

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

## Współczesne interpretacje wedantyjskiej „niewiedzy”

**Słowa kluczowe:** *adwajta-wedanta, analiza języka, błąd, niewiedza, złudzenie*

Niniejszy tekst dotyczy problemu pozornej, albo złudnej, samowiedzy w ujęciu współczesnych badaczy adwajta-wedanty, którzy analizują opisywane przez Śankarę (VIII/IX w.) procesy generujące poczucie „ja” i iluzję separacji. Śankara demitologizuje procesy mentalne jako projekcje nierealnych granic i rozłamów. Wizje umysłu, które porównuje do snu, formują się stopniowo, by w końcu lawinowo i szczelnie zakryć źródło „światła świadomości”.

Zarzuca się Śankarze, że nie rozstrzyga kwestii początku niewiedzy, ale jest to problem z porządku czasowego, który on chce przekroczyć. Zajmuje go soteryczny sens iluzji, a nie jej geneza. G.C. Nayak (*Essays in analytical philosophy*) tłumaczy, że maja (sanskryckie *māyā*) nie jest koncepcją kosmogoniczną na temat przejawionego świata. Kosmogonia i pochodzenie złudnego, dualnego porządku nie są ważne w adwajcie<sup>1</sup>.

Pojęcie ułudy wpasowuje się w system wedanty, wskazując na już aktywny proces receptywno-twórczy. Awidja (*avidyā*), lub maja, przypomina naturalną skłonność umysłu do wyobrażeń<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Nayak zauważa, że dla Śankary: „it is not the proper business of philosophers to explain the nature of the world-process in all its details and to revel in theories concerning how it all came about. The question therefore of his unwillingness or incapability for explaining the world-process does not arise, for he considered the whole thing to be philosophically irrelevant” (Nayak 1978: 109).

<sup>2</sup> Wydaje się rodzajem kompensacji, doraźnym, zastępczym środkiem.

Zbываяc pytania o genezę awidji, nauczyciel z *Tysiąca pouczeń* Śankary odwraca uwagę ucznia od skończonego, doczesnego życia w stronę aczasowego, czystego istnienia. Kwestie początku i końca nie dotyczą absolutu.

Adept jogi wiedzy, dźńana-jogi (*jñāna-yoga*), porzuca praktykę, gdy rozpoznaje jej udział w utrzymaniu dualistycznego doświadczenia. Po dojściu do zadowalających (i spójnych z kanonem wedyjskim) wniosków zawiesza rozważania.

Współcześni autorzy, gdy relacjonują zależności między składowymi wedanty, zwykle akcentują rolę złudzenia. Poniższa analiza kilku tekstów to głos za adaptacją pojęć adwajty do dyskusji o samowiedzy w relacji do wyobraźni. Ponadto część badaczy postrzega awidję jako mentalny, poznawczy defekt.

Śankara opisuje, jak związki między pragnieniami i pamięcią prowadzą do uwikłania w iluzje zmysłów i umysłu, a w efekcie do cierpienia, które znika przy prawdziwym poznaniu, czyli wyzwoleniu. By uwolnić się od złudzeń, jogini wycofują zmysły, których braki przestają być nadrabiane wyobraźnią. Lekiem na cierpienie nie jest eskalacja zasilanych wyobraźnią pragnień, czyli psychiczna, a z czasem fizyczna aktywność, lecz niedziałanie i stan bez pragnień. Medytacja, gdy zatrzymany umysł przestaje rzutować marzenia i sny, poprzedza turiję (*turīya*), stan prostego, „czystego” istnienia, które nie jest jednak zwykłą biernością.

Chociaż brahman, absolut adwajty, jest niewyobrażalny, zdolność abstrakcji, a później identyfikacji z ideami typu „wyzwolenie”, oddala od nietrwałego ciała. Zaś umiejętność akceptacji (rezygnacji z pragnień) ułatwia kontakt z tym, co nieuniknione<sup>3</sup>. Postawa wycofania sugeruje bezruch pokrewny śmierci, osławianej przez pozorne „przyjęcie stanu rzeczy”, przez co urealnia się dana chwila, a nie wizje pamięci lub przyszłości. Świadomość pokrywa się z poczuciem czasu, tak że brak miejsca na najmniejszy impuls do zmiany. Pojawia się (docelowa) świadomość nieprzemijania.

Wieczny, niezmienny brahman przekracza świat rzeczy i relacji. Nigdy nie jest przedmiotem, pozostając poza zasięgiem zmysłów i myśli. Ramakrishna K.B. Rao pisze, że poznaje się go będąc nim – wtedy gdy nie ma różnicy między poznaniem a istnieniem. W swojej *Ontology of Advaita: with special reference to māyā* Rao wyjaśnia, dlaczego epistemologia nie realizuje celu

---

<sup>3</sup> Właściwie nie do końca chodzi tu o akceptację. Śankara pisze: „As the scripture is not to be doubted, one should remember, ‘I am always *Brahman*; as I am *Brahman*, I have nothing to reject or to accept’” (US I.17.67; Mayeda 2006: 166). Albo: „He who has come to know *Brahman* as described above, free from rejection and acceptance as described above, is truly never born [again]” (US I.15.51; Mayeda 2006: 146–147).

wedanty<sup>4</sup>. Rao sądzi, że brahman to kategoria ontologiczna, podczas gdy maja należy do porządku epistemicznego, więc uporanie się z nią to za mało, by się wyzwolić. Niemniej wystarczy, aby przyznać, że brahman nie poddaje się działaniom. Medytacja przygotowuje na właściwy wgląd, przekraczający aktywne, podmiotowo-przedmiotowe pojmowanie<sup>5</sup>.

Wyzwolenie jest więc nierelacyjne i nierelatywne. Medytujący uczy się wychodzić poza myślenie przyczynowo-skutkowe, a następnie poza myślenie w ogóle. Wytrwale wyplątuje się z percepcyjno-refleksyjnego uwikłania w ułudę.

Absolutna autonomia, czyli brak związku z czymkolwiek, oznacza, że wiedza ani ignorancja nie dotyczą brahmana. Liczą się dla empirycznego ego, które oscyluje między skrajnościami, ograniczane psychofizycznością. W ujęciu Chandradhara Sharmy:

Będąc ponad relacjami, [nie-empiryczna świadomość] nawet nie zna siebie jako samoświadomego podmiotu, i jako że nie akceptuje, nie odrzuca, ani nie wiąże niczego, jest obojętna wobec ignorancji. To empiryczne ego (*jīva* albo *pramātā*) wchodzi w relacje i jest wrogiem wobec ignorancji<sup>6</sup>.

