

M a r t a D m u c h o w s k a

Wedantyjska egzegeza

Słowa kluczowe: *egzegeza, samowiedza, Śankara, Upaniszady, wyrzeczenie*

Źródłem omawianej w wedancie brahma-dźńany, wiedzy o brahmanie, jest „usłyszane” śruti, czyli przekaz wedyjski. Przekaz wiedzy wymaga otwartości odbiorcy, który powstrzyma się od interpretacji i przyjmie postawę ucznia. Guru (nauczyciel) wspiera go, objaśniając śruti z dbałością o czystość i ciągłość wiedzy.

Śankara opowiada się za sannjasą, a więc wyrzeczeniem zamiast odprawiania obrzędów. Sięga po Upaniszady, opisujące rytuał pod kątem interioryzacji ofiary, czyli refleksji nad jej symboliką, skłaniającą do autorefleksji. Wyciszenie, skupienie, wysiłek włożony w wyrzeczenie zamiast w obrządek – kulminują wglądem medytacyjnym. *Nivṛttimārga*, ścieżka, na której asceza zastępuje rytuał (w odróżnieniu od *pravṛttimārga*), prowadzi do nirgunicznego, to jest pozbawionego przymiotów, brahmana, w miejsce dającego się czcić określonego bóstwa.

W komentarzach do *jñānakāṇḍa*, części Wed poświęconej wiedzy (obok rytualnej *karmakāṇḍa*), Śankara poddaje krytyce konkurencyjne pluralistyczne hermeneutyki¹. Podważa tezy różnicujące najwyższy metafizyczny byt (brahmana), kwestionując sens działań (a więc zmiany), które nie tylko dowodzą braku widji (dźńany), ale też oddalają od niej. Śankara uznaje podejście refleksyjno-kontemplacyjne, ukierunkowane wprost na moksę, wyzwolenie, za poznawczo skuteczniejsze. Interpretuje śruti dla potrzeb sannjasy, a więc internalizacji brahma-widji w medytacyjnej introspekcji, zgodnie z założeniami niedualizmu, zrównującego brahmana z jaźnią – atmanem, mikrokosmicznym ekwiwalentem brahmana².

¹ Między innymi szkoły sankhji, waiśesziki i buddyzmu.

² Ontologia adwajty organizuje rzeczywistość na zasadzie (pozornej) gradacji jednej świadomości. Stąd samopoznanie (niejako transformacja jaźni przez jogę i gnozę) jest samorealiza-

Adwajta jest zorientowaną soterycznie hermeneutyką, metodą interpretacji symboliczno-refleksyjnych Upaniszad. W Upaniszadach na zwróconą na zewnątrz i afirmującą bóstwo perspektywę nakłada się zsubiektywizowany antropocentryzm. Język zaklęć i magicznych ekwiwalencji zastępują prostsze ciągi synonimicznych określeń jedności mikro- i makrokosmosu (atmana-brahmana)³, a w końcu, służące za mantry, równania tożsamościowe „ja jestem brahmanem”, „to ty jesteś”.

Obok zdefiniowanego boga sagunicznego (z cechami) pojawia się absolut *akhaṇḍa* (bez części), *advaya* (niedualny), *nirākāra* (bezkształtny), *nirguṇa* (bez własności), *anirvacanīya* (nieokreślony)⁴. Apofatyczna egzegeza advajty dowodzi nieprzejawionej (*avyākṛta*, *avyakta*) podstawy bytu, która, właśnie przez jej nieokreśloność, jest wspólna wszystkiemu, jednostce i światu.

Teksty

Progresję niedualizmu⁵ widać w rozwoju tekstów sakralnych. W przeznaczonych do rytualnej recytacji hymnach czci się bogów ognia lub słońca, wierząc, że „wszystkie rzeczy i zdarzenia są ze sobą powiązane, że pomiędzy aktami rytualnymi a siłami przyrody i wpływami nadprzyrodzonymi zachodzą odpowiedniości” (Kudelska 2001: 24)⁶. Natomiast późniejsze „wielkie sentencje” Upaniszad („ten atman jest brahmanem”, „ja jestem brahmanem” itp.), dając wyraz lepszemu poznaniu rzeczywistości, odwołują się do jej bardziej bazowych założeń (co podważy rytualizm⁷):

cją, a epistemologia przekłada się na soteriologię. Przy czym *vivartavāda*, pozorne powstawanie, tłumaczy transformację i wyzwalanie się bez podważania pozakarmicznego niezłożonego absolutu. Heterogeniczność rzeczywistości jest wtórna wobec prostej podstawy, a działania poznawczo-zbawcze służą doraźnym, związanym z realizacją tak zwanej niższej prawdy celom, irrelewantnym poza *sansarā*.

³ Na przykład: „Oto wielki, nienarodzony atman, niepodlegający starości, śmierci, nieśmiertelny, wolny od lęku brahman” (*Bṛihadaranjaka* IV.4.25, Kudelska 2004: 118).

⁴ Porównaj Krishnamurthy 2004: 64.

⁵ Obok henoteizmu, który także ma zwolenników i wyraża „wiarę w pojedynczych bogów, a każdy z nich może występować jako najwyższy. W danym momencie, podczas modlitwy, dany bóg jest dla wieszca najwyższy, jest jedyną siłą i mocą” (Kudelska 2001: 22).

⁶ Według Schayera: „jedna substancja może tkwić w szeregu istot lub przedmiotów, nadając im przeto określone cechy swoiste, cechy, które należą do magicznej natury danej rzeczy. W tygrysie, słoniu, dziku i mocnym pniu drzewa mieszka ta sama substancja siły” (Schayer 1988: 13). Podobnie na przykład słońcu odpowiadają oczy ofiarnika, który przez poznanie paralelizmu przejmuje część boskiej mocy.

⁷ Schayer pisze: „Antyliturgicznych tendencji Upaniszady oczywiście nie prejudykują; uważać je należy za konsekwentny rezultat poglądów magicznych, dla których samo poznanie istoty danego przedmiotu jest konkretną siłą, mogącą w zupełności zastąpić rytualną technologię ofiarnictwa” (Schayer 1988: 18).

Zauważono, że istnieją pewne substancje, o tak zwanym „szerokim bandhu” [powiązaniu], które są podstawami dla kolejnych związków i wzajemnych wpływów. W ten sposób dochodzono do pojęcia brahmana jako do podstawy wszelkich sił natury i do podstawy mocy z poziomu makrokosmosu oraz do pojęcia atmana jako do zasady wszelkich sekwencji badanych na poziomie mikrokosmosu (Kudelska 2001: 25).

W magicznym, ludowym rozumieniu rzeczywistości języka (uznawanej za kontynuację świata rzeczy) pojęcia to realne byty. Stanisław Schayer pisze: „Światopogląd prymitywnej magii ludowej według tych tekstów da się scharakteryzować jako «naiwny realizm pojęciowy»: wszystko, co ma nazwę, to zn. wszystko, co się da wyrazić słowami, a więc każdy «przedmiot logiczny», ma przez to samo, że się da pomyśleć i nazwać, swój niezależny realny byt” (Schayer 1988: 13).

