

KINGA KŁECZEK-SEMERJAK

(UNIwersytet Jagielloński)

CZYM JEST TO, CO ISTNIEJE RZECZYWIŚCIE?

O ZNACZENIU SŁOWA „RZECZYWIŚCIE” I WYNIKAJĄCYCH STĄD KONSEKWENCJACH DLA ROZSTRZYGNIEŃ METAFIZYCZNYCH ADWAITA-WEDANTY¹

Jaka jest natura świata, w którym żyjemy? Czy otaczający nas świat jest rzeczywisty? A jeśli tak, to czy jest jedyną rzeczywistością? Może poza postrzeganą empirycznie rzeczywistością istnieje inny wymiar, jakiś transcendentny² poziom? Jakiej wobec tego jest on natury? Te i inne pytania przewijają się przez dzieje myśli filozoficznej – zarówno Wschodu, jak i Zachodu. Przy czym, w zależności od tego, jaki przyjmuje się wzorzec kosmogoniczny, tak kreuje się cały zespół rozstrzygnięć dotyczących koncepcji świata. Niniejsza praca jest próbą określenia tych koncepcji na gruncie filozofii adwaita-wedanty, a w szczególności odnosi się do doktryny wielkiego jej przedstawiciela, Śankary (*Śaṅkarācārya*).

Można powiedzieć, że zadaniem metafizyki jest poszukiwanie ostatecznych uzasadnień rzeczywistości. Poznanie metafizyczne dotyczy bytu, tego, co rzeczywiście istnieje³. Punktem wyjścia tych rozważań jest potoczne doświadczenie świata. Zazwyczaj powierzchowne zjawisko bierze się za rzeczywiste, ale refleksja nasuwa pytanie, czy to pierwsze wrażenie ma charakter ostateczny. Powstaje w ten sposób rozróżnienie między tym, co ostateczne, a tym, co nietrwałe, pomiędzy rzeczywistością samoistną i pozorem. Tak właśnie kształtują się podstawowe rozważania w szkole adwaita-wedanty, monistycznym systemie indyjskim,

¹ 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.

² Trzeba pamiętać, że europejskiego terminu „transcendentny” nie można w pełni adekwatnie wykorzystywać w monistycznym systemie adwaita-wedanty, o którym będzie tutaj mowa. 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.

³ Por. W. Stróżewski, *Metafizyka*, [w:] *Ontologia*, Kraków 2004, s. 21-56.

najbardziej wyraziście reprezentowanym przez Śankarę. Stwierdza się, że podstawowe zagadnienie musi dotyczyć tego, co rzeczywistość istniejąca (*sat*), w opozycji do tego, co powstające (*bhava*). Zasadniczym celem wszelkich poszukiwań jest problem bytowania w przeciwstawieniu do istnienia. Filozoficzna myśl indyjska wypracowała bardzo precyzyjne terminy na określenie tych dwóch porządków. Te najważniejsze sensy odnajdujemy przede wszystkim w *Upaniszadach* (*Upaniṣad*), ezoterycznych tekstach, których mądrość wyrasta z głębokiej intuicji Jedynej Rzeczywistości, z wyjścia poza wszelkie empiryczne formy i wewnętrzne doświadczenia człowieka, ku czystej intuicji ducha. Dla zobrazowania, jak kształtowały się i funkcjonowały poszczególne znaczenia, musimy się odwołać do samych tekstów.

Słońce jest brahmanem, to nauka, a oto jej objaśnienie:

To na początku było nieistniejące,
 To stało się istniejące, to zaistniało,
 To zmieniło się w jajo, w tej formie przez rok leżało,
 I zostało podzielone,
 Z tej skorupy powstały dwie części, srebrna i złota.

(Ch. Up. III.19.1)

Na początku, mój drogi, to było istniejące,
 Jedno zaiste, bez drugiego,
 A są tacy, co powiadają:
 «To na początku było nieistniejące, jedno, bez drugiego,
 I że z nieistniejącego istniejące się narodziło».

(Ch. Up. VI.2.1)

Zaprawdę ten świat na początku nie istniał,
 Z niego to byt powstał,
 On siebie jako atmana uczynił,
 Przeto nazywa się go «dobrze uczynionym».

(Tait. Up. II.7)⁴

W powyższych fragmentach pojawiają się swoiste określenia stanu pierwotnego i jednocześnie terminologiczne rozdzielenie dwóch wymiarów rzeczywistości. W *Ā Chandogji* czytamy: „to” – *idam* – początkowo istniało jako *asat*. Potem owo *asat* zaistniało (*asīt*) jako *sat*. Występujące tutaj terminy *sat*, *asat*, *asīt* są derywatami od rdzenia *as*, który oznacza „istnieć”. Sugeruje to, że denotują one ten sam wymiar rzeczywistości, a zatem pierwotne przejście *asat*

⁴ *Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, Kraków 2004, s. 172, 193, 256.

w *sat* miało miejsce w obrębie tego samego bytu. Użycie pozornie sprzecznych dwóch pojęć może oznaczać, że ów stan początkowy to stan istnienia, będący pełną potencjalnością do przejawiania, jak i do nieprzejawiania się. Następnie ten byt, istniejący jako *sat*, powstał – *samabhavat*. Pojawia się tutaj derywat od rdzenia *bhū* znaczącego „stawać się”, „powstawać”. W ten sposób kształtuje się zasadnicze dla nas napięcie między dwoma wymiarami rzeczywistości, między dziedziną denotowaną przez *sat*, rzeczywiste istnienie, a dziedziną *bhava*, odnoszącą się do rzeczywistości przedstawionej.

