



MARZENNA JAKUBCZAK

Doświadczenie źródłowe z perspektywy klasycznej filozofii indyjskiej (*sāṃkhya-yoga*)

*The Source Experience in the Classical Indian
Philosophy Approach (Sāṃkhya-Yoga)*

ABSTRACT: The author of this paper discusses the source experience defined in terms of the ancient Indian philosophy. She focuses on two out of six mainstream Hindu philosophical schools, Sāṃkhya and Yoga. While doing so the author refers to the oldest preserved texts of this classical tradition, namely *Yogasūtra* c. 3rd CE and *Sāṃkhyakārikā* 5th CE, together with their most authoritative commentaries. First, three major connotations of *darśana*, the Sanskrit equivalent of φιλοσοφία, are introduced and contextualised appropriately for the comparative study of source experience. Then, three means of knowledge (*pramāṇa*-s) as well as the purpose of search for source experience are explained. Next, a specific understanding of source experience in the context of Sāṃkhya-Yoga is discussed to reveal both its contents and the reasons for apophatic formulation of the liberating insight. The self-knowledge and true knowledge both result from source experience based on distinguished discernment (*vivekakhyaṭi*) between “I”/ego and the self, gained during the multistage meditative absorption (*samādhi*). The analysis of discriminative cognition is followed by reconstruction of the arguments offered by the author of *Sāṃkhyakārikā* in favour of the existence of the self (*puruṣa*), immutable, inactive, and opposed to the domain of nature (*prakṛti*) characterised as spontaneously active and creative, which includes empirical consciousness, or “I”. The last section is devoted to the issue of the possible communication of achieved knowledge and its application in the everyday life practice. In conclusion, it is claimed that in Indian philosophy there has been no clear distinction between the practical value of subjective cognitive insight and theoretical ambitions of philosophy, which is why many authors of classical treatises are also recognised as eminent sapiential mentors. Often, especially in the texts of Yoga, Nyāya and Buddhism philosophy is associated with therapy and philosophical exposition of the “cognitive ailments” is compared to medical treatment.

KEY WORDS: Indian philosophy • Sāṃkhya • Yoga • *darśana* • cognitive insight • source experience • communicating knowledge

Daršana a filozofia

Problematyka źródeł poznania i metod dochodzenia do wiedzy prawdziwej, a także warunki jej komunikowania stanowią żywotną kwestię w indyjskiej tradycji filozoficznej. Wiedza o świecie, nawet ta adekwatna – czyli wolna od mniemań i złudzeń – podlega pewnym ograniczeniom, które można sprowadzić do trzech głównych uwarunkowań: (1) perspektywiczność oglądu, (2) subiektywność wglądu i (3) konwencjonalność poglądu. Innymi słowy, zarówno samo poznanie, jak i komunikowanie wiedzy uwarunkowane są przez trzy podstawowe czynniki wynikające z tego, że, po pierwsze, świat dany jest mi tylko z określonej perspektywy, z konkretnego punktu widzenia (*ekapakṣa*); po drugie, na sposób ujmowania rzeczy istotnie wpływa moja samowiedza (*ātmabuddhi*), gdyż subiektywne, pierwszoosobowe odniesienie do świata pełni rolę swoistego filtru; i po trzecie, aby wysłowić treści poznania, posługuję się zastanymi, ukutymi wcześniej pojęciami, a zatem wyrażam swój pogląd – oparty o dany mi ogląd i wgląd (*daršana*) – za pośrednictwem przejętych z tradycji konwencji słownych (*saṃketa*)¹.

Wskazanie na tego rodzaju uwarunkowania wynika między innymi ze sposobu pojmowania filozofii, właściwego dla tradycji indyjskiej. Możemy bowiem pośrednio wyprowadzić je z pojęcia *daršana* będącego sanskryckim odpowiednikiem greckiego terminu *φιλοσοφία*. Daršana (od sanskr. *drś* – „widzieć”, „patrzeć”) oznacza widzenie, patrzenie, oglądanie w dosłownym lub przenośnym sensie. Na gruncie myśli indyjskiej daršana to ogląd, wgląd, a także pogląd lub zapatrywanie, bądź określona perspektywa poznawcza,

¹ Określenie „konwencja słowna” (*saṃketa*) bywa interpretowana w tradycji indyjskiej rozmaicie. W szkołach *njaji* i *waiśesziki* *saṃketa* oraz synonimiczny termin *samara* odnoszą się do przyjmowanych w ramach konkretnej tradycji czy przez określoną grupę osób uzgodnień dotyczących relacji między słowem a znaczeniem. Natomiast w tradycji gramatyków, w szkole *mimansy* oraz w *sankhji* i *jodze* *saṃketa* konotuje sam fakt konwencjonalności języka, związany z „naturalnym” – rzecz by można czasowym – procesem podlegania językowym uwarunkowaniom. Szerzej na ten temat piszą: B.K. Matilal, *The Word and the World – India's Contribution to the Study of Language*, Delhi 1990, s. 26–30; J.E.M. Houben, *Bhartrhari's 'samaya'/Helārāja's 'saṃketa'. A Contribution to the Reconstruction of the Grammarians' Discussion with the Vaiśeṣika on the Relation 'Between 'śabda' and 'artha'*, „Journal of Indian Philosophy”, 1992, t. 20, nr 1, s. 219–242; P.M. Scharf, *The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya, and Mīmāṃsā*, Philadelphia 1996, s. 9; oraz M. Jakubczak, *The Collision of Language and Metaphysics in the Search for Self-Identity: on "ahaṃkāra" and "asmitā" in Sāṃkhya-Yoga*, „Argument: Biannual Philosophical Journal”, t. 1, nr 1, s. 37–48 (wersja w otwartym dostępie); a także O. Łucyszyna, *On the Notion of Linguistic Convention (saṃketa) in the Yogasūtrabhāṣya*, „Journal of Indian Philosophy”, 2016, s. 1–19, DOI 10.1007/s10781-016-9296-9 (wersja w otwartym dostępie).

czyli sposób widzenia i pojęciowego ujmowania rzeczywistości. Daršana może się zatem odnosić zarówno do bezpośredniego postrzegania zmysłowego, jak i do wglądu intuicyjnego osiąganego dzięki medytacyjnemu skupieniu, oraz do poznania pojęciowego polegającego na dociekaniu prawdy w oparciu o racjonalne wnioskowanie. W literaturze współczesnej daršaną nazywane bywa zazwyczaj przedstawienie doświadczonego wcześniej intuicyjnego wglądu poznawczego w postaci tez metafizycznych i epistemologicznych oraz właściwych dla nich uzasadnień. Choć generalnie „daršana” uważana jest za indyjski odpowiednik terminu „filozofia”, w sanskryckich tekstach trafiamy także na inne terminy odnoszące się do metod lub przedmiotu filozofii, takie jak: *anvikṣiki*, *drṣṭi*, *mata*, *pakṣa*, *samaya*, *siddhānta*, *śāstra*, *tantra*, *vada* czy *vidya*. W liczbie pojedynczej, zwłaszcza w złożeniu z *samyag-* lub *tattva-* daršana oznacza należyte poznanie, trafny wgląd w istotę rzeczywistości, prawdziwą naukę, słuszny pogląd pomocny w osiągnięciu celu ostatecznego². W buddyjskiej tradycji therawady palijski odpowiednik daršany (*dassana*) w połączeniu z *ñāṇa-* oznacza doskonałą, czystą wiedzę, czyli mądrość, a w złożeniu z *dhamma-* lub *samma-* właściwy pogląd lub doktrynę³. Jednakże wystąpienie terminu „daršana” liczbie mnogiej ma wyraźnie pejoratywne konotacje i odnosi się do jałowych konceptualizacji i spekulacji filozoficznych⁴, które nie tylko nie opisują adekwatnie rzeczywistości, ale – jako bezużyteczna aktywność umysłu – przynoszą szkodę osobie dążącej do wyzwolenia.

