwaniom prawdy. Nadał on nową orientację dżainizmowi i dlatego uważa się czasem współczesny dżainizm za wynik jego nauki.⁶ Z tekstów palijskich wynika, że Wardhamana był współczesny Buddzie, ale nigdy nie spotkali się ze sobą. Wczesne teksty prakryckie nie wspominają imienia Buddy, lecz całkowicie je pomijają. To wskazuje, że Mahiwara i jego zwolennicy nie przywiązywali żadnej wagi do osobowości Buddy i jego nauk⁷.

Tak więc w dżainizmie tirthankarowie uważani są za tych, którzy w ogniu ascetyzmu wypalili wszystkie swe namiętności i pragnienia. Lecz zwykły dżainista z racji swej ludzkiej słabości nie był w stanie wznieść się do tej rygorystycznej etyki i pod wpływem braminizmu ubóstwił Tirthankarów, zbudował dla nich świątynie, czcił ich posągi i okazał to samo oddanie względem nich, jak inni ortodoksyjni Hindusi

³ Tamże, zob. s. 9.

⁴ J.P. Jain, *The Jaina sources of the history of ancient India*, Delhi 1964, s. 4.

⁵ S. Radhakrishnan, Ch. Moore, *A source book in Indian Philosophy*, II wyd., Princeton 1957, s. 251.

⁶ Ch. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi 1973, s. 48.

⁷ M.L. Mehta, dz. cyt., Varanasi 1969, s. 10.

swym bogom⁸. Nauka Mahawiry rozpowszechniła się szeroko, tak że całe królestwa zaczęły wyznawać dżainizm. Wpływ jego był potężny i zdawało się nawet, że odniesie zwycięstwo w walce z braminizmem i buddyzmem.

1. Umaswati i jego *Tattvārthādhigama Sūtra*.

W starożytnych Indiach zdarzało się, że rozmyślający asceci byli inspiratorami zarówno danej filozofii jak i religii. Mieli oni poczucie silnego związku między teorią a praktyką, co nie oznacza jednak, by nie odróżniali od siebie tych różnych płaszczyzn. Pomimo że filozofia w Indiach była często powiązana ze spekulacją religijną, dyskusji filozoficznych nie krępowano formami religijnymi. Te dwie dziedziny były rozgraniczone⁹. Tak też było i w wypadku dżainizmu. Dlatego można mówić o dżainizmie jako systemie religijnym i o dżainizmie jako filozofii.

Jednym z najwybitniejszych filozofów dżainijskich był Umaswati, autor traktatu *Tattvārthādhigama Sūtra*, tzn. Sutry O Poznaniu Sensu Rzeczywistości. Dzieło to, zwane w skrócie *Tattwa-ārtha Sutra*, uznane jest za pierwszy dżainijski tekst filozoficzny napisany w sanskrycie w formie bramińskich sutr czyli skondensowanych myśli wiedzy bramińskiej połączonych logicznie w traktat. Stało się tak prawdopodobnie dlatego, że Umaswati był braminem i stąd znał sanskryt będący głównym językiem owych czasów¹⁰.

Zachowany panegiryk do traktatu podaje cały szereg cennych informacji o pochodzeniu rodzinnym, wychowawcach i życiu tego myśliciela. Urodził się on w miejscowości zwanej Nyagrodhikā, prawdopodobnie w okolicy Pataliputry (Patny) i Magadhadesi. W tej bowiem części kraju dżainiści byli bardzo silnym ugrupowaniem. Sama zresztą *Tattwa-ārtha Sutra* została napisana, gdy Umaswati był w drodze do Kusumapury czyli do dzisiejszej Patny¹¹. Panegiryk nic jednak nie mówi o dacie urodzenia i śmierci autora traktatu i stąd wszelkie próby określenia tego nie są dokładne. Biorąc pod uwagę najstarsze komentarze napisane do traktatu J.P. Jain umieszcza Umaswatiego najwcześniej w III wieku p.n.e., a najpóźniej w IV wieku n.e., E. Frauwallner twierdzi, że żył on w pierwszych pochrześcijańskich stuleciach, S. Dasgupta przyjmuje lata 1–85 n.e., S. Radhakrishnan natomiast III wiek n.e.

Umaswati uznawany jest za znawcę wcześniejszych tekstów dżainijskich. Znając prakryt i sanskryt uzyskał sposobność przestudiowania wedyjskich i buddyjskich systemów filozoficznych. Drobiazgowo badania jego sutr wykazują, że znał poglądy takich systemów jak: wajśeszika, njaja, joga. Przestudiował też dokładnie gramatykę Paniniego. Nowa tematyka, z którą zapoznał się Umaswati, a również jej styl,

⁸ Ch. Sharma, dz. cyt. s. 66.

⁹ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London 1951, przekł. polski: *Filozofia indyjska*, Warszawa 1958, t. 1, s. 58.

¹⁰ P.T. Sukhlalji's *Commentary on Tattvārtha Sūtra of Vācaka Umāsvāti*, Ahmedabad 1974, Introduction, s. 32–33.

¹¹ Tamże, s. 50.

natchnęły go do skomponowania traktatu w stylu krótkich, zwięzłych sutr sanskryckich, co było dotąd nieznanie literaturze dżainistów. Traktat ten zawiera 344 takich sutr i podzielony jest na dziesięć ksiąg omawiających kolejne zagadnienia poznawcze, ontyczne i etyczne. Ze względu na to, że ostatecznym punktem, do którego zmierza argumentacja Umaswatiego jest zagadnienie *mokszy* czyli wyzwolenia *Tattwa-ārtha Sūtra* zwana jest czasem *Moksaśāstra* tzn. Nauka (rozprawa) o Mokszy. Droga bowiem do wyzwolenia prowadzi przez właściwe (prawdziwe) nastawienie, wiarę, przez właściwe poznanie i właściwe postępowanie.

Do najważniejszych komentatorów Umaswatiego należą: Siddhasena, Haribhadra, Ratnasimha, Dewanandin (Pudźjapada), Akalanka oraz Widjananda. Niektórzy są zdania, że jedna bhaszja, tj. komentarz, została napisana przez samego Umaswatiego; inni odrzucają ten pogląd. Oprócz głośnych bhaszji wyżej cytowanych autorów istnieje jeszcze spora ich liczba należąca do mniej znanych myślicieli. Nie jest łatwo nie poddać się sugestii wielowiekowej tradycji komentatorskiej, by niezależnie od niej wniknąć w rozumienie pewnych terminów i pojęć zawartych w danym traktacie. Nawet bowiem tacy wybitni filozofowie jak Siankara, Ramanudża, Dharmakirti, Kumarila czy Siantarakszita błędnie zrozumieli, a nawet wypaczyli poglądy dżainijskich myślicieli.

