

Doświadczenie poznania unicestwiającego w myśli adwajtystycznej

Paweł SAJDEK

Lublin

ABSTRACT

The well-known anecdote about Śaṅkara fleeing from a charging bull indicates the existence of some kind of reality and inherent logic in the empirical world. It also implies a hierarchy of reality as far as the existence rooted in *avidyā* is concerned. The article gives an account of two divergent opinions on such a hierarchy in advaita philosophy, each advocated by an eminent scholar — Eliot Deutsch and Paul Hacker. Unquestionably, the hierarchy concerns exclusively the superimposed reality. From the point of view of the *vidyā* all the levels of the phenomenal existence are no longer valid. The cognition of the ultimate reality is called ‘sublation’ by Deutsch and ‘contradiction’ by Hacker. The present article includes a suggestion of a new, presumably more adequate term — ‘the annihilating cognition’, since the cognition of the ultimate reality inevitably involves the certainty of the non existence and the illusory nature of the phenomenal world.

KEYWORDS

Indian philosophy, advaita vedānta, superimposition, Śaṅkara

Znana jest anegdota o mistrzu Śankarze, który w trakcie tłumaczenia swym adeptom iluzorycznego charakteru rzeczywistości empirycznej ujrzał szarżującego nań rozjuszonego byka. Nie zwlekając długo, mistrz rzucił się do ucieczki. Gdy zmęczony pościgiem byk poniechał w końcu gonienia swojej ofiary, Śankara wrócił do uczniów. „Dlaczego uciekałeś, mistrzu?” — pytali ze śmiechem, rozbawieni widokiem czmychającego przed zwierzęciem mędrca. — „Przecież ten byk był tylko iluzją!”. Śankara odparł spokojnie: „A czymże innym, jeśli nie iluzją, była moja ucieczka?”.

Z powyższej anegdoty można wyciągnąć kilka istotnych wniosków. Po pierwsze, gdy przystępujemy do udowodniania złudności tego, co nas otacza, dobrze jest się rozejrzeć, czy w pobliżu nie pasie się jakiś agresywny buhaj, gotów przerwać nasze wywody w najmniej odpowiednim momencie. Zarówno on, jak i nauczanie należą do tego samego układu, dlatego kwestionując rzeczywistość jednego, kwestionujemy i drugie. Po wtóre, iluzja, w której żyjemy i działamy, ma swoją wewnętrzną logikę, pozwalającą z dużą dozą pewności przewidzieć, co by się stało, gdybyśmy na widok byka nie salwowali się ucieczką. Iluzoryczny byk to jednak zupełnie nie to samo, co żaden byk. Po trzecie, jeśli rzeczywistość empiryczna jest iluzoryczna, to iluzoryczność jest stopniowalna, innymi słowy — stopniowalny jest sam byt. W końcu po czwarte i najważniejsze, ostatecznym kryterium oceny stopnia rzeczywistości jest każdorazowo doświadczenie, czy to będzie doświadczenie niebytu, czy rzeczywistości względnej, czy też bytu ostatecznego.