Refleksja filozoficzna rozwijała się w Indiach w ramach szkół i doskonalonych przez wieki systemów nazywanych właśnie daršanami. Podobnie jak szkoły filozofii zachodniej mają one charakter teoretycznych, usystematyzowanych poglądów na świat i w większym lub mniejszym stopniu wykluczają z pola swoich zainteresowań praktykę religijną. Niemniej daršana zawsze bazuje na wiedzy zaczerpniętej z ogólnindyjskiej tradycji, a pytania zadawane w jej ramach ostatecznie prowadzą do sformułowania

² Taka denotacja pojawia się na przykład w komentarzach Śankary *Brahmasūtrabhāṣya* II.2.1 oraz Wjasy *Yogasūtrabhāṣya* II.15. Por. *Bhāmati of Vācaspati on Śaṅkara's Brahmasūtrabhāṣya (Catuḥsūtrī)*, red. i przeł. S.S. Suranyanarayana Sastri, C. Kunhan Raja, Madras 1933 (reprint: Madras 1992); oraz *Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutry* przypisywany Wjasie, [w:] *Klasyczna joga indyjska*, przeł. i oprac. L. Cyboran, Warszawa 1986, s. 32–76.

³ Por. *Visuddhimagga* XXII, [w:] Bhadantācariya Buddhaghosa, *The Path of Purification (Visuddhimagga). The Classic Manual of Buddhist Doctrine and Meditation*, przeł. Bhikku Nāṇamoli, Kandy 2010, s. 701–729.

⁴ Por. np. wystąpienia w największym eposie *Mahābhārata* XII.289.9; XIII.148.22. Tekst całego eposu dostępny jest w sanskrycie oraz w angielskim przekładzie Kisari Mohan Ganguli na stronie <http://sacred-texts.com/hin/maha/index.htm> (dostęp 10.05.2016).

konkluzji pomocnej dla osoby poszukującej wyzwolenia z kręgu wcieleń. Myśliciele indyjscy powszechnie wyrażali przekonanie, iż chęć zdobycia wiedzy źródłowej musi być motywowana i podporządkowana praktycznemu celowi (*prayojana*). W większości indyjskich systemów filozoficznych wysiłek poznawczy podejmowany jest z nadzieją osiągnięcia określonych praktycznych owoców (*phala*), a ściślej soteriologicznych skutków zastosowania zdobytej wiedzy. Celem niemal wszystkich darśan jest ostateczne wyzwolenie z cierpienia (*duḥkha*) oraz z konieczności wcielania się (*saṃsāra*). Stan wyzwolenia bywa określany różnymi terminami jako *mokṣa*, *mukti*, *apavarga*, *kaivalya* (w tradycjach hinduskich) bądź *nirvāṇa* (w buddyzmie). Jest to cel zarówno *stricte* filozoficznych dążeń poznawczych, jak i duchowych, czy też soteriologicznych. Dlatego też filozofia indyjska ma generalnie charakter nauki o wyzwoleniu (*mokṣa-darśana*), która – choć uprawiana jest z pobudek pragmatycznych – nie unika rozważań teoretycznych opartych na racjonalnej argumentacji ani nie jest wolna od abstrakcyjnych spekulacji.

Teksty kanoniczne sześciu klasycznych darśan powstawały pomiędzy rokiem 400 p.n.e. a 500 n.e., czerpiąc z bogatych zasobów myśli upaniszad. Wszystkie one zaliczane są do ortodoksyjnych szkół bramińskich (*astika*), czyli uznających *Wedy* za autorytatywne źródło wiedzy, a przynajmniej nie negujących ich kulturowego autorytetu⁵. Poszczególne darśany, posługując się właściwymi sobie metodami, starały się przedstawić upaniszadowe intuicje we własnym, oryginalnym i usystematyzowanym ujęciu. Rozwijały więc i formalizowały tradycyjne wątki, a kwintesencję swych poglądów utrwały w formie lakonicznych sutr, do których później dodawano objaśniające doktrynę liczne komentarze i subkomentarze. Tradycja hinduska łączy szkoły w pary z racji ich silnych wzajemnych oddziaływań. I tak, poczynając od szkół najstarszych, do klasycznych bramińskich darśan zaliczają się: *sankhja* (*sāṃkhya*) i *joga* (*yoga*), *njaja* (*nyāya*) i *waiśeszika* (*vaiśeṣika*), *mimansa* (*mīmāṃsa*) i *wedanta* (*vedānta*).

Dualistyczny i ateistyczny system klasycznej *sankhji* prezentuje koncepcję przekształcającej się spontanicznie przyrody (*prakṛti*), która

⁵ Tak właśnie jest w przypadku omawianej niżej tradycji *sankhja-jogi*, która – choć zaliczana jest do szkół ortodoksyjnych – nie tylko nie powołuje się w żaden sposób na autorytet *Wed*, ale wręcz uznaje nauki wedyjskie za niewystarczające do osiągnięcia celu, jaki stawiają sobie myśliciele tej tradycji, por. np. *Sankhjakarika* 2: „Podobne do znanych są [też środki] pochodzące z objawienia, ponieważ wiąże się z nimi nieczystość, przemijanie i nadmiar. [Środkiem] najlepszym, różnym od nich jest poznanie rozróżniające [pomiedzy tym, co] przejawione (*vyakta*) i nieprzejawione (*avyakta*) a poznającym [tj. puruszą].”. Por. Iśwarakriśna, *Sankhjakarika*, przeł. M. Jakubczak, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, s. 82.

przeciwstawia jest niezmiennej i biernej zasadzie podmiotowej – jaźni (*puruṣa*), czy też świadomości (*cit*); joga skupia się przede wszystkim na praktyce medytacyjnej (*sadhāna*), która prowadzi do radykalnej przemiany świadomości empirycznej (*citta*), niezbędnej do wyzwolenia się z cierpienia, oraz powściągnięcia wszystkich jej zjawisk (*citta-vṛtti-nirodhaḥ*). Njaja jest szkołą logiki i epistemologii, służących celom soteriologicznym, a dopełniająca ją waiśeszika, zainteresowana głównie filozofią przyrody, to system atomistyczny skupiony na analizie podstawowych kategorii rzeczywistości (*padārtha*). Kolejna szkoła – mimansa, jako tradycja zajmująca się egzegezą tekstów wedyjskich, zmierza do ustalenia nieomyślności nakazów zawartych w *Wedach* i uważana jest za poprzedniczkę wedanty, zajmującej się interpretacją „końca *Wed*”, czyli upaniszad, oraz badaniem sposobów osiągnięcia i weryfikacji wiedzy na temat ostatecznej natury rzeczywistości.

Dalsze, bardziej szczegółowe rozważania dotyczyć będą jedynie dwóch pierwszych darśan – sankhji i jogi⁶. Omawiając je, odwołam się do najstarszych zachowanych w sanskrycie tekstów źródłowych tej tradycji, a mianowicie do *Jogasutr* (*Yogasūtra*; dalej skrót: YS) przypisywanych Patañdzalemu (III–IV w.) oraz do *Sankhjakariki* (*Sāṃkhyakārikā*; dalej skrót: SK) przypisywanej Iśwarakrisznie (IV–V w.), a także do klasycznych komentarzy do YS: *Jogasutrabhaszja* i *Tattwakaumudī*, oraz do SK: *Sankhjawrittī* i *Suwarnasapratī* (zachowanych w chińskim przekładzie), *Sankhjakarika-bhaszja*, *Matharawrittī*, *Juktīdīpikā* i *Dzajamangala*⁷.

