

Marta Dmuchowska

POZNANIE PRZEZ NEGACJĘ W WEDANCIE ŚANKARY

W wedancie najcenniejsze poznawczo, jak również soterycznie, są pisma wedyjskie, a zwłaszcza te, w których absolutyzuje się wiedzę (*jñānakāṇḍa*, Upaniszady). Wiedza jest środkiem i celem soteriologii zrównującej wyzwolenie z poznaniem atmana (jaźni, duszy) w kontekście śrutu, to jest objawienia, które daje podstawę refleksji, a także bezpośredniemu wglądowi. W adwaicie metodyczne studia nad kolejnymi stadiami atmana (wyliczanymi za upaniszadą *Mandukja*) warunkują głębszy, medytacyjny wgląd. Medytacja jest uprawnioną praktyką poznawczą na zaawansowanym etapie introspekcji.

Śankara mówi o wiedzy niższej, empiryczno-logicznej, oraz wyższej (*parā vidyā*) i ta druga jest wiarygodniejsza, gdyż nie zmienia się i nie przemija. Z jej poziomu jaźń jest samoświadoma. Potrzeba poznania pochodzi od „ja”, które doświadcza i działa, przez co wikła się w sansarę i migruje przez kolejne stany (jawy i snu). Transmigracja wynika z nieprzyjmowania prawdy, która nie wymaga aktywności lecz rezygnacji z pragnień. W adwaicie analizuje się zmysłowo-mentalne działania, by podważyć ich celowość, a w konsekwencji zawiesić. Opis kolejnych stanów atmana i stadiów introspekcji służy wprowadzeniu perspektywy, która je odrealni. Dopiero sen bez marzeń, gdy zmysły są uśpione, zbliży do samowiedzy, która jest samoistna i bezdoznaniowa. Przez wycofanie ze świata zjawisk jaźń ustanowi się w sobie. Pozbawiona charakterystyk, które można negować, jest niepodważalna. Samopoznanie oznacza utożsamienie z nirgunicznym brahmanem i powrót do jedności sprzed złożonych procesów poznawczych. Z poziomu jedności wiedza empiryczna nie jest prawdziwa (jest jak imitacja i pozór prawdy). Śankara porównuje ją do snu, utrzymującego się do metafizycznego przebudzenia, po którym traci znaczenie. W adwaicie cenne poznawczo jest to, co niezmiennie, podczas gdy świat zjawisk podlega czasoprzestrzeni i przemija. Dlatego złożoność jaźni i świata, od-

dzielenie i dualizm, są doraźne i umowne. Wynikają z nałożenia (*adhyāsa*) nietrwałego na wieczne, perspektywy względnej na absolutną. Ze wzrostem wiedzy myśli i doznania przestają się liczyć; porzuca się je, po czym dochodzi do konfrontacji z tym, czym się pierwotnie jest¹.

Przez powielanie negacji w każdym akcie poznawczym i odrzucenie wszystkiego, co przemija, dociera się do podstaw istnienia. Zaprzeczanie im prowadzi do nieskończonego regresu.

NIE-WIEDZA EMPIRYCZNA

W *Tysiącu pouczeń* (*Upadeśasāhasrī*, US) Śankara poddaje programowej krytyce relatywną relacyjną wiedzę i dualistyczną wizję świata. Przekonuje, że mokszę (wyzwolenie) osiąga się w uniezależnieniu od ciała i zrytualizowanych działań (w tym utrwalonych praktyk poznawczych), a także od umysłu, po zaprzeczeniu sensu takich działań. Podziały typu ja – nie-ja, ja – świat i wysiłki poznawcze w oparciu o „moje” ciało i „mój” umysł są zrozumiałe tylko wtedy, gdy brakuje prawdziwej wiedzy (*brahmajñāna*). Postrzeganie i myślenie dotyczą dwoistego świata, który z powodu niewiedzy wydaje się istnieć. Wiedza przychodzi, gdy znika „ja” i „moje” oraz wszelka egocentryczna aktywność. Poznanie przez oddziaływanie podmiotu na przedmiot (fizycznie lub mentalnie) jest sprzeczne z doktryną niedualizmu. Według Śankary samopoznanie jako doświadczenie nieoddzielenia od niedualnej rzeczywistości następuje bezpośrednio po odcięciu percepcji i myślenia. Prawdę urzeczywistnia się przez zawieszenie konceptualizacji doświadczenia i odrzucenie przybliżonych skojarzeniowych reprezentacji atmana (ciało, umysł itd.). W wedancie prawda o jaźni to również prawda o rzeczywistości. Różnice wydają się istnieć, gdy sięga się po środki poznawcze bazujące na kontrastach czy sprzecznościach (percepcja, inferencja). W adwajcie podważa się dychotomie prawdy – nieprawdy, istnienia – nieistnienia. Ponieważ rzeczywistość (*brahmana*) jest niezróżnicowana, nie ma nic, co potwierdzi jej istnienie. Podobnie, żadne analizy nie zapewnią poznania jaźni, która jest niepodzielna. Dlatego przyjmuje się, że samowiedza jest niedyskursywna i bezpojęciowa jak *sen* bez marzeń:

Myśląc, „Nie widziałem nic w tym stanie głębokiego snu”, nie zaprzecza się własnemu Widzeniu, ale własnemu pojęciom. [Pismo oznajmia] istnienie Świadomości i Jej niezmienność, głosząc, „[Wtedy ta osoba staje się] samoświecona” (Bṛh. Up. IV,3,9) [i] „Ponieważ nie ma [przerwy w Widzeniu] Widzącego [z powodu Jego niezniszczalności]” (Bṛh. Up. IV,3,23), ale [oznajmia] zniszczalność pojęć. [Tak więc] pismo oddziela pojęcia od Świadomości².

¹ M. Dmuchowska, *Samopoznanie w filozofii Śankary – między metafizyką a epistemologią*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 18 (2009), nr 1 (69), s. 45–46.

² „In thinking, «I did not see anything at all in this state of deep sleep», one does not deny his own Seeing but negates his own notions. [The scripture itself declares] the existence of Consciousness and Its immovability, saying, «[Then this person becomes] self-illuminated» (Bṛh. Up.

Poznając, umysł wchodzi w interakcję z przedmiotami, upodabnia się do nich, a w końcu uprzedmiotawia się³. Dlatego wiedza, jaką przynosi, ma wartość tylko przed poznaniem jego natury. W wedancie dopuszcza się refleksję i spekulację do czasu bezpośredniego doświadczenia atmana-brahmana. Korzysta się z logiki, by negocjować psychofizyczny podmiot. To, co daje się określić, jest uprzedmiotowane. Wszystko poza samą nieokreślonością okazuje się podważalne. Skonkretyzowany racjonalny podmiot poznania adwaita zastępuje jaźnią w jedności z niefizyczną i niedefiniowalną rzeczywistością brahmana. Za próby definicji i delimitacji rzeczywistości odpowiada umysł:

Upādhi ogólnie oznacza nacechowanie albo ograniczenie jednej rzeczy przez drugą. Dla adwaity, w kontekście, w jakim się do niego odnosimy, *upādhi* jest ograniczeniem nieskończoności przez skończoność, jedności przez wielość, ze względu na umysł. Prowadzi do postrzegania Nieskończoności przez ograniczenia lub warunki, które nie należą do Nieskończoności. Tak długo, jak ignorancja istnieje, jednostka angażuje się w *adhyāsa* (nałożenie) i nie widzi siebie, jaką naprawdę jest, ale jako istnienie oddzielone od innych jednostek, warunkowane i skończone⁴.

