

Jaźń w stanie głębokiego snu w ujęciu Śankary

Marta Dmuchowska

Jaźń w stanie głębokiego snu w ujęciu Śankary jest kontynuacją *Samopoznania w filozofii Śankary i Schopenhauera*¹. Jest to ciąg dalszy prezentacji poglądów Śankary na jaźń człowieka w oparciu o jego komentarze do *Upaniszad, Brahmasutr* i *Gaudapadakariki* zawarte w antologii A.J. Alstona *A Śankara Source Book*, w części *The 'States' of the Soul and Their Transcendence*. Przedstawione zostaje spojrzenie Śankary na jaźń w stanie snu bez śnienia – głębokiego snu. Pojawia się także krótki opis śpiączki. Opis kolejnych stanów i form świadomości wskazuje na jej pozorną wielopłaszczyznowość i złożoność. Analiza snu bez śnienia, gdy umysł i zmysły są powściągnięte, prowadzi w kierunku poznania jej rzeczywistej – z punktu widzenia filozofii niedwoistości adwajta wedanty – niedualnej natury. Sen bez śnienia, gdy jaźń wycofuje się ze świata zewnętrznego, jest bliski stanowi medytacyjnej koncentracji, w którym ujawnia się jej prawdziwa natura. W głębokim śnie i koncentracji w medytacji, jaźń jednostkowa jednoczy się z jaźnią wszystkiego – jaźnią absolutną – uwalniając się w ten sposób od niewiedzy, która ustanawia pozór istnienia czegoś innego/oddzielnego od niej. Wycofując się ze świata podmiotowo-przedmiotowego – jawy i snów – jaźń ustanawia się bezpośrednio w sobie. Jest to krok na drodze do samopoznania. Analiza doświadczenia jaźni w głębokim śnie, gdy umysł i zmysły są uspięte, pogłębia wgląd w naturę samowiedzy oraz mechanizmów samopoznawczych. Śankara wskazuje na znaczenie poznania nielogicznego i nieempirycznego. Prawdziwą wiedzę o sobie samych otrzymujemy w bezpośrednim doświadczeniu, bez udziału umysłu i zmysłów. W założeniu adwajta wedanty jest to doświadczenie doskonałej jedności ze świadomością absolutną – świadomością wszystkiego. Analiza kolejnych płaszczyzn doświadczenia samopoznawania jest próbą przekraczania wiedzy podmiotowo-przedmiotowej opartej na poznaniu zmysłowo-umysłowym w kierunku wiedzy zintegrowanej i

¹ Dmuchowska [2007].

niedualistycznej. Analiza kolejnych stanów świadomości prowadzi od doświadczenia empirycznego w stronę bezpośredniego doświadczenia czystego Istnienia, tj. istnienia pozbawionego cech, które umożliwiałyby jego zdefiniowanie. Świadomość staje się łącznikiem i pasażem pomiędzy tym, co poznane i określone, a nieznanym. Sen bez śnienia jest stanem poprzedzającym jej ostatni, mistyczny Czwarty stan, który jest tematem następnej części rozważań. Według koncepcji czterech stanów świadomości zawartej w upanisadzie *Mandukja* i komentowanej w *Gaudapadakarice*, Czwarty – ostateczny cel poznania – „...niedostrzegalny, niesprawdzalny, nieuchwytny, bez własności, niedający się pomyśleć ani zdefiniować [...], jest zaprzestaniem stawania się, spokojem, pomyślnością...”².

