

Pojęcie prawdziwego poznania (*pramā*) w sāmkhyyi

W niniejszym tekście autor analizuje rozumienie prawdziwego poznania w tekstach klasycznej i poklasycznej sāmkhyyi, które zaistniały przed twórczością Vijñānabhikṣu. Czyni to na podstawie obecnych w nich definicji prawdziwego poznania (*pramā*) oraz źródła prawdziwego poznania (*pramāṇa*). Większość tekstów klasycznej sāmkhyyi nie definiuje pramy, opisując tylko poszczególne *pramāṇy*. Dopiero w ostatnim z nich, *Tattva-kaumudī*, przedstawione są określenia prawdziwego poznania. Następną próbę scharakteryzowania pramy zawierają *Sāmkhya-sūtry* i *Sāmkhya-sūtra-vṛtti*, dzieła poklasyczne. Porównując sposoby jej ujmowania w *Tattva-kaumudī* i tych dziełach, można wskazać następujące wspólne momenty. Po pierwsze, pramę rozumiano jako poznanie otrzymane poprzez *pramāṇy*, co jest w duchu całej poprzedniej tradycji sāmkhyyi. Po drugie, prawdziwe poznanie określano poprzez wykluczenie różnych od niego rodzajów poznania: przypomnienia, błędu poznawczego i wątpliwości (*Sāmkhya-sūtra-vṛtti* dodaje do nich również sen).

Prawda to centralna wartość poznawcza. Pytanie o prawdę, o jej naturę i kryteria stanowi jedno z kluczowych zagadnień zarówno filozofii zachodniej, jak i indyjskiej. W sformułowaniu filozofów indyjskich pytanie to brzmi: jakie poznanie (*jñāna*) jest poznaniem prawdziwym (*pramā*)?

Niniejsze badanie jest próbą analizy rozumienia prawdziwego poznania w tekstach klasycznej i poklasycznej sāmkhyyi na podstawie obecnych w nich definicji prawdziwego poznania oraz źródła prawdziwego poznania (*pramāṇa*). Do dzieł klasycznych należą: kanoniczny tekst *Sāmkhya-kārikā* Īśvarakṛṣṇy i osiem komentarzy do niego – *Suvarṇa-saptati*, *Sāmkhya-vṛtti*, *Sāmkhya-saptati-vṛtti*, *Sāmkhya-kārikā-bhāṣya* Gauḍapādy, *Yukti-dīpikā*, *Jaya-maṅgalā*, *Māṭhara-vṛtti* Māṭhary i *Tattva-kaumudī* Vācaspatiego Miśry. Jeżeli chodzi o dzieła poklasyczne, wzięłam pod uwagę te z nich, które zaistniały przed twórczością Vijñānabhikṣu, znamionującą wchłonięcie sāmkhyyi przez vedāntę. Są to: *Tattva-samāsa* z komentarzem *Krama-dīpikā* oraz *Sāmkhya-sūtry* i komentarz do nich *Sāmkhya-sūtra-vṛtti* autorstwa Aniruddhy¹. Dzieła klasycznej sāmkhyyi powstawały w okresie od IV–V wieku do IX–X wieku, a wspomniane dzieła poklasycznej sāmkhyyi od XIV do przełomu XV i XVI wieku².

¹ W dalszym tekście na oznaczenie tekstów sāmkhyyi będę wykorzystywała skróty. Ich wykaz znajduje się na końcu artykułu.

² Teksty sāmkhyyi wymieniłam w porządku chronologicznym. Porządek chronologiczny oraz datowanie tekstów podaję według Larsona: G.J. Larson, *The History and Literature of Sāmkhya* [w:] *Encyc-*

Temat niniejszego artykułu jest tematem prawie niezbadanym. Spotkałam tylko jedną pracę poświęconą ogólnej definicji prawdziwego poznania (*pramā*) i jego źródła/instrumentu/środka/drogi/procedury osiągnięcia (*pramāṇa*) w *sāṃkhya*. Jest to piętnastostronicowy rozdział książki Sh. Kumara, zatytułowany „Natura wiarygodnego poznania i jego środki”³. Autor wprawdzie omawia obecne w *sāṃkhya* określenia *prāmy* i *pramāṇy*, ale w większej części swojego badania skupia się na zagadnieniu umiejscowienia prawdy, a nie na cechach, które odróżniają prawdę od innych rodzajów poznania (*jñāna*). Ponadto jego analizy tych cech nie można uznać za systematyczną.

Teksty klasycznej *sāṃkhya* poprzedzające TK, a także TS i KD nie definiują *pramy*. Wymieniają i opisują poszczególne *pramāṇy* (zob. *kāriki* 4, 5, 6 SK oraz komentarze do tych *kārik*, a także TS i KD 22), z których pochodzi (bądź dzięki którym odbywa się), mówiąc słowami autora *kārik*, „ustalenie przedmiotów prawdziwego poznania” (*prameya-siddhi*) (SK 4)⁴. Co jednak oznacza owo „ustalenie” (*siddhi*)? Ani *Sāṃkhya-kārikā*, ani klasyczne komentarze do niej poprzedzające *Tattva-kaumudī*, ani TS i KD nie dają wyjaśniającej odpowiedzi na to pytanie⁵. Teksty te nie zawierają również ogólnej definicji *pramāṇy*. Ich autorzy ograniczają się do nazywania *pramāṇ* „miarami” do mierzenia przedmiotów poznania; opierają się przy tym na etymologii słowa *pramāṇa*, którego podstawowym znaczeniem jest właśnie „miara” do mierzenia różnych rzeczy (zob. np.: GB 4, YD 4, MV 4). Nieobecność ogólnej

lopedia of Indian Philosophies, t. 4: *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, red. G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya, MLBD Publishers, Delhi 1987, s. 14–18.

