

Māyā, doxa i rytm

Esej stanowi sytuowaną w perspektywie porównawczej analizę starogreckiej koncepcji *doxa* i staroindyjskiej kategorii *māyā*. Punktem wyjścia jest badanie nurtu platońsko-sokratejskiego w odniesieniu do filozofii Śankary i systemu adwaita wedanta w jego dawnych i współczesnych aplikacjach. Na gruncie myśli europejskiej są odesłania do Kanta, Hegla, Schopenhauera, a w sferze analizy neowedantyzmu – do Wiwekanandy, Sri Aurobindo, S. Radhakrishnana i Mahatmy Gandhiego. Konkluzja dotyczy próby porozumienia w perspektywie filozofii współczesnej i związanych z tym wyzwań w sferze cywilizacyjnego dialogu.

Filozofie Indii i Europy w perspektywie spotkania kultur – gdzie jest punkt wyjścia?

Dwa biegunowe przekonania – o sensie i możliwości translacji kategorii myśli Wschodu na języki europejskie i o bezsensie takich poczyniń, bo ani konteksty historyczno-religijne, ani koncepcje filozofii nie są w zasadzie przetłumaczalne – weryfikuje praktyka lepszych lub gorszych publikacji. Często ujawniają one postawy ambiwalentne wobec dialogu cywilizacji. W epoce rozkwitu panowania Brytyjczyków w Indiach Rudyard Kipling pisał, że „Wschód to Wschód, a Zachód to Zachód i nigdy się nie zejdą”¹, w swych próbkach niezrównanej prozy epoki kolonializmu, tak jak Joseph Conrad i John Forster, tworząc zarazem literackie pomniki spotkania kultur w anglojęzycznej prozie.

Wytworzono wówczas klisze egzotyki wytyczającej perspektywę widzenia Indii w paradoksach sentymentalnej podróży wyobraźni. Ich wspomnienie odnajdujemy w najnowszych przewodnikach turystycznych:

Biedacy i garstka bogaczy – pisze M. Duval – rowery i bomba atomowa, Nehru i Gandhi, demokratyzacja rodem z Europy i głęboka azjatycka religijność, maharadźowie i święte krowy, kołowrotek i komputery, pieczołowicie odkurzone relikty kolonializmu w służbie skomercjalizowanej turystyki, oazy nowoczesności w morzu sędziwej tradycji².

¹ R. Kipling, *The Ballad of East and West*, cyt. wg przekładu: R. Dybowski, *Sto lat literatury angielskiej*, PAX, Warszawa 1957, s. 645.

² M. Duval, *Le Guide de Routard, Inde du Sud*, Hachette Tourisme, Paris 2004, s. 34.

Trwałość owych stereotypowych obrazów cywilizacyjnego zderzenia, kamieni milowych na mapie egzotyki Orientu, jest niebywała.

Oto Indie – pisał przed ponad stu laty wybitny amerykański pisarz i dziennikarz Mark Twain – kraj marzeń i romantycznych wzruszeń, bajecznego bogactwa i niewiarygodnej nędzy, wspaniałości i bladych promyków nadziei, pałaców i lepianek, karłów i gigantów, kraj stu narodów i stu języków, tygrysów, słoni i lamp Aladyna, ojczyzna tysiąca religii i dwóch milionów bogów, jedyny ład pod słońcem, który wszyscy pragną ujrzyć choćby tylko przelotnie, a tego widoku nie zechcą oddać za wszystkie wspaniałości świata³.

I choć na gruncie filozoficznym konfrontacja stylów myślenia Indii i Europy ma prastare tradycje, bo przecież podobno w krainie Indusu i Gangesu bywał Demokryt, Pyrron⁴ i greccy mędrcy epoki Aleksandra Wielkiego, a w czasach hellenizmu⁵ układano tam argumentacje na wzór platońskich dialogów, gdy król grecki Menander nawrócił się na buddyzm (*vide The Questions of King Milinda*⁶), to wzajemne zrozumienie stanowi do dziś nie lada wyzwanie.

Dotyczy to szczególnie recepcji polskiej, zauważalnie zapóźnionej w sferze wydawniczej w dziedzinie pozycji związanych z myślą tradycji Orientu, ale z chlubnymi wyjątkami. Wagę poznania filozofii indyjskiej dla tożsamości europejskiej podkreślał dobitnie w zbiorze *O filozofowaniu Indusów* Stanisław Schayer, a tłumaczenie prac S. Radhakrishnana (*Filozofia indyjska*, Warszawa 1957) i F. Coplestona (*Filozofie i kultury*, Warszawa 1986) określiło warunki spotkania cywilizacyjnego Indie – Europa. Precyzuje je i omawia wszechstronnie w aspekcie kolonialnej ekspansji Brytyjczyków szwajcarski orientalista Wilhelm Halbfass w książce ostatnio wydanej w języku polskim, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym* (Warszawa 2009).

Choć ta pozycja wytycza perspektywę wzajemnego wglądu przede wszystkim w sferze fascynacji myślą nowożytną, myśl najdawniejszą pozostawiając takim autorom, jak Roberto Calasso⁷, tworzy się szansa analiz bardziej szczegółowych, możliwość wyinterpretowania zbieżności sensu kardynalnych kategorii klasycznej filozofii indyjskiej i filozofii starogreckiej. Taką możliwość widzimy przede wszystkim w porównawczej analizie dwóch koncepcji istotnych zarówno dla sędziwej filozofii Grecji i Indii, jak i dla ich współczesności. *Doxa* i *māyā* nie zajmują w Polsce takiego miejsca w literaturze fachowej, na jakie zasłużyły. Co więcej, kontrowersyjne i wciąż ważne, choć na nowo budzące spory, mogą odgrywać istotną rolę w budowie mostów porozumienia odległych z pozoru mentalności Orientu i Zachodu.

³ M. Twain, *More Tramps Abroad*, Boston 1897, s. 2 (cyt. wg S. Bhutani, S. Tokarski, *Nowoczesne Indie*, Warszawa 2007, ZKP PAN, s. 7).

⁴ A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki od Pirrona do Karneadesa*, PAX, Warszawa 1964.

⁵ S. Kalita, *Grecy w Baktrii i w Indiach*, Historia Iagellonica, Kraków 2005.

⁶ *The Questions of King Milinda*, Dover Publ., New York 1963, przeł. i wyd. T.V. Rhys Davids. Oryginalna wersja tekstu *Milindapañha* (*Pytania Króla Milindy*) powstała na przełomie II/I wieku p.n.e. Jest to dialog między zręcznym buddyjskim dialektykiem Nagaseną a suwerenem greckim władającym znacznym terytorium nad rzeką Indus.

⁷ R. Calasso, *Ka. Stories of the Mind and Gods of India*, Vintage Books, New York 1999 (polskie wyd.: *Ka*, przeł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008).

Doxa – klucz czy wytrych do prawdy?

W świecie starogreckim, opisanym najprościej w zbiorczej relacji Diogenesa Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (Warszawa 1988), *doxa* zakreślała granice wiedzy, a tłumaczenie tego terminu – „mniemanie”, „przekonanie”, „opinia”, „zdanie”, „sąd” – wyznaczało kamienie milowe zdroworozsądkowego pojmowania świata. W innym znaczeniu sprzęgła się z wyrażeniem „ortodoksja” (*orthos* – słuszny, prawy; *doxa* – sława, chwała), określając ciągłość nurtów chrześcijaństwa opornych wobec zmian soborowych. Status tej wieloznacznej kategorii rósł wraz z debatami o mniemaniu uzasadnionym, przekonaniu⁸ trafnym, a w ramach prawosławia stał się „przekonaniem wzorcowym”. Ale Zachód to kwestionował, a w sporze o zakres władzy Piotrowej obwołał radykalny nurt separacji schizmą wschodnią⁹.

Dzisiaj sens *doxa* zmienił się wraz z transformacją koncepcji wiedzy. Doksografem (greckie *doxa* – „sąd”, zdanie + *grapho* – „pisać”) według *Słownika wyrazów obcych* pod red. Jana Tokarskiego¹⁰ był pierwotnie pisarz referujący przystępnie poglądy filozofów. Kariera takich terminów, jak „stereotyp” czy „model”, rosnące znaczenie zapisu komputerowego w procesie nauczania, zapamiętywania, gromadzenia i przetwarzania informacji, wszystko to osłabiło popularne w czasach starogreckich bieżące rozróżnienie wiedzy prawdziwej (*episteme*) i opinii nieugruntowanej, opartej na mniemaniach. Ale jeszcze u progu ery ekspansji cybernetycznej czasoprzestrzeni Roland Barthes określił *doxa* jako „l’opinion publique, l’esprit majoritaire, le consensus petit-bourgeois, la voix du naturel, la violence du prejuge”¹¹.

Historia tej dwutorowości ma ponad dwa tysiące lat. Jawiąc się już w refleksji Ksenofanesa, *doxa* stała się w ujęciu Parmenidesa z Elei¹² sposobem poznania zakładającym błądzenie, bo śmiertelni nie potrafią odróżnić mniemań od prawdy, gdyż brak im pewności w sądach. Prawda jest niewzruszona, a mniemania tej opoki są pozbawione, nie budzą zaufania, bo brak im ugruntowania w niezmienności. Taki sposób myślenia był w dawnej Grecji popularny. Echa tej argumentacji odnaleźć można u Eurypidesa, Anaksagorasa¹³, u uczniów Demokryta¹⁴.