„Samowiedza” atmana to także kategoria i sztucznie nałożone kryterium. Najlepsze definicje i precyzyjne nazwy to nadal spekulacje. Zbyt radykalne tezy zwiększają fragmentaryzację wiedzy, izolując poznającego, który w końcu zwraca się ku samemu intelektowi⁵, co paradoksalnie jest najlepszym możliwym wyjściem. Ponieważ intelekt zawsze pośredniczy w poznaniu, jest najbardziej niepodważalny.

IV,3,9) [and] «For there is no [cessation of the Seeing of] the Seer [because of Its imperishability]» (Bṛh. Up. IV,3,23), but [declares] the perishability of the notions. [Thus] the scripture itself separates notions from Awareness”. US I,18,97-98, [w:] S. Mayeda, *A Thousand Teachings: The Upadeśasāhasrī of Śankara*, Delhi 2006 [pierwsze wyd. 1992], [tłum. wł.], s. 182. Zob. M. Kudelska, *Upanisady*, Kraków 2004, s. 110, 112.

³ „The mind, for Advaita, does not simply receive stimuli or impressions passively, combine them into precepts, and manipulate them while retaining, in an unaltered form, its own structures (as if the mind were some kind of sensing-machine); rather the mind is active from the start in its relations with the object and takes upon itself something of the character of the object. For Advaita, to know an object perceptually [...] means to become that object and to have it become a part of one”. E. Deutsch, *Advaita Vedānta: a philosophical reconstruction*, Honolulu 1973 [pierwsze wyd. 1969], [tłum. wł.], s. 91.

⁴ „An *upādhi* generally means the qualification or limitation of one thing by another thing. For Advaita, in the context with which we refer to it, an *upādhi* is the limitation, owing to mental imposition, of infinity by finitude, of unity by multiplicity. It results in the seeing of the Infinite by, and through, limitations or conditions that do not properly belong to the Infinite. As long as ignorance exists, the individual engages in *adhyāsa* (superimposition) and does not see himself as he really is, but as being separated from other individuals, conditioned and finite”. Ibidem, s. 53. Więcej nt funkcji umysłu (*manas*) zob. M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”?* *Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009, s. 162–181.

⁵ Zwykle Śankara stosuje „intelekt” (*buddhi*) zamiennie z „umysłem” (*manas*).

Według Śankary jest odbiciem atmana: „jak odbicie [księżycy itd. widzi się] w wodzie, tak też Atmana, choć jest wszechobecny, postrzega się w intelekcie”⁶.

Intelekt wyjaśnia doświadczenie i przez analogie mnoży możliwe interpretacje, przez co ujawnia niezrealizowane zakresy znaczeń. Z tym, że nie warto wciągać się w gry intelektu bez względu na ich realizm, gdyż atman przekracza także to, co realne⁷. W adwajcie przeczy się wszystkiemu, czemu da się zaprzeczyć. Dualistyczne myślenie daje wiele takich możliwości, co prowadzi do jego załamania. Atman zaś jest tym, czemu nie można zaprzeczyć, a ponieważ jest niezaprzeczalny, jest też najbardziej podstawowy. Jest podstawą procesu, który ma uwolnić od niewiedzy, więc zamiast próbować mu przeczyć, lepiej przerwać zrytualizowane zachowawcze działania oparte na powszechnym mylnym przekonaniu o naturze ich autora i jego mocy sprawczej. W założeniu adwaity rezygnacja z działań kultywujących ciało i naiwnej idealizacji umysłu pozwoli zaistnieć w nowym niedualnym wymiarze. Zaprzestanie powielania schematów poznawczych ułatwi kontakt z rzeczywistością taką, jaka jest.

Dualistyczne poznanie generuje informacje, w których jest wiele luk, co oznacza możliwość wiedzy poza wiedzą empiryczną. Nawet skrajne metody (negacja negacji) tylko przybliżają prawdę, więc w wedancie dąży się do syntez teorii metafizycznych, poznania i interpretacji tekstu, licząc, że w interakcji ich efektywność wzrośnie. Totalna negacja każdej nowo zdefiniowanej informacji ma prowadzić ku dalszym obszarom doświadczenia. To, co nadal niezdefiniowane, jest cenne w każdym poznaniu, gdyż zapewnia ciągłość. W wedancie idzie się dalej i zaprzecza samemu procesowi, tak że paradygmatem staje się absolutna niedefiniowalność wiedzy. Kategoria nirguna brahmana (znaczeniowo, referencyjnie otwarta) jest rozstrzygająca nie tylko dlatego, że stanowi kulminację systemu myśli, ale też dlatego, że odnosi się do doświadczenia w szerszym pozamentalnym wymiarze.

DŹŃANA-JOGA – JOGA WIEDZY

Autor *Upadeśasāhasrī*, analizując i konsekwentnie negując empiryzm *vyāvahārika* (poziomu przejawionego), dowodzi, że możliwość analiz wskazuje na obszar poza zmysłami, skąd pochodzi pytanie o to, co nieempiryczne i niepodważalne. Śankara podtrzymuje tradycję jogi wiedzy, dźńana-jogi, wymagającej wyrzeczeń, wyzbycia się pragnień, a w końcu ascezy. Wycofanie ze świata i odcięcie bodźców sprawi, że jawa odrealni się jak sen (co ma prowadzić do tego typu wniosków: „Ciągle powracający ból związany z ciałem, intelektem i zmysłami nie jest Mną ani Mój, ponie-

⁶ „[...] just as a reflection [of the moon, etc., is seen] in the water, so *Atman*, though all-pervading, is perceived there in the intellect”. US I,17,33, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 163.

⁷ Według Eliota Deutscha: „A realistic epistemology is thus philosophically necessary but ultimately false. It is restricted to only a portion of human experience”. E. Deutsch, op. cit., s. 97.

waż jestem niezmienny. I jest tak, ponieważ ciągły [ból] jest nierzeczywisty; jest tak nierzeczywisty jak przedmiot widziany przez śniącego człowieka⁸).

Przez negację aspektów doświadczenia pozbawia się je autentyczności. Traci ono uzasadnienie, jeśli nie oddaje prawdy, a także wartość w relacji do tego, co dostępne (świadomości atmana-brahmana). Śankara stale podkreśla rolę i wartość wiedzy niemyślowej. Przyjęcie prawd oraz praw, na których opiera się przekaz, prowadzi do samorealizacji przez realizację absolutnej świadomości atmana-brahmana. W wedancie podważa się poznanie analityczne i dyskursywne. Wiedza o atmanie, jako samowiedza, wyklucza podmiotowo-przedmiotowe myślenie. W samopoznaniu, gdy wiedza i poznający są tym samym, stosowanie kryteriów i kategorii wprowadzających różnice jest bezpodstawne.

Przecząc pojęciom, traci się możliwość interpretacji doświadczenia. Dostrzega się nieprzekładalność tego, co w żaden sposób nie jest określone. Atman jest poza możliwością werbalizacji, gdy „ja” i „moje” tracą odniesienie i żadna identyfikacja nie jest możliwa⁹. Śankara sięga po analogię stałego światła, które wyklucza dzień i noc, jawę i sen, poznawalne i niepoznawalne:

Tak jak naucza się, że On jest inny od znanego i nieznanego, zniewolenie, ostateczne wyzwolenie i inne stany są fałszywie nałożone na Atmana. Tak jak nie ma dnia ani nocy w słońcu, skoro nie ma różnicy w naturze światła, tak samo nie ma wiedzy ani ignorancji w Atmanie, skoro nie ma różnicy w naturze wiedzy¹⁰.

