

**Kinga Kłeczek-Semerjak**

Uniwersytet Jagielloński

**„Neti, neti” – epistemologiczne rozstrzygnięcia o naturze  
Ostatecznej Rzeczywistości w filozofii Adwajta Wedanty\***

Pośród wszystkich istot we wszechświecie, człowiek stanowi byt szczególny. Jest powiązany z dwoma poziomami jednocześnie – skończonym i nieskończonym<sup>1</sup>. Mimo, iż powiązany jest z determinującymi i ograniczającymi go mechanizmami empirycznym, tkwiący w nim aspekt nieskończoności pozwala mu twórczo działać i dokonywać wyborów. Jest zatem człowiek podmiotem etycznym. Jednostka odpowiada za swe uczynki. Dopóki kierują nim rozmaite impulsy, pragnienia, dążenia, które przyniósł ze sobą na świat, dopóty jest zdany na ich łaskę. Jednak człowiek jest nie tylko prostą sumą warunkujących impulsów. Aspekt nieskończoności leży poza empirycznym poziomem i go warunkuje. Dlatego historia człowieka, to dzieje twórczej jego ewolucji. Człowiek musi mieć jakąś formułę życia, coś, co stanowi nić przewodnią wszelkiej jego aktywności. Może się właściwie kształtować tylko wówczas, gdy posiada wzór poza sobą, kiedy wartości, do realizacji których dąży, są wartościami wyższymi niż on sam. Może to być tylko transcendentálna miara.

Dlatego człowiek poszukuje w życiu mocy. Nie przyjmuje życia po prostu i tylko takim, jakim ono jest mu dane. Oczekuje odeń czegoś więcej; głębszego i szerszego sensu, sensu całości. Stara się to życie wzbogacić, uwznioślić, spotęgować. Dlatego zwraca się ku temu, co go przewyższa. Wyrusza w drogę ku wszechmocy,

---

\* Niniejszy artykuł stanowi część rozprawy *Między metafizyką a antropologią. Wizja człowieka i świata w myśli Śankary*, która prezentuje, jak w kontekście przyjętego ideału metafizycznego i kosmogonicznego Śankara prowadzi rozstrzygnięcia dotyczące koncepcji świata i umiejscowienia w nim człowieka.

<sup>1</sup> Obecność nieskończoności w tym, co skończone jest w ujęciu Śankary prawdą filozoficzną.

wszechrozumieniu ostatecznej prawdy. Z codziennego, bezpośredniego doświadczenia wnioskuje, że „nic nie jest”, wszystko tak, czy inaczej przemija. Ciągła przemiana wpisana jest w ludzką egzystencję. Jednak, w nieustannie zmieniającej się rzeczywistości, w wirze płynącego życia, pojawia się głęboka intuicja, że ten rwący potok nie jest wszystkim, że istnieje coś ponad tym, jakaś jednocząca, stała zasada. I nie ma we wszechświecie cząstki materii, ziarna piasku, źdźbła trawy, kwiatu, żadnego pojedynczego bytu, który by nie partycypował w tej Jedności. Myśliciele indyjscy, w zasadzie jako pierwsi próbowali wniknąć w tę wieczną, transempiryczną Jedność, która leży u podstaw wszystkiego.

Jak wiadomo, w paradygmacie klasycznej myśli indyjskiej cel każdego działania, każdej aktywności jest zdeterminowany względami duchowymi. Ma służyć przekroczeniu świata fenomenalnego, wejściu na poziom Rzeczywistości absolutnej, poziom nie-zróżnicowania. Ma zatem realizować cel soteriologiczny. Temu służą wszelkie filozoficzne rozważania. Wydaje się, że najgłębszą i zarazem najbardziej tajemną wiedzę na ten temat przekazują Upaniszady (*Upaniśad*). Mądrość Upaniszad, wyrosła z głębokiej intuicji Ostatecznej Rzeczywistości, z wzniesienia się ponad wszelkie zewnętrzne formy i wewnętrzne doświadczenie, została przyjęta przez Wedantę (*Vedānta*), która jako ortodoksyjna szkoła filozoficzna powoływała się na autorytet Wed, ale skupiała się przede wszystkim na interpretacji ich końcowych partii – Upaniszad właśnie<sup>2</sup>. Na podstawie tego, jak rozumiano upaniszadową naukę, w obrębie szkoły wyodrębniły się dwa nurty, z których jeden przyjmuje ją dosłownie. Ta szkoła wedanty nosi nazwę adwajta-wedanta, czyli „wedanta niedwójni”, a jej główne założenia najpełniej oddaje system opracowany przez Śankarę (*Śaīkarācārya*). Pozostając w zgodzie z zasadniczym nurtem nauczania Upaniszad, strukturze metafizyki nadaje on dwupoziomowy charakter. Poziom pierwszy to świat fenomenalny, a poziom drugi – realność ostateczna. Tylko czysty duch, czysta świadomość, uniwersalna Jaźń, Absolut – nazywany Brahmanem, Atmanem, istnieje w

