

*VIII Zjazd Filozoficzny:
Wcześniej niepublikowane materiały*

Marta Kudelska

Sakszin. Widz a zasada podmiotowości¹

Słowa kluczowe: podmiot, zasada podmiotowości, świadomość, atman, świadek, sakszin, widz, monizm, soteriologia

Pojęcie widza, świadka – *sākṣin* – pojawia się w Upaniszadach, jak i w nawiązującym do nich systemie adwaity, na poziomie stanu snu głębokiego. Z analiz tych tekstów wynika, co w tym miejscu będę chciała wykazać, iż ów widz jest najbardziej subtelnym podmiotem, zachowującym swoją odrębność i indywidualność we wszystkich trzech stanach. Wydaje się, iż na gruncie adwaity akt czystego widzenia, akt w wielu innych systemach tożsamy z samym wyzwoleniem, nie jest jeszcze najwyższym stanem świadomości. O stanie najwyższym nie orzeka się nawet w kategoriach czystego widza, lecz tylko w kategoriach „podmiotowości”, czystego poznania, co jest czymś jeszcze wyższym niż subtelny podmiot poznania.

Jednym z terminów na określenie podmiotu poznającego w Upaniszadach jest słowo *sākṣin*. Etymologicznie słowo to pochodzi od *sa* + *akṣa* – posiadający oczy, widzący. Wskazuje się tu na podstawową właściwość podmiotu jako tego, który widzi. Poprzez analizę fragmentów Upaniszad, które zostaną poniżej przedstawione, można będzie zobaczyć, iż nie chodzi tu o zwykły akt zmysłowego postrzegania, ale o „widzenie”, które skorelowane jest z bardzo subtelnym stanem świadomości i prowadzi do wyzwolenia. Koncepcja podmiotu określanego terminem *sākṣin* wskazuje, iż do mokszy prowadzi nie tyle akt zrozumienia, rozpoznania prawdziwej natury rzeczywistości, ale prosty akt widzenia, akt wglądu w tę naturę – *anubhava*. Zrozumienie, w sensie soteriologicznym, okazuje się ostatecznie bardzo subtelnym, ale jednak narzędziem. Taka konstatacja jest wspól-

¹ Prezentowany artykuł jest fragmentem książki na temat konstytuowania się pojęcia podmiotu w klasycznych Upaniszadach. Analiza ta jest dokonywana z perspektywy adwaita-wedanty. Książka ma się ukazać nakładem WUJ pod koniec 2009 roku.

na dla wszystkich nurtów szkół wedanty. To, co będzie przedmiotem poniższej analizy, to zbadanie, czy stan sakszina jest tożsamy z osiągnięciem ostatecznego wyzwolenia, tzn. czy można utożsamić dwa pojęcia: *sākṣin* i *ātman*.

Sam termin *sākṣin*, który w późniejszej myśli filozoficznej Indii staje się terminem technicznym, występuje w Upaniszadach tylko w kilku miejscach. W tych samych kontekstach występują jeszcze dwa inne terminy, które wskazują na tę właśnie charakterystykę podmiotu jako widzącego, nieangażującego się w świat, niedoznającego i dzięki temu osiągnającego wyzwolenie. Jest to słowo *paśya* – „patrzący”, oraz termin *draṣṭr* – „widzący”, od rdzenia *drś* – widzieć. Najśłynniejszy obraz ukazujący owego widzącego, patrzącego na świat świadka występuje w dwóch Upaniszadach (wersje są właściwie identyczne), w Mundace 3.1.–5 oraz w Śwetaśwatarze 6.6–7.²

Dwa ptaki, nierozłączni towarzysze,
Na tym samym drzewie przebywają,
Jeden z nich spożywa słodkie owoce,
Drugi patrzy, nic nie spożywając³.

„Ptak” jest określany terminem: *suparṇa* – posiadający piękne skrzydła. Słowem tym określane bywa zarówno słońce, jak i księżyc, gdy opisuje się je jako posiadające piękne promienie. Użycie tego właśnie terminu na ptaka podkreśla, iż mamy tu do czynienia z metaforą, nie są to zwykłe ptaki. Śankara⁴ w swoim komentarzu do tej strofy pisze, iż obraz ten odnosi się do dwóch bytów usytuowanych w pięknej formie bycia: do Iśwary jako do zarządcy i do duszy indywidualnej jako do zarządzanego. Zarówno Iśwara, jak i dusza indywidualna przebywają w tym samym ciełe, tak jak dwa ptaki na jednym drzewie. Noszą również te same imiona w tym sensie, iż przejawiają się na skutek tej samej przyczyny, choć jeden pełni rolę zarządcy, a drugi zarządzającego. Egzystują w tym samym wymiarze świata przedstawionego. I podobnie jak widzimy dwa ptaki na tym samym drzewie, tak samo możemy dostrzec i doświadczyć Zarządzającego, jak i śmiertelną duszę w tym samym ciełe.

Metafora drzewa, odnosząca się do obrazu całej rzeczywistości przedstawionej, jest bardzo powszechna w tradycji indyjskiej. Zazwyczaj odnosi się do świętego drzewa aśwattha, które opisywane jest jako mające korzenie u góry, tzn. wyrastające, wylaniające się z jakiegoś innego, wyższego wymiaru; w tradycji bramińskiej ta rzeczywistość określana jest zazwyczaj terminem: *brahman*.

² Tłumaczenia Upaniszad zostały przez autorkę artykułu dokonane osobiście z oryginału sanskryckiego.

³ *dvā suparṇā sayujā sakhāyā samānam vṛkṣam pariśasvajāte tayoranyaḥ pippalaṁ svādvatti anaśnann anyo abhicākaṣiti.*

⁴ Som Raj Gupta, *The Word Speaks to the Faustian Man*, vol. 2, Motilal Banarsidass, Delhi 1995, s. 95–96.

Konary, gałęzie, liście rozrastają się w obraz całej dostrzegalnej rzeczywistości. I takimi też elementami tej rzeczywistości są obydwaj ptaki. Jeden z nich, który jest przywiązany do jakiegoś ustrukturalizowanego wymiaru rzeczywistości, spożywa konkretne owoce. On egzystuje jako dusza indywidualna – *jīva*⁵, odróżniająca siebie od innych, mająca swoje własne miejsce na drzewie oraz konkretne owoce, mające zaspokoić dane pragnienia. Drugi ptak wprawdzie nie spożywa owoców, nie jest związany z żadnym poszczególnym przedmiotem pragnienia, przedmiotem lgnięcia, jest jakby z boku, ma równy ogląd, jak i dystans do całego drzewa, czyli do całej rzeczywistości, ale jednak jest jej częścią. Pierwszy ptak nie ogarnia drzewa jako całości, drugi zaś nie dostrzega niczego poza samym drzewem. Zarówno jeden, jak i drugi nie dostrzegają, iż to drzewo z czegoś wyrasta, iż ma swoje oparcie, iż jest uwarunkowane, ustalone w innym wymiarze rzeczywistości. Jeden i drugi ptak, czyli zarówno džiwa, jak i Iśwara funkcjonują w sferze niewiedzy – awidji.

