

Wartość wiedzy w advaita-wedancie

Niniejszy tekst powstał na podstawie *Upadeśasāhasrī* Śankary oraz współczesnych opracowań wedanty. Jest syntezą wybranych komentarzy, która dowodzi, że w adwajcie tylko absolutna wiedza ma realną wartość. Utożsamia się ją z atmanem-brahmanem – najprostszą, bezpośrednią samoświadomością (z punktu widzenia epistemologii) i niezmienną, niezłożoną podstawą świata (z perspektywy metafizyki). Według adwajty, gdy porzucimy ego i poczucie odrębności, mamy szansę zintegrować wszechświat w doświadczeniu. Świadomość powróci do naturalnej jedności i niezróżnicowania. Ze względu na intelekt próbujemy ją analizować, wyjaśniać, w wedancie jednak logika ustępuje prostemu doświadczeniu. Znikają myśli, w których utrwała się iluzja zróżnicowanej, podmiotowo-przedmiotowej rzeczywistości. Poznanie nie różni się od istnienia, a świadomość od rzeczywistości, gdy nie obowiązują prawa i ograniczenia umysłu.

Niniejszy tekst powstał na podstawie *Upadeśasāhasrī* Śankary oraz współczesnych opracowań wedanty. Jest syntezą wybranych komentarzy, która dowodzi, że w adwajcie tylko absolutna wiedza ma realną wartość. Utożsamia się ją z atmanem-brahmanem – najprostszą, bezpośrednią samoświadomością (z punktu widzenia epistemologii) i niezmienną, niezłożoną podstawą świata (z perspektywy metafizyki). Według adwajty, gdy porzucimy ego i poczucie odrębności, mamy szansę zintegrować wszechświat w doświadczeniu. Świadomość powróci do naturalnej jedności i niezróżnicowania. Ze względu na intelekt próbujemy ją analizować, wyjaśniać, w wedancie jednak logika ustępuje prostemu doświadczeniu. Znikają myśli, w których utrwała się iluzja zróżnicowanej, podmiotowo-przedmiotowej rzeczywistości. Poznanie nie różni się od istnienia, a świadomość od rzeczywistości, gdy nie obowiązują prawa i ograniczenia umysłu. W ujęciu Sharmy:

Myśl nie może ujawnić Rzeczywistości; ona z konieczności ją wypacza. Jedyną Rzeczywistością jest brahman albo atman, Czysta Jaźń, która jest bezpośrednim niedualnym Doświadczeniem, gdzie podmiot i przedmiot są jednym, gdzie istnienie i poznanie zupełnie się pokrywają. Podstawa podmiotu i przedmiotu jest identyczna. Ten sam brahman jawi się jako indywidualna jaźń i jako obiektywny świat¹.

¹ „Thought cannot reveal Reality; it necessarily distorts it. The sole Reality is Brahma or *Ātmā*, the Pure Self which is immediate non-dual Experience, where the subject and the object are one, where being and knowing completely coincide. The ground of the subject and the object is identical. The same Brahma appears as the individual self as well as the objective world”. Ch. Sharma, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshmirā Shaivism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2007, s. 178 (wszystkie tłumaczenia własne M.D.).

W adwajcie przekracza się kolejne poziomy wiedzy, by dotrzeć do fundamentu, którego nie sposób podważyć, by nie zburzyć systemu i nie popaść w nihilizm². Po zanegowaniu obiektywnego świata podważa się subiektywne doświadczenie leżące u podstaw tej negacji (negacja negacji)³. Odrzuca się poznanie negatywne (wychodzące poza prostą afirmację percepcji i myśli⁴) jako kolejną próbę intelektualizacji doświadczenia. Liczy się to, co nie redukuje się do pojęć i aksjomatów dualistycznej semantyki. Niewiedzy – leżącej u podstaw przejawionego świata – nie zaprzecza się jako nieprawdziwej, gdy podtrzymuje wizję takiego świata w tradycyjnym poznaniu, ani nie uznaje za prawdziwą, gdy nie wytrzymuje próby bezpośredniego wglądu:

Co więcej, niewiedzy nie można nazwać ani rzeczywistą, ani nierzeczywistą (*sad-asad-anirvacanīya*). Nie jest rzeczywista, ponieważ unieważnia ją wiedza prawdziwa; nie jest nierzeczywista, gdyż stwarza i podtrzymuje zjawiska. Chociaż jest bez początku i nieokreślona, może zostać zupełnie zniesiona przez poznanie rzeczywistości, jej podstawy. Jest usuwana przez właściwą wiedzę (*jñāna-nirasya*)⁵.

W wedancie szuka się drogi artykulacji „czystego” doświadczenia, rezygnując z ujęcia go w schematy i uogólnienia. Syntezy i skróty racjonalnego umysłu nie są w stanie przekazać autentycznych doznań, odczuć. Za pewny nośnik prawdy uznaje się śruti, które przez przenośnię i przykłady oddaje doświadczenie niezredukowane do uproszczonych sformalizowanych sądów. Upaniszady to wyraz bezpośredniego poznania prawdy przez medytujących riszich (*r̥ṣi*). Ich przekaz opiera się analizom krytycznym. Trudno racjonalizować wiedzę, którą zdobyli bez udziału umysłu. Medytacja jest zatrzymaniem wszelkiej aktywności, łącznie z mentalną. Doświadczenie transcendencji wiąże się z powściągnięciem intelektualnego zaangażowania w zachowanie psychofizycznej tożsamości. Utrata *ego*, scentralizowanego na myśli o przetrwaniu, to krok ku nieśmiertelności. Stan bez umysłu będącego podstawą identyfikacji zbliża do nirgunicznego absolutu adwaity. Niemyślenie to przejście do najprostszej, niezłożonej „czystej” percepcji, gdzie nie analizuje się i nie dzieli doświadczenia na podmiot i poznanie, śmiertelny byt i nieśmiertelność. Jest to szansa na istnienie niedające się skontrastować, zwartościować ani zanegować.