---

<sup>2</sup> Termin „wedanta” jest złożeniem dwóch słów: weda – wiedza i anta – koniec, cel. Nazwę tę można rozumieć dwojako: dosłownie jako „koniec Wed”, albo jako „cel Wed”, czyli ich najgłębszą istotę, tajemną wiedzę zawartą w Upaniszadach.

ostatecznym sensie, posiada charakter bytu samego przez się (*svabhava*). Wszelka wielość i zróżnicowanie świata przejawionego jest jedynie iluzją. Ostatecznie istnieje tylko jedna rzeczywistość, w której wszystko inne ma swe źródło i jednocześnie swój kres; która jest punktem wyjścia i punktem dojścia. Mamy tu zatem do czynienia z przyjęciem konsekwentnego monizmu nałożonego na pluralistyczny i jednocześnie iluzoryczny świat fenomenalny. Stanowisko to stało się głównym założeniem metafizyki adwajta-wedanty (*advaitavedānta*), chociaż jest ono głęboko zakorzenione w Objawieniu (*śruti*) i Tradycji (*smṛti*). Pierwotną formę tego monizmu odnajdujemy w Rigwedzie (*ṛgveda*), w hymnie o stworzeniu świata – „Purusasukta” (*Puruṣasūkta*). Przedstawia on stworzenie świata z Puruszy (*Puruṣa*) – makroantroposa. W wyniku ofiary, z idealnego, harmonijnego bytu wyłaniają się kolejne przejawy rzeczywistości. Świat powstały w wyniku takiego rytuału kosmogonicznego, jest odwzorowaniem makroantroposa. Najważniejszą ideą, jaka wyłania się z tego obrazu, jest przeświadczenie, że nie ma ontologicznej różnicy między stworzeniem a bytem stwarzającym.

Zrodzona w okresie wedyjskim, zasada jedności i rozumienia całości, zyskuje głębokie rozwinięcie i doprecyzowanie w Upaniszadach. Najpełniejsze nawiązanie do idei hymnu wspomnianego powyżej, znajdujemy w Mundace (*Munḍaka upaniṣad*) II.1.1.-1.10:

II.1.1. Oto prawda:

Jak z jaśniejącego płomienia iskry,  
O podobnych formach, tysiącami powstają,  
Tak samo z tego, co niezmienne, mój miły,  
Różnorodne istoty się rodzą i tam znów powracają [...]³.

Tutaj znowu przejawia się owa metafizyczna, czy ontologiczna idea jedności wszechrzeczy. Istnieje Jedna Absolutna Zasada, będąca ostatecznym źródłem zróżnicowanego świata zjawisk. Źródło tej kosmicznej jedności zostało nazwane

<sup>3</sup> *Upaniṣady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, Kraków 2004, Mu. Up., s. 267-268. Por. również Bāh. Up. II.1.20. i Mait. Up. VI.32.

Brahmanem (*Brahman*)<sup>4</sup> i Atmanem (*âtman*)<sup>5</sup>. Owe dwa pojęcia, obiektywne i subiektywne, zasada kosmiczna i psychiczna, pojmowane są jako identyczne i odnoszące się do tej samej rzeczywistości.

III.13.7. Światło, jaśniejące wyżej ponad niebiosami, wyżej ponad wszystko,  
Wyżej, niż cokolwiek w wyższych światach, ponad które nie ma wyższych,  
Jest tym samym, czym światło wewnątrz człowieka<sup>6</sup>.

Wedyjska, obiektywna wizja zwrócona ku porządkowi i ruchowi w kosmosie, zostaje uzupełniona i pogłębiona o wizję subiektywną. Następuje przejście w kierunku świata wewnętrznego. Koncepcja jedynej rzeczywistości (*Ekaś Sat*), aktualizującej się w wielorakości świata fenomenalnego, w Upaniszadach zostaje umocniona i przeanalizowana poprzez odwołanie się do istoty „ja” – Atmana. Rozwiązania zagadki bytu nie poszukuje się już w świecie zewnętrznym, ale w ludzkim wnętrzu. Jest to jedno z najistotniejszych zagadnień dyskutowanych w Upaniszadach i przekazanych następnym systemom myślowym.

Pozostając w zgodzie z główną wykładnią Upaniszad, szkoła Adwajta Wedanty przyjmuje monistyczną wizję świata, a przyjęcie tego wstępnego założenia metafizycznego, warunkuje wszelkie inne rozważania. Zanim naszą uwagę skupimy na

<sup>4</sup> Termin „brahman” pojawia się najwcześniej w Rigwedzie, gdzie oznacza magiczną moc, siłę tkwiącą w słowie, w mowie, której przejawem są Wedy. Później, w Brahmanach oznacza tego, który stoi ponad bogami i stanowi ich podstawę, źródło. W Upaniszadach pojęcie to odnosi się do bytu pierwotnego, najwyższej rzeczywistości, leżącej u podstaw wszystkiego (słowo „brahman” pochodzi od rdzenia *bçh* – wzrastać, wyrastać, być coraz większym; oznacza zatem wzrost i rozwój całego świata), którego poznanie ma wartość zbawczą.

