

- Dravya w buddyzmie, materializmie i dżinizmie
- Dravya w nyāyi i vaiśeṣice
- Dravya w darśanach pluralistycznych i realistycznych (w szkołach mīmāṃsy)
- Dravya w szkołach vedanty

DRAVYA [drawja] (materia, tworzywo, substancja) — jeden z podstawowych terminów filozofii ind., oznaczający w zależności od systemu albo materię, albo substancję.

Znaczenie d. jako materii jest najbardziej pierwotne. D. w znaczeniu substancji spotykamy w systemie kategorii sformułowanych w sposób bliski Arystotelesowskiemu. Jest podstawą systemu filozoficznego vaiśeṣiki i związanego z nim bardzo ściśle systemu nyāyi, a także systemów budujących na nich własną metafizykę i ontologię, jak mīmāṃsa czy vedānta nieadvaitystyczna. Początki takiego systemu widoczne są już w dżinizmie.

Dravya w buddyzmie, materializmie i dżinizmie. We wczesnym buddyzmie mamy do czynienia z pierwotnym znaczeniem terminu d. — „substancja materialna”. Używa się go w sposób zbliżony do alchemii i wczesnej chemii. Substancje materialne stały się wzorem analizy samego pojęcia substancji w szkołach późniejszych, jak vaiśeṣika (podobnie jak w filozofii zachodniej, gdzie substancja oznaczała pierwotnie materialne podłoże postrzeganych cech). W późniejszych tekstach buddyjskich terminu d. używa się w znaczeniu nadanym mu przez vaiśeṣikę i to w kontekście krytyki kategorii tej szkoły filozoficznej. Sam buddyzm odrzuca pojęcie substancji, co nie wiąże się z odrzuceniem realizmu ani pluralizmu, ale podejście jest procesualistyczne, w którym podstawową rolę odgrywają jakości. Materia w buddyzmie zw. jest formą (rūpa), a wszystkie kategorie zostają sprowadzone do cech (dharma), przy zanegowaniu podmiotu czy nośnika tych cech (dharmin), właściwego filozofiom substancjalistycznym.

Materialistyczna szkoła cārvāków, odrzucając świadomość, duszę i inne substancje duchowe, utożsamia pojęcia d. (substancji) i mahābhūtów (żywiołów), czyli materii.

Dżinizm, pomimo iż przyjmuje pojęcie d. (substancji), to jednak jej definicja zależy od punktu widzenia (naya). Stosunek trwałej substancji do nietrwałej formy (paryāya), czyli przypadłościowego sposobu istnienia, jest stosunkiem różnicy w tożsamości (bheda). D. nie może istnieć inaczej, jak tylko w jakimś sposobie istnienia, w jakiejś formie. Substancja jest nierozdzielna od swych cech czy jakości (guṇa), bo tylko w tych jakościach trwa. Z kolei jakości tkwią nieodłącznie w substancjach i nie istnieją samoistnie. Przemiany jakościowe, zachodzące w substancjach, nie dotyczą ich tożsamości (dharmātmaka), ale poprzez zmianę cech substancja nabiera nowej tożsamości. D. jest istotą każdej rzeczy, przejawia się w różnorodnych formach, ma 3 cechy podstawowe: stworzonoci, trwania i niszczalności, może być określana tylko przez przeciwieństwa.

Substancje dzielą się na cielesne (astikāya), czyli mające wielkość (kāya), i jedną niecielesną (anastikāya), czas (kāla). Cielesne dzielą się na ożywione (jīva), mające świadomość, oraz nieożywione (ajīva). Dusze wyzwolone (mukta) są czystymi jīvami, dusze wcielone (baddha) natomiast są substancjami złożo-

nymi z czystej substancji duchowej (aktywnej) i substancji materialnej (pasywnej) — ciała (śarīra), którego istotną część, najbliższą duszy, stanowi materia karmiczna. Między duszą a jej ciałem nie zachodzi żadna forma zależności, a tylko rodzaj paralelizmu. Ciało, to w zasadzie przedmiot doznania (jaḍa) duszy, pozbawiony wszelkiej świadomości. Dusza jest wielkości atomicznej, ale większa niż atomy materii, a zwł. subtelnej materii karmicznej, które przenikają duszę, gdy tworzą jej ciało.