² I.16.31. „Truly [It] exists Itself; It may be called Knowledge, *Ātman*, or something else. As It is the Knower of the existence and non-existence [of things], it is not accepted that It is non-existent. I.16.32. It is Being by which the non-existence [of things] is accepted. If it were not Being, people would not become aware of the existence and non-existence [of things]. And this not acceptable”. S. Mayeda, *A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasrī of Śankara*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2006, s.152.

³ „Ultimately, negation itself is negated and this negation of negation does not re-instate the object negated, but the ground on which negation rests. Negation is rooted in the real which is the negation of that negation and in itself is positive”. Sharma, *op.cit.*, s. 176.

⁴ „Negation cannot be absolute and unqualified; it is significant. But empirically it stands on a higher level than affirmation. For, affirmation is just the position of a thing which may be real or apparent, while negation is a conscious denial of the apparent reality of a thing mistaken as real”. *Ibidem*, s. 176.

⁵ „Again, ignorance cannot be defined either as real or as unreal (*sadasadanirvacanīya*). It is not real, for it is cancelled by right knowledge; it is not unreal, for it gives rise to and sustains appearance. Though it is beginningless and indefinite, it can be totally cancelled by knowledge of the real, its ground. It is removable by right knowledge (*jñāna-nirasya*)”. *Ibidem*, s. 175.

Postulat adwaity o nieokreśloności świata (*anirvacanīya*) wprowadza perspektywę, z której prawda i fałsz są bez znaczenia. Sytuacji i zdarzeń nie ocenia się i nie oczekuje się ich logicznego dalszego ciągu. Znika presja realizacji zrelatywizowanych, zachowawczych celów egzystencjalnych. Zamiast sensu szuka się możliwości przekroczenia empirycznego istnienia. Przez wycofanie z roli aktywnego podmiotu i komentatora zdarzeń, upubliczniającego i przekazującego je dalej, wstrzymuje się ich bieg. Zanika potrzeba kontynuacji istnienia w świecie empirycznym, a w końcu ślepa zależność od karmana. Osiąga się nieśmiertelność w stanie samoświetlistej świadomości, pozbawionej ontologicznej struktury osobowego „ja”. Złożone mechanizmy samopoznawczo-samozachowawcze nie mają tu zastosowania. Wyczerpujące introspekcje tracą zarówno źródło, jak i odniesienie.

Z pozycji podmiotu empirycznego świat przedmiotowy jest konieczny. Przestaje się liczyć, gdy znika przywiązanie do *ego* i ciała. Z ich poziomu nie sposób uciec nietrwałości i przemijaniu, ale gdy zależność mija, czas traci znaczenie i znika lęk przed unicestwieniem. Przy braku identyfikacji z podmiotem empirycznym urywa się kontakt z relatywizmem dwoistego świata, lecz zanim to nastąpi, za realne uznaje się to, co najtrwalsze:

Słów „realny” i „nierealny” używa się w wedancie w ich absolutnym sensie. „Realny” oznacza *realny na zawsze* i tylko brahman jest taki. Podobnie „nierealny” oznacza coś zupełnie nierealnego, jak kwiat na niebie, czym świat nie jest. Świat jest „ani realny, ani nierealny”, i to oddaje jego nieokreśloną i sprzeczną naturę. Jest on empirycznie prawomocny, ale nie jest ostatecznie realny. Dzieje się tak, gdy „*realność*”, której odmawia się światu, oznacza „*realność na zawsze*”; „*nierealność*”, którą mu się przypisuje oznacza „*nie-wieczność*”. Kto może mówić, że świat nie jest „nierealny”, jeśli „nierealny” znaczy „doczesny”? Jest on prawdziwy dla wszystkich praktycznych celów. Zostanie podważony tylko wtedy, gdy nadejście wiedza prawdziwa i nie wcześniej. [...] Intencja Śankaraczarji jest całkiem jasna – nikt nie może potępić świata jako *nierealnego*; ten, kto to robi, nie kwalifikuje się, by to robić, a ten kto się kwalifikuje, nie robi tego, ponieważ wzniosł się ponad język i skończoną myśl. Nikt nie może przemienić nierealnego w realne ani realnego w nierealne. Świat jest tym, czym jest, ni mniej, ni więcej. Jego realnością jest brahman, który jest jego podstawą; jego nierealność to przypisane mu cechy, które są nałożone na brahmana. Gdy następuje urzeczywistnienie brahmana, wszelkie nałożenia są odrzucone a podstawa przywrócona. Rzeczywistość jest zawsze tym, czym jest. Tylko awidja (*avidyā*) podlega zmianom; przejawia się i zanika⁶.

⁶ „The words ‘real’ and ‘unreal’ are used in Vedānta in their absolute sense. ‘Real’ means *real for all time* and Brahma alone is real in this sense. Similarly, ‘unreal’ means utterly unreal like a sky-flower, which this world is not. The world is ‘neither real nor unreal’ and this brings out the indefinable and self-contradictory nature of the world. It has empirical validity, but not ultimate reality. When the ‘*reality*’ which is denied to this world means ‘*reality for all time*’, the ‘*unreality*’ which is attributed to it means ‘*non-eternality*’. Who can say that the world is not ‘unreal’ if ‘unreal’ means ‘temporal’? It is true for all practical purposes. It will be sublated only when knowledge dawns and not before. [...] Āchārya Shankara’s intention is perfectly clear – none can condemn this world as *unreal*; he who does it is not qualified to do so and he who is qualified to do so, will not do so, for he would have risen above language and finite thought. Nobody can make the unreal real or transform the real into unreal. The world is what it is, neither more nor less. Its reality is Brahma which is its underlying ground; its unreality consists in its ascribed characters which are superimposed on Brahma. When Brahma is realised superimposition is rejected and the ground is reinstated. The Real is ever what it is. It is only *avidyā* that appears and *avidyā* that vanishes”. *Ibidem*, s. 182–183.

