

MAREK SZYMAŃSKI\*

## ZWIĄZEK MIĘDZY FILOZOFIĄ INDYJSKĄ, KONCEPCJAMI ZBAWCZEGO DOŚWIADCZENIA I MEDYTACJĄ

Słowa kluczowe: filozofia indyjska, gnoza, doświadczenie, medytacja  
Keywords: Indian philosophy, gnosis, experience, meditation

Zdaniem myślicieli reprezentujących neohinduizm, cechą charakterystyczną klasycznej filozofii indyjskiej jest jej genetyczna zależność od doświadczenia<sup>1</sup>. Indyjskie *darśany* miałyby się opierać na poznaniu bezpośrednim, a nie na spekulacji. Chodzi jakoby o szczególne, niedostępne większości ludzi Zachodu, postaci doświadczenia, które ujawniają ukryte składniki czy aspekty rzeczywistości. Mają to być postaci doświadczenia

---

\* Marek Szymański – dr hab., historyk filozofii indyjskiej i religioznawca zatrudniony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Specjalizuje się w historii filozofii buddyjskiej. Wydał m.in. monografię *Zagadnienie jedności i tożsamości świadomej istoty w filozofii buddyzmu indyjskiego* (Lublin: Wydawnictwo UMCS 2010). E-mail: marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl.

<sup>1</sup> Utożsamiam to pojęcie doświadczenia z kategorią przeżyć, które stanowią „bezpośredni (czyli bez obecności pośredników czy znaków nieprzezroczystych, bez odniesienia do uprzednich aktów poznawczych, bez zniekształcenia czasoprzestrzennej charakterystyki ujmowanego przedmiotu oraz jednofazowo, *za jednym zamachem* uchwytyjący przedmiot) i naoczny (ogłądowy) – choć niekoniecznie tylko zmysłowy – kontakt poznawczy z jakimś przedmiotem czy sytuacją przedmiotową” (J. Wojtyśiak, *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, [w:] A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 342).

doniosłe egzystencjalnie, którym w wielu przypadkach przypisywano funkcję zbawczą. Jako (występujące w klasycznych tekstach) sanskryckie nazwy takiego doświadczenia wskazywano m.in. terminy *anubhava*, *anubhūti*, *sākṣātkāra*. Taką interpretację filozofii indyjskiej miałyby potwierdzać pochodzenie terminu *darśana* od pierwiastka *drś* (widzieć)<sup>2</sup>. Celem neohinduizmu było obudzenie dumy Hindusów ze swej kulturowej odrębności. Naszkicowana interpretacja indyjskiej filozofii służyła uzasadnieniu wartości, a nawet wyższości tej filozofii. Głównym punktem odniesienia neohinduizmu były zachodnia nauka i technika. Przyjmowano, że odpowiednikiem podejścia eksperymentalnego w naukach przyrodniczych są, rozwijane przez Hindusów od tysiącleci, eksperymentalne badania umysłu. Zaawansowany charakter tych badań miał umożliwiać kontrolowany dostęp do doświadczeń niedostępnych ludziom Zachodu. Przedstawiciele neohinduizmu twierdzili, że filozofia indyjska stanowi rezultat namysłu nad takimi przeżyciami. Znaczący wpływ na neohinduizm wywarły trendy intelektualne, które panowały na Zachodzie na przełomie wieku XIX i XX. Chodzi m.in. o przyznanie doświadczeniu religijnemu statusu źródła i istotnego składnika religii. W grę wchodzi również Bradleyowska koncepcja *doświadczenia absolutnego*. Wpływ na neohinduistyczną interpretację filozofii indyjskiej wywarły osobiste afiliacje propagatorów neohinduizmu. Wielu z nich czuło się związanych z adwaita wedantą, w której nadrzędna rola jest przypisywana doświadczeniu mistycznemu<sup>3</sup>.

Wilhelm Halbfass wykazał, że neohinduistyczna interpretacja filozofii indyjskiej jest błędna. Nieuzasadnioną ekstrapolacją jest teza, zgodna z którą u podstaw indyjskich doktryn filozoficznych leżą eksperymenty na własnym umyśle oraz nietypowe doświadczenia stanowiące rezultaty takich eksperymentów. Myśliciele indyjscy stosunkowo rzadko uzasadniali swe stanowiska, powołując się na osobiste doświadczenie. Nie odwoływał się do niego (przynajmniej w swych głównych dziełach) nawet Śankara, myśliciel szczególnie ceniony przez wielu koryfeuszy neo-

---

<sup>2</sup> W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. M. Nowakowska i R. Piotrowski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG 2008, s. 576–584, 595–598.

<sup>3</sup> Tamże, s. 584, 594–595, 598–603. Cennym źródłem informacji na temat poglądów wybranych przedstawicieli neohinduizmu jest praca: S. Tokarski, *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*, Wrocław: Ossolineum 1987.

hinduizmu. Śankara powoływał się na autorytet świętych tekstów. Mīmāṃsākie byli przekonani, że źródłem najważniejszej wiedzy (tj. znajomości obowiązków rytualnych) jest objawienie. Osobiste doświadczenie uważali za bezużyteczne w tej materii. Halbfass wskazał również na odrzucenie wiarygodności tzw. percepcji jogicznej (*yogi-pratyakṣa*) w szkole Kumarili. Przywołał rozpowszechniony pogląd, zgodnie z którym buddyści, dżiniści i przedstawiciele pañcaratry popadli w herezję wskutek polegania na osobistym doświadczeniu zamiast na autorytecie *śruti*. Halbfass przypomniał również stanowisko Ramanudży, zgodnie z którym absolut (*brahman*) nie może ujawnić się w żadnych aktach spostrzeżenia. Ramanudża sądził, że akty tzw. spostrzeżenia jogicznego są wytworem wyobraźni, która wykorzystuje zasoby pamięci<sup>4</sup>.

Lektura tekstu Halbfassa może skłonić czytelnika, który słabo zna dzieje filozofii indyjskiej, do uznania, że pojęcie niestandardowego doświadczenia odgrywało w klasycznej myśli indyjskiej rolę błahą. Przekonanie takie jest błędne. Nie ulega wątpliwości, że w różnych nurtach filozofii indyjskiej przeżyciom, które uznawano za akty elitarnego doświadczenia, przyznawano ważną rolę. Wydaje się, że rozważania Halbfassa warto uzupełnić omówieniem kilku ważnych dystynkcji. Ich uwzględnienie jest koniecznym warunkiem wszechstronnej analizy stosunku między filozofią indyjską i niestandardowymi postaciami doświadczenia. Poglądy klasycznych myślicieli indyjskich na temat takich postaci doświadczenia mogą się odnosić do kilku odrębnych kwestii. By uniknąć interpretacyjnych nieporozumień, należy wyraźnie odróżnić:

1. Stanowiska w sprawie zbawczej roli wiedzy.
2. Poglądy na temat stosunku między gnozą a doświadczeniem.
3. Poglądy na temat treści gnozy.
4. Poglądy na temat możliwości werbalizacji gnozy.
5. Poglądy na temat stosunku między gnozą a rozumowaniem.
6. Różne sposoby uzasadniania nauki o zbawczym doświadczeniu.
7. Stanowiska w sprawie rzeczywistego występowania określonych przeżyć uznawanych za zbawcze i w sprawie poznawczej wartości takich przeżyć (o ile uznano je za występujące)<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> W. Halbfass, *Indie i Europa...*, dz. cyt., s. 584–592.

