

Paweł Sajdek

Can the Cognition of Brahman be Desired?

Diametros nr 56, 39-50

2018

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

CZY MOŻNA PRAGNAĆ POZNANIA BRAHMANA?

– Paweł Sajdek –

Abstrakt. Śankara nie zaczyna swojej *Brahmasūtrabhāṣyī* od komentarza do pierwszej sutry, co było zwykłą w takich przypadkach praktyką, lecz definiowania dwóch terminów: „nakładania” (*adhyāsa*) i „niewiedzy” (*avidyā*), poświęcając temu specjalny rozdział wstępny, znany powszechnie jako *Adhyāsabhāṣya*. Rodzi się pytanie – dlaczego uznał, że początkową sutrę musi poprzedzić dodatkowe wyjaśnienie? Pewne światło rzuca na to zagadnienie *Bhāmatī*, komentarz Vācaspatiego Miśry do *Brahmasūtrabhāṣyī*. W świetle *advaity* zwrot „pragnienie poznania Brahmana” (*brahmajijñāsā*) wydaje się na pierwszy rzut oka pozbawiona sensu. Stąd też wstępny komentarz jest wyjaśnieniem idei Brahmana obcej dla *advaity*.

Słowa kluczowe: filozofia indyjska, Śankara, *advaita*, nakładanie, *adhyāsa*, Vācaspati.

Pytanie stanowiące tytuł niniejszych rozważań nawiązuje do sutry rozpoczynającej *Brahmasūtry* Bādarāyaṇy, którą można przetłumaczyć: „Oto stąd pragnienie poznania Brahmana”¹. Sutra nie jest zrozumiała bez komentarza (*bhāṣya*). Komentator (*bhāṣyakāra*) zaczyna zwykle od skomentowania pierwszej sutry, po czym przechodzi do następnej, często w jakiś sposób wynikającej z treści poprzedniej i postępuje tak aż do końca grupy sutr stanowiących pewną całość tematyczną². Autor największego komentarza do dzieła Bādarāyaṇy, Śankara, uznał jednak za konieczne przed komentarzem do pierwszej sutry umieścić wstęp, stanowiący rodzaj odrębnego traktatu, znany jako *Adhyāsabhāṣya*.

Co skłoniło słynnego filozofa do napisania tego tekstu? Jednego możemy być pewni – jest to tekst ważny dla badaczy oryginalnych poglądów Śankary, i to

Paweł Sajdek
e-mail: sajdek@gmail.com
Instytut Filozofii i Socjologii UP
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków

¹ „*athāto brahma-jijñāsā*” (BS 1.1). Przekład na język angielski, którego dokonał Apte (1960), wydaje się nieuprawnioną interpretacją: „Now, therefore, the inquiry into Brahma (should be taken)”. Zwłaszcza dodatek w nawiasie absolutnie nie wynika z tekstu, którego formy gramatyczne nie sugerują żadnej funkcji nakazowej lub koniecznościowej. Zdanie jest konstatacją faktu, nie życzeniem.

² Grupa sutr stanowiących odrębny wątek znaczeniowy podporządkowana jest zwykle „sutrze naczelniej”, czy też „rządzącej” (*adhikāra-sūtra*), która obowiązuje aż do końca wywodu, kiedy to najczęściej zastępuje ją inna sutra rządząca.

z dwóch powodów. Po pierwsze, tradycja indyjska uczy nas, że najważniejsze myśli umieszcza się zawsze na początku tekstu. Początek tekstu jest miejscem najbardziej eksponowanym i przez to uprzywilejowanym³. Skoro Śankara specjalnie stworzył ten początek, z pewnością pragnął, aby zawarte w nim myśli skutecznie przebiły się do świadomości czytelnika. Po drugie, w tej części tekstu Śankara wypowiada się w sposób swobodny, niezdeterminowany treścią omawianej sutry, co oznacza, że zawarte w niej myśli i definicje wyrażają jego rzeczywiste poglądy, powinny zatem być zawsze uwzględniane przy interpretacji tego i innych dzieł mistrza *advaity*⁴.

Język Śankary jest zwykle prosty i klarowny, ten jednak tekst zaczyna się dość długim i zawiłym zdaniem, pełnym złożzeń, sprawiającym wrażenie, jakby autor poprzez nasycenie treścią pragnął naśladować styl niektórych komentowanych później sutr, rezygnując jedynie z ich lakoniczności. Sam początek brzmi wręcz hieratycznie, a metafora światła i ciemności u czytelnika zachodniego budzić może skojarzenia z początkiem Księgi Rodzaju⁵:

Skoro pewne jest, że przedmiot i podmiot, mieszczący się w granicach pojęciowych drugiej i pierwszej osoby, o naturach przeciwstawnych jak ciemność i światło, nie mogą wzajemnie stać się sobą, to tym bardziej dotyczy to też ich atrybutów. Dlatego wypada uznać za fałszywe nakładanie przedmiotu, mieszczącego się w granicach pojęcia drugiej osoby, i jego atrybutów, na mieszczący się w granicach pojęciowych pierwszej osoby podmiot, będący w istocie świadomością, jak i na odwrót, nakładanie podmiotu i jego atrybutów na przedmiot. Jednakże taka jest naturalna praktyka tego świata, wynikająca z fałszywej wiedzy, polegającej na braku rozeznania, że nałożywszy na siebie wzajemnie całkowicie różne atrybu-

³ Według określenia Chattopadhyayi *Adhyāsabhāṣya* to "key-note to the Vedānta of Śankara's conception". Chattopadhyaya (2000): 30.