Przypomnijmy, na czym opiera się iluzjonizm adwajty. U podstaw złudnego istnienia świata empirycznego leży błąd poznawczy, polegający na nałożeniu (superimpozycji) na rzeczywistość innej rzeczywistości. Śankara we wstępie do *Brahmasutrabhaszji* (*Brahmasūtrabhāṣya*, dalej: BSB) definiuje mechanizm tego nałożenia, określanego sanskryckim terminem *adhyāsa*, następująco: „Czym jest nałożenie (*adhyāsa*)? Jest to pojawienie się czegoś, co postrzegało się wcześniej, mającego postać pamięciową, w innym miejscu”¹. Oto przykłady nałożenia, najczęściej podawane przez wedantystów: widzimy postać ludzką, która okazuje się kolumną; widzimy srebro, które w rzeczywistości jest masą perłową; widzimy szkło jako czerwone, ponieważ postawione jest przed czerwonym przedmiotem; na pustyni widzimy węża, który okazuje się sznurem. Rozważmy bliżej ostatni przykład. Na piasku pustyni jawi się komuś wąż. Reakcją jest strach — pocenie, żeżenie się włosków na ciele, suchość w ustach, drżenie łydek itd. W pewnym momencie przychodzi poznanie właściwe: to nie wąż, to sznur. Organizm nie reaguje tak szybko, jak umysł. Jeszcze przez chwilę odczuwamy drżenie i inne sensacje cielesne, choć na płaszczyźnie poznawczej nie przebiega żaden proces nabierania pewności. Umysł rozjaśniony jest poznaniem nagle, w jednym momencie. W miejscu, w którym wił się wąż, nagle pojawił się sznur. W takim przypadku poznanie rzeczywistości nie pozostawia cienia wątpliwości, który przedmiot jest prawdziwy — wąż czy sznur. Poznanie sznura było błędne i nie trzeba tego udowadniać. Tam, gdzie doświadczyliśmy bytu węża, teraz doświadczamy jego niebytu. Jest to niebyt względny, bo choć wąż okazał się nierzeczywisty wobec poznania sznura, samo poznanie węża było przecież rzeczywiste, skoro wywołało opisane wyżej reakcje cielesne. Czy przedmiotem poznania rzeczywistego może być absolutny niebyt? Mówiąc językiem adwajtystów — czy wąż ma taki sam

¹ SRI SANKARACHARYA 1910: 2: *ko 'yam adhyāsaḥ? smṛti-rūpaḥ paratra pūrva-dr̥ṣṭāvabhāsaḥ*.

status bytowy, jak róg zająca, kwiat na niebie i syn kobiety niepełnej? Istnienia tych rzeczy nie doświadczamy nigdy, są więc niebytem ostatecznym (*atyantāsat*), natomiast istnienie węża było przedmiotem doświadczenia, choć po nim nastąpiło doświadczenie jego niebytu. Przykład węża i sznura byłby oczywiście zupełnie błahy, gdyby nie był obrazem błędu metafizycznego, którego skutkiem jest świat empiryczny. Rzeczywistością empiryczną, powstałą w wyniku nałożenia (*adhyāsa*), jest w tym obrazie wąż, rzeczywistością ostateczną, po nadejściu poznania unicestwiającego węża — sznur. Istnienia świata doświadczamy zatem na skutek niewiedzy (*avidyā*). Gdy nadchodzi poznanie unicestwiające, w jednym momencie staje się jasne, że doświadczaliśmy błędnie wielości tam, gdzie zawsze była jedność, zmienności tam, gdzie była stałość, przemijalności tam, gdzie wieczność. Status bytowy świata empirycznego jest nieorzeczalny w terminach rzeczywistości ostatecznej, nie można więc powiedzieć, że świata nie ma absolutnie (jak syna niepełnej) ani że jest w tym sensie, co rzeczywistość ostateczna.

Rzeczywistość jest zatem stopniowalna, a przejście od poziomu niższego do wyższego powoduje poznanie, które unicestwia ten pierwszy na korzyść drugiego. O stopniach rzeczywistości (*Realitätsgraden*, *Realitätsstufen*, *Stufenordnung*) w nauce wedanty pisał też słynny niemiecki indolog Paul Hacker². Terminy odnoszące się do bytu zestawiał w trzech rzędach:

1. dwa stopnie: *satya* — *asatya*,
2. pięć stopni: *sat* — *asat* — *sadasat* — *anirvacanīya* — *pañcamaparakāra*,
3. trzy stopnie: *paramārthasat* — *vyavahārikasat* — *pratibhāsikasat*.