<sup>5</sup> Poniżej przywołano szeroką gamę historycznych stanowisk. Taka perspektywa wymusiła przyjęcie szeregu założeń i wyboru określonych opcji interpretacyjnych, z których część w sposób nieunikniony ma charakter dyskusyjny. Nie sposób wszyst-

Ad 1. **Stanowiska w sprawie zbawczej roli wiedzy.** W dziejach religii i filozofii w Indiach bardzo ważną rolę odegrał pogląd, zgodnie z którym koniecznym i wystarczającym warunkiem zbawienia jest uzyskanie odpowiedniej wiedzy (wiedzę taką będę nazywać „gnozą”, a jej osiągnięcie „oświeceniem”)<sup>6</sup>. Już autorzy wedyjskich hymnów wierzyli, że u źródeł ich poetyckiej aktywności leżą akty wglądu niedostępne zwykłym śmiertelnikom. Sformułowano pogląd, zgodnie z którym zdolność przeżywania takich aktów czyni wieszczów równymi bogom i czyni ich nieśmiertelnymi<sup>7</sup>. Przed powstaniem upanisad powszechnie ceniono w tradycji bramińskiej znajomość zasad określających kosmiczny ład i regulujących ludzkie życie. Bezpośrednie działanie zbawcze przypisywano jednak raczej właściwemu postępowaniu (m.in. rytualnemu) niż wiedzy<sup>8</sup>. Soteriologie gnostyczne rozwijały się intensywnie w Indiach w okresie powstania upanisad. Szerokie uznanie zyskały wtedy: koncepcja wielokrotnego odradzania się (w postaci określonej przez wcześniejsze czyny), negatywna ocena tego procesu oraz pogląd o możliwości uwolnienia się od konieczności kolejnych narodzin. Większemu niż wcześniej pesymizmowi w ocenie ludzkiej kondycji towarzyszyły śmielsze niż dotąd aspiracje. Stan zbawienia w sposób zdecydowany przeciwstawiano egzystencji ziemskiej. Wierzono, że wolność od konieczności odradzania się może być osiągnięta za życia. W stanie takim widziano

---

kich ich tu uzasadnić źródłowo. Wskazano jednak opracowania, w których takie uzasadnienie można znaleźć.

<sup>6</sup> Termin „zbawienie” odnosi się do najwyższego dobra rozmaitych religii, rozumianego jako ostateczne uwolnienie się człowieka z niekorzystnego stanu czy okoliczności. Tak rozumiane zbawienie nie wymaga zbawczej aktywności Boga, bóstw czy innych istot nadprzyrodzonych. Taki sposób posługiwania się terminem „zbawienie” jest rozpowszechniony wśród religioznawców (zob. np. H. Waldenfels, H. von Stietencron, M. von Brüch, R. Malek, W. Breuning, P. Antes, *Zbawienie/Poszukiwanie zbawienia, Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. H. Waldenfels, Warszawa: Verbinum 1977, s. 541–550). Pozwala mówić o autosoteriologii (gr. *soter* – ‘zbawca’) bez kreowania paradoksów.

<sup>7</sup> Zob. J. Gonda, *Vision of the Vedic Poets*, The Hague: Mouton & Co. 1963, m.in. s. 170–201; J. Miller, *The Vision of Cosmic Order in the Vedas*, London: Routledge & Kegan Paul 1985, s. 13–37; K. Werner, *Mysticism and Indian Spirituality*, [w:] *Yogi and the Mystic. Studies in Indian and Comparative Mysticism*, red. tegoż, Richmond: Curzon Press 1994, s. 21–22.

<sup>8</sup> To tradycyjne podejście nigdy nie zostało całkowicie zastąpione przez koncepcje gnostyczne. Znalazło ono oddanych obrońców w szkole mimansy (zob. niżej).

jednak tylko wstęp do egzystencji zupełnie innego rodzaju. Drogą do wyzwolenia miała być eliminacja aktywności efektywnej karmicznie. Przyjmowano, że eliminacja ta wymaga radykalnej zmiany sposobu funkcjonowania umysłu. Kwestionowano soteriologiczną użyteczność klasycznych działań rytualnych. Rolę kluczową przyznano praktykom ascetycznym i medytacji<sup>9</sup>.

Nie wszystkie soteriologie, które odwoływały się do tych założeń, miały charakter gnostyczny. Wydaje się, że dżiniści za drogę do wyzwolenia uznawali wygaszenie wszelkiej aktywności podmiotu, również tej o charakterze poznawczym<sup>10</sup>. Gnostyczny charakter miała joga znana z upani-

---

<sup>9</sup> Wśród przyczyn powstania tego religijnego ruchu ascetyczno-medytacyjnego wskazywano m.in.: dążenie pewnych kręgów bramińskich do „ekonomizacji” i interioryzacji przesadnie rozbudowanego rytuału wedyjskiego; rywalizację między braminami, którzy sprawowali niepodzielną kontrolę nad publicznym kultem, i innymi grupami społecznymi; przemiany cywilizacyjne (powstanie miast i rozwój indywidualizmu); oddziaływanie żywiołu pozaaryjskiego (por. np. S. Schayer, *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów*, [w:] tegoż, *O filozofowaniu Hindusów*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 3–12; J. Bronkhorst, *The Two Sources of Indian Ascetism*, Bern: Peter Lang 1993, s. 3–7; G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków: Wydawnictwo UJ 2008, s. 84–87). J. Bronkhorst broni tezy, zgodnie z którą należy wyróżnić dwa (niezależne co do genety) nurty ruchu ascetyczno-medytacyjnego, który rozwinął się w Indiach w rozważanym okresie. W pierwszym z nurtów odwoływano się do pewnych zachowań (o charakterze obrzędowym) znanych w tradycji wedyjskiej. Początkowo nie uznawano w nim koncepcji wielokrotnych narodzin o postaci wymuszonej przez wcześniejsze uczynki, a cele ascezy i medytacji nie różniły się od celów bramińskich rytuałów. Istotnym składnikiem drugiego nurtu (ruchu tzw. śramanów) była wiara w wielokrotne narodziny i obowiązywanie prawa karmana. W tym przypadku dążono do położenia kresu procesowi odradzania się. Nurty oddziaływały na siebie i upodabniały do siebie. W nurcie bramińskim z czasem zaakceptowano zasadnicze cele ruchu śramanów. Zob. J. Bronkhorst, *The Two Sources...*, dz. cyt., s. 92 (konkluzje).