2. Substancja i jej typy według Umaswatiego.

Problematyce substancji poświęcona jest V księga *Tattwārtha Sūtra*. Otóż rzeczywistość może być rozpatrywana jako *anekānta* (*na-ekānta*) to znaczy pluralistycznie, ale z pewnego określonego punktu widzenia. Wtedy też nie może być przyjęte w sposób absolutny, lecz jedynie pod pewnymi warunkami i przy pewnych ograniczeniach. Każda rzecz posiada jakąś liczbę własności, z których może być poznawana. Dlatego z pewnego punktu widzenia coś może być istniejące, ale z innego punktu widzenia może nie istnieć (por. *Tattwa-ārtha Sūtra* V,31). Wobec tego, przeciwieństwa takie jak jedność i wielość, trwałość i zmiana, identyczność i różnica mogą być przypisane przedmiotowi z różnych punktów widzenia. Nie oznacza to jednak, jak sądzą niektórzy, iż rzeczywistość tak ujęta jest matematyczną sumą przeciwieństw. Wtedy bowiem naruszałoby się ontologiczną zasadę niesprzeczności, czego nie czyni ani Umaswati, ani żaden inny filozof dżainijski, właśnie przez przyjęcie różnych punktów widzenia. Jakaś rzecz przecież może być realna z punktu widzenia jej własnej materii, formy, czasu i przestrzeni i może być nierealna z punktu widzenia innej materii, formy, czasu czy przestrzeni. Poszczególne aspekty nie będą zatem nigdy adekwatne w odniesieniu do całej rzeczywistości.

Z tego właśnie względu Umaswati nie może poprzestać na pluralizmie, gdyż mnogość rzeczywistości jest prawdą względną. Nie byłoby sensu mówić wtedy o mokszy czyli wyzwoleniu, w którym istnieje najdoskonalszy rodzaj poznania czyli kewala (por. *Tattwārtha Sūtra* 1,30). Określenie substancji uzależnione jest więc od punktu widzenia. Substancja bowiem może być rozpatrywana z różnych płaszczyzn, w zależności od tego, gdzie znajduje się nasz ośrodek świadomości, a więc od tego,

jak głęboki jest punkt naszego doświadczenia.

Umaswati zajmując się określeniem substancji podkreślił w sutrach szereg bardzo ważnych zagadnień. Powszechnie twierdzi się, że rozwinął on podstawową dżainijską koncepcję substancji uwzględniając aspekt istnienia¹². Wskazuje na to sutra (V,28): *saddravyalaksanam*, co znaczy, że substancję (*dravya*) określa się jako coś istniejącego (*sat*). Umaswati więc przez substancję rozumie coś istniejącego, coś co istnieje, czego można doświadczyć i pośrednio wyrazić. Dalsze sutry bardziej szczegółowo określają, jak należy rozumieć drawję czyli substancję. *Utpadavyayadhrauvyayuktam sat* (V,29) znaczy, iż coś istniejącego (czyli drawja) jest połączone (*yukta*) z powstaniem (*utpada*), zniszczeniem (*vyaya*) i trwaniem (*dhrauvya*). Wyraz *yukta* świadczy o tym, że *utpada*, *vyaya* i *dhrauvya* nie są czymś dodatkowym, doczepionym do drawji, lecz że są z nią połączone, powiązane. One niejako charakteryzują byt, ale nie dzieje się to nigdy z tego samego punktu widzenia. Każdy rzeczywisty byt dany w doświadczeniu posiada dwa aspekty, z których pierwszy ukazuje to, co trwałe, a drugi to, co zmienne, przejściowe. Z racji pierwszego aspektu byt określa się jako coś trwałego, z racji zaś drugiego aspektu mówi się o nim, że charakteryzuje się powstaniem i destrukcją. Byt jest określony jako stały (trwały), gdy rozważa się go z punktu widzenia istoty i ten sam byt określony jest jako mający początek i koniec (rozpad), gdy rozważa się go z punktu widzenia cech. W tym też sensie Umaswati określa drawję, jako że kolejna sutra (V,30) *tadbhāvāvyayam nityam* – stwierdza: ta (drawja) jest to niezniszczalna (*avyaya*) i wieczna (*nitya*) istota (*bhāvā*).

Substancja jest zatem istotą, która jest wieczna i niezniszczalna. Można jednak powiązać znaczenie tej sutry z terminem *dhrauvya*, oznaczającym trwanie substancji, występującym w poprzedniej sutrze. Wtedy znaczyłoby to, że *dhrauvya* czyli trwałość jest niezniszczalną i wieczną istotą. Trwałość więc w sensie permanencji byłaby tu istotą substancji, która pozostawałaby niezmienna w warunkach powstania i rozpadu. Tak też rozumieją tą sutrę współcześni komentatorzy M.L. Mehta¹³ i P.T. Sukhlalji¹⁴.

Umaswati nie tylko definiuje substancję jako *sat*, nie tylko sygnalizuje problematykę istoty, ale również określa substancję jako podmiot cech, o czym świadczą dalsze sutry traktatu. W sutrze V,37 mówi się, że substancja ma przemijanie (*pariyāya*) atrybutów (*guna*), czyli charakteryzuje się przemijaniem cech jakościowych. Ci jednak, którzy sugerują się bhaszją przypisywaną Umaswatiemu inaczej tłumaczą tę sutrę. *Gunapariyāyavad dravyam* określałoby ich zdaniem substancję jako mającą guny i przeobrażenia (*pariyāya*). Substancją byłoby wtedy to, co posiada nie tylko cechy jakościowe, lecz i modyfikacje, które są chwilowe mając początek i koniec i będąc tym samym czymś zjawiskowym.

¹² L.M. Mehta *Jaina Philosophy*, Varanasi 1971, s. 58–59.

¹³ Tamże, s. 60.

¹⁴ P.T. Sukhlalji, j.w., s. 208.

Według sutry V,40 – *dravyāśrayā nirgunā gunāḥ* – guny są bez gun (*nirgunā*) i mają swe podłoże w drawji czyli substancji. Inaczej mówiąc, cechy mają swe podłoże w substancji, natomiast same są pozbawione cech. Stanem ich jest przemiana (*parināmah*) co potwierdza sutra V,41: *tadbhāvah parinamah*. A więc stan (*bhāvah*) tych gun jest taki, że podlegają one przemianie, podczas gdy podmiot pozostaje niezmienny. Ta parinama może być dwóch rodzajów: *anādirādimāśca* – (V,42) – tzn. nie mająca początku (*anādira*) i mająca początek (*adimah*). W substancjach będących nosicielami postaci (*rūpin*) parinama jest jako mająca początek (por. V,43). Nie ma natomiast początku w substancjach świadomych (por. V,44). Ten drugi rodzaj parinamy spotykamy w specyficznej kategorii substancji, jaką stanowi *jīva* czyli dusza. W niej przemiana jest poznawaniem (*upayoga*) lub jogą.