Rao uważa, że brahman nie jest kategorią myśli, lecz zasadą bytu. Twierdzi też, że system adwajty realizuje dwa cele. W teorii oddziela „absolutny absolut” (meta-realny) od „absolutu w relacji do tego, co względne”, udowadniając, że meta-realny brahman jest analitycznie nieosiągalny, czyli niepoznawalny. A zarazem, na drodze sadhany (*sādhana*), zbawczej praktyki, urzeczywistnia się go. A więc niepoznawalność brahmana to wszystko, co można o nim sensownie stwierdzić, co nie znaczy, że nie można nim być<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> „*Know Brahman by being it*, is the prescription of Advaita. It is a condition in one’s *sādhana*, when the difference between knowing and being known is overcome – a state whose very being is knowing and whose knowing is Being. This is practically going beyond *Māyā*, purely an epistemological entity, and entering the ontological field of Being” (Rao 1964: 14).

<sup>5</sup> Podobnie Sharma: „Good actions (*karma*) purify our mind (*chitta-shuddhi*) and meditation (*upāsana*) leads to the concentration of the mind (*chittaikāgratā*). Thus, *karma* and *upāsana* may indirectly prepare our mind to receive the light of pure knowledge (*jñāna*) when it dawns. Knowledge of Brahma which leads to eternal bliss is immediate spiritual experience and does not depend on the performance of any act” (Sharma 2007: 201).

<sup>6</sup> „Being above relations, it does not even know itself as a self-conscious subject, and as it does not accept or reject or relate anything, it is indifferent to ignorance. It is the empirical ego (*jīva* or *pramātā*) which relates and which, therefore, is hostile to ignorance” (Sharma 2007: 176).

<sup>7</sup> „Non-speakability or non-thinkability (*anirvacanīyatva*) refers to the limits of epistemic possibilities only, and by no means sets limits for conveying the transcendental implications of the non-epistemic Absolute. From this point of view, the Absolute is without characteristic. It is acosmic, for no cosmic explanation can contain or comprehend it. (...) Failure of discursive thinking to characterize the acosmic principle is no indication of its non-existence. No one can

Granice epistemologii nie są barierą na płaszczyźnie bytu. Poznanie przez negację (*neti, neti*) podważa wszelkie możliwe cechy brahmana, dosięga swych granic, które, nawet skrajnie przesunięte, nie sięgną absolutu inaczej, niż w samopoznaniu przez samowyrzeczenie.

Nie-epistemiczna baza u podstaw negacji jest nie do przekazania, gdyż wiedzy do niej droga jednokierunkowa. Wyzwolony za życia, dźiwan-mukta (*jīvan-mukta*), nie wraca do stanu sprzed wyzwolenia<sup>8</sup>, trwając w świadomości chwili, pokrywającej się z poczuciem czasu. Rao widzi w nim nieobjęty względnością nie-epistemiczny podmiot, niebędący podmiotem w relacji do przedmiotu<sup>9</sup>. Aktywne dążenie do samowiedzy przechodzi w obecność, która nie jest pasywna, lecz niewciągnięta w grę pozorów.

Status i miejsce mają, problematyczne przy monistycznych założeniach adwajty, Rao wyjaśnia w nawiązaniu do konceptu Iśwary, tj. „warunkowanego absolutu” i podmiotu uprzedmiotowiającego mają. Przypomina, że w adwajcie nie ma przedmiotu poznania bez podmiotu. Przy czym logicznie konieczny podmiot jest mniej rzeczywisty, „mniej istniejący”, niż absolutne istnienie. Zdaniem Rao, Iśwara i mają to pierwsze logiczne pochodne alogicznego absolutnego brahmana. Są to względne, warunkowe struktury i dla celów religijnych, praktycznych, najwyższe. Stąd też dla pragmatyki posiadają pewną realność:

są to pierwsze „relatywne realne byty” – i dla celów religijnych, najwyższe realne byty – przywołane do logicznego istnienia przez proces myślenia, i stąd najwyższe z tego, co możliwe do pomyślenia i wyrażenia. Choć z poziomu *vyāvahāric* (empirycznego) posiadają pewien stopień realności, z poziomu *pāramārthic* (transcendentalnego) są tylko stopniami zjawiska. Jako możliwe do pomyślenia i wyrażenia, leżą w polu logiki i epistemiki (...); jednak absolut pozostaje poza sferą intelektualnego czy logicznego myślenia<sup>10</sup>.

---

deny it, for at the base of every denial there is the affirmation of *the* ontological principle” (Rao 1964: 17).

<sup>8</sup> Śankara nie widzi sensu powrotu stamtąd: „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 I.18.225, 2006: 195). Ponadto: „Having taken the treatment by the medicines of knowledge and dispassion, which brings about the annihilation of the fever of desires, one does not [again] come to suffer pain from the delirium of that fever of desires and the connection with the series of hundreds of bodies” (US I.19.1; Mayeda 2006: 203).

<sup>9</sup> „The Meta-Real or the Non-epistemic Absolute is the Subject without being a subject-in-relation-to-an-object, *Sākshi* or Witness without being a witness-to-something. There is nothing like a relational bondage to for the Absolute, for it is the Absolute without relations with anything. It is a condition not of detachment from relativity, but that relativity does not exist in that condition” (Rao 1964: 18).

<sup>10</sup> „These two, then, are the first ‘relative reals’ – and for all religious purposes the highest reals – brought into logical being by a process of thinking, and therefore, the highest of the thinkables and speakables. Though from the *vyāvahāric* (empirical) level they exhibit a certain degree of reality, from the *pāramārthic* (transcendental) level they are only degrees

Również Paul Hacker (w zbiorze esejów *Philology and confrontation*) umieszcza boga wedanty w kontekście użyteczności. Dzięki boskiej łasce pojawia się wyzwalająca wiedza. Medytujący, jeśli skupi się na najwyższym Íswarze, otrzyma łaskę widzenia własnej duszy jako tożsamej z bogiem<sup>11</sup>.

Dla celów medytacji przypisuje się Íswarze własności (*guṇa*). Przy czym nawet najwyższy brahman bywa przedmiotem skupienia i wtedy on też posiada cechy. Hacker zauważa, że gdy Śankara mówi o medytacji, brak mu jednoznaczności i konsekwencji w użyciu pojęć. Przedmiotem medytacji jest brahman z własnościami, Íswara, najwyższy Íswara, najwyższy brahman, itd. Te wszystkie terminy występują niemalże wymiennie i synonimicznie<sup>12</sup>. Według Hackera, luźne traktowanie systematyzacji pojęć jest typowe dla Śankary, a teksty nastawione na szczegółowe systematyzacje na pewno nie należą do niego<sup>13</sup>.