Substancje nieożywione dzielą się na pozbawione formy (arūpa), do których zaliczano przestrzeń albo eter (ākāśa), zasadę ruchu (dharma) i zasadę bezruchu (adharma), oraz na mające formę (rūpa) substancje materialne (pudgala). Substancje bezkształtne pozbawione są wszelkich jakości cielesnych (amūrta), ich istnienie jest wywnioskowane, jako niezbędne do tego, by wszechświat był kosmosem (ładem). Przestrzeń światowa (lokākāśa) podzielna na punkty (pradeśa) daje miejsce, dharma umożliwia zmianę miejsca, adharma (współrozciągła z przestrzenią wewnątrzświatową) — zatrzymanie się i przez to zabezpiecza przed opuszczeniem wszechświata. Poza wszechświatem rozciąga się pozaświatowa przestrzeń pusta (alokākāśa), niezmierna i nieskończona, absolutna próżnia czy nicość.

Substancje materialne to przede wszystkim atomy (aṇu), które same w sobie pozbawione są kształtu (amūrta), ale stanowią podstawę do tworzenia kształtu przez substancje materialne złożone (saṅghāta) z nich powstałe. Same atomy nie są pozbawione wielkości, są jednak tak małe, że w każdym punkcie przestrzeni może występować wiele atomów materii, jeden atom duszy, i po jednej cząstce czasu, dharmy i adharmy. Atomy to podstawa wszystkiego, co widzialne, dotykalne, dostępne smakowo i wyczuwane zapachem. Atomy nie dzielą się na żadne klasy, są niby jednorodne, ale faktycznie niejednorodne — różnią się między sobą ciężarem, śliskością (lepki-suchy) oraz czterema jakościami zmysłowymi. Kombinacji tych jakości jest wiele, gdyż niektóre z nich mają jeszcze stopień natężenia. Jakości atomów nie są na stałe przypisane do poszczególnych atomów, lecz podlegają zmianie. Kombinacje jakości sprawiają, że atomy — choć bezkształtne — mają niejako kształt, gdyż są widzialne okiem yogina. Atomy się wzajemnie przyciągają lub odpychają — substancje złożone powstają z połączenia atomów o różnej naturze. Pierwsze substancje złożone to 4 żywioły (ziemia, woda, ogień i wiatr), które wg dżinistów — w przeciwieństwie do koncepcji innych szkół — nie są tworzone przez jeden rodzaj atomów, lecz przez kombinacje różnych atomów. Substancje złożone wyższego stopnia komplikacji (saṅghāta), jak ciała (śarīra) i przedmioty (vastu) — są agregatem (skandha). Wszechświat fizyczny jako całość jest też substancją — wielkim agregatem (mahāskandha).

Dżinizm przyjmuje też niekiedy stare znaczenie słowa d.: „materia”, gdy dokonuje klasyfikacji narzędzi poznawczych (zmysłów, indriya). W każdym zmyśle wyróżnia instrument psychiczny (bhāvendriya), czyli właściwą władzę poznawczą, oraz instrument materialny (dravyendriya), czyli fizyczny narząd zmysłu.

Dravya w nyāyi i vaiśeṣice. W vaiśeṣice (i w przyjmującej jej ontologię nyāyi) mamy do czynienia z najbardziej rozwiniętą teorią substancji, przeciwko której kieruje się później ostrze krytyki innych szkół, zwł. advaitavedānty. Vaiśeṣika jest filozofią realistyczną (zarówno w teorii poznania, jak i w metafizyce).

