

- Citta i zagadnienie świadomości w szkole yogi
 - C.-vṛtti
- Citta i zagadnienie świadomości w szkołach vedānty
 - Cit, czysta świadomość absolutna
- Citta i zagadnienie świadomości w buddyzmie
 - C. jako element osobowości
 - C. jako podłoże świata
 - Bodhi-c. — świadomość oświecenia
- Citta i zagadnienie świadomości w dżinizmie
- Citta i świadomość w myśli materialistów — lokāyaty, cārvāków

CITTA (to, co uświadomione, pomyślane; od sanskr. cit — uświadamiać sobie, myśleć, od którego pochodzi wiele wyrażeń synonimicznych, np. caitanya, cetanā, cetas, cit) — w filozofii i psychologii ind. termin wskazujący na wielorakie zjawiska psychiczne lub samą świadomość różnorodnie rozumianą.

C. jako zjawisko psychiczne określa różnorakie zjawiska wewnętrzne, postrzegane introspektywnie, tj. niezależnie od doznań zmysłowych. Wyróżnia się zazwyczaj 3 aspekty: myśli, uczucia i wolę. C. jako treść świadomości rozumiana bywa dwojako: albo jako odbicie świata zewnętrznego w umyśle, albo jako świadomościowy proces o charakterze introspekcyjnym, nakierowany na przedmiot (swego rodzaju świadomość przedmiotowa). W znaczeniu zbliżonym termin „citta” bywa potocznie używany także na oznaczenie pojedynczej myśli, konkretnego, jednostkowego przedstawienia. Jedynie sporadycznie używany jest w liczbie mnogiej.

C. zasadniczo nie jest ani samym ośrodkiem świadomości, tj. świadomym podmiotem, ani czystą świadomością. Zawsze ma odniesienie do przedmiotu i w tym sensie ma charakter intencjonalny. Termin „citta” zatem odnosi się także do świadomości przedmiotowej, tj. do świadomości z treścią, jako do ośrodka kognitywnego, emocjonalnego i woliowego, odpowiedzialnego za wszelkie akty poznawcze, uczucia i decyzje lub intencje. C. jako świadomość przedmiotowa albo bywa uznawana za produkt materii, np. wg materialistów (głosicielei lokāyaty), przedstawicieli yogi i sāmkhya, albo stanowi wyróżnik istot ożywionych, który odróżnia je od nieświadomej materii. Pojęciu „ośrodek świadomości” odpowiada raczej termin „cetas”.

C. konotuje przede wszystkim aspekt woliowo-afektywny świadomości i wiąże się z reguły z doznaniem, odczuciami, nastrojami, afektami, decyzjami, zamierzeniami, stanami psychicznymi, pragnieniami. Stanowi przedmiot psychologii, a nie epistemologii. Wszelkie aspekty teoriopoznawcze, racjonalne, analityczne, prawdziwościowe wiążą się głównie z terminami „jñāna” (poznanie), „vijñāna” (rozpoznanie), „adhyavasāya” (rozeznanie), „pratyaya” (przedstawienie).

Świadomość jest niekiedy traktowana jako kompleks składający się z warstwy bezpośrednio uświadamianej i z tzw. ukrytych dyspozycji psychicznych (saṃskāra, vāśana), które przechowują nieświadomione przeżycia z przeszłości i w sposób nieświadomiany warunkują ludzkie działania oraz losy.

W znaczeniu afektywnym c. bywa czasem utożsamiana z sercem (hr̥daya). Nie jest to jednak siedziba uczuć jako takich, lecz ośrodek, w którym myśli za-

barwiają się konkretnymi reakcjami emocjonalnymi na konkretne bodźce i pożądzają w kierunku wskazanym przez dane uczucie, np. pożądanie (kāma) czy niechęć (dveṣa). Dlatego mówi się np. o „wzburzeniu świadomości” (cittasy-onnati) daną emocją, a także o świadomości — pod wpływem afektu czy dyspozycji psychicznej — „przepełnionej współczuciem” (maitra-c.), „uspokojonej” (upaśānta-c.), „skupionej” (ekāgra-c.), „rozproszonej” (kṣipta-c.), „przebudzonej” (bodhi-c.).

Citta i zagadnienie świadomości w sām̐khyi. W dualistycznym systemie sām̐khyi-yogi wyróżnia się dwie zasady w świecie. Pierwsza to bezosobowy i całkowicie nieaktywny byt (puruṣa — „pramaż”). Jego naturą jest czysta, wieczna i niezmacona świadomość (caitanya, cetanā), trwająca w bezruchu i pozbawiona jakiegokolwiek treści, nawet aspektu samoświadomości. Puruṣa jest zatem w rzeczywistości abstrakcyjną świadomością pozbawioną najbardziej charakterystycznych — w rozumieniu zachodnim — cech świadomości, takich jak treści, przedstawienia, introspekcja. Ich brak wynika z biernego charakteru bytu (puruṣa). Mentalna obróbka danych, tworzenie przedstawień, odczuwanie emocji pojmowane są jako swego rodzaju aktywność. Ten nieaktywny byt (puruṣa, ātman) określa się jako podłoże czy zasadę świadomości (cetanādhikaraṇa) oraz jako podmiot świadomości (caitanya-kartr). Świadomość zaś jest jego podstawowym przymiotem (ātma-dharma).