W *An Advaita Vedanta perspective on language* John Grimes pokazuje, jak dualistyczna, relacyjna wiedza jest niespójna z niezłożonym, niezmiennym bytem najwyższego brahmana (co iluzją dualnego świata znów obciąża praktyki poznawcze):

Ponieważ zarówno podmiot, jak i przedmiot są obecne w akcie poznawczym, istnieje luka, której nie można usunąć. Nie ma poznania przedmiotu „takiego, jaki jest”, niezależnie od jego relacji z poznającym podmiotem. Każdy akt obserwacji zmienia obserwowany przedmiot. To fakt, który filozofia zna od dawna i nawet nauki ścisłe zaczynają rozpoznawać. Żeby wiedza mogła powstać, musi istnieć podmiotowo-przedmiotowa polarność, a ona wypacza to, co poznawane<sup>14</sup>.

---

of appearance. As thinkables and speakables they lie within the field of logic and epistemics (...); however, the Absolute always remains outside the region of the intellectual or logical thinking” (Rao 1964: 24).

<sup>11</sup> Hacker 1995: 92.

<sup>12</sup> Hacker 1995: 93–94.

<sup>13</sup> Ponadto: „Śankara’s lack of concern about terminology is evident in his theory of the Absolute in yet another way. Brahman receives *guṇas*, *dharmas*, or *viśeṣaṇas* really only by means of a *kalpanā* or *adhyāsa* or *adhyāropa*, that is, under the influence of *avidyā*. It becomes thereby *saguna*, *saviśeṣa*, hence conceivable as well as a potential object of meditation. The pure Brahman is of course *nirguṇa* or *nirviśeṣa(ṇa)*. But again and again Śankara calls the characteristics of Brahman in itself – whether positive, such as spirit or consciousness, or negative, such as absence of sin, etc. – *guṇas*, *viśeṣaṇas*, or *dharmas* of Brahman or *Íswara!*” (Hacker 1995: 95).

<sup>14</sup> „Because both the subject and the object are present in an act of knowledge, a gap exists which cannot be bridged. There is no such thing as knowledge of an object, ‘as it is’, independent of its relation to the knowing subject. Any act of observance changes the object observed. This is a fact which philosophy has long known and even the physical sciences are now coming to recognize. For any knowledge to occur, there must exist the subject-object polarity and it is this very polarity which distorts what is known” (Grimes 1991: 62).

Według Grimesa mahawakje, „wielkie zdania”, równania tożsamościowe, których znaczenia nie oddzieli się od rzeczywistości, do jakiej się odnoszą, przewyżają tę lukę. W innych przypadkach używa się słów, by określać przedmioty, które ma pojąć umysł, w wyniku czego powstaje luka między przedmiotem umysłu a znaczeniem słowa. Z kolei przedmiot pojmowany przez umysł nie jest tym samym, co przedmiot „taki, jaki jest”. Zwykle język zarówno ujawnia, jak i zakrywa. Inaczej język mahawakji, który przewyższa i przekracza siebie, wskazując na rzeczywistość bez podziału na podmiot i przedmiot<sup>15</sup>.

Skoro brahman nie może być przedmiotem poznania, poznawalność jest „nałożona” na brahmana. Wiedza wyzwolonego jest „niewinna”, on nie wie, że wie. Grimes pisze: „Zrozumieć, że się rozumie, to uczynić przedmiot ze swego rozumienia”<sup>16</sup>. Podczas gdy niedualna świadomość wyklucza drugą, zwrotną świadomość.

Ponieważ poznawalność brahmana jest nie do przyjęcia (poznawanie czyni go przedmiotem), wiedza o nim (a raczej bycie nim, jak chce Rao) sprowadza się do nieutożsamiania się ze światem rzeczy, niewchodzenia w relacje z zewnętrznym światem.

Ewidentnie, rozważania o relacji podmiotu i przedmiotu poznania wytyczają ważną linię argumentacji Śankary, relatywizującego dualistyczny porządek.

Rao, mówiąc o logicznej, albo szerzej, psychologicznej naturze maji, zauważa, że jako „zaciemniająca moc” mają pełni specjalną funkcję, uniemożliwiając identyfikację nie-brahmana i nie-rzeczywistości z brahmanem i rzeczywistością. Dlatego Śankara odróżnia jaźń od nie-jaźni, podmiot od przedmiotu, i twierdzi, że są przeciwstawne<sup>17</sup>.

Niemniej to nie wystarcza, by móc mówić o poznaniu brahmana. Wywód o niepoznawalności nie-epistemicznego absolutu Rao zamyka cytatem ze śruti (*śruti*): „*Avijñātam vijñānatām vijñātamavijñānatām*”, czyli „Ten, kto (mówi), że nie wie (w sensie epistemologicznym), wie (ontologicznie). Ten, kto (mówi), że wie (epistemologicznie), nie wie (o rzeczywistości ontologicznej prawdy)”<sup>18</sup>.

Nayak, analizując awidję w kontekście różnych funkcji języka, wyjaśnia błędne przekonanie o wielości (dualności) tam, gdzie naprawdę jest jedność, w nawiązaniu do funkcji deskryptywnej:

---

<sup>15</sup> Grimes 1991: 63.

<sup>16</sup> „To understand that one understands is to make an object of one’s understanding” (Grimes 1991: 76).

<sup>17</sup> Rao 1964: 25.

<sup>18</sup> „One who (says) does not know (in the epistemological sense) knows (ontologically). One who (says) he knows (epistemologically) does not know (the reality of the Ontological Truth)” (Rao 1964: 25–26).

opisowy język jest nastawiony praktycznie i tworzy wielość tam, gdzie jest niedualna rzeczywistość. Adhaja lub awidja to błąd uznania jednej niedualnej rzeczywistości za wiele. Niewiedza, jak język, stwarza coś, gdzie tego nie ma, wciąga nas w wielość, która ma źródło wyłącznie w mowie. Jednak nasze praktyczne życie zależy od takiego użycia języka i stąd nazywa się *vyāvahārika*. *Vyāvahārika* nie jest niczym; jest praktycznie użyteczne. Klasyfikujemy, rozróżniamy, i kategoryzujemy dla własnej praktycznej wygody; niedualna rzeczywistość pozostaje nietknięta przez to wszystko<sup>19</sup>.

Nayak potwierdza, że *brahmajnāna*, albo *brahmānubhava*, nie jest konceptualną wiedzą. Nie posiada żadnej pozytywnej pojęciowej treści<sup>20</sup>. Stan niewiedzy, ignorancji Nayak nazywa „językowym zniewoleniem”, z którego można uciec przez milczenie, a przynajmniej próbować, używając języka, który zwraca się w stronę milczenia. Jest to język wskazujący, odsyłający (ang. *referring*), obecny w mahawakjach<sup>21</sup> (z tym że w grę wchodzi tu również tzw. pośrednia denotacja, o czym pisałam więcej w artykule *Wedantyjska egzegeza*<sup>22</sup>).