Alston dzieli teksty Śankary na trzy grupy. Pierwsza zawiera komentarze do nauk *Upanisad*, które łączą sen bez śnienia z wyzwoleniem. W drugiej Śankara opisuje to, co dzieje się z jaźnią osoby nieoświeconej. Komentarze do *Gaudapadakariki* wskazują na różnice między umysłem człowieka w niewiedzy „rozpuszczonym” we śnie bez śnienia, a „zatrzymanym” i niedualnym umysłem człowieka oświeconego. Nawiązując do koncepcji, że podmiot i przedmiot doświadczenia są jedynie modyfikacjami umysłu, Śankara popiera pogląd, że wyzwolenie przychodzi wskutek zatrzymania umysłu w medytacji. W ostatniej grupie tekstów Śankara opisuje stan pokrewny do snu bez śnienia, tj. śpiączkę, która co prawda jest chwilowym odejściem od doświadczenia podmiotowo-przedmiotowego, ale nie może być łączona z oświeceniem.

Alston wyjaśnia, że mówiąc o niewiedzy Śankara w wielu wypadkach mówi o „wiedzy fałszywej” i „nałożeniu”³. We śnie bez śnienia, śpiączce oraz głębokiej medytacyjnej koncentracji nie ma fałszywej wiedzy, ani cierpienia, bólu i ograniczeń przez nią powodowanych. Jednak do momentu wyzwolenia przez poznanie, że indywidualna jaźń jest tożsama z jaźnią absolutną, niewiedza istnieje, a z nią wrażenia, które pod wpływem siły zasług i przewinień manifestują się na jawie i w snach. Według Śankary zarodki przyszłego empirycznego doświadczenia są niszczone w momencie wyzwolenia przez poznanie nauk *Upanisad*.

² Kudelska [2004] s. 343.

³ Alston [2004] s. 131.

1. Sen bez śnienia

1.1. Według *Upaniszad* witalna energia jest tym, co nie umiera w człowieku. Tylko ona nie śpi, gdy wszystkie narządy usypiają. Nie umiera w momencie śmierci fizycznego ciała. We śnie bez śnienia fizyczne ciało i narządy „wchodzą” w witalną energię, po czym wyłaniają się z niej ponownie po przebudzeniu. We śnie fizyczne ciało i narządy wydają się nieaktywne, ale witalna energia nieustannie pracuje. Na skutek identyfikacji z ciałem jaźń wydaje się śmiertelna. Gdy ciało usypia, przyjmuje swą nieśmiertelną formę, co oznacza utratę identyfikacji z określoną osobą. Według Śankary we śnie bez śnienia jaźń spoczywa w subtelnych kanałach ciała i przez nie łączy się z witalną energią, która jest tożsama z Absolutem. Subtelne kanały łączą się z promieniami słońca. W ich blasku jaźń nie widzi zewnętrznych przedmiotów. Blask i promienność mogą też odnosić się do Absolutu. We śnie bez śnienia, jaźń leży zarówno w subtelnych kanałach jak i Absolutcie.

Osierdzie jest mieszkaniem serca, przestrzenią serca jest Absolut, tak więc jaźń leży zarówno w subtelnych kanałach jak i osierdziu. Są trzy miejsca spoczynku jaźni we śnie bez śnienia: subtelne kanały, osierdzie i Absolut. Rzeczywistym i niezmiennym miejscem spoczynku jest Absolut, gdyż subtelne kanały i osierdzie są tylko instrumentami. W swej prawdziwej naturze, indywidualna jaźń jest zjednoczona z jaźnią absolutną. Wydaje się, że tak nie jest na jawie i w snach ze względu na umysł i zmysły, i tylko dlatego mówi się, iż przyjmuje prawdziwą naturę we śnie bez śnienia. Sen bez śnienia, stan zatrzymania funkcji umysłu i zmysłów, oznacza brak empirycznego doświadczenia oraz podziału na podmiot i przedmiot, które charakteryzują jawę i sny.