Magiczne (życzeniowe) myślenie o pierwotnej ciągłości rzeczywistości służy asymilacji (interioryzacji) mocy bogów, to jest przejściu od naiwnej czci dla niepojętych sił natury do ich „oswojenia” i desakralizacji, z czego wyewoluuje niedualistyczna metafizyka (gdzie atman jest brahmanem):

Motywy tych [monistycznych] tendencji nie jest refleksja filozoficzna, ale praktyczne dążenie do znalezienia uniwersalnej magicznej ekwiwalencji, której znajomość dawałaby możliwość opanowania „całości” i „wszystkości”. Pewne substancje o „szerokim *bandhu*” są więc z góry przeznaczone do odgrywania specjalnej roli. Ich uniwersalność polega na tym, że są one magiczną podstawą (*pratisthā*) innych substancji, które „wynikają” z nich w sensie magicznej zależności. Substancja, która jest „podstawą”, opiera się na innej substancji i t. d. W ten sposób powstają całe schemata sprowadzające szereg substancji do jednej wspólnej zasady (Schayer 1988: 18–19).

Schayer zwraca uwagę na psychologiczny pragmatyzm magiczno-symbolicznego monizmu:

Nieokielznana i bezgraniczna jest tęsknota za pełnią szczęścia. Gdzie jest wielość, tam niema pełni. Człowiek chwytą przedmiot za przedmiotem, opanowuje substancję za substancją i nigdy nie dobiega kresu. Dlatego szukają Upaniszady takiej wiedzy, któraby za jednym razem dawała „wszystkość”, niezłamaną całość (Schayer 1988: 21).

Z czasem komentarze rozwijają się w systemy, między innymi wedantę. Mniej magiczne użycie słów wynika z większej świadomości świata, niezmiennie, już od hymnów, dążącej do jedności („całości” i „wszystkości”). Kudelska pisze: „Zachowując wielką ostrożność w interpretowaniu hymnów, można powiedzieć, iż poprzez pluralistyczne, a w związku z tym politeistyczne widzenie świata, przedziera się, być może nawet niekiedy nieświadomiona, tendencja czy pragnienie znalezienia jednej zasady, jednego Boga” (Kudelska 2001: 22).

Semantycznie rzecz biorąc, pisma spekulatywne operują szerszymi siatkami znaczeń, oferując bardziej niezależny opis świata. W języku negacji Śankary rzeczywistość jest „niedualna” i „niezłożona”, co implikuje nie tylko jedność, ale też niedookreśloność.

Śankara opisuje praktykę ascezy, wychodzącą od podporządkowania się autorytetom, a kończącą na niewymuszonej radykalnej autonegacji, w czym widzi wyzwolenie, przekroczenie (personifikowanych) praw i powrót do niedualizmu. Początkiem wyrzeczenia jest *śravaṇa*, wysłuchanie nauk guru, a więc inicjalna rezygnacja z ego i działań, które je określają. Natomiast finalna praktyka to medytacja odróżniająca, czyli świadoma i konsekwentna negacja „ja”, bezpowrotnie wiodąca ku jego nirgunicznym podstawom. W procesie samorozumienia, atma-widja, wewnętrzna (negatywna) samowiedza nakłada się na brahma-widję (wiedzę o brahmanie), to jest obiektywny cel dźńana-jogi.

Śankara rozbudowuje koncepcję niedualizmu w system, by ocalić ortodoksyjny przekaz przed heretykami kwestionującymi autorytet pism. A skoro brahma-widja nie różni się od atma-widji, wiedzy o jaźni i duszy, samopoznanie staje się wiodącą praktyką. Można patrzeć na siebie z poziomu atmana, pierwszoosobowo i introspekcyjnie, albo z zewnątrz, trzecioosobowo. Perspektywy łączą się w procesie egzegezy i rekonstrukcji ezoterycznych Upaniszad.

W *Tysiącu pouczeń* Śankara opisuje rozmowę, w której uczeń poznaje niejawną, hermetyczną prawdę śruti dotyczące również jego samego. W dialogu z guru odkrywa prawdziwe, transcendentne oblicze swoje i reszty świata. Nauczyciel jest dla niego lustrem, na które wyprojektowuje to, co skrywa w świadomości. Guru to *jīvanmukta*, wyzwolony za życia, czyli wcielenie samoświadomości, braku ego i granic jednostkowego ja. Przez kontakt z nim uczeń doświadcza siebie w relacji do wolności i wieczności.

Adwajta jest między innymi hermeneutyką, w której eksplikacja śruti to okazja do refleksji nad treścią doświadczenia odbiorcy. Ponieważ medium objawienia jest język, bada się, w jaki sposób – na poziomie składni i semantyki – przekazuje on metafizyczne zbawcze prawdy. W dialogu przekaz zyskuje nowy, intersubiektywny sens, testowany przez ponowne odniesienie do pism; w rozmowie ezoteryka staje się egzoteryką.

Mahāvākya

W adwajcie, jako dźńana-jodze, wszystko rozgrywa się na płaszczyźnie poznania, świadomości, w próbach odpowiedzi na notoryczne pytanie „kim jestem”. Zakłada się, że wyzwolenie osiąga się za życia, między innymi dzięki studiom i egzegezie śruti. Uczeń szkoli się w interpretacji kanonu, analizując mahawakje („jestem brahmanem” itd.), by dociec ich ukrytych znaczeń.

Gdy słowa przestają odnosić się do rzeczy, implikując nieokreśloność nieprzekładalną na rytuał, nie do spragmatyzowania i użycia, porzuca język z jego bezpodstawną nadprodukcją znaczeń jednego bytu (dochodzi do przerwania luźnych ciągów asocjacji i powrotu do bezrefleksyjnego doświadczenia jedni).

W samopoznaniu poziom epistemiczny nakłada się na istnienie rozumiane najbardziej fundamentalnie jako czysta świadomość. Niedualistyczna logika adwajty godzi na pozór sprzeczne semantyki (pierwszo- i trzecioosobowy wgląd), holistycznie ujmując istnienie, które nie traci sensu nawet w relacji do wieczności. Nieśmiertelność, czyli mokszę, osiąga się przez własnowolne wyrzeczenie, odrzucenie osobowego ego (aktywnie poznającego) na rzecz niczym niewarunkowanej czystej percepcji.

Punktem wyjścia, problemem, z którym adept jogi wiedzy ma się zmierzyć, jest ignorancja, a celem – doświadczenie absolutnego bytu. Może zacząć od introspekcji, co zbliży go do atmana, albo badania świata, co prowadzi do brahmana. Perspektywy zejdą się i rozpozna niedualną subiektywno-objektywną naturę bytu, jeśli uda mu się rozkodować mahawakje. Do mokszy prowadzi nieprzywiązanie, praktykowane, dopóki „ja” nie jest już granicą, ale progiem świadomości (sięgającej dalej niż sny).

