

- Guṇa w vaiśeṣice i nyāyi
 - Metafizyczna kategoria (padārtha) jakości
 - Klasyfikacja g.
 - G. a pozostałe kategorie
- Guṇa w mīmāṃsīe
 - G. jako jedna z kategorii ontologicznych
- Guṇa w dźinizmie
 - G. jako cecha substancji
 - G. jako doskonałość etyczna
- Guṇa w sām̐khyi i yodze
 - G. w przedklasycznej sām̐khyi
 - G. w sām̐khyi klasycznej
 - G. w klasycznej yodze
 - G. a zagadnienie przyczynowości
- Guṇa w vedāncie
 - G. w odniesieniu do Brahmana
 - G. w sām̐khyi jako element niższej rzeczywistości
 - Krytyka g. jako kategorii nyāyi-vaiśeṣiki
- Guṇa w szkołach śivaickich i tantrycznych
 - G. w naukach śaivasiddhānty
 - G. wg szkoły śivaizmu kaszmirskiego
 - W tradycji śāktycznej kubjiki

GUṆA — przymiot, cecha, właściwość, jakość; jedno z najważniejszych pojęć filozofii ind., używane w wielu systemach do opisu różnorodnych właściwości rzeczywistości.

W metafizyce vaiśeṣiki i nyāyi (a także w zależnych od niej pluralistycznych ontologiach mīmāṃsī, dvaity i częściowo viśiṣṭādvaity) jest to jedna z kategorii metafizycznych jako cecha czy jakość, to, co przynależne substancji (dravya), a zarazem kategoria opisu rzeczywistości (padārtha). Bliskie podejściu vaiśeṣiki jest ujęcie g. w dźinizmie. W sām̐khyi i yodze g. to jeden z trzech sposobów funkcjonowania i przejawiania się rzeczywistości nieprzejawionej (prakṛti, avyakta) — 3 modi (sposoby bytowania) pramaterii, 3 quasi-substancje (F. Tokarz), które tworzą całą rzeczywistość zjawiskową (vyakta), dając źródło wszelkim przymiotom — same się nie przejawiając, a także podstawowe przymioty rzeczywistości zależnej, określające strukturę wszechświata. Ponieważ świadomość (buddhi) zalicza się także do rzeczywistości zjawiskowej — są to zarazem 3 sposoby funkcjonowania władz poznawczych i psychicznych. W szkołach vedānty i szkołach śivaickich g. to przede wszystkim przymioty Boga lub Absolutu. Vedāntyści (zwł. advaityści) często dokonują krytyki pozostałych pojęć g. lub przyjmują je (w ujęciu sām̐khyi), ale tylko jako element niższej rzeczywistości. Pojęciem g. nie posługują się buddyści krytykujący wszelkie pojęcia substancji i ich jakości, sprowadzający całą rzeczywistość do potoku fenomenów (dharm) bez trwałego podłoża. W estetyce g. odnosi się do istotnej cechy każdego smaku estetycznego (rasa), czyli doznania szczególnej emocji estetycznej (np. doznania smutku w emocji patetycznej). W teorii znaczenia (np. szkoły gramatyków,

vaiyākaraṇika) g. odnosi się do tego elementu rzeczywistości, który jest wskazywany (oznaczany) przez przymiotniki, czyli do jakości, własności, jak i do samego przymiotnika wskazującego na tę własność. G. oznacza także drugorzędny element wyjaśniający w hermeneutyce *Ved mīmāṃsya* oraz drugorzędne znaczenie słowa, implikowane przez pewien rodzaj metafory.

Guṇa w vaiśeṣice i nyāyi.

Metafizyczna kategoria (padārtha) jakości. Choć samo odróżnienie substancji (nosiela cech, dharmin) i jakości (dharma) jest starsze niż klasyczna myśl vaiśeṣiki (polemizował z nią np. Budda), jej wkład stanowi koncepcja najbardziej jasno opracowana. Pozostałe szkoły (zwł. sāmkhya) zacierają różnice między tymi odrębnymi istnościami, twierdząc, że są one tylko różnymi stanami tej samej rzeczy.

System metafizyczny vaiśeṣiki (przyjęty później przez nyāyę) jest podobny do systemu Arystotelesa — wyróżnia początkowo 6 kategorii rzeczywistości, tzn. tego, co poznawalne, prawdziwie poznawalne i nazywalne: substancję (dravya), jakość (g.), ruch (karman), ogólność (sāmānya), szczególność (viśeṣa), inherencję (samavāya). Później (VII–IX w.) dodano siódmą kategorię: niewystępowanie (abhāva).

Substancja (dravya) jest jedyną kategorią samodzielną (choć niekoniecznie samoistną czy wieczną, trwałą). Jakość (g.) to kategoria druga co do ważności — to, co różne od ruchu, a postrzegane jako tkwiące w substancji. Ruch zaś (karman) jest zmianą w substancji — jej położenia przestrzennego lub położenia części substancji wobec całości (wzrastanie-rozszerzanie się, kurczenie), ale już nie np. zmianą jakości. Pozostałe kategorie — poza tymi trzema — nie są przedmiotem postrzeżenia (pratyaṅkṣa), lecz poznania rozumowego (anumāna). Wyróżnienie g. jako kategorii wiązało się zwł. z systematyzacją danych postrzeżeniowych — poszczególne rzeczy (substancje) postrzegamy i poznajemy przede wszystkim poprzez zmysłowo postrzegane cechy (dharma), jakości. Ponadto — w ramach dyskusji z niesubstancjalistycznym, procesualistyczno-fenomenalistycznym podejściem buddyźmu, który przyjmował realność samych tylko cech (prawdopodobnie wpływy szły w obie strony) — z postrzeżeniem faktu, że rzeczy (substancje nietrwałe, pochodne), podlegając zmianom, zachowują mimo to tożsamość — zmianom podlega nie tyle sama substancja jako taka, ile jej jakości (g.). W toku późniejszych analiz wyodrębniono także jakości, które zmieniają się, i jakości, które zachowują trwałość w całym okresie istnienia danej substancji, oraz rozciągnięto kategorię jakości także na cechy substancji wiecznych i niepoznawalnych postrzeżeniowo — czyli wyodrębniono grupę g. ujmowalnych tylko w wyniku wnioskowania (jakości przynależne substancjom czasu i przestrzeni, zasługa i przewina, oraz jakości przysługujące Bogu).

Pojęcie g. jako kategorii metafizycznej (czy ontologicznej), żywo dyskutowane w pierwszych wiekach istnienia szkoły vaiśeṣiki (od III w. przed Chr. do w. VII–VIII), później zostało powszechnie przyjęte w takiej postaci, w jakiej je znamy z klasycznego dzieła Praśastapādy (VI w.) i komentarzy do niego. Nyāya, która nieomal od samego początku przyjmowała metafizykę pokrewną vaiśeṣice, ostatecznie, po połączeniu się obu szkół za czasów Śivādityi (IX w.), przyjęła klasyczną koncepcję g., niewiele wnosząc do dyskusji nad tym pojęciem (bardziej niż jakość, jako kategoria metafizyczna, interesowała ją cecha (dharma)

jako kategoria epistemologiczna: to, co przynależy (-vattva) podmiotowi (pakṣa), oznaka (liṅga) prowadząca do wniosku). Pomimo to późniejsi krytycy pojęcia substancji i jakości (np. vedāntyści) odnoszą się do nich jako do kategorii nyāyi, a nie vaiśeṣiki.

Klasyfikacja g. Próba dokonania systematyzującej i wyczerpującej analizy rzeczywistości doprowadziła do wyliczenia i poklasyfikowania znacznej liczby jakości (g. była zatem kategorią najbardziej rozbudowaną). Stopniowo ujednociono zespół jakości właściwy wczesnej filozofii przyrody (początkowo wspólnej buddyzmowi, dżinizmowi i vaiśeṣice) i pozostawiono tylko 17 g. podstawowych (Kaṇāda, ok. II–I w. przed Chr., *Vaiśeṣikasūtra*, I 1, 5). Z cech pierwotnych materii pozostawiono tylko 4 charakterystyczne jakości atomów poszczególnych żywiołów: zapach (gandha) w ziemi, smak (rasa) w wodzie, postać widzialną (rūpa) w ogniu, dotyk (sparśa) w powietrzu. Przyjęto, że niższe żywioły posiadają też g. przysługujące żywiołom wyższym (wiatr ma tylko dotyk). Z różnych rodzajów dotyku pozostawiono ciepło i zimno, a odrzucono — jako jakości pierwotne — gładkość i chropowatość, uznając że przysługują tylko agregatom, a nie samym atomom wiatru. Dyskutowano także nad ciężkością i lekkością. Z różnych rodzajów postaci widzialnej za g. pierwotną uznano tylko barwę, a kształt za g. wtórną (przysługującą substancjom pochodnym, złożonym). Jakości pierwotne uznano za g. specyficzne (viśeṣa-g.), pozwalające na rozróżnianie atomów (czterech typów wiecznych substancji materialnych) wg ich natury, niektóre jakości zaś (początkowo dyskutowane jako wtórne) zostały uznane za g. powszechne (sāmānya-g.), czyli przysługujące całej materii.

