wyrazić, szedł ciągiem przez omawianych mędrców wskazaną. Nowym jednak zupełnie momentem stał się w życiu umysłowem Chin Buddyzm, wprowadzony tam około początku ery chrześciańskiej z Indyi. Do Indyi się teraz zwracamy, [redacted]

XV. 6/11 9/2

Deussen
Straszewski
Baldwin

V. Indye. Jak w Chinach mamy tu nieprzerwany ciąg rozwojowy myśli filozoficznej po dzień dzisiejszy. Literatura staje się z biegiem wieków bardzo obfitą. Jeżeli w Chinach mieliśmy zaledwie zaznaczone, już już widoczne kierunki, tu cała ich mnogość bardzo zindywidualizowanych występuje. Ale ograniczymy się w tym przeglądzie do rzeczy najważniejszych. Cały rozwój filozoficznej myśli indyjskiej podzielić można na 3 okresy: I. Okres najdawniejszy, kiedy Indowie w Pendżabie 1500 — pomnikiem literackim są hymny /: około 1000 :/ Rigveda zwanego zbioru. Pouczają nas o pierwotnych wierzeniach religijnych, ale zawierają też miejscami budzenie się myśli filozoficznej,- można to dziś śledzić w pracy dra Wojciecha Cieleckiego p.t. Pomysły filozoficzne w hymnach Rigvedy, Kraków, 1911. Okres sięga ,mniej więcej do roku 1000. II. Okres od 1000 do 500. Indowie w dolinie Gangesu i Kn południowi. Kasty. Pomniki literackie: zbiory hymnów p.t. Jadżur-veda, Sama-veda, Atharva-veda, całej literatury t. zw. brahmany i upaniszady. To okres nowowedyjski w stosunku

XVI. 7/XI 9/2

Deussen
I,1.
Allg. Gesch.
d. Phil.
I. wyd.
64 i nn.

Ponieważ musimy w hist. fil. ind. mówić ustawicznie o wedach i ich częściach, więc krótki pogląd na całopć, zrazu be różnicy co do czasu powstania poszczególnych części obejmującego około 1000 lat. Weda znaczy Wiedza. A chodzi tu o wiedzę teologiczną. Zrazu innej nie było. To ani organiczna całość, ani nawet redakcyą ustalony kompleks, lecz ogół litertaury religijno-obrzędowej, religijno-liturgicznej, więc tej lietraturę której Indowie prawowierni przypisują z pewnym wyjątkiem (Sutra) nadprzyrodzony początek, a tem samem moc obowiązującą go w życiu i myśleniu. Weda ~~[illegible]~~ którego objętość wynosi około sześć razy tyle, co pismo święte starego i nowego zakonu razem, rozpada się na cztery główne działy: Rigveda, Samaveda, Jaużurveda , Atharvaveda. Każdy z tych działów obejmuje trzy warstwy: Samhita t.j. zbiór, Brahmanam t.j. objaśnie nie rytualne, liturgiczne, Sutram t.j. ~~poręcznik, lepiej~~ zarys. Tym sposobem powstaje 12 działów, a każdy z nich istnieje prawie w kilku różnych redakcyach wedy gałęziach, zwanych Cakha, t.j. gałęzie.

Cztery główne ~~[illegible]~~ działy wedy przedstawiają się jako poręczniki, potrzebne kapłanom do pełniania ofiary, zawirające potrzebne im pieśni i zaklęcia. Trzeba bowiem do każdej ofiary 4 głównych kapłanów: 1. hotar wołacz, recytujący wiersze hymnów, zapraszając Bogów do

cf. Ley Deussen I,3, 1936

spożywania dary ofiarnych, wśród których soma wybitne zajmuje miejsce. 2. Udgatar- śpiewak, śpiewający w czasie sporządzania i ofiarowywania darów ofiarnych, zwłaszcza somy. 3. Adhvaryu- wykonawca, dokonywujący samej czynności ofiarowania, recytując cichym głosem potrzebne modły. 4. Brahman -kapłan starszy, naczelny, asystujący obrzędowi w milczeniu i dozorujący jego prawidłowego wykonania. Otóż hotarowi służy Rig-veda, Udgatarowi Samaveda, Adhvaryu-owi Jadżurveda, - co się tyczy Atharvavedy, najpóźniej powstałej, nie ma ona rzeczowego związku z Brahmanem , który przecież znać musi wszystkie tamte trzy wedy, i dopiero później mu zostało niejako przypisane, aby zdobyć sobie długo mu bronionego równouprawnienia z tamtemi wedami. W istocie zaś Atharvaveda jest zbiorem zzkleć, wierszy, zdań i opisów ceremonii, służących wyrządzaniu zapomocą czarów szkody wrogom, bronienia się od cudzego czaru, , zapewnienia sobie, rodzinie, państwu swemu powodzenia.

Otóż każdy z kapłanów, biorących udział w ofiarnem nabożeństwie potrzebuje dwuch rzecz: modlitw, odpowiednio sformułowanych, zwanych mantra, , oraz wskazówek do prawidłowego odprawiania cere-

monii, więc podręcznika liturgicznego, Brahmanam. Pierwsze zawiera część wed, zwana samhita, drugie zawiera część wed, zwna Brahmanam Samhita zawierają te modlitwy przeważnie w formie pieśni religijnych, hymnów. - i tak Rigveda zawiera hymnów 1017 w 10580 wierszach. Tamte są mniejsze i zawierają materyał po części czerpany z Rigvedy.- Brahmanam zawierają pouczenia o zastosowaniu w nabożeństwie materyału zawartego w samhitas; więc opisują przebieg ceremonii i potrzebne tu czynności, dalej jednak b. Arthavada- (objaśnienie) uzasadnia te przepisy drogą szczegółowej exegezy, polemiki niekiedy, sięgając w dogmaty wiary samej. Nakoniec c. Vedanta - (koniec wedy) zawierają zwykle w zakończeniu brahmanów - skąd też nazwa- medytacye na temat ceremonii i ich treści religijnej. Te medytacye interpretują często ceremonię w sposób zupełnie abstrakcyjny i symboliczny, zawierają niejako filozoficznie ujętą treść dogmatyczną vedów i ceremonii, tak jak reszta brahmanamów zawiera ich treść liturgiczną. - Otóż najważniejsze części tego Vedanta zebrano później osobno pod nazwą Upaniszady w odrębną całość przyczem Upaniszad zaczy tyle co słowo, tajemnie, tajemnicze, albo też tekst tajemny, albo też ukryty, tajemny sens takstu jakiegoś.

Poziedzenie pouczenie tajne

Deussen I.2. pg.16

Upaniszady istnieją w kilku zbiorach, jeden z nich, obejmujący 50 upaniszad pod nazwą Oupnek-hat t.j. jak, tłumacz podaje secretum tum tangendum przetłumaczono w wieku XVII na język perski, z niego rfrancuski badacz, Anquetil du Perron 1801 sporządził przekład łaciński, z którego się m.i. Schopenhauer zapoznał z filozofię indyjską. /: Anquetil du Perron już przedtem 1771 wydał francuski przekład Zend-Avesty:/. - Trzecia nakoniec część ved pod nazwa Sutra ujmuje w zwięzłej bardzo formie zasadniczą treść Brahmanamów, systemizując ją, skracając, uzupełniając, niekiedy jakby w formie indeksów, skorowidzów. Ta część, obj omawiająca w trzech działach sprawy publicznego kultu religijnego, dalej ceremonie i nabożeństwa i obyczaje domow, rodzinne, i nakoniec obowiązki według kast i okresów życia /: 1. Czas nauki w domu kapłana jakiegoś, 2. Życie w stworzonej przez każdego przezeń rodzinie, 3. w wieku starczym pustelnictwo w lesie i askesa, 4. życie wyzwolonego z wszystkieo co ziemskie, z miejsca na miejsce wędrującego żebraka/ /:Z tej trzecie części sutrów powstał zbiór praw przpisywany marcowi Manu :/ - otóż ta trzecia częśćinie ma już kanonicznego charakteru tak iż Upaniszady two za istotny koniec wedół jako ksiąg świętych gdy tymczasem Sutry do ved należą, ale poza kanonem są.

Deussen I/1 M 71

Mamy więc : Deussen, I,2, pg. 4.

I Rig-Weda
Sama
II ~~Jaużur~~-Weda
III Jaużur-Weda
IV Atharva-Weda

A Samhiti
B Brahmanam
C Sutram

a Vidhi
b Arthavada
c Vedanta /: Upaniszady:/

do tamtego stara[illegible]edyjskiego. Trzeci okres [illegible] zw. powedyjski. na jego początku buddyzm i dżinizm. Bogata literatura religijna, poetycka, gramtyczna, prawnicza, medyczna, astronomiczna a przedewszystkiem także filozoficzna, sięgająca po dziś dzień. - Teraz o każdym z tych okresów z osobna.

Baldwin

Okres pierwszy ~~iło~~ jest tem, na którem zjawiają się w Rigwedzie pierwze przbłyski pomysłów i wątpliwości filozoficznych, to zwyky na pierwszym szczeblu rozwoju religijnego animizm naturalistyczny. Jako istoty wysze, boskie, występują niebo i ziemia, ogień i wiatr, słońce i burza, obdarzone osobowością antropomorficzną. Znani: Varuna /: Uranos;/ Dyaus pater /: Zeus pater:/, Agni, Indra niebo wyiskrzone i Prithivi czyli ziemia ~~/:Hep/gob/pie~~ bóg gromów i wojny /- w jednej osobie jak w Babylonii:/ W różnych hymnach, z różnych pochodzących czasów, ~~bogowie~~ bogowie ci występują w różnym do siebie stosunku. I tak n.p. niekiedy Bóg Indra wysuwa się na pierwsze miejsce, a wskutek tego Varuna, zrazu uosobienie nieba wyiskrzonego, reprezentującego prawidłowy obrót rzeczy i ład w biegu przyrody staje się bogiem morza. Słońce pod różnemi występuje nazwami: Viszni jako siła ożywcza, Mitra jako światło dobroczynne, błogie itp. - Wiara w tych bogów ednak zaczęła słabnać

ên ład i porządek tłumaczą sobie tem, że Bogowie wydają nakazy rozkazy ~~zwierzerzekom~~ i wiatrom i gwiazdom i morzu itp. te rozkazy nazywają się dharman, dhamau natomiast prawidłowa odmiana świata w następstwie dnia i nocy i pór roku uosobiona jest mitologicznie w postaci Rita ~~lub~~ Talbo Ritam którego stróżami są sami Bogowie . A to ritam ma prócz kosmicznego także moralne znaczenie.

z czasem [illegible]. Stąd w jednym z hymnów mamy [illegible] skierowaną do wiary prośbę: O wiaro, uczyń nas wierzącymi! Niektóre hymny przedstawiając bogów jako egoistów, goniących za własną korzyścią podobnie jak ludzie; inne hymny wprost wyzyskiwają bogów, n.p. przedstawiją Indrę jak chełpiącego się swą siłą i [illegible] pod wpływem napoju odurzającego soma, który Indowie bogom swym w ofierze składali, który męstwem ich i bogów w epoce bohaterskiej [illegible], napawał, a którego sam Indra niekiedy nadużywa. Skoro wiara religijne tak osłabła, potrzeba metafizyczna umysłu ludzkiego szukała sobie rozwiązania zagadnień różnych poza pierwotną wiarą. Wykluwsły się pomysły natury raczej filozoficznej. Dotyczą one przedewszystkiem jedności, której umysł się pragnie we wszystkiej rozmaitości dopatrzeć, jak tego dowodzą monoteistyczne tendencye w Egipcie i u innych ludów. Więc niekiedy zelwają się różne bóstwa ednia bóstwo: Indra-Agni, Mitra-Varuna ; niekiedy obejmuje się cały panteon jednym zamachem: Viçve devas . t.j. ogół bogów, Niekiedy unifikacya idzie jeszcze dalej i wtedy wykluwa się myśl, że w gruncie rzeczy niema mnogości, lecz że w istocie wszysko jest jednem. Jeden z hymnów Rigvedy zastanawiając się nad różnicą między bogami

Agni, Indra i V[illegible]n /: te ostatni bogiem wi[illegible]u, wiania:/, dochodzi do wniosku, że :Jedno tylko jest, ale poeci kapłani rozmaicie je nazywają". - Te wszystkie momenty wątpiące, skeptyczne u zarazem tendencye pragnące wyprowadzić wszystko z jednego wspólnego początku występują wyraźnie w sławnym hymnie Rigvedy, który tu w przekładzie polskiem p. Andrzeja Gawrońskiego podaję: Nie było Boga wtedy i niebytu / Ani powietrza ani niebios w górze /. Czy się ruszało co? gdzie? w czyjej pieczy? / Morze czy było? Bezdeń niezgębiona? / --- Niebyło śmierci i nieśmiertelności/ Ani różnicy między dniem i nocą;/ Wiało To jedno wtedy, samo przez się /, Bez wiatru; oprócz niego nic nie było/ --- Ciemności były: w ciemnościach ukryty/ Świat cały zrazu był nejasnem morzem,/ Zaczem nasienie, w łuskę upotapas-Straszewski ciepło; Deussen:Selbstentäusserung wite,/ Mocą się[illegible] narodziło jedno. --- I na początku powstał wtedy kama Eros / Który był pierwszem nasieniem rozumu ./ Tak związek Bytu z Niebytem wykryli / Mędrcy, szukając myślą w własnem sercu/ --W poprzek ich sama upadła rzucona / Co było w dole? Co było na górze? / Tu zapładniacze byli, tam potęgi / Na dole wolność, wysiłek na górze./ --- Ale kto wie i kto nam wytłumaczy / Skąd wziął się świat ten i skąd się narodził /. Nie było bogów przed

stworzeniem świata / Któż wie, od kogokogo wszechświat ten pochodzi?---- On, od którego wszechświat ten pochodzi /: Czyli go stworzył czyliteż nie /: stworzył:/ - / On, co nań patrzy z najwyższego nieba / On jeden wie - a może i on nie wie ? --

Ta jedność bogów i wszechświata , ta jedności wszechrzeczy domagała ię określenia bliższego, W jednym z hymnów pyta się poeta w każdej z ośmiu pierwszych zwrotek, wysławiając cuda stworzenia, Jakiemu Bogu składać ma ofiarę?W dziwnej zwrotce znajduje odpowiedź, wymieniając jako tego Boga: Prażapati - dosłownie Pan stworzeń, albo, jak mybyśmy powiedzili, Pan stworzenia. Ten Bóg albo pojęcie takiego Boga czemś zupełnie nowem w stosunku do dawniejszych Bogów Rigwedy , zajmuje odtąd najwyższe miejsce w panteonie, dopóki inne pojęcie go nie zastąpi, mianowicie pojęcie Brahman i Atman. Te trzy pojęcia, Prażą-pati, Brahman i Atman goruja nad rozwojem filozoficznych spekulacyjnych od ery Rigvedy aż do ery Upaniszadów, tj do okresu drugiego włącznie. Prażą-pati ma jeszcze charakter mitologiczny, to jeszcze najwyższy z bogów. Atman już bardzo filozoficzne pojęcie. Między jednem a drugiem w rozwoju myśli występuje pojęcie Brahman, bardzo ciekawe, pierwotnie rytualne, oznaczające modlitwę. W okresie II. pojęcie Prażą-pati zanika, tamte dwa stają się panujące a zarazem prawie identyczne