Drugą zasadę tej dualistycznej ontologii stanowi całkowicie nieświadoma, ale aktywna zasada twórcza (prakṛti — pramateria), „czysta aktywność”, z której wyłania się w drodze ewolucji cały postrzegalny świat. Mimo, że z niej wyłania się cały świat materialny, sama prakṛti nie jest w rzeczywistości materialna, gdyż z niej także wyłaniają się wszelkie zjawiska świadomości przedmiotowej. W wyniku związku między zasadą czystej świadomości (puruṣa) i zasadą czystej aktywności (prakṛti) powstają w pierwszym rzędzie zjawiska świadomości właściwej.

Jako pierwsza pojawia się bezosobowa świadomość o charakterze przedmiotowym (buddhi — uświadczenie), która ma charakter przedstawieniowy. W niej uświadczane są wewnętrzne procesy świadomościowe (impulsy woli, doznania bólu czy przyjemności). W niej uaktywniają się treść pamięci, wnioskowanie, tworzenie pojęć. W niej powstają także przedstawienia, obrazy rzeczy zewnętrznych względem podmiotu poznawczego. Świadomość przedmiotowa (buddhi) stanowi podłoże świadomości niższego rzędu, mniej abstrakcyjnej: świadomości autoidentyfikacji (ahaṁkāra), tj. ośrodka własnej tożsamości, zindywidualizowanej świadomości własnej odrębności i poczucia indywidualności. Z ahaṁkāry, tj. z samoświadomości, wyrasta trzeci element świadomości przedmiotowej: umysł (manas). Jest to wewnętrzny organ koordynujący impulsy dochodzące ze zmysłów, dlatego też na poziomie umysłu dochodzi do pierwszego uświadczenia świata zewnętrznego i do najpierwotniejszego przetworzenia danych, które następnie zostaną przyporządkowane do sfery świata przedmiotowego i uznane za nienależące do poznającego podmiotu (na poziomie akaṁkāry), by ostatecznie zostać w pełni uświadczone (na poziomie buddhi). „Umysł” realizuje zdolność do konceptualizacji (saṁkalpaka) i bywa określany dodatkowym zmysłem: zmysłem wewnętrznym, gdyż — analogicznie do orga-

nów zmysłowych ujmujących dane zewnętrzne — ujmuje dane wewnętrzne, tj. pojęcia, idee, przypomnienia.

Te 3 elementy — buddhi, ahaṁkāra i manas — noszą wspólne miano „organu wewnętrznego” (antaḥ-karaṇa). Odpowiadałby on pojęciu świadomości przedmiotowej, choć całość zjawisk świadomościowych opisuje dopiero kompleks złożony z antaḥ-karaṇy i czystego bytu świadomego (puruṣa).

Podstawową treścią świadomości w wypadku istoty żywej uwikłanej w świat doczesny i podlegającej kołowrotowi wcieleń (saṁsāra) jest cierpienie (duḥkha) — ten sam punkt wyjścia, co w yodze i buddyzmie.

Istnienie świadomości stanowi podstawę kilku dowodów na istnienie duszy (puruṣa, ātman), formułowanych w sāmṁkhyi i w yodze. Sprowadzają się one do dwóch (logicznie błędnych) schematów: puruṣa (niezależny byt świadomy, dusza) istnieje, gdyż istnieje świadomość w sensie ontologicznym (jako zjawisko jednostkowe, odrębne i nieredukowalne do innych bytów) i epistemicznym (jako zasada rozpoznająca inne byty); puruṣa (niezależny byt świadomy, dusza) istnieje, gdyż byt świadomy musi być odrębny i wolny, nieskrępowany przez materię.

Sam termin „citta” zasadniczo nie pojawia się w sāmṁkhyi. Zamiast niego, używany jest termin „cetanā” w odmiennym znaczeniu: „potencjał świadomości” (cetanā-śakti) — natura czystego podmiotu bezprzedmiotowej świadomości (puruṣa). Sam puruṣa jest „obdarzony świadomością” (cetanāvat). Cetanā-śakti to stan czystego trwania we własnej naturze, niezmaconej jakimkolwiek przedmiotem, który charakteryzuje stan wyzwolenia (kaivalya).

Citta i zagadnienie świadomości w szkole yogi. C. zajmuje w yodze miejsce „organu wewnętrznego” (antaḥ-karaṇa), o którym mówi szkoła sāmṁkhyi. Przedmiotowe uświadomienie (buddhi), świadomość autoidentyfikacji (ahaṁkāra) i umysł (manas) są tu traktowane łącznie jako jedno złożone zjawisko świadomości (c.). Czasem termin „citta” zastępowany jest terminem „manas” (umysł), co może prowadzić do nieporozumień terminologicznych. C. (manas) jest zatem narządem psychicznym, ośrodkiem i nosicielem wszystkich procesów psychicznych oraz poznawczych o charakterze intencjonalnym, tj. odnoszących się do jakiegokolwiek przedmiotu (np. poznania, odczuwania, pragnienia).