W ten to właśnie sposób przedstawiony jest ów schemat przez Śankarę. Na świat przedstawiony – *vyavahāra* – składają się generalnie trzy elementy, trzy kategorie: *prapañca* (*prapañca*) – odpowiadający całej rzeczywistości przedstawionej, która doświadczana jest jako rzeczywistość nieożywiona; w tej metaforze symbolizuje to drzewo. Kolejna kategoria to *jīva* – dusza indywidualna, zaangażowana w *sansarę* i poprzez ciągły proces doznawania, co symbolizuje ptak spożywający owoce, wikłająca się w nią coraz bardziej. I ostatnia – w wymiarze świata przedstawionego najwyższa kategoria – to Iśwara, który jest biernym świadkiem, jego aktywność ogranicza się do obecności, do kontrolowania, zarządzania; ta aktywność się wyczerpuje w samym akcie patrzenia.

Tutaj pojawia się problem natury ogólniejszej, chodzi o zasadniczą różnicę pomiędzy dżiwą/dżiwami a Iśwarą. Problem ten staram się rozpatrywać tylko w świetle nirgunicznej wedanty, a nie koncepcji sagunicznych, w których to Iśwara będzie ostatecznie utożsamiany z brahmanem. Na podstawie analizy tekstu widzimy, iż zarówno džiwa, jak i Iśwara przynależą do tego samego wymiaru rzeczywistości, zatem nie ma pomiędzy nimi różnicy, jeśli idzie o status metafizyczny. Stan wyzwolenia, mokszy, to przekroczenie bycia zarówno duszą, jak i Iśwarą. Tak też umiejscawia Iśwarę na przykład upaniszada Mandukja. Aby jeszcze z innej strony rozjaśnić ten problem, odwołam się w tym miejscu do innego tekstu, tym razem nie do upaniszady, ale do Jogasutr Patańdzalego. Wprawdzie joga, jak wiadomo, opiera swoją ontologię na dualistycznej *sankhji*, ale zarówno w *sankhji-jodze*, jak i w *adwaita-wedancie*, ostateczna rzeczywistość absolutna jest czystym poznaniem, świadomością – *sat cit* – i w tym kontekście nie jest istotne, czy mówimy o niej jako o *puruszy*, czy jako o *atmanie*.

⁵ Używam tutaj terminu *jīva*, jako późniejszego w wedancie terminu technicznego na określenie podmiotu indywidualnego; najstarsze upaniszady używają często innych terminów.

Nawiązuję dlatego do Jogasutr, gdyż w tym tekście podana zostaje techniczna definicja odróżniająca indywidualną duszę, która w tym systemie określana jest jako purusza, od Íśwary. Pojęciu Íśwary poświęca Patańdźali kilka sutr:

Íśvara – szczególnością poruszy, nietknięty uciążliwościami, karmanem, owocowaniem, złodem. W nim nieprzewidywalny załączek wszechwiedzącego. Mistrzem nawet pradawnych z powodu nieograniczenia czasem. (Jogasutra 1.24–26)⁶

Íśvara przez Patańdźalego nazywany jest „szczególnym” – *viśeṣa* – rodzajem puruszy. Ta „szczególność” nie polega na tym, iż jeden z nich jest absolutnie wyzwolony – co określa się w terminach jogi: *kevala* – a drugi nie. Wyrażnie na ten temat pisze w komentarzu (3.55) do Jogasutr Wjasa⁷:

Gdy ten stan się pojawi, nastaje absolutna wolność (jedyność, *kaivalya*), zarówno u tego, co był Íśwarą, jak i u tego, co nie był Íśwarą; czyli zarówno u tego, co korzystał z (brał udział w) poznania zrodzonego z rozróżniania, jak i u tego drugiego [co nie korzystał z tego poznania]. Jeśli ma bowiem przepalony załączek (*bīja*) uciążliwości (*kleśa*), nie ma już więcej potrzeby poznawania. Te, zrodzone ze skupienia (*saṁādhī*), moc (panowanie, stan Íśwary, *aīśvarya*) i poznanie, były podjęte jako sposób oczyszczenia sattwy. Ale w najgłębszym sensie (*paramārthatas*) dzięki poznaniu (*jñāna*) ustaje (znika, *nivartate*) „niewidzenie” (*adarśana*). Gdy ono zniknie, nie ma już dalszych (innych) uciążliwości (*kleśa*). Z powodu braku uciążliwości nie ma skutku karmicznego (owocowania, *vipāka*). W tym stanie (*avasthā*) guny mając zadanie (*adhikāra*) zakończone (wykonane, *carita*) ponownie nie stają się przedmiotem „widzenia” (*dṛśyatva*) dla puruszy.

Zatem Íśvara jest wzorcem, archetypem, idealnym puruszą. Przedstawia się w świadomości, ale w świadomości empirycznej. I, jako dany w tym wymiarze, jest zjawiskiem świadomości, które ostatecznie też musi zostać powściągnięte. Poprzez skupienie się na Íśwarze, czyli poprzez skupienie się na swym własnym „ja”, osiąga się stan jogi z uświadomieniem – *samprajñātasamādhī*, czyli stan Íśwary, stan świadka, sakszina ze stanu Pradźni upaniszady Mandukja. Ale nie jest to jeszcze stan pełnego wyzwolenia, określany przez jogę – *kevala*, czy *turiya* – przez Upaniszady. Íśvara jest dla poszczególnych bytów wyidealizowanym wzorcem, do którego można się odwołać, utożsamić, jakim pragnęłoby się być. A któż z nas nie pragnąłby być nieograniczony czasem, nieśmiertelnym, niepoddanym żadnym ułomnościom, nieszczęściom, bólom – co ogólnie w myśli indyjskiej nazywane jest – *duḥkha*. I taki właśnie jest Íśvara, odwiecznie niezwiązany jakimikolwiek uciążliwościami. On jest odwieczny, równie jak odwieczna jest *māyā* – kosmiczna ułuda, z którą w pewien sposób jest skorelowany. W nim jest załączek wszechwiedzy, z tym że ta wszechwiedza ostatecznie ma być tylko narzędziem prowadzącym do poznania wyzwalającego. Przez to, iż jest nietknięty kleśami i całym złodem, owocowaniem karmicznym – które to elementy są tym, co różnicuje, ustrukturalizowuje nieodróżnialne od siebie ostatecznie purusze – jest prosty, jednolity

⁶ *Klasyczna joga indyjska*, tłum. Leon Cyboran, PWN 1986, s. 26–30.