Dopóki ważne jest „ja”, świat przejawiony również się liczy, ale kiedy przestaje, „nazwa i forma” (*nāma-rūpa*)⁷ tracą chwilową, pozorną integralność. W adwajcie umysł i ciało to dzieło awidji (kreowania iluzji i zakrywania prawdy), a dążenie do samookreślenia to deformacja doświadczenia do struktury myślowej. Każdy opis, nawet najradzykalniej zredukowany, przeczy natychmiastowości doświadczenia. Bezpośredniości przeżyć nie można odtworzyć. W niej tkwi ich wartość, autentyzm nieobciążony strukturą przekazu, specyfiką poszczególnych mediów. Przez upodobnienie i „nałożenie” imitacje umysłu wydają się prawdziwe. Śankara ceni ich do-
 rażny funkcjonalizm, ale odmawia realnego znaczenia. Robi użytek z interpretacji i rozumowania, obalając tezy ideowych przeciwników, lecz nie zapomina przy tym, że najwyższa prawda pozostanie niewypowiedziana. Postawa „intelektualnego wy-
 rzeczenia” wynika ze świadomości, że intelekt ma skończony zasięg, a każda relacja z doświadczenia zniekształca je. Śankara przyjmuje metafory i analogie prawdy po to tylko, by dowieść ich drugorzędności. Dewaluuje myślenie, łącznie z negatywnym, które poprawia co prawda egzystowanie w sansarze, ale nie wyzwala z niej. Wycofanie z mentalizacji rzeczywistości to zwrot ku transcendencji i wiedzy „wyższej”. W adwajcie dopiero całkowita rezygnacja z myślenia zapewnia optymalny odbiór rzeczywistości. Sharma pisze:

Stąd najlepszym sposobem zdefiniowania brahmana jest *via negativa*, „nie to, nie to” (*neti, neti*), która ukazuje brahmana jako nieokreślonego. Ale właściwie nie jest to defini-
 cja, gdyż „negatywna definicja” jest niczym innym niż „negacją definicji”. Jest to świa-
 domość własnej niezdolności określenia brahmana przez przysługujące myśleniu pojęcia i kategorie. „*Neti neti*” nie neguje brahmana; neguje cechy przypisane brahmanowi przez myśl. Negując wszelkie jego opisy, ujawnia brahmana jako podstawową rzeczywistość poza zmysłami, myślą i językiem⁸.

Gdy znamy rolę i wartość myśli oraz świadomie je porzucamy, pojawia się nowy rodzaj wolności, unikatowa jakość mająca źródło w samopoznaniu. W wedancie re-
 fleksja to wstęp do medytacji – momentu, kiedy budzi się wrażliwość, która nie war-

⁷ „In the *Upadeśasāhasrī* (II.1.18) also, when he says that the highest *Ātman* is „the evolver of that Unevolved Name-and-Form” which is the seed of the world (*jagadbijabhūta*), and which is different in essence from the highest *Ātman*, he certainly means by the term a kind of primary material of the world, which corresponds to *Prakṛti* in the Sāṃkhya doctrine. In the Sāṃkhya everything material, including the intellect (*buddhi*), I-consciousness (*ahamkāra*), mind (*manas*), and the senses, evolves from the *Prakṛti*. Similarly, for Śankara everything material evolves from Unevolved Name-and-form, which according to the *Upadeśasāhasrī* (II.1.18–22) itself first evolved from *Brahman*. [...] Blood and sperm, produced by churning with the stick of sexual passion, driven by nescience and sanctified with sacred formulas, are poured into the womb at the proper time. By saturation with fluid from the womb, they become an embryo, which is delivered in the ninth or tenth month (Upad. II.1.20). In this manner the body consists of nothing but name-and-form. The mind and sense organs also consist only of name-and-form (Upad. II.1.22)”. Mayeda, *op.cit.*, s. 20–21.

⁸ „Hence, the best definition of Brahma is *via negativa*, ‘not this, not this’ (*neti neti*) which reveals Brahma as indefinable. But in fact it is no definition, for ‘negative definition’ is nothing but ‘negation of definition’. It is the awareness of thought of its inability to define Brahma through its concepts and categories. ‘*Neti neti*’ does not negate Brahma; it negates only the characteristics ascribed by thought to Brahma. By negating all descriptions of Brahma, it reveals Brahma as the underlying reality beyond senses, thought and language”. *Ibidem*, s.188.

tościuje i nie szuka znaczeń. W spontanicznym wglądzie przyjmujemy rzeczywistość taką, jaka jest:

Ostatecznym kryterium prawdy u Śankary jest bezpośrednie Doświadczenie – *sva-anubhāva*. Na nie wskazuje zarówno śruti, jak i rozum. Nauki śruti (*upadeśa-vākya*) należy przetworzyć w bezpośrednie doświadczenie (*anubhāva-vākya*), by urzeczywistnić brahmana. A samoświadomy rozum zna swoje granice i wskazuje na bezpośrednie doświadczenie, aby zrealizować Rzeczywistość⁹.

Adwaita neguje myślenie, dążąc do oczyszczenia świadomości. Jednocześnie usiłuje wtłoczyć w nią treść przekazu. Mahawakje, takie jak *sa vā ayam ātma brahma* i *aham brahma asmi*¹⁰ wnikają w świadomość, która później, niejako samoistnie, odtwarza i realizuje przekaz. Introspekcyjny wgląd medytacyjny jest nie tylko samopoznaniem, ale również metodą realizacji świadomości brahmana. Samoświadomość oznacza wtedy tożsamość z podstawą, źródłem rzeczywistości.

Śankara odrzuca umysł, ponieważ chce tego, co bardziej podstawowe i niepodważalne. Niemyślenie w medytacji oznacza brak mechanizmów negacji, przez co brahmana nie można podważyć.

