

Halina Marlewicz

Co to znaczy *tat tvam asi*? Zarys hermeneutyki Ramanudży

Słowa kluczowe: hermeneutyka, wedanta, Ramanudża

1

Hermeneutyka Ramanudży (1075–1140?), indyjskiego filozofa i teologa, głównego teoretyka odłamu wedanty wiśiśtadwajta, opiera się na intrygującym splocie interpretacji języka i rzeczywistości przezeń przedstawionej. W tym splocie kategorie ontologiczne wspierają interpretację treści indyjskiego objawienia (*śruti*)¹, a samo objawienie, będąc jedynym nośnikiem prawdy o strukturze rzeczywistości, jest źródłem wiedzy o niepodważalnej wartości poznawczej². Ramanudża, ortodoksyjny bramin, a jednocześnie pobożny wisznuita, pragnie zrozumieć teksty wedanty i w tym sensie jest hermeneutą, jednak jego hermeneutyka ma określony cel, którym jest rozumienie i rozumiejąca interpretacja szczególnego rodzaju tekstu – tekstu objawienia, jedynego narzędzia pozwalającego urzeczywistnić najważniejszy cel ludzkiego życia, a mianowicie wyzwolenie duszy (*ātman*) z okowów *sansary*.

¹ *Śruti* to wiedza nie tyle „objawiona”, co „usłyszana”. To pouczenia usłyszane od duchowego mistrza, które on sam odebrał wcześniej od swojego nauczyciela. Mistrz duchowy, od którego wysłuchano pouczeń, jest jednym z wielu w nieprzerwanej sukcesji nauczycieli sięgającej początków istnienia świata. Indyjskie „objawienie” to nie słowo Boże – w sensie ścisłym nie ma ono autora. Gdyby bowiem *śruti* pochodziło od osoby boskiej czy ludzkiej, nie mogłoby zostać uznane za niezawodne źródło wiedzy o tym, co przekracza ludzkie zdolności poznawcze, czyli o tym, co jest „poza istnieniem”. Por. Deutsch, Dalvi 2006: 3 i n.

² Brahman to w wedancie pojęcie nieostre, definiowane odmiennie w różnych nurtach tej filozofii. W najszerszym ujęciu, brahman może być określony jako „pozaistnienie” (*Jenseits des Seiendes* – jeden z głównych terminów hermeneutyki religii G. Oberhammera).

Badanie słowa zakłada możliwość dotarcia do pełni jego znaczenia zbawczego i jest nieodzownym etapem w dążności ku brahmanowi, bytowi metafizycznemu. Owa dążność, nazwana „pragnieniem poznania brahmana” (*brahmajijñāsā*), jest zarazem głównym przedmiotem refleksji filozofów związanych z różnymi nurtami wedanty. To wyraz pragnienia metafizycznego³, najgłębszej ludzkiej potrzeby poznania tego, co jest „poza” i „ponad” istnieniem. Punktem wyjścia oraz stałym punktem odniesienia w tych poszukiwaniach jest Słowo. Wedanta daleka jest jednak od naturalnego mistycyzmu – nie w świecie, bowiem, a w Słowie objawia się brahman. Jeśli więc mocą języka, nie świata, jest objawiać prawdę o tym, co jest poza istnieniem, to tylko poprzez język można tę prawdę odkryć. Ponieważ *śruti* jest samą prawdą, Ramanudża najczęściej nie dyskutuje „prawdziwości” zdań w rodzaju *tat tvam asi*:⁴ „tym ty jesteś”, które ma oddawać naturę relacji brahman–dusza.