A – F

g – u

N – S

T – Z

II okres Brahmanizm

Praużapati występuje jako twórca świata- ale nie w znaczeniu żydowsko-chrześciańkiem, stwórca, który z niczego wszystki stwarza, lecz jako taki który stwarza świat z siebie, t.j. przekształcasię samego, członki swe w różne części świata. Więc sam też w tym świecie istnieje, i w nim istniejąc nim kieruje. Stwarzając świat, rozpada się na świat ulega pochłonięciu przez świat. W późniejsych textach (II okres) widoczne dążenie do wyprowadzenia samego Praużapatiego z z czegoś innego, n.p. z prapierwotnych wód, albo z Niebytu. Ale pierwotnie jest on istotnie twórcą świata i najwyższym Bogiem, ojcem innych bogów i ludzi i demonów wszelkich. Godna uwagi jeszcze to, że akt stworzenia opisują hymny jako coś, co dokonywa się przy pomocy tapas, t.j. ciepła, ~~przyczem Praużapati~~ dalej ogrzania, zgrzania się, natężenia, wysiłku, tak iż ~~tapas~~ Praużapati po dokonaniu stworzenia jest wyczerpany, , wyiszczony; rozpadł się wszak na wielość stworzeń- więc dopiero znowu nabożeństwo, ofiara i modlitwa, dzięki której poznajemy jedność świata , nabierając sobie jeho początek, ponownie niejako wzmacnia Praużapatiego („modlitwa jest lekiem wzmacniającym Bogów") modlitwa i on się dzięki ofierze niejako odnawia i do siebie ponownie przychodzi. To jako przykład zwiazku poglądów mitycznych z wyjaśnieniem liturgicznem.

zarodniowy

XVII

11/XI 912

Jeszcze dalej [illegible]n rozwój się posunął z ch[illegible]lą, gdy zaczęto stosunk ten między Prażapati a [illegible] modlitwą przeobrażać w tym kierunku, że [illegible] modlitwa jako czynnik zrazu wzamieniający Prażapatiego i innych bogów zaczęła być czynnikiem, któremu Prażapati, inni bogowie i wszystko w ogóle zawdzięcza swe istnienie. Wtedy miejsce Prażapati jako Stórcy świata zaczyna zajmować Brahman. Brahman bowiem znaczy modlitw, a w Rygwedzie w tem tylko znaczeniu występuje. Modlitwa, Brahman przybiera znaczenie najwyższej potęgi, przyczem pamiętać trzeba, że w wyrazie brahman tkwi pojęcie modlitwy jako wznoszenie się ku Najwyższemu, jako natchnione ku niemu dążenie i zmierzanie. Więc wznosząc się w natchnieniu religijnem, w modlitwie człowiek czuje w sobie niejako metafizyczną potęgę, od której zależy wszystko co istnieje, czuje w sobie absolut. Tym sposobem Brahman stał się równoznacznem z [illegible] ostatecznąpodstawą i zasadą wszechrzeczy, z absolutem. (czy różny od Λόγος)

Drogą, którą dochodzi człowiek do uchwycenie tego absolutu w modlitwie, w brahmanie, prowadzi niebawem jeszcze o krok dalej. Mianowicie w modlitwie człowiek zupełnie się odwraca od wszystkiego zewnętrznego, jego istocie ibcego i sam w swe wnętrze się zwraca.

Obok pojęcia brahman wyłaniają się jeszcze inne w czasie II. okresu, bardzo doniosłe dla dalszego rozwoju. Mianowicie pojęcia purusza, prana i atman. Purusza znaczy człowiek; jako otóż w Rigvedzie występuje w jednym z hymnów Purusza w znaczniu , które można scharakteryzować jako uosobienie wszechświata. Słyszeliśmy już, że Praджapati tworzy świat, w świat ten się przemieniając, w ten sposób, że jego członki stają się poszczególnemi częściami świata. Otóż świat pojęty jako ogół członków Praджapatiego, jako organizm, podobny do ludzkiego, zwany jest purusza, -praczłowiekiem, którego głową jest niebo, okiem słońce, oddechem wiatr itd. Jeżeli więc najdawniejsi bogowie byli uosobieniami poszczególnych części przyrody purusza jest uosobieniem całego świata, którego jedność w ten sposób znajduje w jednem uosobieniu swój wyraz. Jako więc istota wszechświata bywa purusza identyfikowany i z praджapatim, a także a brahmanem. - Prana znaczy tyle co oddech, tchnienie, dalej życie. W liczbie mnogiej oznacza prana albo poszczególne siły żywotne człowieka /: umysł, mowa, oko, zrok ,słuh albo też rozmaite rodzaje tchnień życiowych Otóż tu nas obchodzi

Deussen I.1. 151/2

(cf Deussen 1,(2))

Deussen
I.1. 295

tylko prana w liczbie pojedynczej; ~~w/któ~~ odpowiednie pojęcie zajmuje miejsce pośrednie między puruszą a atmanem. Już w hymnie, który świat jako purusza uosabia, tkwi ~~pewne~~ utożsamienie świata z człowiekiem, skoro poszczególnym częściom ciała Puruszy, podobnego do ciała człowieka, odpowiadają poszczególne części świata. Ale to utożsamienie tylko raczej przenośne, poetyckie, skoro przecież taka wielka zachodzi różnica między członkami ciała ludzkiego a częściami świata. To też ruchło posunięto się do uptarywania tej tożsamości w tem, że i świat i człowiek są życiem obdarzeni że panuje tu i tam ruch, przemiany ciągłe, działanie jakieś. A istotą życia jest prana, oddech , tchnienie, gdyż z chwilą, gdy ktoś wyda ostatnie tchnienie, już nie żyje, przestaje być tem, czem był, istotą żyjącą, i staje się martwym klocem. Więc prana, oddech, tchnienie jest istotą człowieka, a zatem też i świata, uosobionego w purusza, praczłowieku, skąd właśnie prana przyjęło znaczenie ostatecznej podstawy, zasady wszechrzeczy. Otóż dalszym krokiem było teraz użycie wyrazu i pojęcia atman dla oznaczenia tej istoty najwewnętrzniejszej wszechrzeczy. Pojęcie równie ważne, jak brahman, ale co do etymologii nie tak samo jasne. Można je

wywieść z jakiegoś pierwiastka zaimkowego, podobnie jak autos - już etymologicznie
i wtedy znaczy to moje ja, ja sam; /:Deussen, I.1. 285:/
można je, i to zwykle się czyni wywodzić od pierwiastku, który w
greckiem atmos, w niemieckiem athmen, oddechać się znajduje. Ale
i w tym drugim przypadku wyraz ten z biegiem czasu przyb
brał znaczenie "sam, self, selbst", moje ja, moja istotta pra-
wdziwa, w ogóle istota. Więc moje ja w odróżnieniu od wszystkiego
co jest u tylko przypadkowe, przemijające, nieistotne, ja sam,
a nie to, co tylko jest moje czynnością, mojem
działaniem, mojem przejawem. I teraz tak samo, jak obgiś w czę-
ściach świata upatrywano ciało Prażapatiego, puruszy, ożywio-
ne praną, właściwą istotą tego świata zaczęto nazywać atmanem,
self, samem światem, . Tak więc ostateczna podsta-
wa i zasada wszechbytu nazwana bywa atman, t.j. istota, to co
jest samem sobą, można y z grecka powiedzieć auto kath hauto- a
ponieważ dla oznaczenia istoty świata i zasady jego absolutnej
już istniało pojęcia brahman więc oba te pojęcia się zlały i
występują jako niemal identyczne, i w tej identyfikacyi
leży zasadnicz myśl upaniszadów: brahman = atman.

Wyrazy brahman i atman występują tedy w Upaniszadach jako równoznaczne, zwykle, gdzieś jednak używane są jako nierównoznaczne, tam brahman oznacza zasadę wszechświata , podstawę wszechbytu, zaś atman zasadę człowieka, podstawę naszeg własnego istnienia. I tak czytamy: "Wszecświat jest brahmanem, a brahman jest atmanem w nas"

Deussen I,2, 36.

Istnieje też opowiadanie o mędrcu, który daremnie wysila się, by znaleść określenie brahmanu, aż go nareszcie poucza król, że określenia brahmanu znaleść można tylko w atmanie. Nierzadko zdarzają się krótkie zdania tego rodzaju: " Zaiste ten atman jest brahmanem". Zatem: Brahman, który jst siłą, potęgą, pierwiastkiem, wcielonym w wszechbyt; który tworzy wszystje światy i je utrzymuje i do którego wszystkie światy znowu powracają, ten pierwiastek wieczny, nieskończony, boski jest identyczny z atmanem, z tem,czem jesteśmy sami, gdy pominiemy wszystko zewnętzne , nieistotne, z naszą duszę, z naszą najwewnętrzniejszą istotą. Tę zasadniczą myśl upaniszadów wyrażają różne formułki, t. zw. "wielkie słowa": Tat twam asi Touto sy ei , tem jesteś Ty. Albo: aham brahma asmi ego brahma eimi ,ja brahma jestem. Zatm mamy tu wyrażone przekonanie o tożsamości Boga i duszy ludzkiej; przekonanie, że chcąc

XVIII 12/XI 912

dotrzeć do istoty wszechbytu, należy wejrzeć w siebie samego i że tam, w głąb swej własnej istoty można znaleść rozwiązanie pytania. W tajnej myśli zasadniczej tkwią bardzo doniosłe konsekwencye, które znajdujemy też wszystkie w Upanuszadach. Jedna z tych konsekwencyą jest taki pogląd na świat, według którego byt rzeczywisty posiada tylko brahman-atman, wszelka zaś mnogość jest tylko czemś pozornem. Już w Rig-Wedzie czytamy, że kapłani /: poeci:/ wielu nazywają nazwami, co jest tylko jednem; tem jednem było Prażapati, Purusza, prana, brahman, atman kolejno."Kto więc widział, słyszał, zrozumiał i poznał atman , ten zna cały świat". Ta empiryczna naszemu doświadczeniu dana różnorodność i rozmaitość i wielość zjawisk jest tylko pozorna; w gruncie rzeczy wszysk jest jednem, brahmanem-atmanem. Kto wierzy w rzeczywiste istnienie bogów i ludzi poza atmanem, jest stracony i przez bogów opuszczony. - Zarazem atman jest tem, co w nas poznaje, podmiotem poznania: jest tem, który widzi w widzeniu, słyszy w słyszeniu, poznaje w poznawaniu; będąc zaś podmiotem poznania, a tem co poznaje, sam jest niepoznawalny: Nie można widzieć tego, który widzi w widzeniu, nie można

w najpierwszych wyrazach „Maja"

słyszeć tego, co słyszy w słyszeniu, co można poznać tego, który poznaje w poznawaniu; jakże bowiem można poznać tego, za pomocą czego wszystko się poznaje ?

~~Ale obok tej konsekwencyi, uznającej świat doświadczalny za złudzenie, jeszcze inna tkwi w zasadniczej myśli upaniszadów.~~

Niekiedy nie posuwano się do tak jaskrawej konsekwencyi jak jest zupełne zaprzeczenie świata empirycznego, lecz uznawano jego rzeczywistość; wtedy jednak niemniej identyfikowano go z atmanem i utworzono w ten sposób zasadniczą myśl panteistyczną. Świat jest rzeczywisty, ale mimo to sam atman tylko jest rzeczywisty, albowiem świat jest atmanem. Każdemu się tu przypominają słowa Deus sive natura Spinozy. Tę identyczność atmana i świata ustawicznie nam rozliczne teksty upaniszadów przypominają, niekiedy w formie

Deussen Outline

bardzo poetyckiej, gdy n.p. mówią: "To jest mój atman wewnątrz serca, mniejszy niż ziarnko ryżu albo jęczmienia, albo gorczycy, albo prosa, albo niż wyłuskane jądro ziarna prosa - to jest mój atman wewnątrz serca, większy niż ziemia, większy niż przestwór powietrzny, większy niż niebo, większy niż te światy". - Tak więc to co najmniejsze i co największe jest jednem i tem samem. Tę jedność wszystkiego, a zwłaszcza jedność duszy ludzkiej z atmanem uczy ~~też~~

głoszą także te upaniszady, który stosunek atmanu do wszechświata pragną uprzystępnić w ten sposób, że uważają świat za dzieło atmana przez niego wytworzone i łączą się w ten sposób z dawnymi mitami kosmogonicznemi. Według tej nauki na początku istniał atman. Otżó atman pomyślał sobie: Chcę być wielością, rozrouzę się. Tą wolą stworzył wszystkie te śwoaty. Stqorzywszy je, wstąpił w swoje dzieło jako dusza jego, jako dusza świata. Otóż dusza indywidualna każdego człowieka jest także tym atmanem, a nie jakąś przez niego stworzoną i od niego różną duszą; w niektórych tylko znacznie późniejszych upaniszadach takie ~~tyżen~~ oddzielenie i rozróżnienie duszy ~~świ~~ wszechrzeczy i indywidualnej jest przyjęte- te upaniszady zbliżają się ten samem do stanowiska teistycznego, opuszczając panteistyczne; w dalszym rozwoju atman wszechrzeczy wobec dusy indywidualnej coraz bardziej ustępywał na plan drugi, co dało początek nowym pomysłom filozoficznym, zarówno deistycznym, jak wprost ateistycznym.

Inną ważną kosekencyą zasadniczej myśli Upaniszadów są poglądy eschatologiczne, t.j. poglądy na ostateczn rzeczy człowieka.

Indowie z dawi[illegible] dawna, jak wszystkie ludy [illegible]rysjskie wierzyli w nieśmiertelność i łączyli z nią poglądy znane nam dobrze z różnych mitologii, jako to, że ludzie dobrzy po śmierci odchodzą do bogów, i zasiadają przy stołach biesiadnych, z nimi bogami razem w radości i weselu ucztują. Zli ludzie zaś strąceni zostają w jakąś otchłań, w jakiś tartaros. Z biegiem czasu nastąpiła pewna specyalizacya nagród i kar; za pewne czyny pewne nagrody i kary. Obok tego wyłania się myśl jakiejś tylo czasoej nieśmiertelności; czytamy n.p. o nieśmiertelności, trwającej tylko 100 lat, a z tem łączy się oczywiście obawa przed ponowną śmiercią /: punarmrityu:/. Mianowicie zapas zasług zdobytych w życiu ziemskim może się z czasem wyczerpać, a wtedy następne śmierć ponowna. Ta ponowna śmierć zrazu następywała na tamtym świecie- ale w Upaniszadach przenosi się ją naziemię i w ten sposób powstała nauka o wędrówce dusz.

samsara

Występuje ona w upaniszadach po raz pierwszy jako pogląd bardzo tajny: Jeden z mędrców, zapytanią przez ucznia, co się z człowiekiem dzieje po śmierci, odpowiada: "Weź mnie, drogi, za rękę ; musimy co do tego porozumieć się na osobności , nie tu w tem zgromadzeniu: Odeszli więc obaj i rozmawiali ze sobą, a tem, o czem mówili, było dzieło /: czyn:/, i tem, co sławili, było dzieło /: czyn:/. Zaiste:

Karman

dricta=Karman

Dobrym się staje każdy dziełem dobrem, a złym staje się każdy dziełem złem". Inny ustęp, omówiwszy wyjście duszy z ciała, dalej tak powiada: "Według tego, jak kto działa i żyje, każdy się rodzi:, kto dobrze działa, rodzi się dobrym, kto źle działa, rodzi się złym, świętym staje się dziełem świętem, złym dziełem złem". W tych zdaniach nietylko sama wiara w metempsychozę wyrażona, lecz także jej motywy: chodziło o zrozumienie, dlaczego ludzie są tak różni jedni dobrzi, drudzi źli. Otóż tłumaczy się to tem, że charakter ich jest następstwem ich sposobu prowadzenia się w życiu poprzedniem. Jest to czysta forma nauki o wędrówce dusz, jak można tę naukę nazwać dla odróżnienia od późniejszej formy, gdzie nauka o wędrówce dusz została skimbinowana z teoryą nagród i kar na tamtym świecie. W tej czystej formie nauka nie zna nagród i kar, które przypadają duszy w udziale na tamtym świecie, lecz tylko wędrówkę dusz, zastosowaną do zasług i win jej poprzedniego życia, przyczem ta wędrówka na ogół odbywa się na ziemi. W tej formie występuje ta nauka w ustępie upaniszad, zwanym "Nauką o pięciu ogniach". Ustęp ten opisuje, jak to dusza, gdy ciało ulega spaleniu po śmierci, wznosi się do nieba, aby następnie poprzez przestwór powietrzny i ziemię oraz ciało ojcowskie i macierzyńskie zno