⁴ Komentuje się teksty autorytatywne, dlatego komentator zmuszony jest nieraz poddawać własne poglądy różnorodnym kompromisom, nie ośmielając się wprost sprzeciwić komentowanemu tekstowi. Przykłady można by mnożyć także u Śankary. Atoli w przypadku *advaity* istnieje zawsze możliwość rozróżnienia spojrzenia z punktu widzenia ostatecznego (*paramārthataḥ*) i z pozycji świata zjawiskowego (*vyavahārārthataḥ*). Gdy autor sutr (*sūtrakāra*) wydaje się przeczyć poglądom autora komentarza (*bhāṣyakāra*), komentator zawsze może odnieść je do świata zjawiskowego. Tak też komentatorzy czynią, dlatego czytelnik musi baczyć pilnie, z jakiej perspektywy np. Śankara, postulując istnienie *Īśvary* lub pisząc o rzeczywistości świata jawy, patrzy na rzeczywistość.

⁵ Por. zwłaszcza: „Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności” (Rdz 1.4); „*viṣaya-
viṣayiṅos tamaḥ-prakāśavad virudha-svabhāvayor*” (BSBh 1.1.0).

ty i to, co jest podstawą atrybutów, zmieszawszy ze sobą kłamstwo i prawdę, mówimy: „to jestem ja”, lub „to jest moje”⁶.

Znane są skądinąd standardowe obrazowania superimpozycji. Oto widzimy węża, odczuwamy strach, włoski jeżą się nam na ciele itd.⁷, gdy w pewnej chwili rodzi się w nas nagle świadomość, że domniemany wąż jest sznurem. Widzenie węża było błędem, ale jednak miało miejsce i wywołało określone skutki, takie jak lęk, drżenie itp., przeto nie możemy uznać węża za niebyt absolutny (*atyantāsat*) i zrównać go w statusie bytowym z rogiem zająca lub synem kobiety nieplodnej⁸. Podobnie srebro, które widziane jest tam, gdzie naprawdę jest muszla perłowa, nie jest niebytem ostatecznym. Zrozumienie mechanizmu nakładania i znaczenia poszczególnych jego elementów wydaje się istotne dla zrozumienia sposobu, w jaki istnieje świat i jego relacji do bytu ostatecznego.

Po długim, wstępnym zdaniu następuje pytanie *pūrvapakṣy*⁹ o nakładanie (superimpozycję) i odpowiedź *siddhānty*, zawierająca klasyczną definicję tego pojęcia:

P: Czym jest naprawdę to nakładanie?

S: Jest to pojawienie się czegoś widzianego uprzednio w innym miejscu, w formie pamięciowej¹⁰.

⁶ „yuṣmad-asmāt-pratyaya-gocarayor viṣaya-viṣayiṅś tamaḥ-prakāśavad viruddha-svabhāvayor itaretara-bhāvānupapattau siddhāyām, tad-dharmāṅām api sutarām itaretara-bhāvānupapattiḥ – ity ataḥ asmat-pratyaya-gocare viṣayiṅi cid-ātmake yuṣmat-pratyaya-gocarasya viṣayasya tad-dharmāṅām cādhyāsaḥ tad-viparyayeṇa viṣayiṅś tad-dharmāṅām ca viṣaye ’dhyāso mithyeti bhavituṃ yuktam. tathāpy anyonyasminn anyonyātmakatām anyonya-dharmām cādhyasyetaretarāvivekena atyanta-viviktayor dharmā-dharminḥ mithyā-jñāna-nimittaḥ satyāṅṛte mithunīkr̥tya aham idam mamedam iti naisargiko ’yaṃ loka-vyavahārah”.

⁷ W literaturze indyjskiej zgodnie z rzeczywistością zawsze pisało się o „jeżeniu się włosków na ciele” w chwilach, w których my mówimy, że „włos jeży się na głowie”. Por. BG 1.29: „Dreszcz me ciało przenika i jeżą się wszystkie włoski...” („vepathuś ca śarīre me roma-harṣaś ca jāyate...”, tłum. przek. Anna Rucińska). Jeżenie włosów i inne sensacje cielesne są o tyle istotne, że determinują status bytowy urojonego węża.

⁸ Standardowe przykłady niebytu absolutnego, sprzecznego logicznie (do istoty zająca należy brak rogu, istotą kobiety nieplodnej jest niemożność posiadania potomstwa itd.).

⁹ Komentarz typu *bhāṣya* ma strukturę dialektyczną. Oponent zgłasza zarzut lub trudność. Ten tekst zwany jest *pūrvapakṣa*. Odpowiedzią jest *uttarapakṣa*, która niekoniecznie wyraża ostateczne stanowisko autora. Wystarczy, jeśli *uttarapakṣa* jest bliższa temu ostatecznemu stanowisku, czyli mniej błędna od *pūrvapakṣy*. Ostatecznie prawdziwa jest *siddhānta*. Tekst komentarza często nie informuje, od którego momentu przemawia *pūrvapakṣa*, *uttarapakṣa* i *siddhānta*, dlatego czytelnik komentarzy musi pilnie śledzić tekst. Niekiedy powstaje tu niejasność i różnice w interpretacji. Dla uproszczenia sprowadzam dialog do dwóch uczestników: *pūrvapakṣa* (**P:**) oraz *siddhānta* (**S:**). Tam, gdzie to nie jest konieczne, nie rozróżniam *siddhānty* i *uttarapakṣy*.

