Krzysztof
Jakubczak

POZA BYTEM I NIEBYTEM

FILOZOFIA BUDDYJSKA
WOBEC ZARZUTU NIHILIZMU

POZA BYTEM I NIEBYTEM

Filozofia buddyjska
wobec zarzutu nihilizmu

Rada naukowa:

dr hab. Krzysztof Kosior (prof. UMCS)

dr hab. Joanna Grela (prof. UJ)

dr hab. Przemysław Szczurek (prof. UWŕ)

Krzysztof Jakubczak

POZA BYTEM I NIEBYTEM

Filozofia buddyjska
wobec zarzutu nihilizmu

Kraków

Recenzent

dr hab. Krzysztof Kosior

Redakcja

Marta Stęplewska

Projekt okładki

Igor Stanisławski

Zdjęcie na okładce: Głowa Buddy Siakjamuniego, Gandhara lub Afganistan
IV w., stiuk (Los Angeles County Museum of Art, domena publiczna)

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych
i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-8138-115-4 (druk)

ISBN 978-83-8138-188-8 (online, PDF)

<https://doi.org/10.12797/9788381381888>

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

*Mojej córce, Michalinie,
kroczącej własną ścieżką,
po której szło już wiele (-u).*

*nayidaṃ bhikkhave brahma-cariyaṃ vussati jana-kubanaṭṭhaṃ
na jana-lapaṇaṭṭhaṃ na lābha-sakkāra-silokānisamsatthaṃ na iti
maṃ jano jānātū-ti. atha kho idaṃ bhikkhave brahma-cariyaṃ
vussati saṃvaratthaññeva pahānatthañcā-ti.*

Mnisi, żyje się tym świętobliwym życiem nie dla zwodzenia (*kubāṇā*) ludzi, nie dla schlebiania (*lapanā*) ludziom, nie dla korzyści (*lābha*), szczytu (*sakkāra*), sławy (*siloka*), zasługi (*ānisamsa*), [myśląc:] „Niechaj mnie ludzie tak poznają”. Zaprawdę, mnisi, żyje się tym świętobliwym życiem tylko dla powściągnięcia (*saṃvara*) i porzucenia (*pahāna*).

Budda

*Pierwsze kazanie o niezwodzeniu
(Paṭṭhama-nakubana-sutta), Iti-vuttaka 35/28*

Spis treści

Wykaz skrótów	11
Literatura źródłowa.....	11
Czasopisma.....	12
Inne skróty.....	13
Zasady cytowania	15
Przedmowa	17

Wprowadzenie

1. Problem nihilizmu.....	21
1.1. Nihilizm jako kategoria deskryptywna i ewaluacyjna.....	25
1.2. Różne rodzaje nihilizmu.....	28
2. Problem buddyjskiego nihilizmu.....	31
2.1. Budda jako nihilista.....	31
2.2. Nihilizm madhjamaki.....	34
3. Założenia metodologiczne.....	43
3.1. Cel pracy.....	43
3.2. Jaki materiał będzie badany.....	47

Część pierwsza

„JEŻELI BYTU NIE MA...”

BUDDYZM JAKO FILOZOFIA NICOŚCI?

1. Poza istnieniem i nieistnieniem, czyli o rozumieniu dharmy	
Buddy.....	53
1.1. Droga środka w <i>Kazaniu do Katjajany</i>	53

1.2. Idea świata w myśli Buddy.....	56
1.3. Dwa krańce – istnienie i nieistnienie	67
1.4. Widzenie powstawania i ustawiania jako remedium na istnienie i nieistnienie.....	83
1.5. Zasada zależnego powstawania jako środkowa droga.....	92
1.5.1. Ontologia fundamentalna a ontologia dystrybutywna ..	96
1.5.2. Antyrealizm Buddy.....	104
1.5.3. Nauka o zależnym powstawaniu	123
2. Poza bytem i niebytem, czyli droga środka w madhjamace	
Nagardżuny.....	153
2.1. Znaczenie <i>Kazania do Katjajany</i> w myśli Nagardżuny.....	153
2.2. Istnienie i nieistnienie we wczesnej literaturze mahajany	155
2.3. Śródkowa droga jako pustka	190

Część druga

PRAWDA JAKO PRZEDMIOT LGNIĘCIA

POZA ABSOLUTYZMEM I NIHILIZMEM EPISTEMOLOGICZNYM

1. Nauka Buddy jako sceptycyzm.....	231
1.1. Poznanie, widzenie, mądrość	231
1.2. Czym jest sceptycyzm?	238
1.3. Sceptyczne tendencje we wczesnym buddyzmie	270
1.4. Prawda a kwestia nastawienia poznawczego.....	276
1.5. Lgnięcie do prawdy jako problem epistemologiczny	285
1.5.1. Spór jako sposób wyrażania się lgnięcia	304
1.5.2. Wątpienie jako sposób wyrażania się lgnięcia.....	312
1.5.3. Zarzut wewnętrznej sprzeczności	322
1.5.4. Jaką rolę odgrywa pogląd jako przedstawienie?.....	329
1.5.5. O języku nauczania	335
1.6. Dlaczego Nagardżuna nie posiada własnych poglądów?	338
1.7. Dlaczego buddyzm nie ma nic wspólnego ze sceptycyzmem?..	356
2. Widzenie pustki a doświadczenie mistyczne.....	365
2.1. Buddyzm jako mistycyzm.....	365
2.2. Cechy doświadczenia mistycznego	369
2.3. Madhjamaka jako mistyka.....	372
2.4. Pustka a Nicość.....	380

2.5. Sens milczenia w madhjamace	387
2.6. Dlaczego poznawcze doświadczenie jogiczne nie jest doświadczeniem mistycznym?	395
Uwagi końcowe	401
Dodatki	
Apendyks 1. Kazanie do [pewnego] bramina (<i>Brāhmaṇa-sūtra</i>)	407
Apendyks 2. Kazanie do Katjajany (<i>Kātyāyana-sūtra</i>)	409
Bibliografia	413
Literatura źródłowa	413
Literatura buddyjska	413
Indyjska literatura niebuddyjska	422
Nieindyjska literatura	423
Literatura ogólna	423
Indeks osobowy	449
Indeks rzeczowy	457
Summary. Beyond being and non-being. Buddhist philosophy against the charge of nihilism	471

Wykaz skrótów

Literatura źródłowa

(w nawiasie transkrypcja polska)

- AK – *Abhidharma-kośa* (*Abhidharmakosia*)
AKB – *Abhidharma-kośa-bhāṣya* (*Abhidharmakosiaabhaszja*)
AM – *Adversus mathematicos* (*Przeciw matematykom*)
AN – *Aṅguttara-nikāya* (*Anguttaranikaja*)
AS – *Aṣṭa-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra* (*Asztasahasrikapradźnia-paramitasutra*)
BĀU – *Bṛhad-āraṇyakopaniṣad* (*Bṛhadaranjakopanisad*)
ChU – *Chāndogyopaniṣad* (*Cchandogjopanisad*)
CS – *Catuh-stava* (*Czatuhstawa*)
CŚ – *Catuh-śataka* (*Czatuhśiataka*)
DhP – *Dhamma-pada* (*Dhammapada*)
DhS – *Dhamma-saṅgani* (*Dhammasangani*)
DN – *Dīgha-nikāya* (*Dighanikaja*)
KP – *Kāśyapa-parivarta-sūtra* (*Kaśjapapariwartasutra*)
MMK – *Mūla-madhyamaka-kārikā* (*Mulamadhjamakakarika*)
MN – *Majjhima-nikāya* (*Madżdźbimanikaja*)
MU – *Māndūkyopaniṣad* (*Mandukjopanisad*)
NidSa – *Nidāna-saṃyukta* (*Nidanasanjukta*)
PH – *Pyrrhoniae hypotyposes* (*Zarysy pirrońskie*)
PP – *Prasanna-pada* (*Prasannapada*)
PVS – *Pañca-vimśati-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra* (*Pańczawińśa-tisahasrikapradźniaparamitasutra*)

RĀ	–	<i>Ratnāvalī (Ratnawali)</i>
RGS	–	<i>Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Pradžniaparami-taratnagunasañczajagatha)</i>
RV	–	<i>Rg-veda (Rigveda)</i>
SĀ	–	<i>Samyuktāgama (Sanjuktagama)</i>
SK	–	<i>Sāmkhya-kārikā (Sankhjakarika)</i>
SN	–	<i>Samyutta-nikāya (Sanjuttanikaja)</i>
Sn.	–	<i>Sutta-nipāta (Suttanipata)</i>
ŚS	–	<i>Śūnyatā-saptati (Siunjatasaptati)</i>
T	–	<i>Taishō Tripiṭaka</i>
Ud.	–	<i>Udāna (Udana)</i>
VC	–	<i>Vajra-cchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra (Wadžraczczhedika-pradžniaparamitasutra)</i>
VM	–	<i>Visuddhi-magga (Wisuddhimagga)</i>
VP	–	<i>Vinaya-piṭaka (Winajapitaka)</i>
YŚ	–	<i>Yukti-ṣaṣṭikā-kārikā (Juktiszasztikakarika)</i>
VV	–	<i>Vigraha-vyāvartanī (Wigrahawjawartanī)</i>

Czasopisma

AM	–	„Asia Major”
AO	–	„Acta Orientalia”
APh	–	„Asian Philosophy”
ARIRIAB	–	„Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology”
BSOAS	–	„Bulletin of the School of Oriental and African Studies”
BSR	–	„Buddhist Studies Review”
CB	–	„Contemporary Buddhism”
HR	–	„History of Religions”
IHQ	–	„Indian Historical Quarterly”
IJJ	–	„Indo-Iranian Journal”
JAOS	–	„Journal of the American Oriental Society”
JCBSSL	–	„Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka”
JChP	–	„Journal of Chinese Philosophy”
JIABS	–	„Journal of the International Association of Buddhist Studies”

JIH	–	„Journal of Indian History”
JIP	–	„Journal of Indian Philosophy”
JOCBS	–	„Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies”
JPTS	–	„Journal of the Pali Text Society”
JRAS	–	„Journal of the Royal Asiatic Society”
PBR	–	„Pali Buddhist Review”
PEW	–	„Philosophy East and West”
RS	–	„Religious Studies. An International Journal for the Philosophy of Religion”
SI	–	„Studia Indologiczne”
TIJBS	–	„Thai International Journal of Buddhist Studies”
TJ	–	„The Tibet Journal”

Inne skróty

p.	–	pali
s.	–	sanskryt
t.	–	tybetański

Zasady cytowania

Teksty kanonu palijskiego przytaczam w oparciu o redakcje Pali Text Society. W opisie DN, MN, SN i AN cyfra rzymska oznacza tom, arabska zaś numer strony. W DN i MN tam, gdzie to było wskazane, podałem w nawiasie także numer sutty. SN przywołałem kilka razy, podając numer sanjukty i po kropce sutty. Sn. i DhP przywołuję podając numer strofy zgodnie z całościową i jednolitą numeracją wszystkich strof w tekście. Ponadto w wypadku Sn. często podaję też, rozdzielając kropkami, numer rozdziału (cyfrą rzymską), sutty oraz numer strofy w sutcie, a w wypadku DhP numer rozdziału (cyfrą rzymską) i po przecinku numer strofy w rozdziale. Ud. cytuję, podając numer strony. AS przywołuję, podając numer strony według redakcji Rājendralāli Mitry. RGS cytuję, podając numer rozdziału (cyfra rzymska) i numer strofy (cyfra arabska). KP przytaczam, podając numer paragrafu według redakcji Alexandra von Staël-Holsteina. MMK, RĀ, AK oraz kilka innych tekstów o analogicznej strukturze przywołuję, podając rozdział (cyfra rzymska) i po przecinku numer strofy (cyfra arabska). MMK przytaczam zasadniczo w oparciu o redakcję Jana Willema de Jonga, chociaż, tam gdzie ma to znaczenie, uwzględniam także inne redakcje. CŚ cytuję, podając numer hymnu (cyfra rzymska) według redakcji Christiana Lindtnera oraz numer strofy (cyfra arabska). Pozostałe teksty Nagardżuny przytaczam, podając numer strofy. PP przywołuję, podając numer strony według redakcji Louisa de la Vallée Poussina oraz tam, gdzie to niezbędne, po kropce numer wiersza. Drobne różnice w tekście w stosunku do

tej redakcji, takie jak przecinki, są wynikiem uwzględnienia redakcji Parashuramy Lakshmany Vaidyi. Sposób cytowania innych tekstów nie powinien sprawiać większych trudności, jeżeli chodzi o umiejscowienie przywoływanych fragmentów w tekstach źródłowych. Różnice w sposobie przywoływania tekstów (np. stosowanie znaków zapytania, przecinków, kropek bądź dandy, tj. pojedynczej lub podwójnej pionowej kreski) wynikają z różnych zasad ich pierwotnego redagowania. Czasami, choć sporadycznie, te zasady zmieniałem. Tym, z czego całkowicie zrezygnowałem, przywołując tekst oryginalny, są wielkie litery, które w niektórych redakcjach pojawiają się w zapisie nazw własnych i słów otwierających zdania. Sanskryt i pali ich nie znają, a niemal zawsze cytaty z tekstu źródłowego opatruję przekładem, więc w braku wielkich liter nie widzę żadnej straty. Tam, gdzie tekst na to pozwalał, w związku z brakiem zmian sandhicznych, starałem się wydzielać poszczególne słowa w zbitkach, wprowadzając dywiz.

Przedmowa

Filozofowanie jest zajęciem głęboko intymnym. Przynajmniej dla mnie zawsze takim było. Przemiany, jakie dokonują się we współczesnej kulturze naukowej, pogłębiały moją niechęć do tego, aby tę intymność przeliczać na punkty. To jest bodaj główny powód, dla którego od momentu pojawienia się pomysłu niniejszej książki do jego ucieleśnienia w druku upłynęło wiele czasu. Zdecydowanie zbyt wiele, jeśli mierzyć w kategoriach akademickich standardów. Żadne jednak akademickie wymogi nie były w stanie zmotywować mnie do przyspieszenia pracy. Ponadto do pewnych idei trzeba dojrzeć. Przeświadczenie to potęgowało się w zetknięciu z przesłaniem, jakie niesie myśl dwóch postaci, które w niniejszej książce zajmują dominującą pozycję – Buddy i Nagardżuny.

Proces dojrzewania zapewne by jeszcze trwał, gdyby los nie wziął sprawy we własne ręce i nie skonfrontował mnie boleśnie z doświadczeniem nietrwałości. Dopiero konieczność zaakceptowania utraty większości z tego, co przez wiele lat było dla mnie najcenniejsze, stanowiła impuls na tyle silny, abym podjął wysiłek zobiektywizowania intuicji i przekonań, jakie od dawna mi towarzyszą podczas lektury tekstów wiązanych ze wspomnianymi myślicielami.

W ostatnich trzech latach w związku z osobistą sytuacją nurtowało mnie pytanie o cenę, jaką płacimy za nasze myśli, słowa oraz czyny. Podejrzewam, że refleksja nad tym dylematem odcisnęła piętno na treści niniejszej publikacji. Mam jednak nadzieję, że udało mi się ją

wpisać w uniwersalny wymiar prowadzonej w niej analizy. Zresztą pobrzmiewający, być może, w niektórych miejscach osobisty ton, nie stanowi dla mnie wielkiego problemu ze względu na sposób traktowania filozofii. Kilkakrotnie jednak powątpiewałem w sens dzielenia się tymi intuicjami i przemyśleniami. Dzięki wsparciu, jakie w tym czasie otrzymałem od paru osób, udało mi się tę wątpliwość przezwyciężyć. Niech ta książka będzie formą podziękowania za Waszą życzliwość. Była i jest dla mnie bezcenna.

Wprowadzenie

1. Problem nihilizmu

Zarzut nihilizmu jest, przynajmniej w potocznym odczuciu, najcięższym oskarżeniem, jakie można postawić filozofii – oskarżeniem, którym, poczynawszy od końca XVIII w., szermowano w myśli i kulturze europejskiej nader często. Toteż niewielu filozofów gotowych jest otwarcie się do nihilizmu przyznawać, a ci, którzy to czynią, zwykle deklarują ograniczenie jego zasięgu do obszaru aksjologii, etyki czy też po prostu kwestii sensu życia.

Chociaż sam termin „nihilizm” zaczął robić karierę w kulturze europejskiej późno, bo dopiero w XIX w., to postawy i przekonania, które desygnuje, mają długą historię sięgającą V w. p.n.e. Za patrona europejskiego nihilizmu uznać można bez wątpienia Gorgiasza z Leontinoi (ok. 483-374 r. p.n.e.)¹, który swoimi trzema tezami głoszącymi, iż nic nie istnieje, jeżeli coś istnieje, to nie może być poznane, a jeżeli może być poznane, to nie może być wyrażone, otworzył obszar refleksji, który zdaniem wielu myślicieli, szczególnie o platońskich inklinacjach, miał nieść ogromne zagrożenie dla kultury europejskiej, a nawet dla samego człowieczeństwa. Zwykle podkreśla się, że chociaż tezy owe są bezkompromisowe i obrazoburcze, nie jest pewne, jak sam Gorgiasz do nich się ustosunkowywał. Wielu afirmacja nieistnienia niczego w kontekście doświadczenia codziennego wydaje się absurdalna, stąd sądzą, iż stanowi ona jedynie retoryczny kalambur. Inni gotowi są twierdzić, iż Gorgiasz głosił swoje przekonania z całą powagą. Bez

¹ Zob. J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 230-231.

względem na to, czy grecki filozof z pełnym przekonaniem afirmował nicość, czy też oddawał się tylko intelektualnej prowokacji, nie ma wątpliwości, iż bezpośrednim adresatem jego krytyki była koncepcja Parmenidesa (koniec VI – poł. V w. p.n.e.) z jej naczelną tautologicznie brzmiącą tezą o byciu bytu i niebyciu niebytu. Wykorzystując (być może tylko utylitarnie) tę samą co Parmenides i jego eleaccy uczniowie ufność pokładaną w logosie i dialektyce, Gorgiasz bronił radykalnie przeciwnego obrazu świata, w którym to nicość – a nie byt – jawiła się jako bardziej oczywista. Tu tkwi źródło oskarżeń tego myśliciela o nihilizm – przekreślając byt, Gorgiasz miał wykreślać z ludzkiego doświadczenia wszelkie stałe, a tym samym realne i ostateczne punkty odniesienia, wobec których powinniśmy się orientować zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym. Na pierwszy plan wysuwał on praktykę życia codziennego zrelatywizowaną, zdaniem krytyków, do przygodnych i przede wszystkim egoistycznych celów jednostek. Parmenides sformułował pierwszą metafizyczną koncepcję bytu, Gorgiasz zaś jako pierwszy przeciwstawił jej metafizyczny nihilizm, który pociągał za sobą nihilizm epistemologiczny.

Bezpośredni atak na eleatów stawiał pośrednio problem rozumienia niczego. Piszę „pośrednio”, gdyż sam Gorgiasz, jak się wydaje, nie zadawał sobie takiego pytania. Swoimi tezami, w których bytowi przeciwstawiał nic, prowokował jednak do postawienia pytania o możliwość rozumienia niczego, które to pytanie pojawi się dobitnie w Platońskim *Sofście*.

Gdyby rangę problemu filozoficznego mierzyć liczbą słów wypowiedzianych na jego temat w dziejach, to kwestię rozumienia niczego, nicości i niebytu należałoby uznać w myśli europejskiej za wiodącą. Oczywiście ma to związek z tym, że zagadnienie nicości jawi się jako lustrzane odbicie pytania o byt. Refleksję nad tym ostatnim w metafizyce europejskiej będzie się zwykle postrzegać jako naznaczoną brakiem, jeżeli pomija ona bądź lekceważy problem nicości.

Czy jednak wiemy, o czym mówimy, gdy mówimy o niczym? Czy o niczym (nicości) można w ogóle sensownie cokolwiek powiedzieć?

Jednej z najgłośniejszych i w związku z tym najczęściej przywoływanych negatywnych odpowiedzi na te pytania udzielił na początku XX w. Henri Bergson (1859-1941) w książce *Ewolucja twórcza*². W czwartym rozdziale owej słynnej pracy autor obszernie dowodzi, że pojęcie nicości jest faktycznie pojęciem pozornym, tzn. nie jest pojęciem w ogóle, tylko pustym słowem, pod którym kryją się treści ujawniające przy skrupulatnej analizie swoją wewnętrzną sprzeczność.

W argumentacji Bergsona pojawiają się co najmniej dwa uzupełniające się wątki. Po pierwsze francuski filozof stara się przedstawić proces konstytuowania się pojęcia nicości i wskazać momenty, w których dokonuje się nieuprawniony przeskok myśli. Dzięki z jednej strony władzy pamięci, a z drugiej zdolności wybiegania myślą w przyszłość umysł może odnieść obraz stanu obecnego do obrazu stanu minionego i pojąć to odniesienie jako unicestwienie stanu przeszłego przez obecny. Owo poczucie unicestwienia i nieobecności znajduje wzmocnienie w uświadomieniu sobie, że stan obecny nie jest stanem oczekiwanym, a zatem jest „niczym”. Rozciągając to poczucie na wszelkie możliwe stany czy przedmioty, na całość rzeczywistości, uzyskuje się „pojęcie” nicości rozumiane jako zniweczenie wszystkiego. Problem polega na tym, mówi Bergson, iż to rozciągnięcie jest w istocie pozorne, a zniweczenie czy unicestwienie zachodzi tylko dla nas. Jest pozorne, ponieważ z możliwości myślenia zniweczenia każdej rzeczy po kolei, wnosi się błędnie możliwość przypuszczenia, iż zniweczone mogą być wszystkie rzeczy naraz. Błąd ma charakter logiczny, twierdzi Bergson, i jest analogiczny do sprzeczności tkwiącej w nazwie kwadratowego koła. Co więcej, unicestwienie zachodzi tylko względem naszych oczekiwań i wspomnień, faktycznie mamy do czynienia nie z nicestwieniem jednego stanu przez drugi, z usuwaniem jednej rzeczy przez drugą, lecz z zastępowaniem jednej pełni przez drugą. Wątek ten można by, jak sądzę, podsumować stwierdzeniem, iż Bergson

² H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2005 (1 wyd. 1907).

głosi, że warunkiem myślenia nicości jest istnienie i jest to warunek nieusuwalny pod zakazem logicznym³.

Przeświadczenie to znalazło rozwinięcie w drugim wątku argumentacji Bergsona, którego treścią jest analiza przeczenia i negacji. Punktem wyjścia uczynił francuski filozof twierdzenie Immanuela Kanta głoszące, że pojęcie istnienia nie wnosi żadnej jakościowej treści w pojęcie przedmiotu. Kant na owym twierdzeniu zbudował rozumowanie wykazujące błędność dowodu ontologicznego na istnienie Boga. Bergson natomiast posłużył się nim, aby wykazać, że przeczenie jest sądem drugiego stopnia, tzn. tylko pośrednio odnoszącym się do rzeczywistości, bezpośrednio zaś – zawsze do jakiegoś sądu twierdzącego, który wprost ujmuje pewien aspekt rzeczywistości. Ponadto przeczenie ma charakter pedagogiczny i społeczny, gdyż ukierunkowane jest zawsze na kogoś jako rodzaj ostrzeżenia i przestrogi przed popełnieniem błędu wyrażającego się w sądzie twierdzącym. W konsekwencji stwierdzanie nieistnienia jest zawsze tylko stwierdzaniem różnicy między stanem faktycznym, a stanem przez kogoś błędnie domniemanym⁴.

Argumenty Bergsona uderzają przede wszystkim w możliwość myślenia nicości jako „stanu” bezwzględного⁵. Można mieć jednak wątpliwości, czy taki sposób jej pojmowania dominował w filozofii europejskiej. Poniekąd już Parmenides twierdził przecie, że niebytu jako całkowitego przekreślenia bytu nie ma i nie może być on nawet sensownie pomyślany. Jeżeli więc próbujemy myśleć niebyt, to zbaczamy z drogi prawdy. Problem Parmenidesa polegał jednak na tym,

³ Na temat pierwszego argumentu zob. *ibidem*, s. 226-230.

⁴ *Ibidem*, s. 230-239; zob. także W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 162-165.

⁵ Warto w tym miejscu zaznaczyć na marginesie, że krytyka i odrzucenie możliwości sensownego myślenia nicości jest w filozofii Bergsona tylko fragmentem integralnie związanym ze znacznie obszerniejszą krytyką obejmującą wiele klasycznych pojęć metafizyki, takich m.in. jak byt, ciało, jakość, forma, istota czy ruch. Rozważając wartość krytyki nicości, często się o tym fackie zapomina.

że o ile bezwzględna nicość łatwo było zdyskredytować, jako że zdaje się kłócić z codziennym doświadczeniem, to bezwzględny, absolutny, statyczny byt pozostawał z tym doświadczeniem w konflikcie w stopniu nie mniejszym. Filozof z Elei niedogodność tę zdecydował się usunąć w sposób tyle przejrzysty, co pozorny – stwierdził, iż w obszarze zmiennego doświadczenia codziennego dostęp do prawdy jest zamknięty, a sfera zjawisk jest wyłącznie sferą mniemania. Jako że mniemanie uchwytuje tylko zjawiska, nigdy nie uzyska waloru prawdy, czyli stałości i niezmienności. Rozwiązanie to jest pozorne, gdyż unieważniając poznawczą wartość codziennego doświadczenia, nie odpowiada na pytanie, jak w ogóle w świecie niezmiennego bytu możliwe jest zrealizowanie się obszaru codziennej praktyki i jaki faktycznie jest jego bytowy status.

Napięcie między bytem a niebytem leży u podstaw myślenia buddyjskiego. Rewolucyjność myśli Buddy będzie polegała na sposobie, w jaki potraktuje on to napięcie, a konkretnie na sposobie, w jaki uzna za stosowne je unieważnić. Wcześniej jednak, zanim ten sposób poddamy analizie, wypada dookreślić znaczenie samego terminu „nihilizm”.

1.1. Nihilizm jako kategoria deskryptywna i ewaluacyjna

W pierwszym zdaniu tekstu opublikowanego pod koniec XIX wieku Caroline A. F. Rhys Davids zauważyła: „Należy się spodziewać, że ze względu na niedostępność dla ogólnego czytelnika, a nawet w pewnym stopniu także dla indianisty, starożytnej literatury z zakresu filozofii buddyjskiej, w odniesieniu do natury buddyjskich idei i praktyki dominować będą pochopne uogólnienia i jednostronne wnioski”⁶. Jako przykład określeń, które są „w znacznym stopniu mylące czy

⁶ C. A. F. Rhys Davids, *On the Will in Buddhism*, JRAS 1 (1898), s. 47: *It is only to be expected, while the ancient literature of Buddhist philosophy is inaccessible to the general critic, and still to some extent also to the Indianist, that many*

też wręcz całkowicie fałszywe” autorka wyliczyła: pesymizm, panteizm, ateizm, nihilizm, kwietyzm, *apatheia*. Sądzę, iż wskazując źródło owego niekorzystnego dla buddyzmu stanu rzeczy w braku dostępu do oryginalnej literatury, wybitna badaczka wykazała się nadmiernym optymizmem. Podstawą mojej opinii nie jest fakt, iż wymienione określenia ciągle jeszcze znajdują użytkowników, mimo że od chwili wydania tekstu upłynęło niemal 120 lat, podczas których wskazana dotkliwa luka została wypełniona.

Dzisiaj dysponujemy zarówno krytycznymi edycjami, jak i tłumaczeniami na dominujące języki europejskie większości zachowanych wczesnych tekstów buddyjskich oraz wieloma późniejszymi dziełami. Powodem, dla którego optymistyczna sugestia Rhys Davids nie mogła znaleźć spełnienia, nie jest brak źródeł, nie jest nawet zła wola ich potencjalnych czytelników, lecz ontologiczne uwikłanie samych językowych kategorii. Język, którym się posługujemy, ma swoją historię i to ona w znacznym stopniu określa znaczenie używanych słów. Nasze deskryptywne kategorie stosowane do opisu zjawisk z obszaru obcych kultur i obcych struktur myślowych odzwierciedlają dyskurs, w ramach którego zostały wypracowane, są obrazem wewnętrznej struktury tego dyskursu, obrazem napięć, jakie go ukonstytuowały. Nie mają zatem uniwersalnego, ponadkulturowego znaczenia. Ich użycie prowadzi często do niekończących się dyskusji i sporów, które nie rokują na pozytywne rozstrzygnięcie. Klasycznym przykładem takiej sytuacji jest dyskusja na temat religijności buddyzmu. Innym, aczkolwiek powiązaniem z pierwszym, nie mniej wymownym przykładem jest spór wokół buddyjskiego ateizmu. Buddyzm w kwestii boga nie zawiesza głosu, nie zajmuje stanowiska agnostycznego, jak twierdzą niektórzy. Możemy się zastanawiać, dlaczego przedstawiciele tradycji filozoficznej otwarcie odrzucający ideę boga stwórcy, boga jako bytu koniecznego, oponują, gdy stykają się z oskarżeniem o ateizm. Otóż czynią

tak dlatego, że stykają się właśnie z oskarżeniem. Nazwanie buddyzmu ateizmem nie jest bowiem wyłącznie diagnozą faktycznego stanu buddyjskiej ontologii, lecz rzutuje jednocześnie na tę ontologię obcą jej i przez nią niepodzielaną aksjologię. Buddyjski ateistyczny filozof nie głosi bowiem, jak często sugerują użytkownicy owej etykiety, że życie nie podlega żadnym etycznym zasadom, że zasady słusznego moralnego postępowania nie mogą być w żaden sposób umocowane. Odrzucając ideę boga koniecznego, buddyjski myśliciel nie zostaje „bezbożnikiem” i nie widzi konieczności, aby takie absurdalne konsekwencje zaakceptować. Innymi słowy, w strukturze buddyjskiej racjonalności nie ma napięcia między ideą konieczności i przygodności, a tym samym buddysta nie uważa za racjonalne akceptację konsekwencji, jakie płyną z wykreślenia pierwszej z owych idei.

Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w wypadku kategorii nihilizmu. Deskryptywna wartość tejże jest pochodną dyskursu, w ramach którego kategoria ta została wypracowana. Co więcej, rzadko kiedy jest ona używana wyłącznie w funkcji deskryptywnej. Zwykle jej użytkownicy posługują się nią dla scharakteryzowania stanu opatrywanego tym określeniem jako nośnika pewnych wartości, a zatem stosują ją ewaluatywnie. Można wręcz odnieść wrażenie, że ewaluacyjny aspekt tej kategorii jest dla nich jeśli nie ważniejszy, to przynajmniej równie ważny jak deskryptywny. Jej użycie służy często zdeprecjonowaniu określanego nią stanu rzeczy. Sytuacja taka bez wątpienia miała miejsce na przełomie XVIII i XIX w., kiedy termin ten wchodził do użytku. Friedrich Heinrich Jacobi, odpowiedzialny za jego spopularyzowanie, posługując się nim na określenie statusu świata w pokantowskim transcendentalnym idealizmie, dokonywał negatywnej oceny idealistycznego odchylenia ze względu na to, iż prowadziło ono w jego opinii do ateizmu. Realność świata, nawet jeżeli ten świat całkowicie kryje się pod zjawiskami i jest rozumowi niedostępny, była niezbędnym korelatem realności boga. A na tego w świecie idealnym, konstytuowanym przez transcendentalny podmiot nie ma zapotrzebowania.

Dlatego, kiedy analizujemy nihilizm w jego historycznych wystąpieniach, powinniśmy za każdym razem zapytać „dla kogo?”. Nihilizmem jest się bowiem zawsze wobec opozycyjnego stanowiska, które samo dla siebie jest, zaryzykuję takie określenie, „afirmatyzmem”. Nierzadko zatem możemy mieć do czynienia z paradoksalną sytuacją, w której dwa różne afirmatyзмы oskarżają się wzajemnie o nihilizm. Klasycznym przykładem takiej sytuacji były oskarżenia o nihilizm kierowane w przeciwstawne strony na linii sporu między Friedrichem Nietzschem a chrześcijaństwem. „Zatem termin «nihilizm» – pisze William Slocombe – historycznie odnosi się raczej do postrzegania czegoś, co istnieje w opozycji do konkretnych ideologii niż do bycia ideologią owego *nihil* [nicości] jako takiego”⁷.

1.2. Różne rodzaje nihilizmu

Pytanie o to, co znaczy termin „nihilizm”, jest nie mniej problematyczne od pytania o to, co zasługuje na to miano. Słowo to stało się tak wieloznaczne, a przez to tak pojemne, że posługiwanie się nim powoli traci sens. Praktycznie każde stanowisko, o tyle, o ile wiąże się z negacją czegoś, może stać się w relacji do jakiegoś punktu odniesienia, czyli w relacji do stanowiska, które to coś akurat afirmuje, nihilizmem. Potencjalnie, ujmując sprawę od strony czysto formalnej, nihilizmów jest tyle, ile przedmiotów negacji. Nikt jednak jak dotychczas nie był gotowy kruszyć kopii w obronie istnienia chrumpli. Dlatego nie sposób znaleźć chrumplowych nihilistów. To, ile rodzajów nihilizmu się wyróżnia, związane jest z historią, dynamiką oraz pojęciową strukturą toczonych w kulturze dyskursów. Liczba nihilizmów świadczy o kul-

⁷ W. Slocombe, *Nihilism and the Sublime Postmodern. The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism*, New York–London 2006, s. 2: *Thus, the term „nihilism” refers historically to a perception of something that exists in opposition to particular ideologies, rather than being an ideology of the nihil [nothingness] as such.*

turowej randze danych zagadnień. Na potrzeby tej książki przyjąłem podział przedstawiony przez Karen L. Carr⁸, który choć niewyczerpujący i budzący różne zastrzeżenia bywa powtarzany w innych pracach⁹, gdyż ujmuje wiodące formy, dając poczucie uporządkowania i przejrzystości. Autorka ta wyróżniła pięć rodzajów nihilizmu: epistemologiczny, aleologiczny, metafizyczny/ontologiczny, etyczny/moralny i egzystencjalny/aksjologiczny.

W przeciwieństwie do Carr charakterystykę nihilizmów zacznę od nihilizmu metafizycznego, a nie epistemologicznego. Zważywszy na Gorgiasza, jest to forma historycznie pierwsza, poza tym w swojej skrajnej postaci jest formą pierwszą logicznie, wszystkie pozostałe rodzaje nihilizmu są pochodne względem owej skrajnej postaci. W niej nihilizm metafizyczny głosi bowiem dosłownie, że „nic nie jest, nic nie istnieje”. Jakkolwiek stwierdzenie takie wydawałoby się absurdalne, to jest możliwe do sformułowania i miało przynajmniej jednego swojego rzecznika. Świadome utrzymywanie tego twierdzenia wymaga albo intelektualnej brawury popartej retoryczną sprawnością, albo braku rozsądku. Ponieważ w powszechnym odczuciu jego głoszenie świadczy raczej o tym drugim, to standardowo metafizyczny nihilizm sprowadza się do postaci słabszej, która wyraża się w twierdzeniu „nic nie jest realne”. Tak rozumiany neguje nie istnienie jako takie, co pewien sposób rozumienia istnienia, standardowo nazywany realnym.

Kolejne dwa nihilizmy, epistemologiczny i aleologiczny, mogą, choć nie muszą, sprowadzać się do jednego. Wszystko zależy od tego, jak rozumiemy poznanie. W wypadku rozumienia klasycznego, czyli wówczas, gdy poznanie pojmowane jest jako posiadanie uzasadnionego prawdziwego przekonania, stanowią one jedność. Są wtedy po prostu nihilizmem epistemologicznym, który wyraża się w twierdzeniu, że „nie istnieje poznanie”. Współcześnie jednak, np. w falibilizmie,

⁸ K. L. Carr, *The Banalization of Nihilism. Twentieth-Century Responses to Meaninglessness*, Albany 1992, s. 17-18.

⁹ Zob. W. Slocombe, *op. cit.*, s. 4-7.

poznanie rozumie się słabiej jako posiadanie przekonań tylko uzasadnionych. Do bycia przekonaniem uzasadnionym nie potrzebna jest pewność, a tym samym prawda, wystarcza np. zgoda uczestników danego dyskursu. W takim wypadku można być zdeklarowanym nihilistą aleteologicznym, głoszącym, że prawda nie istnieje, i jednocześnie bronić się przed zarzutem nihilizmu epistemologicznego, utrzymując, że poznanie jest możliwe. Oczywiście dla zwolennika klasycznej koncepcji poznania falibalistyczna wizja poznania będzie formą zamaskowanego nihilizmu epistemologicznego. Dla porządku tylko wspomnę jeszcze, że możliwa jest sytuacja odwrotna. Jeżeli oddziela się prawdę od poznania, to można być zdeklarowanym nihilistą epistemologicznym i obstawać przy kategorii prawdy¹⁰.

Nihilizm etyczny/moralny sprowadza się do twierdzenia, że nie istnieją żadne wartości moralne, co w wypadku etyki oznacza, iż żadne sądy o dobru nie dają się uzasadnić. Zwykle w tym kontekście zwraca się uwagę na problem związany z motywacją podejmowanego działania. Jeżeli nie można osadzić działań w wartościach, to – podkreśla się – pozostaje egotyzm bądź przemoc. Z sądu o nieistnieniu wartości nie wynika wszakże logicznie przekonanie, że wszelkie działanie jest uprawomocnione. Bez wątplenia jednak przekonanie o nieistnieniu wartości stanowi podstawę dla uprawomocnienia psychologicznego.

Ostatnia forma nihilizmu, czyli nihilizm egzystencjalny – zauważa Carr – jest tą, z którą zjawisko to jest zwykle kojarzone. Jest to przekonanie, że życie nie ma żadnego sensu. Nihilizm ten zrobił furorę w kulturze europejskiej nie z powodu prostej logicznej deklaracji braku sensu w życiu, lecz ze względu na kojarzone z nią medialnie nośne psychiczne stany znudzenia, wyczerpania i beznadziei, od XIX w. analizowane oraz barwnie i licznie prezentowane w literaturze i sztukach wizualnych.

¹⁰ Zob. K. L. Carr, *op. cit.*, s. 19.

2. Problem buddyjskiego nihilizmu

2.1. Budda jako nihilista

Wydaje się, że zarzut nihilizmu musiał być Buddzie stawiany często. Wskazuje na to liczba odniesień do tego oskarżenia w różnych miejscach wczesnego kanonu buddyjskiego zwanego *Trójkoszem* (p. *Ti-piṭaka*, s. *Tri-piṭaka*) oraz zwłaszcza ustandaryzowany sposób radzenia sobie z nim przez twórcę buddyzmu, ewentualnie przez późniejszą buddyjską tradycję. Owa standaryzacja polegała na przewrotnym i ironicznym potraktowaniu tego zarzutu, co niewątpliwie miało osłabiać jego siłę rażenia. W kilku miejscach (VP I, 235; VP III, 2-3; AN IV, 174-175; AN IV, 182-183) Budda odnosi się do posądzenia o nihilizm według analogicznego wzorca. Przyznaje przewrotnie, iż istnieje sens, w którym zgodnie z prawdą można o nim powiedzieć, że np. naucza doktryny unicestwienia (*uccheda-vāda*), gdyż mówi o unicestwieniu trzech skalań umysłu: pragnienia (*rāga*), awersji (*dosa*) i omroczenia (*moha*), a także licznych złych i niewłaściwych jakości (*anekavihitānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ*). Podobnie też akceptuje pozornie oskarżenie o bycie wenajiką¹¹ (*venayika*), czyli nihilistą/sofistą, gdyż, jak zaznacza, naucza o niszczeniu tych samych umysłowych czynników.

¹¹ Na podstawie skojarzeń dźwiękowych znaczenie terminu *venayika* jest w tym wypadku wywodzone ze słowa *vināsati* znaczącego 'niszczy'. Stąd tekst sugeruje, że termin ten znaczy 'niszczyciel', zob. także podrozdział 1.3 w części drugiej.

Alexander Wynne zauważa, że taki sposób potraktowania zarzutu nihilizmu nie mówi niczego o faktycznym kontekście i powodzie jego postawienia¹². Nie wiemy, jaki dokładnie był sens tego zarzutu. Niejasność tę do pewnego stopnia można starać się rozświetlić analizą sytuacji, w których to Budda formułuje analogiczne w treści zarzuty, kierując je do swoich filozoficznych oponentów. Tak jak bowiem jego oskarżano o nihilizm, tak też i on zarzut ten stawiał niektórym ze współczesnych mu myślicieli. Jak zobaczymy w kolejnych dwóch częściach tej książki, zarzut anihilacjonisty (*uccheda-vādi*) będzie wiązał się z zagadnieniem rozumienia istnienia jaźni, a konkretnie z zagadnieniem domniemanej utraty owego realnego istnienia, podczas gdy zarzut nihilisty/sofisty (*venayika*) będzie wyraźnie wskazywał na kontekst epistemologiczny, a konkretnie na zajmowanie nieprecyzyjnej postawy w kwestii możliwości rozstrzygnięcia poznawczej wartości pewnych, a w niektórych wypadkach nawet wszystkich sądów. Można więc podejrzewać, że kontekst owych oskarżeń pod adresem Buddy mógł być analogiczny. Z jednej strony stanowisko twórcy buddyzmu w kwestii jaźni, czyli brak wyraźnej deklaracji afirmującej jej istnienie, będzie wzbudzało oskarżenia o anihilacjonizm, które to stanowisko można będzie rozumieć jako pewną formę metafizycznego nihilizmu, z drugiej strony brak wyraźnej deklaracji negującej istnienie jaźni będzie prowokował podejrzenie o kluczenie w tej kwestii, co ostatecznie będzie prowadziło do zarzutu nihilizmu epistemologicznego.

Opinię tę zdaje się potwierdzać skierowany pod adresem Buddy zarzut nihilizmu, jaki został przytoczony w MN I, 140. Przebudzony oznajmia, iż jest niestuszenie oskarżany o to, że naucza o unicestwieniu istniejącego bytu. Stwierdza się tam: „Asceta Gotama jest zwodzicielem/sofistą, który naucza o unicestwieniu, zniszczeniu i ustaniu istniejącego bytu” (*venayiko samano gotamo, sato sattassa ucchedam vināsam vibhavam paññāpeti*). Oba wspomniane aspekty postawy Buddy zosta-

¹² A. Wynne, *Early Buddhist Teachings as Proto-sūnyavāda*, JOCBS 11 (2015), s. 217.

ły tutaj scalone w jedno oskarżenie, do czego wróć jeszcze w drugiej części pracy. Postaram się pokazać, że w istocie w wypadku Buddy nie mamy do czynienia z dwiema postawami, lecz z jedną, która swoje ugruntowanie będzie znajdowała w rewolucyjnym na tle całej filozofii indyjskiej potraktowaniu zagadnienia istnienia i nieistnienia.

Nowatorstwo stanowiska Buddy z trudem będzie przebijało się do świadomości indyjskich filozofów. Tak jak w starożytności wyrazem niezrozumienia tego podejścia był zarzut nihilizmu, tak też w dobie współczesnej wraz z zapoczątkowaniem badań nad buddyzmem w XIX w. zarzut ten powróci zarówno w opiniach badaczy¹³, jak też i w nieprzychylnych buddyzmowi publikacjach przybierających nierzadko formę pamfletów. Za przykład może posłużyć opinia Hendrika Kerna, który uznał w zgodzie z innym badaczem, że myśl buddyjska w kształcie, w jakim zaprezentowana została w *Trójkoszu*, jest formą idealistycznego nihilizmu typu Berkeleyowskiego. Szybko jednak, wraz z odkryciem relatywności wszelkich poznawalnych przedmiotów będących jedynie wytworem ego i ograniczeń poznania, myśl ta przekształciła się w nihilizm zdający się wykluczać poznanie oraz istnienie zarówno boga, jak i absolutnego bytu¹⁴. W podobnym duchu Otto Franke twierdził dwadzieścia lat później, że we wczesnym buddyzmie mamy do czynienia wyłącznie z negatywizmem¹⁵. Tego

¹³ Przejrzysty przegląd stanowisk w kwestii buddyjskiego nihilizmu sformułowanych w związku z zagadnieniem rozumienia nirwany przez pięć kolejnych generacji badaczy do połowy XX w. znaleźć można w: G. R. Welbon, *On Understanding the Buddhist Nirvāṇa*, HR 5/2 (1966), s. 300-326.

¹⁴ H. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, Strassburg 1896, s. 50. Kern potwierdzenie nihilizmu znajduje np. w Sn. 1070, gdzie Budda stwierdza: „będąc wspartym o [poznanie] «to nie istnieje» przekrocz rozlewisko” (*natthīti nissāya tarassu ogham*) oraz w Sn. 1113, gdzie mówi się, że doskonały „widzi, iż nic nie istnieje ani wewnątrz, ani na zewnątrz” (*ajjhataṇ ca bahiddhā ca natthi kiñcīti passato*).

¹⁵ R. O. Franke, *Der „Negativismus” in der alten Buddhalehre*, [w:] *Aufsätze zur Kultur – und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients*. Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag, Breslau 1916, s. 336-344.

typu opinie stały się pożywką dla obrońców europejskiej chrześcijańskiej racjonalności, którzy nierzadko w sposób dosadny wytaczali przeciwko myśli buddyjskiej najostrzejsze zarzuty nihilizmu. Również w języku polskim tego typu publikacje pojawiły się stosunkowo szybko. Klasycznym przykładem takiego pamfletu jest ciągle wznawiana książeczka Władysława M. Dębickiego¹⁶.

Wypada jednak zauważyć, że zarzut nihilizmu wzbudzał także sprzeciw w gronie badaczy. Przybierał on różną formę – od zawieszania opinii, co wiązało się z metodologicznym postulatem skrupulatnego badania historii buddyjskich idei w indo-buddyjskim kontekście¹⁷, poprzez wskazywanie na niejasne stanowisko Buddy w kwestii jaźni, co sugerowało, że negacja tejże może dotyczyć tylko pewnych jej wyobrażeń¹⁸, a tym samym, że oskarżenie o nihilizm jest bezpodstawne, po otwartą deklarację utrzymującą, że Budda odrzucał wyłącznie utożsamianie jaźni z tym, co zjawiskowe zarówno w sensie fizycznym, jak i umysłowym, a niezrozumienie tego faktu doprowadziło późniejszą tradycję monastyczną do nihilizmu. Caroline A. F. Rhys Davids, rzeczniczka ostatniej z tych postaw, broniąc myśli Buddy przed oskarżeniem o nihilizm, w swoim zapale polemicznym posunęła się nawet do sugestii, że Przebudzony miał pozytywny stosunek do idei boga¹⁹.

2.2. Nihilizm madhjamaki

Żadnej innej tradycji buddyjskiej nie oskarżano o nihilizm z takim wigorem jak madhjamaki (*madhyamaka*). Zarzut ten stawiali przed-

¹⁶ W. M. Dębicki, *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Warszawa 1896. Ostatnie znane mi wydanie tej publikacji pochodzi z 2019 r.

¹⁷ Wyrazicielem tej postawy był Louis de La Vallée Poussin, zob. G. R. Welbon, *op. cit.*, s. 315-317.

¹⁸ E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, London 1927, s. 203.

¹⁹ C. A. F. Rhys Davids, *To Become or Not to Become*, London 1937, s. 134.

stawiciele abhidharmicznych szkół buddyjskich, w tym idealistycznej jogaczary (*yogācāra*), jak też powszechnie formułowali go indyjscy oponenci buddyzmu. Znajduje on także swoich licznych rzeczników w gronie współczesnych badaczy.

Twórca madhjamaki, Nagardżuna (Nāgārjuna, druga poł. II – pocz. III w.), był w pełni świadomy tego zarzutu. Dał temu wyraz w swoim głównym dziele – *Podstawowe strofy madhjamaki* (*Mūla-madhyamaka-kārikā*), gdzie w licznych wypowiedziach wkładanych w usta oponenta określa zasadniczy sens tego oskarżenia. Sprowadza się on do przekonania, że o niczym nie można mówić sensownie, jeśli uznaje się pustkę wszystkiego. Pustka wszystkiego bowiem w opinii krytyków madhjamaki oznacza nieistnienie niczego. Dobrze widać to w poniższym sformułowaniu. W MMK XIII, 4ab oponent zadaje pytanie:

kasya syād anyathā-bhāvaḥ svabhāvaś cen na vidyate |

Czego dotyczyć będzie zmiana, jeśli samobyt nie istnieje?

Warunkiem sensowności orzekania zmiany według oponenta jest istnienie tego, o czym zmiana jest orzekana; warunkiem orzekania istnienia jest posiadanie samobytu. Madhjamaka orzeka pustkę rozumianą jako brak samobytu; orzekanie tak rozumianej pustki o wszystkim musi oznaczać nieistnienie niczego. Orzekając pustkę wszystkiego, madhjamik zatem opowiada się za nicością, nawet jeżeli nie chce tego otwarcie przyznać. Dlatego w MMK XXIV, 6-11 oponent mógł wytoczyć pod adresem Nagardżuny najcięższe oskarżenie – twierdzenie o pustce wszystkiego niszczy naukę Buddy, a w MMK XXV, 1 dodał w tym samym duchu, że pojęcie pustki wszystkiego niszczy samą ideę nirwany.

Siłę sprzeciwu wobec twierdzenia o pustce wszystkiego widać też wyraźnie w drugim ważnym dziele Nagardżuny, *Odwroceniu krytyki* (*Vigraha-vyāvartanī*), jedynym zachowanym z autokomentarzem. W zasadzie całe to dzieło jest wielką polemiką z zarzutem nihilizmu,

przy czym w tym wypadku oponent, wyciągając konsekwencje z nauki o pustce wszystkiego dla możliwości poznania, formułuje zarzut nihilizmu epistemologicznego. Jeżeli wszystko jest puste, stwierdza w VV 1-20, to nie jest możliwa żadna wiedza, albowiem ta jest zawsze wiedzą o czymś. Twierdzenie o pustce wszystkiego oznacza jednak, że nie istnieje nic, czego wiedza może dotyczyć. Co więcej samo to twierdzenie albo nie ma sensu, wówczas niczego faktycznie nie stwierdza i nie warto się nim zajmować, albo sens ma, co prowadzi jednak do unieważnienia samego siebie. Jeśli bowiem twierdzenie to ma sens, to znaczy, że jest czymś, a zatem ono samo już puste nie jest, czyli wypada poza duży kwantyfikator. Sens może mieć tylko wtedy, gdy orzeka o czymś. Nie jest bowiem możliwe orzekanie o niczym. Innymi słowy, warunkiem negacji jest ostatecznie realne istnienie czegoś. Metafizyczny nihilizm madhjamaki pociąga za sobą nihilizm epistemologiczny.

Przekonanie, że nauka o pustce jako o braku samobytu rzeczy oznacza faktycznie nieistnienie owych rzeczy, daje się dostrzec w wypowiedzi Wasubandhu (Vasubandhu, IV-V w.), który w *Komentarzu do „Skarbnicy abhidharmy”* (*Abhidharma-kośa-bhāṣya*) zauważył: „Jedni uznają pojęcie osoby, inni uznają pojęcie nieistnienia żadnych [dharm]” (*ya eṣa ekeṣāṃ pudgala-grāha ekeṣāṃ sarva-nāstitā-grāhaḥ*)²⁰.

Jeszcze wyraźniej przekonanie to uwidacznia się w wypowiedzi Asangi (Asaṅga, IV w.) pochodzącej z *Bodhi-sattva-bhūmi*. Mamy tam²¹:

*yena hi śūnyam tad asadbhāvāt | yac ca śūnyam tat
sadbhāvācchūnyatā yujyeta | sarvābbhāvāc ca kutra kiṃ kena
śūnyam bhaviṣyati | na ca tena tasyaiva śūnyatā yujyate |
tasmād evaṃ durgrhītā śūnyatā bhavati |*

²⁰ Wypowiedź ta znajduje się w tzw. dziewiątym rozdziale *Abhidharmakosīabhaszji*, zob. Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣyam*, French trans. L. de la Vallée Poussin, English trans. L. M. Pruden, vol. 4, Berkeley 1991, s. 1338, 1373, przyp. 111.

²¹ *Bodhisattvabhūmi*, ed. N. Dutt, Patna 1966, s. 32.

Ponieważ to, pod względem czego coś jest puste, nie istnieje i ponieważ to, co jest puste, istnieje, pustka ma sens. Jeśli jednak nic nie istnieje, gdzie, co i jak będzie istniało puste? Pustka nie ma sensu, jeśli coś jest puste pod względem samego siebie. Takie pojęcie pustki jest błędne.

W wypowiedzi Asangi pojawia się jeszcze jeden ważny wątek. Orzekanie pustki jest orzekaniem braku, czyli nieistnienia. W ten sposób brak mogą orzekać tylko pod jakimś względem, np. mogą orzec nieistnienie słońca w pokoju, czyli pustkę pokoju pod względem słońca. Nie sposób orzec pustki czegoś pod jego własnym względem, to bowiem oznacza nic innego jak orzekanie jego nieistnienia. Gdy w ten sposób orzekam pustkę wszystkiego, to orzekam nieistnienie niczego, czyli nicość. Takie orzekanie pustki nie ma żadnego sensu. Musi zatem istnieć jakaś realna podstawa orzekania braku. Asanga jest wyrazicielem odmiennej, można by rzec, realistycznej koncepcji pustki. Koncepcję tę można by też nazwać fundacjonalistyczną – jakiegokolwiek orzekanie, pozytywne czy negatywne, wymaga ostatecznie uznania istnienia ontycznego fundamentu.

Wszystkie zarzuty nihilizmu kierowane pod adresem madhjamaki będą bazowały na tym samym przekonaniu, bez względu na to, gdzie ten fundament będą lokowały. Dla realistycznych tradycji njaji-wajsiejsziki (*nyāya-vaiśeṣika*) i mimansy (*mīmāṃsā*) tym fundamentem będą realne, dostępne poznawczo w codziennym doświadczeniu, konkretne, jednostkowe rzeczy. Dla idealistycznej adwajtawedanty (*advaita-vedānta*) będzie to absolutny byt dostępny poznawczo w szczególnych, wykraczających poza codzienne, formach poznania²².

Analogiczne przekonania kierowały badaczami, którzy od połowy XIX w. kwalifikowali madhjamakę do grupy koncepcji nihilistycz-

²² Przegląd zarzutów nihilizmu pod adresem madhjamaki sformułowanych w bramińskich tradycjach, poczynawszy od njaji, przez mimansę, po różne formy wedanty znaleźć można w: J. Westerhoff, *On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka*, JIP 44 (2016), zwł. s. 340-346; zob. także G. J. Darling, *An Evaluation of the Vedāntic Critique of Buddhism*, Delhi 1987.

nych. Grono to otwiera Eugène Burnouf, który nazwał myśl Nagardżuny „scholastycznym nihilizmem”²³. Hendrik Kern określił madhjamików „kompletnymi nihilistami”²⁴. Arthur Berriedale Keith uznał, że madhjamaka przedstawia rzeczywistość jako „absolutną nicość”²⁵. Według tej teorii nieistnienia zjawiskowego świata nie orzeka się względem prawdy absolutnej, czyli względem absolutnego bytu; o świecie zjawiskowym nie sposób orzec nawet istnienia fenomenalnego²⁶.

Taka ocena filozofii madhjamaki była powszechnie utrzymywana aż do 1927 r.²⁷, kiedy to Theodor Stcherbatsky opublikował pracę *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*. Przedstawił w niej mahajanę, w tym madhjamakę, jako idealistyczną, monistyczną i mistyczno-absolutystyczną rewolucję względem wcześniejszej buddyjskiej myśli podpadającej pod skłaniający się ku realizmowi pluralizm²⁸. Różnica między jogaczarą a madhjamaką miała się sprowadzać według rosyjskiego badacza do różnicy w sposobie poznania domniemanego absolutu. Jogaczara rozwinęła koncepcję absolutu jako zbiorczej świadomości, korzystając z naturalnych metod poznania, w tym zwłaszcza z wnioskowania. Madhjamaka miała negować możliwość poznania absolutu logicznymi metodami i opowiadać się wyłącznie za mistyczną intuicją²⁹. Aby uniknąć skojarzeń z ideą nicości, badacz proponował

²³ Zob. E. Burnouf, *Introduction to the History of Indian Buddhism*, trans. K. Buffetrille, D. S. Lopez, Chicago–London 2010, s. 509: *scholastic nihilism*.

²⁴ H. Kern, *op. cit.*, s. 126: *complete nihilists*.

²⁵ A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford 1923, s. 261: *absolute nothingness*.

²⁶ *Ibidem*, s. 240.

²⁷ Zob. J. W. de Jong, *Emptiness*, JIP 2 (1972), s. 71; zob. także R.-P. Droit, *The Cult of Nothingness. The Philosophers and the Buddha*, trans. D. Streight, P. Vohnson, Chapel Hill 2003.

²⁸ T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad 1927, s. 40–50.

²⁹ *Ibidem*, s. 61. Przekonanie, że madhjamaka jest formą monizmu, pokutuje do dnia dzisiejszego, zob. M. Scarborough, *Comparative Theories of Nonduality. The Search for a Middle Way*, London–New York 2009, s. 14–23.

przekładać termin *śūnyatā*, nie jak było i jest powszechnie przyjęte jako „pustka”, lecz jako „względność” (*relativity*)³⁰. Możliwe, że w tym pomysle kierował się propozycją Daisetsu Teitaro Suzukiego, który ów kluczowy termin z tych samych powodów tłumaczył już wcześniej jako „stan uwarunkowania” (*conditionality*)³¹.

Praca Stcherbatsky'ego zapoczątkowała falę pozytywnych interpretacji madhjamaki. Poważną rolę w tym procesie odegrali również polscy uczeni ze Stanisławem Schayerem na czele³². Wykładnia absolutystyczna zyskała sporą popularność wśród indyjskich uczonych, gdyż pozwalała im włączyć na powrót myśl buddyjską w nurt refleksji upanisadowej³³. W tym kontekście warto przywołać prace Harsha Naraina, który od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku głosił zdecydowanie w opozycji do absolutystycznych tendencji, iż madhjamakę należy rozumieć jako nihilizm³⁴.

Narain pozostawał osamotniony przez trzy dekady. Dopiero od lat dziewięćdziesiątych XX w. daje się wyraźnie zauważyć ponowny wzrost popularności nihilistycznych wykładni madhjamaki³⁵. Proces ten

³⁰ T. Stcherbatsky, *op. cit.*, s. 42-43.

³¹ D. T. Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, London 1907, s. 173.

³² Zob. zwł. S. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Kraków 1931. Schayer z jednej strony krytykował Stcherbatsky'ego za tendencję do odczytywania madhjamaki w duchu Kantowskim, z drugiej strony proponował absolutystyczną interpretację, w której podkreślał jej mistyczno-sceptyczny charakter, zob. *ibidem*, s. XXIX-XXXIII oraz idem, *Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej*, [w:] idem, *O filozofowaniu Hindusów*, red. M. Mejer, Warszawa 1988, s. 248.

³³ Klasyczną pracą jest T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1955. Zob. także J. W. de Jong, *Absolut w myśli buddyjskiej*, tłum. K. Jakubczak, „Nomos” 18/19 (1997), s. 23-30.

³⁴ Zob. H. Narain, *Śūnyavāda. A Reinterpretation*, PEW 13/4 (1963), s. 311-338; idem, *The Nature of Mādhyamika Thought*, [w:] *Mādhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna*, ed. Samdhong Rinpoche, Sarnath 1985, s. 227-256 oraz zwł. idem, *The Mādhyamika Mind*, Delhi 1997.

³⁵ Przejrzysty przegląd nienihilistycznych oraz nieabsolutystycznych interpretacji madhjamaki można znaleźć w: R. P. Hayes, *Nāgārjuna's Appeal*, JIP 22

zapoczątkował Thomas E. Wood, który w obszernej pracy dowodził, że według madhjamików „*nic* nie jest realne”³⁶. Wtórował mu Claus Oetke, który przyznał, że podziela podobną opinię³⁷. Duży rozgłos uzyskała praca Davida Burtona, w której wykazywał, że „Nagardżuna filozofia pustki, tj. powszechnego braku swabhawy, prawdopodobnie pociąga nihilizm”³⁸ oraz że ostatecznie, zgodnie z zarzutem przywołanym przez samego Nagardżunę w MMK XXIV, 1-6, filozofia pustki niszczy buddyjską ścieżkę³⁹. W późniejszych pracach badacz ten był już mniej powściągliwy, gdyż otwarcie głosił, że: „Filozofia madhjamaki, można stwierdzić, przede wszystkim nie jest środkową drogą. Popada ona w skrajność nihilizmu”⁴⁰.

Jedną z ostatnich prac dyskutujących kwestię nihilizmu w madhjamace jest obszerny artykuł Jana Westerhoffa, w którym autor próbuje wykazać, że „nihilistyczna interpretacja madhjamaki daje się obronić tekstualnie oraz filozoficznie”, chociaż nie jest to „jedyna możliwa czy też nawet koniecznie najlepsza interpretacja we wszelkich kontekstach”⁴¹. Warto też wspomnieć o tekście wobec powyższego polemicznym, którego autor dowodzi, że „ważna ocena antyrea-

(1994), s. 337-356.

³⁶ T. E. Wood, *Nāgārjunian Disputations. A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, Honolulu 1994, s. 266: *nothing is real*.

³⁷ C. Oetke, „*Nihilist*” and „*Non-nihilist*” *Interpretations of Madhyamaka. Review article of: Thomas E. Wood, Nāgārjunian Disputations, Honolulu 1994, AO 57 (1996), s. 57-104.*

³⁸ D. Burton, *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*, Richmond 1999, s. 209: *Nāgārjuna's philosophy of emptiness, i.e. universal absence of svabhāva, probably does entail nihilism*, zob. też s. 109-111.

³⁹ *Ibidem*, s. 211.

⁴⁰ Idem, *Is Madhyamaka Buddhism Really the Middle Way? Emptiness and the Problem of Nihilism*, CB 2/2 (2001), s. 181: *The Madhyamaka philosophy, it can be claimed, is not the Middle Way after all. It has fallen into the extreme of nihilism*; zob. także idem, *Buddhism, Knowledge and Liberation. A Philosophical Study*, Aldershot-Burlington 2004, s. 96-98.

⁴¹ J. Westerhoff, *op. cit.*, s. 370: *[...] nihilist interpretation of Madhyamaka is both textually and philosophically defensible. Yet I do not want to claim that it*

listycznych sposobów odczytywania [madhjamaki] ujawnia, że są one logicznie nieodróżnialne od wykładni nihilistycznych” i dlatego ostatecznie „musimy zrozumieć, że najwyższa prawda [dla madhjamaki] jest poznaniem czegoś *realnego*”⁴².

is the only possible interpretation, or even necessarily the best interpretation in all contexts.

⁴² G. Ferraro, *Realistic-Antimetaphysical Reading Vs Any Nihilistic Interpretation of Madhyamaka*, JIP 45 (2017), s. 95: *a careful evaluation of antirealistic readings shows that they are logically indistinguishable from nihilistic ones* oraz dalej: *we must think that supreme truth is the cognition of something real*; zob. także idem, *A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's „Semantic Interpretation” of Nāgārjuna's Theory of Two Truths*, JIP 41 (2013), s. 195-219.

3. Założenia metodologiczne

3.1. Cel pracy

W pewnym sensie niniejszą książkę można traktować jako analizę oraz obszerny i wielowątkowy komentarz do jednej krótkiej mowy Buddy, wygłoszonej, jeśli wierzyć tradycyjnemu przekazowi, do bramina Katjajany (s. Kātyāyana/Mahākātyāyana, p. Kaccāna/Kaccānagotta/Kaccāyanagotta), który w późniejszym czasie będzie zaliczany do grona najbliższych i najwybitniejszych uczniów Buddy. Ze względu na adresata mowa ta znana jest pod tytułem *Kazania do Katjajany* (s. *Kātyāyana-sūtra*, p. *Kaccānagotta-sutta*)⁴³. W niej to w sposób skondensowany Przebudzony zaprezentował właściwy mu sposób rozumienia zagadnienia istnienia i nieistnienia. Zrobił to w nawiązaniu do pytania Katjajany o rozumienie właściwego poglądu (s. *samyag-drṣṭi*, p. *sammā-diṭṭhi*). Postawę ujmowania doświadczenia w kategorii istnienia i nieistnienia Budda potraktował jako wyraz lgnięcia (*upādāna*). Warunkiem wyzwolenia się związanego z widzeniem rzeczy, jakimi są, jest wyzbycie się owego lgnięcia.

Analiza *Kazania do Katjajany* pozwala mi zrealizować dwa cele, jakie stawiam sobie w tej pracy – pierwszy ma charakter ogólny, natomiast drugi szczegółowy. Celem ogólnym jest rekonstrukcja i obrona buddyjskiego stanowiska w odpowiedzi na najbardziej klasyczny

⁴³ Adnotacje do tego kazania podaję w przyp. 1 części pierwszej.

zarzut, jaki był stawiany już Buddzie, a mianowicie zarzut nihilizmu. Rozpatruję go w dwóch kontekstach – ontologicznym i epistemologicznym. Całkowicie pomijam dyskusję toczącą się wokół zarzutu nihilizmu etycznego, aczkolwiek sądzę, że ten był Buddzie stawiany najczęściej i w pewnym sensie można go uznać za najbardziej pierwotną wersję kierowanego pod adresem twórcy buddyzmu oskarżenia o nihilizm. Pomijam jednak to oskarżenie, gdyż uważam, że było ono formułowane jako wniosek z analizy antropologicznego i ontologicznego stanowiska Buddy. W obliczu tego wniosku deklaracje Przebudzonego o uznawaniu moralnej odpowiedzialności, co w kontekście indo-buddyjskim oznaczało uznawanie prawa karmana, traktowane były jako zapewnienia bez pokrycia.

Podstawą dla sformułowania takiego wniosku było zdaniem krytyków niejasne stanowisko Buddy w kwestii jaźni, czyli w kwestii podmiotu moralnej odpowiedzialności. W okresie formowania się wykładni abhidharmicznej owo niejasne stanowisko uległo ujednoliconoznaczeniu i sprowadzało się do stwierdzenia nieistnienia żadnej jaźni. Za to stwierdzenie przyszło jednak tradycji abhidharmicznej zapłacić wysoką cenę, którą były rozstrzygnięcia w obszarze najbardziej fundamentalnym, a mianowicie w kwestii rozumienia kategorii istnienia i nieistnienia. Budda wobec istnienia i nieistnienia zachowywał, używając eufemizmu, daleko idącą wstrzeźliwość. Najbardziej dobitnym jej przykładem jest właśnie *Kazanie do Katjajany*. Ratując się przed zarzutem nihilizmu w obliczu negacji istnienia jaźni, tradycja abhidharmiczna uznała obiektywną wartość orzekania istnienia tak zwanych dharm, czyli ostatecznie prostych, tj. niepodlegających dalszej redukcji, realnych składników rzeczywistości. Z nich mają być konstruowane przedmioty naszego codziennego doświadczenia, które jako skonstruowane nie istnieją obiektywnie; co ważniejsze w oparciu o realność relacji zachodzących między dharmami można odeprzeć zarzut nihilizmu zarówno etycznego, jak i ontologicznego. Abhidharma uległa presji bytu i na tej podstawie mogła się stać partnerem w dyskusji dla całej bramińskiej tradycji, która mimo wewnętrznego

zróznicowania w jednym pozostawała zgodna – ostatecznie coś realnie istnieje.

Nic więc dziwnego, że wzrost popularności nauki o pustce wszystkiego jako nowej wykładni stanowiska buddyjskiego wywołał ataki ze strony zarówno tradycji pozabuddyjskich, jak i buddyjskich szkół abhidharmicznych. Nurt madhjamaki, który stał się ostatecznie głównym rzecznikiem tej wykładni, spotkał się z frontalnym oskarżeniem o nihilizm wszelkiej możliwej maści. Zarzut nihilizmu pod adresem tej szkoły nie jest wyłącznie zjawiskiem historycznym. Jak wskazywałem wcześniej, powrócił on we współczesnych dyskusjach nad statusem nauki madhjamaki. Wyrażenie sprzeciwu wobec narastającej od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku fali nihilistycznych interpretacji myśli madhjamaki stanowiło pierwotną motywację do napisania tej książki.

W pracach stawiających madhjamace zarzut nihilizmu uderza niemal zupełny brak odniesień do wczesnego oskarżenia o nihilizm kierowanego pod adresem Buddy⁴⁴. Wręcz przeciwnie, niektórzy autorzy formułują swój zarzut w nawiązaniu do wcześniejszej buddyjskiej tradycji, tak jakby nauka o pustce wszystkiego stanowiła na tym tle rodzaj jakiejś ontologicznej aberracji, która nieuchronnie musi się wyrazić również w aberracji epistemologicznej. Jest to związane z utrzymywaniem przez nich przeświadczeniem, że abhidharmiczna wykładnia myśli Buddy jest jedyną prawomocną, a to przeświadczenie z kolei ugruntowane jest ostatecznie w realistycznym sposobie rozumienia istnienia.

Wbrew temu przekonaniu twierdzę, że zarzut nihilizmu stawiany madhjamace jest nierozzerwalnie powiązany z analogicznym zarzutem formułowanym pod adresem Buddy. Wynika to ze ścisłego związku wykładni madhjamaki z pierwotnymi intuicjami twórcy buddyzmu

⁴⁴ Wyjątkiem pod tym względem jest książka T. E. Wooda (*op. cit.*, s. 15-45), aczkolwiek należy zauważyć, że w swoim rozumieniu wczesnej myśli buddyjskiej podąża on za jej abhidharmiczną wykładnią przedstawioną w książce: K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London 1963.

w kwestii istnienia i nieistnienia. Wykazanie takiego związku stanowi właśnie drugi szczegółowy cel tej pracy. Nie sposób bowiem mówić o deskryptywnej wartości kategorii pustki wszystkiego w oderwaniu od czy też wręcz z pominięciem analizy rozumienia kategorii istnienia i nieistnienia. Innymi słowy, nie sposób zrozumieć wykładni madhjamaki, ignorując jedyny wyraźny drogowskaz, jaki Nagardżuna w swoich pracach umieścił, a jest nim *Kazanie do Katjajany*.

Za poważny metodologiczny błąd uważam rozpatrywanie madhjamaki wyłącznie na tle tradycji abhidharmicznej. Nie mam wątpliwości, że filozofia Nagardżuny jest reakcją na zyskującą w jego czasach na znaczeniu i przede wszystkim na precyzji myśl abhidharmy. Powinniśmy jednak zapytać, dlaczego filozof ten zdobył się na tak bezkompromisową jej krytykę. Wątpliwość tę możemy rozstrzygnąć na dwa sposoby: albo przyjmiemy, że proponuje on nowatorską, rewolucyjną wykładnię myśli buddyjskiej, albo uznamy, że nawołuje do powrotu do tego, co uważa za pierwotną intuicję w myśli Buddy. Jestem przekonany, że przywołując z tytułu tylko jeden raz jedyne kazanie Buddy twórcy madhjamaki w tej kwestii nie pozostawia żadnych wątpliwości.

Jeszcze większym metodologicznym błędem jest ujmowanie madhjamaki w kontekście późniejszych tybetańskich sporów. Oczywiście nie twierdzę, że tego typu badania nie mają sensu. Sądzę tylko, że nie są w stanie odpowiedzieć na zasadnicze pytanie o motywację Nagardżuny. Wynika to z prostego faktu braku w kanonie tybetańskim najwcześniejszych tekstów buddyjskich. Trudno oczekiwać w związku z tym, aby wykładnia tybetańska była w stanie przekroczyć pojęciowy horyzont wyznaczony przez abhidharmę i wczesne sutry mahajany. Jeszcze mniejsze poznawcze nadzieje mam wobec dominującej obecnie postawy, która dąży do wyrażenia myśli Nagardżuny w ramach dyskursu typowego dla dwudziestowiecznej filozofii analitycznej. Interpolacja taka choć może budzić zainteresowanie i do pewnego przynajmniej stopnia nieunikniona⁴⁵, lokując filozofię madhjamaki

⁴⁵ Nie sposób bowiem w dążeniu do zrozumienia abstrahować od filozoficznego języka, w którym jest się zdomowionym. Samo rozumienie traktuję jako

w całkowicie odmiennym kontekście filozoficznego dyskursu, gubi motywację Nagardżuny, a tym samym, co będę starał się wykazać, także Buddy.

3.2. Jaki materiał będzie badany

Osią tej książki jest *Kazanie do Katjajany*. Jego rola jest szczególnie wyraźnie widoczna w pierwszej części pracy, gdyż jej strukturę wyznaczają kolejne fragmenty tego tekstu. W trakcie analizy zwracam uwagę na pozornie drobną różnicę, jaka pojawia się w ujęciu kwestii istnienia i nieistnienia między dwoma wersjami tego kazania – palijską i sanskrycką. W pracach badawczych owa różnica jest powszechnie bagatelizowana, co należy przypisać ogromnej popularności kanonu palijskiego i słabemu utrwaleniu w świadomości faktu istnienia sanskryckich fragmentów *Nidanasanjukty* (*Nidāna-samyukta*), wśród których znajduje się też owo kazanie. W opozycji do tego podejścia będę twierdził, że różnica ta jest istotna i znamionuje dwie tendencje rozwojowe we wczesnej myśli buddyjskiej. W swojej wykładni myśli Buddy będę skłaniał się ku opinii, iż jedna z tych tendencji trafniej oddaje pierwotne intuicje twórcy buddyzmu.

Punktem odniesienia dla analiz prowadzonych w części drugiej jest *Aṭṭhaka-vagga*, czwarty rozdział *Suttanipaty* (*Sutta-nipāta*). W opinii badaczy mamy podstawy, aby ten zbiór szesnastu krótkich kazań pisanych mową wiązaną (w sumie 210 strof) uważać za jedno z najstarszych kompendiów myśli buddyjskiej, które swoim początkiem może sięgać postaci samego Buddy⁴⁶. Uważam, iż nauka, jaką prezentuje *Aṭṭhaka-vagga*, pozostaje w ścisłym związku z *Kazaniem do Katjajany*. Podstawowym problemem tego ostatniego jest unieważ-

rozsuwanie ścian owego domostwa, a zatem poszerzanie obszaru, w którym jest się zdomowionym.

⁴⁶ Referencje do tego tekstu podaję w drugiej części pracy.

nienie kategorii istnienia i nieistnienia oraz związana z tym kwestia nielgnięcia. Podstawowym problemem *Atthakawaggi* jest nielgnięcie unieważniające istnienie i nieistnienie. Teksty te wzajemnie się dopełniają. Mówią dokładnie o tym samym, podkreślając dwa zespolone ze sobą aspekty. Dostrzeżenie tego ewidentnego związku przemawia za przekonaniem o niemniejszej archaiczności *Kazania do Katjajany*. W nawiązaniu do problemu nielgnięcia oraz istnienia i nieistnienia *Aṭṭhaka-vagga* stawia kwestię prawdy i fałszu, rozwiązując ją w sposób, który w moim przekonaniu doskonale koresponduje ze sposobem rozumienia właściwego poglądu w *Kazaniu do Katjajany*.

Materiał ten badam w powiązaniu z całym wczesnym kanonem tekstów buddyjskich zwanym *Trójkoszem*. Sięgam do czterech pierwszych palijskich nikaji oraz do wybranych tekstów piątej. Korzystam z dostępnych w sanskrycie fragmentów *Nidanasanjukty*, a także z dostępnych w przekładzie z chińskiego wybranych sutr *Sanjuktagamy* (*Samyuktāgama*). Sporadycznie też sięgam do zbioru winaji oraz abhidhammy. Należy to podkreślić szczególnie w odniesieniu do *Atthakawaggi*, która często bywa rozpatrywana w oderwaniu od reszty kanonu, co skutkuje fatalnymi propozycjami interpretacyjnymi (jak choćby sugestią, że mamy w tym tekście do czynienia ze sceptycyzmem). Podejście takie motywowane jest dostrzeżeniem braku w owej kolekcji sutt wielu kluczowych pojęć charakterystycznych dla klasycznej myśli buddyjskiej, takich jak choćby cztery szlachetne prawdy i zależne powstawanie. Uważam, iż ten brak nie stanowi żadnego problemu po pierwsze z tego powodu, iż treści zawarte w tym tekście znaleźć możemy także w innych partiach kanonu, co staram się pokazać, oraz po drugie dlatego, że tekst ten pozostaje w ścisłym związku z *Kazaniem do Katjajany*.