Dobrym się staje każdy dziełem dobrem, a złym staje się każdy dziełem złem". Inny ustęp, omówiwszy wyjście duszy z ciała, dalej tak powiada: „Według tego, jak kto działa i żyje, każdy się rodzi:, kto dobrze działa, rodzi się dobrym, kto źle działa, rodzi się złym. Świętym staje się dziełem świętem, złym dziełem złem". W tych zdaniach nietylko sama wiara w metempsychozę wyrażona, lecz także jej motywy: chodziło o zrozumienie, dlaczego ludzie są tak różni jedni dobrzi, drudzi źli. Otóż tłumaczy się to tem, że charakter ich jest następstwem ich sposobu prowadzenia się w życiu poprzedniem. Zaraz więc po mierć dusza stosownie do swej wartości moralnej wciela się w ciało nowe. To wcielanie się może się odbywać nietylkow zakresie życia ziemskiego w najrozmiatsze stworzenia ludzkie i zwierzęce, lecz także w świecie ojców i w świecie bogów, ~~[illegible]~~ /: W Rigwedzie jeszcze ojcowie i bogowie razem mieszkając w zaświatach; później te dwa światy się rozstąpiły i odpowiadają różnym stopniom życia pośmiertnego ~~[illegible]~~ ; świat bogów miejscem wiecznej szczęśliwości, świat ojców miejscem zapośćczywienia /: może coś w rodzaju czyśćca:/. W tej formie występuje czysta nauka o wędrówce dusz ~~które jednak niebawem została skombinowana z dawniejszą nauką o~~

Deussen 1.2. 290 293

wu wrócić i ponownie narodzić się na ziemi. Nazywa się ten ustęp na
Pancagnividya
uką o pięciu ogniach, ponieważ spalenie trupa na stosie pojmowano
jako rodzaj ofiary, przy której podobnie jak przy rzeczywistej ofie
rze mleka lub somy płyny te w postaci lotnej wznoszą się ku nie-
bu, także nieśmiertelna cząstka człowieka wznosi się ku niebu. Otóż
tę
~~tą~~ nieśmiertelną cząstkę, zwaną tu karman, dzieło, bogowie ofiaru-
ją kolejno pięć razy w ogniach ofiarnych: nieba, przestwora po-
wietrznego, ziemi, mężczyzny i kobiety, przeobrażając ją z wiary
w somę, z somy w deszcz, z deszczu w pożywienie, z pożywienia w na-
sienie, z nasienia w zarodek i prowadząc ją tym sposobem do nowe-
go bytu na ziemi. - Otóż tę nową naukę o ~~ale~~ wędrówce dusz, znają-
cą jedynie
wyłącz
nagrodę i kary pośmiertne w formie wędrówki duszy i po-
wrotu jej na ziemię, skombinowano z czasem z dawną naukę hymnów
Rigwedy o nagrodach i karach na tamtym świecie. Nowa nauka nie może
poprostu zupełnie się od starej emancypować, stara powraca i z no-
wą w sposób mniej lub więcej sztuczny się zlewa. Ta nauka skombi-
niwana występuje jako nauka o dwuch drogach, o drodze bogów i dro-
dze ojców. W Rigwedzie jeszcze świat bogów i świat ojców /: t.j.
dusz ojców zmarłych : nie są od siebie przestrzennie oddzielone,

X/X 13/XII 9/12

devajana
pitriyana

Deussen I,2. 290/3

ojcowie i bogowie mieszkają tu jeszcze w światach razem- później jednak świat ojców i świat bogów się oddzielają i dlatego też różne są do nich drogi:/. Otóż droga bogów taka: Po śmierci dusza wchodzi w płomień stosu, na którym spala się ciało, następnie w dzień, potem w jasną połowę miesiąca, potem w jasną połowę roku /: w lato/ potem w rok, potem w słońce, potem w księżyc, potem w błyskawicę, i nakoniec w brahman. Tu dość dla nas dziwaczne, ale w Indyach często powtarzające się traktowanie okresów czasowych na równi z przestrzenią, z miejscami różnemi. Sens tej całej nauki ten, że dusza, która za życia oddawała cześć brahmanowi, przez szereg miejsc zwanego często światłem świateł coraz jaśniejszych wznosi do brahmana, z niem się jednoczy i już więcej na ziemię nie powraca. - Drogą ojców idą dusze tych, co za życia spełniali pobożne uczynki , składali ofiary, oddawli się ascezie, ale nie osiągnęli szczytu doskonałości. Otóż ~~dz~~/p dusza takich ludzi ze stosu pośmiertnego wchodzi w dym ognia, następnie w noc, dalej w ciemną połowę miesiąca, w ciemną połowę roku i nakoniec na księżyc, który już w dawniejszych wierzeniach uchodził za miejsce pobytu zmarłych. Ale gdy dusze, idące drogą bogów, tylko chwilkiem krótko bawią na księżycu, dusze, idące drogą ojców tam za-

bawiają dłużej, mianowicie tak długo, jak długo jeszcze "pozostaje osad" dobrych uczynków. Skoro się zapas owoców tych dobrych czynów wyczerpie, następuje dalsza zapłata za te czyny ~~[illegible]~~ie na ziemi. Mianowicie dusza kolejno zgęszcza się coraz bardziej, stając się kolejno eterem, wietrem, dymem, mgłą, chmurą, deszczem, rośliną, pożywieniem, nasieniem, jako nasienie wchodzi w łono istoty żeńskiej i rodzi się wcielona w ciało do nowego życia na ziemi. Otóż obok drogi bogów i ojców teksty spominają jeszcze "miejsce trzecie", przeznaczone dla tych, którzy nie spełniali pobożnych uczynków, więc dla złych. Ci zostają wcieleni w ciała różnych niższych zwierząt, wężów, owadów, robaków - później znowu z tem skombinowano poprzednie odbycie kary na tamtym świecie, w jakiemś piekle. - Tak więc mamy tutaj kombinacyę zapłaty w formie i wędrówki dusz, t.j. powrotu jej na ziemię i kar i nagród na tamtym świecie; tylko dla najlepszych niema powrotu ponownego na ziemię i ponownej śmierci. Dla nich następuje zjednoczenie z brahmanem. - Otóż tu jest punkt, do którego nawiązuje nauka o zbawieniu, o wyzwoleniu w jej postaci bardziej filozoficznej. Zrazu bowiem ciągle jeszcze mimo identyfikacyi brahmana

z wszechświatem z atmanem zjednoczenie się duszy człowieka z brahmanem pojmowane bywa jako przejście duszy do brahmana, jako wejście duszy w brahman. Więc czytamy w pewnym ustępie: „On, t.j. Atman jest jest moim atmanem [t.j. moja dusza, mojem ja] do niego umierając wejdę" /: Deussen, I.2. 365:/ Otóż tu widocznie jeszcze kłócą się dwa poglądy. Skoro jednak ktoś na prawdę pozna, że jest atmanem, że on i atman to jedno, że on jest tem samem, czem jest absolut, ten już nie musi wchodzić w atman ~~i w atman wchodzić~~, gdyż wyzwolenie jego tkwi w tej wiedzy. Kto wie, że „aham brahma asmi," tem samem jest wyzwolony. Więc wyzwolenie nie jest następstwem tej wiedzy, lecz w samej tej wiedzy tkwi. Kto wie, że jest atmanem, ten niczego nie pragnie, bo wie, że jest wszystkiem, że ma wszystko - „jakże może pożądać ktoś czegoś, kto wszyto ma?" Taki człowiek przejrzał złudznie, jakoby istniała mnogość bytów, jakoby jego własna indywidualność była rzeczywistym bytem- jedno przecież tylko jest, mianowicie atman, i on sam jest atmanem. Więc wraz z jego indywidualnością tracą byt rzeczywisty wszystkie jego uczyki, dobre i złe- cała wędrówka duszy równie jako złudzenie się przedstawiać skoro przecież jest wydłużeniem bytu indywidualnego - kto więc posia-

ca prawdę wiedzę, o tym mówią upaniszady: "Jeśli ktoś jest bez pragnienia, wolny od pragnienia, z zaspokojonem pragnieniem, jeśli ktoś sam jest swem pragnieniem, jego tchnienia życiowe nie wychodzą z niego, lecz jest on brahmanem i w brahmanie się roztapia." /: Deussen I.2. 366:/. Innymi słowy""Jak rzeki płynące w morze giną, porzuciwszy imiona i kształty, tak wiedzący uwolniony z imienia i kształtu/: t.j. z indywidualności swojej:/ przychodzi do boskiego ducha, wyższego od najwyższych" /: Outliens ://: A. Cawroński:/. Oto jest mądrość, oto wynik, do którego dochodzi myśl upaniszadów.

Cały dalszy rozwój religiko-filozoficzny Indów pozostaje pod wpływem tych upaniszadów . Ten dalszy rozwój obejmuje się nazwą okresu powedyjskiego. Rozpoczyna się on około 500 podokresem przejściowym, sięgającym mniej więcej do 200. Podokres ten zwie się epickim, albowiem głównym dla nas źródłem ówczesnych poglądów filozoficzno-religijnych jest wielkie epos Maha-bharatam t.j. "wielka pieśń o bharatach"w 18 /: 19:/ księgach, obejmujących 100,000 dwuwierszy. Opisuje bohaterskie walki, które powstały, gdy Indowie zajmowali dolinę ~~Indowie stacza li z tubylcami, zajmując~~ walkę z pierwotnym plemieniem dolinę Gangesa. Otóż w tem eposie są partye treści religijno-filozoficznej, w liczbie czterych najbardziej znaną jest partya pod nazwą Bhagavadgita . Obok eposu ważnem tż uzupełnieniem naszych wiadomości jest księga ustaw związana z nazwikiem Manu, w XII rzędzie

Przejściowość tego całego okresu tem się też uwidocznia, że niektóre upaniszady, najpźniejsze, powstały prawdopodobnie w okresie tym, więc równocześnie w eposem, i to nawet pod koniec tego okresu. - Z bardzo licznych i zawiżych przeobrażeń myśli religijnych i filozoficznych wspomnieć tu wypada o następujących: Brahman, zrazu abstrakcyjnie pojęta potęga kosmiczna, istota wszechświata i zasada jego, tu występuje w hipostazie, jako Bóg; jako istota o własnej indywidualnej osobowości. Obok niego i bardziej zrozumiałe jeszcze dla potocznego zrozumienia: dwaj inni bogowie, którzy w Rigwedzie odgrywają rolę dość skromną w porównaniu z innymi bogami, ale teraz potężnieją: Viszni. t.j. Bóg słońca pojęty jako siła działająca, /: od visz, działać:/ i Siva t.j. dobrotliwy - zrazu przydomek boga gromu, następnie zlał się z Agnim i jeszcze innemi. Czczono go głównie w Himalayi, tak jak Viszni czczono głównie w dolinie Gangesu. Czasem jeden z tej trójcy, czasem drugi naczelne zajmuje miejsce- wyraźne są też tendencye do zastąpienia tej trójcy jednym jedynym bogiem, a najwcześniejszym wyrazem tych tendencyi jest właśnie Baghavadgita, t.j. nauka wyśpiewana przez świętego /: bhagavan:/. - Innym bardzo ważnym momentem tego

XX. 14/XI 912

przejściowego okresu kształtowania się myśli jest stosunek brahmana czyli atmana do świata. Są ustępy, w których ten stosunkepojęty jest zupełnie w duchu idealizmu upaniszadów- atman jest całą rzeczywistością, poza nim niema żadnej innej. Ale z czasem, jak już powyżej wspomniałem, wszechświat, zrazu jako maya pojęty, jak złuda, zaczyna przecież zdobywać sobie znowu rzeczywisyość, i przybiera wtedy nazwę prakriti. Zrazu prakriti znaczy przyroda, z czasem przybiera znaczenie pramateryi, z której cała przyroda powstaje, przyczem coraz bardziej się od brahmana, występującego tu znowu pod nazwą purusza, emancypuje. - Trzecim momentem, godnym uwagi, jest zjawienie się wyrazów sankhyam i joga. Wyrazy te są później nazwami dwuch systemów filozoficznych- tu jednak jeszcze tego znaczenia nie mają, lecz oznaczają dwie drogi, dwie metody, do tego samego celu wiodące: mianowicie do osiągnięcia, do ujęcia atmanu. Atman z jednej strony rozlewa się w całym świecie, którym w gruncie rzeczy jest, z drugiej strony każdy ma go w sobie samym. Jako tamten może być ujęty przez rozważanie; to jest sankhyam, który to wyraz znaczy obliczanie, rozważanie, kalkulowanie; jako ten atman w ans może być ujęty przez skupienie się, koncentracyę,

W Wha

a to właśnie znaczy joga. Więc sankhyam i joga tak się do siebie mają jak filozoficzne rozważanie świata i jak kontemplactjnie skupianie się w sobie,. W miarę, jak pewne koło myśli już wynikłe z rozważania wszechświata zaczyna się krystalizować i skupiać w całość odrębną, wyraz sankhyam zaczyna oznaczać tę całość myśli, czyli odrębny system filozoficzny. Początki jego właśnie tu w epickim okresie, ale jego zarodki już w upaniszadach.

Buddha

Zanim jednak poznamy ten system jako też inne systemy, które się obok tego najważniejszego rozwinęły z upaniszadów poprzez okres epicki i po nim znalazły następnie swoje ujęcie i zaokrąglenie, trzeba wspomnieć o tem, że obok dalszego rozwoju świata myśli wedyjskiej także powstała przeciw temu światu bardzo silna i ogromnie pwywowa opozycya, związana przedewwszystkiem z osobistością Buddhy. Budda nie stworzył żadnego systemu filozoficznego, lecz był twórcą religii nowej, a żył i nauczał w wieku VI., umarł prawdopodobnie około 480. Zyskał ogromnie wiele zwolenników, ale jak jak religia chrześciańka głównie się rozszerzyła poza krajem, w którym powstała, tak też i buddyzm, gdyż wyparty z czasem z Indyi, rozlał się szroki strumieniem poprzez Cejlon, Birma, Syam, Annam, Tybet

Chiny, Japonię, Mandżuryę i Mongolię. /: schyzma, kościół południowy i północny, powstało ~~około~~ a Chr. już w IV. wieku:/. Buddha sam swej nauki nie spisywał- czynili to jego uczniowie pierwsi i późniejsi, a zich zapsków i traktatów powstał ostatecznie zbiór, zwany Tripitakam, trzema koszami. Sam Buddha nazywa się właściwie Siddartha- ten który dopiął celu, imię nadawane w Indyach i innym chłopcom Pochodził z rodu książęcego Sakya, skąd przydomek Sakyamuni-mędrzec z roku Sakya; Buddha znaczy tyle co oświecony ; nazwę tę przybrał Siddartha dopiero wtedy, gdy doszedł do pełnego poznania prawdy- przedem nazywał się Bodhisattva, t.j. takim, który w sobie w swej istocie /: sattvam:/ posiada poznanie , bodhi, ale dopiero w zarodku, który z czasem rozwinie się w wiedzę pełną. Życie Buddhy oczywiście otoczone całą mgłą podań i legend, i trudno dojść, co tu prawda, co legenda. Nas obchodzi postać, jaką przybrały w jego religii pewne znane nam już pojęcia religino-filozoficzne. Otóż punktem wyjścia nauki Buddhy, tak jak systemu sankhyam, jest cierpienie. Cztery święte prawdy buddyzmu ~~xxxxxxx~~ które są jakby credo buddyjskiem wyznaniem wiary, traktują 1. O cierpieniu, 2o postaniu cierpienia, 3o zniweczeniu cierpienia i 4o drodze wiodącej do zniwe-

czenia cierpienia. To wyznanie wiary brzmi tak: "Oto, mnisi, są cztery święte prawdy: Jakie cztery? 1. Cierpienie, 2. powstanie cierpienia, 3. zniweczenie cierpienia, droga wiodąca do zniweczenia cierpienia. I. Czem jest cierpienie? Narodzenie się jest cierpieniem starość także, choroba także, śmierć także. Także łączenie się z tem czego nie kochamy i rozłąka z tem, co kochamy jest cierpieniem, i to, że się czegoś pragnie i do czegoś dąży i że się tego nie osiąga, i to jest cierpieniem. Więc razem wziąwszy: Pięć ~~rozgałęzień~~ ~~sił~~ ~~splatających nas z nieustanni~~ ~~sposobów przywiązywania się do rzeczy ziemskich~~ są cierpieniem - oto jest cierpienie. II. Co ~~to~~ jest powstaniem cierpienia? Powstaniem cierpienia jest owo pragnienie, które od odrodzenia do odrodzenia prowadzi, któremu towarzyszy radość i namiętność, które ~~tu i tam~~ gdzieniegdzie znajduje swą radość - pragnienie rozkoszy, pragnienie, by stać się czemś, pragnienie ~~władzy~~ - oto jest powstanie ~~ży~~ cierpienia. III. Co jest zniweczeniem cierpienia? Jest niem zupełne zgniecenie i zniweczenie właśnie owego pragnienia, które prowadzi od odrodzenia do odrodzenia, któremu towarzyszy radość i namiętność, który ~~gdzieniegdzie~~ znajduje swą radość, pragnienia, które występuje w narodzeniu i ustępuje w śmierci. Oto jest zniweczenie pragnienia. IV. Jaka jest droga wiodąca do zniweczenia pragnienia? Jest nią ta ośmiodzielna /: ośmioraka:/ ścieżka, która się zowie właściwą wiarą, właściwą myślą, właściwą mową, właściwym czynem, właściwem życiem, właściwem dążeniem, właściwem rozpamiętywaniem, właściwem zatapianiem się.