To przez niezadawanie pytań unika się błędnych odpowiedzi. Jeśli ktoś pyta, do kogo należy (skąd pochodzi) fałszywa wiedza, nie zrozumiał, zdaniem Nayaka, programu adwajty<sup>23</sup>. Podobne wnioski wyciąga Grimes, gdy stwierdza, że wszystko, poza ciszą, działa na rzecz złudzenia<sup>24</sup>.

Hacker, badając specyfikę języka wedanty, wybiera typowe dla niej pojęcia, szczególnie takie, które trudno przełożyć na współczesne języki europejskie. W eseju *Distinctive features of the doctrine and terminology of Śankara*, analizując konteksty charakterystycznych, powracających słów i fraz, ustala kluczowe pojęcia i problemy adwajty. Zaczyna od awidji, którą Śankara zrównuje z *adhjasą* (*adhyāsa*), czyli błędem nałożenia<sup>25</sup>. Hacker stwierdza,

---

<sup>19</sup> „It is the descriptive language which is practically oriented and creates multiplicity where there is a nondual reality. *Adhyāsa* or *avidyā* consists in this confusion of taking the one nondual reality as many. Ignorance of how language creates something where it is not, makes us involved in the multiplicity which has its origin in speech only. Our practical life however is dependent on such a use of language and is therefore called *vyāvahārika*. *Vyāvahārika* is not nothing, it is practically useful. We classify, discriminate, and categorise for our own practical convenience; the nondual reality however simply remains untouched by all this” (Nayak 1978: 111).

<sup>20</sup> Nayak 1978: 107.

<sup>21</sup> „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: 104–105).

<sup>22</sup> Dmuchowska 2013: 59–76.

<sup>23</sup> Nayak 1978: 113–114.

<sup>24</sup> Grimes 1991: 59.

<sup>25</sup> „...which manifests itself, above all, in our habitual practice to view the nonself – body, senses, the inner sense – as the self” (Hacker 1995: 59).

że u Śankary synonimem awidji, obecnym w podobnych kontekstach, jest *mithyājñāna*, fałszywa wiedza. Dla Śankary awidja jest tym samym, co błędna wiedza, a nie jej przyczyną, jak u innych wedantystów, dla których jest materialną przyczyną błędów<sup>26</sup>.

U Śankary awidja należy do psychicznych przypadłości, *kleśa* lub *dośa*, jak w jodze Patańdzalego, gdzie występuje obok poczucia ja (*asmitā*), przywiązania (*rāga*), niechęci (*dveśa*), i Ignięcia do życia (*abhiniveśa*). W artykule *Śankara the Yogin and Śankara the Advaitin* Hacker doprecyzowuje relację poglądu Śankary z jogą: „Jak w jodze, tak też w myśleniu Śankary, awidja jest jedną z wielu *kleśas* (albo *dośas*); dla innych wyznawców adwajty jest ona czymś wyjątkowym”<sup>27</sup>.

Przy czym w komentarzu Śankary do *Brahmasutr* awidja inicjuje nieco inne ciągi przyczynowe, tj. niewiedza – pożądanie – działanie, *avidyā-kāma-karma*, albo: niewiedza, przywiązanie, niechęć, strach i zamroczenie (*avidyā, rāga, dveśa, bhaya, moha*)<sup>28</sup>.

Zatem awidja jest własnością psychiki, a nie kosmiczną siłą (*śakti*). Śankara mówi o stanie niewiedzy (*avidyāvasthā*); ci, którzy w nim trwają, tworzą sferę niewiedzących (*avidyāvad-viśaya*). Cały potencjalny zakres i efekt stanu niewiedzy to sfera niewiedzy (*avidyā-viśaya*), w której zachodzi całe zwykłe życie<sup>29</sup>.

W *Śankara on the Absolute* A.J. Alston dowodzi, że niewiedza jest hipotetycznym stanem postulowanym przez Śankarę dla wyjaśnienia zwykłego życia w sposób spójny ze śruti<sup>30</sup>. Śankara tłumaczy cały zróżnicowany świat w odniesieniu do doktryny niewiedzy. Odwołując się do niej, wyjaśnia kwestie ucieleśnienia, sprawstwa, zniewolenia, śmierci i ponownych narodzin. Alston pisze:

Jeśli istnieje działanie i towarzyszące mu przekonanie, że jaźń doświadcza moralnych konsekwencji swych działań w przyszłych wcieleniach, jest to możliwe tylko z powodu niewiedzy. Podobnie ucieleśnienie, sprawstwo, zniewolenie, moc doświadczania przedmiotów, śmiertelność i skłonność, by doświadczać złudzeń zmysłowych, mogą pochodzić

<sup>26</sup> Hacker 1995: 59.

<sup>27</sup> „Just as in Yoga, so also in the thinking of the Advaitin Śankara, *avidyā* is one of the many *kleśas* (or *dośas*); for other Advaitins, it is something unique” (Hacker 1995: 122).

<sup>28</sup> Hacker 1995: 59.

<sup>29</sup> Hacker 1995: 60.

<sup>30</sup> „Śankara speaks of nescience not as a power (*śakti*) but as a state (*avasthā*), an undesirable state or passion (*kleśa*) which afflicts the individual. He was not speaking about anything he conceived to be real but merely constructing a hypothesis that would account for our everyday experience in such a way as to do justice to the metaphysical truth revealed in the Upanishads and confirmed in the experience of the enlightened man” (Alston 2004: 66).



tylko od niewiedzy. Tak też, w szerszym sensie, cały wszechświat (*prapañca*), nawet samo zróżnicowanie (*bheda*) i doświadczenie różnicy, to wynik niewiedzy...<sup>31</sup>

Hacker, poza materialną, wyróżnia przyczynowość sprawczą w wedancie. Na podstawie precyzyjnych analiz stwierdza, że u Śankary, inaczej niż u innych wedantystów, awidja bliższa jest przyczynie sprawczej (łac. *causa efficiens*). I jest to wyjątkowa przyczynowość, opisywana z pomocą specjalnych słów (*adhyasta*, *adhyāropita*, *kalpita*). Inne używane przez Śankarę określenia wskazują na współlistnienie lub następstwo w ciągach przyczynowych zaczynających się od niewiedzy<sup>32</sup>.

Tak więc Śankara nie materializuje awidji i nie uznaje za kosmiczny byt. Odpowiada wymijająco na pytania o jej podmiot i przedmiot, twierdząc, że to problemy ze sfery niewiedzy, nieistotne po wyzwoleniu.