I jeśli nie usiłuje się szukać różnic, ujawni się niczym niezakłócona niedualna prawda, bez pośrednictwa ograniczających ją mediów (zmysłów, intelektu). Według adwaity atman jest z natury samoświadomy, a różnicowanie zaprzecza tej samoświadomości (prowadząc do nieskończonego regresu). Skoro w samopoznaniu poznający jest tym, czym jego kompetencje i środki poznawcze, niewiedzę wykluczy nieutożsamianie się z nią. Gdy przestaje się myśleć, identyfikować z pytaniami i wątpliwościami, odkrywa się prawdę, która nie wymaga dowodów ani uzasadnień. Śankara pisze:

⁸ „The continuous series of pains due to the body, the intellect and the senses is neither I nor of Me, for I am changeless. And this is because the continual series [of pain] is unreal; it is indeed unreal like an object seen by a dreaming man”. US I,10,5, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 123.

⁹ „He to whom both «I», the notion of «oneself», and «my», the notion of «one's own», have become meaningless, becomes a knower of *Ātman*”. US I,14,29, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 138.

¹⁰ „As there is the teaching that It is different from the known and the unknown, bondage, final release, and other states are those which are falsely constructed upon *Ātman*. Just as there is neither day nor night in the sun, since there is no distinction in the nature of light, so is there neither knowledge nor ignorance in *Ātman*, since there is no distinction in the nature of knowledge”. US I,15,49-50, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 146.

Składa się na nas to, na czym skupimy umysł, jeśli [jesteśmy] inni od [tego]. Ale nie ma aktywności w *Atmanie*, przez którą można stać się *Atmanem*. [On] nie zależy od [niczego innego] w byciu *Atmanem*, ponieważ, gdyby [On] zależał od [czegoś innego], nie byłby [*Atmanem*]¹¹.

Jak mówi *Kaṭh. Up.* (I,3,15), nie mam dźwięku itd. i [*Muṇḍ. Up.* (II,1,2) jestem] „bez oddechu, bez umysłu”, jestem zawsze niezmienny. Dlatego niepokój umysłu nie należy do Mnie. Dlatego skupienie nie należy do Mnie. Zarówno niepokój, jak i skupienie należą [tylko] do zmiennego umysłu. Skoro jestem bez umysłu i czysty, jak mogą te dwa (= niepokój i skupienie) należeć do Mnie?¹²

Wyrzekając się tego, co nieprawdziwe, poznaje się, czym jest się naprawdę, to znaczy niepodważalnie. *Atman*, z natury samoistny, nie zależy od niczego poza sobą. Szukanie przyczyny tego, czym się jest, poza sobą świadczy o nieautonomiczności. Jedyne dozwolone w *wedancie* oparcie to *Wedy* przekazujące wiedzę, która znosi przyczynowość, a także dystans do tego, co pozornie odległe i obce. Analizy pism *wedyjskich* to najkrótsza droga rewizji przekonań i postaw. Pozbawione logicznego uzasadnienia, są one porzucane. Ponieważ studia wymagają skupienia, poprzedza je trening, który uspokaja umysł. Zakładając, że namysł poprzedza działanie, zdyscyplinowany umysł zapobiega konsekwencjom niewłaściwego działania. Właściwe działanie zaś sprzyja zachowaniu spokoju ułatwiającego studia. Według *Śankary*: „Sekretnej najwyższej wiedzy nie należy przekazywać uczniowi, który nie jest opanowany, ale temu, który jest wyciszony i posłuszny”¹³.

Sankara opowiada się za postawą *sannjasina* (*jogina* i *ascety*) wyzbywającego się wszystkich pragnień poza pragnieniem wiedzy. Tylko ją ceni, gdyż wrażenia zmysłowe przemijają. *Sannjasa*, wyrzeczenie, wymaga zdolności odróżnienia tego, co prawdziwe i bezczasowe, od tego, co ograniczone czasem (*viveka*), braku przywiązania (*vairāgya*), spokoju (*śama*), opanowania (*dama*), wycofania (*uparati*), wytrwałości (*tittikṣā*), skupienia (*samādhāna*) i wiary (*śraddhā*) oraz pragnienia wyzwolenia (*mumukṣutva*)¹⁴. Gdy wymagania są spełnione, wiedza, której *sannjasin*

¹¹ „One [comes] to consist of that upon which one fixes one’s mind, if [one is] different from [it]. [But] there is no action in *Ātman* through which to become *Ātman*. [It] does not depend upon [anything else] for being *Ātman*, since, if [It] depended upon [anything else], It would not Itself be [*Ātman*]”. US I,15,14, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 143.

¹² „As it is stated in the *Kaṭh. Up.* (I,3,15) that I do not have sound, etc., and [in the *Muṇḍ. Up.* (II,1,2) that I am] «without breath, without mind», I am indeed always changeless. Therefore, mental restlessness does not belong to Me. Therefore, concentration does not belong to Me. Both mental restlessness and concentration belong [only] to the changeable mind. As I am without mind and pure, how can those two (= restlessness and concentration) belong to Me?”. US I,13,13-15, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 133. Zob. M. Kudelska, *Upaniszady*, Kraków 2004, s. 280, 267.

¹³ „This secret and supreme knowledge should not be given to [a student] who is not tranquil but should be taught to a student who is dispassionate and obedient”. US I,17,85, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 168.

¹⁴ Por. E. Deutsch, op. cit., s. 105.

pragnie, samoistnie urzeczywistnia się w nim. U Śankary oznacza to bezpośrednie doświadczenie jaźni. Świadomość, która nie kieruje się w stronę przedmiotów pragnień, ustala się w sobie.

Sannjasa jest rezygnacją z aktywności niesłużącej samowiedzy. Samopoznanie wymaga zmiany nastawienia na progres, na bycie z tym, co już (odwiecznie) jest. Ostatecznie, brak wiedzy i potrzeba studiów należą do intelektu. Przy braku identyfikacji z nim intelektualizacja przeżyć traci sens, przez co unika się zbytecznego wysiłku, przywiązania do jego efektów, a w końcu zależności i powiązań karmicznych¹⁵.

Śankara deprecjonuje zmienne, zależne od intelektu doświadczenie jawy i snu. Wiarygodniejszy jest sen bez marzeń, gdy aktywność intelektu ogranicza się do autorefleksji. Samowiedza, jako wiedza o samostanowiącym atmanie (albo wiedza atmana), przekracza wiedzę rozumową i wyklucza przywiązanie do niej. Przekonanie, że samowiedza wymaga złożonych zabiegów poznawczych, wynika z błędu identyfikacji z intelektem. Śankara pisze:

Nakładając aktywność intelektu [na Atmana], [oni] mówią, że Wiedzący (= Atman) “wie” (*jānāti*). W podobny sposób nakładając Czystą Świadomość [Atmana na intelekt], [oni] mówią na tym świecie, że intelekt jest wiedzącym. Ponieważ Wiedza jest naturą Atmana i jest wiecznym Światłem, jak mówi *Śruti*, Ona nie jest wytwarzana przez intelekt, Atmana, ani nic innego¹⁶.

Błąd nałożenia wyjaśnia teza o odbiciu atmana w intelekcie:

Tak więc [samo istnienie] takiego słowa jak “*jānāti*”, [jego] pojęcia i pamięci o nim wynikają z braku odróżniającej wiedzy o Wiedzącym, [Jego] odbiciu i intelekcie. Natura odbicia [twarzy], to jest zgodność z lustrem, jest nałożona na twarz. Podobnie, natura odbicia Wiedzącego, to jest zgodność z atrybutami intelektu, jest uznana za [nałożoną na Wiedzącego]¹⁷.