G. powszechne to: rozciągłość (rozmiar, wielkość, parimāṇa), uznana za istotę kształtu, występująca w czterech typach: skrajnej małości — przynależnej atomom, ale też umysłom (manas), nieskończonej wielkości (przynależnej substancjom wszechobecnym: przestrzeni i czasowi, ale też wszechobecnym duszom), oraz 2 typy rozciągłości pośredniej — krótkość i długość (czyli względny rozmiar). Podstawowe (skrajne) dwie jakości rozmiaru są kuliste (pārimāṇḍalya), pozostałe zależą od ułożenia części. Do innych g. ogólnych zaliczono także: liczbę (saṃkhyā), która w postaci jedności przynależy wszystkim substancjom, a w postaci wielości (dwoistości itd.) jest uzależniona od świadomości postrzegającej (apekṣa-buddhi); indywidualność (odrębność, pṛthaktva) — niezbędną do możliwości bycia częścią, czyli wchodzenia w skład grup (całości); połączenie (saṃyoga); rozłączenie (vibhāga); bliskość (paratva); oddalenie (aparatva) — obie w sensie zarówno przestrzennym, jak i czasowym (wcześniejszość, późniejszość). Wszystkie te jakości uważano za coś pozytywnego, niedające się sprowadzić tylko do braku innej g. (np. rozłączenie nie jest brakiem połączenia, jak lekkość jest brakiem ciężkości czy ciemność — brakiem światła, czyli jasnej barwy ognia). Późniejsi autorzy nyāyi (XII–XIV w.) nadal kwestionowali niektóre z wymienionych — jako oddzielne jakości, np. bliskość i oddalenie (jako typ zależności od substancji czasu i przestrzeni, a nie jakości własne konkretnej substancji) czy odrębność (interpretowaną jako wzajemne niewystępowanie, anyonyābhāva).

Kolejną grupę jakości przypisano tylko substancjom niematerialnym — duszom (jīva), które jak i pozostałe substancje kosmiczne posiadają nieskończoną wielkość, ale mają też g. charakterystyczną („istotową”): świadomość (buddhi),

której istotą jest poznanie (jñāna, prawdziwe lub błędne, jak w przypadku dusz zniewolonych), oraz inne g. psychiczno-duchowe: przyjemność (sukha) i przykrość (duḥkha), pragnienie (icchā), niechęć (dveṣa) i wysiłek [woli] (prayatna). Świadomość, pragnienie i wysiłek przynależą wszystkim duszom — włączając w to ducha najwyższego, czyli Boga (Īśvara), pozostałe przynależą tylko duszom wcielającym się (jīva).

Pozostałości procesu systematyzacji ukazuje obecna we wczesnych tekstach vaiśeṣiki (np. *Vaiśeṣikasūtra*, rozdz. VII–IX) dyskusja nad przynależnością niektórych innych cech do kategorii jakości. W rezultacie tej dyskusji dodano 7 dalszych cech, wydobytych z ostatniego rozdz. *Vaiśeṣikasūtr* (Praśastapāda, w traktacie *Padārthadharmasaṅgraha* [Krótkie zebranie własności kategorii]). Są to: dźwięk (śabda) — wcześniej toczyła się dyskusja, czy dźwięk jest jakością, czy substancją; lepkość (ślaczliwość, sneha); płynność (dravatva); ciężar (gurutva); zasługa (dharma); przewina (adharma), dyspozycja (zdolność, saṃskāra). Dźwięk jest g. przynależną wszechprzenikającemu eterowi. Dwie kolejne cechy przynależą substancjom ziemistym i wodnym, dwie następne duszom wcielającym się. Dyspozycja ma 3 typy — 2 materialne powszechne (pęd, veṅa oraz elastyczność, sthitishāpaka) i 1 psychiczno-duchowy (wrażenie, wyobrażenie, przypomnienie, bhavanā). Te 24 g. ostatecznie uznano za wyczerpującą listę wszystkich jakości i niedającą się bardziej uprościć. Jakości ujęte w schemacie można podzielić na dalsze podtypy (np. barwa na 7 rodzajów barw: niebieskie, czerwone itd., a wiele z nich jeszcze na barwy świetliste i ciemne, przejrzyste i matowe), natomiast wszystkie jakości konkretne (występujące w substancjach) są proste, nie podlegają więc dalszemu analizowaniu.

G. mogą być przedmiotem (artha) poznania bezpośredniego (postrzeżenia, pratyaḅṣa). Tak jak substancje i ruchy postrzegane są albo za pomocą zmysłów (g. materialne), albo umysłu (g. psychiczno-duchowe), albo obu (g. powszechne). G. substancji niepostrzegalnych bezpośrednio zmysłami ani umysłem (eter, przestrzeń, czas, Bóg) są poznawane przez wnioskowanie, o ile takie (lub analogiczne) jakości są znane z postrzeżenia zmysłowego w innych substancjach. Dusza to substancja poznawana bezpośrednio, a jej jakości poznawane są w postrzeżeniu umysłu (manas). Co do jakości zasługi i przewiny (przynoszących przyszły skutek w postaci przyjemności bądź przykrości), uznawanych powszechnie w Indiach za niepostrzegalne (adrṣṭa) — uznano, że są one postrzegane bezpośrednio przez Boga, dla ludzi natomiast dostępne poznaniu z przekazu słownego (głównie z *Ved*).

G. specyficzne żywiołów (barwy, smaki, zapachy, jakości dotykowe), lepkość, płynność i ciężar oraz rozciągłość, odrębność i liczba są wieczne (trwałe, nitya) w substancjach wiecznych (atomy żywiołów, eter, czas, przestrzeń, dusze, umysły), a zmienne (nietrwałe, anitya) w substancjach nietrwałych, pochodnych (będących skutkiem, kārya), złożonych. Z jakości dusz wieczne są: świadomość (zdolność do poznawania), wola (zdolność do podejmowania wysiłku) i pragnienie (zdolność do pragnienia). Dlatego mogą występować zarówno w duszy wcielającej się, jak i w Bogu. Konkretnie akty świadomości (poznania), woli czy pragnienia nie są wieczne. Bóg posiada jakości wszechpoznania, wszechmocy woli i wszechpragnienia (wszechupodobania). W duszach wcielających się zdolność do doznawania przyjemności czy przykrości oraz zdolność do awersji są wieczne, ale same te doznania nie są wieczne, gdyż uzależnione od połączenia

umysłu z duszą i po wyzwoleniu dusze więcej tych doznań nie mają. Pozostałe g. materialne i powszechne oraz dyspozycje nigdy nie są wieczne (wywołane przyczyną), gdyż występują tylko w substancjach niewiecznych, np. w przedmiotach (artha) złożonych czy w ciałach (kāya) ożywionych duszą (albo w duszy, z którą połączone są umysł i ciało, jak dyspozycja przypomnienia). G. typu połączenia i rozłączenia, bliskości i oddalenia nigdy nie występują w substancjach wiecznych, wszechobecnych (gdyż inaczej musiałyby być trwałe, wieczne), a tylko w substancjach pochodnych, ograniczonych czasem i przestrzenią. Wyjątkiem jest jakość dźwięku, która choć przynależy tylko trwałemu eterowi, zawsze jest nietrwała (trwała jest zdolność eteru do posiadania zawsze nietrwałego dźwięku) — dźwięk powstaje w jakiejś „porcji” (przestrzennej) eteru i rozchodząc się faliście — zanika.