Tradycję sankhja-jogi uznać można za reprezentatywną dla wczesnej filozofii indyjskiej⁸, ponieważ przez niemal tysiąc lat zajmowała ona czołowe miejsce, z powodzeniem polemizując z pozostałymi szkołami filozoficznymi.

⁶ Ogólne wprowadzenie do tradycji sankhja-jogi polski czytelnik może znaleźć między innymi w: M. Jakubczak, *Sankhja i joga. Podstawy filozofii Patañdzalego*, Kraków 1999.

⁷ Szerzej na temat tekstów źródłowych tej tradycji i datowania literatury komentatorskiej pisze G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi 1979; por. także M. Jakubczak, *Sens Ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)*, Kraków 2013, s. 53–61. Wśród badaczy tradycji sankhja-jogi, a w szczególności szkoły jogi, opinie na temat rangi i datowania poszczególnych komentarzy są nadal podzielone. Obecny stan badań w tym zakresie omawia szczegółowo Philipp A. Maas, *A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy*, [w:] red. E. Franco, *Historiography and Periodization of Indian Philosophy*, Vienna 2013, s. 78–81.

⁸ Zwracają na to uwagę m.in. Erich Frauwallner (*idem, Historia filozofii indyjskiej*, t. 1, przeł. L. Żylicz, Warszawa 1990, s. 402, 406) i Richard King (*idem, Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh 1999, s. 123), przy czym Frauwallner podkreślając, że pełne zrozumienie rozwoju duchowego Indii nie jest możliwe bez znajomości sankhji, nie przypisuje jej jednak większej „filozoficznej wartości”.

Określeniem „reprezentatywna” sugeruję, iż stanowi ona nurt swoiście i rdzennie indyjski, ściśle powiązany z intelektualną tradycją tego kręgu kulturowego oraz oddziałujący na pozostałe szkoły filozoficzne. Jak zauważa Gopinath Kaviraj (1887–1976), wybitny hinduski myśliciel ubiegłego stulecia, „Sankhja nie jest jednym z systemów filozofii indyjskiej, sankhja jest filozofią Indii”⁹. Gerald J. Larson dodaje ponadto, że jak o filozofii zachodniej mawia się niekiedy, że jest tylko serią przypisów do Platona, tak o sankhji można powiedzieć, iż filozofia i terminologia buddyjska, filozofia jogi, wczesne spekulacje wedanty, a także wielkie regionalne teologie siwaizmu i wisnuizmu stanowią w gruncie rzeczy jedynie wtórne wysłowienie żywotnej tradycji tekstualnej sankhji¹⁰. Określenie „tradycja tekstualna” (ang. *tradition text*), jak wyjaśnia Eliot Deutsch, nie odnosi się do żadnego konkretnego tekstu ani grupy tekstów, ale raczej do trwającego przez wieki procesu tworzenia filozofii w ramach danej szkoły¹¹. Każda tradycja tekstualna ma swoje autorytatywne źródła opierające się na ustnym przekazie i dodawane do nich z czasem komentarze, zawierające streszczenia, objaśnienia i rozwinięcie najstarszych tekstów. Materiał egzegetyczny stopniowo się rozrasta, przeformułowuje i rozbudowuje wysuwane argumenty, czasami dodając kilka nowych pomysłów, zwykle cechujących się większą precyzją sformułowań. Każdy kolejny filozof–komentator identyfikujący się z konkretną tradycją stara się pozostać wierny swoim źródłom i usystematyzować ich wykładnię tak, aby zapewnić jej spójność. Niemniej czyni to na własnych warunkach, twórczo wzbogacając daną tradycję¹².

Swoją opinię, odnoszącą się głównie do starożytnego okresu rozwoju myśli indyjskiej, wspomniani już Kaviraj i Larson formułują w oparciu o ogromny wpływ, jaki tradycja sankhji wywarła na niemal wszystkie ważne aspekty kultury Indii, takie jak filozofia, mitologia, teologia, prawo, medycyna czy sztuka. Jednakże istotne znaczenie sankhji nie polega bynajmniej na powszechnej akceptacji jej filozoficznych tez, w tym dualistycznego stanowiska metafizycznego. Wprost przeciwnie. Jak trafnie podkreśla Larson w przed-

⁹ Cytuję za Larsonem; por. *idem*, *Preface*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 4: *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, red. G. J. Larson i R. Sh. Bhattacharya, Delhi 1987, s. xi.

¹⁰ G.J. Larson, *The 'Tradition Text' in Indian Philosophy for Doing History of Philosophy in India*, [w:] *The Aesthetic Turn. Reading Eliot Deutsch on Comparative Philosophy*, red. R.T. Ames, Peru (Ill.) 2000, s. 59–69.

¹¹ E. Deutsch, *Knowledge and the Tradition Text in Indian Philosophy*, [w:] *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, red. G. Larson i E. Deutsch, Delhi 1989, s. 165–173.

¹² *Ibidem*.

mowie do czwartego tomu *Encyclopedia of Indian Philosophies*¹³, wpływ tej oryginalnej tradycji intelektualnej brał się raczej z niezliczonych polemik, do jakich przez wieki filozofia klasycznej sankhji prowokowała myślicieli hinduskich i buddyjskich. Ważne miejsce zapewniły jej także liczne odniesienia zawarte w *Bhagawadgicie*, najsłynniejszym filozoficzno-etycznym epizodzie wielkiego eposu *Mahābhārata* (datowanego na ok. IV w. p.n.e.–IV w. n.e.), gdzie pojęcie sankhji utożsamiane jest na ogół z dźnaną (*jñāna*), czyli drogą rozumowego dociekania prawdy, która wymaga dopełnienia w postaci jogi, czyli praktyki pozwalającej na skuteczną kontrolę umysłu¹⁴. Sankhja w tym znaczeniu służy za określenie wszelkich teoretycznych dociekań czy też prób wysłownienia porządku rzeczywistości uchwyconego dzięki doświadczeniu źródłowemu, a zatem odnosi się do filozofii jako swoistej aktywności umysłu, nie zaś wyłącznie do jednej ze szkół.

Metoda i cel poznania

Choć w tekstach obu omawianych szkół istnieje terminologiczna rozbieżność w odniesieniu do źródeł poznania prawdziwego (*pramāṇa*), ogólne dystynkcje pozostają zgodne. Patańdzali podaje, iż poznanie prawdziwe można uzyskać w trojaki sposób (YS 1.7): (1) bądź poprzez tzw. bezpośrednią naoczność (*pratyakṣa*), polegającą na ujmowaniu tego, co szczególne (*viśeṣa*) w danej rzeczy (jest to droga najlepsza, bo bezpośrednia); (2) bądź na drodze poznania rozumowego (*anumāna*), wnioskowania mającego charakter intuicyjnego uchwycenia stałego podobieństwa lub zależności między rzeczami, czyli ujmowania tego, co w danej rzeczy ogólne (*sāmānya*)¹⁵; (3) lub poprzez przejęcie poznania prawdziwego od innej osoby, z tradycji bądź z pism świętych (*āgama*). We wszystkich trzech wypadkach przedmiotem poznania (*viśaya*) jest to, co realnie istniejące (*tadārtha*), tyle że jedynie bezpośrednia naoczność w pełni ujawnia istotę

¹³ G.J. Larson, *Preface*, [w:] red. G.J. Larson i R. Sh. Bhattacharya, *Encyclopedia of Indian Philosophies* [...], *op.cit.*, s. xi.