zyce, czy może raczej w ontologii), dla której właściwe jest substancjalistyczne podejście pluralistyczne. Choć koncepcje vaiśeṣiki dotyczące substancji wydają się mieć wiele wspólnego z teoriami dźinijskimi — vaiśeṣika wylicza 7 kategorii rzeczywistości, ułożonych hierarchicznie od najsilniejszej do najłabszej: substancja (d.), cecha (guṇa), ruch (karman), powszechnik (sāmānya), indywidualność (viśeṣa), inherencja (sāmavāya) i niebyt (abhāva). Substancja stanowi podstawowy filar całego systemu, ponieważ jest samoistna, a pozostałe kategorie w niej tkwią. Jest definiowana z jednej strony jako posiadacz powszechnika „substancjalność” (dravyatva), z drugiej jako podłoże (nośnik, posiadacz — vant) cech i ruchów. Pierwsza definicja nie jest typem definicji „idem per idem” (autorzy ze szkoły vaiśeṣiki często bronią się przed takim zarzutem), gdyż powszechnik stanowi odrębną kategorię. Podobnie definiowane są cecha i ruch, jako posiadacze powszechnika „cechowość” (guṇatva) i „dynamiczność” (karmatva), przy czym cecha (jako kategoria najbardziej różnorodna) czasem bywa definiowana nawet jako „posiadacz powszechnika, różny od substancji i ruchu” (*Tarkasaṅgraha-dīpikā*, 4). Cechy i ruchy istnieją, ale w zasadzie tylko w substancji (wyjątek — w okresie pralāyi, czyli cyklicznego chaosu).

Vaiśeṣika wylicza 9 typów substancji, z których 4 pierwsze to atomiczne substancje materialne (żywioły), piąta — eter (ākāśa), nośnik dźwięku (śabda), materialny, ale wszechprzenikający (nieskończony), czyli pozbawiony budowy atomicznej i pojedynczy. Dwie kolejne substancje to także wszechprzenikliwe (wszechobecne), pojedyncze substancje dające „miejsce” substancjom materialnym — przestrzeń (diś), „przyczyna poprawnego użycia słów bliżej i dalej”, oraz czas (kāla), „przyczyna poprawnego użycia słów wcześniej i później”. Ostatnie dwie to substancje związane z istotami żywymi. Jedna z nich to wszechobecna, ale liczna dusza (ātman), której cechami są: świadomość (poznanie, buddhi — jñāna, cecha definicyjna), przyjemność i przykrość (sukha-duḥkha), zasługa i przewina (dharma-adharma), pożądanie i wstręt (icchā-dveṣa) oraz wysiłek (wola, działanie, prayatna). Dusze transmigrują w zależności od ich zasług i przewin i organizują sobie ciało z substancji materialnych. Szczególnym typem duszy jest Bóg (Īśvara), wszechwiedzący (wolny od avidyi — niewiedzy i błędu poznawczego), wolny od więzów zasługi i przewiny, od doznań przyjemności i przykrości, od pary przeciwieństw żądzy i niechęci. Niektórzy zwolennicy szkoły vaiśeṣiki uważają, że Bóg do niektórych działań musi mieć ciało (np. do poruszenia atomów), twierdząc, że przyjmuje je wedle własnej woli z atomów całego wszechświata. Inni (np. Śrīdhara) sądzą, że jest mu niepotrzebne, bo jak niematerialna dusza ożywia (porusza) swe ciało, tak Bóg może poruszać atomy całego wszechświata. Ostatnia substancja, to niematerialny, ale i nieduchowy psychiczny manas (umysł), nieskończenie liczny (faktycznie równoliczny z duszami) i nieskończenie mały (atomiczny). Umysł łączy się z odpowiadającą mu duszą wcieloną, by służyć jej za pośrednika w poznaniu za pomocą materii (zmysłów), oraz w doznawaniu przyjemności przykrości, a gdy dusza jest poza ciałem (w czasie pralāyi lub po uzyskaniu wyzwolenia), umysł pozostaje rozłączony z nią.

Substancje materialne atomiczne (mahābhūta, dhātu) dzielą się na wieczne i niewieczne, czyli pochodne, złożone. Wieczne są to niezniszczalne, nieskończenie małe, niepodzielne, niezliczone atomy czterech żywiołów: ziemi (pṛthivī), wody (ap), ognia (tejas) i wiatru (vāyu), będące nośnikiem cech (uznawanych

niekiedy — wzorem sāmkhya — za definicyjne): odpowiednio zapachu, smaku, barwy i dotyku. Sāmkhya nie uważa, że atomy poszczególnych żywiołów mają tylko jedną cechę każdy. Vaiśeṣika natomiast głosi że jedynie wiatr (najsztelniejszy) ma tylko jedną cechę („dotyk niewidzialny”). Każdy grubszy żywiół ma tych cech o jedną więcej od sztelniejszego odeń: ogień dwie — „gorący dotyk” i „barwę białą, świetlistą”, woda 3 — „zimny dotyk”, „barwę białą, nieświetlistą” i słodki smak, a ziemia 4: trzeci typ dotyku (o czterech dalszych podtypach), 6 typów barwy, 6 typów smaku i 2 typy zapachu.

