

Marta Dmuchowska

Samopoznanie w filozofii Śankary – między metafizyką a epistemologią

...when knowledge [of Brahman] is firmly grasped, it conduces to one's own beatitude and to the continuity [of knowledge of Brahman]. And the continuity of knowledge [of Brahman] is helpful to people, as a boat [is helpful] to one wishing to get across a river.

(*Upadeśasahasri* 3, Deutsch & Dalvi red., 164)

Słowa kluczowe: *adwaita-wedanta, niedwoistość, niewiedza, podmiot, samopoznanie, Upaniszady*

Samopoznanie

Z perspektywy adwaita-wedanty – filozofii ‘niedwoistości’, która wyrasta z tekstów wedyjskich (głównie część wiążąca soteriologię z poznaniem, tj. Upaniszady) – samopoznanie oznacza utożsamienie z podstawą rzeczywistości:

To jest dusza całego świata, to rzeczywistość,

To atman, tattwamasi – ty jesteś tym, Śwetaketu! (*Czhandogja* VII.8.7., Kudelska 197)

Według Upaniszad u podstaw rzeczywistości leży wieczna wiedza: „Brahman to prawda, poznanie, nieskończoność” (*Taittirija* II.1., Kudelska 253); „It is of the nature of eternal knowledge, [...] ‘just a mass of knowledge’ (Brh. Up. II, 4, 12)” (*Upadeśasahasri*, Deutsch & Dalvi red., 168). Jest z założenia samowiedzą, gdyż niedwoistość wyklucza podmiotowo-przedmiotowy dualizm:

Ten, kto wie, „to ja jestem brahmanem”,

Staje się tym wszystkim. (*Brihadaranjaka* I.4.10., Kudelska 68)

Teksty Śankary to przede wszystkim komentarze, podtrzymujące i utrwalające autorytet Wed, oraz kilka niezależnych traktatów. Najpopularniejszym z nich jest *Upadeśasahasri* – *Tysiąc pouczeń* na temat ‘wyzwolenia’. Śankara cytuje zdania

z Upaniszad, które zrównują wyzwolenie z poznaniem, po czym przytacza argumenty na ich poparcie. Krytykuje odmienne interpretacje, dowodząc ich nieracjonalności i niespójności. Analizuje kontrargumenty do własnych tez i obnaża ich braki.

Pragnienie samopoznania oznacza, że istnieje co najmniej pragnący i jego niewiedza. Pytanie o tożsamość wprowadza podmiot i tożsamość, co prowadzi do rozwarstwienia i oderwania od podstaw. Pojawiają się takie kategorie jak zmysły, umysł i ego, które stanowią o podmiotowości empirycznej. Według Upaniszad wykształciły się na drodze 'materializacji' świadomości. („The mind and the sense-organs consist only of the name-and-form according to the *śrutis* such as 'For, my dear, the mind consists of food' (Ch. Up. VI, 5, 4; 6, 5; 7, 6)”. (*Upadeśasahasri* 22, Deutsch & Dalvi red., 169)

Przy użyciu aparatu poznawczego podmiot wchodzi w relacje ze światem przedmiotowym. Doświadcza lęku i pragnień, m.in. pragnienia powrotu do pierwotnego stanu nieodróżnicowania, które, jako pragnienie, nie jest logiczne ani racjonalne. Na drodze do samowiedzy prawa przyczynowości i czasoprzestrzeni przestają się liczyć. Przyczyna i skutek są nierealne z perspektywy wiecznej wiedzy. Aparat poznawczy, jako fragment świata empirycznego, staje się nieprzydatny. Podobnie język, jako narzędzie umysłu. Jest to wiedza poza percepcją, myślą i językiem, uznawana za objawienie.

Niedwoistość

Według adwaita-wedanty naszą prawdziwą naturą jest nieodróżnicowana wiedza: „...devoid of all the varieties of forms, and homogeneous...” (*Upadeśasahasri* 39, Deutsch & Dalvi red., 177). Samopoznanie oznacza koniec wewnętrznego rozbicia powodowanego identyfikacją z pragnieniami, emocjami albo myślami.