<sup>10</sup> Odwołując się do rekonstrukcji wczesnodżinijskiego stanowiska, której dokonał J. Bronkhorst. Jego zdaniem, należy wyróżnić dwa podstawowe warianty ruchu śramanów (oba miały być wytworem kultury Magadhy). Przedstawiciele pierwszego uznawali istnienie trwałego substratu świadomej istoty, który (jako różny od wszelkich form aktywności) pozostaje poza zasięgiem karmicznej odpłaty. Za środek wyzwolenia uważali oni wiedzę na temat istnienia takiej nieaktywnej duszy. Zob. tegoż, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Leiden: Brill 2007, s. 28–34. W dżinistach widzi Bronkhorst zwolenników odmiennego podejścia. Przyjmowali oni, że do wyzwolenia prowadzi całkowita eliminacja działania. Zob. tamże, s. 15–28.

szad (a w każdym razie pewne jej warianty) oraz soteriologia buddyjska. Przekonanie o zbawczej roli wiedzy pozostawało w ścisłym związku z wyniesieniem medytacji do rangi instrumentu zbawienia. Nietypowym stanem mentalnym, które charakteryzowały się poczuciem niewzruszonego spokoju czy błogości, przypisywano wartość zbawczą albo wręcz utożsamiano je ze stanem zbawienia<sup>11</sup>. Przyjmowano również, że stany te posiadają autentyczną wartość poznawczą. Zakładano, że dzięki nim medytujący wchodzi w posiadanie ezoterycznej wiedzy<sup>12</sup>. Utożsamienie poznawczego aspektu stanów medytacyjnych umysłu z funkcją zbawczą może być genetycznie związane z przekonaniem, że wiedza na temat pewnej dziedziny przedmiotowej daje nad nią władzę. Przekonanie to było założeniem bramińskiego rytualizmu, który w pewnych kręgach starano się zmodyfikować poprzez interioryzację rytuału (eliminację działań obrzędowych jako czynnika pośredniczącego między wiedzą i jej obiektywnymi rezultatami)<sup>13</sup>. W poszczególnych soteriologiach gnostycznych pogląd o tożsamości funkcji poznawczej i funkcji zbawczej stanów medytacyjnych otrzymał jednak specyficzne uzasadnienie. We wczesnym buddyzmie przyjmowano zapewne, że dogłębne poznanie niesubstancjalnego charakteru własnej egzystencji powoduje wygaśnięcie *pragnienia* (*trṣṇā*), czyli chęci doznawania przyjemności i unikania przykrości. Czyny (*karman*), które prowadzą do kolejnych narodzin, identyfikowano z aktami woli, które mają na celu zaspokojenie tak rozumianego pragnienia. Zakładano, że pragnienie (a więc również karmicznie efektywny akt woli) może wystąpić wyłącznie w takim umyśle, który wytwa-

---

Bronkhorst dostrzega analogiczne zróżnicowanie w ramach (absorbującej idee śramanów) tradycji bramińskiej.

<sup>11</sup> Zgadzam się z A. Wynnem twierdzącym (wbrew Bronkhorstowi), że w tradycji, która znalazła wyraz we wczesnych upaniszadach i w *Mokszadharmie*, „jogę uznawano za przyjemną aktywność” (A. Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, London–New York: Routledge 2007, s. 98). Ekstremalny i bolesny ascetyzm (odpowiadający wczesnym praktykom dżinijskim) znalazł wśród braminów zwolenników, ale nie stanowił głównego nurtu bramińskiej jogi (tamże, s. 97–98). Na temat buddyjskiej postaci medytacji jako aktywności przyjemnej zob.: J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidas 1993, s. 1–30.

<sup>12</sup> Por. ad 2.

<sup>13</sup> S. Schayer, *O genezie monizmu Upaniszad...*, dz. cyt., s. 3–12.

rza (błędne) przekonanie o substancjalnym charakterze swej egzystencji<sup>14</sup>. Mędrzy upanisad sądzili natomiast, że do zaniku aktywności karmicznie efektywnej prowadzi rozpoznanie wiecznego substratu cech psychicznych i fizycznych (cechy te zmieniają się w trakcie kolejnych cykli życiowych)<sup>15</sup>. Substrat ów uznawano za fragment czy *modus* monistycznie rozumianego absolutu. Rozpoznanie tożsamości poznającego podmiotu z tym (przeciwstawianym wszystkiemu, co nietrwałe) substratem ma zmieniać egzystencjalny status i psychiczny profil danej osoby<sup>16</sup>.

W późniejszym okresie przekonanie o zbawczej roli wiedzy było charakterystyczne m.in. dla buddyzmu, sankhji, klasycznej jogi, adwaita wedanty i śiwaizmu kaszmirskiego. W tych doktrynach stanowisko gnostyczne jest zintegrowane z poglądami ontologicznymi, antropologicznymi i epistemologicznymi. Pogląd o zbawczej roli wiedzy został rów-

---

<sup>14</sup> M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości świadomej istoty w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2011, s. 141–146.

<sup>15</sup> Zdaniem A. Wynnego, we wczesnej jodze bramińskiej najwyższemu i soteriologicznie kluczowemu stanowi medytacyjnemu odmawiano statusu wyzwalającego wglądu, a nawet statusu aktywności psychicznej (tegoż, *The Origin of Buddhist Meditation*, s. 95). Wynne nie kwestionuje jednak tego, że rozważanemu stanowi przypisywano wartość poznawczą i zbawczą. Pragnie tylko podkreślić różnicę między wczesnym bramińskim sposobem rozumienia gnozy (a w każdym razie jego dominującym wariantem) oraz ujęciem buddyjskim. Zdaniem Wynnego, we wczesnej jodze bramińskiej funkcję zbawczą przypisywano takiemu stanowi medytacyjnemu, w którym zanika różnica między podmiotem poznania i ujmowanym przedmiotem, w którym nie manifestują się żadne dystynkcje i który nie powoduje wyzwolenia w sposób natychmiastowy (stanowi antycypację wyzwolenia następującego dopiero po śmierci danej osoby). Stan ów uznawano za odpowiednik takiej postaci absolutu, jaką posiada on przed przemianą w świat (tamże, s. 60–62, 95).

<sup>16</sup> Por. np. K. Werner, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 22–24; S. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane. Część 1*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1990, s. 29–60. Jak powiedziano (przyt. 9), Bronkhorst wywodzi kojarzone z upanisadami pojęcie gnozy z tradycji śramanów. Twierdzi również, że te części najstarszych upanisad, w których znalazły wyraz pojęcia wielokrotnych narodzin, karmana i gnozy rozumianej jako wiedza na temat substratu własnej osoby (*ātman*), powstały później niż się zwykle przyjmuje. Część wchodzących w grę tekstów Bronkhorst interpretuje jako eklektyczne świadectwa nawiązywania do stanowiska śramanów w sposób wybiórczy. Zob. tegoż, *Greater Magadha...*, dz. cyt., s. 120–130, 219–247; *The Two Sources...*, dz. cyt., s. 55–63. Dyskusję z Bronkhorstem podjął m.in. A. Wynne. Zob. jego recenzję książki Bronkhorsta pt. *Greater Magadha* ("H-Net Reviews In the Humanities and Social Sciences", <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=31537> [dostęp: 9.08.2012]).

niez sformułowany w dżinizmie. Wydaje się jednak, że była to wtórna próba asymilacji podejścia gnostycznego<sup>17</sup>. Zwolennicy gnostycznych soteriologii jako czynnik, który jest odpowiedzialny za odradzanie się i związane z tym cierpienie, zgodnie wskazywali niewiedzę (*avidyā*). Różnili się jednak w poglądach na temat natury i genezy gnozy.