<sup>5</sup> Słowo „atman” jest derywatem od pierwiastka „an” – oddychać; zatem pierwotnie oznaczało oddech, tchnienie życiodajne, samą istotę życia (Rigweda X.16.3). Stopniowo nabiera znaczenia duszy jednostkowej, indywidualnej, zasady ożywiającej człowieka. Wreszcie, „atmana” zaczęto utożsamiać z elementem uniwersalności, przynależnym każdej duszy, tzn. z metafizycznym, jednocześnie immanentnym i transcendentnym „ja”, przenikającym wszystko. Termin ten zatem implikuje uniwersalny i zarazem indywidualny charakter.

<sup>6</sup> Tamże, Ch. Up., s. 168. Por. również Ch. Up. III.14.2-4., Tait. Up. I.5., II.8., III.10., Bâh. Up. V.5.2., Mu. Up. II.1.10.

tym zagadnieniu, trzeba zaznaczyć, że Śankara nie próbuje udowodniać istnienia Ostatecznej Rzeczywistości, jako że przyjmuje to *a priori*; jego wywód ogniskuje się wokół jej istoty i relacji<sup>7</sup> ze światem fenomenów. Poniższe rozważania próbują przybliżyć tę istotę.

Pierwsze, podstawowe pytanie, jakie należy postawić to, czy transcendentny<sup>8</sup> Absolut - Ostateczna Rzeczywistość - Brahman jest w jakikolwiek sposób wyobrazalny; czy istnieje możliwość przypisania mu pewnych konkretnych desygnatów? Jeśli, jak utrzymuje Śankara, Absolut jest tym, wobec czego „słowa wraz z umysłem powracają, nie osiągając go”<sup>9</sup>; tym, co wyłącznie z racji niewiedzy – awidji (*avidyā*) próbuje się definiować, to jakie znaczenie niosą ze sobą rozmaite pojęcia, poprzez które próbuje się o Nim orzekać – Brahman, Atman, Om, Turiya (*Turāya*)? Jak już to było wspomniane, charakterystycznym dla indyjskiego sposobu myślenia jest podporządkowanie wszelkich działań celowi soteriologicznemu. Podobnie rzecz ma się z poznaniem, które – jeśli ma się wpisać w ten uniwersalny paradygmat – musi ostatecznie pełnić rolę soteriologiczną. Mamy zatem, popularny w myśli indyjskiej, postulat zgłębiania wiedzy. Wprawdzie ostateczne wyzwolenie jest przekroczeniem i odrzuceniem wszystkiego, całej nabytej wiedzy, jednak jest ona niezbędna, by wiedzieć, że to przekroczenie nastąpiło, i by właściwie rozpoznać to, czego się doświadcza. Ponad to, stanowi ona rodzaj przygotowania, swoisty wstępny etap,

---

<sup>7</sup> Chociaż, jak twierdzi Śankara, użycie takiego sformułowania jest niedopuszczalne, ponieważ wszelkie relacje zakładają dwa odrębne elementy, a z perspektywy adwajta-wedanty świat zjawiskowy i Rzeczywistość są nieróżne. Ponadto, kwestia natury świata i jego relacji z Ostatecznym może funkcjonować wyłącznie na gruncie logicznego sposobu myślenia. W przypadku poznania intuicyjnego, które jest jedynym uprawionym sposobem dotarcia do prawdy absolutnej, takie zagadnienie w ogóle nie istnieje. Problem ten może się pojawić tylko w momencie, kiedy w trakcie rozważań pomieszamy poziomy poznania. Dlatego termin ten będzie użyty tylko roboczo.

<sup>8</sup> Trzeba pamiętać, że europejskiego terminu „transcendentny” nie można w pełni adekwatnie wykorzystywać w monistycznym systemie adwajta-wedanty. Wiąże się to z jego swoistym znaczeniem, konotującym „przejście” do innego wymiaru rzeczywistości. Najpełniej odpowiada on systemom dualistycznym. Tutaj mówimy o jednej rzeczywistości, rozumianej jako całość. Pojęcie to używane jest zatem konwencjonalnie, kiedy powodowani błędem poznawczym, postrzegamy świat jako dualistyczny.