Pragnienie, wyobrażenie, wątpliwość, wiara, brak wiary,
Stałość, niestałość, wstyd, myśl, lęk,
To wszystko umysł. (*Brihadaranjaka* I.5.3., Kudelska 71)

Śankara omawia procesy i mechanizmy zespalania świadomości. Dążenie do zniesienia różnic i dualizmu oraz integracji (wchłonięcia) umysłu i ego jest osią systemu niedwoistości. Wiedza zdobywana przez doświadczenie, a więc warunkowana i uprzedmiotowiana, jest wypierana przez wiedzę niezależną od podmiotowo-przedmiotowych relacji. System wzajemnych zależności oraz łańcuch przyczynowo-skutkowy zostają zanegowane. Śankara stosuje metodę stopniowania wiedzy, gdzie wiedza niższa to wiedza empiryczna, natomiast wyższa to wiedza metafizyczna. Powstaje wielowymiarowy, otwarty na z pozoru sprzeczne perspektywy system, w którym dualizm prawda-złudzenie (albo rzeczywistość-sen) traci znaczenie. Śankara uważa, że nawet to, co nieprawdziwe, może prowadzić

do rozwoju wiedzy, a to, co wydaje się prawdziwe, może nie być takie z bliska. Początkowa dezorientacja to krok w kierunku pełniejszej, zintegrowanej świadomości. Według Pottera:

The point, however, is that one may be jogged to an improved awareness by something in the realm from which he is escaping, as something violent happening in one's dream may cause one to awaken. There is no rule that requires that all the causal conditions producing a result be as real as that result. The teacher's business, then, is to gauge the level of pupil's confusion and to use the pupil's mistaken categories to jog him to higher and higher levels of understanding, a process that is admirably illustrated in the prose passages of Śankara's *Upadeśasahasri*. (Potter 97)¹

Świadomość stanu jawy jest zmienna, chwilowa i nie jest zdolna przekazać całości doświadczenia. Nieuświadomione doznania składają się na nasze sny. Przedmioty widziane na jawie oraz ich wrażenia w snach znikają, gdy zapadamy w głęboki sen. Nadal istniejemy, co pozwala zanegować doświadczenie podmiotowo-przedmiotowe. Śankara twierdzi, że świadomość jawy i snów rodzi się z nieświadomości w głębokim śnie. Utrzymanie samoświadomości przerywa ten proces.

Z punktu widzenia 'wyższej' prawdy jesteśmy samoświadomi, potrzeba samopoznania wynika z błędu identyfikacji z 'ja' empirycznym. Świadomość nie jest myślą ani doznaniem, przekracza i neguje jawę, sen i sen głęboki. Opis kolejnych stanów służy wprowadzeniu perspektywy, która je podważa. Doświadczenie głębokiego snu, gdy umysł i zmysły są uśpione, to krok w stronę poznania niedwoistej natury świadomości. Wycofując się ze świata podmiotowo-przedmiotowego, ona ustanawia się bezpośrednio w sobie. Analiza głębokiego snu pogłębia wgląd w samowiedzę. Według Śankary wiedzę o nas uzyskujemy bezpośrednio, bez udziału zmysłów i umysłu.

Kolejne poziomy doświadczenia prowadzą od wiedzy empirycznej ku 'czystej' świadomości, pozbawionej własności, które można zanegować, przez co jest niepodważalna. Zwieńczeniem samopoznania jest identyfikacja z absolutem, tzw. *nirguna* brahmanem, tj. brahmanem bez właściwości (określanym jako istnienie, świadomość i błogość, *sat-cit-ananda*, z perspektywy 'niższej' prawdy). Jest to powrót do doskonałej jedności sprzed złożonych procesów kognicji. Z perspektywy absolutu doświadczenie dualistyczne nie jest prawdziwe. (Śankara porównuje je do dzieła magika. Ci, którzy znają jego triki, i on sam wiedzą, że to tylko gra, imitacja i pozór prawdy).