C. to także świadomość przedmiotowa, związana ze światem zewnętrznym i doczesnością. Jest ona uaktywnionym potencjałem świadomości (citi-śakti), który stanowi naturę puruṣy (ātman), i realizuje się poprzez konkretne formy świadomej aktywności nakierowanej na przedmioty. Świadomość ma trojaką naturę związaną z tzw. trzema przymiotami (guṇa), które są podłożem nieświadomej zasady twórczej (prakṛti): zdolność „rozjaśniania” (prakhyā), czyli rozumienie związane z przymiotem dobroci-spokoju (sattva), „ruchliwość” (pravṛtti) — aktywność czy nadpobudliwość związana z przymiotem namiętności (rajas), oraz „spoczynek” (sthiti), tj. ociężałość umysłowa związana z przymiotem oępienia (tamas).

Podłożem wszystkich zjawisk świadomościowych o charakterze przedmiotowym jest citi-śakti, „potencjał świadomości”, podstawowa zdolność do uświadamiania sobie zjawisk, jako przejaw natury podmiotu świadomego (puruṣa). W tym ostatnim znaczeniu odpowiada ona pojęciu „cetanā-śakti” w sāmṁkhyi, tj. już wyzwolonej, czystej naturze bezprzedmiotowej świadomości, a niekie-

dy wręcz jest synonimem puruśy. W pierwszym znaczeniu wskazuje na zdolność do uświadamiania, czyste podłoże przemian nieświadomej zasady twórczej (prakṛti). Nabierają one pozoru przemian świadomościowych, wskutek czego prakṛti jawi się jako byt świadomy i uświadamia sobie świat rzeczy (staje się świadomością przedmiotową).

C.-vṛtti. Wyróżnia się 5 typów aktywności świadomości (c.-vṛtti). Pierwszym są trojaki procedury kryteriopoznawcze (pramāṇy — kryteria poznawcze): percepcja, wnioskowanie i przekaz słowny. Zapewniają one uzyskanie poznania prawdziwego. Drugie to błędny akt poznawczy (viparyaya — przeciwieństwo), ukazujący rzeczywistość w sposób nietrafny, zafałszowany — z natury sądom formułowanym na ich podstawie przysługuje fałsz. Trzecią kategorię stanowią konceptualizacje (vikalpa). Są to pojęcia abstrakcyjne, oderwane, formułowane jako hipostazy wyrażeń językowych. W wypadku procedur kryteriopoznawczych (pramāṇa) i błędnych aktów poznawczych (viparyaya) mamy do czynienia z relacją poznanie-rzeczywistość, wobec czego można mówić o warunkach prawdziwości. Ponieważ w wypadku konceptualizacji relacja wiąże ją z wyrażeniem językowym, wobec tego sądom formułowanym na takiej podstawie nie może przysługiwać w sposób bezpośredni ani prawda, ani fałsz, gdyż podmiotem konceptualizacji są pojęcia puste (śūnya), nie mające desygnatu. Czwartym typem aktywności świadomości jest sen głęboki (nidrā), bez marzeń sennych, a ostatnim przypomnienie (smṛti), tj. przywołanie z pamięci zjawisk doświadczonych.

Wymienione typy świadomości wiążą się z działaniem zasady twórczej (prakṛti) i wspierają pośrednio lub bezpośrednio podstawową iluzję egzystencjalną, polegającą na utożsamianiu świadomej natury puruśy z nieświadomą zasadą twórczą (prakṛti) wyłaniającą świat materii. Sposób działania świadomości przedmiotowej (c.), na którą składa się jej 5 podstawowych typów, przedstawia się następująco: jakiegokolwiek działanie (karman) powoduje z jednej strony określone skutki moralne, z drugiej zaś pozostawia niezatarty ślad w c., pod postacią tzw. ukrytych dyspozycji psychicznych (saṃskāra, vāśana). One z kolei pozostają w stanie uśpienia aż do momentu ich aktywacji, kiedy zostają w jakiejś formie uświadomione, tj. stają się przedmiotem świadomości (c.) — jako odruch wolicjonalny, uczucie, wspomnienie, akt poznawczy. W ten sposób warunkują przyszłe określone działanie (karman). Dlatego wszystkie te zjawiska świadomości zostają uznane za negatywne, gdyż utrzymują jednostkę w świecie doczesnym, w kołowrocie wcieleń (saṃsāra), i są odpowiedzialne za cierpienie, jako podstawowe doznanie egzystencjalne. System yogi postuluje zatem, by unicestwić wszystkie przejawy przedmiotowej świadomości (c.), a samą praktykę yogi definiuje się w *Yoga-sūtrach* jako „powściągnięcie aktywności zjawisk świadomości przedmiotowej” (c.-vṛtti-nirodha). Proces unieruchomienia świadomości przedmiotowej znajduje spełnienie w wyzwoleniu.