Nie jest rzeczą przypadkową, że swój debiut pisarski: *Vedārthasamgraha* (VedS) Ramanudża rozpoczyna od analizy ChU 6.8.7, zdania kluczowego także dla filozofów innej tradycji wedanty – adwajta⁵, z których poglądami Ramanudża niejednokrotnie polemizował. Według adwajtina to samo zdanie wyraża istotową tożsamość brahmana i duszy, przy czym brahman jest czystym bytem (*sanmātra*), jedyną prawdziwie istniejącą rzeczywistością. Przy tym założeniu wszystko, co nie jest owym czystym bytem, a więc wszystko, co posiada cechy, co jest różnorodne, co jest wielością, może być co najwyżej względnie prawdziwe. Jeśli człowiek dążący do wyzwolenia duchowego (*mumukṣu*) uświadomi sobie tę prawdę o naturze świata, staje na drodze do poznania prawdy o sobie i tym, co jest w nim samym istotowo tożsame z czystym bytem. Hermeneutyka adwajty zakłada zatem swoistą „redukcję fenomenologiczną” badanych całości, która to redukcja obrazuje jednocześnie istotę filozofii adwajty, często nazywanej radykalnym idealizmem.

Ramanudża poprzez swoją hermeneutykę pragnie pokazać, że to samo zdanie oferuje możliwość realizmu, gdyż wskazanie na istotową tożsamość dwóch całości, a więc *tat*, które wyraża brahmana, i *tvam*, które wyraża duszę indywidualną, nie polega na redukcji obydwu do „bytu prawdziwego”, ale na inkluzji wszelkich postaci bytowania w „byt prawdziwy”.

Jednak ta zasadnicza różnica między adwajtinem i wiśisztadwajtinem nie wynika przecież z treści samego zdania, ale z kierującej jej rozumieniem antycypacji sensu. Bez względu na to, czy hermeneutą jest wiśisztadwajtin,

³ Por. Lévinas 1998: 18–21.

⁴ Upaniszada Čhandogja (ChU): 6.8.7.

⁵ *A-dvaita* = *advaya* to: „bez-drugiego”. Tak ten termin rozumie P. Hacker, wskazując na jego uwarunkowanie ideami buddyjskimi Gaudapady. Por. Hacker 1995b: 131–132, przyp. 21. A więc brahman a-dvaita to brahman „bez-drugiego”. Pod tym określeniem kryje się rozumienie brahmana jako czystego bytu.

czy adwajtin, procesem hermeneutycznym kieruje pewien uprzedni, prekognitywny „zarys oczekiwań”⁶ co do treści analizowanych pojęć czy opisanego zjawiska. Zarys oczekiwań nie jest monosubiektywny, jest wynikiem ukształtowania myślenia danego filozofa na pewnym wspólnotowym gruncie. Ów wspólnotowy grunt z jednej strony wiąże antycypację sensu z tradycją, w tym przypadku tradycją jednego z odłamów wedanty. Z drugiej strony ten sens, już od pierwszej próby jego odczytania, jest rewidowany przez hermeneutę w dynamicznym procesie interpretowania i rozumienia.

2

Tłem hermeneutyki Ramanudży jest wisznuicka tradycja religijna, ale nie mniej ważne są dla niego założenia filozoficzno-teologiczne wedanty, przy czym owe założenia także zostają niejednokrotnie poddane reinterpretacji w perspektywie wiary. W interpretacji języka objawienia oraz treści, które niesie, odkrywane jest istotowe ukonstytuowanie relacji brahman–świat, a w tym odczytaniu głębokiego znaczenia zdania odkrywa się także prawdę o swojej tożsamości (*ātman*).

Dyskutowane zdanie Ramanudża określa mianem *sad-vidyā*:⁷ „wiedzy o prawdziwie istniejącym”. Ten typ *vidyā*⁸ zawarty w tekstach objawienia, na którego podstawie Ramanudża ugruntował swoje rozumienie istotowej tożsamości dwóch ontycznie odrębnych całości, miał oczywiście dla niego szczególne znaczenie, bowiem w nim doszukiwał się istoty wiśisztheadwajty. Nie bez znaczenia jest również to, że Ramanudża nie używa terminu *mahāvākya*⁹ (dosł. „wielkie zdanie”), natomiast stosuje termin *vidyā*, który jest terminem technicznym wedanty. Ta drobna, jak się wydaje, różnica w nazewnictwie ma

⁶ *Entwurf einer Erwartung*, pojęcie z hermeneutyki religii G. Oberhammera. Por. tenże 1987: 26 i n.