Zdaniem Hackera, Śankara używa pojęcia awidji w swoisty sposób, przekonany, że trudno je z czymkolwiek porównać. Przedstawiając zarys teorii niewiedzy, Hacker dodaje, że jest to wbrew podejściu Śankary:

Jeśli – wbrew duchowi Śankary – mielibyśmy próbować wydobyć rodzaj teorii ze wspomnianych powiązań przyczyn, musielibyśmy powiedzieć coś takiego: awidja jest rodzajem mocy, która, w zupełnie wyjątkowym procesie, którego nie można porównać z żadnym innym mechanizmem, „zakłada” iluzję materialnego załączka kosmosu, który stawia naprzeciw stwórcy. Oczywiście, nie wolno pytać, kim jest ten, kto podczas kreacji, albo przed, posiada tę iluzję<sup>33</sup>.

W *Distinctive features of the doctrine and terminology of Śankara* Hacker pisze, że choć tradycyjnie, przed Śankarą, awidję uznawano za materialny byt, substancję świata (tworzywo kosmosu), on odrzucił taką interpretację, z tym że nie wprost, lecz przez nowe, specjalne użycie tego pojęcia<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> „If there is action and the accompanying notion that the Self is subject to experiencing the moral consequences of its actions in future births, then these can only be due to nescience. Likewise embodiment, agency, bondage, power to have experience of objects, mortality and propensity to experience sense-illusions can only be due to nescience. So also, in a wider sense, the whole universe (*prapañca*), even distinction (*bheda*) itself and the experience of distinction, is due to nescience...” (Alston 2004).

<sup>32</sup> Hacker 1995: 63–64.

<sup>33</sup> „If – contrary to the spirit of Śankara, – we were to attempt to abstract something like a theory from the mentioned concatenations of causes, then we would have to say something like the following: *Avidyā* is a kind of potency which, in a completely unique process that cannot be compared with any other mechanism, ‘posits’ the illusion of the material seed of the cosmos that stands opposite the Creator. Of course, one is not permitted to ask who it is who, at the time of the creation or prior thereto, possesses this illusion” (Hacker 1995: 75–76).

<sup>34</sup> Hacker 1995: 76.

Natomiast Sengaku Mayeda, we wstępie do *A thousand teachings: the Upadeśasāhasrī of Śaṅkara* rozpatruje awidję w kontekście transmigracji. Zauważa, że występuje ona w serii z przewinieniem lub błędem, po którym następuje słowne, fizyczne albo mentalne działanie, a dalej – kumulacja karmana<sup>35</sup>.

Upraszczając, u Śaṅkary transmigracja sprowadza się do ignorancji (czyli braku wiedzy odróżniającej rzeczywiste od nierzeczywistego, trwałe od nietrwałego) i jej następstw<sup>36</sup>.

Mayeda, jak Hacker, twierdzi, że awidja nie jest materialną przyczyną błędnej wiedzy, lecz tym samym co ona, tj. rodzajem percepcyjnego błędu albo wrodzonym poznawczym defektem<sup>37</sup>. Podobnie jak w jodze, awidja to psychiczna przypadłość pokrewna pożądaniu, a nawet uciążliwsza, gdyż inicjuje pożądanie, które prowadzi do działania skutkującego uwikłaniem w sansarę (czyli dalszymi uciążliwościami):

W pracach Śaṅkary awidja jest czasem traktowana podobnie jak pożądanie seksualne (*kāma*), jako rodzaj psychicznej przypadłości (*kleśa*), tak jak w systemie jogi. Psychiczną przypadłość uznaje się za szersze pojęcie, które obejmuje niewiedzę. Jak widać w takich przykładach jak *awidja-kāma-karman* (awidja, pożądanie i działanie, Upad I,15,21; BSBh I,2,17 s. 181), awidja jest pierwszym i najgroźniejszym elementem serii psychicznych schorzeń, który inicjuje pozostałe<sup>38</sup>.

Lekiem na ignorancję jest wiedza, zrównywana w wedancie z wyzwoleniem. Działanie nie jest antidotum na niewiedzę, gdyż po pierwsze, z natury nie różni się od niej (współwystępuje w kole przyczynowym), a po drugie, nie daje nic tak trwałego jak wyzwolenie. Działanie nie leczy z ignorancji, inicjując zmianę, podczas gdy wyzwolenie jest wieczne. Mayeda wyjaśnia:

awidja powoduje kamę (pożądanie), z której wynika karman (działanie). Działanie nie zaprzecza niewiedzy, lecz ma tę samą naturę. Dlatego działanie nie może być środkiem do ostatecznego wyzwolenia. Ponadto wynik działania nie jest ostatecznym wyzwoleniem,

<sup>35</sup> Mayeda 2006: 72.

<sup>36</sup> „Thus transmigratory existence is said to be nothing but the absence of discriminating knowledge (*aviveka*) concerning *Ātman* and non-*Ātman*, or to be nothing but nescience (*avidyā*) due to the absence of discriminating knowledge” (Mayeda 2006: 72).

<sup>37</sup> „...*avidyā* in Śaṅkara’s view is a kind of psychological and perceptual error, or an innate psychological and epistemological defect. *Avidyā* is identical with the original error of all beings, and *mithyājñāna* (false knowledge) is a synonym of it” (Mayeda 2006: 78).

<sup>38</sup> „In Śaṅkara’s works, *avidyā* is sometimes treated, like sexual desire (*kāma*), as a kind of psychic affection (*kleśa*), as in the Yoga system. Psychic affection is regarded as a wider concept to which *avidyā* belongs. As is seen in such instances as *avidyā-kāma-karman* (*avidyā*, desire and action, Upad I,15,21; BSBh I,2,17 p. 181), *avidyā* is the first and most dangerous member of a series of psychic affections that causes the others” (Mayeda 2006: 78).

ale czymś nie-wiecznym (Upad I,17,8), wytwarzanym, otrzymanywanym, zmienianym albo oczyszczanym (Upad I,17,50)<sup>39</sup>.

Dlatego lekiem na niewiedzę jest niedziałanie (a więc niepożądanie efektów działania). Śankara wyjaśnia:

Atman nie jest przedmiotem do zdobycia ani środkiem zdobywania; jest uznawany za wiecznie spełnionego, jak głosi śruti. Działania skutkują wytworzeniem, uzyskaniem, zmianą albo oczyszczeniem rzeczy. Nie ma skutków działania innych niż te<sup>40</sup>.

Działanie ustaje wraz z wyzwoleniem, a wyzwolenie następuje z zatrzymaniem działania. Samowiedza wynika z niedziałania, a niedziałanie opiera się na przeświadczeniu, że nie trzeba tworzyć, zmieniać ani stawać się czymś innym. Zdaniem Sharmy, nie ma „stawania się” w wyzwoleniu. Nie można stać się brahmanem, ponieważ już (zawsze) jest się nim. I nie ma tu nic do stracenia ani zyskania<sup>41</sup>.