Zrozumienie najbardziej elementarnych sensów „ja” i „świata” pozwoli w wyrzeczeniu widzieć wyzwolenie, przez utożsamienie z resztą świata. Sannjasin zrywa kontakt z osobowym sobą na rzecz identyfikacji z bezpostaciowym atmanem, jako pośrednim, niejawnym desygnatem „ja” w zdaniu „ja jestem brahmanem” (*Brihadaranjaka* I.4.10). Denotacja zaimka obejmuje dowolny podmiot, a więc „ja jestem brahmanem” jest prawdziwe dla każdego „ja” widzianego przez pryzmat czystej jaźni. Dla jogina, który poddał się nakażwanej przez pisma ascezie, rezygnując z indywidualności, odrębności, „jedność” i „niedwoistość” nabierają realnego, uniwersalnego znaczenia. Zdanie „to ty jesteś” (*Czhandogja* VI.8.7) Śankara rekonstruuje w podobny sposób. Syntaktycznie są to równania, a nie predykcje (jak w przypadku „lotus jest niebieski”, jak podaje Sadānanda (VS 117, Delmonico 2002: 44). Na poziomie semantycznym zaimki „ja” i „ty” pełnią podobne role.

K.H. Potter wymienia cztery główne mahawakje Upaniszad; każda pochodzi z innej części Wed. Z upaniszady *Aitareja* (należącej do *Rigwedy*) jest zdanie *prajñānam brahma* – „brahman jest mądrością” (lub świadomością); z *Brihadaranjaki* (*Jadźurweda*) – *aham brahmāsmi* – „ja jestem brahmanem”; z *Czhandogji* (*Samaweda*) – *tattvamasi* – „to ty jesteś”; oraz z *Mandukji* (*Atharwaweda*) – *ayamātmā brahma* – „ten atman jest brahmanem” (Potter 1981: 59). Dyskusja na temat wielkich zdań należy do ważniejszych w *Tysiącu pouczeń*, przyczyniając się do ustaleń systemowych. W rozdziale *samyañmatih* („Właściwy pogląd”) Śankara pisze wprost, że istotę wedanty oddaje jedno zdanie (*jñānaikārtha-paratvāt taṃ vākyam ekaṃ tato viduḥ ekatvaṃ hy*

*ātmano jñeyam vākyārtha-pratipattitah*⁸). Dla niego „ty” z *tattwamasi* dotyczy czystej jaźni, atmana, natomiast „to” – absolutnej zasady istnienia poza czasem i karmanem, brahmana. Na poziomie wedantyjskiej metafizyki jedności atman jest brahmanem; zakres pojęć implikujących zmianę, różnicę („czas”, „przynajmniej”) nie obejmuje „nieśmiertelnej duszy”.

W wedancie używa się słów nie tylko do opisu, analiz albo mantr, ale korzysta się też z siły ich wyrazu, jak dzieje się w przypadku wielkich zdań. Mówiąc „ty” w zdaniu „to ty jesteś”, oczekuje się natychmiastowej reakcji. Jeśli odbiorca jest gotowy (odpowiednio przeszkolony), mahawakje (zinterioryzowane) z miejsca go wyzwolą (zerwą zasłonę maji – zjawisk i abstrakcji)⁹.

Poznanie analityczne ma „oczyścić” świadomość (prowadzić do *cittaśuddhi*, czystej percepcji), a przy tym ujawnić mechanizm nałożenia (tego, co przemijające i przedmiotowe, na to, co wieczne i podmiotowe), a więc identyfikacji z umysłem (*manas*), intelektem (*buddhi*), ego (*aḥamkāra*) i świadomością empiryczną (*citta*)¹⁰, gdy nie pamięta się, że to tylko środki poznania w świecie przedmiotów (fizycznych i subtelnym). Empiryczno-pragmatyczne podejście ewidentnie nie wystarcza w soteriologii:

Doświadczenie „jestem wyzwolony” zgadza się z *pramāṇa*, to jest świadectwem tekstu „to ty jesteś”. Jednakże poczucie sfrustrowania należy kwestionować, gdyż wynika ono z błędnej percepcji (*pratyaksābhāsa*). Nie można wątpić w to, co pisma mówią o naturze jaźni, ponieważ są w tej sferze autorytatywnym *pramāṇa*. Inne, niż wskazane przez pisma, pojęcie jaźni nie jest wiążące¹¹.

⁸ W tłumaczeniu Alstona: „The wise know that, because the final end of the Veda is solely the communication of metaphysical knowledge, it constitutes (from that highest standpoint) but one sentence. For the unity and sole reality of the Self is what finally has to be known, and it is known through understanding the meaning of (the Veda as constituting) that sentence” (US II.17.9, Alston 1990: 236). Por. Mayeda 2006: 49–50.

⁹ Śankara podkreśla potrzebę przygotowania na samopoznanie: „For the indiscriminating everything exists, for those who discriminate, nothing exists (except the Self). Only reasoning, considering cases of agreement and difference of words and things denoted by them, can determine the meaning of ‘I’ (and not common sense). When the meaning of ‘that art thou’ has been understood on the basis of scripture and worldly analogies the scripture again says ‘that art thou’ to (finally) remove the delusion of the hearer” (US II.18.95,96,99, Potter 1981: 246).

¹⁰ Są to modyfikacje wewnętrznego zmysłu, *antaḥkaraṇa*; zob. Mayeda 2006: 28–33.

¹¹ „Now the experience ‘I am liberated’ accords with a *pramāṇa*, that is, with verbal testimony in the text ‘that art thou.’ However, the impression of being frustrated should be questioned, since it arises from a fallacious perception (*pratyaksābhāsa*). Scripture cannot be doubted in what it says about the nature of the Self, for in this sphere it is the authoritative *pramāṇa*. No notion of the Self other than that indicated by scripture is authoritative” (US II.18.217–221, Potter 1981: 253–254).

Mechanizm poznania w adwajcie wygląda tak, że umysł przekazuje intelektowi wrażenia odbierane przez zmysły, które intelekt rozróżnia i ujmuje w kategorie. Przekazywaniu kategorii i ich znaczeń służy język. Gdy wrażenia są subtelne (*sūkṣma*), a znaczenia ukryte, trudno wyrazić je wprost. Potrzeba przenośni i porównań wykorzystujących wieloznaczność słów i wielowarstwowość znaczeń. Mahawakje Upaniszad, jako skrótowy, hermetyczny zapis niedualistycznej ontologii eksploatującej ideę jednej świadomości, pośrednio przekazują ewolucję myśli podążającej za unifikacją doświadczenia. Według Deutscha:

są konkretną reprezentacją ruchu myśli z jednej ontologicznej płaszczyzny (szczegółowości) przez następną (uniwersalności) i jeszcze dalszą (jedności), gdzie osiągnięcie ostatniej znosi różnice pomiędzy poprzednimi. Zaczyna się od świadomości indywidualnej (*tvam*), przechodzi do uniwersalnej (*tat*) i dociera do czystej świadomości, która przewyższa rzeczywistość jednostki i ogółu, i stanowi ich podstawę¹².

Tattvamasi

Zgodnie z linią przekazu podtrzymywaną przez Śankarę, słowa „ty” i „to” w zdaniu „to ty jesteś” posiadają specjalny transcendentny sens, czytelny, gdy się je porówna:

Słowo „ty” traci znaczenie empirycznego ego ulegającego frustracji przez apozycję z „tym”, które oznacza czystego świadka nieulegającego frustracji. Podobnie termin „to” w apozycji do „ty” traci znaczenie czegoś, co nie jest bezpośrednio znane. Te słowa, bez pełnej utraty właściwych im znaczeń, razem przekazują konkretne znaczenie wiodące do natychmiastowego rozpoznania wewnętrznej jaźni. Inny sposób konstruowania zdania prowadzi do sprzeczności¹³.