Pozostając w zgodzie z głównym nurtem upaniszadowego nauczania, Śankara wprowadza kilka zasadniczych tez, które są konsekwencją przyjęcia zdecydowanego monizmu nałożonego na zróżnicowany i jednocześnie iluzoryczny świat fenomenalny. Jego metafizyka charakteryzuje się swoistą dwupoziomowością. Poziom pierwszy to świat empiryczny, a drugi to poziom Jedynej Rzeczywistości – Brahmana. Temu ontycznemu podziałowi odpowiada rozróżnienie dwóch poziomów epistemicznych: *paramārthika* (poziom tego, co rzeczywiste) i *vyavahārika* (tego, co przejawione). Z perspektywy ostatecznej rzeczywistości nie istnieje problem stworzenia, nie ma podziału na stwarzającego i stwarzane; te zagadnienia pojawiają się i są dyskutowane tylko na poziomie świata empirycznego. Brahman to rzeczywistość, w której zachodzi tożsamość między zasadą bytu i jej aktualizacją. Jest jednością, która przejawia się na wiele sposobów. Złożoność świata wyraża tylko jej wieloaspektowość. Wszystko jest przejawem jednego prabytu, jest w nim zakorzenione i dlatego wszelkie zjawiska w świecie są w istocie tej samej natury. Nie ma zasadniczej różnicy między nimi. Mechanizm przejawiania się świata zewnętrznego realizuje się w jego wielopoziomowości, jednak każdy z tych poziomów ostatecznie sprowadza się do poziomu absolutnego. Zasadą fenomenalizacji i różnicowania jest niewiedza (*avidyā*), która jest zasadniczą wadą ludzkiej umysłowości, fałszującą i zaciemniającą wszelką myśl. Jako naturalna skłonność do *adhyāsy* (błędne nałożenie) sprawia, że błędnie określamy naturę rzeczywistości i dokonujemy podziału na podmiot i przedmiot poznania, co utrudnia, a w zasadzie uniemożliwia właściwe rozpoznanie. Takie stanowisko z kolei wciąga nas w niewolę niekończącego się cyklu narodzin i śmierci (*samsāra*). Tylko osiągnięcie wiedzy prawdziwej (*vidyā*) wyzwala z tego kołowrotu wcieleń. Jednak zdobycie jej nie jest możliwe za pomocą myślenia dyskursywnego. Operuje ono i funkcjonuje w ramach kategorii implikujących stosunki oraz zależności czasowe i przestrzenne. Rzeczywistość jest od nich wolna. Dlatego poznanie empiryczne nie może dać właściwego jej ujęcia. Przynależna jej prawda absolutna (*paravidyā*) może być osiągnięta, ale tylko na poziomie *paramārthika*, podczas gdy na poziomie świata fenomenalnego (*vyavahārika*) możliwa jest tylko nieadekwatna prawda empiryczna (*aparavidyā*).

Jednym z podstawowych pytań, jakie pojawiło się już w *Upaniszadach*, a do którego musiał się odnieść Śankara, jest to dotyczące relacji⁵ między światem i Brahmanem, między bytem prostym, jednolitym, a zmiennym, złożonym światem zjawiskowym. Jak wiadomo, tradycja indyjska nie tylko nie uznaje schematu *creatio ex nihilo*, ale nawet uznaje go za całkowicie błędną doktrynę. Przyjmuje się, że z logicznego punktu widzenia świat może być pojmowany na trzy różne sposoby: jako iluzja (tak jest u Śankary), jako swoista transformacja Absolutu (według Ramanudży) lub też jako samo-istniejący. *Upaniszady* podają rozmaite – czasami nawet sprzeczne – rozwiązania zagadnienia stworzenia⁶. Śankara odnosi się do tego braku jedności w swoim komentarzu do *Brihadaranjaki Upaniszady* (I.4.14.):

It cannot be said that the conflict of statements concerning the world affects the statements concerning the cause, i.e. Brahman, in which all the Vedānta texts are seen to agree... And, to consider the matter more thoroughly, a conflict of statements regarding the world would not even matter greatly, since the creation of the world and similar topics are not at all what Scripture wishes to teach. For we neither observe nor are told by Scripture that the welfare of man depends on those matters in any way; nor have we the right to assume such a thing; because we conclude... that the passages about the creation and the like form only subordinate members of passages treating of Brahman. That all the passages setting forth the creation and so on subserve the purpose of teaching Brahman, Scripture itself declares... We, moreover, understand that by means of comparisons such as that of the clay (Kāth. Up. VI.1.4.) the creation is described merely for the purpose of teaching us that the effect is not really different from the cause⁷.