⁷ W VedS Ramanudża cytuje opinię pierwszych nauczycieli, którzy opisują funkcję *sadvidyā* w następujący sposób (VedS 124, 3–4): „W *sadvidyā*: «*tat tvam asi*» przedmiotem pełnej czci medytacji jest nacechowany brahman, a rezultatem jest dotarcie do nacechowanego brahmana” [*tat tvam asīti sadvidyāyām upāsyam brahma saguṇam sagunabrahmaprāptiś ca phalam*].

⁸ *Vidyā* to szereg ważnych twierdzeń objawienia (*śruti*), wymienionych w Brahmasutrach (BSū), w porządku, który sugeruje, że każda z *vidyā* jest podstawą określonej praktyki medytacyjnej typu *upāsana*, a więc pełnej czci medytacji nad naturą brahmana w postaci wyłożonej w indywidualnej *vidyā*. W BSū 3, 3, 1–66 zawartych jest ponad dwadzieścia jej rodzajów.

⁹ Terminem *mahāvākya* adwajtini określają tę grupę upaniszadowych zdań, w której natura brahmana charakteryzowana jest jako „bez-drugiego”, *a-dwaita*. W polskiej literaturze indologicznej można spotkać różnorakie tłumaczenia terminu *mahāvākya*, przykładowo „ważkie słowa” (Kudelska 1998: 35), „wielkie stwierdzenia” (Balcerowicz 2003: 102), „wielkie sentencje” (Czerniak-Drożdżowicz: 48).

daleko idące konsekwencje. *Vidyā* wiąże sam proces poznawania brahmana z upasana (*upāsana*)¹⁰, rodzajem medytacji. Uwidoczniona w terminologii większa zgodność Ramanudży z doktryną wedanty zawartą w BSū 3,3,1–66 ma też inny cel, a mianowicie ma przedstawić gnostyczne poznanie brahmana (*brahma jijñāsā* jako wydarzenie związane ze szczególnym rodzajem medytacji, opartym na objawieniu, – nie zaś jako odkrycie sensu szczególnego rodzaju *mahāvākya*, jak tego chcą adwajtini¹¹.

3

W jaki jednak sposób Ramanudża odkrywa w ChU 6.8.7. antycypowane znaczenie? Jakich narzędzi używa? Jaka metoda się posiłkuje w wysiłku interpretacyjnym skierowanym na odczytanie *sensus spiritualis* zdania?

Według tego myśliciela, teksty objawienia są nośnikiem duchowego sensu już na poziomie bezpośredniego wyrażania. Bezpośredniość sensu duchowego *śruti* to prymarne założenie Ramanudży, który podkreśla, że jest on czytelny, czy wręcz tożsamy z sensem dosłownym (*mukhyārtha*). Najistotniejszą treść *śruti* wyraża sens denotowany *abhidhā*; sens prymarny *mukhyārtha*; ta treść jest wyrażona bezpośrednio – *abhidhīyate*. *Abhidhā*, a więc nazywanie, denotacja; różne postaci rdzenia *dhā* z prefiksem *abhi*, czy jego derywaty, służą nieustannemu podkreślaniu tego faktu.