Gnostycznego charakteru nie ma mimansa. Jej zwolennicy sądzili, że funkcję zbawczą pełni aktywność o charakterze pozapoznawczym. Przyjmowali, że wyzwolenie jest skutkiem przestrzegania właściwych reguł postępowania. Znajomość tych reguł jest możliwa dzięki objawieniu<sup>18</sup>. Wielu zwolenników znalazł pogląd pośredni, zgodnie z którym wiedza o naturze rzeczywistości stanowi konieczny, ale niewystarczający warunek wyzwolenia (również to stanowisko nie ma charakteru gnostycznego). W njaji-waiśeszice przyjmowano, że wiedza nie wystarcza do wyzwolenia. Poznanie dotyczące struktury rzeczywistości musi być uzupełnione odpowiednią praktyką medytacyjną. Jej rola polega na eliminacji reakcji wolitywnych, które prowadzą do kolejnych narodzin<sup>19</sup>. Zbliżone stanowisko zajmowało wielu przedstawicieli realistycznej wedanty, a także Mandana Miśra (przedstawiciel *advaita* wedanty). Ich zdaniem, poznanie natury rzeczywistości przez daną osobę wystarcza do tego, by jej działania nie rodziły karmicznych owoców. Wiedza nie anuluje jednak obciążenia wcześniejszymi czynami i dlatego dochodzi do kolejnych narodzin. Do wyzwolenia niezbędnym jest usunięcie takiego obciążenia

---

<sup>17</sup> Np. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, tłum. L. Żylicz, t. 2, Warszawa: PWN 1990, s. 214–215.

<sup>18</sup> Zob. np. C. Ram-Prasad, *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge. Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology*, Aldershot: Ashgate Publishing 2007, s. 101–132 (omówienie, przeciwstawionego poglądom Śankary, stanowiska Kumari-li); K.H. Potter, *Introduction to the Philosophy of Advaita Vedānta*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. III *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, red. K.H. Potter, Delhi: Motilal Banarsidass 1981, s. 38, 47–48.

<sup>19</sup> Wydaje się, że aktywność medytacyjna, którą zaleca Kanada, kulminuje w całkowitym zaniku aktywności poznawczej. Wskazane warunki wyzwolenia uzupełniono w późniejszej njaji-waiśeszice o odpowiednią aktywność, czy zgodę, Boga. Koncepcje gnostyczne były tak wpływowe, że również w njaji-waiśeszice formalnie identyfikowano przyczynę egzystencji sansarycznej z błędnym poznaniem (*mithyā-jñāna*). Zob. np. K.H. Potter, *Introduction to the Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. II *The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, red. K.H. Potter, Delhi: Motilal Banarsidass 1995 (reprint), s. 31–34; J. Bronkhorst, *The Two Traditions...*, dz. cyt., s. 57.



(już po uzyskaniu wiedzy). Dokonywać się to ma za pośrednictwem specjalnych technik medytacyjnych i posłuszeństwa zasadom właściwego postępowania (chodzi m.in. o działania obrzędowe). Takie stanowisko miało zapobiegać anarchizacji życia religijnego. Pozwalało oczekiwać przestrzegania określonych reguł nawet od osób przekonanych o szczytowym charakterze swych duchowych osiągnięć<sup>20</sup>. Przedstawiony pogląd został kategorycznie odrzucony przez Śankarę. Sądził on, że pełna eliminacja niewiedzy jest tożsama z osiągnięciem celu ostatecznego. Śankara od osób aspirujących do oświecenia wymagał studium objawionych tekstów, ascezy, medytacji i aktywności obrzędowej. Zarazem kwestionował istnienie związku przyczynowo-skutkowego między tymi czynnikami i stanem wyzwolenia. Stanowiło to konsekwencję przyjętych (paradoksalnych) założeń o charakterze metafizycznym<sup>21</sup>.

**Ad 2. Poglądy na temat stosunku między gnozą a doświadczeniem.** Zgodnie z soteriologią upaniszad oraz nauczaniem Buddy, tylko wiedza uzasadniona w sposób bezpośredni posiada zbawczy charakter. Funkcję zbawczą pełni wyłącznie odpowiednie akty doświadczenia. Werbalny przekaz i rozumowanie nie mogą ich zastąpić. Wydaje się, że to przekonanie było typowym składnikiem wczesnych koncepcji gnostycznych w Indiach. Twórcy i propagatorzy tych koncepcji powoływali się na własne akty bezpośredniego i naoczno poznania. Służyło to uwiarygodnieniu nowatorskiego przesłania. Pozwalało bronić słuszności nowych poglądów, pomimo ich niezgodności z dominującym światopoglądem. Zwolennicy tego światopoglądu powoływali się na autorytet objawienia. Krytycy twierdzili natomiast, że uzyskali bliższy, niezapśredniczony kontakt z dziedziną, o której nauczali. Egzoterycznej wierze przeciwstawiali, mniej czy bardziej elitarną, źródłowo prezentującą naoczność. Jednym z podstawowych elementów strategii dydaktycznej Buddy jest przeciwstawienie doświadczenia (tylko ono jest poznaniem w pełni wiarygodnym) wierze i rozumowaniu<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> K.H. Potter, *Introduction to the Philosophy of Advaita Vedānta*, dz. cyt., s. 40–43.

<sup>21</sup> Tamże, s. 47–53; S. Mayeda, *An Introduction to the Life and Thought of Śaṅkara*, [w:] *A Thousand Teachings. The 'Upadeśasahasrī' of Śaṅkara*, red. i tłum. S. Mayeda, Tokyo: University of Tokyo Press 1992, s. 84–92.

<sup>22</sup> *Sutry średniej długości (Majjhima-nikāya)*, red. V. Trenekner, R. Chalmers, t. 1–3, London: Pali Text Society 1888–1902), II.211. Por. np. F. Tokarz, *Z filozofii indyj-*

Podzielany przez rozmaitych nauczycieli pogląd o zbawczym charakterze pewnych postaci doświadczenia był ściśle związany z osiągnięciami tych osób (lub osób przez nich cenionych) w zakresie modyfikacji sposobu działania umysłu. Wydaje się, że dynamiczny rozwój soteriologii gnostycznych w Indiach nie byłby możliwy bez wybuchu zainteresowania praktykami ascetycznymi i medytacyjnymi<sup>23</sup>. Przekonanie o zbawczym charakterze pewnych aktów doświadczenia było zapewne wnioskiem wyprowadzonym z następujących przesłanek:

- w stanach medytacyjnych pewne przedmioty czy stany rzeczy ujawniają się w sposób bezpośredni i naoczny (co normalnie nie ma miejsca);
- w zaawansowanych stanach medytacyjnych najważniejszy jest ich wymiar poznawczy<sup>24</sup>;
- wystąpienie tych stanów stanowi przyczynę trwałych zmian w zakresie sposobu funkcjonowania umysłu;
- zmiany takie uniemożliwiają aktywność, która prowadzi do karmicznej odpłaty.