Przekaz Śankary trudno ująć w ramy i zrekonstruować. Wydaje się próbą zo-biektywizowania absolutu i wyrażenia świadomości ostatecznie niewyraźnej. Dezorientacja to możliwy symptom adaptacji jaźni do nowego wymiaru, do nieskończoności. Brak struktury w kontynuacji przypomina, że absolut nie jest konsekwencją określonych działań. Ciągłość, która wydaje się przypadkowa, uświadamia, że jest wieczny i wolny. Możliwość niepodlegania przyczynowości i przemijaniu oznacza, że nieustanne, nawykowe myśli i reakcje nie są konieczne.

Uogólniając, niedefiniowalne doświadczenie absolutu, na którym adwaita się opiera, łączy się z ontologią systemu w procesie destabilizacji wiedzy empiryczno-intelektualnej. Postulat o nieokreśloności świata podważa systematyczny ogląd i krytyczną refleksję u podstaw kontaktu z nim. Każę patrzeć poza schemat rzeczywistości, co wzbogaca, a także upraszcza interakcję. Uczymy się wolności spontanicznych reakcji lub ich braku, porzucania wyuczonych nawyków i ograniczeń, co oznacza swobodną, wielowymiarową i bezkierunkową ekspansję samoświadomości.

Granice wiedzy

Główną tezą adwaity jest identyczność atmana, tj. jaźni lub duszy, z brahmanem, podstawą wszechświata. Odrzuca ona środki i metody poznania (i opisu), które tej tezy nie potwierdzają. Metafory i analogie mają otworzyć nas na bezpośredni prze-

⁹ „The ultimate criterion of truth in Shankara is immediate Experience or *svānubhāva*. Shruti and reason both point to it. The teaching of shruti (*upadeśa-vākya*) should be converted into immediate experience (*anubhāva-vākya*) in order to realise Brahma. And self-conscious reason knows its limitation and points to immediate experience to realise the Real”. *Ibidem*, s. 204.

¹⁰ Bṛh.Up. IV.4.5. „Ten oto atman to brahman”; Bṛh.Up. I.4.10. „Ja jestem brahmanem”. M. Kudelska, *Upaniszady*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 115; 68.

kaz śrutu, dostępny wówczas, gdy oczyścimy się z wyuczonych opinii i oczekiwań. To, co mówi i pisze się o atmanie-brahmanie, ma sens tylko na poziomie, który ostatecznie trzeba przekroczyć, aby doświadczyć atmana-brahmana i być nim. Advaita wychodzi poza kontrastowe, dualistyczne myślenie, by dowieść pierwotnej jedności jaźni i świata. Wydaje się nie stawiać wyraźnej granicy między metafizyką i teorią o powstaniu świata i człowieka a epistemologią i określeniem źródeł i granic poznania. Określanie atmana-brahmana w kategoriach metafizycznych jest podobnie niezasadne jak przypisywanie mu funkcji poznawczych. Nie da się opisać sposobu, w jaki istnieje, gdyż nie obowiązują go prawa języka.

Wydaje się, że intuicyjnie wiemy, czym jesteśmy, a upaniszadowe mahawakje (*mahāvākya*), zdania w rodzaju *tat tvam asi* i *ahaṃ brahma asmi* tylko przypominają o tym. Mają odwoływać się do wewnętrznej wiedzy, powodując natychmiastowy wgląd¹¹. Przywracają nas do autentycznego, pierwotnego istnienia na poziomie niedualizmu, na którym brak relacji podmiotowo-przedmiotowych. Przez sam kontakt z oświeconym guru (od którego słyszemy mahawakje) współuczestniczymy w oświeceniu. Nauczyciela nie zajmuje logiczna spójność jego słów, ale ich moc soteriologiczna. Stopniowe, rozciągnięte w czasie poznanie ma ustąpić spontanicznej intuicji poprzedzanej intensywną koncentracją na pragnieniu mokszy. Pod naciskiem siły pragnienia, by wydostać się z sansary, dochodzi do bezrefleksyjnego wglądu.

Docieramy do wiedzy, która nie wnosi żadnych informacji o nas i definitywnie wyklucza możliwość identyfikacji z czymkolwiek poza nią samą. Według Pottera:

Chociaż wysłuchanie *mahāvākya* jest okazją dla wyzwalającej wiedzy, wiedza ta jest bezpośrednią intuicją (*anubhāva*), bez skazy słów czy innych środków zwykłego poznania; to, co poznajemy, nie jest żadnym pozytywnym opisem rzeczywistości. Żadna refleksja nie jest możliwa po Samopoznaniu, gdyż nie ma żadnej określonej treści dla refleksji. Ostatnim słowem szkoły Śankary, jest to, że brahman jest „nie tym, nie tym” (*neti, neti*)¹².

W *Upadeśasāhasrī* jest opisana droga prowadząca do mokszy rozumianej jako wolność od konieczności kolejnych wcieleń. Transmigracja to nie tylko odradzanie się po śmierci, ale także droga od niewiedzy do poznania Absolutu, od iluzji umysłu (takich jak czas i cykliczność) do nieuwarunkowanej samoświadomości. W wedancie świadomość z poziomu umysłu to czasowa, doraźna fikcja, podczas gdy samoświadomość jest wieczna:

¹¹ I.18.172. „Since [the tenth boy] is included in the notion „[he must be among] the nine [others]”, [he] tries to know [which is the tenth boy], not counting himself as making up the ten. Similarly people [try to know] their own *Ātman*. I.18.173. Because their eyes are bound by nescience those people whose intellect is seized by desire do not clearly realize themselves to be the Seeing, just as [the tenth boy] does not realize himself to be the tenth. I.18.174. [Just as the boy knew himself to be the tenth through the sentence] „You are the tenth”, so through such sentences as „Thou are That” one knows one’s own *Ātman*, the Witness of all the internal organs”. Mayeda, *op.cit.*, s.190.