Analiza nowszych podręczników filozofii¹⁵ precyzuje omawiane stanowisko. Przeciwnością prawdy jest dla Parmenidesa nie fałsz, ale mniemanie, pogląd o statusie przypuszczenia. Droga mniemań nie prowadzi do prawdy, ale jest błądzeniem

⁸ Por. Arystoteles, *O Melisiosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* [w:] *Pisma różne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

⁹ S. Runcian, *Schizma wschodnia*, przeł. E. Zwolski, PAX, Warszawa 1963.

¹⁰ *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 155.

¹¹ A. Chone, *Passeurs entre Orient et Occident*, Press Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2009, s. 25.

¹² Por. H. Frankel, *Studia parmenidejskie*, przeł. D. Zygmontowicz, „Przegląd filozoficzny” 2001, nr 2, s. 87–124.

¹³ Ch. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York, London 1960.

¹⁴ Por. W.F. Asmus, *Demokryt*, przeł. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.

¹⁵ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona, Aletheia*, Warszawa 1995.

przypisanym śmiertelnym, skazanym na dyskurs o zmienności świata, o powstawaniu i ginięciu rzeczy. Tak pojmowane mniemanie to wypowiedź odnosząca się do rzeczywistości bez wglądu w jej prawdziwą naturę, a więc w samą istotę rzeczy. Przypisywano jej pewne walory praktyczne, ale też odmawiano rzetelności i wartości poznawczych.

Protagoras ów schemat odwraca do góry nogami. Mniemania stają się jedyną prawdą daną śmiertelnikom, gdyż eleacka *episteme* dostępna jest tylko bogom. W takim sposobie widzenia próby ujęcia nieziennej istoty rzeczy to nic innego jak przekonania niesprawdzalne, nieweryfikowalne poglądy, mniemania. W rezultacie owego odwrócenia prawd może być wiele. Zależne od punktu widzenia, zyskują siłę dzięki sztuce perswazji (Gorgiasz). Subiektywna prawda przeważa wtedy nad innymi, gdy się ją przeforsuje mocą spójnej argumentacji, w której należy się doskonalić.

Taka koncepcja zyskała wielu zwolenników w epoce rozwoju szkół sofistów, ale z powodu braku umiaru w sztuce retoryki mylonej z logiką i z kilku innych względów po stuleciu popularności relatywizmu została splotona, zbanalizowana. W nurtach poszukiwania mądrości (*sophia*) pojawili się iluzjoniści słowa, magią erystyki kaptujący niesprawne umysły potencjalnych klientów płacących krocie za tanie prawdy, stereotypowym profesjonalizmem zastępujący dogłębne umiłowanie rzetelnej wiedzy. Nazywano ich sofistami, co kiedyś kojarzyło się z drogą mędrców, a w epoce modnych płatnych szkół erystyki – z mędrkowaniem.

Fenomenem znaczącym w owym czasie deprecjacji wiedzy rzetelnej, choć pozbawionej spektakularnych tricków, ale do głębi prawdziwej, był front zwalczania światopoglądu formowanego na systemie *doxa*. Pragmatyczne elity dekadenskiej sofistyki nie rozumiały konieczności rozwijania zaplecza filozoficznych studiów, propagując potrzebę skrócenia lub wręcz pozbycia się programu dogłębnego i rzetelnego kształcenia filozofowania. Warto ten sposób widzenia porównać ze strategią epoki wszechwładzy reklamy, sposobem widzenia świata dominującym u progu XXI wieku.

Co się wówczas w Grecji wydarzyło, łatwo przewidzieć. Po krótkiej epoce spektakularnych sukcesów, sofistyka zyskała zdecydowanych przeciwników jako system rujnąjący myślenie. Dla pospólstwa karmionego banałami ten front oporu był jednak niezrozumiały. Apostoł krucjaty przeciw stereotypom jawił się w oglądzie potocznym w aurze niewiarygodności, parodiowany i ośmieszany. W komediach Arystofanesa (np. *Ptaki*) Sokrates wygląda na jarmarczego głupka szukającego dziury w całym. Nie dba o pieniądze, odwrotnie nałożył podartą szatę i skrzeczy jak żaba ku radości gawiedzi. I nikt naprawdę nie wie, o co chodzi, choć wieść niesie, że szuka prawdy, a wyrocznia obwołała go mędrcem nad mędrkami.

Wielki Platon, który utrwalił sokratejską majeutykę dla potomności, wyjaśniał owo dążenie w takich tekstach, jak *Eutydem*, *Fileb*, *Timajos*¹⁶, w *Gorgiaszu*¹⁷, *Uczcie*, *Menonie*, a głównie w *Teajtecie* stworzył klasyfikację mniemań bardziej prawdziwych, odróżniając je od *pseudēs doxa*, mniemań z gruntu fałszywych. Zwieńczył

¹⁶ Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

¹⁷ Por. Arystoteles, *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* [w:] *Pisma różne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

swą refleksję w tryptyku dziś znanym jako *Obrona Sokratesa*, a w traktacie *Państwo* stworzył wizję transformacji poznania, rozwijając ją szczególnie w księgach V i VI. Na uwagę zasługuje akapit bliski duchowi rozważań Śankary, w którym rozróżniono zdecydowanie przedmiot wiedzy i przedmiot mniemania (nie może być ten sam), drugiemu nadając status omylności. Mniemania, stwierdzał Platon, odnoszą się do czegoś, co ani nie jest, ani jest, nie są więc ani wiedzą, ani niewiedzą – wiążą się z ustalaniem prawdy i nie wiążą zarazem (*Państwo* 478 b–c).

Celem prawdziwego poznania jest dla Platona *episteme*. Takie poznanie osiągnięte jest stopniowo, z wielkim trudem warunkowanym dyscypliną myślenia i właściwym sposobem życia powiązany z autentyczną hierarchią wartości. By swe teorie realizować, Platon stworzył uczelnię nazwaną Akademią, gdzie wykraczanie poza horyzonty *doxa* uczyniono systemem. Część owych nauk i praktyk była ograniczona do małego grona, stanowiąc niejako tajną stronę doktryny platonizmu. O niespisanych elementach platońskiego nauczania mówił w Toruniu Seweryn Blandzi na VI Ogólnopolskim Kongresie Filozoficznym, podkreślając ezoteryczny charakter „niespisanej doktryny”¹⁸.

Sens owej orientacji oddawała metafora jaskini, w której niewolnicy mylnie biorą cienie na ścianie za prawdziwą rzeczywistość. Istoty rzeczy znać nie mogą, bo od dawien dawna siedzą skuci – tyłem do wydarzeń i patrzą w odwrotnym kierunku. Prawda kryje się za ich plecami, czego nawet nie podejrzewają. Ten obraz zawarty w platońskim tekście *Timaios* splata się w pewnym sposobie widzenia z napisem na bramie do gaju Akademos, zakazującym wstępu tym, którzy nie znają matematyki.

Ta zagadkowa inskrypcja do dziś wzbudza spory. Choć wkład Platona w filozofię matematyki był doceniony i badany, w gąszczu interpretacji uwagę zwraca refleksja eliadowska, łącząca ten fakt z pitagorejczykami. W pracy Mircei Eliadego *Historia wierzeń i idei religijnych*¹⁹ spektakularny rozwój greckiej filozofii osadzono na fundamencie misteryjnym, zastrzegając ezoteryczny status nauki szczególnie ważnej tylko dla zaprzysiężonych elit.

Soteriologia pitagorejczyków była w tym tajnym nauczaniu ściśle sprzężona z wiedzą o naukowym fundamencie opartym na *episteme*. Podobnie było w innych szkołach związanych z nurtami misteryjnymi, którym, tak jak masonom w czasach późniejszych, radykalni interpretatorzy przypisują dziejowe role. Z pewnością wtajemniczony był Arystoteles ze szkoły platońskiej, nauczyciel Aleksandra Wielkiego. Podczas wyprawy Macedończyków i Greków na wschód ich armia dotarła aż do Indii. Zderzenie światopoglądów było nieuniknione.

Prace na temat filozoficznego dialogu w czasach poaleksandryjskich w rejonach indo-greckich dowodzą, że próby porozumienia odnotowano. Pisał o tym między innymi L.M. West w rozprawie *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford 1971) oraz Thomas McEvelley w książce *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies of Greek and Indian Philosophies* (New York 2002). Połączenie w jedną perspektywę filozofii *sensu stricto* i praktyk misteryjnych popularnych zarówno w woj-

¹⁸ S. Blandzi, *Platon. Problem uzasadnienia metafizyki* [w:] *VI Zjazd Filozoficzny*, Toruń 1995, red. L. Witkowski, s. 47.

¹⁹ PAX, Warszawa 1988–1996, przeł. S. Tokarski.

sku greckim, jak i potem w rzymskich legionach może poszerzyć pole rozważań o pierwotnej możliwości porozumienia dwóch wielkich cywilizacji indoeuropejskich na gruncie filozoficznym.

Militarna i kulturowa ekspansja islamu, co dobitnie podkreśla C. Lévi-Strauss w końcowej części pracy *Smutek tropików* (Warszawa 1964), już od czasów proroka Mahometa ten proces zahamowała, oddzielając Zachód i Orient. Ponowne spotkanie wielkich cywilizacji o indoeuropejskich genezach wiąże się ze schyłkiem potęgi mużłmańskich nomadów. Wilhelm Halbfass²⁰ będzie szukał tej możliwości po stuleciach izolacji Indii, w epoce kolonizacji brytyjskiej w czasach niemal nam współczesnych, a indyjski antropolog Arjun Appadurai usytuuje ją w XXI wieku „nowoczesności bez granic”, pierwsze symptomy wielkiej przemiany widząc w uniwersalizacji przestrzeni komputerowej, symbolicznej i multimedialnej oprawie krykieta²¹.