Innymi słowy, celem wszystkich wywodów poświęconych kwestii stworzenia jest danie pewnego wyobrażenia o najwyższej Rzeczywistości, Brahmanie. Według Śankary, każda działalność powinna być podporządkowana zdobyciu tej wyzwalającej wiedzy. Dlatego wszelka ontologia świata, która w jakiś sposób przywołuje tę prawdę i dzięki temu zwraca umysł w kierunku transcendentnej Zasady, winna być przeanalizowana. Jest bardzo ważna, ponieważ przenosi umysł z jednego poziomu doświadczenia (tego, co przejawione) do drugiego (tego,

⁵ Chociaż, jak twierdzi Śankara, użycie takiego sformułowania jest niedopuszczalne, ponieważ wszelkie relacje zakładają dwa odrębne elementy, a z perspektywy adwaita-wedanty świat zjawiskowy i Rzeczywistość są nie różne. Ponadto, kwestia natury świata i jego relacji z Ostatecznym może funkcjonować wyłącznie na gruncie logicznego sposobu myślenia. W przypadku poznania intuicyjnego, które jest jedynym uprawnionym 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 jest użyty tylko roboczo.

⁶ Por. *Upaniszady*, op. cit., Ch. Up. III.19.1., s. 172, VI.2.1-4, s. 174; Ait. Up. I.1., s. 221; Praś. Up. I.4., s. 287; Brh. Up. I.2.1, s. 59, I.4.1., s. 66.

⁷ Komentarz Śankary do *Brihadaranjaki Upaniszady*, [w:] *Ten Principal Upanishads with Śankarābhāṣya*, Delhi 1964, I.4.14.

co rzeczywiste). Zadaniem tych analiz jest przeprowadzenie umysłu z poziomu stawiania pytań do poziomu widzenia odpowiedzi.

Naturalnym rezultatem sposobu myślenia Śankary, z jego silną tęsknotą za nieskończonością, z uwagą jaką poświęca Absolutnej Rzeczywistości, jest ciągle podkreślanie nierzeczywistego charakteru tego, co się przejawia. Rzeczywistość transcendentna jest zawsze wyżej wartościowana. Dlatego pytania o stworzenie świata, o to, czy jest on rzeczywisty, czy raczej odsyła nas do innego poziomu, i wszelkie inne dotyczące jego natury czy statusu nie mają większego znaczenia, jeśli odniesiemy je do poziomu absolutnego. Zagadnienie to powstaje tylko w świecie empirycznym. Gdy zdamy sobie sprawę ze względnego charakteru świata, przekonamy się, że funkcjonuje ono tylko w dyskursywnym myśleniu. Z drugiej strony, chociaż świat nie stanowi istotnej prawdy Jednego, to jednak jest jego prawdą zjawiskową. Jest postacią, w jakiej oglądamy Rzeczywistość, w jakiej się ona objawia wewnątrz naszego ograniczonego i skończonego doświadczenia. Oczywiście jest więc, że wszelkie rozważania dotyczące świata mogą dostarczać pewnego rodzaju wiedzy wstępnej, pomocnej w zdobyciu prawdy wyższej o rzeczywistości takiej, jaką ona jest. Zatem jednym z bardziej złożonych i ważnych tematów podejmowanych przez Śankarę będzie zagadnienie dotyczące skończonego świata zjawiskowego i powiązania go z nieskończonością. W bezpośrednim, intuicyjnym poznaniu Brahman jawi się jako totalna pełnia, w której wszelkie różnice są przekroczone i usunięte. Cały świat zmienności i wielości rozplywa się w tej jedności, niemającej początku ani końca. Na tym poziomie (*nirvikalpa samādhi*) uświadamiamy sobie, że jest jedyną prawdziwą rzeczywistością i że wszystko, co nie jest nim, tej ostatecznej realności i samoistności nie posiada. Zgodnie z tym musimy przyznać, że nasze przeświadczenia o niezależności i realności świata zjawiskowego są błędne. Rzeczywiste może być tylko to, co jest wolne od sprzeczności, a świat jest pełen sprzeczności. Podlegając kategoriom czasu, przestrzeni i przyczyny, jest zmienny; nigdy nie jest, ale zawsze się staje. Skoro jednak zakładamy, że istnieje tylko jedna rzeczywistość, to świat musi w jakiś sposób należeć do niej, gdyż poza nią nie ma nic innego, w czym mógłby zachodzić. Zatem świat i Brahman stanowią jedność, ale istnieją jako rzeczywistość i pozór. To, co skończone, jest tym, co nieskończone. Na potwierdzenie czytamy:

If Brahman is the material cause of the universe, then the world, the effect would be non-different from Brahman. [...] such differentiation is appropriate in our case also, as instances are found In the universe In the case of ocean, its waves, foams and bubbles and of the Sun and its Light. The ocean waves, foams and bubbles are one and yet diverse in the universe. Similarly, are the Brahman and the world. He cre-

ated and entered into the creation. He is one with them, just as the ether In the sky and the ether in the pot are one although they appear to be separate⁸.