¹² „Although hearing a *mahāvākya* is the occasion for the liberating knowledge, that knowledge is a direct intuition (*anubhāva*) free from the taint of words or any of the other means of ordinary knowing; what one learns is no positive description of reality. No reflective consideration is possible after Self-knowledge, for there is no discriminate content to reflect upon. The last word on this, from the viewpoint of Śankara’s school, is that Brahman is „not this, not this” (*neti, neti*)”. K.H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. III. Advaita Vedanta up to Śankara and His Pupils*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1981, s. 54.

Mokṣa jest wieczna, a świadomość jej osiągnięcia to zjawisko. [...]

Wiedza nie jest działaniem, nawet mentalnym. Ma charakter ujawniający i tylko usuwa awidę, nie czyniąc nic ponad to; a wtedy Rzeczywistość sama jaśnieje. Nie ma stopniowania w obrębie wiedzy. Gdy przychodzi, przychodzi na zawsze i od razu usuwa całą niewiedzę, a w konsekwencji całe zniewolenie¹³.

Odpowiadając na pytanie „kim jestem”, negujemy „ja” empiryczne, a doświadczenie jednostki traci wartość na rzecz doświadczenia jedności. Mówiąc o powstaniu człowieka, Śankara przypomina, że składa się on z elementów wszechświata i tej samej co on substancji (tzw. „nierozwiniętej nazwy-i-formy”, *avyākṛta nāmarūpa*)¹⁴. Wydzielanie się form, w tym ludzkiej, jest jak tworzenie się piany, która tylko pozornie, przelotnie wydaje się czymś innym niż woda. Podobnie, według cytowanej przez Śankarę upaniszady, esencją glinianych naczyń jest glina, której są chwilowym przejawem, manifestacją jej „glinianej” natury. Ich istnienie jest wtórne do istnienia gliny¹⁵. W ten sposób na kolejnych poziomach przejawiania się bytu identyfikujemy poprzednie; by zapobiec nieskończonemu regresowi, wedanta przyjmuje, że nie można określić ich początku. Z perspektywy nieokreślonego Absolutu nie ma narodzin ani śmierci¹⁶. Zgodnie z koncepcją *ajātivāda*, nic realnego nie powstaje, gdyż rzeczywiste jest to, co pozostaje niezmiennie¹⁷.

Mówiąc o powstaniu świata empirycznego, Śankara używa analogii do śnienia. Osoby, rzeczy i zdarzenia przemijają jak ze snu, a prawa nimi rządzące są zbyt relatywne, by na nich opierać prawdziwe tezy. Sięga po metaforę księżyca odbijającego się w wodzie i stwierdza, że to, co widzimy, to gra światła, złudzenie optyczne.

¹³ „*Mokṣa* is eternally there and the consciousness of its achievement is an appearance. [...] Knowledge is not an act, not even a mental act. It is revelatory and it merely removes *avidyā* and does nothing else, and then the Real shines in itself. There is no succession in knowledge. Once it dawns, it dawns for ever and at once removes all Ignorance and consequently all bondage”. Sharma, *op.cit.*, s. 197, 201.

¹⁴ „According to Śankara’s cosmology, the auditory and other senses as well as the body and things external are evolutes of the five elements (ether, air, fire, water, and earth). The five elements are in turn evolutes of the Unevolved Name-and-Form. Sound and other objects of the senses are qualities (*guṇa*) of ether and other elements respectively”. Mayeda, *op.cit.*, s. 29.

¹⁵ Ch.Up. VI.1.4. „To jest tak mój drogi, jak dzięki jednej grudce gliny,
Poznaje się wszystko, co zostało zrobione z gliny,
Wszelka przemiana to tylko nazwa wynikła z mowy,
A w istocie jest to glina”. M. Kudelska, *Upaniszady*, *op.cit.*, s. 193.

¹⁶ I.19.19. „Though [It] is thus not what is falsely assumed, [but is] unborn, non-dual, and non-perishable, people always undergo birth, old age, and death, which arise from the illusion of their own mind, falsely assuming [It] to be „being” and „non-being”. I.19.20. If the birth [of a thing] were not [itself] without birth, there would be *regressus ad infinitum*; [in other words] this [birth] would have another [and that one yet another...]. Otherwise, there is no birth [at all], since [if the existent were to have been born,] the existent would have been non-existent, and [if the non-existent were to be born] the non-existent would be existent. And there is neither action [of birth] not [its] agent. Therefore [everything] is unborn”. *Ibidem*, s. 205–206.

¹⁷ „The major argument is predicated on a familiar assumption in Indian thought, that a thing’s nature cannot change. We have seen, on the basis of the preceding argumentation, that if there were a real object it could not have origination as its nature, for that which has origination as its nature is unreal, as the objects of dreams are unreal. Therefore, if there are any real objects they cannot have origination as their nature. But if so, they cannot originate, for a thing cannot lose its nature”. Potter, *op.cit.*, s. 63.

Podobnie w lustrze widzimy odbicie twarzy, podczas gdy prawdziwe jest to, czego nie możemy zobaczyć. Schemat powstania świata w adwajicie to pozorne, względne powstanie (*vivartavāda*), w którym nie ma realnego związku między tym, co istnieje, a tym, co pozornie powstaje:

Przyczynowość jest kategorią myśli i dlatego zjawiskiem, nie rzeczywistością. Skoro zmiana, różnica, obiektywność pochodzą z transcendentalnej iluzji albo awidji, przyczyna nie może przejść rzeczywistej modyfikacji, a skutek można traktować wyłącznie jako jej manifestację. Nie może być realnego stwarzania. *Vivartavāda* jest zaprzeczeniem rzeczywistej przyczynowości i jednocześnie potwierdzeniem jej empirycznej prawomocności¹⁸.

Z powodu niewiedzy utożsamiamy się ze złożonym z elementów ciałem, podobnie jak nocą, z powodu braku światła, drzewo bierzemy za człowieka. Przywiązanie do ciała i świata sprawia, że nie widzimy nic poza nimi. Świadomość empiryczna to system zależności (atawistyczne lęki i pragnienia determinują „ja” empiryczne), podważany w wedancie przez wskazanie paradoksalnej natury doznań (radości odczuwanej na zasadzie kontrastu z cierpieniem).