¹⁵ „And as *Ātman* has no change of state, there will be no bondage in It. Nor is there any impurity, for [It] has no attachment according to the *Śruti*, «[It] has no attachment, for [It does not get attached]» (Bṛh. Up. III,9,26). And [this is also] because [*Ātman*] is subtle, one alone and imperceptible, according to the *Śruti*, «[The one...] is not stained [by the sorrow of the world]» (Kaṭh. Up. V,11 = II,2,11). [Objection:] «If that were so, there would be no final release at all, since there would be no bondage. Thus the scripture would be meaningless». [Reply:] No; [because] bondage is taken to be a confused idea of the intellect, and final release is the cessation thereof. Bondage is what has been mentioned before and nothing else”. US I,16,57-59, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 155. Zob. też: M. Kudelska, *Upaniszady*, op. cit., s. 103, 283.

¹⁶ „Superimposing the agency of the intellect [upon *Ātman*], [they] say that the Knower (= *Ātman*) «knows» (*jānāti*). In like manner superimposing the Pure Consciousness [of *Ātman* upon the intellect], [they] say in this world that the intellect is knower. As Knowledge is the nature of *Ātman* and is eternal Light, as the *Śruti* says, It is never produced by the intellect, by *Ātman*, or by anything else”. US I,18,65-66, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 179.

¹⁷ „Therefore [the very existence of] a word like «*jānāti*», the notion [of it], and memory of it are from the absence of the discriminating knowledge of the Knower, [Its] reflection and the intellect. The nature of the reflection [of the face], *viz.* conformity to the mirror, is superimposed

Atman-brahman, niedualny i nieskończony, nie ma cech przedmiotu, które można negować, przez co trwa wiecznie:

Przedmiot poznania [w stanie jawy] jest postrzegany jako posiadający początek, tak jak [przedmiot] poznania w stanie snienia. [Prawdziwa] wiedza jest stała i bez przedmiotu; stąd dualizm nie istnieje. Wiedzę Wiedzącego nazywa się stałą, ponieważ nic innego nie istnieje w stanie głębokiego snu. Poznanie w stanie jawy pochodzi od niewiedzy; dlatego przedmiot poznania powinien być postrzegany jako nierealny. Ponieważ Nieskończoność nie ma formy-i-koloru itd. i nie jest przedmiotem widzenia itd., nie powinna być uznawana za przedmiot poznania¹⁸.

Skoro atman-brahman jest nieokreślony, pytanie, czy jest prawdziwy, traci odniesienie. W adwaicie dowodzi się, że nie jest prawdziwa popularna wiedza dualistyczna, odwołując się do śrutu. Symbolizm i metaforyzm Wed skłaniają do pytań, na które wedanta odpowiada w usystematyzowany sposób. Analiza stanów jaźni, w tym snu bez marzeń jako części świadomego doświadczenia, ma przynieść bardziej kompletne rozumienie siebie. Przyjęcie przekazu to powrót do źródeł, odejście od wyizolowanych identyfikacji w stronę bezrefleksyjnego doświadczenia jedności. Ponieważ pokolenia uprawomocniły śrutu, uznaje się je za pewniejsze niż inne źródła. Jest ono oparciem i inspiracją dla introspekcji, w której testuje się możliwości poznania i identyfikacji. Wiąże się z tym ryzyko błędu, ale właśnie błędem identyfikacji Śankara tłumaczy rzeczywistość poznawalną. Błąd nałożenia jest podstawą i impulsem do poznania. Intuicje i nadzieje poznającego dotyczą metody, która odtworzy przebieg jego doświadczenia. Refleksja nad tekstami i własną reakcją na nie uświadomi mu przebieg poznania, to jest asymilacji i aktualizacji przekazu. Sannjasin przyjmuje przekazywane prawdy i prawa, by móc doświadczyć absolutu. Cele i kompetencje określają go, a jednocześnie testuje on metody i mechanizmy poznawcze, by siebie odnaleźć.

upon the face. In like manner, the nature of the reflection of the Knower, *viz.* conformity to the attributes of the intellect, is taken to be [superimposed upon the Knower]". US I,18,69-70, [w:] S. Mayeda, *op. cit.*, s. 179.

¹⁸ „The object of knowledge [in the waking state] is looked upon as having an origin, as is [the object of] knowledge in the dreaming state. [True] knowledge is constant and without object; hence duality does not exist. The Knower's Knowing is indeed said to be constant, for nothing else exists in the state of deep sleep. Knowing in the waking state results from nescience; therefore the object of knowledge should be looked upon as unreal. Just as the Infinite lacks form-and-color, etc., and is not the object of sight, etc., so it is not to be taken to be an object of knowledge". US, I,9,7-9, [w:] S. Mayeda, *op. cit.*, s. 121-122.

POZNANIE PRZEZ ZAPRZECZENIE

Śankara, przekonany o iluzyjności przejawionego świata, testuje aparat poznawczy (*antahkaraṇa*), by poznać mechanizmy zakrywania prawdy i kreowania złudzeń. Ewidentnie ciągle próby samookreślenia wpisane w psychofizyczny podmiot skutecznie zwiększają zakres jego nie-wiedzy. Pojawia się możliwość analiz subtelniejszych wymiarów podmiotowości (snów i stanu snu bez marzeń), a przy tym pojawiają się kategorie wymagające weryfikacji. Awidja (*avidyā*), niewiedza, jest jednym z podstawowych pojęć wedanty. Ponawiając próby opisu niewiedzy, Śankara porównuje ją do marzenia sennego.

Dla niego Upaniszady, w połączeniu z refleksją intelektualną i medytacją, to najlepsze źródło możliwej wiedzy¹⁹. Śruti, intelekt i praktyka wspierają i dopełniają się, co zapewnia ciągłość przekazu oraz ogranicza ryzyko błędu. Intelekt odtwarza i organizuje doświadczenie medytacyjne w oparciu o strukturę języka i tekstu. Dzięki refleksji doświadczenie i jego opis zyskują znaczenie, a pozornie biegunowe perspektywy schodzą się. W medytacji pisma testuje się praktycznie, tak że każda z metod podlega weryfikacji. Logika wyjaśnia śruti, które bazując na wglądzie medytacyjnym, daje podstawę praktyce przebiegającej według uschematyzowanego zapisu introspekcji. Upaniszady werbalizują doświadczenie medytujących rishich, a ponieważ mahawakje to między innymi mantry²⁰, powtarzając je, automatycznie przejmują się przekaz. W procesie tym odkrywa się nowy wymiar słów, mantry przekazują więcej znaczeń a introspekcja sięga dalej. Integracja wiedzy z Upaniszad i bezpośredniego wglądu przebiega na dalszym poziomie. Pojawiają się nowe możliwości eksploatacji aparatu poznawczego, nowe sposoby widzenia i pojmowania. Śruti, logika i medytacja dopełniają się, a wiedza ewoluje poza horyzont empiryzmu, relatywizmu i czasoprzestrzeni.

Kolejne części *Upadeśasāhasrī* z księgi *Gadyabandha* (w tłumaczeniu Mayedy i częściowo Sajdka) przedstawiają przebieg poznania w tradycji adwaita-wedanty. Dzieli się ono na trzy fazy – *śravaṇa* – „słuchanie” i studiowanie świętych pism, *manana* – „myślenie”, a więc refleksja nad treścią własnych przeżyć w kontekście tekstów, oraz *nididhyāsana* – medytacja odróżniająca. Adept *džnana-jogi* stopniowo wychodzi spod skrzydeł mistrza (wyzwolonego, *jīvanmukta*), usamodzielnia się i zaczyna wyciągać wnioski bezpośrednio z doświadczenia. W kontekście procesu poznawczego autonomizacji ucznia dowodzi zdolność wyrażenia własnych przeżyć. W wedancie podkreśla się wartość wyartykułowania doświadczenia, przypisując zasadniczą, zbawczą rolę tak zwanym wielkim zdaniom Upaniszad.

¹⁹ Por. *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. 3: *Advaita Vedānta up to Śamkara and His Pupils*, ed. K. H. Potter, Delhi 1981, s. 52–53.