Ktoś, kto widział wcześniej węża i zapamiętał go, „nakłada” błędnie jego pamięciową formę na rzeczywisty sznur. Podobnie ktoś, kto widział kiedyś srebro, „nakłada” to wspomnienie na masę perłową, którą ma przed oczyma. Warto zauważyć, czego Śankara nie czyni, że dobór rzeczy nie jest tu zupełnie przypadkowy. Sznur przypomina kształtem węża, ponadto osoba popełniająca błąd odczuwa lęk przed wężem, którego obecność na pustyni nie byłaby niczym niezwykłym. Podobnie muszla perłowa przy odpowiednim oświetleniu może przypominać srebro, które błędnie postrzegający pragnąłby w tym miejscu ujrzeć. Tak oto błędnie postrzegamy to, czego się obawiamy lub co pragniemy postrzegać.

Możliwe są inne znaczenia „nakładania”:

S: (cd.) Niektórzy mówią, że chodzi tu o nakładanie atrybutów jednej rzeczy na inną rzecz. Jeszcze inni twierdzą, że nakładanie jest błędem polegającym na nieuchwyceniu różnicy. Inni znów upatrują w nakładaniu wyobrażanie sobie atrybutów odwrotnych w stosunku do tych, które są w rzeczy, na którą się nakłada. Żadne z tych określeń nie odbiega jednak od twierdzenia o pojawieniu się w czymś atrybutów czegoś innego – masa perłowa jawi się jako srebro, jeden księżyc jako dwa księżycy¹¹.

Pojawia się jednak trudność. Wszystkie podane przykłady superimpozycji (nakładania) odnoszą się do dwóch mylonych ze sobą przedmiotów poznania. Jednakże *adhyāsa* (superimpozycja) ma stanowić wyjaśnienie zgoła odmiennego problemu. Masą perłową lub sznurem ma tu być sam Byt Ostateczny, który błędnie poznajemy jako świat zjawiskowy (*samsāra*). Byt Ostateczny jest zarazem absolutną podmiotowością, natomiast nakładany nań świat zjawiskowy jest czystą przedmiotowością. Dlatego oponent pyta:

P: Jak jest jednak możliwe nakładanie przedmiotu i jego atrybutów na najwyższą jaźń, która jest ostatecznie bezprzedmiotowa? Każdy przecież nakłada na przedmiot, który ma przed oczyma, inny przedmiot. Ty zaś mówisz o bezprzedmiotowości najwyższej jaźni, która nie wchodzi w zakres pojęcia drugiej osoby¹².

¹⁰ „**P:** ko 'yam adhyāso nāmeti? ucyate – **S.** smṛti-rūpaḥ paratra pūrva-dṛṣṭāvabhāsaḥ. tam kecit anyatrānyadharmādhyāsa iti vadanti”.

¹¹ (cd.) „kecit tu yatra yad adhyāsaḥ tad vivekāgraha-nibandhano bhrama iti. anye tu yatra yad adhyāsaḥ tasyaiva viparīta-dharmatva-kalpanām ācakṣate. sarvathāpi tu anyasyānya-dharmāvabhāsatām na vyabhicārati. tathā ca loke 'nubhavaḥ – uktikā hi rajatavad avabhāstate, eka candraḥ sadvitiyavad iti”.

¹² „**P:** katham punaḥ pratyag-ātmany aṣaye adhyāso viṣaya-tad-dharmāṇām? sarvo hi puro 'vasthita eva viṣaye viṣayāntaram adhyasyati; yuṣmat-pratyayāpetasya ca pratyag-ātmanaḥ aṣayatvaṁ bravīṣi”.

Jedną z najważniejszych fundamentalnych tez filozofii *advaitavedānty* jest twierdzenie, że istnienie świata zjawiskowego (*samsāra*) jest skutkiem błędu poznawczego (*khyāti*), generującego iluzoryczny świat, będący w istocie swej niewiedzą (*avidyā, māya*). Ten właśnie błąd, opisywany w dziełach takich mistrzów *advaity* jak Maṇḍana Miśra¹³ (*Vibhramaviveka*), sprawia, że postrzegając jedno, widzimy wielość, postrzegając Brahmana, widzimy świat zjawiskowy (*samsāra*). Używane dla zobrazowania tego błędu przykłady „nakładania” wydają się jednak nieadekwatne. Wszak zarówno sznur jak i wąż, tak masa perłowa jak srebro – są tylko przedmiotami poznania. Wiadomo, że Brahman-Ātman jest czystą podmiotowością. Czy można na nią „nałożyć” jakikolwiek przedmiot? Przecież sfery podmiotowości i przedmiotowości są rozbieżne jak światło i ciemność!

Powraca raz jeszcze pytanie: po co Śankara pisał wstęp do swojego komentarza (*Adhyāśabhāṣya*), zamiast, jak to było w zwyczaju, zacząć bezpośrednio od komentowania pierwszej sutry? Odpowiedź jest prosta. Bez tego wstępnego komentarza pierwsza sutra wydała mu się bezsensowna. Brahman, czyli *ātman*, najgłębsza jaźń, jest warunkiem wszelkiego poznania, światłem, w którym przedmioty są poznawane. Poznanie ich byłoby jak ujrzenie własnymi oczyma własnych oczu, jak dotknięcie własnym palcem tegoż palca¹⁴. Nie myślimy o tym, co jest zasadą i warunkiem myślenia. Nie można poznać tego, co poznaje, bo wówczas podmiot przestałby być poznającym i stałby się poznawanym przedmiotem. Nie można mówić o poznaniu Brahmana, który jest ostateczną podmiotowością, nie można też takiego poznania pragnąć. A jednak pierwsza sutra mówi wyraźnie o „pragnieniu poznania Brahmana” (*brahma-jijñāsā*), wymaga zatem wstępnego wyjaśnienia.