Odrębną grupą tekstów, której poświęcam sporo uwagi, są wczesne, czyli poprzedzające wystąpienie Nagardżuny (druga poł. II w.), sutry mahajany. Skupiam się zwłaszcza na sutrze znanej jako *Księga Kaśjapy* (*Kāśyapa-parivarta-sūtra*) oraz *Sutrze doskonałości mądrości w ośmiu tysiącach strof* (*Aṣṭa-sahasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra*) wraz

z jej syntetyczną wersją wierszowaną noszącą tytuł *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*. Wybór tych tekstów podyktowany jest przekonaniem, że w obu daje się dostrzec związek z *Kazaniem do Katjajany*, a konkretnie z charakterystycznym dla tego kazania sposobem rozumienia zagadnienia istnienia i nieistnienia. Co więcej ich rola w kształtowaniu się myśli madhjamaki jest niezaprzeczalna, chociaż sam Nagardżuna o nich nie wspomina. Owo milczenie nie jest jednak świadectwem braku takowych związków, gdyż Nagardżuna programowo poza *Kazaniem do Katjajany* nie przywołuje z tytułu żadnych innych źródeł wczesnobuddyjskich. Sporadycznie odwołując się też do kolejnych tekstów literatury doskonałości mądrości.

Ostatnią grupą dzieł ważnych dla tej pracy są pisma twórcy madhjamaki, Nagardżuny, zwłaszcza *Podstawowe strofy madhjamaki* (*Mūla-madhyamaka-kārikā*) i *Odwrocenie krytyki* (*Vigraha-vyāvartanī*), *Czterechsetka / Czteryście [strof]* (*Catuḥ-śataka*) jego ucznia, Arjadewy (Āryadeva, III w.), oraz powstały w VII w. wielki komentarz Czan-drakirtiego (Candrakīrti) do głównego dzieła Nagardżuny w skrócie znany jako *Jasne słowa* (*Prasanna-padā*). Sporadycznie też przywołuję dwa ważne scholastyczne teksty tradycji abhidharmy – sanskrycką *Skarbnicę abhidharmy* (*Abhidharma-kośa*) Wasubandhu oraz palijską *Ścieżkę oczyszczenia* (*Visuddhi-magga*) Buddhaghosy (Buddhaghosa, V w.). Analizą tekstów madhjamaki kieruje intencja, aby pokazać, że mamy w nich do czynienia z pierwotnymi zapoczątkowanymi przez Buddę rozstrzygnięciami, które ze względów historycznych i merytorycznych zostały ubrane w nowe szaty pojęciowe.

Część pierwsza

„JEŻELI BYTU NIE MA...”
BUDDYZM JAKO FILOZOFIA NICOŚCI?

1. Poza istnieniem i nieistnieniem, czyli o rozumieniu dharmy Buddy

1.1. Droga środka w Kazaniu do Katjajany

W obszarze wczesnych pism buddyjskich ujętych w korpusie tekstów określanym nazwą *Trójkosza* (s. *Tri-piṭaka*, p. *Ti-piṭaka*) niewielkiemu *Kazaniu do Katjajany* (s. *Kātyāyana-sūtra*, p. *Kaccānagotta-sutta*/*Kaccāyanagotta-sutta*)¹ należy przypisać szczególną pozycję. O znaczeniu tego tekstu może świadczyć fakt, że jest jedynym, który Nagardżuna w swoich traktatach filozoficznych wymienia z tytułu. David J. Kalupahana uznał tę okoliczność za wystarczającą przesłankę do tego, aby wyrazić przekonanie, że główne dzieło Nagardżuny, w którym to odniesienie się pojawia, czyli *Podstawowe strofy madhjamaki* (*Mūla-madhyamaka-kārikā*), stanowi w całości komentarz do tego kazania².

¹ W kanonie palijskim jest to piętnasta sutta dwunastej powiązanej grupy *Sanjuttanikaji* (SN II, 16-17 [SN 12.15]). Tekst został powtórzony również w dalszej części, SN III, 134-135. W zachowanej częściowo sanskryckiej wersji analogicznej grupy kazanie to pojawia się jako sutra 19. W chińskim przekładzie jest to 301 sutra *Sanjuktagamy*, T 2, 85c-86a. Ponieważ w zachowanej sanskryckiej wersji imię adresata podawane jest jako Kātyāyana, a nie Kātyāyanagotra, jak często można spotkać w tekstach badawczych, których autorzy sugerują się analogią do wersji palijskiej, trzymam się tej krótszej wersji imienia.

² D. J. Kalupahana, *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Albany 1986, s. 5. Ścisłe rzecz biorąc, Kalupahana twierdził, że MMK stanowi

Co więcej, jedno z kluczowych sformułowań tego tekstu wzmiankowane jest w mahajanistycznej sutrze *Laṅkāvatāra*, aczkolwiek bez podania tytułu samego kazania, ponadto w dwóch różnych tekstach kazanie to przywołuje także Czandrakirti³. Jednak to nie ten fakt nadaje rangę *Kazaniu do Katjajany*. Jest on raczej odzwierciedleniem pozycji, jaką idee wyrażone w tym tekście zajmują w strukturze wczesnej buddyjskiej myśli. Mowa ta wiąże ze sobą trzy pierwotne buddyjskie pojęcia: właściwego poglądu (s. *samyag-drṣṭi*, p. *sammā-diṭṭhi*), środkowej drogi (s. *madhyamā pratipad*, p. *majjhimā paṭipadā*) oraz zależnego powstawania (s. *pratītya-samutpāda*, p. *paṭicca-samuppāda*), wszystkie je jednocześnie redefiniując w relacji do pojęć istnienia (s. *astitā*, p. *atthitā*) i nieistnienia (s. *nāstitā*, p. *n’atthitā*). Jest to jedyna zachowana w *Trójkoszu* domniemana wypowiedź Buddy, w której tak jasno i wyraźnie została określona równoważność między tymi pojęciami, a co ważniejsze, uczyniono to na tle czy też w kontekście ogólnych pojęć istnienia i nieistnienia.

Punktem wyjścia dla wykładu Buddy jest pytanie o właściwy pogląd zadane przez bramina Katjajanę⁴ w NidSa 19.3:

komentarz do palijskiej wersji tej sutry. Dalej jednak pokażę, że ze względu na różnicę między wersją palijską a sanskrycką Nagardżunie zdecydowanie bliższa jest ta druga. Ta pozornie drobna rozbieżność jest faktycznie świadectwem znacznie głębszej różnicy w sposobie rozumienia madhjamaki. Zdecydowanie odrzucam jej empirystyczną interpretację proponowaną przez Kalupahanę.

³ Do tej kwestii powrócę w następnym podrozdziale.

⁴ Sanskryckie imię Kātyāyana jest rodzajem imienia patronimicznego od Kātya (które z kolei jest patronimikiem od Kati) w formie zwanej *yuvan*, czyli „młodszy”, zob. na ten temat L. P. van den Bosch, *Some Reflections on the Concept of Person in Ancient Indian Texts*, [w:] *Concepts of Person in Religion and Thought*, ed. H. G. Kippenberg et al., Berlin–New York 1990, s. 246–247. Noszone jest przez najstarszego syna w okresie, gdy ojciec jeszcze żyje. Ponieważ w wersji palijskiej pojawia się błędna derywacja tego imienia – Kaccāna, badacze mają tendencję, aby zastępować ją formą poprawną, stąd często, podając tytuł kazania, używają imienia Kaccāyana.

*samyag-dr̥ṣṭiḥ samyag-dr̥ṣṭir iti bhādanta ucyate | kiyatā sam-
yag-dr̥ṣṭir bhavati | kiyatā tathāgataḥ samyag-dr̥ṣṭim prajñā-
payamānaḥ prajñāpayati |*

Mówi się, Czcigodny, „właściwy pogląd, właściwy pogląd”. Jak istnieje właściwy pogląd? Jak Tathagata określa rozumienie właściwego poglądu?

Należy zwrócić uwagę na to, czego faktycznie dotyczy pytanie Katjajany. Nie docieka on treści właściwego poglądu, nie interesuje go, co głosi właściwy pogląd, lecz pyta, „jak (*kiyatā*) istnieje (*bhavati*) właściwy pogląd (*samyag-dr̥ṣṭir*)?”. Kluczowe dla uchwycenia intencji tego pytania jest słowo *kiyatā* (w wersji palijskiej *kittāvatā*), które znaczy ‘jak duży, jak daleko’, ale też ‘pod jakim względem, w jakim stopniu’. Zatem Katjajana pragnie doprecyzować to, pod jakim względem właściwy pogląd jest właściwym poglądem, czyli interesuje go jego specyfika, może wręcz natura, a nie treść. Dlatego dookreślając ukierunkowanie swojej intencji, stawia drugie pytanie o to, w jaki sposób Tathagata dosłownie „pojmuje rozumienie właściwego poglądu” (*samyag-dr̥ṣṭim prajñāpayamānaḥ prajñāpayati*).

Odpowiedź Buddy będzie adekwatna do zadanego pytania, tj. zwróci on uwagę na okoliczności pojawienia się właściwego poglądu, ale zanim jej udzieli, poczyni niezwykle ważny, kluczowy dla przesłania sutry, wstęp dotyczący pojęć istnienia i nieistnienia. Budda stwierdza (NidSa 19.5a1):

*dvayaṃ nīrito ’yaṃ kātyāyana loko yad bhūyasāstitāṇ ca nīrito
nāstitāṇ ca | upadhyupādāna-vinibaddho ’yaṃ kātyāyana loko
yad utāstitāṇ ca nīrito nāstitāṇ ca |*

Ten świat, Katjajano, zasadniczo ufundowany jest na dwójni (*dvaya*): na istnieniu (*astitā*) i nieistnieniu (*nāstitā*). Ten świat, Katjajano, ufundowany na istnieniu i nieistnieniu, spętany jest przywiązaniem i lgnięciem [ew. spętany jest lgnięciem do podłoża/zespołów].

W wypowiedzi tej powinniśmy dokładniej przyjrzeć się co najmniej czterem kwestiom – co rozumie się tutaj pod terminem „świat” (*loka*), czym jest wspomniana dwójnia istnienia i nieistnienia, na czym polega jej fundacyjna względem świata rola oraz jaki jest związek owej dwójni z postawą lgnięcia.

1.2. Idea świata w myśli Buddy

O świecie Budda wspomina we wczesnych kanonicznych tekstach wielokrotnie. Często czyni to przy okazji różnych rozważań niepoświęconych bezpośrednio temu zagadnieniu, co więcej odnosi się nieodparte wrażenie, że terminu tego używa w znaczeniu potocznym jako określenia wyrażającego naiwno-realistyczne przeświadczenie o ulokowaniu życia w obiektywnej przestrzeni. Nathan Katz zauważa, że w tym wypadku termin *loka* bywa sporadycznie zastępowany terminem *jagat*⁵. Ten ostatni pojawia się w nikajach trzykrotnie. W SN I, 186 mówi się o nietrwałości wszystkiego na niebie i ziemi, co „zawiera się w świecie” (*jagat-ogadha*). W AN II, 15 mowa jest o mnichu, który dokładnie bada zespoły „powyżej, w szerz i poniżej, tak daleko, jak rozciąga się świat” (*uddham tiriyaṃ apācīnaṃ yāvataṃ jagato gatiṃ*). Ta sama fraza pojawia się też w AN II, 17, gdzie powiada się, że „powyżej, w szerz i poniżej, tak daleko, jak rozciąga się świat”, Budda nazywany jest pierwszym. Przestrzenność zatem, jak możemy zauważyć, jest wyznacznikiem owego obiektywistycznego czy też naiwno-realistycznego pojęcia świata⁶.

⁵ N. Katz, *Does the „Cessation of the World” Entail the Cessation of Emotions? The Psychology of the Arahant*, PBR 4/3 (1979), s. 54.

⁶ W późniejszej literaturze filozoficznej i komentatorskiej ten aspekt przestrzenności określający wyobrażenie świata znajdzie swoje odzwierciedlenie w adekwatnym nazewnictwie. Wasubandhu (s. Vasubandhu, IV-V w.), który cały trzeci rozdział *Abhidharmakosī* (*Abhidharma-kośa*) poświęcił analizie zagadnienia świata, dokonał podziału na świat istot czujących (*sattva-loka*)

W ogólnych opracowaniach filozofii buddyjskiej mających tendencję do zastępowania myśli Buddy utrwalonymi w późniejszej kulturze buddyjskiej interpretacjami standardowo przywoływanym kontekstem, w którym pojawia się termin „świat” (*loka*), jest kontekst doświadczenia medytacyjnego. W ujęciu tym świat pojmowany jest z jednej strony jako obiektywny korelat doświadczenia medytacyjnego, tj. sfera istnienia udostępniana w danym doświadczeniu, a charakterystyka pogrążonego w medytacji umysłu w tym stanie się znajdującego traktowana jest jako charakterystyka umysłów istot w owej sferze egzystujących. Z drugiej strony taki świat rozumiany jest jako obszar potencjalnego odrodzenia, czyli realizowania się karmana, a tym samym jest ontycznym korelatem moralnej jakości czynów istot w nim się odradzających. Ściśle rzecz biorąc, ze względu na różnorodność stanów medytacyjnych oraz zróżnicowanie moralnej jakości czynów w tym kontekście mówi się o świecie w liczbie mnogiej, tj. o światach jako planach egzystencji. Sue Hamilton uważa, że taki sposób rozumienia świata wypracowano w późniejszej myśli abhidhammicznej i nie został on wyraźnie wyartykułowany we wczesnych wypowiedziach przypisywanych Buddzie, chociaż można w nich znaleźć podstawy dla takiej psychologiczno-kosmologicznej wykładni⁷. Istnieje jednak grupa stwierdzeń, w których świat staje się problemem centralnym i które nadają temu terminowi swoiste buddyjskie znaczenie, decydujące o radykalnej odmienności myśli Buddy od przekonań głoszonych przez jemu współczesnych. I tym wypowiedziom się teraz przyjrzymy.

i świat-pojemnik (*bhājana-loka*), tj. świat nieożywionych rzeczy (zob. zwłaszcza AK III, 45 i AKB do III, 44-45). Z kolei Buddhaghosa (p. Buddhaghosa, V w.) przeprowadził trychotomiczny, aczkolwiek niekoniecznie rozłączny, podział na świat istot czujących (*satta-loka*), świat formacji czy też uformowany (*saṅkhāra-loka*) i świat przestrzenny (*okāsa-loka*), zob. VM 204-205.

⁷ Zob. S. Hamilton, *The „External World”. Its Status and Relevance in the Pali Nikāyas*, „Religion” 29 (1999), s. 81. Przykłady takich wypowiedzi znaleźć można np. w AN II, 126-130, MN II, 37 i 194-196.

W jednej z mów skierowanych do czcigodnego Samiddhiego (p. Samiddhi) zawartej w *Sanjuttanikaji* rozmówca zadał Buddzie wprost pytanie o rozumienie świata. Czytamy tam (SN IV, 39):

*loko lokoti bhante vuccati | kittāvatā nu kho bhante loko vā assa
lokappaññati vā ti |*

Mówi się, Czcigodny, „świat, świat”. Jak może, Czcigodny, istnieć świat bądź też pojęcie świata?

Na co Budda udzielił następującej odpowiedzi:

*yattha kho samiddhi atthi cakkhum atthi rūpā atthi cakkhu-
-viññāṇam atthi cakkhu-viññāṇa-viññātabbā dhammā | atthi
tathā loko vā loka-paññatti vā | la ||*

Doprawdy, Samiddhi, gdziekolwiek istnieje oko, istnieje materialna forma, istnieje wzrokowa świadomość oraz rzeczy poznawalne przez wzrokową świadomość, tam istnieje świat bądź też pojęcie świata itd.

Analogicznie, na co wskazuje owo „itd.” kończące powyższą wypowiedź, Budda wyrokuje o pozostałych zmysłach, do których zalicza także umysł (*mana*) jako narząd ujmowania. Zatem świat, jak można by wnosić z przywołanych słów, to nie są po prostu otaczające nas rzeczy, które można poznać, naiwnie lokowane w otaczającej nas obiektywnej przestrzeni. W kontekście, w jakim mówi o nim Budda, jest on funkcją zarówno rzeczy, jak też władz zmysłowych oraz świadomości. Innymi słowy, światem nazywa się tutaj jego złożone przedstawienie czy też może raczej, podkreślając aktywny charakter owego przedstawienia, jego wieloaspektowe doświadczenie; światem jest to, co nam się przedstawia, łącznie z tym, jak się nam przedstawia. Ponadto owe rzeczy, o których mówi Budda, też nie powinny być rozumiane potocznie. Oryginalne słowo *dhammā* w liczbie mnogiej, jakie tu występuje, może być bowiem rozumiane jako przedmioty doświadczenia dostępne danemu zmysłowi, czyli uchwytywane danym zmysłem zjawiska/jakości. Jeżeli któregoś z owych aspektów doświad-

czenia świata zabraknie, wówczas nie ma żadnego świata, na co wskazuje dalszy ciąg wypowiedzi Buddy (SN IV, 40):

*yattha ca kho samiddhi natthi cakkhu natthi rūpa natthi
cakkhu-viññāṇam natthi cakkhu-viññāṇa-viññātabbā dhammā
| natthi tattha loko vā loka-paññatti vā | la ||*

Doprawdy, Samiddhi, gdzie nie istnieje oko, nie istnieje materialna forma, nie istnieje wzrokowa świadomość oraz nie istnieją rzeczy poznawalne przez wzrokową świadomość, tam nie istnieje świat ani też pojęcie świata itd.

Rozumienie świata jako doświadczenie świata jeszcze dobitniej zostało podkreślone w wypowiedzi Anandy (p. Ānanda), zaaprobowanej następnie przez Buddę (SN IV, 95):

*yena kho āvuso lokasmiṃ loka-saññī hoti loka-mānī ayyam
vuccati ariyassa vinaye loko || kena cāvuso lokasmiṃ loka-saññī
hoti loka-mānī | cakkhunā kho āvuso lokasmiṃ loka-saññī hoti
loka-mānī |*

Przez co jest się w tym świecie, przyjaciele, postrzegającym świat, pojmującym świat, to zwie się światem w terminologii Szlachetnego. A przez co, przyjaciele, jest się w tym świecie postrzegającym świat, pojmującym świat? Przez oko, przyjaciele, jest się w tym świecie postrzegającym świat, pojmującym świat.

Na tej samej zasadzie Ananda analogicznie oświadcza o pozostałych zmysłach. Gdyby powyższą wypowiedź czytać literalnie, to można by wręcz zaryzykować wniosek, że światem jest nie tyle doświadczenie, jak to powyżej zasugerowałem, lecz to, co umożliwia owo doświadczenie, czyli sześć narządów ujmowania. Sądzę jednak, że nie należy iść tym tropem i owo stwierdzenie powinniśmy czytać w szerszym kontekście, w którym sześć narządów ujmowania uznamy nie tyle za sam świat, co za podstawy umożliwiające doświadczenie czy też przed-

stawienie świata. Potwierdzenie tej sugestii znajdziemy w poniższej wypowiedzi zaczerpniętej ze 169 strofy *Suttanipaty* (Sn. I.9.17):

*chassu loko samuppanno, hemavatā ti bhagavā
chassu kubbati santhavaṃ channam eva upādāya chassu loko
vibaṇṇati ||*

Hemawato, [powiedział] Czcigodny, świat powstał w sześciu [narządach ujmowania], w sześciu został obznajomiony, po schwytaniu w sześciu, przez sześć świat jest dotknięty cierpieniem.

Ten sam wniosek narzuca się po lekturze poniższego cytatu, który jest o tyle interesujący, że nie tylko mowa w nim o ciele z jego aparaturą poznawczą jako podstawie świata, ale przede wszystkim dlatego, że sam świat ujęty został w strukturę czterech szlachetnych prawd, co zdecydowanie potwierdza, że jest on rozumiany tutaj jako doświadczenie świata czy też w tym wypadku jako pole realizowania się doświadczenia cierpienia. W SN I, 62 czytamy⁸:

*api khvāhaṃ āvuso imasmiṇṇeva vyāmaṃatte kaḷevare saṇṇim-
hi samanake lokaṃ ca paññāpemi loka-samudayaṃ ca loka-
-nirodhaṃ ca loka-nirodhagāminim paṭipadan-ti ||*

Doprawdy, przyjacielu, oznajmiam, że właśnie w tym ciele długim na sążen z jego postrzeganiem i umysłem jest świat, powstawanie świata, ustanie świata oraz droga prowadząca do ustania świata.

Deklarację tę Budda złożył w odpowiedzi na pytanie zadane przez Rohitassę (p. Rohitassa; SN I, 61):

⁸ Kazanie, w którym pojawia się ta wypowiedź (*Rohitassa-sutta*), powtórzone zostało jeszcze dwukrotnie w nieco bardziej rozbudowanej narracyjnie wersji w AN II, 47-49 oraz AN II, 49-50, a przywołane słowa znajdują się w AN II, 48 i 50.

*yattha nu kho bhante na jāyati na jīyati na mīyati na cavati
na uppajjati | sakkā nu kho so bhante gamanena lokassa anto
ñātaṃ vā daṭṭhaṃ vā papunītaṃ vā ti ||*

Czy jest możliwe, Czcigodny, dzięki podróży poznać, zobaczyć, osiągnąć kres świata, w którym się nie rodzi, nie starzeje, nie umiera, nie porzuca, nie odradza?

W powyższych dwóch cytatach doskonale wybrzmiewa dwuznaczność słowa „świat” (*loka*), która zresztą była widoczna już w wypowiedzi Anandy z SN IV, 95. W zdaniu drugim, które w warstwie narracyjnej faktycznie otwiera sutę, Rohitassa, pytając o możliwość dotarcia do kresu (*anta*) świata, pyta o świat jako obszar zamieszkania, zatem używa tego słowa w potocznym znaczeniu. W cytacie wcześniejszym, będącym odpowiedzią na zadane pytanie, Budda mówi o świecie jako doświadczanym obszarze cierpienia, a kres pojmuje nie przestrzennie jako koniec sceny, na której rozgrywa się *theatrum mundi*, lecz czasowo jako ustanie pewnego stanu, czyli doświadczenia cierpienia (*dukkha*). Dwuznaczność tę widać jeszcze wyraźniej w poniższej wypowiedzi, w której świat i cierpienie Budda traktuje zamiennie (SN IV, 93):

nāham bhikkhave gamanena lokassa antam ñātayyāṃ daṭṭhayyāṃ pattayyāṃ ti vadāmi | na ca panāham bhikkhave apatvā lokassa antam dukkhassa anta-kiriyaṃ vadāmi ||

Głoszę, mnisi, że kresu świata nie można poznać, nie można zobaczyć, nie można osiągnąć dzięki podróży. Głoszę jednak także, mnisi, że bez osiągnięcia kresu świata nie można położyć kresu cierpieniu.

Należy podkreślić, że w wypowiedziach tych nie mamy do czynienia ani z błędem ekwiwokacji, ani z wewnętrzną sprzecznością. Z ekwiwokacją nie mamy do czynienia, gdyż Budda na zadane pytanie o możliwość dotarcia do kresu świata dzięki przemieszczaniu się w przestrzeni udziela wprost jednoznacznej i negatywnej odpowie-

dzi, która pozostaje w obszarze rozumienia świata rozmówcy, czyli uwzględnia założenia, jakie wkłada on w pojęcie „świat”: „Głoszę, że kresu świata dzięki podróży nie można poznać, zobaczyć, osiągnąć” (*nāhaṃ taṃ gamanena lokassa antaṃ ñateyyaṃ daṭṭheyyaṃ patteyyanti vādamīti*; SN I, 61). Budda nie poprzestaje jednak na udzieleniu prostej i zrozumiałej odpowiedzi, postawienie pytania traktuje bowiem jako pretekst do przeformułowania pojęcia „świat” w kierunku zgodnym z własnym odkryciem. Tym zaś było dostrzeżenie aktywnej roli poznającego podmiotu w konstytucji świata. Świat, jaki nam się jawi, nie jest biernym umysłowym przedstawieniem, nie jest kopią zewnętrznej wobec poznającego podmiotu rzeczywistości, lecz jest przedstawieniem przez podmiot współtworzonym, zależnym zarówno od jego aparatury poznawczej, jak też i, co Budda będzie szczególnie podkreślał, odpowiadającym (czy też bardziej mającym odpowiadać) jego pragnieniom. Robi to, używając sposobu, który stanie się charakterystyczny dla późniejszej, związanej zwłaszcza z tradycją tzw. mahajany, myśli buddyjskiej, a mianowicie stosuje paradoks. Z jednej strony Budda będzie twierdził, że kresu świata osiągnąć nie można, z drugiej natomiast, nauczając drogi do wyzwolenia z cierpienia, będzie oznajmiał, że kres świata osiągnął. Sprzeczność, jaka się tu ujawnia, jest jednak pozorna, gdyż bierze się z zestawienia wypowiedzi utrzymanych w dwóch różnych porządkach, z których pierwszy jest porządkiem codziennego, dodajmy, naznaczonego błędem poznawczym, a tym samym sansarycznego doświadczenia, drugi natomiast – porządkiem poznania tego błędu pozbawionego, czyli poznania przełamującego porządek pierwszy⁹. Paradoks jest narzędziem, z którego

⁹ Na bazie tego typu językowych sytuacji kreowanych przez Buddę rozwinię się w późniejszej myśli buddyjskiej nieobecna w *Trójkoszu* koncepcja dwóch prawd. Chociaż tym zagadnieniem nie będę się zajmował, warto jednak zwrócić na ten fakt uwagę, aby uświadomić sobie powody, dla których późniejszym koncepcjom buddyjskim nadawano status nauk ortodoksyjnych – postrzegano je bowiem zwykle jako ukoronowanie refleksji nad praktykami samego Buddy.

Budda robił użytek w sytuacjach wyjątkowych, kiedy szczególnie zależało mu na podkreśleniu konieczności zmiany w sposobie patrzenia, jaka musi dokonać się wraz z przebudzeniem. Gdy audytorium było tego świadome, wypowiedzi Buddy często paradoksu były pozbawione, czego przykładem może być poniższy cytat zaczerpnięty z *Kazania o świecie* (*Loka-sutta*) zamieszczony w AN II, 23¹⁰:

loko bhikkhave tathāgatena abhisambuddho lokasmā tathāgato visamyutto, loka-samudayo bhikkhave tathāgatena abhisambuddho loka-samudayo tathāgatassa pahīno, loka-nirodho bhikkhave tathāgatena abhisambuddho loka-nirodho tathāgatassa sacchikato, loka-nirodha-gāminī paṭipadā bhikkhave tathāgatena abhisambuddho loka-nirodha-gāminī paṭipadā tathāgatassa bhāvita.

Tathagata, mnisi, doskonale poznał (*abhisambuddha*) świat, Tathagata pozostaje odłączony od świata; Tathagata, mnisi, doskonale poznał powstawanie świata, Tathagata porzucił powstawanie świata; Tathagata, mnisi, doskonale poznał ustanie świata, Tathagata urzeczywistnił ustanie świata; Tathagata, mnisi, doskonale poznał drogę prowadzącą do ustania świata, Tathagata wprowadził się w drogę prowadzącej do ustania świata.

W *Sanjuttanikaji* znajdziemy jeszcze jeden ciekawy i wymowny przykład równoważności cierpienia i świata. W SN II, 71-74 pojawiają się dwie identyczne pod względem struktury i niemal identyczne pod względem treści sutty, z których pierwsza dotyczy cierpienia, a druga świata, stąd ich tytuły *Kazanie o cierpieniu* (*Dukkha-sutta*) i *Kazanie o świecie* (*Loka-sutta*). Budda naucza w nich o powstawaniu (*samudaya*) i zaniku (*atthaṅgama*) odpowiednio cierpienia i świata właśnie, przy czym w obu wypadkach podstawą pierwszego i drugiego jest

¹⁰ Kazanie to zostało powtórzone w *Itiuttace* (*Iti-vuttaka*, s. 121-123) jako kazanie 112 zamykające cały zbiór.

relacja między władzami ujmowania (zmysłami i umysłem) a odpowiadającymi im przedmiotami. Desygnaty zdają się być ze sobą tożsame, a oba terminy potraktowane zostały jako synonimy, które można ze sobą wymienić bez zmiany i straty znaczenia.

Skoro termin „świat” (*loka*) równoważny jest terminowi „cierpienie” (*dukkha*), to możemy przyznać, że wypowiadając się na temat świata, Budda pozostawał wierny swojej deklaracji, którą złożył w słynnym *Kazaniu w lesie palisandrowym* (*Simśapā-vana-sutta*; SN V, 437-438): chociaż poznałem znacznie więcej, to nauczam tylko tego, co przynosi korzyść w realizacji ostatecznego celu, jakim jest wyzwolenie. W tekście tym czytamy (SN V, 438):

kiñca bhikkhave mayā akkhātaṃ || idaṃ dukkhaṃ ti bhikkhave mayā akkhātaṃ || ayaṃ dukkha-samudayo ti mayā akkhātaṃ || ayaṃ dukkha-nirodho ti mayā akkhātaṃ || ayaṃ dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ti mayā akkhātaṃ ||

Czego, mnisi, nauczam? Mnisi, nauczam: „To jest cierpienie”. Nauczam: „To jest powstawanie cierpienia”. Nauczam: „To jest ustanie cierpienia”. Nauczam: „To jest droga prowadząca do ustania cierpienia”.

Ciekawego przykładu, który zdaje się potwierdzać tezę głoszącą, że Budda, mówiąc o świecie, w istocie mówi o przedstawieniu czy też doświadczeniu świata, dostarcza *Kazanie o kwiatach* (*Pupphā-sutta*; SN III, 138-140). W mowie tej Budda przyznaje się do tego, z jaką opinią na temat istnienia i nieistnienia zgadza się / nie zgadza się. Nie zgadza się ze stanowiskiem głoszącym istnienie trwałych, niezmiennych zespołów (*khandha*), zgadza się zaś z tym, które utrzymuje istnienie zespołów nietrwałych, zmiennych, a następnie oznajmia (SN III, 139):

atthi bhikkhave loke loka-dhammo yaṃ tathāgato abhisambujjhati abhisameti | abhisambujjhitvā abhisametvā acikkhati deseti paññāpeti paṭṭhapeti vivarati vibhajeti uttānikaroti ||

Istnieje mnisi zjawisko świata w świecie, które Tathagata w pełni doskonale poznaje i pojmuję. W pełni doskonale poznawszy i pojawiający, omawia je, tłumaczy, oznajmia, ustala, ujawnia, analizuje, objaśnia.

Następnie, odpowiadając na zadane przez samego siebie pytanie, czym jest owo zjawisko świata w świecie, Budda wskazuje kolejno na pięć zespółów (*khandha*) – to je poznać i je objaśnia.

Od razu trzeba zaznaczyć, że interpretacja interesującego nas wyrażenia „zjawisko świata w świecie” (*loke loka-dhammo*), jak też i całego kazania nie należy do łatwych zadań. Kazanie o kwiatach bywa często przywoływane w dyskusji nad realizmem/antyrealizmem myśli Buddy. Co ciekawe, zawarte w nim wypowiedzi używane są jako argumenty na rzecz obu wykluczających się stanowisk. Do kwestii realizmu/antyrealizmu w kontekście tej sutty jeszcze w tym rozdziale powrócę. Teraz skupię się tylko na wskazanym wyrażeniu, aczkolwiek należy zaznaczyć, że jego interpretacja ostatecznie zależna jest od rozstrzygnięcia spornej kwestii.

Obaj tłumacze obu dostępnych kompletnych przekładów *Sanjutanikaji* rozumienie Kazania o kwiatach oparli o wykładnię znacznie późniejszych oddających stanowisko therawady (*thera-vāda*) komentarzy Buddhaghosy z V w. Frank L. Woodward, autor pierwszego tłumaczenia, wyrażenie *loke loka-dhammo* przełożył jako „warunek świata w świecie”¹¹. Bhikkhu Bodhi, autor drugiego przekładu, przetłumaczył je jako „zjawisko świata w świecie”¹². W przekładzie pierwszym nacisk został położony na rozumienie zespołu jako tego, co warunkuje świat w obszarze formowania (*saṅkhāra-loka*). Autor przekładu drugiego unika trudności interpretacyjnych, trzymając się litery. Chociaż

¹¹ *The Book of the Kindred Sayings*, vol. 3, trans. F. L. Woodward, London 1924, s. 117: *in the world a world-condition*.

¹² *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya*, vol. 1, trans. Bhikkhu Bodhi, Boston 2000, s. 950: *a world-phenomenon in the world*.

tłumaczenia te w warstwie dosłownej nie wykluczają antyrealistycznego rozumienia, to ewidentnie poprzez odwołania w przypisach do Buddhaghosy promują realistyczne rozumienie zarówno oddziaływania przyczynowego, jak i świata ukonstytuowanego przez pozostające w przyczynowym warunkowaniu dhammy.

Sue Hamilton tłumacząca interesujące nas wyrażenie jako „zjawisko, które jest światem w świecie”, postuluje, aby jego znaczenie czytać w szerszym kontekście¹³. Są nim wypowiedzi Buddy zrównujące świat, pięć zespółów oraz cierpienie. Zgodnie z tą opinią zarówno zjawisko, jak i świat są tym, co jest nam dane w naszym doświadczeniu, a zatem użycie miejscownika „w świecie” (*loke*) nie wyprowadza naszego doświadczenia poza sferę subiektywności.

W identycznym tonie wypowiedział się Alexander Wynne, który uznał, że wyrażenie to, tłumaczone przez niego jako „światowe zjawisko w świecie”, określa perspektywę, z jakiej Budda zajmuje się światem – patrzy on na świat po prostu jako na zjawisko¹⁴. Przekonanie to potwierdzać mają liczne przykłady, w których świat (*loka*) rozumiany jest jako świat doświadczenia.

Sądzę, że przywołane wcześniej cytaty stanowią bardzo mocną przesłankę na rzecz antyrealistycznej interpretacji. Jak zatem, w myśl tej wykładni, należy rozumieć wyrażenie „zjawisko świata w świecie”? Tym zjawiskiem jest, przypomnijmy, każdy z pięciu zespółów, a zespół (*khandha*) to nic innego, jak kompleks zjawisk danego typu. Otóż kompleks fenomenów w obszarze danego zespółu podlega w naszym naturalnym doświadczeniu obiektywizacji i reifikacji (*loka-dhammo*) jako część świata, obiekt przynależny do świata (*loke*). Fenomeny konstituujące formę cielesną obiektywizowane są jako realny przedmiot

¹³ Zob. S. Hamilton, *The „External World”...*, s. 81: *phenomenon which is a world in the world*; eadem, *Early Buddhism. A New Approach. The I of the Beholder*, Richmond 2000, s. 96-97.

¹⁴ A. Wynne, *Early Buddhist Teachings as Proto-sūnyavāda*, JOCBS 11 (2015), s. 226: *worldly phenomena in the world*.

ulokowany w czasoprzestrzennym realnym świecie, zaś wszystkie pozostałe zespoły obiektywizowane są jako ulokowane w realnym ciele, a zatem także w realnym świecie. Innymi słowy, postrzeganie ciała to nic innego, jak postrzeganie kompleksu zjawisk, które obiektywizujemy, przypisując im samobytność, oraz reifikujemy, przypisując im substancjalność – i analogicznie w odniesieniu do pozostałych zespołów.

1.3. Dwa krańce – istnienie i nieistnienie

W *Kazaniu do Katjajany* Budda oznajmił, przypomnijmy, że świat ufundowany jest na dwójni istnienia i nieistnienia. W oparciu o przeprowadzoną powyżej analizę świata można postawić mocną hipotezę, że pojmuje on tutaj świat w sposób subiektywistyczny, jako przedstawienie świata. Światem jest nie to, co nam się, jak sądzimy naiwnie, po prostu udostępnia w doświadczeniu, lecz całość naszego doświadczenia, którą poddajemy swoistej „obróbce”. Pojęcie świata jako obiektywnej przestrzeni naszego życia jest efektem owej „obróbki” i jako takie jest pochodne względem struktury naszego doświadczenia. Oglądana z tej perspektywy dwójnia istnienia i nieistnienia okazuje się aspektem tego ostatniego w nie mniejszym stopniu niż tzw. obiektywny świat. Innymi słowy, mówiąc o istnieniu i nieistnieniu Budda ma na myśli istnienie i nieistnienie dla nas, czyli nasz sposób rozumienia tych pojęć, a ściślej rzecz ujmując, sposób, w jaki konstytuują się one w naszym doświadczeniu, oraz rolę, jaką odgrywają w strukturyzowaniu doświadczenia świata. Dodać też należy, że żadnym innym pojęciem istnienia/nieistnienia, w szczególności żadnym obiektywnym pojęciem istnienia/nieistnienia oderwanym od naszego doświadczenia czy też wychodzącym poza nasze doświadczenie w kierunku nieuwarunkowanego obserwatora, dysponować nie możemy. Jak się w dalszym ciągu tej pracy okaże, samo wyjście poza nasze uwarunkowane, czyli subiektywne doświadczenie, jest warunkiem osiągnięcia postulowanego przez Buddę wyzwolenia, a tym samym

ma być jak najbardziej możliwe, niemniej wyjście to, na co za chwilę zwrócę uwagę, będzie oznaczało zniesienie i unieważnienie pojęć istnienia i nieistnienia, a nie wzniesienie ich na poziom znaczenia obiektywnego, to po pierwsze. Po drugie wyjście to będzie oznaczało osiągnięcie nieuwarunkowanego i w tym sensie zobiektywizowanego oglądu konstytuowania się naszego subiektywnego doświadczenia, a nie jakiejś obiektywnej rzeczywistości samobytujałej poza tym doświadczeniem.

Zasadnicze pytanie zatem brzmi, jak w naszym doświadczeniu kształtuje się owo naturalne poczucie obiektywności świata, to znaczy, jak to się dzieje, że doświadczając umysłowej treści, wyprowadzam tę treść w bezrefleksyjnym i w tym sensie w naturalnym odruchu poza umysł, dokonując jej obiektywizacji, czyli przypisując jej realne istnienie. Innymi słowy, na czym polega czy też jak się wyraża poczucie realności świata?

Do odpowiedzi na to pytanie przybliżyć nas może analiza różnicy w sposobie postrzegania zwykłych istot oraz przebudzonych, tj. arhatów i Tathagaty. Na różnicę tę Budda wskazał w *Pouczeniu o podstawie [wszystkich rzeczy]* (*Mūla-paryāya-sutta*; MN I, 1-6). Odnosnie sposobu postrzegania zwykłych istot czytamy (MN I, 1):

idha bhikkhave assutavā puthujjāno [...] paṭhavim paṭhavito sañjānāti | paṭhavim paṭhavito saññatvā paṭhavim maññati | paṭhaviyā maññati | paṭhavito maññati | paṭhavim-me ti man-nami | paṭhavim abbinandati | tam kissa hetu | aparīññātaṃ tassāti vadāmi ||

W tym wypadku, mnisi, nieuczony zwykły człowiek postrzega ziemię jako ziemię. Postrzegłszy ziemię jako ziemię, wyobraża sobie [siebie jako] ziemię, wyobraża sobie [siebie] w ziemi, wyobraża sobie [siebie] poza ziemią, wyobraża sobie ziemię jako „moją”, znajduje upodobanie w ziemi. Dlaczego tak jest? Głoszę, że dlatego, iż nie poznał jej w pełni.

W dalszym ciągu w ten sam sposób Budda wypowiada się jeszcze o postrzeganiu dwudziestu trzech przedmiotów, w tym kolejnych żywiołów, istot wyższych poziomów istnienia, planów ujmowania (tego, co zmysłowo i umysłowo ujmowane) oraz trzech szczególnych przedmiotów określających czy wręcz wyznaczających skłonność ku i tendencję do konkretnej ontologii, jak jedność (*ekatta*), różnorodność (*nānatta*) i wszystko/wszechcałość (*sabba*).

Radykalnie odmiennie postrzegają arhaci i Tathagata. Budda stwierdza (MN I, 4):

yo pi so bhikkhave bhikkhu araham khīṇāsavo [...] sammadañña vimutto | so pi paṭhavim paṭhavito abhijānāti | paṭhavim paṭhavito abhiññāya paṭhavim na maññati | paṭhaviyā na maññati | paṭhavito na maññati | paṭhavim-me ti na maññati | paṭhavim nābbhinandati | tam kissa hetu | pariññātam tassāti vadāmi ||

Natomiast, mnisi, mnich, który jest arhatem, który zniszczył skazy [...] wyzwolił się dzięki właściwemu doskonałemu poznaniu, całkowicie poznaje ziemię jako ziemię. Całkowicie poznawszy ziemię jako ziemię, nie wyobraża sobie [siebie jako] ziemi, nie wyobraża sobie [siebie] w ziemi, nie wyobraża sobie [siebie] poza ziemią, nie wyobraża sobie ziemi jako „moja”, nie znajduje upodobania w ziemi. Dlaczego tak jest? Głoszę, że dlatego, iż w pełni ją poznał.

Różnica w postawie poznawczej istot zwykłych i przebudzonych, jak możemy stwierdzić na podstawie powyższych cytatów, polega na tym, że zwykłe istoty, gdy postrzegają (*sañjānāti*), dokonują obiektywizacji tego, co postrzegają w akcie obustronnego uznania w bycie przedmiotu postrzeganego i podmiotu postrzegającego. Następnie przedmiot taki staje się obiektem pojęciowego ujęcia (*maññati*) czy też mniemania, domysłu, wyobrażenia, w którym podmiot dąży do określenia relacji z nim, co z kolei konstytuuje emocjonalną więź. Opowiedzenie się za jedną z czterech rudymenarnych relacji wyznacza

podstawę, w oparciu o którą rozwijane są następnie określone typy ontologii – monistyczne, dualistyczne/pluralistyczne, panteistyczne.

Przebudzony natomiast nie postrzega, tylko całkowicie poznaje (*abhiñānāti*). Między „postrzega” (*saññānāti*), a „całkowicie poznaje” (*abhiñānāti*) zachodzi fundamentalna jakościowa różnica, gdyż całkowite poznanie nie pozostawia miejsca na żadne mniemanie, wyobrażenie, pojęciowe ujęcie, na żaden domysł (*na maññati*)¹⁵. Przebudzony pozostaje całkowicie w obszarze doświadczenia, czyli w obszarze samych zjawisk, nie nadaje im statusu realnego bytu, nie buduje żadnej emocjonalnej relacji, gdyż poznaje zjawiska jako zjawiska, nie obiektywizując ich.

Analogiczny opis sposobu poznania Tathagaty zamieszczony został też w MN I, 329 (MN 49). W obu wypadkach struktura wypowiedzi jest identyczna, w treści jednak pojawiły się pewne ciekawe modyfikacje. Zamiast twierdzić, że Tathagata nie znajduje upodobania (*nābhinandati*) w ziemi itd., mówi się, że nie afirmuje (*nābhivadi*) ziemi itd., czyli nie deklaruje jej istnienia – i analogicznie odnośnie do pozostałych przedmiotów. Zestawienie to pozwala wyciągnąć wniosek, że znajdowanie upodobania (*abhinandana*) oraz afirmacja (*abhivadana*) to dwa momenty tej samej postawy. Afirmacja istnienia wyraża się w znajdowaniu upodobania, znajdowanie upodobania zaś potwierdza afirmację.

Możemy zatem stwierdzić, że poczucie obiektywności świata charakterystyczne dla naturalnego doświadczenia jest pochodną momentu tetycznego, czyli uznania w bycie postrzeganego przedmiotu. Ważne, żebyśmy sobie uświadomili, że chociaż mówię o uznaniu w bycie, to nie jest to kwestia decyzji, czyli woli. Jeżeli w sposobie ukazywania się świata ucieleśnia się błąd poznawczy, to oznacza, że błąd poznaw-

¹⁵ W MN III, 45 dając opis osiągnięcia ustania postrzegania i uczuć, Budda podkreśla: „taki mnich niczego sobie nie wyobraża, nie wyobraża sobie w odniesieniu do czegokolwiek, nie wyobraża sobie w żaden sposób” (*bhikkhu na kiñci maññati, na kubiñci maññati, na kenaci maññati*).

czy nam się narzuca; ma on charakter obiektywny w tym sensie, że doświadczenie świata jawi nam się jako jego odkrywanie, a nie jego tworzenie. Dlatego Budda oznajmia, że świat ufundowany na istnieniu i nieistnieniu spętany jest przywiązaniem i lgnięciem. Postawa przywiązania i lgnięcia charakteryzuje nasz naturalny sposób istnienia. Lgnięcie przybiera postać uznania w bycie tego, co nam się jawi, czyli jego ulokowania poza obszarem jawienia się, tzn. poza świadomością. W ten sposób czynię to przeciwstawnym świadomości i dlatego atrakcyjnym, wartym pożądania i dążenia ku. Aktowi uznania w bycie tego, co się jawi, odpowiada zatem w warstwie subiektywnej akt uznania w bycie „ja” jako odniesionego i dążącego do tego, co się jawi. Z buddyjskiej perspektywy uznanie w bycie „ja” oraz uznanie w bycie świata to dwa momenty czy też dwie strony tego samego aktu. Na powiązanie lgnięcia z uznaniem w bycie „ja” Budda zwraca uwagę w NidSa 19.5a, kojarząc trwanie w lgnięciu z ideą „moja jaźń”.

Intuicja istnienia zbudowana jest na pragnieniu trwania „ja”. Istnieć to znaczy trwać w czasie dzięki sobie, w sobie znajdować podstawę swojego bytu. *Kazanie do Katjajany* taką wykładnię tylko pośrednio sugeruje. Potwierdzenie tego przekonania znajdziemy jednak w charakterystyce błędnych poglądów przeprowadzonej w *Kazaniu o sieci Brahmy (Brahma-jāla-sutta)*, pierwszej sutcie *Dighanikaji* (DN I, 2-46), w szczególności zaś w charakterystyce pierwszych czterech błędnych poglądów głoszących eternalizm, czyli istnienie świata i jaźni rozumiane jako ich trwanie. Ważniejsze jednak jest to, że wszystkie te poglądy ugruntowane są w odczuciu (*vedayita*), które wyrasta z pragnienia, które wyraża z troską i niepewność. Podsumowując wszystkie poglądy z osobna, Budda za każdym razem powtarza to samo stwierdzenie (DN I, 40-41):

*tad api tesam bhavatam samaṇa-brāhmaṇānaṃ ajānatam
apassatam vedayitam tanhā-gatānaṃ paritasita-vipphanditam
eva*

To jest jedynie odczucie (*vedayita*) tych szacownych ascetów i braminów, którzy nie wiedzą i nie widzą, obawa i wahanie owładniętych pragnieniem.

Na związek między poczuciem indywidualnego istnienia (p. *sak-kāya-diṭṭhi*, s. *sat-kāya-drṣṭi*) a sześćdziesięcioma dwoma błędnymi poglądami omawianymi w *Kazaniu o sieci Brahmy*, jak też i słynnymi dziesięcioma (ew. czternastoma) kwestiami, które Budda standardowo pozostawiał bez odpowiedzi (p. *avyākata-vatthu*, s. *avyākṛta-vastu*), wskazuje uczeń Buddy imieniem Isidatta (p. Isidatta) w SN IV, 287. Udzielając odpowiedzi świeckiemu wyznawcy, stwierdził on dobitnie: „gospodarzu, poglądy te powstają, kiedy istnieje przeświadczenie o indywidualnym istnieniu; kiedy przeświadczenie o indywidualnym istnieniu nie istnieje, poglądy te nie powstają” (*imā kho gahapati diṭṭhiyo sakkāya-diṭṭhiya sati honti | sakkāya-diṭṭhiyā asati na hontī ti*).

W podobnym tonie utrzymana jest odpowiedź Buddy na indagowanie ze strony Wacchagotty (p. Vacchagotta) o to, dlaczego nie odpowiada on na pytania, na które inni mędrcy odpowiedzi udzielają. Budda zaznacza, że w przeciwieństwie do owych mędrców, którzy postrzegają poszczególne zespoły (*khandha*) w relacji do jaźni, np. formę materialną uważają za jaźń lub uważają, że jaźń posiada materialną formę, lub że materialna forma jest zawarta w jaźni, lub też że jaźń zawarta jest w materialnej formie i podobnie odnośnie do pozostałych zespołów, on jako w pełni, doskonale przebudzony w ten sposób na zespoły nie patrzy (SN IV, 395-396). Nie powinien nas kłopotać fakt, że w tej konkretnej wypowiedzi nie pojawia się literalne odniesienie do poczucia indywidualnego istnienia. We wczesnej tradycji buddyjskiej wchodzenie w ową czworaką relację z pięcioma zespołami było bowiem od samego początku traktowane jako sposób wyrażania się poczucia indywidualnego istnienia. Budda dał temu jednoznaczny wyraz w rozmowie z jednym ze swoich uczniów, który wprost postawił pytanie: „Czcigodny, jak powstaje poczucie indywidualnego istnienia?” (*kathaṃ nu kho bhante sakkāya-diṭṭhi hotīti*; SN III, 102).

W odpowiedzi Budda przywołał właśnie ową czworaką formułę określającą postrzeganie zespołów w relacji do jaźni, co następnie podsumował: „Tak właśnie, mnichu, powstaje poczucie indywidualnego istnienia” (*evam kho bhikkhu sakkāya-diṭṭhi hotīti*).

Warto przytoczyć również wypowiedź słynnego ucznia Buddy Anandy, potwierdzającą to przekonanie. Ananda, wspominając czas nowicjatu, przywołuje naukę starszego mnicha imieniem Punna Mantaniputta (p. Puṇṇa Mantāniputta), który w lgnięciu do zespołów widzi podstawę tworzenia się wyobrażenia „ja jestem” (*asmīti*; SN III, 105).

Określając rangę poczucia indywidualnego istnienia dla kształtowania się ogólnych pojęć istnienia i nieistnienia, nie sposób nie przywołać rozmowy słynnej uczennicy Buddy mniszki Dhammadinny (p. Dhammadinnā) ze świeckim wyznawcą o imieniu Wisakha (p. Visākha) zachowanej w *Madżdżhimajki* (MN I, 299-305 [MN 44]: *Cūḷa-vedalla-sutta*). Rozmowa ta jest niezwykle ciekawa dlatego, że Dhammadinna odrębnie objaśnia w niej kwestie indywidualnego istnienia (*sakkāya*) i poczucia indywidualnego istnienia (*sakkāya-diṭṭhi*). Zgodnie z jej wykładnią indywidualne istnienie (*sakkāya*) definiowane jest w relacji do pięciu zespołów. Czytamy tam (MN I, 299):

pañca kho ime āvuso visākha upādānakkhandhā sakkāyo vutto bhagavatā. seyyathīdam rūpupādānakkhandho vedanupādānakkhandho saññupādānakkhandho saṅkhārūpādānakkhandho viññānupādānakkhandho. Ime kho āvuso visākha pañc’upādānakkhandhā sakkāyo vutto bhagavatā ti.

Przyjacielu Wisakho, Czcigodny indywidualnym istnieniem nazywa tych pięć zespołów dotkniętych lgnięciem, mianowicie: zespół materialnej formy dotknięty lgnięciem, zespół uczucia dotknięty lgnięciem, zespół postrzeżenia dotknięty lgnięciem, zespół dyspozycji wolicjonalnych dotknięty lgnięciem, zespół świadomości dotknięty lgnięciem. Czcigodny indywidualnym istnieniem nazywa tych pięć zespołów dotkniętych lgnięciem.

Indywidualne istnienie, co stwierdzamy na podstawie powyższego cytatu, to nie po prostu pięć zespołów, jak można by pochopnie sądzić, a lgnięcie czy też pozostawanie w relacji lgnięcia do pięciu zespołów¹⁶.

W dalszym ciągu Wisakha pyta o powstawanie (*samudaya*), ustanie (*nirodha*) i drogę (*paṭipadā*) prowadzącą do ustania indywidualnego istnienia, czyli postępuje zgodnie ze schematem wyznaczonym przez cztery szlachetne prawdy. Dhammadinna, odpowiadając, nie tylko trzyma się tego schematu, co jest oczywiste, ale – co znacznie ważniejsze – idzie jeszcze dalej i powtarza klasyczną wykładnię czterech szlachetnych prawd ukierunkowaną na opis cierpienia (*dukkha*) znaną z pierwszego kazania Buddy, tj. *Kazania uprawiającego w ruch koło nauki* (*Dhamma-cakkappavattana-sutta*; SN V, 420-424). Daje w ten sposób do zrozumienia, że pojęcia *sakkāya* i *dukkha* są równoważne, czyli że odnoszą się do tego samego przedmiotowego zakresu, ujmując go z różnych perspektyw. Innymi słowy, istnieć indywidualnie, czyli lgnąć do pięciu zespołów, to cierpieć. Cierpienie zaś to istnienie indywidualne, czyli lgnięcie do pięciu zespołów. Do tej pary powinniśmy dodać, jeśli przypomnimy sobie wcześniejsze rozważania, trzecie pojęcie – świat (*loka*). Wszystkie trzy są równoważne, ujmując różne aspekty naszego doświadczenia.

W związku z opisem powstawania indywidualnego istnienia (*sakkāya-samudaya*) warto zwrócić uwagę, nieco na marginesie, na jeszcze jeden moment. W tym przypadku, tak jak w opisie powstawania cierpienia, za źródło powstawania zostaje uznane pragnienie (*taṇhā*), które wyraża się w trzech formach: pragnienie przyjemności zmysłowych (*kāma-taṇhā*), pragnienie istnienia (*bhava-taṇhā*) i pragnienie nieistnienia (*vibhava-taṇhā*) (MN I, 299). Ponieważ termin *vibhava* może znaczyć ‘potęga, bogactwo, dobrobyt’, można spotkać się z sugestią, że trzecia forma pragnienia może być ukierunkowa-

¹⁶ Zob. też *Kazanie o indywidualnym istnieniu* (*Sakkāya-sutta*; SN IV, 259-260), w którym Sariputta (p. Sāriputta) stwierdza to samo.

na właśnie na potęgę¹⁷. Otóż sądzę, że ze względu na wspomnianą równowagę trzech pojęć rozumienie trzeciej postaci pragnienia nie powinno nastroczać żadnych problemów, należy zdecydowanie opowiedzieć się za drugim możliwym znaczeniem tego terminu, czyli 'nieistnieniem'. Może być to nieistnienie własne, jako potencjalna odpowiedź na doświadczenie nadmiaru nieznosnego cierpienia, bądź nieistnienie czegoś innego, jako potencjalna odpowiedź na doświadczenie cierpienia związane z poczuciem awersji, zagrożenia. Tak czy inaczej, chodzi o nieistnienie jako opcję względem istnienia, jako jego przekreślenie, anulowanie, unicestwienie. Żeby w pełni zrozumieć tę uwagę, należy bez wątpliwości czytać ją w kontekście *Kazania do Kattajany*, zwłaszcza w kontekście stwierdzenia o ufundowaniu świata na opozycji istnienia i nieistnienia. Te dwa pojęcia w obszarze doświadczenia sansarycznego wyznaczają zdaniem Buddy nasz horyzont jego rozumienia.

Ukontentowany Wisakha pyta w końcu o to, jak powstaje poczucie indywidualnego istnienia (*sakkāya-diṭṭhi*). W odpowiedzi słyszy znaną nam już czworaką formułę określającą postrzeganie zespołów w relacji do jaźni powtórzoną pięciokrotnie w odniesieniu do pięciu zespołów (MN I, 300).

Jeszcze bodaj ciekawsze są uwagi Buddy na temat tego, jak dochodzi do pojawienia się lgnięcia w odniesieniu do pięciu zespołów wypowiedziane w *Kazaniu o ekscytacji lgnięciem* (*Upādā-paritassanā-sutta*; SN III, 15-18). Budda kolejny raz zauważa, że zwykły człowiek może postrzegać relację jaźni do zespołów na cztery sposoby, a następnie oznajmia (SN III, 16):

tassa taṃ rūpaṃ vipariṇamati aññathā hoti | tassa rūpa-vipariṇamaññathā-bhāvā rūpa-vipariṇamānuparivatti viññānam hoti | tassa rūpa-vipariṇamānuparivattajā paritassanā

¹⁷ Zob. np. przekład pierwszego kazania w: M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 240.

dhamma-samuppādā cittaṃ pariyādāya tiṭṭhanti | cetaso pariyādānā uttāsavā ca hoti vighātavā ca apekhavā ca upādāya ca paritassati ||

Ta jego materialna forma zmienia się i podlega przeobrażeniu. Z powodu zmiany i przeobrażania materialnej formy jego świadomość zajmuje się zmianą materialnej formy. Pozostają ekscytacja i powstawanie [umysłowych] stanów zrodzonych z zajmowania się zmianą materialnej formy, pętając jego umysł. Ponieważ umysł jest spętany, jest on przerażony, zrozpaczony, zatrwożony i ulega ekscytacji lgnięciem.

Idea istnienia/bytu, a co za tym idzie i nieistnienia/niebytu, jest wyrazem lgnięcia. Zmiana przeraża, budzi trwogę. Idea istnienia jest pozytywną odpowiedzią na lgnięcie, daje ona nadzieję na możliwość spełnienia się pragnienia przekroczenia zmiany, czyli trwania¹⁸. To jej nadaje znak dodatni. W tym ukierunkowaniu lgnięcia na istnienie rozumiane jako zniesienie, przekroczenie zmiany należy ulokować wszelkie postawy, które nakazują postrzegać czysty byt jako jednocześnie doskonały, czyli dobry i piękny. Tym samym jego zaprzeczenie, tj. czyste nieistnienie, czyli nicość/niebyt, automatycznie naznaczone zostaje znakiem ujemnym, stając się synonimem zła. Dla Buddy,

¹⁸ Doskonałej ilustracji potwierdzającej tę uwagę dostarcza krótkie *Kazanie o tej jaźni* (*Eso attā-sutta*; SN III, 182-183). Budda oznajmia tam: „Kiedy istnieje forma materialna, mnisi, przez lgnięcie do formy, przez przywieranie do formy, taki pogląd powstaje: To jest jaźnią, co jest światem, po śmierci będę trwały, stały, wieczny, nie podlegający zmianie” (*rūpe kho bhikkhave sati rūpam upādāya rūpam abhinivissa evaṃ diṭṭhi uppajjati. so attā so loko so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato aviparināmadhammoti*) i to samo w odniesieniu do pozostałych zespołów. Bezpośrednio po tym kazaniu w kolejnym Budda oznajmia, że dokładnie w taki sam sposób kształtuje się inny, w pewnym sensie przeciwny, gdyż oparty o ideę nieistnienia, pogląd (SN III, 183): „Mógłbym nie istnieć, a to mogłoby nie istnieć dla mnie; nie będę istniał, a to nie będzie istnieć dla mnie” (*no cassaṃ no ca me siyā na bhavissāmi na me bhavissatīti*).

powtórzmy to po raz kolejny, obie opcje są nie do zaakceptowania: afirmacja istnienia, jak i w nie mniejszym stopniu afirmacja nieistnienia. Daje temu bezpośredni wyraz w *Suttanipacie*, gdzie czytamy (Sn. 243): „żywienie poglądu, że nic nie istnieje [...] oto skażona żywność” (*nattbhikadittṭhi [...] eṣāmagandho*).

Wyrażenie *sakkāya-dittṭhi/sat-kāya-drṣṭi* bywa różnie tłumaczone, aczkolwiek ze względu na obecność terminu *dittṭhi/drṣṭi* zwykle pojawia się w przekładzie określenie „pogląd”. Pierwsza część tego wyrażenia to dwa słowa – p. *sant* (w złożeniu *sak-*), s. *sat*, drugie zaś to *kāya*. Pierwsze jako imiesłów czasu teraźniejszego od s. *√as* (p. *atthi*) w znaczeniu ‘być, istnieć’ znaczy ‘będący, istniejący, byt’, drugie natomiast to ‘ciało’, ale też ‘zbiór, nagromadzenie, grupa, zespół, korpus’. W przekładzie całości zwykle uwzględnia się jednak kontekst użycia tego wyrażenia, który każe je wiązać z poglądem o własnym osobowym, opartym o trwałą jaźń istnieniu. Stąd różne propozycje tłumaczenia, np. jako: *theory of soul*¹⁹, *personality view*²⁰, *identity view*²¹, *personality-belief*²², *the view of individuality*²³ i wiele innych. Na język polski można by je przełożyć jako „pogląd o osobowym/indywidualnym istnieniu”. Należy jednak odróżnić konkretne pojęcie siebie, tj. wyobrażenie na swój temat, od owego „poglądu”. Pierwsze ma charakter dynamiczny i refleksyjny, tzn. podlega zmianie pod wpływem różnych okoliczności i do pewnego stopnia może być świadomie kształtowane, a w stosunku to tego „poglądu” jest jego konkretną, tzn. jakościowo określoną manifestacją. Ten „pogląd” natomiast jest kształtującym się na poziomie przedrefleksyjnym poczuciem własnej

¹⁹ *Pali-English Dictionary*, ed. T. W. Rhys Davids, W. Stede, Delhi 1993, s. 661.

²⁰ *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*, trans. Bhikkhu Ñāṇamoli, ed. Bhikkhu Bodhi, Boston 1995, s. 398.

²¹ *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Samyutta Nikāya*, vol. 2, trans. Bhikkhu Bodhi, Boston 2000, s. 1565.

²² *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*, trans. M. Walshe, Boston 1995, s. 26.

²³ R. Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford 1998, s. 73.

osobowej odrębności, można by powiedzieć, że jest przedrefleksyjnym poczuciem źródłowego „ja”, które następnie będzie się wyrażało w refleksyjnych aktach na temat siebie oraz na temat nie-„ja”, czyli świata. Dlatego zamiast mówić o poglądzie, wolę w tym wypadku mówić o przeświadczeniu czy też poczuciu, stąd „poczucie indywidualnego/własnego/osobowego istnienia”.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. W wyrażeniu akcentowane jest słowo „ciało” (*kāya*). Michael David Radich zauważa, że słowo to pojawia się tu w zastępstwie terminu „materialna forma” (*rūpa*) i użyte jest w funkcji synekdochy, zastępując wszystkie pięć zespółów, w odniesieniu do których kształtuje się poczucie własnego istnienia²⁴. Zapewne jest to słuszna uwaga. Niemniej sędzę, że można się w tym zabiegu dopatrzyć głębszej treści. Możliwe, że chodzi tutaj o wskazanie roli, jaką w kształtowaniu się poczucia własnej tożsamości pełni właśnie doświadczenie cielesności.

Poczuciu indywidualnego istnienia przypisuje się rolę podstawy, w oparciu o którą kształtują się błędne poglądy (p. *micchā-diṭṭhi*). Anālayo koryguje jednak to przeświadczenie, zauważając, że *sakkāya-diṭṭhi* nie daje się sprowadzić wyłącznie do tej funkcji²⁵. Błędny pogląd skutkuje bowiem zawsze gorszymi odrodzeniami, czego nie można powiedzieć o *sakkāya-diṭṭhi*. Jest to oczywiste, jeżeli pamiętamy o wspomnianej powyżej równoważności trzech pojęć: *dukkha/duḥkha, loka* i *sakkāya/sat-kāya*. W poczuciu indywidualnego istnienia wyraża się całe nasze sansaryczne doświadczenie, to, które leży u podłoża zarówno błędnych, jak też i właściwych poglądów (p. *sammā-diṭṭhi*). Zważywszy na fakt, że według Buddy żywienie poglądów jako ukie-runkowanie myśli na określoną treść podlega moralnej waloryzacji,

²⁴ M. D. Radich, *The Somatics of Liberation. Ideas about Embodiment in Buddhism from Its Origins to the Fifth Century C.E.*, [rozp. dokt.], Harvard University, Cambridge 2007, s. 103.

²⁵ Anālayo, *Sakkāyadiṭṭhi*, [w:] *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. 7, fasc. 4, ed. W. G. Weeraratne, Colombo 2006, s. 642.

zgodnie z definicją karmana jako intencji²⁶, to żywienie poglądów, jako szczególna forma waloryzowanego moralnie czynu, nie może wyprowadzać poza sansarę, może co najwyżej skutkować gorszymi bądź lepszymi odrodzeniami. Zatem *sakkāya-diṭṭhi* jest podstawą wszelkich poglądów. Ze względu na żeński rodzaj terminu „pogląd” w pali/sanskrycie, można by powiedzieć, że *sakkāya-diṭṭhi* to matka wszystkich poglądów, zarówno niewłaściwych, jak i właściwych. Poczucie osobowego istnienia (*sakkāya-diṭṭhi*) jest podstawą żywienia poglądów, a nie żywienia błędnych poglądów²⁷. Budda uwydatnia ten fakt w Sn. 867, gdzie czytamy:

*sātaṃ asātaṇ' ti yaṃ āhu loke,
taṃ ūpanissāya paḥoti chando,
rūpesu disvā vibhavaṃ bhavaṇ ca
vinicchayaṃ kurute jantu loke ||*

Pragnienie/intencja (*chanda*) powstaje w zależności od tego, co zwą „przyjemnym” i „nieprzyjemnym” w świecie. Dostrzegając w formach materialnych nieistnienie i istnienie, istota podejmuje decyzję [ew. dokonuje rozróżnienia, tworzy pogląd] (*vinicchayaṃ kurute*) w świecie.

Dlatego żeby się wyzwolić, trzeba wyzbyć się wszelkich postaci *sakkāya-diṭṭhi*, a nie tylko błędnych poglądów. Innymi słowy, trzeba wyzbyć się poglądów jako takich, czyli ugruntowanej w pragnieniu wyrażającym się w lgnięciu do zespołów postawy żywienia poglądów – afirmowania istnienia i nieistnienia.

Opinię tę zdają się potwierdzać następujące dwie strofy z Sn. 869-870:

²⁶ W AN III, 415 Budda oznajmia: „Intencję, mnisi, nazywam karmanem. Wyraziwszy intencję, podejmuje się działanie ciałem, mową i myślą” (*cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi; cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā*).

²⁷ Do zagadnienia tego wrócę w drugiej części niniejszej książki, dyskutując kwestię domniemanego buddyjskiego sceptycyzmu.

*sātaṃ asātaṃ ca kutonidānā,
kismiṃ asante na bhavanti h' ete,
vibhavaṃ bhavaṃ cāpi yam etaṃ atthaṃ,
etaṃ me pabrūhi yatonidānaṃ ||*

Gdzie mają swoją przyczynę przyjemność i nieprzyjemność? W związku z nieistnieniem czego one nie powstają? Owa rzecz, która jest istnieniem i nieistnieniem, powiedz mi, gdzie ona ma swoją przyczynę?

*phassanidānaṃ sātaṃ asātaṃ,
phasse asante na bhavanti h' ete,
vibhavaṃ bhavaṃ cāpi yam etaṃ atthaṃ,
etaṃ te pabrūmi itonidānaṃ ||*

Przyjemność i nieprzyjemność ma swoją przyczynę w kontakcie. Gdy kontakt nie istnieje, one nie istnieją. Owa rzecz, która jest istnieniem i nieistnieniem, powiadam ci, ona też ma swoją przyczynę w tym.

Ponieważ uznanie istnienia, jak i negacja istnienia to nic innego jak poglądy, które mają zastosowanie w obszarze opisu sansarycznego, czyli w obszarze skażonego doświadczenia, wszelkie próby określenia statusu wyzwolonego po śmierci postulowane przez Wacchagotta muszą zostać zdyskredytowane przez Buddę. Ściśle rzecz biorąc, o wyzwolonym nie tylko nie sposób orzekać w kategoriach istnienia i nieistnienia po śmierci, ale nie sposób tego robić również za jego życia. Nie jest to sytuacja zarezerwowana tylko dla wyzwolonego. Jeśli *Kazanie do Katjajany* potraktujemy poważnie, to uznać będziemy musieli, że o niczym nie można orzekać istnienia i nieistnienia w sensie ostatecznym, czyli obiektywnym, tj. niezależnym od naznaczonego błędem poznawczym doświadczenia. Jeżeli przypisujemy czemuś istnienie, odbywa się to tylko w ramach błędu poznawczego polegającego na obiektywizacji treści doświadczenia istot w błędzie pozostających. Tak należy rozumieć wypowiedź Buddy ze słynnego *Kazania*

do *Waczcchagotty o ogniu* (*Aggi-vacchagotta-sutta*; MN I, 487): „Tathagata porzucił tę materialną formę, przez którą poznający Tathagę może go poznać” (*yena rūpena tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya taṃ rūpaṃ tathāgatassa paḥīnam*), i dalej: „zaiste Waczccho Tathagata wyzwoił się z bycia definiowanym na podstawie materialnej formy [dosł. z definicji/nazwy materialnej formy]” (*rūpa-saṅkhā-vimutto kho vaccha tathāgato*). Budda nie tylko oznajmił, że przebudzony po śmierci, nie mając związku z materialną formą (oraz pozostałymi zespołami), nie może być w żaden sposób opisany na jej (ich) podstawie, ale wyraźnie sugeruje, że wszelki opis przebudzonego jest opisem z perspektywy istot błędnie go poznających, przez istoty błędnie go poznające i dla istot błędnie go poznających. Wszelki opis Tathagaty jest opisem na podstawie sposobu doświadczania pięciu zespołów przez istoty pozostające w błędzie, czyli obiektywizujące owe zespoły, afirmujące ich istnienie. Gdy zespoły te znikają z ich doświadczenia, poznające błędnie istoty skłonne są afirmować ich, a tym samym też Tathagaty nieistnienie. Ponieważ afirmacja zarówno istnienia, jak i nieistnienia są postawami naznaczonymi błędem, równie błędne musi być orzekanie oparte o ich koniunkcję oraz binegację. Sposoby te bowiem nie wyprowadzają poza semantyczny horyzont kategorii istnienia i nieistnienia.

Dokładnie takiej samej odpowiedzi na analogiczne pytania o istnienie, nieistnienie, istnienie i nieistnienie, ani istnienie, ani nieistnienie Tathagaty po śmierci udzieliła mniszka Khema (p. Khemā) królowi Pasenadiemu (p. Pasenadi) w SN IV, 376–377. Z tą różnicą, że Khema wypowiedź swoją okrasila mocnymi, barwnymi metaforami, przyrównując porzucenie przez Tathagę poszczególnych zespołów do odcięcia korzenia, do odcięcia dłoni i zamazania, a jego pośmiertny stan do głębokiego, niezmiernego, niezgłębionego oceanu.

Za podsumowanie powyższych rozważań uznać można odpowiedź, jaką Budda udzielił Upasiwie (p. Upasīva) w *Suttanipacie* na pytanie, czy mędrzec, tj. muni, po śmierci nie istnieje czy też trwa wiecznie (Sn. 1075). Przebudzony rzekł (Sn. 1076):

*atthañ gatassa na pamānam atthi, upasīvā ti bhagavā
yena nañ vajju, tañ tassa n' atthi,
sabbesu dhammesu samūhatesu
samūhata vādapathā pi sabbe ti ||*

Upasiwo, dla tego, który odszedł, nie istnieje miara, powiedział Czcigodny. To, dzięki czemu mogą o nim mówić, nie istnieje dla niego. Gdy wszystkie zjawiska zostają usunięte, wówczas usunięte zostają też wszystkie sposoby mówienia.

Tłumacząc na początku tego rozdziału fragment NidSa 19.5a1 z *Kazania do Katjajany*, zasugerowałem możliwość dwojakiego przekładu. Przypomnijmy: „Ten świat, Katjajano, ufundowany na istnieniu i nieistnieniu, spętany jest przywiązaniem i lgnięciem [ew. spętany jest lgnięciem do podłoża/zespołów]”. Zwykle badacze wybierają pierwszą możliwość, oddając *upadhi* jako ‘przywiązanie’. Termin ten może znaczyć jednak także ‘podstawa, podłoże’, zwłaszcza jako podstawa istnienia, odradzania się. W tym drugim znaczeniu słowo to może m.in. desygnować zespoły (p. *khandha*, s. *skandha*). Dlatego sądzę, że na podstawie powyższej analizy konstytuowania się poczucia istnienia w oparciu o lgnięcie do zespołów przekład „spętany jest lgnięciem do zespołów” jest jak najbardziej prawdopodobny.

Na koniec tej części rozważań winienem poczynić jeszcze jedną drobną uwagę. Czujny czytelnik zauważył zapewne, że pragnienie/lgnięcie może wystąpić w dwóch funkcjach – przyczyny i skutku. Raz mówi się o pragnieniu/lgnięciu jako o źródle poczucia indywidualnego istnienia, innym razem zaś to poczucie indywidualnego istnienia przedstawiane jest w roli podstawy dla pojawiania się pragnienia. Może zrodzić się pytanie o to, co jest wcześniejsze: istnienie/nieistnienie czy pragnienie/lgnięcie. Pytanie to jest jednak źle postawione. W kontekście buddyjskim bowiem aktualne doświadczenie istnienia/nieistnienia postrzegane jest jako konsekwencja uprzedniego pragnienia/lgnięcia i staje się aktualnie podstawą dla kształtowania się dalszego pragnienia/lgnięcia.

1.4. Widzenie powstawania i ustawiania jako remedium na istnienie i nieistnienie

W poprzednim podrozdziale dążyłem do pokazania, jak konstytuuje się dwójnia istnienia i nieistnienia, jaką rolę odgrywa w fundowaniu świata oraz przede wszystkim, jaki jest jej związek z postawą lgnięcia. Kolejny fragment *Kazania do Katjajany* w swojej pierwszej części nawiązuje do tych zagadnień w negatywny sposób, wskazując na lgnięcie wyrażające się w przeświadczeniu „moja jaźń” (*ātmā me*) jako na przeszkodę, którą należy przekroczyć. Budda jednak nie porzeka na postulat wyzbycia się lgnięcia, lecz idzie znacznie dalej, opisując stan, który będzie skutkiem takiej realizacji. Stwierdza zatem (NidSa 19.5a2-b1):

*etāni ced upadhyupādānāni cetaso 'dhiṣṭhānābhiniveśānuśayān
nopaiti nopādatte nādhitiṣṭhati nābhiniviṣaty ātmā meti |
duḥkham idam utpadyamānam utpadyate | duḥkham nirud-
hyamānam nirudhyate |*

Jeśli nie oddaje się tym [postawom] lgnięcia i przywiązania, stanowiącym skłonność umysłu do uporu i związania, nie przyjmuje ich, nie obcuje przy nich, nie trzyma się ich [mówiąc] „moja jaźń”, to powstające cierpienie powstaje, to ustające cierpienie ustaje.

Nowością w tej wypowiedzi jest ostatnia fraza, która określa sytuację po wyzbyciu się lgnięcia. Jak rozumieć stwierdzenie: „to powstające cierpienie powstaje, to ustające cierpienie ustaje”, które odczytywane literalnie zdaje się tautologią? Klucza do interpretacji tej wypowiedzi dostarczają dwie sutry obecne zarówno w zachowanym fragmencie sanskryckiej wersji *Nidanasanjukty* (*Nidāna-samyukta*), jak też i w wersji palijskiej. Są to *Kazanie do pewnego brahminy* (s. *Brāhmaṇa-sūtra*, NidSa 18; p. *Aññatara-sutta*, SN II, 75-76 [SN 12.46]) oraz *Kazanie do nagiego ascety* (s. *Acela-sūtra*, NidSa 20;

p. *Acela-sutta*, SN II, 18-22 [SN 12.17]). Co ważne, w wersji sanskryckiej kazania te znajdują się w bezpośrednim sąsiedztwie *Kazania do Katjajany*, pierwsze je bezpośrednio poprzedza, drugie ulokowane zostało bezpośrednio po nim, a razem tworzą spójny i komplementarny przekaz. W wersji palijskiej kazania te znalazły się po *Kazaniu do Kaczczanagotty* i w pewnym oddaleniu od niego. Widać wyraźnie, że w wersji sanskryckiej zostały one potraktowane jako ramy dla *Kazania do Katjajany*. Odnoszę w związku z tym wrażenie, że układ wersji sanskryckiej jest bardziej przemyślany pod kątem wyeksponowania sensu *Kazania do Katjajany* niż układ wersji palijskiej. Chociaż różnie rozmieszczone, zauważyć trzeba, że obie wersje owych kazań są do siebie bardzo podobne i trudno dostrzec między nimi jakies poważne merytoryczne różnice. Przesłanie obu tekstów też jest identyczne, aczkolwiek w *Kazaniu do pewnego braminy* zostało okrojone do myśli przewodniej, zgodnie z którą wszystko, co się dzieje, dzieje się bez sprawczego podmiotu. W powyższym fragmencie *Kazania do Katjajany* Budda oznajmia zatem, że gdy nie oddajemy się lgnięciu, wówczas widzimy powstawanie cierpienia jako powstawanie cierpienia, jego ustawianie zaś jako jego ustawianie. Widzimy zatem to, co się dzieje, jako to, co się dzieje, bez projekcji sprawczego podmiotu. W powstawaniu cierpienia i jego ustawianiu nie istnieje żaden metafizyczny podmiot, który sprawia cierpienie, który doświadcza cierpienia i wobec którego cierpienie ustaje.