Wkroczenie Aleksandra w dolinę Indusu, a co więcej: trwałość państweczek indogreckich po tym fakcie odnotowana przez wieki, pozwala przypuszczać, że taka sytuacja choćby w rejonie Gandhary już zaistniała ponad dwa tysiące lat temu. Sztuka Gandhary nosi rysy greckie i indyjskie. Po raz pierwszy Budda z Gandhary, przedstawiany na tronie o greckim wystroju, nie siada w postawie jogicznej, nosi udrapowaną europejską szatę. Ten obraz miesza się często z innym, najbardziej spektakularnie przedstawionym na ścianach pieczar Adżanty. Freski i rzeźby świątynne eksponują pozy kusicielki tańczącej w migotliwej poświacie cieni i pozorów rzeczywistości. Płąsająca Maja stanowi element częsty, odnotowywany w ówczesnych spotkaniach kultur. Ten motyw obrać należy, naszym zdaniem, jako punkt odniesienia do refleksji starogreckiej, świat *doxa* uznającej za pozór istoty rzeczy.

Lektura indyjskich prac taką drogę potwierdza. Wydaje się, że kategoria *māyā*, częsta w refleksji religijno-filozoficznej Indii klasycznych, może się stać pewnego rodzaju kluczem otwierającym możliwości porozumienia greckich i indyjskich filozofów. Jej odpowiednikiem europejskim byłaby w takiej percepcji starogrecka *doxa* postrzegana w szerszej, misteryjno-filozoficznej perspektywie.

Maja (*māyā*) – od etymologii do filozofii

W staroindyjskiej literaturze filozoficzno-religijnej maja stanowi kategorię kluczową dla zrozumienia specyfiki tradycyjnej mentalności. Mircea Eliade uznaje to pojęcie za jeden z czterech filarów indyjskiej duchowości²². Taka deklaracja zawarta jest w pracy Joga. *Nieśmiertelność i wolność* już na samym początku:

²⁰ W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, Dialog, Warszawa 2008.

²¹ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowy wymiar globalizacji*, Universitas, Kraków 2005.

²² Omówienie tej interpretacji zawarto w pracy: S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Ossolineum – PAN, Wrocław 1984, s. 105–140.

Cztery zespolone pojęcia podstawowe, cztery „idee-siły”, wprowadzają nas od razu w istotę duchowości indyjskiej: karman (*karman*), maja (*māyā*), nirwana (*nirvāṇa*) i joga (*yoga*). Można napisać zwartą historię myśli indyjskiej; wychodząc od któregośkolwiek z tych podstawowych pojęć, z całą pewnością dojdzie się do pozostałych. Używając filozoficznej terminologii Zachodu, można by rzec, iż od epoki powedyjskiej Indie przede wszystkim starały się zrozumieć:

1. Prawo przyczynowości powszechnej, które łączy człowieka z kosmosem i skazuje go na nieskończoną wędrówkę – prawo karmana;
2. Tajemniczy proces, który sprawia, że karman powstaje i trwa, a przez to umożliwia „wieczny powrót” bytów – to maja, złuda kosmiczna, którą człowiek podtrzymuje (co gorsza, ceni) dopóty, dopóki zaślepią go niewiedza (*avidyā*);
3. Rzeczywistość absolutną umieszczoną gdzieś poza rozsnutą przez mają iluzją kosmiczną i poza uwarunkowanym przez karmana doświadczeniem ludzkim – czysty byt, Absolut, jakkolwiek by się go jeszcze nazywało: jaźnią („ja” *ātman*), brahmanem, tym co nieuwarunkowane, transcendentne, nieśmiertelne, niezniszczalne, nirwaną, itd;
4. Środki osiągnięcia bytu, techniki umożliwiające uzyskanie wyzwolenia (*mokṣa*, *muk-ti*), suma tych środków stanowi jogę²³.

Analizę kardynalnych kategorii myśli staroindyjskiej na polskim gruncie zapoczątkowała Marta Kudelska w pracy *Karman i dharma* (Kraków 2005), tworząc propozycję filozoficzno-lingwistycznej komparatystyki zmian zakresów znaczeniowych dwóch kluczowych terminów w najbardziej znanych tekstach staroindyjskich. Oszacowano, zgodnie z pionierskim zamierzeniem, przemiany pojmowania koncepcji karmana i dharmy, nie ma tam jednak prób wyjaśnienia metamorfozy koncepcji z kategoriami dharmy i karmana ściśle sprzężonych, takich jak *māyā*.

Władimir Erman i Eduard Tiomkin prześledzili procedury transformacji znaczeniowych mai w wymiarze mitycznym w tłumaczonej na język polski pracy *Mity driewniej Indii*²⁴. „W dawnych czasach – pisali – żył potężny Asur Majja, syn Wipraçittiego, władcy Danawów. Wielka była jego siła, przebiegłość i chytryść, to on był twórcą sztuki czarodziejskiego przymusu, nazywanej od jego imienia majją”²⁵. Przedstawiona początkowo jako czary (*majja*), tajemnicza zdolność demonicznych Asurów, starszych braci wedyjskich *Deva*, personifikuje się w ósmej księdze eposu *Mahabharata* jako architekt i budowniczy zatopionej przez bogów w głębi oceanu twierdzy Tripury²⁶. Podlega to w tekstach uświęconych tradycją dalszym przekształceniom. W mitologii hinduizmu Erman i Tiomkin odnajdują opowieść Markandei o mai, identyfikującą świat ze snem Wisznu²⁷.

To „majaczenie”, „migotanie”, stan „taneczności”, ściśle związany z boskim sposobem bycia określonym jako *līlā* – „gra”, „zabawa”, Mircea Eliade wiąże z cudotwórstwem – *līlāpada*²⁸. Ale warto pamiętać o znanym również w polskiej wersji

²³ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 19.

²⁴ W. Erman, E. Tiomkin, polskie tłum. *Mity starożytnych Indii*, Wydawnictwo Pomorze, Bydgoszcz 1987, s. 16.

²⁵ *Ibidem*, s. 161.

²⁶ *Ibidem*, s. 211.

²⁷ *Ibidem*, s. 186.

²⁸ Por. M. Eliade, *Joga, op.cit.*, s. 419.

podręczniku *Lilavati*, słynnym zbiorze zagadek matematycznych, oraz o *lilā* w ujęciu Tagora określającym boski trans poetycki (pisze o tym w księdze *Sadhana*). Ewolucję koncepcji *māyā* jako „iluzoryczności bytu” można prześledzić w szerszej perspektywie w pracach Eugeniusza Śluszkiewicza, przede wszystkim w książce *Pradzieje i legendy dawnych Indii*, a związki ma z myślą wedanty – w jego wstępie do *Filozofii indyjskiej* S. Radhakrishnana.

Ma więc pewien sens odwołanie się do etymologii terminu, bo łączy się on z iluzjonizmem, żonglerką, trikowością. Tłumaczenie słowa *māyā* wciąż budzi kontrowersje wśród znawców sanskrytu. We wspomnianym dziele M. Eliadego (*Joga. Nieśmiertelność i wolność*) do hasła *māyā* w indeksie redaktor Tomasz Ruciński dodał objaśnienie: „iluzja, złuda, błąd metafizyczny”, choć w ponad trzydziestu odsyłaczach szczegółowych tej pracy kryje się o wiele więcej znaczeń. Również wielotomowa Eliadowska *Encyclopedia of Religion*²⁹ preferuje zgodnie z sugestiami nowoindyjskich autorów sens „kreacja”, „konstrukcja”. Zacytowana w trakcie konferencyjnej prezentacji³⁰ niniejszego tekstu encyklopedyczna interpretacja T. Goudriaana, autora wydanej w Indiach monografii *Māyā Divine and Human* (Delhi 1978), spotkała się jednak z krytyką *ad hoc* polskiego orientalisty, gdyż sens wywodzono od sanskryckiego pierwiastka *mā* – „wymierzać, wycinać”. Nie wydaje się jednak, by delhijscy sanskrytolodzy byli niekompetentni co do głównej kategorii wydanej tam monografii, i to w kwestii zamieszczonej w samym tytule pracy. Dyskusja świadczy raczej o wciąż żywym sporze filozoficznym. By zniwelować kontrowersje, dodawano do czynności (tamże) „rezultat tego procesu” oraz „moc zmieniania, przemieniania”.

Jest więc *māyā* pozytywną rzeczywistością i kreatywnością czy też domeną demonów – złudą, złowrogim pozorem? A może jest sposobem bycia, zręcznym oszustwem samego boskiego iluzjonisty, ulubioną rozrywką istot nadprzyrodzonych – zabawą dewów? Taką możliwość rozważał w refleksji o iluzji „boskiego kinematografu”³¹ słynny nowoindyjski guru – nauczający w rejonie wygasłego wulkanu Arunaczali. Śri Ramana Maharishi porównywał mając do kosmicznego kina.

Podczas seansu filmowego – stwierdzał – obrazy są rzutowane na ekran, ale owe sceny nie wpływają na podłoże i w niczym nie zmieniają samego ekranu. Widz zwraca uwagę na obrazy, nie na ekran, nikt go nie zauważa, choć bez niego kino nie mogłoby istnieć³².

W relacji E. Osborne’a, *Talks with Ramana Maharishi*, odnajdujemy dalsze precyzacje:

²⁹ M. Eliade (red.), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York 1985, s. 5794, t. 1–12.

³⁰ Tekst niniejszy został po raz pierwszy zaprezentowany na konferencji „Problematyka wartości w filozofii i kulturze Wschodu”, Kraków, 25–26 września 2009.