Dla wyjaśnienia kilka uwag. W całem tem wyznaniu wiary niema słówka o bogach lub bogu, o brahmanie, atmanie. Ich miejsce zajmuje pragnienie, żądza, wola, skoro w II. prawdzie owo pragnienie estt co corz nowe rodzi życie, ciągy powrót do życia. A ta żądza życia, będąca źródłem życia, zarazem i w samem życiu nie daje człowiekowi zaznać spokoju. A jak w trzeciej prawdzie czytamy, to pragnienie ~~ży~~ życia ~~występuje~~ występuje z narodzeniem się, a w śmierci

Tych pięć sposobów, to cielesność, uczucie, spostrzeganie, ~~ciężkość, poznanie~~ wyobrażenie i wiadomość

z owu ustępuje, cofa się. Ta trzecia prawda świętą zawiera myśl zasadniczą całego buddyzmu : Cierpienie można zniweczyć, niwecząc owo pragnienie, które jest początkiem wielkiego cierpienia. - Otóż ta myśl zasadnicza ,że uwolnienie się od wszelkiego pragnienia jest warunkiem uwolnienia się od cierpienia, osięgnięcia najwyższaeg celu, znajduje się już w upaniszadach, w ustępie cytaowanym przez nas na nastr. 53 u góry. A w Mahabharacie spotykamy się z pojęciem, które w związku z tem uwolnieniem się od cierpienia stało się dal buddyzmu zasadniczme, pojęciem nirwana. Tam bowiem mowa o wyzwoleniu, jakie daje nam pełne poznanie identyzności naszej istoty z atmanem i tam cytamy: "Kto ogląda ... niesłyszalnego, niedotykalnego, nieuchwytnego, niewidzialnego, niepoznawalnego atmana, ten jest wyzwolony... Dzięki poznaniu pozbywając się wszelkich pragnień, cielesnych i duchowych, dostępuje stopniowo nirwanam , jak ognień, gdy drzewo spłonęło". - Otóż nirwanam występuje tu w znaczeniu zgaśnięcia, tak iż ust.p ten powiada, iż taki człowiek dostępuje stopniowo zgaśnięcia. Nazywano je też " "brahman-nirwanam" zgaśnięciem w brahmanie, lub tłumacząc w ten sposób wspomniane przez nas roztapanie się w brahmanie. Zarazem

Deussen I.3, 111

jednak wyraz nir[illegible]nam oznacza szczęśliwość. [illegible] ewuznaczność: zgaśnięcie i szczęśliwość czyniła ten wyraz bardzo zdatnem do do oznaczania tego ostatecznego celu, którego jednak określa się tylko negatywnie jako uwolnienie się od wszelkiego cierpienia. Na pytanie, czy ten stan jest tylko stanem nicości czy też szczęśliwości, buddyzm odpowiada, że mistrz tego nieobjawił. - W ogóle jest to jedną z najbardziej znamiennych cech nauki Buddhy, że nie wdaje się w zagadnienia metafizyczne Częsyo uczniowie zadają mu pytania, , czy świat wieczny lub nie wieczny, czy nieskończony czy ograniczony, czy dusza różna od ciała czy nie, czy człowiek, który osiągnął dosonałość, po śmierci żyje, czy nie żyje. Budda na to odpowiada według stałego schematu: Według niego niesłusznem jest twierdze ie 1. że dusza od ciała różna, 2. że od niego nieróżna, 3. że zarówno różna jak nieróżna od niego, 4. że ani różna ani nieróżna od niego Otóż nawiązując do takich powiedzeń mistrza doszedł buddyzm później do zupełnego zaprzeczenia istnienia duszy , w czem również znamienny rys buddyzmu. Więc zaprzecz też istnieniu atmana wszelakiego. Człowiek niczem nie jest, jak połaczeniem pięciu gałęzi, już wyżej poznanych: cielesności, uczucia, spostrzegania, pędów. świadomości

I tu najbardziej stanowcza opozycya przeciw brahmanizmowi, skoro buddyzm uważa wiarę w istnienie jakiegoś atman z potępienia godne kacerstwo. Ten dogmat apsychizmu i ubiera nauka buddyjska późniejsza w opowiadanie o rozmowie między królem Milinda a mędrcem buddyjskim Nagasena. W rozmowie tej okazuje się, że wóz, którym król przybył, składa się z dyszla, kół, osi, ram drewnianych rzemków, itd. Niema wozu, który by istniał poza tymi częściami składowemi wozu. Tak samo w człowieku niema nic, coby istniało poza owymi pięciu rozgałęzieniami /: Skandhja:/ i ich połączeniem. - Stąd buddyzm popada w sprzeczność, soro przecież zachowuje samsaram i opowiada o 550 narodzinach Buddy, zamiast wystąpił z nauką. Wyjście starał się znaleść buddyzm, twierdząc, że tem, co pozostaje z człowieka w śmierci huy rozpadają się skandhy, jest jego karman. Ono łączy nowy kompleks skandhów w całość nową, aby mogła nastąpić zapłata za poprzednie życie. Ale to bardzo iluzoryczne wyjście i stąd rzeczę zrozumiałą, że buddyzm całą naukę o karman otacza głęboką tajemniczością. - Ale te teoretyczne wątpliwości nie przeszkadzały wcale buddyzmowi do rozwoju i ogarnięcia szerokich bardzo warstw wyznawców: głównie się do tego przyczyniła osobistość twórcy,

XXI Wtorek
25/XI
9/12

18. i 19. i 20. odpadł wyjść od [illegible] wyjazdu do Krakowa na posiedzenie Akademii i Komisji historycznej; 21. święto greckie.

który zrzekł się życia pełnego rozkoszy, dającego mu wysokie stanowisko i wielką władzę i własnym przykładem stwierdza siłę swego przekonania, dalej też i stosunek tej nauki do czwartej kasty. Wiadomo, że Nauka brahmanów według upaniśadów wprawdzie o każdym człowieku twierdziła, że jest wcieleniem atmanu, ale że poznanie tej prawdy prowadzi do zbawienia, ale naukę tę głoszono tylko przedstawicielom trzech wyższych kast, brahmanów, kszatryów i wajsya /- rolnicy, kupcy, rzemieślnicy:/ t.j. ludności aryjskiej, wykluczając od niej przedstawicieli kasty czwartej, sudra, ludność tubylczą, prze Aryów podbitą. Otóż Buddha wprawdzie nie naruszył podziału ludności na kasty i niepodobna w tej mierze upatrywać w nim reformatora społecznego, wszelako naukę głosił bez wyjątku wszystkim i bez różnicy z wszystkich kas przyjmowano do gminy buddyjskiej członków. Stąd ta wielka siła rozpędowa. Sprawa podobieństwa i pokrewieństwa buddyzmy z chrześciaństwem, która si tak często akcentuje, nie należy do historyi filozofii, lecz do historyi religii. My się zwrócić musimy do bardziej jeszcze filozoficznego ujęcia prądów myśli, które w buddyźmie się objawiły, do ~~jednego z~~ najgłówniejszych systemów filozofii indyjskiej.

Deussen I,3, 116

Deussen I,3,pg.3. Wspomniałem już, w myśli upaniszadów rozwinął się szereg systemów drogą silniejszego akcentowania tej lub owej strony owych myśli. W wieku XIV. po Chr. jeden z autorów indyjskich, Madhava napisał dzieło p.t. Sarva-Darcana-Sangraha t. j. Przegląd wszystkich systemów wyliczając i kreśląc w nim 16 takich systemów filozoficznych. Z tych 16 systemów / liczba 16 gwoli jej mistycznego znaczenia 4 razy 4 trochę naciągnięta:/ sześć tworzą ogół t. zw. prawowiernych systemów astika, reszta nieprawowiernych nastika. Sześć prawoiernych, t.j. dających się pogodzić z wedami to są: Nyaya, Vaicesika, Sankhyam, Yoga, Mimansa, Vedanta/. Tworzą one "szóstkę systemów", „Szaddarcanam", w gruncie rzeczy tylko Mimansa i Vedanta istotnie dadzą się z wedami pogodzić. Przekazane są nam te systemy w formie streszczeń, sutra, których zdań, główne myśli zawierających, czasem nawet nie zdania, tylko jakby wyliczenie głównych pojęć. Nyaya 638, Vaicesikam 370, Sankhyam 526, Joga 194, Mimansa 2742, Vedanta 555 sutr obejmuje. Każdy z tych systemów może się pochwalić niezmierną ilością komentarzy, pism o nim itd. - Jo się tyczy chronologii tych systemów, zupełnie nic o niej prawie nie wiemy. Wytworzyły się one w formie nam znanej od roku 200 a. Chr. począwszy, ale początkami swemi ,

Deussen I, 3, pg. 191
Madhava sam był wyznawców systemu Vedanta.

Wylicz je według ich wartości 1. System materyalistyczny 2.System budystów, 3. Dżainizm, Potem 4,5, dwa systemy wiszmuistyczne, t.j. takie, które usiłują naukę o atmanie stopić w jedno całość z wiarą ludową w Wiszmu jako najwyższego Boga, potem 6,7,8,9 cztery system sziwaistyczne, które to samą cyną względem wiary w boga Sziwa, Następnie 10 trzy prawowierne systemy Waicesikam, 11 Nyaya, 12 Mimansa, o charakterze przyrodniczym, logicznym rytualnym, potem 13systemPanini, upatrujący najlepszą drogię do zbawienia w studyum gramatyki, 14. 15, 16 trzy w właściwem słowa znaczeniu systemy filozoficzne, sankhyam, Joga, Vedanta, stworzony przez Sabkharę, ur. 788. po Chr.

jak tylekrotnie stwierdziliśmy, sięgają znacznie wstecz, tak iż nawet spór, czy system sankhyam jest starszy czy młodszy od buddyzmu, spór, który Deussen rozstrzyga kompromisem. Sześć systemów prawowiernych zna się na wzajem i polemizuje ze sobą. Więc widocznie przez długi czas się tworzyły, tak iż proces ten tworzenia się w znacznej mierz biegł równolegle. Forma, w jakiej dzisiaj te systemy posiadamy /a/ już jest wynikiem tego długiego procesu tworzenia się i jego ostatecznym wyrazem. Omawiać tychsystemów kolejno nie będziemy, w wielu z nich niema nic filozoficznie uwagi godnego, o buddyźmie już była mowa- ale tylko te scharakteryzujemy, które zawierają rzeczy filozoficznie uwagi godne. Pójdziemy zrazu porządkiem wskazanym przez Madhavę i tu spostykamy na początku system przypominający nam dziwnie system chińkiego mędrca Jang-czu- skrajny materyalizm, hedonizm egoizm- sensualizm

Deussen I, 7, 194

System Carvaki S: według twórcy Carvaka, bliżej nic o niem nie wiemy:/. Istnieją tylko 4 żywioły, ziemia ogień powietrze woda, wszystko z nich powstaje, a także, gdy przyjmują postać ciała ludzkiego życie duchowe człowieka, gdyż wraz z ciałem. Atman jest tylko ciałem obdarzonem życiem duchowem. /: podobnie jak z ciała fermentującego siła odurzająca, tak z żywiołów życie duchowe powstaje:/.

Z tą filozofią teoretyczną łączy się praktyczny skrajny hedonizm etyczny: najwyższym celem człowiek rozkosz, wprost rozkosz zmysłowa. Ktoby temu przeczył, powołując się na to, że przecież niema niezamąconej rozkoszy, że łączy się z nią często przykrość i ból, ten zapomina, że cała sztuka właśnie w tem tkwi, by używając, nie narażać się na te ujemne strony używania. Czy ktoś nie będzie jadł ryb, bo ościami może sobie sprawić ból? Nie, tylko tak będzie jadł ryby, aby nie połykać teżości; więc obawa przykrości nie trzeba sobie zakłócać używania. Podobne poglądy nietylko w Chinach, lecz później także w Grecyi spotkamy. Dlatego gorszyło się o systemy Czawaki albo też Czarwaków /: zob. Deussen :/ wspomnieć. Zanim przejdziemy do systemów prawowernych, jeszcze wzmiankę o systemie gramatycznem albo lepiej lingwistycznym bo to ciekawa rzecz. Jest to system którego twórca zwie się Panini, a żył prawdopodobnie około 300. Założenie i zasadnicza myśl tego systemu staje się zrozumiała, gdy zważymy, jak w Indyi pojmowano absolut, Boga, brahman, atman. Nie jako coś poza światem przez zeń stworzonym stojącego, lecz jako coś samym światem będącym. Jeżeli więc wskutek tego teizm transcendentalny musi mówić o natchnieniu, za pomocą którego Bóg ludziom poprzez inspirowane jednostkę obja-

~~Ponijając następne, zwracamy się od razu do sześciu astikam~~
~~systemów prawowiernych.~~
~~I. Waiszeszika sc. darcanam t.j. nauka dotycząca rozróżnienia~~

XXII
26/XI 912

Deussen
I.3.398

wia prawdę wieczną, w innych tego nie trzeba, gdyż Bóg się sam bezpo bezpośrednio objawia w świecie. A ponieważ i Wedy są częścią świata, więc tak samo, jak się Brahman objawia w każdym innym bycie, w Bogach, ludziach, zwierzętach tak się też objawia w Wedach i jego wyrazach , więc w wyrazie Bóg, w wyrazie człowiek, w wyrazie zwierzę , koń, owca itd. Otóż niektórzy twierdzili, że Wedy jest czemś wiecznem; gdy więc jeden ze światów ginie, Brahman według Wed stwarza świat nowy - jeżeli więc pragnie Brahman stworzyć człowieka, konia, krowę, przypomina sobie wyrazy Wedy i według nich stwarza owe zwierzęta. Zatem wedy są jak by pewną postacią wcielonego w nich Brahmana, atmana, zatem studyum wed , zagłębianie się w nie, jest zagłębianiem się w Boga. Ale warunkiem i sposobem tego studyum jest najdokładniejsze zrozumienie każdego zdania i wyrazu. Więc analiza gramatyczna prowadzi do poznania Brahmanu; stąd system ten zajmuje się szczegółowo kwestyami gramatycznemi i kwestyami lingwistycznemi, należącemi poniekąd do filozofii mowy. N.p. Jak to się dzieje, że pewne połączenie głosek budzi we mnie pewną myśl, głoski acva /: equus:/ myśl o koniu? Poszczególne zgłoski tej zdolności nie posiadają, a ich połączenie także nie, bo przed

idea boga

cież w całości nie może być nic takiego, coby nie było w częściach. Więc w wyrazie musi być coś więcej, jak poszczególne głoski i ich połączenie: coś, co wtedy, gdy wyraz słyszymy, tak ze słowa wybucha, jak n.p. kwiat z pączka. Tocoś zwali ci gramatycy Sphota od sphut: wybuchać, wypękać . Otóż ~~tą~~ ten sphota, ta ~~aby~~ niby dusza wyrazów stała się przedmiotem zaciętych sporów między systemami filozoficznemi- przeważnie odrzucano ją, tylko system Joga, zdaje się teoryę te przyjął.