Innym istotnym elementem metody hermeneutycznej Ramanudży jest pojęcie *sāmānādhikarānya*, które w tradycyjnym indyjskim językoznawstwie oznacza kongruencję lub koreferencyjną predykcję, a więc współodnoszenie się wyrazów o różnych funkcjach do jednego podmiotu¹². Językoznawcza definicja *sāmānādhikarānya* jest cytowana w niezmienionej postaci zarówno w VedS, jak i w (*Śrībhāṣya*, ŚrīBh, dwóch głównych dziełach Ramanudży, przy okazji pogłębionej interpretacji *sad-vidyā*. Tą właśnie definicją późniejsi teoretycy wiśiśtadwajty będą się posługiwać interpretując sens kluczowych zdań *śruti* w kontekście *sāmānādhikarānya* rozumianej jako funkcja ściśle językowa. Jednak w interpretacji ChU 6.8.7, Ramanudża zdaje się pojmować korelację w odmienny sposób:

¹⁰ Por. Falk 2011, szczególnie s. 412–413, gdzie autorka wskazuje na powiązanie znaczeń *upāsana* i *vidyā* w upaniszadach.

¹¹ Do odkrywania tego sensu służy trójstopniowa praktyka, w której skład wchodzi: słuchanie *śruti* (*śravaṇa*), namysł i dyskusja nad jego treścią, prowadzona z nauczycielem według uznanych zasad logiki (*mānana*), oraz intensywna, pogłębiona refleksja nad *śruti*, wiodąca do asercji (*nididhyāsana*).

¹² „Koreferencyjna predykcja to zastosowanie wobec jednego przedmiotu wyrazów o różnych funkcjach” (*bhinnapravṛttinimittānām śabdānām ekasmīn arthe vṛttiḥ sāmānādhikarānyam*).

Stąd, ponieważ cała rzeczywistość (*vastu*) obdarzona świadomością (*cit*) oraz jej pozbawiona (*acit*) jest ciałem brahmana, tylko brahman, który wszystko ma za swoje ciało i wszystko za tryb/*modus* [swego istnienia], jest wyrażony każdym słowem. Dlatego (*iti*) w zdaniu *tat tvam* zostaje wyrażony jedynie taki brahman, który ma indywidualne dusze za [swój] tryb istnienia, z uwagi na fakt że dusze są jego ciałem dzięki pozostawianiu w korelacji z jedynym substratem (*sāmānādhikarānya*)¹³.

Sāmānādhikarānya zdaje się być elementem hermeneutyki filozoficznej Ramanudży, w której kategorii ontologiczne służą objaśnieniu głębokiego sensu zdania *śruti*. W powyższym cytacie można zauważyć, że *sāmānādhikarānya* jest niejako językowym odbiciem stanu pozostawiania określonych, nieidentycznych całości w relacji nieodrębnej. Korelacja nie tyle objaśnia relację wewnątrzjęzykową, co raczej służy wskazaniu na to, dlaczego i w jaki sposób określone wyrażenia są – w rozumieniu tego filozofa – rzeczywistym przedstawieniem (*Vorstellung*) stanu rzeczy. W powyższym fragmencie wyraźnie uwidacznia się metoda interpretacji, oparta na kategoriach ontologicznych. Znaczenie *tat tvam asi* zostaje wyinterpretowane w oparciu o stały paradygmat struktury rzeczywistości Ramanudży, a mianowicie nieodłączną relację ciało–dusza, między światem a brahmanem. Całość stworzenia – które jest definiowane jako rzeczywistość składająca się bytów świadomych i świadomości pozbawionych – jest „ciałem” brahmana, jednym z jego trybów przejawiania się.

Jak się wydaje, Ramanudża używa tu pojęcia korelacji na dwa sposoby. Z jednej strony werbalizuje ona pewien stan rzeczy, uznany za ontycznie prawdziwy. *Sāmānādhikarānya* opisuje zatem korelację, współistnienie odrębnych substancji, które może zostać urzeczywistnione z uwagi na to, że warunkiem *sine qua non* takiej korelacji jest jedyny brahman. Z drugiej strony *sāmānādhikarānya* odnosi się do sytuacji wewnątrzjęzykowej, w której dwa wyrazy, w izolacji nazywające różne rzeczy, w obrębie jednej wypowiedzi współodnoszą się do rzeczy jednej i tej samej. Jak stwierdza Ramanudża, „w *tat tvam* zostaje wyrażony jedynie taki brahman, który ma indywidualne dusze za [swój] tryb istnienia, z uwagi na fakt że dusze są jego ciałem dzięki pozostawianiu w korelacji z jedynym substratem”. W ten sposób Ramanudża kojarzy dwie płaszczyzny – sposobu bytowania i sposobu jego werbalizacji, rekonstruuje w obrębie kluczowego wypowiedzenia *tat tvam asi* jedno z ważniejszych założeń swojej doktryny religijno-filozoficznej, a mianowicie założenie o relacji dusza–ciało między światem i brahmanem. Wskazanie Ramanudży, że *tat i tvam* wyrażają jedynie brahmana, nie oznacza, iż uważa