³¹ *Vide* S. Tokarski, *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*, Ossolineum – PAN, Wrocław, s. 70–71.

³² Cyt. wg W. Dynowska, *Nauka Shri Ramany Maharisziego*, Biblioteka Polsko-Indyjska, Bombaj 1969, s. 30.

Ogień obraca domy w popioły, woda zatapia statki, ekran zaś ani spłonął, ani się zamoczył... A postać na ekranie to wszystko ogarnia wzrokiem. Iluzoryczna osoba zdaje się widzieć iluzoryczny świat³³.

Choć nie znał bezpośrednio magii Bollywoodu, bo nigdy nie opuścił świętej góry, guru z Arunaczali analizował branie ruchomych obrazów za realne jako nawyk, wskazując, że przyzwyczajenie do owych płynących po ścianie cieni w rzeczywistości ukrywa naszą prawdziwą istotę: „To wy jesteście tym ekranem” – głosił Maharishi³⁴.

W wykorzystanym tu tekście jest wiele odwołań do Śankaraczarji, a wykład adwaita wedanty przeplata się wciąż na nowo z kinową metaforą.

Obrazy płyną po ekranie. Biegnij i chwytaj je, cóż złapiesz, naga ścianę. Gdy znikną obrazy, zostaje ekran. Tak jest i z nami – gdy pojawia się świat, spytaj komu? *Ajnani* bierze świat za realny, *jnani* jedynie za przejaw Realności³⁵.

Owa ambiwalencja jest ważna dla dalszej części. Warto wspomnieć trop wprowadzie naiwny, bo związany z „etymologią ludową”, ale intuicyjnie ciekawy: sanskryt pochodzi z rodziny języków indoeuropejskich, tak jak i polski, w którym jest słowo „migotanie, majaczenie”, oznaczające realność lub iluzję niejasno postrzeganą, ale używane albo dla określenia rzeczywistości zmaconej kontekstem zdarzeń, mrokiem lub kapryśną aurą, albo też dla konstatacji złudy wywołanej brakiem przytomności umysłu, gorączką czy utratą władz sądenia. Co więcej, wieże pomiarowe i prymitywne strażnice z żerdzi, jeszcze niedawno typowe na zamglonym często Podlasiu, stanowiska obserwacyjne i punkty orientacji – to w miejscowej gwarze również „majaki”.

Maja (*māyā*) występuje w Indiach w recepcji popularnej i literackiej od dawien dawna, stanowiąc sens ludowych opowieści, legend, baśni i wędrownych mitów. W eposie *Mahabharata* często oznacza „mamienie”, rodzaj próby na drodze świętości i ascezy, w żywotach Buddy to „kuszenie” – pięknem nagości lub pozorami władzy. Córa boga śmierci tańczy przed medytującym Siddharthą Gautamą, by go utrzymać w stanie niewiedzy (*avidyā*), odwiedza również w podobnym celu innych świętych pustelników i hinduskich joginów, mami ich, by zwodzić z drogi ascezy.

W Wedach (*Veda*) fenomen *māyā* wiązano nade wszystko z bytami i postaciami nadprzyrodzonymi – Dewa i Asura, bogowie i demony. Każdy miał własny sposób zaistnienia w wymiarze *māyā*, a czynił to na swą modłę dla ważnych celów³⁶. Waruna stosował mają, by poskromić demona Wrtę, zwycięski Indra zmieniał nagle swą postać, jawiąc się w różnych formach, by zaskakiwać wrogów w kolejnych bataliach³⁷. Nigdy w najbardziej pierwotnych tekstach nie kwestionowano realności magicznych przeobrażeń bogów.

Jednakże już w Upaniszadach aura interpretacyjna się zmienia. Formy zjawiskowego świata traktuje się jako emanacje Brahmana. Hinduizm wówczas artykułowany

³³ *Talks with Ramana Maharishi* [w:] *Collected Works of R. Maharishi*, red. E. Osborne, Ramana-sramam 1971, s. 416.

³⁴ *Ibidem*, s. 6.

³⁵ *Ibidem*, s. 270–271 (sansk. *ajñānin* to „niewiedzący”, *jñānin* – „wiedzący”).

³⁶ Por. RV 5.85.5.

³⁷ RV 6.47.18.

przeciwstawia Absolut wielokształtności bytów i sposobów poznania. Maja staje się więc przede wszystkim zasadą metafizyczną konieczną do transformacji wiecznego, niewidzialnego Brahmana w byt czasowy, widzialny i zróżnicowany. Owa emanacja jest zaświadczona w tekście jednej z Upaniszad³⁸.

Buddyzm mahajana taką relację pozbawił bytowego gruntu, odrzucając możliwość wyjaśniania niewytłumaczalności procesu emanacji w kategoriach człowieczego pojmowania. Nagardżuna umieścił po jednej stronie koncepcję *māyā*, po drugiej kategorię pustki (*śūnyatā*). Pozostał więc mai jedynie status „praktycznej rzeczywistości”, bez zakorzenienia w bytowości. Dopiero w wedancie debata odżyła, szczególnie w sporach zwolenników systemu adwaity.

Już w VI wieku mędrzec Gaudapada odwoływał się do metafory o bezpłodnej kobiecie, która nie może począć syna. Maja jest więc jałowym tańcem pozorów, jej przecież nie ma, tak jak nie istnieje „syn bezpłodnej kobiety”. Ale dwieście lat później wielki Śankara przeczył realnemu istnieniu świata zjawiskowego jako odrębnego bytu, a cała szkoła adwaita wedanty powtarzała za nim argument, że rzeczywistość zjawiskowa nie może być oddzielona od Brahmana – Absolutnej Realności. Choć z pewnością nie jest zwykłą iluzją, zrozumienie jej natury utrudnia „tajemnica”.

Ta linia argumentacji wiodła do naszych czasów. W XI wieku Ramanudża głosił, że świat powstał z istnienia Brahmana, a współcześni neowedantyści typu Radhakrishnana, Wiwekanady czy Śri Aurobindo stali na tym samym gruncie. Filozoficzne sformułowanie tej koncepcji w systemie wedanty ma już swą długą historię. Według legendy opisaney w Chāndogya Upaniṣad (6.13.2) mistrz każe uczniowi szukać kawałka soli wrzuconego w wodę, a potem słony płyn smakować, by stwierdził, że sól nadal tam jest – tak jak niewidzialny byt w zjawiskowym świecie. Znaczenie tej metafory w zestawieniu poglądów buddysty Dharmakirtiego i hinduisty Śankary omawia ksiądz Franciszek Tokarz w pracy *Z filozofii indyjskiej – kwestie wybrane*, główną rolę kategorii *māyā* upatrując w systemie wedanty:

Jeśli mówimy o iluzjonizmie Śankary – stwierdza – należy pamiętać o tym, że u Śankary, według najwyższej rzeczywistości (*paramārthataḥ*), według wyzwalającego, wyższego poznania, wyższej wiedzy (*parā vidyā*), istnieje tylko byt absolutny (*brahman*), nie ma różnych od Brahmana dusz indywidualnych (*jīva*) ni świata zjawiskowego; są one tylko iluzyjną manifestacją (*vivarta*) Brahmana, ułudą (*māyā*), a rzeczywistością tylko we względnym znaczeniu, ze stanowiska praktycznego (*vyavahārataḥ*) i tak długo, póki w kimś tkwi empiryczna, niższa wiedza (*aparāvidyā*). Ale Śankara zwalcza tezy buddyźmu *mahāyāna*, według których świat jest czystą konstrukcją myślową (*kalpita*). Według niego świat oparty na percepcjach nie jest czystą percepcją (*upalabdhi-mātra*); świat czy *māyā*, przyczyna świata, nie są czystą iluzją (jak w buddyzmie *mahāyāna*), nie mogą być definiowane ani jako byt, ani jako niebyt, są czymś nieokreślonym³⁹.

Można się zastanawiać, czy koncepcje *māyā* miały wpływ jedynie na umysłowość indyjską, czy też znalazły swe odpowiedniki w filozofowaniu europejskim. Odpowiedź na to niosą najnowsze publikacje. Szwajcarski orientalista Wilhelm Halbfass

³⁸ Ch.Up. 6.1.4–6.

³⁹ F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane. Część 1*, KUL, Lublin 1974, s.141. Podobny pogląd wyraża też L. Renou w pracy *L'Inde Classique*, II paragraf, s. 410.

ukazuje specyfikę translacji siatek kategorialnych myśli Orientu i Zachodu w uwarunkowaniach kolonializmu (*Indie i Europa*). Iluzjonizm jako cecha konstytutywna indyjskiego filozofowania zaintrygował Hegla, a potem Schellinga. Ten ostatni postulował istnienie etymologicznego związku między słowami maja i magia, a także z niemieckim *Macht* (moc, potęga). To doprowadza do wyłonienia więzi znaczeniowej między *māyā* a *Möglichkeit* – „możność, możliwość”⁴⁰, odsłaniając drogę do postrzegania „majawanta” (*māyāvānt*) jako kreatora, twórcę, stwórcę⁴¹.