⁷ Tamże, s. 201.

i dlatego od pradawnych czasów to On jest wzorcem, punktem odniesienia dla kolejnych pokoleń joginów. To nie kolejny Iśwarowie, gdyż nie można mnożyć idealnych, prostych bytów, lecz ten sam jeden, nieśmiertelny, odwieczny Iśwara. Zatem to, co generalnie odróżnia puruszę od Iśwary, to ograniczenie karmiczne. Purusza wyzwala się od karmana, a Iśwara nigdy nie jest nim związany.

Powróćmy teraz do metafory dwóch ptaków. Drugi ptak, który według Śankary ma symbolizować Iśwarę, pochłonięty jest właściwie jedną aktywnością. On patrzy, nie angażując się. Z tego może wynikać, iż ów akt widzenia jest charakterystyczny dla świadka (*sakṣin, draṣṭṛ*) i nie niesie w sobie skutków karmicznych. Gdybyśmy teraz porównali trzy teksty: upaniszadę Mundakę (także Śwetaśwatara), upaniszadę Mandukję oraz Jogasutry z komentarzem Wjasy, otrzymujemy bardzo spójną strukturę. W trzecim stanie świadomości, w stanie snu głębokiego, określanego przez Mandukję: Pradźnia – Mądrość, pojawia się postać widza, świadka; jest on tożsamy w wymiarze metafizycznym z pojęciem Iśwary. Również w Jogasutrach jest bardzo wyraźnie powiedziane, iż *īśvarapranidhāna* – skupienie się na Iśwarze, może prowadzić do ostatecznego wyzwolenia – *asamprajñātasamādhī*. I używając terminologii Mandukji, przyjmowanej przez adwaitę, stan Pradźni jest przekraczany przez stan Turiji.

Kontynuujemy analizę upaniszady Mundaka. Powyższe rozważania odnosiły się do wersu 3.1.1. Problem zdaje się komplikować, gdy przystąpimy do omówienia dwóch kolejnych wersów:

Na tym samym drzewie Purusza,
Zasnucony, pogrążony w niemocy, ze zbłąkanym umysłem,
Lecz gdy rozpozna tego innego, Pana, radosnego
I jego potęgę, uwalnia się od smutku.

Gdy widz postrzega złocistą jasność,
Twórcę, Pana, Puruszę, brahmana będącego źródłem,
Wówczas wiedzący, odrzucając zarówno dobre, jak i złe uczynki,
Będąc bez skazy, osiąga pełną z nim tożsamość. (Mundaka 3.1.2–3)⁸

Sytuacja wydawała się już ostatecznie wyjaśniona: mamy dwa ptaki, jeden symbolizuje indywidualną duszę, drugi Iśwarę, a całe drzewo rzeczywistość san-saryczną – prapańca. Kim w takim razie jest Purusza, który ma przebywać na tym samym drzewie? Wydaje mi się, iż jedynym spójnym rozwiązaniem tego problemu i uzgodnieniem tych trzech wersów jest przyjęcie następującej koncepcji. Wszystkie trzy powyższe wersy odnoszą się do opisu tej samej sytuacji, jak i tego samego wymiaru rzeczywistości, z tym że w wersji pierwszym tekst posługuje się poetycką metaforą, a dwa pozostałe wersy dokonują analizy tej

⁸ *samāne vṛkṣe puruṣo nimagno `nīṣaya śocati muhyamānaḥ juṣṭam yadā paśyaty anyam īśam asya mahimānam iti vīṭaśokāḥ, yadā paśyaḥ paśyate rukmavarṇam kartāram īśam puruṣam brahmayonim tadā vidvān puyapāpe vidhūya nirañjanāḥ paramaṁ sāmāyam upaiti.*

samej sytuacji, językiem na pewno jeszcze nie ściśle technicznym, ale posługując się już bardziej ścisłymi, uszczegółowionymi pojęciami.

Jednym z punktów łączących obydwie metody opisu jest odwołanie się do tego samego (takiego samego) – *samana* drzewa. Zatem obydwie sytuacje odnoszą się do opisu rzeczywistości sansarycznej. Termin *puruṣa* nie odnosi się do określenia bytu absolutnego. Występuje on na poziomie mai, dokładniej, używając terminologii Mandukji – na poziomie stanu Pradźnia. W tym fragmencie upaniszady jest użycie podobnego rozumienia terminu *puruṣa* jak w Jogasutrach, gdzie odnosił się on do wskazania na istotę indywidualnego podmiotu (w innych tekstach pojawiają się w tym kontekście najczęściej terminy: *jīva*, *citta*), jak i do Iśwary rozumianego jako *puruṣa viśeṣa* – jedyny, wyjątkowy Purusza. W trzeciej strofie to przeciwstawienie jest obrazowane terminami: *paśya* – patrzący, widzący (odpowiednik sakszina), a *Isa* – Pan, Władca, Zarządca. Czyli znów mamy odpowiednik metafory dwóch ptaków. Jeden z nich to ten, który utożsamia się, jak pisze w komentarzu Śankara – ze swoim ciałem, którego umysł jest omroczony niewiedzą, *muhyamāna* – i dlatego nie rozpoznaje swojej sytuacji. A ta sytuacja skutkuje stanem smutku. Tu wprowadzie wyrażone jest to wprost przez frazę *śocati* – „smuci się”, ale generalnie odpowiada to stanowi *duḥkha*. *Duḥkha* jest tu rozumiana tak szeroko jak później w buddyzmie, gdzie jest po prostu podstawowym, nierozłącznym atrybutem sansary. Ten stan pograżania się w smutku wynika z tego, iż ów puruṣa, który ze swej istoty jest potencjalnie wolny, omotany zostaje niemocą – *anīśayā*. *An-īśa* – siła, niebędąca Panem, Zarządcą. Wyrażenie to wskazuje na żeńską siłę, prawdopodobnie odpowiednik żeńskiej, kosmicznej siły, denotującej prakriti, która jest różna od Zarządcy, a która jawi się jako przyczyna ludzkiej niewiedzy⁹.