Klasyczna yoga wyróżnia 5 stopni świadomości (c.-bhūmi). W stanie zaafetowanym (kṣipta, dosłownie „rzuconym [w przedmiot]”), związanym z guną namiętności (rajas), świadomość jest całkowicie rozproszona i podąża za chwilowymi bodźcami, całkowicie się z nimi utożsamiając. Jedynym stałym elementem jest przypisywanie sobie całej roli sprawczej zdarzeń. W stanie zamroczonym (mūḍha), związanym z guną ośpienia (tamas), świadomość nie rozróż-

nia zjawisk, np. w stanie głębokiego snu. Stan świadomości zdekoncentrowanej (vikṣipta) tym różni się od stanu świadomości zaaferowanej, że guṇy rajasu i tamasu zostają chwilowo zdominowane przymiotem dobroci-spokojności (sattva) i świadomości udaje się przez moment skoncentrować. Charakteryzuje on momenty skupienia myśli na danym zagadnieniu czy przedmiocie. Taki stan częściowej koncentracji można kultywować dzięki ćwiczeniom medytacyjnym. Pierwsze 3 stany znane są z codziennego doświadczenia, podczas gdy 2 pozostałe dostępne są tylko adeptom yogi. W stanie całkowitego skupienia (ekāgra; dosłownie „z jednym punktem”) świadomość nie jest stymulowana bodźcami związanymi z guṇami namiętności i ośpienia, lecz obecny jest jedynie przymiot sattvy. Charakteryzuje ją zrównoważony, spokojny ciąg skoncentrowanej myśli — typowy stan dla zaawansowanych ćwiczeń medytacyjnych. W stanie ujarzmionym (niruddha) świadomość jest pod całkowitą kontrolą i uwalnia się całkowicie od przedstawień (pratyaḥ) i konceptualizacji (vikalpa, kalpana), a jej treścią są już jedynie tzw. ukryte dyspozycje psychiczne (saṃskāra). Jest to stan charakterystyczny dla najgłębszego skupienia medytacyjnego (samādhi).

Zgodnie z archaicznymi wierzeniami, yogin w wyniku praktyk ascetycznych, medytacyjnych lub magicznych uzyskuje nadludzkie zdolności (siddha), w tym zdolność tworzenia innych ciał, które ożywia emanacją własnej świadomości. Taka „świadomość wytwórcza” (nirmāṇa-c.) w nowo stworzonym dodatkowym ciele (alter-ego) yogina wyłania się z jego przeżycia introspektywnego (asmitā — świadomość „ja jestem”, która jest jedną z pięciu tzw. skaz psychicznych, kleśa) i stosunkowo niezależnie przejmuje funkcje sprawcze w nowym ciele, będąc jednak na stałe zależna od pierwotnej świadomości yogina.

Citta i zagadnienie świadomości w szkołach vedānty. C. to świadomość indywidualna, która wyemanowała z bezosobowej świadomości najwyższej (cit), utożsamionej z absolutem (brahman, puruṣa), dzięki tchnieniom żywotnym (prāṇa), będącym nośnikiem życia. C. związana jest z indywidualnymi przejawami życia (jīvātman), które w rzeczywistości nie mają istnienia odrębnego od absolutu (brahman), a mimo to w sposób iluzoryczny postrzegają się same jako byty indywidualne i niezależne. Świadomość indywidualna (c.) nie wchodzi w kontakt z bytami, tylko je tworzy. Stąd rzeczy nie różnią się od swej manifestacji w c. Tak jak płonąca głównia bardzo szybko poruszana ręką po okręgu tworzy pozór ciągłej linii składającej się na „ogniste koło” (ālāta-cakra), podobnie poruszenia świadomości tworzą pozór ciągłości rzeczy. Poziom, na którym porusza się świadomość indywidualna, to poziom konwencji codziennego doświadczenia (saṃvṛta), poza poziomem prawdy najwyższej (paramārtha). Ujrzenie prawdy najwyższej i uzyskanie pełni poznania wyzwalaającego (vidya) uwarunkowane jest stanem oczyszczenia świadomości indywidualnej (śuddha-c.), co równoznaczne jest z osiągnięciem wyzwolenia i uświadomieniem sobie swej rzeczywistej natury. C. — traktowana jako podłoże procesów psychicznych, proces uświadamiania zjawisk wewnętrznych (cintana) i jako czynnik kontemplacyjno-spajający (anusamdhāna) — bywa uznawana za jeden z czterech komponentów tzw. organu wewnętrznego (antaḥ-karaṇa), który odpowiada za całość funkcji świadomościowych i składa się z umysłu (manas), koordynującego dane zmysłowe oraz tworzącego przedstawienia (saṃkalpy), z procesów poznawczych (buddhi), polegających na ostatecznym rozpoznawaniu i określaniu

(niścaya), i ze świadomości autoidentyfikacji (ahaṃkāra), tj. ośrodka własnej tożsamości i źródła poczucia własnej odrębności (abhimāna). Takie ujęcie odwołuje się do tradycji upaniśad.