Ta prawda objawia się z chwilą, kiedy umysł przestaje patrzeć na świat doświadczalny jako na istniejący sam w sobie i sam przez się. Z perspektywy doświadczenia empirycznego jednak tego stosunku nie da się wytłumaczyć przy pomocy terminów logicznych. Trudno pojąć, w jaki sposób to, co nieskończone, pozostaje w relacji z tym, co skończone. Śankara zgadza się z Gaudapadowską teorią adżati (*ajātivāda*) – niepowstawania – głoszącą, że świat nie jest wynikiem ewolucyjnego procesu, a jeśli nawet się takim wydaje, jest to winą niewłaściwego oglądu⁹. Nie można również powiedzieć, że to, co skończone, jest przejawem Absolutu, ten ostatni bowiem przejawia się nieustannie i pozostaje niezmienny w swej naturze, nie ma różnicy między nim, a jego przejawem. Trzeba raczej mówić tutaj o tożsamości, a nie kolejności w czasie; świat jest nie różny i nie niezależny od Brahmana; nie ma istnienia poza nim.

Mówiąc o naturze świata fenomenalnego i naszym jego postrzeganiu Śankara stwierdza: „Brahman is real, the world is false, the soul is only Brahman, nothing else”. Znaczy to, że jest tylko jeden byt, do którego w sposób uprawniony może być odniesiony termin „rzeczywisty” (*sat*) i jest nim Brahman. Wszystko inne, czemu możemy przypisać to określenie, włączając w to ludzką duszę, musi być tożsame z tą jedną rzeczywistością. Z kolei coś, co nie może być z nią identyfikowane, jest fałszywe, błędne (*mithyā*), albo inaczej mówiąc, jest tylko pozornie realne – jest tylko zjawiskiem, złudzeniem, iluzją (*māyā*). Jest to zatem niezwykle stwierdzenie. Sugeruje, że cały świat dostępny w empirycznym doświadczeniu ma iluzoryczny charakter i pozbawiony jest realności. Co za tym idzie, rzeczywistość nie czytamy tego artykułu, rzeczywistość go nie napisałam, to pomieszczenie, w którym jestem, nie istnieje w rzeczywistym sensie. Wszystkie te rzeczy mają pozorny, zjawiskowy charakter. Ta iluzoryczność nie dotyczy jednak wyłącznie zewnętrznych zjawisk fizycznych, ale również wewnętrznych, psychicznych, jako że jedne i drugie mają pluralistyczny charakter, a zgodnie z wykładnią adwajty tylko to, co jest absolutną jednością, jest również w ostatecznym sensie rzeczywiste. Nierealność świata nie oznacza jednak jego nieistnienia. Śankara daleki jest od takiego postawienia sprawy. Przecież świat jest nam w jakiś sposób dany w empirycznym doświadczeniu. Chociaż terminy „fałszywy”, „błędny”, „złudny” wykluczają rzeczywisty jego charakter, nie implikują jego nieistnienia (*asat*). Aby zapobiec takiemu błędnemu poj-

⁸ *Brahma Sūtras*, ed. Sri Svami Sivananda, Delhi 1977, II.1.13, s. 199; por. również II.1.14, s. 200-201; II.1.20, s. 154.

⁹ Por. P. Sajdek, *Wedanta*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 127.

mowaniu, dla określenia jego natury używa się również terminu „iluzja”, „złudzenie”. Mimo że posiada on pewien swoisty status ontologiczny, nie oznacza czegoś nieistniejącego. Wydaje się, że formułą, która najlepiej oddaje i uwypukla założenia filozofa, jest słowo *mithyā*. Określenie to jest skrótem od wyrazu *mithūya*, pochodzącego od rdzenia *mith*, który znaczy „jednoczyć”, „łączyć”, „stykać”, „przeplatać”. Pojęcie *mithyā* odnosi się do czwartego znaczenia i jest używane w funkcji przysłówka, w znaczeniu „przeciwstawnie”, „mylnie”, „niepoprawnie”, „odwrotnie”. Takie tłumaczenie uwydatnia twierdzenie o fałszywym, błędnym charakterze świata i jednocześnie zabezpiecza przed mylnym przypisywaniem mu nieistnienia.