²⁰ Por. M. Kudelska, *Upaniszady*, op. cit., s. 35.

1. Według wedanty wiedza (widja, dźñana) wyzwala z cyklu narodzin i śmierci. Brak wiedzy skazuje na karmiczne konsekwencje mylnych decyzji i działań. W adwajcie Wedy refleksja i introspekcja rozstrzygają, kim się jest. Śruti jest niepodważalne, a rolą guru jest pomóc uczniowi je odczytać. Guru wybiera fragmenty pism, które objaśnia, posługując się odpowiednimi obrazami. Naucza o jedności czystej jaźni (atmana) i brahmana (absolutu i najwyższej kategorii metafizycznej), sięgając po *Bhagawadgitę* (smriti), jeśli ona potwierdza treść Upaniszad. Tradycyjnie pośrednictwo nauczyciela jest konieczne²¹ i to on prowadzi ucznia ku rozpoznaniu atmana w nim samym. Śankara pisze: „Gdy uczeń, który zna już cechy najwyższego Atmana według Śruti i Smriti, pragnie wydostać się z oceanu odradzającego się istnienia, [nauczyciel] powinien go spytać: «Kim jesteś mój drogi?»”²² Jeśli uczeń ma zrozumieć, czym są ciało i umysł, powinien pamiętać, co je ożywia i przenika:

Niewidzialny a widzący, niesłyszalny a słyszący,
Niepomysłany a myślący, nieuświadomiony a będący świadomym²³.

Atman, który jest wewnątrz wszystkiego, jest twoim atmanem²⁴.

On bezcielesny, choć w ciałach przebywa...²⁵

Guru podważa społecznie uprawomocniony rytualizm, dowodząc, że z perspektywy wiecznej wiedzy rytuał ani role społeczne nie są wiążące:

Gdyby należało odprawiać rytuały i nie porzucać ich, [Śruti] nie głosiłoby za pośrednictwem tak jednoznacznych zdań, jak „To jest Atman, Ty jesteś Tym”(Chänd. Up. VI,8,7 itd.), że najwyższego Atmana niezwiązanego z rytuałami, ich wymogami i takimi ich czynnikami, jak kasty i etapy życia, należy rozpoznać jako identycznego z [wewnętrznym] Atmanem...²⁶

²¹ „[...] knowledge [of *Brahman*] is not obtained in any other way [than from a teacher] according to passages from the *Śruti* and the *Smṛti* such as: «One who has a teacher knows...» (Chänd. Up. VI,14,2); «The knowledge which has been learned from a teacher [best helps to attain his end]» (Chänd. Up. IV,9,3)”. US II,1,3, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 212. Zob. M. Kudelska, *Upaniszady*, op. cit., s. 200, 177.

²² „If the pupil who has thus grasped the marks indicative of the highest *Atman* according to the *Śrutis* and the *Smṛtis* wishes to get out of the ocean of transmigratory existence, [the teacher] should ask him: «Who are you, my dear?»” US II,1,9, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 214.

²³ Bṛh. III.7.23, [w:] M. Kudelska, *Upaniszady*, op. cit., s. 97.

²⁴ Bṛh. II.4.1, [w:] M. Kudelska, *Upaniszady*, op. cit., s. 92.

²⁵ Kath. II.22, [w:] M. Kudelska, *Upaniszady*, op. cit., s. 278.

²⁶ „If rituals were to be performed and it were not desirable to abandon them, [the *Śrutis*] would not declare in such unambiguous sentences as, «That is *Atman*, Thou art That» (Chänd. Up. VI,8,7 etc.), that the highest *Atman*, unrelated to the rituals, their requisites and such factors of the rituals as castes and stages of life, should be realized to be identical with [the inner] *Atman*...” US II,1,31, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 220.

Nauczyciel stale podkreśla wartość wiedzy, szukając przenośni i obrazów, które oddadzą jej moc wyzwania od cierpienia i śmierci. Dowodzi, że wiedza uniezależnia od bólu fizycznego, gdyż odczucia w ciele (na przykład ból w wyniku obrażeń) należą do ciała, różnego od jaźni. Znając przedmiotowy status ciała, uczeń nie przywiązuje się do niego. Nie zajmują go emocje ani pragnienia należące do umysłu, który też jest rzeczą. I gdy przestaje identyfikować się z nim, ujawnia się jego dusza (atman) tożsama z brahmanem. Nic nie podważa tej jedności, gdyż zmysły także mają skończony zasięg²⁷.

Brak rozpoznania atmana w sobie jest jak choroba (oczu). Gdy mija, nic nie zaburza naturalnego stanu (czystej percepcji), ale jeśli trwa, śmierć i kolejne wcielenie (kolejna szansa na ozdrowienie) są nieuchronne:

Wskutek niewiedzy przedmiot, środki i podmiot działań są [albo faktycznie] doświadczane albo określane przez Śrutia; ale z punktu widzenia najwyższej prawdy Atman jest jeden i [tylko] wydaje się zwielokrotniony dla wzroku [dotkniętego] niewiedzą tak, jak księżyc [wydaje się] powielony dla wzroku dotkniętego chorobą. Dwoistość jest skutkiem niewiedzy, dlatego jest zrozumiałe [że Śrutia] potępia pogląd, że [Atman] jest inny [od Brahmana] głosząc, [...] „Śmierć za śmiercią osiąga ten [kto sądzi, że widzi wielość w tym świecie]» (Bṛh. Up. II,4,19)²⁸.

Nośnikiem dualizmu jest język, a dokładniej – nazwy i definicje, które Śankara z uporem podważa jako zbyt zewnętrzne i względne. Wedy i logika stanowią mocne poparcie dla jego tez o niezłożoności doświadczenia²⁹. Studia nad śrutia mają uprzytomnić odbiorcy, że role, z którymi się utożsamia, przemijają, a kategorie, którymi określa siebie (status społeczny, etap życia), dezaktualizują się. Tylko brahman jest wieczny i niezmienny, i to z nim odbiorca jest tożsamy, gdyż pisma i logika dowodzą, że jaźń jest nieśmiertelna i nie podlega transmigracji. Gdy nie-

²⁷ „[...] lecz kiedy to wszystko staje się atmanem, to czym i co ma odczuwać, czym i na kogo ma patrzeć, czym i kogo ma słuchać, czym i do kogo ma mówić” Bṛh. II.4.14, [w:] M. Kudelska, *Upaniszady*, op. cit., s. 83.

²⁸ „It is the effect of nescience that the object, means and agent of actions are [either actually] experienced or stated in the *Śrutis*; but from the standpoint of the highest truth *Ātman* is one alone and [only] appears as many through the vision [affected] by nescience just as the moon [appears] as many to sight [affected] by *timira* eye-disease. Duality is the effect of nescience, since it is reasonable [for the *Śrutis*] to condemn the view that [*Ātman*] is different [from *Brahman*] by saying, [...] «Death after death attains he [who thinks he sees manifoldness in this world]» (Bṛh. Up. II,4,19)”. US II,1,40, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 225.

²⁹ „Thus [the scripture] uproots nescience which is the view that [*Ātman*] is different [from *Brahman*], the root of transmigratory existence, by showing the reasonableness of the oneness of the origination, dissolution, etc. [of the world]. When nescience has been uprooted by means of the *Śrutis*, *Smṛtis*, and reasoning, the only knowledge of one who sees the highest truth is established right in this [*Ātman*] that is described as follows: «Without an inside and without an outside» (Bṛh. Up. II,5,19); «Without and within, unborn» (Muṇḍ. Up. II,1,2); like a mass of salt; «[Entirely] a mass of knowledge» (Bṛh. Up. IV,5,13); and the homogeneous *Ātman* which is all-pervading like ether”. US II,1,42-43, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 226.

wiedza (warunkująca i stanowiąca treść doraźnych identyfikacji) mija, jogin przestaje się odradzać i inkarnować iluzje.