Oto odpowiedź Śankary na zarzut *pūrvapakṣy*:

S: Nie jest ona znów tak absolutnie bezprzedmiotowa, bo istnieje pojęcie pierwszej osoby, które jest przedmiotowe, ponadto wiadomo powszechnie, że najwyższą jaźń można poznać bezpośrednio¹⁵.

Śankara powtarza tu myśl wyrażoną już w pierwszym zdaniu komentarza, w którym pisał o nakładaniu tego, co „mieści się w granicach pojęciowych”¹⁶ pierwszej

¹³ O Maṇḍanie Miśrze zob. Sajdek (2008).

¹⁴ Por. Kena 1.6: „To, czego okiem nie postrzega, a dzięki czemu oczy widzą, wiedz, iż to jest zaprawdę brahman...” („yac cakṣuṣā na paśyati yena cakṣuṃṣi paśyati | tad eva brahma tvam viddhi...”, tłum. M. Kudelska).

¹⁵ „**S:** na tāvad ayam ekāntenāviṣayaḥ, asmat-pratyaya-viṣayatvāt aparokṣatvāc ca pratyag-ātma-prasiddheḥ”.

i drugiej osoby. Nie chodzi zatem o sytuację niemożliwą, o której mówi oponent, nakładania czegokolwiek na samą najwyższą jaźń, lecz o nakładnie przedmiotowości na pojęcie jaźni. O pojęciu czytamy dwukrotnie – pierwszy raz na samym początku *Adhyāsabhāṣyī*, w miejscu najważniejszym, drugi raz teraz. To, o czym mowa na samym początku, w pierwszych słowach, należy uznać za cel całego tekstu. W tym przypadku za cel powstania *Adhyāsabhāṣyī* uznać należy twierdzenie, że *adhyāsa* jest zjawiskiem mentalnym. Można nałożyć pojęcie (*pratyaya*) na inne pojęcie, pomimo że pojęcie, w przeciwieństwie do sznura i węża, czy też masy perłowej i srebra, nie jest naocznością. Właśnie takie nałożenie służy Śankarze do zdefiniowania niewiedzy (*avidyā*):

S: (cd.) Nie ma takiej reguły, że tylko na przedmiot, który widzi się bezpośrednio, można nałożyć inny przedmiot. Przecież i na niedostrzegalnej bezpośrednio *ākāśi* ludzie niedoświadczeni z powodu nałożenia upatrują brudną powierzchnię. Jak widać, nakładanie tego, co jaźnią nie jest, na najwyższą jaźń nie jest sprzecznością. Takie właśnie nakładanie uczeni nazywają niewiedzą (*avidyā*)¹⁷.

Trudno odróżnić niewiedzę (*avidyā*) od nakładania (*adhyāsa*). W swojej istocie są tożsame, ukazując to samo zjawisko w dwóch aspektach¹⁸. W pewnym sensie niewiedzę (*avidyā*) można uznać za przyczynę nakładania (*adhyāsa*), równie dobrze można by jednak mówić o relacji odwrotnej. Zwrot *mithyā-jñāna-nimittah*, rozumiany jako złożenie typu *bahuvrīhi* znaczy „mający za przyczynę niewiedzę”¹⁹, jako *tatpuruṣa* zaś „przyczyna niewiedzy”.

W wyżej cytowanym fragmencie termin „najwyższa jaźń” nie desygnuje jednak rzeczywistości ostatecznej, Brahmana, lecz upojęciowioną postać tej rzeczywistości. Tylko taką postać zdolni jesteśmy poznawać, prawomocnie lub błęd-

¹⁶ *pratyaya-gocara* – frazeologia sanskrycka bardzo obrazowo oddaje ideę „granic pojęciowych”, wykorzystując dwuznaczność rzeczownika *go*, który może znaczyć „krowa” lub „słowo”. Dosłownie zwrot *go-cara* przywołuje wyobrażenie krowy, która ma ograniczoną powierzchnię poruszania się (*cara*), otoczonej ogrodzeniem lub przywiązanej do wbitego w ziemię kołka. W znaczeniu wtórnym zwrot oznacza słowo, które znaczeniowo nie może wyjść poza określone ramy, będące granicami wyrażanego przez niego pojęcia (*pratyaya*).

¹⁷ „na *cāyam* asti *niyamaḥ* – puro 'vasthita eva viṣaye viṣayāntaram adhyasitavyam iti; apratyakṣe 'pi hy *ākāśe* bālāḥ tala-malinatādi adhyasyanti; evam aviruddhaḥ pratyag-ātmany api anātmādhyāsaḥ. tam etam evam-lakṣaṇam adhyāsaṁ paṇḍitā avidyeti manyante”.

¹⁸ Por. Chattopadhyaya (2000): 47: „*Avidya* and *Adhyasa* are the cardinal issues of Sankara's *Adhyasabhasya*. These concepts are not easily distinguishable. They describe two sides or aspects of one and the same thing. What is *avidya* from a psychological or epistemic angle, is *adhyasa* from a logical and descriptive angle. These concepts are calculated to articulate a certain irrationality which permeates all our conventional knowledge and habitual practice”.