O tym, iż możemy interpretować sformułowanie *anīśā* jako odwołujące się do żeńskiej siły kosmicznej, która choćby w języku sankhji określana jest jako prakriti, świadczyć może strofa 4.5. z upaniszady Śwetaśwatara. Zaraz po tej strofie pojawia się metafora dwóch ptaków, które są przedmiotem naszej analizy.

Oto ona, jedna, nienarodzona, czerwona, biała i czarna,
Ona stwarza różnorakie istoty o formach sobie podobnych;
Jeden nienarodzony leży obok, nią się rozkoszując,
Zaś drugi nienarodzony porzuca ją, doznawszy pragnień¹⁰.

Odwołanie się do późniejszej terminologii sankhji jest wyraźne, zresztą Śwetaśwatara należy do grupy upaniszad tak zwanych protosankhja-jogicznych. Trzy kolory (takie samo porównanie znajduje się w szóstej księdze Chandoghji) symbolizują trzy guny: radžas, sattwę i tamas. Podkreślona jest tu dynamiczna natura

⁹ Patrick Olivelle, *Upaniṣads*, Oxford University Press, 1996, s. 399.

¹⁰ *ajām ekām lohita śukla kṛṣṇām bahviḥ prajāḥ sṛjamānām sarūpāḥ ajo hy eko juṣamāno`nuśete jahāty enām bhuktabhogām ajo`nyah*.

prakriti, która nieustannie się przeobrażając, stwarza różnorakie formy przejawione – *vyakta*. Pojęcie „nienarodzony” odnosi się oczywiście do puruszy. Już w tym tekście jest antycypowana późniejsza – w sumie dość paradoksalna – teza sankhji, przyjmująca wielość puruszów. Paradoksalna, gdyż pomiędzy wyzwolonymi puruszami nie ma żadnej ontologicznej różnicy. Wszyscy są przede wszystkim czystą świadomością – *cit*, czyli mamy multiplikację bytów świadomościowych, gdy zaś rzeczywistość przedmiotowa, w swej najbardziej zewnętrznej formie przejawiająca się jako materialna, jest jedna, choć z natury różnorodna. Ale wracając do naszego obrazu: ta sama, jedna prakriti nieustannie działa, a ta jej aktywność jest w różny sposób doświadczana przez poszczególnych puruszów.

Upaniszada Śwetaśwatara, jedna z młodszych w kanonie, zaliczana jest tradycyjnie do tekstów teistycznych. Znajduje się w niej wiele niezwykle pięknych fragmentów, które w sposób poetycki opisują Byt Najwyższy, będący obiektem czci i uwielbienia. Akty oddawania czci pomagają czcicielowi na jego drodze rozwoju duchowego i mogą go doprowadzić do wyzwolenia, choć samo uzyskanie mokszy jest ostatecznie sprawą indywidualną.

On jeden Bóg, który okrywa siebie zgodnie ze swą naturą,
Jak pająk pajęczyną pochodzącą z pierwotnej natury,
On utorował nam drogę do brahmana. (6.10)¹¹

Wieczny wśród rzeczy wiecznych, myślący wśród myślących,
On jeden wśród wielu rozdziela spełnienie pragnień,
Oto przyczyna, którą osiąga się poprzez sankhję i jogę,
Poznając takiego boga, wyzwala się z wszelkich więzów. (6.13.)^{12, 13}

Jak już wspomniałam, rozważania prezentowane w tym artykule dotyczą koncepcji podmiotu w Upaniszadach, tak jak on jest rozpatrywany z perspektywy

¹¹ *Yas tantunābha iva tantubhiḥ pradhānajaīḥ svabhāvataḥ deva ekaḥ svaāvr̥ṇot sa no dadhād brahmāpyayam.*

¹² *Nityo nityānām cetanas cetanānām eko bahūnām yo vidadhāti kāmān tat kāraṇam sām̐khyayogādhipagamyam jñātva devam mucyate sarvapāśaiḥ.*

¹³ Odwołajmy się w tym miejscu do Plotyna: „Lecz skoro znalazła się w nim i wokół niego, to jest w posiadaniu umysłowego przedmiotu i myśli. Niemniej, skoro ujrzy Tamtego Boga, to odrzuca już wszystko. Podobnie będzie ktoś do wspaniałego i w tym znaczeniu pięknego pałacu i będzie z podziwem oglądać poszczególne wspaniałości wewnątrz, dopóki nie ujrzy władcy pałacu, skoro go zaś ujrzy i nim się zachwyci nie jako cudem natury na miarę posągów, lecz jako godnym istotnego widzenia, to, porzuciwszy tamte blahostki, będzie już odtąd patrzeć tylko na niego, za czym, patrząc i nie odrywając oka, nie będzie już widzieć skutkiem ciągłości patrzenia zewnętrznego obrazu, lecz zmiesza swój wzrok z „widowiskiem”, tak iż uprzedni przedmiot widzenia staje się już wzrokiem w nim, a on sam zapomni o wszystkich innych widowiskach. I bodaj odtworzyłoby to porównanie właściwy stosunek, gdyby ów władca, który stanął przed widzem oglądającym pałac, był nie człowiekiem, lecz bogiem jakimś, i to bogiem objawionym nie wzrokowo, lecz wewnętrznie, przez napelnienie duszy *widza*” (podkreślenie M.K.), Plotyn, *Enneada VI*, tłum. Adam Krokiewicz, Warszawa 2003, s. 787–788.

adwaita-wedanty. Opieram się tu głównie na schemacie upaniszady Mandukja, która zgodnie z tradycją uważana jest za zawierającą *in nuce* wszelkie kluczowe koncepcje występujące w innych tekstach kanonu. Komentarz Gaudapady do Mandukji tworzy pierwszy *stricte* filozoficzny tekst adwaity. Jak wiadomo, według przyjętego przez Mandukję schematu, w stanie świadomości skorelowanym ze stanem snu głębokiego podmiot indywidualny przybiera postać „sakszina” – jako biernego obserwatora. Na poziomie uniwersalnym odpowiada mu Iśwara, będący zarówno przyczyną świata, jego zarządcą, może on również pełnić rolę – jako obiekt czci – pomocną w wyzwoleniu. Według takiego też schematu odwołuję się w tym miejscu do Śwetaśwatary, gdyż jej tekst może rozszerzyć – w innych miejscach bardzo techniczne – opisy stanu Pradźni. I przyjmując to założenie, można uzgodnić tekst sagunicznej Śwetaśwatary i nirgunicznej Mandukji. Kilka wybranych wersów ze Śwetaśwatary mogło posłużyć do sformułowań zawartych w Mandukji:

Jeden bóg, skryty w każdym stworzeniu,
Wszeczhprzenikliwy, wewnętrzny atman każdej istoty,
Najwyższy strażnik uczynków, w każdym stworzeniu przebywa,
Świadek, myśliciel, jedyny, bez cech. (Śwetaśwatara 6.11.)¹⁴

Będąc takim, on jest zaprawdę nieśmiertelny, zaistniał jako Pan,
Poznający, wszechobecny, strażnik tego świata,
Wiecznie zarządza tym światem,
Nie ma tu żadnej innej przyczyny panowania. (Śwetaśwatara 6.17.)¹⁵

W tym fragmencie występuje termin *ekadeva* – jeden bóg. Użycie słowa *deva* – świetlisty, wskazuje, iż nie musimy interpretować tego terminu w kategoriach bytu najwyższego, absolutnego. Dewowie egzystują na poziomie niebios, ale niebios sansarycznych, a sansara jest wszak ostatecznie przekraczana przez moksę. Ów jeden bóg okrywa swą własną istotę. Jest tu wyraźnie zaznaczona koncepcja *mai*, jako siły zakrywającej, zaciemniającej. Nie występuje tu wprawdzie termin *māyā*, pełni tę rolę termin *pradhāna* – w *sankhji* znaczący *prakṛti avyakta* – nieprzejawioną *prakṛiti*. W koncepcjach adwaitycznych mówi się, iż mają *ma* generalnie dwie funkcje: zakrywającą i projektującą. Obie te funkcje działają w dwóch pierwszych przejawiających się stanach świadomości (tylko oczywiście *turiya* jest *advaita*, tzn. absolutnie niczym niezmaconą), z jednej strony projektując różne wymiary rzeczywistości, z drugiej strony zakrywając jej prawdziwą naturę. W stanie Pradźni działa zaś – gdy jest to rozpatrywane z perspektywy indywidualnego podmiotu świadomościowego – jedynie funkcja zakrywająca. Nie ma

¹⁴ *Eko devas sarvabhūteṣu gūḍhas sarvavyāpi sarva bhūtāntarātmā karmādhyaḥśas sarvabhūtādhivāsas sākṣi cetā kevalo nirguṇa ca.*

¹⁵ *Sa tanmayo hy amṛtā īśaśaṁsthō jñās sarvago bhuvanasyāśya goptā ya īśe asya jagato nityam evanānyo heter vidyate īśanāya.*

doświadczenia treści aktów poznawczych, ale też nie ma jeszcze pełnego wglądu, który może prowadzić do mokszy. Ale to właśnie ten stan, jak mówi wyraźnie tekst, może prowadzić do brahmana. Przytoczmy kolejną strofę:

Będąc jednym, jest strażnikiem wielu, którzy nie działają,
Jeden zarodek czyni różnorodnym,
Tylko tych mędrców, którzy dostrzegają go w atmanie,
Udziałem jest szczęście odwieczne. (6.12.)¹⁶

Ta strofa prezentuje zarówno perspektywę indywidualną (*jīva, sākṣin*), jak i perspektywę uniwersalną (*ekadeva, īśvara*). Podobne sformułowania pojawiają się w 5 i 6 strofie Mandukji. Analizując strofy Śwetaśwatary, widzimy, jak trudno jest interpretować klasyczną myśl indyjską przy użyciu kategorii filozoficznych wypracowanych w kulturze europejskiej. W naszym kręgu kulturowym używamy kategorii transcendencji, gdy chcemy wskazać na przekraczanie – ogólnie mówiąc – poziomu indywidualnego przez absolutny, a immanencji, gdy wskazujemy na przenikanie bytów indywidualnych przez wymiar uniwersalny, absolutny. Tu obydwie te kategorie odwołują się do trzeciego stanu świadomości, do omawianego w tym miejscu stanu Pradźni. Ale jak w takim razie określić, iż należy ten właśnie stan przekroczyć, by dostąpić czy stać się atmanem-brahmanem, by zaistnieć jako stan określany jako turiya? Tu, w tym miejscu jedynie zaznaczam ten problem, który wymaga jednak odrębnego, szerszego opracowania.

Powyższe koncepcje prezentuje również upaniszada Maitri, która podobnie jak Mandukja przynależy do najmłodszych tekstów kanonu śruti:

Oto zaprawdę jest atman, którego opiewają wieszczowie,
On tu na ziemi wędruje z ciała do ciała, nietknięty,
Choć wydaje się jasny lub ciemny, lecz to z powodu działania,
Z powodu nieprzejawiania się, subtelności, niemożliwości dostrzeżenia,
Niemożliwości uchwycenia, wolności od poczucia własnego „ja”,
Przejawia się jako nie będący tam, a działający,
A w rzeczywistości jest on czysty, stały, niezachwiany, bez skazy,
Niewzruszony, bez pragnień, nieruchomy widz, przebywa w samym sobie,
Tak jak doznający prawości skrywa atmana w osłonie z cech utworzonej,
Lecz sam pozostaje nieruchomy, pozostaje nieruchomy. (2.7.)¹⁷

Określenia, które się w tym tekście pojawiają, powtarzają rozstrzygnięcia, z którymi spotkaliśmy się powyżej w Śwetaśwatarze. Maitri jest tekstem synkre-

¹⁶ *Eko vaṣī nīṣkriyāṇām bahūnām ekam bījam bahudhā yaḥ karoti tam ātmaśtham ye `nupaśyanti dhīrās teṣāṃ sukhāṃ āśvataṃ netareṣāṃ.*

¹⁷ *Sa vā eṣa ātmehośanti kavayaḥ sītāsitaīḥ karmaphalair anabhibhūta iva prati śarīreṣu caraty avyaktatvāt saukṣmyād adrśyatvād agrāhyatvān nirmamatvāc cānavastho `sati kartā `kartairvāvasthaḥ sa vā eṣa śuddhaḥ sthīro `calas cālepyo `viagro nisprhaḥ prekṣakavad avasthītaḥ svasthaḥ ca rtabhug guramayena paṭenātmānam antardhayāvasthīta ity avasthīta iti.*

tycznym, bardzo często cytuje fragmenty starszych od siebie upaniszad i stara się uzgodnić ich różne, czasem wyglądające na nawzajem wykluczające się, sformułowania. To, co nas w tym miejscu interesuje, to pojawiający się również w tym fragmencie termin „widz”, tutaj oddany słowem *prekṣaka* – „patrzący na coś”, „przyglądający się”. Jest to wskazanie na podmiot doznający, który określamy w terminach widza, świadka, gdy chcemy podkreślić jego najbardziej subtelny naturę, jego istotę, kiedy przebywanie w tym stanie może prowadzić do wyzwolenia. O podmiocie doznającym możemy orzekać w różnych terminach, gdy wędruje poprzez różne stany świadomości. Gdy chcemy wskazać na jego bytowanie w Pradźni, używamy terminu nieruchomego obserwatora. Sakszin, który jest podmiotem w stanie Pradźni, jest czystym widzostwem, gdyż nie jest projektującą, tylko czystą treścią poznania.