Najogólniej Umaswati dzieli substancje na *jīva* i *ajīva* – czyli na to, co ma świadomość empiryczną (czyli duszę) i na to, co jej nie posiada. Do kategorii *ajīva* zalicza dharma – czyli zasadę ruchu, adharma – czyli zasadę spoczynku, akasie – czyli przestrzeń i pudgałę – czyli materię (V,1). Te wszystkie typy wraz z duszą (*jīva*) są substancjami. Wszystkie one stanowią kaję (*kāyā*) – tzn. coś rozciągniętego. Z tego też względu kala – czyli czas nie jest wymieniony w tym podziale, gdyż nie jest kają. To, co obejmuje *ajīva*, może być ponadto podzielone na to, co jest nosicielem postaci (*rūpinah*), jak to jest w przypadku pudgali, i na to co jest *arūpin* czyli nie jest nosicielem rupy czyli postaci jak to jest w przypadku *dharmy*, *adharmy*, *akasi* i *kali*, (V,4).

A. Dharma.

“Dharma” – znaczy dosłownie to, co dzierży coś, trzyma, podtrzymuje coś. Ogólnie oznacza zasadę ruchu, czego jednak nie przyjmuje żaden inny system indyjskiej filozofii poza dżainizmem.

Niektórzy myśliciele – wcześniejsi, a nawet późniejsi od Umaswatiego – utrzymywali, że zasadą powodującą ruch (albo spoczynek) jest *adrśta*. Według nich oznacza ona skutek dobrych lub złych uczynków, popełnionych przez istotę świadomą. Casami przyjmuje się nawet, że substancje materialne są czymś uzależnionym od jaźni bytów świadomych. Poruszają się one więc (lub zatrzymują) zgodnie z potrzebą lub celem istot świadomych, które wyznacza *adrśta*.

Koncepcja ta jednak napotkała na pewne zasadnicze trudności. Jeżeli bowiem dopuścimy nawet, że *adrśta* jest w stanie umożliwić ruch istoty świadomej, to jak wyjaśnić ruch substancji całkowicie materialnej, nie mającej nic wspólnego z czynami etycznymi? Nawet gdy przyjmuje się, że substancje materialne uzależnione są od istot świadomych, to *adrśta* nie może być wcale warunkiem ich ruchu, ale jedynie w pewnych przypadkach. Wtedy jednak nie jest warunkiem niezmiennym.

To wszystko doprowadziło Umaswatiego do przyjęcia dharmy jako niezmiennego warunku ruchu i to we wszystkich przypadkach, a mianowicie – wszystkich bytów świadomych i nieświadomych bez względu na to, czy to, co nie-świadome odnosi się do tego, co świadome, czy też nie. Określenie czym jest dharma (i adharma) podał

Umaswati w sutrze V,17: *gatisthitiupagraho dharmādharmayorupakārah*, co znaczy: funkcją (*upakāra*) dharmy i adharma jest podtrzymywanie (*upagraha*) ruchu (*gati*) i spoczynku (*sthiti*). *Dharma* więc pełni funkcję podtrzymywania ruchu. Nie jest jednak przyczyną ruchu. Gdyby była przyczyną, to wtedy przeciwstawna *adharmā*, będąca zasadą spoczynku, musiałaby być również przyczyną, a wtedy wszelki ruch byłby na świecie niemożliwy. Cokolwiek zostałoby wprowadzone w ruch przez *dharma* natychmiast byłoby zatrzymywane przez *adharmę*. *Dharma* jest zatem tylko jakimś warunkiem ruchu, czymś co umożliwia ruch.

Inny filozof dżanijski, zwany Kundakunda, stwierdza, że *dharma* umożliwia ruch tak jak woda pomaga poruszającej się rybie – nie poruszając tego co nie jest w ruchu (por. *Pancāstikāyasāra* 92). Nie znaczy to więc, by *dharma* poruszała przedmioty. Jest bowiem wyraźnie określona jako *niṣkriya* czyli nieaktywna (*Tattvārtha Sūtra* V,6). Nie pełni wobec tego funkcji przyczyny ruchu. Jest ona ponadto wieczna, stała i bezpostaciowa, o czym mówi sutra V,3 podkreślając że, *nityāvasthitānyarūpāni* czyli substancje pozbawione świadomości (w tym i *dharma*) są wieczne (*nitya*), stałe (*avasthitāni*) i bezpostaciowe (*arūpāni*).

Bezpostaciowość czyli stan bez rupy (postaci) wskazuje, iż *dharma* jest *amūrta* czyli niecielesna (bezsztaltna) i nie może być poznana przez organa zmysłowe, gdyż jest niedostrzegalna. Wiedzę o niej można zdobyć jedynie na podstawie wnioskowania. Będąc jedna jest niezmienna, ponieważ nigdy nie ma zmniejszenia, ani wzrostu jej liczby. Niezmiennność wskazuje zaś na nie mieszanie się jej i nie utożsamianie się z *adharmą* czy innym typem substancji. Będąc niezmienna w swej naturze jest zarazem wieczna (*nitya*). Umaswati nazywa ją *adziwakajā* (*ajīvakāya dharmādharmākāśapudgalaḥ* – V,1). *Dharma* więc (podobnie jak *adharmā*, *akaśa* i *pudgala*) jest pozbawiona świadomości i ma charakter rozciągły, gdyż jest nazwana *kajā*. Nie jest to jednak rozciągłość sensie realistycznym, gdyż *kajā* nazwane jest to, co ma wiele *pradesi* (*pradeśa*) czyli takich miejsc (pramiejsc), czy inaczej mówiąc – punktów przestrzeni, które odpowiadają niepodzielnym atomom *pudgali* lub innej substancji, zaliczonej do kategorii *astikāya* czyli tego, co jest *kajā*. Te wobec tego substancje, które są określone jako zbiory *pradesi*, są *kajami*.

Dharma przenika całą przestrzeń świata i stąd posiada niezliczoną ilość *pradesi*, ale w pewnym szczególnym znaczeniu. *Dharma* posiada wprawdzie postać *kaji* czyli zbioru *pradesi*, ale zbioru w sensie kolektywnym nie zaś dystrybutywnym. W rzeczywistości *dharma* stanowi całość niepodzielną i jedynie ze względów praktycznych mówi się, iż ma postać zbioru *pradesi*. Dlatego *pradesie* *dharmy* nazwane są *asamkhyeya* (por. V,7), co znaczy, że nie są przedmiotem liczenia. *Dharma* bowiem jest nienumeryczna. Nie mając postaci ma charakter przenikania, a także każda rzecz może ją przeniknąć bez żadnej przeszkody. Będąc jednak umieszczona (zanurzona) w przestrzeni świata (tzw. *loka-akasi*) nie znaczy, by mieszała się z nią. *Akasia* daje jedynie przestrzeń substancjom, co jest z pewnością czymś innym od bycia zasadą ruchu. Stąd też *dharma* uznana jest za oddzielny typ substancji.