¹² „...They are the concrete representation of a movement of thought from one ontological level (of particularity) through another (of universality) to yet another (of unity), wherein the attainment of the latter negates the distinctions between the former. One begins with individual consciousness (*tvam*), passes on to universal consciousness (*tat*), and arrives at the pure consciousness that overcomes the separative reality of both the individual and the universal and that constitutes their ground” (Deutsch 1973: 49).

¹³ „The word ‘thou’ loses its meaning of the empirical ego subject to frustration by being set up in apposition to ‘that,’ meaning the pure Witness not subject to frustration. Likewise, the term ‘that,’ set in apposition to ‘thou,’ which indicates the inner Self, loses its sense of something not immediately known. So the two words, without completely giving up their own proper meanings, together convey a qualified meaning leading to immediate awareness of the inner Self. Any other way of constructing the sentence leads to contradiction” (US II.18.171–173, Potter 1981: 251).

G.C. Nayak omawia specyfikę języka wielkich zdań: „‘Thou’ directly signifies Svetaketu who is consciousness connected with the internal organ and is also an object of the idea and word ‘I’. ‘That’ on the other hand directly signifies the omniscient Being having māyā as its

W *Vedānta-sāra* (VS; *Essentials of Vedānta* w tłumaczeniu Delmonico), traktacie o podstawach adwajty, Sadānanda Yogīndra (XV w.) wylicza trzy rodzaje relacji w zdaniu *tattwamasi*, warunkujące pośredni desygnat, jakim jest najbardziej wewnętrzna jaźń:

Wspólna desygnacja słów (1), relacja oznaczania między desygnatami słów (2), relacja pośredniej denotacji desygnatów słów i wewnętrznej jaźni (3)¹⁴.

Odnosnie do pierwszej relacji Sadānanda uważa, że obie strony równania (relacji tożsamości) „to ty jesteś” odnoszą się do jednej, ale różnie oznaczonej świadomości: „Słowo «to», oznaczające świadomość określaną przez pośrednie poznanie itp., i słowo «ty», które oznacza świadomość określaną przez bezpośrednie poznanie itp., są połączone przez zwrócenie ku jednej świadomości”¹⁵.

Odnosnie do drugiej relacji autor twierdzi, że świadomość jako „to” i świadomość „ty” określają się wzajemnie (mogą zamienić miejsca), a więc nie są od siebie różne: „świadomość określana przez pośrednie poznanie itp., a więc znaczenie słowa «to», i świadomość określana przez bezpośrednie poznanie itp., czyli znaczenie słowa «ty», mają relację określającej-określanej, która wyklucza różnicę między jedną a drugą”¹⁶.

Według Sadānandy, ostatnią jest relacja pośredniej denotacji, w której słowa tracą kontekstowy wtórny sens, by przekazać prostsze, pierwotniejsze znaczenie: „słowa «to» i «ty» lub ich znaczenia, przez utratę nacechowania przez sprzeczne własności, typu pośrednie poznanie i bezpośrednie poznanie,

upādhi who is the cause of the universe and is mediately known. There is thus an apparent contradiction here. The true meaning of the statement is reached by sublating these differences and arriving at an indivisible meaning (akhaṇḍārtha). Here language is used in such a way that in the process language is lost as it were, for the only function that is left for it is to point at or gesture towards the fact without giving an information about it. It is an approximation towards speechlessness, and is therefore free from incompleteness and uncertainty which are the characteristics of a descriptive language” (Nayak 1978: 104).

¹⁴ „...The sharing of location [i.e. co-reference] of the words (1), the relationship of qualification between the referents of the words (2), and the relationship of indirect signification of the referents of the words and the inner self (3)” (VS 113, Delmonico 2002: 41).

¹⁵ „...The word ‘that,’ which conveys consciousness qualified by being mediately known and so forth, and the word ‘you’ which conveys consciousness being qualified by being immediately known and so forth, are connected by intention to one consciousness” (VS 114, Delmonico 2002: 42).

¹⁶ „...Consciousness qualified by being mediately known and so forth, which is the meaning of the word ‘that,’ and consciousness being qualified by being immediately known and so forth, which is the meaning of the word ‘you,’ have a relationship of qualifier-qualified that excludes the difference of one from the other” (VS 115, Delmonico 2002: 42).

pozostają w relacji pośredniej denotacji z niesprzeczną świadomością. Jest to częściowa pośrednia denotacja (*bhāga-lakṣaṇā*)¹⁷.

Tak więc początkowo „ty” odnosi się do ograniczonej, określonej (nacechowanej) świadomości, natomiast „to” do świadomości nieograniczonej i nieokreślonej. Następnie w słowie „ty” odrzuca się część znaczenia „ograniczona i określona”, a w słowie „to” część „nieograniczona i nieokreślona”. W obu przypadkach pozostaje „świadomość” i stąd te słowa znaczą to samo (Delmonico 2002: xxx–xxx1).

Adept jogi wiedzy poddaje się kilkuetapowej dyscyplinie, a ostatnim jej stadium jest *nididhyāsana* (ciągła medytacja)¹⁸, gdy traci najmniejsze złudzenia co do kondycji osoby ludzkiej. Stan jego percepcji staje się na tyle bliski docelowemu, że wystarczy, by guru wymówił przy nim jedno z wielkich zdań; kiedy usłyszy od niego „tattwamasi”, od razu zda sobie sprawę, kim jest (rozpozna w sobie atmana). Według Pottera:

jñānakāṇḍa nie składa się z nakazów, lecz deklaracji faktów, twierdzeń, których przedmiot już istnieje, jest to brahman, albo jaźń. Te zdania są skierowane do osoby uprawnionej, by je usłyszeć, dzięki jej moralnej czystości, inteligencji i duchowym motywacjom. Ponieważ celem zdań jest wskazać, że rzeczywistość nie posiada różnic, mogą być pojęte tylko przez kogoś, kto już jest na granicy uznania prawdy, że brahman, prawdziwa jaźń, nie ma różnic¹⁹.

Jogini wycofani ze świata i nieszukający w pismach jego opisu, lecz odniesienia dla swych ascetyczno-mistycznych przeżyć, najlepiej pojmą oddające niedualną naturę bytu mahawakje (skierowane właśnie do nich). Wdrażani przez guru w wedantyczną semantykę, poznają zakres i funkcje „awidji” i „adhjasy” („niewiedzy” i „nałożenia”), tak że zaczynają rozumieć, w jaki sposób słowa zakrywają prawdę, wpływając też na to, jak postrzegają siebie (poza obraz prowadzi już niewerbalny przekaz). Deutsch pisze:

Podstawowa różnica między rzeczywistością a zjawiskiem jest mu uświadamiana przez uważną analizę jego doświadczenia w kontekście *māyā*, *avidyā* i *adhyaśa*. Zaczyna rozu-

¹⁷ „...The words ‘that’ and ‘you’ or their meanings, through giving up being qualified by contradictory traits like being mediately known and being immediately known, have a relationship of indirect signification with uncontradicted consciousness. This is partial indirect signification (*bhāga-lakṣaṇā*)” (VS 116, Delmonico 2002: 43).