<sup>9</sup> Tamże., Tait. Up. II.4., s. 255.

pozwalający wkroczyć na drogę absolutnego poznania. Dlatego, chociaż Śankara zakłada, że Ostateczna Rzeczywistość jest niewyraźalna, że wszelkie próby opisu są jedynie akcydentalne względem jej natury i nie wyczerpują w pełni jej istoty, to jednak próbuje w jakiś sposób o niej orzekać. Wszystko to ma jeden cel – odkrycie wiedzy prawdziwej o naturze Rzeczywistości – brahmawidji (*brahmavidyā*). Kiedy już przekroczyliśmy kolejne, coraz bardziej subtelne poziomy, pozostanie tylko milczenie, „milczenie osiągnięte słowem”. Zatem, skończoność konieczna jest, by osiągnąć nieskończoność<sup>10</sup>.

Kiedy Śankara mówi o mechanizmie poznania, odwołuje się do pojęcia awidji, która jako podstawowa wada natury ludzkiego intelektu, fałszuje wszelką myśl. W Upaniszadach oznaczała ona niewiedzę w przeciwstawieniu do wiedzy posiadanej przez podmiot jednostkowy. U Śankary nie jest tylko brakiem poznania lub poznaniem błędnym; jest też logicznym sposobem myślenia funkcjonującym w zgodzie z prawami przestrzeni, czasu i przyczynowości, w opozycji do myślenia i poznania intuicyjnego. Pojmowana jako naturalna skłonność do adhjasy (*adhyāsa*, błędne nałożenia), czyli przypisywania jednej rzeczy czegoś, co jest od niej różne<sup>11</sup>, sprawia, że myślenie dyskursywne jest nieadekwatne i nie może prowadzić do osiągnięcia prawdy ostatecznej, bowiem jest mieszanym transcendentalnego punktu widzenia z empirycznym. Poznanie empiryczne opiera się na rozróżnieniu podstawowych części składowych: poznającego, poznawanego i samego aktu poznania, podczas gdy Ostateczna Rzeczywistość pozbawiona jest wszelkich rozróżnień. Skoro, więc na tym poziomie wykluczone są jakiegokolwiek relacje, to myśl operująca relacjami jest nieadekwatna. Nie oddaje prawdziwej natury rzeczywistości. Jasnym jest zatem, że nie

<sup>10</sup> Por. także, Śvet. Up. III.13., Kaõh. Up. VI.17., Mu. Up. II.1.10-12.

<sup>11</sup> Por. *Brahma Sātras*, ed. Sri Svami Sivananda, Delhi 1977, wstęp. Sztandarowym przykładem wyjaśniającym to zagadnienie jest przypowieść o linie i wężu. Kiedy w ciemności widzimy coś długiego i poruszającego się, stwierdzamy: „To jest wąż”. W sędzie tym, mamy dwa elementy: „to”, czyli coś, co jest dane zmysłom, i „wąż”, a więc to, co się przypisuje, co określa postać, w jakiej rozpoznajemy jawiącą się nam rzecz. Wreszcie okazuje się, że to nie żaden wąż, ale lina, która cały czas tam była. Błąd poznawczy jest zatem tym, co nasza myśl nakłada na istniejącą podstawę, która jako taka się nie zmienia.

można czynić transcendentnego użytku z kategorii empirycznych. Wszelkie nasze poznanie, z ostatecznego punktu widzenia, jest niewiedzą – awidją i upada w chwili osiągnięcia wiedzy prawdziwej – widji (*vidyā*).

Knowledge of Brahman destroys Avidyā or ignorance which is the root of all evil, or the seed of formidable Saàsāra or worldly life. Hence you must entertain the desire of knowing Brahman. Knowledge of Brahman leads to the attainment of the final emancipation [...]<sup>12</sup>.

Zatem, z punktu widzenia niewiedzy, Absolut - Brahman jest niewytłumaczalny i niepoznawalny. Przypisywanie mu nazw i form (*nāma-rāpa*), przynależnych światu zjawiskowemu, jest również rezultatem niewiedzy. Wszelka nazwa i kształt, jak błędne widzenie węża w miejscu liny, zostają zniszczone w momencie pojawienia się wiedzy prawdziwej. Dlatego też nie może być określany poprzez pojęcia, czy przyjmować kształtów. Przynależna mu prawda absolutna (*paravidyā*) może być osiągnięta, ale tylko na poziomie *paramārthika*, czyli z perspektywy Rzeczywistości Ostatecznej; podczas gdy, na poziomie świata fenomenalnego (*vyavahārika*) możliwa jest tylko nieadekwatna prawda empiryczna (*aparavidyā*). Śankara postuluje więc przyjęcie apofatycznej, negatywnej formy określania, czy definiowania Absolutu.

Podstawową dialektyczną zasadą odnoszącą się do wiedzy o Absolutie - Brahmanie jest podwójna negacja, *neti, neti* – „ani taki, ani tak”<sup>13</sup>. Wyrażenie to pojawia się bardzo często w pismach Śankary i jest zamieszczane w grupach cytatów, wspomagających jego argumentację. To negatywne ujęcie jest symbolem treści znaczeniowej, która, chociaż absolutnie niewyraźalna, jest jednak w najwyższym stopniu pozytywna. Jest podkreśleniem i swoistym kluczem do zrozumienia, że Brahman jest pozbawiony wszelkich jakości, zróżnicowania, że jako Ostateczna Jedność

<sup>12</sup> Tamże, I.1.1., s. 14, por. również I.1.4, s. 18-24.