Można się w tym miejscu pokusić o stwierdzenie, iż powyższy fragment antycypuje późniejsze rozróżnienie adwaity na mają i awidję, gdzie mają będzie odpowiadać kosmicznej ułudzie i tworzyć formy, struktury świata nie w pełni rzeczywistego, a awidja – za indywidualną ludzką niewiedzę, która zgodnie z tymi formami dokonuje poszczególnych aktów. W Gaudapada-karice już się powie, iż mają to formy, a awidja treści aktów poznawczych. Zatem gdy tak zinterpretujemy występowanie dwóch puruszów, to jeden będzie odpowiadał poziomowi indywidualnemu, a drugi kosmicznemu, lecz nie zapominajmy, iż one wszystkie odnoszą się do wymiaru rzeczywistości sansarycznej. I dlatego sakszin, jako nieaktywny, jest czystą, nic nieprojektującą treścią poznania.

Powróćmy teraz do Mundaki. Dopóki indywidualny purusza, indywidualny podmiot nie otrzyma żadnego sygnału, iż choć jego obecna sytuacja wikła go coraz głębiej w sansarę, to jest możliwa zmiana tego stanu, podstawowym jego atrybutem jest smutek. Pierwszym impulsem prowadzącym do zmiany oglądu rzeczywistości jest dostrzeżenie (*paśyati*) kogoś innego od siebie (*anya*). Ten „inny” określany jest jako Pan (*īśa*), on nie jest ogarnięty niemocą, lecz ma w sobie tę moc, która pozwala uwolnić się od smutku. Tu zaznaczona jest koncepcja wejścia na drogę prowadzącą do wyzwolenia. Impuls może pochodzić od samego indywidualnego puruszy lub może wypływać z dostrzeżenia wzorca, który jest innym (*anya*, *viśeṣa*) puruszą, czyli Iśwarą, Iśą. Jest to wskazanie na początek drogi, którą teraz będzie podążać – technicznie nazywany w myśli indyjskiej – adept jogi. Upaniszada nie objaśnia nam kolejnych kroków, lecz w pierwszych słowach trzeciego wersu pojawia się określenie na podmiot – jak możemy to skonfrontować z innymi tekstami tej tradycji – będący u kresu tej drogi. Pojawia się określenie *paśya* – patrzący, co, jak już to omawialiśmy, odwołuje nas do pojęcia sakszina i do określenia stanu podmiotu poznającego w stanie Pradźni. Jak pisze również w komentarzu Śankara, ten, który postrzega prawdę, jest nazywany widzającym. A prawdą jest to, iż światło, jasność poznania jest tożsame z

Iśą, Iśwarą¹⁸. Iśwara nazywany jest *kartr* – twórcą (a nie stwórcą) całego świata. Zacytujmy w tym miejscu Mandukję:

I to jest Pan wszystkiego, wszystko jest mu znane,
On wewnętrznym strażnikiem i źródłem wszystkiego,
Zaprawdę, on jest powstawaniem i zanikaniem każdej istoty. (Mandukja 6)¹⁹

W wyjściowym dla tego rozdziału analizowanym tekście jest metafora dwóch ptaków, zamieszczona między innymi w Mundace. Większość sformułowań przytoczonej powyżej Mandukji znajduje się również w Mundace, gdzie pojawiają się jednak dodatkowe dookreślenia. Bardzo ciekawym terminem jest *brahmayoni*, który można tłumaczyć zarówno jako „brahman będący źródłem”, jak i „łono brahmana”. Te dwie, pozornie sprzeczne wersje, objaśnione zostają w komentarzu Śankary. Wynika z tego, iż są one celowo niedoprecyzowane, gdyż mają się odnosić zarówno do brahmana pojętego jako absolut, jak i do brahmana rozumianego jako źródło świata.

W tym miejscu nasuwa się uwaga natury ogólniejszej, która stanowi odzwierciedlenie problemu we wszystkich tych systemach, które deklarują, iż o istocie bytu absolutnego nie można adekwatnie orzekać w żadnych kategoriach. Dotyczy to oczywiście omawianej przez nas adwaity, ale też na przykład niektórych szkół buddyzmu mahajany. Posłużę się tu może nazbyt autorską interpretacją tego problemu, która ma jednak swoje uzasadnienie w tekstach klasycznych.

Cofnijmy się w tym miejscu do samych początków myśli indyjskiej, do hymnu Nasadijasuktam. Wieszcowie wedyjscy używali w tym hymnie pojęcia zarówno *sat* – istniejące, jak i *asat* – nieistniejące, na określenie istoty bytu absolutnego, nieprzejawionego – wtedy pojęcie to wyczerpuje charakterystykę w kategoriach sformułowań metafizycznych. Te same też terminy wskazują na to, czy prawdziwie doświadczamy tej rzeczywistości – *sat*, czy też nasze poznanie jest błędne, nieprawdziwe – *asat*. Często kluczem do rozwiązania problemów interpretacyjnych tekstów śruti i systemów do nich się odwołujących jest rozstrzygnięcie, czy w danym momencie tekst orzeka o naturze bytu, czy mówi o tym, w jaki sposób jest on doświadczany. A wiadomo, iż jest to zadanie bardzo trudne, gdyż autorzy jakby świadomie mieszają te porządki, a w dodatku używają pełnego metafor, niejasnego, zaciemniającego wręcz języka.

Przejdźmy w tym kontekście do absolutnie fundamentalnej dla buddyzmu mahajany frazy z Hridajasutry, która mówi, iż „forma jest pustką, a pustka formą” – *rūpaṃ śūnyatā śūnyatā eva rūpaṃ*. Gdy postaramy się zinterpretować tę frazę w świetle tych uwag, które powyżej sformułowałam, to pojęcie pustki może

¹⁸ „widzenie napelni oczy światłem i nie to sprawia, by dzięki światłu widać było inny przedmiot, lecz przedmiotem widzenia było właśnie światło samo!”, Plotyn, *Enneada VI*, s. 789.