¹⁸ Więcej na temat medytacji: Deutsch 1973: 109–110.

¹⁹ „...The *jñānakāṇḍa* consists, not of injunctions, but of declarations of fact, statements whose subject matter exists already, that is, Brahman, or the Self. These statements are addressed to a person who has become eligible to hear them by virtue of his moral purity, intelligence, and spiritual motivations. Since the statements’ whole point is to imply that there are no differences in reality, they can only be comprehended by one who is just on the verge of appreciating the truth that Brahman, the true Self, is without distinctions” (Potter 1981: 52–53).

mieć, dlaczego przypisuje niezależną rzeczywistość zawartości doświadczenia, i jak ego i pragnienia determinują jakość doświadczenia. Jest zmuszony spojrzeć do wewnątrz i zobaczyć, jak błędnie utożsamia się ze zjawiskowym lub częściowym przejawem siebie²⁰.

W medytacyjnym wglądzie sannjasin weryfikuje przyjęte nauki, w ciszy i skupieniu odnajduje ich pozawerbalny wymiar. W konsekwencji przestaje łączyć do „ja” i „moje” oraz ich doraźnych sensów w relacji do umysłu i ciała. Uwalnia się od nawykowych skojarzeń co do słów mających wyrażać odczucia, a wraz z nimi od odruchowych reakcji na „ból” czy „przyjemność” (powodujących kumulację karma i uwikłanie w błędne koło sansary). Medytując, przestaje odczuwać lęk i przywiązanie, które tracą znaczenie i związek z tym, czym jest on sam. Według Deutscha:

Oddzielając się od gry zjawisk na powierzchni życia, musi stać się jej świadkiem. Przez wycofanie odsuwa się od egoizmu, strachu i rozproszenia zmysłów. Odrzuca wszystko, co stoi na drodze do jaźni. *Neti neti*, jaźń nie jest tym ani tym: „moje”, „ja” stają się nieznaczającymi dźwiękami²¹.

Podczas medytacji ego traci umownie „nałożone” granice, zwracając się ku uniwersalnemu, bezosobowemu: istnieniu, świadomości i błogości (*sat-cit-ānanda*). Jest to stan poprzedzający ostateczne „roztopienie” w nirgunicznym brahmanie, możliwe po pokonaniu kolejnych barier, czyli senności (*laya*), oderwania uwagi od przedmiotu medytacji i skierowania jej na przedmioty zewnętrzne (*vikṣepa*) lub wspomnienia (*kaśāya*), oraz Ignięcia do radości i spokoju medytacji (Delmonico 2002: xxxiii–xxxiv; VS 146–152, Delmonico 2002: 57).

Reguły dźñana-jogi są metodycznie wpajane w ucznia, który, adaptując się do nich, realizuje tym samym cel jogi (według zasady „przez jogę osiąga się jogę”). W medytacji rozpoznaje i zintegruje w sobie podmiot, przedmiot i narzędzie poznania²², a z „wchłonięciem” intelektu utraci zdolność abstrakcji, z wpisanymi w nią aporiami i paradoksami. Pozbawiony wizji i mitów, powróci do

²⁰ „The fundamental distinction between Reality and Appearance is driven home to him by a careful analysis of his experience in terms of *māyā*, *avidyā*, and *adhyāsa*. He comes to understand why he ascribes independent reality to the contents of his experience and how his ego and desires determine the quality of his experience. He is forced to look within and see for himself the manner in which he erroneously identifies himself with some phenomenal or partial expression of his self” (Deutsch 1973: 107).

²¹ „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-distractedness. He discriminates away all that stands in the way of the Self. *Neti neti*, the Self is not this, not this: ‘my,’ ‘me,’ ‘mine’ become sounds signifying nothing” (Deutsch 1973: 109).

²² „The Self is its own *pramāṇa*; that is, it is self-known” (US II.18.203, Potter 1981: 253).

świata zjawisk bez złudzeń co do psychofizycznego podmiotu²³. A gdy ciało jogina umrze, on na zawsze uwolni się od cierpień, których ono przysparza:

a gdy to się kończy i jego siły witalne rozpuszczają się w najwyższym brahmanie, który jest wewnętrzną radością, wtedy, po zniszczeniu ignorancji i jej efektów, [mianowicie] ukrytych wrażeń, pozostaje tylko niezmacony brahman, najwyższa jedność, jak radość [błogość], wolna od wszelkiego przejawu różnicy²⁴.

Chociaż inferencja nie jest wiążąca w zakresie (metafizycznej) samowiedzy, sprawdza się przy interpretacji postrzeżeń. Mimo że percepcja często zawodzi (gdy zamiast liny widzi się węża, albo kiedy muszla wydaje się srebrem), ale po upojęciowieniu (gdy reprezentacje imitują rzeczy) wrażenia pośrednio pełnią rolę werystyczne, co sprzyja rozwojowi wiedzy w wymiarze *vyāvahārika* (praktycznym, relatywnym). Ciało jest miejscem dla eksperymentu; w oparciu o odczucia, postrzeżenia intelekt wnioskuje i przewiduje – szacuje, co ma szansę przetrwać, odróżniając trwale od przemijającego, jaźń od nie-jaźni itd. W wedancie używa się intelektu, by w doświadczeniu stwierdzić cechy snu i zakwestionować empiryzm. Zmienność i ulotność zjawisk dyskwalifikuje je, analogicznie do snów. Na dalszym etapie adaptacji i sublimacji doświadczenia intelekt też przestaje być potrzebny.

Ahaṃ brahmāsmi

Wedy dają wytyczne, jak się wyzwolić, ale drogę każdy przebywa sam²⁵. Umiejętność analizy języka pomaga na ścieżce dźhana-jogi, która w dużej mierze polega na poznaniu dyskursywnym. Badanie, w jaki sposób język przekazuje znaczenia generowane przez intelekt, pomaga zrozumieć, jak intelekt przekazuje wiedzę, a także jaki jest związek wiedzy z językiem – i wyciągać

²³ „That person, when not situated [in concentration], sees the actions being performed through various previously planted, latent impressions and the already fructifying results he is enjoying that are not inconsistent with knowledge through his body which is a repository of flesh, blood, urine and stool, through his senses which are the loci of blindness, slowness and clumsiness, and through his internal organ which is the bearer of hunger, thirst, sadness, delusion, and so forth; but because they are refuted he does not see them as truly real. [It is] just like someone who knows ‘this is a magic trick;’ even though he sees the magic he does not think ‘this is really happening’” (VS 154, Delmonico 2002: 59–60).

²⁴ „...And when that ends and his life force is dissolved in the highest Brahman which is internal joy, then following the destruction of ignorance and its effects, [namely] the latent impressions, only unbroken Brahman, the highest singularity, the same as joy [bliss], free of all appearance of distinction remains” (VS 157, Delmonico 2002: 62).