2. Druga część traktatu to zbiór logicznych argumentów za tym, że myśli, emocje i wrażenia nie rozstrzygają o niczyjej tożsamości. Są (jak przedmioty zewnętrzne) postrzegane przez intelekt, przyjmujący ich formę, podobnie jak formę marzeń sennych. Dla Śankary aktywność intelektu nie jest wiążąca, skoro we śnie bez marzeń nie widzi się przedmiotów, a nie przestaje się istnieć. Stąd samo widzenie, bezprzedmiotowa percepcja, leży u podstaw istnienia. Widzenie nie jest aktywnością (intelektu) ani stanem (rzeczy), przez co klasyczne metody nie są adekwatne. Mówi się o procesie poznania z powodu konwencji, których nie należy brać dosłownie, ponieważ prawda jest wieczna:

Choć rozumienie jest ostatecznie niezmiennie i wieczne, pojawia się dopiero na końcu, po postrzeganiu i pojęciowaniu, których rozumienie jest celem. Dlatego właśnie, ponieważ postrzeganie i pojęciowanie nie są wieczne, także rozumienie wydaje nam się, jakby było niewieczne, i przenośnie mówimy o nim jako o skutku środków poznania³⁰.

Samopoznanie, inaczej niż poznanie empiryczne, jest bezpośrednio i beczasowe. Poznanie z użyciem zmysłów oznacza podmiotowo-przedmiotowy dualizm. Zmysły przynoszą wiedzę o czymś odrębnym od podmiotu. Pragnienie (poznania) oddziela podmiot od przedmiotu, a pamięć odrywa go od teraźniejszości³¹.

W założeniu adwaity najbardziej pokrewny samowiedzy jest sen bez marzeń. Bezprzedmiotowa świadomość snu jest z natury samostanowiąca. Gdyby wymagała potwierdzenia swego istnienia, oznaczałoby to nieskończony regres (trzecią świadomość dla potwierdzenia drugiej itd.). Jawa i sny zaś nie decydują o niczyjej tożsamości, ponieważ nic, co przemija i odchodzi, nie czyni tego. Tylko czysta bezprzedmiotowa świadomość utrzymuje się w głębokim śnie:

Nigdzie nie widziano, aby własna natura jakiegokolwiek rzeczy mogła się od niej oddzielić. Natomiast stan marzeń sennych i stan przebudzenia oddzielają się od czystej świadomości. Gdyby w stanie głębokiego uśpienia własna natura miała się oddzielić, zostałaby zaprzeczona zdaniem: „Szczała, nie istnieje!” – bowiem widzimy, że natura cech przypadłościowych, nie należących do natury rzeczy, polega właśnie na zniszczalności i nieistnieniu. Tak właśnie niszczyją bogactwa, ubrania itd., zaś rzeczy, których doświadczamy, gdy błądzimy w sennych marzeniach – nie istnieją³².

³⁰ US II,2,108, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, s. 176.

³¹ „And the knower itself cannot be the object to be known, since it is never mediated [by anything]; what in this world is called the object to be known is established, when it is mediated by the rise of desire, remembrance, effort and means of knowledge which belong to the knower. [...] And remembrance has as its object the object to be remembered and not the subject of remembrance. Likewise, desire has as its object only the object desired and not the one who desires”. US II,2,99, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 244.

³² US II,2,89, [w:] *Filozofia Wschodu...*, op. cit., s. 171.

Nauczyciel dowodzi bezznaczeniowości wszystkiego, co przemija. Opisuje proces poznania, by pokazać uczniowi, iż właśnie dlatego, że postrzega aktywność intelektu w relacji do przedmiotów, jest inny od nich, a więc niezwiązany, niezmienny i niezależny od reakcji intelektu (takich jak przywiązanie lub niechęć).

Przyjmując, że prawdziwe jest to, co najbardziej podstawowe, w percepcji interakcji intelektu i przedmiotów sama percepcja jest niepodważalna. I dlatego jaźń nie jest przedmiotem ani podmiotem postrzegania, ale czystym postrzeganiem. Błędne identyfikacje wynikają z aktywności intelektu, co uczeń w końcu dostrzega. Przyznaje, że wiedza zmysłowo-rozumowa nie daje żadnych jednoznacznych pozytywnych odpowiedzi, co skłania go do modyfikacji zachowań poznawczych w stronę prostszego wglądu. Izoluje się od zmysłów, odcina od wrażeń, by móc wyciągać pewniejsze wnioski. W efekcie przestaje utożsamiać się ze światem rzeczy, zewnętrznych i wewnętrznych, ale nadal wątpi w swą niezmienność jako widza zmian w intelekcie. Wtedy guru mówi mu, iż dostrzega zmiany właśnie dlatego, że pozostaje niezmienny:

A przecież gdybyś podlegał zmianom, postrzeganie całego ruchu umysłu, będącego przedmiotem postrzegania, nie miaoby miejsca. Podobnie jak jest z umysłem i jego przedmiotem, czy też ze zmysłami i ich przedmiotami, tak i ty, jako Ātman, nie postrzegałbyś nawet kawałka przedmiotu. Dlatego jesteś ostatecznie niezmienny³³.

Nauczyciel odrzuca każdy argument za złożonością doświadczenia, co każe uczniowi sądzić, że wszystko, poza samą negacją, jest podważalne. Relacyjny świat zjawisk, który wydawał się realny, okazuje się iluzją pochodną błędu poznawczego. Istnieje w uzależnieniu od (błédnego) przekonania o jego istnieniu:

To, co nie jest Ātmanem, istnieje ze względu na coś innego, ponieważ z natury rozumiane jest jako pojęcie powodujące przyjemność, cierpienie i zaćmienie umysłu. W oparciu o tę właśnie naturę mówimy o istnieniu tego, co nie jest Ātmanem, nie w oparciu o inną. Dlatego z ostatecznego punktu widzenia to, co nie jest Ātmanem, nie istnieje. Tak samo na świecie uznaje się, że nie istnieje wąż nałożony [w umyśle] na sznur, czy też iluzja wody itd., z wyjątkiem ich pojęciowego rozumienia. Podobnie dwójnia towarzysząca stanowi przebudzenia i marzeń sennych nie istnieje poza pojęciowym rozumieniem³⁴.

Ponieważ przedmioty świata jawy są nierealne jak ze snu, wiedza o nich, pośrednia i zależna (od pragnienia i środków poznania, pamięci), jest nieprawdziwą wiedzą. Zatem dualizm, wynikający z błédnego poznania, zostaje zniesiony, a wraz z nim światy jawy i snu. Nie pozostaje nic poza czystym poznaniem (negatywnym) utrzymującym się niezależnie od tego, jak zmienne i zależne są sny. (Śankara porównuje czystą świadomość do światła, które oświetla i uwidocznia formy intelektu na jawie i w snach, a gdy ich nie ma w głębokim śnie, oświetla siebie).

³³ US II,2,75, [w:] *Filozofia Wschodu...*, op. cit., s. 169.

³⁴ US II,2,109, [w:] *Filozofia Wschodu...*, op. cit., s. 176.

Rozmowa, którą Śankara przytacza, ma służyć za przykład poprawnej argumentacji. Nauczyciel zna prawdę i dowodzi jej na drodze negacji mylnych przekonań ucznia. Jego pytania naprowadzają ucznia na właściwy tor myślenia, a argumenty każą wyciągać wnioski, które pomogą mu się określić.