W *Kazaniu do nagiego ascety Kassapa* (p. Kassapa, s. Kāśyapa), tytułowy nagi asceta, docieka kwestii sprawstwa cierpienia. Interesuje go zagadnienie ciągłości i tożsamości podmiotu konkretnego działania i podmiotu doświadczającego skutków owego działania w postaci cierpienia. Wyróżnia cztery możliwości. Po pierwsze pyta, „czy cierpienie stwarzane jest przez samego siebie?” (p. *sayamkatam dukkhanti*, s. *svayamkr̥tam duḥkham*), to znaczy, czy sam tworzę cierpienie. Innymi słowy, czy ten, kto doświadcza cierpienia, jest tym, kto je tworzy, czyli czy zachowana jest tożsamość sprawcy i odbiorcy? Po drugie, „czy cierpienie tworzone jest przez innego” (p. *paramkatam dukkhanti*,

s. *parakṛtaṃ duḥkhaṃ*), czyli czy ten, kto doświadcza cierpienia, jest kimś innym, niż ten, kto je stworzył. Słowo *para* może być rozumiane jako ‘inny, różny od’ w sensie przestrzennym oraz czasowym. Kassapie zdecydowanie chodzi o ten drugi sens, czyli ‘inny’ jako ‘wcześniejszy, uprzedni’. Interesuje go zatem w tym pytaniu, czy tożsamość sprawcy nie jest zachowana. W takim wypadku ten, kto doświadcza skutków czynu, czyli cierpienia, byłby kimś różnym od sprawcy, gdyż sprawca uległ unicestwieniu. Jako możliwość trzecią Kassapa dopuszcza sytuację dającą się opisać koniunkcją dwóch pierwszych możliwości: cierpienie byłoby tworzone przez siebie i przez innego. Sytuacja czwarta opisywalna jest przez binegację dwóch pierwszych możliwości. Cierpienie w tym wypadku nie byłoby tworzone ani przez siebie, ani przez innego, co jest równoważne z przekonaniem, że powstawałoby całkowicie przypadkowo. Budda na wszystkie cztery pytania odpowiada przecząco, co wywołuje u Kassapy podejrzenie, że gotów jest on twierdzić, iż cierpienia faktycznie nie ma, gdyż w żaden sensowny sposób nie można opisać jego powstawania. Niemniej temu przypuszczeniu Budda również przeczy, oznajmiając, że cierpienie jednak jest. W związku z tym Kassapa pyta, czy nie jest przypadkiem tak, że Gotama nie poznaje cierpienia i nie widzi go. Budda jednak oznajmia, że w istocie poznaje cierpienie i widzi cierpienie (*jānāmi khvāhaṃ dukkhaṃ passāmi khvāhaṃ dukkhaṃ*; SN II, 20).

Skonfundowany Kassapa prosi ostatecznie Buddę, aby ten nauczył go o cierpieniu. Spełniając prośbę, Przebudzony objaśnia konsekwencje żywienia poglądów na temat sprawstwa cierpienia. Utrzymywanie przekonania, że samemu tworzy się cierpienie, sprowadza się faktycznie do przekonania, że ten, kto stworzył cierpienie, jest tym, kto doświadcza jego skutków. Takie twierdzenie prowadzi do eternalizmu (p. *sassata*, s. *śāśvata*), gdyż akceptuje ciągłość i niezmiennność podmiotu. Eternaliści głoszą konieczność przyjęcia istnienia trwałej jaźni jako warunku niezbędnego do uznania odpowiedzialności za czyny. Natomiast przekonanie, że cierpienie tworzone jest przez innego, jest równoznaczne z przekonaniem, że ten, kto doświadcza cierpienia, jest kimś

innym niż ten, kto cierpienie tworzy. Takie przekonanie prowadzi do anihilacionizmu (p., s. *uccheda*), czyli do twierdzenia, że podmiot tworzący cierpienie ulega unicestwieniu²⁸. Innymi słowy, anihilacionista przeczy istnieniu moralnej odpowiedzialności za czyny. Tathagata nie ucieka się do tych krańców, lecz naucza „poprzez środek” (w wersji sanskryckiej poprzez środkową drogę), a jest nim (nią) nauka o zależnym powstawaniu cierpienia warunkowanego niewiedzą²⁹.

Te same dwa krańce zostały też przywołane w *Kazaniu do pewnego bramina*. W mowie tej pewien nieprzedstawiony z imienia bramin pyta Buddę o to, czy ten, kto działa, jest tym, kto doświadcza [skutków działania]. Budda odrzekł, że nie twierdzi, iż ten, kto działa, jest tym, kto doświadcza [skutków działania]. Nie twierdzi też, że ten, kto działa, nie jest tym, kto doświadcza [skutków działania]. Utrzymywanie pierwszego poglądu, zgodnie z sanskrycką wersją sutry, prowadzi do eternalizmu, gdyż oznacza utrzymywanie poglądu o istnieniu jaźni rozumianym jako jej trwanie. Utrzymywanie drugiego poglądu prowadzi do anihilacionizmu, gdyż oznacza utrzymywanie poglądu o faktycznym unicestwieniu jaźni, która działała³⁰. W NidSa 18.6-7 padają

²⁸ Zauważyłem przed chwilą, że obie wersje kazania w obu wypadkach są do siebie bardzo podobne. Jedną różnicę jednak warto podkreślić. Otóż określenia „eternalizm” i „anihilacionizm” pojawiają się w różnych kazaniach. W wersji palijskiej występują one w *Kazaniu do nagiego ascety*. Brak ich jednak w sanskryckim jego odpowiedniku. W wersji sanskryckiej pojawiają się natomiast w *Kazaniu do pewnego bramina*. Nie ma ich natomiast w palijskim odpowiedniku tego kazania. Przykład ten doskonale ilustruje, na czym polegała praca zespołów redakcyjnych obu kanonów. Wczesny wspólny zasób myśli porządkowany był w oparciu o różne wyobrażenia spójności przekazu.

²⁹ Analogiczną rozmowę Budda przeprowadził z ascetą Timbaruką (p. Timbaruka), który pytał o powstawanie przyjemności (*sukha*) i cierpienia (*dukkha*), zob. SN II, 22-23.

³⁰ NidSa 18.5: „[Twierdzenie]: «Ten, kto działa, jest tym, kto doświadcza [skutków działania]», prowadzi, braminie, do [poglądu o] trwałości. [Twierdzenie]: «Kto inny działa, kto inny doświadcza [skutków działania]», prowadzi, braminie, do [poglądu o] zniszczeniu” (*sa karoti sa pratisamvedayatitī brāhmaṇa śāśvatatve paraiti | anyañ karoty anyañ pratisamvedayatitī ucchede*

dokładnie te same słowa, co w *Kazaniu do Katjajany* (NidSa 19.8-9), które za chwilę będę analizował, o nauczaniu dharmy poprzez śród-kową drogę unikającą dwóch krańców oraz o zależnym powstawaniu (brak tylko zwrotu *pūrvavad*, tj. „jak powiedziano wcześniej”, co jest zrozumiałe, gdyż zwrot ten ewidentnie odsyła *Kazanie do Katjajany* do bezpośrednio go poprzedzającego *Kazania do pewnego braminy*). Pojęcie eternalizmu zatem, stwierdzamy, konstytuowane jest w oparciu o wyobrażenie trwałej jaźni jako warunku moralności, pojęcie anihilacjonizmu zaś w oparciu o wyobrażenie unicestwienia istniejącej uprzednio jaźni. Akceptacja anihilacjonizmu prowadzi w konsekwencji do moralnego nihilizmu, gdyż zdejmuje z podmiotu działania poczucie odpowiedzialności za czyny, których skutków nie on będzie doświadczał.

Wprowadzanie pojęcia metafizycznego podmiotu w opis powstawania i ustawiania cierpienia jest wyrazem błędu poznawczego i nie należy w związku z tym tego robić. Wszelkie pytania o to, kto działa, ostatecznie muszą zostać zdyskwalifikowane jako źle sformułowane. Myśl tę Budda wyraził jasno w *Kazaniu do Molijaphagguny* (*Molijaphaggunasutta*; SN II, 12-14). W mowie tej przywołuje ideę tzw. czterech pokarmów (*āhāra*), w oparciu o które funkcjonują czujące istoty. Daje to okazję mnichowi Molijaphaggunie (p. Molijaphagguna) do zadania pytań o to, kto spożywa pokarm świadomości, tworzy kontakt, odczuwa, pragnie. Pytania takie, oznajmia Budda, za każdym razem są niewłaściwe, nieprawomocne (*no kallo pañho*), jako że on nigdy nie mówi, iż „ktoś spożywa” (*āhāreti*), „ktoś tworzy kontakt” (*phusati*), „ktoś odczuwa” (*vediyati*), „ktoś pragnie” (*tasati*). Dobrze zadane pytania pytają o to, dla pojawienia się czego warunkiem jest

paraiti)). W analogicznym miejscu wersji palijskiej mamy: „[Twierdzenie]: «Ten, kto działa, jest tym, kto doświadcza [skutków działania]», to, braminie, jest jeden kraniec” (*so karoti so paṭisaṃvediyatīti kko brāhmaṇa ayam eko anto*; SN II, 75). Następnie zaś: „[Twierdzenie]: «Kto inny działa, kto inny doświadcza [skutków czynów]», to, braminie, jest drugi kraniec” (*añño karoti añño paṭisaṃvediyatīti kko brāhmaṇa ayam eko anto*; SN II, 76).

świadomość, kontakt, uczucie, pragnienie. Innymi słowy, widzieć właściwie świadomość, kontakt, uczucie i pragnienie, to widzieć je w relacji do tego, co jest warunkiem ich pojawienia się, oraz w relacji do tego, dla czego one są warunkiem pojawienia się. Podobnie też widzieć cierpienie, to widzieć, jak ono powstaje i jak ustaje, bez wpiśywania w nie tego, kto cierpi.

W kanonie palijskim znaleźć można niewielką suttę (SN I, 134-135) opowiadającą o dylemacie, przed jakim stanęła mniszka Wadžira (p. Vajirā). Podczas medytacji zaczęły dręczyć ją pytania o to, kto i gdzie stworzył tę istotę (czyli ją), gdzie znajduje się jej twórca i gdzie ona odejdzie w chwili śmierci. Formalnie rzecz biorąc, pytania te zostały włożone w usta Mary (p. Māra), który w tym wypadku ewidentnie jest personifikacją własnych pragnień Wadžiry i związanych z nimi wątpliwości. Ostatecznie mniszka uporła się z nimi, obnażając fałszywe założenia leżące u podłoża ich konwencjonalnej formy, i uświadomiła sobie faktyczny sens powstawania i ustawiania. Dała temu wyraz w sposób, który doskonale koresponduje z *Kazaniem do Katjajany*, stwierdzając (SN I, 135):

*dukkham eva hi sambhoti | dukkham tiṭṭhati veti ca |
nāññatra dukkhā sambhoti | nāññam dukkhā nirujjhatī ti ||*

Tylko cierpienie powstaje, cierpienie trwa i zanika.

Nic tylko cierpienie powstaje, nic tylko cierpienie ustaje.

Po tych zwięzłych chociaż, jak możemy ocenić na podstawie powyższej analizy, brzemieniennych w znaczenie uwagach Budda może wreszcie przejść w *Kazaniu do Katjajany* do odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „Jak istnieje właściwy pogląd?”. W NidSa 19.5b2-6 czytamy:

*atra cen na kāṅkṣati na vicikitsati | aparā-pratyayaṃ jñānam
evāśya bhavati | iyatā kātyāyana samyag-dr̥ṣṭir bhavati | iyatā
tathāgataḥ samyag-dr̥ṣṭiṃ prajñāpayamānaḥ prajñāpayati |*

Jeśli w tej kwestii nie wątpi, nie waha się, to niezwłocznie pojawia się niezależne poznanie tego. Właściwy pogląd, Katjajano, istnieje w ten sposób. Tak Tathagata określa rozumienie właściwego poglądu.

Na podstawie tej wypowiedzi możemy stwierdzić, że właściwy pogląd jest tutaj rozumiany nie jako określona treść propozycyjalna afirmowana ze względu na swoją adekwatność względem stanu faktycznego, lecz jako stan czystej, tj. niezależnej poznawczej naoczności (*apara-pratyaya jñāna*). Właściwy pogląd to jest bycie w stanie widzenia, a nie w stanie afirmowania abstrakcyjnej treści. Kolejny fragment jeszcze mocniej podkreśla takie rozumienie właściwego poglądu. W NidSa 19.7 Budda oznajmia:

*tat kasmād dhetoh | loka-samudayaṃ kātyāyana yathā-bhūtaṃ
samyak-prajñayā paśyato yā loke nāstiti sā na bhavati | loka-
-nirodhaṃ yathā-bhūtaṃ samyak-prajñayā paśyato yā loke
'stiti sā na bhavati |*

Dlaczego tak jest? Kto, Katjajano, dzięki właściwemu poznaniu widzi powstawanie świata takim, jakim jest (*yathā-bhūta*), ten nie postrzega w świecie nieistnienia. Kto dzięki właściwemu poznaniu widzi ustawianie świata takim, jakim jest, ten nie postrzega w świecie istnienia.

W *Kazaniu do Katjajany* Budda właściwy pogląd (*samyag-drṣṭi*) zrównuje z właściwym poznaniem (*samyak-prajñā*), które definiuje jako widzenie (*paśya*) powstawania (*samudaya*) i ustawiania (*nirodha*) świata (*loka*) takimi, jakimi są (*yathā-bhūta*). Oczywiście widzenie świata, jak zaznaczałem wyżej, jest widzeniem cierpienia. Widzenie powstawania świata zapobiega rzutowaniu na doświadczenie idei nieistnienia, czyli przeciwdziała popadaniu w nihilizm. Widzieć powstawanie bowiem to widzieć zależności, na bazie których kształtuje się doświadczenie. Widzenie ustawiania z kolei ma zapobiegać rzutowaniu na doświadczenie idei istnienia, czyli popadaniu w przekonania

eternalistyczne, a ostatecznie w absolutyzm. Widzieć ustawianie bowiem, to widzieć niesamoistność i niesamobytność wszystkiego, co się jawi. Właściwy pogląd nie polega na żywieniu, afirmowaniu prawdziwej opinii, lecz, można by rzec, na byciu w prawdzie. Być w prawdzie, czyli widzieć rzeczy, jakimi są, można tylko wtedy, gdy zaniechało się wszelkiego lgnięcia i przywiązania, w tym również lgnięcia do opinii/poglądów jako umysłowych przedstawień, mniemań (*maññati*), nawet jeżeli są to przedstawienia właściwe, czyli moralnie pozytywne i korzystne³¹.

Zaznaczmy, że wyrażenie *samyak-prajñā*, które tutaj oddaję jako „właściwe poznanie”, równie dobrze można byłoby przekładać jako „właściwa mądrość”, co w pewnych kontekstach byłoby może nawet trafniejsze. Niewątpliwie kontekst taki znaleźć możemy w jednym z kazań poświęconych trzem ćwiczeniom (AN I, 235), na które zwyczajowo dzielona jest szlachetna ośmioraka ścieżka, czyli ćwiczeniom w: wyższej moralności (*adhisīla-siddhā*), wyższym umyśle (*adhicitta-siddhā*) i wyższej mądrości (*adhipaññā-siddhā*). Wyższą mądrość Budda określa jako poznawanie/pojmowanie rzeczy, jakimi są (*yathā-bhūtam pajānāti*), czyli cierpienia, powstawania cierpienia, ustawiania cierpienia i drogi do ustania cierpienia prowadzącej. Wyższa mądrość tak określona bez wątpienia jest właściwą mądrością.

W podobnym tonie utrzymana jest wypowiedź Buddy z *Kazania o skupieniu* (*Samādhi-sutta*; SN III, 13-15). Budda zachęca mnichów do ćwiczenia się w skupieniu i oznajmia, że ci, którzy są skupieni „poznają/pojmują rzeczy, jakimi są” (*yathā-bhūtam pajānāti*). Tym, co jest w ten sposób pojmowane, jest powstawanie i zanik formy materialnej, uczuć, postrzeżeń, dyspozycji wolicjonalnych oraz świadomości (SN III, 13), czyli powstawanie i zanik pięciu zespółów.

³¹ W tej kwestii zgadzam się z Paulem Fullerem, który bodaj jako pierwszy proponował taki sposób widzenia właściwego poglądu, a przynajmniej pierwszy zrobił to tak wyraźnie i jednoznacznie, zob. P. Fuller, *The Notion of diṭṭhi in Theravāda Buddhism. The Point of View*, London–New York 2005, s. 64-65.

Zatem ten, kto widzi rzeczy, jakimi są³², nie trzyma się pojęć istnienia i nieistnienia. Przekonanie to znalazło potwierdzenie w kilku miejscach *Tipitaki*. W Sn. 786ab Budda stwierdza:

*dhonassa hī n'atthi kubiñci loke
pakappita diṭṭhi bhavābhavesu ||*

Nigdzie w świecie oczyszczony nie posiada wymyślonych poglądów na temat [rzeczy] istniejących i nieistniejących.

W związku z tym, że Tathagata nie żywi żadnych poglądów na temat tego, co istnieje i nie istnieje, to, jak oznajmia się w słynnym *Kazaniu o sieci Brahmy*, w przeciwieństwie do różnych ascetów i braminów, którzy namiętnie oddają się dyskusjom i sporom na różne tematy, w tym na temat bycia i niebycia, powstrzymuje się (*paṭivirata*) on od rozmowy o byciu i niebyciu (*iti-bhavābhava-kathā*; DN I, 8). Podobnego motywu można dopatrzyć się też w *Dhammapadzie*, gdzie oznajmia się, że brahmanem, czyli świętobliwym, należy nazywać tego, dla kogo nie istnieje tamten, ten ani oba brzegi (DhP 385 [DhP XXVI, 3]).

Przywołana wcześniej mniszka Wadżira, którą dręczyły pytania o jej pochodzenie i kres, ewidentnie przestała obstawać (p. *nādhīṭṭhāti*, s. *nādhīṭṭhāti*) przy wyobrażeniu „moja jaźń” (p. *attā me*, s. *ātmā me*) jako tym, co miało fundować i uspoźniać jej doświadczenie samej siebie. Widząc powstawanie i ustawanie cierpienia, zarzuciła wszelkie umysłowe stanowiska (p. *cetaso adhiṭṭhāna*, s. *cetaso 'dhiṭṭhāna*). Wyrażenie *cetaso 'dhiṭṭhāna* (po odsandhizowaniu *cetasāḥ adhiṭṭhāna*) pojawiło się w *Kazaniu do Katjajany* (NidSa 19.5a2), gdzie przełożyłem je jako „skłonność umysłu”. Warto jednak zdać sobie sprawę z całego zakresu semantycznego terminu *adhiṭṭhāna*. Znaczyć on może ‘stanie

³² Do kwestii rozumienia wyrażenia *yatha-bhūta* powrócę jeszcze w kolejnej części niniejszej pracy w związku z domniemanym sceptycyzmem wczesnej buddyjskiej myśli.

na, spoczywanie na; podstawa, podłoże; położenie, stanowisko; decyzja, determinacja, upór, skłonność, zatem całe wyrażenie odczytywać można jako ‘spoczywanie umysłu na, ulokowanie umysłu; umysłowe podłoże, umysłowe stanowisko; upór umysłu, skłonność umysłu’. Wyrażenie to oznacza stan umysłu, który na czymś spoczywa, znajduje w czymś oparcie, jest w czymś ulokowany, osadzony – w czymś, ku czemu jest silnie usposobiony. Są to wyobrażenia, pojęcia, mniemania, poglądy, m.in. takie jak „moja jaźń” czy też najogólniej „istnienie” i „nieistnienie”. Widzenie powstawania i ustawiania świadczy o wyzbyciu się postawy lokowania-umysłu-w, zafiksowania na wyobrażeniach, pojęciach, mniemaniach, czyli postawy żywienia poglądów. Wolność od tej postawy świadczy o osiągnięciu ostatecznego celu praktyki duchowej. Potwierdza to sam Mahakaczcza (p. Mahākaccāna), prawdopodobnie adresat analizowanego tutaj *Kazania do Katjajany*, który już jako mnich buddyjski miał objaśniać naukę Buddy o wyzwoleniu poprzez wygaszenie pragnienia jako osiągnięciu ostatecznego celu. Wśród różnych form chorobliwego ukierunkowania-umysłu-na pięć zespołów, takich jak m.in. pragnienie, pożądanie, upodobanie, Mahakaczcza wymienia również lokowanie-umysłu-w (*cetaso adhiṭṭhāna*), czyli opowiadanie się za różnymi stanowiskami (w domyśle, ze względu na domniemaną tożsamość owego Mahakaczczy z Kaczcza-gottą, możemy dodać: stanowiskami na temat świata i siebie samego ufundowanymi na pojęciach istnienia i nieistnienia) (SN III, 13).

1.5. Zasada zależnego powstawania jako środkowa droga

Ostatecznie Budda w *Kazaniu do Katjajany* przechodzi do określenia specyfiki swojej własnej nauki. W NidSa 19.8-9 czytamy:

*ity etāv ubbhāv antāv anupagamyā madhyamayā pratipadā
tathāgato dharmam deśayati | yad utāsmin satīdam bhavaty
asyotpādād idam utpadyate | yad utāvidyāpratyayāḥ saṃskārā
iti pūrvavad yāvat samudayo nirodhaś ca bhavati |*

Zatem unikając tych dwóch krańców, Tathagata naucza dharmy poprzez środkową drogę: mianowicie, gdy to istnieje, to się pojawia, gdy to powstało, to powstaje, i tak formacje wolicjonalne są uwarunkowane niewiedzą, jak powiedziano wcześniej odnośnie powstawania i ustawiania.

Fragment ten stanowi kulminację nauki Buddy i jednocześnie jej podsumowanie. Począwszy od pierwszego kazania, a przynajmniej od mowy, która w tradycji utrwaliła się jako pierwsze kazanie, Budda naukę swoją nazywał „środkową drogą” (s. *madhyamā pratipad*, p. *majjhima paṭipadā*)³³. W *Kazaniu do Katjajany* odwołuje się do tego określenia, lecz nadaje mu odmienne, całkowicie nowe znaczenie. W pierwszej mowie wyrażenie to oznacza postawę unikania dwóch przeciwstawnych modeli życia – hedonizmu i ascezy w ich skrajnych postaciach. Używane jest zatem w kontekście etycznym. W *Kazaniu do Katjajany* pojawia się natomiast w innym kontekście. Środkową drogą określona zostaje nauka, która ma unikać krańców istnienia i nieistnienia, czyli – jak się domyślamy – orzekania istnienia i nieistnienia. Przy czym, podkreślić musimy, nie chodzi wyłącznie o sam fakt orzekania, a o ten aspekt naszego doświadczenia, który w orzekaniu istnienia i nieistnienia zostaje wyrażony. Chodzi o konstytuowanie się tetycznego momentu naszego doświadczenia, czyli uznania w bycie tego, co doświadczamy, w szczególności świata, chodzi o samo poczucie realności i nierealności świata.

Rodzi się jednak pytanie, jak wyrazić naukę, która nie orzeka istnienia i nieistnienia. Czy w ogóle jesteśmy w stanie cokolwiek powiedzieć bez orzekania istnienia bądź nieistnienia czegokolwiek? A może mylimy się, sądząc, że w kazaniu tym chodzi o ów moment tetyczny, może wcale nie chodzi o unikanie orzekania istnienia i nieistnienia jako takich, a o unikanie orzekania istnienia i nieistnienia wobec całkiem konkretnych przedmiotów, jakimi są np. domniemana jaźń

³³ Ogólnie na temat środkowej drogi we wczesnym buddyzmie zob. K. Kosior, *Droga środkowa w nikajach*, Lublin 1999, zwł. s. 81-86.

czy też pewne doświadczane przedmioty? Dotykamy tutaj najbardziej fundamentalnego problemu, przed jakim stanęli późniejsi uczniowie Buddy. Zmaganie się z nim zaowocowało w myśli buddyjskiej z jednej strony wykształceniem się nowych idei, takich jak np. idea dwóch prawd czy idea zręcznych środków, z drugiej zaś odmiennymi, konkurencyjnymi i wzajemnie się podważającymi wykładniami.

Jestem przekonany, że widomym przejawem owego zmagania się jest kształt tekstu w palijskiej wersji sutry. Zestawiając tę wersję z wersją sanskrycką, daje się zauważyć pewną różnicę, która – jak sądzę – jest brzemienne w konsekwencje. Analogiczny do przywołanego powyżej fragment sutry palijskiej został poprzedzony nieobecnym w wersji sanskryckiej stwierdzeniem. Budda ponownie określa w nim treść krańców, których należy unikać, i – co ważne – jego wypowiedź, a tym samym jej sens, różni się od wypowiedzi, w której po raz pierwszy wskazał na charakter owych krańców³⁴. Czytamy więc (SN II, 17, §7):

*sabbam atthīti kho kaccāyana ayam eko anto | sabbam natthīti
ayam dutiyo anto ||*

„Wszystko istnieje”, Kaczczaiano, to jeden kraniec. „Nic nie istnieje” to drugi kraniec.

O ile w sanskryckiej wersji sutry w obu momentach, w których pojawia się odniesienie do krańców, tj. w NidSa 19.5 i 19.8, krańce rozumiane są tak samo, jako orzekanie istnienia i nieistnienia, o tyle w wersji palijskiej krańce, których należy unikać, gdy przywoływane są po raz drugi, zostają ostatecznie zredefiniowane. W wersji tej mówi się bowiem, że jeden kraniec to twierdzenie „wszystko istnieje” (*sabbam atthī*), drugi zaś to twierdzenie „nic nie istnieje” (*sabbam natthī*).

³⁴ Na istnienie owej różnicy wskazał Mattia Salvini, zgłaszając postulat przemyslenia jej merytorycznych konsekwencji, czego sam niestety nie zrobił, zob. M. Salvini, *The Nidānasamyukta and the Mūlamadhyamakakārikā. Understanding the Middle Way through Comparison and Exegesis*, TIJBS 2 (2011), s. 57–95, zwł. s. 61–62. Niniejszy rozdział można traktować jako realizację tego postulat.

W orzekaniu istnienia bądź nieistnienia, a w orzekaniu istnienia wszystkiego bądź nieistnienia niczego wyrażają się różne postawy. Dodanie jednego słowa – *sabba*, czyli dużego kwantyfikatora „wszystko”, radykalnie zmienia wymowę tekstu, gdyż przenosi dyskusję z poziomu fundamentalnej refleksji nad istnieniem na poziom pochodnej refleksji nad tym, co istnieje. Tekst nie odsyła już do pytania, czym jest istnienie, jak konstytuuje się poczucie i pojęcie istnienia, tylko do pytania o to, co istnieje. To drobne dopowiedzenie otwiera drogę do abhidharmicznej wykładni tego kazania. Ściśle rzecz biorąc, sądzę, że pojawienie się tego dodatku związane jest z późniejszą abhidharmiczną tradycją jako późniejsza modyfikacja wprowadzona po to, aby uprawomocnić abhidharmiczną wykładnię. W wykładni tej środkowa droga przestaje być postawą wobec istnienia i nieistnienia, a staje się nauką o istniejących w zależności dharmach różnych od przedmiotów doświadczanych w codziennym doświadczeniu, na których owe przedmioty są ufundowane. Pośrednim argumentem potwierdzającym przekonanie, że w wersji palijskiej mamy do czynienia z późniejszym dopiskiem, jest fakt, że obie wersje sutry były pielęgnowane przez szkoły abhidharmiczne. Zachowany w sanskrycie fragment *Nidanasanjukty* pochodzi według wszelkiego prawdopodobieństwa z *Sanjuktagamy* (*Samyuktāgama*) szkoły sarwastiwady (*sarvāsti-vāda*). Zważywszy na to, że teoria dharm tej szkoły stanowi radykalniejszą formę stanowiska realistycznego niż teoria palijskojęzycznej therawady, szkoła ta miała wszelkie powody, aby pielęgnować wypowiedź Buddy w postaci sprzyjającej abhidharmicznej wykładni. Skoro tak się nie stało, a trudno wyobrazić sobie, żeby sarwastiwada miała modyfikować tekst w kierunku dla siebie niekorzystnym, to znaczy, że w wypadku tekstu sanskryckiego mamy do czynienia z pierwotniejszą wersją kazania, któremu szkoła ta po prostu pozostawała wierna, aczkolwiek niekoniecznie pozostawała wierna zawartemu w niej sensowi³⁵.

³⁵ W palijskiej *Tipitace* duży kwantyfikator pojawia się jeszcze dwukrotnie. W krótkim *Kazaniu do Dżanussoniego* (*Jānussoṇi-sutta*; SN II, 76-77) Budda

1.5.1. Ontologia fundamentalna a ontologia dystrybutywna

Ideą środkowej drogi sformułowaną w sanskryckiej wersji sutry Bud-
da unieważnia refleksję ontologiczną. Odrzucając poznawczą wartość
kategorii istnienia i nieistnienia, czyni tym samym ową refleksję po-
zbawioną wartości. Jest ona bowiem refleksją nad „istnieje” i „nie ist-
nieje”, nad „jest” i „nie jest”. Obie te kategorie zostają przez Buddę
unieważnione i refleksja ontologiczna zostaje sprowadzona do reflek-
sji rozwijającej się w ramach błędu poznawczego, w ramach tego, co
tradycja buddyjska nazywa niewiedzą (*avidyā*). Zatem idea środkowej
drogi w ścisłym tego słowa znaczeniu nie jest ideą ontologiczną, jest,
można by rzec, ideą ponad- czy pozaontologiczną. Jest formą unie-
ważnienia ontologii, a nie drogą pośrednią w ramach perspektywy
ontologicznej.

Wprowadzenie dużego kwantyfikatora w wersji palijskiej osłabia
twierdzenie, że świat ufundowany jest na istnieniu i nieistnieniu.
W stwierdzeniu bez kwantyfikatora pozostajemy na poziomie reflek-
sji dotyczącej fundowania czy raczej konstytucji doświadczenia świata.
Natomiast sprowadzając krańce do opozycji między zdaniem ogólny-
mi, niejako wchodzimy w ukonstytuowany już, doświadczany, świat.
Poruszamy się w jego granicach, dążąc tylko do rozstrzygnięcia, co
w obszarze naszego doświadczenia odnosi się do realnego, a co do
nierealnego, subiektywnie projektowanego istnienia. Innymi słowy,
poruszamy się w obszarze zobiektywizowanego świata. Podczas gdy
w wersji sanskryckiej problemem jest sam fakt obiektywizacji, czyli

jako dwa krańce określa twierdzenia „wszystko jest” (*sabbam atthi*) i „nic nie
jest” (*sabbam natthi*) (SN II, 76). Tathagata zaś naucza poprzez środek, czy-
li zależne powstawanie cierpienia. W innym krótkim *Kazaniu do kosmologa*
(*Lokāyatika-sutta*; SN II, 77) Budda wyróżnia dwie pary krańców: „wszystko
istnieje” i „nic nie istnieje” oraz „wszystko jest jednością” (*sabbam ekattan*)
i „wszystko jest wielością” (*sabbam puthuttan*). Budda ich unika i naucza po-
przez środek. Skłonny jestem sądzić, że użycie dużego kwantyfikatora w wy-
padkach tych podporządkowane jest palijskiej wersji *Kazania do Katjajany*.

pytanie o to, jak dochodzi do doświadczenia świata jawiącego nam się jako realny i obiektywny, mówiąc kolokwialnie, jak tworzy się poczucie obiektywności owego świata. W wypadku wersji palijskiej problemem jest, co w obszarze owego doświadczenia świata traktowanego jako pewien obiektywny fakt zasługuje na miano realności, czyli w jakim stopniu się mylimy, przypisując istnienie bądź nieistnienie rzeczom owego obiektywnie doświadczanego świata. Wyrażając to skrótowo, według palijskiej wersji sutry błąd poznawczy polega na myleniu się w stwierdzaniu, co istnieje bądź nie istnieje. Według wersji sanskryckiej błąd polega na stwierdzaniu, że coś istnieje lub nie istnieje. Perspektywy te są radykalnie odmienne.

Różnica między wersjami sanskrycką a palijską to różnica między ontologią fundamentalną a ontologią dystrybutywną. Ta pierwsza docieka tego, jak konstytuuje się nasza pierwotna intuicja istnienia, czyli dotyka podstawy czy też źródła ontologicznego myślenia, druga natomiast oddziela istniejące od nieistniejącego, czyli dokonuje dystrybucji bytu. Do pierwszej odwoła się Nagardżuna, dając wyraz postawie, którą gotów jestem określić mianem rewolucyjnej ortodoksji. Będzie to postawa ortodoksyjna, gdyż Nagardżuna oprze się w całości na ideach utrwalonych w sanskryckiej *Tripitace*, w tym zwłaszcza na *Kazaniu do Katjajany*, a rewolucyjna, bowiem radykalnie i bezkompromisowo przeciwstawia się ontologii drugiej, która w obszarze myśli buddyjskiej znajdzie swoje ucieleśnienie w refleksji abhidharmicznej, wyładowującej się w sporach o bytowy status dharm oraz o liczbę pozycji w wykazie kategorii owych dharm. W abhidharmicznej wykładni palijskiej wersji kazania idea środkowej drogi zostaje sprowadzona do orzekania istnienia (oraz nieistnienia) konkretnych rzeczy, tj. dharm właśnie, do których zostają zredukowane rzeczy codziennego doświadczenia. Orzekanie istnienia dharm ma się więc różnić od orzekania istnienia wszystkiego i niczego, jako że dharmy nie są ani wszystkim, czemu istnienie przypisujemy, ani niczym. Sama konstytucja poczucia istnienia przestaje być problemem. Myśl abhidharmiczna bazuje na owym naturalnym, przedrefleksyjnym poczuciu

istnienia, z jednej strony ograniczając jego zasięg, jako że istnienie rzeczy codziennego doświadczenia zostaje zanegowane, z drugiej strony rozszerzając go, jako że istnienie zostaje przypisane elementom, na bazie których rzeczy codziennego doświadczenia są konstytuowane, czyli poszczególnym zreifikowanym jakościami.

Chociaż w sanskryckiej wersji sutry Budda obnaża uwarunkowania i granice ontologicznego myślenia, skłonny jestem nazwać tę refleksję ontologią fundamentalną czy też umieścić ideę środkowej drogi w ramach refleksji ontologicznej ze względu na to, iż Budda próbuje zejść w swoim namyśle na poziom, na którym konstytuuje się samo poczucie istnienia, czyli najbardziej pierwotna intuicja związana z byciem i z niebyciem. Mimo że Budda unieważnia kategorie „jest” i „nie jest”, robi to z perspektywy odkrywania źródeł refleksji operującej tymi kategoriami, tj. z perspektywy ujawniania fundamentu, na którym obie te kategorie się konstytuują. W tym właśnie sensie gotów jestem, mimo wcześniejszych zastrzeżeń, nazwać refleksję nad „jest” i „nie jest” czy też, ściśle mówiąc, nad światem ufundowanym na kategoriach „istnienie” i „nieistnienie” ontologią fundamentalną w przeciwieństwie do refleksji abhidharmicznej, którą nazwałem ontologią dystrybutywną.

Dobrym przykładem abhidharmicznej tendencji w sposobie rozumienia *Kazania do Kacczaganagotty* są uwagi Bhikkhu Bodhi wypowiedziane w komentarzu do *Kazania o kwiatach* (SN III, 138-140). Bodhi uważa, że obie te mowy należy czytać łącznie, w szczególności zaś w kazaniu drugim dostrzega treści, które stanowią istotne ograniczniki dla rozumienia sensu kazania pierwszego, kazanie to – w jego opinii – „oferuje ważny kontrpunkt dla przesłania *Kacczaganagottasutty*”³⁶. Tym kontrpunktem ma być m.in. słynna wypowiedź Buddy otwierająca *Kazanie o kwiatach* (SN III, 138):

³⁶ Zob. uwagi Bodhiego w: *The Connected Discourses...*, vol. 1, s. 1085, przyp. 185: *offers an important counterpoint to the message of the Kaccānagotta Sutta.*

nāham bhikkhave lokena vivadāmi loko ca mayā vivadati | na bhikkhave dhamma-vādī kenaci lokasmiṃ vivadati || yam bhikkhave natthi sammataṃ loka paṇḍitānaṃ ahaṃ pi tam natthi ti vadāmi | yam bhikkhave atthi sammataṃ loka paṇḍitānaṃ ahaṃ pi tam atthi ti vadāmi ||

Nie ja, mnisi, spieram się ze światem. To świat spiera się ze mną. Żaden głosiciel dhammy, o mnisi, nie spiera się z kimkolwiek w świecie. O tym, mnisi, odnośnie do czego mędrcy w świecie zgadzają się, że nie istnieje, mówię, że nie istnieje. O tym, mnisi, odnośnie do czego mędrcy w świecie zgadzają się, że istnieje, mówię, że istnieje.

Czytając tę wypowiedź literalnie, można by odnieść wrażenie, że Bodhi ma rację. Budda przecież zdaje się zajmować stanowisko w kwestii istnienia i nieistnienia zgodne ze stanowiskiem mędrców w świecie (*loka paṇḍitānaṃ*). Czy aby jednak na pewno wypowiedź ta koryguje stanowisko Buddy z *Kazania do Kaczczanagotty*? Żeby tę kwestię rozstrzygnąć, musimy przyjrzeć się kolejnym partiom tego kazania. Odpowiadając na pytanie o to, odnośnie do czego mędrcy zgodni są, że nie istnieje, o czym on też oznajmia, że nie istnieje, Budda wskazuje na zespoły. Niektórzy przynajmniej mędrcy zgodni są, że trwałe (*nicca*), stałe (*dhuvā*), wieczne (*sassata*), niezmiennie (*avipariṇāma*) zespoły nie istnieją. Zgodni są też, że istnieją zespoły nietrwałe, naznaczone cierpieniem i zmianą. Budda w tej kwestii wypowiada się podobnie. Według Bodhiego świadczy to o tym, że Budda nie odrzuca wszystkich ontologicznych sądów, jak można by wnosić na podstawie zbyt pochopnie odczytywanego *Kazania do Kaczczanagotty*, „tylko te, które transcendują granice możliwego doświadczenia”³⁷. Dalej dodaje: „Afirmacja istnienia pięciu zespołów, jako nietrwałych procesów, odpięra iluzjonistyczne teorie utrzymujące, że świat pozbawiony jest realnego bytu”³⁸.

³⁷ *Ibidem*: [...] only those that transcend the bounds of possible experience.

³⁸ *Ibidem*: The affirmation of the existence of the five aggregates, as impermanent processes, serves as a rejoinder to illusionist theories, which hold that the world lacks real being.

Nie chcę bagatelizować wartości abhidharmicznej wykładni, tym bardziej nie jest moją intencją przekreślanie w punkcie wyjścia intuicji, które mogły leżeć u podstaw jej sformułowania. Dlatego warto postarać się o ich dokładniejszą rekonstrukcję. Sądzę, że mogłaby ona wyglądać następująco. Gdy Budda stwierdza, że świat ufundowany jest na istnieniu i nieistnieniu, to według abhidharmy rozumie owe kategorie w bardzo szczególny sposób. Mówiąc o zakorzenieniu świata w istnieniu, ma na myśli przekonanie, iż nie sposób zrozumieć ciągłości istnienia zmiennego świata bez uznania istnienia jakiegoś trwałego, niezmiennego fundamentu, czy to w postaci jakkolwiek rozumianych dalej nieredukowalnych atomów, czy też w postaci jakiegoś niezmiennego absolutu (boga teistów, idei Platona, pierwszego poruszyciela itp.), czy też może wyłącznie trwałej, niezmiennej jaźni. Alternatywą dla takiego sposobu rozumienia istnienia w świecie jest całkowity brak ciągłości w świecie, gdy taki fundament odrzucimy. Z jednej strony (i to jest ten drugi sposób wysłowienia krańców, jakich należy unikać) możemy więc twierdzić, że wszystko istnieje, gdy uznajemy istnienie trwałego i niezmiennego fundamentu. W tym wypadku istnienie wszystkiego jest ugruntowane w istnieniu trwałego fundamentu, jego doskonałe istnienie w pewnym sensie udziela się wszystkiemu innemu – w kontekście takiego istnienia zmiana okazuje się doskonale zrozumiała i wytłumaczalna. Z drugiej zaś strony pozostaje nam nicość jako całkowity brak zakorzenienia w trwałości. Świat bez trwałości jest niebytem, nie sposób rozsądnie utrzymywać o nim, że istnieje. Zmianę, czyli ciągłość zmiennego świata, albo możemy wytłumaczyć odwołaniem do fundującej trwałości i niezmienności, albo musimy skończyć na uznaniu nicestwienia wszystkiego, tj. na uznaniu braku takiej ciągłości. Z jednej strony więc eternalizm (p. *sassata-vāda*, s. *śāśvata-vāda*), z drugiej zaś anihilacjonizm (p., s. *uccheda-vāda*). Środkową drogą abhidharmików byłoby zatem, jak sugeruje Bodhi, powiązanie istnienia ze zmiennym procesem, którego ciągłość konstytuuje się w oparciu o zależności, w jakich pozostają następujące po sobie stany rzeczy. Mamy tutaj do czynienia z próbą myślenia

procesu jako ciągłości zależności. Problem tej koncepcji polega jednak na tym, że nie jest to ostatnie słowo, jakie w tej sprawie ma do powiedzenia abhidharma. Ostatecznie bowiem tak jak istnienie danych nam w codziennym doświadczeniu przedmiotów tradycja ta redukuje do układu dyskretnych bytów, tj. dharm (p. *dhamma*, s. *dharmā*), tak też i proces redukuje do następstwa owych zależnych, ale dyskretnych bytów; dyskretnych, gdyż wewnętrznie określonych, obdarzonych własną naturą, nawet jeżeli jest nią tylko jedna, konkretna jakość, oraz określonych pod względem długości trwania, co nazywa momentem (p. *khana*, s. *kaṇa*). Dokonując tej redukcji, abhidharma wprowadza nowy problem – jak pogodzić samoistność owych dharm z ich bytową zależnością. Kwestia ta stanie się kluczowa w ataku, jaki przypuści Nagardżuna na abhidharmiczny sposób myślenia. Tym zagadnieniem zajmę się jednak w kolejnym rozdziale. Teraz wróćmy jeszcze do *Kazania o kwiatach*.

Po sprecyzowaniu, z jakimi poglądami mędrców w świecie na temat zespołów Budda się zgadza, w kolejnej sekwencji kazania padają słowa o zjawisku świata w świecie (*loke loka-dhammo*), które przywoływałem już pod koniec podrozdziału 1.2. Warto je jednak tutaj powtórzyć (SN III, 139):

atthi bhikkhave loka loka-dhammo yaṃ tathāgato abhisambujjhati abhisameti | abhisambujjhitvā abhisametvā ācikkhati deseti paññāpeti paṭṭhapeti vivarati vibhajeti uttānikaroti ||

Istnieje, mnisi, zjawisko świata w świecie, które Tathagata w pełni doskonale poznaje i pojmuje. W pełni doskonale poznawszy i pojąwszy, omawia je, tłumaczy, oznajmia, ustala, ujawnia, analizuje, objaśnia.

Tymi zjawiskami świata w świecie, jak wspominałem, są zespoły, to je Budda w pełni doskonale poznał i pojął, to je omawia i objaśnia. Wskazując kolejno na pięć zespołów, które poznawszy, omawia i objaśnia, za każdym razem zadaje sobie to samo pytanie (SN III, 140):

*tam aham bhikkhave bālam puthujjanam andham acakkhukam
ajānantam apassantaṃ kinti karomi ||*

Co mogę zrobić z tym głupim, zwykłym człowiekiem, ślepym i niewidzącym, który nie poznaje i nie widzi?

Pięciokrotne powtórzenie tego pytania wydaje się ważną wskazówką. Budda zastanawia się nad tym, jak ma postępować ze ślepyimi, jak do nich dotrzeć. Jak ma mówić ten, kto w pełni poznał, do tych, którzy są ślepi, którzy niczego nie poznają i nie widzą? Pytanie to stawiane w tym miejscu rzuca pewne światło na kwestię należytego rozumienia wstępnej afirmacji i negacji istnienia, która zdaje się pozostawać w zgodzie z opinią mędrców.

Zauważyć należy, że owi mędrzy nie są przebudzonymi, to nie są ci, którzy wiedzą i widzą. Są to światowi mędrzy (*loke paṇḍitānam*), czyli ci, którzy w swoim myśleniu i działaniu kierują się „światowymi” narzędziami, czyli obserwacją i krytyczną refleksją, są dociekliwi, badawczy (*vīmaṃsaka*; SN III, 7-8). Narzędzia te są „światowe”, gdyż nie wyprowadzają poza świat, czyli poza jego zobiektywizowane doświadczenie. Niemniej warto podkreślić, iż w oczach Buddy ich użytkownicy znajdują uznanie. Budda o tego typu mędrkach, wśród których są też asceci i bramini, wypowiada się z wyraźnym szacunkiem, nazywając ich inteligentnymi, mądrymi (*viññū*; DN I, 163). Zdarza się nawet, że tak jak w omawianym tutaj *Kazaniu o kwiatach*, Budda przyznaje, iż jego nauka w pewnych aspektach potrafi być zgodna z wypowiedziami owych mędrców, ale też zaznacza, że pod wieloma względami potrafi być niezgodna (DN I, 162-163). Jako nieprzebudzeni, w swoim postępowaniu pozostają oni w obszarze naiwnego zobiektywizowanego postrzegania świata. Są w stanie teoretycznie, w oparciu o krytyczny namysł stwierdzić i zaakceptować, że w obszarze ich doświadczenia nie ma niczego trwałego, jednak perspektywa ta jest egotyczna, traktując doświadczenie tak, jak inni ślepcy, jako kryterium istnienia. Żeby do nich dotrzeć, Budda jest zmuszony wejść w ich perspektywę, inaczej skąże się na całkowite niezrozumienie. Dla niego jednak stwierdzenie,

że nie istnieją trwałe zespoły czy też że istnieją nietrwałe zespoły, znaczy co innego niż dla owych nieprzebudzonych. Dla nich stwierdzenie to jest wyznacznikiem obiektywnego nieistnienia/istnienia. Dla niego stwierdzenie, że nie istnieją trwałe zespoły, znaczy tylko tyle, że w obszarze doświadczenia poszczególnych zespołów nie znajduje niczego trwałego, stwierdzenie zaś, że istnieją zespoły nietrwałe, znaczy tyle, że w obszarze doświadczenia poszczególnych zespołów dostrzega tylko nietrwałość. Budda w tym wypadku, chociaż mówi o istnieniu i nieistnieniu, pozostaje wyłącznie w obszarze własnego doświadczenia, nieprzebudzeni zaś wychodzą poza ten obszar. O postawie Przebudzonego można powiedzieć, że jest fenomenologiczna, o postawie nieprzebudzonych, że jest empiryczna. Pierwszy opisuje własne doświadczenie, pozostając w jego obszarze, drudzy wierzą, że opisują doświadczany świat. Późniejsza tradycja abhidharmiczna, a za nią Bodhi, poszła w owym empirycznym kierunku³⁹. Chociaż więc Budda, mówiąc tutaj o istnieniu i nieistnieniu, wypowiada się w sposób (pozornie) zrozumiały dla mędrców, a w domyśle też dla zwykłych ludzi, to używa języka opartego o powszechnie akceptowaną konwencję, w której odzwierciedla się fundamentalny błąd poznawczy⁴⁰. W wypowiedzi tej daje się dostrzec napięcie, które stanie się

³⁹ Klasyczną, monumentalną pracą ucieleśniającą ową empiryczną perspektywę pozostaje dzieło: K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London 1963. Na możliwość interpretacji postawy Buddy jako typowej dla fenomenologii w odróżnieniu od empirycznej postawy późniejszej tradycji abhidharmicznej wskazywałem już w: K. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w tradycji buddyjskiej*, [w:] *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 234-235. W niniejszej pracy ową hipotezę przekształciłem w tezę, uważam bowiem, że faktycznie między abhidharmiczną wykładnią myśli Buddy a intuicją zawartą w przypisywanych jemu wypowiedziach zachodzi bardzo wyraźna różnica, jeśli chodzi o sposób rozumienia doświadczenia.

⁴⁰ Na temat użycia konwencjonalnego języka przez wyzwolonego Budda w *Tipitace* wypowiedział się co najmniej dwukrotnie, zob. MN I, 500: „Mnich, którego umysł jest w ten sposób wyzwolony, Aggiwessano, nie zgadza się z nikim

charakterystyczne dla idei dwóch prawd – z jednej strony orzekamy coś prawdziwie w ramach konwencji, z drugiej zaś obnażamy konwencjonalny, czyli względny, a ostatecznie utylitarny charakter owej konwencjonalnej prawdy.

Stanowisko Bodhiego, a tym samym abhidharmików przypomina jedno z trzech stanowisk względem poglądów, jakie Budda wyróżnił w *Kazaniu do Dighanakhi* (*Dīghanakha-sutta*; MN I, 497-501). Istnieją, mówi twórca buddyzmu, ci, którzy głoszą, że uznają wszystko; ci, którzy głoszą, że nie uznają niczego; oraz ci, którzy twierdzą, że niektóre przekonania uznają, innych nie uznają. Postawa Bodhiego, jeśli pominiemy uwagi wypowiedziane w późniejszym komentarzu⁴¹, podpadałaby pod trzecią kategorię. Budda odrzuca jednak to stanowisko podobnie jak dwa pozostałe.

1.5.2. Antyrealizm Buddy

Bhikkhu Bodhi swoimi uwagami doprowadza nas do jeszcze jednego istotnego tematu, wokół którego już w tym rozdziale intensywnie krążyłem, chociaż nie uczyniłem z niego kwestii tytułowej

i nie spiera się z nikim. Posługuje się mową używaną w świecie, nie chwytając się jej (*evam vimutta-citto kho aggivessana bhikkhu na kenaci samvadati na kenaci vivadati, yañ-ca loke vuttam tena voharati aparāmasan-ti*). Por. też DN I, 202: „To są, Czitto, zwykłe nazwy, zwykłe wyrażenia, zwykłe sposoby mówienia, zwykłe określenia, których Tathagata używa, nie chwytając się ich” (*itima kho citta loka-samañña loka-niruttiyo loka-vohāra loka-paññattiyo yāhi tathāgato voharati aparāmasan ti*). Szerzej na temat języka we wczesnym buddyzmie zob. G. Polak, *Language, Conscious Experience and the Self in Early Buddhism. A Cross-cultural Interdisciplinary Study*, JOCBS 14 (2018), s. 37-76; zob. też K. Kosior, *op. cit.*, s. 60-65.

⁴¹ W komentarzu do *Madḍḍzhīmanikajī* te trzy stanowiska zostały skojarzone z eternalizmem, anihilacjonizmem i połowicznym eternalizmem. Jednak w samym kazaniu mówi się wyłącznie o uznawaniu poglądów w sposób uniwersalny, zob. na ten temat uwagę Bodhiego w: *The Middle Length Discourses...*, s. 1277, przyp. 734.

i jednoznacznie go nie określiłem. Jest to zagadnienie tzw. realizmu/antyrealizmu myśli Buddy. Wszyscy badacze są zgodni, że Budda był zorientowany na analizę i opis doświadczenia. Nie jest jednak jasne, jaki charakter i, można by rzec, zakres miała ta orientacja. Bodhi w tej kwestii wypowiada się następująco:

Świat, o którym nauka Buddy traktuje przede wszystkim, to „świat doświadczenia”, i nawet obiektywny świat jest przedmiotem zainteresowania tylko w takim stopniu, w jakim pełni rolę koniecznego zewnętrznego warunku doświadczenia⁴².

W świetle tej wypowiedzi powinniśmy zapytać, czy z perspektywy *Kazania do Katjajany*, a konkretnie z perspektywy stwierdzenia, że świat ufundowany jest na istnieniu i nieistnieniu, uwaga Bodhiego ma sens? Z jednej strony przyznaje on, że Buddę interesuje „świat doświadczenia”, z drugiej jednak to, co określa tym pojęciem, rozumie w sposób naiwno-realistyczny, jako to, co odróżnia się od świata obiektywnego. Formułując uwagę o niewielkim zainteresowaniu światem obiektywnym, Bodhi przede wszystkim pokazuje, że uznaje, iż dystynkcja na świat subiektywny i obiektywny w kontekście nauki Buddy ma sens, że odsyła do czegoś realnego. Bodhi tym samym zdaje się proponować, aby określenie „świat subiektywny” rozumieć w sposób potoczny, tzn. w sposób, w jaki mówimy czasami, że ktoś „żyje we własnym świecie”. „Żyć we własnym świecie” oznacza tutaj być pogrążonym we własnych myślach, we własnych wyobrażeniach, uśensowniać doświadczenie w sposób odbiegający od normy, czyli od intersubiektywnie komunikowalnych standardów ugruntowanych w tym, co obiektywne, wyznaczających powszechnie funkcjonujące sensory. Jednym z takich sensów jest właśnie intuicja istnienia i nieist-

⁴² *The Connected Discourses...*, vol. 1, s. 394, przyp. 182: *The world with which the Buddha's teaching is principally concerned is „the world of experience”, and even the objective world is of interest only to the extent that it serves as that necessary external condition for experience.*

nienia związana z poczuciem „ja”. *Kazanie do Katjajany* przynajmniej w wersji sanskryckiej pokazuje jednak, że dla Buddy zasadniczym problemem jest właśnie ta norma. Błąd poznawczy nie wyraża się w owej subiektywnej nakładce „własnego świata” okrywającej dostępny w jakimś pierwotniejszym, wiarygodnym, gdyż niezakłóconym poznaniu świat obiektywny. W obszarze doświadczenia ukonstytuowanego przez błąd poznawczy nie istnieje żadna wiarygodna perspektywa *sub specie aeternitatis*. Wręcz przeciwnie, właśnie przekonanie, że taka perspektywa istnieje, zdaje się twierdzić Budda, jest wyrazem błędu poznawczego. Zatem z perspektywy *Kazania do Katjajany* dystynkcja na to, co subiektywne i obiektywne, jako że uzyskuje sens w obszarze doświadczenia naznaczonego błędem, sama jest formą przejawiania się tego błędu.

Podobny problem pojawia się też w wypowiedzi Sue Hamilton. Badaczka ta była bodaj pierwszą, która tak wyraźnie położyła nacisk na rozumienie zespółów jako po prostu zjawisk. O ile więc Bodhi w zgodzie z tradycją therawady otwarcie broni realizmu myśli Buddy, o tyle Hamilton opowiada się za jej antyrealizmem. Świat określany przestrzennie to tylko metafora świata doświadczenia⁴³. Poznawczy dostęp mamy tylko do tego ostatniego⁴⁴, a przestrzeń i czas stanowią jego strukturę⁴⁵.

Budda – twierdzi Hamilton – nie jest w ogóle zainteresowany rozstrzygnięciem tego, czy realny, przestrzenny, zewnętrzny świat istnieje, czy też nie istnieje. Chce ona pokazać, że „w świetle jego nauk założenie, iż «zewnętrzny świat» musi albo istnieć, albo nie istnieć, jest fałszywe”⁴⁶. Postawę Buddy w związku z tym najlepiej opisać można jako formę idealizmu transcendentalnego bliską koncepcji Immanu-

⁴³ Zob. S. Hamilton, *The „External World”...*, s. 81.

⁴⁴ Eadem, *Early Buddhism...*, s. 107–108.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 169–170.

⁴⁶ Eadem, *The „External World”...*, s. 74: [...] *in the light of his teachings the premise that there must either be or not be the „external world” is a false one.*

ela Kanta⁴⁷. Chociaż Hamilton przestrzega, że odwołuje się do idealizmu transcendentального tylko jako do modelu, to podąża za tym modelem na tyle daleko, aby zaprzeczyć swoim własnym wstępnym deklaracjom. Uznaje bowiem ostatecznie, że musi istnieć Rzeczywistość (majuskuła badaczki) poza empirycznym światem doświadczenia jako warunek możliwości doświadczenia, oraz ustawia ową Rzeczywistość w roli przyczyny doświadczenia. Co więcej, potwierdzenie dla tego przeświadczenia znajduje w Kanonie. Jest nim słynna wypowiedź Buddy z *Udany*, zwykle przywoływana w kontekście dyskusji nad naturą nirwany, którą Hamilton odczytuje w nowy sposób. Brzmi ona (Ud. 80-81)⁴⁸:

atthi bhikkhave ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhatāṃ, no ce taṃ bhikkhave abhaviṣṣa ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhatāṃ, na yidha jātaṣṣa bhūtaṣṣa kataṣṣa saṃkhatāṣṣa nissaraṇaṃ paññāyetha. yaṃā ca kho bhikkhave atthi ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhatāṃ, taṃā jātaṣṣa bhūtaṣṣa kataṣṣa saṃkhatāṣṣa nissaraṇaṃ paññāyati 'ti.

Istnieje, mnisi, niezrodzone, niepowstałe, niestworzone, nieuformowane. Mnisi, gdyby nie było tego niezrodzonego, niepowstałego, niestworzonego, nieuformowanego, to w tym świecie wyjścia ze zrodzonego, powstałego, stworzonego, uformowanego nie można by poznać. Ponieważ jednak istnieje, mnisi, niezrodzone, niepowstałe, niestworzone, nieuformowane, dlatego wyjście ze zrodzonego, powstałego, stworzonego, uformowanego daje się poznać.

Chociaż w swoim rozumieniu myśli Buddy podążam za intuicjami wyrażonymi przez Hamilton, to zdecydowanie nie potrafię zaakceptować tego momentu jej argumentacji. Przeciwnie zaproponowanej przez nią wykładni przywołanego tutaj fragmentu *Udany* wysunąć

⁴⁷ *Ibidem*, s. 74-76, 85.

⁴⁸ Tłumaczenie tego fragmentu podaję w zgodzie z własnym, odmiennym od Hamilton, jego rozumieniem. Na punkt rozbieżności zwrócę za chwilę uwagę.

można trzy krytyczne argumenty. Po pierwsze, badaczka wrywa ten cytat z kontekstu, całkowicie ignorując wskazówkę, jaka pojawia się we wstępie do pierwszej sutty ósmego rozdziału *Udany*, i odnosi się do pierwszych czterech sutt tego rozdziału stanowiących całość. Każda bowiem kolejna sutta, począwszy od drugiej, powtarza *in extenso* wcześniejsze, dodając własne rozszerzenie. Przywołany fragment stanowi rozszerzenie sutty trzeciej. Zgodnie z ową uwagą sutty te mówią o nirwanie, a nie – jak sugeruje Hamilton – o transcendentnej rzeczywistości jako takiej⁴⁹. Badaczka traktuje metaforyczne i apofatyczne wypowiedzi o nirwanie jako apofatyczne wypowiedzi o transcendentnej wobec doświadczenia rzeczywistości. Po drugie, interpretacja cytatu jest nadmiernie spekulatywna. Hamilton poboczne znaczenie słowa *nissaraṇa* uznaje za główne i zmienia logiczny porządek zdania określony strukturą gramatyczną. Słowo *nissaraṇa* w pierwszym rzędzie ma znaczenie ‘odejście, wyjście, ucieczka’. Jako że standardowo używane jest na określenie wyjścia/ucieczki ze stanu doczesności, bywa też oddawane jako ‘wyzwolenie’. Jest synonimem do takich słów jak *palāyana* (‘ucieczka’), *parimuccana* (‘ucieczka, wyzwolenie’), *mutti* (‘uwolnienie, wyzwolenie’). Wyzwolenie jest kresem dążeń, tym, co leży na końcu praktyki, stąd metaforycznie można powiedzieć, że jest jej rezultatem, wynikiem. Słownik dopuszcza taką możliwość tłumaczenia jako poboczne określenie na owo wyjście, czyli wyzwolenie⁵⁰. Hamilton jednak pojmuje ów rezultat w sposób uniwersalny, umieszczając go w ogólnym kontekście przyczynowego warunkowania. Co więcej, zmienia porządek zdania, tłumacząc to słowo w funkcji przydawki dopełniaczowej, a nie rzeczownika w funkcji podmiotu zdania. W jej tłumaczeniu zatem warunek sformułowany w kluczowym dla tego fragmentu drugim zdaniu wygląda następująco: „Istnieje, mni-

⁴⁹ Ud. 80: „Czcigodny wygłaszał mnichom mowę zgodną z dhammą związaną z nibbaną” (*bhagavā bhikkhū nibbānapaṭisaññuttāya dhammiyā kathāya sandasseti*).

⁵⁰ Zob. *Pali-English Dictionary...*, s. 374.

si, niezrodzone, niepowstałe, niestworzone, nieuformowane, bez którego, mnisi, to będącego [jego] rezultatem zrodzonego, powstałego, stworzonego, uformowanego nie można by poznać [doświadczyć]⁵¹. W myśl jej wykładni istnienie niezrodzonego jest warunkiem poznania czy też istnienia zrodzonego, które to zrodzone pozostaje w relacji skutku do niezrodzonego. Zgodnie z porządkiem gramatycznym, który w przekładach jest powszechnie akceptowany, istnienie niezrodzonego (co by to nie miało znaczyć) jest warunkiem poznania (doświadczenia) wyzwolenia ze zrodzonego. Zatem zaproponowany przez badaczkę sposób tłumaczenia jest czystą manipulacją podporządkowaną założonemu z góry celowi. Po trzecie, w świetle wcześniejszego twierdzenia o unieważnieniu przez Buddę pytania o istnienie bądź nieistnienie zewnętrznego świata uwagą tą Hamilton sobie przeczy. Odkrywając wewnętrzną logikę myśli Buddy, brytyjska badaczka jednocześnie ją unieważnia. Hamilton uznaje bowiem, podążając tropem Kanta, że musi istnieć coś od nas niezależnego, i przekonanie to wtłacza poniekąd na siłę, wbrew wcześniejszej deklaracji, w postawę Buddy. Ostatecznie zatem na planie metafizycznym opowiada się po stronie realizmu, a z racji ulokowania owej rzeczywistości względem doświadczenia można by powiedzieć, że jest to realizm abstrakcyjny⁵². Dostęp mamy tylko do świata przez nas skonstruowanego, o owym realnym świecie nic nie wiemy poza tym, że istnieje. Zatem na planie epistemologicznym jest to stanowisko umiarkowanego antyrealizmu kreacyjnego⁵³. Aczkolwiek na temat samego procesu kreacji Hamilton

⁵¹ S. Hamilton, *The „External World”...*, s. 85: *There is, bhikkhus, an unborn, an unbecome, an unconstructed, an unconditioned, without which, bhikkhus, the resultant born, become, constructed, conditioned could not be known [experienced]*.

⁵² Terminu „abstrakcyjny realizm” używam za Edwardem Craigiem, zob. E. Craig, *Realism and Antirealism*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, ed. idem, London–New York 1998, s. 117.

⁵³ Na temat umiarkowanego antyrealizmu kreacyjnego zob. np. T. Szubka, *Trzy formy współczesnego antyrealizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXVI/1 (1998), zwł. s. 18–21.

nic więcej nie mówi. Nie rozstrzyga, jaki jest zasięg owej kreacji – czy jest to tylko interpretacja i nadawanie sensu doświadczanym przedmiotom, czy faktyczna konstytucja owych przedmiotów; czy strukturyzacja świata jest przygodna i względna, co wiąże się z pewną dowolnością wyboru perspektywy, czy konieczna i uniwersalna, w związku z tym, że odzwierciedla transcendentną strukturę podmiotu. Nie odnosi się ona też do zarzutu, który jako pierwszy został Kantowi postawiony – jak zrozumieć przyczynową relację między rzeczą w sobie a zjawiskiem, jeśli przyczynowość jest wyłącznie sposobem strukturyzowania zjawisk i poza sferą zjawisk użycie tej kategorii nie ma żadnego sensu. Właśnie to przywiązanie Kanta do realistycznej perspektywy w metafizyce zostało najszybciej zaatakowane jako pozostałość naturalnego naiwno-realistycznego przeświadczenia niespójnego z wizją transcendentnego idealizmu. Hamilton nie dostrzega zarówno problemu, jak i wielkiej potrzeby poznawczego uprawomocnienia przekonania o istnieniu rzeczywistości w sobie. Widać to wyraźnie w następującej wypowiedzi:

To dlatego, że empiryczny świat doświadczenia jest zależnie powstały, i dlatego jest zależny, *musi* być coś jeszcze. Gdyby nie było, to konwencjonalny świat, świat doświadczenia musiałby być autonomiczny, co, jak stwierdza nauka Buddy *implicit* i *explicit*, nie ma miejsca⁵⁴.

Ponieważ jednak Hamilton jako jedyny przykład stwierdzenia *explicit* owego faktu przytacza cytat z *Udany*, który, jak to powyżej pokazywałem, nie dowodzi tego, czego w zamierzeniu miał dowodzić, wychodzi na to, że nauka Buddy fakt istnienia transcendentnej rzeczywistości bardziej niż *explicit* stwierdza jednak *implicit*.

⁵⁴ S. Hamilton, *The „External World”...*, s. 84: *It is because the empirical world of experience is dependently originated, and therefore dependent, that there must be something else. If there were not, the conventional world, the world of experience would have to be autonomous, which the Buddha’s teachings both implicitly and explicitly state is not the case.*

Jeszcze na jeden problem, w świetle *Kazania do Katjajany* najbardziej zasadniczy, należy zwrócić uwagę. Jeżeli mamy dostęp tylko do świata doświadczenia, który w całości zależny jest od naszych stanów epistemicznych, jak mówi Hamilton – od naszego aparatu poznawczego, to jaki sens ma orzekanie istnienia transcendentnego wobec świata doświadczenia? Jedynym sposobem, żeby kategorii istnienia transcendentnego nadać sens, jest uznanie, że dysponujemy jakimś minimalnym, ograniczonym być może tylko do tego jednego aspektu dostępem poznawczym do owej Rzeczywistości, i nie ma znaczenia, czy będzie to postrzeżenie zmysłowe, czy jakaś forma intelektualnej intuicji. Jeżeli takim dostępem nie dysponujemy, to orzekając transcendentne istnienie, kierujemy się przeświadczeniami ukształtowanymi w obszarze świata doświadczenia, a w ostateczności przeświadczeniami zakorzenionymi w naiwno-realistycznej postawie, dla owego świata doświadczenia charakterystycznej. Sądzę, że na ten właśnie moment zwraca uwagę Budda, mówiąc w *Kazaniu do Katjajany* o ufundowaniu świata w istnieniu i nieistnieniu. Oczywiście powyższe krytyczne uwagi nie odbierają odkrywczej wartości ogólnej perspektywie, z jakiej Hamilton proponuje rozumieć myśl Buddy. Wskazują raczej na potrzebę gruntowniejszego, dokładniejszego i bardziej skrupulatnego przemyślenia całego zagadnienia.

Zadanie takie postawił przed sobą Alexander Wynne, który również zdecydowanie co Sue Hamilton opowiada się za antyrealizmem myśli Buddy⁵⁵. Chociaż wyraźnie dba o to, aby unikać niespójności w swojej

⁵⁵ Sugestię, że Budda w swojej filozofii rozwija stanowisko antyrealistyczne, sformułowała również Noa Ronkin: N. Ronkin, *Early Buddhist Metaphysics. The Making of a Philosophical Tradition*, London–New York 2005. Czytamy w niej (s. 245): „Tym, co odrzuca Budda, jest realizm, zarówno pojęciowy, jak i ontologiczny: przekonanie, że napotkany świat składa się z odróżnialnych substancji, oraz lingwistyczna teoria głosząca, że słowa odnoszą się do owych substancji, reprezentując je; przeświadczenie, że nasz język koresponduje z niezależną od umysłu rzeczywistością, czy też że ją odzwierciedla” (*What the Buddha rejects is realism, conceptual and ontological alike: the notion that the*

prezentacji postawy twórcy buddyzmu, mam pewne wątpliwości, czy udało mu się w tym dążeniu w pełni wytrwać⁵⁶.

Centralnym punktem swojej rekonstrukcji i jednocześnie punktem wyjścia dla dalszych tez Wynne uczynił zagadnienie miejsca i znaczenia we wczesnej refleksji buddyjskiej kwestii jaźni. Podejmuje on analizę głównego w jego opinii argumentu wymierzonego w wartość pojęcia jaźni zawartego w drugim kazaniu Buddy, który to argument kilkakrotnie został powtórzony w kanonie palijskim oraz zachował się w kilku wersjach sanskryckich⁵⁷. W argumentie tym Budda wykazuje bezzasadność przypisywania statusu jaźni zespołom, które są nietrwałe, a ponieważ w naszym doświadczeniu nie znajdujemy niczego trwałego, więc niczemu tego statusu nie możemy nadać⁵⁸. Wynne zwraca uwagę na brak ze strony Buddy jasnej deklaracji o nieistnieniu jaźni⁵⁹. Chociaż z owego rozumowania płynie, zdawałoby się, jednoznaczny wniosek stwierdzający nieistnienie jaźni, Budda w kazaniu tym nie orzeka tego wprost. Co więcej, w innych sytuacjach też powstrzymuje się od wyraźnej deklaracji w tej kwestii, jak ma to miejsce choćby w rozmowie Buddy z ascetą Wacchzagottą, w której Przebudzony nie odpowiada ani twierdząco, ani przecząco na pytania o ist-

encountered world is made up of distinguishable substances, and the linguistic theory that words refer to these substances which they represent; the conviction that our language corresponds to or mirrors a mind-independent reality). Tematu tego jednak nie pogłębiła.

⁵⁶ Najważniejszymi tekstami, w których Wynne wypowiada się na temat antyrealizmu myśli Buddy, są: A. Wynne, *The ātman and Its Negation. A Conceptual and Chronological Analysis of Early Buddhist Thought*, JIABS 33/1-2 (2010), s. 103-171; idem, *Buddhism. An Introduction*, London–New York 2015.

⁵⁷ Analizy zagadnienia jaźni, które przygotowały grunt dla tezy o antyrealizmie myśli Buddy zawarte są w dwóch tekstach, zob. idem, *Early Evidence for the „No Self” Doctrine? A Note on the Second anātman Teaching of the Second Sermon*, TIJBS 1 (2009), s. 64-84; idem, *Miraculous Transformation and Personal Identity. A Note on the First anātman Teaching of the Second Sermon*, TIJBS 1 (2009), s. 85-113.

⁵⁸ Zob. np. SN III, 66-68.

⁵⁹ A. Wynne, *The ātman and Its Negation...*, s. 113, 142.

nienie/nieistnienie jaźni (SN IV, 400-401), czy też w innej rozmowie z tym samym Waczczagottą, w której bez odpowiedzi pozostawia m.in. pytania o istnienie Tathagaty po śmierci, jego nieistnienie, jego jednoczesne istnienie i nieistnienie oraz ani istnienie, ani nieistnienie (MN I, 484-485).

Żeby zrozumieć postawę Buddy, podkreśla Wynne, powinniśmy zdać sobie sprawę z tego, na czym polega różnica między nauką o nie-jaźniowości (*Not-Self*), a nauką o bejaźniowości (*No Self*). Pierwsza ma być charakterystyczna dla Buddy, druga dla tradycji abhidharmicznej. Pierwsza wiąże się z filozofią epistemologicznego warunkowania, wyraża więc postawę antyrealistyczną, druga zaś z redukcjonistycznym realizmem charakterystycznym dla abhidharmy. Zgodnie z pierwszą nauką o niejaźni polega na wykazaniu, że o aspektach naszego doświadczenia, czyli o pięciu zespółach, nie sposób orzekać jaźni (orzekanie jaźni jest błędną konceptualizacją), nie można ich uważać za jaźń, żaden aspekt naszego doświadczenia (zespół) nie jest jaźnią. Zgodnie z drugą nauką o bejaźniowości jest nauką o braku jaźni, o jej faktycznym nieistnieniu. Głosi ona, że w realnie istniejących zespółach nie można znaleźć jaźni, gdyż żadna jaźń nie istnieje⁶⁰.

Z kolei w pytaniach Waczczagotty, pozostawionych bez odpowiedzi, nie chodzi tylko o błędne oczekiwania i założenia pytające-

⁶⁰ Kwestii jaźni w buddyzmie poświęcona jest ogromna literatura. Tutaj warto wskazać tylko kilka kluczowych prac (kilka dodatkowych podaję w bibliografii): S. Collins, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge 1982; idem, *What Are Buddhists Doing When They Deny the Self?*, [w:] *Religion and Practical Reason. New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*, ed. F. E. Reynolds, D. Tracy, Albany 1994, s. 59-86; J. Pérez-Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague 1980; P. Harvey, *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, Richmond 1995; idem, Dukkha, *Non-Self, and the Teaching on the Four „Noble Truths”*, [w:] *A Companion to Buddhist Philosophy*, ed. S. M. Emmanuel, Chichester 2013, s. 26-45; M. Albahari, *Analytical Buddhism. The Two-Tiered Illusion of Self*, New York 2006; w języku polskim zob. K. Kosior, *op. cit.*, s. 185-198.

go, z powodu których każda odpowiedź Buddy zostanie zrozumiana przez niego opacznie, niezgodnie z jej intencją (taką wykładnię postawy Buddy zwykle przyjmują badacze). W obu wypadkach, zarówno w sytuacji powstrzymywania się przed afirmacją nieistnienia jaźni, jak i w sytuacji nieudzielania odpowiedzi Waczzhagotcie, podstawą dla zachowania Buddy jest przekonanie, że pojęcie istnienia konstytuowane jest w zależności od umysłu; posiada ono wartość tylko w obszarze przyczynowo uwarunkowanego doświadczenia, w związku z czym wszelkie orzekanie istnienia bądź nieistnienia poza doświadczeniem nie ma najmniejszego sensu⁶¹. Jediną rozsądną postawą, jaką można przyjąć względem pytań wychodzących poza doświadczenie, jest – zdaje się sugerować Wynne – zachowanie milczenia.

Postawa Buddy względem kwestii jaźni koresponduje z postawą, jaką ten zajmuje w *Kazaniu o sieci Brahmy* (DN I, 1-46). Ściśle rzecz biorąc, refleksja nad tą suttą dostarcza Wynne’owi argumentów uzasadniających postawę Buddy względem kwestii jaźni. W kazaniu tym Przebudzony przeprowadził krytykę sześćdziesięciu dwóch poglądów głoszonych przez różnych niebuddyjskich myślicieli. Niektóre z tych poglądów stanowią wyraz spekulacji na temat przeszłości oraz sposobu istnienia w czasie jaźni, świata czy bogów. Inne formułują przekonania na temat świata ze względu na jego przestrzenność. Jeszcze inne rozstrzygają kwestie moralnej jakości różnych przedmiotów. Odrębna grupa dotyczy charakterystyki jaźni. Ostatnia zaś manifestuje różne poznawcze postawy względem możliwości żywienia poglądów⁶². Odrzuciwszy wszystkie, Budda sam nie afirmuje w ich miejsce żadnego poglądu. Nie robi tego, gdyż obca jest mu perspektywa, którą wszystkie one, bez względu na swoje zróżnicowanie, podzielają. Skrupulatna analiza owej krytyki ujawnia zdaniem Wynne’a, że jej podstawą jest nieadekwatność pojęć czasu (przeszłości i przyszłości) oraz przestrzeni. Budda nie proponuje żadnego różnego od przywołanych stanowiska

⁶¹ A. Wynne, *The ātman and Its Negation...*, s. 142.

⁶² Tą grupą zajmę się w drugiej części niniejszej pracy.

ontologicznego, gdyż jego rozumienie nie wyraża się poprzez czasowe pojęcia. *Kazanie o sieci Brahmy* zatem jest świadectwem odrzucenia filozoficznego realizmu⁶³. Wynne stwierdza, że w tym obszernym i niezwykle ważnym kazaniu Budda dał wyraz swojej unikatowej postawie, którą badacz określa filozofią epistemologicznego warunkowania.

Podsumowując swoje szczegółowe analizy Wynne oznajmia:

Budda był pierwszą osobą w historii, która odrzuciła, nie mówiąc już o jego podjęciu, przekonanie, że zewnętrzny świat ujmowany zmysłowo jest rzeczywistością niezależną od umysłu⁶⁴.

Z tak zarysowanego stanowiska płyną radykalne konsekwencje, które nie zostały dotychczas należycie uchwycone. Wskazując na nie, badacz dodaje:

Jeśli bowiem postrzegany świat jest pewnego rodzaju pojęciowym konstruktem, oznacza to, że przestrzeń, czas oraz jednostkowe istnienie nie są obiektywnie realne oraz że nirwana jest raczej niewystawialną prawdą o zjawiskach niż absolutną rzeczywistością poza nim⁶⁵.

Ostatecznie Wynne podejmuje próbę uogólnionego zaklasyfikowania filozoficznej postawy Buddy, oświadczając:

Ogólną metafizykę [Buddy] można nazwać „skonstruowanym realizmem”: „skonstruowanym” w tym sensie, że świat doświadczenia jest umysłowym konstruktem; a „realizmem”

⁶³ A. Wynne, *The Atman and Its Negation...*, s. 148-149.

⁶⁴ Idem, *Buddhism...*, s. 5: *Buddha was the first person in history to reject, let alone entertain, the notion that the external world apprehended through the senses is a mind-independent reality.*

⁶⁵ *Ibidem*, s. 7: *For if the perceived world is a sort of conceptual construction, it implies that space, time and individual existence are not objectively real, and that Nirvana is the ineffable truth of phenomena, rather than an absolute reality beyond it.*

w tym sensie, że poznawcze procesy oraz leżąca u podstaw rzeczywistość, którą one formują, są obiektywnie realne⁶⁶.