²⁵ „The scripture, recognizing this state of the hearer, enjoins reasoning, etc., on his part so that he may understand who he is” (US II.18.212–214, Potter 1981: 253). Por. Kudelska 2004: 36.

dalej idące wnioski na temat słów. Śankara porównuje intelekt do lustra, które odbija światło prawdziwej wiedzy:

Idee i *buddhi* istnieją dla jaźni, która jest w nich odbita. Skoro nie są świadome, przypuszcza się (*kalpyate*), że rezultat wyzwalającej wiedzy należy do czystej świadomości. Skoro przyczyny „rezultatu” (wyzwolenia) – to jest aktywność *buddhi* i jego idei – nie są o naturze „rezultatu” (będąc nieświadomymi), można je przypisać niezmiennej jaźni, tak jak zwycięstwo zdobyte przez armię można przypisać królowi. Tak jak odbicie twarzy w lustrze można utożsamić z twarzą, tak odbicie w lustrze idei jest w istocie jaźnią²⁶.

W słowach zawiera się odbicie prawdy, one pośrednio przekazują ponadczasowe idee. Dla Śankary pojedyncze słowa są nośnikami transcendentnych znaczeń. W zdaniu *aham brahmāsmi*, „ja jestem brahmanem”, zaimek odnosi się do czystego podmiotu, atmana, po odrzuceniu zewnętrznych sensów związanych z aspektami podmiotu empirycznego („ja” nie oznacza tu ciała, zbyt nietrwałego, by służyć za punkt odniesienia):

Słowa mogą pośrednio (przez *lakṣaṇā*) wskazywać świadka, kiedy wprost nazywają (*abhidhā*) jego odbicie (*ābhāsa*); ale nie mogą odnieść się wprost do niego. To tak, jak wtedy, gdy używa się słowa oznaczającego ogień, wskazując na pochodnie itd. Odbicie twarzy jest inne niż twarz, gdyż dopasowuje się do lustra, podczas gdy twarz jest inna niż odbicie, ponieważ nie dostosowuje się do lustra. Odbicie jaźni w poczuciu ja jest właśnie takie – są różne, ale nie są odróżniane²⁷.

Gdy intelekt zaneguje zmysły, sam też traci rację bytu, opartą właśnie na zdolności do interpretacji, w tym wypadku negatywnej. Śankara porównuje działanie intelektu do procesu chorobowego, kiedy choroba, wyniszczając ciało, umiera wraz z nim. Sadānanda z kolei sięga po analogię spalanej tkaniny, której „przyczyna”, to jest nić, płonąc unicestwia tkaninę: „Jak wtedy, gdy płonie tkanina, kiedy jej przyczyna, nić, płonie, gdy ignorancja, przyczyna

²⁶ „Ideas and the *buddhi* exist for the sake of the Self, which is reflected in them. Since they are not conscious, it is supposed (*kalpyate*) that the result of the liberating knowledge belongs to pure consciousness. Since the causes of the ‘result’ (liberation) – that is, the activity of the *buddhi* and its ideas – are not of the nature of that ‘result’ (being nonconscious), it is proper to attribute it to the unchanging (Self), just as a victory won by his army can be properly attributed to the king. Just as the reflection of one’s face in the mirror may be identified with the face, so the reflection in the mirror of ideas is in fact the Self” (US II.18.107–109, Potter 1981: 247).

²⁷ „Words can indirectly (by *lakṣaṇā*) indicate the Witness when they directly name (*abhidhā*) a reflection (*ābhāsa*) of It; but they cannot directly refer to It. It is as when one uses a word indirectly suggesting fire in referring to torches, etc. The reflection of a face is different from the face since it conforms to the mirror, whereas the face is different from the reflection because it does not conform to the mirror. The reflection of the Self in the ego sense is like that – they are different, but are not distinguished” (US II.18.29–33, Potter 1981: 242).

wszystkich efektów, jest zatrzymana, wszystkie jej efekty też są wstrzymane, i stąd nieprzerwana mentalna operacja, będąca wśród tych efektów, też zostaje wstrzymana”²⁸.

W tekstach wedanty jest wiele analogii, zaliczanych do tradycyjnych *pramāṇa* (środków poznania) i pełniących istotną funkcję. Przez porównanie intelektu do lustra zwraca się uwagę na wtórność i iluzyjność doświadczenia jednostki. Gdy lustro zostaje rozbite, odbicie (poczucie indywidualności, odrębności) znika i nie ma nic poza atmanem, nieprzejawionym istnieniem. Dlatego zdanie *aḥam brahmāsmi* uznaje się za ostateczną prawdę o tożsamości atmana z bezpostaciowym brahmanem:

Tak jak światło lampy, niezdolne oświetlić słońca, jest [w zamian] dominowane przez nie, tak też świadomość odbita w tej [mentalnej operacji], niezdolna oświetlić samo-światlistego najwyższego brahmana, nie-różnego od wewnętrznej jaźni, jest dominowana. A ponieważ nieprzerwana mentalna operacja, będąca jej [odbitej świadomości] wyznacznikiem, jest wstrzymana, pozostaje tylko najwyższy brahman, nie-różny od wewnętrznej jaźni, tak jak odbicie twarzy staje się twarzą, gdy usunie się lustro²⁹.

Ponieważ w wedancie za prawdziwe uznaje się to, co nie przemija, odwieczne nauki wedyjskie, w połączeniu z medytacją, gdy poczucie czasu znika, są najlepszym źródłem wiedzy. A gdy kontemplacja mahawakji też dobiega końca, następuje docelowy, bezpośredni (prosty, czysty itp.) wgląd, *anubhāva*. W interpretacji Pottera: „Choć wysłuchanie *mahāvākya* to okazja dla wyzwalającej wiedzy, ta wiedza jest bezpośrednią intuicją (*anubhāva*), bez skazy słów czy innych środków zwykłego poznania; to, co poznawane, nie jest pozytywnym opisem rzeczywistości. Żadna refleksja nie jest możliwa po samopoznaniu, gdy nie ma żadnej określonej treści dla refleksji”³⁰.

²⁸ „Then, like the burning of a cloth when its cause, the thread, burns, when ignorance, the cause of all effects, is impeded, all of its effects also are impeded and because of that the mental operation shaped by unfragmented form, which is among those effects, is impeded, too” (VS 124, Delmonico 2002: 48).

²⁹ „Just as the light of a lamp, being unable to illumine the light of the sun, is [instead] overwhelmed by it, so the reflected consciousness in that [mental operation], being unable to illumine that self-illuminous supreme Brahman, which is non-different from the internal Self, is overpowered by it. And because that unfragmented mental operation, which is its [reflected consciousness'] delimiter, is impeded, only supreme Brahman, non-different from the internal Self remains, just as the reflection of a face becomes the face itself when the mirror is removed” (VS 125, Delmonico 2002: 48–49).

³⁰ „Although hearing a *mahāvākya* is the occasion for the liberating knowledge, that knowledge is a direct intuition (*anubhāva*) free from the taint of words or any of the other means of ordinary knowing; what one learns is no positive description of reality. No reflective consideration is possible after Self-knowledge, for there is no discriminate content to reflect upon” (Potter 1981: 54).