³ Sh. Kumar, *Nature of Valid Knowledge and Its Means* [w:] Sh. Kumar, *Sāṃkhya-Yoga Epistemology*, Eastern Book Linkers, Delhi 1984, s. 21–36.

⁴ Na teksty *sāṃkhya* będę się powoływała według wydań (w porządku alfabetycznym): *Aniruddha's Commentary and the Original Parts of the Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sāṃkhya Sūtras*, red. R. Garbe, Baptist Mission Press, Calcutta 1888; *Sāṃkhyakārikā. Māṅharavṛtti. Jayamaṅgalā*, red. V.P. Sharma, S.Sh. Vangiya, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1970; *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa with the Commentary of Gauḍapādabhāṣya*, red. i przeł. T.G. Mainkar, Oriental Book Agency, Poona 1972; *Sāṃkhya-Saṅgraha. A Collection of the Works of Sāṃkhya Philosophy*, red. V.P. Dvivedin, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Benares 1920 (w tym zbiorze tekstów umieszczone są TS i KD); *Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti (V1)*, red. E.A. Solomon, Gujarat University, Ahmedabad 1973; *Sāṃkhya-Vṛtti (V2)*, red. E.A. Solomon, Gujarat University, Ahmedabad 1973; *Suvarṇasaptati Śāstra. Sāṃkhya-Kārikā-Saptati of Īśvara-Kṛṣṇa with a Commentary. Reconstructed into Sanskrit from the Chinese Translation of Paramārtha*, red. N.A. Sastri, Tirūmalai-Tirupati Devasthanams Press, Tirupati 1944; *Tattva-Kaumudī. Vācaspati Mīśra's Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā*, przeł. i red. G. Jha, Oriental Book Agency, Poona 1965; *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā*, red. A. Wezler i Sh. Motegi, t. 1, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998. Przy powoływaniu się na YD będę w niektórych przypadkach oprócz numeru *kāriki* wskazywała również numery stron i linijek. Jest to związane z tym, że YD zawiera dużo obszerniejsze objaśnienia większości *kārik* niż pozostałe komentarze.

⁵ YD (4) próbuje objaśnić pojęcie *siddhi*, określając go poprzez inne pojęcia, ale te określenia niewiele nam mówią: „*Siddhi* oznacza »dojście do« [*adhigama* – »dojście do«, »osiągnięcie«, »odkrycie«, »zbadanie«, »poznanie«. – O.Ł.], »uświadomienie« [*avabodha* – »uświadomienie«, »rozumienie«, »poznanie«. – O.Ł.]. To, za pomocą czego [coś] prawdziwie poznaje się (*pramīyate*), nazywa się instrumentem prawdziwego poznania (*pramāṇa*). [Sufiks] *lyuṭ* [został dodany do rdzenia] na oznaczenie instrumentu (*karana*) (*siddhir adhigamo 'vabodha ity arthaḥ pramīyate 'neneti pramāṇam | karaṇa-sādhano lyuṭ | (Yuktidīpikā, s. 67, linijki 5–6)*). Próbę objaśnienia pojęcia *siddhi* poprzez inne pojęcia spotykamy również w TK (4): autor twierdzi, że *siddhi* to *pratīti* („przekonanie”, „jasne zrozumienie”).

definicji prawdziwego poznania, a także jego źródła, bynajmniej nie świadczy, moim zdaniem, o niezadowolającym poziomie refleksji epistemologicznej. Być może myśliciele sāmkhyyi byli świadomi kłopotów z uzasadnieniem definicji prawdy i właśnie dlatego ich nauka o prawdziwym poznaniu sprowadzała się głównie do postulowania i opisu jego poszczególnych źródeł.

Dopiero ostatni tekst klasycznej sāmkhyyi, TK (4), definiuje prawdziwe poznanie. Określenia pramy są tu podane w kontekście definicji *pramāṇy*:

I jest to [takie] funkcjonowanie świadomości (*citta-vṛtti*), poprzez które [osiąga się] pewne (*asandigdha*), niefałszywe (*aviparīta*) i nowe (*anadhigata*) [poznanie] przedmiotu. *Pramā* to wynik, [...] *pramāṇa* – to, co do niego prowadzi. W ten sposób wyklucza się poszerzenie [powyższego określenia] na takie [rodzaje funkcjonowania świadomości], które prowadzą do wątpliwości (*saṁśaya*), błędu (*viparyaya*) i przypomnienia (*smṛti*), i które nie są *pramāṇami*⁶.