¹⁹ *mithyā-jñāna*, „błędna wiedza”, jest często przez Śankarę używanym synonimem terminu *avidyā*.

nie, bo tylko ona może być przedmiotem poznania. Z tych samych przyczyn jedynie taką postać najwyższej rzeczywistości możemy pragnąć poznać. Dopiero z tym zastrzeżeniem pierwsza sutra²⁰ Bādarāyaṇy nabiera sensu. O ile nie jest możliwe pragnienie poznania rzeczywistości ostatecznej, Brahmana, stanowiącego naszą świadomość i dlatego niemożliwego do uświadomienia, o tyle możliwe jest pragnienie jego postaci konceptualnej. Podobną myśl wyraził Vācaspati Miśra, sławny komentator komentarza Śankary, w komentarzu do *Brahmasūtrabhāṣyī* zatytułowanym *Bhāmatī*²¹, ograniczając przedmioty, których poznania człowiek może pragnąć, do takich, które spełniają jeden z dwóch warunków: albo są wątpliwe, albo celowe. Vācaspati stwierdza:

Otóż to, co niewątpliwe i bezcelowe, nie należy do przedmiotów poznania, które rozważny badacz mógłby pragnąć poznać, jakby chodziło o postawiony na samym środku w oświetlonym miejscu dzban, dostępny wszystkim zmysłom i umysłowi, albo też o zęby wrony. Tak też jest z Brahmanem – poznanie tego, co przenika wszystko, byłoby sprzecznością. Tak więc tylko jaźń opiewana jest jako Brahman, ponieważ jest wielki, lub dlatego, że powoduje wzrost²².

Nie pragniemy wiedzy o „zębach wrony”, wiedząc dobrze, że wrona zębów nie ma,²³ więc wiedza o nich jest niemożliwa. Nie odczuwamy też pragnienia poznania przedmiotu, który już w pełni znamy. Przedmiot pragnienia poznania musi być sensowny, czyli służyć jakiemuś celowi, i wątpliwy. Tymczasem poznanie Brahmana, który jako *ātman* jest naszą najgłębszą, absolutną jaźnią, jest z jednej strony bezcelowe (*aprayojana*), bo niemożliwe, z drugiej zaś strony niewątpliwe (*asamdigdha*), jako podstawa wszelkiego poznania. Vācaspati wyjaśnia:

Od robaczka lub motyla, aż po boskich wieszczów wszelka obdarzona tchnieniem życia istota w bezpośrednim doświadczeniu, wolnym od wątpliwości i błędu,

²⁰ Stąd oto pragnienie poznania Brahmana (BS 1.1) (*athāto brahmajijñāsā*).

²¹ Od tytułu tego właśnie dzieła wzięła nazwę druga, obok *Vivarany*, wielka szkoła adwaity. Legenda głosi, że tak miała na imię żona Vacaspatiego, który pragnął je uwiecznić w tytule komentarza jako rekompensatę za to, że przez lata ją zaniedbywał, oddając się nauce.

²² „*atha yad asamdigdham aprayojanam ca na tat prekṣāvat pratipitsā-gocaraḥ, yathā samanaskendriya-samnikṛṣṭaḥ spītāloka-madhyavartī ghaṭaḥ, karaṭa-dantā vā. tathā cedam brahmeti vyāpakaviruddhopalabdhiḥ. tathā hi – bhṛttvād br̥mhanatvād vātmāiva brahmeti gīyate*” (Bhā). Vācaspati odnosi się do możliwej etymologii słowa Brahman, wywodząc go od rdzenia *br̥h* lub *br̥mh* – rosnać, wzrastać, pęcznieć.

²³ Jeden ze standardowych przykładów niebytu absolutnego (*atyantāsat*), sprzecznego samego w sobie. Brak uzębienia należy wszak do natury (*svabhāva*) wrony, fraza ta brzmi zatem jak używany przez nas zwrot „kwadratowe koło”. W Indiach popularne były też inne przykłady, jak „kwiat na niebie”, „róg zająca”, czy „syn kobiety bezpłodnej”.

odróżnia „ja” od przedmiotów ciała, zmysłów, umysłu, intelektu, od wszystkiego, co poznaje się jako „to” – dlatego poznanie „ja” nie jest czymś, czego można pragnąć. Doprawdy, nikt nigdy nie ma wątpliwości: „czy to ja, czy nie ja?” Nikt też nie popełnia błędu: „to wcale nie jestem ja”. Nie jest też właściwe uważać, że skoro mówimy: „ja jestem chudy”, „ja jestem gruby”, „ja idę” – wiążąc te stany z ciałem, czynimy ciało podstawą „ja”. Gdyby tak było, nie istniałoby powiązanie między „ja”, które w dzieciństwie chętnie przebywało z rodzicami, a „ja”, które w starości cieszy przebywanie z wnukami. Nie istniałaby jednak nawet najmniejsza podstawa rozpoznania tożsamości wiążąca ciało w młodości z ciałem w starości²⁴.