Jest jeszcze inny powód, dlaczego funkcja dharmy nie może być przydzielona akasi. Umaswati dzieli przestrzeń na loka-akasię (w której niejako mieści się wszechświat) i na aloka-akasię, czyli przestrzeń poza światem. Aby substancje mogły poruszać się w świecie, potrzebna jest dharmy, w przeciwnym razie wszystkie rzeczy odeszłyby do aloki, która jest pozbawiona wszelkich substancji, w tym dharmy. Istnienie więc dharmy w obrębie loka-akasi jest jedną z cech, które wyróżniają świat (*loka*) od jego przeciwstawienia czyli aloki. Dzięki dharmie możliwy jest porządek świata. Ale nie w tym sensie, że ona stale coś porusza. Substancje przecież poruszają się i zatrzymują same przez się. Dharmy nie porusza nimi także, gdy są one w spoczynku. Jest ona jedynie czymś pomocniczym, co umożliwia ruch i dzięki swej funkcji utrzymuje świat w ustawicznej harmonii. Jest ona pojedynczą całością, ciągłością niepodzielną (por. V,5).

Substancja jednak może być rozważana bądź w aspekcie przemijających *gun*, bądź w aspekcie nieziennej istoty. Rodzi się tu pytanie, jak rozumieć dharmę z punktu widzenia tego co zmienne. Trudność wyjaśnia znawca filozofii Umaswati H.S. Bhattācārya. W swej książce *Reals in the Jaina Metaphysics* (Bombay 1966) na stronie 44 pisze on: "substancjalna natura *dharmy* określa ruchy rzeczy ruchomych. W tych ruchach, które mają swoje powstanie i koniec są ujawniane poszczególne modyfikacje dharmy. Lecz dharmy ma stałą naturę w samej sobie, która jest wieczna". Tak więc z punktu widzenia ruchomych rzeczy można powiedzieć, że jest ona czymś działającym lub raczej, że jawi się w ten sposób komuś. Ale w gruncie rzeczy z punktu widzenia swej istoty jest ona niezmienna.

B. *Adharma*.

Czymś innym niż dharmy jest *adharmy*. Według Umaswati oznacza zasadę spoczynku i jest zaliczona do *adźiwa kaji* czyli substancji pozbawionych świadomości (por. *Tattvaārtha*, Sutra V,1). Owa *adharmy* jest również wieczna, stała i bezpostaciowa, podobnie jak dharmy. Ma naturę przenikającą, ale nie miesza się z dharmą, gdyż spełnia zupełnie inną rolę. Czasami mówi się o niej, że umożliwia spoczynek substancjom, tak jak cień drzewa umożliwia spoczynek podróżnym. Nie jest więc przyczyną spoczynku, lecz jedynie czymś dzięki czemu spoczynek jest możliwy (por. V,17). *Adharma* jest zatem, podobnie jak dharmy, *niṣkriyā* czyli nie działająca istniejąc w obrębie loka-akasi. Nie przenika przestrzeni nieskończonej (*anantākaśa*) poza loką.

Ze względu na to, że *adharmy* jest kają, uważana jest przez Umaswati za kolektywny zbiór *pradesi*. *Pradesi* te nie są przedmiotem liczenia i jeśli są wyodrębniane ze zbioru, to jedynie w sposób sztuczny przez intelekt dla celów praktycznych. Stąd mówi się, iż *adharmy* jest nienumeryczna (*asamkhyeya*). Nie jest ona aktywną zasadą zatrzymującą substancje będące w ruchu, gdyż w takim razie dharmy i *adharmy* znosiłyby się wzajemnie. Zdaniem Amitaczandry, autora *Tattvārtha-sāra*, *adharmy* podtrzymuje spoczynek jak ziemia podtrzymuje krowy. Ziemia nie zatrzymuje poruszających się krow, a jednak zatrzymanie się poruszających się krow

nie jest możliwe bez ziemi. Podobnie zasada *adharmy* nie zatrzymuje substancji w ruchu, choć poruszająca się substancja nie może przejść w spoczynek bez niej (por. *Tattvārtha-sāra* III,35–36).

C. *Ākāśa*.

Słowo *ākāśa* według etymologii może mieć trojakie znaczenie: coś, w czym ujawniają się wszystkie rzeczy, coś co samo się ujawnia, albo też coś, co daje przestrzeń wszystkim rzeczom. Umaswati przyjmuje trzecie znaczenie odnosząc je do pewnego typu substancji. Rola akasi czyli przestrzeni polegałaby więc na udzielaniu miejsca wszystkim rzeczom wchodzącym w nią. Nie jest ona – jak w *wajśeszice* – substancją wypełniającą wszelką przestrzeń i będącą podłożem dźwięku, gdyż filozofowie dżainijscy nie uzależniali dźwięku od przestrzeni. Nie jest też subtelną materią wypełniającą wszelką przestrzeń, jak w *adwajtawedancie* Siankary, gdyż jest bezpostaciowa i należy do kategorii substancji niematerialnych. Akasia nie jest też negacją niepowstawania czegoś, jak w buddyzmie, gdyż jako umieszczająca w sobie substancje realne sama musi być uważana za istotność realną.

Umaswati zalicza akasię do kategorii adziwy. Jest ona substancją pozbawioną świadomości (por. V,1). Jest też uważana za kaję, będąc spośród wszystkich substancji największym skupiskiem *pradesi*, których liczba jest *ananta* czyli nieskończona, (por. V,9). Podobnie jak inne adziwa kaję, akasia jest wieczna, stała i bezpostaciowa (por. V,3). I właśnie bezpostaciowość akasi w przeciwieństwie do postaciowości materii świadczy o tym, że nie może być ona z nią mylona.

O funkcji akasi mówi następująca sutra: *ākāśasyāvagāhaḥ* (V,18), co znaczy, że funkcją akasi jest zanurzenie (*avagāhaḥ*) w sobie substancji. Funkcją przestrzeni jest – mówiąc inaczej – pomieszczenie w sobie innych substancji. Zezwala ona niejako innym substancjom na przenikanie jej. Nie jest jednak przyczyną powodującą umiejscowienie w niej czegokolwiek. Jest bowiem *niṣkriya* – niedziałająca (V,6).

Przestrzeń może być podzielona na lokę i alokę. *Lokākāśa* czyli przestrzeń świata jest tą akasią, w której znajdują się wszystkie pozostałe substancje. Sumując je można powiedzieć, że w niej niejako mieści się cały świat (por. V,12). Poza przestrzenią świata istnieje *alokākāśa* – czyli przestrzeń pozaświatowa mająca charakter nieskończony. Ta *ananta* akasia jest czystą przestrzenią, w której są całkowicie nieobecne wszelkie inne substancje. Nic bowiem nie może wyjść poza granice loka, gdyż wszystko jest utrzymywane przez *dharmę* i *adharmę*. Gdyby przestrzeń zastępowała w swej funkcji *dharmę* i *adharmę*, to nastąpiłoby nie tylko zniknięcie aloki, ale również zniszczenie, rozpad i chaos świata czyli loki. Sama akasia jednak jest substancją prostą i tylko z pewnego względnego punktu widzenia może być dzielona na loka-akasię i aloka-akasię.

D. *Kāla*.

Czas (*kāla*) stanowi oddzielny typ substancji wyróżniony przez Umaswatiego. Podobnie jak każda inna substancja może być rozpatrywany w aspekcie powstania,

zanikania i trwania, a więc w aspekcie przeobrażeń jako coś zmiennego, nietrwałego i zjawiskowego, oraz w aspekcie czegoś trwałego, gdy uwzględnia się jego istotę. Stąd też dwa określenia czasu: *samaya* czyli czas mający początek i koniec, dający się podzielić na lata, miesiące, dni, godziny itd., opisywany jako teraźniejszy, przeszły i przyszły, oraz *kāla* czyli czas istotny, trwały, wieczny.