Intelekt, nie mając nieskończonego zakresu, wprowadza sztuczne granice (definicje, delimitacje doświadczenia) i dlatego myśli i słowa to tylko odbicie prawdy. Można w nich ujrzeć jej obraz, ale prawda istnieje niezależnie od lustra. Nie jest odbiciem, ale światłem, które umożliwia widzenie obrazu; warunkuje zarówno widzenie, jak i obraz.

Śankara porównuje też świadomość do kryształu mieniającego się różnymi barwami:

Idee różnią się, niektóre są prawdziwe, niektóre fałszywe, niektóre wątpliwe. Świadomość jest w nich jedna, a różnice wynikają z samych idei, tak jak kryształ przyjmuje różne barwy z powodu różnic w dodatkach, z jakimi się łączy. Idee są manifestowane, pojmowane, a ich istnienia dowodzi coś innego, co jest znane wprost³¹.

U Śankary opis inferencji służy za analogię samopoznania. Wskutek adhasy, nałożenia, dochodzi do identyfikacji z funkcjami intelektu należącego do świata dualistycznego³². A dopóki mówi się o funkcjach, procesach itp., trwa się w tym świecie³³. Upaniszady zawierają wskazówki, jak się wyzwolić. Aby je odnaleźć, porzuca się schemat dyskursu, z nastawieniem na niewerbalny przekaz. W adwajcie (która wyrasta z Upaniszad) korzysta się z wiedzy uzyskanej w medytacji, by więc zasymilować jej nauki, medytacja staje się konieczna. Przez niemyślenie i skupienie na przedmiocie medytacji, aż do

³¹ „Ideas vary, some being true, some false, some doubtful. Consciousness is one in all of them, and the difference stems from the ideas alone, just as a crystal takes on different colors because of the differences in the adjuncts with which it becomes associated. The ideas are manifested, apprehended, and have their existence proved by something else that is immediately known” (US II.18.121–123, Potter 1981: 248).

³² „Ordinary people’s usage construes knowing as an act, since they do not distinguish the thing from its reflection and so superimpose agency, which properly belongs to the *buddhi*, onto the Self. Thus we come to speak of the *buddhi* as the knower. But we know from scripture that knowledge is eternal, so that is cannot be produced by the *buddhi* or indeed by anything at all. We come to speak of the *buddhi* and the Self both as the agents of the act of knowing, just as we speak of our selves as our bodies. The Logicians (*tārīkikas*) are deluded also in this way and judge that knowledge is produced. But the correct view is that the word „knows,” as well as the experiences corresponding to that word and the memories of them, all proceed from failure to distinguish the Self from the *buddhi* and the reflection of the Self in the *buddhi*” (US II.18.63–69, Potter 1981: 244–245).

Por. „Knowableness is something superimposed upon *Brahman*. Thus the knowers of *Brahman* consider *Brahman* as unknown. To the realised individual, their knowledge is innocent and thus they don’t know that they know. To understand that one understands is to make an object of one’s understanding. The awareness of Pure Consciousness does not allow for a second or reflexive awareness. As *Brahman* is one and non-dual, what is there to understand and by whom? It is what it is” (Grimes 1991: 76).

³³ „Only the *buddhi*, and not the Witness, can have the knowledge ‘I am the Witness,’ for there is nothing different from the Witness (with which to make the contrast)” (US II.18.159, Potter 1981: 251).

utruty poczucia ja, medytujący i przedmiot stają się tym samym. W ten sposób wiedza uzyskana w procesie analiz, gdy kolejne warstwy podmiotu były negowane, znajduje potwierdzenie. Natomiast doświadczenie z medytacji jest poświadczane przez mahawakje i żaden więcej dowód nie jest potrzebny. Śankara pisze:

To jest jak wtedy, gdy Brahma powiedział Ramie: „Jesteś Wisznu, a nie syn Daśarathy” i usunął złudzenie Ramy. Nie wskazywał na żaden inny wysiłek, jaki Rama miał ponieść, by zrealizować naturę Wisznu. W ten sposób (w takich okolicznościach) słowo „ja” ujawnia najbardziej wewnętrzną jaźń. Zdanie „to ty jesteś” przynosi to samo objawienie. Rezultatem jest wyzwolenie³⁴.

W założeniu Śankary mahawakje mają sens dzięki jodze, obejmującej całość doświadczenia (sensoryczność, refleksyjność itd.), także postawy i przekonania. Docelowa postawa kontemplacyjna jest kontynuacją i wzmocnieniem inicjalnego zaufania, bezkrytycznej receptywności, a proces analiz to droga przemyślanego powrotu.

Zatem jedność jaźni i świata, o której mówią mahawakje, urealnia się (udostępnia w doświadczeniu), gdy zdania stają się przedmiotem kontemplacji. Natomiast przez werbalizację (przez riszich, guru), doświadczenie wewnętrzne się uzewnętrznia. W ten sposób światy wewnętrzny i zewnętrzny (subiektywny i obiektywny) spotykają się. W założeniu wedanty wielkie zdania wyrażają podstawową zasadę tożsamości mikro- i makrokosmosu.

Przyjmując, że język to przejaw autorefleksyjnej świadomości, *aham brahmāsmi* wyraża niedualną samoświadomość atmana-brahmana³⁵. Według Śankary, gdy porzuci się analizy języka i wyabstrahowane sensy słów, dostrzeże się ich prostsze, rzeczywistsze znaczenie. Rezygnacja z domysłów i antycypacji ułatwi i uwiarygodni rekonstrukcję śruti: „Gdyby tekst głosił «będziesz brahmanem» (zamiast «jesteś brahmanem»), należałoby praktykować słuchanie, rozważanie i medytację. Ale wtedy wyzwolenie traktowałoby się jako tymczasowe, co pociągałoby sprzeczność”³⁶.

³⁴ „It is as when Brahmā told Rāma ‘Thou art Visnu, not Daśaratha’s son’ and removed Rāma’s delusion. He did not indicate any further effort that Rāma had to make in order to realize his Visnu-nature. In this way (under these circumstances) the word ‘I’ reveals the innermost Self. The sentence ‘that art thou’ provides the same revelation. The result is liberation” (US II.18.100–101, Potter 1981: 247).

³⁵ „...The *jñānakāṇḍa* consists, not of injunctions, but of declarations of fact, statements whose subject matter exists already, that is, Brahman, or the Self” (Potter 1981: 52).

³⁶ „Had the texts said ‘thou will be Brahman’ (instead of ‘thou art Brahman’) then one would have to practice actions like hearing, considering, and meditating. But then liberation would be treated as impermanent, which would involve a contradiction” (US II.18.207, Potter 1981: 253).

Sannjasini, wyzbyci wyobrażeń i pewni sensu mahawakji, swoim istnieniem świadczą o ich prawdziwości (inkarnują je). Śankara pisze: „Jeśli człowiek wie, że sam jest wyzwoleniem, samoistnym i samostanowiącym, to jeśli pragnie działać, jest szalony i lekceważy pismo. Dla tego, co samoistne i oczywiste, nie ma nic do zrobienia, zaś to, co ma coś do zrobienia, nie jest samoistne i oczywiste”³⁷.