Czas nie gra roli w wyzwoleniu. Stopniowe, rozłożone w czasie poznanie należy do złudnego, relacyjnego porządku. Według Sharmy, poznanie brahmana i usunięcie niewiedzy są jednoczesne<sup>42</sup>. Podobnie uważa Nayak:

Nauka o mokszy, albo filozofia, zajmuje się tym, co *jest*, a nie tym, co należy robić, brahmanem, który jest *bhūtavastu* w odróżnieniu od dharmy, która jest *bhavya*. Największym wkładem Śankary jest zwrócenie w stronę teoretyczną, filozoficzną, praktycznie zorientowanej koncepcji mokszy. On po raz pierwszy naucza, że wyzwolenie nie jest stanem do osiągnięcia ani zdobycia (...), że jest naturalne (*svābhāvika*)...<sup>43</sup>

<sup>39</sup> „The compound *avidyā-kāma-karman* is sometimes used in Śāṅkara’s works: *avidyā* causes *kāma* (desire) from which *karman* (action) results. Action does not contradict nescience but is of the same nature. Therefore, action cannot be the means to final release. Furthermore, any result of action is not final release but something non-eternal (Upad I,17,8), either to be produced, to be obtained, to be changed, or to be purified (Upad I,17,50)” (Mayeda 2006: 85).

<sup>40</sup> „*Ātman* is neither an object to be accomplished nor a means of accomplishment; It is held to be eternally content as the *Śruti* says. Actions result in things being produced, obtained, changed, or purified. There are no results of action other than these” (US I.17.48–49, Mayeda 2006: 164–165).

<sup>41</sup> Sharma 2007: 193.

<sup>42</sup> „Though the passage from the state of illusion to the state of knowledge involves temporal sequence, yet time is not a constituent element or an intervening factor in illusion and its cancellation, because the illusory object is unreal at all time. Knowledge of the ground-reality and cancellation of illusion happen simultaneously” (Sharma 2007: 194).

<sup>43</sup> „*Mokṣasāstra* or Philosophy is concerned with what *is* and not with what ought to be performed, with Brahman, which is *bhūtavastu* as distinguished from *dharma* which is *bhavya*. Śankara’s most significant contribution thus lies in giving a theoretical, philosophical, turn to the practically oriented conception of *mokṣa*. He for the first time teaches that liberation is not a state to be attained or achieved (...), that it is natural (*svābhāvika*)...” (Nayak 1978: 90–91).

Jażń tylko wydaje się pod wpływem niewiedzy i tylko wydaje się wyzwalać. Ponieważ czas jest iluzyjny, wyzwolenie w ogóle się nie zdarza, nie jest zdarzeniem ani zmianą zachodzącą w czasie. Niewiedza jest złudzeniem, więc jażń nie przechodzi z niewoli do wyzwolenia, jakby były to faktyczne stany.

Pojęciem pokrewnym znaczeniowo awidji, czasem wręcz synonimicznym, jest maja<sup>44</sup>. Według Hackera, często przecenia się jej rolę w wedancie (np. nazywając system Śankary maja-wadą, wiedzą o maji, czemu brak podstaw w źródłach). Hacker znajduje dwa zasadnicze znaczenia maji u Śankary. Po pierwsze, jest ona złudzeniem, a po drugie, magią magika, stwarzającego wielorakie iluzje, by później równie bezwysiłkowo wchłonąć je w siebie<sup>45</sup>. Maja często pojawia się w porównaniach, wskazując na iluzyjność zjawisk, np. „Tak jak magik jest nietknięty swą magiczną sztuką, najwyższy atman pozostaje nieskażony sansarą”<sup>46</sup>. Maja występuje również poza porównaniami, wprost denotując niektóre zjawiska. Na przykład sny są mają, czasem też stany jawy i głębokiego snu (a nawet cały stworzony świat). Maja nie jest więc przyczyną ani substancją tego, co iluzyjne, lecz oznacza lub jest porównywana z tym, co iluzyjne<sup>47</sup>.

Śankara stosuje pojęcie maji również w wedyjskim znaczeniu boskiej mocy podtrzymującej iluzję świata (na podobieństwo magii iluzjonisty). Może to też być moc najwyższego boga joginów, Iśwary, przyjmującego formę maji, by udzielać im łask. Hacker pisze:

W celu udzielenia łaski wyznawcy, najwyższy Iśwara może przyjąć „formę składającą się z maji” (*māyāmayam rūpam*) (...); kiedy utrzymanie świata przez Iśwarę jest porównywane do podtrzymania magicznej iluzji przez magika (...), znaczenie maji jako „twórczej mocy” też przychodzi na myśl. Brahman albo Iśwara posiada „wielką cudowną moc” (*mahā-māyā*) (...); tylko poprzez mają najwyższy atman jest aktywny<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Nayak zwraca uwagę na różnicę skali ich wpływu: „When we concentrate on the ignorance or error of someone in particular we may speak of him as being affected by *avidyā*. When on the other hand we are required to point to ignorance as it affects everyone in a mass scale there seems nothing wrong in speaking of the whole world being under the spell of a universal magic (*māyā*)...” (Nayak 1978: 112). Przy czym: „The talk of *māyā* or magical power of God is in Sankara Vedānta only an indirect way of saying that everyone is numbed and dumbfounded as it were by the compelling language habits which create multiplicity” (Nayak 1978: 113).

<sup>45</sup> Hacker 1995: 78–79.

<sup>46</sup> Hacker 1995: 79.

<sup>47</sup> Hacker 1995: 80.

<sup>48</sup> „For the sake of bestowing grace upon his worshipper, Parameśvara can assume a ‘form consisting of *māyā*’ (*māyāmayam rūpam*; I,1,20, K 232,6; here, where we are dealing with the *māyā* of the highest God, one must see more in *māyā* than merely the concept ‘illusory’ which we have just established), when the maintenance of the world by Iśwara is compared with the sustaining of a magical illusion by a magician (II,1,1), the meaning of *māyā* as ‘creative power’ also comes to mind. Brahman or Iśwara possesses a ‘great miraculous power’ (is *mahā-māyā*,

Zdaniem Hackera, uznawanie maji za iluzję, a jednocześnie umieszczenie jej w kontekście teistycznym, jako boskiej mocy, jest typowe dla Śankary. U jego następców maja zwykle pokrywa się znaczeniowo z awidją<sup>49</sup>.

Z kolei Sharma (*The Advaita tradition in Indian philosophy*) zwraca uwagę na relację między niewiedzą a cielesnością, brakiem wiedzy a posiadaniem ciała. Ciało odbiera doznania, doświadcza pragnień, przyjemności i bólu, podtrzymujących cykle transmigracji. Droga wyrzeczenia prowadzi do przerwania koła wcieleń. Džiwan-mukta, wyzwolony za życia, mimo że posiada ciało, nie poddaje się jego stanom. Wtedy skumulowany karman wyczerpuje się i nie dochodzi do ponownych narodzin.