¹ Chodzi o to, że coś z obszaru, z którego się ucieka, może pchnąć w stronę lepszej świadomości, tak jak coś gwałtownego ze snu może spowodować przebudzenie. Nie ma zasady, która wymaga, by wszystkie przyczyny wiodące do rezultatu były tak rzeczywiste jak rezultat. Dlatego zadaniem nauczyciela jest ocenić poziom zagubienia ucznia i użyć jego błędnych pojęć, by pchnąć go ku coraz wyższym poziomom zrozumienia, który to proces jest w sposób godny podziwu zilustrowany we fragmentach napisanych prozą *Upadeśasahasri* Śankary. (tł. własne)

Niewiedza

Śankara twierdzi, że złożoność i wielowarstwowość świata i nas samych są pozorne. Oddzielenie i dualizm są wytworami niewiedzy. Pojawiają się wskutek błędnego nałożenia tego, co przemijające, na to, co wieczne, i tego, co przedmiotowe, na to, co podmiotowe: „Impurity [such as desire and aversion] is in the object and not in *Atman* [which is the subject] according to hundreds of *śruti* passages such as, ‘The desires that are based on heart’ (Brh. Up. IV, 4, 7; Ka. Up. VI, 14)” (*Upadeśasahasri* 36, Deutsch & Dalvi red., 174–175).

Śankara uważa, że prawdziwa wiedza nie ma związku z żadnym aktem poznawczym. Jest wieczna i niezmiennie obecna, toteż nie wymaga żadnej aktywności. To niewiedza wymaga rozproszenia. Wszystko, co niestałe i niepewne, pochodzi od niej. Śankara analizuje strukturę niewiedzy, by obnażyć mechanizmy zakrywania prawdy i kreowania nieprawdy:

Niewiedza polega na tym, że ty, choć jesteś najwyższym Atmanem, który nie wędruje, uważasz siebie błędnie za wędrującego, choć nie działasz – za działającego, choć nie doznajesz – za doznającego, choć jesteś – za niebędącego. Oto jest niewiedza. (*Tysiąc pouczeń* 50, Kudelska red., 163–164)

Wszak widzimy, że nakładanie na Atmana ma miejsce. Mówi się przecież: „jestem jasny”, „jestem ciemny” – nakładając w ten sposób cechy ciała na Atmana, który jest przedmiotem pojęcia „ja”, mówiąc zaś „to jestem ja” – nakładamy to, co jest przedmiotem pojęcia „ja”, na ciało. (*Tysiąc pouczeń* 52, Kudelska red., 164)

Wiedza empiryczna (jako niewiedza)

Ze wzrostem wiedzy zmienne i nietrwałe doświadczenie zmysłowo-mentalne traci wartość. Porzucane są sny i złudzenia, po czym dochodzi do bezpośredniej konfrontacji z samym sobą. Próby samopoznania w ramach relacji podmiotowo-przedmiotowych tracą sens. Potter pisze: „Consciousness is pure subject, never object; it never has anything to do with objects. Thus Brahman, the Self, is not an object of pure consciousness; whatever Brahman we think we know must have an element of *avidya* involved in it” (Potter 95). Droga do samopoznania prowadzi między metafizyką a rzeczywistością możliwości poznawczych podmiotu. Zrozumienie przychodzi, gdy odrzuci on wszystko, co go określa i ogranicza: „...when all characterizations have been rejected, pure consciousness will remain unqualified by adjuncts, and that state of understanding will constitute liberation” (Potter 96).

Śankara mówi o wiedzy niższej (dualistycznej) i wyższej – i tylko ta druga ma faktyczne znaczenie. Jest z natury niezależna, dlatego bez związku z działaniem poznawczym. Środki poznania empirycznego, dzięki którym dowodzi się prawdy (lub wyklucza złudzenia), są bez wpływu na to, co przekracza dualizm i jest poznawane przez urzeczywistnienie (przez świadome istnienie).