¹⁹ *prabhavaḥ sarvabhāvānāṃ satām itī viniścayaḥ sarvaṃ janayati prāṇaś ceto`mśūn puruṣaḥ pṛthak*.

wskazywać na „pustość”, w znaczeniu braku absolutnie adekwatnych określeń samej natury bytu. O wszystkim, co jest dane w jakimkolwiek przedstawieniu, w najbardziej nawet subtelnie pojętym akcie poznawczym możemy powiedzieć cokolwiek, nie przesądzając o rzetelności i wartości tego poznania, jeżeli przybiera jakąkolwiek formę. W koncepcjach, które prymat przyznają aktowi widzenia, będzie to barwokszałt, blask, światło, w teistycznych – Boska Postać, a tam, gdzie pierwotny jest akt słyszenia – dźwięk, który może być również doświadczany jako Boskie Słowo.

Powróćmy do Mundaki 3.1.3. Widz – *paśya*, postrzega byt absolutny i orzeka o nim w najwyższych – jak na wymiar doświadczalnej rzeczywistości – kategoriach. Zawsze w tego typu opisach pojawia się metafora światła, tu występuje termin *rukma-varṇa* – złocista jasność. Określa się go również jako: *brahmayoni*, co wskazuje zarówno na wyższego, jak i na niższego, posiadającego atrybuty (*saguṇa*) brahmana. Dalej w tej samej strofie czytamy, iż taki akt widzenia prowadzi wprost do wyzwolenia, gdyż nie niesie ze sobą skutków karmicznych. Widzący – *paśya* – jest również wiedzącym – *vidvān*, czyli kimś, kogo złoże karmiczne zostało w pełni wypalone. Sam ten akt, choć właściwie jest wciąż czynem – *karman*, nie skutkuje już dalszym wnikaniem się w sansarę. Dopiero wtedy może już nastąpić ostateczne wyzwolenie, które określane jest jako osiągnięcie pełnej, najwyższej (*parama*) tożsamości, identyczności (*sāmya*). Inne fragmenty upaniszadowe, które zaraz przedstawię, będą o takim akcie mówiły, jako o zlanii się oczyszczonej z wszelkich ograniczeń (*upādhi*) duszy indywidualnej z absolutem.

Bardzo piękny fragment, podsumowujący nasze rozważania na temat pojęcia „świadka”, znajduje się w upaniszadzie Maitri. Opis ten poprzedzony jest pełną znaczeń metaforą łuku i strzały. Zacytujmy strofę 6.25:

Kto wciągnął zmysły do wewnątrz, jak podczas snu,
Czyje myśli są czyste, jak podczas marzenia sennego,
Chociaż przebywa w jaskini zmysłów, nie pozostaje w ich władzy,
On widzi tego, który jest nazywany Pranawą, który jest przewodnikiem,
O formie blasku, wolnym od snu, starości, śmierci, smutku,
Wtedy on również staje się tym, którego nazywają Pranawą,
On staje się przewodnikiem, o formie blasku²⁰,
Wolny od snu, starości, śmierci i smutku.
O tym tak mówiono:
O łączeniu się oddechu z sylabą Om i całym różnorodnym światem,

²⁰ „I może nie należy nawet mówić »ujrzy«, a co do »ujrzanego« przedmiotu – skoro trzeba mówić, że są to dwie rzeczy, podmiot oraz przedmiot widzenia, a nie, że obydwie są jedną, zuchwała zaś jest ta mowa – to wtedy ów widz ani go nie widzi, ani nie rozróżnia, ani też nie wyobraża sobie dwóch rzeczy, lecz tak się tam przyczynia, jakby stał się inny i nie był sobą ani należał do siebie, ponieważ stał się Jego własnością, więc jest Jednem, złączwszy niejako środek ze środkiem. [...] Otóż w tym znaczeniu i my teraz mówimy o »różnym«. I właśnie dlatego jest tak trudno wyśłowić owo widzenie. Bo jakże na przykład oznajmi ktoś o Nim jako o różnym, skoro nie ujrział Go wtedy, kiedy widział, jako różnego, lecz jako Jedno w stosunku do siebie?” Plotyn, *Enneada VI*, s. 839.

A także o ich zjednoczeniu, mówi się, że to jest joga,
 Jedność oddechu, umysłu i zmysłów,
 Oraz porzucenie wszystkich stanów bytowania,
 Oto właśnie joga²¹.

Ten fragment potwierdza naszą linię interpretacyjną, iż pojęcie „świadka” należy rozpatrywać w ramach opisu podmiotu danego w akcie medytacyjnym. Pojawia się tu rozróżnienie na stan marzeń sennych i stan snu głębokiego. W stanie marzeń sennych zmysły zaawansowanego w całej procedurze jogicznej adepta są oczyszczone, ale jeszcze aktywnie działają. Ta ich różnorodna aktywność zanika w kolejnym stanie, w stanie snu głębokiego, gdzie przemienia się w stan czystego widzenia. Obiekt, który zostaje dostrzeżony w tym stanie, nazywany jest przewodnikiem o imieniu Pranawa. A Pranawa to nazwa podstawowej dla wszystkich schematów medytacyjnych sylaby Om. Om jawi się jako posiadająca formę blasku. Upaniszada utożsamia tym samym najsubtelniejszy pierwotny dźwięk, będący odpowiednikiem śabdabrahmana, z najpierwotniejszą wizualizacją, przybierającą formę czystego światła. Zwróćmy w tym miejscu uwagę, iż zazwyczaj teksty śruti nie wskazują na pierwszeństwo ani zmysłu widzenia, ani zmysłu słyszenia – oczywiście pojmowanych na najbardziej subtelnych poziomach – w ostatecznej procedurze soteriologicznej. Te dwa zmysły są jednak w tym kontekście wyróżniane wśród pozostałych i to one, w swej bardziej „grubej”, zewnętrznej formie kształtują indywidualnie działające podmioty. Wskazuje na to choćby używanie terminu „namarupa” na określenie indywidualności, indywidualnych, skonkretyzowanych podmiotów. A wszak *nāma* to imię, nazwa, co związane jest z wypowiedzeniem, jak i też usłyszeniem, a *rūpa* to forma, co odwołuje nas na subtelniejszych poziomach do barwoksztaltu.

We wcześniejszych strofach mamy bardziej szczegółowy opis samej struktury medytacyjnej:

Zaś gdzie indziej powiedziano:
 O dwóch brahmanach winno się zaprawdę rozmyślać,
 O tym, który jest słowem, i który nie jest słowem,
 Lecz tylko dzięki słowu ujawnia się to, co jest poza słowem,
 Tym słowem jest Om,
 Wznosząc się dzięki niemu wysoko w górę, osiąga się to, co poza słowem,
 Niektórzy mówią, że to jest właśnie droga, to jest nieśmiertelnością,
 To jest pełne wyciszenie i powściągnięcie. [...]