Vācaspati zatem rozumie prawdziwe poznanie jako pewne (pozbawione wątpliwości – *asandigdha*), niefałszywe (*aviparīta*) i nowe (dosłownie „nieosiągnięte [wcześniej]” – *anadhigata*) poznanie przedmiotu. Każde z tych określeń wyklucza jakiś rodzaj ujęcia przedmiotu, który nie jest prawdziwym poznaniem: określenie „pewne” wyklucza wątpliwość (*saṁśaya*), „niefałszywe” – błąd poznawczy (*viparyaya*), „nowe” – przypomnienie (*smṛti*).

Powyższe charakterystyki pramy, a także sposób określenia pramy poprzez wykluczenie innych rodzajów poznania, są spotykane w tekstach należących do różnych nurtów, np. *nyāyi-vaiśeṣiki*, *yogi*, *mīmāṃsy*. Żadnej z wymienionych przez Vācaspatiego charakterystyk nie można uznać za oryginalny, niespotykany dotąd pomysł autora. Każda z nich, choć często wyrażona w odmiennych terminach, obecna jest też w dziełach innych nurtów. Co więcej, są autorzy, których zestaw określeń prawdziwego poznania ogólnie pokrywa się – pod względem treści – z zestawem przedstawionym w TK. Takim autorem jest np. Kumārila Bhaṭṭa – chodzi o jego zaginione dzieło *Bṛhaṭ-ṭikā* (powołuję się na wyniki badań K. Kataoki)⁷. B. Singh, uogólniając stanowisko *nyāyi*, utrzymuje, że przyjmuje ona trzy cechy prawdziwego poznania, a mianowicie: nowość, niefałszywość (zgodność z przedmiotem) i nie-

⁶ tac ca asandigdha-aviparīta-anadhigata-viṣayā citta-vṛttih | [...] phalam *pramā*, tat-sādhnam *pramāṇam* iti || etena *saṁśaya-viparyaya-smṛti-sādhaneṣv* *apramāṇeṣv* *aprasaṅgaḥ* ||

⁷ K. Kataoka analizował pod tym względem fragmenty *Bṛhaṭṭiki*, które się zachowały, cytowane przez myślicieli buddyjskich. Zob. K. Kataoka, *The Mīmāṃsā Definition of *pramāṇa* as a Source of New Information*, „Journal of Indian Philosophy”, t. 31, nr 1–3, 2003, s. 96. Jak wynika z przytoczonego przez Kataokę fragmentu *Bṛhaṭṭiki*, trzy z czterech cech prawdziwego poznania Kumārili są podobne do cech przedstawionych w TK. Są to nowość, pewność oraz niefałszywość (jeżeli chodzi o ostatnią z danych cech, dosłownie prawdziwe poznanie nazywa się „spowodowanym przez niewadliwe przyczyny” – *aduṣṭa-kāraṇa-ārabdha*). Oprócz tych cech Kumārila wymienia jeszcze jedną, a mianowicie niezaprzeczalność poprzez następne poznanie. Kumārila prawdopodobnie nie jest jedynym autorem *mīmāṃsy*, który uznaje charakterystyki prawdziwego poznania podobne do przedstawionych w TK. Innym takim autorem jest np. Parthasarathi. Zgodnie z M. Sreenivasulu, Parthasarathi wydziela następujące trzy cechy prawdziwego poznania: nowość, zgodność z przedmiotem (czyli niefałszywość) oraz pewność (brak wątpliwości). Zob. M. Sreenivasulu, *The Test of Truth and Error in Indian Philosophy*, Tirumala Tirupati Devasthanams, Tirupati 1991, s. 44.

obecność wątpliwości⁸. W dziele zaś *Nyāya-vārttika-tātparyā-ṭikā*, należącym do tego samego autora co TK, znalazłam fragment, w którym Vācaspati przedstawia listę rodzajów poznania identyczną z listą zawartą w cytowanym przeze mnie fragmencie TK. Zgodnie z *Nyāyavārttikātātparyāṭikā*, poznanie, będące w nyāyi jakością ātmana, dzieli się na: pramāṇę, saṁśayę, viparyayę i smṛti (3, 1, 1)⁹.

Ani TK, ani inne dzieła klasycznej sāmkhyyi nie poświęcają szczególnej uwagi objaśnieniu terminów cytowanej definicji pramāṇy. W TK 5, w komentarzu do definicji postrzeżenia, pojawiają się skąpe określenia wątpliwości (*saṁśaya*) i błędu poznawczego (*viparyaya*). Wątpliwość - mówi Vācaspati - „ma naturę niepewności” (*aniścita-rūpatva*), gdyż jest „uchwyceniem [czegoś jako] nieokreślonego” (*anavasthita-grahaṇa*)¹⁰, a „błąd poznawczy [to ujęcie] o nieistniejącym przedmiocie”¹¹ (*asad-viṣayaṁ viparyayam*). Niestety, określenia te nie wyjaśniają wiele. Biorąc pod uwagę fakt, że Vācaspati często wprowadza do sāmkhyyi epistemologiczne terminy i koncepcję nyāyi-vaiśeṣiki¹², można próbować interpretować terminy TK w duchu tego nurtu. Wtedy określenie np. błędu jako poznania „o nieistniejącym przedmiocie” można zinterpretować jako poznanie, które ujmuje pewien przedmiot (tzn. pewną cechę) w tym, w czym tego przedmiotu (tzn. cechy) nie ma. Skuteczna może się okazać również próba uwzględnienia rozumienia interesujących nas pojęć w dziełach Kumārili Bhaṭṭy, gdyż wiadomo, że Vācaspati czasami zapożyczał idee tego autora¹³. Jednak zinterpretowanie występujących w sāmkhyyi terminów