Hacker zaczyna wyjaśnienie od *sat*. W potocznym, niefilozoficznym rozumieniu *sat* oznacza rzeczywistość daną w codziennym doświadczeniu. W znaczeniu filozoficznym jest samą rzeczywistością ostateczną, brahmanem, czyli tym, co jest „właściwe” (*eigentlich*), będącym w sobie (*an sich seiend*). Byt (*sat*) jest jeden, prosty, niezmienny, od niczego niezależny. Przymiotnik *satya* w użyciu potocznym służy do wartościowania zdań. W porządku poznawczym termin *satya* określa takie poznanie, które ma odpowiednik w doświadczanej rzeczywistości, natomiast w sensie ontologicznym *satya* jest tylko *sat*, czyli bytem, i nie różni się od niego znaczeniem. Zdaniem Hackera, adwajtyści bezwiednie rozróżniają jednak *sat* i *satya*. W odczuciu językowym *satya* brzmi intensywniej niż *sat*, dlatego dla *satya* niemiecki indolog proponuje przekład „prawdziwie będące” (*Wahrhaftseiend*). Bardziej radykalnie różnią się negacje *asat* i *asatya*. Słowem *asat* określa się niebyt ostateczny (syn niepełnej itp.), *asatya* zaś jako orzecznik informuje tylko o tym, że podmiot nie ma w sobie cech *sat*, przez co nie można jeszcze stwierdzić jego istnienia. Dlatego *asatya* jest tym, co we właściwym sensie nie jest, albo tym, czego być nie powinno przy bliższym poznaniu, choć to coś jednak jakoś w nieprawdziwy sposób (*unechte Weise*) bytuje. Hacker proponuje termin „nieprawdziwie będący” (*nichtwahrhaftseiend*).

² Por. HACKER 1978: 120–136.

Terminu *sadasat* („[zarówno] będący, [jak i] niebędący”) używa szkoła *bhedābheda-vāda* na określenie relacji jedności do wielości. Przeciwnością tej formuły jest *anirvacanīya* (nieorzeczalny) — „ani będący, ani niebędący”. O nieorzeczalności w odniesieniu do bytu i niebytu po raz pierwszy jest mowa w hymnie wedyjskim — *Rgveda* X 129³. Nieorzeczalny w tych terminach jest stan świata sprzed stworzenia. Konceptji *creatio ex nihilo* oczywiście wówczas nie znano, więc niemożliwy wydawał się uprzedni absolutny niebyt (*asat*). O nieorzeczalności w sensie szerokim mówi się także w relacji do atmana (*ātman*)⁴, ponieważ apofatyzm upaniszad nie pozwalał na określanie go inaczej niż terminami negatywnymi. W późniejszej wedancie nie mówi się o nieorzeczalności atmana, lecz o nieorzeczalności świata w terminach bytu i niebytu (*sad-asad-anirvacanīya*)⁵. Świat jest błędnym zjawiskiem (*Irrtumsphänomen*). Nie można powiedzieć, że go nie ma, skoro jest postrzegany zmysłowo, niebyt zaś nie może być w ten sposób postrzegany. Jednocześnie może być poddany zaprzeczeniu (*Aufhebbarkeit*), czyli poznaniu unicestwiającemu, gdy nadchodzi wiedza (*vidyā*), nie można więc mówić o jego byciu. Świat jest nieorzeczalny w relacji do samego bytu (*sat*), czyli atmana, który jest sam przez się. W tym zestawieniu *ātman* jest *satya*, świat zaś *asatya*. Jeśli badamy zjawisko, takie jak pojawienie się węży w miejsce sznura, to wąż będzie *asatya*, a sznur, czyli rzeczywistość świata empirycznego, *satya*. Tę względną rzeczywistość świata określa się jako rzeczywistość praktyczną, *vyāvahārika-sat* (*Praktisch-Reale*), i przeciwstawia się ją rzeczywistości złudnej, *prātibhāsika-sat* (*Scheinbar-Reale*), która w stosunku do świata praktycznego jest ułudą pierwszego, a w stosunku do absolutu ułudą drugiego stopnia. Światu praktycznemu i rzeczywistości złudnej przeciwstawia się rzeczywistość ostateczna, *paramārtha-sat* (*Absolut-Reale*), którą jest *ātman-brahman*.