Na fakt, że ze snu budzi się ta sama osoba wskazuje m.in. pamięć – jedna osoba nie może pamiętać wczorajszych doświadczeń kogoś innego. Nie mogłaby też pamiętać samej siebie jako tej samej, jeśli to ktoś inny budziłby się ze snu. Jak to jednak możliwe, by indywidualna jaźń mogła wyłonić się po unii z Absolutem? Według Śankary, w przypadku jaźni jednoczącej się z Absolutem we śnie bez śnienia istnieją czynniki umożliwiające rozróżnienie, np. nagromadzone wcześniej zasługi i przewinienia. Ponadto, obecność różnic jest możliwa nawet w rzeczach, których zwykle ludzkie wejrzenie nie jest w stanie rozróżnić – „as is instanced by

the power of the swan to distinguish water from milk (even when they are inter-mixed)”⁴.

Tylko wskutek ograniczeń zmysłów i umysłu, istnieje koncept indywidualnej jaźni. W rzeczywistości nie ma żadnego istnienia poza najwyższym Istnieniem – „there is no separate being existing apart from the supreme Being and in principle capable of being distinguished from it, as the drop of water was at one stage distinct from the larger body of water into which it fell”⁵. Jest tylko czyste Istnienie, które postrzegane w relacji z umysłem i zmysłami, jest luźno określane jako indywidualna jaźń.

Jaźń nie ma ograniczeń poza tymi pozornie narzuconymi przez umysł i zmysły. Ekstremalny dystans i inne empiryczne ograniczające czynniki nie istnieją we śnie bez śnienia, gdy umysł i zmysły nie funkcjonują. W tym stanie jaźń spoczywa w przestrzeni serca – przestrzeni w czystej i naturalnej formie, nie tej rozumianej jako jeden z pięciu elementów tworzących świat. Przestrzeń w sercu jest najwyższą jaźnią i jaźnią jednostkową w jej prawdziwej formie. Tak więc jaźń nie spoczywa w przestrzeni jako oddzielnej rzeczy, ale w sobie samej w doskonałej transcendencji.

Tylko w połączeniu z ciałem jaźń posiada empiryczną naturę. Gdy jego funkcje są stłumione, ustanawia się w sobie wolna od charakterystyk obiektywnej strefy – „like water attaining its natural purity when withdrawn from all contamination by other things from without...”⁶.

Śankara uważa, że serce jest siedzibą intelektu, tj. wewnętrznego organu, pod którego kontrolą są zewnętrzne narządy zmysłów. Subtelne kanały biegną z serca do jego zewnętrznej powłoki, którą przenikają. (Osierdzie odnosi się tu do całego ciała, tak że kanały w rzeczywistości przenikają całe ciało, rozchodząc się w stronę jego zewnętrznych krańców). W stanie przebudzenia, pod naciskiem siły zasług i przewinień, intelekt dociera do narządów zmysłów przez subtelne kanały, pobudza je i nadzoruje ich działanie:

⁴ Tamże, s. 140.

⁵ Tamże, s. 140.

⁶ Tamże, s. 143.

Under the force of merit and demerit, the intellect in the waking state impels the sense of hearing and the rest along the subtle canals, which intersect the body like the strands of a fishing-net, till they reach their respective seats in the ear-drum and the like, where it superintends their functions⁷.

Jaźń przenika intelekt, oświeclając go swą świadomością. We śnie bez śnienia intelekt się wycofuje, a jaźń wycofuje się razem z nim. Ponieważ podlega stanom intelektu, gdy intelekt powraca ze stanu przebudzenia i przemieszcza się wzdłuż kanałów do osierdzia, jaźń przemieszcza się (wydaje się przemieszczać) wraz z nim i spoczywa w osierdziu. Osierdzie odnosi się tu do ciała jako całości, tak więc jaźń spoczywa we wszystkich częściach ciała bez różnicy. Mówi się, że leży w osierdziu, ponieważ podlega stanom intelektu.

We śnie bez śnienia jaźń nie ma żadnego realnego związku z ciałem. Nie doświadcza bólu i osiąga naturalną błogość. Spoczywa w swym naturalnym stanie wolna od charakterystyk świata transmigracji. (Doświadczenie bólu jest wynikiem odejścia od tego naturalnego stanu). We śnie bez śnienia nie ma percepcji. Postrzeganie czegoś innego oddzielnego od jaźni na jawie i w snach jest wynikiem ignorancji. Te dwa stany są tworzone przez niewiedzę.