⁸ B.N.Singh, *Dictionary of Indian Philosophical Concepts*, Asha Prakashan, Varanasi 1988, s. 221–222. Dany pogląd potwierdza również Sreenivasulu. Analizując obecne w nyāyi definicje prawdziwego poznania, Sreenivasulu twierdzi: „Większość tych definicji ma negatywny charakter, a zaprzeczenia służą wykluczeniu błędu, wątpliwości i przypomnienia” (M. Sreenivasulu, *The Test of Truth and Error in Indian Philosophy*, s. 50).

⁹ Na *Nyāyavārttikātātparyāṭikę* powołuję się według wersji elektronicznej, przygotowanej przez członków projektu „Sansknet” na podstawie wydania: Vācaspatimīśra, *Nyāya-vārttika-tātparyā-ṭikā*, red. A. Thakur, New Delhi 1996. Wersja ta znajduje się na stronie: <http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/nyaya/nystik_u.htm> (data dostępu 01.07.2005).

¹⁰ Chodzi o niewyraźność ujęcia, jakim jest wątpliwość (*saṁśaya*). Dosłowne znaczenie wyrazu *asandigdha*, który w TK oznacza jedną z cech prawdziwego poznania, a mianowicie jego pewność, niewątpliwość, to „niepomieszany”. Ten dosłowny sens terminu wskazuje na to, że ujęcie przedmiotu jest „pewne” wtedy, gdy nie jest pomieszane z ujęciem(ami) innego(ych) przedmiotu(ów). Interesująca może się okazać próba porównania danego kryterium z Kartezjańskim kryterium wyraźności prawdziwego poznania. Por.: „[...] do ujęcia, na którym oprzeć się może pewny i niewątpliwy sąd, nie tylko należy to, by ono było jasne, ale nadto, by było ono wyraźne. Jasnym nazywamy to [ujęcie], które obecne jest i jawne dla nateżającego uwagę umysłu; tak jak mówimy, że coś jasno widzimy, gdy te rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie mocno i bez zasłony na nie działają. Wyraźnym zaś to, które będąc jasne, od wszystkich innych tak jest oddzielone i tak jest ściśle [podkreślenie moje. – O.Ł.], że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego jak tylko to, co jasne” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 28–29).

¹¹ Lub: „o braku istniejącego przedmiotu” / „o braku rzeczywistego przedmiotu”.

¹² Na przykład takie jak: podział wnioskowań na *kevala-anvayin*, *kevala-vyatirekin* i *anvaya-vyatirekin* (TK 5, 14), koncepcja dwóch etapów postrzeżenia – nieokreślonego (*nirvikalpaka*) i określonego (*savikalpaka*) (TK 27, 28), koncepcja tzw. wewnętrznego postrzeżenia, którego przedmiotem są wewnętrzne stany (TK 5) (w nyāyi-vaiśeṣice ten rodzaj postrzeżenia ma nazwę *mānasa-pratyakṣa*).

¹³ Na przykład takie jak: koncepcja dwóch etapów postrzeżenia – nieokreślonego (*nirvikalpaka*) i określonego (*savikalpaka*) (*Nyāyavārttikātātparyāṭikā* 1, 1, 4; TK 27, 28), koncepcja wewnętrznej prawdziwości (*svataḥ-prāmānya*) poznania z autorytatywnej wypowiedzi, przez którą jest rozumiana

w duchu *nyāyi-vaiśeṣiki* czy *mīmāṃsy* wymaga ostrożności, gdyż w odmiennym kontekście, tj. kontekście *sāṅkhya*, terminy te mogą mieć inny sens.

Mówiąc o ewentualnych zapożyczeniach z innych nurtów, chciałabym jednak przestrzec przed pochopnym stwierdzeniem zaistnienia takich zapożyczeń. Kwestia wpływów koncepcji innych nurtów na rozumienie prawdziwego poznania w *sāṅkhya* wymaga dogłębnego zbadania. Należy zauważyć, że mimo braku definicji *pramā* i *pramāṇy* w tekstach *sāṅkhya* poprzedzających TK, wszystkie obecne w TK cechy prawdziwego poznania były przyjmowane również przez wcześniejszą *sāṅkhya*. Świadczą o tym następujące przykłady.

SSa nazywa postrzeżenie (*dr̥ṣṭa*) poznaniem niefałszywym (*avyabhicārin*) i nowym (*asandigdha*) (4). Najwięcej świadectw zawiera YD (datuje się na VII wiek) – najbardziej wyjaśniający i obszerny komentarz klasycznej *sāṅkhya*. W dyskusji na temat definicji postrzeżenia autor YD wyraża przekonanie, że postrzeżenie to ujęcie pozbawione wątpliwości (*saṁśaya*) i nowe (niebędące przypomnieniem – *smṛti*) (5)¹⁴. We fragmentach poświęconych wnioskowaniu (YD 5) autor wspomina o różnych rodzajach pozornych racji, które nie prowadzą do prawdziwego poznania. Zgodnie z pierwszym z tych fragmentów racje te prowadzą do wątpliwości (*saṁśaya*), błędu (*viparyaya*) lub braku poznania (*ajñāna*)¹⁵, zgodnie z drugim – do wątpliwości (*saṁśaya*) lub błędu (*viparyaya*)¹⁶.