Z kolei substancje złożone powstają z atomów i dzielą się na 3 grupy: ciała (kāya, przynależne duszom wcielonym), zmysły (indriya, przynależne w liczbie od 1 do 4 ciałom połączonym z umysłem, w zależności od rodzaju i gatunku ciała, a będące typem sztelnej materii; zmysł słuchu ma inną naturę od pozostałych zmysłów, ponieważ stanowi część ākāśi, eteru, czyli substancji niepodzielnej, wszechprzenikliwej), oraz przedmioty (artha, czyli „rzeczy” — wszystko pozostałe: to, co nie jest ani ciałem, ani zmysłem).

Substancja jest samoistna, nawet jeśli jest substancją pochodną (złożoną, będącą skutkiem) — raz zaistniawszy wskutek pewnego zespołu przyczyn, istnieje (trwa) tak długo, dopóki nie pojawi się przyczyna jej unicestwienia. Bezpośrednią, podstawową przyczyną (instrumentalną, nimitta-kāraṇa) powstania, jak i unicestwienia substancji złożonej może być tylko inna substancja, choć w skład zespołu przyczyn oprócz substancji mogą wchodzić także cechy oraz ruchy, jako mające istnienie (mimo że jest to istnienie niesamoistne). W zespół przyczyn sprawczych każdej substancji złożonej (czysto materialnej czy duchowo-psychiczno-materialnej), oprócz przyczyn specyficznych (asādhāraṇa-kāraṇa), wchodzi zawsze przyczyny powszechne (sādhāraṇa-kāraṇa): 3 substancje wieczne, wszechprzenikliwe: czas, przestrzeń i Bóg, oraz 3 cechy Boga: poznanie (jñāna), wola (icchā) i działanie (prayatna, kṛti), a także dwie cechy podmiotu sprawczego: dharma i adharma (zasługa i przewina, adṛṣṭa).

Substancje złożone będące skutkami podlegają też przemianom, których przyczyną mogą być inne substancje, cechy albo ruchy. Ruch substancji doprowadza do powstania cech połączenia (saṃyoga) i rozłączenia (vibhāga), a te z kolei są przyczyną powstania nowych substancji (całości z części) oraz powstania lub zniszczenia niebytu (abhāva) innych: np. zniszczenia niebytu uprzedniego (prāgabhāva) całości, występującego w częściach przed ich połączeniem; powstania niebytu następczego (pradhvaṃsābhāva) całości, występującego we frg. po rozbiciu całości. Przyczyną połączenia i rozłączenia mogą być także cechy ciężkości (gurutva), płynności (dravatva) czy lepkości (sneha) oraz dyspozycji (saṃskāra): np. pęd (vega) w stosunku do ciał poruszających się, a dharma i adharma w stosunku do ciał istot żywych. Inne przemiany cech w substancjach, zwł. barw, zapachów, smaków, dotyku, ale także cech złożonych (np. kształtów, konsystencji — będących kombinacjami cech lepkości, płynności oraz dotyku i barwy), pojawiają się wskutek „wypiekania” (paka) czy „dojrzewania”. Motorem przemian jest tu połączenie substancji z atomami żywiołu ognia, rzadziej wskutek połączenia z żywiółem wody (atomy wody uaktywniają cechę lepkości, powodującą łączenie się drobin w większe substancje złożone).

Złożone substancje materialne powstają w skomplikowanym procesie łączenia atomów (aṇu) w diady (dvaṇuka, dwójatomy), triady (tryaṇuka, trójdiady) i tetrazy (caturaṇuka, czterotriady). Triady zajmują już miejsce, tetrazy mają

wielkość „pośrednią” (madhyama-parimāṇa), czyli postrzeganą zmysłami. Także proces przemian substancji złożonych odbywa się poprzez rozpad substancji na atomy, wymianę cech w atomach i po ponownym powstaniu substancji złożonej. W pierwszym momencie (kṣaṇa) powstania substancji złożonej, nie ma ona właściwych sobie cech. Powstają później, gdyż ich przyczyną — oprócz cech części, czyli substancji składowych — jest także połączenie pomiędzy substancjami częściami (połączenie jest cechą, nie przynależy więc samym cechom). Szczególnym typem substancji złożonej jest istota żywa (np. człowiek), która zawiera w sobie dwie substancje niematerialne — duszę i umysł, oraz substancję materialną złożoną — ciało.