Brak percepcji charakterystyczny dla snu bez śnienia jest esencją jaźni. Śankara pisze, że esencja substancji nie podlega modyfikacji, gdyż nie zależy od niczego z zewnątrz. Modyfikacja nigdy nie stanowi prawdziwej esencji substancji, ponieważ zależy od działania z zewnątrz. To jej przypadkowe cechy zależą od działania z zewnątrz, i te tworzą jej modyfikacje. W przypadku jaźni, percepcja na jawie i w snach jest cechą przypadkową. Śankara wyjaśnia, że żaden element danej rzeczy, który zależy od drugiej rzeczy nie jest esencją tej rzeczy, ponieważ nie ma go w niej pod nieobecność drugiej rzeczy - „like, for instance, the heat derived from fire in a red-hot iron bar”⁸. Tak więc, ponieważ brak percepcji (przedmiotów) jest naturalnym stanem jaźni, we śnie bez śnienia nie ma dualności (podziału i oddzielenia) jaka istnieje na jawie i w snach.

⁷ Tamże, s. 143.

⁸ Tamże, s. 146.

Śankara twierdzi, że stan bycia jaźnią wszystkiego, w którym nie ma niewiedzy, pragnienia i aktywności, istnieje w oparciu o bezpośrednie doświadczenie. Jaźń w formie świadomości w naturalnym stanie światła jest doskonałą jednością, jaźnią wszystkiego bez wewnętrznych podziałów, i nie zna żadnego przedmiotu poza sobą i żadnej różnicy w sobie. We śnie bez śnienia jaźń nie zna siebie, jako „ja jestem”, ani zewnętrznych przedmiotów, jak na jawie i w snach, ponieważ jest w doskonałej jedności.

We śnie bez śnienia jaźń jest wolna od strachu, który jest skutkiem niewiedzy. Przedmioty strachu są postrzegane poprzez niewiedzę. Zaprzeczając skutkowi niewiedzy, zaprzeczamy obecności jego przyczyny, tj. niewiedzy samej. Tak więc stan bez strachu to stan bez niewiedzy. Podobnie, w jaźni w naturalnym stanie światła nie może być pragnień. W jaźni w stanie doskonałej jedności ze wszystkim i naturalnym stanie świetlistej świadomości wszystkie pragnienia są zaspokojone. We śnie bez śnienia nic innego niż jaźń nie istnieje, wszystkie pragnienia są jaźnią. Na jawie i w snach przedmioty pragnień wydają się inne od jaźni, ale we śnie bez śnienia nie ma niewiedzy, która ustanawia concept czegoś „innego”. Tak więc jaźń nie ma pragnień, ponieważ nie ma przedmiotów pragnień.

Wewnętrzne światło jaźni nie jest jak coś, co przychodzi przypadkowo, jak pragnienie albo aktywność. Jaźń doświadczana bezpośrednio we śnie bez śnienia jest wolna od niewiedzy, pragnienia i aktywności, zła i strachu. Nie wchodzi w żadne relacje z niczym, jest czystą transcendencją:

What makes a father a father in relation to his son is the act of engendering him, and at the time of dreamless sleep the 'father' is severed from all relation with that act. Hence a father is no father, because severed from the act that produced the father-son relation. And we conclude that, by implication, the 'son' cannot at that time be a son of his 'father'. For it was that act of engendering that caused the relation connecting both of them. Hence at the time of dreamless sleep the Self is in pure transcendence⁹.

Podobnie, światy zyskane albo do zyskania przez rytualne działanie nie są światami dla jaźni we śnie bez śnienia, ponieważ nie ma ona związku z żadnym

⁹ Tamże, s. 149.

rytualnym aktem. Gdy umysł i inne narządy przestają funkcjonować, najwyższa świętość, która wkroczyła do umysłu jako indywidualna jaźń w formie odbicia świadomości (żeby rozwinąć imię i formę), powraca do swej prawdziwej natury (porzucając swą formę jako indywidualna jaźń).