W adwajcie aktywność i jej efektywność mają jedynie instrumentalną wartość (być może inicjacyjną, tapasową), podczas gdy joga ma być integracją, przez identyfikację z czystym istnieniem. „Najczystsze” przed wyzwoleniem jest dążenie do intelektualnego poznania prawdy, czyli dźñana-joga, gdyż intelekt (*buddhi*) jest najbardziej sattwiczny (jasny, przejrzysty, świetlisty), przez co najbliższy prawdzie (porównywanej w wedancie do stałego światła). Z jego pomocą usuwa się iluzje percepcji – co z kolei jest jak przebudzenie z nocnego koszmaru: „gdyż regularnie rozpoznajemy, że jesteśmy wolni od cierpienia

Por. „You here and now are final release, [self-]established and free from hunger, etc. How can such a contradictory statement be made [in the *Śruti*] that [*Ātman*] is to be heard, etc., by you? If [you say] that [final release] has to be established, it might be so; then hearing and so forth would be necessary [to establish final release]. In that case final release would be non-eternal. Otherwise (*i.e.*, if it were eternal), the [injunctive] sacred word would be contradictory. If the difference between a hearer and the object to be heard (= *Ātman*, or final release) were accepted, this [hearing, etc.] would be necessary. In that case, there would be a contradiction of the desired meaning [which is the identity of *Brahman* and *Ātman*]; the sacred word would be quite incoherent” (US I.18.203–205, Mayeda 193). Ponadto: „Neither one who has come out to fearlessness from a state of fear, nor he who is still making efforts to do so, would seek, if he is independent, to go back to the state of fear” (US.18.225, Mayeda 2006: 195).

³⁷ „If a man once knows he is liberation itself, self-existent and self-evident, then if he should desire to act he is crazy and flouts the scripture. For that which is self-existent and self-evident there is nothing to do, whereas that which has something to do is not self-existent and self-evident” (US II.18.209–210, Potter 1981: 253).

Zob. też: „The renunciation of all actions becomes the means for discriminating the meaning of the word ‘Thou’ since there is an [Upanisadic] teaching, ‘Having become calm, self-controlled, [...], one sees *Ātman* there in oneself’ (Brh. Up. IV,4,23). In oneself should one see *Ātman*, the inner *Ātman* which is denoted by [the word] ‘Thou.’ Thence one sees all to be *Ātman* – that is, the One Apart which is meant by the sentence [‘Thou art That’]. When the meaning of the sentence, *viz.* that all is *Ātman*, has become known to one through the right means of knowledge, how can any injunction enjoin him to perform [any action], since the other means of knowledge are untrue? Therefore after the knowledge of the meaning of the sentence [has been realized], there cannot be any injunction to action, since two contradictory notions, ‘I am *Brahman*’ and ‘I am an agent,’ do not [co-]exist” (US I.18.219–222, Mayeda 2006: 195).

Mayeda wyjaśnia: „When Śankara explains how one knows one *Ātman* from a sentence of the *Śrutis*, he relies upon the well-known illustration of the ten boys who crossed a river. Counting the party after the crossing to make sure none was missing, the leader failed to count himself and thought that one boy was missing. But when he was told, ‘You are the tenth,’ he realized immediately that he himself was the tenth. In like manner one attains true knowledge of *Brahman-Ātman* from such sentences of the *Śrutis* as ‘Thou art That’” (Mayeda 2006: 87).

– na przykład kiedy budzimy się z nocnego koszmaru” (US II.18.186–188, Potter 1981: 252).

Podsumowując, (eschatologiczna) egzegetyka adwajty bazuje na paralelizmie samoświadomości i wolności, jaką łączy z nieprzemijalnością. Samopoznanie jest równoznaczne z wyjściem poza dualne przejawione istnienie i wszelkie iluzyjne identyfikacje mające w nim źródło. Procedury poznania apofatycznego, w oparciu o pisma wedyjskie, synchronizują się z praktykami ascetycznymi sannjasina na ścieżce jogi wiedzy. Śankara opowiada się za *nivr̥ttimārga*, drogą negacji i wyrzeczenia. Negacja ego (*ahaṃkāra*, ja działającego) w centrum istnienia wiedzie ku bezosobowemu bytowi brahmana. Świadomość ewoluuje poza ograniczenia wynikające z ignorancji w samopoznaniu, które jest własnowolnym wyrzeczeniem. Dążenie do nirgunicznego absolutu jest pozbawianiem się możliwości identyfikacji z doznaniem z empirycznego świata. Sannjasa to redukcja aktywności określającej osobowość, podmiotową perspektywę, na rzecz prostego wglądu i jednej uniwersalnej prawdy. Studia nad tekstami (*śravaṇa*) w połączeniu z praktyką refleksyjno-medytacyjną (*manana*, *nididhyāsana*) mają dostarczyć uzasadnienia metafizyce „całości” czy „wszystkości”.

Bibliografia

- Alston A.J. (1990), *The Thousand Teachings (Upadeśa Sāhasrī) of Śrī Śankarācārya*, London: Shanti Sadan.
- Delmonico N. (2002), *The Essentials of Vedānta: Introductory Texts of Vedānta* [VS], Annandale-on-Hudson, NY: Comparisons, Institute of Advanced Theology, Bard College.
- Deutsch E. (1973), *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu, HI: University of Hawaii Press [I wyd. 1969].
- Grimes J. (1991), *An Advaita Vedanta Perspective on Language*, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Krishnamurthy B.N. (2004), *Advaita Vedānta in a New Perspective: An Orientation for the Study of the Indian Philosophical Systems*, Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan.
- Kudelska M. (2001), *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, w: B. Szymańska (red.), *Filozofia Wschodu*, Kraków: WUJ, s. 11–35.
- Kudelska M. (2004), *Upaniszady*, Kraków: WUJ.
- Mayeda S. (2006), *A Thousand Teachings: The Upadeśasāhasrī of Śankara* [US], Delhi: Motilal Banarsidass [I wyd. 1992].
- Nayak G.C. (1978), *Essays in Analytical Philosophy*, Cuttack, Orissa: M/s. Santosh Publications.

- Potter K.H. (ed.) (1981), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. III: *Advaita Vedānta Up To Śankara and His Pupils*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Schayer S. (1988), *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów*, w: tenże, *O filozofowaniu Hindusów: artykuły wybrane*, red. M. Mejer, Warszawa: PWN, s. 13–22.

Streszczenie

System adwajta-wedanty opiera się na paralelizmie samoświadomości i wolności, jaką łączy z nieprzemijalnością. Samopoznanie jest równoznaczne z wyjściem poza dualne przejawione istnienie i wszelkie iluzyjne identyfikacje mające w nim źródło. Dążenie do nirgunicznego brahmana jest pozbawianiem się możliwości identyfikacji z doznaniem z empirycznego świata. Adwajta jest hermeneutyką, w której eksplikacja Upaniszad to okazja do refleksji nad treścią doświadczenia odbiorcy. Ponieważ język jest medium objawienia, bada się, w jaki sposób, na poziomie składni i semantyki, przekazuje on metafizyczne zbawcze prawdy.