Taka wykładnia etymologiczna ma swe uzasadnienie w wypowiedziach wybitnych indyjskich filozofów XX wieku pozostających pod wpływem wedanty. „Radhakrishnan stosuje wedantystyczną koncepcję *māyā* – stwierdza B.K. Lal w pracy *Contemporary Indian Philosophy*⁴² – jako wszechobejmującą moc tworzenia. Maja jest energią Boga powiązaną z *līlā*, grą, zabawą, boskim sportem”. Tą drogą argumentacji podąża Śri Aurobindo. „Jeśli Brahman jest jedynym istnieniem – stwierdza w rozprawie *The Life Divine*⁴³ – *māyā* może być tylko jego *śakti*, mocą Brahmana”. B.K. Lal ujmuje to stanowisko w następujący sposób:

Śri Aurobindo jest w pełni świadomy – pisze⁴⁴ – że zasada twórcza nie może być pojmowana sama w sobie, jako coś odmiennego od Najwyższej Realności. W perspektywie systemu adwaita wedanta z kolei Iśwara, Maja nie mogą być odrębną bytowo zasadą tworzenia, są sposobem przejawiania się energii Brahmana, jego mocą.

Schopenhauer łączył to z wolą Stwórcy czy twórczością jako aktem woli Kreatora w pojmowaniu świata jako swego inobytu. Z aktem woli wiązał też możliwość przenikania tego kamuflażu⁴⁵. Ten sposób rozumienia roli *māyā* w indyjskim filozofowaniu prowadzi Wilhelma Halbfassa do wniosków związanych z jaskinią Platona: według Śankary poznanie jest wyzwoleniem⁴⁶, niewiedza (*māyā=avidyā*) przystoi niewolnikom.

Ten trop prowadzi refleksję o mai w sfery polityki biernego oporu. Nowa tożsamość pozornie skolonizowanych Indii nadaje sporom o sens twórczej magii mai wielką rangę. Drogi wolności prowadzą ku badaniom metamorfozy rozumienia iluzjonizmu, widocznej w myśli reformatorów i liderów wielkiej przemiany. W nowoczesnych kontekstach aktywizm Wiwekanandy, Gandhiego, Tagora, Nehru zderza się z tradycyjnym wyrzeczeniem świata. Wszyscy na nowo odkrywają Indie, a dawne kategorie filozoficzne grają w tym procesie ważną rolę.

Ta tendencja jest w końcu XX wieku popularna również w sferze refleksji o iluzjonizmie. Jest ona obecna w *Odkryciu Indii* premiera Jawaharlala Nehru, dźwięcznym echem w przemówieniach Mahatmy Gandhiego. *Filozofia indyjska*, dzieło prezydenta Indii Sarvepalli Radhakrishnana, zawiera kilkadziesiąt odniesień szczegółowych

⁴⁰ W. Halbfass, *op.cit.*, s. 174.

⁴¹ *Ibidem*, s. 74.

⁴² B.K. Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publications, Delhi 2005, s. 171.

⁴³ Aurobindo, *The Life Divine*, Śri Aurobindo Ashram, Pondichery 1955, s. 506.

⁴⁴ B.K. Lal, *op.cit.*, s. 197.

⁴⁵ Por. W. Halbfass, *op.cit.*, s. 174.

⁴⁶ W. Halbfass, *op.cit.*, s. 423–424.

do hasła *māyā*. I tu rozważania osadzono w warstwie interpretacyjnej, budując teorię odmienności perspektywy myśli Wschodu i Zachodu.

Starożytni myśliciele indyjscy – pisze S. Radhakrishnan – mieli dobrą praktyczną znajomość tego, co można nazwać nauką metafizyki, a kryptestezja i zdolności pokrewne były im w pełni znane. Powiadają oni, że zdolności widzenia i wiedzenia możemy nabywać bez pomocy narządów zewnętrznych i że możemy się uniezależnić od czynności wykonywanych za pośrednictwem zmysłów fizycznych i mózgu. Uznają oni, że dokoła nas istnieje świat szerszy od tego, który normalnie jesteśmy zdolni objąć świadomością. Gdy pewnego dnia oczy nasze otworzą się na ten świat, może nastąpić rozszerzenie naszej percepcji równie zdumiewające jak ta, która następuje u niewidomego, po raz pierwszy odzyskującego wzrok. Istnieją też prawa rządzące pozyskiwaniem tego dalej sięgającego daru widzenia⁴⁷.

Ten sposób myślenia, charakterystyczny nie tylko dla wedantystów, ale także dla innych klasycznych systemów bramińskiej filozofii, podporządkowuje poszukiwanie prawdy celom soteriologicznym. Atman staje się w takim planie jedynym substratem sposobu poznania, *risi* (*rsi*) to ostrowidz, jasnowidz. A filozofia to jasno-widzenie, ostre widzenie, przenikanie zasłon iluzji okiem umysłu, jasny ogłąd – *daršana*⁴⁸.

Taki jest fundament klasycznych systemów indyjskiego myślenia. Budowanie transformacji widzenia i wiedzy na gruncie odrealniania tańca pozorów *mai*, odejścia od utartych sposobów bycia, nie jest u Radhakrishnana czymś szczególnym. Gandyjski ruch politycznego nieposłuszeństwa osadzono na podłożu soteriologicznym, a rodzącą się nową solidarność nazwano mianem *satyāgraha* (chwytywanie prawdy)⁴⁹. Choć owa nowa polityczno-społeczna *jñāna* wiązała się z odrzuceniem świata pozorów, z prawdziwą tożsamością odzyskiwaną w epoce zniewolenia umysłów, wielu Brytyjczyków mówiło o „iluzjonizmie Mahatmy Gandhiego”, o nieprzenikliwej magii jego kolejnych strategii. W filmie Altenborougha *Mahatma Gandhi* dowódca brytyjski bierze go za „fakira”, „egzotycznego świątka”, lekceważąc gandyjskie przesłanie, które streszcza się w hasło „bądźcie prawdą”.

W tekstach staroindyjskich i nowoindyjskich komentarzach *māyā* powraca w coraz to innych interpretacjach, przebraniach i debatach jako ważny problem filozoficzny. Pierwszy w historii literatury azjatycki laureat Nagrody Nobla (1913), Rabindranath Tagore, czyni to pojęcie kluczem reinterpretacji sensu indyjskiej mistyki, analizowanej w księdze *Sadhana*. Wielkie cywilizacje Zachodu wywodzi z kamienia, ich kołyski szukając w zwałach tynku i cegieł. Ich podstawą są mury, głęboko zakorzenione w umysłach ludzkich kryją niebezpieczeństwo, rodzą nawyk odgradzania, odgraniczania i – co za tym idzie – kategoryzacji, pojęciowania, szufladkowania świata.

Rola kwestionowania *mai* jest w tym procesie potocznego myślenia istotna: „Faktów jest wiele – pisze Tagore – ale prawda jedna. Człowiek nauki wie, że świat nie jest tym tylko, czym naszym zmysłem się wydaje, ziemia i woda są w rzeczywistości

⁴⁷ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, PAX, Warszawa 1960, t. 1, s. 287.

⁴⁸ Shankara, *Commentaire aux Brahmasutra*, II 3.7, cyt. wg M. Hulin, *Shankara et non-dualité*, Bayard Culture, Paris 2001, s. 72.

⁴⁹ Ten temat analizowałem obszernie w pracy *Jogini i wspólnoty*.

grą sił⁵⁰. Mędrzec Wschodu – dodaje dalej – patrzy oczyma wyobraźni, harmonizując człowieka z naturą. Jej odniesieniem jest otwarty horyzont. Cywilizacja indyjska wyrosła nie z murów – pisze – ale z lasów. I nie dzielenie się było tam zasadą, ale jednoczenie. Słowa zawracają od Brahmy, bo nic nie wskórały, i tak samo wraca umysł⁵¹.

Maja w kontekście klasycznej filozofii Indii – w kręgu refleksji Śankary

Kluczowa rola koncepcji *māyā* w systemie filozoficznym adwaita wedanty wiąże się z czasami odrodzenia hinduizmu po epoce rozkwitu logiki i erystyki buddyjskiej. Jej próbka zestawiająca koncepcje hinduskiej wedanty i buddyjskiej *sūnyavāda* daje świadectwo kultury filozoficznej tej epoki.

Empirycznie, pustka (*sūnya* u Nagardżuny) jest użyta w podwójnym sensie – pisze Chandradhar Sharma w pracy *A Critical Survey of Indian Philosophy*⁵² – to *māyā* i Brahman zarazem. Wszystkie *dharmy*, czy też doświadczenia świata, są bowiem *svabhāva-sūnya*, wyprane z rzeczywistości, relatywne (*pratitya-samutpanna*). W ostatecznym rozrachunku są nierzeczywiste, bo nie mogą być uznane za istniejące ani za nieistniejące, ani za takie i nie takie zarazem. Są nie do opisanania jak *māyā*. Ale fakt ich pluralistycznej zjawiskowości implikuje istnienie Realności, którą sygnalizują.

Ze względu na sceptycyzm metodologiczny głównego rzeczownika omawianego systemu myślenia w początkach drugiego millennium, wielkiego Śankary, przeciwnicy nazywali jego wywody kryptobuddyzmem. Pozostały po nim komentarze (*bhāṣya*) do upaniszad Muṇḍaka, Māṇḍūkya, Taittirīya, Aitareya, Chāndogya, Bṛhadāraṇyaka, Śvetāśvatara, Praśna, Kena, Kaṭha, Īśa, a także inne prace wspomniane poniżej. Do dać jeszcze należy komentarze do tych komentarzy, ciągnące przez wieki debatę o tym, co jest ważne i rzeczywiste, a co nie jest istotą prawdy, lecz tylko pozorem. W owych tekstach terminy *māyā*, *avidyā*, *ajñāna*, *adhyarūpa*, *anirvacanīya*, *avyakta* przeplatają się z sobą, często uznawane za synonimy lub aspekty błędu niewiedzy.