W powyższej wypowiedzi powraca problem, przed jakim postawiła nas już Hamilton. Z jednej strony Wynne stanowczo oznajmia, że ze względu na skonstruowany charakter pojęcia istnienia nie sposób orzekać istnienia/nieistnienia transcendentnego względem uwarunkowanego doświadczenia⁶⁷. Powstrzymywanie się przed jednoznacznym orzekaniem nieistnienia transcendentnej jaźni oraz brak odpowiedzi na pytania Waczzhagotty miały świadczyć o uświadomieniu sobie przez Buddę owej niemożliwości. Z drugiej strony jednak, wbrew własnym rozstrzygnięciom, Wynne uległ Kantowskiej manierze mówienia o leżącej u podstaw procesów poznawczych transcendentnej rzeczywistości, za którą Hamilton opowiadała się świadomie.

Trzeba jednak przyznać, że postawa Wynne'a nie należy do wyjątkowych, maniera owa we współczesnym antyrealizmie nie jest zjawiskiem odosobnionym. Można odnieść wrażenie, jakby niektórzy ze współczesnych antyrealistów żywili przekonanie, że naturalizacja Kanta, czyli usunięcie transcendentalnego wymiaru z jego filozofii, likwidowała również problem poznawczych podstaw, w oparciu o które przyjmuje się istnienie rzeczywistości samej w sobie. Zaskakuje jednak fakt, że proponując wykładnię myśli Buddy, która w swoim radykalizmie zdaje się bliższa stanowisku Nelsona Goodmana⁶⁸, osta-

⁶⁶ *Ibidem*, s. 33: *The general metaphysic could be termed „constructed realism”: „constructed” in the sense that the world of experience is a menatl construction; and „realism” in the sense that cognitive processes and the underlying reality that they fashion are both objectively real.*

⁶⁷ Zob. *idem*, *The ātman and Its Negation...*, s. 149, 154.

⁶⁸ Zestawiając w tym miejscu myśl Buddy ze stanowiskiem Nelsona Goodmana, biorę pod uwagę wyłącznie kwestię możliwości i sensowności orzekania transcendentnego istnienia w związku z przekonaniem o skonstruowanym charakterze samego pojęcia istnienia, całkowicie pomijam natomiast zagadnienie relatywizmu. Reprezentatywną pracą dla Goodmanowskiego antyrealizmu jest: N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1997.

tecnie badacze, gdy przychodzi do postawienia przysłowiowej kropki nad „i”, skłonni są cofać się o krok, zbliżając się do pozycji Michaela Dummetta⁶⁹ czy może bardziej Hilarego Putnama⁷⁰. Przyczyn takiego postępowania, jak sądzę, należy upatrywać w obawie przed postawieniem myśli Buddy zarzutu metafizycznego nihilizmu, co prowadzi do podjęcia wyprzedzających działań, które zarzut taki mają z góry unieważnić, nawet jeżeli skutkują one niespójnością w wykładni. Możliwe, że nieświadomie historyk filozofii ustępuje w tym momencie miejsca apologecie. Czy jednak taka apologia ma jakąkolwiek wartość, skoro wyrasta z naiwno-realistycznego przekonania o obiektywności dystynkcji między obrazem a obrazowanym, stojącego w opozycji do antyrealistycznej wykładni myśli Buddy?

Chociaż wykładnia taka pozostaje w niezgodzie z ukierunkowaną realistycznie filozofią abhidharmiczną, głosów dezaprobaty pod jej adresem jak dotychczas pojawiło się zaskakująco niewiele. Najbardziej zdecydowana krytyka tezy o antyrealizmie Buddy pochodzi od Douglassa Smitha⁷¹. Nie oznacza to jednak, żeby podnoszone przez niego argumenty były mocne i rozstrzygające. Jego krytyka, bardziej niż w sile argumentów, wyraża się w sposobie, w jaki buduje narrację, która ma odpowiadać zdroworozsądkowym intuicjom, a tym samym sugerować, że zdroworozsądkowa perspektywa rozumienia jakiejś kwestii zdaje się lepiej objawiać jej sens⁷². Chociaż badacz odnosi się do kilku tekstów, które odgrywają ważną rolę w uzasadnieniu wykładni antyrealistycznej, robi to w sposób raczej wybiórczy: całkowicie pomija kluczowe wypowiedzi Buddy zawarte w innych tekstach, które sugerują antyrealizm (jak choćby dotyczące „przekraczania” przestrzeni,

⁶⁹ Zob. M. Dummett, *Logiczna podstawa metafizyki*, tłum. W. Sady, Warszawa 1998.

⁷⁰ Dobrym wprowadzeniem w myśl tego filozofa w języku polskim jest: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, wybór i tłum. A. Grobler, Warszawa 1998.

⁷¹ D. Smith, *Was the Buddha an Anti-Realist?*, JOCBS 9 (2015), s. 143-178.

⁷² Zob. *ibidem*, s. 163.

a tym samym rozumienia przestrzeni czy przede wszystkim istnienia), nie próbuje dać żadnej ich realistycznej wykładni. Stąd skłonny jestem zaryzykować stwierdzenie, że argumentacja Smitha przeciwko antyrealizmowi myśli Buddy jest w znacznym stopniu retoryczna, bardziej perswazyjna niż merytoryczna.

Niemniej, mimo tych zastrzeżeń, warto zwrócić uwagę na co najmniej cztery punkty, które Smith podnosi. Po pierwsze, wskazuje, że krytycy przekonania głoszącego realizm myśli Buddy skupili się wyłącznie na realizmie substancjalistycznym i nie wzięli pod uwagę, że mogą istnieć inne rodzaje realizmu. W szczególności nie rozważyli możliwości, że mamy tutaj do czynienia z filozofią procesu. Według Smitha myśl Buddy jest realistyczną filozofią procesu, jest to realizm procesualny, a nie substancjalny⁷³.

Po drugie, wiele momentów w wypowiedziach Buddy utrwalonych w kanonie w tekstach uchodzących za wczesne można wytłumaczyć, uwzględniając właściwy dla nich kontekst, czyli buddyjską teorię medytacji, w związku z czym nie tylko nie wymagają one antyrealistycznej interpretacji, ale interpretacja taka zaciera faktyczne intencje za nimi stojące. Przykładem może być charakterystyczna dla antyrealistycznej interpretacji wykładnia zawartej w czwartym rozdziale *Suttanipaty* zatytułowanym *Atthaka-vagga* (uchodzącym za jeden z najstarszych buddyjskich tekstów) strofy 874, w której mówi się, że forma materialna przestaje istnieć dla przebywającego w szczególnym stanie opisywanym w odniesieniu do postrzegania/konceptualizacji (*saññā*). Wypowiedź tę po umieszczeniu jej w kontekście opisu praktyki medytacyjnej można rozumieć w sposób jak najbardziej realistyczny. Wystarczy przypomnieć sobie, że w czwartej bezforemnej dhjanie opisywanej jako stan ani postrzegania, ani niepostrzegania (*neva-saññā-nāsaññāyatana*) forma znika dla medytującego, w związku z czym kontakt zostaje przerwany, a medytujący w ten sposób przestaje reagować odczuciem przyjemności i nieprzyjemności. Przebywając w tym stanie równowagi, zaprzestaje sporu ze światem.

⁷³ *Ibidem*, s. 145-147.

Innego przykładu ilustrującego zbędność antyrealistycznej interpretacji dostarcza *Alagaddūpama-sutta* (MN I, 130-142). Pojawia się w niej opis arahanta, w którym orzeka się, że bogowie, szukając wyzwolonego, nie mogą go znaleźć, gdyż jest nie do wykrycia. Antyrealistyczna interpretacja głosi, że jest tak dlatego, iż jest on poza czasem i przestrzenią. Smith ponownie odnosi się jednak do kontekstu opisów dhjany, w szczególności do stwierdzenia, że dzięki tej medytacji uchodzi się z pola widzenia Mary. Mara traci z oczu tego, kto pnie się po stopniach owej medytacji, gdyż ten odrywa się od przyjemności zmysłowych, a tym samym od pożądania. Zatem metafora niewykrywalności odnosi się według Smitha do faktu odseparowania od przyjemności, a nie do faktu bycia poza czasem i przestrzenią⁷⁴.

Po trzecie, Smith odwołuje się do przeciwstawienia apofatyczny/katafatyczny, które w wykładni Wynne'a odgrywało ważną rolę. Zaznacza, że chociaż Budda odrzuca wartość żywienia poglądów, to nie sposób nie dostrzec, że w suttach roi się od wypowiedzianych przez niego opinii. Badacz sugeruje wręcz utrzymaną w zdroworozsądkowym tonie interpretację, oznajmiając, że ponieważ sutty *Atthakawaggi* są wczesne, być może nawet pochodzą z wczesnego okresu działalności Buddy, to charakterystyczne dla nich odrzucenie poglądów może być wyrazem zniechęcenia młodego jeszcze Buddy do uczestniczenia w sporach, wręcz zmęczenia nieustannym zabieganiem o uznanie⁷⁵. Ważne jednak jest to, iż zarówno *Alagaddūpama*, jak i *Atthaka-vagga* zawierają nauki nie tylko o charakterze apofatycznym, ale też katafatycznym. Podobnie rzecz ma się ze słynną *Brahmadżalasuttą*, której analiza dostarczyła Wynne'owi ważnych argumentów wspierających jego wywód. W sutcie *Alagaddūpama* katafatyczne nauki dotyczą cierpienia i ustania cierpienia, w *Brahmadżalasutcie* zaś zależnego powstawania. Co więcej Budda nauki o zależnym powstawaniu nie traktuje jako sześćdziesiątego trzeciego poglądu, czyli nie stawia jej

⁷⁴ *Ibidem*, s. 154-156.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 150-151.

na tej samej płaszczyźnie, co krytykowane wcześniej przeświadczenia intelektualnych konkurentów. Właściwy pogląd nie jest bowiem uwarunkowany pragnieniem. Niemniej – twierdzi badacz – jest to pogląd metafizyczny. Zawarta w sutcie *Alagaddūpama* metafora tratwy według Smitha obrazuje właściwy i niewłaściwy sposób ujmowania nauki, tj. dhammy. Wspierając się na tej metaforze, badacz zgłasza przekonanie, że wiara w prawdziwość poglądu nie kłóci się z postawą nielgnięcia do niego, możliwe jest ich pogodzenie⁷⁶.

Po czwarte, Smith uwypukla rangę kontaktu (*phassa*) w buddyjskim rozumieniu zmysłowego postrzegania. Standardowy opis kontaktu przedstawia go jako zajście relacji między organem zmysłem, przedmiotem zmysłowym i świadomością. Badacz oznajmia, że mówienie o nim ma sens tylko przy realistycznym założeniu faktycznego istnienia zarówno organu zmysłowego, jak i zewnętrznego przedmiotu pozostającego w relacji do organu⁷⁷. Píše na ten temat: „«Kontakt» jest paradygmatycznie realistycznym pojęciem, ponieważ dotyczy interakcji pomiędzy odrębnymi umysłowymi i fizycznymi rzeczami”⁷⁸. Na tej samej zasadzie uważa, że użycie zwrotu *yathā-bhūtaṃ* do opisu właściwego poznania osłabia te interpretacje, które pozytywne wypowiedzi Buddy odczytują wyłącznie kontekstualnie i pragmatycznie. Zwrot ten bowiem – w jego opinii – wyraża przekonanie, że prawda/poznanie odnosi się do rzeczywistości „takiej, jaką jest”⁷⁹. Ostatecznie stwierdza, że stanowisko Buddy opisać można jako nierozwiniętą metafizykę i nierozwinięty realizm⁸⁰.

W krytyce Smitha można wskazać kilka słabych punktów. Badacz ten sprowadza antyrealizm do twierdzenia o niewysławialności ostatecznej, tj. transcendentnej rzeczywistości samej w sobie, stąd z anty-

⁷⁶ *Ibidem*, s. 157.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 160.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 174: „Contact” is a paradigmatically realist concept, since it involves an interaction between separable mental and physical things.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 168, 170.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 175.

realizmem ma korespondować postawa apofatyczna. W suttach jednak mamy pełno pozytywnych wypowiedzi, stwierdza, co kłóci się z ową postawą i każe spojrzeć na nią w szerszym kontekście. Przeciwno tej wykładni można wysunąć zarzut, że Smith zbyt pochopnie sprowadza antyrealizm do postawy apofatycznej, a tę traktuje jako ugruntowaną w niewysławialności transcendentnej rzeczywistości. Podobnie pozytywne wypowiedzi dlatego, że są pozytywne, nie muszą dotyczyć rzeczywistości transcendentnej. Równie dobrze mogą odnosić się do sfery zjawisk, czyli doświadczenia, co – jak sądzę – ma miejsce w wypadku Buddy. Dotyczy to również wypowiedzi o zależnym powstawaniu, do czego przejdę za chwilę.

Istotnym momentem krytyki Smitha jest zwrócenie uwagi na szczególny charakter kategorii kontaktu w buddyjskiej koncepcji postrzegania. Badacz jednak z góry przesądza, że pojęcie to ma sens tylko wówczas, gdy kontakt rozumie się jako realną relację między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne. Innymi słowy, ulega naiwno-realistycznemu typowemu dla naturalnego doświadczenia przeświadczeniu. Pojęcie kontaktu daje się jednak bez problemu opisać w języku doświadczenia i nie wymaga akceptacji realizmu. Podobnie też rzecz ma się z użyciem zwrotu *yathā-bhūtam*.

Poważnym mankamentem krytyki Smitha jest całkowity brak refleksji dotyczącej kwestii rozumienia zagadnienia istnienia i nieistnienia. Badacz ten w ogóle nie dyskutuje problemu konstytuowania się owych kategorii. Podobnie też w krytyce Smitha brak jest odniesienia do pytań pozostawionych bez odpowiedzi. Interpretacja antyrealistyczna zdaje się znacznie lepiej radzić sobie z wykładnią postawy Buddy – wszelkie pytania o istnienie, które miałyby transcendować doświadczenie świata, są pytaniami źle zadanymi, które z zasady muszą pozostać bez odpowiedzi.

Mimo tych ułomności warto jednak podkreślić również momenty cenne. Bez wątplenia jednym z nich jest zwrócenie uwagi na znaczenie dla rozumienia różnych wypowiedzi kontekstu medytacyjnego oraz kwestii nielgnięcia. Pewne negatywne wypowiedzi Buddy nie muszą

być interpretowane automatycznie z klucza wykładni antyrealistycznej, a o skłonność do takiego postępowania szczególnie można podejrzewać Wynne'a.

W opinii badaczy, którzy w myśli Buddy dopatrują się stanowiska antyrealistycznego, ukształtowanie się abhidharmicznej scholastyki oznaczało odejście od niejednoznacznej wstrzeźliwości samego Buddy w kierunku jednoznacznych deklaracji, co wiązało się z przejściem na pozycje realistyczne. Ma to być widoczne w wielu momentach, poczynając od negatywnych rozstrzygnięć w kwestii istnienia jaźni, poprzez wypracowanie jednoznacznych opinii w obszarze problematyki kosmologicznej, a skończywszy na sposobie rozumienia zespołów i, mógłbym dodać, na sposobie rozumienia i traktowania doświadczenia. Niemniej należy pamiętać, że również w myśli abhidharmy silnie zaznacza się tendencja do antyrealizmu. Abhidharma bowiem utrzymuje, zdecydowanie przeciwstawiając się realistycznemu atomizmowi filozofii wajsiesziki (*vaiśeṣika*) i njaji (*nyāya*)⁸¹, że rzeczy dane nam w codziennym doświadczeniu są umysłowo skonstruowane i ostatecznie podlegają redukcji do podstawowych czynników/jakości, czyli dharm będących faktyczną treścią naszego doświadczenia. Według njaji-wajsiesziki rzeczy codziennego doświadczenia istnieją realnie jako substancje złożone z atomów. Ich złożoność decyduje o ich nietrwałości, ale nie o ich nierealności. Póki są substancjami złożonymi, póty są przede wszystkim substancjami, czyli stanowią realną, tj. obiektywną istotową jedność; w sensie metafizycznym są jednostkowymi bytami, których nie sposób zredukować do części składowych. Filozofia abhidharmy natomiast twierdzi, że rzeczy codziennego doświadczenia, podlegając mereologicznej redukcji⁸², fak-

⁸¹ Na temat atomizmu w njaji-wajsieszice i w ogóle na temat indyjskiego atomizmu zob. *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 2: *Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, ed. K. H. Potter, Delhi 1977, zwł. s. 69-86; M. Gangopadhyaya, *Indian Atomism. History and Sources*, Calcutta 1980.

⁸² Na temat mereologicznego redukcjonizmu abhidharmy zob. M. Siderits, *Buddhism as Philosophy. An Introduction*, Indianapolis 2007, s. 105-111.

tycznie nie istnieją, ich obiektywność jest wyłącznie empiryczna, a nie metafizyczna. Realnie istnieją tylko proste dharmy, czyli niezłożone i niepodzielne byty przenoszące własną, indywidualną, pojedynczą jakość. Treścią naszego codziennego doświadczenia są jednak owe całości, a nie proste byty/jakości. Siadamy przy stole, głaszczemy kota, zakochujemy się w człowieku, bawimy się z dzieckiem, mamy – żyjemy takie przekonanie – do czynienia z wieloaspektowymi całościami, a nie ze skupiskami odrębnych fizycznych czy psycho-fizycznych jakości. To, jak nam owe całości są dane, i przede wszystkim to, że są nam dane, uwarunkowane jest według abhidharmy procesami poznawczymi. Sądzę, że ten antyrealistyczny aspekt filozofii abhidharmy ciągle jeszcze nie doczekał się należycie pogłębionej analizy. Badacze, jak też i – mam wrażenie – sami myśliciele abhidharmy bardziej skupiali się na realistycznej koncepcji dharm niż antyrealistycznej koncepcji świata doświadczenia. Ci drudzy, dokonawszy podziału na prawdę ostateczną (s. *paramārtha-satya*, p. *paramattha-sacca*) i konwencjonalną (s. *saṃvṛti-satya*, p. *saṃvṛti-sacca*)⁸³, więcej uwagi poświęcali rzeczywistości widzianej przez pryzmat prawdy ostatecznej niż naznaczonemu błędem poznawczym, a tym samym też cierpieniem, światu doświadczanemu w obszarze prawdy konwencjonalnej.

1.5.3. Nauka o zaleźnym powstawaniu

Po dywagacjach na temat antyrealizmu wczesnej myśli buddyjskiej czas powrócić do uwag kończących naukę Buddy do Katjajany i zastanowić się nad „ukształtowaniem” owej środkowej drogi, która ma unikać istnienia i nieistnienia. Obie zachowane w językach indyjskich wersje sutry, chociaż różnią się w tym fragmencie w swojej narracji, zgadzają się, że drogą tą jest nauka o zaleźnym powstawaniu (s. *pratītya-samutpāda*, p. *paṭicca-samuppāda*). W obu wersjach nauka ta zоста-

⁸³ Na temat koncepcji dwóch prawd w tradycji abhidharmy zob. P. M. Williams, *On the Abhidharma Ontology*, JIP 9 (1981), s. 237-239.

ła przywołana w sposób skrótowy, aczkolwiek w wersji sanskryckiej pojawia się odwołanie do dwóch postaci tejże – do ogólnej formuły zależnego powstawania oraz do jej standardowej egzemplifikacji prezentującej kształtowanie się cierpienia. W wersji palijskiej przywołuje się tylko samą egzemplifikację, przy czym w jej obu postaciach: wstępującej i zstępującej. Zalecenie unikania orzekania istnienia i nieistnienia jest wyrazem uświadomienia sobie sposobu formowania się intuicji, z których pojęcia istnienia i nieistnienia wyrastają. Intuicje te uwikłane są w poczucie „ja” – indywidualnej odrębności i tożsamości. Świadomość ta prowadzi Buddę do „afirmacji” postawy apofatycznej, do odrzucenia istnienia oraz nieistnienia. Jak jednak odrzucić coś, co wyrasta z najgłębszych warstw doświadczenia samego siebie? Odpowiedzią na to pytanie jest nauka o zależnym powstawaniu, która wieniczy odkrycie Buddy. To ta nauka decyduje o nowatorstwie i oryginalności jego myśli. Nie biorąc jej pod uwagę, filozofię buddyjską bez wielkich problemów dałoby się sprowadzić do jeszcze jednej postaci apofatycznej refleksji upaniszadowej. W opinii samego Buddy jest to nauka głęboka (*gambhīra*) i mająca głęboką postać (*gambhīrāvabhāsa*), czyli doniosła, brzemenna w konsekwencje (DN II, 55; SN II, 92). Z powodu jej niezrozumienia istoty doświadczają cierpienia. Niewiedza jest bowiem, jak stwierdza Budda w dwóch bliźniaczych kazaniach o ascetach i braminach (SN II, 14-16), brakiem wiedzy o zależnym powstawaniu zjawisk (*dhamma*), ich ustawianiu i ścieżce prowadzącej do ich ustania. Wgląd w tę naukę daje zatem wyzwolenie.

O randze tej nauki mogą świadczyć słowa Assadziego (p. Assaji), który, jeśli wierzyć tradycji, jako ostatni z pierwszej piątki towarzyszy Buddy osiągnął stan arhata. Pewnego razu Sariputta (p. Sāriputta), niebędący jeszcze wówczas buddyjskim mnichem, zaintrygowany jego postawą zadał mu pytanie (VP I, 40): „Jaka jest doktryna twojego szacownego nauczyciela, co on głosi?” (*kimvādī paṇāyasmato satthā kimakkhāyatīti*). Na co Assadzi odpowiedział¹⁸⁴:

¹⁸⁴ Zob. także *The Book of the Discipline (Vinaya-piṭaka)*, vol. 4: *Mahāvagga*, trans. I. B. Horner, London 1951, s. 53-54.

*ye dhammā hetuppabbhavā tesam hetum tathāgato āha tesañ ca
yo nirodho evaṃvādi mahāsamaṇo 'ti*

Tathagata powiedział o przyczynie i ustaniu owych zjawisk powstających za sprawą przyczyn, oto doktryna Wielkiego Ascety.

Nauka o zależnym powstawaniu jest odpowiedzią Buddy na problem, jaki wyłania się w związku z zawieszeniem opinii na temat istnienia (ale też i nieistnienia) metafizycznego podmiotu czynu. Jest to szczególnie palący problem w kontekście etycznym, czyli w kontekście pytania o odpowiedzialność za podejmowane działania i ich konsekwencje.

W przywoływanym już *Kazaniu do Molijaphagguny* (SN II, 13-14) Budda, przypomnijmy, zredefiniował pytania o to, kto spożywa „pokarm” świadomości, wywołuje kontakt, czuje i pragnie. Pytania takie, oznajmia, są niewłaściwie sformułowane (*no kallo pañhoṭi*). Należy pytać o to, czego warunkiem jest pokarm świadomości, w oparciu o jaki warunek pojawia się kontakt, uczucie, pragnienie. Właściwie zadane pytanie jest pytaniem o to, jaki stan jest warunkiem pojawienia się jakiego stanu. Nie należy pytać o to, kto działa, tylko o to, w oparciu o jaki warunek pojawia się jakiś stan.

Analogicznej odpowiedzi Budda udzielił pytany o to, do kogo przynależą starość-i-śmierć, narodziny itd. (SN II, 60-63), czyli, innymi słowy, kto doświadcza starości-i-śmierci, narodzin itd. Wszystko to są „niewłaściwie zadane pytania” (*no kallo pañhoṭi*). W miejscu tym Budda poczynił jeszcze jedną ciekawą uwagę. Stwierdził mianowicie, że wypowiedzi w rodzaju: „Czym jest starość-i-śmierć i do kogo przynależy?” (*katamaṃ jarā-maraṇaṃ kassa ca paṇidaṃ jarā-maraṇanti*) oraz: „Starość-i-śmierć to jedna rzecz, a ten, do kogo starość-i-śmierć przynależy, to druga” (*aññaṃ jarā-maraṇaṃ aññaṃ kassa ca paṇidaṃ jarā-maraṇanti*) posiadają tę samą charakterystyczną cechę czy też wymowę (*ubhayam etaṃ ekattaṃ vyañjanaṃ eva nānaṃ*). Cechą tą jest podzielenie tego samego błędnego założenia dotyczącego działania,

w tym w szczególności doświadczenia. Obie wypowiedzi są wadliwe, zarówno pytanie, jak i stwierdzenie, gdyż zakładają ontyczny podmiot. Ponieważ Budda dostrzega tę wadę we wszystkich funkcjonujących w jego czasach koncepcjach przyczynowości, wszystkie je odrzuca.

W *Kazaniu do nagiego ascety* koncepcje owe podzielone zostały według klucza logicznego na cztery grupy (SN II, 19-20)⁸⁵. Do pierwszej należą te, które głoszą, że skutek wywołany został przez samego siebie (*sayaṃkata*), czyli że skutek i przyczyna są ze sobą tożsame albo, jak się czasami to ujmuje, że skutek tkwił już w przyczynie. Oznacza to, że w sensie metafizycznym skutek i przyczyna są tym samym bytem, chociaż różnią się w sensie empirycznym. Do drugiej zaliczone zostały te, które utrzymują, że skutek został wywołany przez coś innego (*paraṃkata*), czyli że skutek i przyczyna nie są ze sobą ontycznie tożsame, nie ma między nimi bytowej ciągłości. Do grupy trzeciej włączone zostały te, których stanowisko opisać można koniunkcją dwóch pierwszych możliwości, głoszą one zatem, że w pewnym sensie skutek wywołany jest przez samego siebie i przez coś innego (*sayaṃkatañ ca paraṃkatañ ca*), czyli że jest tożsamy z przyczyną i nie jest z nią tożsamy. Grupę czwartą mają stanowić koncepcje opisywalne binegacją, które głoszą, że skutek ani nie został wywołany przez samego siebie, ani nie został wywołany przez coś innego (*asayaṃkāram aparaṃkāram*). Innymi słowy, głoszą one całkowite niezdeterminowanie (*yadicchā*) skutku czy też jego przypadkowe powstawanie (*adhicca-samuppāda*).

Grupę pierwszą ilustruje cały wachlarz poglądów, których pierwociny znaleźć można w *Rigwedzie* (*Rg-veda*), które dojrzewały w upaniszadach, a następnie wyraziły się w kilku klasycznych bramińskich systemach, jak np. adwajtawedanta (*advaita-vedānta*) czy sankhja (*sāṃkhya*). Mimo różnic wszystkie one podzielają przekonanie, że skutek jest wynikiem przemian (przekształceń lub podziałów) pierwotnego bytu (czy to ujmowanego w kategoriach boga, czy bezosobowego absolutu, czy też po prostu pierwotnej substancji). Wyrazi-

⁸⁵ Szerzej na temat owych czterech grup zob. N. Ronkin, *op. cit.*, s. 195-198.

stego przykładu takiego stanowiska, pośród wielu mniej wyrazistych, dostarcza opowieść o pierwotnym podziale, jaki dokonał się w bogu/ duchu o imieniu Purusza (Puruṣa), w wyniku którego, poprzez dalsze podziały wydzielonej części, ukształtowany został świat fizyczny i społeczny (RV X, 90). Inny nie mniej wyrazisty przykład znaleźć możemy w *Nasadijasukcie* (*Nāsadiya-sūkta*; RV X, 129), najstynniejszym filozoficznym hymnie *Rigwedy*, gdzie mówi się o początku tak doskonałym, iż wyprzedzał niebyt (*asat*) i byt (*sat*), a będąc w sobie nieodróżnicowanym, pozostawał jednym (*eka*). W nim to, w wyniku wewnętrznej dynamiki określanej mianem żarzenia się (*tapas*), zainicjowany został proces przemian, którego efektem było powstanie wszystkiego. Zawarta w tym hymnie idea jednego dała początek dominującej we wczesnych upaniszadach koncepcji wszechobejmującego jedyne brahmana (*brahman*)⁸⁶, będącego korzeniem i podstawą wszystkiego⁸⁷, który w wymiarze subiektywnym udostępnia się jako jaźń-atman (*ātman*)⁸⁸.

⁸⁶ ChU VI.2.1-3: *sad eva somyedam agra āsid ekam evādvitīyam* | [...] *tadaikṣata babu syām prajāyeyeti* („Na początku, Somjo, istniał tylko byt, jedno tylko bez drugiego. [...] To pomyślało: obym było wielością, obym się rozmnożyło”). Zob. także *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1998, s. 240, a także *The Early Upaniṣads*, trans. and ed. P. Olivelle, Oxford 1998, s. 246-247.

⁸⁷ ChU VI.8.4: *sanmūlāḥ somyemāḥ sarvāḥ prajāḥ sadāyatanāḥ satpratiṣṭhāḥ* („Te wszystkie stworzenia, Somjo, mają korzeń w bycie, siedzibę w bycie, podstawę w bycie”). Zob. także *Upaniszady*, s. 244, a także *The Early Upaniṣads*, s. 250-251.

⁸⁸ MU I.2: *sarvaṃ hy etad brahma | ayam ātmā brahma* („Zaprawdę wszystko jest brahmanem. Ten atman jest brahmanem”). Datowanie upaniszady *Manḍukji* (*Māṇḍūkya*) jest problematyczne. Badacze w swoich opiniach potrafią się różnić nawet o sześć do siedmiu wieków, lokując ją między V w. p.n.e. a II w. n.e. Niemniej w interesującym nas tutaj aspekcie upaniszada ta powtarza myśl, która pierwszoplanową pozycję uzyskała już w dwóch najstarszych (VII-VI w. p.n.e.) upaniszadach – *Bṛihadaranjace* i *Czhandogji* – wystawianą jako „ja jestem brahmanem” (*aham brahma asmi*; BĀU I.4.10) oraz „ty jesteś tym” (*tad tvam asi*; ChU VI.8.7). Zob. *Upaniszady*, s. 251 oraz *The Early*

Koncepcje przynależne do grupy drugiej są w swojej treści znacznie bardziej zróżnicowane. Cechą im wszystkim wspólną jest kontestowanie wedyjskiej tradycji. Nie z tego powodu jednak Budda zalicza je do jednej grupy, zwłaszcza że jego własna nauka tę cechę z nimi podzielała. O ile przedstawiciele grupy pierwszej reprezentowali w opinii Buddy stanowisko eternalizmu⁸⁹, o tyle przedstawiciele grupy drugiej uważał on za reprezentantów anihilacjonizmu⁹⁰. Przypisanie anihilacjonizmu przynajmniej niektórym myślicielom z tej grupy, jak choćby adżi-wice o imieniu Pakudha Kacczajana (p. Pakudha Kaccāyana) może w pierwszej chwili zaskakiwać. Wszak uznawał on realne i niepodlegające zmianie istnienie siedmiu zasad, w tym duszy (*jīva*) (DN I, 56). Z perspektywy kategoryzacji poglądów z *Kazania o sieci Brahmy* pogląd ten stanowi wyrazistą egzemplifikację eternalizmu (DN I, 13-16). Na tym przykładzie widać, że określenia „eternalizm” i „anihilacjonizm” należy zawsze czytać uwzględniając kontekst ich pojawienia się. Stanowisko oceniane z perspektywy ontologicznej jako eternalizm, z perspektywy etycznej może jawić się jako anihilacjonizm. Z taką sytuacją mamy do czynienia właśnie w wypadku Pakudhy Kacczajany, jak i zresztą w kilku innych wypadkach podawanych jako ilustracje poglądu o wytwarzaniu skutku przez coś innego. Standardowo przywołuje się tutaj stanowiska naturalizmu (*svabhāva-vāda*) i fatalizmu (*niyati-vāda*). Przedstawiciele pierwszego to materialści (*lokāyata*,

Upaniṣads, s. 474-475. Zob. także *Māṇḍūkyopaniṣad*, tłum. B. Śliwczyńska, SI 3 (1996), s. 131.

⁸⁹ SN II, 20: „Kassapo, [twierdzenie]: «ten, kto działa, jest tym, kto doświadcza [skutków działania]», przy wstępnym założeniu, że «cierpienie powstaje dzięki sobie», prowadzi do eternalizmu” (*so karoti so paṭisaṃvediyatīti kko kassapa ādito sato sayamkatam dukkhanti iti vadam sassatam etam pareti*). Por. też SN II, 75 oraz NidSa 18.5.

⁹⁰ SN II, 20: „Kassapo, [twierdzenie]: «kto inny działa, kto inny doświadcza [skutków czynów]», dla owładniętego uczuciem przy założeniu, że «cierpienie powstaje dzięki czemuś innemu», prowadzi do anihilacjonizmu” (*añño karoti añño paṭisaṃvediyatīti kko kassapa vedanābhitunnassa sato paramkatam dukkhanti iti vadam ucchedam etam pareti*). Por. też SN II, 76 oraz NidSa 18.5.

cārvāka), drugiego – adźiwikowie (*ājīvika*). Chociaż pod względem ontologicznym ich przekonania podpadają pod eternalizm, to z perspektywy rozważań o warunkowaniu traktowani są jako anihilacjonści, gdyż na różne sposoby przeczą, abyśmy świadomym wysiłkiem byli w stanie kształtować swój los. Wszystko, co się dzieje, dzieje się w związku z koniecznością naturalną (materialiści) bądź metafizyczną (adźiwikowie), czyli na to, co się nam przydarza, nie mamy żadnego wpływu. W tym sensie owe zdarzenia, chociaż są naszym udziałem, stanowią skutek czegoś od nas różnego. W konsekwencji prowadziło to owych myślicieli do przekonania, że moralna odpowiedzialność jest czystą mrzonką, z czym Budda zdecydowanie się nie zgadzał.

Jeżeli chodzi o ilustracje trzeciego modelu warunkowania opisywanego koniunkcją, to w nikajach nigdzie nie znajdziemy jednoznacznego wskazania na przedstawicieli takiego stanowiska. Badacze jednak zdecydowanie w ten model warunkowania wpisują stanowisko myślicieli dżinijskich w związku z ich koncepcją „niejednostronności” [prawdy] (*anekānta-vāda*), czyli wieloaspektowości czy też wręcz względności prawdy⁹¹. Ponieważ rzeczywistość jest złożona – twierdzą myśliciele dżinijscy – to nie sposób ująć jej w jednoznaczny sposób. W zależności od punktu widzenia akceptowalne mogą być nawet sądy sprzeczne. W związku z tym obie możliwości opisu warunkowania są w pewnym sensie trafne. Również odnośnie do modelu czwartego teksty buddyjskie nie identyfikują z imienia żadnego myśliciela, którego poglądy podpadałyby pod tę kategorię. Mówi się tylko ogólnie o istnieniu ascetów i braminów, którzy głoszą, że skutek powstaje przypadkowo (*adhicca*)⁹².

⁹¹ Na temat koncepcji niejednostronności prawdy w dżinizmie zob. P. Balcerowicz, *Dżinizm. Starożytna religia Indii*, Warszawa 2003, s. 239; idem, *Early Asceticism in India. Ājīvikism and Jainism*, London–New York 2016, s. 174–185.

⁹² Szerzej na temat owych czterech kategorii oraz podpadających pod nie stanowisk zob. D. J. Kalupahana, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu 1986, s. 1–53.

Wydawać by się mogło, że wyróżniając w oparciu o kryterium logiczne cztery typy przyczynowości, które zdają się wyczerpywać wachlarz teoretycznych możliwości, i odrzucając je wszystkie, Budda zamyka sobie drogę dla własnej pozytywnej propozycji. Niewątpliwie w jego oczach sytuacja taka ma miejsce w ramach perspektywy poznawczej, która operuje kategoriami istnienia i nieistnienia jako kategoriami obiektywnymi w sensie metafizycznym. Żeby zrozumieć nowatorstwo i doniosłość koncepcji Buddy, musimy zdać sobie z tego sprawę. Rozwiązanie proponowane przez twórcę buddyzmu przełamuje, a przynajmniej stara się przełamać tę metafizyczną perspektywę.

Dobre wprowadzenie do tego zagadnienia mogą stanowić uwagi na temat pojawiającej się w tym kontekście we wczesnych pismach terminologii. Miejscem pod tym względem szczególnie wartościowym jest *Wielkie kazanie o podstawach zależności* (*Mahā-nidāna-sutta*; DN II, 55–71). W nauce tej Budda posłużył się stosunkowo obszernym słownikiem do opisu mechanizmu powstawania w zależności. Zaczynając od stanu starości-i-śmierci, czyli cierpienia, przypomina on, iż ogłosił, że tym co warunkuje ten stan, są narodziny, a następnie określa pozycję, jaką narodziny zajmują względem starości-i-śmierci, mówiąc (DN II, 57):

tasmāt ih' ānanda es' eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo jarā-maraṇassa, yadidaṃ jāti.

Dlatego Anando właśnie to jest przyczyną, podstawą, początkiem, warunkiem starości-i-śmierci, mianowicie narodziny.

Ewidentnie w kazaniu tym cztery terminy: przyczyna (*hetu*), podstawa (*nidāna*), początek (*samudaya*) i warunek (*paccaya*), zostały potraktowane jako synonimy. Buddhaghosa do tej listy dodaje kolejne trzy: powód (*kāraṇa*), powstanie (*sambhava*) i załączek (*pabhava*)⁹³. Noa Ronkin na podstawie analizy *Trójkosza* dorzuciła dalsze: środek

⁹³ VM 532–533.

[do czegoś] (*upanisa*), czynnik formujący (*saṅkhāra*), korzeń/podstawa (*mūla*), podpora (*ārammaṇa*), pokarm (*āhāra*), pochodzenie (*samutṭhāna*). Widać wyraźnie, że wczesna myśl buddyjska intensywnie krążyła wokół zagadnienia zależnego powstawania, naświetlając je z różnych stron. Inspirując się rozwiązaniami typowymi dla późniejszej abhidharmy, zwłaszcza dla szkoły sarwastiwady, badacze próbowali dokonać rozróżnień w znaczeniu przywołanych tu terminów. Ich uwaga skupiała się głównie na dwóch najczęściej pojawiających się we wczesnych tekstach określeniach – *paccaya* (s. *pratyaya*) i *hetu*, które standardowo tłumaczy się jako „warunek” i „przyczyna”. Za tym tłumaczeniem miała się kryć głębsza różnica, odpowiadająca faktycznemu rozróżnieniu na to, co w standardowej koncepcji przyczynowości uważane jest za przyczynę sprawczą różną od towarzyszących jej warunków. Pomysły te jednak nie znajdują w kazaniach Buddy żadnego uzasadnienia⁹⁴. Wręcz przeciwnie, jeśli chodzi o dwa najważniejsze terminy, to w nikajach wielokrotnie pojawia się pytanie: „Czym jest przyczyna, czym warunek?” (*ko hetu ko paccayo*) (np. MN I, 285, 442, 444-445; MN II, 45, 74; SN III, 101; AN I, 55, 66, 200; AN III, 230), którego kontekst nie pozostawia żadnych wątpliwości, że użyte w nim terminy są synonimami. Powinniśmy natomiast zastanowić się: które z tych znaczeń, przyczyna czy warunek, bliższe jest intuicji samego Buddy? Nie jest to pytanie błahe. Rozstrzygnąć musimy kwestię zasadniczą, czy Budda naucza o przyczynowej sprawczości, czyli czy głosi koncepcję koniecznego związku przyczynowo-skutkowego, czy też naucza o wystarczającym warunkowaniu. Możemy to pytanie ująć jeszcze inaczej. Jaki kierunek relacji go interesuje w analizie zależnego powstawania – od przyczyny do skutku czy od skutku do przyczyny? Postaram się pokazać, iż ten drugi kierunek jest dla niego zdecydowanie ważniejszy.

Zasada zależnego powstawania w nikajach sformułowana została na dwa sposoby – w postaci ogólnej jako formalna zasada warunkowania

⁹⁴ Zob. D. J. Kalupahana, *Causality...*, s. 56-59.

i w postaci szczegółowej będącej egzemplifikacją zasady ogólnej. Od razu należy podkreślić, iż owa egzemplifikacja, która w standardowej postaci wyrażana jest za pomocą łańcucha złożonego z dwunastu ogniów/podstaw (*nidāna*), nie jest po prostu jedną z wielu możliwych ilustracji zasady ogólnej, lecz faktycznie traktowana jest jako zasadnicza treść najważniejszego odkrycia Buddy. To ona właśnie decyduje o soterycznym potencjalne jego nauki.

Obie formuły w nikajach i *Winajapitace* (*Vinaya-piṭaka*) występują wielokrotnie. Równie często przywoływane są w postaci skróconej, która zastępuje całe formuły. Z taką sytuacją mamy do czynienia właśnie w sanskryckiej wersji *Kazania do Katjajany*. Bez wątpienia jednak w kazaniu tym chodzi o pełną formułę, która tylko jest wzmiankowana jako podana wcześniej w innym miejscu. Co więcej, przyjąć możemy, że skrócona wersja ogólnej formuły zastępuje tutaj także jej egzemplifikację zarówno w formie pozytywnej, jak i negatywnej. Ogólna zasada w pełnej postaci głosi⁹⁵:

*imasmim sati idam hoti, imass' uppādā idam uppajjati, imasmim
asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati*

Gdy jest to, jest tamto. Gdy to powstaje, tamto powstaje. Gdy nie ma tego, nie ma tamtego. Gdy to zanika, tamto zanika.

Pierwsza wątpliwość, jaka się pojawia w związku z tą formułą, to niepewność odnośnie jej sensu: chodzi w niej o stosunki czasowe (synchronia i następstwo) czy o typy modalności? Uważam, że analiza ogólnej zasady będzie zbyt jednostronna i niekonkluzywna (ewentualnie narażona na wyprowadzenie błędnych konkluzji), jeżeli nie uwzględnimy kształtu i charakteru konkretnego łańcucha warunko-

⁹⁵ Zob. w palijskim *Trójkoszu*: MN II, 32; III, 63; SN II, 28, 65, 70, 78, 95, 96; VP I, 5. Ciekawym miejscem jest *Wielkie kazanie o zniszczeniu pragnienia* (*Mahā-taṇhā-saṅkhata-sutta*), w którym zasada ta została rozpisana na poszczególne frazy objaśniane po kolei (MN I, 262-264).

wania egzemplifikującego ogólną zasadę. Z analizy samej zasady, o ile będziemy zbyt restrykcyjnie czytać zawartą w niej implikację, wynika, że frazy z pierwszej połowy określają relację przyczynowości pod kątem wystarczalności przyczyny, podczas gdy frazy z drugiej połowy określają tę relację pod kątem jej konieczności. Późniejsza tradycja abhidharmiczna interpretowała tę zasadę w tym kierunku z zastrzeżeniem, że przyczynę rozumiała jako zespół warunków (*hetu-samūha*)⁹⁶. Zgodnie z tą opinią przyczyna A jest wystarczająca do pojawienia się skutku B, wtedy i tylko wtedy, gdy przyczyna A jest pełnym zestawem warunków koniecznych do pojawienia się skutku B. Innymi słowy, późniejsza tradycja interpretowała tę zasadę w sposób mocny, mianowicie: gdy jest A, to musi być B; gdy A się pojawia, to musi pojawić się B; gdy nie istnieje A, to nie może istnieć B; gdy A zanika, to musi zaniknąć B.

Sądzę jednak, na podstawie analizy egzemplifikacji owej ogólnej zasady, jak też i na podstawie przekazanego przez tradycję biograficznego podania związanego z jej odkryciem, że Buddzie chodziło wyłącznie o konieczność warunku, a nie o jego wystarczalność. Podejście takie całkowicie wystarcza do realizacji celu, który mu przyświecał, i doskonale koresponduje z wyrażaną przez niego antyspekulatywną i antymetafizyczną postawą. Tym samym czytał on tę zasadę, skłonny jestem twierdzić, w sposób słabszy jako: gdy jest A, to może istnieć B; gdy A się pojawia, to może pojawić się B; gdy A nie istnieje, to B nie może istnieć; gdy A zanika, to B musi zaniknąć.

Żeby wykazać słuszność tej opinii, musimy przyjrzeć się owym egzemplifikacjom. Za *locus classicus* klasycznego schematu zasady za-

⁹⁶ Zob. D. J. Kalupahana, *Causality...*, s. 56. W nikajach znaleźć można kilka miejsc, które uprawomocniają takie odczytanie. W dwóch z nich – SN I, 134 i SN III, 54 – pojawia się metafora nasion i wielu czynników (jak woda, żyzna ziemia, właściwy stan ziaren) niezbędnych do tego, aby wydały plon. W kilku innych (DN II, 62-63; MN I, 111-112, 190; SN II, 72-75; IV, 32-34, 66-69, 166-167) pojawia się ciekawy opis wieloczynnikowego warunkowania postrzegania zmysłowego.

leżnego powstawania w dwunastu ogniach (*nidāna*) możemy uznać pierwsze kazanie noszące tytuł *Wykładnia [zależnego powstawania]* (*Desanā*) otwierające dwunasty rozdział *Sanjuttanikaji* w całości poświęcony przyczynowości zatytułowany *Nidāna-samyutta*, czyli *Powiązane [kazania o] podstawach zależności*. Czytamy tam (SN II, 1):

katamo ca bhikkhave paṭicca-samuppādo | aviṭṭhā-paccayā bhikkhave saṅkhārā | saṅkhārā-paccayā viññāṇam | viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ | nāma-rūpa-paccayā salāyatanaṃ | salāyatana-paccayā phasso | phassa-paccayā vedanā | vedanā-paccayā tanhā | tanhā-paccayā upādānaṃ | upādāna-paccayā bhavo | bhava-paccayā jāti | jāti-paccayā jarā-maraṇaṃ soka-parideva-dukkha-domanassupāyāsa sambhavanti | evaṃ etaṃ kevalassa dukkakkhandhassa samudayo hoti | ayaṃ vuccati bhikkhave samuppādo ||

Co to jest zatem, mnisi, zależne powstawanie? Uwarunkowane niewiedzą, mnisi, powstają dyspozycje wolicjonalne. Uwarunkowane dyspozycjami powstaje świadomość. Uwarunkowane świadomością powstają nazwa i forma. Uwarunkowane nazwą i formą powstaje sześć podstaw ujmowania. Uwarunkowany sześcioma podstawami ujmowania powstaje kontakt. Uwarunkowany kontaktem powstaje doznanie/uczucie. Uwarunkowane doznaniem powstaje pragnienie. Uwarunkowane pragnieniem powstaje lgnięcie. Uwarunkowane lgnięciem powstaje [trojaki] istnienie. Uwarunkowane istnieniem powstają narodziny. Uwarunkowane narodzinami powstają starość-i-śmierć, boleść, żałość, męka, udręka i niepokój. Tak powstaje ten cały zespół cierpienia. To zwie się, mnisi, [zależnym] powstawaniem.

Po wyliczeniu poszczególnych ogniów kazanie powtarza tę formułę w postaci negatywnej, wskazując, jaki będzie efekt, gdy kolejne ogniwa, wychodząc od pierwszego, będą zanikać. Porządek prezentacji formuły zależnego powstawania w dwunastu ogniach, który zaczyna się od niewiedzy i kończy na starości-i-śmierci, nazywa się „z włosem” (*anuloma*). Porządek odwrotny, który przebiega w kie-

runku odwrotnym, od ogniwa dwunastego do pierwszego, zwie się „pod włos” (p. *paṭiloma*, s. *pratiloma*) (zob. SN II, 10 i 25). Ponadto oba porządki mogą występować też w postaci negatywnej. Negatywna wersja w przód pojawia się właśnie w przytoczonym tu kazaniu jako jego druga część (SN II, 2), znajdziemy ją też w SN II, 95. Natomiast negatywną wersję wstecz znajdziemy w SN II, 11.

Zasada zależnego powstawania, sędzę, określa zależność pod względem wystąpienia warunku koniecznego, a nie wystarczającego. Ściśle rzecz biorąc, nie jest to w związku z tym zasada linearnego przyczynowego sprawstwa, a przynajmniej nie jest taką dla Buddy. Nie mówi ona, jaki stan rzeczy A wymusza powstanie stanu rzeczy B, czyli jaki stan rzeczy A jest wystarczający do powstania stanu rzeczy B, lecz jaki stan rzeczy A jest konieczny, aby pojawił się stan rzeczy B. Rozumienie tej zasady jako opisu nieuchronnego sprawstwa prowadzi do absurdu, bo za taki można by uznać twierdzenie, że niewiedza, czyli pierwsze ogniwo w standardowej egzemplifikacji owej zasady, jako przyczyna wymusza powstanie dyspozycji wolicjonalnych / formacji karmicznych. Innymi słowy, karman byłby ukształtowany przed pojawieniem się istoty czyn popełniającej⁹⁷. Równie absurdalne byłoby stwierdzenie, że świadomość jest przyczyną zaistnienia całości

⁹⁷ Zasada zależnego powstawania w klasycznej myśli buddyjskiej wykorzystywana jest m.in. jako narzędzie służące do objaśniania z buddyjskiej perspektywy procesu odradzania się, zob. na ten temat R. Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford 1998, s. 149-159. W ramach tego zastosowania dwa pierwsze ogniwa traktowane są jako związane z przeszłym żywotem, są dorobkiem, czyli skutkiem wcześniejszego życia i w tym sensie uprzedni karman uznawany jest za czynnik warunkujący życie obecne. Jednak w kwestii, jaką tutaj stawiam, chodzi o coś innego, mianowicie o to, że absurdem jest twierdzenie, iż dyspozycje wolicjonalne (czyli karmiczny bagaż) są wywoływane wprost przez niewiedzę, że niewiedza jest bezpośrednią przyczyną sprawiającą pojawienie się dyspozycji wolicjonalnych (karmana). Dwa pierwsze ogniwa są w istocie skrótem z całego łańcucha warunkowania, u którego początków stała niewiedza, a na którego końcu pojawiły się dyspozycje. Niewiedza jest tu zatem warunkiem koniecznym do pojawienia się dyspozycji/karmana, ale nie jest ani warunkiem wystarczającym, ani bezpośrednim.

psychofizycznej (*nāma-rūpa*). Podobnie na absurd zakrawałoby traktowanie narodzin jako po prostu przyczyny sprawczej cierpienia, czyli starości-i-śmierci. Na tym ostatnim przykładzie szczególnie wyraźnie widać niedorzeczność pomysłu, w myśl którego stan rzeczy ujęty w ogniwie poprzedzającym należy traktować jako wystarczającą przyczynę sprawczą stanu rzeczy ujętego w ogniwie następującym. Gdyby narodziny były wystarczającą przyczyną cierpienia, czyli pociągałyby istnienie cierpienia z konieczności, to przekonanie o możliwości wyzwolenia byłoby mrzonką, a dążenie do wyzwolenia byłoby z góry skazane na porażkę⁹⁸. Sytuację, z jaką mamy tutaj do czynienia, dobrze obrazuje następujące stwierdzenie: woda jest niezbędnym warunkiem życia, jednak pojawienie się wody nie jest przyczyną, która wymusza pojawienie się stanu rzeczy określanego mianem „życie”. Woda w ścisłym tego słowa znaczeniu nie jest wystarczającą przyczyną życia, aczkolwiek niewykluczone, że jest jego warunkiem koniecznym.

Zasada zależnego powstawania nie ma też nic wspólnego z kosmologiczną ideą genezy. Nie chodzi w niej o opis procesu przemian bytowych, które wychodząc od jakiegoś pierwotnego stanu doprowadziły do ukształtowania się dostępnej poznawczo rzeczywistości, nie chodzi w niej nawet o opis procesu przemian bytowych człowieka (czy istoty czującej), lecz o opis kształtowania się doświadczenia, a może nawet jeszcze bardziej o opis pewnego fundamentalnego dla myśli buddyjskiej aspektu naszego doświadczenia, jakim jest zależność (bytowa pochodność) i nietrwałość. Co więcej, jako reguła zależności zachowuje ona tę samą ważność bez względu na to, czy rozpisywana jest na dwanaście ogniw, na dziesięć czy choćby na dwa⁹⁹. Jej ranga byłaby dokładnie taka sama, nawet gdyby jej egzemplifikację sprowadzić do

⁹⁸ Tak jak dwa pierwsze ognia traktowane są jako skrócony zapis z wcześniejszego żywota, tak dwa ostatnie mają opisywać w sposób skrócony żywot kolejny, przyszły. W tym wypadku również narodziny mogą być traktowane jako warunek konieczny przyszłego cierpienia, ale niewystarczający.

⁹⁹ Odnosnie do dyskusji dotyczącej kształtu formuły ze względu na liczbę ogniw zob. M. Mejer, *Buddyjska doktryna o powstawaniu w zależności* (pratitya-

dwóch ogniw – niewiedzy oraz tzw. starości-i-śmierci, czyli symbolicznego określenia cierpienia¹⁰⁰. Głosiłaby ona wtedy, że warunkiem pojawienia się cierpienia jest wystąpienie niewiedzy; cierpienie nie może się pojawić bez pojawienia się niewiedzy.

Zresztą słynny uczeń Buddy Sariputta w pewnym miejscu przedstawia zasadę zależnego powstawania sprowadzoną właśnie do dwóch ogniw – cierpienia (*dukkha*) i kontaktu (*phassa*) (SN II, 32–34). Czyni to, przebywając w Radżagasze (p. Rājagaha) w odpowiedzi na pytania ascetów o sprawstwo cierpienia, które były zadawane także Buddzie. Sariputta stwierdził:

*paṭicasamuppannam kho āvuso dukkham vuttam bhagavatā |
kim paṭicca phassam paṭicca |*

Przyjaciele, Czcigodny powiedział, że cierpienie powstało w zależności. W zależności od czego? W zależności od kontaktu.

Co ciekawe, świadkiem owego zdarzenia był inny ważny uczeń, Ananda. Po usłyszeniu tego pouczenia udał się do Buddy i zdał mu z niego relację¹⁰¹. Mistrz zareagował z aprobatą, potwierdzając trafność wypowiedzi Sariputty i powtarzając jego słowa, które, jak przyznał, sam już kiedyś w tym samym miejscu w analogicznej sytuacji wypowiedział¹⁰². Ananda reaguje z zachwytem, stwierdzając (SN II, 36):

*acchariyam bhante abbhūtam bhante yatra hi nāma ekena pa-
dena sabbo attho vutto bhavissati | siyā nu kho bhante esevat-*

-samutpāda) – oryginalna koncepcja samego Buddy czy późniejszy jej rozwój?, SI 3 (1996), s. 118–129.

¹⁰⁰ W SN II, 31 Budda mówi po prostu o cierpieniu zamiast o starości-i-śmierci.

¹⁰¹ Opowieść ta została powtórzona w kolejnym kazaniu, w którym Sariputta tym razem został zagadnięty przez czcigodnego Bhumidżę (p. Bhūmija) w Sawatthi (p. Sāvatthi) (SN II, 37–39).

¹⁰² Ten sam motyw pojawia się też w krótkim Kazaniu do Upawany (*Upavāna-sutta*; SN II, 41–42), w którym Budda oznajmia, że cierpienie powstaje w zależności od kontaktu.

*tho vitthārena vuccamāno gambhīro ceva assa gambhiravabbāso
cā ti ||*

To cudowne, Czcigodny! To nadzwyczajne, Czcigodny! Jak-
żeż jednym zdaniem można wypowiedzieć całe znaczenie. Czy
można, Czcigodny, to znaczenie wyrazić szczegółowo, aby
było dogłębne i doniosłe?

Zachęcony przez Buddę Ananda sam udziela odpowiedzi na własne
pytanie, wymieniając ogniwa zależnego powstawania w trybie wstecz-
nym, poczynawszy od starości-i-śmierci i zatrzymując się na, licząc od
końca, ósmym ogniwie, czyli sześciu podstawach zmysłowych. Na-
stępnie przechodzi w drugą stronę, opisując, co się dzieje, gdy kolejne
ogniwo, poczynawszy od sześciu podstaw zmysłowych, znika (SN II,
36-37).

Oczywiście nic nie stoi na przeszkodzie, żeby egzemplifikację za-
sady zależnego powstawania wzbogacić jeszcze bardziej, o więcej niż
dwanaście ogniw. Kwestia ich liczby uzależniona jest w tym wypadku
wyłącznie od soteriologicznej pragmatyki. Zasada zależnego powsta-
wania określa minimum tego, z czym musimy się uporać, aby osiągnąć
soteriologiczny cel. Warto podkreślić, że tak jak znajdziemy przykład
tej zasady sprowadzony do dwóch ogniw, tak też znajdziemy przykład
jej rozszerzenia. We wspomnianym już *Wielkim kazaniu o podstawach
zależności* Budda rozszerza zakres warunkowania o nowe ogniwa. Wy-
chodząc od doznania/uczucia (*vedanā*) i pragnienia (*taṇhā*), a następ-
nie przechodząc przez kolejnych osiem stanów, o których nie było
w ogóle mowy w standardowym dwunastoelementowym opisie zasady
zależnego powstawania, pokazuje rozwój negatywnych, szkodliwych
postaw, ujawniających się w codziennym życiu¹⁰³.

¹⁰³ Chociaż analiza owego łańcucha warunkowania jest zbędna dla stawianego
w tym miejscu celu, jakim jest prezentacja istoty buddyjskiej idei warunkowa-
nia, to ponieważ mamy tutaj do czynienia z niezwykle ciekawym przykładem
starożytnej buddyjskiej psychologii; warto ją choćby tylko przytoczyć, zważa-
jąc że w drugiej części niniejszej pracy motyw ten będzie stanowił warto-

Wyrazisty przykład egzemplifikujący tę zasadę podaje Budda w rozmowie z ascetą Wacczhagottą (MN I, 487). Czcigodny przywołuje przykład ognia. Pyta Wacczhę, co by odpowiedział, gdyby ktoś go spytał: „W zależności od czego płonący przed tobą ogień płonie?” (*yo te ayam purato aggi jalati ayam aggi kim paṭicca jalati*). Na co asceta odpowiada: „Ogień płonie w zależności od paliwa z trawy i patyków” (*ayam aggi tiṇa-katṭhupādānaṃ paṭicca jalati*). Trawa i patyki są warunkiem koniecznym płonienia ognia, nie są jednak jego przyczyną sprawczą, nie są warunkiem wystarczającym do tego, aby on zapłonął. Rozmowa ta ma swoją jeszcze ciekawszą kontynuację. Budda pyta bowiem, jak należałoby odpowiedzieć po zgaśnięciu ognia na pytanie o to, gdzie ten odszedł, w jakim udał się kierunku. Wacczha stwierdza, że takie pytanie byłoby niewłaściwe. Ogień płonie bowiem w zależności od paliwa, gdy paliwo się skończy, uważa się, że ogień gaśnie, czyli przestaje płonąć. Pytanie o kierunek jego odejścia jest bez sensu. W ten sam sposób, oznajmia Budda, należy myśleć o Tathagacie. Wyzwolił się on od bycia opisywanym poprzez kategorie zespołów, nie można o nim niczego powiedzieć jako o żyjącym, tym bardziej nie będzie można o nim niczego powiedzieć po jego śmierci. W szczególności pytanie o to, czy i jak się odrodzi, jest kompletnie bez sensu.

ściowe uzupełnienie rozważań nad rozumieniem poglądu w obszarze wczesnej buddyjskiej myśli. Czytamy więc (DN II, 58-59): „A zatem, Anando, uczucie warunkuje pragnienie, pragnienie warunkuje poszukiwanie, poszukiwanie warunkuje posesywność, posesywność warunkuje wyróżnianie, wyróżnianie warunkuje ukierunkowanie żądz, ukierunkowanie żądz warunkuje przywiązanie, przywiązanie warunkuje chwytność, chwytność warunkuje zachłanność, zachłanność warunkuje strzeżenie [własności], a w związku ze strzeżeniem [własności] powstają łapanie za kij i broń, kłótnie, sprzeczki, spory, konflikty, oszczerstwa, kłamstwa oraz inne złe, szkodliwe zjawiska” (*iti kho ananda vedanaṃ paṭicca tanhā, tanhamaṃ paṭicca pariyesanā, pariyesanaṃ paṭicca lābho, lābham paṭicca vinicchayo, vinicchayaṃ paṭicca chandarāgo, chandarāgaṃ paṭicca ajjhosānaṃ, ajjhosānaṃ paṭicca pariggaho, pariggahaṃ paṭicca macchariyaṃ, macchariyaṃ paṭicca ārakkho, ārakkhādhikarānaṃ daṇḍādāna-satthādāna-kalaha-viggaha-vivāda-tuvamtuvaṃ-pesuṇṇa-musā-vādā aneke pāpakā akusala dhammā sambhavanti*).

W *Kazaniu o nasieniu* (*Bija-sutta*; SN III, 54-55) Budda przedstawia złożony obraz warunkowania na przykładzie ziarna. Do wydania plonów potrzeba ziarna, żyznej gleby i wody, ale i ziarno musi być w odpowiednim stanie (niepołamane, nieuszkodzone). Konsekwencją niespełnienia któregoś z warunków jest brak plonów. Podobnie jest z powstawaniem cierpienia. Jeżeli któryś warunek niezbędny do powstania cierpienia nie zostanie spełniony, to cierpienie się nie pojawi, czyli nastąpi wyzwolenie. Opis ten doskonale pokazuje, jaki jest kontekst nauki o powstawaniu w zależności. Potwierdza też przekonanie, że formuła dwunastu ogniw ma pragmatyczny charakter, jej struktura podporządkowana jest celowi soteriologicznemu.

Kazaniem, któremu warto się przyjrzeć jest *Upanisā-sutta* (SN II, 30-32). Budda daje w nim opis „transcendentalnego zależnego powstawania”, tj. zależnego powstawania na ścieżce do wyzwolenia. Łańcuch zależnego powstawania na ścieżce do wyzwolenia stanowi przedłużenie zależnego powstawania cierpienia z cierpieniem jako warunkiem pojawienia się kolejnego stopnia – wiary czy może lepiej zaufania (*saddhā*), od którego zaczyna się ścieżka transcendentalna. Opis transcendentalnego zależnego powstawania jest dobrym przykładem na to, że Buddzie nie chodzi o przyczynową sprawczość i wystarczalność, lecz o konieczność, czyli niezbędność. Cierpienie bowiem nie jest sprawcą przyczyną zaufania, lecz jego warunkiem koniecznym. Gdyby cierpienie było warunkiem wystarczającym zaufania, a ten pozostawałby w łańcuchu wystarczających warunków prowadzących do wyzwolenia, to z konieczności wszystkie sansaryczne istoty, jako że dotknięte są niewiedzą, a w związku z tym cierpieniem, dążyłyby do wyzwolenia, a być może nawet powinny być już wyzwolone. Wynika to z prostej dedukcji. Gdy przyczyna A jest wystarczająca do pojawienia się skutku B, to skutek B jest w swoim istnieniu względem przyczyny A konieczny, czyli nie może nie zaistnieć, gdy istnieje przyczyna. Stąd mamy paradoks – każdy, kto ogarnięty jest niewiedzą, z konieczności musi dążyć do wyzwolenia (jest wyzwolony).

Możliwe jednak, że najmocniejszy argument na rzecz przekonania, że Buddzie w ogóle nie chodzi o wystarczalność przyczyn, a o ich konieczność, znajdziemy w kazaniu noszącym tytuł *Gotama, wielki mędrzec Sakjów* (*Mahā Sakyamuni Gotamo*; SN II, 10–11). W kazaniu tym pojawia się wątek biograficzny związany z okolicznościami odkrycia i sformułowania zasady zależnego powstawania. Kwestia owych okoliczności wzbudzała wśród badaczy wiele kontrowersji, gdyż w tradycji buddyjskiej zachowały się trzy różne podania na temat czasowego ulokowania owego zdarzenia względem przebudzenia, zgodnie z którymi odkrycie to poprzedzało moment przebudzenia, było jego treścią, miało miejsce już po przebudzeniu¹⁰⁴. Sprawa ta jednak w żaden sposób nie wiąże się z naszym zagadnieniem. Tym, co nas tutaj interesuje, jest pierwotny kształt formuły zależnego powstawania, przy założeniu, że podanie to pod tym względem jest wiarygodne.

Budda przyznaje się, że absorbowało go doświadczenie cierpienia i poszukiwanie możliwości wyzwolenia. W związku z tym postawił sobie fundamentalne dla zrozumienia owej zasady pytanie (SN II, 10): „W związku z istnieniem czego, powstaje starość-i-śmierć? Czym starość-i-śmierć jest uwarunkowana?” (*kimbi nu kho sati jarā-maraṇaṃ hoti kim-paccayā jarā-maraṇanti*). Zwróćmy uwagę, że pyta nie o to, co sprawia, wywołuje starość-i-śmierć, tylko o to, na podstawie czego starość-i-śmierć powstaje, co jest warunkiem pojawienia się starości-i-śmierci. Następnie udziela odpowiedzi: „Gdy istnieją narodziny, powstaje starość-i-śmierć. Warunkiem starości-i-śmierci są narodziny” (*jātiyā kho sati jarāmarāṇaṃ hoti jātipaccayā jarā-maraṇan ti*). Następnie w analogiczny sposób postępuje z narodzinami, pytając o to, w związku z czym one powstają, czym są uwarunkowane¹⁰⁵. W ten

¹⁰⁴ Zob. M. Mejór, *Buddyjska doktryna...*, s. 122–123. W niniejszym kazaniu zdarzenie to ulokowane jest przed przebudzeniem.

¹⁰⁵ W przywoływanym już w tej pracy kilkakrotnie *Wielkim kazaniu o podstawach zależności* Budda naucza Anandę o zależnym powstawaniu w identyczny sposób, cofając się od starości-i-śmierci i pytając o warunek jej (a następnie kolejnych ogniw) powstania, zob. DN II, 55–56.

sposób przechodzi przez kolejne ogniwa aż do niewiedzy. Po dotarciu do niej, dokonuje reasumpcji w odwrotną stronę. To jednak nie kończy kazania. W dalszym ciągu stawia sobie pytanie o to, w związku z nieistnieniem czego starość-i-śmierć nie powstanie, i odpowiada, że będzie to nieistnienie narodzin. Analogicznie postępuje z dalszymi ogniwami, schodząc w dół. Po dotarciu do niewiedzy, dokonuje reasumpcji zasady w drugą stronę.

Na czym polega dowodowa wartość tego kazania? Otóż musimy zdać sobie sprawę ze znaczenia pytania, jakie Budda zadaje, oraz z pierwotnego kształtu samej formuły zależnego powstawania. Ogólną, formalną formułę zależnego powstawania należy odczytywać przez pryzmat owego pytania. Zaczynając od cierpienia i pytając o jego warunek powstania, Budda pyta o to, co do jego powstania jest niezbędne. Gdy, mając określony skutek, pytamy o jego przyczynę, to pytamy o jej konieczność. Jaki zatem stan rzeczy jest konieczny, aby powstało cierpienie? Dzięki odpowiedzi na to pytanie Przebudzony potrafi wskazać czynnik, którego brak uniemożliwi powstanie cierpienia. Na tej podstawie jest w stanie określić następnie postępowanie, które ma doprowadzić do wyzwolenia. Pierwotną formułą zależnego powstawania jest formuła wsteczna, „pod włos” (*paṭiloma*), i to w obu jej wydaniach – pozytywnej i negatywnej. To proste stwierdzenie jest brzemienne w konsekwencje. W wersji pozytywnej zasada ta określa, co jest konieczne do powstania danych stanów rzeczy, w wersji negatywnej – usunięcie czego jest wystarczające do zapobieżenia powstaniu danych stanów rzeczy. Samo dokonanie reasumpcji, czyli prześledzenie tej zasady w drugą stronę, czyli „z włosem” (*anuloma*), niczego już nie zmienia w charakterze relacji między przyczyną a skutkiem. Przyczyna dalej pozostaje tylko konieczna względem skutku, a jej brak wystarczający do tego, żeby skutek nie zaszedł. Uświadomienie sobie soteriologicznego kontekstu odkrycia zasady zależnego powstawania oraz jej pierwotnego kształtu pozwala nam zrozumieć, dlaczego ogólna, formalna formuła nie jest formułą opisującą przyczynowe sprawstwo rozumiane pod kątem wystarczalności. Innymi słowy, wbrew

pozorem wynikającym z nadmiernie restrykcyjnego czytania implikacji, formuła ta mówi, co jest konieczne do pojawienia się jakiegoś zjawiska, a nie co jest wystarczające¹⁰⁶.

Kilku wspomnianych przeze mnie cech zasady zależnego powstawania można dopatrzyć się w *Kazaniu o rozpatrywaniu zagadnienia w parach* (*Dvayatānupassanā-sutta*; Sn. III.12). Punktem wyjścia dla tej mowy są uwagi na temat czterech szlachetnych prawd, które Budda ujmuje w dwie pary. Ci, którzy nie znają owych dwóch par, skazani są na doświadczanie narodzin i starości (Sn. 724-725). Na zagadnienie cierpienia, stwierdza Budda, można spojrzeć też poprzez inne pary. W sumie tych szczególnych par wylicza jedenaście. Ściśle rzecz biorąc, to wylicza ich więcej, ale owych jedenaście łączy ta sama kwestia, a mianowicie stwierdzenie, od czego zależy istnienie cierpienia i czego brak przyniesie skutek w postaci ustania cierpienia. Owo wyliczenie, podkreślmy to, nie jest ujęte w łańcuch warunkowania, jak

¹⁰⁶ Jeżeli moje spostrzeżenia w tej kwestii są trafne, to stwierdzić możemy, że późniejszy rozwój teorii przyczynowości w abhidharmie stanowi wyraz sprzeniewierzenia się intencjom samego Buddy, nie tylko bowiem poza nie wykroczył, ale w pewnym sensie im się też przeciwstawiał, gdyż wiązał się z przerostem spekulacji całkowicie zbędnej z perspektywy realizacji poszukiwanego soteriologicznego celu. Sądzę, że rozwój ten był bardziej związany z klimatem czasów i dążeniem do przeciwstawienia się koncepcjom przyczynowości rozwijanym w tradycjach pozabuddyjskich. Ulegając jednak temu klimatowi i interpretując ogólną zasadę zależności jako zasadę opisującą równoważność przyczyny i skutku, czyli konieczność i wystarczalność przyczyny względem skutku, abhidharma stworzyła problem, od którego koncepcja Buddy była wolna, a mianowicie problem determinizmu. Jeżeli wszystko podlega tak ścisłemu warunkowaniu zarówno w sferze fizycznej, jak i umysłowej, to jak sensownie wytłumaczyć możliwość sprzeniewierzenia się owej determinacji, która miałaby ostatecznie doprowadzić do wyzwolenia? Już całkiem na marginesie można zauważyć, że dokładnie przed takim samym problemem stała dualistyczna szkoła sankhji (*sāṃkhya*), która w fakcie istnienia w sferze naturalnej determinacji (*prakṛti*) dążności do przebudzenia widziała mocny argument na rzecz konieczności uznania istnienia transcendentnego i niezmiennego ducha (*puruṣa*), zob. SK 17.

w standardowym schemacie. Budda po prostu wskazuje na jedenaście czynników mających wpływ na powstawanie cierpienia, ujmując je w odrębne pary z niewiedzą jako skutkiem i z poszczególnymi czynnikami jako z przyczynami koniecznymi, lecz niewystarczającymi do jej powstania. Wśród tych czynników siedem pojawiło się w standardowym schemacie dwunastu ogniów (tj. niewiedza [*avijjā*], dyspozycje wolicjonalne [*saṃkhāra*], świadomość [*viññāṇa*], kontakt [*phassa*], doznanie/uczucie [*vedanā*], pragnienie [*taṇhā*], lgnięcie [*upādāna*]), cztery jednak były nowe (podłoże [*upadhi*], wysiłek [*ārambha*], pożywienie [*āhāra*], rozchwanie [*iñjita*]). Na tym przykładzie widzimy, że zarówno sama formuła dwunastu ogniów, jak też i wyliczenie w niej konkretnych stanów rzeczy nie jest sztywną strukturą, lecz stanowi bardziej narzędzie służące uzmysłowieniu głębszej prawdy, że nie ma nieuwarunkowanego stanu rzeczy. To odkrycie stanowi źródło bud-dyjskiej nadziei – skoro cierpienie jest uwarunkowane, to można na nie wpłynąć aż po jego likwidację. Zależność, uwarunkowanie jest sposobem „istnienia” sansarycznej egzystencji, czyli sposobem, w jaki jej doświadczamy. Wyzwolenie zatem musi oznaczać uzyskanie niezależności. Tę myśl Budda stwierdza w Sn. 752, gdzie czytamy:

*anissito na calati, nissito ca upādiyaṃ
itthabāvaññathābhāvaṃ saṃsāraṃ nātivattati ||*

Niezależny pozostaje niewzruszony, lgnący do bytu w tym lub innym świecie nie przekracza sansary.

Na pytanie, co tworzy ów byt (*bhāva*), do którego sansaryczna istota lgnie, odpowiada strofa Sn. 759:

*rūpā saddā rasā gandhā phassā dhammā ca kevalā
iṭṭhā kantā manāpā ca yāvat’ atthi ti vuccati ||*

Formy, dźwięki, smaki, zapachy, kontakty (wrażenia) oraz wszystkie umysłowe zjawiska są pociągające, przyjemne i powabne, dopóty twierdzi się: „One istnieją”.

Odpowiedź ta ważna jest z dwóch powodów. Wylicza się tutaj zjawiska, tj. nie mówi się o przedmiotach codziennego doświadczenia, tylko o samych doświadczeniach danych w obszarze sześciu narządów ujmowania, tj. pięciu zmysłów i umysłu. Co ważniejsze, ich atrakcyjność zostaje powiązana z aktem uznania ich istnienia. Dopóki uznajemy wartość kategorii istnienia do ich opisu, dopóty tkwimy w zależności. W uznaniu istnienia bowiem, jak to wcześniej wskazywałem, wyraża się egotyczne odniesienie do tego, co poza „ja”. Tym sposobem powracamy do podstawowego zagadnienia *Kazania do Kattajny* – ujmowanie doświadczenia w kategoriach istnienia i nieistnienia jest wyrazem błędu poznawczego i leży u podstaw doświadczenia cierpienia. Odpowiedzią na ten błąd jest nauka o zależnym powstawaniu. W jakim jednak sensie jest to odpowiedź? Wszak standardowo, tj. realistycznie, przyczynowość, powstawanie w zależności rozumiane jest jako wchodzenie w istnienie bądź wychodzenie z niego. W wypadku nauki Buddy wraz z odrzuceniem deskryptywnej wartości kategorii istnienia i nieistnienia taka możliwość rozumienia przyczynowości została wykluczona. Jak zatem należy tę naukę pojmować? Otóż sądzę, że Budda przy pomocy dostępnych mu środków językowych stara się doprowadzić nas tą nauką do uświadomienia sobie całkowitej płynności i pochodności naszego doświadczenia. Przebudzony wyraża w ten sposób intuicje stojące w całkowitej opozycji wobec fundującego ontologię przekonania, że myśl i byt to jedno. Nie sposób jednak mówić o czymkolwiek, nie zakładając jakiegoś tego istnienia, czyli jego tożsamości, a to znaczy bytu. Nawet gdy mowa jest o zależnym powstawaniu, to ustanawiamy przyczynę i skutek oraz wpisujemy w nie konkretne zjawiska, którym przypisujemy istnienie, czyli postępujemy wbrew intencji owej nauki. Dlatego Budda ostatecznie przyznaje w Sn. 764, że nauka ta leży poza zasięgiem pojmowania sansarycznych istot:

*bhava-rāga-paretehi bhava-sotānusārihi
māradheyyānupannehi nāyaṃ dhammo susambudho ||*

Owładnięci pragnieniem istnienia, podążający strumieniem istnienia, poddani władzy Mary, nauki tej nie rozumieją.

Zauważmy jednak, iż niezrozumienie owej nauki nie bierze się z jakiejś przyrodzonej tej nauce tajemniczości czy też z faktu, że transcenduje ona doświadczenie, lecz jest pochodną umysłowej postawy poznających istot. Problemem jest postawa poznawcza. Myśl tę Budda uwypuklił w *Kazaniu o szlachetnym poszukiwaniu* (*Ariya-pariyesanā-sutta*) opowiadającym historię jego duchowych peregrynacji po odejściu w bezdomność, gdzie czytamy (MN I, 167):

*ālayarāmāya kho pana pajāya ālayaratāya ālayasammuditāya
duddasaṃ idam t̥hānaṃ yadidaṃ idappaccayatā paṭiccasamuppādo*

Doprawdy ludziom znajdującym przyjemność w doczesności [dość. w tym, czego pragną], cieszącym się doczesnością, radującym się doczesnością, trudno jest zobaczyć ten stan, mianowicie bycie warunkowanym, zależne powstawanie.

Problemem jest zawężenie i ograniczenie poznawczych możliwości przez czynnik afektywny. Zmiana owej postawy, tj. osłabianie owego afektywnego czynnika aż po jego całkowitą neutralizację, jak będzie powtarzał Budda, otwiera drogę do poznania, do widzenia rzeczy, jakimi są.