Cit, czysta świadomość absolutna. To na niej zasadza się wszelka świadomość indywidualna, związana z indywidualnymi podmiotami poznawczymi, oraz wszelka świadomość przedmiotowa. Czysta świadomość (cit), pozbawiona jakiegokolwiek treści, jest jednym z trzech atrybutów absolutu (brahman), które stanowią o jego istocie. Pozostałe to istnienie (sat, sattā) i szczęśliwość (ānanda). W tym sensie czysta, jednorodna świadomość (cit) jest potencjałem poznawczym, czystym poznaniem (jñāna), przez co absolut ma status „widza” (sākṣin), tj. ostatecznego podmiotu poznawczego. Status ten wiąże się z brakiem tradycyjnego podziału na podmiot poznawczy przeciwstawiony swemu przedmiotowi. Dychotomia taka wynika z niewiedzy (avidya) i wiąże się ze sferą iluzoryczną, tj. z prawdą niższego rzędu, z tzw. poziomem konwencji codziennego doświadczenia (saṃvṛta). Cit nie tylko jest niedostępna poznaniu dyskursywnemu, ale wykracza poza wszystko, co dostępne umysłowi postrzegającemu tylko byty nierzeczywiste lub na wpoły rzeczywiste, wytworzone w wyniku iluzji (māya). Ponieważ sam brahman nie może być przedmiotem poznania ani nie może zostać uświadomiony, zatem czysta świadomość absolutna nie ma charakteru samopoznawczego, introspektywnego. Sama nigdy nie jest przedmiotem poznania. Dzięki cit wszystko inne może się manifestować, tj. stać się przedmiotem poznania. Wszystko, co jest poznawalne i staje się treścią świadomości, ma naturę przedmiotu poznania, a więc jest odrębne od absolutu i nierzeczywiste.

Citta i zagadnienie świadomości w szkołach nyāyi i vaiśeṣiki. C. — cetanā — świadomość — stanowi podstawowy wyróżnik całościowo ujętej istoty żywej — tj. ciała (śarīra) ożywionego przed duszę (ātman) — odróżniający ją od rzeczy martwych. „Citta” i „cetanā” nie są terminami technicznymi i nie są osobno definiowane. Europejskie pojęcie świadomości nie ma w nich swojego bezpośredniego odpowiednika. Jako świadomość przyjmuje się czasem buddhi, tj. dwunasty przymiot (guṇa) w klasyfikacji kategorii ontologicznych (zw. padārthami). Buddhi w rzeczywistości określa wszystkie procesy o charakterze poznawczym, jakie mają miejsce w duszy (ātman), odbiorcy wszelkich doznań. Wyraźnie odróżniana jest od pozostałych świadomościowych przymiotów duszy, tj. faktycznego podmiotu poznawczego i moralnego: przyjemności (sukha), nieprzyjemności (duḥkha), pragnienia (iccha — dążenie do zdobycia przyjemności), niechęci (dveṣa — dążenie do uniknięcia nieprzyjemności) i świadomej aktywności (prayatna — wewnętrzny impuls do podjęcia działania). Tym, co odróżnia procesy poznawcze (buddhi), zw. także poznaniem (jñāna), od pozostałych procesów wewnętrznych jest możliwość określenia warunków ich prawdziwości i wskazania na wartość logiczną (prawda lub fałsz). Pozostałe zjawiska świadomościowe, takie jak przyjemność, nieprzyjemność, pragnienia, z natury nie mają wartości logicznej, a jedynie sądom o nich formułowanym (buddhi) taka wartość przysługuje.

Dusza uświadamia sobie wszystkie procesy wewnętrzne w niej zachodzące za pomocą umysłu, który pełni podwójną rolę: koordynuje dane ze świata zewnętrznego odbierane zmysłami, i przekazuje je podmiotowi poznawczemu

(ātman), a jednocześnie jest wewnętrznym instrumentem, dzięki któremu podmiot poznawczy staje się świadom zachodzących w nim procesów. W ātmanie bez przerwy zachodzi równolegle szereg procesów, lecz tylko część z nich jest uświadamiana za sprawą umysłu, podczas gdy pozostałe pozostają nieuświadomione (ewentualnie zostają uświadomione w czasie późniejszym, jako przeżycia przechowane w podświadomości). Całość tych procesów — jako c. — charakteryzuje istoty żywe i odnosi się do zjawisk, które mają swoje podłoże w trzech elementach: duszy, umyśle i zmysłach.

Citta i zagadnienie świadomości w buddyzmie. C. jako element osobowości. C. (zgodnie ze znaczeniem potocznym) oznacza „myśl”, jakiegokolwiek konkretne zjawisko mentalne, będące obrazem danej rzeczy lub zdarzenia, albo sformułowaniem przedstawień wolicjonalnych (np. pragnień, niechęci), postanowień, zamierzeń, refleksji. W tym znaczeniu c. odnosi się także ogólnie do potoku myśli, który bywa wzbudzany afektami, np. pychą, pożądaniem, i przybiera formę konkretnego przedstawienia wewnętrznego.