<sup>13</sup> To określenie pojawia się w znaczący sposób w Brihadaranjace II.3.6., III.9.26, IV.2.4., IV.4.22. Śankara odnosi się do niego nie tylko w komentarzu do Brihadaranjaki ([w:] *Ten Principal Upanishads with Śāikarabhāṣya*, Motilal Banarsidass, Delhi 1964, II.3.6.), ale także w komentarzu do Brahmasutr (*Brahma Sātras*, dz. cyt., III.2.22).

przekracza to wszystko. Śankara objaśnia ten pośredni sposób orzekania o naturze Absolutu za pomocą przypowieści o głupcu, który rozpowiadał, że nie jest człowiekiem i wreszcie zapytał kogoś czym jest? Ten ktoś pokazał mu całą, zróżnicowaną grupę zjawisk, od minerałów i roślin wzwyż, wyjaśniając, że nie jest niczym z pośród nich i powiedział: „Więc, nie jesteś czymś, co nie jest człowiekiem”. I Śankara pisze dalej: “The Veda proceeds in the same way as the one who showed the idiot that he was not a ‘not-man’. It says ‘not thus, not thus’, and says no more”<sup>14</sup>. To słynne sformułowanie odnosi się do Absolutu będącego przedmiotem poznania absolutnego (*anubhava*). Gdy podmiot poznający i przedmiot poznania stają się jednym, o poznawanym nie można nic obiektywnie orzec, bowiem wszystkie określenia są nieadekwatne. Jak twierdzi upaniszadowy mędrzec Jadźniawalkja, nie ma innego, lepszego określenia Brahmana, niż „Neti! Neti! – On nie jest taki, on nie jest taki!”. Dla Śankary, wszelkie komunikowalne sensory, znaczenia są ograniczone, jak gdyby od wewnątrz, przez następujące kategorie: rodzaj, działanie, jakość i relacja. Ponieważ Absolut transcenduje je wszystkie – nie posiada rodzajowej kwalifikacji, nie działa, nie posiada jakości i nie wchodzi w relacje z niczym innym poza samym sobą – nie może być wyrażony poprzez takie treści, znaki, symbole. Może nam być dany jedynie jako zaprzeczenie wszystkiego, co jest nam znane pozytywnie.

The Absolute is artificially referred to with the help of superimposed name, form, and action, and spoken of in exactly the way we refer to objects of perception.... But if the desire is to express the true nature of the Absolute, void of external adjuncts and particularizes, then it cannot be describe by any positive means whatever. The only possible procedure then is to refer to it through a comprehensive denial of whatever positive characteristics have been attributed to it in previous teachings and to say “not thus, not thus”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Samkara on the Absolute, [w:] *A Samkara Source Book*, Vol. I, trans. A.J. Alston, Shanti Sadan, London 1987, s.143.

<sup>15</sup> Tamże, s. 141.



Na pytanie, czy najgłębsza istota Absolutu może być definiowana, na przykład terminem Atman, Śankara odpowiada:

No it is not [...] When the word Atman is used [...] to denote the inmost Self [...] its function is to deny that the body or any other empirically knowable factor is the Self and to designate what is left as real, even though it cannot be expressed in words<sup>16</sup>.

Metoda podwójnej negacji ma za zadanie, z jednej strony zabezpieczać twierdzenie o pełnej jedności, niepodzielności istoty Brahmana, z drugiej zaś powstrzymywać wszelkie próby podejmowane w celu udowodnienia, albo obalenia tego założenia. Przyjmuje się, że ludzki język ma swą podstawę w empirycznym doświadczeniu i jako taki, w swoim funkcjonowaniu jest ograniczony tylko do porządku fenomenalnego. Logiczny sposób myślenia, powiązany z umysłem może działać wyłącznie na odpowiadającym mu poziomie rzeczywistości. Dlatego nie jest zdolny do adekwatnego orzekania o czymś, co przekracza dostępny mu poziom. Ponad to, definiowanie wiąże się z nakładaniem pewnych ograniczeń na to, o czym się mówi. Ostateczna Rzeczywistość jest jednak wolna od wszelkich ograniczeń i wewnętrznych różnic. W swej najgłębszej istocie nie jest w żaden sposób powiązania z treściami, czy formami doświadczenia empirycznego. Wszystkie formy deskryptywne w odniesieniu do niej wydają się puste. Dlatego, jest nie do pomyślenia (w sensie myślenia logicznego) i nie do wypowiedzenia. Można się ku niej zwracać tylko poprzez myśl zaprzeczającą wszystkie znane i dostępne nam kategorie.