Racjonalizując doświadczenie, unieważnia się je, ale po to tylko, by uzależnić się od intelektu, dowodów i dogmatów oraz pozycji podmiotu. Dopiero głęboki sen jest stanem bezprzedmiotowej, wolnej od przywiązania świadomości. Śankara analizuje kolejne stany jaźni, aby wskazać, że jest potencjalnie niezwiązana, niezależna od przedmiotu, a w końcu także podmiotu poznania. I właśnie w tej samowystarczalności tkwi jej wartość. Absolut czystej świadomości to wolność bycia czymkolwiek, brak przywiązania. Ze względu na niezależność jaźni („samoświatliwość”, *svayam-prabha*, *svayam-prākāśa*¹⁹), a jednocześnie nieograniczoność wszechświata atman jest brahmanem. Autonomiczność jaźni pokrywa się z nieskończonością wszechświata w doświadczeniu absolutnej wolności.

Z perspektywy epistemologii opis jawy, snu i snu głębokiego jest rekonstrukcją procesu samopoznania. W samopoznaniu stopniowo odróżniamy, czym nie jesteśmy. Docieramy do coraz prostszych struktur poznawczych, proste formy wypierają bardziej złożone. W głębokim śnie nie ma już nic poza najprostszą świadomością. Jest to stan, w którym świadomość sprowadza się do istnienia, nakłada się na nie. Jest jednak nadal ograniczana przez czas i dopiero „czwarty” (*turīya*) to stan finalny, nieograniczony²⁰. By osiągnąć ten stan czystej świadomości, neguje się jej kolejne

¹⁸ „Causation is a category of thought and therefore an appearance, not reality. As change, difference, objectivity are due to transcendental illusion or *avidyā*, the cause cannot undergo real modification and the effect can be treated as its appearance only. There can be no real creation. *Vivartavāda* is a denial of real causation and, at the same time, an affirmation of its empirical validity”. Sharma, *op.cit.*, s. 183.

¹⁹ I.15.41. „The sun does not need any other light for its illumination; Knowledge does not require any other knowledge than its own knowledge for its illumination. I.15.42. Whatever one’s own nature may be, it does not depend upon anything else, since no light is to be manifested by another light”. Mayeda, *op.cit.*, s. 146.

²⁰ I.17.56. „Having seen an external object, one shuts the eyes and remembers it [in the dreaming state] and [then] abandoning it [in the state of deep sleep], one opens up the Seeing of *Ātman*, reaches *Brahman*, and does not travel along any path. I.17.57. He who has thus given up the triad, *viz.* the vital air (= the state of deep sleep) goes across the great ocean of ignorance, for he is by nature abiding in his own *Ātman*, attributeless, pure, awakened, and released”. Mayeda, *op.cit.*, s. 165.

manifestacje. Po rozpoznaniu ich zmiennej, ulotnej natury natychmiast „zapomina się” o nich.

Według Śankary pamięć i przywiązanie do przeszłości uniemożliwiają kontakt z jaźnią. Prowadzą do błędu „nałożenia”, czyli przypisania danej rzeczy czegoś, co nią nie jest lub do niej nie należy. Dzieje się tak wtedy, gdy zapamiętane wrażenia, obrazy bezwiednie „nakładamy” na doświadczenie, przez co treść umysłu bierzemy za rzeczywistość. W podobny sposób, nie pojmując rzeczywistości atmana-brahmana, ciało i świat uznajemy za realnie istniejące. Rozpoznanie błędu jest jak przebudzenie ze snu. Jak po przebudzeniu sny natychmiast znikają, tak metafizyczne przebudzenie oznacza, że świat przejawiony przestaje istnieć²¹. Budzimy się do rzeczywistości, która nie ma z nim żadnego realnego związku.

Ponieważ niewiedza (*māyā*, *avidyā*) to kategoria metafizyczna, proces błędnego poznania nakłada się na proces kreacji. Stąd związek epistemologii z metafizyką, a ściślej, błędnej percepcji z teorią o powstaniu dwoistego świata. Wiedza, która uwolni nas od błędu, może tym samym przynieść wolność od cierpienia i śmierci²². Próby określenia jej z poziomu świata przejawionego mają sens jako trening intelektualny, który zapewnia większą otwartość na brak schematów poznawczych, większą wolność szukania odpowiedzi. Takie podejście może mieć uzasadnienie, jeśli dowiedzie się dzięki niemu niespójności i podważy założenia klasycznych systemów dualistycznych. Adwaita, z jej ideami jedności i wolności, wyrasta jako krytyka doktryn, które dzielą świat, by badać relacje między jego częściami. Sięga po śruti i „wielkie zdania”, na których buduje teorie identyczności mikro- i makrokosmosu na podstawie szczegółowych analiz przekazu; podczas nich, paradoksalnie, wydziela to, co chce podważyć. Bada znaczenia pojedynczych słów w *tat tvam asi* („ty jesteś tym”) i *aham brahma asmi* („ja jestem brahmanem”), by podważać kolejne warstwy podmiotowości empirycznej „nałożone” na prostą jaźń, atmana. W podobny sposób odwołuje się do wedyjskiej kosmogonii, rozczłonkując świat zjawisk na elementy, które neguje jako iluzyjne wobec niezłożonej podstawy, brahmana. W odniesieniu do pierwotnej, fundamentalnej jedni i pełni bytu atman jest brahmanem.

Źródła wiedzy

Na gruncie tradycyjnych środków poznania (*pramāṇa*), głównie postrzegania, wnioskowania i śruti, adwaita bada poziom przejawiony. Jest to relatywne, względne po-

²¹ I.6.3. „This whole [universe] is qualification, like a beautiful ornament, which is superimposed [upon *Ātman*] through nescience. Therefore, when *Ātman* has been known, the whole [universe] becomes non-existent”. *Ibidem*, s. 116.