Jeżeli chodzi o wątpliwość (*saṁśaya*), to można próbować rekonstruować pogląd *sāṅkhya* na jej naturę na podstawie rozproszonych i skąpych wzmianek zawartych w różnych tekstach (zob.: SSa, SVr, SSVr, GB, YD, MV 30, YD 5¹⁷, 6¹⁸, TK 64, a także SSV VI, 19). Opierając się na tych wzmiankach, można powiedzieć, że wątpliwość była rozumiana jako niewyraźne ujęcie przedmiotu, w którym cechy poznawanego przedmiotu są pomieszane ze sprzecznymi z nimi cechami innego(ych) przedmiotu(ów). *Sāṅkhya* jednak nie poświęca szczególnej uwagi kwestii wątpliwości jako jednego z rodzajów poznania i trudno mówić o obecności odpowiedniej koncepcji.

Podobny charakter mają również występujące w *sāṅkhya* wzmianki o przypomnieniu (*smṛti*). Jak wynika z tych wzmianek (zob. YD 5¹⁹ i 30²⁰, a także SSV I, 87), przypomnienie było rozumiane jako ujęcie poznanego wcześniej przedmiotu, które powstaje dzięki „impresji” (*bhāvana*).

Kolejne potwierdzenie tego, że wcześniejsza *sāṅkhya* przyjmowała charakterystyki prawdziwego poznania, które wymienia *Vācaspati* w definicji przedstawionej w TK, można znaleźć w JM (5). W komentarzu do definicji postrzeżenia JM mówi

zarazem jego samooczywistość (towarzysząca mu pewność) i samowystarczalność (brak konieczności potwierdzenia jego wiarygodności) (TK 5).

¹⁴ *Yuktidīpikā*, s. 81, linijka 16 – s. 82, linijka 5.

¹⁵ *Yuktidīpikā*, s. 86, linijki 23–25.

¹⁶ *Yuktidīpikā*, s. 90, linijki 17–18.

¹⁷ *Yuktidīpikā*, s. 82, linijki 2–3.

¹⁸ *Yuktidīpikā*, s. 89, linijka 19 – s. 90, linijka 2.

¹⁹ *Yuktidīpikā*, s. 81, linijki 24–25.

²⁰ *Yuktidīpikā*, s. 212, linijka 21.

o czterech rodzajach poznawania, które nie są źródłami prawdziwego poznania (*apramāṇa*) i które należy odróżnić od postrzeżenia:

Jest ich cztery rodzaje: [1] mylne stwierdzenie [identyczności oparte na] podobieństwie (*savyapadeśa*), [2] [poznawanie], któremu towarzyszy wątpliwość (*savikalpa*), [3] [poznawanie] odbiegające od [poznawanego] przedmiotu (*artha-vyatirekin*) oraz [4] [poznawanie] charakteryzujące się brakiem [funkcjonowania] zmysłów (*indriya-vyatirekin*). [1] [Poznawanie *savyapadeśa* występuje wtedy], gdy [ktoś], zobaczywszy pewnego razu zbliżającego się do niego z daleka [człowieka podobnego do Devadatty], mylnie stwierdza (*vyapadiśati*), że to Devadatta; [2] jeżeli [w tej samej sytuacji] myśli (*buddhi*): „To Devadatta”, która [w nas] powstaje, towarzyszy wątpliwość (*savikalpa*) o tym, [że to rzeczywiście Devadatta], [to takie poznawanie również] nie jest źródłem prawdziwego poznania. [3] Gdy chory na oczy widzi dwa księżycy, takie [poznawanie nazywa się] odbiegającym od [poznawanego] przedmiotu (*artha-vyatirekin*) – ponieważ drugi księżyc nie istnieje. [4] To [poznawanie], które polega na widzeniu [czegoś] we śnie, [nazywa się poznawaniem charakteryzującym się] brakiem [funkcjonowania] zmysłów (*indriya-vyatirekin*), ponieważ zmysły są zawieszane przez sen²¹.

Otóż zgodnie z JM te rodzaje poznawania, które prowadzą do wątpliwości, błędowi czy sennych wizji nie są źródłami prawdziwego poznania.

Jak widzimy, jeszcze przed TK *sāṃkhya* mówi o pewnych rodzajach poznania (takich jak wątpliwość, błąd, przypomnienie, brak poznania, senne wizje), które należy odróżnić od poznania prawdziwego. Jej teksty nie przedstawiają jednak koncepcji pramy czy *pramāṇy*. Nie przedstawiają również koncepcji, czy chociażby jednolitej listy, tych innych niż *prama* rodzajów poznania czy innych niż *pramāṇa* rodzajów poznawania.