Podsumujmy zatem. Sensem formuły zależnego powstawania nie jest stwierdzenie nieuchronności skutku, tylko uznanie, że nic nie istnieje z własnej konieczności, że wszystko w swoim istnieniu jest zależne. Wszystko, co się pojawia w doświadczeniu, pojawia się w zależności, czyli nie jest bytowo autonomiczne, nie znajdujemy w nim niczego, co istniałoby dzięki sobie. Zasada ta nie ma charakteru ontologicznego¹⁰⁷ – jest wyrazem oglądu kształtowania się doświadczenia,

¹⁰⁷ W tym zdecydowanie muszę przeciwstawić się opinii Kalupahany, który uważa, że zasada przyczynowości ma charakter metafizyczny, a jej obiektywność

które standardowo jest zawsze egzemplifikowane jako uwarunkowane niewiedzą, a kończące się starością i śmiercią, czyli doświadczeniem nietrwałości, przemijalności, a zatem cierpienia. Owo przekonanie o zależności wszystkiego wyraża określenie *idappaccayatā* (s. *idaṃ-pratyayatā*), które przełożyć można jako „stan bycia tym uwarunkowanym”. Jest to podstawowa cecha całego naszego sansarycznego doświadczenia, a zatem jest to cecha uniwersalna i w tym sensie można powiedzieć, że obiektywna.

Obiektywność zasady zależnego powstawania stwierdza sam Budda w SN II, 25, gdzie czytamy:

*uppadā vā tathāgatānam anuppadā vā tathāgatānam | t̥hitā va
sā dhātu dhammat̥hitatā dhamma-niyāmata idappaccayatā*

Czy tathagata się pojawia, czy się nie pojawia, ta zasada bezwzględnie obowiązuje: stałość dhammy (*dhammat̥hitatā*), niewzruszoność dhammy (*dhamma-niyāmata*), fakt warunkowania (*idappaccayatā*).

I dalej myśl tę pogłębia w SN II, 26:

*iti kho bhikkhave yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā
idappaccayatā | ayam vuccati bhikkhave paṭicca-samuppādo ||*

Tak więc, mnisi, co jest takością (*tathatā*), realnością (*avitathatā*), regularnością (*anaññathatā*), faktem warunkowania (*idappaccayatā*), to zwie się, mnisi, zależnym powstawaniem.

dana jest w postrzeganiu pozazmysłowym, zob. D. J. Kalupahana, *Causality...*, s. 104-107. Zgadzam się natomiast z opinią Hsueh-Li Chenga, który twierdzi, że Budda odwołuje się do zasady zależnego powstawania wyłącznie w celach soteriologicznych, a nie w celu opisu czy objaśnienia świata, zob. Hsueh-Li Cheng, *Causality As Soteriology: An Analysis of the Central Philosophy of Buddhism*, JChP 9 (1982), s. 423.

Powód, dla którego badacze skłonni są widzieć w nauce o zależnym powstawaniu zasadę ontologiczną, tkwi w ogólnym, formalnym i abstrakcyjnym jej sformułowaniu. Nauka ta wyrażona w ten sposób wydaje się logicznie przejrzysta i budzi skojarzenia z klasycznymi próbami wystowienia przyczynowości, zwłaszcza w ujęciu kontrfaktycznym.

Zasadniczym błędem w analizie owej formalnej formuły jest rozpatrywanie jej wyłącznie w aspekcie logicznym w oderwaniu od jej egzemplifikacji, czyli od konkretnych powiązań przyczynowo-skutkowych, które ona uogólnia. Wszystkie egzemplifikacje tej ogólnej zasady przywołują struktury warunkowania przyczynowo-skutkowego bezpośrednio bądź pośrednio objaśniające powstawanie doświadczenia cierpienia, wśród których schemat w dwunastu ogniwach uchodzi za standardowy. Dobrym przykładem jest *Kazanie o warunkach* (*Paccaya-sutta*; SN II, 25-27), w którym objaśniając powstawanie zjawisk, Budda przywołuje wyłącznie proces kształtowania się doświadczenia cierpienia. Nigdzie w kazaniach nie znajdziemy aplikacji zasady zależnego powstawania do objaśnienia w kategoriach powiązań przyczynowych powstawania tzw. zewnętrznego świata. Innymi słowy, aplikacja zasady zależnego powstawania do kontekstu kosmologicznego jest Buddzie całkowicie obojętna¹⁰⁸. Jeżeli w ogóle pojawiają się jakieś uwagi o warunkowaniu w zewnętrznym świecie (np. ziarno, snopki), mają służyć jako ilustracje, których zadaniem jest ułatwienie zrozumienia warunkowania w obszarze kształtowania się doświadczenia cierpienia. Ważne jest jednak to, że analiza nauki o zależnym powstawaniu w jej konkretnych wystowieniach, w szczególności zaś tych powiązanych z kontekstem jej odkrycia, oraz uwzględnienie kontekstu

¹⁰⁸ Czy jest mu też całkowicie obca, to sprawa dyskusyjna, którą nie będę się tutaj zajmował. Joanna Jurewicz próbowała dowodzić, że w dwunastoczęłkowej formule zależnego powstawania można doszukać się polemiki Buddy z wczesną zorientowaną kosmologicznie myślą wedyjską, zob. J. Jurewicz, *Playing with Fire. The pratityasamutpāda from the Perspective of Vedic Thought*, JPTS 26 (2000), s. 77-103 [reprint w: *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, vol. 1, ed. P. Williams, London-New York 2005, s. 169-187].

praktycznego, tj. spojrzenie na tę zasadę jako na narzędzie realizacji soteriologicznego celu, nie potwierdzają wniosków formułowanych wyłącznie w ramach analizy reguły formalnej. Mamy podstawy sądzić, że Buddę interesuje jedynie aspekt konieczności przyczyny, a nie jej wystarczalności¹⁰⁹.

Wraz z dojściem do głosu abhidharmicznej wykładni myśli Buddy interpretacja zasady zależnego powstawania została rozszerzona w kierunku rozumienia ontologicznego, w ramach którego koncepcję konieczności przyczyny zrównoważono położeniem nacisku na jej cechę wystarczalności. Wiązało się to z rozwojem pojęcia przyczyny jako stanu złożonego z różnego rodzaju przyczyn i warunków, czego najlepszym przykładem są teorie sarwastiwady i therawady¹¹⁰, oraz z refleksją nad sprawczością przyczyny pojętą jako zdolność do wywołania skutku (*artha-kriyā-kāritva*), która to zdolność została uznana za charakterystykę istnienia¹¹¹. Zgodnie z tym wyobrażeniem istnienie można przypisać tylko temu, co wywołuje skutki, czyli temu, co jest ontycznie aktywne czy też wręcz kreatywne. Jednocześnie nie wszyscy późniejsi buddyjscy myśliciele akceptowali abhidharmiczne pomysły. Tymi, którzy zdecydowanie im się przeciwstawiali jako wypaczającym ideę Buddy, byli zwłaszcza madhjamikowie z Nagardżuną na czele. Im się niebawem przyjrzymy.

Jak wspominałem wcześniej, Assadzi uznał naukę o zależnym powstawaniu za podstawowy przekaz nauczania Buddy. Nie był w swoim

¹⁰⁹ Odnośnie do dyskusji na temat konieczności i wystarczalności w rozumieniu przyczynowości w buddyzmie zob. J. D. Watts, *Necessity and Sufficiency in the Buddhist Causal Schema*, PEW 32/4 (1982), s. 407-423; zob. także N. Ronkin, *op. cit.*, s. 204-207; S. Hamilton, *Early Buddhism...*, s. 214.

¹¹⁰ Na ten temat zob. A. Hirakawa, *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, Honolulu 1990, s. 179-184; zob. także D. J. Kalupahana, *The Philosophy of Relations in Buddhism (1)*, „University of Ceylon Review” 20 (1962), s. 19-54.

¹¹¹ Zob. D. J. Kalupahana, *Causality...*, s. 73, 75, 81; R. Gupta, *The Buddhist Doctrine of Momentariness and Its Presuppositions*, JIP 8 (1980), s. 47-48.

przeświadczeniu odosobniony, a nawet można powiedzieć, że w dokonanych wyborze pozostawał wierny wskazówkom samego nauczyciela. Tradycja wkłada bowiem w usta Buddy wypowiedź, która to przekonanie artykułuje w sposób znacznie bardziej dobitny. W MN I, 190-191 czytamy:

yo paṭicca-samuppādam passati so dhammam passati, yo dhammam passati so paṭicca-samuppādam passati

Kto widzi zależne powstawanie, widzi dhammę; kto widzi dhammę, widzi zależne powstawanie.

Nauka o zależnym powstawaniu jest kwintesencją dhammy. Wszystko, czego naucza Budda, jeżeli nie dotyczy zależnego powstawania bezpośrednio, wiąże się z nim pośrednio. Zrozumienie dhammy oznacza zrozumienie zależnego powstawania, a zrozumienie zależnego powstawania oznacza otwarcie drzwi do niezależności, czyli wyzwolenia. Poniższy cytat w sposób klarowny wyraża tę myśl (SN II, 43):

yato kbo bhikkhave ariya-sāvako evaṃ paccayaṃ pajānāti | evaṃ paccaya-nirodhaṃ pajānāti | evaṃ paccaya-nirodha-gāminim paṭipadam pajānāti | ayaṃ vuccati bhikkhave ariya-sāvako diṭṭhi-sampanno iti pi | dassana-sampanno iti pi | āgato imaṃ sad-dhammam iti pi | passati imaṃ sad-dhammam iti pi | sekkhena ñāṇena samannāgato iti pi | sekkhāya vijjāya samannāgato iti pi | dhamma-sotaṃ samāpanno iti pi | ariyo nibbedhika-paṇṇo iti pi | amata-dvāraṃ āhacca tiṭṭhati iti pi ti

Zaprawdę mnisi, kiedy szlachetny uczeń w ten sposób pojmuje warunek, w ten sposób pojmuje zanik warunku, w ten sposób pojmuje drogę prowadzącą do zaniku warunku, nazywa się go, mnisi, szlachetnym uczniem obdarzonym pojęciem, obdarzonym widzeniem, który doszedł do tej prawdziwej nauki (*sad-dhamma*), który widzi tę prawdziwą naukę, który posiada poznanie praktykującego, który posiada wiedzę praktykującego, który wstąpił w strumień nauki, szla-

chetny z przenikliwą mądrością, który stoi, pchając drzwi nieśmiertelności.

Zrozumienie nauki o zależnym powstawaniu zbliża szlachetnego ucznia do wyzwolenia, on już „pcha drzwi nieśmiertelności”. Ma ono też inne ważne konsekwencje, które powinniśmy uwypuklić. Określa je poniższa wypowiedź (SN II, 26-27):

yato kho bhikkhave ariya-sāvakassa ayaṇca paṭicca-samuppādo ime ca paṭicca-samuppannā dhammā yathā-bhūtaṃ sammā-paññāya sudiṭṭhā honti | so vata pubbantam vā paṭidhāvissati | [...] || aparantam vā upadhāvissati || [...] || etarahi vā paccuppannam addhānam ajjhattam kathamkathā bhavissati || [...] | netam tñānam vijjati ||

Mnisi, gdy szlachetny uczeń jasno widzi z właściwą mądrością, jakimi są to zależne powstawanie oraz te powstałe w zależności zjawiska, niemożliwe jest, aby wracał do przeszłości [myśląc] [...], aby wybiegał w przyszłość [myśląc], [...], aby teraz wewnątrznie wątpił o terażniejszości [myśląc] [...].

Ten, kto poznaje i widzi w ten sposób, nie zadaje już pytań o przeszłość (np. czy się istniało w przeszłości, czy się nie istniało; czym się było; jak się było; czym się było, zanim stało się czymś innym) ani o przyszłość (analogicznie jak do przeszłości), ani o terażniejszość (czy jestem; czy nie jestem; kim jestem; jak jestem; skąd pochodzę; gdzie się udam). Pytania te nie mają dla niego już żadnego sensu, dosłownie wręcz, jak mówi tekst, sytuacja ich zadawania jest niemożliwa (*netam tñānam vijjati*). Zrozumienie zależnego powstawania, czyli uchwycenie sensu nauki o środkowej drodze, ma swoje konsekwencje w wymiarze epistemologicznym – ten, którego jest ono udziałem, nie opowiada się już za żadną opinią, lecz puszcza wszystkie, nie lgnie do żadnych. Tą kwestią zajmę się jednak w części drugiej niniejszej pracy.

Kazanie do Katjajany kończy się w sposób optymistyczny, spotykamy w wielu innych kazaniach, zapewnieniem, że nauka Buddy spełniła

pokładaną w niej nadzieję i Katjajana osiągnął wyzwolenie. Czytamy zatem (NidSa 19.10):

*asmin khalu dharmaparyāye bhāṣyamāṇa āyusmataḥ sandhākāt
yāyanasyānupādāyāsravebhyaś cittam vimuktam*

Gdy tylko ten wykład dharmy wybrzmiał, umysł szacownego Sandhakatjajany wyzwolił się ze skaz poprzez nielgnięcie.

2. Poza bytem i niebytem, czyli droga środka w madhjamace Nagardżuny

2.1. Znaczenie Kazania do Katjajany w myśli Nagardżuny

Jak już kilkakrotnie wspomniałem, jedynym tekstem sutrowym, który Nagardżuna przywołuje z tytułu nie tylko w swoim głównym dziele *Podstawowych strofach madhjamaki*, ale we wszystkich swoich pracach, jest *Kazanie do Katjajany*. Już sam ten fakt jest niezwykle wymowny. Czandrakirti, komentując go, zaznacza, że kazanie to znane jest we wszystkich szkołach buddyjskich (PP 269-270), co stanowi sugestię, że ma w nich status nauki obowiązującej i zobowiązującej. Bez wątpienia świadczy on o tym, że twórca madhjamaki postrzegał swoje dzieło jako wykładnię najbardziej pierwotnych i tym samym konstytutywnych dla nauki buddyjskiej intuicji zawartych w *Kazaniu do Katjajany*. W niniejszym rozdziale określę relację między filozofią pustki (*śūnyatā-vāda*) Nagardżuny a treścią owego kazania.

Nagardżuna powołuje się na *Kazanie do Katjajany* w piętnastym rozdziale *Podstawowych strof madhjamaki*. Za sprawą komentarza Czandrakirtiego, jedynego zachowanego w sanskrycie, rozdziałowi temu standardowo nadaje się tytuł *Badanie samobytu* (*Svabhāva-parikṣā*). Jednak we wcześniejszych komentarzach, w *Akutobhaji* (*Akutobhaya*) przypisywanej samemu Nagardżunie, u Buddhapality (Buddhapālita) i Bhawawiveki (Bhāvaviveka), rozdział ten nosi tytuł

*Badanie bytu i niebytu (Bhāvābhāva-parīkṣā)*¹¹². Chociaż oba tytuły znajdują uzasadnienie w treści rozdziału, to ten drugi, czyli chronologicznie wcześniejszy, sędzę, trafniej ją oddaje właśnie ze względu na dobitniej zaznaczony związek z *Kazaniem do Katjajany*, tj. z fundującą przesłanie tego tekstu opozycją istnienia i nieistnienia. Nagardżuna przywołuje to kazanie dokładnie z powodu owej opozycji, stanowiącej centralny punkt jego rozważań w piętnastym rozdziale MMK. Jego myśl, a tym samym też myśl madhjamaki będzie stale krążyła wokół zasadniczej kwestii tej sutry, tj. wokół poznawczej i deskryptywnej wartości kategorii istnienia i nieistnienia oraz konsekwencji związanych z ich kontestacją.

Zanim jednak podejmę się analizy recepcji przesłania *Kazania do Katjajany* dokonanej przez Nagardżunę, przyjrzymy się temu, jak idee tego kazania, w szczególności rozumienie istnienia oraz środkowej drogi, zostały przyswojone i rozwinięte w dwóch niezwykle ciekawych tekstach mahajanistycznych – w *Księdze Kaśjapy (Kāśyapa-parivarta-sūtra)* i w *Sutrze doskonałości mądrości w ośmiu tysiącach strof (Aṣṭa-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra)*, dalej będę często dla wygody posługiwał się skróconym tytułem *Aṣṭa/Aszta*). Zgodnie z powszechnie utrzymywaną opinią badaczy teksty te należą do grupy najwcześniejszych sutr mahajanistycznych i z całą pewnością wyprzedzały moment pojawienia się filozofii madhjamaki, dlatego mogą być, a nawet ze względu na swoją treść powinny być traktowane jako pomost między wczesną myślą Buddy a wykładnią Nagardżuny.

¹¹² Zob. M. Siderits, Sh. Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way. Mūlamadhyamakakārika*, Boston 2013, s. 153.

2.2. Istnienie i nieistnienie we wczesnej literaturze mahajany

Najwcześniejszym wiarygodnym świadectwem pozwalającym datować *Kaśjapapariwartasutrę* oraz *Asztę* są tłumaczenia obu tekstów na chiński dokonane przez indo-scytyjskiego mnicha Lokakszemę (Lokakṣema) około 179 r., czyli w domniemanym okresie życia Nagardżuny, jak się zwykle uznaje. Na tej podstawie tekst pierwszy bywa lokowany w I-II w. n.e.¹¹³ Jeśli chodzi o *Asztę*, to od ponad dekady dysponujemy dodatkowym niezwykle interesującym świadectwem, jakim są zachowane w języku gandharyjskim w piśmie kharoshti fragmenty jej pierwszej i piątej księgi datowane przy pomocy węgla C₁₄ na okres między drugą połową I w. n.e. a pierwszą połową II w.¹¹⁴ Treść zachowanego kolofonu, jak stwierdza Harry Falk, pozwala wyciągnąć wniosek, że jest to tylko kopia starszego manuskryptu¹¹⁵. Wydaje się

¹¹³ Ogólnie na temat tego tekstu i jego datowania zob. R. E. Buswell, D. S. Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton 2014, s. 426; Bhikkhu Pāsādika, *The Kāśyapaparivarta* (‘Od-srung-gi le’u) – *Prolegomena*, TJ 5/4 (1980), s. 48-58 oraz A. Hirakawa, *op. cit.*, s. 247-252; wartościowe uwagi o strukturze tego tekstu oraz jego rozwoju podaje: J. A. Silk, *The Nature of the Verses of the Kāśyapaparivarta*, „Bulletin of the Asia Institute” 23 (2009), s. 181-190. Przez długi okres czasu (co najmniej siedem wieków) tekst ten funkcjonował pod tytułem *[Wielki] stos klejnotów* (*[Mahā]-ratna-kūṭa*), mianem tym bowiem sam siebie kilkakrotnie określa (KP 52, 150, 157, 159 i 160). Pod tym tytułem był też przywoływany w tekstach sanskryckich, chińskich i tybetańskich do IX w. Na podstawie źródeł tybetańskich James B. Apple stwierdza, że zmiana tytułu na *Kāśyapaparivarta* nastąpiła między VIII a XI w., zob. J. B. Apple, *The Old Tibetan Version of the Kāśyapaparivarta preserved in Fragments from Dunhuang (1)*, ARIRIAB 20 (2017), s. 208-209. Z czasem tytuł *Ratna-kūṭa* został przeniesiony na cały zbiór, do którego ten tekst został włączony jako czterdziesty trzeci.

¹¹⁴ H. Falk, *The „Split” Collection of Kharoṣṭhi Texts*, ARIRIAB 14 (2011), s. 20.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 23. Streszczenia wyników badawczych dotyczących zachowanych gandharyjskich fragmentów *Aszty* dostarcza praca: H. Falk, S. Karashima, *A First-century Prajñāpāramitā Manuscript from Gandhāra – parivarta I* (*Texts from the Split Collection 1*), ARIRIAB 15 (2012), s. 19-20. Najpełniej-

więc całkiem prawdopodobne, że *Aṣṭa* w swojej najstarszej partii, za którą Edward Conze uznał dwa pierwsze rozdziały, może sięgać I w. p.n.e.¹¹⁶ Przy czym obok wersji prozaicznej należy uwzględnić również syntetyczną wersję wierszowaną znaną pod tytułem *Strofy o gromadzeniu drogocennych jakości doskonałości mądrości* (*Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*, dalej też w formie skróconej jako *Ratna*)¹¹⁷. W dalszej części przyjrzymy się obu wersjom tego tekstu, przy czym uwagę skupimy na dwóch pierwszych najstarszych rozdziałach *Aszty*, do materiału zawartego w *Ratnie* będę odwoływał się głównie w celu ilustracji treści wyrażonych w tej pierwszej, przy czym sięgnę także sporadycznie do kolejnych rozdziałów.

Jeśli chodzi o *Kaśjapapariwartasutrę*, dla celu, jaki sobie tutaj stawiam, szczególnie ciekawą partią tekstu są paragrafy od 52 do 71.

szym opracowaniem wszystkich odkrytych w ciągu ostatnich dekad gandharyjskich manuskryptów obejmującym również fragmenty *Aszty* i, dodajmy, stanowiącym fascynującą lekturę jest praca: R. Salomon, *Buddhist Literature of Ancient Gandhāra. An Introduction with Selected Translations*, Somerville 2018. Autorzy tych dwóch prac są zgodni, że najstarszą wersję tekstu *Aszty* prezentują manuskrypty gandharyjskie. Chiński przekład Lokakszemey zbliżony jest do wersji gandharyjskiej, aczkolwiek daje świadectwo pewnego narracyjnego rozwoju. Najbogatszą narracyjnie wersją jest wersja sanskrycka. Przy czym, jak podkreśla Salomon, rozbieżności dotyczą wystawienia i literackiego opracowania, różnice doktrynalne są znikome, zob. R. Salomon, *op. cit.*, s. 346.

¹¹⁶ Ściśle rzecz biorąc, Edward Conze uznał, że początki *Aszty* mogą sięgać 100 r. p.n.e. i że jest to najstarszy tekst z grupy literatury doskonałości mądrości. Przekonanie swoje sformułował na podstawie analizy treści *Aszty*. Jego opinia w tej kwestii ciągle cieszy się statusem opinii standardowej, a odkrycia z ostatnich lat w obszarze świadectw materialnych tylko ją uwiarygadniają, zob. E. Conze, *Preface*, [w:] *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, trans. E. Conze, Bolinas 1975, s. X; idem, *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo 1978, s. 1-10.

¹¹⁷ Na temat relacji między wersją prozaiczną a wierszowaną zob. idem, *The Prajñāpāramitā...*, s. 9-10, a także idem, *The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, [w:] idem, *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*, Oxford 1967, s. 175-182.

Partię tę należy podzielić na dwie części: pierwsza to paragrafy od 52 do 63, druga – od 64 do 71. W części pierwszej wszystkie paragrafy z wyjątkiem paragrafu 61 będącego kontynuacją paragrafu wcześniejszego kończą się frazą: „to nazywa się, Kaśjapo, środkową drogą – właściwym oglądem zjawisk” (*iyam ucyate kāsyaapa madhyamā pratipad dharmānām bhūta-pratyavekṣā*). Część ta poświęcona jest, jak widzimy na podstawie cytatu, ekspozycji idei środkowej drogi (*madhyamā pratipad*). Część druga natomiast rozwija problematykę części pierwszej, eksplikując wagę idei pustki (*śūnyatā*), przy czym w ostatnich siedmiu paragrafach treści nie zostały wyrażone w sposób abstrakcyjny, lecz przy użyciu siedmiu różnych metafor mających pobudzać wyobraźnię i tym sposobem ilustrować koncepcję pustej rzeczywistości.

Kāsyaapa-parivarta ideę środkowej drogi przybliży poprzez zestawienie pięciu opozycji: trwałość – nietrwałość (§§ 53-56), jaźń – nie-jaźniowość (§ 57), prawdziwy umysł – nieprawdziwy umysł (§ 58), skalanie – oczyszczenie (§ 59) oraz istnienie – nieistnienie (§ 60). Z oczywistych powodów zacznę od przyjrzenia się opozycji ostatniej. W KP 60 czytamy zatem:

*astīti kāsyaapa ayam eko 'ntaḥ nāstīti ayam dviṭīyo 'ntaḥ
yad etayor dvayor antayor madhyam iyam ucyate kāsyaapa
madhyamā pratipad dharmānām bhūta-pratyavekṣā*

„Istnieje”, Kaśjapo, to jeden kraniec; „nie istnieje” to drugi kraniec. Co jest pomiędzy tymi dwoma krańcami, to nazywa się, Kaśjapo, środkową drogą – właściwym oglądem zjawisk.

Następnie w §§ 61-62 prezentowana jest standardowa formuła zależnego powstawania w dwunastu ogniwach – w § 61 w pozytywnej wersji w przód (*anuloma*), w § 62 w negatywnej wersji w przód.

Struktura tych trzech paragrafów oraz ich treść ewidentnie pozostaje w związku z *Kazaniem do Katjajany*. We wczesnej literaturze mahajany jest to najbardziej wyraziste i uderzające nawiązanie. Związęły § 60 (bodaj najkrótszy w całym tekście) w dobitny sposób streszcza

podstawowy problem *Kazania do Katjajany* – całe nasze doświadczenie tzw. rzeczywistości uwikłane jest w opozycję istnienia i nieistnienia. Paragraf ten mógłby zostać włączony do starszego kazania jako jego podsumowanie i nie wzbudziłoby naszych podejrzeń, że jest w nim ciałem obcym. Remedium na tkwienie w opozycji istnienia i nieistnienia ma być nauka o środkowej drodze, której treścią jest zasada zależnego powstawania przywołana w dwóch kolejnych paragrafach. Mamy więc tutaj do czynienia z dosłownym powtórzeniem myśli zawartej w *Kazaniu do Katjajany*, acz w syntetycznej formie. Co więcej, należy wyraźnie uwypuklić, że *Kāśyapa-parivarta* koresponduje z sankrycką, a nie palijską, wersją *Kazania do Katjajany*. Mowa jest tutaj bowiem o opozycji zbudowanej na przeciwstawieniu ogólnych idei istnienia i nieistnienia, a nie ogólnych sądów: „Wszystko istnieje” i „Nic nie istnieje”. W tekście tym znajduje zatem kontynuację przekonanie, że problem naszego doświadczenia należy rozpatrywać w kategoriach kolektywnych, a nie dystrybutywnych. Innymi słowy, tkwi on w samym sposobie konstytuowania się naszego doświadczenia, a nie w tym, jak w obszarze naszego doświadczenia zdarzają się pomyłki. Wyraża się on na poziomie przeciwstawienia najbardziej ogólnych pojęć i dotyczy idei, czyli przeciwstawnych umysłowych postaw, nie zaś na poziomie zdroworozsądkowej idei istnienia. Opozycja dotyczy konstytuowania się i możliwości wyrażenia samej intuicji istnienia, a nie rozstrzygania, co istnieje, a co nie. Pamiętając o tym, powinniśmy wszelkie próby reinterpretowania owej opozycji w kategoriach dystrybutywnych uznać za nieuzasadnione. Z sytuacją taką mamy do czynienia np. w badaniach Davida J. Kalupahany, który przywołując opozycję istnienia i nieistnienia z *Kaśjapapariwartasutry*, referuje ją jako opozycję między orzekaniem: *[Everything] exists* i *[Everything] does not exist*, sugerując tym samym całkowitą zgodność sensu między różnymi wysłowieniami tej kluczowej opozycji w różnych tekstach¹¹⁸.

¹¹⁸ Zob. D. J. Kalupahana, *The Early Buddhist Notion of the Middle Path*, JChP 7/1 (1980), s. 80.

Prowadzi go to do uznania, że zawarte w tej partii tekstu inne wspomniane wyżej opozycje, poprzez które zostaje przedstawiona środkowa droga, stanowią mahajanistyczną innowację wykraczającą poza wczesne teksty. Ta wersja środkowej drogi, stwierdza Kalupahana, nie ma zakotwiczenia w nikajach i agamach, gdzie o owych opozycjach się w ogóle nie wspomina¹¹⁹. Za trafnością tego przekonania przemawiać ma ponadto fakt pojawienia się szeregu negatywnych określeń do opisu środkowej drogi.

Przyjrzyjmy się zatem owemu „nowatorskiemu” sposobowi prezentacji środkowej drogi, zadając sobie pytanie, na czym owo nowatorstwo faktycznie miałoby polegać. Najciekawszy przykład dotyczy orzekania jaźni. W KP 57 stwierdza się:

*ātmeti kāsyaṃ ayaṃ eko 'ntaḥ nairātmyaṃ ity ayaṃ dvitiya
'ntaḥ yad ātma-nairātmyaṃ madhyaṃ tad arūpy anidar-
śanam anābhāsam avijñaptikaṃ apratiṣṭhaṃ aniketaṃ iyaṃ
ucyate kāsyaṃ madhyamaṃ pratipad dharmaṇām bhūta-
-pratyavekṣā |*

„Jaźń”, Kaśjapo, to jeden kraniec; „niejaźniowość” to drugi kraniec. Co jest pomiędzy jaźnią i niejaźniowością, to jest bezforemne, nie dające się wskazać, niewyobrażalne, nieprzedstawialne, nieugruntowane, nieoznaczone, to nazywa się, Kaśjapo, środkową drogą – właściwym oglądem zjawisk.

Kalupahana uznaje, że w sformułowaniu tym nowością jest zarówno wyznaczenie krańców, których należy unikać, na bazie opozycji jaźni i niejaźniowości, jak i opis przy użyciu negatywnej terminologii środkowej drogi krańców tych unikającej. Zwłaszcza pojawienie się negatywnej terminologii pozwala mu stwierdzić, że w tym wypadku środkowa droga nie jest rozumiana fenomenalnie, lecz transcendentalnie¹²⁰. Ewidentnie użycie negatywnej terminologii kojarzy się badaczowi z praktykami typowymi dla apofatycznych tradycji mistycznych

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 80-81.

i nie przewiduje on możliwości innej interpretacji tej sytuacji. Nie mogę zgodzić się z tak jednoznacznym rozstrzygnięciem. Oczywiście należy przyznać Kalupahanie rację, że samo wystowienie idei środkowej drogi przy pomocy owych opozycji, w tym także opozycji jaźni i niejająniowości, ma walor nowości. Nie oznacza to jednak, że wyrażona w ten sposób idea nie ma zakorzenienia w praktyce samego Buddy. Szczególnie idea krańców opartych na przeciwstawieniu jaźni i niejająniowości zdaje się nawiązywać do sposobu postępowania Buddy wobec Waczzhagotty i jego pytań o jaźń, a konkretnie do jego milczenia względem obu przeciwnych możliwości. Sądzę, że tę wykładnię środkowej drogi można traktować jako ekspresję i podsumowanie postawy Buddy ujawnionej w kontekście owych pytań. Większym walorem nowości odznaczałyby się pozostałe sformułowania idei środkowej drogi. Niemniej również one nie są pozbawione doktrynalnych podstaw, aczkolwiek ich dostrzeżenie wymaga pewnego wysiłku. Za taką podstawę należy uznać pierwotną ideę wyrażoną w *Kazaniu do Katjajany* i powtórzoną w *Kaśjapapariwarcie*, ujętą w opozycję istnienia i nieistnienia. Jest to najbardziej fundamentalna opozycja, jaką możemy sformułować w naszym myśleniu o rzeczywistości. Wszelkie inne opozycje, np. trwałości i nietrwałości, możemy sformułować wyłącznie w relacji do pojęcia istnienia, ich deskryptywna wartość nabudowuje się na idei istnienia. Orzekanie trwałości i nietrwałości nie ma sensu bez założenia deskryptywnej wartości idei istnienia, to znaczy bez założenia, że możemy o czymś trafnie istnienie orzec. Kwestionując wartość opozycji istnienia i nieistnienia, kwestionujemy poznawczą wartość orzekania o rzeczywistości w ramach każdej innej opozycji. Nowatorstwo *Kaśjapapariwartasutry* polega więc na tym, że wyciąga ona oczywiste konsekwencje z kontestowania pierwotnej opozycji istnienia i nieistnienia, przy czym robi to z zastosowaniem kategorii ważnych dla buddyjskiej myśli. Zatem orzekanie przeciwnych jakości należy traktować jako wyraz błędu poznawczego ujawniającego się w pierwotnej intuicji istnienia, która każe nam wierzyć, że „być” musi znaczyć „być czymś”.

Dlatego, przeciwstawiając się tej intuicji, sutra przechodzi w kolejnych paragrafach do idei pustki. Sposób narracji w tym momencie wyraźnie wskazuje, że dla autorów tekstu równoważność zależnego powstawania i pustki jest oczywista. Co więcej, wyraźnie daje się też wyczuć kontekst sporów, jakie musiały się toczyć wokół idei pustki w czasie powstawania tej sutry, gdyż tekst wprowadza tę ideę, uprzedzając od razu możliwość jej niewłaściwego zrozumienia. W KP 63 mamy więc:

*punar aparam kāsyaṃ dharmāṇāṃ bhūta-pratyavekṣā yaṃ
na śūnyatāyā dharmā śūnyā karoti dharmā eva śūnyā | [...]
evaṃ yo na 'svabhāvena dharmān asvabhāvi karoti dharmā
caivāsvabhāvā |*

Ponadto, Kaśjapo, właściwy ogląd zjawisk nie robi zjawisk pustymi z powodu pustki, zjawiska po prostu są puste. [...] Doprawdy [właściwy ogląd zjawisk] nie robi zjawisk niesubstancjalnymi z powodu niesubstancjalności, zjawiska po prostu są niesubstancjalne.

Chociaż wysłowienie myśli, zwłaszcza w przekładzie, może wydawać się nieco karkołomne, to zrozumienie jej sensu nie nastręcza problemów. Tekst przestrzega przed traktowaniem pustki wyłącznie jako soteriologicznego narzędzia, tzn. jako swoistego sposobu postrzegania rzeczywistości, który z samą rzeczywistością, co by to słowo nie miało tu oznaczać, ma niewiele wspólnego. W nauce o zależnym powstawaniu, a tym samym o pustce, nie chodzi o to, aby kształtować intencjonalnie sposób postrzegania rzeczywistości jako pustej. Ujmując to kolokwialnie, nie chodzi o to, aby wmówić sobie, że rzeczywistość jest pusta w nadziei, że da nam to wyzwolenie. Właściwy ogląd zjawisk nie polega na tym, żeby, kierując się pojęciem pustki, „robić rzeczy/zjawiska pustymi”, czyli żeby przedstawiać sobie rzeczy pustymi przy użyciu pojęć, abstrakcyjnie. Tego typu działanie jest nie tylko bezproduktywne, ale wręcz szkodliwe, jak zostanie stwierdzone w KP 64.

Właściwy ogląd zjawisk polega na tym, aby widzieć faktyczny stan rzeczy, czyli ich pustkę.

Na podstawie powyższego fragmentu, jego treści oraz ulokowania w narracyjnej strukturze tekstu możemy sformułować dwa ważne wnioski. Pierwszy już wzmiankowałem, idea pustki jest tutaj skojarzona z ideą zależnego powstawania. Są to dwie równoważne idee – wszystko, co zależnie powstaje, jest puste. Puste, czyli jakie? Odpowiedź na to pytanie jest drugim wnioskiem – być pustym oznacza literalnie być niesamobytem (*asvabāva*). Termin „samobyt” jest dosłownym przekładem słowa *svabhāva*. W tym miejscu nie będę się na jego temat rozwodził. Wróć do niego niebawem, gdy zajmę się myślą Nagardżuny. Tutaj wystarczy tylko, że powiem, iż rozumienie tego terminu zależne jest od kontekstu jego pojawienia się i zwykle w przekładzie wymusza dokonanie jakiejś zawężającej jego interpretacji. Dlatego w powyższym fragmencie zdecydowałem się na „nie-substancjalność”, chociaż powinienem mówić po prostu o niesamobytności. Istotne jest jednak to, że *Kāśyapa-parivarta* rozwija ideę pustki jako braku samobytu. Jest to istotne w związku ze zróżnicowanym sposobem rozumienia pustki w różnych buddyjskich tradycjach. Tekst ten ze swoim pojmowaniem tego pojęcia stanowi ważny krok w kierunku filozofii madhjamaki. Pustka jest tym, co ostatecznie o rzeczach możemy powiedzieć, gdyż jest tym, co ostatecznie możemy o nich odkryć. Potwierdza to KP 64, gdzie stoi:

na khalu punaḥ kāśyapa pudgala-bhāva-vināśāya śūnyatā pudgalaś caiva śūnyatā śūnyatā caiva śūnyatā | atyanta-śūnyatā | pūrvānta-śūnyatā | aparānta-śūnyatā | pratyutpanna-śūnyatā | śūnyatā kāśyapa pratisaratha mā pudgalam ye khalu puna kāśyapa śūnyatopalambhena śūnyatā pratisaranti | tān ahaṃ kāśyapa naṣṭa-pranaṣṭān iti vadāmi ito pravacanāt varam khalu puna kāśyapa sumeru-mātrā pudgala-drṣṭir āśritā na tv evādhimānikasya śūnyatā-drṣṭim ālinā | tat kasmād dbeto pudgala-drṣṭi-gatānāṃ kāśyapa śūnyatā niḥsaraṇaṃ śūnyatā-drṣṭi puna kāśyapa kena niḥsariṣyati ||

Nadto, Kaśjapo, pustka nie jest unicestwieniem istnienia osoby, osoba po prostu jest pustką, jak i pustka po prostu jest pustką. Bezczesna pustka, pustka przeszłości, pustka przyszłości, pustka terażniejszości. Podążaj za pustką, Kaśjapo, nie za osobą. Tych, Kaśjapo, którzy podążają za pustką, chwytając się pustki, nazywam całkowicie zgubionymi. To należy stwierdzić: zaprawdę, Kaśjapo, lepiej już lgnąć do poglądu o [realnej] osobie wielkiego jak góra Sumeru [tj. naznaczonego ogromnym błędem] niż trwać przy poglądzie o pustce jako arogant. A to dlatego, że środkiem zaradczym na przekonania o [realnej] osobie jest pustka, czym jednak usunąć pogląd o pustce?

Drugim zagrożeniem dla rozumienia idei pustki jest traktowanie tej ostatniej jako nicości, czyli ujmowanie jej w przeciwstawieniu do domniemanego bytu. W powyższym fragmencie tym domniemanym bytem jest osoba (*pudgala*). Mamy tutaj do czynienia z zapowiedzią klasycznego zarzutu, jaki będzie stawiany zwolennikom koncepcji pustki rozumianej jako brak samobytu – idea pustki jest niczym innym jak ideą nicości. Tekst poprzestaje tylko na przestrodze, aby w ten sposób pustki nie pojmować. Ta nie przeciwstawia się bytowi osoby. Stwierdzenie, iż „osoba po prostu jest pustką” (*pudgalaś caiva śūnyatā*) sugeruje, że pustka, czyli brak samobytu, jest tym, co w rzeczy ostateczne, jest jej faktycznym sposobem istnienia. W powyższym fragmencie mamy zapowiedź jeszcze jednego ważnego momentu, który będzie eksponowany w rozumieniu pustki. Tekst stwierdza, iż sama „pustka po prostu jest pustką” (*śūnyatā caiva śūnyatā*). Nie jest to banalna tautologia, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Stwierdzenie to znaczy tyle, że pustki nie należy reifikować, nie należy jej ujmować jako czegoś w sobie, a tym samym czynić z niej przedmiotu lgnięcia. Pustka jest zawsze pustką rzeczy, czyli tego, co jako rzeczy nam się jawi. Poza tymi rzeczami mówienie o pustce nie ma najmniejszego sensu. W kolejnych tekstach myśl ta zostanie ujęta w określenie „pustka pustki” (*śūnyatā-śūnyatā*)¹²¹. W *Kaśjapapariwarcie*

¹²¹ Zob. np. PVS 24, gdzie wymienia się osiemnaście kategorii pustki w tym właśnie na pozycji czwartej pustkę pustki.

mamy jej wyraźną antycypację. Wyobrażanie sobie pustki jako czegoś w sobie, a to robimy, gdy do niej Igniemy – stwierdza tekst – jest gorsze od tkwienia w błędnym przekonaniu o realności osoby. Nie ma nic gorszego, sugeruje tekst, niż czynienie narzędzia zniewolenia z instrumentu służącego wyzwoleniu.

Ponieważ pustka jest sposobem istnienia wszystkiego, co jest nam dane, to ostatecznie nie jesteśmy w stanie ustalić żadnych realnych różnic między rzeczami, czyli różnic ugruntowanych w ich wewnętrznej naturze. Dotyczy to również tak przeciwstawnych stanów jak cierpienie (zniewolenie) i wyzwolenie, jak wiedza i niewiedza. Dlatego KP 62 oznajmia:

*zhes bstan pa de la 'od srung rig pa dang ma rig pa de dag gnyis
ma yin zhing rnam pa gnyis su dbyer med de ||*¹²²

Oдноśnie tej nauki, Kaśjapo, wiedza i niewiedza, nie będąc dwiema, jawią się jako dwie, [choć] nie są oddzielone.

Wszelkie różnice są tylko różnicami w jawieniu się. To jednak nie umniejsza ich znaczenia. Naszym problemem bowiem jest, jak to wykazywałem we wcześniejszej części, właśnie to, jak nam się rzeczy jawią.

O ile w wypadku *Kaśjapapariwartasutry* stosunkowo łatwo jest wykazać istnienie ideowego związku tego tekstu z *Kazaniem do Ka-tjajany* przynajmniej w partii dyskutującej ideę środkowej drogi, to w wypadku *Aszty* zadanie takie wydaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, trudniejsze. Nie jest mi znany żaden tekst o charakterze naukowym, w którym kwestia takiego związku byłaby dyskutowana, co można by odczytać jako wyraz przeświadczenia, że jest to zadanie wręcz karkołomne. Za tę sytuację, jak sądzę, odpowiada fakt, iż ani

¹²² Fragment ten nie zachował się w oryginale sanskryckim. Dlatego korzystam z tybetańskiego przekładu. Za lingwistyczną konsultację dziękuję Joannie Greli.

w *Aszcie*, ani w *Ratnie* zagadnienie środkowej drogi nie jest dyskutowane wprost. Co więcej, nawet samo wyrażenie „środkowa droga”, tak przecież ważne dla buddyjskiej samoidentyfikacji, nie pojawia się w tych tekstach. W *Aszcie* dominuje kilka zagadnień, w obszarze praktyki będą to: idea doskonałości mądrości, postawa nielgnięcia oraz ideał bodhisattwy, natomiast w obszarze filozofii na plan pierwszy wysuwa się idea pustki. Niemniej sędzę, że *Aszta* rozwija te idee w ścisłym związku z przesłaniem sformułowanym w *Kazaniu do Kattjajany*. Poniżej postaram się to unaocznić, wypełniając w ten sposób, przynajmniej do pewnego stopnia, wspomnianą lukę. Pokażę, że chociaż *Aszta* nie stawia zagadnienia środkowej drogi wprost, to kwestia ta jest w niej stale obecna jako tło ze względu na kluczowe negatywne odniesienie do ujmowania doświadczenia w kategoriach istnienia i nieistnienia.

Sutra zaczyna się od polecenia skierowanego przez Buddę do Subhuti (s. Subhūti), aby ten objaśnił bodhisattwom, jak bodhisattwowie, mahasattwowie zmierzają do doskonałości mądrości. Bezpośrednim adresatem tej nauki będzie Siariputra (s. Śāriputra), a z czasem czynnymi uczestnikami konwersacji staną się też bogowie. Subhuti na wstępie oznajmia, że nie widzi (*na samunupaśyāmi*) dharma zwanej „bodhisattwą” ani „doskonałością mądrości”, stąd też wyraża wątpliwość odnośnie do tego, kogo i czego ma nauczać¹²³. Zaraz jednak dodaje, że jeżeli adresaci owej nauki po usłyszeniu informacji zdradzającej, iż żadna realna jakość bodhisattwy ani doskonałości mądrości nie jest postrzegana (co faktycznie oznacza jej nieistnienie), nie popadają w zniechęcenie i przygnębienie, to to są właśnie ci bodhisattwowie, których należy nauczać doskonałości mądrości. Następnie przystępuje do określenia właściwego sposobu ćwiczenia się w do-

¹²³ Kwestia odnoszenia się do przedmiotów owych kluczowych dla nauczania *Aszty* terminów powróci jeszcze w tym rozdziale trzykrotnie. Za każdym razem będzie ona pretekstem dla wprowadzenia nowych wątków, które będą uzupełniać przesłanie *Aszty*. Kwestia ta w pierwszym rozdziale buduje strukturę narracyjną tekstu.

skonałości mądrości i od tej uwagi właśnie rozpocznę swoją analizę. W AS 3¹²⁴ Subhuti oznajmia:

punar aparam bhagavan bodhi-sattvena mahā-sattvena prajñā-pāramitāyāṃ caratā prajñā-pāramitāyāṃ bhāvayatā evaṃ śikṣitavyaṃ yathā asau śikṣyamāṇas tenāpi bodhi-cittena na manyeta | tat kasya hetoḥ? tathā hi – tac cittam acittam | prakṛtiś cittasya prabhāsvarā ||

Ponadto, Czcigodny, gdy bodhisattwa mahasattwa ćwiczy się i wprawia w doskonałości mądrości, powinien w taki sposób praktykować, aby nie popaść w pychę z powodu myśli o przebudzeniu. Dlaczego? Ponieważ, ta myśl jest niemyśłą, a pierwotna natura myśli jest przejrzysta.

Subhuti przestrzega przed niewłaściwym sposobem praktykowania doskonałości mądrości – właściwie praktykujący powinien unikać popadania w pychę ze względu na kierowanie się myślą o przebudzeniu (*bodhi-citta*). Przestroga ta jest o tyle uzasadniona, że standardowo myśl o przebudzeniu przedstawiana jest w *Aszcie* jako doskonalsza od innych postać intencji motywującej do praktyki duchowej. Jest tak dlatego, gdyż jest to myśl ukierunkowana na przebudzenie nie własne, a wszystkich czujących istot. Stąd łatwo o poczucie wyższości względem tych, których intencję ocenia się jako naznaczoną swoistym duchowym egoizmem, a tym samym będącą niższego rodzaju. Niezwykle ciekawy jest jednak sposób, w jaki Subhuti uzasadnia swoją przestrożę. Tym, co ma chronić praktyka przed pychą, jest świadomość, że myśl o przebudzeniu jest niemyśłą (*tac cittam acittam*) oraz że jej pierwotna natura jest przejrzysta (*prabhāsvara*). Oba te określenia będą w późniejszej tradycji mahajanistycznej szeroko dys-

¹²⁴ Tekst ten przywołuję w paginacji z pierwszej redakcji R. Mitry z 1888 r., którą przyjął i upowszechnił w swoim tłumaczeniu Conze, chociaż ze względu na wygodę użycia zwykle korzystam z redakcji P. L. Vaidy z 1960 r.

kutowane i refleksja nad nimi odegra ogromną rolę w rozwoju jej filozofii. W samej *Aszcie* jednak określenie drugie przechodzi bez echa¹²⁵. Uwagę Siariputry przykuwa określenie pierwsze, które w literalnym wystąpieniu zdaje się wewnętrznym sprzeczne, bowiem o myśli, którą zaleca się w sobie pielęgnować, orzeka się, że jest niemyślą. Siariputra podejrzewa, że określenie to może stawiać pod znakiem zapytania samo istnienie takiej myśli, w związku z czym zadaje pytanie:

kim punar āyusman subhūte asti tac cittam yac cittam acittam?

Myśl, która jest niemyślą, czy ta myśl, dostojny Subhuti, istnieje [jako coś]?

¹²⁵ Zważywszy na rolę, jaką to określenie odgrywało w późniejszej myśli mahajanistycznej, może zaskakiwać fakt, iż nie wzbudziło ono żadnego zainteresowania u Siariputry. Zaskoczenie będzie mniejsze, gdy uświadomimy sobie, że w pierwszym chińskim przekładzie *Aszty* dokonany przez Lokakszemę oraz w zachowanych gandharyjskich fragmentach tego określenia nie ma, zob. na ten temat M. B. Orsborn, *Chiasmus in the Early Prajñāpāramitā. Literary Parallelism Connecting Criticism and Hermeneutics in an Early Mahāyāna Sūtra*, [rozpr. dokt.], The University of Hong Kong, Hong Kong 2012, s. 141. Nie znajdziemy tego określenia również w *Ratnie*, a w samej *Aszcie* pojawi się ono jeszcze tylko raz w AS 127 i to też raczej na marginesie rozważań. Wszystko to zdaje się uzasadniać przypuszczenie, że określenie to znalazło się tutaj w związku z późniejszym dopiskiem. Inną sprawą jest natomiast kwestia jego faktycznego znaczenia. Edward Conze uważał, że mamy tutaj do czynienia z „ideą absolutnej Myśli, która jest doskonale czysta i przejrzysta (*prabhāsvara*) w swojej naturze, w swoim bycie, w swojej substancji i która taką pozostanie na zawsze” (*the idea of an absolute Thought which is perfectly pure and translucent [prabhāsvara] in its own nature, its own being, its own substance, and which remains so for ever*), E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962, s. 196. Nie zgadzając się z wybitnym badaczem tekstów doskonałości mądrości, stwierdzę tylko krótko i ze względu na dygresyjny charakter tej uwagi nie będę jej rozwijał, iż uważam, że w tekstach doskonałości mądrości określenie przejrzystości myśli należy ściśle wiązać z jej pustką – myśl jest z natury przejrzysta, gdyż jest pusta, sama w sobie nie jest czymś określonym w swej naturze, nie jest więc ze swej natury skalana. Takie rozumienie przejrzystości myśli nie ma nic wspólnego z jej domniemanym absolutyzmem.

Pytanie to wyznacza moment, w którym w *Asście* pojawia się zasadniczy problem *Kazania do Katjajany*. Warto zdać sobie sprawę, że ma to miejsce już na początku pierwszego, otwierającego cały tekst dialogu. Pytanie to będzie pobrzmiewało, jak za chwilę to wykazę, do końca drugiego rozdziału.

Na wątpliwość Siariputry Subhuti odpowiedział pytaniem jednoznacznie nawiązującym do *Katjajanasutry*:

*kim punar āyusman śāriputra yā acittatā, tatrācittatāyām
astitā vā nāstitā vā vidyate vopalabhyate vā?*

Czy [realnie] istnieje, dostojny Siariputro, stan istnienia (*astitā*) lub stan nieistnienia (*nāstitā*), bądź też czy ten, kto jest bez myśli, może w tym stanie niemyśli pojąć/uchwycić stan istnienia lub stan nieistnienia?

Siariputra tylko dobitnie zaprzeczył: „Za nic, dostojny Subhuti” (*na hy etad āyusman subhūte*). W zawiązku z czym Subhuti dalej indagował:

*api nu te yukta eṣa paryanuyogo bhavati yadāyusmān śāriputra
evam āha – asti tac cittam yac cittam acittam iti?*

Czy zatem to było właściwe pytanie, kiedy dostojny Siariputra spytał, czy „myśl, która jest niemyślą, czy ta myśl, dostojny Subhuti, istnieje”?

Nad tą konwersacją można by się zatrzymać znacznie dłużej, niż zamierzam to uczynić, szczególnie można by się pochylić nad strukturą pierwszego pytania Subhutiego, aby zastanowić się nad niuansami użycia formy *vidyate*. W istocie pytanie to można by oddać prościej, niż to uczyniłem, podążając w swojej interpretacji za przekładem Conzego¹²⁶, a mianowicie: „Dostojny Siariputro, czy będąc bez myśli,

¹²⁶ Zob. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines...*, s. 84.

w stanie niemyśli istnienie i nieistnienie może być stwierdzone bądź czy może być uchwycone?”. Przejdę jednak od razu do tego, co w tym dialogu uważam za właściwą intencję Subhutię. Otóż sądzę, iż pytaniami swoimi sugeruje on, że odrzucenie wartości orzekania istnienia i nieistnienia, które dokonało się w *Kazaniu do Katjajany*, stosuje się też do ontycznego statusu aktu umysłowego, który miałby ten stan rzeczy pojąć. Siariputra, pytając o realność myśli, pyta z obiektywistycznego punktu widzenia, tak jakby rozstrzygnięcie z *Katjajanasutry* nie stosowało się do myśli uchwytyjacej istnienie i nieistnienie. Subhuti sugeruje mu wniosek, że tak akt refleksji, jak też i akt metarefleksji nie wyprowadzają poza obszar orzekalności istnienia i nieistnienia. Zatem myśl, która uchwytuje istnienie lub nieistnienie, nie jest przez sam ten fakt bardziej realna i to samo należy powiedzieć o myśli uchwytyjacej myśl odnoszącą się do istnienia i nieistnienia. Siariputra po chwili zapytał ponownie: „Czym jest, dostojny Subhuti, ten stan niemyśli?” (*kā punar eṣā āyusman subhūte acittatā*). Na co pytany odrzekł: „Stan niemyśli, dostojny Siariputro, jest stanem niezmiennym i nierozróżniającym (*avikārā āyusman śāriputrāvikalpā acittatā*).

Po tych wstępnych uwagach dotyczących praktykowania doskonałości mądrości Subhuti powraca do punktu wyjścia i ponownie oznajmia, że nie znajduje, nie dostrzega niczego, do czego odnosilyby się słowa „bodhisattwa” czy „doskonałość mądrości”¹²⁷. Nie znajduje niczego, gdyż to, co tymi słowami się nazywa, „nie jest stałe, nie jest niestałe, nie jest ani niestałe, ani nie niestałe” (*na sthitaṃ nāsthitam na viṣṭhitam nāviṣṭhitam*). Określenia te, nie stosują się do tego, co nazywane, ze względu na „[realne] nieistnienie tego, do czego odnoszą się nazwy” (*avidyamānatvena tasya nāmadheyasya*). Bodhisattwa ze spokojem przyjmujący tę wiedzę, podkreśla Subhuti (AS 4):

sthito 'vinivartanīyāyaṃ bodhi-sattva-bhūmau, susthito 'sthāna-yogena

¹²⁷ AS 4: *aham bhagavan etadeva bodhi-sattva-nāma-dheyam na vedmi nopalabhe na samanupaśyāmi, prajñā-pāramitāṃ api na vedmi nopalabhe na samanupaśyāmi.*

znajduje oparcie w nieodwracalnym stanie bodhisattwy, czyli znajduje stabilne oparcie poprzez nieznajdywanie oparcia nigdzie.

Zatem ćwicząc się i wprawiając w doskonałości mądrości, bodhisattwa nie znajduje oparcia w formie ani w pozostałych zespołach¹²⁸. Oczywiście jest to myśl sięgająca nauczania samego Buddy, którą już w tej pracy przywoływałem. Kontynuując tę myśl Subhuti dodaje (AS 5): „W stanie doskonałej mądrości forma nie jest chwyтана” (*rūpam hi aparigrhītaṃ prajñāpāramitāyām*) i to samo należy powiedzieć odnośnie do pozostałych zespołów – żaden nie jest uchwytywany. Również doskonałości mądrości nie można uchwycić (*sāpi prajñāpāramitā aparigrhīta*). Ostatecznie Subhuti określa stan umysłu będącego nie-umysłem/niemyślą jako szczególną postać skupienia. Mówi bowiem (AS 5):

ayam ca bodhi-sattvasya mahā-sattvasya sarva-dharmāparigrhīto nāma samādhir

To skupienie bodhisattwy, mahasattwy nazywa się „nie-uchwytanem żadnych dharm”¹²⁹.

Bodhisattwa przebywający w tym skupieniu nie chwyta żadnych dharm, gdyż one nie istnieją. Dopóki nie uświadomi on sobie tego faktu, nie osiągnie doskonałości mądrości. Dlatego Subhuti precyzuje, na czym polega praktyka bodhisattwy. Oznajmia, że (AS 5):

¹²⁸ AS 4: *bodhi-sattvena mahā-sattvena prajñā-pāramitāyām caratā prajñā-pāramitāṃ bhāvayatā na rūpe sthātavayam na vedanāyām na samjñāyām na saṃskāreṣu, na vijñāne sthātavayam*. Por. także RGS I, 6: *na ca rūpa vedana na samjña na cetanā ca vijñāna sthānu anumātra na bhonti tasya | so sarvadharmā-asthito aniketacārī aparīgrhīta labhate sugatāna bodhim ||*

¹²⁹ Zwracam uwagę na to określenie „niechwyatanie żadnych dharm” (*sarva-dharmāparigrhīta*), gdyż w drugiej części niniejszej pracy jeszcze do niego powrócę w kontekście rozważań nad epistemologią Nagardżuny.

bodhi-sattvena mahā-sattvena prajñā-pāramitāyām caratā prajñā-pāramitām bhāvayatā evam upaparikṣitavyam evam upanidhyātavyam – katamaṣā prajñā-pāramitā? kasya caiśā prajñā-pāramitā? kim yo dharmo na vidyate nopalabhyate, sā prajñā-pāramiteti?

Bodhisattwa, mahasattwa dążący do doskonałości mądrości, doskonalący doskonałość mądrości, powinien badać i rozważać w ten sposób – czym jest ta doskonałość mądrości? czyja jest ta doskonałość mądrości? jak istnieje ta doskonałość mądrości będąca dharma, która nie istnieje, której nie można uchwycić?

Ratna, powtarzając te pytania, oświadcza, że ten, który tak pyta, ostatecznie odkrywa, iż „wszystkie te dharmy są puste” (*imi śūnyaka sarva dharmāḥ*)¹³⁰. Wypowiedź ta jest niezwykle ważna, gdyż z jednej strony ukazuje, jaki jest ostateczny sens wszelkich i licznych twierdzeń oznajmiających nieistnienie różnych przedmiotów, w tym zwłaszcza dharm, z drugiej natomiast daje klucz do zrozumienia licznych paradoksów skonstruowanych na zasadzie zestawienia wypowiedzi sugerujących jednoczesne istnienie i nieistnienie konkretnego przedmiotu. Gdy w tekście oznajmia się, że coś nie istnieje, to należy domniemywać, że to coś nie istnieje jako przedmiot obdarzony samobytem, zatem nie jest czymś w sobie określonym, nie niesie w sobie własnej natury i w tym sensie nie jest czymś realnym. Być realnym w tym kontekście, znaczy po prostu posiadać własną naturę. Samoistność zdaje się być w *Aszcie* warunkiem minimalnym realności, czy jest jednak warunkiem wystarczającym, pozostaje sprawą wątpliwą. Nagardżuna, rozwijając myśl *Aszty*, będzie wykazywał, że spełnienie owego warunku minimalnego wymaga spełnienia warunku maksymalnego, którym jest bytowa pierwotność, tzn. niebycie wytworzonym przez

¹³⁰ RGS I, 8ab: *vyuparikṣate punarayaṃ katarēṣu prajñā kasmātkuto va imi śūnyaka sarva dharmāḥ*.

inny przedmiot¹³¹. Gdy z kolei w tekście natykamy się na paradoks, jak choćby związany z zaleceniem dążenia do doskonałości mądrości, która nie istnieje, to należy sądzić, że mamy tutaj do czynienia z paradoksem pozornym, w którym sprzeczność bierze się z zestawienia wypowiedzi na dwóch różnych poziomach – na poziomie codziennego doświadczenia i na poziomie ostatecznej prawdy o rzeczy (w kontekście buddyjskim są to poziomy niewiedzy i wiedzy).

Stwierdzenie pustki wszystkich dharm ma swoje konsekwencje dla praktyki. Subhuti wyraźnie rozróżnia dwie formy praktyki, z których jedna przybliża do doskonałości mądrości, druga nie (AS 6). Praktyka, która polega na ukierunkowaniu na zespoły (*skandha*) bądź która wyraża się w postawie przedstawiania sobie owych zespołów w różnych stanach rzeczy, jak np. w stanie powstawania (*utpāda*) lub unicestwienia (*nirodha*), praktyka, w której praktykujący przedstawia sobie siebie jako „ja dążę do” (*ahaṃ carāmi*) lub „ja jestem bodhisattwą” (*ahaṃ bodhisattva iti*), a nawet praktyka, której przyświeca myśl „forma jest pusta” (*rūpaṃ śūnyam iti*), jest niewłaściwą formą praktyki. Jest ona ukierunkowana na znak (*nimitta*), czyli na umysłową reprezentację przedmiotu¹³². Warto w tym miejscu wspomnieć, że wśród różnych form niewłaściwej praktyki *Aszta* wskazuje również na takie, które ukierunkowane są na umysłowe reprezentacje ujęte w logiczną formę zwaną później tetralematem (*catuṣkoti*). Nie należy zatem przedstawiać sobie: „ja dążę” (*carāmi*), „ja nie dążę” (*na carāmi*), „ja dążę i nie dążę” (*carāmi ca na carāmi ca*), „ja ani dążę, ani nie dążę” (*naiva carāmi na na carāmi*). W podążaniu ścieżką bodhi-

¹³¹ Określeń „samoistość” i „pierwotność bytowa” używam w rozumieniu zaproponowanym przez Romana Ingardena, zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1987, s. 84-116. Od wielu lat uważam, że kategorie wypracowane przez Ingardena stanowią bardzo wygodne pojęciowe narzędzie do opisu problematyki ontologicznej rozważanej w filozofii buddyjskiej.

¹³² Korespondująca z tym fragmentem RGS I, 9 podkreśla, że dążenie do skandh, jak też przedstawianie sobie skandh jako pustych oznacza dążenie do znaku (*imi skandha śūnya parikalpayi bodhisattvo carati nimitta*).

sattwy nie ma żadnego znaczenia, jaka jest logiczna struktura umysłowej reprezentacji. Należy bowiem wyzbyć się postawy odnoszenia do doświadczenia poprzez jakiekolwiek umysłowe reprezentacje. Zatem właściwą formą praktyki, powtarza Subhuti, jest ta, w której ma miejsce „skupienie bodhisattwy, mahasattwy zwane «nielgnięciem do żadnych dharm»” (*sarva-dharmānupādāno nāma samādhir bodhi-sattvasya mahā-sattvasya*).

Powtórzone po raz drugi, stwierdzenie to pobudza Siariputrę do pytania (AS 7): „Czy można to skupienie okazać?” (*śakyaḥ sa samādhir darśayitum*). Subhuti zaprzeczył, a następnie dodał, dlaczego to nie jest możliwe: „Dlatego, że ten syn dobrego rodu nie poznaje i nie postrzega skupienia” (*tam api hi sa kula-putraḥ samādhim na jānāti, na samjānīte*). Siariputra jest wyraźnie zdziwiony, gdyż dopytuje się, cytując odpowiedź Subhutiego: „Dostojny Subhuti powiedział «nie poznaje i nie postrzega?»” (*na jānāti na samjānīte ity āyuṣman subhūte vadasi*). Subhuti potwierdza:

na jānāti na samjānīte ity āyuṣman śāriputra vadāmi | tat kasya hetor na jānāti na samjānīte? avidyamānatvena tasya samādhes tam samādhim na jānāti na samjānīte |

Tak mówię, dostojny Siariputro, nie poznaje i nie postrzega. Dlaczego nie poznaje i nie postrzega? Z powodu nieistnienia tego skupienia nie poznaje i nie postrzega tego skupienia.

Uwaga Subhutiego spotyka się z aprobatą Buddy, który oznajmia (AS 8): „Szkoląc się w ten sposób, Siariputro, bodhisattwa, mahasattwa szkoli się w doskonałości mądrości” (*evam śikṣamānaḥ śāriputra bodhi-sattvo mahā-sattvaḥ prajñā-pāramitāyām śikṣate*). To z kolei prowokuje Siariputrę do pytania: „Szkoląc się w ten sposób, Czcigodny, w jakiej dharmie bodhisattwa, mahasattwa się szkoli?” (*evam śikṣamāno bhagavan bodhi-sattvo mahā-sattvaḥ katamasmin dharmie śikṣate*). Budda udzielił znamiennej odpowiedzi, którą warto przywołać w całości:

evam śikṣamānaḥ śāriputra bodhi-sattvo mahā-sattvo na kasmimścid dharme śikṣate | tat kasya hetoḥ? na hi te śāriputra dharmās tathā samvidyante yathā bālā-prthag-janā aśruta-vanto 'bhiniviṣṭāḥ | āyusmān śāriputra āha – katham tarhi te bhagavan samvidyante? bhagavān āha – yathā śāriputra na samvidyante, tathā samvidyante evam avidyamānaḥ | tenocyante avidyeti | tān bālā-prthag-janā aśrutavanto 'bhiniviṣṭāḥ | tair asaṃvidyamānaḥ sarva-dharmāḥ kalpitāḥ | te tān kalpayitvā dvayor antayoḥ saktāḥ tān dharmānna jānanti na paśyanti | tasmāt te 'samvidyamānān sarva-dharmān kalpayanti | kalpayitvā dvāvantaḥ abhiniviṣante abhiniviṣya tannidānam upalambhaṃ niśrityātītān dharmān kalpayanti, anāgatān dharmān kalpayanti, pratyutpannān dharmān kalpayanti te kalpayitvā nāmarūpe 'bhiniviṣṭāḥ | tair asaṃvidyamānaḥ sarva-dharmāḥ kalpitāḥ | te tān asaṃvidyamānān sarva-dharmān kalpayanto yathā-bhūtaṃ mārgaṃ na jānanti na paśyanti | yathā-bhūtaṃ mārgaṃ ajānanto 'paśyanto na niryānti trai-dhatukāt, na budhyante bhūta-koṭim | tena te bālā iti saṃjñāṃ gacchanti | te satyaṃ dharmāṃ na śraddhadhāti | na khalu punaḥ śāriputra bodhi-sattvā mahā-sattvā kaṃcid dharmam abhiniviṣante |

„Szkoląc się w ten sposób, Siariputro, bodhisattwa, mahasattwa nie szkoli się w żadnej dharmie. Dlaczego? Albowiem dharmy nie istnieją w taki sposób, w jaki głupi, zwykli, nieuczeni ludzie przypuszczają, [że istnieją]”¹³³.

Dostojny Siariputra powiedział: „Jak zatem, Czcigodny, one istnieją?”

¹³³ Wypowiedź ta doskonale pokazuje, na czym polega problem z tłumaczeniem terminu *dharmā* w związku z jego niejednoznacznością. W tym wypadku słowo to może raz znaczyć ‘nauka’, drugi raz natomiast ‘jakość / zbiór jakości’ przez tę naukę opisywanych oraz wyznaczanych jako niezbędne do jej urzeczywistnienia. Z jednej strony można szkolić się w jakiejś nauce, czyli przyswajając ją sobie, a z drugiej przyswajanie sobie jakiejś nauki oznacza urzeczywistnianie pewnego zestawu jakości. Te dwa momenty w tym słowie podlegają utożsamieniu.

Czcigodny odpowiedział: „One istnieją tak, Siariputro, jak gdyby nie istniały. Ponieważ one nie istnieją w ten sposób, mówi się o nich «niewiedza/nieistnienie» (*avidyā/avidya*). Głupi, zwykli, nieuczeni ludzie są nimi pochłonięci. Żadne dharmy, jakie sobie wyobrażają, nie istnieją. Wyobrazivszy sobie je, przywiązani do dwóch krańców nie poznają i nie widzą tych dharm. Dlatego nie istnieją żadne dharmy, jakie sobie wyobrażają. Wyobrazivszy sobie [dharmy], przywiązują się do dwóch krańców, przywiązani, polegają na postrzeżeniu przedmiotu jako na podstawie i wyobrażają sobie przeszłe zjawiska/dharmy, przyszłe oraz teraźniejsze. Wyobrazivszy sobie je, są pochłonięci nazwą i formą. Wyobrazili sobie wszystkie dharmy, które nie istnieją. Wyobrażając sobie te wszystkie nieistniejące dharmy, nie poznają i nie widzą ścieżki, jaką faktycznie jest. Nie poznając i nie widząc ścieżki, jaką faktycznie jest, nie opuszczają trojakiej sfery [bytowania], nie przebudzają się do kresu istnienia [tj. nie poznają nirwany]. Dlatego określa się ich mianem «głupców». Nie rozwijają zaufania do prawdziwej dharmy. Zatem, Siariputro, bodhisattwa, mahasattwa w ogóle nie daje się pochłonać dharmom”.

Zdecydowałem się przytoczyć ten fragment w obszernym przekładzie, gdyż w nim odniesienie do *Katjajanasutry* jest najbardziej uderzające. Znajdujemy tutaj konstytutywny dla *Kazania do Katjajany* motyw opozycji dwóch krańców istnienia i nieistnienia, w których zamknięci są niewiedzący, a także motyw niewidzenia ścieżki przez tych, którzy tkwią przywiązani do tych dwóch krańców. Chociaż nie pada określenie „środkowa droga”, to wspomniana ścieżka (*mārga*) niewątpliwie stoi w pozycji, jaką w *Kazaniu do Katjajany* zajmowała środkowa droga, i można uznać, że faktycznie ją zastępuje. Niewidzenie tej ścieżki, tak jak niewidzenie środkowej drogi w *Kazaniu do Katjajany*, skutkuje pozostawaniem w sferze bytowania. Pewną nowością w stosunku do tego kazania, ale bardziej na zasadzie dopowiedzenia i uzupełnienia niż zmiany akcentów, jest zwrócenie uwagi na rolę wyobraźni jako instrumentu odpowiadającego za przedstawianie

sobie owych krańców. W miejscu, w którym w *Kazaniu do Katjajany* pojawia się właściwy pogląd, *Aszta* stawia wyobrażnię jako instrument odpowiedzialny za popadanie w fałszywy pogląd. W tym sensie uwaga ta ujawnia, na czym polega owa fundacyjna rola istnienia i nieistnienia wspomniana w *Katjajanasutrze*.

Jest jednak w tym fragmencie moment, w którym pojawia się całkiem nowy motyw, niemający swojego odpowiednika w *Kazaniu do Katjajany*. Ewidentnie mamy w tym ustępie do czynienia z zamierzoną grą dwóch słów: *avidyā* i *avidya*, przez to, iż występującą w tekście formę zsandhizowaną *avidyeti* można by rozłożyć, używając obu – jako *avidyā iti* lub *avidya iti*. Ta dwuznaczność wprowadza nowy wymiar do rozumienia buddyjskiego stanowiska. Pierwsze słowo standardowo tłumaczy się jako ‘niewiedza’, drugie należałoby przełożyć jako ‘nieistnienie’, ale ich faktyczne znaczenie w pewnych kontekstach może ulegać wymianie, zwłaszcza gdy za ich zestawieniem obok siebie stoi intencja. Problem z wykładnią znaczenia owych słów, gdy występują razem, wynika z tego, że oba pochodzą od dwóch zanegowanych homonimicznych rdzeni czasownikowych *√vid*, jednego w znaczeniu ‘wiedzieć’ (klasa 2), drugiego w znaczeniu ‘znaleźć’ (klasa 6), koniugowanych według różnych paradygmatów. Ten drugi w swoich dalszych znaczeniach ma też ‘istnieć, być’¹³⁴. Badacze uważają jednak, że oba wywodzą się od wspólnego rdzenia¹³⁵. Byłyby to więc faktycznie polisemy. Urobione od nich rzeczowniki tę cechę przejęły. Jednak to nie kwestie etymologiczne są tutaj najważniejsze. Znacznie istotniej-

¹³⁴ Warto zwrócić uwagę, że w języku polskim również słowo „znaleźć” w pewnych kontekstach nabierało znaczenia ‘istnieć’, chociaż dzisiaj te formy brzmią już raczej archaicznie, jak np. w zdaniu „Znajduję cię w dobrym zdrowiu”, które znaczy mniej więcej tyle, co „Widzę, że jesteś zdrowy”. W sanskrycie klasycznym formy od *√vid* w znaczeniu ‘istnieć’ były powszechnie stosowane, dlatego w przywołanym wyżej pytaniu Subhutiego *vidyate* tłumaczyłem jako „istnieje”.

¹³⁵ Zob. W. D. Whitney, *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*, Leipzig 1885, s. 159-160.

sze jest to, że owa dwuznaczność jest w pełni zamierzona i co więcej, płynie z niej doniosły wniosek. Tekst wyraźnie poprzez tę grę słów sugeruje, że w uchwytywaniu istnienia, w wyobrażaniu sobie istnienia, w przedstawianiu sobie istnienia, w konceptualizacji istnienia, wreszcie w orzekaniu istnienia wyraża się niewiedza. Niewiedza i istnienie to dwa aspekty tego samego stanu rzeczy. Znaczy to tyle, że nie mamy żadnego dostępu do istnienia, które poprzedzałoby niewiedzę, nie sposób więc mówić o żadnym istnieniu w sensie obiektywnym, czyli niezależnym od procesu poznawczego. Innymi słowy, niewiedza nie polega na błędnym rozpoznaniu sytuacji w obszarze uprzednio i wiarygodnie nam danego istnienia. Samo doświadczenie tego ostatniego konstituuje się jako ekspresja niewiedzy. Tłem dla owej gry słów jest bez wątpienia abhidharmiczny sposób rozumienia istnienia, który, jak wcześniej stwierdziłem, wpłynął na pojawienie się rozbieżności między palijską wersją *Kazania do Katjajany* a wersją sanskrycką. W zwięzły, a przez to jeszcze bardziej dobitny sposób myśl tę formułuje *Ratna*. W RGS I, 13 czytamy:

*yo 'sau na vidyati sa eṣa avidyamāno tāṃ bālu kalpayi avidya
karoti vidyām | vidyā avidya ubhi eti asanta dharmā niryaṭi yo
iti prajānati bodhi-sattvo ||*

Co nie istnieje, to głupiec, przedstawiając sobie jako nieistniejące, robi nieistniejącym i istniejącym. Istnienie, jak i nieistnienie są nierealne (*vidyā avidya ubhi eti asanta dharmā*). Gdy to rozpoznaje, bodhisattwa odchodzi.

Chociaż strofa ta jest paralelna wobec przywołanego fragmentu *Aszty*, również w tym, że gra na tej samej dwuznaczności, to wprowadza nowy wątek czy też może raczej uwyrażnia moment, który w przywołanym fragmencie *Aszty* nie był tak czytelny. W pierwszym zdaniu w jego drugiej padzie mamy klarowne nawiązanie do *Kazania do Katjajany* – tkwimy w opozycji istnienia i nieistnienia, którą sami kreujemy. Tajemnicza zdaje się część pierwsza tego zdania. Dlaczego

przedstawianie sobie tego, co nie istnieje, jako nieistniejącego, ma być problemem? Otóż stanowi ono problem właśnie dlatego, że jest przedstawianiem – głupiec przedstawia sobie, czyli formuje, kształtuje, konstruuje w myśli (*kalpayi*) nieistnienie, a w myśli nieistnienie można formować tylko w opozycji do równie przedstawianego istnienia. Głupiec nie widzi bezpośrednio, jak jest faktycznie, tylko sobie wyobraża, a tym samym wyraża istnienie/niewiedzę. Dlatego w zdaniu drugim stwierdza się, że „istnienie, jak i nieistnienie są nierealne” (*vidyā avidyā ubhi eti asanta dharmā*), są to bowiem tylko umysłowe przedstawienia. Z drugiej strony, mając w pamięci wspomnianą grę dwuznaczności, stwierdzenie to moglibyśmy także przełożyć jako: „wiedza i niewiedza są nierealne”. To jest ten nowy moment, o którym przed chwilą wspomniałem. Mamy tutaj wyraźną sugestię, że stan wiedzy w sensie ontycznym niczym nie różni się od stanu niewiedzy, oba są w ten sam sposób nierealne, czyli puste, pozbawione własnej natury. Dlatego bodhisattwa, szkoląc się w doskonałości mądrości, nie szkoli się w żadnej dharmie¹³⁶, gdyż nie postrzega doskonałości mądrości jako zestawu korzystnych realnych i obiektywnych jakości/dharm, z którymi miałby wejść w realną relację przyswojenia ich sobie, w przekonaniu, że to zmieni i wzbogaci jego realne istnienie, czyli ugruntowane w trwałej, ontycznej podmiotowości. Tak jak bodhisattwa nie dostrzega w sobie żadnej realnej podmiotowości¹³⁷, czyli

¹³⁶ Por. RGS XXII, 4:

yatha prajña-pāramita śūnyata lakṣaṇena tatha-lakṣaṇā ya imi jānati sarva-dharmān |
śūnyānalakṣaṇa prajānaya-māna dharmān evaṃ carantu caratī sugatāna prajñām ||

Jak poznaje doskonałość mądrości poprzez cechę pustki, tak poznaje wszystkie te dharmy poprzez tę samą cechę. Poznając dharmy jako puste i bez cech, w ten sposób dążąc, dąży do mądrości Sugaty.