Odcieleśnienie oznacza tu brak relacji z ciałem pomimo posiadania ciała. W ten sposób, w takim stanie, jogin uwalnia się od uciążliwości związanych z ciałem, od cierpienia i fałszywej wiedzy<sup>50</sup>. Dlatego wieczne odcieleśnienie (*nityam asharīratvam*) to jedna z definicji wyzwolenia w wedancie (obok realizacji brahmana, *Brahma-bhāva*, i usunięcia awidji, *avidyā-nivṛtti*)<sup>51</sup>.

Ucieleśniony podmiot jest częścią złożonego świata, jakiego doświadcza przez ciało. Jest wrośnięty w ten świat i złączony z nim. Jeśli jednak odda się praktykom ascetyczno-kontemplacyjnym, przestanie łączyć się do ciała i świata. Przez utratę relacji z ciałem, jogin zrywa związki ze światem (dzieje się to równocześnie).

W końcu Mysore Hiriyanna (*Outlines of Indian Philosophy*) pisze, że Śankara, dla którego poznanie jest zawsze podmiotowo-przedmiotowe, odróżnia iluzję od nieiluzyjnej wiedzy, rozróżniając ich przedmioty. Przedmiotu iluzji nie ma we wspólnym, zbiorowym doświadczeniu, natomiast przedmiot wiedzy jest publiczny. Ponadto przedmiot iluzji istnieje tylko wtedy, gdy jest widziany, a przedmiot wiedzy także przed i po tym, jak jest widziany. Pierwszy jest pozorny, a drugi empiryczny. Przedmioty śnienia są pozorne<sup>52</sup>.

Prywatne przedmioty to przedmioty danego umysłu, co oznacza, że w pewien sposób one też istnieją. Według Hiriyanny: „Być postrzeganym to być dla niego [Śankary]”<sup>53</sup>. Z tym że błędem jest łączenie przedmiotów różnego rodzaju w jednym osądzie.

Gdy widzi się iluzyjny przedmiot, nie wiadomo, że jest nierzeczywisty. Wydaje się tak realny, jak inne. Zdaniem Hiriyanny, związek między przedmiotami adhjasy, nałożenia, jest wyjątkowy. Nie jest rzeczywisty, ponieważ

---

II,1,37, K 500,7 and II,2,4, K 509,5); only by means of his *māyā* is the Paramātman active” (Hacker 1995: 81)

<sup>49</sup> Hacker 1995: 81.

<sup>50</sup> Sharma 2007: 194, 199.

<sup>51</sup> Sharma 2007: 194, 199.

<sup>52</sup> Hiriyanna 2005: 350.

<sup>53</sup> Hiriyanna 2005: 351.

przedmioty należą do różnych porządków istnienia. I nie jest nierzeczywisty, gdyż jest doświadczany<sup>54</sup>.

Gdy widzi się srebro tam, gdzie jest tylko muszla, nie sądzi się, że to błąd. Przeciwnie, jest się przekonany, że to srebro. Dopiero gdy podejdzie się bliżej, podniesie przedmiot i stwierdzi, że jest za lekki na srebro, rozpozna się swój błąd<sup>55</sup>. Hiriyanna opisuje relację między przedmiotami, a zarazem naturę błędu:

relacja jest taka, że negacja wyższego ze składników z konieczności podważa niższy. Ale odwrotność nie jest prawdą. Gdy muszla jest odrzucana, srebro *nie jest*, ale odrzucenie srebra jest całkiem prawdopodobne przy potwierdzeniu muszli. To jest tym, co tworzy pozór...<sup>56</sup>

Nałożenie wyniku z ignorancji, która, tak jak wiedza, ma swój podmiot i przedmiot. Jej przedmiot nie jest jedynie ideą, jest determinowany przeustrzenie i jawi się danemu podmiotowi. Według Hiriyanny, ten prywatny charakter odróżnia przedmioty iluzyjne od empirycznych, które wyłaniają się wprost z maji i są widziane przez wielu. U podstaw ignorancji (w wyniku której jawią się pozorne przedmioty), tak jak w przypadku empirii, jest maja. W wyzwoleniu znikają oba porządki, iluzyjny i empiryczny<sup>57</sup>.

Prywatne przedmioty snów odrealniają się po przebudzeniu, natomiast publiczne uchodzą za prawdziwe przez całe doczesne życie, co nie znaczy, że są prawdziwe wiecznie. Percepcja (ucieleśniona) nie sięga najwyższej, wiecznej prawdy, tak że to, co wydaje się prawdziwe, nie musi takie być.

Śankara wskazuje na wyższy, absolutny punkt widzenia, dla którego wszystkie środki poznania są relatywne. Wyjątek stanowią nauki Upaniszad o jedności rzeczywistości. Wiedza zawarta w Upaniszadach nie jest podważana jako błędna, co nie znaczy jednak, że wiedza to rzeczywistość, gdyż w wyzwoleniu nie ma nic poza brahmanem (a fałszywe środki mogą prowadzić do prawdziwego celu)<sup>58</sup>.

Reasumując, są trzy porządki, czy też poziomy istnienia. Niższy, iluzyjny, wskazuje na wyższy, empiryczny, a wyższy na najwyższy. To, co iluzyjne, trwa tak długo, jak jest widziane, zaś to, co empiryczne, także po tym,

---

<sup>54</sup> Hiriyanna 2005: 352.

<sup>55</sup> Hiriyanna 2005: 352.

<sup>56</sup> „...the relation is such that negating the higher of the two relata necessarily negates the lower. But the reverse is not true. If the shell is denied, the silver *is not*; but the negation of the silver is quite conceivable with the affirmation of the shell. This is what constitutes appearance. We accordingly describe the shell as the ground of which the silver is an appearance” (Hiriyanna 2005: 352–353).

<sup>57</sup> Hiriyanna 2005: 354.

<sup>58</sup> Hiriyanna 2005: 359.

jak jest widziane. Z kolei najwyższa rzeczywistość, brahman, trwa wiecznie, aczasowo. Rozpoznanie brahmana ujawnia błąd u podstaw empirii. Świat, jakiego się doświadcza, istnieje wskutek tego błędu, gdy to, co względne, wydaje się prawdziwe. Prawdziwa jest najwyższa perspektywa, z której to, co empiryczne, jest pozorne. W tym sensie świat jest nierzeczywisty, a brahman to jedyna prawda<sup>59</sup>.