²² I.18.163. „Being without touch and body, I (= *Ātman*) can therefore never be burnt. Therefore [the notion „I suffer pain”] arises from false conception just as, when [one’s] son is dead, [the notion „I am] dead” [arises from false conception]. [...] I.18.166. Just as, though [*Ātman* is] without touch and motion, [one feels] touch and motion, etc. [to be located in *Ātman*], so also because of lack of discriminating knowledge one feels pain to be located in *Ātman*, though it belongs to the mind”. *Ibidem*, s. 189.

znanie zmienności i przemijania. Percepcja jest o tyle zawodna, że postrzeżenia to z założenia iluzoryczne, błędne reprezentacje. Według Forsthoefela:

[...] dla Śankary fakt, że niedualizm jest wiecznym, niezmiennym podłożem zmiennego, zjawiskowego świata nazwy i formy, to aksjomat. Zgodnie z tym podstawowym założeniem, świat zjawiskowy jest nierzeczywisty w każdym ontologicznym sensie. Jest *māyā*, iluzyjny, zjawiskowy, nieposiadający niezależnego istnienia poza najwyższą rzeczywistością, brahmanem. Co więcej, standardowy sylogizm adwaity powołuje się na percepcję jako dowód iluzyjnej natury świata: świat jest iluzyjny, ponieważ jest przedmiotem doświadczenia, jak macica perłowa [brana za] srebro [w popularnym przykładzie błędu poznawczego]. Cokolwiek jest postrzegane, jest doświadczane, a przedmioty percepcji implikują świat zjawisk. Ale ostateczna rzeczywistość pozostaje całkowicie poza zasięgiem zwykłej percepcji²³.

Postrzeganie zjawisk potwierdza zależność od maji, która kusi iluzjami w zmiennym i z założenia dramatycznym dwoistym świecie. Pod naciskiem wygenerowanych pragnień wartości typu trwałość i niezniszczalność ustępują zewnętrznej atrakcyjności tego, co zmienne i dawanej przez nie szybkiej gratyfikacji. W adwaicie analizuje się projekcje maji, by podważyć wartość chwilowych wrażeń na rzecz doświadczenia, które trwa zawsze. Tylko takie uznaje się za autentyczne:

Śankara przeprowadza rodzaj fenomenologicznej i epistemologicznej analizy nietrwałych bytów, by określić podstawę, z której powstają – tj. *sat*, istnienie. Ale istnienie przyporządkowuje rzeczywistości. Przez obserwację i analizę możemy ustalić nierzeczywistość zjawisk ze względu na ich nietrwałość i transformację: naczynie jest, teraz go nie ma; tkanina jest, teraz jej nie ma²⁴.

Przyznając, że zmysły są nieefektywne, robi się miejsce nowemu, innemu postrzeganiu potencjalnie prawdziwego świata. Poprzedza je żmudne i złożone „odstawianie” iluzji, wizji i mitów, wymagające wytrwałości, wiary i pragnienia wolności, którą daje czysta świadomość. Pod okiem guru przechodzi się etap posłuszeństwa nakazom i zakazom normującym relacje ze światem i samym sobą. Wyrzeczenie i wycofanie ze świata dają dystans, by ujrzeć prawdę o nim. Cisza i odosobnienie umożliwiają konfrontację z tym, czym się realnie jest. Świadomość, której nic nie rozprasza, samoistnie odzyskuje kontakt z rzeczywistością. Studia, refleksja i medytacja to etapy oczyszczania, w czasie których rośnie jej sprawność. Gdy fenomeny

²³ „...for Śankara, that the non-dual is the eternal, unchanging substrate of the changing, phenomenal world of name and form is axiomatic. Following this basic foundation, the phenomenal world is unreal in any ontological sense. It is *māyā*, illusory, phenomenal, lacking any independent status apart from the supreme real, Brahman. Indeed, a standard Advaitin syllogism invokes perception as proof of the illusory nature of the world: this world is illusory, because it is an object of experience, like mother-of-pearl and silver. Whatever is perceived is experienced, and objects of perception implicate the world of phenomena. But the ultimate real remains utterly beyond the scope of mundane perception”. T.A. Forsthoefel, *Knowing Beyond Knowledge: epistemologies of religious experience in classical and modern Advaita*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 2002, s. 49–50.

²⁴ „Śankara wishes to engage in a kind of phenomenological as well as an epistemological analysis of impermanent entities to determine the ground out of which these entities arise – namely, *sat*, existence. But he indexes existence to reality. By observation and analysis we can determine the unreality of phenomena on account of their impermanence and transformation: the pot is, now is not; the cloth is, now is not”. *Ibidem*, s. 50.

zupełnie jej nie zajmują, zaczyna widzieć poprzez nie (na wskroś). Jest to widzenie bezprzedmiotowe, samoświadomość bez zjawisk, pokrywająca się z doświadczeniem.

W wedancie wykorzystuje się intelekt²⁵, aby przez analizę stanów jaźni poznać jej możliwości. Jest on sprawniejszym narzędziem i nośnikiem wiedzy niż zmysły, mniej zależnym od świata zjawisk. Poznanie intelektualne to rodzaj swobodnej interpretacji, która rządzi się swoją logiką. Nie obowiązują jej przestrzenne ograniczenia i w swojej niefizyczności bliższa jest nirgunicznemu Absolutowi. Według Śankary z intelektu, niezależnie od niczego z zewnątrz, powstają sny. Chociaż jest aktywny, gdy zmysły nie funkcjonują, nie jest niezawodny. Podobnie jak sny przemijają po przebudzeniu, hipotezy i teorie (kreacje intelektu na jawie) ulegają przedawnieniu. Świadomość z poziomu intelektu pozostaje pod wpływem czasu. Zmieniając i doskonaląc się, przemija, tak że jej rozwój to równocześnie dezaktualizacja.