 Przekraczając każde z oznaczeń, roztopiają się w najwyższym,
 Będącym poza słowem, nie przejawionym brahmanie,

²¹ *athāntrāpy uktam: nidrevāntarhitendriyaḥ śuddhitamayā dhiyā svapna iva yaḥ paśyatīndriyaḥ ile' vivaśaḥ prañavākhyam prañetāram bhārūpam vīgatānidram vijaram vimṛtyam viśokaṁ ca so'pi prañavākhyāḥ prañetā bhārūpaḥ vīgata nidraḥ vījaraḥ vimṛtyur viśoko bhavati ity eva hy āha: eva prāṇam atho'nmāt sarvam anekadhā yunakti yuñjate vāpi tasmād yoga iti smṛtaḥ ekatvam prāṇamanasor indriyāṇāṁ tathaiva ca sarvabhāvaparitāgo yoga ity abhidhiyate.*

Są pozbawieni wszelkich cech i wszelkich rozróżnień,
Są jak liczne nektary, które łączą się w jeden miód. (Maitri 6.22)²²

Nirguniczny charakter tej upaniszady jest oczywisty. Wydaje się, że wiele ontologicznych niespójności może wynikać z przyjmowania różnych schematów opisu rzeczywistości przedstawionej, gdy jest ona rozpatrywana z perspektywy danego podmiotu działającego. Sytuacja się komplikuje, gdy są połączone różne procedury medytacyjne. Opisy danych wymiarów rzeczywistości, czy procedur wskazujących na ich przekształcanie, dotyczą jednak tylko rzeczywistości przedstawionej, która ostatecznie jest nirguniczna. Maitri wyraźnie wskazuje, iż ze względów technicznych te procedury medytacyjne w pewnych szczegółach mogą się różnić, ale jeszcze raz podkreślam, że na samym końcu jest nieograniczony niczym byt absolutny. A kiedy cała procedura – gdzie dwa jej schematy opisane są we wcześniejszych strofach 6.20–21 – się rozpoczyna, to umysł w stanie kontemplacji (*dhyānam antaḥ*) kieruje się zarówno na przedmioty zewnętrzne, które początkowo są podporami oraz punktami przykucia uwagi, jak i zorientowany jest na cel najwyższy. Podczas trwania procedury medytacyjnej samo poznanie – które w tym tekście jest określone jako z natury pozbawione jakichkolwiek znaków szczególnych (*aviśeṣa*) – przez skupienie się na poszczególnych przedmiotach, charakteryzowanych przez różnorodne znaki szczególne (*lakṣaṇa*), w pewnym sensie się do nich upodabnia i staje się konkretne (*viśeṣa*). Lecz kiedy medytacja właściwie prowadzona zmierza do najwyższego celu, wtedy nie ma już skupienia na poszczególnym przedmiocie. Stan taki nazywany jest *aviśeṣa jñāna* – poznanie bez znaków szczególnych, bez właściwości. Czyste poznanie stapia się z pozbawionym znaków szczególnych przedmiotem – *aviśeṣa vastu*. Ten stan określa się jako „rozpuszczenie w umyśle” – *mānase vilīne*. Jest to wyraźnie nirguniczna perspektywa: ostatecznie nie ma żadnej różnicy pomiędzy duszą indywidualną a uniwersalną. Umysł się rozpuszcza, czyli narzędzie poznania, które służyło do osiągnięcia zamierzonego celu, zanika. Wtedy nie ma już różnicy pomiędzy świadkiem a atmanem; ten stan w Maitri określany jest jako brahman – najwyższa rzeczywistość, pozbawiona jakichkolwiek znaków szczególnych: *aviśeṣa, nirguṇa*. Tu już nie ma nawet bardzo subtelного aktu świadomości, w którym odróżniony mógłby być podmiot poznania od przedmiotu poznania. To jest czysta świadomość, na nic już nieskierowana, gdyż wszelkie nakierowania rozpuściły się. Ów byt najwyższy jest oczyszczony z jakichkolwiek ograniczeń i zanieczyszczeń. O takim to też procesie poznawania przez świadomość i oczyszczania się ze świadomości pojmowanej jako procesy poznawcze mówi Mundaka 3.1.9:

²² *athānyatrāpy uktam: dve vā va brahmaṇī abhidhyeye śabdaś cāśabdaśca atha śabdenaivāśabdām āviśkriyate atha tatra aum iti śabdo`nenordhvam utkrānto`aide nidhanam eti athāhaiṣā gatir etad amṛtam etat sāyujyatvam nirvṛtatvam tathā ceti taṁ prthag lakṣaṇam atītya pare`aide`vyakte brahmaṇy astam gatāḥ tatra te`prthagdharmiṇo`prthagvivekyā yathā sampannā madhutvaṁ nānārasā iti.*

Subtelny jest atman, poznawalny przez świadomość,
 W niego tchnienia pięciorakie wnikają,
 Cała myśl istot przeniknięta przez zmysły,
 A gdy myśl jest oczyszczona, atman jaśniej²³.

Sakshin – Spectator and the Prerogative of the Subject

Keywords: *the subject, the principle of the subject, consciousness, atman, witness, sakshin, spectator, monism, soteriology*

The article discusses the relationship between the concept of the spectator and the principle of subject supremacy. The analysis is made from the point of view of Advaita Vedanta reconstructed from the canonic version of the *Mandukya Upanishad* (4–3th century BC) and the classic commentary of Guadapada (6th century AD). The work of Guadapada marks the beginning of the Brahmin school of philosophical Advaita Vedanta – ‘the undual.’ It is a particular kind of monism that says of the absolute aspect of reality (*atman*) no more than that it exists (*sat*). The world is experienced in this system as *sat* (existing) *asat* (nonexistent) and *anirvachaniya* (indescribable in any terms). The concept of the spectator appears in this system at the level of deep sleep. The analysis of the text indicates that the spectator is the most subtle subject which retains its identity and separateness at all three levels of consciousness. The author continues to show that for Advaita the act of pure seeing, which in many systems is identified with liberation, is not the highest state of consciousness. The highest state is not even associated with a spectator, but is referred to as an act of pure possible cognition accessible to the subject that is more elevated than the subtle subject capable of pure seeing.

²³ *Eṣo`nur ātmā cetasā veditavyo yasmin prāṇaḥ pacadhā sariviveśa prāṇaiś cittam sarvam otam prajānām yasmin viśuddhe vibhavya eṣa ātmā.*