Pomijam inne systemy nieprawowierne i zwracam się do sześciu prawowiernych.

Deussen I.3. 346 Straszewski

I. Waiszeszika. Mianowicie Wiszesza znaczy różność odrębność. Waiszeszika sc. darcanam znaczy system dotyczący różności odrębności. Nazwa stąd, że system ten uważa za swe główne zadanie sprowadzić cały byt do sześciu odrębności. Tą drogą, t.j. poznawszy tę prawdę człowiek może osiągnąć wzniesienie ducha i szczęśliwości /: ten praktyczno-religijy cel u wszystkich tych systemów zawsze jest:/. Twórca tego systemu zwany jest Kanada - ale to raczej przezwisko, gdyżdosłownie z aczy zjadacz ziaren. Sześć odrębności systemu, sześć odrębnych rodzajów bytów, pod które system wszystko sprowadza, zwą się

~~padartha~~padartha, przyczem pada znaczy słowo, artha zaś istota, byt. Więc słowobyt, t.j. byty oznaczone słowami, albo też słowa oznaczające byt. Według tego, czy się jedno czy drugie tłumaczenia przyjmie, ma się albo tylko sześć najogólniejszych nazw wszystich rzeczy, albo też sześć zasadniczych rodzajów bytu. Porównuje się naukę Kanady często z kategoryami Arystotelesa, który a także pod tym względem różnym podlega interpretacyom, jak to zobaczymy później. Otóż tych sześć kategorye czyli padartham to następujące: 1. Substancya /: toco posiada jakości i działalność :/ drawyam.:/ substancya "posiadać działalność /: czynność:/ i jakości i być tkwiąca wewnątrz przyczyną (podstawą)- oto znamiona substancyi" 2. Jakość. Guna " Tkwić w substancyi, samemu nie mieć jakości...oto znamiona jakości. 3. karman czynność "Tkwić w samej tkwić w samem tylko substancyi, nie mieć jakości, być niezależną przyczyną łączenia i rozłączania oto znamiona czynności. 4. Samanyam - trudno przełożyć- niemcy wspólność, może lepiej tożsamość, Według Kanady jet to coś prostego i wiecznego, tkwiącego w tamtych trzech kategoryach bytu 5. Wiszesza odrębność, różność, Określa jako to, dzięki czemi rzeczy poznajemy jako różne, tak jak samanyam jes t tem dzięki czemu pozna-

jemy to, co jest im wspólne. 6. Samavaya Inherencya. Stosunek posiadania albo raczej to, dzięki czemu istnieje stosunek posiadania, więc stosunek ujawniający się w tem, że całość posiada części, substancya jakości, to co działa działanie, ogół szczegółu itd. To wyliczenie dowodzi, że tu chodziło o różne zagadnienia bardzo ważne, których trudności stawiały zacięty opór ich ujęciu. System wylicza następnie główne rodzaje bytów, podpadających pod każdą kategorię: Np. pod sybstancy. podpada ziemia, woda, ogień, powietrze, -eter, czas, przestrzeń, atman, manas /: to co uświadamia atmanowi wrażenia, pochodzące od zmysłów:/. Otóż o tych czterych pierwszych bytach, podpadających pod kategoryę substancyi, powiada Kanada, że są wieczne jako niedziałki, przemijające jako agregat, nagromadzenie niedziałek. Niedziałki te tem różne od atomów dzisiejszej fizyki i Demokryta, że się różne co do jakości, t.j. każdem rodzajowi substancyi odpowiada odrębny rodzaj atomów- ale tem do atomów podobne, że są ostatecznemi elementami, do których się w podziale sybstancyi dojść może; są argumenty, że być muszą, mianowicie inaczej podział szedłby w nieskończoność, albo: gdyby nie

XXIII 27/XI 912

paramanu

Arcese gorz

było atomów, każda rzecz, wielka czy mała, składałaby się z nieskończenie wielu części, a ponieważ wtedy by się wszystkie rzecz z równej ilości części składały /: mianowicie nieskończonej:/ przeto wszystkie rzecz byłby jednakowo wielkie. Obok pojęcia nieuziałek ważne też pojęcia ~~[illegible]~~ aurisztam t.j. siły jakiejś, która Kanada tłumaczy wszelkie łączenie i rozłączanie się atomów. Podobnie jak różne rodzaje substancyi, wylicza Kanada dalej 17 jakości, /: n.p. barwa, ilość, pojedyczność, ~~łączenie, rozłączanie~~ połączenie rozdział, ~~[illegible]~~ poznawanie, przykrość, przyjemność itd. razem 11 ~~[illegible]~~ fizycznych, 6 psychicznych:/. Dalej wylicza on ~~[illegible]~~ rodzaje czynności, działania, stawania się, znając tylko pięć, rzucanie wgórę, rzucanie w dół, ściąganie, rozszerzanie, chodzenie /: t.j. poruszanie się poziomo. Wszystko co się dzieje, sprowadza się tedy zgodnie z założeniem atomistycznem, do rodzajów ruchu. Reszta kategoryi jest krócej traktowana, a niektórzy późniejsi uczniowie Kanady jeszcze 7. kategoryę dodali: ~~[illegible]~~ niebyt, przeprowadzając rozróżnienie rozmaitych rodzajów niebytu /: ktoby się z tego śmiał, niech pamięta, że w ~~[illegible]~~ krytyce czystego rozumu Kanta może znaleść

rozróżnienie różnych rodzajów znaczenie wyrazu nihil. Otóż coś podobnego tam: coś innego znaczy gdy mówię Coś jeszcze nie jest, a coś innego gdy mówię A nie jest B. I t.p. - Nie będę się już wdawał w te subtelności, czasem naiwnie, czasem zasadniczo zawiłe swą przenikliwością - com powiedział, wystarczy, by poznać, że mamy tu system, w którym się przebija wyraźna dążność do uporządkowania, sklasyfikowania całości bytu według pewnych zasadniczych pojęć, punktów widzenia. ~~Coś podobnego w następnym systemie.~~

Deussen I.3. 361. 2. Nyaya. Znaczenie rozmaicie tej nazwy się tłumaczy . Faktem Staszewski jest, że w zwykłem używaniu oznacza wyraz ten prawidło, normę, regułę. Istotnie też system ten jest systemem prawideł rozumowania, dyskutowania raczej, rozprawiania. Rozprawianie ogromnie się rozwinęło z czasem w Indyi. Ale nyaya nazywa się też w samym systemie pewna specyalna forma rozumowania, dowodzenia, wnioskowania, bardzo pokrewna temu, co się nazywa u Arystotelesa sylogizmem. Autorem systemu jest Gotama. Niektórzy kładą go przed Kanadą, prawdopodobnie jednak po nim żył. I ten system ma stawia sobie ten cel, aby doprowadzić człowieka przez poznanie do szczęśliwości, uwolnienia się od cierpień , wyzwolenia. Zgodnie z tem i ten system jak wszystkie prawie

systemy zastanawiają się też nad rodzajami poznania, albo też nad źródłami wiedzy. ~~Rozpatrzmy~~ Zaś System Czarwaków przyjmował tylko jedno takie źródło: spostrzeżenie; system Buddhy i niektóre inne obok tego jeszcze wnioskowanie, /: rozumowanie:/, w systemie samkhya, o którym będzie mowa później, mamy trzecie nadto źródło: zgodne z prawdą udzielenie komuś wiedzy; Nyaya Gotamy zna i czwarte: porównanie. Otóż Nyaya określa 1) spotrzeganie tak: Wynikające z zetknięcia się zmysłów z rzeczami poznanie, nie dające się bliżej określić, nie dające się zbić, ~~poznanie~~ ostatecznie, nazywa się spostrzeganiem /: pratykszam:/. Co do 2) wnioskowania ciekawe, że rozróżnia wnioskowanie z przyczyny o skutku /: z zjwiającej się chmury o grożącem deszczu:/, ze skutku o pfzyczynie /: z przyberania wody w zece na to, że musiał paść desz z:/ i wnioskowanie na podstawie analogii: jeżli w pewnym wypadku spostrzegam jakieś X, które ma za warunek Y, i potem znowu spostrzegam jakieś X i stąd wnoszę żei w tym drugim wypadku ma ono za warunek Y. – 3) Porównanie określa Gotama tak: „Porównanie jest wykazaniem tego, co ma być wykazane, na podstawie jego jednorodności z czemś już znanem". N.p. Znam woła, ale nie znam bawoła, wiem tylko, że do woła jest podobny, czyli że

Deussen I,3, 366

jest z nim jednorodny. Na tej podstawie mogę, gdy natrafię na bawoła, poznać go choć nigdy przedtem bawoła nie widziałem i wykazać, że to bawół. To bardzo podobne do wnioskowanie z analogii i dlatego n.p. system samkhya to porównanie jako źródło wiedzy opuszcza. Czwarte nakoniec źródło to zgodne prawdą udzielanie wiedzy- Udzielanie wiedzy jest autorytatywne jako pouczenie". - Cały ten rozdział o źródłach wiedzy tworzy I. Padartha, których system obejmuje XVI. Tutaj padartha już nie znaczy kategorya, lecz po prostu rozdział, część, paragraf. /: Z kategoryi bytu ograniczony wyraz do kategoryi wywodów:/. II. Rozdział zajmuje się przedmiotami, którem poznanie ludzkie może się zajmować i daje ich przegląd klasyfikując je na 12 grup. III. zajmuje się wątpliwością, wątpieniem. .j. powstawaniem różnych kwestyi, n.p. czy to, co ja tu widzę z oddali, jest człowiekiem, czy też pniem , albo czy tu, gdzie chcę stawiać dom, niema przypadkiem wody zaskórnej. IV Dalej następuje pobudka motyw, nie dość jasne pojęcie w tym związku- może chodzi o to, że każde takie postawienie kwestye musi mieć jakiś motyw. V Potem Gotama omawia paradeigmat, t.j. przykład, czyli zdanie, na które się w rozumowaniu wszyscy godzą, więc wspólne założenie. VI Dalej następuje

XXIX 28/XI 912

omówienie tezy t.j. twierdzenia, które ma być dowiedzione, a potem

VII idzie najciekawszy może dla nas Padartha, zajmująca się sylogizmem,

formą rozumowania. Nazywa się ten padartha -: awajawah, t.j. czło

ny, mianowicie rozumowania. Widzimy z tego rozdziału, że poprzednie

przygotowywały do niego:

1. Teza: Na wzgórzu jest ogień.
2. Racya: Albowiem na wzgórzu jest dym [Podstawa]
3. Przykład: Gdzie dym, tam ogień, n.p. w piecu kuchennym.
4. Zastosowanie: Na wzgórzu jest dym
5. Wniosek: Na wzgórzu jest ogień.

Składa się więc sylogizm indyjski z pięciu sądów czyli zdań, grec

ki z trzech. Ale widać, że 1 i 5 są identyczne, 2 i 4 również- licz

ba pięciu powstaje zaś tylko przez to, że wynik stawia się na cze-

le jako teza, której należy dowieść, a przesłankę mniejszą również

stawia się zaraz po tezie jako jej racya. Więc pozatem mamy te same

człony sylogizmu tu i tam; opuszczając 1 i 2 mamy tylko przesłan-

kę większą, mniejszą oraz wynik. - Niekiedy też już w indyjskiej li

albo pierwsze, albo ostatnie trzy.

§§§§§§ teraturze przytacza się tylko te trzy człony rozumowania.

Znają też wywody Gotamy sądy przeczące; widać z nich też, że

rozróżniał przypadki, w których możliwa jest conversio simplex od

converso per accidens: Deussen I. 3.369 i 380:/ Mianowicie tak:

Mianowicie znaj[illegible] logicy indyjscy pojęcie z[illegible]ne przez nich upadhi, t.j. warunek, zastrzeżenie. I powiadają, że można wprawdzie z dymu wnosić o ogniu, ale nie można z ognia wnosić o dymie, gdyż wprawdzie gdzi dym, tam ogień, ale nie: gdze ogień tam dym. To drugie twierdzenie tylko tam możliwe, gdzie da się zastrzeżnie, n.p. że jest to ogień ~~z~~ z płonącego drzewa wilgotnego. Jeżeli ten upadhi dodamy, wtedy nietylko gdzie dym tam ogień, ale i gdzie ogień tam dym. ---

8) Następna pacharta zajmuje się rozważaniem, albo jak niektórzy chcą odparciem, mianowicie zanim sylogizm przeprowadzony, były możliwe dwa twierdzenia: na wzgóry jest ogień i na wzgórzu niema ognia. Teraz po rozważaniu tych dwuch możliwości oraz dowiedzniu przy pomocy sylogizmu jednej z nich zostaje druga tem samem odparta. 9. Pacharta nazywa się rozstrzygnięciem. Mianowicie dzięki przeprowadzonhm dotąd procesom myślwym znika omawiane w trzeciej pacharta wątpliwość, sprawa jest rozstrzygnięta. - Następuje jeszcze ~~9~~ 7 pacharta, które zajmują się całym przebigiem tego rozumowania dotąd wyłożonego, całym przebegiem prowadzonego sporu omawiając jego sposób i środki prowadzenia. Więc 10. Dyskusya: ~~Dyskusya jest~~ 11. dysputacya albo lepiej 10. roztrząsanie 11. rozprawianie. Mianowicie 10 jest

poważnie prowadzona dyskusya, postępująca ściśle według norm dotąd omawianych celem dojścia do tego, które z dwuch sprzecznych twierdzeń jest słuszne. Natomiast 11/.jest rozprawianie, gdzie przynajmniej jednej z om stro wcale nie chodzi o znalzienie prawdy, lecz o utrzymanie się przy swem zdaniu. Jeszcze dlaje idzie w tej mierze sposób omawiany w 12. paduarta, pod tytułem nacieranie/: na przeciwnika:/, wprowadzanie go w kłopot. Tu interlokutor sm nie formułuje twierdzenia, lecz preciwnikowi stawia różne zarzuty. Ostatnie 4 paduarty można z Seussenem porównać do tworzących zakończenie organonu Arystotelesa ksiąg Peri sophistikōn elenchōn. Zajmują się sztuczkami i błędami w rozmuwaniu. 13. Racya pozorna /: n.p. ~~petitio principii~~ circulus in demonstrando:/ principii, gdy ktoś, chcą dowieść, że dzwięk nie jest niczem wiecznem, opiera się na tem, że zwięk kady przemija i że więc to co przemija nie może być wiecznem:/./: Albo petitio principii; gdy dowodzę czegoś za pomocą argumentu, wymagającego znowu dowodu:/. 14. Przekręcanie: N.p. gdy ktoś twierdząc, że chłopiec ma nową ~~odzież~~ suknię, sądzi wnosi, że ma 9 i sukni, gdyż nava znaczy bądź nowy bądź novem. Tu także mowa o nieodzwolonem uogólnianiu. 15. Opowiedzi głupie, naiwne których ta paduarta wylicza 24. /: n.pl. na zarzut, że żołnierz ja-

kiś nie ~~może~~ potrafi maszerować, ponieważ jest cho[illegible], przeciwnik odpowiada: jak to? Przecież każdy żołnierz umie maszerować, bo się tego uczył. Jako 16. pachharta nareszcie: Powód zerwania /: mianowicie dyskusyi:/. Wylicza ich ~~34~~ 22: n.p. zmiana tezy, porzucenie tezy itp.