¹³⁷ Por. RGS XXII, 7:

yatha udgraho tatha prakāṣitu samkileśo vyodāna ukta abhū mahya anopalabdhi na hi atra kaści yo klīṣyati śudhyate vā prajñāya pāramita budhyati bodhisattve ||

przedstawianie sobie tego, co nie istnieje, jako nieistniejącego, ma być problemem? Otóż stanowi ono problem właśnie dlatego, że jest przedstawianiem – głupiec przedstawia sobie, czyli formuje, kształtuje, konstruuje w myśli (*kalpayi*) nieistnienie, a w myśli nieistnienie można formować tylko w opozycji do równie przedstawianego istnienia. Głupiec nie widzi bezpośrednio, jak jest faktycznie, tylko sobie wyobraża, a tym samym wyraża istnienie/niewiedzę. Dlatego w zdaniu drugim stwierdza się, że „istnienie, jak i nieistnienie są nierealne” (*vidyā avidyā ubhi eti asanta dharmā*), są to bowiem tylko umysłowe przedstawienia. Z drugiej strony, mając w pamięci wspomnianą grę dwuznaczności, stwierdzenie to moglibyśmy także przełożyć jako: „wiedza i niewiedza są nierealne”. To jest ten nowy moment, o którym przed chwilą wspomniałem. Mamy tutaj wyraźną sugestię, że stan wiedzy w sensie ontycznym niczym nie różni się od stanu niewiedzy, oba są w ten sam sposób nierealne, czyli puste, pozbawione własnej natury. Dlatego bodhisattwa, szkoląc się w doskonałości mądrości, nie szkoli się w żadnej dharmie¹³⁶, gdyż nie postrzega doskonałości mądrości jako zestawu korzystnych realnych i obiektywnych jakości/dharm, z którymi miałby wejść w realną relację przyswojenia ich sobie, w przekonaniu, że to zmieni i wzbogaci jego realne istnienie, czyli ugruntowane w trwałej, ontycznej podmiotowości. Tak jak bodhisattwa nie dostrzega w sobie żadnej realnej podmiotowości¹³⁷, czyli

¹³⁶ Por. RGS XXII, 4:

yatha prajña-pāramita śūnyata lakṣanena tatha-lakṣanā ya imi jānati sarva-dharmān |
śūnyānalakṣaṇa prajñānaya-māna dharmān evaṃ carantu caratī sugatāna prajñām ||

Jak poznaje doskonałość mądrości poprzez cechę pustki, tak poznaje wszystkie te dharmy poprzez tę samą cechę. Poznając dharmy jako puste i bez cech, w ten sposób dążąc, dąży do mądrości Sugaty.

¹³⁷ Por. RGS XXII, 7:

yatha udgraho tatha prakāṣitu saṃkileśo vyodāna ukta abh mahya anopalabdhi na hi atra kaści yo klīṣyati śudhyate vā prajñāya pāramita budhyati bodhisattve ||

jaźni, tak też nie dostrzega takiej podmiotowości (*resp.* tożsamości) w niczym innym. Dla niego nie istnieją realnie, czyli jako obdarzone własną naturą, żadne dharmy, odnośnie do których zwykli ludzie wyobrażają sobie, że taką własną naturę w sobie niosą.

Zatem uzyskanie wiedzy nie oznacza porzucenia sfery iluzji w sensie przejścia do obszaru autentycznego bytu, żadnego bowiem autentycznego bytu nie ma. Iluzja (*māyā*) w rozumieniu *Aszty* nie jest fenomenalną zastoną, za którą kryje się realny byt w sobie. *Aszcie* dystynkcja na sferę zjawisk i sferę bytu w sobie jest obca tak samo, jak obca ona była Buddzie, co starałem się pokazać we wcześniejszym rozdziale.

Idąc tym tropem, Subhuti oświadcza (AS 8): „Doprawdy, Czigodny, forma jest iluzją, iluzja jest formą” (*rūpam eva bhagavan māyā, māyaiva rūpam*) i to samo mówi o pozostałych zespołach. Forma nie istnieje tak, jak jawi się przysłowiowym zwykłym ludziom, czyli jako przedmiot godny pożądania ze względu na jego domniemaną wartościową dla nas naturę. Jest więc iluzją, tak jak iluzją w tym znaczeniu są pozostałe zespoły. Jednocześnie, oznajmia Subhuti, iluzja jest formą, czyli jest wszystkim, co jest nam dane zmysłowo. To samo należy powiedzieć o pozostałych zespołach, z tym że są one oczywiście ujmowane nie zmysłowo, a introspekcyjnie. W rozumieniu *Aszty* iluzja nie polega na projektowaniu zjawisk przysłaniających byt, jak tę kwestię rozumieją tradycje idealistyczne, lecz na projektowaniu wyobrażenia o własnej naturze owych zjawisk i na podejmowaniu adekwatnego działania w związku z tym wyobrażeniem. W sformułowaniu tym mamy jaskrawą zapowiedź motywu, który stanie się dominujący w *Sutrze serca* (*Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra*), a który wyrażany jest w formule: „Forma jest pustką, a pustka jest formą” (*rūpam śūnyatā*

Gdy zwraca się uwagę [tj. gdy się chwytła], wówczas ujawnia się splamienie. Niepostrzeganie [tj. niechwytanie się] „Ja” i „moje” zwie się oczyszczeniem. Doprawdy nie ma tutaj nikogo, kto podlegałby splamieniu lub oczyszczeniu. Doskonałość mądrości budzi się w bodhisattwie, [gdy to pojmuje].

śūnyataiva rūpaṃ), obowiązującej także w odniesieniu do pozostałych zespołów¹³⁸.

Motyw iluzji powrócił w AS 20 w rozmowie Subhutiego z bogami, w której wszystko zostało przyrównane do iluzji (*māyā*). Wszystko, oznajmia Subhuti, czyli wszystkie byty (*sattva*), wszystkie zjawiska (*dharma*) są jak iluzja (*māyopamā*), są jak sen (*svapnopamā*), nawet Budda i nirwana. Jednocześnie Subhuti podkreśla, że iluzja i sen nie są czymś różnym od bytów¹³⁹. Chce przez to powiedzieć, że iluzji nie należy rozumieć jako zasłony skrywającej głębszą, prawdziwą rzeczywistość, różną od tej, która się jawi. Nie ma żadnej innej rzeczywistości poza tą, która się jawi¹⁴⁰.

Po refleksji na temat iluzji Subhuti po raz kolejny powraca do otwierającej tekst kwestii i zadaje Buddzie pytanie (AS 9): „Co, Czcigodny, oznacza «bodhisattwa»”? (*bodhi-sattva iti bhagavan kaḥ padārtha*). W odpowiedzi Budda stwierdził:

apadārthaḥ subhūte bodhisattva-padārthaḥ | tat kasya hetoḥ?
sarva-dharmāṇaṃ hi subhūte bodhisattvo mahāsattvo 'akta-
tāyaṃ śikṣate |

Subhuti, „bodhisattwa” nic nie oznacza. Dlaczego? Albowiem, Subhuti, bodhisattwa, mahāsattwa szkoli się w nie-
 lgnięciu/nieprzywiązaniu do żadnych dharm.

¹³⁸ Zob. E. Conze, *The Prajñāpāramitā-hrdaya Sūtra*, [w:] idem, *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*, Oxford 1967, s. 150.

¹³⁹ AS 20: *iti hi māyā ca sattvaś cādvayam etad advaidhikāram, iti hi svapnaś ca sattvaś cādvayam etad advaidhikāram*.

¹⁴⁰ W tym miejscu wyraźnie widać, że słowo *sattva* jest w *Aszcie* używane szeroko, na oznaczenie wszelkiego tzw. obiektywnego bytu, w sensie konkretnych, jednostkowych rzeczy, a nie tylko istot żywych, jak się to słowo tłumaczy, gdy występuje w kontekście terminów określających różne idee osobowego bytu (dusza, jaźń, osoba, duch). Widać to po tym, jak w jednym zdaniu pojawia się *sattva*, a w kolejnym słowo to zostaje zastąpione terminem *dharma*, oba są w liczbie mnogiej (*sarva-dharmā api deva-putrā māyopamāḥ svapnopamāḥ*; AS 20).

W pierwszym momencie słowa te mogą zaskakiwać, jako że odnosi się wrażenie, iż nie są odpowiedzią na zadane pytanie. Wszak dlaczego nielgnięcie do żadnych dharm ma tłumaczyć stwierdzenie, że „bodhisattwa” nic nie oznacza? Na tę odpowiedź jednak należy spojrzeć przez pryzmat i w nawiązaniu do uwag oraz odpowiedzi wcześniejszych, które padały w związku z tą kwestią. Wcześniej już zostało ustalone, że słowo to nic nie oznacza, gdyż realnie nie istnieje żaden przedmiot (*dharma*) będący bodhisattwą. Skoro realnie żaden taki przedmiot nie istnieje, to na czym faktycznie polega bycie bodhisattwą, bo przecież nie na przyswojeniu sobie realnych jakości. Dlatego Budda stwierdza, że „bodhisattwa” oznacza nie jakąś realną jakość, ze względu na którą używa się tej nazwy, lecz polegający na nielgnięciu sposób bycia urzeczywistniany w obliczu braku realności, czyli w obliczu pustki wszystkiego. *Aszta* jak żaden wcześniejszy tekst buddyjski ugruntowuje postawę nielgnięcia w fakcie pustki. Zaprzestanie lgnięcia było postawą promowaną już w *Kazaniu do Katjajany*, ale dopiero *Aszta* wyraźnie i jednoznacznie powiązała ideę pustki z postawą nielgnięcia. Sutra ta stwierdza, iż zaprzestać lgnięcia można tylko, uświadomiwszy sobie pustkę wszystkiego, w tym również dharm. Dopóki kierujemy się abhidharmicznym przekonaniem o realności dharm, czyli *de facto* jakości, dopóty nie jesteśmy w stanie tej postawy urzeczywistnić¹⁴¹.

W identycznym tonie Subhuti wypowiedział się o mahasattwie – wielką istotą nazywa się tego, kto nie lgnie (dosł. jest nielgnący; *asakta*) do myśli o przebudzeniu (*bodhi-citta*) i jest w nią niezaangażowany (*aparyāpanna*) oraz nie lgnie do innych myśli/wyobrażeń o chwalebnym celu (AS 9–10). Również w tym miejscu nielgnięcie do myśli o przebudzeniu tłumaczy się przez odwołanie do faktu, że jest to niemyśl (*acitta*). Myśl, która nie jest myślą, to myśl do niczego nielgnąca – ani do myśli o przebudzeniu, ani do myśli o wszechwiedzy. Kogoś takiego nazywa się mahasattwą. W stanie braku myśli,

¹⁴¹ W RGS I, 16 podkreśla się, że bodhisattwa „pragnie uciszyć wszelkie przywiązanie” (*sarvatra saṅgakriya icchati*).

czyli nielgnięcia nawet do myśli o przebudzeniu, w stanie doskonałej równowagi umysłu (*upekṣa*) nie istnieje nawet myśl „istnieje” ani „nie istnieje”. Jak widać, *Aszta* nieustannie nawiązuje do *Kazania do Kattjajany*, rozwijając zawarte w niej intuicje.

W AS 13 kwestia odniesienia terminu „bodhisattwa” powraca po raz ostatni. Oznajmiwszy kolejny raz: „Nie widzę tej dharmy, którą nazwa «bodhisattwa» oznacza. Doskonałości mądrości też nie widzę i nie dostrzegam” (*nāhaṃ bhagavan taṃ dharmam samanupaśyāmi yasayaitan nāma-dheyam yad uta bodhi-sattva iti | prajñā-pāramitāṃ api na samanupaśyāmi nopalabhe*), Subhuti dodaje, że „Budda”, „bodhisattwa”, „doskonałość mądrości” to tylko nazwy (*nāma-dheya-mātra*), które tak jak słowo „jaźń” (*ātman*), chociaż są używane, oznaczają coś niepowstałego (*anabhinirvṛtta*), czyli realnie nieistniejącego¹⁴². Stwierdzenie, że dharmy realnie nie powstały, jest dla Subhutiego równoważne ze stwierdzeniem, że nie posiadają własnej natury, czyli są wewnętrznym bezistotem (*yā asvabhāvatā, sā anabhinirvṛttiḥ*).

Powinniśmy w tym miejscu poczynić drobną uwagę, aby zapobiec nietrafionym pod adresem *Aszty* oskarżeniom. Można by przecież pomyśleć, że to, co istnieje ze swej natury, realnie nie powstało, a przecież nie jest puste, wręcz przeciwnie, jest, jeśli trzymać się metafory pustki, pełne siebie, czyli realne w najpełniejszy z możliwych do po-

¹⁴² RGS I, 27 dodaje: „Należy wyjść poza wszystkie określenia rzeczy” (*dharmānāma sarveṣu pada-samatikramu*). Wcześniej w RGS I, 14 pojawiła się już uwaga, że bodhisattwa jest „wolny od pojęcia wielości rzeczy” (*nānātva-samyjñā-vigato*). Podobnie w RGS XVIII, 7 pada stwierdzenie, że bodhisattwa „wszystkie te dharmy [tj. rzeczy/nauki], które Budda ukazał, wypowiedział i ujawnił, rozpoznaje jako tylko mowę (*abbilāpa-mātra ima jānati sarva-dharmāṃ buddhena deṣita prayukta prakāṣitāṃ ca*). A RGS XVIII, 8 dodaje, że „podobnie owych pięć doskonałości Zwycięzców, one również zostały uznane tylko za nazwy/słowa” (*ye cāpi pañca imi pāramitā jināṇāṃ ete 'pi dharmā parikīrtita nāma-mātrāḥ*). Stwierdzenia te znaczą tyle, iż to, do czego odnoszą się słowa, nie istnieje jako w sobie określone. Słowa nie oznaczają niczego realnego, czyli niczego, co byłoby czymś samo w sobie, co w sobie zawierałoby swoją naturę.

myślenia sposobów. W związku z tym równoważność między pustką a realnym niepowstawaniem jest nie do utrzymania. Zarzut ten jest nietrafny o tyle, że nie uwzględnia właściwie kontekstu, w jakim *Aszta* mówi o niepowstawaniu. Sutra ta mówi o powstawaniu z perspektywy doświadczenia. Podstawową cechą naszego doświadczenia jest zmienność, nietrwałość (*anityatā*), pojawianie się i znikanie „rzeczy”. W naturalnym nastawieniu, w którym usposobieni jesteśmy realistycznie, przedstawiamy sobie tę zmianę jako realną zmianę rzeczy, jako ich realne powstawanie i zanik, czyli jako wchodzenie w byt, co oznacza wchodzenie w stan posiadania samobytu, i wychodzenie z niego, czyli faktyczne unicestwienie. *Aszta* unieważnia, a za nią będzie to robiła tradycja madhjamaki, ten realistyczny sposób patrzenia na zmianę¹⁴³. Rzeczy są puste, a o tym, co jest puste, nie można orzekać realnego powstawania i niepowstawania. Dlatego Subhuti w AS 15 ostatecznie przyznaje, że: „niepowstawanie jest [jedynie] powiedzeniem” (*anutpāda evāyuṣman śāriputra jalpāḥ*), czyli sposobem wyrażania się, który odzwierciedla nasze doświadczenie, ale nie ugruntowaną w sobie rzeczywistość rzeczy.

Nauka o pustce rzeczy pociąga za sobą konsekwencje nie tylko o charakterze semantycznym, czyli związane z referencją słów, ale także etycznym, związanym z budowaniem motywacji do działania, z wyborem właściwego celu i dążeniem do niego. Celem promowanym przez *Asztę* jest doskonałość mądrości właściwa dla bodhisattwy. Pojawia się jednak pytanie, jak można stawiać sobie za cel to, co jest puste, czyli realnie nie istnieje, i do tego dążyć. Wątpliwość ta ogarnęła przysłuchujących się konwersacji bogów, którzy nie omieszkali jej zakomunikować. Uczynił to w ich imieniu Siakra (s. Śakra) zwany też Kausiką (s. Kauśika), król owej grupy bogów. Odpowiedział mu Subhuti (AS 17):

¹⁴³ Przeciwno realistycznej idei bytu koniecznego madhjamaka wytacza odmienne argumenty.

*śūnyatāyām kauśika tiṣṭhatā bodhi-sattvena mahā-sattvena
prajñā-pāramitāyām sthātavayam |*

Poprzez znajdowanie oparcia w pustce, Kausiko, bodhisattwa powinien znajdować oparcie w doskonałości mądrości¹⁴⁴.

Następnie Subhuti wymienia długą listę tego, w czym bodhisattwa nie powinien znajdować oparcia (AS 18), począwszy od formy (*na rūpe sthātavayam*) i pozostałych zespołów, przez zmysły, kontakt i świadomość zmysłową, różne przeciwstawne wyobrażenia o zespołach, np. że forma jest trwała lub nietrwała (*rūpaṃ nityam anityam iti na sthātavayam*), że jest błoga lub bolesna (*rūpaṃ sukham duḥkham iti na sthātavayam*), że jest pusta lub niepusta (*rūpaṃ śūnyam aśūnyam iti na sthātavayam*), jak też, co należy mocno podkreślić, że jest jaźnią bądź nie jest jaźnią (*rūpaṃ ātmānātmēti na sthātavayam*), a skończywszy ostatecznie na naturze buddy (*na buddhatve sthātavayam*). Ta ty-rada wzbudziła w Siariputrze wątpliwości dotyczące tego, jak bodhisattwa powinien w ogóle postępować i praktykować, skoro w niczym nie powinien znajdować oparcia. Wątpliwość tę rozwiązał jednak po chwili sam, uznając, że bodhisattwa powinien naśladować Tathagatę, który „nigdzie nie znajduje oparcia, ponieważ jego umysł nie znalazł podpory” (*na kvacid āyuṣman subhūte tathāgato 'rhan samyak-sambuddhaḥ sthitaḥ | tat kasya hetor? apratiṣṭhita-mānaso hi tathāgato 'rhan samyak-sambuddhaḥ*)¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Ratna, podsumowując ten fragment, nazywa pustkę naturą rzeczy (*dharmatā*), zob. RGS II, 1:

*rupasmi yo na sthigate na ca vedanāyām samjñāya yo na sthigate na ca cetanāyām |
vijñāni yo na sthigate sthita dharmatāyām eṣā sa prajñā-vara-pāramitāya caryā ||*

Kto nie znajduje oparcia w formie, w uczuciu, w postrzeżeniu, w woli, w świadomości, znajduje oparcie w naturze rzeczy. Oto praktyka najwyższej doskonałości mądrości.

¹⁴⁵ Por. RGS II, 2:

nityam anitya-sukha-duḥkha-aśubhā-śubhaṃ ti ātmany anātmī tathatā tathā śūnyatāyām |

Bogowie jednak czują się tą nauką przytłoczeni i zastanawiają się, czy w ogóle ją rozumieją. Subhuti reaguje na ich niepewność i oznajmia w typowy dla siebie, czyli paradoksalny, sposób (AS 19):

*na vijñāyate na vijñāyate idam devaputrāḥ | tathā hi nātra
kiṃcit sūcyate, nātra kiṃcit śrūyate ||*

Nie ma tu, bogowie, niczego do zrozumienia, zupełnie niczego. Albowiem nic nie zostało tu wskazane, nic nie zostało tu stwierdzone.

Paradoksalność tej wypowiedzi, tak jak i wcześniejszych stwierdzeń, jest oczywiście pozorna. Wyrasta ona ze zderzenia naiwno-realistycznych oczekiwań, które każą wierzyć w rzeczy obdarzone samobytem z faktycznym, w rozumieniu *Aszty*, stanem rzeczy, czyli z ich pustką. Niczego nie ma do zrozumienia, gdyż w sensie realistycznym po prostu niczego nie ma, czyli nie istnieją żadne rzeczy określone w sobie, noszące w sobie swoją własną naturę, którą należy uchwycić w zrozumieniu¹⁴⁶. W tym sensie *Aszta* niczego nie wskazuje, nie stwierdza istnienia niczego realnego. Subhuti wraca do tej uwagi, rozwijając ją, pod koniec konwersacji z bogami. Należy podkreślić, iż w tym powrocie można ponownie dopatrzeć się nawiązania do *Katjajanasutry*. Oznajmia zatem (AS 24):

*sthaviraḥ subhūtir āha – tat kaṃ manyase kauśika kata-
masyaitad dharmasyādhivacanam yad uta sattvaḥ sattva
iti? śakra āha – naitad ārya subhūte dharmasyādhivacanam*

*phala-prāptitāya athito arabanta-bhūmau pratyeka-bhūmisthito tatha buddha-
bhūmau ||*

Trwały, nietrwały; przyjemny, nieprzyjemny; czysty, nieczysty; jaźń, nie-jaźń – w ten sposób takóść jest w pustce. Nie znajduje oparcia w osiągniętym celu – w stanie arhata, pratjeka[buddy] i buddy.

¹⁴⁶ Por. RGS II, 3d: *asthānu sthānu ayu sthānu jīnena ukto* („Stanowisko bez stanowiska Zwycięzca nazwał stanowiskiem”).

nādharmādhivacanam yad uta sattvaḥ sattva iti | āgantukam etan nāma-dheyam prakṣiptam | avastukam etan nāma-dheyam prakṣiptam | anātmīyam etan nāma-dheyam prakṣiptam | anārambaṇam etan nāma-dheyam prakṣiptam yad uta sattvaḥ sattva iti | sthaviṛaḥ subhūtir āha – tat kim manyase kauśika kācid atra sattva-paridīpanā kṛtā? śakra āha – no hīdam ārya subhūte | subhūtir āha – yatra kauśika na kācit sattva-paridīpanā kṛtā, tatra kā sattvānantatā? sacet kauśika tathāgato 'rhan samyak-sambuddho 'nanta-vijñapti-ghoṣeṇa gambhīra-nirghoṣeṇa svareṇa gaṅgā-nadī-vālukopamān kalpān api vitiṣṭhamānaḥ sattvaḥ sattva iti vācam bhāseta, api nu tatra kaścīt sattva utpanno va utpatsyate votpadyate vā, niruddho vā nirotasyate vā nirudhyate vā? śakra āha – no hīdam ārya subhūte | tat kasya hetoḥ? ādi-śuddhatvād ādi-pari-śuddhatvāt sattvasya |

Starszy Subhuti powiedział: „Co myślisz, Kausiko, to określenie «byt» oznacza realne istnienie jakiej dharmy?».

Siakra odparł: „Szlachetny Subhuti, to określenie «byt» nie oznacza żadnej realnej dharmy ani niedharmy. Nazwa ta jest podana jako coś przygodnego, bezprzedmiotowego, nieistotnego, bezpodstawnego».

Starszy Subhuti odrzekł: „Co sądzisz, Kausiko, czy jakiś byt został tutaj ukazany/objaśniony?».

Siakra odparł: „Żaden, szlachetny Subhuti».

Subhuti rzekł: „Skoro, Kausiko, nie ukazano żadnego bytu, to jakże niezliczoność bytów [można ukazać]? Gdyby, Kausiko, Tathagata, godny, w pełni doskonale przebudzony, głosem o nieograniczonym zasięgu, głęboko bezdźwięcznym głosem, przez eony niezliczone jak ziarna piasku w Gangesie, wypowiadał słowo «byt», «byt», to czy jakikolwiek byt stworzyłby lub unicestwił kiedykolwiek [tzn. w trzech czasach – przeszłości, teraźniejszości i przyszłości]?».

Siakra odparł: „Żaden doprawdy, szlachetny Subhuti. Dlatego, że byt od początku jest czysty, całkowicie czysty».

Stwierdzenie, że rzeczy są od początku całkowicie czyste (*ādi-pari-śuddhatva*, dosł. od początku są w stanie całkowitej czystości)

nie jest sugestią jakiegoś ich zakotwiczenia w doskonałym, pierwotnym bycie, który byłby gwarancją ich czystości. Z sytuacją, którą się tutaj neguje, mamy do czynienia w monistycznych wizjach wedantycznych, dla których błąd poznawczy polega na myleniu skutku, to znaczy rzeczy, z doskonałą, czyli czystą przyczyną. Z sytuacją taką mamy też do czynienia np. w wizji chrześcijańskiej. Doskonały bóg nie może stwarzać rzeczy złych, czyli nieczystych. Jeżeli więc świat jest bożą kreacją, to musi być w sobie dobry, czysty. Gwarantem tej czystości ma być doskonałość jego kreatora. Na podstawie kontekstu, jaki w drugim rozdziale *Aszty* stwarza idea pustki, możemy uznać, że stwierdzenie czystości rzeczy oznacza, iż są one po prostu puste. Sądzę, że czystość rzeczy należy rozumieć tak samo, jak wspomnianą wcześniej przejrzystość umysłu, czyli jako pustkę. Wszystko jest puste, czyli pozbawione realności rozumianej jako istnienie w oparciu o swoją własną dyspozycję. Nic nie jest więc skażone ze swej natury¹⁴⁷. Nawet Budda, określający w buddyjskiej wizji najwyższą wyobrażalną doskonałość, nie potrafi tego stanu zmienić¹⁴⁸. Kwestia możliwości

¹⁴⁷ Ta wykładnia czystości rzeczy znajduje potwierdzenie w XII rozdziale, tj. w AS 137, gdzie Budda mówi o doskonałości mądrości, że „ukazuje ona świat jako oczyszczony ze świata” (*loka-viśuddhyā lokam sūcayati*). Innymi słowy, ukazuje ona świat jako oczyszczony z samego siebie, czyli z wewnętrznej natury bycia światem. Świat jest czysty, czyli pusty (*śūnya*). Tak rozumianą czystość należy odróżnić od czystości w sensie realistycznym. W tym drugim sensie czystość rozumiana jest jako posiadanie realnych jakości ujmowanych w opozycji do realnych jakości nieczystych. W rozumieniu *Aszty*, a za nią madhjamaki, czystość jest niebyciem określonym ze swej własnej natury, czyli, mówiąc prościej, brakiem własnej natury rzeczy, brakiem własnej istoty.

¹⁴⁸ Por. RGS II, 12:

saci gaṅga-vāluka-samāni sthīhitva kalpām sattveta śabda parikīrtayi nāyako 'yam | sattvasy' upādu kutu bheṣyati ādisuddho eṣa sa prajña-vara-pāramitāya caryā ||

Gdyby przez eony liczne jak ziarna piasku w Gangesie sam Mistrz (*nāyaka*) stale wypowiadał słowo „byt” (*sattva*), mówieniem bytu nie powoła do istnienia [dość. jak wypowie powstanie bytu?], choć byłby czysty od początku. To jest praktyka najwyższej doskonałości mądrości.

takiej zmiany stanie się zasadniczym problemem w refleksji Nagardżuny. Jestem przekonany, że myśl ta ma swój początek w rozważaniach Buddy dotyczących jaźni. W jednym z dwóch podstawowych argumentów przeciwko możliwości uznania zespołów za jaźń Budda pytał, czy mamy zdolność decydowania o jakości owych zespołów, czy jesteśmy w stanie je tworzyć zgodnie z własną wolą. Jeżeli nie, to na jakiej zasadzie możemy uznawać je za jaźń, tj. za coś istotnie wsobnego, czyli za coś, co z natury samo sobie w pełni jest dostępne zarówno poznawczo, jak i ontycznie, co pozostaje całkowicie w swoim zasięgu, we własnej i tylko własnej dyspozycji¹⁴⁹.

Powtórzmy to raz jeszcze – czystość bytu oznacza jego pustkę, czyli niesamobytność. Stwierdzenie, iż nawet Budda nie jest w stanie sprawić powstania bytu, oznacza, że nawet Budda nie dysponuje mocą, aby powołać do istnienia byt obdarzony samobytem. Podobnie też nie byłby on w stanie takiego bytu unicestwić i to z dwóch powodów, o których tekst jednak nie mówi. Pierwszy jest taki, że gdyby istniał byt obdarzony samobytem, to nikt nie byłby w stanie zmienić jego stanu, gdyż istniałby z konieczności. Drugi jest taki, że skoro nie ma bytów obdarzonych samobytem, to zniszczenie bytu nie jest w sensie realistycznym faktycznie jego zniszczeniem, czyli nie jest przeprowadzeniem samobytującego bytu w stan nieistnienia. Stwierdzenie to podważa realistyczny sposób rozumienia zmiany.

Pustka jest tym, co ostatecznie o rzeczach możemy stwierdzić. Przy czym nie jest to kwestia naszych zdolności poznawczych, tylko ostatecznej prawdy samych rzeczy, tego, co w tekstach doskonałości mądrości nazywa się ich takością (*tathatā*). *Ratna* bardzo dobitnie eksponuje ten fakt. W RGS XII, 4 czytamy:

tiṣṭhantu loka-vidunām parinirvṛtānām sthita eṣa dharmata-
-niyāma śūnya-dharmā |
tām bodhi-sattva tathatām anubuddhayanti tasmā hu buddha
krta nāma tathāgatebhiḥ ||

¹⁴⁹ Szerzej na temat tego argumentu zob. M. Siderits, *op. cit.*, s. 46-50.

Czy znawcy świata przebywają [w świecie], czy też ostatecznie wygaśli, porządek rzeczy pozostaje ustalony: dharmy są puste. Tę takłość bodhisattwa pojmuje [*dosł.* przebudza się na nią / do niej]. Dlatego właśnie buddów zwie się „tathagatami”.

Porządek rzeczy (*dharmata-niyāma*)¹⁵⁰, jak oznajmia powyższa strofa, nie jest funkcją nauczania buddów, w żaden sposób od nich nie zależy. Wręcz przeciwnie, to ich ze względu na to, że ten porządek rozpoznają, nazywa się tathagatami¹⁵¹. Na podstawie RGS XII, 3c stwierdzić możemy, że takłość ta poprzedza byt i niebyt, nie możemy więc o jej istnieniu i nieistnieniu orzekać, czytamy tam bowiem: „takłość jest jedna, wolna od bytu/istnienia, niezmienna” (*eka-iva bhāva-vigatā tathatā ananya*). Chociaż możemy mówić o takłości: przeszłości, przyszłości, arhatów itd., to z owej formy wypowiedzi nie należy wnosić, że istnieją jakieś różne takłości czy też że takłość jest w sobie jakoś zróżnicowana. RGS XVI, 2d wyklucza jednoznacznie takie domniemanie, oznajmiając: „wszystko jest takłością dharm, nie-różnicowaną” (*sarveṣa dharmā-tathatā na viśeṣa-prāptā*). Rozpoznanie takłości oznacza rozpoznanie natury wszystkich rzeczy. Mówi o tym wprost RGS XIII, 1a: „Kto tak widzi, widzi wszystkie dharmy” (*yo eva paśyati sa paśyati sarva-dharmān*), a RGS XIV, 4b dodaje, że ci, którzy to rozpoznają, są „zręczni w [widzeniu] własnej natury istnienia” (*bhāva-svabhāva-kuśalā*) oraz są tymi, którzy widzą to, co ostateczne (*paramārtha-darśī*).

Aszta roztacza wizję rzeczywistości, która od początku budziła kontrowersje. Opór ten jest zrozumiały o tyle, że wizja ta narusza podstawowe nawyki, kierujące naszym codziennym życiem, a wyrastające z naturalnego doświadczenia. Z sytuacją tą autorzy *Aszty* nieustannie

¹⁵⁰ Zapis owego wyrażenia nie jest błędem. *Ratna* nie jest bowiem pisana klasycznym sanskrytem, stąd kształt tego wyrażenia różni się od klasycznej formy, która powinna wyglądać raczej następująco: *dharmatā-niyāma*.

¹⁵¹ Oczywiście mamy tutaj do czynienia z często spotykaną w tekstach buddyjskich etymologią ludową, opartą o skojarzenia fonetyczne, a nie naukową.

się konfrontowali. Analizę tego tekstu zakończę uwagami, jakie wypowiedział Subhuti o tych, którzy w promowanym przez *Asztę* modelu praktyki dostrzegają piętrzące się trudności (AS 14). Tych w opinii Subhutiego nie można uznać za bodhisattwów. Bodhisattwa powinien rozwijać w sobie współczucie wolne od pojęcia bytu¹⁵², ćwicząc się w utożsamianiu wszystkich istot ze swoimi rodzicami i dziećmi. Bodhisattwa powinien pielęgnować w sobie myśl, że „tak jak żadna jaźń w żaden sposób i pod żadnym względem nie istnieje, i nie jest ujmowana/postrzegana, tak też żadne dharmy w żaden sposób i pod żadnym względem nie istnieją, i nie są ujmowane” (*yathā sarveṇa sarvaṃ sarvathā sarvaṃ ātmā na vidyate nopalabhyate, evaṃ sarveṇa sarvaṃ sarvathā sarvaṃ sarvadharmā na samvidyante nopalabhyante*), dalej zaś dodaje: „w ten sam sposób ideę tę powinien stosować do wszystkich dharm, wewnętrznych i zewnętrznych” (*evaṃ ādhyātmika-bāhyeṣu sarva-dharmeṣu samjñotpādayitavyā*). Wypowiedź ta potwierdza przekonanie, jakie zgłaszałem we wcześniejszym rozdziale, że kwestia jaźni w buddyzmie nie sprowadza się po prostu do problemu jej istnienia bądź nieistnienia. W idei jaźni (*ātman*), w poczuciu indywidualnego istnienia (*sat-kāya-drṣṭi*) wyraża się najbardziej pierwotna intuicja istnienia, którą Budda, a za nim autorzy wczesnych tekstów mahajanistycznych, takich jak *Kāśyapa-parivarta-sūtra* i zwłaszcza *Aszta*, zakwestionowali jako sposób manifestowania się pierwotnej niewiedzy (*avidyā*).

2.3. Środkowa droga jako pustka

W filozoficznych tekstach Nagardżuny nie znajdziemy żadnych otwartych deklaracji świadczących o inspirowaniu się *Asztą* i *Kaśjapapariwartasutrą*. Nie oznacza to jednak, iż teksty te były mu obce. Wręcz

¹⁵² Por. RGS I, 24c: *mabatīm janeti karuṇām na ca sattva-samjñā* („Rozwija w sobie wielkie współczucie wolne od pojęcia bytu/istoty”).

przeciwnie, sądzę, że jego twórczość pozostaje z nimi w bezpośrednim związku, czego jednak buddyjski filozof nie eksponuje. Za tym postępowaniem kryje się świadoma decyzja. Do tej kwestii powrócę w dalszym toku rozważań. Bazą dla filozoficznej twórczości Nagardżuny jest *Kazanie do Katjajany* i od określenia jego rangi dla tej twórczości zacznę niniejszy podrozdział.

Analizę filozofii Nagardżuny można prowadzić, wychodząc z kilku różnych punktów. Tutaj zaczniemy od XV rozdziału *Podstawowych strof madhjamaki*, czyli od tego, w którym twórca madhjamaki przywołał *Kazanie do Katjajany*. Rozdział ten inicjuje uwaga wiążąca samobyty (*svabhāva*) z zależnym powstawaniem. W MMK XV, 1 autor stwierdza¹⁵³:

na sambhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyaya-hetubhiḥ |
hetu-pratyaya-sambhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet ||

Powstawanie samobyty (*svabhāva*) za sprawą warunków i przyczyn jest niezrozumiałe. [Bowiem] samobyty powstały dzięki przyczynom i warunkom byłby czymś wytworzonym (*kṛtaka*).

W terminie „samobyty” (*svabhāva*) można wyróżnić dwa momenty znaczeniowe, które Nagardżuna ściśle ze sobą wiąże. Z jednej strony słowo to znaczy ‘własna natura, istota’, z drugiej zaś ‘istnienie dzięki sobie samemu, istnienie z siebie’¹⁵⁴. W znaczeniu pierwszym wydobyty jest moment esencjalny, w znaczeniu drugim egzystencjalny. Moment pierwszy wiąże się z naturalnym i powszechnym przekonaniem, że doświadczane rzeczy w sobie niosą fundament własnej tożsamości, w sobie są określone pod względem tego, co stanowi ich własną charakterystykę. Dlatego doświadczając rzeczy, mamy je odkrywać, a nie

¹⁵³ Pełny przekład tego rozdziału zob. w: K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków 2010, s. 203–205.

¹⁵⁴ Dokładniej na temat owych dwóch momentów znaczeniowych w słowie *svabhāva* zob. *ibidem*, s. 175–176.

tworzyć. Twórca madhjamaki będzie dowodził, że momentu esencjalnego nie da się odseparować od momentu egzystencjalnego. Absurdem jest twierdzić, że rzeczy mogą zawdzięczać swoje istnienie czemuś od nich różnemu i jednocześnie utrzymywać, że swoją tożsamość zawdzięczają sobie samym, czyli że mogą być zależne pod względem egzystencjalnym i niezależne pod względem esencjalnym. Na to właśnie wskazuje powyższa strofa. Nie da się pogodzić twierdzenia o zależnym powstawaniu rzeczy z przekonaniem, że rzeczy są obdarzone własną naturą. Jeśli więc utrzymujemy, że przestaniem nauki Buddy jest powstanie w zależności, to musimy zaakceptować brak samobytu rzeczy. Pociąga to jednak dalsze konsekwencje, związane z możliwością określenia różnicy. Na tę okoliczność Nagardżuna zwraca uwagę w MMK XV, 3, oznajmiając:

*kutaḥ svabhāvasyābbhāve parabhāvo bhaviṣyati |
svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate ||*

Jeśli samobyt nie istnieje, to w jaki sposób może istnieć innobyt (*parabhāva*)? Wszak samobyt innobytu zwany jest innobytem.

Wykładnia tej strofy nastrocza pewnych trudności ze względu na dwuznaczność terminu „innobyt” (*parabhāva*). W nim także można wyróżnić dwa pola semantyczne. Z jednej strony może on znaczyć ‘inny byt’, z drugiej zaś ‘byt istniejący dzięki czemuś innemu’. Przy pierwszym znaczeniu powyższa strofa wskazywałaby na zasadniczą trudność w objaśnieniu różnicy, odmienności. Jeżeli nie istnieje samobyt, czyli rzeczy nie niosą w sobie swej tożsamości, to nie sposób orzec realnej różnicy między nimi. Odmiennność bowiem stwierdzana jest w oparciu o odniesienie do siebie dwóch różnych natur. Być różnym, to mieć inną własną naturę względem tego, do czego się odnosimy. Zatem realna różnica wymaga istnienia różnych samobytów. Jeżeli samobyt nie jest możliwy, to nie jest możliwe określenie realnej różnicy. Tak rozumiem przesłanie tej strofy, w którym uwypukla się

pierwszy moment znaczeniowy. Jednak Mark Siderits i Shōryū Katsura proponują interpretować tę strofę w sposób odmienny, który koresponduje z drugim momentem znaczeniowym. Według tych badaczy innobytem jest to w rzeczy, co jest różne od jej samobytu, czyli własnej natury, a co zawdzięcza ona temu, iż powstała w zależności od czegoś innego. Dla wody takim innobytem byłaby jej jakość ciepła, nienależąca do własnej natury wody, a tym samym przysługująca tejże ze względu na przyczynowe oddziaływanie ognia, w naturze którego, zgodnie z indo-buddyjską tradycją, znajduje się ciepło. Innymi słowy, innobytem byłoby to jakościowe uposażenie rzeczy, które nie przynależy jej z własnej natury, a tym samym musi być ostatecznie zapożyczone od własnej natury innej rzeczy. Ponieważ jednak samobyt nie istnieje, nie sposób określić w rzeczy tego, co jest w niej inne od jej własnej natury. Ostatecznie więc orzekanie innobytu w drugim znaczeniu odsyła do możliwości orzeczenia innobytu w znaczeniu pierwszym¹⁵⁵.

Nie twierdzę, że wykładnia ta pozbawiona jest podstaw. Siderits formułuje ją na bazie komentarzy Bhawawiweki i Czandrakirtiego¹⁵⁶. Mam jednak wątpliwości, czy obaj komentatorzy mówią to samo. O ile wypowiedź pierwszego zdaje się stanowić wsparcie dla wykładni Sideritsa, o tyle w słowach drugiego znajduję potwierdzenie mojego rozumienia powyższej strofy. Czandrakirti oznajmia bowiem (PP 266):

*iba svabhāva eva hi loka kaścīṭ-svabhāvāntarāpekṣayā para iti
vyapadīsyate | yadi hi agnerauṣṇyam svabhāvaḥ syāt, drava-
-svabhāva-salila-sāpekṣayā parabhāva iti vyapadīsyeta |*

¹⁵⁵ W ten sposób badacze ci objaśniają trzecią strofę piętnastego rozdziału MMK w: M. Siderits, Sh. Katsura, *op. cit.*, s. 157-158. Wykładnia ta jest bez wątpienia działem pierwszego z tych badaczy, gdyż przedstawił on ją już wcześniej, zob. M. Siderits, *op. cit.*, s. 201.

¹⁵⁶ Zob. M. Siderits, *op. cit.*, s. 201.

Tutaj w tym świecie samobyty określa się jako „inny/odmienny” w odniesieniu od jakiegoś innego samobyty. Gdyby ciepło faktycznie było samobytem ognia, to określane byłoby jako „innobyty” w odniesieniu do płynności jako samobyty wody.

Siderits, tłumacząc ten fragment, pomija w drugim zdaniu słowo „płynność” (*drava*), co istotnie zmienia wymowę tekstu. Mamy zatem u niego:

Here is indicated that for the world, intrinsic nature is designated as „other” in dependence on some other intrinsic nature. If indeed heat were the intrinsic nature of fire, then extrinsic nature would be designated in dependence on water as a substantial intrinsic nature¹⁵⁷.

W zdaniu pierwszym Czandrakirti wyraźnie oznajmia, że odmienność orzeka się na podstawie zestawienia ze sobą dwóch różnych samobytów. Zdanie drugie dostarcza ilustracji dla tego stwierdzenia. W tłumaczeniu Sideritsa jednak związek między tymi dwoma zdaniami zostaje w najlepszym wypadku rozluźniony, a moim zdaniem wręcz zerwany. Badacz sugeruje w ten sposób, że orzekanie innobyty dokonuje się w obszarze wody poprzez rozróżnienie tego, co stanowi jej własną i nabytą (tj. zewnętrzną wobec własnej) naturę.

Nie twierdzę, jeszcze raz to podkreślę, że propozycja Sideritsa (a za nim też Katsury) jest zawieszona w próżni. Uważam tylko, iż sami buddyjscy komentatorzy wskazują w tym momencie na różne możliwości interpretacyjne. Wypowiedź Nagardżuny jest na tyle enigmatyczna, że pozostawia pole dla różnych sposobów jej rozumienia. Aczkolwiek sądzę, że sformułowanie „samobyty innobyty zwany jest innobytem” (MMK XV, 7 cd) sprzyja raczej wykładni Czandrakirtiego niż Bhawawiweki, za którym podąża Siderits. Z drugiej strony interpretacja ta ma pewną swoją wartość, gdyż narusza zdroworozsądkowe

¹⁵⁷ *Ibidem.*

przekonanie, że rozróżnienie w rzeczy cech istotnych, czyli koniecznych i akcydentalnych (przypadkowych), znajduje podstawę w samej rzeczy. Sądzę jednak, iż egzegeza Czandrakirtiego, tak przynajmniej jak ją rozumiem, jako ogólniejsza daje wystarczające przesłanki, aby tę dystynkcję w równym stopniu unieważnić¹⁵⁸.

Jeżeli usuwamy metafizyczne podstawy dla określenia tożsamości i zróżnicowania rzeczy, to ustalenie pojęć bytu (*bhāva*) i niebytu (*abhāva*) staje się niemożliwe. Nagardżuna stwierdza to w kolejnych dwóch strofach (MMK XV, 4-5)¹⁵⁹. Ludzie jednak nieustannie starają się pojmować naukę Buddy poprzez użycie tych czterech pojęć. Ci, którzy to czynią, ogłasza Nagardżuna, jej nie rozumieją (MMK XV, 6). W tym kontekście twórca madhjamaki przywołuje *Kazanie do Katjajany*. W MMK XV, 7 oznajmia:

*kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam |
pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāva-vibhāvinā ||*

W *Pouczeniu Katjajany* Czcigodny, który zna byt i niebyt, zanegował zarówno „jest”, jak i „nie jest”.

Nie powinien zrażać nas fakt, iż Nagardżuna przytacza interesujące nas kazanie pod tytułem *Pouczenie Katjajany* (*Kātyāyanāvavāda*). Zarówno bowiem wskazany adresat, jak i zwłaszcza przywołana treść pozwalają jednoznacznie zidentyfikować tę mowę. Co więcej, na podstawie treści możemy stwierdzić, że Nagardżunie bliższe jest kazanie w wersji sanskryckiej niż palijskiej. Chociaż wypowiada się o istnieniu zarówno poprzez formy czasownikowe (*asti* – „istnieje”), jak i rzeczownikowe (*astitā, astitva* – „istnienie”), nigdy nie mówi o nim, korzystając z dużego kwantyfikatora¹⁶⁰. Identycznie postępuje Czandrakirti, który komentując MMK XV, 7, oznajmia (PP 270):

¹⁵⁸ Do kwestii rozumienia innobyty (*parabhāva*) wróć jeszcze za chwilę przy okazji krytyki przyczynowości w MMK I.

¹⁵⁹ Por. także RĀ I, 71d: *nāstivam api cāstitām* („nieistnienia nie ma bez istnienia”).

¹⁶⁰ Nie zgadzam się tutaj z opinią Kalupahany, który twierdził, że nie istnieją świadectwa pozwalające uznać, iż Nagardżuna korzystał z wersji kazania znaczą-

*tena bhagavatā bhāvābhāva-vibhāvinā yasmād astitvam ca
nāstitvam cobhayam etat pratiṣiddham, tasmānna yuktaṁ
bhāvābhāva-darśanam tattvam ityāsthātum ||*

Ponieważ Czcigodny, znawca bytu i niebytu, zanegował zarówno istnienie, jak i nieistnienie, dlatego nie jest właściwe twierdzić, że rzeczywistość/prawda jest widzeniem bytu i niebytu.

Zaraz po tych słowach komentator przytacza cytaty z *Kaśjapapariwartasutry*. Odwołuje się do § 60, o którym powiedziałem wcześniej, że stanowi najjaskrawsze nawiązanie do *Kazania do Katjajany* we wczesnych sutrach mahajany. Przy czym Czandrakirti przytacza ten fragment w poszerzonej wersji uzupełnionej o treść, która pojawia się w §§ 56 i 57. Mamy więc (PP 270):

*astiti kāśyapa ayameko htaḥ | nāstiti kāśyapa ayameko 'ntaḥ
| yad enayor antayor madhyam, tad arūpyam anidarśanam
apraṭiṣṭham anābhāsam aniketam avijñaptikam | iyam ucyate
kāśyapa madhyamām pratipad bhūta-pratyavekṣā iti ||*

„Istnieje”, Kaśjapo, to jeden kraniec; „nie istnieje” to drugi kraniec. Co jest pomiędzy tymi krańcami, to jest bezforemne, niedające się wskazać, nieugruntowane, niewyobrażalne, nieoznaczone, nieprzedstawialne, to nazywa się, Kaśjapo, środkową drogą – właściwym oglądem zjawisk.

Dążąc do zakotwiczenia myśli Nagardżuny w tekstach sutrowych i tym samym jej uprawomocnienia jako wykładni ortodoksyjnej, wybitny komentator przywołuje jeszcze jeden niezwykle wymow-

nie różniące się od palijskiej *Kacczajanagottasutty* zachowanej też w wersji chińskiej, zob. D. J. Kalupahana, *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Albany 1986, s. 7. Wersja chińska oraz zachowana wersja sanskrycka, istnienie której umknęło uwadze tego autora, różni się od wersji palijskiej brakiem dużego kwantyfikatora. Jak wskazywałem wcześniej, wbrew pozorom jest to różnica, która wpływa radykalnie na filozoficzną wymowę obu wersji.

ny fragment z *Samadhiradżasutry* (*Samādhi-rāja-sūtra*)¹⁶¹ IX, 34-35 (PP 270):

astiti nāstiti ubhe ,pi antā śuddhī aśuddhīti ime ,pi antā |
tasmād ubhe anta vivarjayitvā madhye ,pi sthānaṃ na karoti
pañḍitaḥ ||
astiti nāstiti vivāda eṣaḥ śuddhī aśuddhīti ayaṃ vivādaḥ |
vivādaprapṛtyā na duḥkhaṃ praśāmyati avivādaprapṛtyā ca
duḥkhaṃ nirudhyate ||

„Istnieje” i „nieistnieje” to dwa krańce. „Czystość” i „nieczystość” to także dwa krańce. Dlatego, porzuciwszy oba krańce, mędrzec nie zajmuje stanowiska pośrodku.

„Istnienie” i „nieistnienie” tworzą spór. „Czystość” i „nieczystość” tworzą spór. Gdy się tkwi w sporze, cierpienie nie może zostać wyciszone. Gdy się nie tkwi w sporze, cierpienie zostaje usunięte¹⁶².

Pierwsza strofa tego fragmentu powtarza myśli znane nam już z *Kaśjapapariwartasutry*. W strofie drugiej pojawia się motyw nowy. Warto zwrócić na niego uwagę jako zapowiedź rozważań, które pojawią się w drugiej części niniejszej pracy. Tekst podkreśla, że ujmowanie doświadczenia w kategoriach opozycji tworzy wyrażające się w gotowości do sporów napięcie, które uniemożliwia osiągnięcie wyzwolenia.

¹⁶¹ *Samādhi-rāja-sūtra* uważana jest za stosunkowo wczesny tekst mahajanistyczny, którego początki sięgają II w., zob. *Studies in the Literature of the Great Vehicle. Three Mahāyāna Buddhist Texts*, ed. L. O. Gomez, J. A. Silk, Ann Arbor 1989, s. 11. Zob. także A. Skilton, *Dating the Samādhirāja Sūtra*, JIP 7 (1999), s. 648. Tekst ten szczególnym uznaniem cieszył się w późnej tradycji madhjamaki. Cytowali go: Czandrakirti, Siantidewa (s. Śāntideva, koniec VII – poł. VIII w.) oraz Kamalasila (s. Kamalaśīla, VIII w.), zob. na ten temat *Studies in the Literature of the Great Vehicle...*, s. 32-38.

¹⁶² Ten sam cytat Czandrakirti przywołał także w komentarzu do MMK V, 8 (PP 135).

Strofa MMK XV, 7 nie jest jedynym miejscem, w którym Nagardżuna wspomina o szkodliwości opozycji istnienia i nieistnienia oraz potrzebie jej zaniechania. Ten akurat fragment jest ciekawy ze względu na jednoznaczne nawiązanie do wczesnej literatury buddyjskiej. Twórca madhjamaki do przeciwstawienia istnienia i nieistnienia w swoich tekstach w różnych kontekstach wracał wielokrotnie. Dziełem, w którym motyw ten pojawia się szczególnie często, jest *Ratnawali* (*Ratnāvalī*). Dla ilustracji tego stwierdzenia warto tutaj przytoczyć choćby tylko kilka przykładów.

W RĀ I, 62 Nagardżuna przyznaje wprost, podążając za *Kazaniem do Katjajany*, że istotą nauki Buddy jest wyjście poza kategorie istnienia i nieistnienia. Czytamy tam:

dharmā-yautakam ity asmān nāstyastitva-vyatikramam |
viddhi gambhīram ity uktaṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam ||

Dlatego powinienes poznać dar dharmy przekraczającej istnienie i nieistnienie określanej głęboką, będącą nektarem nauki buddów.

Wyrazistość i kategoryczność tej deklaracji skłoniła Czandrakirtiego do przywołania jej w swoim komentarzu do MMK (PP 275). Idąc za Nagardżuną, podkreśla, że przekraczanie istnienia i nieistnienia wyróżnia madhjamakę na tle innych indyjskich i buddyjskich tradycji filozoficznych.

Jeszcze dobitniej Nagardżuna wypowiada się w RĀ II, 5, gdzie stwierdza:

iti satyānṛtātito loko 'yaṃ paramārthataḥ |
asmād eva ca tattvena nopaiti asti ca nāsti ca ||

Ostatecznie ten świat jest poza prawdą i fałszem i dlatego nie [twierdzi się, że] realnie istnieje bądź nie istnieje.

Z kolei w RĀ I, 45 Nagardżuna oznajmia, że wyjście poza istnienie i nieistnienia jest jednocześnie wyjściem poza opozycję występku i cnoty. Mamy więc:

*jñānān nāstyastitāśāntēḥ pāpa-puṇya-vyatikramāḥ |
durgateḥ sugateś cāsmāt sa mokṣaḥ sadbhīr ucyate ||*

Gdy dzięki poznaniu wyciszyło się istnienie i nieistnienie, przekracza się występki i cnotę. Dlatego święci mówią, że to jest wyzwolenie od nieszczęścia i pomyślności.

Zaniechanie opozycji istnienia i nieistnienia pociąga ważne konsekwencje nie tylko dla sposobu waloryzowania codziennego doświadczenia, ale także dla rozumienia nirwany. Jej osiągnięcie nie może oznaczać zanegowania doczesnego istnienia. Nie można na nią patrzeć jako na unicestwienie istnienia naznaczonego cierpieniem, gdyż to by oznaczało ujmowanie jej w opozycji do istnienia. Tak pojmowana nirwana byłaby przekreśleniem istnienia, unieważnieniem istnienia, negacją istnienia. W związku z tym Nagardżuna w RĀ I, 73 oznajmił:

*nirvṛtes tena lokasya nopaity ūnatvam arthataḥ |
antavān iti lokaś ca prṣṭas tūṣṇīm jino 'bhavat ||*

W rzeczywistości wygaśnięcie [tj. nirwana] nie oznacza zaniżania świata. Dlatego Zwycięzca pytany, czy świat ma koniec, zachował milczenie.

Standardowy zarzut stawiany madhjamace zrównuje pustkę rzeczy z ich nieistnieniem. Nagardżuna zarzut ten odpierał, wskazując, iż koncepcja pustki nie jest koncepcją unicestwienia rzeczy, tylko koncepcją odmiennego spojrzenia na rzeczy, spojrzenia wykraczającego poza perspektywę istnienia i nieistnienia. Z jednej strony zarzut nihilizmu ma sens tylko w obszarze istnienia zreifikowanego, zamkniętego w wewnętrznej naturze bytu. Jeżeli istnienie przysługiwać ma bytowi w sobie określone, to żadna zmiana nie jest możliwa. Zostajemy w ten sposób uwięzieni w bycie Parmenidesa. Z drugiej strony

wszelkie orzekanie nieistnienia o bycie, który w sobie miał nieść swoją tożsamość, musi ostatecznie oznaczać jego całkowite przekreślenie. W wypadku pierwszym istnienie zostaje spetryfikowane. W wypadku drugim wszelka zmiana zostaje sprowadzona do nicestwienia. Tę myśl Nagardżuna formułuje w ostatniej strofie rozdziału (MMK XV, 11):

*asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti śāśvataṃ |
nāstīdānīm abbhūtaṃ pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate ||*

[Twierdzenie, że] „to, co istnieje za sprawą samobytu (*svabhāvena*), nie może nie istnieć”, implikuje wieczne trwanie (*śāśvata*). [Twierdzenie, że] „to, co teraz nie istnieje, istniało wcześniej”, implikuje unicestwienie (*uccheda*).

Idea pustki jest wyrazem niezgody na istnienie, które petryfikuje. W związku z tym, gdy madhjamik mówi, że doświadczane rzeczy realnie nie istnieją, to obnaża w ten sposób iluzyjność naszej ufundowanej na niewiedzy intuicji istnienia. W ostatnim zdaniu zamykającym komentarz do tego rozdziału Czandrakirti wskazuje na faktyczną intencję madhjamaki kryjącą się za negacją bytu. Oznajmia: „orzec nieistnienie rzeczy to tyle, co orzec nieistnienie samobytu” (*bhāvābhāvārtha eva svabhāvābhāvārthaḥ*; PP 279). Madhjamik, negując byt, nie opowiada się za nicością, tylko odmawia uznania kategorii istnienia skonstruowanej na wyobrażeniu wewnętrznej tożsamości rzeczy. W innym miejscu Czandrakirti dodaje (PP 495):

*saṃvṛti-satyam hi ajñāna-mātra-samutthāpitam niḥsvabhāvaṃ
buddhā tasya paramārtha-lakṣaṇaṃ śūnyatāṃ pratipadyamāno
yogī nāntadvaye patati |*

Jogin, który rozpoznał, że konwencjonalna prawda pojawia się jedynie za sprawą niewiedzy i jest pozbawiona samobytu, który odkrył, że cechą tego, co ostateczne, jest pustka, nie popada w żaden z dwóch krańców.

W *Kazaniu do Katjajany* odpowiedzią Buddy na błędne przeświadczenie o realności istnienia i nieistnienia była nauka o zależnym powstawaniu, która unieważniając obie kategorie, wyznaczała środkową drogę. Nagardżuna, podążając ową środkową drogą, dowodzi, iż konsekwencją nauki o zależnym powstawaniu jest idea pustki rzeczy, której status jest równie konwencjonalny jak każdego innego określenia sugerującego domniemane realne istnienie desygnatu. Mówi o tym wprost w MMK XXIV, 18:

*yah pratītya-samutpādaḥ śūnyatāṁ pracakṣmahe |
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā ||*

Twierdzimy, że co jest zależnym powstawaniem, to jest pustką. Ona jest względną nazwą. Ona jest środkową drogą.

Strofa ta określa równoważność czterech kategorii: zależnego powstawania, pustki, względnej nazwy, tj. konwencjonalnego określenia, i środkowej drogi.

Nagardżuna rozpoczyna MMK od określenia sensu nauki o zależnym powstawaniu. Temu zagadnieniu poświęcony jest rozdział I. Nie tylko on jest jednak poświęcony zależnemu powstawaniu. Kwestia ta stanowi przewodni temat jeszcze w rozdziałach VII, XX, XXVI oraz wraca w wielu obszernych fragmentach (jak np. w rozdziale X) i pojedynczych wypowiedziach. Niemniej rozdział I jest najważniejszy. W nim zostaje postawiona teza o niezgodności idei zależnego powstawania i samobytu poprzez wykazanie, że idei zależnego powstawania, o ile ma być rozumiana jako powstawanie rzeczy obdarzonych samobytem na podstawie oddziaływania rzeczy obdarzonych samobytem, nie da się utrzymać. W pozostałych rozdziałach owa równoważność jest już do pewnego stopnia założona i Nagardżuna więcej uwagi poświęca na odparcie zarzutów sformułowanych na bazie tego założenia.

Fakt, iż Nagardżuna rozpoczął swoje główne dzieło od kwestii zależnego powstawania, przyciągał uwagę badaczy. Jay Garfield za powód takiego postępowania uznał to, iż w analizie przyczynowości

w zarodkowej postaci zawarta jest główna koncepcja wyrażona w MMK XXIV, 18 o równoważności czterech kategorii¹⁶³. Nie przecząc temu, iż w analizie tej obecna jest już zapowiedź podstawowego przesłania madhjamaki, sądzę, że za decyzją Nagardżuny stał poważniejszy powód. Nauka o zależnym powstawaniu stanowi kwintesencję dharmy Buddy. *Kazanie do Katjajany* jest tego najbardziej dobitnym świadectwem. Mowę tę, przypomnijmy, wieńczy twierdzenie głoszące, że widzenie zależnego powstawania oznacza widzenie nauki Buddy jako środkowej drogi. Owa środkowa droga została w kazaniu tym określona jako sposób wyjścia poza ujmowanie doświadczenia w kategoriach istnienia i nieistnienia. Jak już kilkakrotnie zauważyłem, mowa ta jest dla Nagardżuny kluczowa. Dlatego podążając środkową drogą, zaczyna on swoje najważniejsze dzieło właśnie od określenia sensu nauki o zależnym powstawaniu, zwłaszcza że w intensywnie rozwijającej się w jego czasach tradycji abhidharmicznej idea ta znajdowała wykładnię, która w jego przekonaniu kłóciła się z nauką o porzuceniu istnienia i nieistnienia. Potwierdzenie tej opinii znajdziemy w pismach samego Nagardżuny. W słynnym hymnie *Acintya-stava* myśliciel ten oznajmił (CS III, 22):

astīti śāśvatī drṣṭir nāstīti uccheda-darśanam |
tenānta-dvaya-nirmukto dharmo 'yaṃ deśitas tvayā ||

„Istnieje” to pogląd o wieczności [tj. eternalizmu]. „Nie istnieje” to opinia o unicestwieniu [tj. anihilacjonizmu]. Dlatego przedstawiłeś tę naukę [o zależnym powstawaniu], wolną od dwóch krańców¹⁶⁴.

¹⁶³ J. Garfield, *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness. Why Did Nāgārjuna Start with Causation?*, PEW 44/2 (1994), s. 234.

¹⁶⁴ Dwie pierwsze pady tej strofy to niemal dosłowny cytat z MMK XV, 10, czyli z rozdziału, w którym Nagardżuna powołuje się na *Kazanie do Katjajany*. Czytamy tam:

astīti śāśvata-grāho nāstīti uccheda-darśanam |
tasmād astitva-nāstiveta nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ ||

Nagardżuna sformułował złożoną i rozbudowaną krytykę idei zależnego powstawania. Przeprowadził ją na dwóch poziomach – uniwersalnym i lokalnym. Na poziomie pierwszym dążył do zakwestionowania relacji przyczynowej w ramach ogólnego modelu ujmującego w sposób wyczerpujący możliwe logiczne relacje między przyczyną i skutkiem. Tym samym chciał w ten sposób podważyć wszelkie możliwe teorie przyczynowości. Na poziomie drugim przedmiotem jego krytyki była przedstawiona w szkole sarwastiwady koncepcja przyczynowości, którą, jak się wydaje, traktował jako reprezentatywną dla sposobu myślenia abhidharmy¹⁶⁵. Dla celu, jaki sobie stawiam w tej pracy, szczegółowa analiza owej krytyki jest zbędna. Poprzestanę tylko na poziomie uniwersalnym, co wystarcza do zilustrowania toku myślenia madhjamików kulminującego w przekonaniu o niemożliwości pogodzenia idei zależnego powstawania z ideą samobytu. Ogólny plan swojej krytyki buddyjski myśliciel zaprezentował już w pierwszej strofie rozdziału I (MMK I, 1), gdzie oznajmia:

*na svato nāpi parato na dvābhyām nāpy abhetutaḥ |
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana ||*

Nigdzie nie istnieją żadne rzeczy powstałe dzięki sobie samym, dzięki czemuś innemu, dzięki obu bądź bez przyczyny.

Chociaż wyróżnione zostały cztery możliwości, traktowane jako komplementarne i wyczerpujące domniemane relacje przyczynowo-skutkowe, uwagę Nagardżuny i późniejszych komentatorów zaprzatają dwie pierwsze. Możliwość trzecia bowiem, jako uzyskana na drodze koniunkcji dwóch pierwszych, podziela z nimi ich wady. Nie stanowi więc poważnej propozycji, jeżeli choćby jedna z nich jest nie

„Istnieje” to pojęcie eternalizmu. „Nie istnieje” to opinia anihilacjonizmu. Dlatego mędrzec nie powinien obstawać przy istnieniu i nieistnieniu.

¹⁶⁵ Na temat koncepcji przyczynowości w szkole sarwastiwady zob. K. L. Dharmajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, Hong Kong 2007, s. 181-189, 217-229.

do utrzymania. Przeciwno możliwości czwartej natomiast, dopuszczającej powstawanie skutku w sposób całkowicie nieuwarunkowany, której wyrazem byłby czysty chaos, przemawiać ma codzienna praktyka i autorytet nauczania Buddy¹⁶⁶. Dlatego w MMK I, 2 Nagardżuna zauważa¹⁶⁷:

*na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate |
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate ||*

Samobyty rzeczy nie istnieje w warunkach itd. Gdy nie istnieje samobyty, nie można znaleźć innobyty.

Stwierdzenie, że rzeczy powstają same z siebie, oznacza, że skutek obecny jest już w przyczynie. Klasycznym rzecznikiem takiej koncepcji w tradycji indyjskiej jest filozofia sankhji (*sāṃkhya*). Madhjamaka podkreśla problematyczność rozumienia tej obecności. Jeżeli skutek jest rzeczą posiadającą własną naturę, to bycie obecnym w przyczynie sprowadza się do tego, że natura skutku jest tożsama z naturą przyczyny. Zatem obecność skutku w przyczynie musi oznaczać, że natura owego skutku daje się w przyczynie dostrzec przed pojawieniem się skutku. Jeżeli jednak natura skutku byłaby obserwowalna w przyczynie, to na czym faktycznie miałyby polegać zaistnienie skutku? Zatem

¹⁶⁶ Dokładniejszą analizę owych czterech możliwości znaleźć można w: J. Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford–New York 2009, s. 94–112.

¹⁶⁷ W standardowej redakcji MMK de la Vallée Poussina podążającej za komentarzem Czandrakirtiego strofa ta pojawia się jako MMK I, 3. Wcześniejsze komentarze dostarczają jednak podstaw, aby sądzić, iż porządek strof drugiej i trzeciej w wersji pierwotnej mógł być odwrotny. Wydaje się też, że zmiana kolejności pozwala zbudować spójniejszą narrację. W swojej opinii podajam za Sideritsem i Katsurą, którzy z kolei poszli za najnowszą redakcją MMK Shaoyonga Ye z 2011 r., zob. M. Siderits, Sh. Katsura, *op. cit.*, s. 18. Niestety nie miałem możliwości skonsultować tej kwestii z redakcją Shaoyonga Ye.

mówienie o powstawaniu skutku tożsamego z przyczyną, przez co rozumie się realne jego zaistnienie, nie ma najmniejszego sensu, byłoby to bowiem powoływanie do istnienia tego, co już istnieje. Z drugiej strony, jeżeli natura skutku jest już zawarta w naturze przyczyny, czyli w jej samobycie, to żadna zmiana nie jest możliwa, a to, co tutaj jest umownie nazywane przyczyną, będzie trwać niezmiennie¹⁶⁸. Jeśli jednak skutek powstaje, nie może mieć własnej natury, gdyż jako obdarzony własną naturą, czyli samobytem, powstać by nie mógł.

Czy zatem rzeczy mogą istnieć dzięki czemuś innemu? Ta droga zamknięta jest ze względu na problem z ustaleniem owej inności. Czandrakirti stwierdza, że „inność to wzajemna relacja” (*parasparāpekṣam paratvam*; PP 78.11-12) i podaje przykład wzajemnej relacji między dwoma współistniejącymi osobami. W wypadku skutku i przyczyny nie jest ona możliwa do ustalenia. Żeby ją bowiem ustalić, skutek musiałby współistnieć z przyczyną. Albo więc skutek współistnieje z przyczyną, wówczas jednak musi posiadać samobyty, a tym samym nie może być skutkiem danej przyczyny, albo nie współistnieje z przyczyną, wówczas jednak nie można określić inności, a tym samym nie można stwierdzić powstawania z czegoś innego.

Wniosek z powyższych rozważań płynie taki, iż nie sposób pogodzić idei zależnego powstawania z ideą samobyty rzeczy, tzn. nie da się uzgodnić formuły zależnego powstawania z przekonaniem, że formuła ta opisuje relację między członami obdarzonymi samobytem. Dlatego w MMK I, 10 Nagardżuna zauważył:

bhāvānām niḥsvabhāvānām na sattā vidyate yataḥ |
satīdam asmin bhavatīty etan naivopapadyate ||

Gdy nie zachodzi istnienie rzeczy pozbawionych samobyty, to formuła: „Jeśli to istnieje, to to powstaje” nie obowiązuje.

¹⁶⁸ Por. np. MMK XXIV, 38, gdzie Nagardżuna oznajmia, że gdyby rzeczy nie były puste, świat byłby statyczny.

Jedynym zatem sposobem na uratowanie wartości owej formuły jest uznanie, że nie opisuje ona relacji między osadzonymi w sobie bytami, a nasze doświadczenie, czyli to, jak rzeczy nam się jawią, a jawią nam się jako zależne. Jej wartość jest zatem konwencjonalna (*saṃvṛti*). Podążając za tą myślą, Czandrakirti określił naturę konwencjonalnej praktyki, stwierdzając (PP 54.11):

*kim saṃvṛter vyavasthānam vaktavyam | idaṃ-pratyayatā-
-mātreṇa saṃvṛteḥ siddhir abhyupagamyate |*

Jak określa się stan konwencji? Uznaje się, że konwencjonalna praktyka określona jest jako całkowita zależność.

Według madhjamaki doniosłość nauki o zależnym powstawaniu polega na tym, iż nauka ta nie pozostawia miejsca na wyobrażenie samobytu, czyli na przekonanie, że istnieją byty, które w swoim istnieniu i w swojej tożsamości są autonomiczne i jako takie nie podlegają warunkowaniu. Pozostaje więc uznać, że najwłaściwszym sposobem opisu rzeczy, jest ujmowanie ich jako całkowicie zależnych (*idaṃ-pratyayatā-mātra*). Całkowita zależność rzeczy wyklucza się z ideą samobytu. Prowadzi to do paradoksalnych wypowiedzi, które w warstwie literalnej przeczą przekonaniu o zależnym powstawaniu, przypisując rzeczom np. jakość niepowstania (*anutpāda*). Często pojawiają się one w tekstach madhjamików, sprawiając badaczom spore trudności interpretacyjne¹⁶⁹. Czandrakirti w *Jasnych słowach* (*Prasanna-padā*) trzykrotnie wracał do tej kwestii, przywołując szerzej nie znaną su-

¹⁶⁹ Ustępem najbardziej bodaj znanym z nagromadzenia takich paradoksalnych określeń jest tzw. *maṅgala-śloka* MMK, czyli strofy otwierające traktat, w których Nagardżuna wskazuje na powód swojego szacunku dla Buddy. Oświadcza on tam:

*anīrodham anutpādam anucchedam aśāśvatam |
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||
yaḥ pratītya-samutpādam prapañcopaśamam śivam |
deśayāmaśa sambuddhas tam vande vadatām varam ||*

trę *Anavatapta-bradāpa-samkramaṇa*, dookreślając kontekst, w jakim owe paradoksy należy odczytywać. Stwierdza on (PP 239.10-13 oraz 500.7-10, 504.1-4):

*yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto, no tasya utpādu sabhāvato 'sti |
yaḥ pratyayādhīnu sa śūnya ukto yaḥ śūnyatām jānati so
'pramattaḥ ||*

Co rodzi się dzięki warunkom, to jest niezrodzone, albowiem nie powstaje dzięki samobytowi. Co zależy od warunków, to określa się jako puste. Kto poznaje pustkę, jest uważny.

Zależne powstawanie rzeczy jest powstawaniem w obszarze doświadczenia. Doświadczamy pojawiania się i zaniku rzeczy. Na to doświadczenie rzutujemy przeświadczenie, o tym, iż owe rzeczy są w sobie określone, niosą w sobie swoją tożsamość. Żywimy więc przekonanie, iż powstawanie polega na wchodzeniu w byt realnych, tj. obdarzonych samobytem, rzeczy, a ustawianie na ich z bytu wychodzeniu. Z perspektywy pustki rzeczy sytuacja wygląda jednak inaczej. O tym, co jawi się jako realnie powstające, jako o faktycznie pustym, nie można ostatecznie orzec, iż realnie powstaje. Nie można o nim też orzec, że realnie zanika. Nie można o tym orzekać realnej trwałości, nie można też orzekać realnego unicestwienia itd. Jeżeli więc orzekamy powstawanie i ustawianie, to robimy to tylko w ramach codziennej, konwencjonalnej praktyki. Praktyka ta byłaby niemożliwa, gdyby rzeczy nie były pustymi. Dlatego Nagardżuna mógł powiedzieć w MMK XXIV, 36:

*sarva-samvyvahārāṃś ca laukikān pratibādhase |
yat pratītya-samutpāda-śūnyatām pratibādhase ||*

Składam hołd temu doskonale przebudzonemu, najlepszemu z nauczycieli, który nauczał o zależnym powstawaniu, dobroczynnym uciszeniu rozplecenia, niezanikaniu, niepowstawaniu, nieunicestwieniu, nietrwałości, nietożsamości, niezróżnicowaniu, nieprzychodzeniu, nieodchodzeniu.

Kto odrzuca pustkę zależnego powstawania, ten odrzuca wszystkie światowe konwencje.

Obstawanie przy samobycie unieważnia codzienną praktykę, w tym również, a może zwłaszcza tę, która wyraża się w utrwalonym przez doświadczenie przekonaniu o powstawaniu i ustawianiu w zależności. Bez tej konwencji, bez tej wiary wszelkie podejmowanie wysiłku w ramach duchowej praktyki traci sens.

Często można spotkać się z twierdzeniem opartym na starszych badaniach, że idea pustki stanowi innowację Nagardżuny¹⁷⁰. Przekonanie to wyrastało z jednej strony ze sposobu badania jego myśli, który polegał na kontrastowaniu jej z filozofią abhidharmy. *Podstawowe strofy madhjamaki* dostarczają wielu argumentów za tym, że rozwijająca się abhidharma była dla tego myśliciela ważnym negatywnym punktem odniesienia. Wystarczy tutaj wspomnieć ponownie choćby krytykę koncepcji przyczynowości w wydaniu sarwastiwały. Zatem takie podejście samo w sobie nie byłoby problematyczne, gdyby nie charakteryzująca postawę badaczy tendencja do tego, aby w poszukiwaniu reprezentatywnej wykładni abhidharmy odwoływać się do dzieł o dwa, a nawet trzy wieki późniejszych – do *Abhidharmakosī* Wasubandhu (IV-V w.) i *Wissuddhimaggi* (*Visuddhi-magga*) Buddhaghosy (V w.)¹⁷¹. Chociaż same w sobie prace te są niezwykle wartościowe i interesujące, to reprezentują one dojrzałą fazę rozwoju abhidharmicznej tradycji,

¹⁷⁰ Przez starsze badania rozumiem prace takich uczonych jak: T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad 1927; S. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Kraków 1931; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1955. Pierwszy uważał, że Nagardżuna podważa całą wcześniejszą myśl buddyjską, zob. T. Stcherbatsky, *op. cit.*, s. 54. Trzeci zaś mówił o Kopernikańskiej rewolucji dokonanej przez Nagardżunę w myśli buddyjskiej, zob. T. R. V. Murti, *op. cit.*, s. 123.

¹⁷¹ Zob. S. Huifeng, “Dependent Origination = Emptiness” – Nāgārjuna’s Innovation? An Examination of the Early and Mainstream Sectarian Textual Sources, JCBSSL 11 (2013), s. 175-228.

choćby w tym, iż ujednoznaczniają wykładnię abhidharmy. Usuwając wieloznaczności istniejące we wczesnej fazie rozwoju przez pomijanie potencjału interpretacyjnego, jaki tkwił w używanej w tym okresie terminologii, zamykają badaczom drogę do prześledzenia historii i dynamiki rozwoju myśli madhjamaki wyrastającej z podzielanego z wczesną abhidharmą słownika. Kategoria pustki, jak sądzę, stanowi dobrą ilustrację tej sytuacji. Kontekst pojawiania się tej kategorii w *Sanjuktagamie* szkoły sarwastiwady mógł dawać podstawy dla rozwoju wykładni jej znaczenia w madhjamace, chociaż w samej sarwastiwadzie rozwój poszedł w innym kierunku¹⁷². Owych wczesnych badaczy można do pewnego stopnia usprawiedliwić. Madhjamaka bowiem pozostawała w dyskursie z abhidharmą przez wiele wieków i dla autorów późniejszych komentarzy do MMK z pewnością ważniejszym punktem odniesienia w polemice z abhidharmą były dojrzałe prace tej tradycji im współczesne, a nie teksty wczesne.

Jednocześnie niewątpliwy wpływ na utrwalanie się przekonania o rewolucyjnym charakterze myśli Nagardżuny miała narracja, jaką myśliciel ten stosował w swoich pracach. Dbał on bowiem o to, aby przywoływać metaforę dobrze ugruntowaną we wczesnych powszechnie akceptowanych tekstach. W pracach o charakterze *stricte* filozoficznym brak jest jakichkolwiek odniesień do wczesnej sutrowej literatury mahajany¹⁷³, w tym zwłaszcza do koncepcji bodhisattwy. Chociaż w późniejszej mahajanie Nagardżuna będzie ściśle

¹⁷² Zob. wybór kazań z *Sanjuktagamy*, w których orzeka się pustkę w: M.-k. Choong, *Annotated Translation of Sūtras from the Chinese Samyuktāgama relevant to the Early Buddhist Teachings on Emptiness and the Middle Way*, Songkhla 2010. Zob. także É. Lamotte, *Three Sūtras from the Samyuktāgama concerning Emptiness*, trans. S. Boin-Webb, BSR 10/1 (1993), s. 1-23.

¹⁷³ Stąd Anthony K. Warder postawił wręcz pytanie, czy Nagardżuna był myślicielem mahajany, zob. A. K. Warder, *Is Nāgārjuna a Mahāyānist?*, [w:] *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, ed. M. Sprung, Dordrecht–Boston 1973, s. 78-88. Zob. także idem, *A Course in Indian Philosophy*, Delhi 1998, s. 138.

wiązany z literaturą doskonałości mądrości¹⁷⁴, można odnieść wrażenie, że jest mu ona całkowicie obca. Stąd zgłaszana przez niego koncepcja pustki może jawić się jako jego osobista innowacja.