What philosophy is regularly supposed to aim for is truth, that is, true awareness. What the Advaitin recommends would seem to be a kind of consciousness that it would be presumptuous to call true, though equally presumptuous to classify as false – it seems to be beyond that dichotomy. Śankara endorses that thought completely: if „truth” means what is provided by the instruments of valid knowing (*pramana*), Self-knowledge is not ultimately true or false – it just *is*. (Potter 96)²

Krytyka działania

Wysiłki w celu samopoznania (z użyciem aparatu poznawczego) zapewniają ciągłość doświadczenia podmiotu. Tak długo jak niewiedza zakrywa prawdę, próby usunięcia jej są konieczne. Wynikają z samej natury podmiotu empirycznego i stanowią o tej podmiotowości. Nie przynoszą one jednak prawdziwej samowiedzy. Według Śankary wiedza empiryczna jest podobnie niepewna i nietrwała jak sen:

Oba te stany są przypadłościowe, nie należą do twojej natury. Gdyby należały do twojej natury, byłyby same z siebie poznawalne w sposób ciągły, tak jak stanowiąca twoją naturę świadomość. Ponadto stan marzeń sennych i przebudzenia nie mogą należeć do twojej natury także dlatego, że mogą się od ciebie oddzielić jak ubranie itd. 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. (*Tysiąc pouczeń* 89, Kudelska red., 171)

Badanie snów nie daje wiedzy o tym, czym faktycznie jesteśmy, jedynie wpływa na rozwój metod badawczych i teorii poznania. Prawdziwa wiedza leży poza obszarem myśli, marzeń, pragnień i ich przedmiotów. Śankara porównuje urzeczywistnienie prawdy o sobie do stanu snu bez śnienia, tj. niezróżnicowanej, bezprzedmiotowej czystej świadomości.

The closest approximation in our experience to pure consciousness occurs in deep sleep, which according to Advaita is a state of consciousness without any objects. When objects appear to this witnessing consciousness they are the work of *avidya*; they are superimposed on pure consciousness, which remains unaffected by that relationship. (Potter 76)³

Prawdziwa wiedza jest tym, co niezmiennie, niezależnie i niepodważalne. Leży u podstaw każdego podmiotu, przedmiotu i aktu poznania (z natury samostanowiąca i samoświadoma):

² Tym, do czego filozofia z założenia zmierza, jest prawda, tj. prawdziwa świadomość. Tym, co poleca zwolennik adwaity, wydaje się rodzaj świadomości, której nazwanie prawdziwą byłoby pochopne, chociaż równie pochopne byłoby zaklasyfikowanie jej jako fałszywej – ona wydaje się poza taką dychotomią. Śankara w pełni popiera tę myśl: jeśli „prawda” oznacza to, czego dostarczają narzędzia właściwego poznania (*pramana*), samowiedza nie jest ostatecznie prawdziwa ani fałszywa – ona po prostu *jest*.

³ W naszym doświadczeniu najbliżzej czystej świadomości jesteśmy w głębokim śnie, który według adwaity jest stanem świadomości bez przedmiotów. Gdy przedmioty pojawiają się dla tej świadomości-świadka, są dziełem *avidyi*; są nałożone na czystą świadomość, której ta relacja nie narusza.

A jednak widzisz w stanie głębokiego snu! Bo przecyzysz tylko przedmiotowi widzenia, nie samemu widzeniu. Powiedziałem już, że twoje widzenie to twoja świadomość. To coś, co istnieje i dzięki czemu możesz powiedzieć, że nic nie widzisz, to właśnie jest widzenie, to jest świadomość. Ponieważ w żaden sposób nie może zostać oddzielona, jej wieczna niezmiennność jest poznawana sama przez się, niezależnie od środków poznania. Poznający, choć również sam przez się poznawalny, wymaga jednak środka poznania, aby rozróżnić inny przedmiot poznania, różny od samego poznającego. To wieczne rozróżnienie, potrzebne do rozróżnienia czegoś innego, niemającego rozróżnienia jako własnej natury, to ono właśnie jest wieczne, ostatecznie niezmiennie i z natury samoświatliste. Ponieważ wieczne rozróżnienie jest z natury zarówno środkiem poznania, jak i samym poznającym, nie potrzebuje innego środka poznania, aby być jednym czy drugim. (*Tysiąc pouczeń* 93, Kudelska red., 172)