Występowanie skłonności do interpretowania nietypowych stanów psychicznych jako aktów doświadczenia jest zrozumiałe. Bezkrytyczne traktowanie w ten sposób stanów medytacyjnych nie odbiega w sposób zasadniczy od interpretacji wizji szamana jako rzeczywistej podróży<sup>25</sup>. Położenie nacisku na kognitywny aspekt stanów medytacyjnych było jedną z możliwości. Buddyści i autorzy upaniszad przyjęli, że aktywność woli generująca karmiczną odpłatę jest rezultatem błędnych przekonań na temat własnej natury. Wiedza, uzyskana dzięki medytacji, powoduje wygaszenie tej aktywności. Dżiniści zrealizowali drugą możliwość, uznawszy, że w medytacji kluczowe jest ograniczanie aktywności wolitywnej (aż do jej pełnego zaniku). Wydaje się, że z osłabionym varian-

---

skiej..., dz. cyt., s. 49; M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości...*, dz. cyt., s. 20–26.

<sup>23</sup> Również ci badacze, którzy bronią tezy o szybkim pojawieniu się w kręgach buddyjskich poglądu o możliwości uzyskania gnozy bez pomocy medytacji, sądzą, że stanowisko to nie odzwierciedla pierwotnych przekonań buddystów (A. Wynne, *The Origin of Buddhist...*, dz. cyt., s. 104–106).

<sup>24</sup> Por. ad 1.

<sup>25</sup> Mam na uwadze przypadki, w których stanowi medytacyjnemu jest przypisywana (równocześnie z jego zachodzeniem albo następczo) funkcja ujawniania przedmiotów czy stanów rzeczy, które istnieją niezależnie od aktywności medytacyjnej.

tem tego stanowiska mamy do czynienia w njaji-waiśeszice. W tekstach tej tradycji dyskurs został uznany za środek pozwalający uzyskać wiedzę o naturze rzeczywistości. Wiedza tego rodzaju miała być jednak uzupełniona o medytację, której rola polega na wygaszeniu niepożądanego aktywności wolitywnej<sup>26</sup>.

Ad 3. **Poglądy na temat treści gnozy.** Indyjscy zwolennicy stanowiska gnostycznego w rozmaity sposób określali treść gnozy. Wydaje się, że opinie na temat treści doświadczenia gnostycznego w znacznej mierze zależały od stosowanych technik medytacyjnych. Gnoza może być celem praktyk zarówno dekonstrukcyjnych<sup>27</sup>, jak i enstatycznych<sup>28</sup>.

Celem medytacji o charakterze dekonstrukcyjnym jest modyfikacja procesów poznawczych interpretowana jako ujawnienie się obiektywnie istniejącej rzeczywistości. W przypadku technik dekonstrukcyjnych nie chodzi o redukcję materiału poznawczego. Chodzi o odmienny niż dotąd sposób organizacji danych. Taką zmianę utożsamiano z gnozą. Zwolennicy technik dekonstrukcyjnych przyjmują, że gnostyczne doświadczenie wymaga wycofania projekcji podmiotu, czyli takich czynników, które podmiot wnosi do sytuacji poznawczej w sposób nieuprawniony. Poznanie zbawcze ma ujawniać prawdziwą postać rzeczywistości.

Z takim sposobem rozumienia gnozy mamy do czynienia w buddyźmie<sup>29</sup>. Buddyści utożsamiali poznanie zbawcze z doświadczeniem, które ujawnia, że świat składa się z nietrwałych składników o zasadniczo równorzędnym statusie bytowym. Podstawowym rezultatem takiego doświadczenia ma być przekonanie, że nie istnieje substancjalny podmiot psychiczny. W abhidharmie zakładano, że schematy pojęciowe stanowią strukturalny składnik gnozy i wiele uwagi poświęcano definiowaniu tre-

---

<sup>26</sup> K.H. Potter, *Introduction to the Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika*, dz. cyt., s. 31–33.

<sup>27</sup> Posługuję się terminem „dekonstrukcyjny” w znaczeniu ‘związany z odrzuceniem dotychczasowego sposobu interpretowania pewnych danych’.

<sup>28</sup> Z literatury przedmiotu znane jest rozróżnienie między medytacją enstatyczną i analityczną (np. P. Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, La Salle: Open Court 1986, s. 13–16). Nie pokrywa się ono z dystynkcją wprowadzoną w niniejszej pracy.

<sup>29</sup> W buddyźmie wcześniej rozwinął się jednak również inny sposób rozumienia oświecenia (por. niżej).

ści wyzwalającego wglądu<sup>30</sup>. Zdaniem madhjamików natomiast, poznanie zbawcze to doświadczenie, w ramach którego nie manifestują się żadne odrębne przedmioty o choćby względnie trwałej tożsamości. Ma to być aktywność poznawcza całkowicie pozbawiona wymiaru pojęciowego (*nirvikalpaka*)<sup>31</sup>. W klasycznej jogaćarze zbawczy charakter przypisano takiemu doświadczeniu, które ujawnia, że rzeczywistość sprowadza się do nietrwałych elementów psychicznych (ani substancjalne *ja*, ani przedmioty materialne nie istnieją realnie)<sup>32</sup>. Interpretacja gnozy jako nowego sposobu porządkowania materiału poznawczego może się łączyć z przekonaniem, że osoby oświecone mają dostęp do dodatkowych danych poznawczych, które są z zasady niedostępne innym osobom. Z taką sytuacją mamy do czynienia w therawadzie. Zdaniem Buddhaghosy, wyzwolenie wymaga bezpośredniego poznania zarówno prawdziwej natury wszystkich składników świata, jak i pozaświatowej nirwany rozumianej jako odrębny element (*dharma*) rzeczywistości<sup>33</sup>.

Charakterystycznym aspektem technik medytacyjnych o charakterze enstatycznym jest dążenie do uzyskania kontroli nad aktywnością psychiczną na drodze redukcji danych poznawczych. Celem tego rodzaju praktyk może być gnoza albo wygaszenie wszelkiej aktywności psychicznej jako czynnika, który wymusza kolejne narodziny (jak w pierwotnym dżinizmie). Ci zwolennicy technik enstatycznych, którzy dążyli do uzyskania gnozy, zwykle rozumieli ją jako ujawnienie uniwersalnej podstawy bytowej wszystkich rzeczy lub jako ujawnienie niezniszczalnego podmiotu (indywidualnego albo uniwersalnego) aktywności psychicznej. W tych przypadkach medytację rozumiano jako okazję do ujawnienia się czegoś, co już wcześniej manifestowało się w sposób niewyraźny

<sup>30</sup> Wynne broni hipotezy, zgodnie z którą sam Śakjamuni przyznawał funkcję zbawczą aktywności poznawczej o charakterze transkonceptualnym (tegoż, *The Origin of Buddhist...*, dz. cyt., s. 81–82, 105).

<sup>31</sup> Np. P.M. Williams, *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, „Journal of Indian Philosophy” 8 (1980), s. 23–34.

<sup>32</sup> Por. np. K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków: Wydawnictwo UJ 2001, s. 239–240.