Fundamentalną aksjomatykę tego myśliciela, mistyka i poety zawarł w obrębie głószzonego nurtu filozofii wyraził Chandradhar Sharma w sposób następujący⁵³:

W popularnym skrócie system adwaita wedanta można streścić w następującym oświadczeniu – jedyną Rzeczywistością jest Brahman, świat jest w ostatecznym rozrachunku fałszem i pozorem, a dusza indywidualna nie jest różna od Brahmana (*Brahma satyaṃ jagan mithyā jīvo brahmaiva napaṛaḥ*). W takim ujęciu termin Atman i Brahman to synonimy,

⁵⁰ R. Tagore, *Sadhana. Urzeczywistnienie życia*, Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”, Warszawa 1924, s. 41.

⁵¹ *Ibidem*, s. 132.

⁵² Ch. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, wyd. XIII Motilal Banarsidass Publications, Delhi 2009, s. 321.

⁵³ Ch. Sharma, *op.cit.*, s. 273.

a świat jest kreacją mai. Byty indywidualne dzięki niewiedzy (*avidyā*) konstatują swą odrębność, błędnie biorąc Brahmana za świat wielości – tak jak się myli linę z wężem. Gdy znika *avidyā* z pierwszym światłem wiedzy, intuicja prowadzi do poznania niedwoistego „ja”, co oznacza wyzwolenie.

Zgodnie z logiką systemu adwaita wedanty mistrz Śankara sytuuje kategorię *māyā* w aspekcie negatywnym jako błąd poznania jednoznaczny z *avidyā* i pozytywnym jako zniekształcone odbicie lub energia Brahmana. We wstępie do *Śārīraka-bhāṣya*⁵⁴ Śankara wskazuje na materialne ugruntowanie mai. Stanowi ona w pewnym sensie energię pozytywną (*śakti*), rodzaj projekcji (*vikṣepa*) świata, co odróżnia ją od czysto negatywnej strony przejawiającej się w ukrywaniu (*āvaraṇa*) rzeczywistości, w procesie zasłaniania jej.

Tu właśnie widać sens kontynuacji myśli wedantycznej, na którą powoływał się Śri Ramana Maharishi, odnosząc swą metodę do Śankary. „Usuń śmieci, mówił, a ujrzysz Boga”.

Stwierdzenie iluzorycznej natury świata jest dla guru z Arunaczali tylko środkiem mającym zrodzić awersję do tego, co nietrwałe. „Wielki Aczarja Śankara i Śri Maharishi Ramana – komentuje owe odniesienia Sankaranarayanam – są zgodni co do nauki Upaniszad o jedności Atmana z Brahmanem, różnią się jednak w szczegółach. W reprezentatywnych pracach szkoły aczarji Śankary pewne prawdy są nieobecne, omijane, a jeśli rozważane – mogą być błędnie rozumiane. W dziełach Ramany Maharishiego pewne problemy są prezentowane jaśniej, bardziej jednoznacznie”⁵⁵.

Uczony podkreśla niedefiniowalność mai, niemożliwość jej opisania, akcentując jednak jej istotny rys realności i nierealności zarazem (*sadasadanirvacanīya*), bo nie istnieje poza Brahmanem. Co za tym idzie, jej prawdziwość ginie z pojawieniem się wiedzy prawdziwej, bez niej uchodzi jednak za prawdę, ma charakter zjawiskowy i relatywny (*vyavahārikasatta*), jej magia bierze się z fałszywego osądu i znika przy oglądzie prawdziwym jak wąż, który w istocie jest zwiniętą liną.

Tak więc *māyā* jest nie tylko brakiem wiedzy, ale także wiedzą błędną. Powoduje, że nieskończone jawi się jako skończone, jedność zmieniając w wielorakość. Produkuje fałszywe pojęcia pluralizmu i różnicy, operuje jako wiedza fałszywa, wątpliwość i brak wiedzy (*Bṛhadāraṇyaka-bhāṣya*, IV.3.20), jest odbiciem prawdy, ale jak lustrzane odbicie wody nie może czynić błota z piasku pustyni (*Gītā-bhāṣya*, XIII.2).

Ale Śankara jest daleki od potępienia doczesnego świata. Nawet błędowi przyznaje pewien stopień realności. „Żadne zjawisko nie jest tak małe – stwierdza w tekście *Śārīraka-bhāṣya* (II.13) – by mogło umknąć wszechobjmującemu Brahmanowi. Ma więc pewien udział w prawdzie”. „Tygrys ryczący we śnie jest iluzją – dodaje – a powoduje lęk śpiącego człowieka. Co więcej, może go nawet obudzić” (*ibidem*, II.14).

Przeciwnikom realnego istnienia iluzji mai odpowiada argumentem, że ugryziony we śnie przez wyimaginowanego węża może dostać ataku serca ze strachu i umrzeć

⁵⁴ A. Shankaracharya, *Sharīraka Bhashya*, red. N.L. Shastri, Nirnaya Sagar Press, Bombay 1927, s. 1.

⁵⁵ Cyt. za: *Advaita and Worship*, „The Mountain Path” wydawanym w Ramanaśramam, t. 13, październik 1976, s. 208.

już nie we śnie⁵⁶. Choć Brahman jest jedyną rzeczywistością, nikt nie może zarzucić światu nierealności, a jeśli tak uczyni, nie ma do tego kwalifikacji. Ci zaś, co je mają, już dawno transcendowali skończoność języka i myśli (*ibidem*).

Żył w epoce wielkich sporów, które tak precyzyjnie opisuje M. Hulin w pracy *Comment la philosophie indienne s'est développée – la querelle brahmanes-buddhistes* (Paris 2008). Doskonały logik, ale również mistyk, reformator religijny, święty, Śankara założył cztery wielkie klasztory. Owe *matha* to centra studiów i jogicznych medytacji. Tam pisano komentarze do Upaniszad. Tam też powstawały natchnione hymny, które budowały mosty między hinduizmem ludowym a intelektualistami. Sposób rozumienia kategorii *māyā* należy sytuować w tym kontekście, odnotowując zarazem subtelności wykształconej w końcu pierwszego tysiąclecia filozoficznej kultury indyjskiej. A oto jej próbka:

Maja – głosi Śankara – nie może być różna od Brahmana, poza którym nie ma drugiego. Wszecławiat nie powstał z dodania do Brahmana czegoś pochodzącego z innego źródła rzeczywistości, nie można bowiem nic dodać do tego, co już jest doskonałe. Dlatego zawdzięczamy go niebytowi. Proces świata wynika ze stopniowego ubytku rzeczywistości. Maja używana jest jako nazwa siły dzielącej, zasady ograniczającej, która odmierza to, co niezmiernie i stwarza formy w tym, co jest bezkształtne. Stanowi cechę centralnej rzeczywistości, z którą nie jest tożsama ani też różna od niej. Przyznanie jej niezależnego miejsca byłoby uznaniem zasady dualizmu sprzecznej ze stanowiskiem adwaity. Błędem jest przypisywanie podziału temu, co wieczne i temu, czego jesteśmy świadkami w doświadczanym świecie. Gdyby maja istniała, stanowiłaby ograniczenie Brahmana, gdyby nie istniała, to nawet pozór świata stałby się niewytłumaczalny⁵⁷.

By dobrze pojąć stanowisko indyjskiego Nauczyciela (*ācārya*), trzeba sytuować owe rozważania w perspektywie hinduskiej religijności. Brahman Śankary nie jest tożsamy z heglowskim Absolutem. Należy pamiętać, że filozofia Śankary splata się z jego pobożnością i wiarą. Zestawienia jego wypowiedzi z koncepcjami mistyków hinduizmu te odniesienia eksponują. Tak jest w wypadku porównań z poglądami Ramanudży. Śankara próbował połączyć filozofię z religią, ale nie kosztem filozofii. Ramanudża splatał konkretną doktrynę filozoficzną z teizmem południowo-indyjskiego wisznuzmu pañcaratra. Śankara to krytykował na gruncie metodologii filozoficznej, nie podważając religijnej intencji⁵⁸.

Odwoływał się do metafory zaczerpniętej z *Māṇḍūkya-kārikā-bhāṣya* (IV.12), kwestionującej podział kury w połowie zjedzonej, a w połowie składającej jajka. Nie można bezwarunkowo, twierdził, uznać boskości ciała osobowego Wisznu i jego małżonki Lakszmi tańczącej w rajskich rejonach, jednocześnie wyznając teorię niezmienności Absolutu. Z takim stanowiskiem wiąże się jednakże również krytyka buddyjskich argumentów Asangi, Dignagi, Nagardżuny, sytuowanych w perspektywie drogi *sūnyavāda*, a podważających istnienie fenomenalnego świata, który jawi się w formach „rzeczywistych” w marzeniach sennych, fatamorganach, wspomnieniach, projektach przyszłości.

⁵⁶ Ch. Sharma, *op.cit.*, s. 278.

⁵⁷ Cyt. wg S. Radhakrishnan, *op.cit.*, s. 496.

⁵⁸ Ch. Sharma, *op.cit.*, s. 366.

Rolę Śankary wciąż podkreślają kolejni komentatorzy, a ich głosy słychać od tysiąclecia.