Oto krótki przegląd treści systemu, zawartego w sutrach Nyai[538]. A poznawszy tę treść, skłonić się można łatwo do hipotezy Deussena, że mamy tu do czynienia ze zbiorem prawideł rozumowania a zwłaszcza dyskutowania; ten syste logiczny Gotamy ~~byłby~~ też powstał z podobnej potrzeby, jak logika Arystotelesa, t.j. potrzeby ujęcia w prawidła dyskusyi i rozumowania, potrzeby coraz żywiej odczuwanej w miarę, jak się rozwijały i zderzały się różne poglądy i twierdzenia filozoficzne.

III. Mimansa – twórca Dżaimini. Mimansa znaczy przemyślenie. Chodzi tu o przemyślenie Wedy. A bliżej o przemyślenie tych jej części, które ~~zwanych się przemyślenia jako~~ obejmuje się jako karmakandam t.j. część poświęcona działaniu, czynieniu, w przeciwieństwie do Dżnanakandma, części poświęconej poznaniu. Pierwsza, to razem hymny w zbiorach samhiti zawarte oraz z brahmanów działy zwane Widhi i Arthawada, więc działy obejmujące przepisy rytualne i ich objaśnienia. Druga, to Wedanta wraz z upaniszadami. – według schematu na str. 33a

Karde Veda ustyr

Samhita
Brahmana
Sutra

Vidhi
~~Atha~~ Aranyaka
Vedanta (Upanisady)

Stąd już wynika, że system Dżaiminiego jest po prostu tylko rozważaniem i rozbiorem szczegółowym przepisów, dotyczących czynności, przepisanych przez Wedę. a więc przedewszystkiem czynności rytualnych; przykład : Deussen I. 3. 390:/: Przepis, by do pewnej ofiary użyć namaszczonych ziarnek piasku - więc teraz szrokie rozważanie, czem należy je namaścić, ; wynikiem, że masłem i dalej rozbiór, dla czego właśnie masłem itd. Bardo nieliczne są ustępy, które mogą wzbudzić zainteresowanie filozoficzne, n.p. ustęp, w którym dowodzi się że dźwięk jest czemś wiecznem , a wskutek tego także też i Wedy, które składają się z dźwięków wyrazów mowy, są czemś wiecznem. Mianowicie twierdzi Dżaimini, że dźwięk nie powstaje wtedy, gdy mówimy, albo zaczynamy grać na instr. i nie ginie wtedy, gdy mówić przestajemy, lecz już przed mówieniem istnieje, a mówienie czyni go tylko spostrzegalnem, tak jak i szczyty Himalayi nie powstają wtedy, gdy je spostrzegamy i nie giną wtedy, gdy je przestajemy spostrzegać, lecz są przedtem i potem, a tylko w pewnym czasie stają się dla nas widzilnemi. Więc dźwięk istnieje odwiecznie, a mówienie lub coś podobnego czyni go tylko dostrzegalnym. I o tem może warto wspomnieć, że system Mimansa przyjmuje sześć źródeł wiedzy i poznania: 1. Spostrzeganie, 2. Wnioskowanie z czegoś

danego w spostrzeganiu o czemś co nie jest dane w spostrzeganiu. 3. Porównanie, 4. Oczywistość, czyli to, że się cośsamo przezsię rozumie. 5. Udzielanie wiedzy przez powgę 6.Nieistnienie, mianowicie jakiegoś określenia lub jakiejś cechy,. . Ale wszystkie te źródła wiedzy stosują się tylko do poznania właściwej treści karmakandam, wskazanej powyżej części wed. Więc pozostaje wszystko w obrębie nie tyle nawet religijnym, ile teologiczno-rytualnym. Całkiem inaczej system nast.pny.

XXX.
2. XII.912

IV. Sankhyam. Wyraz już poznaliśmy przedtem. Spotykamy go w Mahabharata jako nazwę oznaczającą rozważanie, refleksyę rozmyślanie, w przeciwieństwie do Jogi, koncentracyi, skupienia. A już w Upaniszadach kształtują się tendencye, których skrajnym wyrazem jest system Sankhya w postaci, w jakiej go mamy z ostatnich wieków przed Ch. Mianowicie widzieliśmy, że pierwotna nauka Upaniszadów głosi pogląd idealistyczny, według którego istnieje tylko brahman, a wszystko co spostrzegamy, jest złudą, mayaz. Ale obok tego panteizm, mianowicie istnieje i świat empiryczny, ale on jest brahmanem, atmanem. Proces rozrpżnienia idzie dalej, i z czasem świat i brahman przeciwstwione sa sobie w sposób teistyczny . I wtedy brahman traci swe piewotne

znaczenie, w którem jestwszystkiem, staje się tylko częścią, jedną stroną niejako bytu, a w dalszym jeszczw rozwoju w ogóle usuwa się coraz bardziej w cień i z czasem zupełnie zanika. Zato podnosi głowę to, co zrazu zupełnie nie istnieje jest tylko złudzeniem, potem identyczne z Brahmanem , potem przez niego stworzone: / a teraz staje się pełną rzeczywistością : mianowicie zarówno wszechśat, przyroda, jak też indywidualne jednostki ludzkie. Prakriti purusza

Ten punkt rozwoju myśli indyjskiej reprezentuje właśnie system Samkhya. Jest to system stanowczo dualistyczny: z jednej strony istnieje przyroda, świat, z drugiej duch, a raczej dusze ludzkie. Twórcą tego sysemu jest niejak Kapila ; najlpszem jego przedstawieniem, jeżeli chodzi o formę zasadni za, nieprzeobrażoną jeszcze późniejszym rozojem i komentatorami: Samkhya-karika , w 72 strofach , której autorem niejaki Iszwara-kriszna, uczeń ucznia Kapili. -- Mimo tak odbiegającego od upaniszadów stanowisko w kwestyi poglądu na świat system Samkhya przecież ma wspólny z nim punkt wyjścia i cel: mianowicie punktem wyjścia cirpienie, w czem bardzo przpomina buddyzm, a celem wyzwolenie od cierpienia przez wiedzę. Wyraźnie tu jednak ta wedza występuje jako filozoficzna, przeciwstawiając się religijną

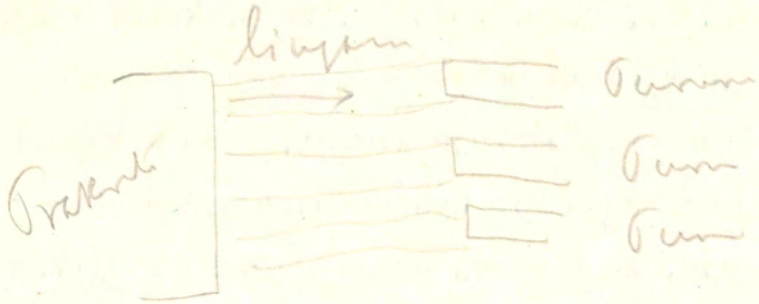
oraz wszelim praktykom religijnym, które rzekomo także mają prowadzić do wiecznej szczęśliwości. Wyzwolić może tylko wiedza filozoficzna; ona jedna może nas uwolnić od trojakiego cierpienia, które mają swe źródło bądź w nas samych, bądź w innych istotach, z którymi żyjemy, bądź w losach naszych, w warunkach zewnętrznych życia. Że jednak

Deussen I.3.468

doznajemy tych cierpień §§§ to pochodzi stąd, że pewne rzeczy i stosunki, należące do prakriti, do świata nas otaczającego, odczuwamy tak, jak gdyby były rzeczami naszymi, jak gdyby do purusza należały. A przecież purusza i prakriti są czemś różnem, i co dotyczy prakriti, nie może dotyczyć puruszy! Jeżeli więc purusza cierpienia polegające na stosunkach i rzeczach, należących do prakriti, odczuwa jako swe cierpienia, ulega złudzeniu. Wyzwolenie od cierpienia polegać tey może tylko na zniesieniu tego złudzenia, tem samem na poznaniu wiweka różności puruszy i prakriti ; jeśli to poznanie nastąpi, purisza nie może doznawać cierpienia, gdyż wie, że cierpienia dotąd doznawane, nie jest wcale jej cierpieniem; ale i prakriti nie może doznawać cierpienia, gdyż na to trzeba jej błędnego pomieszania z puruszą. Trzeba więc zdobyć sobie wiedzę o zupełnej różnorodności puruszy, podmiotu poznającego i prakriti, przedmiotu poznanego, ducha i świata .

Tę wiedzę osiąga puruszа przypomocy prakriti. Jest to myśl dość dziwna, że związek puruszy i prakriti prowadzi do poznania ich zupełnej odrębności. To tż ten związek nosi nazwę samjoga /: skupienie razem:/ i oznacza wyraz ten zarówno związek w znaczeniu splątania, splecenia, więc w znaczeniu tego, co jest źródłem cierpienia, jak też związek w znaczeniu przymierza, więc tego, co do wspólnego celu prowadzi. To też odwiecznie istnieje i to splecenie puruszy. ducha i przyrody prakriti, jak też wspólna ich dążność do rozplątania tego splecenia. tego węzła. Sama puruszа bowiem tego dokonać nie może. Ona tylko poznaje ale działać nie może; prakriti na odwrót ~~xxxx~~ jest wprawdzie ślepa, poznawać nie może, ale może dopomóc puruszy do wyzwolenia się. Więc kulawy i ślepy łączą się do wspólnego postępowania. Slepiec bierze kulawego na swe barki, ~~i kieruje jego krokami.~~ a kulawy kieruje krokami ślepego, sam nie umiejąc kroczyć. Otóż ~~to x~~ co może zadziałać w tem związku prakriti, nie mogąc poznawać, ~~je~~ jest i to, że może dostarczyć puruszy przedmiotu a raczej okazyi poznawania, a czyni to w ten sposób, że przechodzi ze stanu nierozwinięcia, nieujawnienia, w stan rozwinięcia, ujawnienia /: awiaktam i ~~xx~~ wiaktam:/. Każdy żywot jednostkowy jest takim rozwinięciem się pra-

kriti-przyrody w obliczu poznającego ją puruszy-duszy. A każdy taki żywot, będący rozwinięciem, ujawnieniem prakriti, jest jakby wezwaniem skierowanym do puruszy, by by poznała, że prakriti i wszystko co się z niej rozwija, jest czemś od puruszy zupełnie odmiennem. Porównanie z tancerką, która się okazuje widzom, a po wykonaniu tańcu znowu się cofa, by potem znowu się w nast.pnym tańcu ukazać i tak tak długo, póki nie czuje, że w całej pełni poznano i ujrzano jej wdzięki- wtedy już się więcej, wstydem płonąc, nie ukazuje. Tak i prakriti się już nie ukazuje, nie rozwija się przed purusza, gdy purusza ujrzał i poznał, co poznać miał, swą zupełną od niej odrębność. Wtedy ustaje też koło żywotów, samsara, i purusza przestaje cierpieć i ponownie się wcielać. Oto zasadnicza myśl, z którą łączy się wiele innych, najważniejsze te: Przedewszystkiem sam proces tego rozwijania się prakriti. To nie proces twórczy, tylko raczej emanacya, przy której wszystko jest tylko pewną postacią, przez prakriti przyjętą. To już stąd widać, że prakriti składa się z 3 guna, zawera w sobie 3 guny, (tu nie jakość, jak u Kanady, lecz czynniki, siły.) Są one [illegible] już z upodobnia. [illegible] Sattwam: dobroć, życzliwość, 2. radżas namiętność, 3. tamas ciemność . Istota pierwszego jest przyjemność, jego celem rozjaśnienie, rozjaśnia i ułat-



twia. Drugiego istotą przykrość jego celem podniecanie, działa podniecająco i je poruszająco. Istotą trzeciego obojętność, celem jego tłumienie, działa tłumiąco i wstrzymająco. Otóż te trzy czynniki są we wszystkiem w różnych stosunkach i wszystko na nich polega. To wszystko zaś co istnieje, wyłania się z prakriti, z jej stanu nierozwiniętego, w pewnym porządku. Mianowicie: Więc pierwszy krok od awiaktam do wiak am polega na wyłonienia się Buddhi: intelekt. Intelekt tu jeszcze nie jako indywidualny, stąd nazywa się też Mahan, t.j. wielki /: Megas po grecku/. Z Buddhi wyłania się Ahankara dosłownie ten, który czyni jaźń: ahan i to samo co w karma:/. Jest to czynnik, któremu zawdzięczają istnieje jaźni jednostkowe, więc właściwie jaźnie, bo każda jaźń jednostkowa, jeśli nie ma tu być contradicitio in adjecto. Z Ahankary wyłaniają się A. 10 Indrye / sing. indrya:/ t.j. narządów, władz, pięć z ich służą poznaniu /: buddhi-indrya słuch dotyk, wzrok, smak, powonienie :/ a pięć czynnościom /: karma-indrya: mowa, ręce, nogi, narządy wydalania i narządy rozrodcze:/. B. Manas, mens, czasem zaliczone ul indryów, ale zawsze im nadporządkowane, - manas zbiera i porządkuje dane, dostarczone mu przez buddhi-indrye, które przechowuj się pote

w buddhi, intelekcie. Tenże sam manas przesyła pragnienia i chcenia, powstające w intelekcie, do narządów działania, czynności. Dla 10 narządów istnieje tylko teraźniejszość, obecność, dana chwila, gdy tymczasem dla buddhi, ahankara i manas istnieje obok tego i przeszłość i przyszłość. - Ale na tem nie koniec. Z Ahankary nietylko wyłaniają się manas i indrye, lecz także przedmioty dla tych podmiotów poznania poznawcze, jakiemi są manas i indrye. Mianowicie wyłaniają się z Ahankary jeszcze 5 tanmatra /: tanmatry:/ i Bhuta / Bhuty:/. Co to jest? Tanmatry dosłownie "tylko z tego się składający" są pięcioma czystemi pierwiastkami: eter /: słuch:/, powietrze/: wiatr:/ poeiwtrze /: dotyk:/, ogień /: wzrok:/, woda /: smak:/, ziemia /: powonienie:/. Przez Bhuta rozumie Samkhya już nie pierwiastki lecz to, co z ich połączenia powstaje, w ten sposób, że każdy z pierwiastków łączy się z tamtymi w pewnych stosunkach. Są to podpadające pod doświadczenie nasze żywioły. Tak n.p. znachodzący się w doświadczeniu żywioł ziemisty składa się z 4/8 czystej ziemi, tanmatry ziemskiej, i po 1/8 z tamtych pierwostaków. Mamy w ten spsób zaczynając od puruszy i prkariti ogółem 25 zasad bytu /: 1. purusa 2. prakriti, 3. Buddhi, 4. Ahankara, 5 manas 6-15 Indrye, 16-20 tanmatry,

XXXI
3/XII 912

21-25 bhuty. Otóż nie ta liczba ciekawa, lecz fakt inny. Mianowicie w wieku IX. w poglądzie na świat pierwszego scholastyka, Jana Szkoty Eriugeny wyłożonym w jego dziele De divisione naturae t.j. o podziale wszech bytu znajdujemy podział wszechbytu na 4 działy: byt niestworzony i tworzący, stworzony i tworzący , stworzony i nietworzący , niestworzony i nietworzący. Pierwszym jest Bóg. Drugim Logos, ogół idei prawzorów rzeczy tworzący świat wraz z człowiekiem. Trzecim jest właśnie świat, Czwartym Bóg jako ostateczny cel, do którego wszelkie tworzenie dążyć ma i w którem znajduje się zbawienienie , i który po zbawieniu stworzenia już nie tworzy. Otóż w systemie Samkhya spotykamy również podział tych 25 pięciu zasad bytu na 4 grupy: ito i to zupełnie tak samo jak u Szkoty. Wiersz ten /: 3:/ w Samkhya - karika brzmi w przekładzie: „Pratwórczyni jest niestworzona. Od Mahana licząc siedem jest stworzonych i tworzących. -Sześnaście jest tylko stworzonych- Purusza jest niestworzona i nietwórząca". Zatem: Prakriti jest nietwórząca ale tworząca, gdyż z niej się wszystko wyłania. Stworzone i tworzące są Buddhi, Ahamkara i pięć tanmatry, Stworzone i nietworzące 5 Bhutas, Manas i 10 indryi, a niestworzona i nietworząca jest purusza. - Wspominam o tem, aby uprzytomnieć,