Termin „citta” używany jest w znaczeniu terminu vijñāna (świadomość), czyli piąty wśród pięciu zespołów (skandh — agregatów), z jakich składa się iluzoryczna osobowość człowieka (pudgala), zw. serią osobową (santāna) lub skoordynowanym potokiem (pravāha) zdarzeń psychiczno-fizycznych, przypisanych do jednej wiązki wrażeń. Jest to element świadomości bezprzedmiotowej, w czystej postaci. Element świadomości występuje w korelacji z tzw. dwunastoma podstawami postrzeżeń (āyatany), uszeregowanymi w 6 par, gromadzących typy konstytutywnych elementów rzeczywistości (dharma). Każda para zawiera element „przedmiotowy” (viṣaya), jako dane „zewnętrzne”, i element „postrzeżeniowy” (indriya — zmysł), tj. postrzeżeniową funkcję odpowiedniego organu zmysłowego: element tego, co widziane (dane wzrokowe), wraz z elementem widzenia (postrzeganiem wzrokowym), element tego, co słyszane (dane akustyczne), wraz z elementem słyszenia (postrzeganiem słuchowym), element tego, co wąchane (dane węchowe), wraz z elementem wąchania (postrzeganiem węchowym), element tego, co smakowane (dane smakowe), wraz z elementem smakowania (postrzeganiem smakowym), element tego, co dotykane (dane dotykowe), wraz z elementem dotykania (postrzeganiem dotykowym) oraz element tego, co pomyślane (dane mentalne), wraz z elementem myślenia (postrzeganiem mentalnym). Tych 12 typów zdarzeń wewnętrznych, zw. podstawami postrzeżeń (āyatana), składa się na iluzję postrzegania świata zewnętrznego, niezależnego od świadomości. Skorelowana z nimi świadomość (c., vijñāna) tworzy 6 typów: subiektywną świadomość widzenia, słyszenia, wąchania, smakowania, dotykania i myślenia, co w sumie daje 18 składników zdarzeń świadomościowych (dhātu — złoża). Dopiero wystąpienie odpowiedniego elementu (dharma) świadomości obok dwóch skorelowanych elementów: danej zewnętrznej (viṣaya) i czynności zmysłowego postrzeżenia (indriya), odpowiada za uświadomienie sobie danego zjawiska. Korelacja tych trzech elementów zw. jest kontaktem (sparśa). Świadomość w takim sensie definiowana jest jako to, co „uświadamia sobie podstawę postrzeżeń” (ālamanaṃ cintayatīti cittaṃ).

W takim ujęciu świadomość nie jest continuum, szeregiem ciągłym, lecz atomową wiązką równolegle dziejących się zjawisk mentalnych, z których każde ma naturę chwilową. Zdarzenia wewnętrzne nie mają żadnego trwałego pod-

łoża, lecz wzajemnie się warunkują. Zdarzenia uświadamiane (c.) warunkowane są w potoku osobowości przez pozostałe 4 zespoły (skandha): elementarne doznania zmysłowe (rūpa), w tym elementy „podstaw postrzeżeń” (āyatana); elementy uczuć i doznań (vedana); elementy ideotwórcze (saṃjñā), syntetyzujące doznania i umożliwiające pojęciową obróbkę świata; dyspozycje psychiczne (saṃskāra). Ten złożony proces wyjaśniać ma buddyjska teoria powstawania w zależności (pratītya-samutpāda).

Wg innej klasyfikacji elementów konstytutywnych rzeczywistości (dharma) tworzących potok osobowości (saṃtāna), świadomość (c.) — jako czysty potencjał mentalny — jest czynnikiem uświadamiającym tzw. dyspozycje psychiczne współwystępujące ze świadomością (c.-samprayukta-saṃskāra), zw. po prostu elementami uświadamianymi (caitta). Dyspozycje te, to m.in. elementy: wolicjonalny (cetanā), ideotwórczy (saṃjñā), pamięci (smṛti), uwagi (manasikāra), postrzeżenia (sparśa) — stwarzający wrażenie oglądania rzeczy realnych, dyspozycje moralne oraz afekty pomysłne (kuśala-dharma) i niepomysłne (akuśala-dharma). Mają one swoje oparcie (ālambana) w świadomości i wpływają na konkretne procesy uświadamiania elementarnych doznań zmysłowych (rūpa), jako trzeci fragment potoku osobowości. Czwartym są tzw. czynniki osobowościowe niezmysłowe i niepsychiczne, zw. dyspozycjami rozłącznymi z doznaniem zmysłowym i ze świadomością (rūpa-c.-viprayukta-saṃskāra), które przede wszystkim koordynują wszystkie dharmy potoku osobowości. Dopiero w wyniku skorelowania tych czterech kategorii konstytuują się akty świadomości.

C. jako podłoże świata. Szkoła yogācarów, związana z Asaṅgą (IV w.) i Vasubandhu (V w.) — a po niej także inne nurty buddyjskie — uznaje, że ostatecznie realnym bytem (paramārtha[-sat]) jest świadomość (c., vijñāna). Świat zewnętrzny to jedynie projekcja świadomości (vijñapti-mātra). Subiektywne akty naszego poznania nie mają żadnych obiektywnych odpowiedników. Wszelkie procesy poznawcze, przeżycia i doznania nie tylko nie wskazują na fakty i rzeczy istniejące obiektywnie poza świadomością, ale są ze swej natury pozbawione takiej obiektywnej podstawy (ālambana) i ujmują wyłącznie treści przemian świadomości (vijñapti). Wprawdzie wszelka treść świadomości bierze się z doznań zmysłowych, lecz nawet one mają swój początek w samej świadomości.