Sprawa znacznie się komplikuje, gdy pod uwagę weźmiemy *Ratnāvali*. W tym obszernym dziele, mającym status duchowego pouczenia (*parikathā*), a nie traktatu filozoficznego (*śāstra*), nie tylko pojawia się typowa dla mahajany nomenklatura (bodhisattwa, stopnie bodhisattwy, sześć doskonałości, związek między współczuciem a mądrością), ale też wyraźnie zarysowana jest opozycja między wielkim pojazdem (*mahā-yanā*) a pojazdem słuchaczy (*śrāvaka-yāna*). Cechy te pozwalają w sposób jednoznaczny wiązać *Ratnāvali* z sutrą *Aṣṭa-sāhasrikā-prajñā-pāramitā*, która w swojej najstarszej postaci, jak zaznaczałem wcześniej, zdecydowanie wyprzedza okres życia Nagardżuny. Dlatego też niektórzy badacze skłonni są poddawać w wątpliwość autorstwo Nagardżuny i uznawać to dzieło za apokryf¹⁷⁵. Postępowanie takie uważam za przejaw literaturoznawczej nadwrażliwości, gotowej w imię jakiejś wydumanej idei naukowej obiektywności, całkowicie ignorować świadectwa pochodzące z najbliższego otoczenia Nagardżuny, a zwłaszcza dostarczane przez dzieło jego bezpośredniego ucznia Arjadewy (Āryadeva; kon. II w. – pocz. III w.), zatytułowane *Catuh-śataka*. Wydaje się bowiem czymś niezwykle mało prawdopo-

¹⁷⁴ Postać Nagardżuny owiana jest legendą do tego stopnia, iż niewiele faktów z jego życia jesteśmy w stanie stwierdzić w sposób niebudzący wątpliwości. Na temat jego życia i legendy zob. m.in. M. Walleser, *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources*, trans. A. A. Probsthain, AM 1 (1923), s. 421-455; V. W. Karambelkar, *The Problem of Nāgārjuna*, JIH 30/1 (1952), s. 21-33; S. K. Pathak, *Life of Nāgārjuna*, IHQ 30/1 (1954), s. 93-95; K. S. Murty, *Nagarjuna*, New Delhi 1983 (rep.); J. Yün-hua, *Nāgārjuna, One or More? A New Interpretation of Buddhist Hagiography*, HR 10/2 (1970), s. 139-155; I. Mabbett, *The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited*, JAOS 118/3 (1998), s. 332-346. Ogólnie na temat Nagardżuny i jego twórczości zob. D. S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981, s. 4-9.

¹⁷⁵ Zob. A. K. Warder, *A Course...*, s. 138-139.

dobnym, aby Nagardżuna wykazywał wobec idei wczesnej mahajany tak daleko idącą rezerwę, podczas gdy jego wierny uczeń tak zdecydowanie owe idee, zwłaszcza koncepcję bodhisattwy, promował. Jeżeli więc Nagardżuna w swoich siostrach milczy na temat mahajany, to należy w tym widzieć świadomy zamysł dążenia do oparcia głoszonej nauki wyłącznie na podzielanych przez wszystkich tekstach i nadania jej w ten sposób z jednej strony uniwersalnego wymiaru, z drugiej zaś ortodoksyjnego charakteru.

Zakorzenie madhjamaki we wczesnych tekstach nie realizuje się jednak poprzez odwołania do obecnych w nich sformułowań idei pustki. Polega ono na podążaniu za wyrażaną w nich najbardziej fundamentalną intuicją istnienia i nieistnienia, a zwłaszcza za przestrogą, aby obu tych kategorii unikać. Zarówno w siostrach, jak i w *Ratnāvali* przestroga ta jest wyraźnie wyeksponowana, a w tym ostatnim dziele liczba odniesień do niej znacznie przewyższa liczbę odniesień do idei pustki. Na tę ostatnią należy zaś patrzeć nie tylko i nie tyle poprzez pryzmat jej związku z ideą zależnego powstawania, co poprzez pryzmat związku idei zależnego powstawania z ideą środkowej drogi, czyli z zaleceniem zaniechania kategorii istnienia i nieistnienia. Idea pustki jako ściśle powiązana z ideą zależnego powstawania stanowi odpowiedź madhjamaki na ujmowanie doświadczenia w przeciwstawne kategorie bytu i niebytu.

Uważam zatem, iż koncepcja pustki madhjamaki nie stanowi myśli rewolucyjnej¹⁷⁶. Sam termin „pusty/pustka” (p. *suñña/suññatā*, s. *śūnya/śūnyatā*) pojawia się w nikajach i agamach na tyle często,

¹⁷⁶ Nie jestem w tym przekonaniu odosobniony. Ostatnie dwie dekady przyniosły pewną grupę prac, których autorzy starają się przedstawić idee wczesnej madhjamaki jako z jednej strony zakorzenione we wczesnych kazaniach Buddy, a z drugiej jako efekt naturalnego i dość oczywistego w swojej dynamice rozwoju myśli w tych kazaniach wyrażonej, zob. A. Vélez de Cea, *Emptiness in the Pāli Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy*, PEW 55/4 (2005), s. 507-528; A. Wynne, *Early Buddhist Teachings...*; Sh. Huifeng, *op. cit.*; M.-k. Choong, *The Notion of Emptiness in Early Buddhism*, Delhi 1999.

dobnym, aby Nagardżuna wykazywał wobec idei wczesnej mahajany tak daleko idącą rezerwę, podczas gdy jego wierny uczeń tak zdecydowanie owe idee, zwłaszcza koncepcję bodhisattwy, promował. Jeżeli więc Nagardżuna w swoich siostrach milczy na temat mahajany, to należy w tym widzieć świadomy zamysł dążenia do oparcia głoszonej nauki wyłącznie na podzielanych przez wszystkich tekstach i nadania jej w ten sposób z jednej strony uniwersalnego wymiaru, z drugiej zaś ortodoksyjnego charakteru.

Zakorzenie madhjamaki we wczesnych tekstach nie realizuje się jednak poprzez odwołania do obecnych w nich sformułowań idei pustki. Polega ono na podążaniu za wyrażaną w nich najbardziej fundamentalną intuicją istnienia i nieistnienia, a zwłaszcza za przestrogą, aby obu tych kategorii unikać. Zarówno w siostrach, jak i w *Ratnāvalī* przestroga ta jest wyraźnie wyeksponowana, a w tym ostatnim dziele liczba odniesień do niej znacznie przewyższa liczbę odniesień do idei pustki. Na tę ostatnią należy zaś patrzeć nie tylko i nie tyle poprzez pryzmat jej związku z ideą zależnego powstawania, co poprzez pryzmat związku idei zależnego powstawania z ideą środkowej drogi, czyli z zaleceniem zaniechania kategorii istnienia i nieistnienia. Idea pustki jako ściśle powiązana z ideą zależnego powstawania stanowi odpowiedź madhjamaki na ujmowanie doświadczenia w przeciwstawne kategorie bytu i niebytu.

Uważam zatem, iż koncepcja pustki madhjamaki nie stanowi myśli rewolucyjnej¹⁷⁶. Sam termin „pusty/pustka” (p. *suñña/suññatā*, s. *śūnya/śūnyatā*) pojawia się w nikajach i agamach na tyle często,

¹⁷⁶ Nie jestem w tym przekonaniu odosobniony. Ostatnie dwie dekady przyniosły pewną grupę prac, których autorzy starają się przedstawić idee wczesnej madhjamaki jako z jednej strony zakorzenione we wczesnych kazaniach Buddy, a z drugiej jako efekt naturalnego i dość oczywistego w swojej dynamice rozwoju myśli w tych kazaniach wyrażonej, zob. A. Vélez de Cea, *Emptiness in the Pāli Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy*, PEW 55/4 (2005), s. 507-528; A. Wynne, *Early Buddhist Teachings...*; Sh. Huifeng, *op. cit.*; M.-k. Choong, *The Notion of Emptiness in Early Buddhism*, Delhi 1999.

przekonania o konieczności całkowitego zarzucenia kategorii istnienia i nieistnienia do opisu naszego doświadczenia. To z kolei będzie oznaczało rozszerzenie zastosowania idei niejaźniowości na wszelkie możliwe przedmioty, w tym również na dharmy. Celem ugruntowania powyższych spostrzeżeń w materiale źródłowym warto przyjrzeć się przynajmniej kilku miejscom z wielu, w których pojawia się odwołanie do pustki.

W MN III, 293-297 zrelacjonowana została rozmowa Buddy z Sariputtą. Budda spytał swojego wybitnego ucznia: „W jakim stanie często teraz przebywasz, Sariputto?” (*katamena tvam, sārīputta, vihārena etarahi bahulaṃ viharasīti*), na co ten odpowiedział: „Teraz, Dostojny, często przebywam w pustce” (*suññatā-vihārena kho ahaṃ, bhante, etarahi bahulaṃ viharāmi*). Na tę informację Budda zareagował w sposób niezwykle pozytywny, stwierdzając: „Dobrze, dobrze, Sariputto! Teraz doprawdy często przebywasz w stanie wielkiego człowieka. Albowiem to jest siedziba wielkiego człowieka, mianowicie, pustka” (*sādhū sādhū, sārīputta. mahā-purisa-vihārena kira tvam, sārīputta, etarahi bahulaṃ viharasi. mahā-purisa-vihāro h’ esa, sārīputta, yadidaṃ suññatā*). Następnie Budda daje opis praktyki uważności, polegającej na śledzeniu własnych afektywnych postaw zajmowanych wobec tego, czego się doświadczało poszczególnymi zmysłami podczas zbierania jałmużny. W wypadku rozpoznania stanów szkodliwych zaleca dążenie do ich usunięcia. W wypadku doświadczeń korzystnych zaleca utrwalanie postawy. Określenie *suññatā-vihāra* zdaje się tu występować w dwóch rolach – jako określenie swoistej praktyki uważności polegającej na opróżnianiu doświadczającego umysłu ze szkodliwych reakcji oraz jako określenie stanu umysłu oczyszczonego z owych szkodliwych postaw, który to stan wieńczy ową praktykę uważności, a który charakteryzuje wielkich ludzi (*mahā-purisa*), czyli istoty przebudzone.

Z kolei w SN IV, 360 pustka pojawia się jako określenie jednego z wyższych stanów skupienia, zwanego skupieniem na pustce (*suññato samādhi*), którego praktykowanie zbliża do osiągnięcia stanu

nieuwarunkowanego (*asaṅkhata*), czyli nirwany. Niezwykle ciekawe miejsce znajdziemy w MN I, 297-298. Sariputta poucza Mahakotthitę (p. Mahākotṭhita), jak ten powinien rozumieć określenie „wyzwolenie umysłu poprzez pustkę” (*suññatā-cetovimutti*). Stwierdza, co następuje:

*katamā c' āvuso suññatā cetovimutti | idh' āvuso bhikkhu
arañña-gato vā rukkha-mūla-gato vā suññā-gāra-gato vā iti
paṭisaṅcikkhati | suññam idaṃ attena vā attaniyena vā ti |
ayaṃ vuccat' āvuso suññatā cetovimutti ||*

Czym, przyjacielu, jest wyzwolenie umysłu poprzez pustkę? Przyjacielu, oto w tym świecie mnich, który odszedł do lasu lub udał się pod drzewo, lub do pustej chaty, tak rozważa: „to jest puste pod względem jaźni lub tego, co należy do jaźni”. To zwie się wyzwoleniem umysłu poprzez pustkę¹⁸⁰.

Z wypowiedzi tej dowiadujemy się, że wyzwolenie umysłu poprzez pustkę określa taki jego stan, w którym całkowicie uwolnił się od pojęcia jaźni, czyli osiągnął nirwanę.

Analizując takie przypadki, Nancy McCagney postawiła swego czasu tezę, że w najwcześniejszym okresie myśli buddyjskiej terminem „pustka” określano szczególne stany medytacyjne, a zwłaszcza takie, które równały się osiągnięciu wyzwolenia¹⁸¹. Określenie pustki miało stosować się do nirwany, nie do sansary. Opinia ta jednak sformułowana została zbyt pochopnie i w oparciu o zawężoną lekturę tekstów źródłowych¹⁸². Niemniej posłużyła badaczce do tego, aby uprawomocnić przekonanie o heterodoksyjności wykładni Nagardżuny¹⁸³, która

¹⁸⁰ Analogiczne pouczenie pojawia się w SN IV, 296-297 w rozmowie czcigodnego Godatty (p. Godatta) z pewnym Czittą (p. Citta).

¹⁸¹ Zob. N. McCagney, *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Lanham 1997, s. 57.

¹⁸² Zob. A. Vélez de Cea, *op. cit.*, s. 508-509.

¹⁸³ N. McCagney, *op. cit.*, s. XIX.

to cecha miała być szczególnie wyraźnie widoczna w twierdzeniu filozofa o braku rozróżnienia między sansarą a nirwaną (MMK XXV, 19).

Liczne przykłady z wczesnych tekstów przemawiają przeciwko temu przekonaniu. Jeden z bardziej znamienitych pochodzi z krótkiego *Kazania o pustce* (*Suñña-sutta*) zamieszczonego w SN IV, 54. Budda odpowiada w nim na pytanie zadane przez swojego ucznia Anandę:

*suñño loko suñño loko ti bhante vuccati | kittāvataṃ nu kho
bhante suñño loko ti vuccati || yasmā ca kho ānanda suññaṃ
attena vā attaniyena vā | tasmā suñño loko ti vuccati ||*

Mówi się, Dostojny, „świat jest pusty, świat jest pusty”.
W jakim sensie, Dostojny, mówi się „świat jest pusty”?
Ponieważ, Anando, pusty jest pod względem jaźni i tego, co
należy do jaźni, dlatego mówi się „świat jest pusty”.

Następnie Budda wskazuje na oko (tj. zmysł wzroku) jako na puste, na formę materialną jako na pustą, na świadomość wzrokową, na kontakt wzrokowy, na uczucia, a w domyśle na wszystkie władze ujmowania i na pięć zespółów jako na puste.

Podczas wstępnej lektury można by odnieść wrażenie, że stwierdza się tutaj tylko tyle, iż w świecie nie ma żadnych jaźni i żadne zjawisko, które określa ludzkie doświadczenie, nie ma związku z żadną jaźnią. Takie odczytanie tego tekstu, choć możliwe, zatrzymuje się na jego powierzchni.

Pierwszą rzeczą, na którą powinniśmy zwrócić uwagę, jest pozorna rozbieżność pomiędzy przedmiotem zapytania, a uszczegółowioną odpowiedzią Buddy. Ananda pyta o pustkę świata. Budda zaś po stwierdzeniu, iż ta oznacza pustkę pod względem jaźni i tego, co należy do jaźni, daje opis świata, sprowadzając go do doświadczenia świata. Rozbieżność jest pozorna, gdyż bazuje na zdroworozsądkowym rozumieniu świata jako tego, co realnie istnieje na zewnątrz. We wcześniejszym rozdziale wykazywałem, że nowatorstwo idei Buddy polegało na tym, iż odrzucił takie rozumienie świata, uznając je za sposób

wyrażania się niewiedzy. Światem dla twórcy buddyzmu jest nasze doświadczenie świata. Zatem sposób udzielania odpowiedzi przez Buddę jest zgodny z jego odkryciem i stanowi kolejny dowód na słuszność postawionej we wcześniejszym rozdziale tezy.

W związku z tym, i to jest druga rzecz, którą należy podkreślić, gdy Budda mówi o niejaźniowości świata, mówi znacznie więcej, niż sugeruje to powierzchwne odczytanie tekstu. Oznajmia mianowicie, że nie dysponujemy żadnym innym pojęciem istnienia, w szczególności żadnym obiektywnym pojęciem istnienia od tego, które wyraża się w naszym doświadczeniu świata ujmowanym w opozycję bytu i niebytu. Odpowiedzią na takie doświadczenie świata była nauka o zależnym powstawaniu. Mówi ona o kształtowaniu się naszego doświadczenia. Ale nie o kształtowaniu się naszego fałszywego przekonania o istnieniu jaźni w różnym od niej obiektywnym świecie, jak sugeruje abhidharma, lecz o kształtowaniu się naszego doświadczenia świata, czyli po prostu o kształtowaniu się świata. Wszystko w naszym doświadczeniu jest uwarunkowane, nie ma niczego, co byłoby w sobie określone niezależnie od wszystkiego innego. Stwierdzenie, że świat jest pusty oznacza zatem, że kategorie bytu i niebytu się do niego nie odnoszą. Jeżeli wszystko w naszym doświadczeniu jest uwarunkowane, to wszystko uwarunkowane jest w świecie. Nie ma żadnego dharma, żadnego zjawiska, które niósłoby w sobie swoją tożsamość. To jest powód, dla którego *Kazanie do Katjajany* jest tak ważne dla Nagardżuny. Jeżeli myśl twórcy madhjamaki jest rewolucyjna, to dlatego, że rewolucyjna jest myśl Buddy, a jej manifestem jest *Kātyāyana-sūtra*. Nagardżuna w związku z tym jest rewolucjonistą ortodoksyjnym czy też może lepiej byłoby powiedzieć – rewolucyjnym ortodoksem.

Patrzeć na świat jako na bezjaźniowy oznacza zatem wyzwolić się z opisu świata poprzez kategorie istnienia i nieistnienia, a to równoznaczne jest z wyzwoleniem jako takim. Myśl tę Budda wypowiedział w Sn. 1118-1119. Mogharadża (p. Mogharāja) spytał tam go: „jak na świat patrzącego pan śmierci nie widzi?” (*katham lokam avekkhantaṃ maccu-rājā na passati*), czyli jak trzeba patrzeć na świat, żeby nie pod-

legać więzom sansary, tj. być wyzwolonym (nie być widocznym dla pana śmierci). Budda odpowiedział:

*suññato lokam avekkhassu mogharājā sadā sato attānu-diṭṭhim
ūhacca, evaṃ maccu-taro siyā, evaṃ lokam avekkhantaṃ
maccu-rājā na passati*

Mogharadžo, pozostając uważnym, patrz na świat jako na pusty, usunąwszy pogląd o jaźni, w ten sposób przekroczy się śmierć, tak na świat patrzącego pan śmierci nie widzi.

Pamiętając o tym, Nagardżuna mógł oznajmić w RĀ II, 2:

*sarvadharmā anātmāna ity ato bhāṣitaṃ jinaiḥ |
dhātuṣaṭkaṃ ca taiḥ sarvaṃ nirmītaṃ tac ca nārthataḥ ||*

Dlatego zwyczajcy powiedzieli, że wszystkie zjawiska są niejazią. Stwierdzili, że sześć elementów [tutaj: sześć władz ujmowania] tak jak to wszystko jest nierealne.

Dla Nagardżuny, jak widzimy, zgodnie z tym, co powiedziałem powyżej, kategoria „niejaźni” (*anātman*) ma nie tylko ten sam zakres co kategoria „pustki” (*śūnyatā*), czyli stosuje się do wszystkich zjawisk, ale wręcz znaczy to samo – niesamobytność (*niḥsvabhāva*), czyli brak obiektywnej realności (*nārthataḥ*). W RĀ II, 3 filozof potwierdza, że podstawę dla takiej wykładni myśli Buddy znajduje w postawie, jaką ten drugi zajmował wobec kwestii jaźni. Czytamy tam:

*naivam ātmā na cānātmā yāthā-bhūtyena labhyate |
ātmānātmā-krte dṛṣṭi vavārāsmān mahā-muniḥ ||*

Z ostatecznej perspektywy [tj. z perspektywy faktycznego sposobu istnienia rzeczy] ani jaźni, ani niejazi nie można pojąć. Dlatego Wielki Asceta wykluczył oba poglądy odnoszące się do jaźni i niejazi.

Nauka o niejaźniowości jest nauką o pustce, czyli o tym, że nic w sobie nie niesie swojej realności. Gdy patrzymy jednak na negację jaźni z tzw. obiektywnej perspektywy, to tkwimy w tym samym błędzie, co ci, którzy afirmują istnienie jaźni. Dlatego w ramach owej obiektywizującej perspektywy obie możliwości zostały wykluczone, gdyż obie są wyrazem tego samego błędu.

Przykładem orzekania pustki we wczesnych tekstach, na który warto wskazać w kontekście omawiania postawy madhjamaki, jest wypowiedź Buddy przytoczona w SN II, 267. Wartość tego przykładu polega na tym, że mamy tutaj do czynienia z wyraźną sugestią istnienia związku między pustką a zależnym powstawaniem. Jest to sugestia w tym sensie, że nie wspomina się o zależnym powstawaniu wprost, tylko przywołuje się je, mówiąc o nauce głębokiej (*gambhīrā*) i zasobnej w znaczenie (*gambhīratthā*). Tymi bądź synonimicznymi do nich określeniami Budda standardowo, jak to już wcześniej mogliśmy zobaczyć, nazywał naukę o zależnym powstawaniu (DN II, 55; SN II, 36; SN II, 92). Budda zaleca zatem, aby uczniowie studiowali „te kazania wygłoszone przez Tathagatę, które są głębokie, zasobne w znaczenie, pozaświatowe i związane z pustką” (*ye te suttantā tathāgata-bhāsita gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññata-paṭisamyuttā*)¹⁸⁴.

Deklaracje o związku między środkową drogą, zależnym powstawaniem a pustką bez problemu znajdujemy także w *Sanjuktagamie*. Wspomnę tutaj tylko o dwóch. W SĀ 293¹⁸⁵ Budda oświadcza, że

¹⁸⁴ Zob. także AN I, 72, gdzie mowa jest o dwóch rodzajach zgromadzenia (*parisā*). Pierwsze tworzą ci, którzy są wyszkoleni w ozdobnej mowie (*ukkācita-vinītā*), drugie ci, którzy są wyszkoleni w badaniu (*paṭipucchā-vinītā*). Pierwsi nie wnikają w głęboką naukę Buddy, zadowolając się zgrabnymi słowami. Drudzy natomiast ją studiują, nie przykładając wagi do ładnych sformułowań. Do opisu tej nauki użyta została ta sama fraza. Zob. też SN V, 407, gdzie Budda poucza świeckiego wyznawcę o wartości studiowania głębokiej nauki. Tutaj również przytoczona została ta sama fraza.

¹⁸⁵ Nie jest znana palijska wersja tej sutry. Zachowała się natomiast wersja sanskrycka NidSa 11. Przekład tej sutry z języka chińskiego znaleźć można w: M.-k. Choong, *Annotated Translation...*, s. 10-15.

naucza dharma, która jest pozaświatowa (*lokottara*), związana z pustką (*śūnyatā-pratisamyukta*) oraz zgodna z zależnym powstawaniem (*pratītya-samutpādānulomata*)¹⁸⁶. Natomiast w SĀ 297¹⁸⁷ naukę o zależnym powstawaniu określa jako „mowa dharma zwana wielką pustką” (*mahā-śūnyatā-nāma dharma-paryāya*; NidSa 15.3). Chociaż w NidSa 15.4 pojawia się także określenie *mahā-śūnyatā-dharma-paryāya*, co pozwala tę nazwę przełożyć jako „wielka mowa dharma o pustce”¹⁸⁸.

Wskazywałem powyżej, że powiązanie we wczesnych tekstach pustki z niejakością stanowi wystarczającą podstawę dla wsparcia koncepcji pustki głoszonej przez madhjamików. Niemniej można w nikajach znaleźć miejsce, w którym odniesienie do pustki jako nie-substancjalności zostało dobitniej zaznaczone, chociaż zamiast terminu *suñña/suññatā* pojawiły się jego synonimy. W *Kazaniu o pianie* (*Phena-sutta*; SN III, 140-143) Budda opowiedział historię o człowieku obdarzonym dobrym wzrokiem, który dostrzegłszy wielki bałwan piany na rzece, poddał go badaniu. Przekonał się wówczas, że owa piana jest pusta (*rittaka*), próżna (*tucchaka*) oraz niesolidna (*asāraka*), tj. pozbawiona substancji, istoty, wartości. W ten sam sposób, oznajmia Budda, mnich, który poddał gruntownemu i wnikliwemu badaniu formę materialną (*rūpa*), odkrywa, że ona „jest pusta i próżna” (*rittakam tucchakam hoti*; SN III, 142) oraz, że „żadnej substancji [ew. solidności, istoty] tutaj nie można znaleźć” (*sāro ettha na vijjati*; SN III, 143). Kontynuując swoją opowieść, Budda po kolei przyrównuje uczucia do bąbli na wodzie powstałych podczas deszczu, postrzeżenia do nocnego mirażu, formacje wolicjonalne do pustego w środku pnia bananowca, a świadomość do iluzji. Na temat wszystkich

¹⁸⁶ Dwa ostatnie określenia znajdują się tylko w chińskiej wersji sutry. W zachowanej sanskryckiej ich nie ma, chociaż drugie pojawia się w NidSa 14.6.

¹⁸⁷ Palijska wersja tego kazania w SN II, 60-63. Zachowała się wersja sanskrycka – NidSa 15. Przekład tego kazania zob. M.-k. Choong, *Annotated Translation...*, s. 33-38. Zob. także É. Lamotte, *op. cit.*, s. 9-15.

¹⁸⁸ Określenia te nie pojawiają się w wersji palijskiej.

zespołów powtarza, że są puste, próżne i niesolidne. Postrzegając je w ten sposób, Budda kończy swoją opowieść, mnich doświadcza znużenia (*nibbindati*) nimi, a to prowadzi do bezpragnieniowości (*virāga*) i w konsekwencji do wyzwolenia (*vimutta*). Nie sposób nie dopatrzeć się w tych określeniach zapowiedzi nauki o pustce jako niesamobytności (*resp.* braku realności) wszystkich zjawisk. Tak na tę opowieść patrzył Czandrakirti, który przywołał wszystkie powyższe metafory jako argument świadczący na rzecz idei pustki – rzeczy ostatecznie nie są takie, jakimi wydają się konwencjonalnie (PP 41).

Zamykając wątek pustki we wczesnych tekstach, przywołam jeszcze jedno kazanie, które pojawia się zarówno w palijskiej *Sanjuttani-kaj* (SN III, 132-135), jak i w chińskiej (sanskryckiej) *Sanjuktagamie* (SĀ 262)¹⁸⁹. Obie wersje są do siebie bardzo zbliżone pod względem strukturalnym, narracyjnym oraz zawartego w nich sensu. Niemniej w jednym momencie różnią się od siebie. W SĀ 262 pojawia się istotne dopowiedzenie, którego nie ma w wersji palijskiej. Bohaterem opowieści jest mnich Czhandā/Czhanna (s. Chanda, p. Channa), który zwrócił się do starszych mnichów, aby nauczyli go dharma w taki sposób, żeby mógł ją widzieć. Mnisi pouczyli Czhandę o nietrwałości i niejaźniowości wszystkich zespołów. Ten jednak oznajmił, że wie o nietrwałości i niejaźniowości. W tym miejscu obie opowieści na moment się rozchodzą. W wersji palijskiej Czhanna przyznaje, że chociaż to wszystko wie, to jego umysł nie znajduje spokoju, nie potrafi zaprzestać pragnienia, lgnięcia, nie potrafi się wyzwolić. W wersji chińskiej (sanskryckiej) ton wypowiedzi Czhandy zostaje zachowany, ale sformułowanie jest odmienne. Czhandā bowiem przyznaje się, że nie raduje go, gdy słyszy o pustce (*vivikta*) wszystkich działań, o tym, że nie należy lgnąć, oraz o tym, że nirwanę osiąga się zniszczeniem pragnienia i wygaszeniem pożądania¹⁹⁰. W wyniku tego wyznania,

¹⁸⁹ Zob. przekład tej sutry z chińskiego w: M.-k. Choong, *Annotated Translation...*, s. 16-28.

¹⁹⁰ Zob. *ibidem*, s. 18.

obie wersje się w tym zgadzają, Czhandą został odesłany do Anandy, który powtórzył mu w całości *Kazanie do Katjajany*. W obu wypadkach efekt tego zabiegu był ten sam. W wersji palijskiej Czhanna urzeczywistnił naukę (*dhammo abhisameto*), w wersji chińskiej osiągnął oko mądrości (*prajñā-caṅsu*), czyli wgląd i wyzwolenie (*vimukti*). Z tym, że w drugiej wersji dzięki urzeczywistnieniu, mógł wreszcie ze spokojem znieść słowa o pustce i wyciszeniu wszystkiego. Taka siła przekazu tkwi według opinii tradycji w *Kazaniu do Katjajany*.

Nagardżuna kazanie to przywołał tylko raz, ale w swoich dziełach wielokrotnie odwoływał się do jego przesłania, czyli do zaniechania ujmowania doświadczenia w kategoriach istnienia i nieistnienia. Zwracałem już na to uwagę i wskazywałem kilka przykładów. W MMK IX, 12 twórca madhjamaki daje wyraz klasycznemu buddyjskiemu przekonaniu, że instrumentem do osiągnięcia tego celu jest wykazanie sprzeczności tkwiących w przekonaniu o istnieniu jaźni. Konkludując rozważania na ten temat, stwierdził:

prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāmpratam cordhvam eva ca |
na vidyate 'sti nāstīti nivṛttās tatra kalpanāḥ ||

Doprawdy nie istnieje nic przed postrzeżeniem itd., równocześnie oraz po nim. W tych okolicznościach pojęcia „istnienia” i „nieistnienia” zanikły.

Gdy zobaczymy, że ugruntowane w poczuciu sobości przekonanie o istnieniu jaźni jako podmiotu widzenia, słyszenia i pozostałych aktywności ujmowania nie daje się obronić ani przy założeniu, że wyprzedza ona w swoim istnieniu postrzeżenie, ani że istnieje z nim równoczesne, ani tym bardziej że istnieje dopiero po zajściu postrzeżenia, to ogólne pojęcia/wyobrażenia (*kalpana*) istnienia i nieistnienia przestają nas zniewalać (*nivṛtta*) i zostają wyciszone. Osiągnięcie tego celu wymaga jednak samozaparcia i ufności, czego świadectwo dał wspomniany przed chwilą Czhandą. Mając na względzie ten fakt, Nagardżuna podkreśla w MMK V, 8:

*astitvam ye tu paśyanti nāstitvam cālpabuddhayaḥ |
bhāvānām te na paśyanti draṣṭavyopāśamaṁ śivam ||*

Ci małego umysłu, którzy postrzegają istnienie i nieistnienie bytów, nie dostrzegają dobroczynnego uciszenia tego, co się jawi.

Tkwiąc w opozycji bytu i niebytu, również na nirwanę patrzy się przez pryzmat tych dwóch kategorii. Ci, którzy postrzegają stan aktualny jako istnienie, będą widzieć w niej całkowite ustanie czy wręcz unicestwienie istnienia. Inni, którzy odbierają wartość stanowi aktualnemu, wykazując jego bytową ułomność, będą w nirwanie widzieli przejście do autentycznego bytu. Nagardżuna odrzuca obie opcje jako będące konsekwencją tego samego błędu. Dlatego w MMK XXV, 10 filozof zauważa:

*prahāṇam cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca |
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate ||*

Nauczyciel mówił o zaniechaniu istnienia i nieistnienia [ew. powstawania i ustawiania]. Dlatego właściwe jest mówić, że nirwana nie jest ani bytem, ani niebytem.

Natomiast w RĀ I, 42 uzupełnia tę myśl o pozytywny opis nirwany. Czytamy tam:

*na cābhāvo 'pi nirvāṇam kuta evāsya bhāvatā |
bhāvābhāva-parāmarśa-kṣayo nirvāṇam ucyate ||*

Nirwana nie jest nawet niebytem, jakże może być bytem? Nirwaną określa się zanik przywiązania do bytu i niebytu.

Na przykładzie powyższego cytatu możemy się przekonać, jak poważnie Nagardżuna potraktował *Kazanie do Katjajany*. Bez większego ryzyka można by stwierdzić, że cała jego filozofia, to wyciąganie konsekwencji z dokonanego przez Buddę odkrycia dotyczącego roli, jaką w konstituowaniu się sansarycznego doświadczenia cierpienia odgry-

wają kategorie istnienia i nieistnienia. Dlatego nirwanę, podkreśla Nagardżuna z emfazą, należy rozumieć jako przemianę postawy na taką, w której kategorie te przestają odgrywać jakiekolwiek znaczenie. Nirwana, jeżeli można tak powiedzieć, jest stanem epistemicznym, a nie ontycznym. Wszelkie zatem pytania o to, czym jest nirwana z perspektywy ontologii, nie mają najmniejszego sensu, tak samo jak nie mają sensu pytania o pośmiertny stan tego, który nirwanę osiągnął. Można by powiedzieć, że ich sens zamknięty jest w perspektywie światowej (s. *laukika*, p. *lokiya*). Ci, którzy w niej tkwią, dają świadectwo niezrozumienia transcendentalnego (s. *lokottara*, p. *lokut-tara*) przesłania nauki Buddy. Aby przybliżyć ich do zrozumienia tego przesłania, oznajmia Nagardżuna w MMK XVIII, 6, Budda stosował szczególne narzędzia pedagogiczne. Czytamy tam:

ātmety api prajñāpitam anātmety api deśitam |
buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam ||

Buddowie powiadali „jaźń” oraz nauczali „niejaźń”. Nauczali także „ani jaźń, ani niejaźń”.

Nauka Buddy w *Kazaniu do Katjajany* sformułowana została z ostatecznej tzn. transcendentalnej perspektywy. Jest ona ekspresją bezpośredniego widzenia faktycznego stanu rzeczy. Perspektywa ta nie pozostawia miejsca na „jest” i „nie jest”. Dla tego, kto tkwi w perspektywie sansarycznej ufundowanej na poczuciu sobości wyrażającym się poprzez „doświadczenie” istnienia i nieistnienia, perspektywa ta może się jawić jako nie tyle niezrozumiała, co wręcz absurdalna i groźna. Przy czym nie jest to efekt wyłącznie ograniczenia poznawczego, lecz w równym stopniu też afektywnego. Ściśle rzecz ujmując, oba te ograniczenia są jednym. Niewiedza bowiem nie jest zwykłym brakiem wiedzy, lecz nacechowaną afektywnie afirmacją błędu poznawczego. Aby ten stan zmienić, należy ów fakt uwzględnić. Sposobem na to jest stopniowe kruszenie kognitywnych zahamowań, do czego używane są różne sposoby orzekania o jaźni i bycie. Mając to na względzie, twórca madhjamaki oświadcza (YŚ 30):

*sarvam astīti vaktavyam ādau tattva-gaveśināḥ |
paścād avagatārthasya niḥsaṅgasya viviktatā ||*

Na początku należy mówić poszukiwaczowi prawdy, że „wszystko istnieje”. Później, gdy zrozumiał znaczenie [tych słów] i nie lgnie [do świata, osiąga] oderwanie (*viviktatā*).

Oczywiście wypowiedź ta ujmuje tylko punkt wyjścia i punkt dojścia. W poniższej relacji Nagardżuna zwraca uwagę na etapy pośrednie (ŚŚ 44):

*yod ces pa dang yod med ces yod dang med ces de yang yod |
sangs rgyas rnam kyis dgongs pa yis gsungs pa rtogs par sla ma
yin ||*

Buddowie mówili „istnieje”, „nie istnieje” oraz „istnieje i nie istnieje” z pewną intencją. Niełatwo to zrozumieć.

Ostatecznie tych etapów może być cztery, jak dowiadujemy się z traktatu Arjadewy. Wybitny uczeń Nagardżuny wyartykułował to przekonanie następująco (CŚ VIII, 20):

*sad asad sad-asac ceti nobhayam ceti kathyate |
nanu vyādhi-vaśāt sarvam auśadham nāma jāyate ||*

Mówi się „istnieje”, „nie istnieje”, „istnieje i nieistnieje” oraz żadne [tzn. ani istnieje, ani nie istnieje]. Czyż nie jest tak, że ze względu na chorobę wszystko staje się tym, co zwie się lekarstwem?

Nagardżuna i Arjadewa potwierdzają, że na naukę Buddy należy patrzeć wyłącznie pod kątem jej funkcji, jaką jest niesienie pomocy innym w ich dążeniu do przebudzenia. Wszystko, co mówi Budda, mówi z pewną intencją. Przenika ona całą jego naukę. Podkreślając ten fakt, Budda posłużył się słynną metaforą przyrównującą rolę, jaką pełni ona w jego nauce, do roli soli w morzu. Tak jak woda morska ma tylko jeden smak – smak soli, tak jego nauka ma jeden smak –

smak wyzwolenia¹⁹¹. Intencją nauki Buddy jest pomoc w zmianie sytuacji poznawczej cierpiącej istoty. Nie jest nią wyprowadzenie cierpiącej istoty ze sfery ułomnego istnienia i wprowadzenie jej do sfery istnienia autentycznego. Dążąc do zrozumienia nauki Przebudzonego, należy wyzbyć się owego Platońskiego schematu. Nagardżuna dał temu wyraz w MMK XXV, 24, gdzie oznajmił:

sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ |
na kva cit kasyacit kaścīd dharmo buddhena deśitaḥ ||

Uciszenie poznawania wszystkiego, uciszenie [pojęciowego] rozplenienia jest dobroczynne. Budda nikogo i nigdzie nie nauczał żadnej dharmy.

Uciszenie poznawania wszystkiego (*sarvopalambhopaśama*) nie jest świadectwem nihilizmu poznawczego, nie jest przejawem przekonania o przyrodzonej słabości naszych władz poznawczych. Chodzi tu bowiem o uciszenie poznania rozumianego jako aktywność w obszarze świata ufundowanego na istnieniu i nieistnieniu, czyli w obszarze świata, w którym za stosowne uważamy rozstrzygnąć, co istnieje i co nie istnieje. Innymi słowy, jest to poznawanie w obszarze błędu poznawczego. Intencją nauki Buddy jest pokazanie, jak ten błąd zniwelować. Dlatego Nagardżuna może oświadczyć, że „Budda nikogo i nigdzie nie nauczał żadnej dharmy”. Jego nauka bowiem nie jest opisem niczego, co istniałoby w sensie realistycznym, czyli jako w sobie ufundowane. W stwierdzeniu tym filozof pozostaje wierny *Aszcie*, ale też najstarszym tekstom buddyjskim. To jednak wykażę w części drugiej niniejszej pracy.

Upowszechniana przez Nagardżunę nauka o pustce wszystkich rzeczy ma swoją podstawę w *Kazaniu do Katjajany*. Jednak w oczach

¹⁹¹ AN IV, 203: „Tāk, Paharado, jak wielki ocean ma tylko jeden smak – smak soli, tak też, Paharado, ta nauka i dyscyplina ma jeden smak – smak wyzwolenia” (*seyyathā pi pahārāda mahā-samuddo eka-raso lona-raso, evam eva kko pahārāda ayam dhamma-vinayo ekaraso vimutti-raso*).

oponentów, wierzących w deskryptywną, a tym samym też poznawczą wartość kategorii istnienia, nauką tą twórca madhjamaki sprzeniewierza się buddyjskiemu przestaniu. Usuwając ontyczny fundament, usuwa fundament poznawczy, czyli czyni poznanie niemożliwym z powodu braku przedmiotu, którego poznać należy w jego istnieniu i w jego jakościowym uposażeniu. Pozbywa się w ten sposób również fundamentu aksjologicznego, gdyż wszelkie wartościowanie zostaje zawieszone w pustce, a nie w bycie. Ma tym samym odbierać nadzieję na wyzwolenie. W świetle nauki o pustce staje się ono niemożliwe, gdyż nie istnieje nic, do czego warto by dążyć

Odpowiedź Nagardżuny jest jednoznaczna i bezkompromisowa. To ci, którzy nie potrafią wyzbyć się istnienia i nieistnienia, czyli nie potrafią wyzbyć się lgnięcia do wyobrażenia istnienia, występują przeciwko nauce Buddy. Przywiązanie do istnienia musi bowiem ostatecznie skutkować albo spetryfikowaniem bytu, albo pojęciem nicości jako owego bytu całkowitym przekreśleniem. W obu wypadkach konsekwencje są fatalne. Dopiero nauka o pustce otwiera przestrzeń dla nadziei na wyzwolenie. Taki jest sens poniższej wypowiedzi Nagardżuny z MMK XXIV, 14:

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate |
sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate ||

Wszystko jest możliwe dla tego, dla kogo pustka jest możliwa. Nic nie jest możliwe dla tego, dla kogo pustka nie jest możliwa.

Pustka otwiera przestrzeń dla nadziei na wyzwolenie, gdyż pozwala we właściwy sposób spojrzeć na codzienne doświadczenie¹⁹². Dopiero w obliczu pustki jesteśmy w stanie zrozumieć, co to znaczy, że wszystko podlega warunkowaniu. A skoro wszystko podlega warunkowaniu,

¹⁹² Zob. PP 368-369. Zob. także K. Lang, *Candrakīrti on the Limits of Language and Logic*, [w:] *A Companion to Buddhist Philosophy*, ed. S. M. Emmanuel, Chichester 2013, s. 335.

to nic nie stoi na przeszkodzie, abyśmy mogli wziąć w tym procesie czynny udział. Nadziei tej nie mogą żywić ci, którzy trzymają się istnienia. Doświadczenie oceniane poprzez ideę istnienia staje się ostatecznie jakąś niezrozumiałą aberracją doskonałego bytu, co stwierdził już pozostający u źródeł greckiej filozofii Parmenides. W nie lepszej sytuacji są ci, którzy trzymają się idei nieistnienia. Wierzą oni bowiem ostatecznie, że orzekanie realnego istnienia ma sens wyłącznie wobec tego, czego doświadczają, a ponieważ doświadczają też zmiany, sądzą, iż oznacza ona realne nicestwienie bytu. Skoro wszystko podlega nicestwieniu, to nie sposób żywić nadziei na trwały sukces. Dlatego Nagardżuna oznajmił w MMK XXIV, 36:

*sarva-samvyvahārāṃś ca laukikān pratibādhase |
yat pratītya-samutpāda-śūnyatām pratibādhase ||*

Negujesz wszystkie powszechne praktyki, jeśli negujesz pustkę zależnego powstawania.

Tylko perspektywa pustki zgodna jest z intencją przyświecającą nauce Buddy. Zrozumieć pustkę, to zrozumieć zależne powstawanie; zrozumieć zależne powstawanie, to zrozumieć cztery szlachetne prawdy – ogłasza Nagardżuna w MMK XXIV, 40:

*yaḥ pratītya-samutpādaṃ paśyati daṃ sa paśyati |
duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgaṃ eva ca ||*

Kto widzi zależne powstawanie, ten widzi to: cierpienie, powstawanie, ustanie i ścieżkę.

Część druga

PRAWDA
JAKO PRZEDMIOT LGNIĘCIA
POZA ABSOLUTYZMEM I NIHILIZMEM
EPISTEMOLOGICZNYM

1. Nauka Buddy jako sceptycyzm

1.1. Poznanie, widzenie, mądrość

Jest czymś zadziwiającym, jak uporczywe okazuje się przeświadczenie wiążące myśl buddyjską ze sceptycyzmem. W 1908 r. wyraził je John Burnet, komentując doniesienie Antygonosa z Karystos o sposobie życia Pirrona (ok. 360-270 r. p.n.e.). Stwierdził: „Widzimy, że ci, którzy znali dobrze Pirrona, przedstawiali go jako kogoś w rodzaju buddyjskiego arhata, a to nie pozostawia wątpliwości co do tego, jak powinniśmy go traktować”¹. Aczkolwiek zaraz w następnym zdaniu zastrzegł, że powiązanie Pirrona z buddyzmem w mniejszym stopniu wskazuje na sceptycyzm tego pierwszego, bardziej zaś na jego ascetyczne i kwietystyczne usposobienie. Burnet zdecydowanie podążał za sugestią Friedricha Nietzschego, któremu postawa starożytnego filozofa, zarówno pod względem epistemologicznym, jak i etycznym, kojarzyła się z buddyzmem do tego stopnia, iż nazwał go „buddystą dla Grecji”².

Przekonanie o istnieniu ideowych, bo nie historycznych, związków między sceptycyzmem a buddyzmem wyraził także inny badacz –

¹ J. Burnet, *Sceptics*, [w:] *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, vol. 11, New York 1908, s. 229: *We see that those who knew Pyrrho well described him as a sort of Buddhist arhat, and that is doubtless how we should regard him.*

² F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910-1911, s. 268.

Louis de la Vallée Poussin, który w encyklopedycznym haśle *Scepticism (Buddhist)* orzekł, iż takiego podobieństwa można dopatrzeć się w odniesieniu do szkoły madhjamaki, znanej ze swojej negatywnej postawy. Według niego buddyści (tj. madhjamikowie) „są sceptykami jeśli chodzi o ostateczną rzeczywistość, a nie w odniesieniu do zwykłego istnienia”³. Sceptycyzm madhjamaki byłby zatem sceptycyzmem lokalnym związanym z niemożliwością rozstrzygnięcia prawdziwości żadnego sądu odnoszącego się do ostatecznej rzeczywistości, tj. do jakiegoś ostatecznego bytu fundującego empiryczną fenomenalną rzeczywistość.

O ile przekonanie drugie wiążące madhjamakę ze sceptycyzmem znalazło w kolejnych dekadach sporą grupę zagorzałych obrońców i było powtarzane wielokrotnie⁴, o tyle przekonanie pierwsze długo pozostawało raczej ewenementem⁵. W 1980 r. podjął się jego obrony Everard Flintoff⁶. W 1988 r. bardzo ogólnie, acz dobitnie, tezę tę wsparł Richard P. Hayes, który stwierdził: „Jednak podejście Buddy wykazuje podobieństwo pod względem pewnych cech do słabszej metodycznie postaci sceptycyzmu przypisywanej domniemanemu założycielowi sceptycznej szkoły, Pirronowi z Elidy”⁷. Dalej zaś czytamy:

³ L. de la Vallée Poussin, *Scepticism (Buddhist)*, [w:] *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, vol. 11, New York 1908, s. 232: *[Buddhists] are sceptics as concerns ultimate reality, not as concerns mere existence.*

⁴ Zob. np. B. K. Matilal, *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford 1986; A. Kuzminski, *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lanham 2008; J. L. Garfield, *Epoche and Śūnyatā. Skepticism East and West*, PEW 40/3 (1990), s. 285-307.

⁵ Wyjątkiem jest niemieckojęzyczny artykuł rumuńskiego badacza Arama M. Frenkiana z 1958 r., w którym streszcza tezy swojego doktoratu z 1957 r. Formułuje w nim opinię o indyjskich korzeniach myśli Pirrona, zob. A. M. Frenkian, *Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie*, „Bibliotheca Classica Orientalis” 4 (1958), s. 211-250.

⁶ E. Flintoff, *Pyrrho and India*, „Phronesis” 25/1 (1980), s. 88-108.

⁷ R. P. Hayes, *Dignāga on the Interpretation of Signs*, Dordrecht-Boston-London 1988, s. 51: *But the outlook of the Buddha does show a resemblance to some features of the less methodical form of skepticism that is attributed to the putative*

„Przynajmniej w dążeniu do obrony doksyastycznego minimalizmu, tj. w ograniczaniu opinii do minimum, pirronizm i buddyzm, jak się wydaje, mają wystarczająco wiele wspólnych cech, aby uzasadnić nazywanie pewnej wczesnej tendencji w ramach kanonicznego buddyzmu nierozwiniętym sceptycyzmem”⁸.

Dopiero jednak Christopher I. Beckwith, wzmacniając sugestie wyrażone niewiele wcześniej przez Georgiosa T. Halkiasa⁹, przekonanie to uczynił główną tezą swojej książki zatytułowanej *Greek Buddha* (2015). Twierdzi w niej, że myśl Pirrona zarówno co do swej treści, jak i struktury odzwierciedla myśl wczesnego, prenormatywnego buddyzmu¹⁰. Według Beckwitha zasadnicza intencja nauk starożytnego filozofa – uzyskanie spokoju umysłu (*ataraxia*) poprzez wyzbycie się wszelkich poglądów – „stanowi dobrze znaną ideę wczesnego buddyzmu”¹¹. Autor głosi, że Pirron nie tylko dokonał zapożyczeń z myśli buddyjskiej, lecz wręcz ją skopiował i przetransponował na grunt grecki¹². Tym samym Beckwith uważa, że stanowi ona pierwsze historycznie wiarygodne świadectwo buddyjskich przekonań¹³, tym bardziej interesujące, że zachowane w Grecji¹⁴.

founder of the skeptical school, Pyrrho of Elis. Zob. także *ibidem*, s. 52, gdzie Hayes stwierdził, że Nagardżuna dał pierwszą apologię buddyjskiego sceptycyzmu w postaci rozwiniętego systemu.

⁸ *Ibidem*, s. 52: *At least in their advocacy of doxastic minimalism, that is, keeping one's opinions as few as possible, Pyrrhonism and Buddhism appear to have enough of a characteristic in common to warrant our calling one early strain within Canonical Buddhism an inchoate skepticism.*

⁹ Zob. G. T. Halkias, *When the Greeks Converted the Buddha. Asymmetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures*, [w:] *Religions and Trade*, ed. P. Wick, V. Rabens, Leiden–Boston 2014, s. 65–115.

¹⁰ Ch. I. Beckwith, *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton–Oxford 2015, s. 21.

¹¹ *Ibidem*, s. 18.

¹² *Ibidem*, s. 21, 32.

¹³ *Ibidem*, s. 61.

¹⁴ Warto w tym momencie wspomnieć, że w pewnym sensie przeciwstawnej opinii broni Thomas McEvilley. Uważał on, że wszystkie te momenty

W dalszej części skonfrontuję się z twierdzeniem Beckwitha o istnieniu analogii w obszarze pojęciowych relacji między wczesnym buddyzmem a filozofią Pirrona. Mimo istnienia pewnych analogii, które obejmują nawet poziom pojęciowej struktury, nie wykluczając możliwości faktycznych zapożyczeń, będę wykazywał, że istnieje zasadnicza różnica między myślą buddyjską a sceptycyzmem greckiego filozofa oraz neopirronizmu, która polega na ukierunkowaniu logicznych relacji między pojęciami tworzącymi semantyczne struktury obu koncepcji. Wykażę, że owo ukierunkowanie logicznych relacji między pojęciami sprawia, że myśli buddyjskiej w najmniejszym nawet stopniu nie można przypisać sceptycznych intuicji¹⁵.

Oczywiście przypisanie buddyzmowi sceptycyzmu wobec powszechnie uznawanego przeświadczenia o tym, iż ten pierwszy kładzie ogromny nacisk na poznanie prawdziwe, może dokonać się tylko w oparciu o starannie pod względem historycznym i merytorycznym wyselekcjonowany zestaw materiału źródłowego. W konsekwencji

w myśli Pirrona, wobec których formułuje się podejrzenie, że zostały zapożyczone z Indii, ukształtowały się w Grecji w okresie wcześniejszym, zob. Th. McEvilley, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York 2002, s. 493–499. Z drugiej strony stawiał on hipotezę, że to filozofia madhjamaki (zwłaszcza u jej źródeł, czyli w twórczości Nagardżuny) wykazuje wyraźne wpływy sceptycyzmu oraz przede wszystkim greckiej dialektyki i logiki, co z kolei mogło być ważnym źródłem stawianego jej zarzutu nihilizmu, zob. *ibidem*, s. 501–505.

¹⁵ Należy mocno podkreślić, iż termin „sceptycyzm” bywa w odniesieniu do buddyzmu nadużywany. Mianem tym badacze skłonni są określać charakterystyczne dla myśli buddyjskiej postawy, które są wyrazem jej krytycyzmu. Buddyzm z jednej strony nacechowany jest szczególnym dystansem poznawczym, który wyraża się odmową wchodzenia w dyskusję na pewne tematy, z drugiej strony natomiast przeprowadza liczne krytyki charakterystycznych dla filozofii niebuddyjskiej idei. Owego krytycyzmu nie należy jednak mylić ze sceptycyzmem we właściwym tego słowa znaczeniu, czyli ze świadomie wyrażaną negatywną postawą wobec możliwości zdobycia wiedzy. W niniejszej pracy terminu „sceptycyzm” używam tylko w tym wąskim, technicznym, znaczeniu.

W dalszej części skonfrontuję się z twierdzeniem Beckwitha o istnieniu analogii w obszarze pojęciowych relacji między wczesnym buddyzmem a filozofią Pirrona. Mimo istnienia pewnych analogii, które obejmują nawet poziom pojęciowej struktury, nie wykluczając możliwości faktycznych zapożyczeń, będę wykazywał, że istnieje zasadnicza różnica między myślą buddyjską a sceptycyzmem greckiego filozofa oraz neopirronizmu, która polega na ukierunkowaniu logicznych relacji między pojęciami tworzącymi semantyczne struktury obu koncepcji. Wykażę, że owo ukierunkowanie logicznych relacji między pojęciami sprawia, że myśli buddyjskiej w najmniejszym nawet stopniu nie można przypisać sceptycznych intuicji¹⁵.

Oczywiście przypisanie buddyzmowi sceptycyzmu wobec powszechnie uznawanego przeświadczenia o tym, iż ten pierwszy kładzie ogromny nacisk na poznanie prawdziwe, może dokonać się tylko w oparciu o starannie pod względem historycznym i merytorycznym wyselekcjonowany zestaw materiału źródłowego. W konsekwencji

w myśli Pirrona, wobec których formułuje się podejrzenie, że zostały zapożyczone z Indii, ukształtowały się w Grecji w okresie wcześniejszym, zob. Th. McEvilley, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York 2002, s. 493-499. Z drugiej strony stawiał on hipotezę, że to filozofia madhjamaki (zwłaszcza u jej źródeł, czyli w twórczości Nagardżuny) wykazuje wyraźne wpływy sceptycyzmu oraz przede wszystkim greckiej dialektyki i logiki, co z kolei mogło być ważnym źródłem stawianego jej zarzutu nihilizmu, zob. *ibidem*, s. 501-505.

¹⁵ Należy mocno podkreślić, iż termin „sceptycyzm” bywa w odniesieniu do buddyzmu nadużywany. Mianem tym badacze skłonni są określać charakterystyczne dla myśli buddyjskiej postawy, które są wyrazem jej krytycyzmu. Buddyzm z jednej strony nacechowany jest szczególnym dystansem poznawczym, który wyraża się odmową wchodzenia w dyskusję na pewne tematy, z drugiej strony natomiast przeprowadza liczne krytyki charakterystycznych dla filozofii niebuddyjskiej idei. Owego krytycyzmu nie należy jednak mylić ze sceptycyzmem we właściwym tego słowa znaczeniu, czyli ze świadomie wyrażaną negatywną postawą wobec możliwości zdobycia wiedzy. W niniejszej pracy terminu „sceptycyzm” używam tylko w tym wąskim, technicznym, znaczeniu.

samo owo przeświadczenie musi spotkać się z kontestacją i ostatecznie musi zostać uznane za historycznie nieuprawnioną ekstrapolację buddyjskich przekonań z okresu późniejszego na naturę myśli buddyjskiej z okresu najwcześniejszego.

Zgodnie z owym powszechnie uznawanym przeświadczeniem buddyzm od samego początku miał kłaść nacisk na poznanie prawdziwe jako na drogę do przebudzenia, a tym samym do wyzwolenia. Wypowiedzi na różne sposoby odmieniające sformułowanie „Ja to poznaję i widzę” (*tam ahaṃ jānāmi passāmi*; MN I, 329) pojawiają się w *Trójkoszu* niezliczoną liczbę razy. Za klasyczną wypowiedź to poświadczającą uznać można następujące słowa z MN I, 7:

jānato ahaṃ bhikkhave passato āsavānaṃ khayam vadāmi no ajānato no apassato

Nauczam, mnisi, że dzięki poznaniu i widzeniu (*jānato passato*) następuje zniszczenie/wygaszenie wycieków/skaz (*āsava*), a nie dzięki niepoznaniu i niewidzeniu¹⁶.

Wycieki (*āsava*), które mają być w ten sposób wygaszone, to karmicznie ukształtowane siły, same wpływające na kształtowanie się dalszego karmana, ukierunkowując ludzkie działanie. Ich wygaszenie równoważne jest z osiągnięciem stanu arhata, a zatem stanu wyzwolenia z sansary¹⁷. Tym, co należy w ten sposób poznawać i widzieć, jest natura pięciu skandh, czyli zespołów, ich powstawanie i ustawianie

¹⁶ Identyczne sformułowanie pojawia się także w SN II, 29 oraz SN III, 152. Zob. także. M.-k. Choong, *The Fundamental Teachings of Early Buddhism*, Wiesbaden 2000, s. 34.

¹⁷ Standardowa lista podaje cztery takie wycieki/skazy: skaza [skłaniania się ku] pragnieniu zmysłowemu (*kāmāsava*), skaza [skłaniania się ku] istnieniu (*bhavāsava*), skaza [skłaniania się ku] pogładowi/spekulacji (*dittthāsava*) i skaza [skłaniania się ku] niewiedzy (*avijjāsava*). Czasami w wyliczeniu pomija się skazę [skłaniania się ku] pogładowi, czasami zaś w wyliczeniu pojawia się skaza [skłaniania się ku] nieistnieniu (*abhavāsava*). Do tego zagadnienia, zwłaszcza w związku z wyciekiem trzecim, niebawem powrócę.

(SN II, 29; SN III, 152-153). Jeżeli osiągamy tę formę naoczności, w pełni poznajemy (*pajānāti*) rzeczy, jakimi są (*yathā-bhūta*), a tę formę naoczności osiągamy dzięki medytacyjnemu doskonaleniu umysłu (*bhavanā*; SN III, 153-154) polegającemu na praktyce skupienia (*samādhi*; SN III, 13)¹⁸, która dokonuje się w samotności (*paṭisallāna*; SN III, 15), tzn. osiągana jest własnym wysiłkiem. Zaniedbując ową praktykę, nie osiągniemy żadnego poznania. W szczególności sama wola, samo postanowienie usunięcia lgnięcia, podkreśla Budda, nie jest czynnikiem wystarczającym do tego, aby faktycznie zaprzestać owego lgnięcia, co równoważne jest z usunięciem wycieków (SN III, 153)¹⁹.

Jeszcze bodaj mocniej na rolę poznania w realizacji ostatecznego celu nauki buddyjskiej zwracają uwagę teksty buddyjskie, dookreślając sens mądrości. W sutcie *Mahā-vedalla* na pytanie o to „dzięki czemu rozpoznaje się stan, który poznać można?”, pada odpowiedź: „stan, który można poznać, poznaje się okiem mądrości (*paññā-cakkhu*)”, a następnie dodaje się: „celem mądrości jest bezpośrednie poznanie (*abhiñña*), pełne poznanie (*pariñña*), porzucenie (*pahāna*)”²⁰. Innymi słowy, celem mądrości jest widzenie rzeczy, jakimi one są, oraz ich porzucenie, czyli zaniechanie lgnięcia do nich. To poznanie oraz porzucenie równoważne są z osiągnięciem wyzwolenia (*nibbāna*), gdyż mądrość odcina wszelkie podstawy istnienia (*upadhi*; MN III, 245), czyli zgodnie z komentatorską tradycją pięć zespółów (*khandha*), skalanía (*kilesa*), dyspozycje wolicjonalne (*abhisankhāra*) oraz pragnienie (*kāma*)²¹. Dlatego *Dhātu-vibhaṅga-sutta* kilkakrotnie z determinacją podkreśla, że (MN III, 239):

¹⁸ SN III, 13: *samādhim bhikkhave bhāvētha. samāhito bhikkhave bhikkhu yathā-bhūtaṃ pajānāti.*

¹⁹ Por. także AN IV, 125-127, gdzie myśl ta w skróconej formie została powtórzona przy użyciu tych samych metafor.

²⁰ MN I, 293: *neyyam paṇ' āvuso, dhammaṃ kena pajānātīti. neyyam kho āvuso dhammaṃ paññā-cakkhunā pajānātīti. paññā paṇ' āvuso kimatthiyā ti. paññā kho āvuso abhiññatthā pariññatthā pahānatthā ti.*

²¹ Zob. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, trans. Bhikkhu Ñāṇamoli, ed. Bikkhu Bodhi, Boston 1995, s. 1268, przyp. 674.

paññaṃ nappamajjeyya saccam anurakkheyya cāgam anubrūheyya santim eva so sikkheyyāti

Nie należy zaniedbywać mądrości (*pañña*), należy strzec prawdy (*sacca*), należy kultywować wyrzeczenie (*cāga*) i ćwiczyć się w spokoju (*santi*)²².

Prezentując buddyjski ideał poznawczy, obok wypowiedzi, które w sposób pozytywny wskazują na rangę poznania w tradycji buddyjskiej, należy zwrócić uwagę również na te, które uwypuklają rangę poznania w sposób negatywny, tzn. piętnują te umysłowe postawy, które stoją w opozycji do poznania, stanowiąc przeszkody na drodze do niego. Szczególnym rodzajem takiej przeszkody jest totalne, często w przekładach dodaje się „sceptyczne”, wątplenie (*vicikicchā*). Nie chodzi tutaj oczywiście o gloryfikowanie postawy bezkrytycznej akceptacji przekonań wzmocnionych siłą stojącego za nimi autorytetu. Tego typu postawa w filozoficznej tradycji buddyjskiej od początku jej istnienia spotykała się z odrzuceniem, czego dobitny przykład znajdziemy w słynnej sutce wygłoszonej przez Buddę do Kalamów (*Kālāma-sutta*; AN I, 188-193). Z jednej strony tekst ten stanowi buddyjską apoteozę radykalnej postawy krytycznej wyrażającej się w kultywowaniu poznawczego dystansu, metodycznego wątplenia i krytycyzmu zarówno wobec potencjalnych autorytetów zewnętrznych (indywidualnych oraz zbiorowych, tj. różnych form tradycji), jak i osobistych rozstrzygnięć opartych o własne emocjonalne predylekcje i zaufanie do własnych zdolności intelektualnych oraz spekulatywnych. Z drugiej strony jednak uznać go można za apoteozę buddyjskiego ideału poznawczego, który wyraża się w osobistym wysiłku ukierunkowanym na pozyskanie poznania będącego widzeniem rzeczy, jakimi one są, a zatem oczyszczonego z wszelkich subiektywnych, tj. naznaczonych egotyzmem, postaw i przeświadczeń. Wątplenie, o którym tutaj mowa, jest formą umysłowej postawy, co do

²² Zob. też MN III, 240, 246.

której żywi się przekonanie, że w kontekście możliwości poznawczych człowieka jest najwłaściwszą i taką, której pielęgnowanie gwarantuje emocjonalny, a tym samym egzystencjalny komfort. Z perspektywy buddyjskiej szkodliwość tej postawy wyraża się w tym, iż osłabia ona czy też wręcz odbiera motywację do poznawczych oraz duchowych poszukiwań, rozstrzygając w punkcie wyjścia o ich nieefektywności, a tym samym wpływa negatywnie na wolę wydatkowania energii celem osiągnięcia sukcesu poznawczego. Kultywowanie tej postawy sprawia, że osiągnięcie tego ostatniego, a tym samym osiągnięcie wyzwolenia, właśnie ze względu na ogromną energię (p. *virya*, s. *vīrya*), którą w tym celu należy wydatkować, staje się niemożliwe. Jest to powód, dla którego totalne wątpienie w tradycji buddyjskiej traktowane jest jako jeden z dziesięciu więzów (*samyojana*) łączących istotę z istnieniem w sansarze.

1.2. Czym jest sceptycyzm?

Miano sceptycyzmu nadaje się zjawisku niejednorodnemu²³. Istnieją różne, acz w pewnym stopniu pokrewne, filozoficzne postawy, które określa się tym terminem, mimo iż one same w oparciu o własne założenia takiego miana gotowe byłyby sobie wzajemnie odmówić i zdarzało się, że odmawiały. Klasycznym przykładem byłby tutaj starożytny neopirronski sceptycyzm, który w osobie odnowiciela pirronizmu Ainezydema (I w. p.n.e.) odmawiał tej nazwy tzw. sceptycyzmowi akademickiemu, zaś w osobie Sekstusa Empiryka (II-III w. n.e.) – zarówno sceptycyzmowi akademickiemu, jak też i samemu Ainezydemowi²⁴. Dla Sekstusa forma sceptycyzmu, wyrażająca się w tezie o braku

²³ Obszernie na temat różnych form sceptycyzmu pisze: R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń 2013.

²⁴ Eadem, *Czy Pirron był sceptykiem? Nowe interpretacje starożytnego sceptycyzmu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 6/1 (2011), s. 172; Sekstus Empiryk, PH I, 3-4; I, 210-212 oraz I, 220-235.

wiedzy²⁵, była niczym innym jak postacią negatywnego dogmatyzmu. Zresztą z perspektywy tradycji neopirronskiej, której ze względu na cel, jaki sobie w niniejszej pracy stawiam, poświęcimy najwięcej uwagi, każda inna forma późniejszego sceptycyzmu sprowadzająca go do tezy głoszącej, że wiedza nie istnieje, zasługuje na takie określenie. Sceptycyzm neopirronski bowiem, stojąc w obliczu nierozstrzygalności poznawczej wartości sądów związanej z faktem równej siły ich uzasadnień (*isostenia*), postuluje niewyrokovanie (*aphasia*), tj. powstrzymanie się od ich formułowania, oraz zaleca zawieszenie wszelkich sądów (*epochè*) i pozostawanie w postawie badawczej. Neopirronski sceptyk to badacz (*skeptikos*) prawdy, to jej poszukiwacz (*zetetikoî*), który nie wyklucza w punkcie wyjścia, że uda mu się kwestię prawdy i fałszu ostatecznie rozstrzygnąć²⁶, aczkolwiek podkreśla, że dotychczas mu się to nie powiodło i dlatego nieustannie poszukuje. Pozostaje jednak wątpliwość, czy argumenty, które przedstawia, a które w przeważającej mierze podają w wątpliwość wartość dotychczas zgłoszonych i pozostających w obiegu narzędzi poznawczych, pozwalają żywić jakąkolwiek nadzieję na to, że uda się je ostatecznie przekroczyć i unieważnić. Wydaje się, że jedynym potencjalnym sposobem na ich przekroczenie mogłoby być odkrycie czy akceptacja innych, niepodających się owym krytycznym argumentom narzędzi poznawczych, gdyż raczej nie unieważnienie sformułowanych argumentów krytycznych. Czy sceptycyzm neopirronski taką możliwość dopuszcza, pozostaje kwestią wątpliwą. Zrealizowała się ona jednak w czasach średniowiecza w postaci sceptycyzmu chrześcijańskiego, który krytyką poznawczą obejmował wyłącznie przyrodzone narzędzia poznawcze,

²⁵ Według dominującej opinii badaczy tezę taką utrzymywał już twórca akademickiego sceptycyzmu – Arkezylaos, zob. R. Ziemińska, *Historia...*, s. 67-68.

²⁶ W PH I, 226, przeciwstawiając się negatywnej tezie akademików „wszystko jest nieuchwytnie”, Sekstus stwierdza, że „sceptyk dopuszcza myśl, że pewne rzeczy może i dać się uchwycić”. Wszystkie cytaty z *Zarysów pirronskich* pochodzą w przekładzie Adama Krokiewicza.

akceptując ponadnaturalne²⁷. Innymi słowy, nawet jeżeli neopirronski sceptyk na poziomie deklaratywnym zgłasza niestabną gotowość do poszukiwania prawdy, to czy nie jest to deklaracja pusta, która maskuje nieuchronną płynącą z przekonania o równości sądów konsekwencję, że żadne poznawcze pozytywne rozstrzygnięcie, a tym samym żadna wiedza nie są możliwe? Sceptycyzm akademicki, jak też i sceptycyzm późniejszych epok ową konsekwencję świadomie zaakceptowały i dlatego dokonały negatywnego rozstrzygnięcia, zgłaszając tezę o nieistnieniu wiedzy.

Pytanie o możliwość powrotu do postawy wyrokowania jest szczególnie intrygujące w kontekście etycznego wymiaru myśli Pirrona i neopirronizmu. To właśnie ze względu na ten wymiar, który uzupełnia postawę powstrzymania się od wyrokowania, myśl ta niektórym badaczom jawi się jako atrakcyjny i wielce obiecujący punkt odniesienia dla analizy porównawczej z myślą buddyjską. Jeżeli zawieszenie wszelkich sądów miałoby charakter czasowy i wiązałoby się z dopuszczeniem możliwości ich odwieszenia, to pod znakiem zapytania stałby etyczny wymiar sceptycyzmu jako dążenia do szczęścia realizowanego poprzez uspokojenie umysłu (*ataraxia*) i beznamietność (*apatheia*), a osiąganego dzięki ustaleniu się w postawie niewyrokovania. Zanim jednak skonfrontuję się z tą kwestią, wypada pokrótce zrekonstruować myśl Pirrona, wskazując na kontekst, w jakim ów etyczny wymiar się ujawnił.

Zasadniczym źródłem wiedzy o myśli Pirrona jest niewielki fragment pochodzący z pisma perypatetyka – Arystoklesa z Messyny (przełom I w. p.n.e. i I w. n.e. lub druga poł. II w.) – przywołującego

²⁷ Owym ponadnaturalnym narzędziem poznawczym była Boża iluminacja, zob. na ten temat R. Ziemińska, *Historia...*, s. 162-165. Podobną postawę, którą uważa za obcą sceptycyzmowi, Sekstus przypisywał twórcy średniej Akademii Arkezylaosowi (koniec IV w. p.n.e. – III w. p.n.e.), korzystającemu ze sceptycyzmu w sposób instrumentalny jako wstępu do nauki o transcendentnych ideach poprzez wykazanie niemożliwości wyrokowania o tym, co zmienne, zob. Sekstus Empiryk, PH I, 234.

w nim opinię Tymona z Fliuntu (IV–III w. p.n.e.) na temat stanowiska swojego nauczyciela Pirrona, przekazany przez biskupa Cezareja Euzebiusza (IV w.)²⁸. Jeśli wierzyć Tymonowi, Pirron miał stawiać trzy pytania, od rozstrzygnięcia których uzależniał możliwość osiągnięcia szczęścia (*eudaimonia*), czy też bardziej wybór prowadzącej do niego drogi. W pierwszym, według najpowszechniejszej wykładni badaczy, pytał o naturę rzeczy (*ta pragmata*). W drugim dociekał, jaką powinniśmy wobec nich przyjąć postawę. W trzecim zaś dochodził korzyści, jakie pojawią się w związku z przyjętą postawą. Udzielając odpowiedzi na pytanie pierwsze, Pirron miał podawać trojaką charakterystykę. Rzeczy są mianowicie *adiaphora*, *astathmēta* i *anepikrita*. Ze względu na to nie można ani wrażeniom, ani sądom przypisywać wartości prawdy i fałszu.

Przywołuję te określenia w wersji oryginalnej, gdyż wokół ich wykładni toczy się podstawowy spór o charakter stanowiska Pirrona. Można je rozumieć na dwa sposoby – metafizycznie i epistemologicznie²⁹. Według pierwszej wykładni terminy te odnoszą się do natury rzeczy. Pirron ma twierdzić, że rzeczy w swej naturze są odpowiednio nieodróżniane, nieustalone i nieokreślone. Według drugiej epistemologicznej i równie popularnej wykładni określają one poznawczą dostępność rzeczy uwarunkowaną nie ich naturą, a możliwościami poznawczymi poznających podmiotów. Przy tej wykładni Pirron ma utrzymywać, że rzeczy są nie do rozróżnienia, nie do ustalenia i nie do określenia. Za interpretacją drugą przemawiać ma fakt, iż zdaje się lepiej korespondować z postawą późniejszej neopirronskiej tradycji, co uwydatnia i potwierdza założycielską rolę Pirrona dla sceptycznej tradycji. Według pierwszej wykładni, metafizycznej, rola ta sprowadzałaby się do swobodnej inspiracji w warstwie etycznej, gdyż Pirron jawi

²⁸ Polski przekład owego fragmentu daje: A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki (od Pirrona do Karneadesa)*, Warszawa 1984, s. 104–105.

²⁹ Szerzej na ten temat zob. R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford 2000, s. 18–29.

się w niej jako dogmatyczny metafizyk wychodzący w swej refleksji od rozpoznania natury rzeczy, tzn. od rozpoznania, że rzeczy w swej naturze są nieokreślone.

Pewną popularnością cieszy się także trzecia wykładnia myśli Pirrona – etyczna. Bazuje ona jednak nie na egzegezie przywołanych trzech określeń, a na odmiennej propozycji rozumienia owych „rzeczy” (*ta pragmata*), o które Pirron zapytuje. W interpretacji tej wyraża się przekonanie, że należy je rozumieć nie jako przedmioty otaczającego nas świata, konkretne jednostkowe byty, lecz jako rzeczy, które są ważne dla życia człowieka, dla jego postępowania, takie jak sprawiedliwość, niesprawiedliwość, odwaga itd.³⁰ Propozycja ta kładzie nacisk na zbieżność postawy Pirrona i Sokratesa. Zgodnie z nią Pirron nie jest w ogóle zainteresowany fizyką, jego domeną ma być wyłącznie problematyka etyczna i podstawowe dla niej w owym czasie pytanie o dostępność szczęścia. Za taką interpretacją myśli Pirrona opowiedział się Christopher I. Beckwith³¹, który twierdzi, że w swojej postawie grecki filozof pozostaje w zgodzie z nauką prenormatywnego buddyzmu. Nie jest to jedyna zbieżność myśli filozofa z Elidy z filozofią wczesnobuddyjską. Beckwith idzie znacznie dalej, twierdząc, że owe trzy określenia pojawiające się w odpowiedzi na pierwsze pytanie Pirron sformułował, kopiując naukę Buddy o trzech ogólnych znakach egzystencji (*tri-lakṣaṇa*): nietrwałości (*anityatā*), cierpieniu (*duḥkha*) i bezjaźniowości (*anātman*). Ponieważ jednak w charakterystyce Pirrona nie sposób znaleźć określenie, które łatwo poddawałoby się skojarzeniu z buddyjskim rozumieniem cierpienia jako powszechnej cechy egzystencji, Beckwith zgłasza hipotezę, iż terminem „cierpienie” (*dukkha/duḥkha*) późniejsza normatywna buddyjska tradycja zastąpiła wcześniejszy, używany przez Buddę i obowiązujący w najwcześniejszym prenormatywnym okresie termin *duḥstha*, znaczący właśnie

³⁰ Taką wykładnię daje m.in. H. W. Ausland, *On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy*, „Elenchos” 10 (1989), s. 359-434; zob. także J. Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1994, s. 197-200.

³¹ Zob. Ch. I. Beckwith, *op. cit.*, s. 24-25, 189-192.

‘nieustalony’ (*astathmēta*). Owo czysto hipotetyczne rozstrzygnięcie, nieznajdujące w tekstach buddyjskich żadnego wsparcia, pozwala mu jednak stwierdzić w konkluzji: „To zdecydowanie sugeruje, że środkowy termin Pirrona jest u swej podstawy prostą kalką”³².

Ze względu na nikłą dostępność zachowanych na temat greckiego filozofa źródłowych materiałów, jak też i z powodu utrwalonego oraz powtarzanego w starożytności przekonania o roli, jaką w rozwoju myśli Pirrona odegrał jego pobyt w Indiach³³, nie można z absolutną pewnością wykluczyć, że mamy w wypadku owej charakterystyki do czynienia z jakimś zapożyczeniem. Aczkolwiek argumentacja Beckwitha na rzecz tej tezy jest niezwykle spekulatywna³⁴. Faktycznie jednak to nie owe potencjalne zapożyczenia w obszarze charakterystyki rzeczy są czynnikiem decydującym o zbieżności bądź rozbieżności myśli Pirrona i wczesnego buddyzmu. Ten decydujący moment umiejscowiony jest w odpowiedzi, jakiej Grek udziela na pytanie drugie oraz, wtórnie, w pozostającej od niej w zależności odpowiedzi na pytanie trzecie.

Ponieważ nasze wrażenia i sądy pozostają nieokreślone pod względem prawdy i fałszu, Pirron zaleca zachowanie wobec nich dalece idącej powściągliwości zarówno w wydawaniu opinii na ich temat, jak i emocjonalnym w nie zaangażowaniu – należy nie mniemać (*adoxastoi*), czyli nie wydawać na ich temat żadnej opinii, nie przychyłać się do żadnej strony (*aklineis*), czyli nie żywić w ich kierunku żadnych pragnień, i ostatecznie nie ulegać żadnym wzruszeniom (*akradantoi*), czyli powstrzymać w związku z nimi wszelkie emocje. Ci, którzy potrafią kultywować taką postawę, pozostają w stanie niewyrokovania (*aphasia*) i osiągają spokój umysłu (*ataraxia*).

³² *Ibidem*, s. 30. Oczywiście przekonanie to pociąga drastyczne konsekwencje dla oceny późniejszego buddyzmu. Wynika bowiem z niego, że cała późniejsza narracja, tak charakterystyczna dla buddyzmu, która w centrum stawia doświadczenie cierpienia, jest banalną mistyfikacją.

³³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1988, s. 553 (IX, 61), 554 (IX, 63).

³⁴ Ch. I. Beckwith, *op. cit.*, s. 28-33.

Należy tutaj zwrócić uwagę na trzy momenty, ważne ze względu na dalsze rozważania o domniemanym sceptycyzmie wczesnego buddyzmu. Po pierwsze, wypada podkreślić, że powściągnięcie poglądów, pragnień i emocji następuje w związku z poznawczą nierozstrzygalnością (niedostępnością prawdy i fałszu). Po drugie, uspokojenie umysłu następować ma po osiągnięciu stanu niewyrokovania, a tym samym, jak można domniemywać, ugruntowane jest ostatecznie w poznawczej nierozstrzygalności. Po trzecie, problematyczne jest rozumienie owego ostatecznego dobrostanu, jakim jest uspokojenie umysłu (*ataraxia*). Pojawia się pytanie, czy można je traktować jako przeprowadzenie stanu powściągnięcia na poziom trwały, czy też jest to stan jakościowo nowy, wykraczający dalece poza samo powściągnięcie wyrokowania.