Umaswati sugeruje, że *kāla* posiada nieskończoną ilość *samaji*. Czas zjawiskowy nie jest wytwarzany, ponieważ *parinama* substancji niematerialnych nie ma początku. Będąc czymś zjawiskowym jest oczywiście nietrwały i dlatego domaga się podłoża, podstawy. Jest nią czas istotny, trwały, nie-fazowy, wieczny – *dravya kāla*. Substancjalność więc czasu (*kali*) polega na jego trwaniu, pomimo różnych *parjaji* czyli przeobrażeń, które są chwilowe. Istotny czas czyli *Kāla* będący podstawą zjawiskowego porządku czasowego określony jest przez Umaswatiego następująco: *var-tanā pariṇāmah kriyā paratvāparatve ca kālasya* (V,22) – funkcją (*upakāra*) *kali* jest wspomaganie substancji w ich ciągłości bycia (*var-tāna*), przemianach (*pariṇāmah*), działaniu (*kriya*), pierwszeństwie w czasie (*paratva*) i braku pierwszeństwa w czasie (*aparatva*). Nie oznacza to jednak, że *kāla* jest przyczyną zmian. *Kāla* nie jest drawią aktywną, gdyż podobnie jak *dharma*, *adharmā* i *akasia* jest *niṣkriyā*. A więc nie porusza i nie bierze udziału w spowodowaniu zmiany w rzeczach. *Kāla* umożliwia tylko substancjom ciągłość czasową ze względu na to, że jest źródłem ciągłości. Bez tej ciągłości nie można by było zrozumieć zmian czasowych.

Kāla jako substancja jest za *amūrta* i *nitya*. Przenika ona wyłącznie *loka*-*akasię*, gdyż *aloka*-*akasia* jest czystą przestrzenią. Włączana jest do kategorii *adźiwy* ze względu na to, iż jest bez świadomości. *Kalę* można podzielić na jednostki, które zwą się *kālāṇu*. Użycie słowa *aṇu* (atom) w związku z *kalą* nie oznacza wcale, że *kāla* jest jakąś masą materialną złożoną z atomów, gdyż czas jest czymś niematerialnym. *Kālāṇu* – stanowi po prostu ostateczną jednostkę przy czynności podziału czasu na coraz mniejsze okresy trwania. Jest więc najmniejszą jednostką, której nie da się już dalej podzielić. Gdyby bowiem dalej dzielić *kalę* w nieskończoność, doszłoby się do wniosku, iż czas nie ma rzeczywistości istotnej. *Kāla* składa się w związku z tym z ostatecznych, niepodzielnych drobinek czasu i przepełnia nimi cały wszechświat. Żadna nawet jednostka przestrzeni nie jest pozbawiona elementarnej jednostki czasu. Owe jednostki są niepodzielne i niepoliczalne i nigdy nie mieszają się ze sobą. Są zawsze odrębne, przez co czas jest odróżniony od pięciu innych substancji – *astkaji*, stanowiących zbiory nierozłącznych *pradesi*. Dlatego też *kāla* nie została zakwalifikowana przez Umaswatiego jako *astikāya* (por. V,1). Stanowi właśnie jej przeciwieństwo czyli *anastikāję* (*anastikāya*).

E. *Pudgala*.

Pudgala czyli materia ma specyficzne znaczenie w filozofii Umaswatiego. W niektórych pismach ortodoksyjnych i buddyjskich termin ten dotyczył ciała lub duszy. W filozofii *dźainijskiej* ściśle powiązany jest z materią. Samo słowo *pudgala* – składa się z dwóch części: „*pud*” i „*gala*”, przy czym pierwsza znaczy „łączyć”, a druga

(od “gal”) –rozłączać. Cały więc termin dotyczy czegoś, co ulega połączeniu i rozłączeniu. Odnosi się to do substancji, która ulega przeobrażeniom przez kombinacje połączeń i rozłączeń. Jedynie materia podlega integracji i dezintegracji. W innych substancjach proces ten nie zachodzi.

Według Umaswatiego funkcją (*upakāra*) materii (*pudgalaḥ*) jest udzielenie podstawy ciału (*śarīra*), mowie (*vāc*), umysłowi (*manah*), wdechowi (*prāna*) i wydechowi (*apana*). Świadczy o tym sutra V,19: *śarīraṇi- manah prānāpānāḥ pudgalānām*. W następnej sutrze autor dodaje *sukhaduḥkhaḥjīvitamarāṇopagrahāśca* – co znaczyłoby, że funkcją pudgali jest też podtrzymywanie (*upagrahāḥ*) przyjemności (*sukha*), przykrości (*duḥkha*), życia (*jivita*) i śmierci (*marāṇa*). A więc pudgala udziela podstawy ciałom, gdyż są one przez nią wytworzone. Udziela podstawy mowie czyli dźwiękowi artukułowanemu, gdyż dźwięk powstaje przez kontakt jednego przedmiotu materialnego z drugim. Również manas (umysł) posiada swą zasadniczą podstawę w materii i podobnie sytuacja wygląda z *prāna* i *apana* (użytymi w wąskim znaczeniu i z pewnego szczególnego punktu widzenia). Przyjemność zaś, ból, życie i śmierć także wyczuwamy za pośrednictwem materii.

Umaswati określa pudgałę jako substancję, która podobnie jak inne drawje może być rozpatrywana z punktu widzenia parjaji, czyli powstawania i niszczenia, jako coś zmiennego, i jako coś trwałego, niezmiennego w aspekcie istoty, (por. V, 29–30). Pudgala może być traktowana jako podłoże cech. Umaswati wymienia je w sutrze: *śabdabandhasaukṣmyasthaulyasansthanabhedatamaśchāyātamodyotavantaśca* (V,24), co znaczy, że pudgala posiada dźwięk (*śabda*), połączenie (*bandha*), subtelność (*saukṣmya*), grubość (*sthaulya*), kształt (*samsthāna*), podział (*bheda*), ciemność (*tamaḥ*), cień (*chāyā*), blask (*ātapa*) i odbłask (*udyota*).

Pierwszy spośród wymienionych atrybutów materii, a mianowicie dźwięk, powstaje poprzez gwałtowny kontakt jednego przedmiotu materialnego z drugim. Dzieli się na dwie kategorie – dźwięki artukułowane czyli mowę i dźwięki nieartukułowane czyli takie, które nie są wymawiane. *Bandha*, drugi atrybut materii, może być wymuszony czyli wywołany wysiłkiem ciała, mowy lub umysłu danej osoby, i naturalny – posiadający początek oraz nieposiadający początku. *Bandha* materii z materią może być karmiczna, gdy materia karmiczna połączona jest z ciałami subtelnymi, i fizyczna, gdy zachodzą kombinacje fizyczne.