G. a pozostałe kategorie. Kategorie metafizyczne są związane ze sposobem istnienia świata i ze sposobem orzekania o świecie. Oba te porządki są dla vaiśeṣiki ściśle ze sobą związane (by nie powiedzieć — pomieszane, co zarzucano w wiekach późniejszych). W takim zhierarchizowanym układzie, w kategoriach wyższych zasadzać się mogą tylko kategorie niższe i kategorie niższe mogą być orzekane tylko o kategoriach wyższych. Nie ma samozasadzania się kategorii, nie ma orzekania o samym sobie (np. nie ma jakości jakości). Niektóre kategorie niższe także nie zasadzają się w innych — wyższych (np. nie ma ruchu jakości, wątpliwa jest też kwestia szczególności jakości, skoro jakość nie jest kategorią samodzielną). Jedynie substancja (dravya) jest kategorią w pełni samodzielną, w niej zasadzają się wszystkie pozostałe kategorie. Skoro nie ma ruchu jakości, to zmiana zachodzi tylko w substancji, która przybiera nowe jakości, tracąc stare, natomiast same jakości nie podlegają zmianie (nie przybierają niczego nowego ani nic nie tracą). Niektórzy myśliciele vaiśeṣiki (np. Maticandra, VI–VII w.), z powodu niezasadzania się ruchu w wyższej odeń kategorii jakości (niemożności orzekania o ruchu jakości), uznawali ruch także za jeden z rodzajów jakości (g.) — przyjmowali, że ruch jest g. nietrwałą, a pozostałe jakości to g. trwałe.

Początkowo (Kaṇāda) definiowano g. (jakość) jako kategorię tkwiącą w substancji, w której nie tkwi inna własność (g.). W trakcie rozwoju szkoły uznano, że nie tylko jakość nie może występować samodzielnie, bez substancji, ale i substancja nie występuje nigdy bez swych jakości. Stosunek pomiędzy substancją i g. został uznany za stosunek nieodłącznego, wzajemnego tkwienia (inherencji, samāvāya). Choć jakościom nie przysługują inne jakości i jakości nie istnieją samodzielnie, to jednak pozostają we wzajemnych relacjach, ale nie bezpośrednio, tylko przez zapośredniczenie w ich podłożu — czyli substancji. Jeśli przyjmuje się, że części posiadają pewne jakości, a całość złożona z tych części posiada pewne jakości tego samego typu co części (np. barwę), to jednak barwy części nie są przyczynami bezpośrednimi (inherentnymi) barwy całości, tylko przyczynami pośrednimi (nieinherentnymi, czyli formalno-sprawczymi) poprzez swe substancje-części, które są przyczynami inherentnymi (materialnymi). Ostateczną bezpośrednią przyczyną jakości barwy całości (inherentną, materialno-formalną) jest tylko substancja-całość. Jakości mogą jednak być przyczynami innych jakości, ale tylko w obrębie tej samej substancji, np. zasługa (dharma) skutkuje

w duszy przyjemnością (sukha), która jest nagrodą za zasługę, a rozłączenie (vibhāga) skutkuje zmianą rozmiaru (parimāṇa).

G. to jedna z trzech kategorii — obok substancji i ruchu — której przysługuje ogólność (powszechnik, sāmānya) jako podstawa klasyfikowania tego, co poznawalne. Dlatego jedną z definicji cechy (jakości) jest „to, co posiada cechowość jako powszechnik”. Ponieważ powszechniki w każdym przypadku są wyższe (jako rodzaj, jāti) i niższe (jako gatunek, sāmānyaviśeṣa) — dlatego każdy typ cechy i każda cecha (jakość) oprócz siebie właściwego powszechnika (np. białość) posiadają też powszechnik wyższy (np. barwność, cechowość). Istnienie (sattā) także pojęte jest jako ogólność — najwyższy rodzaj — i przysługuje tylko tym trzem kategoriom (o pozostałych, w tym i o samych powszechnikach nie można mówić, że istnieją, tylko że są poznawalne). Wg *Vaiśeṣikasūtr* (rozdz. VIII), pojęcie właściwego przedmiotu poznania (artha) odnosi się zatem tylko do tych trzech wyższych kategorii.

Bibliografia: S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, II, Lo 1927, 1996 (*Filozofia indyjska*, II, Wwa 1960); E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I–II, Sa 1953–1956 (*Historia filozofii indyjskiej*, I–II, Wwa 1990); K. Potter, *Are the Vaiśeṣika G. Qualities?*, *Philosophy East and West* 4 (1954–1955) z. 3, 259–264; tenże, *More on the Vaiśeṣika G.*, tamże, 7 (1957–1958) z. 1–2, 57–60; B. K. Matilal, *Nyāya-Vaiśeṣika*, Wie 1977; *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, II: *Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa* (oprac. K. Potter), Delhi 1977; R. C. Pandeya, *Aristotle’s Metaphysics in the Light of Indian Metaphysics*, *Glory of India* 2 (1978) z. 3, 1–4; Annambhatta, *Tarka-saṅgraha (Swod umozrienij)*, *Tarka-dipika (Raz’jasnienije k swodu umozrienij)* (tłum. E. P. Ostrowskaja), Mwa 1989.

Maciej St. Zięba

Guṇa w mīmāṃsīe.

G. jako jedna z kategorii ontologicznych. Szkoły mīmāṃsīy przyjmowały ontologię (klasyfikację bytów) przejętą za Kaṇādą (II–I w. przed Chr.) lub Praśastapādą (VI w. po Chr.) z vaiśeṣiki i odpowiednio zmodyfikowaną do własnych założeń metafizycznych, związanych z hermeneutyką *Ved*. G. jest w niej jedną z kategorii — definiowaną w zasadzie tak samo, jak w vaiśeṣice. Różnice ujęcia dotyczą raczej klasyfikacji g.

W ujęciu uczniów Prabhakāry Miśry (VII–VIII w.), np. Śalikanāthy Miśry (IX–X w.) komentującego Prabhakārę w dziele *Prakarāṇa-pañcika (Objaśnienie kwestii [nauki wedyjskiej])*, g. obejmuje następujące dane postrzeżeniowo typy: barw kształt (rūpa), smak, zapach, dotyk, różnicę (viśeṣa), rozciągłość (parimāṇa), jednostkowość (pṛthaktva), połączenie (łączliwość, saṁyoga, sambandha), oddzielenie (rozłączność, vibhāga), poprzedzanie (paratva), następstwo (aparatva), przyjemność, przykrość, pragnienie, niechęć, wysiłek. Z siedemnastu pierwotnych typów g. Kaṇādy, Prabhakāra odrzucił świadomość (buddhi), uznając ją za odrębną substancję — świadomość nie może być cechą duszy, skoro doświadczenie uczy, że czasem dusza jest rozłączona ze świadomością (np. w czasie głębokiego snu). Odrzucił także liczbę (saṁkhyā) jako g., uznając ją za odrębną kategorię, niesprowadzalną do g., gdyż musiałaby to być jakość obecna jednocześnie w kilku substancjach; w jej miejsce wprowadził jako jakość różnicę (viśeṣa), którą vaiśeṣika uznawała za kategorię odrębną (szczegółność). Różnica dotyczy substancji pochodnych (niewiecznych), z kolei jednostkowość (indywidualność) dotyczy tylko substancji wiecznych i jest niezbędna do ich różnienia się między sobą (dotyczy substancji wszechprzenikających) oraz do łączenia się

w agregaty, czyli substancje pochodne (dotyczy atomów). Prabhakāra nie przyjął też dodanych przez Praśastapādę typów g., zwł. dźwięku (gdyż ten mīmāṃsā uważa za wieczną substancję). Odrzucił również (przyjmowaną przez innych autorów mīmāṃsy) ciemność (tamas), zarówno jako substancję, jak i jako g., gdyż gdyby była nawet tylko g., byłaby postrzegana w pełnym świetle. Prabhakāra skrytykował uznanie przez Kumārile liczby i podobieństwa za g. (albo za substancję) — skoro występują w jakościach, ruchach i substancjach, to nie mogą być żadnym z nich, a ponieważ zawsze muszą występować jednocześnie w kilku przedmiotach, więc muszą być odrębnymi kategoriami.

Jakości nie tkwią w innych jakościach (ani w ruchach-działaniach), w jakościach nie tkwią ruchy-działania. Także substancje nie tkwią w jakościach (nie są sprowadzalne do jakości — teza antybuddyjska). Jakości są siedzibą odrębnej kategorii — podobieństwa (sārśya), które należy odróżnić od kategorii (realnie istniejącego) powszechnika (rodzaju, sāmānya), tkwiącego inherentnie w substancjach (jednostkach). Podobieństwo tkwi w jakościach i w powszechnikach, ale nie tkwi w substancjach (ani w ruchach-działaniach), a powszechnik nie tkwi w jakościach. Podobieństwo jest uzależnione od swej jakości i jej korelatu (drugiej jakości), podczas gdy powszechnik jest niezależny — to jednostki (substancje), powstając, wiążą się przez (nowo powstałą) inherencję (samavāya) ze swoim rodzajem, tkwiącym już we wszystkich jednostkach danej klasy. Powszechnik jest postrzegany zmysłowo i jest przedmiotem wnioskowania, podobieństwo zaś jest poznawane tylko przez porównanie (upamāna).