¹⁴ Por. np. *Bhagavadgītā* II.39, [w:] *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, przeł. i oprac. J. Sachse, Wrocław 1988. Szczegółowe omówienie koncepcji jogi w *Bhagawadgicie* prezentuje J. Sachse, *Ze studiów nad Bhagawadgitą*, Wrocław 1988, zwłaszcza s. 26–29; por. także M. Jakubczak, *Joga w Bhagawadgicie – jedna czy wiele metod wiodących do wyzwolenia?*, „*Studia Philosophica*”, 2008, t. 53, s. 158–174.

¹⁵ Wyjaśniając istotę anumany i utożsamiając ją z poznaniem rozumowym pamiętać należy, iż w myśli indyjskiej rozumność, czy też zdolność rozróżniania, jest synonimem intuicyjnego wglądu, pozostającego w kompetencji świadomości intuicyjnej (*buddhi*), w odróżnieniu od zdolności kojarzenia i syntetyzowania danych zmysłowych, będącej rezultatem działania niższej instancji świadomości empirycznej, czyli intelektu, określanego też jako zmysł wewnętrzny (*manas*).

rzeczy. Wszelkie poznanie zapośredniczone (nie przestając być prawdziwym) stanowi co najwyżej wskazówkę, bodziec, natchnienie kierujące poznającego ku prawdzie.

Tymczasem Iśwarakriszna (SK 4–6) charakteryzując środki poznania prawdziwego, wskazuje na: (1) postrzeganie (*dṛṣṭa*), które polega na ujmowaniu poszczególnych przedmiotów zmysłowych (*viṣaya*); (2) wnioskowanie (*anumāna*) polegające na rozpoznaniu związku między cechą (*liṅga*) a noszącym ją przedmiotem (*liṅgin*); oraz (3) autorytatywne źródło (*āptavacana*). Kiedy przedmiot jest niepoznawalny zmysłowo, można go uchwycić na drodze wnioskowania przez analogię (*sāmānya*), zaś o tych przedmiotach, które wymykają się także i tego rodzaju poznaniu, możemy dowiedzieć się z autorytatywnego źródła.

Zatem poznaniem źródłowym sensu *stricto*, według autorów obu najstarszych tekstów kanonicznych sankhja-jogi, możemy określić tylko takie, które spełnia kryterium bezpośredniości czy też naoczności. Jednakże „naoczność” czy „postrzeganie” niekoniecznie odnoszą się do poznania zmysłowego. Tego rodzaju wyrażenia językowe jak „widzenie, postrzeganie” pełnią rolę metafor, które odsyłają w gruncie rzeczy do intuicyjnego wglądu osiąganego dzięki głębokiemu skupieniu świadomości (*samādhi*) w stanie wycofania zmysłów (*dhāraṇā*) i kontemplacji (*dhyāna*). Co więcej, dotarcie do źródeł poznania wymaga nieodzownie wyeliminowania determinującego świadomość empiryczną ego-centryzmu¹⁶. Dopiero radykalna zmiana perspektywy poznawczej – z naturalnej na zdyscyplinowaną – oraz zogniskowanie uwagi przez dostatecznie długi czas na jednym punkcie (*ekāgratā*) stwarza szansę na uzyskanie bezpośredniego wglądu w istotę rzeczy¹⁷.

¹⁶ Poprzez wprowadzenie pisowni z łącznikiem w terminie „ego-centryzm” sugeruję inne niż potoczne jego znaczenie, mające niewiele wspólnego z powszechnie zakładanym znaczeniem psychologicznym, tj. zadufaniem w sobie, troszczeniem się wyłącznie o własny interes. Ego-centryczne nastawienie wobec świata to takie ujmowanie rzeczywistości, które czyni Ja centralnym punktem odniesienia wszystkich przedstawień świadomości. Ponieważ ego w tym wypadku nie tylko poprzedza, ale umożliwia wszelkie wartościowanie, przymiownik „ego-centryczny” pozbawiony jest etycznie negatywnego wydźwięku. Mówiąc natomiast o wyeliminowaniu ego-centryzmu mam na myśli przewyciężenie przekonania o tym, że indukowana przez świadomość empiryczną dychotomia podmiot–przedmiot oraz Ja–nie-Ja ma charakter obiektywny, ostateczny i jest niemożliwa do zakwestionowania.

¹⁷ „Istotę rzeczy” należy tu rozumieć bardzo szeroko, ponieważ w tradycji indyjskiej oprócz szkół głoszących realizm poznawczy, takich jak njaja, waiśeśzika czy buddyjska sarwastiwada (*sarvāstivāda*), licznie reprezentowane jest również stanowisko idealizmu epistemologicznego, m.in. przez adwaitawedantę (*advaita vedānta*) i buddyjską szkołę jogaczary (*yogācāra*).

W tym miejscu należy podkreślić, iż swoiście rozumiane doświadczenie empiryczne darzone jest w tradycji indyjskiej szczególnym zaufaniem. Nie idzie tu jednak o doświadczenie zmysłowe dokonywane w oparciu o obiektywne, czysto przedmiotowe obserwacje. Doświadczenie empiryczne w kontekście indyjskiej filozofii podmiotu¹⁸ – przeciwstawione spekulatywnej, apriorycznej refleksji – nie jest synonimem obserwacji fizycznych zdarzeń i stanów rzeczy z punktu widzenia osoby trzeciej. Na to swoiste pojęcie doświadczenia wskazuje między innymi Arindam Chakrabarti¹⁹. Autor ten, rozpatrując pojęcie racjonalności na gruncie filozofii indyjskiej, zauważa, że o jego specyfice decyduje nie tyle szczególnie szacunek okazywany „mistycznemu empiryzmowi”, co raczej brak odpowiednika wiedzy apriorycznej, a także ściśle z nią związanej kategorii dedukcyjnej czy też logicznej konieczności. Według tradycji indyjskiej, prawdy – nawet wieczne – zawsze odnoszą się do rzeczywistości poznawalnej w doświadczeniu (ang. *truths of fact*), nie zaś zastrzeżonej wyłącznie dla rozumu czy intelektu (ang. *truths of reason*). Najwyraźniej kategoria doświadczenia zajmuje w filozofii indyjskiej tę samą, wysoką pozycję, jaką tradycja zachodnia przyznaje rozumowi, a za najlepszy rodzaj rozumowania indyjscy myśliciele uznają wnioskowanie oparte na przesłankach fenomenologiczno-epistemicznych, nie zaś czysto formalną, dedukcyjną konieczność cenioną przez Europejczyków.

Poznanie źródłowe – forma i treść

Poznanie prawdziwe bądź poznanie źródłowe określane jest w tradycji sankhja-jogi terminem „pradźńa” (*prajñā*). Odnosi się ono do wglądu poznawczego osiągniętego za sprawą rozróżnienia (*viveka*), które stanowi ukoronowanie wszelkich wysiłków poznawczych. Według Iśwarakriszny (SK 2) rozróżnienie to polega na uchwyceniu istotnej różnicy między dwoma sferami rzeczywistości: między przyrodą (*prakṛti*) – zarówno w jej postaci przejawionej (*vyakta*), jak i nieprzejawionej (*avyakta*) – a jaźnią (*puruṣa*). Patañdźali i Wjasa, autor najstarszego komentarza do *Jogasutry* (YS i *Jogasutrabhaszja* II.26), utożsamiają poznanie rozróżniające (*vivekakhyaṭi*) z wglą-

¹⁸ Sformułowanie „indyjska filozofia podmiotu” jest tu oczywiście pewnego rodzaju nadużyciem, ponieważ niemal każda ze szkół filozoficznych Indii prezentuje własny, różniący się w szczegółach pogląd. Niemniej w ramach uogólnienia podyktowanego objętością niniejszego artykułu określenie to wydaje się uzasadnione i dopuszczalne.