Przyjrzyjmy się teraz, jak w systemie adwajty jest definiowany termin „rzeczywisty”, „rzeczywiście istniejący”. Z rozlicznych prac odnoszących się do tego zagadnienia wynika, że jest on swoistą kombinacją trzech różnych sensów. I tak dane zjawisko, któremu możemy przypisać to określenie w absolutnym aspekcie, musi: (1) być dostępne w doświadczeniu, (2) nie mieć charakteru iluzji czy wyobrażenia, (3) być czymś stałym, niezmiennym, nieuwarunkowanym, niepodzielnym. Przyjęcie takiej formuły ma swoje konsekwencje. Po pierwsze, trzecie kryterium wydaje się mieszać dwa porządki – aksjologiczny i ontologiczny. Oznacza to, że użycie słowa „rzeczywisty” implikuje niejako zastosowanie całego systemu wartości w odniesieniu do danej sytuacji, a nie tylko suchy opis faktów. Tym niemniej, Śankara ma powody, by używać go w takim kontekście. Wynika to z przyjęcia podstawowego założenia, które głosi, że *Brahmajñāna* – prawdziwa wiedza o naturze Ostatecznej Rzeczywistości – jest formą wiedzy, która unieważnia wszystkie inne, ale sama w sobie nie może być zniesiona. A skoro tak, to przedmiot, o którym orzeka, musi być stały, niezmienny, wieczny. Ponadto, taki sposób definiowania ma wprowadzać wyraźne odróżnienie tego, co „rzeczywiście istniejące”, od rzeczywistości świata przedstawionego, którego doświadczamy jako zmiennego, niestałego, złożonego, różnorodnego¹⁰. Po drugie, pierwsze kryterium z definicji wyklucza egzystencję bytów, zjawisk teoretycznych. Po trzecie wreszcie, powołując się na drugie kryterium, chociaż adwajta w sensie ścisłym odnosi termin „rzeczywisty” do tego, co spełnia jednocześnie wszystkie wymienione powyżej kryteria (czyli do Rzeczywistości Ostatecznej – Brahmana), to jednak jest skłonna używać go w nieco mniej precyzyjny sposób i brać pod uwagę stopnie rzeczywistości, jako że doświadczenie uczy, iż pewne zjawiska mogą być przedmiotem doświadczenia, mając jednocześnie iluzoryczny charakter, albo nie być iluzjami, ale mieć nietrwałą formę.

¹⁰ Por. *Brahma Sūtras*, op. cit., I.1.2, s. 14-17, III.2.11-21, s. 435-445.

Jak już było wspomniane, monistyczny wydźwięk nauczania Śankary wyraża się w przekonaniu, że tylko czysty duch, czysta świadomość – nazywana Brahmanem, Atmanem – jest rzeczywistością w sensie ostatecznym. Wszystko, co jest nam dane w doświadczeniu, wszelka wielość i zmienność mają iluzoryczny charakter, jako takie są pozbawione jakiegokolwiek pozytywnej wartości i realności. Są zaprzeczalne i transcendowane przez absolutną, wszechogarniającą Jedność. Ta nierealność świata nie oznacza jednak jego nieistnienia. Śankara daleki jest od uznawania danych doświadczenia empirycznego za nieistniejące. Kiedy bowiem postrzegamy jakiś obiekt, to musimy założyć, że istniał on wcześniej, niż stał się przedmiotem postrzegania. Nawet błędne, iluzoryczne widzenie – takie jak węża, który w rzeczywistości jest liną – posiada ograniczoną realność. Dlatego w pismach Śankary spotykamy się z fragmentami, które przyznają światu pewien stopień realności, ale ma on relatywny charakter, zależny od poziomu zaawansowania poznającego. Aby dać temu jaśniejszy i bardziej precyzyjny wymiar, Śankara mówi o stopniach realności. Ogólnie odróżnia on wszelkie obiekty pozornego czy prawdziwego bytu od obiektów absolutnie nierealnych. Tych ostatnich – do których należą pojęcia takie, jak kwadratowe koło czy dziecko niepłodnej kobiety – nie włącza do teorii „stopni”. Z racji swej wewnętrznej sprzeczności nie mogą one występować jako dane doświadczenia. Przyznaje się im tylko pojęciowy status i rozumie jako sprzeczności. Nie mają swego przedmiotowego odpowiednika. Z konieczności nie istnieją. Wszelkie inne obiekty ze względu na ich stopień realności dzieli się na trzy kategorie:

- *prātibhāṣika-satta* – takie, które posiadają istnienie efemeryczne, pojawiają się tylko w snach lub w iluzjach i są sprzeczne z rzeczywistością empiryczną;
- *vjāvahārika-satta* – takie, którym przypisuje się istnienie weryfikowane empirycznie za pomocą zmysłów; stykamy się z nimi na jawie, ale ze względu na przynależną im sprzeczność nie możemy ich uznać za całkowicie realne;
- *pāramārthika-satta* – istnienie absolutne, Rzeczywistość, czysty byt poza wszelkimi sprzecznościami.

W pierwszym i drugim przypadku byt jest realny jako Byt, ale nierealny jako forma, przy czym forma empiryczna jest bardziej realna niż forma efemeryczna. Z tego powodu będzie się rozróżniać iluzoryczność pierwszego i drugiego stopnia w opozycji do tego, co posiada realność ostateczną. Jednak ten trójczłonowy podział funkcjonuje i jest w jakiś sposób przekonujący tylko z perspektywy świata fenomenalnego, bowiem tylko na tym poziomie można mówić o podziałach, podczas gdy w porządku absolutnym zostają one odrzucone. Co wię-

cej, zainteresowanie tym zagadnieniem nie ma charakteru czysto filozoficznej spekulacji. Jak każde inne działanie, ma służyć celowi soteriologicznemu, ma dawać wyzwajające poznanie prawdziwej natury rzeczywistości.