Mistrz drugiej szkoły mīmāṃsy, Kumārila Bhaṭṭa (VIII w.), w dziele *Śloka-vārttika (Komentarz w strofach)*, zdaniem późniejszych komentatorów (Nārāyaṇa Bhaṭṭa i Nārāyaṇa Paṇḍita: *Mānameyodaya*, XVII w.), wyróżnił 24 rodzaje g.: barwokość, smak, zapach, dotyk, liczbę, jednostkowość (prthaktva), rozciągłość (parimāṇa), łączliwość (samīyoga), rozłączność (vibhāga), następstwo (aparatva), poprzedzanie (paratva), ciężkość, płynność, lepkość, rozumność/świadomość (buddhi), przyjemność (sukha), ból (duḥkha), pragnienie, niechęć, wysiłek, ton (brzmienie, dhvani), dyspozycję (wrażenie, saṃskāra), ujawnienie (postrzegalność, prakāṭya) i siłę (śakti). Zdaniem Kumārili, jednostkowość (odrębność) tkwi jako g. zarówno w substancjach wiecznych, jak i w niewiecznych. Ponieważ dźwięk jest (wieczną) substancją, musi więc posiadać jakość — brzmienie. Ujawnienie jest jakością, która sprawia, że substancje mogą być przedmiotem percepcji.

G. jako element hermeneutyki *Ved*. W rytualnej hermeneutyce mīmāṃsy g. to podrzędny, drugorzędny, dodatkowo definiujący element, narzędzie lub porządek proceduralny danej czynności rytualnej.

Egzegeci tekstów *Ved* (Jaimini: *Mīmāṃsā-sūtra*, Śabara: *Śābara-bhāṣyā*, Prabhākara Miśra: *Bṛhatī*, Kumārila: *Tantravārttika*) i zawartych w nich wezwań do działań rytualnych (codanā) zakładali hierarchiczną strukturę języka. Wszystkie elementy zdania bądź wypowiedzi podlegały wzajemnemu uporządkowaniu w odniesieniu do jednego nadrzędnego zadania, które jednocześnie wskazywało sens całej wypowiedzi. W każdej wypowiedzi wyróżniano więc element nadrzędny, któremu przyporządkowane były wszystkie pozostałe, określające i definiujące (viśeṣaṇa). Nadrzędnym, zasadniczym elementem zdania była wyrażana zwykle w czasowniku bhāvanā, czyli realizacja sensu wezwania rytualnego, cel, do którego się ono odnosi. Właśnie ze względu na zakładaną jedność

sensu, wobec możliwości wystąpienia w wypowiedzi kilku form czasownikowych, będących nośnikami bhāvany, wprowadzono rozróżnienie na czasowniki nadrzędne (pradhāna) i drugorzędne (g.). Tego rodzaju drugorzędne elementy zdania informowały jedynie o modyfikacji czy procedurach dotyczących składników czynności rytualnej.

Bibliografia: Kumārila, *Ślokavārttika* (oprac. G. Jha), Ca 1908, Delhi 1983²; G. Jha, *Pūrva-mīmāṃsā in Its Sources*, Benares 1942, Varanasi 1964²; P. T. Raju, *Structural Depths of Indian Thought*, Albany 1985; J.-M. Verpoorten, *Mīmāṃsā Litterature*, Wie 1987; L. McCrea, *The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretative Theory*, *Journal of Indian Philosophy* 28 (2000), 429–459.

Monika Nowakowska, Maciej St. Zięba

Guṇa w dżinizmie.

G. jako cecha substancji. Dżinizm przyjmował — podobnie jak vaiśeṣika — istnienie podstawowej kategorii substancji (dravya), którą pojmano jako dharmina (nosiciel cech). Cechy (dharma) dzieliły się na 2 rodzaje: jakościowe cechy powszechne i charakterystyczne (g.), uznawane za trwałe; zmienne cechy okazjonalne (przejawy, formy, paryāya). G. powszechne, to przede wszystkim istnienie, doznawalność, poznawalność, substancjalność, tożsamość i posiadanie (pewnej) formy. Cechy charakterystyczne poszczególnych substancji, jak np. ciepło i jasność ognia czy twardość ziemi, nigdy nie były w pełni wyliczone przez myślicieli dżinijskich. Cechy te trwają w substancji przez cały czas jej istnienia. Pomimo że pewne z nich ulegają zmianom, przez co zmianie podlega sama substancja, to pewien niezmienny rdzeń zawsze pozostaje. Poszczególne stany substancji w trakcie zmiany (konfiguracje różnych g.), wraz z niezliczonymi cechami okazjonalnymi nazywane są przejawami (formami, przeobrażeniami, paryāya) — nie trwają nigdy długo. Jednak 3 zmienne cechy (elementy zmienności substancji): powstanie, trwanie i zniszczenie zaliczono do g. Później zaniechano rozróżniania cech na g. i paryāye, uznając, że różnica między g. (trwałymi jakościami) a paryāyami (stanami rzeczy, przejawami) jest różnicą punktu widzenia. Wszystkie cechy objęto mianem przejawów, ale zamiennie używa się terminu „guṇa”. Dodatkowo — każda substancja posiada zarówno jakości pozytywne, jak i negatywne, a substancja ujmowana z pewnego punktu widzenia jako posiadająca jakość *p*, z innego może być ujmowana jako posiadająca *nie-p*, a z jeszcze innego jako „ani nie posiadająca *p*, ani *nie-p*”.

G. jako doskonałość etyczna. Drugie podstawowe dla myśli dżinijskiej jest znaczenie g. jako cnoty czy stanu doskonałości. Wylicza się 8 cnót (guṇāṣṭaka) oraz 14 stadiów doskonałości (guṇasthāna), przez które musi przejść dusza na drodze rozwoju duchowego ku doskonałości (wyzwoleniu). Cała etyka dżinijska nazywana jest „ślubem doskonałości” (g.-vrata), na który składają się kodeksy zachowań świeckich i zachowań „odbieźców”, czyli ascetów.

H. Zimmer zwraca uwagę, że charakterystyczna dla dżinizmu koncepcja barw (leśyā) duszy, wskazujących na jej stopień rozwoju duchowego, jest prekursorem teorii trzech g. sāmkyi. Tych 6 barw odpowiada parami poszczególnym g.: dwie pierwsze (czarna i granatowa) tamasowi, dwie kolejne (popielata i czerwona) — rajasowi, dwie najwyższe (różowo-złota i biała) — g. sattvie. Podobną koncepcję barw znajdziemy w myśli ājīvików.

Bibliografia: S. Mookerjee, *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*, Ca 1944, Delhi 1978²; H. Zimmer, *Philosophies of India*, Lo 1951; J. C. Sikdar, *Jaina Concept of Reality, i. e. Dravya*, Vaishali Institute Research Bulletin 2 (1974), 59–71; B. K. Matilal, *Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism*, Journal of Indian Philosophy 5 (1977–1978), 91–106; P. T. Raju, *Structural Depths of Indian Thought*, Albany 1985.

Maciej St. Zięba

Guṇa w sām̐khyi i yodze. W obu systemach g. jest kluczowym terminem technicznym, który w zależności od kontekstu występuje w jednym z kilku podstawowych znaczeń: 1) element konstytutywny, substancjalny „wątek” rzeczywistości przedmiotowej (prakṛti), przeciwstawianej sferze podmiotowej (puruṣa); 2) sposób istnienia (modus) niewyczerpanej i nieprzejawionej energii natury — pierwotnej zasady bytu materialnego (pradhāna, mūlaprakṛti) — poznawalnej jedynie przez jej manifestacje; 3) sfera „wtórna”, „podporządkowana” (gauṇa) głównej zasadzie bytu podmiotowego, tj. puruṣy; 4) jakość, cecha, przymiot bytu, czynu bądź poznania, a w szczególności walor moralny, czyli wskaźnik wartościowania etycznego, oraz jakość doznania estetycznego. Termin ten odnosi się więc zarówno do sfery subiektywnej, gdy mowa o kwestiach poznawczych, etycznych czy estetycznych, jak i do rzeczywistości obiektywnej, kiedy rozważane są kwestie metafizyczne, ontologiczne i kosmologiczne.

W tradycji sām̐khyi-yogi wymienia się 3 g.: sattvę, rajas i tamas, które wzajemnie się uzupełniają i tworzą spektrum jakości pośrednich, powstałych w wyniku oddziaływania ich trzech różnych natur. Mówi się, iż rzeczywistość przedmiotowa ma charakter trójguṇowy (triguṇa), czyli wszystko jest wzajemnie powiązane, wszystko ma naturę wszystkiego (sarvaṃ sarvātmakaṃ, *Yogasūtrabhāṣya*, III 14). Teoria ta rozpowszechniona jest w całej myśli ind. i znana już od czasów upaniśad (np. *Śvetāśvatara*, V 7; *Chāndogya*, VI 4, 2–6).