Wyróżnia się 3 natury świadomości powiązane z trzema aspektami rzeczywistości, które z kolei odpowiadają trzem poziomom prawdy. Pierwszą jest tzw. natura konceptualizowana, hipostazowana (parikalpita) — iluzoryczna, nie-realna sfera przedmiotowa jako całkowity wytwór świadomości. Natura hipostazowana jest z istoty nierzeczywista wewnętrznie i fałszywie postuluje istnienie realne poza świadomością bytów obiektywnych, będących przedmiotem poznania. Konsekwencją tej natury świadomości stanowi nierzeczywista dycho-
tomia podmiot-przedmiot. To z niej wyłania się fałszywy obraz przedmiotów składających się na świat przedmiotów istniejących poza podmiotem poznającym. Drugim aspektem świadomości jest natura relatywna, zależna (paratantra). Postuluje ona błędnie istnienie sfery introspektywnej jako osobnego podmiotu poznawczego. Jest to sfera uwarunkowań przyczynowych, która prowadzi do uznania istnienia osobowości jako niezależnego bytu. Ta natura relatywna jest „zależna” (paratantra) od pierwszej, natury hipostazowanej, gdyż jej treść sta-

nowi iluzja rzeczywistości przedmiotowej. Z drugiej strony jest „zależna” od trzeciej natury, tzw. natury absolutnej, gdyż z niej się wyłania. Jako świadomościowa natura w pełni zależna od pozostałych dwóch natur, nie ma własnej natury, sama więc jest ostatecznie iluzoryczna. Trzeci aspekt świadomości stanowi natura absolutna, doskonała, spełniona (pariniṣpanna). Jest wolna od treści świadomości i myśli, pozbawiona wszelkiej konceptualizacji oraz świadomości produktywnej, odpowiedzialnej za iluzoryczną dychotomię podmiot-przedmiot. Jest to sfera doskonała, pozbawiona wyobrażeń, iluzji i hipostaz. Odpowiada jej prawda absolutna (paramārtha), zgodnie z którą wszystkie elementy konstytutywne rzeczywistości (dharma) są jedynie zjawiskiem iluzorycznym, nierzeczywistym pozorem (ābhāsa) i stanowią tylko przemianę (pariṇāma) świadomości (c., vijñāna).

W złudne tworzenie rzeczywistości podmiotowo-przedmiotowej jako treści świadomości, zaangażowanych jest 7 tzw. modyfikacji świadomości czynnej: świadomość zmysłowa odbierająca bodźce pięciu zmysłów; świadomość umysłowa odbierająca dane niezmysłowe (idee, myśli, konceptualizacje, uczucia); świadomość jako taka (mano-vijñāna), odpowiedzialna za poczucie własnej tożsamości i osobowości. Ósmą kategorię poza schematem dychotomii podmiot-przedmiot stanowi czysta świadomość, jako nieodróżnicowana, bezprzedmiotowa i bezpodmiotowa świadomość-złoże (ālāya-vijñāna), z którego wyłania się wszelka rzeczywistość przedstawieniowa. Zawiera ona w sobie wszelkie potencjalne modyfikacje świadomości (bīja — nasiona, załączki), które aktualizują się w odpowiednim momencie w serii osobowej (santāna), czyli potoku świadomości, jako złudne przedstawienie (ābhāsa) przedmiotów poznania i podmiotu poznawczego.

W procesie konstytuowania się rzeczywistości przedmiotowo-podmiotowej można wyróżnić 3 fazy (pariṇāma — przemiany). Podstawowym poziomem, czyli nośnikiem załączków przyszłych treści świadomości, jest nieodróżnicowana i pozbawiona wszelkiej treści świadomość-złoże (ālāya-vijñāna). Zawiera ona w formie potencjalnej akty poznawcze i przedmioty poznania, a tym samym wyznacza granice poznania. Świadomość na tym poziomie jest niedyskursywna i etycznie obojętna oraz nieustannie podlega wewnętrznym przemianom. W drugiej przemianie ze świadomości-złoża wyodrębnia się świadomość podmiotowa sama w sobie (mano-vijñāna), a jej podstawowa aktywność, to myślenie i konceptualizacja. Przemiana ta zawiera akty uświadomienia bodźców zmysłowych. Może ona być etycznie pomyślna, naganna lub neutralna i związana jest z tzw. uciążliwościami, skazami (kleśa), które sprowadzają na jednostkę cierpienie i uniemożliwiają wyzwolenie. W trzeciej przemianie pojawia się postrzeżenie sześciu sfer doznaniowych (viśa), tj. tworzy się iluzja pięciu typów danych zmysłowych i bodźców mentalnych. W przemianie tej konstytuuje się świat zewnętrzny, rzekomo istniejący niezależnie poza umysłem.

Podstawy tej koncepcji zostały przede wszystkim sformułowane przez Vasubandhu w traktacie *Trimśikā* (*Trzydzieści strof*) i w *Vimśatikā-vijñapti-mātratā-siddhi* (*Dowód na wyłączne istnienie treści świadomości w dwudziestu strofach*).

Bodhi-c. — świadomość oświecenia. Stanowi ona esencjonalny składnik stanu buddhy (buddhatā). Idea ta związana była później z tzw. ciałem prawa, ciałem pouczenia (dharma-kāya), tj. trzecim z tzw. trzech

ciał buddhy (tri-kāya). Niekiedy, przede wszystkim w okresie późniejszym w kontekście praktyk tantryczno-medytacyjnych, termin ten oznacza stan świadomości skupionej w medytacji.