Metafizyka i epistemologia

Próby określenia podmiotu przez badanie, w jaki sposób przejawia się, oznaczają ciągłą konfrontację tego, co niezmiennie, z wieczną zmiennością. Zachowana jest ciągłość samowiedzy, pozycja podmiotu wzmacnia się, a z drugiej strony – rozwijają się wyspecjalizowane mechanizmy poznawcze. Pojawia się możliwość analizy coraz subtelniejszych poziomów podmiotowości. Badane są sny oraz stan snu bez marzeń sennych. Wiedza wyrasta na bazie współzależności rosnących możliwości poznawczych podmiotu, postępującej specjalizacji narzędzi badawczych oraz ewoluującej struktury przedmiotu. Pojawiają się nowe kategorie, które szukają potwierdzenia i usankcjonowania. Konfrontacja pomaga w dostosowaniu ich do realnych standardów, a z drugiej strony – uwrażliwia na możliwości rozwoju wiedzy. W proces ten wpisane jest ryzyko niezrozumienia, ale właśnie z niezrozumienia rodzi się pragnienie poznania. W systemie adwaita-wedanty niewiedza jest jedną z podstawowych kategorii. Odniesienie się do niej (tj. dążenie do zniesienia) jest motorem działań poznawczych. Śankara ponawia próby jej opisu:

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 *Atman* 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 eye-disease. Duality is the effect of nescience... (*Upadeśasahasri* 40, Deutsch & Dalvi red., 177)⁴

Wydaje się, że metafizyka i doświadczenie warunkują się wzajemnie, że jedno jest tłem oraz możliwością zaistnienia drugiego. Śankara uważa jednak, że prawdziwe poznanie znosi każdy dualizm.

⁴ Na skutek niewiedzy przedmiot, środki i podmiot działań są [albo faktycznie] doświadczani albo określani przez *śrutis*; ale z punktu widzenia najwyższej prawdy *Atman* jest jeden i [tylko wydaje się] powielony dla wzroku dotkniętego niewiedzą, tak jak księżyc wydaje się powielony dla wzroku dotkniętego chorobą. Dwoistość jest skutkiem niewiedzy...

Proces kreacji

Według adwaita-wedanty złożony i wielowarstwowy świat postrzegalny jest podobnie nietrwały jak sen. Gdy zasypiamy, traci znaczenie. Proces kreacji jest porównywany do śnienia. W umyśle, niezależnie od niczego z zewnątrz, rodzą się sny. Powstaje świat marzeń sennych, a w nim załączki świata empirycznego. W fazie snu bez śnienia one nadal istnieją. Utrzymują się do czasu metafizycznego ‘przebudzenia’, które oznacza powrót do pierwotnego stanu nieodróżnicowania.

Pojawiają się także inne porównania i przykłady na to, że skutek nie jest czymś absolutnie oddzielnym od przyczyny:

[Originally] unevolved, this name-and-form took the name-and-form of ‘ether’ in the course of its evolution from this very *Atman*. And in this manner this element named ‘ether’ arose from the highest *Atman* as dirty foam from clear water. Foam is neither [identical with] water nor absolutely different from water, since it is not seen without water. But water is clear and different from foam which is of the nature of dirt. Likewise, the highest *Atman* is different from name-and-form which corresponds to foam; *Atman* is pure, clear and different in essence from it. (*Upadeśasahasri* 19, Deutsch & Dalvi red., 168)⁵

Atman przenika świat, który powstał, ale nie łączy się z nim. Relacja między nimi jest porównywana do relacji między przestrzenią i przedmiotami, które w niej są:

Z tego, że Atman nie łączy się z niczym, nie wynika, iż ciało i inne rzeczy istnieją bez Atmana, jak to jest z przestrzenią – z tego, że przestrzeń nie łączy się z niczym, nie wynika, iż wszystkie rzeczy nie są przestrzenne. (*Tysiąc pouczeń* 58, Kudelska red., 166)

Tekst

System adwaita-wedanty wyrasta na podstawie tekstów wedyjskich. Myśl Śankary rodzi się i rozwija w relacji do nich. Kategorie metafizyczne kształtują się w relacji do możliwości języka i tekstu. Śankara przytacza fragmenty *Upaniszad*, które jednoznacznie określają rzeczywistość, natomiast zdania niejednoznaczne interpretuje w taki sposób, by potwierdzały przyjmowane tezy. Próby zbadania i opisu rzeczywistości są podejmowane w celach soteriologicznych, które są z założenia wpisane w metafizykę, epistemologię i teorię interpretacji wedanty.