G. w przedklasycznej sām̐khyi. W przedklasycznym stadium rozwoju sām̐khyi g. odnosiła się zwł. do charakterystyki moralnego statusu jednostki, wyznaczonego jakością jej uczynków, i pełniła istotną rolę w koncepcji karmana; takie użycie terminu przeważa w *Mokṣadharmie* (np. CCCXL 20–28) i *Bhagavadgīcie* (np. XIV 16–20), gdzie powiada się, że sattva więzi człowieka w saṃsārze tęsknotą za szczęściem i wiedzą, rajas więzi go pragnieniem czynu, tamas zaś narzuca mu więzy opieszałości, bezładu i snu (tamże, 6–8).

Na kształt wczesnej koncepcji g. znaczący wpływ wywarły oddziaływania pomiędzy braminizmem a buddyzmem. Aśvaghōṣa w *Buddhacaricie* (ok. I w. po Chr.) zrelacjonował poglądy starożytnego mistrza sām̐khyi, Arāḍy (pāli: Alāra Kālāma). Arāḍa w swojej koncepcji nie używał terminu „guṇa”, lecz zastąpił go „bhāva”, którą pojmował jako stan bytowy nacechowany jakością moralną. To właśnie za sprawą bhāv nieprzejawiona siła sprawcza przyrody (avyakta) wiąże żyjące istoty z kręgiem wcieleń (saṃsāra). Naznaczone przymiotami moralnymi czyny dzieli się tu na 2 rodzaje: te, w których przeważa sattva, czyli sprzyjające poprawie w kolejnym wcieleniu (lub przyczyniające się do wyzwolenia); zdominowane wpływami rajasu i tamasu, podtrzymujące nieprzerwany cykl uciążliwych wcieleń. Ten dychotomiczny podział przedstawiany jest przez Aśvaghōṣę jako paralelny względem buddyjskiej koncepcji trzech korzeni dobra (kuśalamūla) i trzech korzeni zła (akuśalamūla).

Aśvaghōṣa korzenie zła — rāgę i dveṣę — utożsamiał z sām̐khyiczną g. rajas, a moḥę z g. tamas, korzenie dobra zaś kojarzył z g. sattvą (*Buddhacarita*,

VII 53 n.). Wszystkie razem stanowią przyczynę (hetu) powstawania karmana. Tak jak w *Nikāyach* szkoły theravādy zakłada się, iż nirvāṇa osiągnana jest w chwili usunięcia trzech korzeni zła, wg wczesnej sāmkhyyi wyzwolenie następuje wówczas, gdy — za sprawą technik yogicznych — g. rajas i tamas zostają zniszczone działaniem sattvy (tamże, XXVI 10–11).

Caraka, autor traktatu medycznego *Carakasamhitā* (ok. 70 po Chr.), dokumentującego — podobnie jak *Buddhacarita* i frg. *Mahābhāraty* — przedklasyczną fazę rozwoju sāmkhyyi, obok etycznego uwypuklał także kosmologiczny aspekt pojęcia „guṇy” (I 36, 68). Niekiedy używał tego terminu w znaczeniu cechy, np. wyliczając najbardziej pożądane cechy lekarza, pomocnika medycznego oraz pacjenta (IX 6–9, I 126–133, XXIX 6–13). Wykorzystywał go również przy omawianiu kwestii ontologicznych. Twierdził m.in., że efektem działania g. są 24 „takości” (tattva), czyli zasady (pierwiastki) składające się na nieprzejawioną (1 tattva) i przejawioną (23 tattvy) sferę rzeczywistości przedmiotowej, prakṛti. Stwarzanie rzeczywistości to w technicznym języku sāmkhyyi ujawnianie, wyłanianie się vyakty z avyakty (czyli tego, co przejawione i poznawalne zmysłami, z tego, co nieprzejawione, pozostające poza zasięgiem zmysłów — *Carakasamhitā*, I 62), niszczenie świata zaś oznacza jedynie zanikanie, rozpuszczanie się vyakty w avyakcie. Proces ten ma charakter cykliczny i napędzany jest energią g. rajas i g. tamas (tamże, 68). Kiedy ich działanie osłabione zostaje silną dominacją g. sattvy, kierunek owego procesu zmienia się na przeciwny — ewolucja prakṛti zatrzymuje się, aby mogła rozpocząć się jej dysolucja. Powstawanie i rozpuszczanie się poznawalnych zmysłowo form prakṛti stanowi zatem jeden nieprzerwany ciąg kosmicznej działalności trójgunowej rzeczywistości przedmiotowej.

Nietypową, atomistyczną interpretację teorii g. przedstawił słynny nauczyciel sāmkhyyi, znany jako Mādhava bądź Māṭhara (ok. V w.), zbliżając nieoczekiwanie stanowisko sāmkhyyi do atomizmu vaiśeṣiki. Mādhava utrzymywał, że już na poziomie nieprzejawionej prakṛti istnieje 5 różnych rodzajów konfiguracji g., odpowiadających pięciu zmysłom: g. dźwięku, dotyku, zapachu itd. Ponieważ istnieją one odwiecznie w pierwotnej prakṛti w postaci heterogenicznych „atomów” czy „kwantów”, potrzeba istnienia pięciu zmysłów, za pośrednictwem których postrzegamy przedmioty, znajduje uzasadnienie. Owe 5 rodzajów atomów nazywał Mādhava „pradhānami”, tj. materialnymi konstytuantami.

G. w sāmkhyyi klasycznej. W podstawowych tekstach klasycznego okresu rozwoju sāmkhyyi i yogi — w dziele Īśvarakṛṣṇy (ok. V w.) pt. *Sāṅkhyakārikā* (*Strofki o sāmkhyyi*) oraz w *Yogasūtrach* Patañjalego (ok. III w.) — termin „guṇa” używany jest zarówno w znaczeniu substancjalnego konstytuantu, jak i cechy. W swoich kārikāch Īśvarakṛṣṇa zaprezentował g. początkowo z perspektywy subiektywnej, charakteryzując rodzaje wzbudzanych przez nie doznań (*Sāṅkhyakārikā*, 12–14). Następnie przeszedł na płaszczyznę obiektywną, wyjaśniając istotę przemiany (triguṇa pariṇāma, tamże, 20, 27, 36, 46) sfery przedmiotowej (prakṛti), czyli proces wyłaniania się dwudziestu czterech tattv (pierwiastków rzeczywistości). Na koniec — uwzględniając obie płaszczyzny — dokonał radykalnego rozróżnienia i przeciwstawienia g. bytowi duchowemu, tj. puruṣy, dwudziestej piątej tattvie (tamże, 60).

Z punktu widzenia poznającego, g. sattva (od sanskr. sat — istniejący, dobry, prawdziwy) to synonim lekkości (laghu) i przejrzystości (prakāśa), wzbudza

doznania przyjemne i służy do oświeclania, tj. reflektowania wszelkich zjawisk. Oznacza dosł. istnienie i leży u podłoża wszystkiego, co psychiczne. G. rajas (od sanskr. rañj — kochać, lgnąć, zabarwiać się, czerwienić się) to synonim spontanicznego ruchu i zmienności (cala), wyzwała bolesne lub namiętne doznania, a jej zadaniem jest pobudzanie do działania (upaṣambhaka). G. tamas (ciemność), która stanowi przeciwieństwo zarówno sattvy, jak i rajasu, jest synonimem stałości, stagnacji, inercji (sthiti) oraz mroku, zakrywania (varaṇaka) i ociążałości (guru). Wzbudza doznania obojętne i powoduje ośpienie, zamroczenie świadomości (moha). Ponieważ ex definitione g. nie są bezpośrednio poznawane, o ich istnieniu i naturze dowiadujemy się za pośrednictwem ich skutków, tj. za sprawą manifestującej się sfery prakṛti — vyakty.