¹⁹ A. Chakrabarti, *Rationality in Indian Philosophy*, [w:] *A Companion to World Philosophies*, red. E. Deutsch, R. Bontekoe, Oxford 1997, s. 269.

dem w odmienność jaźni (*puruṣa*) od podmiotu empirycznego – czitty, pozostającej pod wpływem guny sattwy (*sattva*)²⁰, najsubtelniejszej z trzech ontowłasności przyrody²¹.

Poznanie bezpośrednio natury jaźni nie jest możliwe²², ponieważ jako absolutny byt podmiotowy nie jest ona w żaden sposób przejawiona i pozostaje transcendentna względem świata empirycznego. Jak dowiadujemy się z *Jogasutr* wyzwolenie oznacza, iż „moc podmiotu świadomości utrzymuje się w swojej naturze” (YS IV.34: *svarūpapraṭiṣṭhā vā citiśaktir iti*), sam podmiot świadomości, tj. jaźń (*cit/puruṣa*) nie może się jednak stać przedmiotem poznania²³. Powiada się co prawda, że w trakcie poznania prawdziwego świadomość empiryczna (*citta*) „zabarwia się” jaźnią, czyli prawdziwym, istotnym przedmiotem poznania (YS i *Jogabhaszja* IV.23), nigdzie jednak nie znajdujemy dokładnego opisu stanu puruṣy, poza przypisaniem mu cech absolutnej wolności, świadomości, czystości i świetlistości (YS II.27) oraz doskonałej błogości, a także określeniem go jako wolnego od wszystkich uciążliwości, wiecznego, niezmiennego i nie mającego przyczyny. Można stąd wnosić, że poznanie natury puruṣy przez czittę przekracza jej możliwości, dlatego może mieć jedynie charakter apofatyczny i pozawerbalny.

²⁰ Kategoria *guṇa* (dosł. „nić, pasmo, sznur, powróż”) pełni w tradycji sankhja-jogi szczególną rolę. Można wskazać na co najmniej cztery znaczenia tego terminu, które wzajemnie się dopełniają: (1) *guṇa* jako element konstytutywny, substancjalny „wątek” rzeczywistości przedmiotowej, tj. przyrody (*prakṛti*); (2) *guṇa* jako sposób istnienia niewyczerpanej i nieprzejawionej energii natury – pierwotnej zasady bytu materialnego (*pradhāna/mūlaprakṛti*), poznawalnej jedynie za pośrednictwem jej przejawów; (3) trzy guny – *sattva*, *rajas* i *tamas* – współtworzą sferę „wtórną”, „podporządkowaną” (*gauṇa*) zasadzie bytu podmiotowego (*puruṣa*); (4) *guṇa* to także jakość, cecha, przymiot bytu, czynu bądź poznania, a w szczególności walor moralny, czyli wskaźnik wartościowania etycznego, oraz jakość doznania zmysłowego i estetycznego. Szerzej na ten temat piszę w: M. Jakubczak, *Guṇa*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk et al., Lublin 2003, s. 136–139.

²¹ Warto podkreślić, że filozofowie szkół sankhji i jogi, przeciwnie niż przedstawiciele tradycji njaja-waiśeśiki czy Arystoteles, nie dokonują kategorialnej dystynkcji na substancję i własności. Własność i to, do czego się ona odnosi, nie istnieją w oderwaniu od siebie, a ich konceptualne wyodrębnienie jest zabiegiem wyłącznie językowym. To, co nazywamy własnością, jest według myślicieli sankhja-jogi sposobem przejawiania się i działania rzeczy. Wszelkie cechy, które przypisujemy poszczególnym przedmiotom, można zredukować do trzech gun, czyli elementarnych ontowłasności. Każde zjawisko – czy to fizyczne, biologiczne, kognitywne, czy też wolitywne – zawdzięcza właściwie sobie cechy określonej proporcji gun – *sattwy*, *radžas* i *tamasu*. To właśnie ów trójgunowy dynamiczny potencjał decyduje między innymi o tym, czy dane zjawisko przybiera postać materialną czy psychiczną.

²² *Jogasutry* mówią jedynie o tym, iż wyzwolenie oznacza, iż „moc podmiotu świadomości utrzymuje się w swojej naturze” (YS IV.34: *svarūpapraṭiṣṭhā vā citiśaktir iti*).

²³ Przekonanie to wynika niejako z samej istoty podmiotowości, definiowanej tu jako przeciwieństwo sfery przedmiotowej.

Jak czytamy w najstarszych zachowanych tekstach sankhji i jogi, wyzwolenie od cierpienia i konieczności wcielania się osiągnięte jest jedynie poprzez implozję Ja empirycznego, która stanowi rezultat analizy 25 takości (*tattva*)²⁴. Kulminacją owej analizy jest akt wglądu rozróżniającego opisany w SK 64 następująco: „nie jestem, nie moje, nie ja” (*nāsmi na me nāham*)²⁵. Rozróżnienie przybiera więc formę negacji i dotyczy zarazem samopoznania i poznania rzeczywistości jako takiej.

Odrzucenie pozornej tożsamości jaźni (*puruṣa*) z aktualnym Ja działającym (*ahamkāra*) może nas zatem wyzwolić z cierpienia, którym naznaczona jest wszelka egzystencja (*samsāra*). Cierpienie bowiem uznawane jest za nieuchronny skutek błędu poznawczego. Bierna i niezmienna jaźń zostaje uchwycona jako różna od zmiennego i aktywnego Ja, czy też od *sattvy*, której świadomość empiryczna zawdzięcza swoje istotne własności, takie jak przejrzystość, zdolność ujawniania i odzwierciedlania. Dokonanie rozróżnienia sprawia, że oto w pełni pojmuję, iż nie jestem tym, czym sądziłam, że jestem, ulegając złudzeniu tożsamości Ja/jaźni; nie jestem zatem ani własnym ciałem, ani treścią swojej świadomości, ani nawet własnym Ja/*ego*. W ten sposób ujmuję dystynkcję między wieczną i jedyną (*kevala*) jaźnią a zmiennym fenomenalnym Ja, działającym jako podmiot relatywny, tj. prowizoryczny i (tym)czasowy. Tego rodzaju poznanie źródłowe wpływa na nieodwracalną przemianę świadomości poznającego, a w konsekwencji na sposób działania podmiotu oraz motywację do jego podjęcia.

Wnioskowanie o istnieniu jaźni

Skoro jednak poznanie źródłowe ma postać negacji, nie zaś afirmacji określonego stanu rzeczy, na jakiej właściwie podstawie tradycja sankhja-jogi przyjmuje zasadność tezy o istnieniu wiecznej i niezmiennej jaźni, która nie przejawia się w formie zjawisk świadomościowych? Czym jest ów podmiot *par excellence*?

²⁴ Tradycja sankhja-jogi zakłada istnienie dwudziestu pięciu podstawowych takości rzeczywistości (*tattva*); dwadzieścia cztery *tattvy* należą do sfery przedmiotowej, tj. przyrody (*prakṛti*), a jedna takosc utożsamiona jest ze sferą podmiotową, tj. jaźnią (*puruṣa*). Kosmologiczne i psychologiczne znaczenie takości (*tattva*) na gruncie filozofii sankhji analizuje m.in. R.J. Parrott, *The Problem of the Sāṃkhya Tattvas as Both Cosmic and Psychological Phenomena*, „Journal of Indian Philosophy”, t. 14, 1986, s. 55-77.