Każda substancja jest niepowtarzalna, bo ma sobie właściwą indywidualność (szczegółność, viśeṣa), dostępną najwyższemu postrzeżeniu (yogipratyakṣa, kevalajñāna), co pozwala Bogu i yoginom odróżnić między sobą nawet poszczególne substancje wieczne, pozornie identyczne, zarówno materialne, jak i niematerialne (poszczególne atomy, które z powodu braku wielkości nie zajmują miejsca, jak i umysły czy dusze, zwł. w stanie pralāyi, kiedy są rozłączone ze swymi cechami). Indywidualność jest nieskończenie liczna, powstaje wraz ze swym podłożem (substancją, a przez nią z jej cechami, ruchami i powszechnikami). Indywidualność substancji wiecznych jest z nimi wiecznie połączona. Substancje mają także powszechniki (choć twierdzi się, że powszechnik jest jeden, jako „to, co jest jedno w licznych”, zawsze da się wyróżnić powszechniki wyższy i niższy — w terminologii europejskiej: rodzaj i gatunek). Najwyższym powszechnikem (rodzajem) jest istnienie (sattā). Indywidualność i powszechnik to odrębne kategorie, różne od kategorii cechy. Przynależą także cechom i ruchom (toczy się dyskusja, czy indywidualność przynależy też poszczególnym powszechnikom). Także pozostałe dwie kategorie, inherencja (samavāya — nieodłączne tkwienie, specyficzna relacja łącząca przyczynę ze skutkiem, części z całością, substancję z cechą, powszechnik z indywiduum, itp., będąca m.in. podstawą formułowania wniosku w poznaniu rozumowym), oraz niebyt (abhāva — niewystępowanie, brak występujący w czterech typach), tkwią przede wszystkim w substancjach, a tylko poprzez nie w pozostałych kategoriach. Żadna z kategorii nie tkwi ani w kategoriach od niej samej „słabszych”, ani sama w sobie (m.in. skutkuje to tym, że powszechnik nie przynależy powszechnikom, czyli nie ma klasy klas, oraz że powszechnik, indywidualność, inherencja i niebyt nie mają istnienia, które jest powszechnikem).

W czasie pralāyi (cykliczne rozpuszczenie świata w swych przyczynach, rodzaj chaosu), ulegają rozpadowi nie tylko substancje złożone, materialne (przedmioty, ciała, zmysły) oraz duchowo-psycho-fizyczne (istoty żywe), ale ulegają rozłączeniu nawet substancje z przynależnymi im cechami i ruchami, ulegają zawieszeniu (rozpadowi) związki przyczynowo-skutkowe i większość innych związków typu inherencji (samavāya), jak tkwienie powszechników i braków w substancjach, cechach i ruchach. Tylko indywidualności przynależne atomom, duszom i innym substancjom wiecznym, pozostają nieodłącznie połączone ze swymi substancjami. Jediną substancją, w której proces ten nie zachodzi, jest Bóg, nawet w czasie pralāyi zachowujący swoje cechy: poznanie, wolę i zdolność działania. Dzięki temu możliwe jest ponowne wyprowadzenie (stworzenie, sarga) świata po zakończeniu pralāyi, gdyż do połączenia substancji z ich cechami (zwł. atomów z ich cechami pierwotnymi

oraz dusz ze świadomością, z właściwą każdej z nich indywidualną sumą zasług i przewin, z odpowiednim dla każdej z nich umysłem i ciałem) oraz do nadania pierwszego ruchu atomom, by mogły zacząć się łączyć, potrzebny jest świadomy pierwszy poruszyciel.