¹³ VedS 82, 7–8: *ataḥ sarvasya cidacidvastuno brahmaśarīratvāt sarvaśarīram sarvaprakāram sarvaśabdair brahmaivābhīdhīyata iti tat tvam iti sāmānādhikarānyena jīvaśarīratayā jīvaprakāram brahmaivābhīhitam.*

on, że w sensie absolutnym jedynie rzeczywistość brahmana jest prawdziwie istniejąca. Dla Ramanudży równie rzeczywisty jest świat empiryczny, ponieważ poprzez relację ciało–dusza świat jest trybem istnienia brahmana, a więc trybem istnienia bytu prawdziwego.

W następnym kroku znaczenie każdego z dwóch wyrazów występujących w zdaniu zostaje zinterpretowane następująco:

Oto sens, który poznano: *tvam* (ty) znaczy: [ten], którego wcześniej postrzegano jako rządzącego ciała (*dehasyādhiṣṭhātṛtayā*), jest – jako ciało duszy najdoskonalszej – trybem istnienia (*prakāra*) duszy najdoskonalszej, którego dusza najdoskonalsza objęła w posiadanie (*paramātmaparyanta*). Dlatego słowo „ty” nazywa właśnie Wewnętrznego Władcę nad owym „ty”, odrębnym/odróżnionym z powodu trybu istnienia pod postacią „ty”. (...) Ponieważ brahman zaiste zostaje jedynie wyrażony w *tat tvam* poprzez to, że jest duszą indywidualnej duszy wcielonej, udziela [jej] swojego imienia i nawet jeśli [w zdaniu] zastosowane są dwa słowa w sensie koreferencyjnej predykcji, wyrażony zostaje tylko brahman. Także w przypadku tego wyrażenia (*tatra*) wyraz *tat* nazywa brahmana, który jest przyczyną świata, siedliskiem wszystkich doskonałości, który jest nieskalany i nieprzekształcony, a *tvam* nazywa brahmana wyodrębnionego przez tryb istnienia jako dusza wcielona, jako wewnętrzny władca indywidualnej duszy. Tak właśnie opisano funkcję dwóch słów w wyrażeniu *tat tvam* względem jednego tylko brahmana, z uwagi na różne przyczyny ich użycia. A także nie zostaje zniesione to, że brahman jest doskonały (*niravadyam*)¹⁴, bez modyfikacji, jest siedzibą wszystkich doskonałości oraz przyczyną świata¹⁵.

Świadome zastosowanie określonej procedury hermeneutycznej pozwoliło na reinterpretację czy też ponowne odczytanie treści zdania ChU 6, 8, 7 w kontekście własnej tradycji religijno-filozoficznej. To decydujące dla adwajtawedandy upaniszadowe zdanie, uznawane za jednoznaczną asercję tego, że jedynym bytem prawdziwie istniejącym jest byt-bez-drugiego (*a-dvaita*), zostaje zinterpretowane w sensie uznanym przez wiśisztadwaję, a dla celu takiej inter-

¹⁴ Buitenen 1956: 196, przyp. 110: „*niravadya* – this Upaniṣadic term (ŚvetUp. 6, 19), here specified *nirvikārya*, is very frequently used by R[āmānuja] to describe God’s absolute freedom from all imperfection, equivalent to another frequent expression *samastahyapratyanika* – ‘opposed to all imperfection’. *nirvikārya* – only the Supreme Being is in no sense subject to *vikāras*, neither in his essence, like *prakṛti*, nor in His attribute, like the *ātman*”.