Za najcenniejsze źródło wiedzy uznaje się wieczne i nieposiadające autora śruti. Brak twórcy to brak ograniczeń ze strony aparatu poznawczego. Dla adwaity Wedy to najlepszy nośnik wiedzy, a także jej synonim i kulminacja możliwego poznania. To również brama do poziomu nieprzejawionego i nieśmiertelności. „Przejście” wymaga przystosowania i przygotowania. Otwiera się, gdy odbiorca przestaje się izolować od tego, czego nie rozumie, potrafi się powstrzymać od sceptycyzmu i przyjąć postawę ucznia, a później wyznawcy. Akceptacja i bezkrytycyzm prowadzą poza umysł i *ego* w stronę transcendencji, a także soteriologii, która dla wedanty z założenia jest najistotniejsza. Otwartość określa naturę interakcji, spotkania, w którym dochodzi do przyjęcia przekazu.

Przekaz wedyjski opiera się na relacji między guru a uczniem, którzy jednoczą się dla podtrzymania go. Ich postawa uwiarygodnia ideę jednej, uniwersalnej świadomości. Wzajemne oddanie i poświęcenie w dążeniu do mokszy uautentyczniają przekaz, sprawiając, że zyskuje on realne znaczenie na poziomie fizycznym. Słowa otrzymują wyraźny kontekst, którego potrzebuje umysł, natomiast cisza między słowami to komunikat z nieprzejawionego poziomu jaźni. Samopoznanie, któremu służą Wedy, to adaptowanie się do niej, przejście do milczącej i uważnej medytacji²⁶.

Przekaz żyje w świadomości nauczyciela i ucznia bez słów, bezpośrednio przez nią. Wypełniając sobą świadomość zapobiega jej zaśmieceniu i deterioracji. Wartością idei czystej świadomości jest jej potencjał i nośność. Sprowadzając się do niemej obecności, jest najmniej nacechowanym, a więc najmniej zaprzeczalnym konceptem z poziomu awidji. I właśnie to, co niepodważalne, Śankara ceni najwyżej. *Sat*, istnienie, i *cit*, świadomość, to określenia Absolutu w wedancie i najbardziej zdeterminowane próby sięgnięcia ku niemu podejmowane przez dualny umysł.

²⁵ Według Mayedy *buddhi* to „intelekt”, zauważa jednak, że Śankara używa go niemal synonimicznie z *manasem*, „umysłem”: „In most of the cases in Śankara’s works the *manas* is merely another name of the *buddhi*, or at least it is indistinguishable from the latter. He also indiscriminately uses the terms *citta* and *dhi* as synonyms of the *manas* and the *buddhi* without specification”. Mayeda, *op.cit.*, s. 31.

²⁶ „Brahma is realised through immediate spiritual experience. The knowledge of Brahma culminates in immediate experience. The Self, ultimately, is Silence (*upaśānto ’yamātmā*)”. Sharma, *op.cit.*, s. 188.

Zmysły i intelekt odgrywają swoje role soteryczne w optymalny sposób. Zużywają się, zaprogramowane na nietrwałość, a świadomość ich tymczasowości wymusza większą autonomiczność na pragnących mokszy. Uniezależnienie od tradycyjnej wiedzy nie tylko pomaga w wyzwaniu się, ale także poświadcza, że cel jest bliżej.

Advaita ocenia wysiłki z poziomu relatywnego w kontekście użytkowości. Czerpie własne, wymierne korzyści z dostępnych jej środków:

Advaita stwarza intelektualną przestrzeń filozoficznemu i etycznemu dyskursowi realnego świata, tzw. relatywny punkt widzenia (*vyāvahārika avasthā*). Z tego punktu widzenia, pomimo jej radykalnego niedualizmu, advaita jest zdecydowanie realistyczna i pluralistyczna, dopuszczając każdą liczbę metafizycznych, epistemologicznych i etycznych różnic – np. podmiot, przedmiot, kategorie, relacja całość–część, środki poznania, zasługa, przewina, dharma itd. *Vyāvahārika* jest koniecznym założeniem programu advaity, gdyż pozwala jej spotkać się na polu filozofii z innymi szkołami i bronić swej pozycji. Bez *vyāvahārika* zwolennik advaity nie może wyrzec słowa. Z *vyāvahārika* ma narzędzie, by angażować się w debatę, perswadować czy zyskiwać poparcie dla najwyższej niedualnej metafizyki²⁷.

Na poziomie *vyāvahārika* advaita racjonalizuje skrajne wyrzeczenie, pozyskując wyznawców-sannjasinów, którzy docenią jego zbawczą użyteczność. Na drodze krańcowej negacji wyrzekną się samego środka negacji, tj. umysłu, co każe im doświadczać wprost, bezpośrednio tego, co poza wszelkim orzekaniem i wartościowaniem.

Bibliografia

- FORSTHOEFEL Thomas A., *Knowing Beyond Knowledge: Epistemologies of religious experience in classical and modern Advaita*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 2002.
- KUDELSKA Marta, *Upaniszady*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- MAYEDA Sengaku, *A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasrī of Śankara*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 2006 [I wyd. 1992].
- POTTER Karl. H. (red.), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III. Advaita Vedanta up to Śankara and His Pupils*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 1981.
- SHARMA Chandradhar, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmira Shaivism*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 2007 [I wyd. 1983].

²⁷ „Advaita creates intellectual space for real-world philosophical and ethical discourse, the so-called ‘relative standpoint’ (*vyāvahārika avasthā*). From this standpoint, its ultimate radical non-dualism notwithstanding, Advaita is decidedly realistic and pluralistic, admitting any number of metaphysical, epistemological and ethical distinctions – for example, subject, object, categories, whole–part relation, means of producing knowledge, merit, demerit, dharma and so on. The *vyāvahārika*, in fact, is a necessary plank in the Advaita platform, for it allows the Advaita to meet on the philosophical pitch with the other schools and argue its position. Without the *vyāvahārika*, the Advaitin cannot utter a word. With the *vyāvahārika*, the Advaitin has a device to engage in debate, persuade or evoke a commitment to the ultimate non-dual metaphysic”. Forsthoefel, *op.cit.*, s. 43.