Następne atrybuty to subtelność i grubość. Przykładem krańcowej subtelności jest tu atom, zaś krańcowej grubości materii – wszechświat. Kształt jako kolejna cecha może być dwójaki: regularny i nieregularny, podczas gdy podział (*bheda*) może być sześcioraki: przez oddzielenie części od całości, przetwarzanie, rozpad na części, rozlatywanie się, oddzielenie warstw, wytwarzanie. Pozostałe atrybuty to ciemność rozumiana jako przeciwieństwo światła, a nie jako negacja, cień, blask (np. słońca) i odbłask (np. księżyca).

Umaswati stwierdza również, że pudgala charakteryzuje się smakiem (*rasa*), dotykiem (*sparsā*), zapachem (*gandha*) i kolorem (*varṇa*) – *sparsārasagandhavarṇavantah pudgalaḥ* (V,23). Dotyk jest ośmiu rodzajów: miękki (*mṛdu*), twardy

(*kathina*), ciężki (*guru*), lekki (*laghu*), zimny (*śīta*), gorący (*uṣṇa*), gładki (*snigdha*), i chropowaty (*rūkṣa*). Smak jest pięciu rodzajów: gorzki (*tikta*), cierpki (*kaṭuka*), kwaśny (*āmla*), słodki (*madhura*) i ściągający, kwaskowy (*kaṣāya*). Zapach jest dwóch rodzajów: dobry (*surabhi*) i zły (*asurabhi*). Kolor natomiast jest pięciu rodzajów: niebieski (*nīla*), żółty (*pita*), biały (*śukla*), czarny (*kṛṣṇa*) i czerwony (*lohita*). Tak więc pudgala charakteryzuje się ośmioma rodzajami dotyku, dwoma zapachami, czterema smaku i pięcioma koloru. Własności te świadczą o tym, że może być ona poznana za pośrednictwem zmysłów. Czymś, co umożliwi poznawalność zmysłową, jest *rūpa* (czyli postać). Umaswati określa pudgalę jako *rūpiṇ* tzn. nosiciela, posiadacza rupy (*rūpiṇaḥ pudgalāḥ*). Owe postacie są czymś przemijającym w przeciwieństwie do trwałego podłoża.

Stanem własności jest przemiana, która ma początek, a także i koniec w substancji będącej nosicielem rupy. Według Umaswatiego bowiem: *rūpiṣvādīmān*, co znaczy, że w nosicielach postaci (*rūpiṣu*) parinama jest jako mająca początek (*adima*). zilustrować to może następujący przykład. Gdy dzban powstaje z gliny, rozpad (*vyaya*) określa opuszczenie rupy poprzedniej. Gлина opuszczająca poprzednią rupę przybiera nową postać stając się dzbanem. Trwałość (*dhrauvya*) w sensie permanencji dotyczy tu "bycia gliną" (glinowatości), a więc samej substancji (podłoża), która pozostaje niezmienna w sytuacji powstawania (*utpada*) i zniszczenia (*vyaya*) rupy czyli postaci.

Pudgala będąc substancją wieczną (*nitya*), ukształtowaną (*mūrta*) i mieszczącą się w loka-akasi nie jest wymieniona przez Umaswatiego jako *niṣkriya* (por. V,5-6, 12). Jest więc substancją dynamiczną, a nie zaś bierną jak dharma, adharma, akasia czy kala. Pudgala drawja pozbawiona jest świadomości. Jest substancją należącą do kategorii adziwy. Umaswati nazywa ją również kają (V,1), ponieważ jest konglomeratem pradesi. Właściwym pomieszczeniem pudgali jest loka-akasia, ale ze względu na to, że istnieją rozmaite ciała materialne, pewne skupiska pudgali zajmują taką lub inną ilość pradesi. Jedno skupisko pudgali może być utworzone z pradesi, których liczba jest *samkhyeya*, a inne z pradesi, które są *asamkhyeya* (por. V,10). Inaczej mówiąc pradesie pewnych skupisk materii są policzalne, a w innych znów przypadkach mogą nie podlegać liczeniu.

Istnieje tu jednak pewna różnica między pudgalą i innymi substancjami. Otóż pradesie pudgali mogą być odłączone od skupiska, podczas gdy pradesie pozostałych substancji nie mogą być oddzielone ze względu na to, że są one nie-murta, a naturą istności nie-murta jest brak możliwości jej rozdrobnienia. Jeśli chodzi o substancję pudgala – jest ona murta, a istotność murta może być rozbita na części, gdyż substancje murta posiadają zdolność łączenia się w wyniku asocjacji składników i zdolność oddzielenia się w wyniku desocjacji składników.

Podstawowym składnikiem pudgali jest atom, który również jest murta. Nie może on jednak być dalej dzielony na części, gdyż jest najmniejszą częścią pudgali. Dlatego też zajmuje jedną pradesię. Stąd Umaswati stwierdza, że nie istnieją pradesie atomu, gdyż atom pudgali nie może zajmować więcej niż jedną prade-

się (V,11). Liczba pradesi może być równa lub mniejsza, ale nigdy nie większa od liczby atomów materii. Dlatego jeden atom może zajmować tylko jedną pradesię akasi, podczas gdy dwa atomy mogą zajmować jedną pradesię albo dwie. I dalej – trzy atomy mogą zajmować od jednego do trzech pradesi, cztery atomy od jednego do czterech itd. Umaswati podaje bowiem, że *Ekapradeśādiṣu bhājyaḥ pudgalānām* (V,14) czyli atomy (*anu*) dzielają miejsce (*bhājyaḥ*) jednej (*eka*) lub więcej (*adi*) pradesi. Inaczej mówiąc jeden zwykły atom zajmuje jedną jednostkę przestrzeni i to samo tyczy się dwóch atomów w stanie kondensacji. Natomiast dwa wolne atomy zajmą dwie jednostki przestrzenne, chyba że dwa atomy tworzą molekułę dwuatomową i wtedy zajmą jedną lub dwie pradesie.

Materia dzieli się na dwie główne kategorie: atomy (*anu*) i ich agregaty (*skandha*) (por. V,25). Atomy stanowiące elementarne, niepodzielne i najmniejsze z możliwych drobin pudgali powstają przez podział materii, jak to stwierdza sutra V,27: *bhedadānuḥ*. A więc innymi słowy – *anu* powstaje przez podział (*bheda*) pudgali. Skandhy zaś są kombinacjami atomów, ich zespołami, cząsteczkami (molekułami). Atomy z racji swej minimalnej wielkości są dla nas niedostrzegalne, chociaż czasami mogą być poznawane przez kewałina czyli wszechwiedzącego.

Odmienne od myślicieli systemów *Nyāya* i *Vaiśeṣikā* Umaswati przyjmuje, że jednorodne atomy tworzą różne zespoły, czy elementy przez rozmaite kombinacje. Nie uznaje on jakościowej różnicy atomów. Wszystkie atomy są podobne jakościowo i dopiero poprzez różne kombinacje powstają rozmaite skandhy materialne. Wynika stąd, że nie ma różnych atomów odpowiadających różnym żywiołom, takim jak ziemia, woda, ogień i powietrze. Wszelkie elementy są efektem różnego połączenia drobin materii.