Sny z kolei powstają w rezultacie zasług i przewinień. Za sprawą niewiedzy oraz pragnienia, zasługi i przewinienia powodują przyjemność i ból, a w rezultacie, widzenie snów. Skoro śnieniu towarzyszą pragnienie, zasługi i przewinienia, tj. przyczyny doświadczenia transmigracji, w tym stanie jaźń nie przyjmuje prawdziwej natury. Sen bez śnienia natomiast to stan naturalnej błogości poza pragnieniami. W tym stanie świętość, która weszła w związek z umysłem i innymi narządami, porzuca swą formę jako indywidualna jaźń i powraca do swej formy jako czyste Istnienie, tj. Istnienie w najwyższym znaczeniu tego słowa. Według Śankary zwykli ludzie uważają, że sen bez śnienia wynika ze znużenia aktywności. Narządy stają się znużone swoimi funkcjami i wycofują się z nich. Jedynie witalna energia pozostaje przebudzona i aktywna. Wówczas jaźń powraca do swej prawdziwej formy świętości zwanej Istnieniem, gdyż tylko w ten sposób pozbywa się znużenia. We śnie bez śnienia, gdy znika niewiedza, która ustanawia pozór istnienia czegoś innego niż jaźń, jaźń o naturze światła spoczywa w sobie ze wszystkimi pragnieniami zaspokojonymi:

One is then all serene, with one's desires attained, transparent as water, and all one on account of the absence of any second. For, if a second thing is distinguished, it is distinguished through nescience, and as that has now ceased, what is left is all one¹⁰.

Jest to najwyższy stan jaźni, wyższy od stanów bogów i innych wzniosłych istnień, osiągniętych przez rytuał i medytację nad symbolicznym znaczeniem elementów rytuału. („This is the immortal, fearless state. This is the world of Brahman, that is, the world that is Brahman (the Absolute)”¹¹). Indywidualna jaźń w jedności z jaźnią wszystkiego nie widzi nic innego (oddzielnego/oddzielonego), nie słyszy i nie zna nic innego. Jest to jej naturalny stan, nie osiąga go dzięki ak-

¹⁰ Tamże, s. 152.

¹¹ Tamże, s. 153.

tywności. Jest to najwyższa radość w porównaniu z ulotną radością z kontaktu zmysłów z ich przedmiotami, ponieważ jest wieczna.

Według *Upaniszad*, we śnie bez śnienia jaźń jest zjednoczona z Absolutem, z którego za pośrednictwem witalnej energii wyłaniają się bóstwa, a z nich światy.

We śnie bez śnienia indywidualna jaźń przyjmuje swą prawdziwą naturę. Jest czysta i wolna, bez żadnej poszczególnej kognicji ustanowionej przez umysł i zmysły. Jej powrót stamtąd jest upadkiem.

1.2. W głębokim śnie wszystkie istnienia jednoczą się z czystym Istnieniem bez świadomości tego faktu. Bez wiedzy, że ich jaźń ma naturę czystego Istnienia „wchodzą” w nie, a następnie opuszczają w formie jaką miały wcześniej. Po wyjściu ze snu są takie, jak wcześniej, gdyż ich ukryte skłonności generowane według zasług i przewinień utrzymują się przez miliony narodzin. Narodziny zawsze następują w nawiązaniu do wcześniejszego doświadczenia.