²⁵ Co ciekawe, analogiczna fraza pojawia się również w najstarszych zachowanych tekstach buddyjskich, spisanych w języku palijskim; por. *Majjhimanikāya* 109.1516 (*Mahāpuṇṇamasutta*) oraz *Majjhimanikāya* 22.2627; s. 40-44 (*Alagaddūpamasutta*): *‘etaṃ mama, eśhamasmi, eso me attā’ti samanupassati*. Por. ang. przekład Bhikkhu Ñāṇamoli i Bhikkhu Bodhi, [w:] *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Boston (Mass.) 1995.

Po pierwsze, istotą podmiotowości jest beztreściowa świadomość (*cit*) i nieukierunkowane „wiedzostwo” (*draṣṭṛtva*). Iśwarakriśzna, przeciwstawiając podmiot temu, co poznawalne, charakteryzuje go w SK 19 jako obojętnego (*mādhyasthya*), biernego (*akartr*) świadka (*sākṣin*), innego (*para*) niż domena trzech *gun*. Jako przeciwieństwo tego, co poznawalne, purusza pozostaje nieuchwytny. Skąd zatem wiemy o jego istnieniu? W pismach tradycji *sankhja-jogi* nie znajdziemy wzmianek świadczących o możliwości doświadczenia jaźni, nawet w trakcie skupienia medytacyjnego czy przeżycia mistycznego. Myśliciele obu *darśan* nie sugerują także, aby istnienie puruszy należało przyjąć na wiarę. Autor *Sankhjakariki* przekonany jest, iż domaga się ono uzasadnienia. Przedstawia więc rozumowanie, w którym istnienie jaźni stanowi wniosek konieczny do koherentnego wyjaśnienia ładu świata. Podobnie jak w przypadku uzasadnienia istnienia nieprzejawionej sfery *prakṛiti* (SK 8; 14–16) posługuje się przy tym inferencją abdukcyjną, czyli wnioskowaniem o przyczynie z uznanego następnika. Rozumowanie to przedstawia się następująco (SK 17):

Z tego, że:

- [a] kombinacje [*gun*] istnieją dla [kogoś] innego,
- [b] [ów inny musi być] przeciwny trzem *gunom*,
- [c] [musi nad nimi] panować,
- [d] [musi] istnieć [ktoś] używający [tego świata],
- [e] istnieje dążność mająca na celu wyzwolenie, wnioskuje się o istnieniu puruszy.²⁶

Przemawiająca za istnieniem puruszy argumentacja zawarta w punktach [a] i [b]²⁷ ma charakter teleologiczny. Wszystko, co istnieje, służy czemuś innemu niż własne trwanie. Poznawalne przedmioty, powstałe z kombinacji *gun*, cechują się złożonością (*saṃghāta*) i jako takie służą określonym celom, które wykraczają poza złożenie celów poszczególnych części rzeczy. Gaudapada (*Bbhaszja* 17)²⁸ i Waczaspati Miśra (*Tattwakaumudi* 121)²⁹, objaśniając powyższą karikę, sięgają po proste przykłady w rodzaju krzesła lub łóżka służącego człowiekowi do wypoczynku. Istnienie każdego przedmiotu z osobna, tj. poszczególnych części łóżka (np. puchowej po-

²⁶ Cyt. za: Iśwarakriśzna, *Sankhjakarika*, przeł. M. Jakubczak, *op. cit.*, s. 85.

²⁷ Punkt pierwszy kładzie nacisk na kwestię złożoności przedmiotów (*saṃghātaparārthatvāt*), zaś drugi na przeciwieństwo puruszy względem trójgunowej *prakṛiti* (*triguṇādiviparyayāt*).

²⁸ Por. *The Sāṃkhyakārikā. Īsvara Kṛṣṇa's Memorable Verses on Sāṃkhya Philosophy with the Commentary of Gauḍapādācārya*, red., przeł. i wstęp H.D. Sharma, Poona 1933, s. 27–29.

²⁹ Por. *The SāṃkhyaTattvaKaumudī. Vācaspati Mīśra's Commentary on the Sāṃkhyakārikā*, przeł. M.G. Jhā, wstęp i przypisy H.D. Sharma, red. popr. M.M. Patkar, Delhi 2004, s. 79–81.

duszki, bawełnianej narzuty, metalowych sprężyn czy drewnianego stelaża) ma swój własny cel (np. podparcie głowy, okrycie leżącego ciała itd.), ale nad nimi wszystkimi góruje wspólny, nadrzędny cel, jakim jest wypoczynek użytkownika mebla. Analogicznie wszystkie przedmioty reprezentujące trójgunową prakriti, choć mają swoje własne „pośrednie” czy „lokalne” cele, ostatecznie wszystkie razem służą jednemu użytkownikowi sfery przedmiotowej – puruszy. Komentatorzy zdają sobie sprawę, że podany przykład ilustrujący tezę Íśwarakriszny nie jest wystarczająco przekonujący i może budzić sprzeciw oponenta: fakt, iż złożoność rzeczy skłania nas do uznania za ich cel czegoś, co wykracza poza nie, nie musi wcale prowadzić do uznania istnienia jaźni. Adwersarz filozofa sankhji może wszakże stwierdzić, że jedna złożona rzecz służy innej złożonej rzeczy, tak jak łóżko służy ciału. W odpowiedzi na przytoczone zastrzeżenie Waczaspati Miśra zauważa, że idące tym tokiem rozumowanie, tj. uznanie danej złożonej rzeczy za cel innej podobnej itd., prowadzi do logicznego błędu *regressus ad infinitum*, określanego w sanskrycie *anavastha* (dosł. niemający końca ciąg twierdzeń). Aby uniknąć tego błędu, konieczne wydaje się przyjęcie założenia, iż wszelkie przedmioty powstałe z kombinacji gun nie służą nieco innemu, ale innemu diametralnie, czyli puruszy, ponieważ z racji swej absolutnej prostoty (*asamghāta*)³⁰ jest im on ontycznie obcy (*para*).

Kolejny argument wskazany w punktach [c] i [d] mówi o potrzebie panowania nad przedmiotem wzbudzającym przyjemność, przykrość lub złudzenie (w zależności od dominacji poszczególnych gun). Gaudapada (*Bhaszja* 17) i Miśra (*Tattwakaumudi* 122) tym razem sięgają po przykład powozu, który kierowany jest przez woźnicę. Co więcej, ów woźnica nie może podlegać tym samym mechanizmom warunkowania, co pojazd. Gdyby tak było, sam wymagałby kontroli innego kontrolera. Jeśli i ten nie panowałby nad biegiem zdarzeń, potrzebny byłby nadrzędny kontroler itd. Słowem, nasze rozumowanie ponownie popada w nieskończony regres. Można go jednak powstrzymać pod warunkiem przyjęcia tezy, iż istnieje ten, który kontroli nie wymaga (*adhiṣṭhāna*), a zarazem doznaje aktywności tego, co kontroli podlega (*bhoktr̥bhāva*). Teza ta wywiedziona jest z obserwacji, że istnieje to, co wzbudzając doznania przyjemne, przykre bądź złudne, poddaje się kontroli.