Pragnienie poznania Brahmana (*brahmajijñāsā*) jest zatem niemożliwe, ponieważ poznanie Brahmana jest niewątpliwe (*asamdigdha*) i bezcelowe (*aprayojana*), pragnąć zaś można tylko tego, co wątpliwe i celowe. Tak autorytatywny tekst jak *Brahmasūtra* Bādarāyaṇy nie może się jednak mylić, nie może tu więc chodzić o Brahmana jako o Byt Ostateczny, lecz o jego konceptualizację. Można pragnąć poznać „pojęcie” Brahmana, czyli jaźni (*asmat-pratyaya*), ponieważ pojęcie może być przedmiotem poznania. Takie jest właśnie uzasadnienie sensowności pierwszej sutry: nie można wprawdzie pragnąć poznania Brahmana jako najwyższej rzeczywistości, bo Brahman wolny jest od wszelkiej przedmiotowości, można jednak pragnąć poznania pojęcia Brahmana, ponieważ pojęcie jaźni może być przedmiotem poznania (*asmat-pratyaya-viśayatvāt*). Autorowi sutry chodzi o pojęcie Brahmana, nie zaś o samego Brahmana.

Tę samą myśl wyraża Śankara w samodzielnej traktacie, niekomentującym żadnego z autorytatywnych dzieł, zatytułowanym *Upade asahasri*²⁵. Ponieważ tekst nie jest komentarzem, Śankara nie zastosował w nim układu *pūrvapakṣa – uttarapakṣa – siddhānta*. Drugi rozdział części prozą jest dialogiem między nauczycielem, a uczniem. Uczeń, *brahmacārin*, jest uosobieniem pragnienia, o którym mówi pierwsza sutra, pragnie jednak nie tyle poznania, co wyzwolenia (*mumukṣuḥ*). Jest zmęczony wędrówką przez kolejne żywoty, narodziny i śmierci (*janma-maraṇa-saṁsārāt nirviṇṇaḥ*). W przeciwieństwie do niego nauczy-

²⁴ „*sa cāyam ā kīṭa-pataṅgebhya ā ca devarśibhyaḥ prāṇabhṛṇ-mātrasyedaṁ-kārāspadebhyo dehendriya-mano-buddhi-viśayebhyovivekena aham ity asamdigdhāviparyastāparokṣānubhava-siddha iti na jijñāsāspadam. na hi jātu ka cid atra samdigdhe ahaṁ vā nāhaṁ vā iti. na ca viparyasyati nāham eva iti. na ca ahaṁ kṛ aḥ sthūlaḥ gacchāmi ity-ādi-deha-dharma-sāmānādhikaraṇya-dar anād dehālbano 'yam ahaṁkāra iti sāmpratam. tad-ālambanatve hi yo 'haṁ bālye pitarāv anvabhūvaṁ sa eva sthāvire praṇaptīn anubhavāmīti pratisamdhānaṁ na bhavet*” (Bhā).

²⁵ Dosł.: „Tysiąc pouczeń”. Tekst dzieli się na część wierszowaną (*padya-bandha*) i część prozą (*gadya-bandha*), z kolei część prozą zawiera dwa rozdziały. Drugi z nich w moim przekładzie znaleźć można w Sajdek (2002). Cytaty pochodzą z tego źródła.

ciel spoczywa szczęśliwie (*sukham āsīnah*), zatopiony w Brahmanie (*brahma-niṣṭah*). Uczeń cierpi i obawia się, czy temu cierpieniu można położyć kres. Jeśli stanowi ono jego własną naturę (*svabhāva*), wyzwolenie nie jest możliwe, bo nikt nie może zmienić natury własnej. Jeśli jednak cierpienie ma swoją przyczynę, usuwając ją można mu położyć kres²⁶. Otrzymawszy zapewnienie, że *saṃsāra* ma swoją przyczynę, uczeń pyta o nią i o swoją własną naturę. Nauczyciel odpowiada:

S: Przyczyną jest niewiedza, wiedza usuwa ją. Usunąwszy niewiedzę, wyzwolisz się z wędrówki, bo zniknie jej przyczyna. Nie będziesz już doświadczał cierpienia płynącego z narodzin i śmierci, ze snów i jawy, z którymi wiąże się wędrówka²⁷.

Dociekliwość ucznia nie jest zaspokojona. Chce wiedzieć, czym ta niewiedza jest, czego dotyczy, a zwłaszcza czym jest ta wiedza, dzięki której może dotrzeć do własnej natury. Nauczyciel definiuje niewiedzę, choć w sposób znów niezadowolający dla ucznia:

S: Niewiedza polega na tym, że ty, choć jesteś najwyższym Ātmanem, który nie wzdruje, uważasz siebie błędnie za wędrującego, choć nie działasz – za działającego, choć nie doznajesz – za doznającego, choć jesteś – za niebędącego²⁸. Oto jest niewiedza²⁹.

Odpowiadając nauczycielowi, uczeń powtarza zarzut *pūrvapakṣy* z *Adhyāsabhāṣyī* i podaje drugą definicję nakładania, określanego w tym tekście terminem *adhyāropanā*:

Przez niewiedzę rozumie się nałożenie cech jednej rzeczy na drugą. Tak na przykład nakładamy znane nam srebro na również znaną nam masę perłową lub znanego nam człowieka na znany nam słup, albo też na odwrót – znany nam słup na znanego nam człowieka. Nigdy jednak nie zdarza się, aby nakładano nieznanego na znane lub znane na nieznanego. Ponieważ Ātman nie jest poznany, niemożliwe

²⁶ Skojarzenie z czterema szlachetnymi prawdami buddyźmu jest w pełni uzasadnione. Zwalczając buddyżm, Śankara niejednokrotnie upodabniał swój język do buddyjskich schematów, dochodząc jednak do zgoła przeciwnych konkluzji. W tym przypadku buddyjskiej doktrynie *nairātmya-vāda* przeciwstawił afirmację absolutności jaźni (*ātman*).