Dravya w darśanach pluralistycznych i realistycznych (w szkołach mīmāṃsy). Inne niemonistyczne systemy filozofii ind. (bramińskiej), powstałe później niż vaiśeṣika, przyjmowały wiele elementów jej myśli (rzadziej dźinijskiej) przy budowaniu własnego systemu kategorii (padārtha) i definiowaniu pojęcia substancji (d.). Do takich systemów realistycznych zaliczają się przede wszystkim szkoły mīmāṃsy Kumārili Bhaṭṭy (pomimo elementów relatywistycznej myśli bliskiej dźinizmowi) i Prabhākāry (obaj VII w.) oraz dvaita-vedānta Madhvy (XIII w.). Wszystkie 3 przyjmują 4 pierwsze kategorie vaiśeṣiki, a ponadto dwie z nich (dvaita i szkoła Prabhākāry) — kategorię indywidualności (viśeṣa, Prabhākara pod inną nazwą: paratantratā), dwie też (dvaita i szkoła Kumārili) kategorię niebytu (niewystępowanie, abhāva). Kumārila nie przyjął żadnych dodatkowych kategorii, Prabhākara i Madhva przyjęli jeszcze kategorie mocy (śakti) i podobieństwa (sādṛśya), do czego Prabhākara dodał kategorię liczby (saṅkhyā), a Madhva kategorie indywiduum (viśiṣṭa) i całości (amśin). W takim kontekście należy analizować pojęcie d. tych systemów.

Różnice w rozumieniu pojęcia substancji przejawiają się nie tyle w jego definiowaniu teoretycznym (podłoże cech i ruchów), ile w określaniu zakresu tych pojęć poprzez definicje enumeratywne, czyli wtedy, gdy przy wyliczaniu istniejących w świecie substancji zachodzi dyskusja co do możliwości (konieczności) zaliczenia jakiegoś przedmiotu (artha), rzeczy czy zjawiska do substancji lub do cech, albo traktowania go jako odrębnej kategorii czy odwrotnie — jako pustego pojęcia.

Zarówno Kumārila, jak i Prabhākara do listy substancji vaiśeṣiki dodali ciemność (tamas) i dźwięk (śabda). Szczególnie to drugie uzasadnione jest specjalnym stanowiskiem mīmāṃsy, uznającej odwieczność i niestworzoność *Ved*, czyli dźwięku par excellence. Stanowisko to było żywo krytykowane przez autorów vaiśeṣiki, którzy uzasadniali, że ciemność nie jest żadną pozytywną kategorią, tylko brakiem światła (cechy żywiołu ognia), dźwięk zaś to nietrwała cecha eteru.

Moc, czyli potencję sprawczą, podobieństwo oraz liczbę, które Prabhākara uznał za odrębne kategorie, Kumārila uznał za właściwości substancji, przy czym trzecia z nich zalicza się do cech (guṇa), a pierwsze dwie w ogóle nie są odrębnymi kategoriami ani podkategoriami, bo moc sprawcza jest właściwością powszechną wszystkich substancji, podobieństwo zaś tylko stwierdzeniem faktu posiadania takiego samego zespołu cech przez dwie substancje. Inherencja — zdaniem Kumārili — jest (podobnie jak moc sprawcza), powszechną właściwością substancji i nie powinna być wyodrębniana jako oddzielna kategoria. Relacje istnieją pomiędzy rzeczami odrębnymi, inherencja zaś miałaby być stosunkiem pomiędzy rzeczami nieoddzielonymi. Między substancją a jej mocą sprawczą, tak jak między substancją a jej inherencją, zachodzi stosunek tożsamości w różnicy (bhedābheda).

Pozostałe koncepcje Kumārili odnośnie do substancji są całkiem zbieżne z koncepcjami vaiśeṣiki. Prabhākara natomiast twierdził, że indywidual-

ność dotyczy tylko substancji wiecznych. W przypadku substancji zależnych oznacza jedynie specjalny zbiór właściwości. Także istnienie (sat) — zdaniem Prabhākary — nie jest najwyższym powszechnikiem, lecz wyłącznie posiadaniem własnego odrębnego bytu i zespołu cech (svarūpasattā) przez jednostkę. Nie można dlatego orzekać go o substancjach. Inne powszechniki istnieją natomiast realnie w substancjach (nie ma powszechników cech i ruchów) i mogą być postrzegane zmysłowo.