Wiedza percepcyjna podlega racjonalizacji, po czym dochodzi do konfrontacji ze śrutu i przejścia do wiedzy metafizycznej. Przenośnie stosowane przez nauczyciela zabierają ucznia ku ukrytym wymiarom wiedzy. Rozmowa z guru, przez którego przemawia doświadczenie prawdy, pozwala uczniowi uczestniczyć w tym doświadczeniu. „Czysta percepcja” i „czysta świadomość” najwierniej je nazywają.

Reasumując, wydaje się, że dążenie do transcendencji to sposób dotarcia do prawdy jako bezpośredni wyraz prawdziwej transcendentnej natury poznającego. Dążenie do prawdy jest jej autentycznym przejawem, spontaniczną autoekspresją.

3. Proces uniezależniania się od umysłu i ciała, a tym samym od przyczynowości i karmana, kończy się medytacją. Medytujący odcina się od zmysłów, a przez to od konieczności reakcji na bodźce i ich następstw. Gdy nie zajmują go potrzeby umysłu, uzyskuje możliwość prostego wglądu. Eliot Deutsch pisze:

Właściwe doświadczenie mokszy, samowiedzy i mądrości, według wyznawców Adwaity, zależy od wysiłku na trzecim etapie „ciągłej medytacji” (*nididhyāsana*). Jeśli uczeń odniósł sukces w rozważaniach, jest gotów dążyć do bezpośredniej samorealizacji. Musi medytować, utrzymać intensywną koncentrację na tożsamości własnej jaźni z Rzeczywistością. Oddzielając się od gry zjawisk na powierzchni swego życia, ma stać się jej świadkiem. Przez wyrzucenie odwraca się od całego egoizmu, lęku i zmysłów. Odrzuca wszystko, co stoi na drodze Jaźni³⁵.

W medytacji odróżniającej neguje się wszelkie związki podmiotu z przedmiotem, aż do wyodrębnienia krańcowo prostego podmiotu bez formy i nazwy. Gdy znikają kontrastowe cechy form, które oddzielały je od siebie, przyciągając lub odpychając, podział na to, co pożądane lub nie, traci podstawy. Równocześnie pojęcia służące wyrażaniu opinii tracą odniesienie. Poznanie przestaje być obarczone oczekiwaniami, preferencjami czy uprzedzeniami, a także koniecznością interpretacji. Ostatecznie jego celem jest bezpośredni wgląd. Według Karla H. Pottera: „Doskonała wiedza nie jest pod czyjąś kontrolą albo żadną kontrolą – jest czymś, co już mamy, i od razu to rozpoznamy, jeśli tylko zwróci się na to naszą uwagę w stosownej sytuacji”³⁶.

³⁵ „The actual experiential attainment of *mokṣa*, of self-knowledge and wisdom, for Advaitins, is the work of the third stage which is that of «constant meditation» (*nididhyāsana*). If the disciple has been successful in his reflection, he is then ready to strive for direct self-realization. He must meditate, he must maintain an intense concentration on the identity of his self with Reality. Dissociating himself from the phenomenal play of his surface life, he must become a witness to it. Through detachment he turns away from all egoism, from all fear and sense-distraction. He discriminates away all that stands in the way of the Self”. E. Deutsch, op. cit., s. 109.

³⁶ „And perfect knowledge is something not under someone else’s control or under no control – it is something we already have, and will immediately recognize ourselves as having it if we

Medytacja wiąże się ze zmianą perspektywy, sposobu i zakresu postrzegania. Przynosi świadomość procesu poznawczego w uniezależnieniu od podmiotu i przedmiotu, z pozycji neutralnego świadka. Negacja psychofizycznego podmiotu ma uwolnić od jego strukturalnych ograniczeń. A skoro każda własność to rodzaj ograniczenia i uprzedmiotowienia (określana w relacji i na tle czegoś), i tylko to, co bez własności, może być samoistne i bezwarunkowe (może być pierwszym warunkiem), teza wedanty o nirgunicznym brahmanie u podstaw poznania może być prawdziwa.

Według adwaity myśli i inne stany umysłu (będące źródłem doraźnych identyfikacji), w ciągłej współzależności oraz złożonych relacjach z doznaniem z zewnątrz, nie są autonomiczne, ewoluowały z czegoś bardziej podstawowego i są odbierane przez coś bardziej niezależnego od nich. Ich własności są im przypisywane przez widza (*drstā*)³⁷, który właśnie dlatego, że widzi, jest inny od nich. Mówi się o jego autonomiczności, ale on sam pozostaje poza określeniami.

Ponieważ brak wiedzy odróżniającej (prawdę od iluzji) uzależnia od myśli i wrażeń, a także procesów kreacji, transformacji i destrukcji, które przechodzą, tylko wiedza przerwie ten związek (uwalniając tym samym od przymusu tworzenia, niszczenia i ich następstw). W założeniu adwaity wgląd w naturę nie-jaźni umożliwi odróżnienie niezmiennej jaźni od tego, co nią definitywnie nie jest (nieprawdy, słownych nadużyć itp.):

Rozsądny człowiek, dręczony dźwiękiem i innymi [przedmiotami zmysłów], które postrzega, powinien praktykować medytację *parisamkhyāna* jak następuje: Ja (Atman) o naturze Widzenia, nie-przedmiotu (= podmiotu) niezwiązanego [z niczym], jestem niezmienny, nieruchomy, nieskończony, nieustraszony i całkowicie subtelny. Zatem dźwięk nie może uczynić mnie swym przedmiotem i dotknąć mnie, dźwięk ogólnie ani [dźwięk] o szczególnych własnościach – przyjemne [dźwięki], takie jak pierwszy ton muzyki, pożądane słowa uznania itp., albo niechciane słowa nieprawdy, oburzenia, poniżenia, obelg itp. – ponieważ jestem niezwiązany [z dźwiękiem]³⁸.

Wycofanie (percepcji i myśli) w medytacji oznacza powrót do stanu pierwotniejszego niż pragnienie poznania, w kierunku przeciwnym do transmigracji. Śankara powołuje się na upanisadę:

only have it called to our attention under appropriate circumstances". *Encyclopedia of Indian Philosophies...*, op. cit., s. 33, [tłum. wł.].

³⁷ Więcej na temat „widza” u Śankary zob. Bina Gupta, *The disinterested witness: a fragment of Advaita Vedānta phenomenology*, Evanston, Illinois 1998, s. 33–56.

³⁸ „So the wise man who is tormented by sound and the other [objects of the senses] which are being perceived, should perform *parisamkhyāna* meditation as follows: I (= *Ātman*) am of the nature of Seeing, non-object (= subject) unconnected [with anything], changeless, motionless, endless, fearless and absolutely subtle. So sound cannot make me its object and touch me, whether as mere noise in general or as [sound] of particular qualities – pleasant [sounds] such as the first note of music or the desirable words of praise and the like, or the undesirable words of untruth, disgust, humiliation, abuse, and the like – since I am unconnected [with sound]”. US II,3,114-115, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 251–252.

Bez dźwięku, bez dotyku, bez kształtu, a niezniszczalne,
 Bez smaku, wieczne, a bezwonne,
 Bez początku, bez końca, wyższe od wielkiego i stałe,
 Ten, który tak to ujrzał, z paszczy śmierci się uwalnia³⁹.