Z obiektywnego punktu widzenia, sattva, rajas i tamas uznawane za konstytutyanty bytu materialnego, mają status wiecznych, współistniejących i komplementarnych sposobów istnienia, a zarazem napędowych sił prakṛti. Nieświadoma, kreatywna i dynamiczna prakṛti, swoista natura naturans, dąży do zamantestowania pełni swej natury. Napędzana energią trzech g. przyczynia się do powstawania wszelkich poznawalnych bytów i nadaje jedność współzależnym zjawiskom świata materii, zarówno grubej, jak i subtelnej. Można powiedzieć, iż prakṛti przejawia się na 3 heterogeniczne sposoby (traiguṇa), przez które utrzymuje się jako konkretny „przedmiot” dla poznającego „podmiotu”: 1) prakṛti istnieje dzięki g. sattvie; 2) dzięki rajasowi, istniejąc, nieustannie się zmienia; 3) istniejąc i zmieniając się, pozostaje sobą za sprawą tamasu.

G. pobudzają się wzajemnie do działania, wpływają na siebie, kolejno dominując nad sobą lub ulegając wzajemnej presji (tamże, 12). Z *Suvarṇasaptati*, prawdopodobnie najstarszego komentarza do *Sāṃkhyakāriki*, zachowanego w przekładzie na język chiń. dokonany przez Paramārthę (VI w.), dowiadujemy się, że g. mogą oddziaływać na siebie na 5 różnych sposobów: 1) dominacja; 2) wzajemna zależność; 3) pochodzenie (jedna g. sprawia, iż inna zyskuje dominację i ujawnia swą naturę); 4) równoczesna przewaga dwóch g. nad trzecią; 5) interwencja (jedna g. wstawia się za drugą) lub zastępowanie (jedna zajmuje miejsce drugiej). Inny komentator, Gauḍapāda (ok. VI w.), ujął to nieco innymi słowami, stwierdzając, że g.: 1) „tłumia” się wzajemnie (abhibhava), dążąc do dominacji i manifestacji swych właściwości: przyjemności, bólu i ośpienia czy też dobra, zła bądź głupoty; 2) wzajemnie „wspierają” się (āśraya) w parach, dwie przeciw jednej (dvyaṇukavat); 3) wzajemnie się „tworzą” (janana), jak grudka gliny tworzy gliniane naczynie; 4) wzajemnie się „kojarzą” (mithuna), niczym kochający się małżonkowie; 5) „koegzystują” (vṛtti), tworząc warunki wzajemnego współistnienia (*Sāṃkhyakārikābhāṣya*, 12–13).

Sfera zjawiskowa (vyakta) swą niezwykle różnorodność zawdzięcza wielości możliwych kombinacji g., współdziałających ze sobą w różnych proporcjach i z rozmaitym nasileniem. Niekiedy dominacja jednej z g. w danym przedmiocie bywa tak znacząca, że neutralizuje oddziaływanie pozostałych, uniemożliwiając przejawianie się ich natury. I tak, przewaga sattvy znamionuje najbardziej subtelne, psychiczne przejawy prakṛti, rajas bierze górę w przejawach wtórnych, pośrednich w hierarchii tattv, dominacja tamasu zaś cechuje najmniej subtelne przedmioty grubomaterialne. Jednak nawet przy największej przewadze jednej z g., wszystkie 3 nieustannie pozostają w nierozzerwalnym związku.

Przemiana prakṛti (pariṇāma), pojmowana jako proces postępującej indywidualizacji i różnicowania się przejawów, rozpoczyna się wraz z zaburzeniem pierwotnej, dynamicznej równowagi (guṇasāmyāvasthā), w jakiej pozostają g. na poziomie transcendentnej, nieprzejawionej mūlaprakṛti. Również w tym stadium istnienia nieustannie dokonują się homogeniczne przemiany g., modyfikujących się niejako wewnątrz samych siebie. Jest to stan absolutnej potencjalności (pradhāna), w której pogrążony jest świat, zanim dokona się manifestacja jego utajonej natury. G. pozostające w stanie harmonijnej równowagi zawierają przyczyny wszelkich zjawisk wraz z ich potencjalnymi skutkami. Kwestia okoliczności zaburzenia owej początkowej równowagi g. oraz przyczyn przejścia od czystej potencjalności do aktualności bytu nie znajduje w najstarszych tekstach sāmkhya-yogi należytego wyjaśnienia.

G. w klasycznej yodze. W tekście *Yogasūtr* prakṛti nie występuje w znaczeniu całej lub istotnej rzeczywistości przedmiotowej, jak ma to miejsce w systemie sāmkhya. Termin „prakṛti” odnosi się tu raczej do licznych istności (tattva) stwarzających (tamże, IV 2, 3). W swoim komentarzu Vyāsa stwierdził, że cały świat ma naturę guṇową (*Yogasūtrabhāṣya*, IV 13). Mówiąc o trójguṇowej rzeczywistości przedmiotowej, Patañjali używał często terminu „sattva”. Miał wówczas na myśli nie tyle część prakṛti, co raczej najsubtelniejszy sposób jej istnienia. Celem wysiłków yogina jest rozróżnienie (viveka) najsubtelniejszego przejawu prakṛti — sattvicznej buddhi, tj. intuicyjnej sfery świadomości empirycznej — od puruṣy, tzn. podmiotu absolutnego, wolnego od g., który błędnie utożsamiany jest przez poznającego ze świadomością empiryczną, zdolną jedynie do reflektowania, odbijania prawdziwego światła świadomości, przynależnego wyłącznie puruṣy (*Yogasūtra*, II 26). W sūtrze II 18, przedstawiając analityczną definicję przedmiotu poznania, Patañjali scharakteryzował zarazem poszczególne g.: 1) przedmiot widzenia (drśya) ma naturę ujawniania, przejrzystości (prakāśa) — funkcja sattvy; 2) ma także naturę aktywności, zmiany, ruchu (kriyā) — rola rajasu; 3) posiada dyspozycję do stałości, trwania (sthiti) — funkcja tamasu. Trójguṇową naturę mają zarówno wszelkie przedmioty, od żywiołów (bhūta) począwszy, jak i narządy poznania (indriya), dzięki którym owe przedmioty ujmujemy. Tak charakteryzowany przedmiot służy do doznawania (bhoga) przyjemności, bólu lub obojętności, które wiążą nas w saṃśarze, ale także może być wykorzystany przez skupiającego się na nim podczas medytacji yogina jako środek do uwolnienia (apavarga), wyzwolenia się z kręgu wcieleń. Warunkiem ostatecznego wyzwolenia jest poznanie rozróżniające (vivekakhyāti) Jaźń od Natury, czyli biernego i nietwórczego puruṣy od aktywnej, stwarzającej, trójguṇowej prakṛti.

G. a zagadnienie przyczynowości. Teoria trzech g. w filozofii sāmkhya-yogi łączy się ściśle z oryginalną koncepcją związku przyczynowo-skutkowego, zgodnie z którą skutek preegzystuje w przyczynie (satkāryam, *Sāmkhya-kārikā*, 9). Dopracowana przez autora *Sāmkhya-kārikā* i komentatorów teoria g. pomaga wyjaśnić wielość i różnorodność zjawisk przyrody oraz — w połączeniu z doktryną satkāryavādy — pozwala uzasadnić substancjalną jednorodność świata fizycznego i psychicznego. W tego rodzaju ewolucji nie istnieje realna różnica między tym, co niematerialne, a tym, co materialne, bądź

tym, co namacalne i nienamacalne. Wszystko, co jest przejawem prakṛti, stanowi manifestację g. — od boga Brahmy począwszy, na źdźble trawy skończywszy (tamże, 54). Nie ma więc różnicy między tym, co ogólnie nazywane jest „materią”, a tym, co nazywa się „energią”, ponieważ ta pierwsza jest w gruncie rzeczy tylko przejawioną formą energii, zw. traiguṇa prakṛti.

Bibliografia: *The Yoga-System of Patañjali or The Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind* (tłum. J. H. Woods), Delhi 1914, C 1927², Delhi 1988; *The Sāṅkhya Philosophy* (tłum. N. Sinha), Allahabad 1915, NY 1974; T. Stcherbatsky, *Dharmas of the Buddhists and G. of the Sāṅkhyas*, Indian Historical Quarterly 10 (1934), 737–760; E. H. Johnston, *Early Sāṅkhya*, Lo 1937, Delhi 1974; P. Chakravarti, *Origin and Development of the Sāṅkhya System of Thought*, Ca 1951, ND 1975²; J. A. B. van Buitenen, *Studies in Sāṅkhya*, Journal of the American Oriental Society 76 (1956), 153–157, 77 (1957), 15–25, 88–106; K. B. Ramakrishna Rao, *The G. of Prakṛti According to the Sāṅkhya Philosophy*, Philosophy East and West 13 (1963–1964), 61–71; *Yoga Philosophy of Patañjali* (oprac. Hariharānanda Āraṇya), Ca 1963; A. Sen Gupta, *Classical Sāṅkhya. A Critical Study*, Patna 1969, 75–87; F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, I — Lb 1974, 1990², II — Lb 1985; *Klasyczna joga indyjska* (oprac. L. Cyboran), Wwa 1986; R. J. Parrott, *The Problem of the Sāṅkhya Tatvas as Both Cosmic and Psychological Phenomena*, Journal of Indian Philosophy 14 (1986), 55–77; *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṅkhyakārikā* (oprac. A. Wezler, S. Motegi), I, St 1998; K. A. Jacobsen, *Prakṛti in Sāṅkhya-Yoga*, NY 1999; M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kr 1999.