Śankara pisze, że przedmioty pragnień istnieją w przestrzeni serca, ale są ukryte przez niewiedzę. Jaźń codziennie wchodzi w przestrzeń serca, „świat Absolutu”, tzn. stan świadomości, który jest Absolutem, ale nie znajduje go oddzielona od własnej natury przez to co nierzeczywiste – „Just as those who have no clue to the presence of a treasure hidden under the ground pass right over it, but do not find it, although it was available for finding...”¹². W rzeczywistości każda jaźń jednostkowa jest Absolutem, nawet jeśli nie jest tego świadoma. Każda jaźń codziennie jednoczy się z Absolutem w głębokim śnie, ale tylko osoba oświecona jest tego świadoma. Tylko ona świadomie dostępuje Absolutu codziennie we śnie. Gdy jej ciało umiera, jej wiedza prowadzi ją ku wiecznemu zjednoczeniu z czystym Istnieniem.

W głębokim śnie zmysły są powściągnięte i jaźń jest nieskażona przez kontakt z zewnętrznymi przedmiotami. Nie śni snów złożonych z mentalnych manifestacji przedmiotów. Przez subtelne kanały ciała wchodzi w przestrzeń serca. Żadne zło jej tu nie dotyka. Zło może ją dotknąć, gdy jest złączona z ciałem i zmysłami, ale nie, gdy jest zjednoczona z czystym Istnieniem, jej prawdziwą esencją. Nie jest wtedy przedmiotem i nie może być przedmiotem aktywności czegoś inne-

¹² Tamże, s. 157.

go, ponieważ nie ma nic innego od tego, co jest zjednoczone z czystym Istnieniem. W głębokim śnie i koncentracji w medytacji, gdy ciągłość błędnej koncepcji tożsamości z ciałem jest przerywana, nie ma doświadczenia zła w wyniku aktywności. Przyczyną powrotu do stanu śnienia i jawy jest to, że nasiona niewiedzy, pragnienia i aktywności nie zostały w pełni wypalone w ogniu poznania Absolutu. Po wyjściu z głębokiego snu, koncentracji w medytacji, a także śpiączki, w których naturalny stan jaźni bez podziału na podmiot i przedmiot został osiągnięty, ale niewiedza nie została całkowicie zniszczona, podział taki nadal istnieje. Śankara uważa, że jawa jest tym, co postrzegane przez zmysły, śnienie jest wspomnieniem doświadczenia zmysłowego, głęboki sen natomiast, to stan, w którym ignorancja generująca jawę i śnienie jest niszczona.

Przebudzenie do jedynej rzeczywistości transcendentnej jaźni oznacza zatrzymanie umysłu. Przestaje on tworzyć wyobrażenia i z braku zewnętrznych przedmiotów ustaje („like a fire subsiding in the absence of fuel”¹³). W tym stanie umysł nie jest umysłem i nie ma dualności. W głębokim śnie umysł nadal zatrzymuje w sobie ukryte wrażenia zła i aktywności. Natomiast gdy ustaje, nasiona niewiedzy, zła i aktywności są spalane w ogniu przebudzenia do jedynej rzeczywistości transcendentnej jaźni. W tym stanie umysł jest niezależny i wolny od namiętności:

In dreamless sleep it is swallowed up in the darkness and the delusion of nescience. It is dissolved into seed-form, retaining the latent impressions of evil and activity. In its stilled state, on the other hand, the seeds of nescience, evil and activity have been burnt in the fire of the awakening to the sole reality of the Self. In this state it is independent and free from all the dust of passions¹⁴.

W głębokim śnie umysł jest rozpuszczony, wchłonięty w ciemność i połączony z wrażeniami przyszłych doświadczeń złożonych z niewiedzy i innych namiętności. Z kolei gdy jest zatrzymany, posiada wnikliwą wiedzę, nie jest rozpuszczony i nie przyjmuje formy ciemności. Tak więc istnieje różnica między umysłem w głębokim śnie i w stanie głębokiej medytacyjnej koncentracji:

¹³ Tamże, s. 160.

¹⁴ Tamże, s. 161.