Swoistym kryterium tego ontologicznego rozróżnienia jest pewien myślowy zabieg, który w sanskrycie określa się terminem *bādha* i tłumaczy się jako „zaprzeczenie”, „odwołanie”, „unieważnienie”, „odjęcie”, „oderwanie”¹¹. Jest to proces, w którym pewien wstępny osąd jakiegoś obiektu czy przedmiotu świadomości zostaje zweryfikowany i zaprzeczony poprzez dane nabyte w nowym doświadczeniu. Z podmiotowego punktu widzenia oznacza to podleganie doświadczeniu – praktycznemu, intelektualnemu czy też duchowemu – które całkowicie zmienia przeświadczenie, sąd o jakimś obiekcie i zastępuje go nowym, według założenia zgodnym z rzeczywistością. Jest to aksjo-noetyczny proces, który wymaga wycofania czy też odwrócenia uwagi od przedmiotu widzianego zgodnie z tym, jak był on początkowo osądzany, i skierowania jej (uwagi) albo ku temu samemu przedmiotowi, ale poddanemu powtórnemu osądowi, albo ku nowemu obiektowi, który zajął miejsce tego pierwszego jako przedmiot świadomości. Ostatecznie wartość przyznaje się treści nowego doświadczenia. Proces ten wymaga więc: po pierwsze, osądu dotyczącego jakiejś rzeczy czy przedmiotu świadomości; po drugie, rozpoznania, że w świetle nowego doświadczenia pierwotna ocena jest błędna; po trzecie wreszcie, zaakceptowania tej nowej wiedzy jako uzasadnionej.

Zastosowanie powyższego zabiegu daje rodzaj kryterium wykorzystywanego w rozróżnianiu stopni realności. Zgodnie z tym, mniejszy rodzaj realności będzie miało to, co mu podlega. Kiedy przyjrzymy się kategorii obiektów iluzorycznych (*prātibhāṣika-satta*), do których zaliczają się wszelkiego rodzaju błędne postrzeżenia, halucynacje, fantazje, sny, okaże się, że chociaż jawią się jako przedmioty doświadczenia, to jednak nie mają charakteru prawdy empirycznej i mogą być zweryfikowane i zaprzeczone przez każde inne doświadczenie należące do poziomu *vjāvahārika-satta* czy też przez samą Rzeczywistość. Odwołajmy się teraz do często przytaczanego przykładu węża i liny. W pewnej sytuacji widzenie węża pojawia się jako element naszego doświadczenia i przyznaje mu się realny charakter. Jednak w wyniku wiedzy dostarczonej przez nowe doświadczenie okazuje się błędnym postrzeżeniem, iluzją, która zostaje zaprzeczona. Widzimy, że to nie żaden wąż, a lina. Tej nowej wiedzy przyznajemy status prawdy. Podobnie rzecz ma się ze snami, których treści trwają tak długo, jak długo projektuje je umysł śpiącego. Z punktu widzenia jawy świat snu zostaje zaprzeczony, jako że przedmioty marzeń sennych nie funkcjonują ani przed snem,

¹¹ Por. E. Deutsch, *Advaita Vedānta. Philosophical reconstruction*, Honolulu 1969, s. 15-26.

ani po jego zakończeniu. Wiedza z poziomu jawy, oparta na postrzeganiu i praktycznym zastosowaniu, pozwala uznać świat snu za nierzeczywisty. Jednak, jak wykazemy poniżej, ostatecznie również świat jawy nie jest rzeczywisty i jego dane mogą być unieważniane. Zjawiskowy charakter przypisuje się temu, względem czego może się zrodzić wątpliwość. Jakikolwiek rodzaj relacji, jakikolwiek obiekt czy pojęcie nie mogą być przyjęte jako niezmiennie i ostateczne, a przez to rzeczywiście istniejące. Jak pokazuje doświadczenie, świat jako zróżnicowana mnogość bytów jest pełen sprzeczności i zmienności. Dlatego to, co należy do jego porządku, również obciążone jest tymi ułomnościami. Wszelkiego rodzaju domniemania, nawyki, konwencjonalny sposób myślenia mogą funkcjonować w sferze umysłowej aktywności jako pewne prawdy obiektywne, jednak ostatecznie zostaną poddane weryfikacji i w rezultacie zdeprecjonowane przez wciąż zmieniające się, nowe doświadczenie, pochodzące zarówno ze sfery *vjāvahārika-satta*, jak i *pāramārthika-satta*. Na przykład mówimy o swoistej partykularności obiektów, uznajemy je za niezależnie istniejącą realność i przyznajemy im absolutną oddzielność, wyjątkowość. Jednak ten sposób myślenia zostaje unieważniony, kiedy zdamy sobie sprawę z wzajemnego przenikania i współzależności tych przedmiotów, gdy odkrywamy, że wchodzą między sobą w relacje i procesy, że ich istotą jest bycie w relacji. Wtedy przypisujemy im charakter bytów zależnych, a wszelka niezależność i szczególność zostaje zaprzeczona i zastąpiona tym nowym ujęciem. W ten sposób każdy osąd, pogląd na poziomie świata zjawiskowego, każda idea, doświadczenie, które jest zależne od zewnętrznych warunków i powiązane z czasowymi określeniami, może być unieważnione przez przyszłą wiedzę. Wszelkie doświadczenia, które nie osiągają Absolutu, zostają odrzucone przez te jakościowo lepsze i wyższe. Z powodu ich wewnętrznej sprzeczności i niezgodności z innymi formami doświadczenia pozbawia się je przyznawanej im wcześniej wartości i odrzuca jako niewarte dalszego namysłu.