W wedancie śruti (pisma objawione) są przewodnikami, po który sięgamy, by ‘odnaleźć się’ w procesie samopoznania. Wedy zawierają wskazówki, jak ‘czytać’

⁵ [Pierwotnie] nierozwinięte, nazwa-i-forma przyjęły nazwę-i-formę ‘eteru’ na drodze ewolucji z tego właśnie Atmana. I w ten sposób ten element nazwany ‘eterem’ powstał z najwyższego Atmana jak brudna piana z czystej wody. Piana nie jest identyczna z wodą ani absolutnie inna od wody, skoro nie widzi się jej bez wody. Ale woda jest czysta i inna od piany, która ma naturę brudu. Podobnie, najwyższy Atman jest inny od nazwy-i-formy, które odpowiadają pianie; Atman jest czysty i z natury inny od nich.

nasze doświadczenie. Są w nich miejsca, które wprost lub przez przenośnię nawiązują do naszych pytań, wahań, wątpliwości. Sięgamy po teksty, by odnaleźć analogie do doświadczenia, a także inspirację do dalszych poszukiwań. Nasze przeżycia ujmowane w kategorii ze śruti zyskują cechy objawienia. W ten sposób wiedza empiryczna i przekaz przenikają się, przez co doświadczenie nabiera cech objawienia, a objawienie staje się treścią doświadczenia. W miarę studiów i głębszego wglądu coraz pełniej integrujemy przekaz. Gdy w procesie odkrywamy wciąż nowe przestrzenie do zbadania i zaadaptowania, poznanie okazuje się wypełniać nasze życie. Asymilacja wiedzy staje się jego uzasadnieniem. Tradycyjnie śruti nadają sens całości naszego doświadczenia.

Chociaż istnienie i poznanie to jedno, proces poznawczy, jako forma rekonstrukcji wiedzy, opiera się na słowach i kategoriach. Słowa pośredniczą między wiedzą empiryczną a metafizyką, gdyż posiadają znaczenia, które rozciągają się na przeżycia mistyczne i niewerbalne.

Self-Knowledge in the Philosophy of the *Shankara* – Between Metaphysics and Epistemology

Keywords: *Advaita Vedanta, non-duality, nescience, subject, self-knowledge, Upanishads*

From the perspective of Advaita Vedanta that grows out of Vedic texts and further develops the implications of the *Upanishads* by conjoining soteriology with cognition self-knowledge means identification with a non-dualistic foundation of reality. According to the *Upanishads* an eternal and immutable knowledge underlies all reality including ourselves. This knowledge must be conceived as self-knowledge because non-duality excludes the subject versus object dualism. The text of the *Shankara* is composed primarily of commentaries that support the Vedic sources and give them authority. The most popular of these texts is the *Upadeshasahri*, or *A Thousandfold Instruction* about spiritual liberation. The *Shankara* quotes the *Upanishads* where liberation is equated with knowledge, and where knowledge is divided into two parts, the lower having an empirical character, and the higher part being metaphysical. This division leads to further distinctions which produce in the end a multidimensional system that seems to be open to contradictions but definitely avoids the dualistic concept of categorical dichotomy between appearance and reality, the world of dreams and hard reality. The *Shankara* Even says that an acceptance of falsehood may contribute to higher knowledge, and what seems true may turn out not to be so. Thus the path of self-knowledge winds between metaphysics and the cognitive capacities of the subject. And pure knowledge can be attained by the subject only after it has cleansed itself of all limitations and determinations.

Literatura cytowana

- Deutsch & Dalvi [2004] – E. Deutsch & R Dalvi, ed., *The Essential Vedanta: A New Source Book of Advaita Vedanta*. World Wisdom, Inc., Bloomington, Indiana 2004.
- Kudelska [2002] – M. Kudelska, red., *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002.
- Kudelska [2004] – M. Kudelska, tłum., *Upaniszady*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.
- Potter [1981] – K.H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. III. Advaita Vedanta up to Śankara and His Pupils*. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 1981.