In dreamless sleep the mind is dissolved. And hence it attains then to a seed-form of darkness, without any manifest distinctions, but associated with all the seed-like impressions of future experiences consisting in nescience and the other passions. But when it is in its stilled state the mind enjoys discriminative knowledge, and it is not dissolved, and hence does not assume a seed-state of darkness¹⁵.

Kiedy podział na podmiot i przedmiot ustanowiony przez niewiedzę znika, umysł jest Absolutem, transcendentnym i niedualnym. Jest to stan bez strachu, ponieważ nie ma tu dualności (oddzielenia), która jest przyczyną strachu. Osoba oświecona nie ma żadnych podstaw do strachu.

2. Śpiączka

Stan śpiączki różni się do stanu przebudzenia m.in. tym, że osoba w śpiączce nie postrzega przedmiotów zmysłami. Pogrąża się w ślepią ciemność bez świadomości, jej ciało bezwładnie osuwa się do ziemi. Nie można powiedzieć jednak, że nie żyje, ponieważ jest w niej ciepło życia:

When any living creature falls into a coma, if people cannot decide whether he is alive or dead, they feel his heart to see whether it is warm, and next his nostrils to see whether there is still any breath of life. If they cannot find any evidence of the breath of life, or of heat, they conclude he is dead¹⁶.

Śpiączka różni się także od snu bez śnienia. Osoba w śpiączce czasem długo nie oddycha, jej ciało drży i twarz się wykrzywia. Śpiący natomiast oddycha regularnie, jego ciało nie drży, i ma spokojną twarz. Budzi się od dotknięcia ręki, a osoba w śpiączce nie może się obudzić nawet od uderzenia. Poza tym, stany te powstają z innych przyczyn, śpiączka np. od ciosów i uderzeń, a sen ze zmęczenia. Śankara uważa, że śpiączka jest stanem połowicznej unii z Absolutem. Jest to unia z Absolutem, gdyż nie ma w niej świadomości podmiotu i przedmiotu, ale nie jest to całkowita unia, ponieważ posiada cechy, które odróżniają ją od snu bez śnienia. W śpiączce jaźń stoi w połowie drogi między snem bez śnienia i śmiercią. Śpiączka jest podobna do głębokiego snu, ale jest również portalem śmierci:

¹⁵ Tamże, s. 161.

¹⁶ Tamże, s. 162.

When there is more experience arising from the effects of past deeds to be worked out in the present birth, the mind and speech of the one in coma return. But when there is no such experience left, the breath of life and bodily heat leave him. Hence those who have realized the Absolute speak of this state as one of semi-union¹⁷.

Śpiączka nie stanowi regularnego stanu świadomości, ponieważ jest sporadyczna i przypadkowa. Nie stanowi „piątego stanu” obok przebudzenia, śnienia, głębokiego snu i „Czwartego”, ale jest połowicznym etapem przed snem.

Podsumowując, Śankara uważa, że całe doświadczenie złożoności i wielości w jaźni jest wynikiem błędnych koncepcji, snem, iluzją: „But all (the Self’s experience of plurality) is explicable as caused by erroneous notions, as in dream. And the same sort of illusion is found in a hypnotist’s magic display”¹⁸.

Bibliografia

- Alston [2004] – A.J. Alston, *A Śankara Source Book Vol. III: Śankara on the Soul*, Shanti Sadan, London 2004.
- Dmuchowska [2007] – M. Dmuchowska, *Samopoznanie w filozofii Śankary i Schopenhauera*, „Diametros” 13 (2007), s. 31-39.
- Kudelska [2002] – *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002.
- Kudelska [2004] – *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.
- Potter [1981] – K.H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. III. Advaita Vedanta up to Śankara and His Pupils*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 1981.
- Radhakrishnan, Moore [1957] – *A Sourcebook in Indian Philosophy*, red. S. Radhakrishnan, C.A. Moore, Princeton University Press, Princeton 1957.
- Szymańska [2001] – *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2001.

¹⁷ Tamże, s. 164.

¹⁸ Tamże, s. 164.