że takie uderzające zgodne pomysły powstawać mogą w sposób zupełnie od siebie niezależny. Któż bowiem zechce twierdzić, że Jan Szkot Eriugena znał system Samkhya? Ale wróćmy do niego. Obok dotąd omawianych zasad bytu mamy jeszcze jedno ważne pojęcie: Lingam. Mianowicie Samkhyam odbiegł od Upaniszadów w tem, że w miejsce jednej puruszy przyjął ich mnogość zindywidualizowaną. Wobec tego musiał także rozszczepić prakriti. Ale nie dokonał tego rozszczepienia tu tak jak z puruszą, pozostawił jedną prakriti, zaprzeczając jednej jedynej pra puruszy, a natomiast przyjął lingam, których jest także mnogość zindywidualizowana, tak wielka, jak wielką jest mnogość puruszy. Mianowicie Wyłaniające się z prakriti buddhi, ahankata, manas, tanmatry i bhuty tworzą razem lingam. t.j. jakgdyby organizm każdej jednostki, który towarzyszy puruszy we wszystkich jej żywotach i wędrówkach, który w każdym nowym żywocie przed nią się rozwija i ujawnia, który z końcem każdego żywota znowu przechodzi w stan awyakta, nierozwinięcia, ale to lingam zostaje wchłonięty znowu przez prakriti, której jednak nie jest częścią, lecz z którą jest identyczny, tak iż w ostatecznem zbawieniu i prakiti zostaje zbawiona. Mamy tu ciekawy dowód tej chwiejności, w którą popada system,

przeciwstawiając się upaniszadom przyjęciem bytu indywidualnego, a przecież nie mogąc się od ich panteizmu zupełnie uwolnić. Ale ten cały organizm, to lingam nie jest - jak już widać z wyliczenia jego składników, ciałem materyalnem, lecz organizmem psychicznem, można by powiedzieć ciałem eterycznem, astralnem. Prytem nowa niekonsekwencya. Mianowicie dla wytłumaczenia, czem jest ciało materyalne, przyjmują e system różne składniki bhut, z których jedne należą do lingam i jak lingam są nieśmiertelne, t.j. czasowo i do nowych wchodzi żywotów z nim po śmierć pozostają, gdy tymczasem drugie zwane Matapitridża /: zrodzone z ojca i matki:/ tworzą ciało materyalne. Więc lingam pozostaje po śmierci każdej przy puruszy, z nią związane, a tylko materyalne ciało, owe grube składniki bhutdaja od niego jak liście odpadają od gałęzi; wracają do prakriti, z której w następnym żywocie znowu lingam czerpie materyał do uformowania sobie cłowego ciała materyalnego. I to trwa tak długo, dopóki purusza nie pozna, że wszystkie jej cierpienia tkwią właśnie w tem lingam, w tem co w gruncie rzeczy jest nie purusza, ni nią, lecz prakriti. Wtedy powiaa pusuza- Poznałem ją, t.j. prkriti, a prakriti mówi : jestem przz nią, przez puruszę poznana. Jakiś czas wtedy jeszcze pozostaje

puruszą złączoną z prakriti, w stanie samy ga t.j. jak długo trwa jeszcze cały żywot, podobnie jak tarcza garncarza kręci się jeszcze czas jakiś wskutek otrzymanego pędu, chociaż garnek jest już gotów. A gdy następuje śmierć, t.j. wtedy lingam wraca już raz na zawsze do prakriti, którą w gruncie rzeczy jest, i zarówno prakriti jak i puruszą są zbawione i nie są skazane już na dalszy bieg w kole żywotów. Co się jednak dalej dzieje z puruszą, o tem nam Samkhya nic już nie mówi, milcząc o tem podobnie jak Buddha, z którym ma punkt wyjścia także wspólny, jak to widzieliśmy.

XXXII 57 XII 912

V. Joga. Dosłownie /: od jugum:/ zaprzęgnięcie, przęganie, prężenie, napięcie, mianowicie napięcie, przy pomocy którego człowiek zatapia się sam w sobie, skupia się w sobie, stąd też potem w wedach skupienie, dzięki któremu człowiek odnajduje w sobie atman jak prabytu i zasady świata, później abyuchwycić puruszę jako coś od odosobnionego, od prakriti różnego /: Deussen, I.3. 559/60:/. Otóż system Joga również początkami swymi tkwi w upaniszadach, w których już wyraz joga spotykamy; wiemy dalej że i w Mahabharatach mowa o joga jako drodze pewnej, do wyzwolenia wiodącej; tutaj zaś ten wyrazy spotykamy jako nazwę systemu, które w najdawniejszej swej formie przechowało się w

wspomny nauczyciel Jogin

w Sutrach, których autorem jest niejaki Patandżali, żyjący w II. wieku a. Chr. W nauce Patandżaliego spotykamy przedewszystkiem teoretyczne podstawy te same, co w systemie Samkhya. Mamy Puruszę, mamy prakirit, składające się z 3 gun, mamy dalej twierdzenie, że połączenie puruszy i prakriti jest źródłem cierpień, o ile niewiedza awidya o ich różności każe człowiekowi ulegać złudzenia, jakoby to, co się dzieje w prakriti, do niego należało. Poznanie różności purusy i prakriti (wiweka) prowadzi do zbawienia, wyzwolenia; mamy też pojęcie lingam, organizmu psychicznego, który tu nosi nazwę citta, tylko że w szczegółach są pewne różnice, n.p. niema wzmianki o ahamkaram. Pozatem jednak citta odgrywa taką samą rolę jak w Samkhyi lingam, t. j. purusza cierpi, uważając się za identyczną z citta, które jest przecież czemś od niej różnego. Jest to właśnie owa awidya, niewiedza, dzięki której purusza "to, co jest niewiecznie, nieczyste, cierpiące, nie samobytem uważa za wieczne, czyste, radujące się, za swój własny byt"/: Deussen I.3.534:/. Dopiero z chwilą wyzwolenia awidya znika, a citta jak kropla wody z gory spływająca staczą się z wierzchołka puruszy w przepaść, i ginie. Do tego czasu zaś citta stoi w pośrodku między purusza a prakriti, czerpiąc z purusza zdolności po-

znawania, a z prakriti to, że jest przedmiotem poznawania. Dla zrozumienia praktycznej filozofii Jogi, t.. systemu przepisów, wskazujących drogę do wyzwolenia, trzeba jeszcze wiedzieć, że cittam posiada pięć t. zw. własności intelektualnych i 5 własności moralnych. Pierwsze: 1. trafne poznawanie. 2. mylne poznawanie, poznawanie zatrzymujące się na tem, co nie jest istotą rzeczy. 3. poznawanie "mniej więcej", wie się coś nie coś od innych, ale na prawdę nic się nie wie. 4. Zawieszone poznawanie, zwane snem, 5. odtwórcze poznawanie, pamięć. Pięć kiesza są następujące: 1. Niewiedza: purusza uważa się za identyczną z prakriti, z którem jest połączone, więc z cittam. 2. Asmita /: asmi- jestem:/ ujaźnienie, purusza uważa cittam za swoje ja. 3. miłość. 4. nienawiść. 5. przywiązanie do istnienia, do świata, co życia. - Na tem tle teoretycznem konstruuje system szczegółwe przepisy, wskazujące drogę do wyzwolenia. Jeżeli ma ono polegać na zupełnem odróżnieniu puruszy od prakriti i cittam, trzeba stłumić wszystko, co należy do cittam. Więc przedewszystkiem stłumić trzeba owych 5 writti. Jak długo nie są stłumione, nie może purusza usunąć się z pod działania pkusy uważam się za identyczną z niemi, a więc i prakriti. Dwie drogi tu prowa-

dążą do celu: Ćwi[illegible]enie i beznamiętność. Te [illegible]ogi są potem bliżej opisywane w nauce o ośmiu członach czyli działach jogi: 1. Karmoć, 2 panowanie nad sobą. 3. odpowiednie siedzenie, 4. uregulowanie oddechani, a 5. Wciąganie narządów, 6. Związanie, unieruchomienie 7. Medytacya, 8. Zatapianie się. /: Miej dziwacznem się to wyda, jeżeli przypomnimy sobie - Deussen I. 3. 563/4- że i my chcąc się czemś zająć, skupić się naczemś, staramy się zająć odpowiednią pozycyę ciała, i nakazujemy mu spokój:/. Ad 1. Składa się na karmoć pięć cnót: Nie wyrządzanie szkody, prawdomówność, niekradzenie, czystość, ubóstwo, t.j. nieposiadanie niczego. Ad 2. znowu składa się na to pięć cnót: Czystość, przestawanie na małem, askeza, studyum ksiąg świętych, poddanie się Bogu - tu i w tym związku mówi system o Bogu, który pozatem żadnej roli metafizycznej nie odgrywa i także pozatem nie wywiera decydującego wpływu na system. - Mamy tu więc pięć cnót albo też obowiązków względem innych i względem siebie samego. Te dwa działy jogi dotyczą ogólnych warunków życia, zasadniczego jego ukształtowania, aby je uczynić zdatnem do wykonywania właściwych ćwiczeń, z których 3 i 4 fizyczne, reszta duchowe.

Yama Niyama asana Pratyahara Dharana Dhyana Samadhi

Lub Kant Rozwój pogl. od 1909

wstrzemięźliwość

czyste

umartwienie

(H. Smulikowski)

Ad 3. Sutry Pata[illegible]dżaliego ograniczaj się co[illegible]o tego, opierając się zresztą na upaniszadach, do przepisu, aby zająć posyzycę wygodnego siedzeia, na podstawie nieruchomej, tak aby można wszystkie mięśnie zwolnić. ~~Później~~ To warunek by można się zająć rzeczami wiecznemi. Później wymyślono cały szczegółowy system rozróżniający 84 różnych sposobó siedzenia. Ad 4. Regulowanie oddechu. Pranajama . Zalecają sutry "trzy czynności wydychiwania, wdychiwania i zatrzymywania oddechu stosując się ogięnie do miejsca, czasu i liczby wykonywać przeciągle i subtelnie" /: Polega ta pranajama na dokładnie co do czasu uregulowanem wdychiwaniu i wydychiwniu, przyczem na przemian to jedną, to drugą dziurką od nosa się wdychuje i wydychuje. Jest to więc rodzaj gimnastyki płuc. Ad 5. Pratjahara : Trzeba jak żółw nogi pod skorupę wciąga, wciągnąć niejako w sibiei pięćć narządów poznawczych i pięćć narządów działawczych. Zupełne odcięice się od świata zewnętrznego, zarówno co do przyjmania wrażeń, jak też o do oddziwływania na świat zewnętrzny. Teraz następuje trzy szczebie duchowe, najwyższe: Ad 6. Chodzi o to by skupić się na czemś jednem, wskutek czego cittam już nie buja w sposób całkiem nieokreśl ny. Późniejsi komentatorowie polecają tey skupić swą myśl cała si-

ła bądź na jakiejś części ciała własnego, n.p. na końcu nosa, na sercu, m na krtani, na końcu języka it.p. To nam daje zupełne panowanie nad ciałem. Ad. 7. Medytacya: Podobne do poprzedniego, ale z tą różnicą, że gdy 6 oznacza negatywną stronę. t.j. nie pozwalanie cittam na bujanie, medytacya oznacza zatrzymanie cittam na jednem punkcie lub miejscu. Ad. 8. To najwyższy stopień medytacyi, mianowicie zjawia się wtedy, gdy zaraca się zupełnie poczucie własnej jaźni. "Medytacya, gdy tylko odźwierciedla niejako przedmiot i jakby wolną jest od własnej istoty- medytującego:- nazywa się zatapianiem się". /: Porównanie z kontemplacyę estetyczną:/ Deussen, I.3. 569 . Te trzy ostatnie szczeble zwykle razem ujęte pod nazwą samjama, wszechkarność wszechuregulowanie. Otóż samjama , gdy nietylko bywa wykonywana w sposób przemijający, lecz gdy doprowadzi do stałego przeistoczenia człowieka, /: parinama:/, doprowadza go też do ostatecznego celu tych praktyk, ~~ku~~/pod usnięcia awidyi i do poznania zupełnej odrębności puruszy, do jej zizolowania /: /: kaiwaljam:/, które jest zarazem jej wyzwoleniem. Ale już zanim dojdzie się do tego ostatecznego celu, wykonywania praktyk Jogi daje szereg korzyści, wyposażając człowieka w szereg nadprzyrodzonych sił i zdolności, dzięki którym taki joga przedstawia się jako czarownik, jako cudotwórca. O tem

XXXIII
97/XII
912

wie się niecoś na zachodzie, i stąd też ma się zwykle dość jednostronne o tym systemie wiadomości. Sztuki fakirów. Sutry systemu jogi wyliczają cały szereg takich cudownych "mocy" Wibhuty [przyrz. przypisane], jak np. znajomość przeszości i przyszłości, rozumienie mowy zwierząt, wiadomość o tem, czem się było w żywotach poprzednich, Zdolność uczynienia się niewidzialnym, zaspokojenie pragnienia i głodu bez jadła i napoju, wchodzenie w cudze ciało, chodzenie po wodzie, wznoszenie się w powietrzei t.p. Swoją drogą same sutry przestrzegają przed przecenianiem tych mocy i uczą, że stan wyzwolenia wymaga, aby nie przywiązywać do tych mocy żadnego znaczenia. Taki tylko człowiek osiąga zupełne poznania o całkowitej odrębności swej puruszy, swego podmiotu od wszelkiego bytu przedmiotowego. - Cały ten system Joga, jak widać, w założeniach teoretycznych nie odbiega znacznie od Samkhya, a w ostatecznym celu stoi na stanowisku upaniszadów, mianwicie, że w sobie samym, w swym własnym podmiocie znaleźć można ostateczne wybawienie. Znamiennym dla tego systemu jest tylko ów system praktyk, do dziś dnia wykonywanych przez jego wyznawców.

Przejście do Wedanty

VI Systemy Samkhya i Joga - w podstawach swych teoretycznych odbiegły znacznie o upaniszadów, wstawiając w miejsce ich monizmu dua-

lizm, oraz rozbi[illegible]jąc atman, puruszę, zrazu [illegible]ona i jedyną na mnóstwo dusz indywidualnych. Do tego doprowadził fakt, że dla zwykłej świadomości tak niezmiernie trudno oswoić się z myślą, jakoby jedyny jedyny tylko istniał na prawdę Atman czyli Brahman, a wszystko inne było bądź złudzeniem w ogóle, bądź złudzeniem ~~jak~~ jako byt idywidualny. Ale przeciw takiemu zniekształceniu pierwotnych poglądów upaniszadów , które, jak wiemy, są częścią wedanty, końca wed, powstała w Indyach rekacya, na której czele stoi niejaki Sankara, ur. 788 po Chr. Zwalczał on przedewszystkiem buddyzm i system samkhya, kazał przedewszystkiemopierać się na pierwotnym tekście upaniszadów i wedanty w ogóle, i w nich widział prawdzią naukę religijno-filozoficzną. Deussen porównuje go z Lutrem pod tym właśnie względem. Co ~~p~~ prawda, ten pierwotny tekst wedanty nie łatwy do ujęcia w konsekwentny system. Wszak widzieliśmy, jak w nim tkwią zarodki bardzo rozbieżnie potem rozwijających się kierunków. Raz Brahman jest tam niepoznawalny raz znowu mówi się o nim mnóstwo rzeczy bardzo szczegółowo. Raz mowa bardzo szczegółowo o tem, jak to Brahman stwarza świat, raz znowu twierdzi się, że cały świat jest tylko złudzeniem, maja. Do tego złudzenia zalicza się też raz wędrówkę dusz, a raz znowu traktu

je się tę wędrówkę jako całkiem coś realnego. Otóż Sankara poradził sobie w ten sposób, że rozróżnił wiedzę i naukę dwojaką: exoteryczną, dla warstw szerszych, i ezoteryczną, dla umysłów filozoficznych: apara widya i para widya /: niższa i wyższa nauka:/. Ta druga nauka trzyma się zasadniczych myśli idealistycznyc wedanty i wyznaje 1) niepoznawalność brahmanu, 2) zaprzecza rzeczywistości świata i 3) uczy, że dusza ludzka jest identyczna z brahmanem. W tych trzech punktaxh tkwi według Sankary prawda wieczna i jedyna, wszystko inne pochodzi z chęci pogodzenia nauki Wedanty z poglądami potocznemi ludzi zwykłych. - Tą drogą stworzył Sankara system teologiczno-filozoficzny, który po dziś dzień jest wyznawany przez wszystkich, co pragną swe potrzeby religijne pogodzić z potrzebami myślenia filozoficznego. Wyłożył zaś swą naukę Sankara w obszernym komentarzu do sutr Wedanty, w liczbie 555, w których, podobnie jak w sutrach waiszeszika, nyaya, mimansa, samkhya i joga zawarta jest krótka treść sześciu prawowiernych systemów. Jako autor tych sutr wymienia się Badarajanę, o którym tak samo nic nie wiemy, jak o Kanadzie, o Gotamie, o Dżaiminim, o Kapili , o Patandżalim. Otóż godzi się po tych wszystkich innych systemach poznać jeszcze system Wedanty

advaita

którym zamkniemy ten przegląd filozofii indyjskiej, przyczem warto też według Deussena zwrócić uwagę na analogię w przemianie znaczenia wyrazu wedanta z przemianą znaczenia wyrazu Metafizyka. Zrazu nazwa topograficzna, stała się nazwa merytoryczna.