Jak widać, pojęcia rzeczywistości — nierzeczywistości nie stanowią prostej dychotomii, lecz rodzaj relacji, której kresem jest byt ostateczny. Każdorazowo nierzeczywistość może być poddana poznaniu unicestwiającemu, którym jest poznanie bezpośrednio wyższego stopnia rzeczywistości. Poznanie unicestwiająca zakłada uprzednie istnienie poznania błędnego, które poddane zostaje anihilacji. Unicestwić można tylko treść wcześniejszego poznania. Używam tu czasownika „unicestwić”, ponieważ inne sposoby przekładania terminu *bādha* nie wydają się adekwatne. Używanie często w literaturze anglojęzycznej terminu *contradiction* (zaprzeczenie, usprzecznienie) nie jest zadowalające. Poznanie, o którym mówimy, nie sprawia, że wcześniejsze poznanie jest „zaprzeczone”. „Zaprzeczenie” można odnieść do wyników rozważań teoretycznych, jeśli np. dostrzeżemy w nich błąd metodologiczny i uznamy za konieczne zrewidowanie prawdziwości jego końcowych wniosków. Można „zaprzeczyć” wynikowi zada-

³ W przekładzie ks. Franciszka Tokarza: „Nie było niebytu [bezwzględnego, bezwzględnej nicości] i nie było bytu [empirycznego] wtedy” (TOKARZ 1985: 105).

⁴ Tak można rozumieć formułę upaniszadową *neti neti* (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.5.15).

⁵ Por. *Brahmasiddhi* Maṇḍany Miśry i całą szkołę *bhāmati*.

nia matematycznego, jeśli popełniony został błąd w obliczeniach. Do takiego „zaprzeczenia” dochodzi się często stopniowo, krok po kroku. Tu chodzi o coś całkowicie innego. Poznanie sznura w tym, co uważaliśmy za węź, jest jednorazowym, momentalnym doświadczeniem nicości tegoż węź. Akt ten dokonuje się skokowo i daje całkowitą pewność, właściwą poznaniu bezpośredniemu.

Lepszym przekładem angielskim jest używany przez Eliota Deutscha termin *sublation*⁶. Deutsch wprowadza podział na trzy poziomy bytu u filozofów adwajty, jako kryterium podziału przyjmując właśnie poznanie unicestwiające. Według niego takie poznanie to proces umysłowy, przez który przestajemy uznawać wartość⁷ uprzedniego poznania przedmiotu lub treści świadomości, ponieważ zaprzecza im nowe doświadczenie.

Poziom pierwszy to rzeczywistość (*reality*), która nie może być unicestwiona przez żadne inne doświadczenie.

Poziom drugi to pojawienie się (*appearance*), które może być unicestwione przez inne doświadczenie.

Poziom trzeci to niereczywistość (*unreality*), która ani może, ani nie może być unicestwiona przez inne doświadczenie.

Poziom pierwszy to oczywiście rzeczywistość ostateczna, która jest czystą duchową tożsamością.

Poziom drugi dzieli się na trzy podpoziomy: istniejące rzeczywiście (*real existent*), istniejące (*existent*) i istniejące złudnie (*illusory existent*). Podpoziom niższy może być unicestwiony przez podpoziom wyższy, z czego wynika, że istniejące rzeczywiście może być unicestwione tylko przez rzeczywistość ostateczną.

Istnienie rzeczywiste można rozpatrywać w trzech aspektach: relacji egzystencjalnych (*existential relations*), poszczególnych przedmiotów (*particular objects*) i pojęć (*concepts*). Do relacji egzystencjalnych należy doświadczenie religijne Boga, doświadczenie miłości, doświadczenie innej osoby itp., którym to doświadczeniom człowiek przypisuje wartość najwyższą, dlatego mogą być zaprzeczone tylko przez doświadczenie rzeczywistości ostatecznej, w którym zanikają doświadczenia „ja i ktoś poza mną”. Przykładem poszczególnych przedmiotów są, według Deutscha, dzieła sztuki. Dzięki nim doświadczamy wglądu w rzeczywistość, którego nie może unicestwić żadne inne doświadczenie, poza uświadomieniem sobie, że żadne piękno nie może się równać z pięknem rzeczywistości ostatecznej. Z kolei pojęcia, o których pisze Deutsch, to podstawowe prawa logiki, np. zasada niesprzeczności, organizujące nasze myślenie i z definicji niemogące być zaprzeczonymi. Unicestwić je może jedynie doświadczenie rzeczywistości ostatecznej, transcendującej nawet podstawowe prawa logiki.