<sup>33</sup> Por. L. Schmithausen, *On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ and ‘Enlightenment’ in Early Buddhism*, [w:] *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, red. K. Bruhn, A. Wezler, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1986, s. 241–244.

i nierozpoznany. Takie podejście jest zgodne z naturą medytacji enstatycznej, która polega na ograniczaniu normalnej aktywności poznawczej, a nie na jej wzbogacaniu. Można jednak twierdzić, że ograniczenie normalnej aktywności poznawczej łączy się z ujawnieniem przedmiotów, które wcześniej były zupełnie niedostępne poznawczo. Wydaje się, że takie stanowisko znalazło wyraz w pewnych fragmentach kanonu palijskiego (nie odzwierciedlają one pierwotnego stanowiska buddyjskiego). We fragmentach tych medytacja enstatyczna jest przedstawiana jako środek poznania pozaświatowej nirwany<sup>34</sup>. Można więc wyróżnić dwa sposoby rozumienia gnozy przez indyjskich zwolenników technik enstatycznych. W pierwszym przypadku chodzi o nowy sposób organizacji materiału poznawczego (jak w technikach analitycznych), ale materiału drastycznie zredukowanego w porównaniu z normalną aktywnością psychiczną (inaczej niż w technikach analitycznych). W drugim przypadku ograniczenie dopływu standardowego materiału poznawczego ma umożliwić dostęp do zupełnie nowych danych.

Praktyki enstatyczne są charakterystyczne m.in. dla sankji, klasycznej jogi i adwaita wedanty. Były i są wykorzystywane w buddyzmie. Zwolennicy sankji i jogi klasycznej utożsamiali gnozę z bezpośrednim poznaniem indywidualnego podmiotu życia psychicznego (*puruṣa*) jako

---

<sup>34</sup> Np. *Sutry średniej długości*, I.204. Por. L. Schmithausen, *On Some Aspects...*, dz. cyt., s. 214–219; J. Bronkhorst, *The Two Traditions...*, dz. cyt., s. 75–89. Zdaniem Wynnego, sam Budda zalecał medytację, której pierwsza faza (obejmująca pierwszą i drugą postać skupienia [*dhyāna*]) miała charakter zdecydowanie enstatyczny. Do charakterystycznych aspektów drugiej fazy (trzecia i czwarta postać skupienia) należałyby: wyraźna świadomość powstających aktualnie doznań oraz świadomość szczególnego stanu, w jakim znajduje się umysł. Druga faza osiągałaby kulminację w akcie oświecenia. Wynne nie wyjaśnił w zadowalający sposób, na czym miałyby (czy choćby mogłyby) polegać owa kluczowa faza druga ani dlaczego przypisano jej funkcję zbawczą. Zob. A. Wynne, *The Origin of Buddhist...*, dz. cyt., s. 94–95, 106–108. Wynne przytoczył (tamże, przyp. 58, s. 140) słowa R. Gombricha, który również skłonny jest przeciwstawiać pierwszą i drugą postać skupienia postaciom trzeciej i czwartej. Przeciwstawienie to można rozumieć w duchu dystynkcji między medytacją enstatyczną i dekonstrukcyjną (R. Gombrich, *Religious Experience in Early Buddhism. Eight Annual BASR Lecture* [British Association for the Study of Religion Occasional Paper 17], Leeds: University of Leeds Printing Service 1997, s. 10). Jeśli przywołani badacze mają rację, to we wczesnym buddyzmie odwołano się do strategii medytacyjnej, w której techniki enstatyczne płynnie przechodziły w techniki dekonstrukcyjne.

obiekty prostego i całkowicie niezmiennego. Ujawniać się ma również stosunek (odrębność) tego przedmiotu względem organizmu materialnego, z którym jest związany<sup>35</sup>. Opisuując takie oświecenie, odwoływano się do modelu *uwyrażnienia i rozpoznania*<sup>36</sup>. Podobnie postępowali zwolennicy adwaita wedanty, którzy utożsamiali gnozę z bezpośrednim poznaniem prostej i niezmiennej podstawy aktywności psychicznej. Uważali jednak tę podstawę za zasadę uniwersalną<sup>37</sup>.

**Ad 4. Poglądy na temat możliwości werbalizacji gnozy.** Sposób, w jaki rozumiano zbawcze doświadczenie, określał stanowisko w sprawie możliwości językowej komunikacji treści tego doświadczenia. Madhjamikowie (przyjawszy, że poznanie zbawcze jest wolne od obecności schematów pojęciowych) byli zmuszeni uznać, że gnoza nie może być wyrażona językowo. Uznawali ograniczone możliwości dyskursu (w postaci apofatycznej i katafatycznej) w zakresie dydaktyki. Podkreślali

---

<sup>35</sup> Np. G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*, Delhi: Motilal Banarsidas 1979, s. 201–206. M. Burley krytykuje tradycyjną, uwzględnioną wyżej interpretację sankhji i jogi jako wykładnię, która kreuje liczne paradoksy. W ramach tradycyjnej interpretacji desygnaty terminów *puruṣa* i *prakṛti* są rozumiane jako (odpowiednio) duch i materia. Zdaniem Burleya natomiast, owe terminy oznaczają dwie zasady aktywności umysłowej. Badacz ten rozumie stan wyzwolenia (definiowany w źródłowych tekstach jako całkowite oddzielenie [*kaivalya*] podmiotu poznania od organizmu fizycznego i świata) jako zanik tych form aktywności umysłu, które są odpowiedzialne za obecność doznań i konstituowanie obrazu świata. Zob. M. Burley, *Classical Sāṃkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*, London–New York: Routledge 2007, s. 157–162 (konkluzje).

<sup>36</sup> G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya...*, dz. cyt., s. 207–208. O odwołaniu się do modelu *uwyrażnienia i rozpoznania* wydaje się świadczyć użycie słowa *viveka* ('rozdzielenie') jako określenia zbawczego poznania. Por. S. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*. Część 2, Lublin: Wydawnictwo KUL 1985, s. 169–170.

<sup>37</sup> Konsekwentnie przeciwstawne definicje medytacji enstatycznej i dekonstrukcyjnej odnoszą się do postaci aktywności wybranych jako typowe. Wydaje się, że każda aktywność medytacyjna, której bezpośrednim celem jest odmienny sposób organizacji materiału poznawczego, wymaga pewnego ograniczenia pola świadomości. Aspektem medytacji, która zmierza do zdecydowanej redukcji danych poznawczych, może zaś być eliminacja czy zawieszenie funkcjonowania pewnych schematów poznawczych. Nie wyklucza to wyraźnej odmienności różnych postaci medytacji rozpatrywanych w perspektywie rozważanej dystynkcji.

jednak, że tam, gdzie wyczerpują się możliwości dyskursu, pozostaje milczenie<sup>38</sup>.

Zdaniem Śankary, w doświadczeniu zbawczym ujawnia się prosty i niezmienny absolut (*nirguṇa brahman*). Śankara przyjmował, że dyskursowi semantycznie odpowiada dziedzina zjawisk, którą przeciwstawił absolutowi. Absolut, o którym myślimy wykorzystując schematy pojęciowe (*saguṇa brahman*), nie jest absolutem stanowiącym przedmiot zbawczego doświadczenia. Śankara większą niż madhjamikowie ufność pokładał w możliwościach języka traktowanego jako czynnik sprzyjający pożądanej transformacji sposobu funkcjonowania umysłu. Było to związane z akceptacją autorytetu objawionych tekstów (*śruti*) i uznaniem znajomości ich przekazu za konieczny warunek oświecenia<sup>39</sup>.