Łatwiej zrezygnować z sensorycznego doświadczenia, pamiętając, że wszystkie jego elementy, od zewnętrznych po najbardziej wewnętrzne, są związane i zależne. Wrażenia z zewnątrz przenoszone do wnętrza rezonują, dając impuls do przyjemnych czy przykrych odczuć. Połączone przez zmysły i umysł, wewnętrzne doznania powielają zewnętrzne⁴⁰. Próby określenia się w oparciu o nie tracą najmniejszy sens, gdy podstawowy warunek wrażliwości na bodźce nie będzie spełniony:

W tym kontekście, jeśli [ktokolwiek,] przez błędne wyobrażenie [Atmana] z powodu fałszywej wiedzy, chciał złączyć [mnie] z [czymkolwiek], przyjemnym lub nieprzyjemnym, co jest typowe dla rezultatu działania, na próżno pragnie połączyć [mnie] z tym, ponieważ nie jestem tego przedmiotem, zgodnie z przekazem Smṛiti: „Nieprzejawionym, niepomysłanym, [niezmiennym się go ogłasza]” (BhG II,25)⁴¹.

W założeniu wedanty żadne działanie poznawcze nie wpłynie na to, czym jest ten, który poznaje. Podejmując je, bierze na siebie brzemień zasług i przewinień gromadzonych w pogoni za wrażeniami (podczas gdy to, czym jest, nie jest przyjemne ani bolesne)⁴². W adwajcie dowodzi się, że nie jest możliwa ingerencja umysłu w to, co niezłożone i nieprzejawione. Wszystko, co w jakiś sposób przejawione, ma związek z percepcją i myśleniem⁴³. Próby różnicowania jedności czy oznacze-

³⁹ Kaṭh III.15, [w:] M. Kudelska, *Upaniszady*, op. cit., s. 280.

⁴⁰ „Moreover, whatever sound and the other external [objects of the senses] may be, they are changed into the form of the body, and into the form of the ear and the other [senses] which perceive them, and into the form of the two internal organs and their objects [such as pleasure and pain], since they are mutually connected and composite in all cases of actions”. US III,3,116, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 253.

⁴¹ „In this context, if [anybody,] through a misconception [about *Ātman*] due to false knowledge, were to wish to connect [me] with [anything], pleasant or unpleasant, which is characteristic of the result of action, he wishes in vain to connect [me] with it, since I am not its object according to the *Smṛiti* passage: «Unmanifest he, unthinkable he, [unchangeable he is declared to be]» (BhG II,25)”. US III,3,116, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 253.

⁴² „Furthermore, paying attention only to the aggregate of the body and the senses, [people, both] devoted and adverse to me, have the desire to connect [me] with things, pleasant, unpleasant, etc., and therefrom results the acquisition of merit, demerit, and the like. It belongs only to them and does not occur in me who am free from old age, death, and fear, since the *Śrutis* and *Smṛtis* say: «Neither what has been done nor what has been left undone affects It» (Bṛh. Up. IV,4,22); «[This is the constant greatness of the knower of *Brahman*]; he does not increase nor become less by action» (Bṛh. Up. IV,4,23)”. US III,3,116, [w:] S. Mayeda, op. cit., s. 253.

⁴³ Według Deutscha „Thought functions only with forms, in multiplicity; *Ātman*, being without determinate form and being ultimately simple, cannot be an object knowable by the mind, perceivable by the senses”. E. Deutsch, op. cit., s. 49.

nia nieokreśloności prowadzą donikąd. Usiłując im zapobiec, poleca się medytację w oparciu o teksty. Upaniszady inspirują do introspekcji, która prowadzi do bezpragnieniowości przez poznanie absurdalnej natury pragnień, a w konsekwencji do niepodejmowania zbędnych działań. Według Pottera:

Pogląd Adwaity jest prosty i miażdżący w konsekwencjach. [...] Nie możemy nie być, nie znać i nie doświadczać własnej Jaźni, a zatem zawsze jesteśmy wyzwoleni. Stąd też wyzwolenie nie wymaga w nas żadnej konkretnej zmiany. Nie musimy się stawać czymś albo kimś innym. Wyzwolenie nie jest produktem, nie ma początku ani końca, nie ma stopni⁴⁴.

Medytujący przestaje identyfikować się z tym, co przemija i umiera, tracąc tożsamość związaną z ciałem i ego. Odchodzi to, co go określa i ogranicza, a utożsamienie z nieskończonością jest zwieńczeniem procesu poznawczego. Gdy dualizm wygasa, proces traci uzasadnienie jako miejsce podmiotowo-przedmiotowych relacji. Samopoznanie jest nierelacyjne i niepodzielne na podmiot, przedmiot i proces albo stan i aktywność poznawczą. Każde określone, celowe działanie oddziela podejmującego je od niego samego. Każdy akt poznawczy wzmacnia indywidualistyczną, egocentryczną perspektywę. Dopiero gdy wycofa się z chaosu wrażeń, pragnienia i emocje przestają zakłócać spokój medytacji. Świadomość, że pragnący i to, czego pragnie, to jedno, uwalnia spod presji realizacji pragnień. Gdy dualizm przestaje obowiązywać, znika „ja” i „nie-ja”. Według adwaity wszystko jest tym samym. Jest się (tożsamym z) rzeczywistością, ponieważ nie ma nic innego (atman = brahman). Śankara podważa wiedzę opartą na odczuciach i domysłach, wymagając przełożenia na język i system sztucznych znaków. Zmysły odbierają pewien zakres bodźców, które umysł przetwarza, generując pojęcia bez znaczenia poza dualistycznym dyskursem. W medytacji, gdy słowa, myśli i obrazy giną, znika ryzyko wypaczenia doświadczenia. Według Śankary samowiedza nie ma związku z przetwarzaniem danych, ponieważ jest wieczna.

⁴⁴ „The Advaita view is simple to state and devastating in its implications. [...] We cannot help being, knowing, and experiencing our Self; thus we are always liberated. It follows, first, that liberation does not require a positive change in us. We do not have to become something, or someone, else. Liberation is not a product; it has no beginning or end; it has no degrees”. *Encyclopedia of Indian Philosophies...*, op. cit., s. 32.

KNOWLEDGE THROUGH NEGATION IN ŚANKARA'S VEDANTA

According to Śankara, admitting that just as one is not a dream person, he is not his body also, frees from attachment to empirical knowledge. After rejecting one's body together with one's ego (a subtler body form), his self (atman) shows itself and joins with all considered "non-I" thus far. Imitating gurus, incarnation of self-consciousness and *mokṣa*, one learns their experience and knowledge: "To the *jīvanmukta*, to the man who is free while living, Brahman is everywhere seen. *Mokṣa* or *mukti*, freedom or liberation, as realized through *jñāna-yoga*, is just this power of being and seeing that excludes nothing, that includes everything"⁴⁵. Śankara starts from a single subject perception and consistently denies it, arguing for *nivṛttimarga*, a way of self-renunciation that liberates from the constraints of partial, individual perspective.

WYKAZ STOSOWANYCH SKRÓTÓW

BhG – *Bhagawadgita*
Bṛh. Up. – *Brihadaranjka*
Chānd. Up. – *Cchandogja*
Kaṭh. Up. – *Katha*
Muṇḍ. Up. – *Mundaka*
US – *Upadeśasāhasrī*

BIBLIOGRAFIA

1. Deutsch E., *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu 1973 [pierwsze wyd. 1969].
2. Dmuchowska M., *Samopoznanie w filozofii Śankary – między metafizyką a epistemologią*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 18 (2009), nr 1 (69).
3. Gupta Bina, *The Disinterested Witness: A Fragment of Advaita Vedānta Phenomenology*, Evanston, Illinois 1998.
4. Kudelska M., *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”? Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009.
5. *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
6. Kudelska M., *Upaniszady*, Kraków 2004.
7. Mayeda S., *A Thousand Teachings: The Upadeśasāhasrī of Śankara*, Delhi 2006 [pierwsze wyd. 1992].
8. *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. 3: *Advaita Vedānta Up To Śankara and His Pupils*, ed. K. H. Potter, Delhi 1981.

⁴⁵ E. Deutsch, op. cit., s. 110.