Citta i zagadnienie świadomości w dżinizmie. Świadomość jest jednym z podstawowych czynników — obok m.in. zdolności poznawczych (upayoga), wewnętrznej mocy (vīrya) i zdolności do odczuwania szczęśliwości (sukha) — odróżniających naturę istot żywych (jīva) od elementów nieożywionych (ajīva), w tym materialnych (puḍgala). Świadomość przejawia się tym wyraźniej, im wyższy jest stopień rozwoju wewnętrznego: najprymitywniejsze istoty żywe (ni-goda) obdarzone są jedynie zmysłem dotyku, a ich świadomość ograniczona do odbioru niektórych wrażeń dotykowych, które nawet nie pociągają bezpośredniej reakcji. Dopiero istoty wyższe, w tym ludzie, mają rozum (saṃjñā), który umożliwia także samoświadomość i korelację postrzeżeń zmysłowych. Minimum świadomości (co najmniej „dwuzmysłowej”) niezbędne jest, by istota żywa mogła się poruszać i podejmować jakiegokolwiek działania, w tym reagować na bodźce zewnętrzne. Pełnię świadomości realizuje jednostka w chwili uzyskania poznania doskonałego (kevala), równoznacznego z wszechwiedzą i pełnią świadomości.

Terminy „caitanya”, „jñāna” lub „vijñāna” są stosunkowo rzadko używane w tradycjach ściśle dżinijskich, a termin „citta” prawie w ogóle się nie pojawia z tej racji, że europejski termin „świadomość” jest w dżinizmie rozkładany na szereg elementów składowych, z których podstawowe to poznanie (jñāna) i ogląd (darśana). Najczęściej używanym terminem na określenie świadomej natury istoty żywej jest „cetanā”.

Citta i świadomość w myśli materialistów — lokāyaty, cārvāków. Przedstawiciele tego nurtu odrzucają istnienie jakiegokolwiek trwałego podłoża procesów psychicznych i świadomości, tj. istnienie duszy (ātman), ale nie odrzucają realności samych procesów świadomościowych. Wg nich, świadomość (c., określana także jako „caitanya”, „cit” lub „vijñāna”) jest całkowicie wytworem materii złożonej z czterech żywiołów (ziemia, woda, ogień i powietrze; rzadko mowa o pięciu żywiołach, wraz z eterem). Jeden z głównych przedstawicieli nurtu materialistycznego, Bṛhaspati (ok. 400–300 przed Chr.), autor najstarszego znanego dzieła (*Bṛhaspati-sūtra*) prezentującego filozofię materialistyczną w Indiach, wyjaśniał, że całość (tu: świadomość) to coś więcej, niż suma elementów składowych. Połączenie prostych żywiołów daje w rezultacie całkiem nową jakość: kompleks psychofizyczny, na który składają się żywioły i świadomość.

Bliżej nieznanym Kambalāśvatara rozbudował tę teorię. Do wystąpienia zjawiska świadomości niezbędne są oprócz ciała materialnego także siły witalne (prāṇa — oddechy życiowe) oraz zmysły. O tym, że świadomość jest wytworem materii świadczy fakt, iż nigdy nie występuje ona samodzielnie, lecz zawsze powiązana jest z tworamii materii i materialnym ciałem. Świadomość wiąże się z doznaniem bólu, przyjemności, myśli, te zaś ulokowane są w ciele i współwystępują jedynie z nim. O redukcji postulowanych bytów i odrzuceniu pozamaterialnych nośników świadomości decyduje zasada ekonomii w myśleniu. Nie ma potrzeby, by uznawać istnienie dodatkowego podłoża dla procesów świadomościowych, jeśli można je wyjaśnić w sposób prostszy za pomocą mniejszej liczby założeń, o jednakowej sile wyjaśniającej. Treści świadomości czerpane

są bezpośrednio z doświadczenia: np. w embrionie nie ma świadomości, gdyż nie rozwinęły się w nim jeszcze zmysły, przez które mógłby czerpać doznania. Świadomość nie jest nośnikiem żadnych wcześniejszych ukrytych dyspozycji psychicznych (saṃskāra, vāśana), z którymi jednostka przychodzi na świat, co wg innych systemów rzekomo miałyby dowodzić istnienia reinkarnacji. Zachowania i odruchy noworodków nie wynikają z poprzednich żywotów, a są jedynie naturalnymi, czasem wręcz mechanicznymi reakcjami na różnorakie bodźce. Gdyby zachowania ludzkie były efektem uczynków popełnionych w poprzednim wcieleniu, każdy bez wyjątku mógłby je sobie przypomnieć, skoro wszyscy mieliby działać pod wpływem skutków wywołanych poprzednimi żywotami.

Bibliografia: S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I–II, Lo 1923–1927, Delhi 1996 (*Filozofia indyjska*, I–II, Wwa 1959–1960); E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I–II, Sa 1953–1956 (*Historia filozofii indyjskiej*, I–II, Wwa 1990); M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, P 1954, 1991 (*Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Wwa 1984, 1997²); M. Hulin, *Le principe de l’ego dans la pensée indienne classique*, P 1978; F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, II, Lb 1985; *Klasyczna joga indyjska* (oprac. L. Cyboran), Wwa 1986; J. T. Ergardt, *Man and His Destiny. The Release of Human Mind. A Study of C. in Relation to Dhamma in Some Ancient Indian Texts*, Lei 1986; C. Oetke, *„Ich“ und das Ich*, St 1988.

Piotr Balcerowicz