Marzenna Jakubczak

Guṇa w vedāncie. Szkoły vedānty używają terminu „guṇa” w trojakim znaczeniu: 1) w odniesieniu do Brahmana; 2) w znaczeniu nadanym g. przez sāṅkhyę (odnoszącym się do rzeczywistości zjawiskowej); 3) jako kategorię nyāyi i vaiśeṣiki (ostro krytykowaną).

G. w odniesieniu do Brahmana. W vedāncie odróżnia się pojmowanie Brahmana jako absolutu wolnego od wszelkich jakości (nirguṇa) oraz jako bytu ostatecznego, który jakości posiada (saguṇa). Pierwsze pojęcie, oparte na upaniśadowej zasadzie czysto negatywnego poznania absolutu (neti neti), reprezentuje advaita-vedānta. Zgodnie z tą zasadą, wiedza o Brahmanie nie może opierać się na żadnych słowach lub zdaniach. Określenia pozytywne Bytu ostatecznego zawarte w śruti (pismach świętych) można zawsze zinterpretować negatywnie. I tak, gdy napisano, że Brahman jest rzeczywistością, należy przez to rozumieć, iż nie podlega nigdy zmianom. Gdy mówi się, że jest wieczny, oznacza to, że nie jest skończony itd. W ten sposób „rzeczywistość” i „wieczność” okazują się nie g. (cechami), lecz wskazują właśnie na brak pozytywnie rozumianych jakości. Głosząc doktrynę o absolutnej jedności i prostocie bytu (ekam evādvitīyam), szkoła advaita-vedānty odrzuca możliwość istnienia czegokolwiek obok niego, w tym i jego jakości. Określenie Brahmana jako byt-świadość-szczęście (sac-cid-ānanda) nie mówi o jakościach, lecz wskazuje na istotę (ātmatatva) absolutu (definitio per essentiam), na jego własną postać (svarūpa-lakṣaṇa), dlatego nie przeczy zasadzie jedności. Byt (sat) nie jest czymś różnym od świadomości (cit), świadomość zaś nie jest różna od szczęścia (ānanda), szczęście z kolei od bytu (sat) — tak jak Słońce nie jest różne od swego światła i ciepła itp.

Podobnie Vallabha, przedstawiciel śuddhādvaita-vedānty, rozumiał określenie „sac-cid-ānanda” nie jako troistości jakości (g.), lecz jako troistość samej natury Brahmana. Różnorodność powstaje przez zróżnicowanie tych trzech aspektów Brahmana: bytu, świadomości i szczęścia. Vallabha nie utożsamiał trójcy

„sac-cid-ānanda” z troistymi jakościami prakṛti (triguṇa). Prakṛti jest dla niego częścią (amśa) Brahmana i jako taka musi przejawiać troistość jego natury (sac-cid-ānanda).

Rāmānuja, główny przedstawiciel szkoły viśiṣṭādvaita-vedānty, odrzucił zasadę negatywnego poznania advaita-vedānty. Wg Rāmānuji, Brahman nie jest całkowicie pozbawiony jakości (saguṇa), lecz są to jakości nie związane z prakṛti, dlatego nie jesteśmy w stanie ich poznać. Brahman jest wieczny (nitya), wszechprzenikający (vibhu), wszechwiedzący (sarvajña), nieskończony (ananta).

Również dvaita-vedānta Mādhvy naucza o Brahmanie całkowicie odrębnym od świata, posiadającym jakości (saguṇa-brahman).

G. w sāmkhya jako element niższej rzeczywistości. Advaita-vedānta przyjmuje w całości naukę sāmkhya o prakṛti i jej troistych jakościach (g.-sattva, g.-rajas, g.-tamas), lecz nie odnosi jej do wiedzy wyższej (parama-vidyā). Śaṅkara, komentując *Brahmasūtry* (1, 4, 3) (tad-adhīnatvād arthavat), identyfikował trojako nacechowaną prakṛti z māyā (śakti, avyakta). Nie uznał jej jednak za przyczynę materialną (pradhāna) świata, ponieważ brak jej niezależności (svatantratā). Īsvara, od którego prakṛti zależy, i który projektuje świat oraz żyjące na nim dusze jednostkowe (jīva), sam również należy do tegoż świata. Prakṛti wraz z trzema g., owa załączkowa moc (bīja-śakti) umiejscowiona w Najwyższym Władcy (parameśvarāśraya), zostanie usunięta wraz z nadejściem wiedzy (vidyayā tasya bīja-śakter dāhāt). Prakṛti i 3 g. z ostatecznego punktu widzenia (paramārthataḥ) pozbawione są rzeczywistego istnienia, dlatego nie leżą w kręgu zainteresowań advaita-vedāntystów.

Troistość g. przyjął też za sāmkhya Rāmānuja i szkoła viśiṣṭādvaita-vedānty, podszedł jednak do nich nieco odmiennie niż sāmkhya. Dla Rāmānuji prakṛti jest mieszkaniem duszy (jīva), a w ten sposób także samego Boga. Podczas gdy w sāmkhya 3 g. (sattva, rajas, tamas) to czynniki konstytuujące prakṛti, w viśiṣṭādvaitaie są raczej jej przypadłościami, różnymi od niej, choć z nią nierozłącznymi. Inaczej niż w sāmkhya, w viśiṣṭādvaitaie prakṛti nie jest nieskończona — jej kresem jest nitya-vibhūti (trwała substancja), czyli śuddha-sattva („czysta” sattva), samoświetliste, niematerialne (ajada) tworzywo, z którego uczynione są ciała Īsvary, istot nieśmiertelnych i ludzi wyzwolonych, istniejące poza i ponad prakṛti wraz z jej trzema g.

W dvaita-vedāntaie g. są pierwszymi wytworami prakṛti. Trzem g. przypisuje się 3 postaci bogini Lakṣmī: Śrī, Bhū i Durgā. Dvaita-vedānta naucza o wielu g., duchowych i fizycznych. Istoty czujące mają oba rodzaje g., substancjom nieożywionym właściwe są tylko jakości fizyczne.

Krytyka g. jako kategorii nyāyi-vaiśeṣiki. Filozofowie późniejszej advaita-vedānty (Śrī Harṣa, Citsukha i in.) poddali wszechstronnej krytyce naukę o kategoriach (padārtha) nyāyi i vaiśeṣiki. Krytykując kategorię jakości (g.), odwołali się do definicji stworzonej przez Praśastapādę w *Vaiśeṣika-bhāṣya*, zgodnie z którą jakość mieści się w substancji (dravyāśrayita), nie posiada sama jakości (nirguṇa) i pozbawiona jest ruchu (niṣkriya). Błędność tej definicji polega na tym, że w sformułowaniu „nie posiada jakości” definiens zawiera w sobie definiendum — wszak jakość (g.) ma być dopiero zdefiniowana, nie może więc być określana jako pozbawiona jakości (nirguṇa). Podobnie nie można mówić o braku w jakości — jakości ruchu (niṣkriyatva), dopóki nie zdefi-

niujemy samej jakości. Nyāya definiuje g. jako mieszczącą się stale w substancji (dravya), równocześnie określając substancję jako coś, czemu zawsze towarzyszą jakości (g.). Advaityści zatem, wykazując błąd logiczny cakraka (circulus vitiosus) i niemożność zdefiniowania zarówno substancji, jak i jakości, odrzucają obie kategorie.

Bibliografia: S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I–V, C 1922–1955, Delhi 1975; M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, Lo 1932, Delhi 1999; K. H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies*, EC 1963, Delhi 1991; A. Sharma, *The Experiential Dimension of Advaita Vedanta*, Delhi 1993; P. Sajdek, *Wedanta*, w: *Filozofia Wschodu*, Kr 2001, 117–152.

Paweł Sajdek

Guṇa w szkołach śivaickich i tantrycznych. G. w śivaizmie to ogólnie jakości, atrybuty przynależne substancji. W szczególności są to atrybuty Boga (Śivy), jego cechy istotowe. Zwykle wymienia się 6 lub 8 cech boskich. Wg tradycji pāñcarātrów, owych 6 boskich cech to wiedza (jñāna), moc (śakti), suwerenność (aiśvarya), siła (bala), odwaga (vīrya) i blask (tejas).