Można wyróżnić główne szkoły wedanty – pisze M. Hiriyanna w pracy *The Essentials of Indian Philosophy*⁵⁹ – dzięki podziałowi na tendencje absolutystyczne i teistyczne. Pierwsze ukazują Brahmana, ostateczną rzeczywistość, jako bezosobową zasadę, drugie zaś jako osobowego Boga. Trzy żywotne do dziś nurty wiążą się z oboma sposobami widzenia. Określane jako *advaita*, *viśiṣṭa* i *dvaita* splatają się z nazwiskami Śankary, Ramanaudży, Madhwy. Wielki myśliciel Śankara głosił, że Brahman jest jeden, ale owa jedność obejmuje różnorodność. Ponieważ o jednym nie można mówić bez uwzględnienia różnorodności, przyjęto termin „niedwoisty” (*advaita*).

Nie ma wyobrażenia węża bez zwiniętej liny. W takim sposobie widzenia prezentowanym w tekście *Vedāntasūtra*, maja jest wystarczająco realna, by wytworzyć świat, ale za mało realna, by ograniczyć Brahmana. Co więcej, ukrywa i zniekształca prawdę. Nie tylko nie widzimy Absolutu, ale w jego miejscu dostrzegamy coś innego. Zwana jest więc *avidyā*, niewiedzą, ma zwodniczy charakter. Jest nie tyle brakiem poznania, ile jego błędem.

Inne debaty wiązały się z epistemologiczną problematyką *māyā*. Gaudapada łączył ją z kwestią „miskoncepcji” (*vikalpa*) w postrzeganiu ostatecznej rzeczywistości, z deformacją podobną do utożsamiania grubego sznura z wężem. Śankara głosił teorię *ajñāna* opartą na deformacji poznania, wywodząc mając z błędu niewiedzy, ignorancji (*avidyā*). Przeciwstawiał się jednak buddystom nadającym mai status snu.

Owe wątki należy traktować nie w oddzieleniu, ale w integralnych kontekstach religijnych i cywilizacyjnych, w których *māyāvin* to magik, sztukmistrz czy artysta o boskim, demonicznym lub artystycznym rodowodzie. Raz po raz powraca w tym wymiarze kwestia potęgi mai, w której kreacja staje się kunsztem i znakiem geniuszu.

Współczesna kariera obrazów kina Bollywood jako raju utraconego w drodze ku nowoczesności nadaje owej konstatacji indyjskiego guru, który nigdy nie opuścił swej świętej góry Arunaczali i nie oglądał seansów kinowych, szczególnie sens. Nie bez powodu Bollywood nazwano „fabryką snów”. Tańcząc w świecie pozorów, Maja króluje w nowoczesności, wszechwładna w świecie rozrywki i reklamy, który kiedyś polski satyryk nazwał mniemanologią stosowaną. Niemal boski status gwiazd indyjskiego kina oraz rola Bollywoodu w lansowaniu stylów życia i myślenia, z ważkimi konsekwencjami nawet w świecie polityki, rzucają nowe światło na trud staroindyjskich filozofów dążących do zerwania zasłon mai.

Maja i rytm – Indie w drodze ku nowoczesności

Rabindranath Tagore powiązał koncepcję kreatywności z rytmizacją efemerycznego świata „tańca mai”, by ulotności i przemijaniu nadać wieczyste rytmy istnienia. Rzeźbiarz pozostawia na wieki zakrzepłe w kamieniu pasje, poeta tworzy nieśmier-

⁵⁹ M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publications, Delhi 2005, s. 152, wyd. 3.

telne rytmy. Taniec mai nabiera znamion wieczystości, bo zwiewną terazniejszość utrwala sztuka. W ten sposób mały twórca, twierdził, spotka się w tańcu tworzenia z Wielkim Architektem mai. Sztuka i twórczość jest więc pobożnością, spotkaniem z Absolutem, a rytm to modlitwa. Tak więc kreacjonizm jest domeną mai, a jej ścieżki wiodą do wyzwolenia (zbawienia). Tam też sytuuje Tagore raj wolności, do której dążą gandyści⁶⁰.

Jako laureat pierwszej w historii literackiej Nagrody Nobla (1913) przyznanej Azjacie, co więcej – za twórczość w języku angielskim, bo będącą tłumaczeniem i nowoczesną reinterpretacją poezji wielkich mistyków Orientu, takich jak Kabir, stał się zwiastunem nowej, wielkiej syntezy. Wyobraźnia barda Bengalu spłotła się w jednej wizji z filozoficzną głębią i erudycją. Z ogromną łatwością sięgał do źródeł indyjskiej tradycji i europejskiej refleksji humanistycznej. „Wiążąc jej studia z osobową przemianą, tak jak wielcy mędrcy indyjscy, filozofię traktował jako darśanę, co znaczy «vision», the vision of the real”⁶¹.

Pojmowana jako intencjonalna soteriologia, pogoń za prawdą miała więc w ostatecznej instancji charakter religijny, ale w ekspresji wielkiego barda wyrażanej językiem poezji. W pracy *Religion of Man* Tagore pisał:

Już dawno wyznałem, że moja religia jest religią poety. Wywodzi się z wizji, a nie z wiedzy. Nie mogę jasno stwierdzić, skąd się bierze zło, czy istnieje życie pozagrobowe. Ale jestem pewien, że w moim własnym przeżyciu chwilami doświadczyłem w duszy kontaktu z Nieskończonym, a owa świadomość wiązała się z ogromną radością⁶².

Orientacja tradycyjna Tagore’a jest myślową syntezą, czerpie z wielu źródeł, fascynują go Upaniszady, wedanta, mistycyzm Kabira i Nanaka. „Znaczenie żywych słów zrodzonych z przeżycia w wielkich sercach – pisze w pracy *Sadhana* – nie może być wyczerpane w jednym systemie interpretacji logicznej”⁶³.

Istotna w myśli Tagore’a koncepcja mai wywodzi się z wedanty, ale zyskuje nową interpretację. To ignorancja, niewiedza w uniwersalnej skali, kosmiczny błąd. Stawia świat w wadliwej perspektywie, w oderwaniu od uniwersum, bez odniesienia do Absolutu. By tę linię argumentacji uczynić bardziej zrozumiałą, Tagore mówi o prymitywnej społeczności, w której znaleziono worek banknotów. Dla dzikiego człowieka są nic nie warte. Dopiero w odniesieniu do banku zyskują walor. Podobnie formy uniwersum rozpatrywane niezależnie od Stwórcy nie mają sensu, są bezwartościowe⁶⁴. Pozorną koherentność przejawów mai porównuje Tagore z dyscypliną graczy w szachy – mogą oni poruszyć figurę w sposób bezsensowny, ale wtedy zanegują zasady gry, a to będzie jej koniec⁶⁵. „Maja jest więc narzuconym samoograniczeniem Boga”⁶⁶.

⁶⁰ Koncepcję tę omówiłem całościowo w rozdziale „Guru Przystani Pokoju” w mej pracy *Jogini i wspólnoty*. Tam też są obszerne odsyłacze bibliograficzne do prac Tagore’a.

⁶¹ B.K. Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, *op.cit.*, s. 41.

⁶² R. Tagore, *Religion of Man*, Macmillan, London 1949, s. 107.

⁶³ *Ibidem*, s. VIII.

⁶⁴ R. Tagore, *Personality: Lectures Delivered in America*, Motilal Banarsidass Publications, Delhi 1948, s. 47.

⁶⁵ R. Tagore, *Sadhana*, *op.cit.*, s. 86.

⁶⁶ *Ibidem*.

Poeta wierzy w stopniowanie rzeczywistości, mając sytuując w ciemności i mgle. Twierdzi, że Bóg gra na wielostrunnym sitarze, ton rzeczywistości może więc być rozmaity. Odwołanie do Śankary eksponuje niewielkie różnice. Dla Śankary maja ani nie jest, ani jest, dla Tagore'a jest i nie jest zarazem⁶⁷.

Filozofia i twórczość literacka Tagore'a ma cechy unikatowe w sferze spotkania kultur u progu XX wieku. Nawet w wymiarze tylko orientalnym można o niej mówić jako o przykładzie nowoczesności tradycji. Poetycka wizja dwóch dróg, spełnienia w miłości i w sferze samorealizacji, była oparta na wizji rozwoju człowieka nakreślonej w pracy *The Creative Unity*, a w praktycznym działaniu była realizowana w wielkim eksperymencie kulturowym szkoły Siantiniketan założonej przez poetę. Tam mistycyzm połączono z aktywizmem, wzniosłość z praktycznym rozwojem, działalność artystyczną uznając za spoiwo średnich i wyższych studiów.

Koncepcja ujarznienia, okiełznania mai grała w tym względzie niebagatelną rolę. W ten sposób Tagore odnalazł atrakcję w szukających nowej tożsamości, zniewolonych dotąd i pasywnych zazwyczaj Indiach epoki kolonialnej, a zarazem sięgnął po wsparcie nietuzinkowych westernerów, w Oriencie szukających recepty na duchowe zniewolenie.

Hasło wiodące orientacji Tagore'a zawarł Poeta w tytule książki: *Towards Universal Man*⁶⁸. Swą rolę określił w powieści wydanej w czasach młodości, u progu kariery obwołując się „ogrodnikiem”⁶⁹. Skutkiem rozwoju eksperymentu Tagore'a jest powstały w XX wieku Międzynarodowy Uniwersytet Indie-Świat (*Viśva-Bhārati*), który odegrał wielką rolę zarówno w odrodzeniu kulturalnym Indii jak i w dążeniach niepodległościowych. Stał się miejscem spotkania Wschodu i Zachodu – zrodzony z tego cywilizacyjny dialog był wzorcem dla wielu nurtów poszukiwaczy nowej formuły filozoficznej, poetyckiej i pedagogicznej. W Polsce zafascynował Juliusza Osterwę i Jerzego Grotowskiego, eksperymentatorów teatru zorientowanych na budowę jednego, lepszego świata. A ten świat proklamował czarodziejskiego Rytmika Mai w jubileuszowej księdze „Człowiekiem-Mostem”.