Przyjęcie zasady podwójnej negacji ma swe epistemologiczne konsekwencje. Musimy uznać, że wypowiedź, oparta na pojęciach dyskursywnego myślenia nie oddaje natury Absolutu – Brahmana, że z ostatecznego punktu widzenia jest nieprawdą i daje błędne poznanie (*ajāna*). Nasuwa się więc pytanie, dlaczego próbujemy go definiować w pozytywnych terminach<sup>17</sup>? I dostajemy odpowiedź: „[...] niech się oni [ludzie – K.K.] znajdą wpierw na ścieżce tego, co istnieje, a wówczas

<sup>16</sup> Tamże, s. 144, por. również s. 178.

<sup>17</sup> Por. *Upaniszady*, dz. cyt., Ch. Up. I.6.6., III.14.2.

naprowadzę ich stopniowo na zrozumienie istniejącego w sensie najwyższym”<sup>18</sup>. Zatem, celem wszelkiego pozytywnego definiowania, w jego empirycznym wymiarze, jest zwrócenie umysłu w stronę Brahmana i pomoc tym, którzy go jeszcze nie osiągnęli, ale poszukują. Wyodrębnienie pewnych podstawowych jakości wiąże się z jednoczesnym zanegowaniem jakości im przeciwstawnych, i w ten sposób rozwiązuje problem obrania błędnego kierunku na drodze wiodącej do prawdy absolutnej. Trzeba powiedzieć, że w indyjskiej logice (podobnie jak w Zachodniej) „definiować” oznacza przede wszystkim wydzielać, wyodrębniać coś spośród innych obiektów i w ten sposób izolować to. Definicja (*lakùana*) ma więc inny charakter niż opisywanie, czy charakteryzowanie (*viśeùana*), które określa atrybuty przynależne konkretnemu obiektowi. Dlatego, kiedy teksty określają Absolut jako „Prawdę, Poznanie, Nieskończoność”<sup>19</sup> (*Satyaś, Jñanam, Anantam*), znaczy to, iż użyte określenia nie charakteryzują go w pozytywny sposób, nie przypisują mu konkretnych atrybutów, nie starają się go przekształcać w coś szczególnego, a jedynie wyodrębniają spośród wszystkiego innego. Nie mówią o jakościach odnoszących się do Brahmana, ale o pojęciach, które konotują pewne sensy, odsyłające do niezróżnicowanej zasady, która jest całkowicie poza wszelkimi jakościami. W komentarzu do Taittiriji Upaniszady (*Taittirïya upaniùad*), Śankara porównuje to sformułowanie ze zdaniem: „Lotos jest duży, pachnący i niebieski”. Wyrażenia typu: „duży”, „pachnący”, „niebieski” są jakościami (*viśeùana*), charakteryzującymi lotos i odróżniającymi go od innych lotosów, które są na przykład białe, małe, etc. Jednak, w odniesieniu do Brahmana, określenia „prawda”, „poznanie”, „nieskończoność” nie funkcjonują jako jakości, ale jako definicja na tyle, na ile wyróżniają one Brahmana, nie spośród innych elementów tej samej klasy, ale generalnie z wszystkiego innego. Co więc to oznacza? Kiedy przyjrzymy się powyższym terminom, stwierdzimy, że dookreślają się one nawzajem w taki sposób, by wykluczyć możliwość ich interpretacji, czy rozumienia z perspektywy odnoszącej się do świata zjawisk i nie przyznać im statusu czynników empirycznie dostępnych. I tak, pierwszym terminem określającym jest *Satyaś* – Prawda, który można również

<sup>18</sup> Cyt. za S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. II, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960, s. 463.

<sup>19</sup> *Upaniszady*, dz. cyt., Tait. Up. II.1., s. 253.

rozumieć jako to, co „jest istniejące (*sat*), rzeczywiste, prawdziwe”. Obok porządku epistemologicznego funkcjonuje tutaj poziom metafizyczny<sup>20</sup>. Ta „rzeczywistość” Absolutu oznacza, że jego istnienie nie może być w żaden sposób zaprzeczone; w przeciwieństwie do poszczególnych rzeczy, które podlegając zmianom, istnieją w określonym czasie. Będąc rzeczywistością, jest różny od tego, co podlega prawom czasu, przestrzeni i przyczynowości.<sup>21</sup> Termin ten może również oznaczać przyczynę materialną i wówczas przydawać Absolutowi charakter ślepej, pozbawionej świadomości zasady. Aby tego uniknąć, w definicji zawarte jest także określenie: Poznanie, które ma niwelować wszelkie błędne wyobrażenie. Jest ono istotą Brahmana, a nie jego właściwością. W takim ujęciu, Brahman ma naturę ostatecznej świadomości. Jednak, to wyrażenie może być błędnie kojarzone z empiryczną cechą intelektu. Pojawia się, więc słowo: Nieskończoność, które neguje jakąkolwiek możliwość podziału na podmiot i przedmiot, który to podział stwarza konieczne warunki dla empirycznego poznania. Można więc stwierdzić, że każde z tych określeń posiada pewien podstawowy, zasadniczy sens, i jednocześnie funkcjonuje jako dopełnienie sensu całego wyrażenia, właśnie poprzez usuwanie niechcianych konotacji. Każde z nich pełni swoistą rolę, jest w tym sformułowaniu dla jakiegoś celu, nie jest niepotrzebne. Właśnie przez zestawienie ich obok siebie, wskazują asymptotycznie na Brahmana, przekraczając nawet swoje podstawowe znaczenie.