W ten sposób pojęcia prawdy i błędu stają się relatywne. Nie można mówić o prawdziwej ani fałszywej wiedzy bez wskazania poziomu, do którego się nawiązuje. Niemniej błąd jest zawsze częściowy, zawiera załączek prawdy, gdyż niższa rzeczywistość, gdy odrzucona, wskazuje na wyższą, „rzeczywistszą” (będąc jej przejawem). Hiriyaną pisze:

Obraz osoby w lustrze nie jest rzeczywisty, ale nie zawodzi jako środek pokazania wielu faktów o jej wyglądzie. Ryk lwa we śnie nie jest realny, ale może obudzić śniącego do faktycznego życia. Należy pamiętać, przyznając użyteczność błędowi, że nic tu nie jest absolutnie nierealne i nawet fałszywy środek nie jest pozbawiony ziarna prawdy<sup>60</sup>.

W *Knowing beyond knowledge* Thomas A. Forsthöfel (podobnie jak Rao, przypisujący mu logiczną funkcję) potwierdza, że to, co dzieje się w sferze niewiedzy, ma swój zbawczy sens. Właściwy wewnętrzny wgląd następuje po przeorganizowaniu zewnętrznego świata w sposób sprzyjający introspekcji. Teksty, tradycja i guru służą wygenerowaniu właściwego poglądu i przekonania spójnych z wedyjską ortodoksją, co, paradoksalnie, ułatwi „spontaniczny” wgląd:

Śankara, choć proponuje specjalną ścieżkę do wyzwolenia, nieustannie zapewnia, że *brahmajñāna* jest zawsze dostępna, jak na pozór zgubiony naszyjnik, zdobiący szyję nieuważnej osoby. Jako taką, *brahmajñāna* można od razu pojąć. Ale to zrozumienie jest znacznie, jeśli nie całkowicie, przybliżane przez specjalną interpretację świata, co z kolei angażuje poprawnie działający aparat mentalny. Najlepiej osiąga się to, według adwajty, przez poprawne przyswojenie sensu Upaniszad, proces rozwijany w dynamicznej relacji między tekstem, tradycją i nauczycielem<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Hiriyaną 2005: 360–361.

<sup>60</sup> „The image of a person as reflected in a mirror is not real, but it does not therefore fail to serve as the means of showing to him so many facts about his appearance. The roaring of a lion in a dream is not real, but it may wake the dreamer to actual life. It is necessary, however, to remember in thus admitting the utility of error that nothing here is absolutely unreal so that even a false means is not without a nucleus of truth” (Hiriyaną 2005: 359).

<sup>61</sup> „Śankara himself, while proposing a particular path to enlightenment, relentlessly asserts that *brahmajñāna* is always available, like the supposedly misplaced necklace draping the neck of a forgetful person. As such, *brahmajñāna* can be instantaneously realized. But that realization is largely, if not completely, advanced by a peculiar construal of the world, which in turn necessarily involves proper functioning mental apparatuses. This is best achieved, according

Chociaż wyzwolenie to stan naturalny, ignorancja, przywiązanie, niechęć lub strach zaburzają go. Dlatego praktyki zewnętrzne, formując właściwe postawy i przekonania, służą wewnętrznym, a więc mają sens soteryczny, jako pośrednie środki do celu<sup>62</sup>. Brak bezpośredniego przełożenia na soteriologię nie pozbawia sensu prób uporania się z przypadłościami uspołecznionego umysłu, w tym wyobraźnią, której sensotwórcze interpretacje znoszą różnice między tym, co mniej lub bardziej realne, idąc za pragnieniem wolności, które (jako pragnienie) ostatecznie też jest przewyciężane.

## Bibliografia

- Alston A.J. (ed.) (2004), *A Śāṅkara source book*, Vol. 1: *Śāṅkara on the Absolute*, London: Shanti Sadan [1. wyd. 1980].
- Dmuchowska M. (2013), *Wedantyjska egzegeza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 3 (87), s. 59–76.
- Forsthoefel T.A. (2002), *Knowing beyond knowledge: epistemologies of religious experience in classical and modern Advaita*, Aldershot: Ashgate.
- Grimes J. (1991), *An Advaita Vedanta perspective on language*, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Hacker P. (1995), *Philology and confrontation: Paul Hacker on traditional and modern Vedānta*, ed. W. Halbfass, Albany NY: SUNY Press.
- Hiriyanna M. (2005), *Outlines of Indian philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass [1. wyd. 1993].
- Mayeda S. (ed.), *A thousand teachings: the Upadeśasāhasrī of Śāṅkara* [US] (2006), Delhi: Motilal Banarsidass [1. wyd. 1992].
- Nayak G.C. (1978), *Essays in analytical philosophy*, Cuttack: Santosh Publications.
- Rao R.K.B. (1964), *Ontology of Advaita: with special reference to māyā*, Mulki: Research and Publication, Vijaya College.
- Sharma C. (2007), *The Advaita tradition in Indian philosophy: a study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmira Shaivism*, Delhi: Motilal Banarsidass [1. wyd. 1983].

---

to Advaita, by the correct appropriation of the meaning of the upaniṣads, a process gradually cultivated in a dynamic relationship between text, tradition and teacher” (Forsthoefel 2002: 53).

<sup>62</sup> „The state of realization may constitute our nature, after all, but a tall stack of obstacles (*karma*, *kleśa*, *saṃskāras*, *avidyā*) prevents us from appropriating this birthright. This deepening interiorization implicates an important externalist dimension in Śāṅkara’s soteriology, for certain practices constitute belief-forming mechanisms which begin the transformation of intellect, will and affect, and prepare for liberation” (Forsthoefel 2002: 58). Albo: „But these indirect or ‘external’ mechanisms nevertheless loom large in the transformation of the *mumukṣu*. By reinforcing a particular world-view, a particular kind of experience is theorized which both conforms to, and confirms, it” (Forsthoefel 2002: 70–71).



## Streszczenie

Artykuł dotyczy problemu pozornej, albo złudnej, samowiedzy w ujęciu współczesnych badaczy adwajta-wedanty, którzy analizują opisywane przez Śankarę (VIII/IX w.) procesy generujące poczucie „ja” i iluzję separacji. Śankara demitologizuje procesy mentalne jako projekcje nierealnych granic i rozłamów. Wizje umysłu, które porównuje do snu, formują się stopniowo, by w końcu lawinowo i szczelnie zakryć źródło „światła świadomości”. Zarzuca się Śankarze, że nie rozstrzyga kwestii początku niewiedzy, ale jest to problem z czasowego, względnego porządku, który on chce przekroczyć. Zajmuje go soteryczny sens iluzji, a nie jej geneza. Współcześni autorzy, gdy relacjonują zależności między składowymi wedanty, zwykle akcentują rolę złudzenia.