Odmienne podejście reprezentują zwolennicy klasycznej jogi. W sposób precyzyjny określali oni treść zbawczego doświadczenia (odwołując się do ontologicznych ustaleń myślicieli ze szkoły *sankhji*). Zakładali jednak zarazem, że akceptacja werbalnego przekazu nie pełni funkcji zbawczej. Wyzwolenie wymaga bezpośredniego i osobistego uzasadnienia tego przekazu<sup>40</sup>. Podobne podejście reprezentowali przedstawiciele różnych szkół buddyjskich.

**Ad 5. Poglądy na temat stosunku między gnozą a rozumowaniem.** Myśliciele, którzy utożsamiali gnozę ze szczególną postacią doświadczenia, przypisywali dyskursowi filozoficznemu najwyżej pomocniczą rolę w dążeniu do wyzwolenia. Rozumowaniu przyznawali przy tym funkcję uzasadnienia już znanego przekazu, a nie funkcję heury-

<sup>38</sup> Por. D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1981, s. 42, 45–46 oraz 33–34.

<sup>39</sup> Np. Śankara, *Komentarz do „Brahmasutr” (Complete Works of Sankaracharya in the Original Sanskrit. Vol. VII. Brahmasutra Bhashya*, Madras: Samata Books 1983), 1.1.2, 2.1.1; tegoż, *Komentarz do upaniszady „Brihadaranjaka” (Bṛhadāraṇyakopaniṣat, Ānandagiriṭikāsaṁvalitaśāṅkarabhāṣyasametā*, Poona: Ānandāśrama Press 1902), 2.4.5. Por. K.N. Upadhyaya, *Śāṅkara on Reason, Scriptural Authority and Self-Knowledge*, „Journal of Indian Philosophy” 19 (1991), s. 126–130; J. Suthren Hirst, *Strategies of Interpretation: Śāṅkara’s Commentary on ‘Bṛhadāraṇyakopaniṣad’*, „Journal of American Oriental Society” 116 (1996), s. 59–66; K.H. Potter, *Introduction to the Philosophy of Advaita Vedānta*, s. 51–53, 59–61, 74–75, 92.

<sup>40</sup> Np. M. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w jodze klasycznej*, [w:] *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków: TAIWPN Universitas 2003, s. 78.

styczną (przynajmniej jeśli chodzi o sprawy zasadnicze). Tak rozumiana rola dyskursu obejmuje krytykę konkurencyjnych stanowisk, a czasem się do niej sprowadza. Rolę dyskursu ograniczali do krytyki błędnych poglądów madhjamikowie. Było to związane z ich przekonaniem o językowej niewyraźności treści gnozy. Za środek bezpośrednio prowadzący do wyzwolenia uznawali (przeciwstawianą dyskursowi) medytację<sup>41</sup>. Również w soteriologii adwaita wedanty rozumowaniu przypisywano funkcję pomocniczą. Polega ona m.in. na dyskwalifikacji konkurencyjnych stanowisk przez sprowadzenie ich do absurdu. Tę metodę rozwijał Śriharsza. Jego wzorem były techniki argumentacyjne madhjamików, które polegają na ujawnianiu niemożliwych do zaakceptowania konsekwencji (*prasaṅga*) rozważanych poglądów<sup>42</sup>. Zdaniem zwolenników adwaita wedanty, krytyka błędnych doktryn powinna być uzupełniona o akceptację wedyjskiego objawienia. Rozumowanie jest potrzebne do poprawnej interpretacji niejasnych partii objawionych tekstów. Wyzwolenie uznawano za rezultat naocznej weryfikacji głównego przestania Wed<sup>43</sup>.

W sankhji przyznawano rozumowaniu większą rolę. Przyjmowano, że rozumowanie pozwala uzasadnić istotne składniki doktryny sankhji. Zdaniem Frauwallnera, w tej szkole zwolenników znalazł pogląd, zgodnie z którym właściwie przebiegający dyskurs wystarcza do uzyskania gnozy. Za typowe dla sankhji uchodzi jednak przekonanie, że gnoza to bezpośrednie i naoczne ujęcie różnicy między duchem i materią. Ujęcie to byłoby rezultatem współdziałania dyskursu oraz technik medytacyjnych<sup>44</sup>. Wyniesieniu rozumowania do rangi wystarczającego narzędzia zbawienia nie sprzyjała tradycyjna fascynacja medytacją i związane z tym przekonanie, że wyzwolenie wymaga zasadniczej zmiany sposobu funkcjonowania umysłu. Poza tym w obrębie większości indyjskich tradycji filozoficznych za równie wartościowe źródło poznania, co wnioskowanie

<sup>41</sup> Np. D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School...*, dz. cyt., s. 36–42.

<sup>42</sup> S.H. Phillips, *Classical Indian Metaphysics. Refutations of Realism and the Emergence of "New Logic"*, Delhi: Motilal Banarsidass 1997, s. 88–94.

<sup>43</sup> Na temat stanowiska Śankary zob.: John Taber, *Reason, Revelation and Idealism in Śāṅkara's Vedānta*, „Journal of Indian Philosophy” 9 (1981), s. 285–288, 291–293, 294–300.

<sup>44</sup> G.J. Larson, *Introduction to the Philosophy of Sāṃkhya*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. IV *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, red. G.J. Larson, R.S. Bhattacharya, Princeton: Princeton University Press 1987, s. 93; E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, dz. cyt., t. 1, s. 352.



dedukcyjne o bezpośrednio uzasadnionych przesłankach, uznawano odwołanie się do werbalnego świadectwo (*śabda*), które spełnia określone warunki<sup>45</sup>. Nie sprzyjało to postrzeganiu wiedzy, która stanowi rezultat rozumowania (i standardowego spostrzegania), jako wyjątkowo cennej. Dominował pogląd, zgodnie z którym wartościowy dyskurs filozoficzny musi być połączony z akceptacją pewnego tradycyjnego przekazu.

**Ad 6. Sposoby uzasadniania nauki o zbawczym doświadczeniu.** Zwolennik koncepcji zbawczego doświadczenia nie musi posiadać interpretowanych w ten sposób przeżyć. Akceptacja tego rodzaju soteriologii może stanowić rezultat wiary i/albo rozumowania<sup>46</sup>. Celem zwolennika koncepcji zbawczego doświadczenia powinno być jednak uzyskanie takiego doświadczenia. Uznawane jest ono bowiem za konieczny i wystarczający warunek uzyskania najwyższego dobra. Stanowić ma również ostateczne uzasadnienie przyjętych poglądów. Rola wiary, dyskursu oraz osobistych przeżyć interpretowanych jako elitarne akty doświadczenia była odmienna w przypadku różnych doktryn, różnych faz rozwoju tej samej doktryny, poszczególnych zwolenników danej doktryny, a nawet w przypadku różnych faz rozwoju tego samego zwolennika. Dążenie do zwiększenia roli racjonalnego uzasadnienia posiadanych przekonań stanowiło ważny czynnik sprzyjający rozwojowi dyskursu filozoficznego. Świadczą o tym dobitnie dzieje buddyzmu. Wydaje się, że to osoby pozbawione przeżyć uznawanych za zbawcze były szczególnie zainteresowane dyskursem filozoficznym. Osobami, które w swym mniemaniu doznały oświecenia, a mimo tego poświęcały się dyskursowi filozoficznemu, kierowały zapewne motywy natury dydaktycznej.