Warto przy okazji zwrócić uwagę na przesłankę, która świadczy o tym, iż tradycja sankhja–jogi stoi na stanowisku metafizycznego realizmu

³⁰ W kontekście sankhiczej teorii tattw tworzących uniwersum rzeczywistości, purusza jest tylko jedną z nich, podczas gdy na sferę przedmiotową, tj. przyrodę (*prakriti*), składają się aż dwadzieścia cztery tattwy.

krytycznego³¹. Jak wynika z powyższej argumentacji, nośnikiem doznawalnych własności jest rzeczywistość istniejąca niezależnie od jaźni. Jednakże podmiot empiryczny – przynależny do sfery prakṛti, podobnie jak przedmiot poznania – warunkuje subiektywne doznania i reakcje na obiektywnie istniejące własności. Zatem cechy podmiotu empirycznego (takie jak predyspozycje intelektu, typy nastawienia poznawczego itd.) współwarunkują wraz z przedmiotem rezultaty percepcji. Można powiedzieć metaforycznie, że przejście kontroli nad subiektywnym warunkowaniem przybliży podmiot do przedmiotu.

Argument [e], ostatni z przedstawionych w SK 17, wydaje się najbardziej istotny z punktu widzenia mistycznej psychologii i soteriologicznej motywacji. Tym razem Iśwarakriśna i komentatorzy karik wyprowadzają wniosek o istnieniu puruśy z obserwacji, iż istoty ludzkie przejawiają dążenie do wyzwolenia się (*kaivalyārtha*) z wszelkich uwarunkowań i cierpienia, a kumulowana przez pokolenia wiedza na ten temat, spisana w świętych tekstach, wskazuje nie tylko na możliwość osiągnięcia celu, ale daje świadectwo jego realizacji przez wielkich mędrców. Wyzwolenie od cierpienia oznacza zaprzestanie doznawania przyjemności, przykrości i wszelkiej złudy – skutków aktywności trzech *gun*. Świat przyrody (*prakṛti*) – samoistny i odwieczny – nigdy nie ustanie w swej aktywności. Nie sposób też określić jej początku. Jak więc wyjaśnić możliwość ustania cierpienia generowanego przez tak pojętą rzeczywistość? Jedyna racja, która pozwala wytłumaczyć możliwość i sens dążenia do wyzwolenia (tj. *kaiwalji*), musi istnieć poza sferą przyrody i wymykać się prawom w niej rządzącym. Jest nią właśnie jaźń/świadomość/duch (*puruśa*).

Dodatковым tropem prowadzącym do uznania istnienia jaźni jest relacja posiadania, panowania czy też przynależności³². Niewątpliwie stanowi ona istotną funkcję podmiotowości, bazującą na rozróżnieniu ja–moje. Zgodnie z intuicją psychologii potocznej to, nad czym panuję, należy do mnie (np. ręka jawi się jako moja, jeśli mogę nią poruszyć, podczas gdy ręka, której ruchu nie kontroluję, wydaje mi się obca, cudza). W ujęciu *sankhajogi* panowanie podmiotu nad przedmiotem, czy też jaźni nad przyrodą (*puruśa–prakṛti*), nie wymaga jednak wolicjonalnej aktywności ani jakiegokolwiek innej ingerencji lub kontroli, gdyż przynależność sprowadzona zostaje do służeńności i celowości (*arthavattva*). Samo istnienie możliwego przedmiotu doświadczenia, tj. przyrody, wydaje się zyskiwać sens dopiero w kontekście

³¹ Określenie to rozumiem zgodnie z definicją sformułowaną przez K. Ajdukiewicza, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 129–130.

³² Sugerują ją terminy, którymi charakteryzowana jest jaźń (*puruśa*) w *YS*: *svāmin*, *prabhu*, oraz w *SK*: *adhiṣṭrñāt*, *bhoktr*.

relacji z niezależnym od przyrody podmiotem, jaźnią. Relacja ta, określana jako kontakt (*saṃyoga*, SK 20), rodzi przynależność, która wyznacza swoistą hierarchię między posiadającym a posiadanym, używającym a używanym, właścicielem a własnością. Pierwszy z członów góruje nad drugim jako jego przyczyna celowa, drugi natomiast podlega instrumentalizacji jako człon logicznie – choć nie chronologicznie ani ontycznie – wtórny wobec „panującego/pana” (*prabhu*). W kontekście dualistycznej metafizyki *sankhji* nie prowadzi to jednak do uznania bytowej pierwotności jaźni/ducha (*puruṣa*) względem przyrody (*prakṛti*), ponieważ obie sfery uznawane są za wieczne, niestworzone (*avikṛti*)³³.

Innymi słowy, na istnienie nieprzejawionej jaźni naprowadzić nas może jedynie wnioskowanie abdukcyjne, które każe uznać jaźń – jako cel przejawiania się przyrody – za wywnioskowany poprzednik rozumowania. Następnikiem, czyli punktem wyjścia całego wnioskowania, są poznawane przez nas zjawiska przyrody. Przekonanie *Iśwarakriszny* o służebności przedmiotu poznania względem podmiotu wyraża się w rozumowaniu wyrażonym w SK 17, które można podsumować następująco: skoro istnieje świat zjawisk, powstałych w wyniku mieszania się *gun*, jego trwanie nabiera sensu o tyle, o ile jest ktoś różny od świata, niebędący jego częścią (tj. przeciwny trzem *gunom*), dla kogo ów świat istnieje, kto może nad nim panować i używać go, nie ulegając zarazem jego uwarunkowaniom. Co więcej, o tym, że jaźń istnieje, świadczy według *Iśwarakriszny* także to, że w przyrodzie możliwa jest dążność do całkowitego wyzwolenia (*mokṣa*) z kręgu wcieleń. To, że Ja empiryczne (*czitta/antahkarana*), będące wytworem *prakṛiti*, przejawia pragnienie wyzwolenia się z ograniczeń właściwych światu zjawisk, wskazuje na istnienie heteronomicznego celu, a zarazem źródła owych dążeń. Jak bowiem dążenie do przewyciężenia praw przyrody mogłoby wypływać z niej samej, tj. ze sfery działającej na mocy owych praw? Uznając dążenie do wyzwolenia za sensowne i realne, tj. ugruntowane w metafizycznym porządku świata, przyjmujemy zarazem, iż ma ono swoje źródło i cel poza przyrodą.

³³ Mówiąc ściślej, za niestworzoną uznawana jest jaźń (*puruṣa*) oraz rdzenna, nieprzejawiona sfera przyrody (*mūlaprakṛti*), z której wyłaniają się dalsze dwadzieścia trzy takości (*tattva*). Te ostatnie, jako zmienne przejawy rdzennej *prakṛiti*, nie są już jednak uznawane za wieczne. Siedem spośród nich jest stworzonych, a zarazem stwarzających, zaś szesnaście dalszych nie stwarza już kolejnych ewolucji. Por. SK 3: *mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtivistayāḥ sapta ṣoḍaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ*.

Komunikowanie i wykorzystanie wiedzy źródłowej

Najcenniejszym źródłem wiedzy – nie tylko o sobie samym – jest wgląd introspekcyjny poprzedzony wielostopniową medytacją, który zapewnia naszemu poznaniu źródłowość i bezpośredniość. Wiedza, pozyskana przez inną osobę nie może być przeze mnie uznana za prawomocną w tym samym stopniu, co mój własny bezpośredni intuicyjny wgląd (*pratyakṣa/drṣṭa*). Nie oznacza to jednak – podobnie jak dla Husserla – że nie istnieje wiedza obiektywna albo że wiedza zdobyta w wyniku źródłowego wglądu jest całkowicie niedyskursywna czy z gruntu nieprzekazywalna. W tradycji indyjskiej powszechnie przyjmuje się, iż ani autorytet mistrza lub nauczyciela (*guru*), ani też wiedza pozyskana na drodze wnioskowania przez analogię nie dorównuje bezpośredniemu poznaniu co do prawomocności oraz skuteczności wpływania na nasze widzenie świata (*darśana*) i działanie (*karman*). Zarazem jednak doświadczenie wglądu nie ogranicza się wyłącznie do uchwycenia idei umysłu, a tym bardziej treści psychicznych podmiotu, gdyż stanowi rezultat konfrontacji Ja z nie-Ja.