Skandha posiadająca postać zbioru może mieć różną ilość atomów. Agregaty te – *sanghātabhedebhya utpadyante* (V,26) – są wywołane, powstają (*utpadyante*) przez połączenie (*sanghāta*) i podział (*bheda*). Mniejsze zespoły atomów powstają w wyniku rozpadu większych. Inne znów skandhy powstają wskutek różnych połączeń. Dzięki podziałowi i połączeniu materii, niektóre większe agregaty atomów mogą być stwierdzone przez poznanie zmysłowe. Zwraca na to uwagę Umaswati w księdze V sutrze 28 brzmiącej: *bhedasanghātabhyām cākṣuṣaḥ*, co znaczy, iż dzięki podziałowi (*bheda*) i połączeniu (*sanghāta*) skandhy są naoczne (*cākṣuṣaḥ*). Owa naoczność nie dotyczy jedynie zmysłu wzroku, lecz powinna być rozumiana w sensie szerokim oznaczającym organ zmysłu jako taki. Zgodnie więc z tym Umaswatiemu chodziłoby o to, że skandha w przeciwieństwie do pojedynczego atomu jest poznawalna przez organy zmysłowe, przy czym wymaganym warunkiem jest tu rozszczępienie lub połączenie materii.

Rozpad większych zespołów atomów na mniejsze zespoły powstaje przede wszystkim pod wpływem warunków zewnętrznych. Natomiast asocjacja zachodzi dzięki pewnym specyficznym własnościom materii. Zdaniem Umaswati: *snigdharūkṣatvādbandhaḥ* (V,32) – przez gładkość (*snigdha*) i chropowatość, szorstkość (*rukṣa*), jest połączenie (*bandha*). Dzięki więc takim własnościom jak gładkość i

chropowatość materii pewne określone cząsteczki mogą łączyć się ze sobą. Gdy jest najniższy stopień (*jaghanya guṇa*) gładkości lub chropowatości, wtedy kombinacje te nie zachodzą (*na jaghanyaguṇānām V,33*). Sugeruje to, iż wzajemna kombinacja zachodzi pomiędzy składnikami gładkimi lub chropowatymi, których stopień jest średni lub maksymalny. Ale i ta prawidłowość posiada wyjątek, który jest wysunięty w następnej sutrze V,35: *guṇasāmye sadṛśānām* – tzn. połączenie nie zachodzi, gdy jest równa cecha (*guṇasāmye*) gładkości i chropowatości podobnych (*sadṛśa*) składników. Dlatego też atomy o równym stopniu gładkości lub chropowatości nie przybierają postaci agregatu. Wskazuje to wobec tego na możliwość istnienia kombinacji jedynie w przypadku komponentów o nierównych stopniach.

I to stwierdzenie posiada pewne ograniczenie, o czym mówi kolejna sutra V,35: *dvyadhikādi guṇānām tu* – lecz zachodzi łączenie składników, gdy jest przewyższenie o jeden lub więcej (*dvyadhikādi*) cech (*guṇa*) gładkości i chropowatości. Zgodnie z tą sutrą nawet w przypadku składników o nierównych stopniach kombinacja zachodzi tylko wówczas, gdy stopień gładkości lub chropowatości charakterystyczny dla jednego składnika różni się od stopnia gładkości lub chropowatości charakterystycznego dla drugiego składnika o dwie, trzy, cztery lub więcej jednostek. W przypadku, gdy mają być połączone składniki o różnych stopniach, ten który ma większy stopień nadaje swą postać temu o mniejszym stopniu. Na przykład gładkość pięcio-jednostkowa nada swoją postać temu co ma chropowatość trzy jednostkową. Podobnie, gdy chropowatość posiada większy stopień, to przekazuje swą postać temu, co posiada gładkość w mniejszym stopniu niż chropowatość. Umaswati podkreśla to w następującej sutrze: *bandhe samādhikau pāriṇāmikau ca* – co znaczyłoby, że gdy jest połączenie (*bandha*) składników o cechach jednakowych i przekraczających jednakowość (*samādhika*), następuje pochłonięcie (*pāriṇāmika*) cech jednakowych przez te, które są wyższego stopnia.

W przeciwieństwie do pudgali, akasi, kali, adharmy i dharmy, które nie charakteryzują się świadomością, odrębną i przeciwstawną kategorię stanowi *Jīva* (dźiwa) czyli dusza. Umaswati identyfikuje ją z życiem, którego istotę stanowi świadomość. Zwrócenie uwagi na świadomość było w zgodzie z ogólną tendencją prawie wszystkich indyjskich szkół filozoficznych, choć rozwiązanie problemów wiążących się z niniejszą tematyką było zupełnie oryginalne. W powyższym artykule nie starczyłoby miejsca na dokładniejsze omówienie zagadnień dotyczących kategorii określonej mianem *Jīva*, stąd koncentruję się wokół tego, co stanowi jej przeciwieństwo.

Wnioski

Koncepcja substancji przedstawiona w traktacie Umaswatiego *Tattvārtha Sūtra* była dotąd nieznaną polskiemu czytelnikowi. Jej oryginalność wypływa z przyjęcia możliwości różnych punktów widzenia i różnych płaszczyzn poznawczych, z których można rozpatrywać daną substancję¹⁵.

¹⁵ Umāsvāti, *Tattvārthādhigamasūtra*, Ahmedabad 1974.

Wszelkie ujęcia i klasyfikacje ontologiczne są zawsze uzależnione nie tylko od tego, w jakim aspekcie coś jest poznawane, ale także od tego, z jakiego stanu duchowego jest doświadczana jawiąca się rzeczywistość. Fakty bowiem przeczą temu, by istniała jedna płaszczyzna u wszystkich ludzi. Stąd np. Kundakunda – wybitny filozof dżainijski, uważany niekiedy przez niektórych na nauczyciela Umaswati – stwierdza, że nawet takie klejnoty, jak właściwa wiedza, wiara i postępowanie są prawdziwe tylko ze stanowiska empirycznego, podczas gdy ze stanowiska absolutnego nie ma ani wiedzy, ani postępowania, ani wiary, ponieważ ostatecznym wiedzącym jest Czysta Jaźń. (por. *Samaysāra* 7). Również według Amrtaćandry, komentatora Kundakundy, jak niemowlę, które jeszcze nie nauczyło się chodzić, wymaga pomocnej ręki osoby dorosłej, lecz gdy wyrosło i nauczyło się chodzić, nie wymaga dalej tej pomocnej ręki, podobnie osoba, która przebywa na płaszczyźnie empirycznej potrzebuje stanowiska empirycznego, lecz gdy wzniesie się wyżej do Absolutnej płaszczyzny – widzi wszystko jako objawienie się Jednej Czystej Świadomości, poza którą nic naprawdę nie istnieje (por. *Samayasāra Bhāṣya* s. 29). W przeciwnym razie pojęcie kewali czyli wszechwiedzy byłoby niepotrzebnym wtrętem do systemu i czymś pozbawionym sensu. A jest to przecież cel, do którego zmierza Umaswati, przez co jego traktat zwany jest czasem *Mokṣasāstra* czyli nauką o mokszy.