Po przeanalizowaniu poglądu na prawdziwe poznanie *sāṃkhya* klasycznej przejdziemy do *sāṃkhya* poklasycznej. Jeżeli w TK określenia pramy są podane w kontekście definicji *pramāṇy*, to w poklasycznej *sāṃkhya*, w SS i SSV (I, 87), pojawia się definicja właśnie pramy:

Prawdziwe poznanie (*pramā*) to ustalenie (*paricchitti*) przedmiotu nie będącego [wcześniej] w związku (*asamnikṣṭa*) z dwoma, a także z jednym z dwóch. Najlepiej nadaje się do tego to, co [zostanie omówione poniżej]²².

„Z dwoma” – z występującymi obecnie zmysłem i przedmiotem, [w których w wyniku kontaktu zachodzi proces] postrzegania. „A także z jednym z dwóch” – z występującą obecnie oznaką (*liṅga*) lub autorytatywną wypowiedzią (*śabda*), [z którymi w wyniku kontaktu poznającego zachodzi odpowiednio proces] wnioskowania (*anumāna*) czy poznania z autorytatywnej wypowiedzi (*śabda*). „Ustalenie przedmiotu niebędącego [wcześniej] w związku” – ustalenie przedmiotu nieustalonego [wcześniej]. „Prawdziwe poznanie” (*pramā*) – prawdziwe ujęcie (*pramiti*), rezultat [postrzegania, wnioskowania czy poznania z autorytatywnej wypowiedzi]. W ten sposób zostały omówione [również] źródła prawdziwego poznania (*pramāṇa*) [jako] osiągające niepoznany [wcześniej] przed-

²¹ tac caturvidham – savyapadeśam, savikalpam, artha-vyatireki, indriya-vyatireki ca iti | tatra dūrāt kvacid āgacchantam dṛṣtvā devadatta-sārūpyam vyapadiśati devadatto 'yam iti yā buddhir utpadyate tat-savikalpam, saṃśayitatvād apramāṇam | taimirikasya dvi-candra-darśanam tad artha-vyatireki; dviṭīya-candra-abhāvāt | yat svapna-darśanam tad indriya-vyatireki; nidra-upaplutvād indriyāṅgam ||

²² „To, co [zostanie omówione poniżej]” (*yat tat*) – Sūtrakāra ma na myśli „potrójne źródło prawdziwego poznania” (*trividhaṃ pramāṇam*), o które chodzi w następnym sūtrze.

miot. „**To, co**” – to, co „**najlepiej nadaje się do**” [osiągnięcia] prawdziwego poznania – źródło prawdziwego poznania (*pramāṇa*) – oto ogólna definicja źródła prawdziwego poznania²³.

Mimo nieprzejrzystości definicji SS oraz wielu interpretacji, które dopuszcza zarówno ona, jak i komentarz do niej Aniruddhy²⁴, jest jasne, że Sūtrakāra i Aniruddha kładą akcent, po pierwsze, na nowość ujęcia, jakim jest *pramā*, po drugie, na to, że *pramā* osiąga się poprzez *pramāṇa*. Jeżeli chodzi o drugi moment, to określenie *pramā* jako poznania, które osiąga się poprzez pewne *pramāṇy*/z *pramāṇ* ma oparcie w całej poprzedniej tradycji sāmṅkhyi, sprowadzającej swoją naukę o prawdziwym poznaniu głównie do przedstawienia jego poszczególnych źródeł.

Dlaczego Sūtrakāra i Aniruddha, definiując *pramā*, kładą akcent właśnie na powyższe dwa momenty, nie wspominając takich cech prawdziwego poznania, jak niewątpliwość i niefałszywość, o których mówi Vācaspati w definicji *pramāṇy* w TK? Można to wytłumaczyć prawdopodobnie tym, że już samo pojęcie *pramāṇy* zakłada niemożliwość otrzymania przez *pramāṇa* poznania fałszywego²⁵ bądź niepewnego, z powodu czego definicja określająca *pramā* jako rezultat *pramāṇy* nie wymaga uzupełnienia o takie cechy *pramā*, jak niefałszywość i niewątpliwość. Właśnie *pramāṇy*, których sāmṅkhyia przyjmuje trzy, są należytyymi i zalecanymi sposobami poznania *puruṣy*, *prakṛti* i świata pochodzącego z *prakṛti* (zob. SK 4–6 oraz komentarze do tych *kārik*)²⁶. Prawdopodobnie sāmṅkhyia zakłada, choć nie jest to wyrażone w jej

²³ **dvayor ekatarasya ca apy asaṁnikṛṣṭa-artha-paricchittīḥ pramā | tat-sādhakatamaṁ yat tat || 87||** ‘dvayor’ iti indriya-arthayor vidyamānayoḥ pratyakṣe | ‘ekatarasya ca api’ iti vidyamānasya līngasya śabdasya vā anumāne śabde ca | ‘asaṁnikṛṣṭa-artha-paricchittīḥ’ iti aparicchinna-artha-paricchittīḥ ‘pramā’ pramitīḥ phalam | etena anadhigata-artha-gantī-pramāṇam ity uktam | pramā-‘sādhakatamaṁ’ ‘yat tat’ pramāṇam iti pramāṇa-sāmānya-lakṣaṇam || (Drukiem wytłuszczonym zaznaczam samą treść sutry i bezpośrednie cytaty z niej w treści komentarza).