²⁷ „avidyā nimittam, vidyā tasya nivartikā. avidyāyām nirvṛttāyām tan-nimittābhāvāt mokṣyase janma-maraṇa-lakṣaṇāt saṃsārāt. svapna-jāgra-duḥkhaṃ ca nānubhaviṣyasi” (US).

²⁸ Gra słów oparta na fałszywej etymologii. Czasownik w stronie biernej *vidyate* znaczy „jest”, „znajduje się”, więc *vidyamāna* = będący, znajdujący się. Od niego Śankara wywodzi *vidyā* – wiedza i odpowiednio od *avidyamāna* (niebędący) wyprowadza niewiedzę (*avidyā*).

²⁹ „tvaṃ paramātmānaṃ santam asaṃsāriṇaṃ saṃsāry aham asmīti viparitaṃ pratipadyase; akartāraṃ santaṃ karteti; abhoktāraṃ santaṃ bhokteti; vidyamānaṃ cāvidyamānam iti. idam avidyā” (US).

jest nakładanie na niego tego, co Ātmanem nie jest, albo też nakładanie jego na coś, co nim nie jest.

S: Nie, popełniasz błąd. Nie istnieje, mój miły, taka zasada, aby tylko to, co znane mogło być nakładane na coś znanego. Wszak widzimy, że nakładanie na ātmana³⁰ ma miejsce. Mówi się przecież: „jestem jasny”, „jestem ciemny” – nakładając w ten sposób cechy ciała na ātmana, który jest przedmiotem pojęcia „ja”, mówiąc zaś „to jestem ja” – nakładamy to, co jest przedmiotem pojęcia „ja”, na ciało³¹.

Podobny pogląd wyraził Śankara w *Adhyāsabhāṣyī*, odpowiadając na zbliżony zarzut (*pūrvapakṣa*). Nakładanie na jaźń tego, co poznawane, jest tyleż możliwe, co próżne (*mithyā*). Jest możliwe, bo przez jaźń nie rozumiemy tu Jaźni Najwyższej, lecz „przedmiot pojęcia ja” (*aham-pratyaya-viṣaya*). W przeciwieństwie do samej jaźni, która jest niepoznawalna, możemy pragnąć poznania pojęcia wyrażanego przez pierwszą osobę, ponieważ pojęcie zawiera w sobie przedmiotowość (*asmat-pratyaya-viṣayatvāt*).

Tradycja Upaniszad, która jako *śruti* autorytetem znacznie przewyższa *Brahmasūtrę* Bādarāyaṇy, niejednokrotnie mówi o pragnieniu poznania *ātmana* lub Brahmana. Wiedza o *ātmanie* jest upragniona i zalecana. Zapragnęli jej bogowie i demony, słysząc wołanie Prajāpatiego:

Ducha-atmana, który wolny od grzechu, który nie podlega starości,
Śmierci, nie odczuwa smutku, głodu i pragnienia,
Którego pragnieniem rzeczywiste, którego wyobrażeniem rzeczywiste,
Należy pragnąć, do jego poznania należy dążyć...³²

Tak wołał Prajāpati, wzbudzając pragnienie poznania *ātmana* w sercach bogów i demonów, stąd wędrówka Indry i Virocany oraz ich wieloletnia służba³³, aby otrzymać pouczenie. Jednakże *ātman* opisywany przez Prajāpatiego nie jest Bytem

³⁰ Oprócz znaczenia filozoficznego (jaźń absolutna tożsama z Brahmanem) wyraz *ātman* ma znaczenie zwykłe – „się”, „siebie” – odmieniane przez przypadki deklinacji (por. niem. *das Selbst*, ang. *the self*). Ma miejsce nakładanie na „siebie”, czyli na *ātmana*, rozumianego potocznie, choć nie ma mowy o możliwości nakładania na *Ātmana*, jako na jaźń absolutną.

³¹ „[...] avidyā nāma anyasmin anya-dharmādhyaropaṇā, yathā prasiddharajataṁ prasiddhāyām śūktikāyām, yathā prasiddhaṁ puruṣaṁ sthāṇāv adhyāropayati, prasiddhaṁ vā sthāṇuṁ puruṣe, nāprasiddhaṁ prasiddhe, prasiddhaṁ vā āprasiddhe. na ca ātmany anātmānam adhyāropayati ātmanaḥ aprasiddhatvāt; tathā ātmānam anātmāni, ātmano’prasiddhatvād eva” (US).

³² (ChU VIII.7.2) za Kudelska (1999): „ya ātmāpahata-pāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijighatso ‘pipāsah satya-kāmah satya-saṁkalpaḥ so ‘nveṣṭavyaḥ sa vijajñāsitavyaḥ...”.

³³ Demon Virocana służył tylko 32 lata, po czym odszedł zadowolony z otrzymanego pouczenia. Indra musiał odpracować jeszcze dwa razy po 32 lata i dodatkowo 5 lat, co dało razem 101 lat.

Ostatecznym, o którym naucza *advaitavedānta*. Bardziej kojarzy się z platońskim obrazem duszy uwięzionej w ciele:

Gdyż tak jak wół bywa zaprzęgnięty do wozu,
Podobnie oddech jest uwiązany w ciele³⁴.