Zasadniczą myślą upaniszadów, wedanty jest Aham Brahman asmi, tat twam asi. Moja dusza identyczna z atmanem, absolutem, istotą świata, nie jej emanacyą lub częścią, lecz całą tą istotą. Temu przeczy doświadczenie potoczne oraz przepisy rytualne wed; tamto okazuje nam mnogość jednostek, te zaś wyznają mnogość dusz, podlegających samsarze. Zarówno potoczne doświadczenie, jak też przepisy wed polegają na wrodzonem nam złudzeniu, na niewiedzy, awidya. Wiedza, widya polega na poznaniu, że atman, nasze ja, jest czemś różnem od wszystkich jego określeń i cech empirycznych, od wszystkich upadhi. Czerpiemy zaś tę wiedzę z objawienia, zawartego w wedach, bliżej w części wed, zwanej dżnana-kanda, część poznawcza, przeciwstawiona części liturgicznej, karma-kanda, jak to już przy Mimansa mówiliśmy. Im więc mimansa dla karmakanda, tem wedanta dla dżnanakanda. Tą częścią poznawczą są przedewsystkiem upaniszady. Cała zasadnicza treść prawdziwej wiedzy zawiera się w poznaniu, Brahmanu, atmanu.

XXXIV. 10/XII 912

Ale to tylko tak o do wiedzy wzniosłej, wy zej- obok niej także niższa, Tamtej celem poznanie Brahmanu i przez to wyzwolenie, celem tej: cześć oddawna brahmie ; tamte owocem jest wyzwolenie, tej owocem jest powodzenie, szczęście, stopniowe wyzwalanie. Stosownie do dwojakiej wiedzy rozróżnia się też dwojakiego brahmana: wyższego i niższego. Wyższy brahman bezprzymiotowy, niższy posiadający przymioty /: nieokreślony i określony:/ Pierwszy bez przymiotów czyli jakości (guna), różnic (wicesza), postaci (akara), cech (upadhi), Brahamanowi w drugiem znaczeniu przypisuje się szereg cech, aby go można czcić. przymiotów, różnic itd.

(nie jasne co zymiku)

W gruncie rzeczy niepodobna, by jedna i ta sama istota posiadała prymioty i nie posadałaich itd. Więc w gruncie rzeczy brahman ich nie posiada. Staje się zaś Brahmanem niższym dzięki niewiedzy, , przypisującej mu określenia, upadhi, co jednak jest łudzeniem się. Więc Brahman wyższy jest nieokreślony. Nie gruby nie cienki, nie długi ni krótki, nie słyszalny, nie dotykalny, bezpostaciowy, nieprzemijający. Nie jest ani takim ani ~~innym~~ takim. Różny jest od tego, co znamy i od tego, ~~co~~ czego nie znamy. Słowa i myśli zawracją przed nim, nie mogąc go znaleść. To też jedno z mędrców na pytanie, jakiem jest Brahman odpowiada Milczeniem.

. Ale jedno o tym Brahmanie można powiedzieć-

mianowicie, że nie jest. Otyle jest on też tem, że co jest. Sat, byt. Zarazem twierdzi Sankara, że Brahman jest na wskróś czemś duchowem, duchem, inteligencyą /: nous:/. Ale to nie przymiot Brahmy lecz to jest jego istotą. Ta niepoznawalność Brahmy polega na tem że jest on we wszystkiem tem, co to wszystko w sobie samem jest, jest więc rzeczą najpewniejszą, jest naszem ja, któremu nie można zaprzeczyć, ale jest zarazem niezpoznawalny, gdyż nasze ja nigdy się nie może stać przedmiotem poznania, będąc jego podmiotem. Tylko mędrzec je sobie uprzytomnia, ujmuje je, doszedły do ozupełnego zatopienia się w sobie, i właśnie w świadomości, że on jest sam tym Brahmą, a zarazem w świadomości, że wszystko inne jest nicością, polega wyzwolenie.-Co się zaś tyczy Brahmy niższego, określonego w tym celu, by mu można oddawać cześć, co się ~~znowu~~ dzieje dzięki awidyi, występjje on niekiedy zupełnie jako Bóg osobisty, jak twórca i /rządca świata, jako opatrzność, choć nie brak i ustępów, traktujących go panteistycznie jako duszę świata, albo psychologicznie jako jądro każdej duszy indywidualnej/: pierwotne przeciwieństwo między Brahman i atman:/. Zawsze jednak pojmowanie Brahmy jako Boga osobowego, jako Iszwara, Pana t.j. świata, jest przedstawione jako skutek awidyi, niewiedzy

Ta dwoistość wiedzy i Brahmana znajduje swój wyraz także w poglądach kosmologicznych systemu wedanty. Mianowicie mowa wnim ~~słowno~~ z jednej strony o tworzeniu świata przez Brahmę, jakoteż o wędrówce dusz jednostkowych, z ~~drugiej strony~~ zaś o tem, że dusza jest z Brahmą identyczna, że niema świata ani tworzenia świata, że niema też wędrówki dusz. Stosownie do stanowiska apara widya system opisuje bardzo szczegółowo proces tworzenia świata, które zresztą raczej jest emanacyą, aniżeli tworzeniem /: wyraz sriszti znaczy dosłownie wylanie, więc emanacyę Deussen I.3. 597:/. Z Brahmy wyłania się naprzód eter, z ~~[illegible]~~ /:przestrzeń, jako subtelna materyą ~~[illegible]~~ akaca eteru wiatr czyli wiew/: wayu:/, a niego ogień agni, z ognia woda apas, z wody ziemia prithiwi. Ale jeżeliby system mówił tylko o emanacyi, stanąłby w zbyt jaskrawej sprzeczności do jedynie z para widya zgodnej nauki o wieczności świata, identycznego z Brahmanem; to też apara widya przyjume , że tak, jak świata z Brahmy powstaje emanacyą tak też znowu do niego powraca, w Brahmą znowu się obraca, i to w odwrotnym porządku żywiołów aniżeli przy emanacyi. Takie zaś emano anie i powracania powtarza się wiecznie, bez początku i końc,a i w ten sposób znowu mamy wieczność świat, a rac ej światów, wieczny powrót wrzechrzeczy. - ~~[illegible]~~ Ze stanowiska apara

widya jednak oczywiście nie istnieje ten wieczny powrót wrzechrzeczy gdyż w ogóle świat nie isnieje, jest tylko mają, a istnieje tylko sam Brahman, oc ywiście brahman wyższy, gdyż jako twórca wświata, źródło, z którego on wpływa, funguje brahman niższy. -Jeżeli jednak wszystko, co razem wzięte jest światem, jest mają, to przecież j dno nie jest mają: złud eniem, mianowicie dusza nasza, nasz atman. Nie można dowieść istnienia tego ja naszego, ponieważ jest ono podstawą, na której wszelki dowód spoczywa; nie można mu j dnak też zaprzeczyć albowiem każdef zaprzeczenie tego ja zakłada je. ~~Coś tu może podobnego do Kartesyuszowsekigo Cogito ergo sum, jżeli~~ Sankara powiada,: "Zaprzeczać możemy tylko czemuś takiemu, co z zewnątrz do nas ~~ż/~~ przychodzi, nie zaś coś takiego, co jest n szą własną istotą. Jest ono owiem właśnie istotą tego, który mu zaprzecza."/:Deussen I.3. 602:/. Otóż ta dusza nasza, to na e ja jest identy zne z Brahmą, albowiem jak wywodzi Samkara, 1. nie możw dusza być różną od Brahmy, gdyż poza Brahmą nic nie istniej.2. Nie może być uważana za przeobrażenie Brahmy, gdyż Brahama jest niedostępny zmianie i pr eobrażeniu. 3. nie może być częścią Brah y, gdyż Brahma nie posiada części. Każda więc dusza, każde ja jest tedy identyczną z całym, wie znym, niepo

dzielnym, niezmiennym, wszechtnienie obejmującym Brahmą. Cokolwiek o duszy twierdzimy z tem niezgodnego, to pochodzi z naszej awidyi, i tylko dzięki tej awidyi przypisujemy duszy różne cechy, określenia upadhi, które znowu każą nam uważać duszę jako coś indywidualnego. Byt indywidualny jest więc następstwem tych z awidyi płynących upadhi tych upadhi wylicza Sankara cztery: 1. Manas i Indrye, 2. Mukhya prana, 3. Suksznam Cariram 4. Karma asaja. - Mianowicie 1. Manas i indrye znamy już z systemu Sankhya i tu mniej więcej taksamo są pojęte. Ważne tylko to, że manas ma siedzibę w sercu, a w manas mieszka, wypełniając całą jego objętość /: wielką na koniec szydła:/, dusza, w połączeniu niezmiernie z manas ścisłem i tylko przez Xyzwoelnie dającem się usunąć. Oprócz Manas dusza jest też złączona z indryami i tym sposobem ma udział w ich poznawczych i działawczych funkcyach ale przecież znowu sama nie poznaje i nie działa, lecz raczej odgrywa rolę biernego widza poznawania i działania, tak iż mimo związku z całym zgiełkiem świata w istocie swej pozostaje na u oczu. 2. Mukhya Prana znaczy dech w ustach, u Sankary oznacza główne tchnienie życiowe. Manas i indrye są jakby uosobione, hipostazowane funkcye poznawania i czynności, działania/: ręce, nogi, mówienie, płodzenie, wydzielanie:/

dzielnym, niezmiennym, wszechistnieniem obejmującym Brahmą. Skoro dusza nasza z Brahmą identyczna, więc należy o niej twoerdzić to wszystko, co się twierdzi o Brahmie: jest ona też czystym wyłącznie duchem,, jest dalej ani czynną, ani doznającą czyjegoś działania. Ale

natomiast Mukhya prana jest uosobieniem hipo[illegible]azą samego życia, naturalnie życia ziemk sego, empirycznego. Mianowicie obejmuje Mukhya prana pięć rodzajów: Prana wydychiwanie, apana wdychiwanie, wiana to ten dech, ktsry podtrzymuje życia w chwilach, gdy oddechanie doznaje przerwy; samana jest funkcyą trawienia, a udana jest tem, co w chwili śmierci duszę wyprowadza z cia a, więc ostatnie tchnienie. Przytem manas, indrye i Mukhya prana wraz z duszą opuszczają ciało, i są jakby nasieniem, z którego w nowym żywocie no e powstają narządy naszego ciała. 3. Sukszman sariram to coś podobnego do lingam filozofii samkhyam i sittam filozofii Joga. Jest to ciało atsralne, przypisuje mu się materyalnoń, ale zarazem przejraystość; jest on zarazem tem, co daje ciału żyjącemu jego ciepło. Dlatego człowiek umierając stygnie.- Manas i indrye, Mukhya prana, Sukszman sariram są czemś niezmiennem, stale z duszą w życiu iśmiercią związanem; natomiast 4. Zmienny upadhi: karma-asaja dosłownie skarb czynów, od którego zależy sposób, w jaki się życie danej jednostki kształtuje w dalszych jej żywotach. Albowiem, jak wiemy, apara widhya przyjmuje sansarę, kło żywotów, wędrówkę dusz. Co więcej, uczy, że jest ona czemś odwiecznem. Otóż w chwili śmierci niszczejw ciało grube, natomiast wa manas i indrye, Mukhya prana i sukszman sariram oraz karma asaja towarzyszą duszy na

jej wędrówce. Ten skarb czynów sprawia też, że ta wędrówka ciągle idzie dalej, albowiem każdy czyn, dobry, jak zły, wymaga wynagrodzenia i zadośćuczynienia w kole żywotów. To koło żywotów obejmuje wszelkie możliwe postacie istot żyjących: od bogów, którymi stają się ludzie, posiadający doskonałe czyny, aż do zwierząt i roślin, którymi stają się ludzie, posiadające złe czyny na swem sumieniu. I to idzie tak dalej, dopóki wiedza, poznanie prawdy jedynej i absolutnej nie kładzie końca tej samsarze. Dopóki to nie nastąpi, dusza przechodzi koleje, dobrze nam już znane pod nazwą drogi bogów i drogi ojców. Mianowicie drogą bogów idą ci, którzy posiadają wiedzę niższą; drogą ojców ci, którzy nie posiadają żadnej wiedzy, ale dobre uczynki, natomiast ci, co ani wiedzy ani dobrych uczynków nie posiadają, na żadną z tych dróg nie wkracza, przyczem nie otrzymuje od Sankary jasnych informacyi o tem co się z niemi dzieje, się że muszą wejść w ciała zwierząt lub roślin. Zdaje się, że ci, co poszli drogą bogów, dostępują wiedzy wyższej w życiu tamtem, i dlatego o nich mowa, że dostępują wyzwolenia stopniowego, które nosi nazwę kramamukti. Ci natomiast, którzy osiągnęli już

na ziemie wieczę wyższą, nie potrzebną tego stopniowego wyzwolenia, lecz dostępują od razu całkowitego wyzwolenia. Otóż nauka o tem wyzwoleniu suponuje oczywiście, że życie jest cierpieniem, jak tego uczą wszystkie systemy z wyjątkiem czarwaków, materyalistów. Otóż mimo wszystko w samym systei ten pesymiz życiowy nie jest zbyt silnie nie zaakcentowany. Ale mniejsza o to, dość, że wyzwolenie jest i tu celem ostatecznym. Wyzwolenie nie jest możlie przez dobre uczynki, gdy one tak samo jak złe, wymagają swego dalszego żywota; nie jest też możliwe przez pokutę, oczyszczenie duszy, gdyż dusza nie może w swej istocie ulegać żadnym zmianom i przeobrażeniom: wyzwolenie możliwe tylko przez drogą poznania, - "z poznania wyzwolenie" jak powiada Sankara, i skoro poznanie nasąpi, że dusza jest brahmanem, natychmiast też następuje wyzwolenie. To poznanie Brahm-Atmanu nie jest możliwem drogą naturalnego poznawania, gdyż atman jako podmiot nie może być przedmiotem poznawania; nie można go rozważać, ujać, oglądać. jak przedmiot. Nie można też dowolnie wieczę tę i poznanie to w sobie iścić, i cokolwiek w tej mierze robimy służy tylko do tego, by usuwać przeszkody, tamujące to poznanie i tę wiuzę.

Ostatnie Vedanta-sutry wyraźnie bo ostatni wyczytał przed śmiercią Bożego Narodzenia.