²⁴ Interpretacje te omawiam w pracy habilitacyjnej poświęconej nauce o źródłach prawdziwego poznania SS i SSV, nad którą obecnie pracuję. Zob. również: *Sāmṅkhyia-pravacana-bhāṣya or Commentary on the Exposition of the Sāmṅkhyia Philosophy by Vijñānabhikṣu*, R. Garbe, Harvard University, Cambridge 1985, s. 43–45; Sh. Kumar, *Sāmṅkhyia Thought in the Brahmanical Systems of Indian Philosophy*, Eastern Book Linkers, Delhi 1983, s. 64p.; Sh. Kumar, *Sāmṅkhyia-Yoga Epistemology*, Eastern Book Linkers, Delhi 1984, s. 29–36.

²⁵ Zaznaczę, że zgodnie z sāmṅkhyią również poznanie otrzymane poprzez *pramāṇy* zawiera w sobie „błąd” utożsamienia siebie (*puruṣy*) z rzeczywistością pochodzącą z *prakṛti*. Ten „błąd” jednak nie jest wynikiem poznawania poprzez *pramāṇy*, lecz raczej elementem towarzyszącym każdemu rodzajowi poznawania i poznania. Ten podstawowy „błąd”, czyli stałe przekonanie, że moje ciało czy myśli są mną, obecny we wszelkim poznaniu, zostaje zlikwidowany dopiero po roz-tożsamieniu się z całą sferą *prakṛti*, w tym z empiryczną świadomością, będącą zarazem nosicielem i treścią każdego rodzaju poznania. W tej pracy skupiam się na nauce sāmṅkhyi o źródłach prawdziwego poznania, pozostawiając na boku kwestię poznania wyzwalającego, likwidującego wspomniany podstawowy „błąd”.

²⁶ Jak można wywnioskować z fragmentów sāmṅkhyi poświęconych postrzeżeniu oraz funkcjom narządów poznawczych, te należyte sposoby poznania były rozumiane również jako te, które prowadzą do wiedzy zgodnej z rzeczą (poznawanym przedmiotem). W sāmṅkhyi funkcja narządów poznania w stosunku do buddhi, najwyższego z tych narządów, do którego należy wynik procesu poznania, polega na tym, że one „dają”/„prezentują”/„przekazują” (*prayacchanti*) buddhi poznawany przedmiot (zob. SK 36 i komentarze do tej *kāriki*). YD mówi, że funkcja zmysłów (*indriya-vṛtti*) to „nabycie podobieństwa formy” (*tādṛūpya-āpatti*) z postrzeganym przedmiotem (YD 28), że narządy poznawcze po opracowaniu przedmiotu „nakładają” (*ādhatte*) ten przedmiot na buddhi (YD 36). Zgodnie z TK (5) oraz definicją postrzeżenia poklasyfikowanych SS (I, 89) podczas postrzeżenia świadomość przybiera postać postrzeganego

tekstach wprost, że ściśle dotrzymanie procedur, którymi są trzy uznawane przez nią pramāṇy, wyklucza możliwość otrzymania poznania fałszywego czy niepewnego, gwarantuje „ustalenie” (*siddhi*) przedmiotu poznania, które nie może być fałszem czy wątpliwością.

Oprócz powyższej definicji prawdziwego poznania poklasyczna sāmkhya SS i SSV (II, 33) zawiera fragment, z którego wynika, że prawdziwe poznanie to jeden z pięciu rodzajów poznania, różny od błędu poznawczego (*viparyaya*), wątpliwości (*vikalpa*), snu (*nidrā*) i przypomnienia (*smṛti*):

Pięć jest sposobów przejawiania się [świadomości] (*vṛtti*): „uciążliwe” i „nieuciążliwe”²⁷.

Są to poznanie prawdziwe (*pramāṇa*)²⁸, błąd poznawczy (*viparyaya*), wątpliwość (*vikalpa*)²⁹, sen (*nidrā*), przypomnienie (*smṛti*)³⁰. Prawdziwe poznanie to postrzeżenie, [poznanie z] wnioskowania [oraz z] autorytatywnej wypowiedzi³¹. Błąd poznawczy to fałszywe poznanie [przedmiotu], które nie opiera się na jego [rzeczywistej] naturze³². Wątpliwość to poznanie, które ma do czynienia z oboma [członami alternatywy]. Sen to poznanie, którego „podporą” jest *tamas*. Przypomnienie to poznanie przeszłego³³.

Widzimy oto, że Sūtrakāra i Aniruddha pod wpływem yogi wprowadzają do sāmkhya koncepcję pięciu sposobów przejawiania się świadomości, jedną z których jest prawdziwe poznanie. Aniruddha traktuje te pięć *vṛtti* jako pięć rodzajów poznania (*jñāna*). Zgodnie z Aniruddhą prawdziwe poznanie to poznanie różne od błędu, wątpliwości, snu i przypomnienia.