Podobnie jak dusza u Platona ten *ātman* jest wieczny, niezrodzony, nieśmiertelny i tak jak platońska dusza jest więźniem ciała. Pragnienie poznania samego siebie jako duszy, której naturę stanowi Brahman, jest naturalną tęsknotą za wolnością:

Podobnie ten, który będąc wyciszonym,
Unosząc się z ciała, łączy się z najwyższym światłem,
Ukazuje się w swej prawdziwej postaci,
To jest najwyższy Purusza,
On tam przebywa roześmiany i radosny,
Z dziewczętami się bawi, rydwanem powozi, z krewnymi spotyka,
Niepomny, że ma ciało³⁵.

Lektura Upaniszad wydaje się potwierdzać, że o takiego właśnie *ātmana* chodziło Bādarāyane i przy takiej interpretacji rozumienie pierwszej sutry nie nastręcza żadnych problemów. Z punktu widzenia *advaity* tekst wymaga dodatkowego komentarza w postaci wstępu, wyjaśniającego mechanizm *adhyāsy* i sprowadzającego Brahmana, o którym mowa, do pojęcia.

Po wyjaśnieniach Śankary w *Adhyāsabhāṣyī* pierwsza sutra (*athāto brahma-jijñāsā*) staje się zrozumiała dla *advaity*sty. Po wstępnym oczyszczeniu, medytacji itd. (*atha atah*) budzi się w adeptce pragnienie studiowania pojęcia Brahmana, czyli Jaźni Najwyższej. Prawdziwe poznanie (*vidyā*), w którym nie ma już podziału na podmiot poznający (*viśayin*) i przedmiot poznania (*viśaya*) nie zależy od naszych starań, od wysiłku włożonego w medytację, ani od pragnienia. Poznanie wyzwalające jest bowiem wobec tych wszystkich czynności zewnętrzne (*āgantuki*), nie należy do świata zmienności (*saṃsāra*) i nie ma z nim nic wspólnego. Pragnąć można Brahmana upojęciowionego, uprzedmiotowionego. Już następna sutra definiuje Brahmana podając jego cechę konstytutywną: „Ten, z którego pochodzi

³⁴ (ChU VIII.12.3) za Kudelska (1999): „sa yathā prayogyā ācaraṇe yukta evam evāyam asmiñ charīre prāṇo yuktaḥ”.

³⁵ *Ibidem*: „evam evaiṣa saṃprasādo ’smāc charīrāt samutthāya paraṃ jyotir upasāmpadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate sa uttama-puruṣaḥ sa tatra paryeti jakṣat krīḍan ramamāṇaḥ strībhīr vā yānair vā jñātībhīr vā nopajanaṃ smarann idarṃ arīraṃ...”.

(wszystko)”³⁶. Śankara w swoim komentarzu jakby umyślnie mówi tu o cesze (*guṇa*) Brahmana³⁷, pokazując, że chodzi tu o Brahmana mającego cechy (*saguṇa-brahman*), nie o absolut wolny od wszelkich cech (*nirguṇa-brahman*)³⁸. Bādarāyaṇa nie pisał sutr dla *advaitavedānty*. Pierwsza sutra stała się dla Śankary pierwszym problemem interpretacyjnym. Rozwiązanie tego problemu z pewnością nie było jedyną przyczyną powstania *Adhyāsabhāṣyī*, wiele jednak wskazuje na to, że było jednym z istotnych celów autora *Brahmasūtrabhāṣyī*.

Bibliografia

- Apte V.M. (tłum.) (1960), *Brahma-sūtra Shāṅkara-Bhāṣhya*, Bombay.
- Chattopadhyaya S.K. (2000), *The Philosophy of Sankar's Advaita Vedanta*, New Delhi.
- Complete Works of Śankaracharya* (1910), t. I – *Brahmasutra Bhashya*, t. VII – *Chandogya 2*, t. XIV – *Upadesasahasri*, Samata Books, Madras.
- Grinshpon Y. (2010), *Śāṅkara's Multivocality and Secret Teaching*, Leiden.
- Kudelska M. (tłum.) (1999), *Upaniszady*, Oficyna Literacka, Kraków.
- Sajdek P. (2001), *Wedanta*, [w:] *Filozofia Wschodu*, B. Szymańska (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków: 117–152.
- Sajdek P. (2002), Śāṅkara – *Tysiąc pouczeń* (tłum. *Upadeśasahasrī Gadyabandha 2*), [w:] *Filozofia Wschodu – wybór tekstów*, M. Kudelska (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków: 163–177.
- Sajdek P. (2008), *Advaitavedānta – pogląd Maṇḍany*, „Roczniki Filozoficzne” 56 (2): 233–254.
- Suryanarayana Sastri S.S., Kunhan Raja C. (red. i tłum.) (1933), *The Bhāmatī of Vācaspati on Śāṅkara's Brahmasūtrabhāṣya (Catussūtrī)*, Madras.

Wykaz skrótów:

- BG – *Bhagavadgītā*
- BS – *Brahmasūtra*
- Bhā – *Bhāmatī*
- BSBh – *Brahmasūtrabhāṣya*
- ChU – *Chāndogyopaniṣad*
- US – *Upadeśasahasrī*

³⁶ *janmādyasya yataḥ* (BS 1.2).

³⁷ Pierwszy człon sutry Śankara określa jako złożenie *bahuvrīhi* typu „mający tę cechę” („janma ut-pattiḥ ādih asya – iti tad-guṇa-saṁvijñāno bahuvrīhiḥ”). Dodaje następnie: „Wyras *asya* wskazuje na coś, co ma cechy, ustalonego przez poznanie bezpośrednie” („asyeti pratyakṣādi-saṁnidhāpitasya dharmiṇa idamā nirde aḥ”).

³⁸ Por. Sajdek (2001): 119.