Thus the words like ‘reality’, because they occur in mutual proximity, controlling and being controlled by one another in turn, act to distinguish/turn back *brahman* from the denotation of words like ‘reality’, and so are *lakùäärthäp*<sup>22</sup>.

A w innym miejscu dodaje, że “Infinity characterize the Absolut by negating finitude”, podczas gdy „the terms ‘Reality’ and ‘Knowledge’ characterize the Absolute (even if

<sup>20</sup> Por. M. Kudelska, *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003, s. 184-185.

<sup>21</sup> Por. *Brahma Sâtras*, dz. cyt., IV.3.14, s. 659-661.

<sup>22</sup> Komentarz do Upaniszady Taittiriya, [w:] *Ten Principal Upanishads...*, dz. cyt., II.1.1.

inadequately) by investing it with their own positive meanings”<sup>23</sup>. To „pozytywne znaczenie” musi być ostatecznie jednak poddane apofatycznej perspektywie, zgodnie z podwójną negacją, *neti, neti*.

Interpretując Upaniszady, Śankara był zmuszony w jakiś sposób uzgodnić negatywne i pozytywne charakteryzacje Brahmana.<sup>24</sup> Zdawał sobie sprawę, że należy wyróżnić dwa porządki, w których się o nim orzeka, i te dwa porządki dają również dwa rodzaje wiedzy - wiedzę wyższą (*paravidyà*) i wiedzę niższą (*aparavidyà*). I tak, *paravidyà* poprzez odrzucenie wszelkich różnic nazwy, formy, etc., poprzez zastosowanie negatywnych wyrażen, daje najwyższy wgląd w jego naturę. Z kolei *aparavidyà*, stosując desygnaty implikujące relacje, odnoszące do koncepcji stwórcy, czy władcy świata, może być użyteczna tylko na poziomie uwarunkowanym (np. dla celów kultu). Z takim podziałem koresponduje, pojawiające się już w Upaniszadach, rozróżnienie dwóch aspektów, czy rodzajów Brahmana: „nirguna” (*nirguḍā*) i „saguna” (*saguḍā*). *Nirguna* Brahman – pozbawiony cech – to rzeczywistość transcendentna, niezdeteterminowana, o której nie można niż pozytywnie twierdzić. Do niej właśnie odnosi się postulat podwójnej negacji. Twierdzenie, że jest pozbawiona jakichkolwiek atrybutów, cech (*guḍā*) afirmuje jej pełnię, prostotę, samowystarczalność.

A *guḍā* is a quality or endowment which a substance *has* and which is really distinct from that substance. Any subject which has such endowments is called *saguḍā*; its internal unity is not perfect but composed of two elements, the substance and its *guḍas*. On the contrary, a subject devoid of such endowments is *nirguḍā*, and its internal unity is simplicity itself. With regard to any perfection we may feel bound to attribute to a *nirguḍā* subject, we must say that it *is* that perfection and not that it *has* it<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Samkara on the Absolute, dz. cyt., s. 182.

<sup>24</sup> Por. *Brahma Sūtras*, dz. cyt., I.1.1-31, s. 12-59; I.3.1-18, s. 96-114; I.4.14-22, s. 156-171; III.3.35-36, s. 512-515.

<sup>25</sup> R. de Smet, *Ancient Religious Speculation*, [w:] R. Antoine et al., *Religious Hinduism*, Allahabad 1964, s. 45.

*Nirguna* Brahman, chociaż pozbawiony wszelkich kategorii, nie jest postrzegany przez Śankarę jako pustka. Uznaje on pozytywność jego istoty. Jak powiada, świadectwo tego odnajdujemy w *śruti*. Jednak ostatecznie nic nie może ograniczać absolutnej jedności i pełni. Dlatego, ostateczna natura Najwyższej Rzeczywistości jest *neti, neti*.