G. to także cechy doskonałe (boskie), stanowiące warunek jedności natury duszy z naturą Śivy (Śivatva, dosł. bycie Śivą, boskość). Wg jednych interpretacji (*Svacchandatantra*), te doskonałe cechy uważa się za wrodzone duszy, choć u przeciętnej jednostki są one zaciemniane przez skażenia (mala) i jako takie istnieją w formie latentnej. Wg innych interpretacji (*Mr̥gendrāgama*), jakości takie trzeba dopiero „wytworzyć”, aby osiągnąć zamierzoną unię. G. stanowiące o naturze Śivy są ożywiane lub — w innej interpretacji — wręcz wytwarzane przez guru w rytuale guṇāpādana (dosł. — wytwarzanie g.), stanowiącym końcową część procesu inicjacji (dikṣā), zw. nirvāṇadikṣā. Podczas rytu, guru składa płynne ofiary wylewane do ognia, jednocześnie recytując mantrę przywołującą adekwatną jakość z nią związaną.

Szkoły tantryczne i śivaickie przyjmują także g. jako istność metafizyczną — jedną z szeregu tattv, pierwiastków czy kategorii rzeczywistości (ich liczba waha się od 25 do 36 w różnych tantrach), wyłonionej bezpośrednio z prakṛti lub czasami występującej zamiast niej. Tak pojęta g. jest trojaka, w formie (rūpa) sattvy, rajasu i tamasu. Koncepcja trzech g., wg modelu sāmkhya-yogicznego, jest przyjmowana w ontologii tantrycznej tylko w pewnym zakresie — jako jakości lub quasi-substancje konstytuujące tattvę prakṛti, będącą formą inteligentnej Śakti (mocy, energii boskiej).

G. w naukach śaivasiddhānty. W spekulacjach śaivasiddhāntinów g. jest niezmienną cechą jakiegokolwiek substancji. Zmienne cechy lub atrybuty określa się w tej szkole jako aṅga. G. może być zatem uznana za cechę definicyjną. Ponieważ najważniejszą substancją jest Absolut (Śiva) — śaivasiddhānta omawia przede wszystkim 6 doskonałych cech (g.) Boga Śivy: absolutną niezależność, wszechwiedzę, wolność od skażeń (mala), nieograniczoną miłość, wszechmoc i nieskończoną błogość. Gdy Śivę czasami określa się jako nirguṇa (bez cech), co oznacza, że jego natura jest wyższa ponad 3 g. (jakości-siły prakṛti) — mamy do czynienia z przejściem pojęcia g. od sāmkhya, jako trzech jakości-sił lub quasi-substancji (sattva, rajas i tamas), konstytuujących substancję kosmiczną.

G. pojęte są także jako doskonałości, boskie jakości wrodzone duszy. Aghoraśiva w dziele pt. *Kriyākramadyotikā* wymienia 6 boskich g. duszy: wszech-

wiedzę, samowystarczalność, wieczne oświecenie, niezależność, niezniszczalną moc, nieskończoną moc. Rytuał *guṇāpādany* (wywoływania g.) w szkole śaivasiddhānty jest interpretowany jako symboliczne przypomnienie oryginalnej wielkości (boskości) duszy. Śivatva (boskość), a więc i doskonałości muszą ujawniać się spontanicznie — nie są zatem „produkowane” w trakcie wspomnianego rytu (koncepcja *guṇābhivyakti*).

Wg Arulnantięgo, w dziele *Śivajñānasiddhiār*, *guṇaśarīra* (ciało jakości) to jedno z pięciu ciał agregatu psycho-cieleśnego jednostki wcielonej, związane z manasem (*tattvā* umysłu), odpowiadające powłoce *manomayakośa* w koncepcji *vedāntycznej*. Jest ono mniej subtelne niż ciało *kañcukaśarīra* (ciało indywidualnych przesłon, ciało przyczynowe, związane z pierwiastkiem świadomości, *buddhi-tattvā*), a bardziej subtelne niż *sukṣmaśarīra* (ciało subtelne związane z *prāṇā*).

G. wg szkoły śivaizmu kaszmirskiego. Szkoła ta (np. *Īśvarapratyabhiññārikā* Utpaladevy, *Pratyabhijñāhṛdaya* Kṣemarāji oraz *Mahārthamañjari* Maheśvarānandy) w swym psychoontologicznym schemacie emenacyjnym kategorii rzeczywistości (*tattv*) omawia głównie 3 g. substancji kosmicznej (*prakṛti*), które tu są rozumiane jako „ściągnięte” formy śakti lub mocy charakteryzujących najwyższą zasadę rzeczywistości (Śivę). Nie zalicza się ich formalnie do *tattv*, ale stanowią cechy konstytutywne *tattvy* *prakṛti*. W myśl nauk tej szkoły, najwyższa rzeczywistość jest samoświetlająca i samoświadoma (*prakaśa-vimarśa-maya*). Wyłanianie się rzeczywistości fenomenalnej wiąże się z ruchem różnicowania obu tych aspektów. W efekcie fluktuacji w obrębie pierwotnej jedności Śivy-śakti pojawiają się moce Śivy: świadomość-światłość (*cit* lub *prakaśa*) oraz błogość (*ānanda*), następnie różnicująca się w doskonałą moc woli (*icchāśakti*), wiedzy (*jñānaśakti*) oraz działania (*kriyāśakti*). W wyniku dalszego podziału wyłaniają się coraz mniej subtelne *tattvy*. Od momentu uaktywnienia się *māyātattvy*, czyli siły zaciemnienia lub ograniczania, pierwotne moce ulegają redukcji. Kolejno produkowanych jest 5 *tattv*, zw. *kañcukami* (przesłonami spowijającymi indywidualną jaźń), oraz powstaje liczna *puruṣātattva* (*puruṣów* jest wielu) i odpowiadająca jej *prakṛtitattva* (też wieloraka — istnieje tyle *prakṛti*, ile *puruṣów*). Maksymalnie ograniczone formy trzech oryginalnych, doskonałych mocy (wiedzy, działania i woli) stają się trzema g. konstytuującymi *tattvę* *prakṛti*. *Sattva* powstaje jako niedoskonała forma mocy wiedzy, ograniczona błogość (*ānanda*) i światło (*prakaśa*), odbite w aspektowej przyjemności (*sukkha*). *Sattva* jako „ściągnięta” forma mocy wiedzy posiada naturę ograniczonej przejrzystości i szczęśliwości. Analogicznie — *rajas* (mieszánina *sattvy* i *tamasu*) jest ograniczoną formą mocy woli, nasyconą bólem (*duḥkha*). *Tamas* to ograniczona forma mocy działania, zasada inercji i zaciemnienia, iluzji (*moha*). Kolejne *tattvy*, powstające po wyłonieniu *prakṛti*, są efektem zaburzenia g. pierwotnej równowagi.

W tradycji śāktycznej *kubjiki*. W tradycji *kubjiki* g. jest rozumiana trojako. 6 *tattv* — *puruṣa*, *prakṛti*, g., czyli trojaka g., *ahaṃkāra* (ja indywidualne), *dhī* albo *buddhi* (świadomość) i *manas* (umysł) — tworzą grupę określaną jako „twarze” lub jakości (g.) *ātmana*. 84 boskie jakości (g.) charakteryzujące *Devī* (Boginię) są wyobrażane w przedstawieniach *devīcakry* w postaci osiem-

dziesięciu czterech sylab. Z kolei 84 wyższe jakości (g.) ludzkie, wyróżniane w związku z opisem sześciornakowej cakry svādhiṣṭhāny, wyobrażane są w tej tradycji w postaci osiemdziesięciu czterech żeńskich bóstw medytacyjnych (por. *Kubjikāmatatantra*).

Bibliografia: *Somaśambhupaddhati* (tłum. H. Brunner-Lachaux), III, Pondichèrey 1977; Kṣemarāja. *The Doctrine of Recognition* (tłum. J. Singh), Albany 1990; R. H. Davis, *Ritual in an Oscillating Universe*, Pri 1991; *Ritual and Speculation in Early Tantrism*, Albany 1992; D. M. Heilijgers-Seelen, *The System of Five Cakras in Kubjikāmatatantra*, 14–16, Gro 1994; B. N. Pandit, *Specific Principles of Kashmir Śaivism*, ND 1997; H. W. Schomerus, *Śaiva Siddhānta. An Indian School of Mystical Thought* (tłum. M. Law), Delhi 2000.

Małgorzata Sacha-Piekło