W obrębie tych nurtów myśli indyjskiej, w których funkcję zbawczą przyznawano doświadczeniu, wybitnych nauczycieli uznawano często za mistrzów medytacji i, tym samym, za osoby oświecone. Wzmacniało to ich osobisty autorytet i uwiarygodniało ich nauki. Zapewne w części przypadków tak traktowane osoby nie przypisywały sobie statusu istoty oświeconej. Należy jednak pamiętać o dystynkcji między przeżyciami własnymi myśliciela i przeżyciami (rzeczywistymi czy domniemanymi)

---

<sup>45</sup> Nie dotyczy to buddystów, waiśeszików i lokajatów (ci ostatni uznawali wiarygodność wyłącznie spostrzeżenia). Zob. np. D.M Datta, *The Six Ways of Knowing. A Critical Study of the Vedānta Theory of Knowledge*, Calcutta: University of Calcutta Press 1960, s. 249–250.

<sup>46</sup> Por. W. Halbfass, *Indie i Europa...*, dz. cyt., s. 590.

innych osób. Tacy myśliciele, jak Śankara, nawet jeśli sami nie uważali siebie za oświeconych, to byli przekonani, że należyty, odwołujący się do objawienia, dyskurs filozoficzny stanowi eksplikację treści możliwych do uzyskania aktów zbawczego doświadczenia i służy wywołaniu takich aktów<sup>47</sup>.

Ad 7. **Stanowiska w sprawie rzeczywistego występowania określonych przeżyć uznawanych za zbawcze i w sprawie poznawczej wartości takich przeżyć (o ile uznano je za występujące).** Indyjskie koncepcje zasadniczo się różnią, jeśli chodzi o identyfikację treści zbawczego doświadczenia. Deklaracje dotyczące występowania określonych przeżyć nie muszą świadczyć o ich rzeczywistym występowaniu. Odwołanie się do doświadczenia, z zasady aktualnie niedostępnego większości, było wygodnym sposobem uzasadniania rozmaitych poglądów. Celem pewnych autorów (m.in. buddyjskich), którzy pisali o doświadczeniu zbawczym, był nie opis własnych przeżyć, ale porządkowanie starszych przekazów na temat gnozy i przezwycięzenie teoretycznych trudności z tym związanych. Istnienie realnych odpowiedników opisywanych przeżyć nie zawsze jest więc oczywiste<sup>48</sup>.

Przekonanie o poznawczej wiarygodności faktycznie występujących przeżyć nie gwarantuje tej wiarygodności. Hindusi mieli świadomość tego faktu, zarzucając przedstawicielom tradycji heterodoksyjnych, że zostali zwiedzeni przez akty *rzekomego* doświadczenia (odmówienie zbawczej funkcji określonym przeżyciom mogło się łączyć z przypisaniem takiej funkcji innym przeżyciom)<sup>49</sup>. Medytujący w Indiach mieli określone poglądy i oczekiwania co do rezultatów medytacji. W buddyjskich technikach medytacyjnych o charakterze dekonstrukcyjnym można widzieć metody introjekcji pewnej doktryny, czyli dostosowania nawyków poznawczych do uprzednich rozstrzygnięć teoretycznych (o przyjęciu których decyduje zaufanie do nauczyciela lub dyskurs). Krytyczny

---

<sup>47</sup> Np. Śankara, *Komentarz do „Brahmasutr”*, 1.1.2. Jak to ujął K. Werner, „ważne jest to, że Śankara szczególnie nalegał na uzyskanie osobistego doświadczenia, bez którego, jak sądził, doktryna nic nie znaczy” (tegoż, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 28 [przeład własny]).

<sup>48</sup> Por. np. R.F. Sharf, *Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience*, [w:], *Buddhism. Critical Concepts In Religious Studies*, red. P. Williams, t. 2, London–New York: Routledge 2005, s. 264–265.

<sup>49</sup> W. Halbfass, *Indie i Europa...*, dz. cyt., s. 590.

stosunek do takich rozstrzygnięć musi prowadzić do negatywnej oceny rezultatów ich introjekcji. Również techniki enstatyczne można rozumieć jako sposoby (okresowego albo trwałego) zakłócania prawidłowego przebiegu procesów poznawczych. Przeciwwstawiając sobie odmienne poglądy na temat natury stanów umysłu uzyskiwanych dzięki technikom enstatycznym, należy pamiętać o tym, że w niektórych przypadkach różnice między wchodzącymi w grę przeżyciami mogą się sprowadzać do poziomu interpretacji uwarunkowanej poglądami medytującego (dokonującej się równocześnie z przeżyciem albo następczej)<sup>50</sup>.

\*

Klasycznej filozofii indyjskiej z pewnością nie można sprowadzić do eksplikacji treści własnych przeżyć poznawczych o bezpośrednim, naocznym oraz mniej czy bardziej ekskluzywnym charakterze. Nie można jednak lekceważyć roli, jaką w kulturze Indii odegrał pogląd, zgodny z którym pewne akty bezpośredniego i naocznego poznania są koniecznym i wystarczającym warunkiem wyzwolenia. W obrębie wielu nurtów myśli indyjskiej przeżycia tego rodzaju stanowiły przedmiot szczególnego zainteresowania jako *summum bonum*. Taki stan rzeczy był zapewne skutkiem wysokiej oceny transformacyjnych możliwości medytacji oraz przyznania stanom medytacyjnym statusu aktów doświadczenia, w których ujawniają się przedmioty istniejące niezależnie od aktywności medytacyjnej. Gnostyczne soteriologie odwołujące się do tych założeń różniły się znacząco. Decydowały o tym dwa związane ze sobą czynniki: preferencje w zakresie stosowanych technik medytacyjnych oraz sposób rozumienia człowieka i świata. Konsekwentnie gnostyczne soteriologie wywierały wpływ na zwolenników innych podejść. Po pierwsze, chętnie przyjmowano, że w dążeniu do zbawienia ważną (choć niekoniecznie decydującą) rolę odgrywa wiedza. Po drugie, powszechnie uznano, że celem dyskursu filozoficznego jest zbawienie. Doktryny odcinające się czy abstrahujące od celów soteriologicznych musiałyby wydawać się nieatrakcyjne w zestawieniu z gnostycznymi soteriologiami. Wydaje się, że zarówno gnostyczne piętno znacznych obszarów indyjskiej religijności, jak i religijny charakter indyjskiej filozofii mają swe źródło w przekonaniu o poznawczych i transformacyjnych walorach medytacji.

---

<sup>50</sup> Systematyczna analiza tych zagadnień wymaga dalszych badań.

THE CONNECTION BETWEEN INDIAN PHILOSOPHY,  
SOTERIOLOGICAL EXPERIENCE, AND MEDITATION

Summary

Many Indian philosophers were seriously interested in some unusual experiences and treated them as a reliable source of knowledge. Occurrence of the experiences was considered to be necessary and sufficient condition of liberation from reincarnation in some streams of Indian philosophy. That seems to be the outcome of assigning the crucial religious function to meditation. Meditation was believed to disclose objects existing independently of meditative activity and to transform mind in the way soteriologically desired. Few important distinctions regarding Indian views on gnosis are discussed. Various positions regarding content of gnosis, verbalization of gnosis, relation between gnosis and reasoning are distinguished.