⁶ Por. DEUTSCH 1969: 15–26.

⁷ Deutsch używa w definicji czasowników *disvalue* i *appraise*, co w dalszej części rozważań pozwala mu odwołać się do recepcji dzieł sztuki.

Podpoziom drugi, czyli rzeczy istniejące, można rozpatrywać w analogicznych trzech aspektach. Relacje egzystencjalne dotyczą w tym przypadku konwencjonalnej i formalnej znajomości drugiego człowieka. To doświadczenie może być unicestwione przez poznanie głębsze, należące do istnienia rzeczywistego. Przedmiotom poszczególnym odpowiadałyby teraz wszystkie przedmioty, które uznajemy za istniejące niezależnie. Kiedy zdobywamy świadomość wzajemnych zależności i powiązań między nimi, doświadczamy unicestwienia ich odrębności. Pojęciami na tym podpoziomie są wszelkie relacje logiczne niekonieczne, funkcjonujące tylko w ramach pewnych systemów. Relacje logiczne podstawowe mogą im zaprzeczyć.

Do trzeciego podpoziomu, czyli do istnienia złudnego, zaliczamy halucynacje, fantazjowanie, sny itp. W aspekcie relacji egzystencjalnych przykładem może być pomylenie cienia z włamywaczem. Aspekt przedmiotów poszczególnych polega tu na błędnym postrzeganiu przedmiotów, gdy np. kłodę drewna postrzegamy jako aligatora. Pojęcie jest w tym przypadku złudnym istnieniem, gdy przez nieznaną zasadę języka formułuje się zdania fałszywe, mające funkcjonować jako rzeczywiste zdania analityczne. Ostatni, trzeci poziom to nierzeczywistość, która jest wewnętrznie sprzeczna i nie może być przedmiotem doświadczenia (kwadratowe koło, syn niepłodnej itp.).

Dokonana przez Deutscha analiza — podobnie jak poprzednia Hackera czy też każda inna do nich podobna, bardziej lub mniej oparta na tekstach źródłowych — ukazuje złożoność problematyki rzeczywistości i ułudy w myśli adwajty. Wskazuje też na poznanie unicestwiającej jako na jedyne kryterium poprawnego rozumienia relacji między poznaniem przedmiotu unicestwiającym a unicestwionym. Poznanie na niższym stopniu rzeczywistości jest unicestwione przez poznanie na stopniu wyższym, które z kolei zostaje unicestwione przez poznanie na stopniu jeszcze wyższym od siebie. Ten łańcuch ma oczywiście kres, który stanowi poznanie bytu absolutnego, ostateczne i nieunicestwialne.

Zdawałoby się, że w ten sposób wracamy do prostej dychotomii: poznanie nieunicestwialne bytu ostatecznego i poznanie unicestwialne — każde inne. Pierwsze jest poznaniem bytu, drugie jego ułudy. Nie powinno mieć znaczenia, czy będzie to ułuda pierwszego, drugiego czy trzeciego stopnia. Na taki zarzut odpowiada Śankara w BSB 2.2.29⁸. Zarzut oponenta można krótko streścić — skoro we śnie i na jawie poznajemy tylko pojęcia (*pratyaya*), które nie muszą mieć odpowiednika rzeczywistego, to znaczy, że mają tę samą wartość. Śankara, kto wie, czy nie po wspomnianej przygodzie z bykiem, broni swoistej realności doświadczeń na jawie, znów przyjmując jako kryterium poznanie unicestwiające (*bādha*). Poznanie na jawie nie można utożsamiać z poznaniem w czasie marzeń sennych „z powodu rozbieżności cech” (*vaidharmyāt*). Cechą poznania sennego