Na koniec podkreślić trzeba jeszcze jedno przekonanie, podzielane nie tylko przez omawianą tu tradycję, ale przez większość indyjskich darśan. Dotyczy ono możliwości i potrzeby praktycznego wykorzystania mądrości zdobytej dzięki poznaniu źródłowemu. Niezbędne okazuje się odpowiednie usposobienie własnego umysłu, które oznacza wdrożenie w życie swoistej fenomenologii zgodnej z głoszoną przez filozofów koncepcją natury ludzkiej. Tego rodzaju praktyczny test czy – rzecz by można za Pierrem Hadot – ćwiczenie duchowe³⁴ stanowi w tradycji indyjskiej oczywiste dopełnienie

³⁴ W tradycji zachodniej powszechnie uznaje się, iż filozofia polega na tworzeniu dyskursywnych teorii, które nie muszą wcale wpływać na tryb naszego codziennego życia. Przekonanie to poddane zostało krytyce przez Pierre'a Hadota, który stara się zmienić utarty przez ostatnie stulecia pogląd na temat filozofii starożytnej, a w konsekwencji na to, czym od zarania charakteryzuje się dziedzina wiedzy nazwana przez starożytnych Greków „umiłowaniem mądrości”. Opierając się na antycznych źródłach, Hadot pokazuje, że starożytni europejscy filozofowie zainteresowani byli na równi rozwijaniem teorii filozoficznych, jak i praktykowaniem filozofii jako sposobu życia – ścieżki życiowej, którą wskazuje, wyjaśnia i uzasadnia uprawiany przez nich filozoficzny dyskurs. Dla starożytnych teoria filozoficzna i filozoficzny sposób życia były nierozdzielnie związane. Centralną rolę w znakomitym studium Hadota pełni pojęcie ćwiczenia duchowego, które – jak przekonuje francuski filozof – tkwi w samym sercu hellenistycznego sposobu myślenia o człowieku, moralności i kosmosie. Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992; oraz P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000. Na temat podobieństw i różnic między greckimi i indyjskimi koncepcjami filozoficznej terapii oraz soteriologii pisze także Sven Sellmer, *Subjektivität. Das therapeutischsoteriologische Paradigm in der indischen und griechischen Philosophie*, „Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren”, 2008, t. 19, s. 518.

refleksji teoretycznej³⁵. W kontekście indyjskim dyskurs filozoficzny jest następstwem wyboru określonego sposobu życia i sprecyzowanej perspektywy poznawczej, nie zaś na odwrót. Z kolei owa perspektywa poznawcza skutkuje pewną wizją świata. Zadanie dyskursu filozoficznego polega zatem na odwołaniu i uzasadnieniu wybranej opcji poznawczej implikującej określoną wizję świata. Wynikiem filozoficznych dociekań jest więc nie tylko teoretyczna sprawność czy erudycja, ale przede wszystkim rozwój duchowy wymagający gruntownej przemiany osobowości.


Podsumowanie

W historii filozofii indyjskiej nie doszło do wyraźnego przeciwstawienia praktycznych walorów subiektywnego wglądu poznawczego, osiąganego dzięki medytacji, spekulatywnym i teoretycznym ambicjom filozofii, a wielu wybitnych autorów teoretycznych traktatów zaliczanych jest zarazem do grona mistyków i szanowanych nauczycieli duchowych, żeby wspomnieć choćby Nagardżunę, Śankarę czy Ramanudżę. Często też, zwłaszcza w tekstach buddyźmu, jogi i njaji, pojawia się skojarzenie filozofii z terapią oraz porównanie wykładu filozoficznego do traktatu medycznego rozpatrującego kolejno cztery zagadnienia: (1) chorobę, czyli świat, kołowrót wcieleń (*samsāra*), (2) przyczynę choroby, czyli cierpienie (*duḥkha*) i niewiedzę (*avidyā*), (3) zdrowie, czyli stan wyzwolenia (*mokṣa*) oraz (4) zalecaną kurację, tj. doskonałe poznanie (*samyagdarśana*)³⁶. Niemniej, jak zauważa Wilhelm Halbfass, terapeutyczny paradygmat, tak istotny dla tożsamości wielu filozoficznych szkół indyjskich, ma również swoje ograniczenia. O naturze tamtejszej filozofii świadczy tyleż przyjmowanie owego paradygmatu, co transcendowanie go³⁷. Podobnie jak medycyna, zorientowana soteriologicznie filozofia zmierza do przywrócenia i utrzymania stanu optymalnego, a zarazem naturalnego, który pierwsza nazywa zdrowiem, druga zaś prawdziwą jaźnią bądź właściwą tożsamością. Jednocześnie terapia filozoficzna prowadzi do przekroczenia owej „granicy normalności” dzięki stopniowemu uwalnianiu się od wszelkich uwarunkowań, nie wyłączając dążenia do przyjemności, dobrostanu oraz unikania bólu, cierpienia czy lęku przed chorobą i śmiercią. Wszystkie te

³⁵ Ważnym elementem dopełniającym większość spośród indyjskich koncepcji filozoficznych jest ściśle określona praktyczna ścieżka doskonalenia duchowego, zwana sadhaną (*sādhana*) lub jogą (*yoga*).

³⁶ Porównanie YS do traktatu medycznego (*cikitsāśāstra*) pojawia się już m.in. w komentarzu Wjasy *Jogasutrabhaszja* II.15.

³⁷ Por. W. Halbfass, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Albany 1991, s. 256.

„normalne” i „zdrowe” rodzaje motywacji za sprawą terapii filozoficznej ustępują miejsca kognitywnej orientacji, która jako jedyna gwarantuje osiągnięcie ostatecznego wyzwolenia. 

MARZENNA JAKUBCZAK – dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie. Zainteresowania badawcze obejmują klasyczną filozofię indyjską, komparatystykę na gruncie filozofii i religii, filozofię podmiotu i estetykę interkulturową. Opublikowała m.in. monografie: *Sens Ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej* (2013), *Poznanie wyzwajające. Filozofia jogi klasycznej* (1999), a także zredagowała tomy: *Boginie, prządki, wiedźmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii* (2005), *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu* (2003), oraz numery tematyczne czasopisma „Argument: Biannual Philosophical Journal”, m.in. *Academic Study of Religion in South Asia* (2016), *Psychophysical Integrity of the Human Self. Comparative Approach: Philosophy, Literature & Art* (2015), *Subjectivity and Self-knowledge* (2011).

MARZENNA JAKUBCZAK – Ph.D. (habil.), Professor of Philosophy at Department of Philosophy and Sociology, Pedagogical University of Cracow, Poland. Her main interests cover classical Indian philosophy, comparative philosophy and religion, philosophy of self, and cross-cultural aesthetics. She has authored *Sens Ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej* (2013), *Poznanie wyzwajające. Filozofia jogi klasycznej* (1999), and edited several volumes: *Boginie, prządki, wiedźmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii* (2005), *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu* (2003), she also edited, among others, some issues of “Argument: Biannual Philosophical Journal”, e.g. *Academic Study of Religion in South Asia* (2016), *Psychophysical Integrity of the Human Self. Comparative Approach: Philosophy, Literature & Art* (2015), *Subjectivity and Self-knowledge* (2011).