Na podstawie powyższych rozważań można pokusić się o stwierdzenie, że im bardziej coś podlega temu myślowemu zabiegowi zaprzeczania, unieważniania, tym mniejszy stopień realności mu przysługuje; i odwrotnie, im bardziej coś jest realne, tym mniej podlega temu procesowi. Dlatego rozróżnić się będzie stopnie realności i zgodnie z tym poziomowi *prātibhāṣika-satta* będzie odpowiadał niższy stopień niż poziomowi *vjāvahārika-satta*. Tym niemniej, one oba tracą ważność i realność względem perspektywy *pāramārthika-satta*, której przysługuje status ostatecznej realności. Jako taka nie podlega ona wyżej omówionemu zabiegowi. Jest rodzajem doświadczenia, którego treść nie może być unieważniona. To doświadczenie absolutnej duchowej jedności poza wszelkim rozróżnieniem podmiotowo-przedmiotowym, w którym nie ma miejsca na coś drugiego, co mogłoby zająć jego miejsce w wy-

niku zaprzeczenia. Ta Absolutna Realność nie może być ujmowana w żaden inny sposób, jak tylko sama przez się i jako całość transcendująca wszelkie podziały. Dlatego nie stosuje się do niej zaprzeczenia czy unieważnienia czynionego za pomocą czegoś, co należy do niższego względem niej porządku. Ze względu na jej niezróżnicowaną naturę wszelkie wartościowanie, które zakłada rozdział na podmiot i przedmiot, musi być zawieszane. Zatem tylko temu, co wieczne, nieuwarunkowane i niezróżnicowane, przysługuje realność w sensie ostatecznym. Wszystko inne, ponieważ w jakiś sposób istnieje i przez to nie może być nierealne, posiada realność, ale tylko w pewnym stopniu.

Pomiędzy poszczególnymi poziomami istnieje pewna niewspółmierność i różnica jakościowa i trudno byłoby dowodzić przyczynową relację między nimi. Ten trójczłonowy podział stanowi rodzaj przestrzennej metafory, mającej w jakiś sposób określić relację zachodzącą pomiędzy dwoma różnymi porządkami. Jednak obowiązuje on i jest w pewnym sensie pomocny tylko na poziomie świata fenomenalnego. Z perspektywy Ostatecznej Rzeczywistości nie może być mowy o jakimkolwiek podziale. Nie ma różnic, jest tylko Jedno. Jest i może być tylko Rzeczywistość (*Sat*).

Reasumując, niniejsza praca jest próbą pokazania, jak ściśle idee metafizyczne adwaita-wedanty są związane z przyjmowaną definicją pojęcia „rzeczywistość”. Z jednej strony znaczenie tego terminu wiąże się z teorią stopni rzeczywistości, która dzieli wszelkie obiekty ze względu na ich stopień realności; z drugiej, w bardziej ścisłym sensie, odnosi się do jedynej, stałej zasady – Brahmana – leżącej u podstaw wszystkiego.

UŻYWANE SKRÓTY

Ait. Up. – Aitareya Upaniṣad

Bṛh. Up. – Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad

Ch. Up. – Chāndogya Upaniṣad

Kaṭh. Up. - Kaṭha Upaniṣad

Mait. Up. – Maitrī Upaniṣad

Mand. Up. – Māṇḍūkya Upaniṣad

Mu. Up. – Muṇḍaka Upaniṣad

Praś. Up. – Praśna Upaniṣad

Śvet. Up. – Śvetāśvatara Upaniṣad

Tait. Up. – Taittirīya Upaniṣad

ABSTRACT

It may be said that metaphysics began as a consequence of the unsatisfactoriness of the first impression of things. At first phenomena are treated as real, but after some scrutiny the question arises whether the first impression of things reveals their ultimate nature. As a consequence, the division is made between that which is ultimate (self-subsistent reality) and that which is transient and only appears as real. The usual way of working out this dilemma is to prove the existence of the former as based on the latter. In the philosophy of Advaita Vedānta which is most distinctively represented by Śankara this typical scheme is changed. The fundamental question is posited as ‘what is real’, as opposed to ‘what exists’. There is no question of proving the existence of things. After all, something that exists may not be real, and that which does not exist, may be. The ultimate axis, around which all the speculation revolves, is finding being, as opposed to mere existents. There are no attempts to prove the existence of the ultimate reality (Brahman), as this is accepted *a priori*; the speculation focuses on the nature of reality and its relation with the word of phenomena.