Jak widać, większość tekstów klasycznej sāmkhya nie definiuje prawdziwego poznania, lecz tylko opisuje poszczególne pramāṇy, instrumenty/ środki/procedury/ źródła osiągnięcia prawdziwego poznania, prawdopodobnie będące zarazem jego

przedmiotu. Otóż w wyniku procesu poznania w świadomości powstaje „kopia” przedmiotu. Pramāṇy zapewniają otrzymanie wiernej, niezniekształconej kopii przedmiotu. Jeżeli w procesie postrzegania myśl kopiuje przedmiot razem z jego indywidualnymi cechami, to w wyniku poznawania z dwóch pozostałych źródeł (wnioskowania i autorytatywnej wypowiedzi) myśl w jakiś sposób staje się kopią przedmiotu, która przedstawia przedmiot bez indywidualnych cech (np. w wyniku wynioskowania występowania na górze ognia na podstawie występowania na górze dymu otrzymujemy wiedzę jedynie o tym, że na górze jest ogień, ale nie poznajemy cech indywidualnych tego ognia, takich jak barwa i kształt płomienia). Rekonstrukcja realizmu poznawczego sāmkhya wykracza poza granice niniejszego badania, w którym skupiam się na analizie obecnych w sāmkhya definicji pramy i pramāṇy.

²⁷ Ta sūtra SS jest cytatem z *Yoga-sūtr* i pokrywa się z sūtrą I, 5 *Yoga-sūtr*.

²⁸ W tekście występuje słowo *pramāṇa*, które zwykle oznacza „źródło prawdziwego poznania” (proces). Jednak w sāmkhya terminy, które są używane na oznaczenie procesów poznania, mogą być używane również na oznaczenie rezultatów tych procesów. Zob. np.: SSV I, 101. Kontekst SS i SSV nie pozwala jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, co oznacza tutaj pięć *vṛtti*: procesy czy ich rezultaty.

²⁹ Umieszczona w tym fragmencie definicja *vikalpy* jako „poznania, które dotyczy obu”, wskazuje na to, że *vikalpa* w danym kontekście, kontekście sāmkhya, oznacza „wątpliwość”, a zatem ma inny sens niż w cytowanej przez Aniruddhę sūtrze *Yoga-sūtr*.

³⁰ Dane zdanie pokrywa się z sūtrą I, 6 *Yoga-sūtr*.

³¹ Zdanie pokrywa się z sūtrą I, 7 *Yoga-sūtr*.

³² Zdanie pokrywa się z sūtrą I, 8 *Yoga-sūtr*.

³³ **vṛttayaḥ pañcatayyaḥ klišṭā aklišṭāś ca ||**

pramāṇa-viparyaya-*vikalpa*-*nidrā*-*smṛtayaḥ* | pratyakṣa-anumāna-śabdāḥ pramāṇāni | viparyaya mithyā-jñānam a-tad-rūpa-pratiṣṭham | *vikalpa* ubhaya-sprg-jñānam | *nidrā* tamo-*valambi* jñānam | *smṛtir* atīta-jñānam ||

kryteriami. Dopiero ostatni z klasycznych komentarzy, TK, przedstawia określenia prawdziwego poznania. Następna próba scharakteryzowania prawdziwego poznania należy do autorów SS i SSV – dzieł poklasycznych. Porównując sposoby ujmowania prawdziwego poznania w TK i tych dziełach, można wskazać następujące wspólne momenty. Po pierwsze, *pramā* jest rozumiana jako poznanie otrzymane poprzez *pramāṇy*, co jest w duchu całej poprzedniej tradycji sāmkhyyi. Po drugie, prawdziwe poznanie jest określane poprzez wykluczenie różnych od niego rodzajów poznania. Zarówno w TK, jak i poklasycznej sāmkhyyi stwierdza się odmiennosć pramy od przypomnienia, błędu poznawczego i wątpliwości, a poklasyczna sāmkhya postuluje również odmiennosć prawdziwego poznania od snu.

Niniejsze badanie jest zaledwie pierwszą próbą rekonstrukcji poglądu sāmkhyyi na prawdziwe poznanie. Perspektywa dalszych badań to dogłębna analiza terminów, w których sāmkhya określa prawdziwe i nieprawdziwe poznanie – z uwzględnieniem sposobów ich funkcjonowania zarówno w nurtach będących dla sāmkhyyi źródłami zapożyczeń, jak i w samej sāmkhyyi. Taka analiza może się stać punktem oparcia dla krytycznej oceny prób wprowadzenia do sāmkhyyi koncepcji prawdziwego poznania, ich spójności i zgodności z systemem sāmkhyyi.

Wykaz skrótów

- GB – *Sāmkhya-kārikā-bhāṣya* (*Gauḍapāda-bhāṣya*) autorstwa Gauḍapādy.
 JM – *Jaya-maṅgalā*.
 KD – *Krama-dīpikā*.
 MV – *Māthara-vṛtti* autorstwa Māthary.
 SK – *Sāmkhya-kārikā* autorstwa Īśvarakṛṣṇy.
 SS – *Sāmkhya-sūtry*.
 SSa – *Suvarṇa-saptati*.
 SSV – *Sāmkhya-sūtra-vṛtti* autorstwa Aniruddhy.
 SSVṛ – *Sāmkhya-saptati-vṛtti*.
 SVṛ – *Sāmkhya-vṛtti*.
 TK – *Tattva-kaumudī* autorstwa Vācaspatiego Miśry.
 TS – *Tattva-samāsa*.
 YD – *Yukti-dīpikā*.