*Saguna* Brahman – określany poprzez cechy – jest tym, któremu przypisuje się najwyższe przymioty, z których tworzy pewną zorganizowaną całość. Jest rodzajem bytu, w którym wszystkie różnice podmiotowo – przedmiotowe są zharmonizowane (w przypadku *nirguna* Brahmana są one usunięte i co więcej, przewyciężone). Jest swoistą epistemiczną transformacją *nirguna* Brahmana w przedmiot duchowego, religijnego doświadczenia<sup>26</sup>, ale nie posiada całkowitej transcendencji i niezależności od tego ostatniego. Nie jest określany jako ontologiczna pełnia, ale raczej jako będący w relacji z czymś jeszcze. I jako taki jest opisywany przez ludzki umysł w kategoriach należących do zjawiskowego porządku. Zamiennie z określeniem *saguëa* występuje określenie *apara*, niższy Brahman, które Śankara różnie rozumie<sup>27</sup>. Ten aspekt Absolutu rozumiany jest, jako posiadający niezliczone, możliwe do wyrażenia jakości, które jeszcze nie zostały przez negację oczyszczone z ich ograniczających treści.

Podsumowując, można powiedzieć:

*Nirguõa* Brahman is a state of mental-spiritual enlightenment (*jõàna*); *saguõa* Brahman is a state of vital loving awareness (*bhakti*). *Nirguõa* Brahman is conceptually an objectification of spirirual experience without distinction or determination (*nirvikalpa samàdhi*); *saguõa* Brahman is an objectification of determinate spirituals experience (*savikalpa samàdhi*). It is the experience that although negated by *nirguõa* Brahman, yet complements *nirguõa* Brahman-experience and, because it takes up and harmonizes everything within itself, makes possible the affirmation of the spirituality or intrinsic value of all modes of being<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Por. *Brahma Sùtras*, dz. cyt., I.1.11, s. 32-35; I.1.20, s. 42-45.

<sup>27</sup> Por. B. Malkovsky, *The Personhood of Śamkara's Para Brahman*, [w:] *Journal of Religion* 77 (1997), s. 541-562.

<sup>28</sup> E. Deutsch, *Advaita Vedānta. Philosophical reconstruction*, Honolulu 1969, s. 13.

Powyższe rozróżnienie nie dzieli jednak Brahmana w sensie ostatecznym, ponieważ rzeczywistość, która posiadałaby jakieś podziały, nie mogłaby być najwyższą rzeczywistością. Mówić tutaj trzeba o dwóch aspektach tej samej rzeczywistości, które znikają, gdy dotykamy źródła bytu. Wychwytyjemy określony aspekt, kiedy patrzymy nań z zewnątrz. Sam w sobie Absolut jest poza jakimkolwiek podziałem. Trzeba też pamiętać, że wszelkie rozważania na ten temat mają znaczenie i sens tylko w perspektywie świata zjawiskowego. Na poziomie ostatecznej Rzeczywistości takie rozstrzygnięcia nie są potrzebne i odpowiednie. Dlatego, kiedy rozważa się je w obrębie systemu Śankary, trzeba się odnieść do różnych poziomów, stopni rzeczywistości. Ze względu na ten podział będzie można mówić o ich adekwatności lub jej braku.

## BIBLIOGRAFIA

### Literatura źródłowa:

1. *Brahma Sūtras*, ed. Sri Svami Sivananda, Delhi 1977.
2. *Hymny Rigwedy*, przekł. S.F. Michalski, Kraków 1971
3. *Samkara on the Absolute*, [w:] *A Samkara Source Book*, trans. A.J. Alston, Shanti Sadan, London 1987.
4. *Ten Principal Upanishads with Śāikarabhāṣya*, Delhi 1964.
5. *Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, Kraków 2004.

### Literatura uzupełniająca:

1. Basham A.L., *Indie, od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przekł. Z. Kubiak, Warszawa 1964.
2. Datta D.M., *Philosophy and Culture: East and West*, red. Charles A. Moore, Honolulu 1962.
3. Deutsch E., *Advaita Vedānta. Philosophical reconstruction*, Honolulu 1969.
4. *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.

5. Frawley D., *The Creative Vision of the Early Upanisads*, Madras 1982.
6. Gielecki W.M., *Pomysły filozoficzne w hymnach Rig-Vedy*, Kraków 1911.
7. Jurewicz J., *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji*, Warszawa 1994.
8. Kudelska M., *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003.
9. Malkovsky B.J., *The Personhood of Śamkara's Para Brahman*, [w:] *Journal of Religion* 77 (1997).
10. Nakamura H., *A History of Early Vedānta Philosophy*, part I, Delhi 1983.
11. Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, pod red. P.P. Wienera, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.
12. Potter K.H., *Encyclopedia of Indian Philosophies. Advaita Vedānta up to Śankara and his pupils*, vol. III, Delhi 1981-1999.
13. Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, tłum. Z. Wrzeszcz, t. I, Warszawa 1958, t. II, Warszawa 1960.
14. Smet R. de, *Ancient Religious Speculation*, [w:] R. Antoine et al., *Religious Hinduism*, Allahabad 1964.