⁸ Zob. ŚANKARA 2002.

jest możliwość jego unicestwienia przez poznanie na jawie, czyli przebudzenie. W chwili przebudzenia nie ma wątpliwości, że cokolwiek widzieliśmy czy czegokolwiek doświadczyliśmy w marzeniu sennym, było rzeczywistością. Nie ma potrzeby udowadniania niereczywistości przedmiotu marzeń sennych ani stopniowego ich odkłamywania na rzecz jawy. Nagle wszystko staje się jasne — i na tym właśnie polega poznanie unicestwiająca. Nie ma przy mnie ukochanego syna, który mi się śnił, i ani przez chwilę nie było. To mój umysł, zmorzony błędem, zrodził błąd. Natomiast w żadnych okolicznościach nie bywa unicestwiony w ten sposób przedmiot doświadczony na jawie, np. słup.

Nasuwa się pytanie: A co z poznanie ostatecznym? Czyż wówczas cały świat doświadczalny, wraz z tym słupem, nie zostanie unicestwiony? Oczywiście zostanie, dlatego przyczyną poznania sennego i poznania na jawie jest „rozbieżność cech”, a nie istoty. Jednakże ostateczne poznanie unicestwiająca nie należy do tego porządku, jest zewnętrzne (*āgantuki*), dlatego gdy nadejdzie, nie będzie już mowy o relacjach, o poznaniu, o unicestwieniu, o stopniach bytu. Nie będzie mowy o byku ani o ucieczce przed nim. Jeśli zatem w ogóle porusza się problem stopni rzeczywistości, realizmu, iluzjonizmu itp. w ich wzajemnych odniesieniach, to wyłącznie w ramach rzeczywistości doświadczalnej.

BIBLIOGRAFIA

Literatura źródłowa

- SRI SANKARACHARYA (1910): *Brahmasutra Bhasya*. [W:] *Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit*, t. VII. Madras: Samata Books.
- ŚANKARA (SRI SANKARACHARYA) (2002): Poznanie zaprzeczające (*Brahmasūtra Bhāṣya 2.2.29*). Przeł. Paweł Sajdek. [W:] Marta KUDELSKA (red.): *Filozofia Wschodu — teksty*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 161–162.

Opracowania

- DEUTSCH, Eliot (1969): *Advaita Vedānta — a Philosophical Reconstruction*. Honolulu: East West Center Book, The University Press of Hawaii.
- HACKER, Paul (1978): Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śankaras: Avidya, Namarupa, Maya, Íśvara. [W:] Paul HACKER: *Kleine Schriften*. Lambert Schmithausen (red.). Wiesbaden: Steiner, 69–109.
- KUPPUSWAMI, Sastri (wyd.) (1937): *Brahmasiddhi*. Madras: Adyar.
- OBERHAMMER, Gerhard (1991–1996): *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien*, t. 1–2. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- SAJDEK, Paweł (2008): Advaitavedānta — pogląd Maṇḍany. *Roczniki Filozoficzne* 56, 2 (*Księga pamiątkowa ku czci Profesora Edwarda Iwona Zielińskiego OFMConv*), 233–254.

- SAJDEK, Paweł (1997): Prawda i fałsz u Mandanamiśry. [W:] Łukasz TRZCIŃSKI i Krzysztof JAKUBCZAK (red.): *Zrozumieć Wschód*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 89–94.
- SAJDEK, Paweł (2004): Avidyā in Maṇḍanamiśra and Śaṅkara. *Cracow Indological Studies* 4/5, 479–489.
- TOKARZ, Franciszek (1985): *Z filozofii indyjskiej: kwestie wybrane*. Tomasz Ruciński (wyd.). Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.