Dravya w szkołach vedanty. Pojęcie substancji nie było kluczowym pojęciem dla myśli vedānty. W advaita-vedāncie kategorie vaiśeṣiki uważane są za błędne projekcje przysłaniające jedyną rzeczywistość — Brahmana. Samo pojęcie substancji zakłada ich wielość, co sprzeczne jest z twierdzeniem advaitystów o jedności bytu. Jeżeli któryś z filozofów tej szkoły używał terminu d., to tylko na poziomie wiedzy praktycznej (vyavahārārthataḥ). Najbardziej dogłębną krytykę wszystkich kategorii (w tym kategorii substancji) przeprowadził Śrī Harṣa oraz jego komentator Citsukha, który dowodził niemożności zdefiniowania pojęcia.

Szkoła dvaita-vedānty Madhvy terminem d. określa przyczynę materialną (upādāna-kāraṇa), w sensie przemiany rzeczywistej (pariṇāmy) lub przejawienia (abhivyakti). Zgodnie z tym rozumieniem, substancją jest także prakṛti (pramateria), zw. przez Madhvę māyā. W przeciwieństwie do advaita-vedānty, u Madhvy māyā jest materialna (jaḍa) i uważana za przejaw mocy (bala) Boga. W dvaitavedāncie mówi się o dwudziestu substancjach, którymi są: Bóg (Paramātman), Lakṣmī (Boska Małżonka), dusze (jīva), nieprzejawiona przestrzeń (avyākṛtākāśa), prakṛti (pramateria), 3 jakości (guṇa sattva, guṇa rajas i guṇa tamas), mahat (powszechna świadomość), ahaṁkāra (ja), buddhi (intelekt), manas (umysł), zmysły (indriye), żywioły (bhūty), mātry (czyste jakości), avidyā (niewiedza), dźwięki mowy (varṇy), ciemność (andhakāra), vāsany (dyspozycje), kāla (czas) i odbicie (pratibimba). Pierwsze 3 z nich są świadome (cetana), pozostałe zaś nieświadome (acetana). Bóg jest jedyną substancją niezależną (svatantra), pozostałe zależne (paratantra) od Boga.

Viśiṣṭadvaita-vedānta przyjmuje podział na dwie zasadnicze kategorie: d., czyli substancję, oraz to, co nią nie jest, czyli adravyę. Substancją jest to, co może przybierać różne stany, podlega zmianom, jak knot lampy (daśāvāt). Viśiṣṭadvaita przyjmuje 6 rodzajów substancji: prakṛti, czas (kāla), czysta materia (śuddha-sattva), świadomość przypadłościowa (dharmabhūta-jñāna), dusza jednostkowa (jīva) oraz Bóg (īśvara). Pierwsze dwie (prakṛti i kāla) są materialne (jaḍa), pozostałe niematerialne (ajaḍa). Podobnie jak u Madhvy, Bóg jest jedyną substancją niezależną (svatantra).

Paweł Sajdek

Bibliografia: *Tarka-saṁgraha of Annambhaṭṭa* (oprac. Y. V. Athalye, M. R. Bodas), Bom 1897, 1930²; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I–II, Lo 1923–1927, Delhi 1996 (*Filozofia indyjska*, I–II, Wwa 1959–1960); S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, III–IV, C 1940–1949, Delhi 1975; E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I–II, Sa 1953–1956 (*Historia filozofii indyjskiej*, I–II, Wwa 1990); K. H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies*, EC 1963, Delhi 1991; R. K. Tripathi, *Categories in Nyāya and Kant*, *Indian Philosophical Annual* 10 (1974–1975), 29–32; W. Halbfass, *Zum Begriff der Substanz (d.) im Vaiśeṣika*, *WZKSOA* 20 (1976), 141–166; K. H. Potter, *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, III, Delhi 1981; F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, II, Lb 1985; J. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, Madras 1988; T. Herrmann [i in.], *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Wwa 1992; M. St. Zięba, *Contribution*

to the History of the Buddhist Classification of Dharmas: Pañcavāstuka of Vāsumitra, Biuletyn, Polskie Towarzystwo Naukowe w Kanadzie i Biblioteka Polska 14 (1997), 71–78.

Maciej St. Zięba