Jego ugruntowanie w poezji wywodzi się od wielkiego Śankary, który wyzwolenie wiązał ze studiami (*jñāna*), mając utożsamiając z awidją. Iluzja świata pozorów jest utaneczniiona, bo mając przez swą magiczną moc wciąga nas w taniec pozorów, nadając mu wiarygodność swym profesjonalizmem, jak fachowo skonstruowana promocja medialna. To uwarunkowanie w doczesności wiąże klasyczne filozofie indyjskie z cierpieniem. Eksponuje to Mircea Eliade zarówno w systemach formalnie uznających autorytet Wed (*āstika*), jak i w pozostałych (*nāstika*).

Problem kondycji ludzkiej – pisze w książce *Joga. Nieśmiertelność i wolność* – tzn. doczesność i historyczność istoty ludzkiej, znajduje się w centrum filozofii europejskiej i ten sam problem dręczy myśl indyjską. Wiedziano już od dawna, jak wielkie znaczenie myśl indyjska przypisuje pojęciu mai (*māyā*), które słusznie tłumaczono jako „iluzja, iluzja kosmiczna, czar, miraż, stawanie się, nierzeczywistość”. Jeśli przyjrzymy się temu dokładnie spostrzemy, że mając jest iluzją dlatego, że nie uczestniczy w bycie, że jest doczesnością,

⁶⁷ B.K. Lal, *op.cit.*, s. 60.

⁶⁸ R. Tagore, *Towards Universal Man*, Asia Publishing House, Bombay 1961.

⁶⁹ R. Tagore, *The Gardener*, Macmillan, London 1919.

stawianiem historycznym. Bycie w sytuacji, bycie utworzonym przez doczesność i historyczność, odpowiada w myśli indyjskiej istnieniu w mai⁷⁰.

Rytm historii to ludzkie kajdany, historyczna doczesność bezwarunkowo splata się z bólem, a nawet można mówić o terrorze historii. Konieczność „odwarunkowania z uwarunkowań”, wyrwania się z cierpienia, o której pisze Mircea Eliade jako o ucieczce z „terroru historii”, wskazuje na azjatyckie inspiracje. Znał koncepcje R. Tagore’a, a w jego szkole Siantiniketan był wraz z profesorem Dasguptą. W trakcie studiów w Kalkucie w końcu lat dwudziestych (XX wieku) widywał też Tagore’a osobiście. Od niego i od S. Dasgupty zaczerpnął pewne koncepcje. Z tym wiąże się geneza dialogowej koncepcji nowego humanizmu, której konieczność dla nowoczesnego świata głosił Eliade w związku z rewolucją technologiczną XX wieku⁷¹.

Wszystko to, co Indie myślały o mai – pisze – jest dla nas aktualne. Na tym gruncie dochodzi do uzgodnienia obu perspektyw filozoficznych. Zdajemy sobie z tego sprawę, czytając Bhagawadgītę; maja jest nie tylko iluzją kosmiczną, ale przede wszystkim historycznością, istnieniem w czasie i historii. Dla Bhagawadgity, podobnie jak dla chrześcijaństwa, problem wyraża się następująco – jakie jest wyjście z sytuacji stworzonej przez dwa fakty: 1. że człowiek jest skazany na historię, żyje w historii; 2. wie, że jeśli się podda doczesności i historii, będzie potępiony. Musi więc za wszelką cenę znaleźć w świecie drogę prowadzącą na poziom transhistoryczny i pozaczasowy⁷².

Taka interpretacja wiele tłumaczy. Wszystko, twierdzi Eliade, co pisano o czasowości, istnieniu w czasie, historyczności, jest domeną mai. Nadawanie trwałości sferze ulotności nie miało w Indiach wielkiego uznania. Historia Indii powstała z zapisków cudzoziemców; z tego powodu premier J. Nehru chciał pisać ją od nowa. Takie wyzwanie dotyczy również filozofii, gdy za klucz obierzemy koncepcję mai.

Wiedza o tej kardynalnej kategorii indyjskiej filozofii jest u nas fragmentaryczna. Nie powstała żadna monografia, nie ma na naszym rynku obszernej rozprawy. Warto więc sięgnąć w punkcie wyjścia do prac indyjskich autorów piszących w języku angielskim, niemieckim czy francuskim. A jest ich kilku: Anil Kumar Ray Chaudhuri wydał książkę *The Doctrine of māyā* (Calcutta 1950), Vishnu Devananda Swami napisał rozprawę *The Concept of māyā* (London 1954).

Do tej grupy należy zaliczyć wybitnych orientalistów z Europy. T. Goudriaan opublikował dzieło *Māyā, Divine and Human* (Delhi 1978), Heinrich Zimmer stworzył tekst *Māyā der Indische Mythos* (Stuttgart–Berlin 1936). Rozdział poświęcony mai zredagował Jan Gonda w pracy *Change and Continuity in Indian Religion* (The Hague 1965), tło filozoficzne omówił Michel Hulin w pracy *Shankara et non-dualité* (Paris 2001), a Ruth Reyna odtworzyła historię aplikacji terminu „maja” w obszernej rozprawie *The Concept of Māyā. From Vedas to Twentieth Century* (London–Boston 1962). Należy jednak odróżniać owe prace, będące próbą translacji, jak książki Radhakrishnana, Dasgupty czy Coomaraswamiego, od prastarej tradycji

⁷⁰ M. Eliade, *Joga, nieśmiertelność i wolność...*, s. 14.

⁷¹ M. Eliade, *The Quest*, Wstęp, University of Chicago Press, Chicago 1969.

⁷² *Ibidem*.

klasycznej myśli indyjskiej, spisywanej głównie w sanskrycie dla elit indyjskich filozofów.

Współczesnych eksponentów adwaita wedanty jest wielu – pisze Kanadyjka Phyllis Granoff we wstępie do pracy *Philosophy and Argument in Late Vedanta* – jednakże większość z nich stara się system wedanta modernizować w duchu Kanta, Hegla czy innych nurtów zachodniej filozofii. Standardowe teksty wedanty pisane od tysiąca lat w sanskrycie są od tej tendencji bardzo odmienne. Akademicki filozof od razu widzi różnicę między popularną wersją adwaity a tradycyjnym komentarzem. Nie może jednak odmówić rzetelności i głębi wglądu ani profesjonalizmu tekstom niegdyś niewątpliwie pisanym dla grona wykształconych, krytycznych odbiorców⁷³.

Nadmierna specjalizacja, będąca owocem dyscyplinarnego izolacjonizmu na gruncie metodologicznego minimalizmu, święci dziś triumfy. W sferze konstrukcji opłotków, okopów i płotów poznawczych nowoczesność nie zna umiaru ni miary. Ponowne odkrycie wartości poszukiwania „wiedzy prawdziwej” może to zmienić na gruncie komparatystyki. Koncepcja rzetelnego wglądu łączy myślicieli Indii i Zachodu. W wersji nowożytnej formułuje ją Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu*: „Obowiązkiem filozofii było usunąć mamidła powstałe z mylnego rozumienia sprawy, choćby przy tym w niwecz się obróciło nie wiadomo ile sławionych i ulubionych rojeń”⁷⁴.

Wybrana bibliografia

- CHAUDHURI Anil Kumar Ray, *The Doctrine of Māyā*, Dasgupta and Company, Calcutta 1950.
- CYBORAN Leon, (przeł. i oprac.) *Klasyczna joga indyjska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- DEVANANDA Svami Vishnu, *The Concept of Maya*, Lutterworth, London 1950.
- ELIADE Mircea, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- ELIADE Mircea (red.), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York 1987.
- ERMAN Władimir, TIOMKIN Eduard, *Mity starożytnych Indii*, Wydawnictwo Pomorze, Bydgoszcz 1987.
- GONDA Jan, *Change and Continuity in Indian Religion*, Mouton, The Hague 1965.
- GOUDRIAAN Teun, *Māyā Divine and Human*, MLBD, Delhi 1978.
- GRANOFF Phyllis Emily, *Philosophy and Argument in Late Vedānta: Śrī Harṣa's Khaṇḍana-khaṇḍa-khāḍya*, Reidel Publ., Dordrecht & Boston 1978.
- HULIN Michel, *Comment la philosophie indienne: s'est-elle développée? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Divers, Paris 2008, Edition du Panama.
- KUDELSKA Marta, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.
- RADHAKRISHNAN Sarvepalli, *Filozofia indyjska*, t. I, PAX, Warszawa 1960.
- RENOU Louis, FILLIOZAT Jean, (red.) *L'Inde Classique, Manuel des Études indiennes*, t. II, EFEO, Paris 1953.

⁷³ P. Granoff, *Philosophy and Argument in Late Vedanta*, Reidel Publications, Dordrecht & Boston 1978, s. IX.

⁷⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 12.

REYNA Ruth, *The Concept of Māyā. From the Vedas to the 20th Century*, Asia Publishing House, London–Bombay 1962.

SŁUSZKIEWICZ Eugeniusz, *Pradzieje i legendy Indii*, Iskry, Warszawa 1980.

TAGORE Rabindranath, *Sadhana. Urzeczywistnienie życia*. Biblioteka Polska, Warszawa 1924.

TOKARSKI Stanisław, *Eliade i Orient*, Ossolineum – PAN, Wrocław 1984.

TOKARZ Franciszek, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane. Część I*, KUL, Lublin 1974.

ZIMMER Heinrich, *Māyā, der Indische Mythos*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart–Berlin 1936.