The objective of the paper is to show how closely metaphysical ideas of Advaita Vedānta are connected with the accepted definition of the term ‘reality’. On the one hand, the meaning of the term is connected with the theory of levels of reality, which divides all the objects according to their degree of realness. On the other, the term ‘reality’ means Brahman – one and constant principle that is the basis of everything.

BIBLIOGRAFIA – TEKSTY ŹRÓDŁOWE

1. *Brahma Sūtras*, ed. Sri Svami Sivananda, Delhi 1977.
2. *Samkara on the Absolute*, [in:] *A Samkara Source Book*, trans. A.J. Alston, Shanti Sadan, London 1987.
3. *Samkara on the Creation*, [in:] *A Samkara Source Book*, trans. A.J. Alston, Shanti Sadan, London 1987.
4. *Śaṅkarācārya, Upadeśa-sāhasrī*, eds. Swāmi Jagadānanda, Sri Ramakrishna Math, Madras 1989.
5. *Ten Principal Upanishads with Śaṅkarābhāṣya*, Delhi 1964.
6. *Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, Kraków 2004.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Abhedananda S., *Doctrine of Karma. A study in its Philosophy and Practice*, Calcutta 1975.
2. Agrawal M.M., *The Philosophy of Non-Attachment. The Way to Spirituals Freedom In Indian Thought*, Delhi 1982.
3. Basham A.L., *Indie, od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1964.
4. Brockington J.L., *Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1990.
5. Chatterjee S., Datta D.M., *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta 1960.
6. Chennakesavan S., *Concept of Mind in Indian Philosophy*, Delhi 1991.
7. Chethimattam J.B., *Nurty myśli indyjskiej*, tłum. T. Gerlach, Warszawa 1974.
8. Comans M., *The Method of Early Advaita Vedānta*, Delhi 2000.
9. Datta D.M., *Philosophy and Culture: East and West*, Honolulu 1962.
10. Deussen P., *Zarys filozofii indyjskiej*, tłum. A. Gawroński, Lwów 1914.

11. Deutsch E., *Advaita Vedānta. Philosophical reconstruction*, Honolulu 1969.
12. *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
13. *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
14. Flauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, tłum. L. Żylicz, t. I, II, Warszawa 1990.
15. Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.
16. Frawley D., *The Creative Vision of the Early Upanisads*, Madras 1982.
17. Gawroński A., *Nauka Upaniszadów*, Warszawa 1937.
18. Gębarski B., *Wedanta Śankary*, [w:] „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1970, nr 2 (76).
19. Grant S., *Śāṅkarācārya’s Concept of Relation*, Delhi 1999.
20. Gupta B., *Perceiving in Advaita Vedānta. Epistemological Analysis and Interpretation*, Delhi 1995.
21. Hermann T., Jurewicz J., Koc B.J., Ługowski A., *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992.
22. Hodgkinson B., *The Essence of Vedanta*, London 2006.
23. Indich W.M., *Consciousness in Advaita Vedānta*, Delhi 1995.
24. Jurewicz J., *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji*, Warszawa 1994.
25. Kudelska M., *The Cosmological Scheme of the Classical Upanishads*, Kraków 2000.
26. Kudelska M., *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003.
27. Levy J., *The Nature of Man According to the Vedanta*, Boulder 2004.
28. Malkovsky B.J., *The Personhood of Śamkara’s Para Brahman*, [in:] “The Journal of Religion” 1997, Vol. 77.
29. Monier-Wiliams M., *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 2002.
30. Nakamura H., *A History of Early Vedānta Philosophy*, part I, Delhi 1983.
31. Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkułdarczyk-Brkić, Kraków 2005.
32. Organ T.W., *The Self in Indian Philosophy*, London 1964.
33. Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000.
34. *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*, ed. W. Halbfass, State University of New York Press 1995.
35. Potter K.H., *Encyclopedia of Indian Philosophies. Advaita Vedānta up to Śankara and his pupils*, Vol. III, Delhi 1981-1999.
36. Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, tłum. Z. Wrzeszcz, t. I, Warszawa 1958, t. II, Warszawa 1960.
37. Raju P.T., *Structural Depths of Indian Thought*, Delhi 1985.
38. Sacha-Piekło M., *Spory wokół interpretacji doktryny Śankary*, [w:] „Studia Religioznawcze” 1992, z. 25.
39. Schayer S., *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, Warszawa 1988.
40. Sinha D., *Metaphysic of Experience in Advaita Vedānta. A Phenomenological Approach*, Delhi 1995.
41. Smet R. de, *Ancient Religious Speculation*, [in:] R. Antoine et al., *Religious Hinduism*, Allahabad 1964.
42. Smet R. de, *Spiritual Values of Advaita Vedānta and Social Life*, [in:] “Indian Philosophical Annual” 1985-1986, Vol. 18.
43. Suthren Hirst J.G., *Śamkara’s Advaita Vedānta. A way of teaching*, Routledge 2005.
44. Swain A.C., *Śamkara’s Attitude Towards the Accounts of Creation*, [in:] “Vedānta Kesari” 1969, Vol. 56.
45. Witz K.G., *The Supreme Wisdom of the Upaniṣad*, Delhi 1998.
46. Zaehner R.C., *Hinduizm*, London 1968.