¹⁵ VedS 82, 10 – 83, 3: *ayam artho jñāyate tvam iti yaḥ pūrvaṃ dehasyādhiṣṭhātṛtayā pratītaḥ sa paramātmāśarīratayā paramātmaprakārabhūtaḥ paramātmaparyantaḥ. atas tvam iti śabdāḥ tvatprakāravīṣṭaṃ tvadantaryāmiṇaṃ evācaṣṭa iti. anena jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākaraṇvāṇṭi brahmātmakatayaiva jīvasya śarīriṇaḥ svanāmbhāktvāt tat tvam iti sāmānādhikaraṇyapavṛttayor dvayor api padayor brahmaiva vācyam. tatra ca tatpadaṃ jagatkāraṇabhūtaṃ sakalakalyāṇaguṇagaṇākaraṃ niravadytvam nirvikāratvam ācaṣṭe. tvam iti ca tad eva brahma jīvāntaryāmīrūpeṇa saśarīraprakāravīṣṭaṃ ācaṣṭe. tad evaṃ pravṛttinimitta-bhedenaikasmin brahmaṇy eva tat tvam iti dvayoḥ padayor vṛttir uktā. brahmaṇo niravadyam nirvikāram sakalakalyāṇaguṇagaṇākaratvam jagatkāraṇatvam cābādhitam.*

pretacji zastosowano model relacji ciało–dusza. Wydaje się znaczące, że Ramanudża wykorzystuje tu relację *prakāri–prakāra* – abstrakcyjnie ujęty związek między „posiadaczem trybu istnienia i trybem istnienia”. To sprawia, że analiza relacji świat–brahman nabiera cech uogólnienia, stając się modelem wzorcowym określonego sposobu istnienia. Stan pozostawania substancji odrębnych w nieodrębnej relacji jest więc wyrażony modelem *prakāri–prakāra*, chociaż Ramanudża podkreśla istnienie zasadniczej różnicy ontologicznej między tymi całostkami, a więc między transcendentnym brahmanem, posiadaczem wszystkich trybów istnienia, który w zdaniu jest wyrażony słowem *tat*, a jego *modi*, którego egzemplifikacją jest tutaj indywidualna dusza nazwana słowem *tvam*. Taka procedura interpretacyjna powoduje, że rzeczywistość brahmana nie zostaje utożsamiona z rzeczywistością istnienia, zaś brahman pozostaje bytem ponad wszystkim, co istnieje. Jest on czymś więcej niż rzeczywistość świata, której jest przyczyną, lecz właśnie przez to, że jest *causa efficiens* wszystkiego, wszystko pozostaje z brahmanem związane *in esse*. W ten sposób Ramanudża zdołał pokazać, że kluczowe zdanie upaniszady Ćhandogja „tym ty jesteś” wyraża transcendencję oraz swoiście pojmovaną immanencję brahmana, w której utrzymana zostaje zasadnicza różnica ontologiczna między transcendencją a światem, między „istnieniem rzeczy obdarzonych świadomością i jej pozbawionych” (*cidacidvastu*).

Hermeneutykę Ramanudży można przeto wstępnie określić mianem „ontologii rozumienia”¹⁶, z zastrzeżeniem, iż jest to ontologia fideistyczna. Analiza jego metody interpretacyjnej pozwala zauważyć, że często sięga on po kategorie ontologiczne i przeprowadza analizę treści *śruti* z perspektywy wiary. W badaniu zbawczego sensu zdań wedanty, Ramanudża przywiązuje mniejszą wagę do zagadnień epistemologicznych, mimo iż niekiedy w jego argumentacji za określonym sposobem interpretacji i ostatecznego rozumienia pouczeń wedanty pojawia się również argument związany z wartością poznawczą różnorodnych źródeł poznania czy z błędem poznawczym.