Poznawanie jednak rozpoczyna się zwykle od rzeczywistości grubej, nie zaś subtelnej, i w związku z tym poprawny wykład filozofii musi rozpocząć się od tego, co jest dane w doświadczeniu dotyczącym tej właśnie sfery. Dopóki jest się w niej, nie można poprawnie ocenić czegokolwiek, co istnieje z wyższego punktu widzenia. Rzeczywistość może więc jawić się pluralistycznie jako zbiór różnego typu drawji czyli substancji (pudgala, dharma, adharma, akasia, kala, džiwa) bądź dualistycznie (džiwa, adžiwa), bądź też z jeszcze wyższego punktu widzenia (kewala) może być poznana jako jedna i Absolutna. Pluralistycznie pojęta rzeczywistość może być rozpatrywana w aspekcie sześciu zasadniczych typów substancji, z których każda pełni inną funkcję. Te funkcje wzajemnie ze sobą współdziałają tworząc harmonię wszystkiego, co istnieje. Nie wykluczają się zatem, choć niektórzy zbyt pochopnie tak sądzą, obwiniając tego typu filozofię o wewnętrzne sprzeczności. Inna jest bowiem rola dharmy i inna adharmy, jeszcze inna rola kali, akasi, pudgali czy dżiwy.

Pierwszą wymienioną przez Umaswati substancją jest dharma, jako coś co umożliwia wszelki ruch, choć samo nie podlega ruchowi. Ruch bowiem czegokolwiek zakłada istnienie czegoś, dzięki czemu jest on możliwy. Istnienie dharmy ujawnia się w całym bogactwie wszelkich poruszających się rzeczy, choć ona sama nie wyczerpuje się w żadnym ruchu. Jest czymś stałym w swej istotnej naturze, pomimo niezliczonych funkcji, którymi wydaje się cechować, gdy jest rozpatrywana z punktu widzenia zmiennych przeobrażeń. I właśnie stąd będąc czymś realnym wolno jest mówić o niej jako o substancji.

Inną substancją jest adharma, która umożliwia spoczynek wszelkim rzeczom. Nie jest ona przeciwieństwem dharmy, gdyż w takim razie znosiłyby się one wzajemnie.

Z tego też względu – podobnie jak i dharma – nie jest przyczyną spoczynku, gdyż wówczas hamowałaby wszelki ruch. Ani dharma, ani adharma nie powinna być utożsamiana z akasją czyli przestrzenią, która stanowi odrębną substancję. Jest ona czymś, co udziela miejsce wszystkim rzeczom.

W przestrzeni wyodrębnić można część zajmowaną przez świat zjawisk, i to co jest poza nim co stanowi próżnię, pustkę. Przestrzeń stanowi zbiór punktów (pradesi), których liczba jest nieskończona. W takiej pradesi może istnieć jeden element dharmy, adharmy, jeden atom czasu oraz wiele atomów materii w odpowiedniej postaci. Przestrzeń sama przez się nie jest warunkiem ruchu czy bezruchu i w związku z tym pozostawanie w przestrzeni wszystkich rzeczy bez dharmy i adharmy doprowadziłoby do chaosu.

Trudno jednak wyobrazić sobie współdziałanie tych substancji bez kali czyli czasu. Nie jest on przyczyną zmian, ale czymś co umożliwia ciągłość czasową. Rozpatrywany w aspekcie istoty jest czymś trwałym, niezmiennym, choć biorąc pod uwagę powstawanie, zanikanie wydaje się być czymś zmiennym i zjawiskowym. Jako względny określony jest przez zmiany lub ruch rzeczy.

Stąd materia jest następną substancją, którą należy wziąć pod uwagę. Określona jako pudgala jest czymś, co ulega przeobrażeniom przez proces integracji lub dezintegracji. Umożliwia to jej dynamika i atomistyczna struktura. Atom stanowiący najmniejszą cząstkę pudgali jest czymś nieskończenie małym, niepodlegającym dalszemu dzieleniu i nieulegającym zniszczeniu. Atomy mogą łączyć się ze sobą tworząc skandhy czyli agregaty. Pod wpływem warunków zewnętrznych może nastąpić rozpad większych zespołów atomowych na mniejsze, przy czym połączenie możliwe jest dzięki takim własnościom jak snigdha (tzn. gładkość, kleistość czy też zdolność lgnięcia ku czemuś) oraz ruksza (przeciwieństwo poprzedniej cechy). Materia jest substancją wieczną, ukształtowaną, a więc będącą nosicielem postaci. Z punktu widzenia tych postaci jest ona czymś zmiennym, gdyż ulegają one różnym przeobrażeniom. Z kolei z punktu widzenia samego podłoża ujawniającego trwałość – jest czymś niezmiennym.

Ostatnią kategorią jest dusza, która w swej istocie jest świadomością. Jest nazywana *jiva* w przeciwieństwie do tego co nie jest życiem, i stąd cała rzeczywistość rozpatrywana z punktu widzenia tych dwóch kategorii jawi się dualistycznie.

Ale i to nie jest jeszcze ostatecznym punktem widzenia, który jest zarezerwowany dla kewali czyli wszechwiedzy, dla której istnieje tylko jedna, ostateczna Rzeczywistość. Wprawdzie nie wynika to bezpośrednio z systemu Umawatiego, ale przy głębszym wczuciu się w treść traktatu wszystko wskazuje na tego typu rozwiązanie, które zresztą przyjmują inni dżainijscy myśliciele. Tylko ze względnego punktu widzenia istnieje pluralistycznie jawiąca się rzeczywistość. Gdy operujemy tą płaszczyzną, możemy zastanawiać się, czym jest byt jako taki, czym substancja, guny i przeobrażenia. Tak też postępuje Umaswati określając ogólnie substancję jako coś istniejącego. Każdy jednak byt charakteryzuje się powstaniem, trwaniem i zniszczeniem. Pierwszy i trzeci aspekt ukazuje zmienność, drugi zaś trwałość. Byt

jawi się jako coś zmiennego, gdy jest rozważany z punktu widzenia gun, natomiast jawi się jako niezmienny, gdy jest rozważany z punktu widzenia istoty. I właściwie substancja to niezniszczalna i wieczna istota, którą charakteryzuje trwałość. Substancja doświadczana w aspekcie gun może więc wydawać się zmienną, choć guny są trwałe i nie mogą istnieć bez substancji. Przypadkowe i zmiennie są parjaje czyli modyfikacje (przeobrażenia), które są zjawiskowe. W substancjach będących nosicielami postaci przemiana ma początek, choć nie ma początku w substancjach świadomych. Ów model substancji odniesiony do zasad wyjaśniających porządek wszechświata jest oryginalny, choć dyskusyjny, na co wydają się wskazywać liczne polemiki z innymi szkołami filozoficznymi Indii.