I rzeczywiście, jeśli przyjrzeć się sposobowi, w jaki Ramanudża interpretuje pouczenia o naturze brahmana z upaniszad, wówczas staje się widoczne, że spójność tej interpretacji to efekt takiej właśnie, fideistycznej, „ontologii rozumienia”. Ramanudża nie podejmuje prób dotarcia do prawdy, wymierzalnej i weryfikowalnej. Pouczenia z upaniszad nie były dla niego orzekaniem o rzeczywistości, które można poddać logicznej weryfikacji.

Oś rozważań hermeneutycznych Ramanudży – pytanie o to, jaki jest brahman, prowadzi niejednokrotnie do pytań o naturę człowieka i świata, chociaż

¹⁶ Por. Stelmach 1989: 5: „Określenie hermeneutyki w kategoriach ontologicznych stało się możliwe dzięki Edmundowi Husserlowi oraz Martinowi Heideggerowi. (...) Teorię hermeneutyczną można zbudować odwołując się do pojęć i kategorii wywodzących się z ontologii, a mianowicie pojęcia «świata życia» (*Lebenswelt*) oraz pojęcia «bytu indywidualnego» (*Dasein*)”.

nie tyle w sensie uniwersalnych rozważań, co raczej refleksji nad tym, jak istnienie świata oraz człowieka wiąże się z brahmanem, a więc rzeczywistością, która jest ponad tym, co istnieje. Pomimo że tę część indyjskiego objawienia, której głównym przedmiotem jest *brahman*, określa się tradycyjnie mianem działu, którego przedmiotem jest „pragnienie, chęć poznania *brahmana*” właśnie (*bhahmakāṇḍa*), widoczne jest, iż owo doktrynalnie zakładane „pragnienie poznania bytu transcendentnego” wyraża też duchowy instynkt człowieka, który sięgając świadomością ku temu, co jest poza i ponad wszystkim, co istnieje, (ku brahmanowi) konstytuuje istotę swojej świadomości, a zatem istotę samego siebie wyrażoną w „pragnieniu poznania *brahmana*”.

Ontologia rozumienia Ramanudży jest służebna wobec głównego celu, jaki stawia on przed sobą, a mianowicie uzyskania poznania o zbawczej mocy, poznania wyzwającego (*jñāna*). „Hermeneutyka” Ramanudży nie jest teorią interpretacji i rozumienia tekstu pisanego. To raczej teoria interpretacji rzeczywistości poprzez język, przy czym język ma szczególną funkcję – jest językiem objawienia. Trzeba też pamiętać, że „ontologia rozumienia” Ramanudży nie została wypracowana w niezależnym intelektualnie namyśle nad zagadką istnienia. Hermeneutyka *śruti* staje się możliwa tylko wówczas, gdy rozumie się także i to, że ostatecznym celem języka objawienia jest wyrazić *sensus spiritualis*, gdy jest się w pełni świadomym tego, że język jako nieodłączna składowa świata spełnia swój cel, osiąga swoje ultymatywne przeznaczenie w świecie, wyrażając to, co jest najważniejszym elementem jego znaczenia. W interpretacji Ramanudży tym najważniejszym elementem znaczenia jest przedstawić prymarny sens (*pradhānāmśa*), którego nie poznają ludzie, którzy nie podjęli wysiłku jego poszukiwania, którzy nie kształtowali ducha w odczytywaniu *sensus spiritualis* indyjskiego objawienia. Taka perspektywa na teksty *śruti* wskazuje jednocześnie ich swoistą teleologię – ostateczny i rzeczywisty cel. Słowo ma za cel (*tātparya*) wyrazić brahmana, swój *telos*. Oto podsumowanie Ramanudży:

Ludzie, którzy nie wysłuchali wedanty, nie widzą, że brahman jest duszą wszystkich desygnatów (*padārtha*) i wszystkich indywidualnych dusz, i myślą, że [wszystkie] słowa ograniczają się [w znaczeniu] do tego, co ma zostać wyrażone bezpośrednio (*vācyaparyavasānam*)¹⁷ wyłącznie w odniesieniu do poszczególnych desygnatów, które są jedynie częścią tego, co jest [w nich] wyrażone. Teraz [jednak], gdy wysłuchali zdań wedanty, [wiedzą, że świat] został stworzony przez brahmana i przez to, że jest on jego wewnętrznym władcą, [ci ludzie] wiedzą, że brahman jest duszą wszystkiego oraz że wszystkie słowa wyrażają brahmana wraz z poszczególnymi trybami istnienia¹⁸.

¹⁷ A zatem limitem ich znaczenia jest denotacja.

¹⁸ VedS 83, 4–7: *aśrutavedāntāḥ puruṣāḥ padārthāḥ sarve jīvātmanaś ca brahmātmakā iti na paśyati sarvaśabdānāḥ ca kevaḷeṣu tattatpadārtheṣu vācyaikadeśeṣu vācyaparyavasānam manyante. idānīm vedāntavākyaśravaṇena brahmakāryatayā tadantaryāmitayā ca sarvasya brahmātmakatvaṃ sarvaśabdānāḥ tattatprakārasamsthītabrahmavācīvaṃ ca jānanti.*

Bibliografia

- Balcerowicz, Piotr (2003), *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, cz. 1: *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.
- BSū – *Brahmasūtra*, Badarajana.
- Buitenen, J.A.B. van (ed.) (1956), *Vedārthasaṃgraha. Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*, Deccan College Monograph Series 16, Poona 1956.
- ChU – *Chandogyopaniṣad*.
- Czerniak-Drożdżowicz, Marzenna (2008), *Studia nad pañćaratrą. Tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Deutsch, Eliot; Dalvi, Rohit (ed.) (2006), *The Essential Vedānta. A New Source Book of Advaita Vedānta*, New Age Books, Delhi 2006 [1 wyd.: World Wisdom, Indiana 2004].
- Falk, Maryla (2011), *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, przeł. Ireneusz Kania, opr. Marek Mejor, Universitas, Kraków.
- Hacker, Paul (1995), *Śāṅkara the Yogin and Śāṅkara the Advaitin*, w: Wilhelm Halbfass (ed.), *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, SUNY Press, Albany, s. 101–134.
- Kudelska, Marta (red.) (1998), *Upaniszady*, przeł. Marta Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków.
- Lévinas, Emmanuel (1998), *Calość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska, wstępem poprzedziła Barbara Skarga, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Oberhammer, Gerhard (1987), *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*, Publications of the De Nobili Research Library, Occasional Papers 3, Wien.
- Stelmach, Jerzy (1989), *Co to jest hermeneutyka?*, Nauka Dla Wszystkich, Ossolineum, Wrocław.
- ŚvetUp – *Śvetaśvataropaniṣad*.
- VedS – *Vedārthasaṃgraha*, patrz: Buitenen 1956.

Streszczenie

Hermeneutyka Ramanudży (1075–1140?), indyjskiego filozofa i teologa, głównego teoretyka odłamu wedanty wiśiśtadwajta, opiera się na intrygującym splocie interpretacji języka i rzeczywistości przezeń przedstawionej. W tym splocie kategorie ontologiczne wspierają interpretację treści indyjskiego objawienia (*śruti*), a samo objawienie jest jedynym nośnikiem prawdy o strukturze rzeczywistości transcendentnej oraz jej relacji do świata. Ramanudża jest her-

meneutą, lecz jego hermeneutyka ma określony cel, to jest rozumienie i rozumiejącą interpretację objawienia, które pozwala urzeczywistnić najważniejszy cel ludzkiego życia, a mianowicie duchowe wyzwolenie. W odkrywaniu *sensus spiritualis* indyjskiego objawienia Ramanudża operuje swoistą „ontologią rozumienia”, sterującą antycypacją i odkrywaniem tego sensu.