W związku z punktem pierwszym trzeba zaznaczyć z naciskiem, że Pirron wyraźnie określa kierunek zależności między postulowaną w odpowiedzi na drugie pytanie postawą, a konstатовanym w odpowiedzi na pierwsze pytanie stanem rzeczy. Podstawą dla postulowanej wstrzemięźliwości w zakresie orzekania oraz w obszarze emocji jest ustalenie poznawczej nierozstrzygalności w odniesieniu do rzeczy, czyli utrata nadziei na poznawczy sukces. Utrata owej nadziei nadaje sens dalszemu postępowaniu. Można przypuszczać, że dopóki żyjemy nadzieję na rozstrzygnięcie poznawczego dylematu, dopóty postulowana wstrzemięźliwość będzie miała charakter przejściowy i co najwyżej czysto instrumentalny. Jako wyraz poznawczej ostrożności będzie określała procedurę postępowania w dochodzeniu do prawdy. Trudno oczekiwać, żeby tego typu postawa przyniosła radykalne przemiany umysłowej charakterystyki. Pirron jednak zdaje się formułować postulat znacznie bardziej radykalny. Nie chodzi mu wyłącznie o zachowanie poznawczej ostrożności, a o gruntowną przemianę naszego sposobu bycia – gruntowną, gdyż sięgającą nie tylko żywionych przekonań, ale także fundujących je pragnień i emocji. Należy zrezygnować z teoretycznych rozważań, ale jeszcze bardziej z motywacji, które je napędzają. Pirron zdaje się uważać, że ze względu na nierozstrzygalność wszelkich opinii o rzeczach, kierowanie się wobec nich

pragnieniami i emocjami nie może przynieść żadnego pozytywnego rezultatu i w związku z tym jest, jak można domniemywać, działaniem nierozsądnym.

Chociaż kierunek zależności między odpowiedziami na pytanie pierwsze i drugie jest wyraźnie określony, to już jej charakter wydaje się niejednoznaczny. Referując Pirrona, sugerowałem, że jest to charakter nadawania sensu. Pirron pyta bowiem o powinność określającą nasze działanie w związku z treścią odpowiedzi na pytanie pierwsze. Chociaż postawa taka wydaje się zgodna z ogólnym dogmatycznym ukierunkowaniem samego Pirrona ujawniającym się w owej odpowiedzi, to budziła zastrzeżenia w późniejszym neopirronskim sceptycyzmie, który gorliwie dążył do niwelacji wszelkich tkwiących w nim dogmatycznych tendencji, a w najgorszym wypadku starannie je maskował. Sekstus Empiryk będzie sugerował, że owa zależność jest raczej natury przyczynowej i polega na psychologicznej reakcji pojawiającej się w obliczu konfrontacji z sytuacją nierozstrzygalności sądów³⁵. Czy jest to jednak reakcja nieuchronna, czyli konieczna, powinno pozostać kwestią otwartą. Wszelka próba uogólnienia będzie wiązała się z rozpoznaniem powszechnie obowiązujących w naturze mechanizmów, a to musi pociągnąć za sobą zarzut dogmatyzmu. Jedyne, co pozostaje konsekwentnemu sceptykowi w tej sytuacji, to przyznanie się, że w jego przypadku czy też w przypadku niektórych taka reakcja miała miejsce. Analogicznie też, do czego za chwilę powrócę, aby uniknąć dogmatycznego uogólnienia, Sekstus twierdził, że tym, którym udało się powściągnąć skłonność sądzenia, przydarzył się spokój umysłu (PH I, 26 i 29). Nie ma jednak żadnej gwarancji, że w obliczu nierozstrzygalności sądów musi wydarzyć się reakcja w postaci zawieszenia wszelkich opinii, pragnień i emocji. Do pomyślenia jest zachowanie odmienne – równoczesnej afirmacji obu wykluczających

³⁵ Zob. na ten temat R. Bett, *How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?*, [w:] *Pirronism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, ed. D. Machuca, Dordrecht 2011, s. 4.

się opinii w przekonaniu, że rzeczywistość w swojej naturze jest wewnętrznie sprzeczna – co nie jest znowu tak niespotykane w historii filozofii. Orientacja taka wielokrotnie ujawniała się zarówno w najwcześniejszej filozofii greckiej, jak i w późniejszych koncepcjach mistycyzujących, które świadomie odrzucały zasadę niesprzeczności. Aby odmówić takiej postawie sensu, neopirronizm powinien odwołać się do kryteriów racjonalności, czyli zachować się w sposób dogmatyczny na poziomie metafizyki, ale nie może tego zrobić na żadnym poziomie. Pozostaje zatem tylko ufać, że w naszym wypadku, gdy skonfrontujemy się z równosilnymi uzasadnieniami przeciwstawnych opinii, zrealizuje się sceptyczna wersja wydarzeń.

Drugą kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest powiązanie stanu uspokojenia umysłu ze stanem niewyrokovania. Tymon w swojej relacji zdaje się stwierdzać, że kierunek zależności między tymi dwoma stanami jest wyraźnie określony, a ich początkiem jest konstatacja poznawczej nierozstrzygalności wszelkich sądów i wrażeń. Pirron miał uzyskać spokój, sugeruje jego uczeń, gdyż nie angażował się w teoretyczne rozważania. Mamy tutaj do czynienia z sekwencją trzech stanów, które przynajmniej w relacji Tymona, wydają się pozostawać ze sobą w pewnej genetycznej zależności. Na etapie pierwszym ma miejsce konstatacja nieokreśloności wrażeń i sądów pod względem prawdy i fałszu, co późniejsza tradycja neopirronńska ubrała w nomenklaturę równosilności uzasadnień przeciwstawnych opinii (*isostenia*). Najwłaściwszą, żeby nie powiedzieć najsensowniejszą, postawą wobec tej konstatacji jest, jak to wyrazi tradycja neopirronńska, zawieszenie wszelkich opinii (*epochē*). Doskonałą formą realizacji postawy zawieszenia opinii jest stan niewyrokovania (*aphasia*) – to etap drugi³⁶.

³⁶ Standardowo afazja bywa traktowana łącznie z ataraksją jako trzeci etap praktyki sceptycznej, sądzę jednak, czego nie będę tu rozwijał, że sensowniejsze jest traktowanie jej jako przynależnej do etapu drugiego. Przy tym rozumieniu afazja stanowi zwieńczenie drugiego etapu i określa stan doskonałego zawieszenia sądu.

Ci, którzy zrealizują ten stan, mówi Tymon, zyskają spokój umysłu (*ataraxia*) i to jest etap trzeci.

W tym miejscu po raz drugi dochodzi do poważnego rozdzwienku między przekazem Tymona, a sposobem, w jaki kwestię tę będzie później objaśniał Sekstus Empiryk. Tymon, relacjonując sekwencję tych trzech etapów, składa nam obietnicę – zyskamy coś, czyli spokój umysłu, jeśli będziemy potrafili wytrwać w postawie zawieszenia opinii i niewyrokovania. Warunkiem złożenia tej obietnicy jest uznanie, że między stanem niewyrokovania a stanem spokoju umysłu zachodzi jakiś rodzaj genetycznego wręcz powiązania. Żeby obietnica ta miała jakąkolwiek wartość motywacyjną, Tymon musi uznać, że pojawienie się stanu doskonałości niewyrokovania musi z konieczności pociągnąć pojawienie się stanu uspokojenia umysłu. Filozof nie wyklucza możliwości osiągnięcia spokoju umysłu drogą postulowaną przez dogmatyków. Obiecuje tylko, że ta wskazana przez Pirrona, wiodąca poprzez niewyrokovanie, prowadzi do spokoju umysłu. Kwestię, czy to jest jedyna droga do spokoju umysłu, czy też jest to droga względem drogi dogmatyków alternatywna, Tymon pozostawia bez rozstrzygnięcia.

Podobnie kwestię tę traktuje Sekstus. On również nie podejmuje próby rozstrzygnięcia zagadnienia unikatowości drogi prowadzącej do spokoju³⁷. Kierując się swoim antydogmatycznym zapałem, czuje się jednak zobowiązany, aby problem relacji między niewyrokowaniem a spokojem umysłu objaśnić w sposób całkowicie odmienny. Postawa Tymona, a zatem i Pirrona jest postawą dogmatyczną, zasadzającą się na uzyskaniu poznawczej pewności w kwestii przyczynowego powiązania dwóch stanów umysłu. Nie zgadzając się na taki sposób objaśniania, Sekstus radykalnie zmieni styl narracji. Tymon za Pirronem obiecuje, Sekstus, jak pokazują poniższe cytaty, tylko relacjonuje:

³⁷ Ściśle rzecz biorąc, nie robi tego w sposób jednoznaczny. Różne jego wypowiedzi, zarówno z *Zarysów pirrońskich*, jak i z *Przeciw matematykom*, mogą jednak sugerować, że Sekstus tę kwestię rozstrzygał na niekorzyść dogmatyków. Do tego zagadnienia jeszcze powrócę.

Zaczawszy bowiem filozofować, by osądzić wyobrażenia i uchwycić, które są prawdziwe, a które fałszywe, i tak zyskać spokój, utknął na równowadze sprzeczności, nie mogąc zaś jej rozsądzić, powstrzymał się od wyrokowania, a kiedy się powstrzymał, uzyskał zrządzeniem losu (*tuchikōs*) niezakłócony spokój wobec przypuszczeń (PH I, 26).

Otóż i sceptycy myśleli, że zdobędą niezakłócony spokój, jeżeli rozsądzą sprzeczności rzeczy jawnych i rzeczy umysłowych, nie mogąc zaś tego dokonać, wstrzymali się od wyrokowania, kiedy się zaś wstrzymali, wydarzył się im niejako (*tuchikōs*) niezakłócony spokój, towarzyszący powściągliwości niby cień ciała (PH I, 29).

Sekstus składa relację z tego, co – jak oznajmia – dawnym sceptykom miało się przydarzyć. Kiedy osiągnęli stan niewyrokovania, zaskakującym zrządzeniem losu, całkowicie przypadkowo zdarzyło im się doświadczyć spokoju umysłu. Aby zilustrować owo cudowne zrządzenie losu, Sekstus przytacza słynną przypowieść o malarzu Apellesie. Tak jak owemu malarzowi zdarzyło się osiągnąć sukces w postaci przedstawienia piany na pysku konia, gdy po wielu nieudanych podejściach zdesperowany zaniechał prób jej oddania, korzystając ze swojego malarskiego kunsztu, i w złości rzucił w obraz gąbką, tak sceptykom, którzy w desperacji zarzucili wyrokowanie o prawdzie i fałszu, miał się zrządzeniem losu, niejako przez przypadek (*tuchikōs*), przydarzyć sukces w postaci spokoju umysłu (PH I, 28-29).

Podkreślić należy, iż użycie w tym miejscu przysłowka *tuchikōs* budzi wśród badaczy różnicowane opinie. Niektórzy, idąc za dogmatyczną tendencją Pirrona/Tymona, sugerują, iż nie należy go rozumieć dosłownie jako „przypadkowo, przez przypadek”, tylko jako „nieoczekiwanie”, bowiem pojawienie się spokoju w sytuacji niewyrokovania jest czymś zaskakującym, niespodziewanym w kontekście wcześniejszych wyrastających z dogmatycznej postawy domniemywań

i oczekiwań³⁸. Ponieważ Sekstus, opisując następstwo spokoju umysłu po osiągnięciu niewyrokovania, wyraźnie wystrzega się dogmatycznych generalizacji, badacze ci ową relację będą przedstawiali równie niejednoznacznie, jak sam Sekstus. Podkreślając, że Sekstus zdaje tylko relację, z tego, co się przydarzyło niektórym sceptykom, a może także i jemu samemu, będą zaznaczali, że w istocie ani nie stwierdza istnienia przyczynowej zależności między obydwoma stanami umysłu, ani jej nie zaprzecza³⁹. Są jednak też tacy badacze, którzy postulują dosłowne rozumienie owego przysłówka, odrzucając jednoznacznie wszelką możliwość dogmatycznej wykładni⁴⁰.

Problematyczność postawy Sekstusa polega na tym, że nie daje on żadnej gwarancji, iż to, co się przydarzało wcześniej (czy wszystkim sceptykom?), przydarzy się też każdemu, kto zrealizuje stan niewyrokovania. Z drugiej strony powinniśmy zauważyć, że chociaż Sekstus

³⁸ Zob. np. L. Castagnoli, *Aporia and Enquiry in Ancient Pyrrhonism*, [w:] *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, ed. G. Karamanolis, V. Politis, Cambridge 2018, s. 218, przyp. 60; S. H. Svavarsson, *The Pyrrhonian Idea of a Good Life*, [w:] *The Quest for the Good Life. Ancient Philosophers on Happiness*, ed. Ø. Rabbås et al., Oxford 2015, s. 209-210.

³⁹ D. E. Machuca, *The Pyrrhonist's ἀταραξία and φιλοπρωπία*, „Ancient Philosophy” 26 (2006), s. 116-117. Znakomitym przykładem zakłopotania i niepewności, jakie uwidaczniają się w związku z interpretacją tej kwestii, są następujące słowa jednego z badaczy, które pojawiły się po wypowiedzi odrzucającej dosłowne rozumienie omawianego tu przysłówka: „Jest to zgodne z ideą głoszącą, że zachodzi trwały związek pomiędzy powściągnięciem sądu i spokojem [...], chociaż istnienie i natura owego związku nie może być dla sceptyka przedmiotem dogmatycznego przekonania” (*This is compatible with the idea that there is a constant connection between suspension of judgement and tranquillity [...], although of course the existence and nature of the connection cannot be an object of dogmatic belief for the Sceptic*), zob. L. Castagnoli, *op. cit.*, s. 218, przyp. 60. Jeżeli autor ma rację, to wychodzi na to, że wszyscy sceptycy wiedzą o istnieniu powiązania, o którym nikt nie chce niczego powiedzieć w związku z groźbą oskarżenia o dogmatyzowanie.

⁴⁰ Zob. P. Massie, *Philosophy and Ataraxia in Sextus Empiricus*, „Peitho / Examina Antiqua” 1/4 (2013), s. 228.

zmienił styl narracji z obietnicy na relację, to utrzymał porządek owej sekwencji zdarzeń. Jeżeli sceptycyzm ma być formą terapii, jak oznajmia filozof, to ów porządek nie jest bez znaczenia. Jeżeli dzieło Sekstusa ma zachęcać nas do podjęcia trudów tej terapii, to utrzymaną w sprawozdawczym stylu relację należy potraktować jak prezentację mapy, która przedstawia drogę, jaką przemierzili poprzednicy: wyszli od dogmatycznej nadziei na poznawczy sukces, skonstatowali równość wszelkich przeciwnych opinii, przeszli przez zawieszenie sądenia i niewyrokovanie, aby ostatecznie dojść do spokoju umysłu. Wydaje się więc, że mimo zmiany stylu narracji Sekstus nie przestaje obiecywać, robi to tylko w mniej nachalny sposób. Ostatecznie bowiem, jeżeli owa mapa nie dawałaby żadnej nadziei na sukces, to przypisywanie sceptycyzmowi terapeutycznej funkcji nie miałoby najmniejszego sensu⁴¹. Uznać zatem możemy, że każdy moment owej sekwencji, jak też jej kolejność mają znaczenie. W związku z tym powinniśmy stwierdzić, że dla osiągnięcia spokoju umysłu konstytutywnym momentem dla całego procesu jest konfrontacja z równością opinii, czyli uświadomienie sobie niemożliwości dokonania prawomocnego rozstrzygnięcia na rzecz prawdy bądź fałszu jakiegokolwiek opinii.

Co to jednak znaczy konfrontacja z równością opinii? Zasadnicze pytanie jest takie, czy sceptyk odkrywa i uświadamia sobie pewien obiektywny fakt na temat opinii, czy też go intencjonalnie konstytuuje. Żeby na nie odpowiedzieć, powinniśmy się przyrzec znamiennej wypowiedzi Sekstusa. W PH I, 34 oznajmia on, co następuje:

jak, zanim powstał twórca twojego obecnego wyznania, uwarunkowany w nim wywód nie był jasny chociaż w rzeczywistości istniał, tak może i wywód przeciwny twojemu obecnemu wywodowi istnieje w rzeczywistości, ale my go jeszcze nie znamy; nie musimy więc zgół przytwardzać twojemu wywodowi, który się na razie wydaje bardzo silnym!

⁴¹ Skłonny jestem uznać, że chociaż sam Sekstus relacjonuje zdarzenie, to żeby relacja ta miała wartość motywacyjną, adresat musi odczytać ją w pewnym sensie w sposób dogmatyczny, tzn. musi nadać jej uniwersalny wymiar.

Na podstawie powyższej wypowiedzi możemy zaryzykować stwierdzenie, że sceptyk szuka prawdy, zakładając z góry niemożliwość jej poznania. Silnemu argumentowi, któremu nie potrafi się jawnie sprzeciwić, przeciwstawia możliwość wytoczenia kontrargumentu w przyszłości. Zatem postulat równosilności sądów nie wydaje się przygodną konstatacją aktualnego stanu dostępności do prawdy sformułowaną w trakcie badania przedłożonych dotychczas argumentów na rzecz posiadania jakiejś prawdy, lecz wyrasta z konstatacji nieuchronnej konieczności, w jakiej musi się znaleźć każdy potencjalny argument sformułowany w przyszłości. Jeżeli jednak mamy faktycznie do czynienia z koniecznością, to musi być ona ugruntowana w jakiejś naturze, czy to podmiotu poznającego, czy też poznawanych rzeczy; tym samym uznać należy, że postulat równosilności sądów wyrasta z rozpoznania owej natury. Mamy więc tutaj do czynienia z podwójnym złamaniem neopirronskich oświadczeń: z jednej strony deklaracji o nieustannej gotowości do poszukiwania prawdy, która okazuje się pusta, z drugiej zaś postulatu nieorzekania niczego, który maskuje tylko fakt rozpoznania wspomnianej natury. Co więcej, wyrażając takie przekonanie, sceptyk postępuje w sposób dogmatyczny, gdyż żadne dotychczasowe doświadczenie, w związku z własnymi kryteriami stosowanymi do oceny jego poznawczej wartości, nie upoważnia go do sformułowania takiej konstatacji.

Aby wybrnąć z podejrzenia o dogmatyzm, sceptykowi pozostaje jeszcze inne rozwiązanie, zgodnie z którym konstatacja równowagi sądów nie wiąże się z rozpoznaniem obiektywnego faktu na temat sądów, lecz jest pewnego rodzaju ukierunkowaniem poznawczej uwagi. W tym kontekście cała krytyczna aparatura sceptycyzmu okazuje się swoistą zasłoną dymną. Gdy sceptyk mówi o równosilności sądów, jeżeli chce być konsekwentny, nie może mieć na myśli zjawiska z obszaru semantyki, lecz psychologii. Chodzi mu bardziej o utrzymywanie pewnej wewnętrznej postawy umysłu, która jest niezależna od logicznej, dowodowej wartości wytaczanych argumentów, od czegoś, co można by nazwać ich mocą uzasadniania. Wszak nawet w obliczu

braku argumentu, czyli w obliczu faktycznej nierównowagi opinii, sceptyk ma wzbudzać w sobie postawę zawieszenia sądów, tak jakby miał do czynienia z faktyczną równością, w istocie motywowany samą tylko domniemaną możliwością wytoczenia w przyszłości stosownego kontrargumentu. W związku z tym cała narracja o poszukiwaniu prawdy jawi się jako zabieg czysto retoryczny. Można w niej ewentualnie widzieć narzędzie terapeutyczne, które ma pobudzać w potencjalnym sceptyku motywację do przyjęcia określonej postawy. Równie dobrze Sekstus mógłby jednak powiedzieć: przestań w końcu głądzić o prawdzie i fałszu tylko od razu wzbudź w sobie postawę zawieszenia sądów. Pozostaje jednak pytanie: po co? Cemu to ma służyć? Można oczywiście odwołać się do celu, do ataraksji i stwierdzić, że jest to alternatywna, może lepsza, a może nawet jedyna droga do uspokojenia umysłu. Żeby jednak tak stwierdzić, sceptyk musi zaakceptować możliwość rozpoznania zachodzącej między epoche, afazją i ataraksją przyczynowej zależności, czyli konieczności. To jednak oznacza akceptację postawy dogmatycznej, czego sceptyk znowu zrobić nie może.

Trzecim zagadnieniem, jakie powinniśmy rozważyć w związku z podejrzeniem o pokrewieństwo sceptycyzmu z buddyzmem, jest rozumienie ostatecznego sceptycznego dobrostanu, jakim jest spokój umysłu (*ataraxia*). W tym kontekście należy odpowiedzieć sobie na kilka powiązanych pytań. Jakiego rodzaju stanem jest ataraksja? Czy jest to stan mądrościowy, czyli czy osiągnięcie ataraksji wiąże się z jakiegoś rodzaju wglądem poznawczym? Czy ataraksję w wydaniu sceptycznym można traktować jako swoisty rodzaj oświecenia? Czy w zgodzie z postawą sceptycyzmu ataraksja może w ogóle być stanem poznawczym? Czy jest to stan umysłu doskonale poznającego, czy też jest to tylko nieobecność niepokoju (*tarachē*) – innymi słowy, czy jest to stan epistemiczny, czy wyłącznie psychiczny?

Dla dogmatyków osiągnięcie ostatecznego dobrostanu w postaci spokoju umysłu (*ataraxia* u epikurejczyków, *apatheia* u stoików

i neoplatoników)⁴² wiązało się z uzyskaniem pewności poznawczej. W przypadku sceptycyzmu jednak mamy do czynienia z odmienną sytuacją. Wszak, jak można wnosić na podstawie zestawienia sceptycyzmu w konfrontacji z dogmatyzmem i akademizmem, Sekstus postuluje konieczność kontynuowania poszukiwań prawdy po osiągnięciu ataraksji. Sceptycy bowiem to ci, którzy „wciąż szukają” (PH I, 2). W przeciwieństwie do dogmatyków, w wypadku sceptyków osiągnięcie spokoju umysłu nie wiąże się z uzyskaniem pewności poznawczej, lecz z ustaleniem się w postawie zawieszenia sądów i niewyrokovania⁴³. Czy sceptycy nie proponują zatem – musimy zapytać – całkiem odmiennego pojęcia ataraksji niż dogmatycy?

Teoretycznie moglibyśmy podjąć próbę zbliżenia się do odpowiedzi na powyższe pytanie na drodze analizy doniesień o życiu neopirronskich sceptyków, a w szczególności o tym, jak w praktyce wyrażali ową ataraksję. Praktycznie jednak postępowanie takie wydaje się mało obiecujące ze względu na szczupłość materiału, jakim dysponujemy. Zachowało się tylko kilka anegdot na temat postawy samego Pirrona, a i te wydają się mało wiarygodne, gdyż obraz filozofa z Elidy, jaki się z nich wyłania, zdaje się mocno przerysowany i w niewielkim tylko stopniu koresponduje z modelem życia sceptyka przedstawionym przez Sekstusa Empiryka. Pirronowi przypisuje się w owych anegdo-

⁴² Na temat różnych synonimicznych kategorii opisujących stan wyciszenia umysłu w różnych hellenistycznych szkołach zob. G. Striker, *Ataraxia. Happiness as Tranquillity*, [w:] eadem, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1996, s. 183–195; P. Massie, *Ataraxia: Tranquility at the End*, [w:] *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. S. D. Kirkland, E. Sanday, Evanston 2018, s. 245–262.

⁴³ Wydaje się, że w tej kwestii postawa Sekstusa różni się zasadniczo od postawy Pirrona. Pierwszy postuluje konieczność podtrzymania poszukiwań prawdy mimo uzyskania spokoju umysłu, podczas gdy Pirron porzuca poszukiwania po skonkludowaniu niemożności ostatecznego wyrokowania, zob. na ten temat R. Bett, *Pyrrho*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/pyrrho/> (dostęp: 2.08.2018).

tach obojętność nie tylko względem opinii, ale też, co należy szczególnie mocno podkreślić, względem wrażeń zmysłowych. Według relacji Diogenesa Laertiosa Pirron z pełną obojętnością podchodził do społecznych konwencji, wykonując czynności jemu nieprzystojne, jak sprzątanie domostwa, mycie prosiaków i handel nimi (Diogenes Laertios IX, 66). Z równą obojętnością miał też podchodzić do świadectwa zmysłów. Do tego stopnia je ignorował, że tylko towarzyszącym uczniom miał zawdzięczać unikanie różnych niebezpieczeństw na drodze (Diogenes Laertios IX, 62). Jak wskażę za chwilę w dyskusji nad zarzutem bezczynności, oba te zachowania – ignorowanie konwencji oraz zjawisk – nawet jeżeli relacje o nich uznamy za mocno przejawione, chociaż świadczą o obojętności Pirrona, co przyniosło mu pewien rozgłos, kłócą się z modelem postępowania neopirrońskiego sceptyka określonym przez Sekstusa ceniącego sobie zarówno konwencje, jak i świadectwo zmysłów.

Gdy Sekstus określa ataraksję jako „wolność od utrapień i pogodę ducha” (PH I, 10), to powinniśmy jego słowa czytać literalnie. Sceptykowi o nic innego nie chodzi, jak o całkowity brak zaangażowania we wrażenia i opinie. Dąży on do zachowania wewnętrznego dystansu wobec doświadczenia. Musimy jednak zdać sobie dokładnie sprawę, na czym polega ów wewnętrzny dystans, o który zabiega neopirroński sceptyk. Sekstus próbuje tę kwestię dookreślić. W PH I, 25 czytamy:

Powiadamy na razie, że celem sceptyka jest niezakłócony spokój wobec przypuszczeń, a wobec rzeczy mu narzuconych umiarkowane ich doznawanie.

W wypowiedzi tej pojawia się niezwykle ważne rozróżnienie. Sekstus wskazuje w celu dążenia sceptyka na dwa odmienne momenty – na stosunek do przypuszczeń oraz stosunek do rzeczy mu narzuconych. Rozumienie przypuszczeń nie nastrocza wielkich problemów, to nic innego, jak – zdaniem sceptyka – nieuprawnione opinie, jakie żyjemy na temat rzeczy na podstawie tego, co nam się jawi. Doświadczamy słodkości miodu i w związku z tym wnosimy, że słodkość

jest wewnętrzną cechą miodu, że przynależy mu z natury. Ataraksja, czyli niezakłócony spokój umysłu, to całkowite wyzbycie się tego rodzaju opinii. Jeżeli sceptyk osiągnie taki spokój umysłu, to będzie w stanie umiarkowanie doznawać rzeczy mu narzuconych, czyli zjawisk. Ze względu na zadanie, jakie sobie tutaj stawiam, a mianowicie krytyczną analizę tezy głoszącej głębokie pokrewieństwo sceptycyzmu z buddyzmem, powinniśmy szczególnie uważnie przyjrzeć się temu, jak sceptyk pojmuje owe zjawiska. Pomocny będzie tutaj następujący fragment PH I, 22:

Powiadamy zaś, że kryterium sceptycyzmu jest to, co się jawi, nazywając tak zasadniczo wyobrażenie. Jakoż nie nastrocza ono wątpliwości i nie wymaga poszukiwań, albowiem polega na biernym doznaniu bez udziału woli.

Zjawisko jest, zdaniem Sekstusa, tym, co nam się narzuca w sposób całkowicie od nas niezależny. Zjawiska konstytuują to, co dla sceptyka jest naturalne – naturalne jest to, co nam się narzuca, z czym się po prostu konfrontujemy jako z czymś nieuniknionym, koniecznym. Koniecznym nie ze względu na jakieś fatum, tylko z powodu całkowitej tego niezależności. Fenomenalny świat jest naturalny w tym sensie, że go po prostu zastajemy. Na zjawiska, czyli na to, czego doznajemy i jak tego doznajemy (czyli np. wspomniana słodkość miodu), z jednej strony nie mamy żadnego wpływu, z drugiej zaś, jak można sądzić po słowach Sekstusa, są one dla nas poznawczo całkowicie przejrzyste. W doznawanych zjawiskach nie ma nic wątpliwego, nic, co domagałoby się jakiegoś odkrycia, jakiegoś rozjaśnienia, a zatem nic, co mogłoby być przedmiotem mniemania, domysłu, przekonań⁴⁴. Jedyne, co nam pozostaje – głoszą neopirroniści – to umiarkowane ich doznawanie, czyli bez owego naddatku w postaci opinii.

⁴⁴ Na kwestię tę zwraca uwagę Andrew D. Wong, zob. A. D. Wong, *Unmitigated Skepticism. The Nature and Scope of Pyrrhonism*, [rozpr. dokt.], University of California, San Diego 2017, s. 31.

Dogmatyk, doznając przykrości, cierpi podwójnie – w związku z samym przykrym zjawiskiem i w związku z mniemaniem, zgodnie z którym źródło tej przykrości tkwi w doświadczanej rzeczy, co z kolei skutkuje niespełnialnym, jako że na zjawiska wpływu nie mamy, pragnieniem unikania takich przykrych rzeczy. Neopirronista ma żyć spokojniej, gdyż całkowicie godząc się na to, czego doznaje, nie żywi żadnej opinii o źródle owego doznania, a tym samym tego, czego doznaje, doznaje w sposób umiarkowany. Sekstus pisze lapidarnie (PH I, 30):

Sceptyk natomiast, wystrzegając się mniemania, jakoby każda z owych rzeczy była istotnie zła, cierpi od nich umiarkowaniej.

W dogmatycznym rozumieniu spokoju umysłu można wskazać dwa aspekty – negatywny i pozytywny. Pierwszy wyraża się w emocjonalnym wyciszeniu, drugi jednak w adekwatnym działaniu względem poznawanych rzeczy; adekwatnym, czyli odpowiednim do rozpoznawanej natury rzeczy. W sceptycznym pojęciu ataraksji występuje tylko jeden aspekt – negatywny. Nie sposób bowiem uznać, że zachowanie równego dystansu wobec wszelkich wrażeń i opinii stanowi adekwatną odpowiedź na to, co doświadczane. Ściśle rzecz ujmując, nie sposób tego uznać w wypadku neopirronistów, jakimi przedstawia ich Sekstus. Spokój umysłu nie może wyrażać się w adekwatnym działaniu, gdyż jego uzyskanie nie wiąże się ani z rozpoznaniem natury rzeczy jako niepoznawalnej, ani z rozpoznaniem natury podmiotu poznającego jako niezdolnego do uzyskania poznania. Sceptyczny spokój umysłu jest czymś niespodziewanym, co przydarzyło się sceptykowi w związku z doświadczeniem jego aktualnej, przygodnej niezdolności poznawczej. Sceptyk utknął w przeciwstawieniu opinii i nie mogąc się z tego klinczu wyrwać, zareagował jej zawieszeniem. Neopirronski sceptyk dopuszcza jednak, że ta niezdolność może być tymczasowa. Możliwe jednak, że zasada ta nie stosuje się do samego Pirrona, który z dogmatyzmu się nie wyzwolił i dla którego zawieszenie opinii oraz

spokój mogą w związku z tym być jedynymi właściwymi czy też „adekwatnymi” działaniami.

Jeśli wyrażone tu przekonanie trafnie ujmuje umiejscowienie ataraksji w strukturze myśli sceptycznej, to sugestia Sekstusa, że sceptykom przydarzyło się osiągnąć to, do czego dążą dogmatycy, zawieszając sądzenie, wydaje się myląca – ataraksja sceptyków jest stanem jakościowo odmiennym od ataraksji dogmatyków w tym sensie, że pozbawiona jest komponentu poznawczego – ataraksja dogmatyków jest spokojem pewności, ataraksja neopirronistów jest spokojem rezygnacji. Innymi słowy, to, co osiągają sceptycy, nie jest tym, do czego dążą dogmatycy, nie jest nawet tym, do czego dążyli oni sami w fazie presceptycznej, w której przystępowali do badań z nadzieją odnalezienia prawdy.

Kolejnym ważnym zagadnieniem związanym z ataraksją, na które musimy zwrócić uwagę, jest praktyczny aspekt tej kategorii. Innymi słowy, zastanowimy się nad tym, jak neopirroniści proponują rozwiązywać kwestie moralne. W szczególności zapytamy, czy uspokojenie umysłu oznacza całkowite zawieszenie moralnego kwalifikowania czynów. Na temat działania w kontekście moralnym oraz przede wszystkim na temat kierowania się decyzjami odnośnie do tego, co dobre, a co złe z natury, Sekstus wypowiedział się kilkakrotnie. W początkowej partii *Zarysów pirronskich* odniósł się do wyrokowania o rzeczach dobrych i złych w nawiązaniu do ogólnego zagadnienia powstrzymania się od wyrokowania o prawdzie i fałszu. Czytamy tam (PH I, 28):

Kto natomiast nie wyrokuje o rzeczach istotnie pięknych [resp. dobrych – przyp. K. J.], albo złych, ten ani nie ucieka, ani nie ściga bez wytchnienia, a zatem zażywa spokoju.

Obszerniej do zagadnienia wyrokowania w kwestiach dobra i zła Sekstus powrócił w trzeciej księdze *Zarysów* oraz przede wszystkim w księdze *Przeciw etykom*⁴⁵. W *Zarysach*, wykazując brak kryterium

⁴⁵ *Przeciw etykom* funkcjonuje jako jedenasta księga *Przeciw matematykom*, które to dzieło od czasów średniowiecza ujmuje łącznie pod wspólnym tytułem

oraz dowodu, przeczy istnieniu dobra i zła z natury (PH III, 182, 190, 235). Bardziej znamienita jest postawa Sekstusa w *Przeciw etykom*. W tekście tym nie tylko powtarza opinię wyrażoną w *Zarysach*, ale znacznie silniej wiąże powstrzymanie się od sądzenia w kwestiach dobra i zła z osiągnięciem spokoju umysłu. Stwierdza (AM XI, 30):

Skoro zaś rozumowanie dowiodło, że nic nie jest z natury dobre ani z natury złe, nastąpi uwolnienie od udręki i będzie oczekiwało nas życie pełne spokoju.

Sekstus na tym nie poprzestaje, dalej rozwija swoją apologię ataraksji i, czego nie zrobił wprost w *Zarysach*, utożsamia ją ze szczęściem (AM XI, 111-114, 118, 144, 160).

Badacze podkreślają, iż w tych fragmentach rzuca się w oczy nieobecność problematyki prawdy⁴⁶. Ponieważ kwestia prawdy w ogóle się tutaj nie pojawia, można wręcz odnieść wrażenie, iż Sekstus skłonny jest twierdzić, że spokój umysłu osiąga się nie poprzez powstrzymanie sądzenia o wszelkich rzeczach, lecz właśnie poprzez powstrzymanie sądzenia o dobru i złu⁴⁷. Temu zagadnieniu jednak nie będziemy poświęcać uwagi. Skupimy się natomiast na pytaniu: czym kieruje się sceptyk w praktycznym działaniu?

Kompleksowej odpowiedzi na to pytanie udzielił Sekstus w początkowej partii *Zarysów pirrońskich*, a później wielokrotnie do niej powracał. Powodem, dla którego czuł się zobowiązany, aby tak szybko uporać się z kwestią praktycznego działania, była powszechność

pozostałe zachowane teksty Sekstusa Empiryka. Wszystkie cytaty z tej książki podaję w przekładzie Zbigniewa Nerczuka.

⁴⁶ Zob. R. Bett, *How Ethical...*, s. 7-9.

⁴⁷ Svavar H. Svavarsson twierdzi wręcz, że w pirrońskiej tradycji mamy do czynienia z dwoma powiązаныmi objaśnieniami drogi prowadzącej do spokoju umysłu – pierwsza poprzez wyzbycie się wszystkich przekonań, druga zaś poprzez wyzbycie się pozytywnych przekonań o dobru i złu, zob. S. H. Svavarsson, *Two Kinds of Tranquility. Sextus Empiricus on Ataraxia*, [w:] *Pyrrhonism in Ancient...*, s. 19-31; idem, *The Pyrrhonian Idea...*, s. 198, 208.

stawianego sceptycyzmowi zarzutu tzw. apraksji, czyli beczynności. Głosi on, że sceptyk, jeżeli miałby postępować zgodnie z przyjętą perspektywą, ze względu na całkowity brak przekonań nie byłby w stanie wykonać żadnego działania. Stanowiłby szczególny przypadek osła Buridana, który nie może podjąć żadnego działania nie dlatego, że jedno kusi i drugie nęci, tylko dlatego, że absolutnie nic go nie kusi i nie nęci.

Odpierając zarzut beczynności, autor *Zarysów* stwierdza, iż sceptyk, niczego nie przesądzając, zważając tylko na zjawiska, w swoim postępowaniu kieruje się własnym doświadczeniem życiowym, które konstytuowane jest przez cztery czynniki: wskazówki natury, przymus doznań, przekaz praw i obyczajów oraz nauczanie kunsztów (PH I, 23–24). Dwa pierwsze aspekty określają nasz wymiar cielesny (wrażenia zmysłowe i potrzeby), dwa drugie wiążą się z wymiarem społecznym, tj. z faktem przynależenia do określonego społeczeństwa i kultury. Sceptyk zatem nie pozostaje bierny, tylko kieruje się w swoim postępowaniu zarówno tradycjami, prawami i obyczajami społeczeństwa, które inkulturował w procesie socjalizacji, jak też i „naturalnymi”, tj. odczuwanymi jako narzucające się, potrzebami i wrażeniami.

Pewnego wyobrażenia o tym, na czym miałyby polegać owo kierowanie się tak rozumianym doświadczeniem życiowym, dostarcza wzmianka o tyranie zmuszającym sceptyka do popełnienia niegodziwego czynu (AM XI, 164–165). Według dogmatyka sceptyk musiałby coś wybrać: albo odmowę i w konsekwencji śmierć, albo spełnienie polecenia celem uniknięcia tortur, a w konsekwencji śmierci. Zatem – stwierdza oponent – musiałby dokonać wyboru, a to go spycha na pozycje dogmatyczne. Innymi słowy, każde działanie wymaga dokonania wyboru, a ten zawsze wiąże się rozstrzygnięciem dotyczącym jakiegoś dobra, a zatem musi mieć charakter dogmatyczny. Odpowiedź sceptyka jest znamieną. Oznajmia, że wskazana dystynkcja jego nie dotyczy, gdyż poczyniona jest „zgodnie z teorią filozoficzną”, czyli zgodnie z postawą polegającą na zabieganiu o rozstrzygnięcie, co jest faktycznie z natury dobre, a co złe. Sceptyk nie stawia sobie tego

pytania, gdyż kieruje się tylko obserwacją, tj. zjawiskami. Oznacza to, że podejmuje on działanie, bądź to ulegając utrwalonym w jego kulturze tradycjom i zwyczajom, bądź też zgodnie z narzucającymi mu się potrzebami i wrażeniami. Dla bycia sceptykiem, nie jest ważne, co sceptyk w tej sytuacji robi, lecz jak to robi. Dogmatyk działa w sposób refleksyjny, próbując dostosować życie do uzyskanych na drodze refleksji przekonań o dobru i złu, natomiast refleksyjność sceptyka polega na tym, żeby być świadomie bezrefleksyjnym. Sceptyk pozwala na to, aby kierowały nim przedrefleksyjne, narzucające mu się impulsy⁴⁸. Ma to mu zapewnić spokój umysłu, dzięki któremu „cieszy się najdoskonalszą szczęśliwością” (AM XI, 161).

⁴⁸ Pascal Massie twierdzi, że sposób działania sceptyka to trzecia droga poza bezrefleksyjną drogą prefilozoficznej osoby i refleksyjną drogą dogmatycznego filozofa. Tym, co ją określa, jest podtrzymywanie postawy badawczej mimo powstrzymania się od sądzenia i uzyskania spokoju umysłu. Pozwala to sceptykowi zachować dystans do własnych myśli, czyni to z niego widza i sędziego własnych myśli, które bada, ale którym nie daje pełnej akceptacji; zob. P. Massie, *Ataraxia...*, s. 204–205. Abstrahując od trudności, jaką sprawia deklaracja podtrzymywania postawy badawczej w kontekście idei równości sądów, uważam, że Massie myli się w swojej analizie. Sceptyk bowiem w pełni akceptuje to, co mu się jawi, „albowiem [to, co się jawi – K. J.] polega na biernym doznaniu bez udziału naszej woli” (PH I, 22). Jedyne, wobec czego sceptyk się dystansuje, to dogmatyczne przekonanie głoszące, że to, co się jawi, jest faktycznie takie, jakim się jawi, przekonanie, które może być udziałem zarówno filozofa, jak też i osoby prefilozoficznej. W praktycznym działaniu jednak sceptyk wraca do postawy przedrefleksyjnej, a ponieważ robi to świadomie, uchroni go to – jak sądzi – przed poczuciem winy za swoje czyny i wyrzutami sumienia. Ze względu na ową postawę świadomej bezrefleksyjności całkowicie nie zgadzam się także z interpretacją sceptycyzmu Sextusa Empiryka zaproponowaną przez Tada Brennana, zob. T. Brennan, *Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus*, New York–London 1999, s. 5–6. Autor ten postawę sceptyczną zrównuje z postawą zwykłego człowieka niefilozofującego, przeciwstawiając obie postawy postawie dogmatycznego filozofa. Uważam, że człowiek świadomie niefilozofujący dogmatyzuje w nie mniejszym stopniu od dogmatycznego filozofa, a może nawet robi to znacznie intensywniej, gdyż ten drugi obudowuje swoją skłonność do dogmatyzowania krytyczną aparaturą,

Sądzę, że na podstawie tej odpowiedzi, można zaryzykować wniosek, że spokój, jakim chce się cieszyć sceptyk, jest spokojem indyferentyzmu. Taki spokój był udziałem żon obozowych oprawców, które codziennie z uśmiechem na twarzy wyprawiały mężów do pracy w obozie koncentracyjnym. Nie chciały one w żaden sposób reflektować tego, co dzieje się za drutami obozu. Wybiegając do przodu, moglibyśmy stwierdzić, że przypowieść o tyranie pokazuje, jak bardzo podejście sceptyczne różni się od postawy buddyjskiej. Sceptyk chce wyłączyć wszelką decyzyjność, dąży do wyłączenia świadomości podczas dokonywania wyboru. Nie robi tego jednak, aby uzyskać zdolność spontanicznego, przedrefleksyjnego działania, w którym wyrażałaby się jakaś moralna intuicja dokonująca adekwatnej oceny stanu rzeczy pod względem dobra i zła. Spontaniczność, jeżeli możemy tutaj użyć tego słowa, o którą chodzi sceptykowi, jest całkowicie odmiennego rodzaju. Sceptyk chce wyłączyć wszelkie impulsy, które byłyby powodowane jakimiś świadomymi opiniami na temat tego, co dobre i złe z natury, ale nie po to, żeby zrobić miejsce dla moralnej intuicji, lecz po to, żeby postąpić zgodnie z utrwalonymi w nim na drodze inkulturacji i społecznego oddziaływania dyspozycjami. Godzi się on na postępowanie zgodnie z utrwalonymi w jego kulturze zwyczajami i modelami postępowania. Ostatecznie jednak nawet te mogą okazać się za słabe w swoim oddziaływaniu wobec zakodowanych w nas odruchów biologicznych. Analizowany z tej perspektywy sceptyk jawi się jako konformista ulegający ostatecznie spokojnemu, zatem szczęśliwemu oportunizmowi⁴⁹.

zatem robi to w sposób ostrożniejszy. Dlatego też nie zgadzam się z opinią Brennana głoszącą, że sceptyczny spokój umysłu jest wyłącznie spokojem wobec przekonań filozoficznych, który nie dotyczy przekonań żywionych przez człowieka nieoddającego się świadomie filozofii, zob. *ibidem*, s. 76. Por. też przyp. 56 poniżej.

⁴⁹ Przedstawiona tu surowa ocena sceptycyzmu wyrasta z prowadzonej na poziomie abstrakcyjnym analizy jego pojęciowej struktury i postawy. Broniąc sceptycyzm przed tak drastyczną oceną, można wskazywać na faktyczne,

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden związany z ataraksją problem, aczkolwiek nie dotyczy on samej charakterystyki tego stanu, lecz perspektywy, z jakiej Sekstus wypowiada swoją opinię. Wskazując w *Zarysach pirrońskich* na spokój umysłu jako na cel sceptycyzmu (PH I, 25-26), Sekstus dokonuje przeciwstawienia sceptycznej drogi do ataraksji drodze dogmatycznej oraz wartościuje obie. Czyniąc to, sprzeniewierza się neopirrońskiej dewizie zdawania relacji z wrażeniami, bowiem dokonuje nieuprawnionego uogólnienia. Dla zilustrowania tej opinii przytoczę tylko jedno zdanie (PH I, 27):

Kto przypuszcza na przykład, że coś jest istotnie piękne, albo złe, ten się skazuje na ustawiczny zamęt.

Otóż stwierdzenie to ma charakter ogólny i dotyczy pewnego obiektywnego stanu rzeczy, jakim jest stan umysłu dogmatyków. Sekstus nie relacjonuje tutaj swoich wrażeniami, nie zdradza swoich przypuszczeń, tylko wyraża ogólną opinię o stanie umysłu tych, którzy sądzą, że istnieją rzeczy z natury dobre bądź złe. Należy zapytać, na jakiej podstawie filozof tę opinię sformułował, jakim wglądem poznawczym posłużył się, żeby zajrzeć w umysły dogmatyków i stwierdzić, że jest to sytuacja nie tylko powszechna, ale uniwersalna. Możemy oczywiście podejść do tej wypowiedzi z wyrozumiałością i uznać, że mimo wszystko mamy tutaj do czynienia z relacją z własnych subiektywnych wrażeniami i podejrzeniami⁵⁰. W tym wypadku jednak wypowiedź ta

utrwalone w historycznym przekazie, postawy sceptyków, które nie tylko nie przyniosły im opinii oportunistów, ale wzbudzały ogólny podziw i szacunek. Dobrym przykładem jest postawa samego Pirrona. W odpowiedzi na tak prowadzoną obronę należałoby podkreślić, pozostając w zgodzie z postawą sceptyczną, że to, jak faktycznie postępują sceptycy, zależy od przyrodzonej im, niejako naturalnej, moralnej wrażliwości. Jest to jednak kwestia indywidualna. Sceptyk zawsze powinien postępować w zgodzie z tym, co narzuca mu się jako naturalne. Można oczekiwać, że sceptykom obdarzonym ową moralną wrażliwością i jej pozbawionym będą narzucały się różne wybory.

⁵⁰ W PH I, 197-201 Sekstus objaśnia znaczenie dużego kwantyfikatora, jaki pojawia się w zwrotach „niczego nie określam”, „wszystko jest nieokreślone”,

straci swoje walory perswazyjne i będzie przekonująca tylko dla tych, którzy są już przekonani, tzn. dla tych, którzy podzielają z Sekstusem te same wrażenia i którzy skłonni są odpowiedzieć na nie zawieszeniem sączenia⁵¹. Innymi słowy, problem, przed jakim staje sceptyk, polega na tym, że chcąc być wiernym swoim deklaracjom, może on mówić tylko o swoich subiektywnych stanach – wrażeniach i przekonaniach, i nie ma żadnego sposobu, żeby poza sferę subiektywności wyjść. Na przykładzie powyższej wypowiedzi widać jednak, że nawet tak samoświadomemu sceptykowi, jakim był Sekstus, trudno było zachować deklarowaną powściągliwość i przeciwstawić się pokusie formułowania sądów uniwersalnych.

Oświadczenie sceptyka, że zawiesza wszelkie opinie na temat rzeczy dobrych i złych z natury, stawia nas przed jeszcze jednym dylematem. W świetle tego oświadczenia pod znakiem zapytania staje wartość deklaracji leczenia dogmatyków. Dla prawomyślnego sceptyka spokój umysłu nie może być z natury lepszy od szaleństwa, w jakim tkwią dogmatycy. Spokój umysłu przydarzył się sceptykowi niejako mimochodem. Co prawda w swoim punkcie wyjścia ten poszukiwał spokoju, ale poszukiwał go jako dogmatyk, zanim zdał sobie sprawę z równości sądów. Gdy powściągnął sądy, ku swojemu zaskoczeniu uzyskał spokój umysłu. W zgodzie z postawą sceptyczną pozostaje mu tylko zdać z tego wydarzenia relację. Jeżeli jednak sceptyk przedkłada wyższość spokoju umysłu nad szaleństwo dogmatyków, to dokonuje wartościowania, poniekąd wraca do swojego dogmatycznego punktu wyjścia, tym samym zmienia postawę deskryptywną na preskryptywną. Zmiana taka oznacza jednak przejście na pozycję dogmatyzmu, czyli sprzeniewierzenie się sceptycznym postulatam.

czy „wszystko jest nieuchwytnie”. Stwierdza, iż w rzeczywistości zwroty te określają tylko subiektywne, „osobiste poczucie”, to, jakimi rzeczy wydają się dla niego i nie powinny być rozumiane dogmatycznie.

⁵¹ Kwestię tę w przekonujący sposób omawia: R. J. Hankinson, *The Sceptics*, London–New York 1995, s. 273–276, zwł. s. 275.

Na podstawie dotychczasowych rozważań mamy prawo zapytać, czy spokój umysłu jest konstytutywnym czynnikiem określającym postawę sceptyka. Czy ataraksja jako cel jest czymś niezbywalnym dla postawy sceptycznej, czy też jest celem, który został wskazany przygodnie, w związku z tym, że ataraksja jako cel funkcjonowała w kulturowym środowisku, w którym sceptycyzm się rozwijał – i stąd na drodze asymilacji trafiła do sceptycyzmu?⁵² Sprawa nie jest jednoznaczna. Musimy bowiem zauważyć, że sceptyk stawiał przed sobą cel ataraksji w fazie, w której sceptykiem jeszcze nie był, i wiązał jej osiągnięcie z nadzieją osiągnięcia prawdy. Gdy zatrzymał się w poszukiwaniu prawdy, jednocześnie też zaniechał dążenia do ataraksji i wtedy, nieoczekiwanie, ataraksja mu się przydarzyła. Czy taki rozwój wypadków uprawnia nas jednak do uznania, że w jakimś sensie sceptyk mimo zawieszenia sądów dalej żywił na nią nadzieję? Wielu badaczy sądzi, że dążenie sceptyka do spokoju umysłu broni się przed zarzutem dogmatyzmu z tego względu, iż sceptyk traktuje je jako naturalny impuls porównywalny do innych naturalnych impulsów, jak np. dążenie do zaspokojenia pragnienia czy wyzbycia się bólu⁵³. Codzienna obserwacja tego jednak nie potwierdza, utożsamianie szczęścia ze spokojem umysłu wydaje się praktyką typową raczej dla pogłębionej refleksji filozoficznej niż powszechnie spotykanym dążeniem. Stąd też niektórzy badacze kontestują to przekonanie, utrzymując, że idea spokoju umysłu nie konstytuuje postawy sceptycznej i jest dla niej czymś

⁵² Rzecznikiem drugiej opcji jest Mark L. McPherran, zob. M. L. McPherran, *Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism. Is the Skeptic Really Happy?*, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy” 5 (1989), s. 136-137.

⁵³ Zob. na ten temat idem, *Skeptical Homeopathy and Self-refutation*, „Phronesis” 32 (1987), s. 325; idem, *Ataraxia and Eudaimonia...*, s. 165-167; J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York-Oxford, s. 209-210; M. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, s. 305.

przygodnym⁵⁴. Jeśli tak, to można wyobrazić sobie praktykę sceptyczną bez tej idei, jak też i praktykę sceptyczną ukierunkowaną na osiągnięcie całkiem innej idei.

Pytanie, jakie tutaj rozważamy, można by jednak sformułować w sposób znacznie ogólniejszy, mianowicie: czy w ramach sceptycznego dyskursu, który ma być tylko sprawozdaniem, możliwe jest formułowanie jakichkolwiek celów, które nie mają zakorzenienia w naszym naturalnym zestawie impulsów? W szczególności można postawić pytanie: czy takim celem może być dążenie do odkrycia prawdy? Sekstus, jak pamiętamy, wskazuje na poszukiwanie i badanie prawdy jako na postawę właściwą dla sceptyka nawet po osiągnięciu przez niego spokoju umysłu. Trudność stwarza jednak nie tyle spokój umysłu, co zawieszenie wszelkiego sądzenia. Mamy tutaj do czynienia z dwoma dylematami. Po pierwsze: czy możliwe jest praktykowanie poszukiwania prawdy w stanie całkowitego zawieszenia sądzenia? Po drugie natomiast: czy warto poszukiwać prawdy? Innymi słowy, skoro jej poszukiwanie jest konstytutywne dla postawy dogmatyka, to w oparciu o jakie rozpoznanie sceptyk, po zawieszeniu sądzenia, uznaje prawdę za wartość, której należy poszukiwać?⁵⁵

⁵⁴ Taką tezę postawił Diego E. Machuca, zob. D. E. Machuca, *The Pyrrhonist's ἀταραξία...*, s. 125. Zob. także F. Grgić, *Sextus Empiricus on the Goal of Scepticism*, „Ancient Philosophy” 26 (2006), s. 141-160.

⁵⁵ Niektórzy badacze skłonni są wręcz wyrażać wątpliwość w to, że Sekstus poważnie traktuje deklarację o poszukiwaniu przez sceptyka prawdy, zob. J. Barnes, *Introduction*, [w:] Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, ed. J. Annas, J. Barnes, Cambridge 2000, s. XXX: *it is difficult to believe that Sextus ever seriously searched for the truth* („trudno uwierzyć, że Sekstus kiedykolwiek na poważnie poszukiwał prawdy”). Z drugiej strony należy zauważyć, że sceptyk dążenie do prawdy może traktować jako naturalny impuls każdego człowieka. Sekstus dał temu wyraz w AM VII, 27, gdzie stwierdził: „człowiek jest z natury istotą miłującą prawdę” (w przekładzie Izydory Dąbmskiej); zob. także L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972, s. 113. Oczywiście wartość tego twierdzenia w świetle ogólnej metodycznej postawy sceptyka jest co najmniej dyskusyjna.

Rekonstruując sceptycyzm, często formułowałem pytania, które rodzą się podczas uważnej lektury tekstów Sekstusa Empiryka. Odnoszę wrażenie, że udzielenie klarownej na nie odpowiedzi wiąże się zawsze z marginalizacją pewnych niewygodnych twierdzeń. Gdy tego nie uczynimy, pozostaje nam zwykle poprzestać na konstatacji głębokiego rozdarcia w myśli neopirrońskiej, które wyraża się w wielu momentach poprzez sprzeczności. Sądzę, że w ramach podsumowania warto jeszcze raz postawić tutaj te pytania. Czy sceptycyzm neopirroński jest postawą epistemologiczną czy etyczną? Co właściwie jest celem filozoficznych poszukiwań podejmowanych przez neopirrońskiego sceptyka – osiągnięcie prawdy czy osiągnięcie szczęścia? Inaczej mówiąc: czy cel, jaki stawia przed sobą neopirroński sceptyk, jest tym samym celem, do którego dążył Pirron? Czy przystępując do poszukiwania prawdy, sceptyk żywi nadzieję na osiągnięcie tą drogą szczęścia? Czy sceptyk, w zgodzie z zasadami określającymi jego postawę, ma w ogóle prawo stawiać przed sobą jakiś cel? Czy równość sądów jest obiektywnym faktem odkrywany przez sceptyka, czy też jest to tylko subiektywna umysłowa postawa indukowana intencjonalnie? W jakim stopniu osiągnięcie szczęścia zależy od powstrzymania się od wydawania sądów oraz realizacji postawy beznamietności? Czy sceptyczny projekt etyczny dopuszcza możliwość rezygnacji z postulatu zawieszenia sądów jako sposobu osiągnięcia ataraksji? Czy sceptyczna droga do szczęścia jest jedynie alternatywna wobec innych dróg, w tym w szczególności wobec drogi stoików, czy jest jedyną możliwą drogą? Czy droga poznania, nawet jeżeli ostateczne odwieśnienie sądów jest potencjalnie dopuszczalne, może w ogóle być drogą szczęścia, czyli czy nadzieja osiągnięcia szczęścia poprzez poznanie prawdy, z jaką przystępowaliśmy do filozoficznych poszukiwań, jest w ogóle spełnialna? Jeżeli sceptyczna droga do szczęścia jest drogą realizowalną, czyli gwarantującą, a przynajmniej dającą nadzieję na jego osiągnięcie, to jaki sens ma postulat poszukiwania prawdy, jeżeli osiągnięcie szczęścia w żaden sposób od poznania prawdy nie jest zależne? Jak spokój umysłu wiąże się z intencją poszukiwania prawdy?

Czy osiągnąwszy spokój umysłu (*ataraxia*), sceptyk może faktycznie kontynuować poszukiwanie prawdy?

Przynajmniej nad jednym z tych pytań warto się jeszcze na chwilę zatrzymać. Sugerowałem wcześniej, przy okazji omawiania relacji zachodzącej między spokojem umysłu a zawieszeniem opinii (*epochē*) i niewyrokowaniem (*aphasia*), że Sekstus, tak jak Tymon, pozostawia otwartą kwestię tego, czy istnieją alternatywne drogi do osiągnięcia spokoju, w szczególności zaś, czy może doprowadzić do niego również droga dogmatyczna. Sprawa jednak nie jest tak oczywista, jak może się wydawać po lekturze wstępnej partii *Zarysów pirrońskich*, na podstawie której zwykle formułuje się przytoczoną tu opinię. Kończąc swoje dzieło, jak wspominałem, Sekstus przedstawia wartość krytycznej aktywności sceptyka w kategoriach terapii, która za pomocą argumentów wyrażanych w języku ma „leczyć w miarę możliwości karkołomny szaleństwo dogmatyków” (PH III, 280). Czy nazwanie postawy dogmatyków szaleństwem jest tylko retorycznym zabiegiem propagandowym na rzecz sceptycyzmu, czy też kryje się za tym jakieś donioślejsze przekonanie? Sądzę, że należy się opowiedzieć za drugą sugestią. We wstępnych partiach swojego dzieła autor bardzo dbał o to, żeby określić różnicę postaw między dogmatykami a sceptykami i żeby uchronić się przed zarzutem dogmatyzowania. W ostatnich jednak słowach pozwala sobie na znacznie większą dosadność i bezpośredniość. Czy do przyjęcia jest, że ci, którzy w opinii Sekstusa ogarnięci są umysłowym szaleństwem⁵⁶, zdolni są na tej drodze uzyskać spokój umysłu? Jeżeli sceptycyzm jest terapią, to postawa niesceptyków jest chorobą, a trudno sobie wyobrazić, żeby filozof ten zaakceptował przekonanie, że droga do zdrowia może wieść poprzez jeszcze większe pogrążanie się w cho-

⁵⁶ Do tej grupy zaliczam zarówno dogmatycznych filozofów, czyli osoby świadomie oddające się refleksji filozoficznej i utrzymujące jednoznaczną pozytywną bądź negatywną opinię na temat możliwości uzyskania prawdy w poznaniu, jak też i osoby pozostające w naturalnej przedfilozoficznej postawie, które dogmatyzują w sposób nieuświadomiony. Obie grupy cierpią na tę samą chorobę, lecz pierwsi w stosunku do drugich doświadczają jej ostrego stadium.

robie. Oceniając sceptyczną postawę z tej perspektywy, wydaje się, że Sekstus nie może zaakceptować żadnej alternatywnej drogi do spokoju umysłu z tego prostego powodu, że każda inna droga musi być drogą dogmatyczną, a ci, którzy nią kroczą, muszą pogrążyć się w szale, czyli chorobie⁵⁷. Jeżeli odnalezienie prawdy wiąże się z aktem uznania, a ten wyklucza się z powstrzymywaniem sądzenia, warunkiem odnalezienia prawdy jest rezygnacja z postawy powstrzymywania sądzenia, to z kolei oznacza utratę spokoju umysłu, który to spokój zrealizował się w związku z powstrzymaniem się od wydawania sądów, a zatem utratę zdrowia. Tak więc poszukiwanie prawdy w sceptycznym punkcie wyjścia musi być skazane na porażkę. Sekstus bowiem nigdzie nie obiecuje, ani że spokój umysłu jest trwały, czyli że raz osiągnięty nie może zostać utracony, ani że sceptyczny spokój umysłu jest instrumentem pozyskiwania prawdy, który działa w ten sposób, iż chroni przed popadaniem w szal, w jaki popadają ci, którzy w ten instrument wyposażeni nie są. Można wręcz domniemywać, że pozostawanie w stanie spokoju umysłu jest nietrwałe o tyle, o ile zależy od utrzymywania postawy zawieszenia sądzenia. To z kolei oznacza, że faktycznym celem sceptycyzmu jest nie prawda⁵⁸, a spokój umysłu, chyba że inspirowani dwudziestowieczną hermeneutyką zgodzimy się uznać, że samo poszukiwanie tego, czego ostatecznie odnaleźć nie sposób, jest dla sceptyka wartością samą w sobie⁵⁹. W świetle powyższych uwag scep-

⁵⁷ W *Przeciw etykom* Sekstus jednoznacznie opowiada się za nieistnieniem alternatywnych dróg do spokoju, np. w AM XI, 118 stwierdza wyraźnie: „Nie można zatem żyć szczęśliwie, przyjmując pewne rzeczy za dobre albo złe z natury”, por. też AM XI, 111, 113.

⁵⁸ Niektórzy badacze twierdzą jednak, że sceptyk szuka prawdy niezależnie od poszukiwania ataraksji, zob. C. Perin, *Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 30 (2006), s. 344; a także D. E. Machuca, *Ancient Skepticism. Pyrrhonism*, „Philosophy Compass” 6/4 (2011), s. 253. Obszerną analizę tego, co jest celem sceptycznego poszukiwania, przedstawia Katja M. Vogt, zob. K. M. Vogt, *The Aims of Sceptical Investigation*, [w:] *Pyrrhonism in Ancient...*, s. 33–49.

⁵⁹ Musimy jednak zauważyć, że jeżeli pójdziemy za inspiracją hermeneutyczną, to postąpimy niezgodnie z przekonaniem Sekstusa. W PH III, 183 kwestionuje on bowiem wartość dążenia dla samego dążenia.

tyk jawi się jako nauczyciel, który utrzymuje przed swoimi studentami, że najlepszym sposobem zabezpieczenia się przed traumą związaną z obłaniem egzaminu, jest w ogóle do niego nie przystępować.

Jednoznaczna wykładnia przesłania głoszonego przez neopirronski sceptycyzm jest zadaniem niezwykle trudnym, a wnosząc po liczbie odmiennych i przeciwstawnych interpretacji, można by wręcz zaryzykować hipotezę, że może i niewykonalnym. Pod pewnym względem jednak to bogactwo wykładni myśli neopirronskiej wydaje się pozorne. Sądzę, że wszystkie one mieszczą się w jednym z dwóch ogólnych modeli interpretacyjnych. Albo uznamy, że przesłanie sceptyczne ma walory uniwersalne i obiektywne, albo że jest ono partykularne i subiektywne. Za swoiste kryterium różnicujące oba modele uznać można sposób rozumienia równosilności sądów. Pierwszy model wyrasta z pojmowania równosilności jako faktu obiektywnego, który sceptyk napotyka w rzeczywistości, odkrywa i czuje się w obowiązku z nim skonfrontować. W ramach tego modelu sceptycyzm będzie się jawił jako uniwersalna krytyka możliwości poznania, będzie więc pewnym szczególnym stanowiskiem epistemologicznym i ostatecznie okaże się formą negatywnego dogmatyzmu, aczkolwiek ze względu na ogromny wysiłek wkładany przez Sekstusa, żeby temu zaprzeczyć, formą bardzo dobrze zakamuflowaną⁶⁰. Drugi model ugruntowany jest w pojmowaniu równosilności jako zadania do wykonania – nie jest ona tym, co sceptyk odkrywa, lecz tym, co ustanawia. Zgodnie z tym modelem sceptycyzm jest umysłową praktyką, formą ćwiczenia duchowego wyrastającą z przygodnego i subiektywnego doświadczenia „utknięcia w równowadze sprzeczności” (PH I, 26)⁶¹. Tak rozumiany sceptycyzm bardziej zachęca i wzywa do podjęcia wysiłku praktykowania, wskazując na jego potencjalne duchowe korzyści w postaci ataraksji,

⁶⁰ Przyznać należy, że ten model interpretacyjny w podejściu do sceptycyzmu dominuje. Neopirronizm standardowo przedstawiany jest jako wyrażająca pretensje do uniwersalności epistemologiczna krytyka możliwości poznania.

⁶¹ Rzecznikiem tego modelu jest np. Pascal Massie, zob. P. Massie, *Philosophy and Ataraxia...*, s. 211–234.

niż jedynym sensownym wyborem w dążeniu do niej ustanawia praktykę. Droga sceptyczna będzie drogą alternatywną dla innych potencjalnych dróg, drogą dla tych, których dotknęła swoista umysłowa przypadłość. W dalszej części pracy, próbując odnieść przesłanie neopirronizmu do myśli buddyjskiej, będę konfrontował się z obydwoma modelami interpretacyjnymi sceptycyzmu.

1.3. Sceptyczne tendencje we wczesnym buddyzmie

Sugestia, że nauka Buddy ma charakter sceptyczny, nie jest domeną wyłącznie współczesnych badaczy. Pojawiła się już w najwcześniejszym okresie obok zarzutu metafizycznego nihilizmu, a do pewnego stopnia też i w związku z nim. Pierwszym przykładem, który warto tutaj przywołać jest *Kazanie o Wadźdżijamahicie* (*Vajjiyamāhita-sutta*; AN V, 189-192). W kazaniu tym świecki wyznawca Buddy staje w obronie swojego nauczyciela, któremu niebuddyjscy asceci zarzucają, że jest „sofistą, który niczego [wyraźnie] nie określa” (*venayiko appaṇṇattiko*; AN V, 190). Słowo *venayika* w zgodzie z propozycją słownika⁶² często oddawane jest jako „nihilista”, chociaż określenie to wiąże się już z pewną uwzględniającą szerszy kontekst interpretacją. Dosłownie *venajika* jest ten, który nie (*vi-*) prowadzi (*nayati*) myśli bądź wypowiedzi w sposób metodyczny, planowy (*naya*), a czyni tak, gdyż niczego wyraźnie nie ujmuje w pojęcia i nie nazywa (*appaṇṇatti*), stąd lepiej pozostać przy określeniu „sofista”, żeby uniknąć terminu bardziej kolokwialnego, czyli „krętać”. W opinii owych ascetów Budda jawi się właśnie jako taki sofista, który unika jasnych deklaracji, gdyż nie opowiada się po żadnej stronie.

Określenie *venayika* pojawia się też w słynnym i niezwykle ważnym *Kazaniu o wężu* (*Alagaddūpama-sutta*; MN I, 130-142), do którego jeszcze będziemy powracać. Tutaj poprzestaniemy tylko na samym

⁶² *Pali-English Dictionary*, ed. T. W. Rhys Davids, W. Stede, Delhi 1993, s. 648.

oskarżeniu sformułowanym pod adresem Buddy, które brzmi: „Asceta Gotama jest sofistą, który naucza o unicestwieniu, zniszczeniu i ustanieniu istniejącego bytu” (*venayiko samaṇo gotamo, sato sattassa ucchedam vināsaṃ vibhavaṃ paññāpeti*; MN I, 140). To właśnie z tego powodu, czyli ze względu na skojarzenie z nauką o unicestwieniu jaźni, termin ten bywa przekładany jako „nihilista”. Nie jest jednak wcale pewne, czy Budda uznawany jest tutaj za wenyjkę dlatego, że naucza o unicestwieniu istniejącej jaźni, czy też dlatego, że kluczy i nie chce się do tego wprost przyznać. Mówiąc inaczej, nie ma pewności, czy określenie to należy wiązać z oskarżeniem o nihilizm metafizyczny czy epistemologiczny.

Jest całkiem możliwe, że w tym wypadku w grę wchodzi raczej to drugie rozwiązanie. Znajdziemy bowiem przykłady takiej postawy Buddy, która w oczach jego krytyków mogła być interpretowana jako zwykłe unikanie wyciągania konsekwencji z prowadzonego rozumowania. Wskazać tu możemy choćby SN III, 66–68. Budda przeprowadza tam rozumowanie dotyczące potencjalnej jaźni, które już przywoływałem w pierwszej części niniejszej pracy. Wykazuje w nim z jednej strony, że to, nad czym nie mamy kontroli, nie może być uznane za jaźń, z drugiej zaś, że za jaźń nie można uznać tego, co jest nietrwałe, a niczego trwałego w naszym doświadczeniu znaleźć nie możemy. Wydaje się zatem, że konsekwencją tego rozumowania powinna być jasna deklaracja, że jaźń nie istnieje. Taka jednak nie pada. Zamiast tego Budda zaleca jako konsekwencję przeprowadzonej analizy mądre patrzeć na pięć zespołów zgodnie ze stanem faktycznym (*yathā-bhūta*). Takie zaś patrzeć wyraża się w sformułowaniu: „to nie jest moje, to nie jestem ja, to nie jest moja jaźń” (*netam mama neso haṃ asmi na me so attā*).

Z postawą tą koresponduje wypowiedź Buddy z *Wielkiego kazania o podstawach zależności* (*Mahā-nidāna-sutta*; DN II, 55–71), w której Budda stwierdza, że nie należy spekulować na temat tego, czy jaźń jest materialna czy niematerialna, czy jest ograniczona czy nieograniczona (DN II, 65). Podobnie też należy się powstrzymać od stwierdzania,

czy uczucie jest jaźnią, czy jaźń jest niedoznająca czy doznająca, czy też ma ona naturę uczucia (DN II, 66-68). W tym stanie zawieszenia opinii osoba w ten sposób rozważająca zaprzestaje lgnięcia do czegośkolwiek, a to ostatecznie prowadzi do wyzwolenia (DN II, 68).

Powodu do stawiania mu zarzutu o bycie wenajiką mógł dostarczać Budda również sposobem postępowania wobec pewnych pytań zwykle kojarzonych z postacią Wacczhagotty. W krótkim kazaniu z SN IV, 400-401 Budda na pytania ascety Wacczhagotty o istnienie jaźni, ewentualnie o jej nieistnienie, zachował milczenie i pozwolił ascecie odejść, nie udzielając mu żadnej odpowiedzi. Chociaż Budda indagowany przez ucznia Anandę o powód takiego postępowania ostatecznie je zracjonalizował, wskazując m.in. na niezdolność pytającego do zaakceptowania odpowiedzi zgodnie z intencją Buddy, to faktem pozostaje, że Wacczhagotta jasnej odpowiedzi się nie doczekał, mimo iż z perspektywy czysto logicznej miał prawo oczekiwać wyboru jednej z dwóch przeciwstawnych opcji.

To samo oczekiwanie ten sam Wacczhagotta miał prawo żywić podczas innej rozmowy z Buddą utrwalonej w *Kazaniu do Wacczhagotty o ogniu* (*Aggi-vacchagotta-sutta*; MN I, 484-487), zwłaszcza że przedstawił tam bardziej rozbudowaną logicznie opcję dla spodziewanej odpowiedzi. Sześć pierwszych pytań dotyczyło trzech kwestii – wieczności bądź niewieczności świata, jego skończoności bądź nieskończoności oraz tożsamości ciała z duszą bądź ich rozdzielnosci. Kolejne cztery pytania dotyczyły jednej kwestii – istnienia Tathagaty po śmierci. Wacczha pytał, czy Tathagata istnieje, czy nie istnieje, czy istnieje i nie istnieje oraz czy ani istnieje, ani nie istnieje po śmierci. Na żadne z tych pytań odpowiedzi się nie doczekał. Skonfundowany zaczął dociekać powodu takiego postępowania. Usłyszał wówczas, że są to wszystko spekulatywne poglądy, które nie prowadzą do nirwany, a wręcz przeciwnie – wywołują tylko zamęt i cierpienie.

Analogiczna sytuacja została przedstawiona w kazaniu adresowanym do Malunkjaputty (p. Mālunkya-putta) (*Cūḷa-mālunkya-sutta*; MN I, 426-432). Od udzielenia przez Buddę odpowiedzi na te same

dziesięć pytań Malunkjaputta uzależnił kontynuowanie praktyki pod jego kierunkiem. Budda jednak pozostał niewzruszony wobec groźby opuszczenia go przez ucznia, stwierdzając, że nigdy nie obiecywał mu udzielenia na te pytania odpowiedzi. Nie robił tego – dodał – dlatego, iż odpowiedzi te nie mają żadnego związku z praktyką zmierzającą do przebudzenia. Uzupełniając uzasadnienie swojej postawy, przywołał powszechnie znaną przypowieść o człowieku trafionym zatrutą strzałą. W sytuacji cierpienia pytania te mają taką samą wartość, oznajmia Budda, jak pytania człowieka trafionego zatrutą strzałą, który uzależnia swoją zgodę na wyjęcie strzały od uzyskania odpowiedzi na pytania o to, jakiego stanu społecznego był ten, który tę strzałę wystrzelił, jak się nazywał, jakiej był postury, gdzie mieszka itp. Budda takimi pytaniami się w ogóle nie zajmuje, pozostawiając je bez odpowiedzi (*abyākata* = *avyākata*).

W powyższych kazaniach Przebudzony jawi się jako ten, który unika jasnych rozstrzygnięć bądź odmawia odpowiedzi na pytania w jego czasach powszechnie zadawane. Można jednak znaleźć wypowiedzi Buddy, które sugerują sceptycyzm ze względu na odmawianie wartości wszelkiemu pojęciowemu myśleniu. W DN II, 277 Budda objaśnia bogu Sakce (p. Sakka), skąd wśród bogów biorą się zazdrość i chciwość. Wskazuje ostatecznie na skłonność do ideacji i rozpleniania myśli (*papañca-saññā-sankhā*). Zaleca w związku z tym powściągnięcie owej skłonności, jest ona bowiem podstawą myślenia (*vitakka*), a to napędza pragnienie (*chanda*).

Z kolei w *Kazaniu o kuli miodu* (*Madhu-piṇḍika-sutta*; MN I, 108-114) Budda wskazuje, iż zanik skłonności do rozpleniania myśli pociąga zanik negatywnych stanów umysłowych. Mahakaczczana, objaśniając tę naukę, będzie wykazywał, że do zaniku tej skłonności prowadzi powściągnięcie postrzegania (MN I, 112).

Można się spodziewać, że skoro Budda kwestionuje wartość pojęciowego myślenia ze względu na to, że zasila ono cierpienie, to ostatecznie gotów będzie zakwestionować także sens głoszenia jakichkolwiek poglądów. Nie sposób bowiem sformułować żadnego z nich,

zaprzestając myślenia. Faktycznie, w *Trójkoszu* znajdziemy wypowiedzi, które zdają się to przypuszczenie potwierdzać. Wystarczy przywołać tutaj tylko dwie, ale za to bardzo wymowne strofy z *Suttanipaty*. W Sn. 837 czytamy:

*idaṃ vadāmi ti na tassa hoti
(māgandiyā ti bhagavā)
dhammesu niccheyya samuggahītaṃ
passaṇca diṭṭhīsu anuggahāya
ajjhata-santiṃ pacinaṃ adassaṃ ||*

(Czcigodny powiedział do Magandiji): Pośród wielu nauk nie istnieje żadna, którą bym po zbadaniu uznał, [mówiąc] „to głoszę”. Rozpatrując poglądy, nie chwytając żadnego, poszukując, dostrzegłem wewnętrzny spokój.

Czytana literalnie, strofa ta zdaje się afirmować postawę uderzającą podobną do postawy sceptyka. Budda przyznaje się, że nie utrzymuje żadnego poglądu, chociaż zadał sobie trud, żeby wszystkie rozważyć. Co więcej, owo intensywne badanie niezwieńczone wyborem żadnego z nich poprzedza osiągnięcie wewnętrznego spokoju.

W dalszej strofie Budda przyznaje, że chwytanie się postrzeżeń i poglądów nie zapewnia dobrostanu. Wręcz przeciwnie – prowadzi ono do napięcia związanego z konfliktem. Czytamy tam (Sn. 847):

*saññā-virattassa na santi ganthā
paññā-vimuttassa na santi mohā
saññaṇ ca diṭṭhiṇ ca ye aggahesum
te ghaṭṭayantā vicaranti loke ti ||*

Nie istnieją więzy dla tego, który oderwał się od postrzeżeń. Nie istnieje omroczenie, dla tego, który wyzwolił się dzięki mądrości. Jednak ci, którzy uchwycili się postrzeżeń i poglądów, błakają się w świecie, wzbudzając spory.

Mając przed oczami takie strofy, trudno nie ulec przekonaniu, że wczesny buddyzm wykazywał silną inklinację do postawy sceptycznej. Wielu badaczy temu wrażeniu się faktycznie poddało.

Jednym z takich badaczy młodszej generacji jest Ethan Mills, dostrzegający w przykładach takich jak powyższe podstawy do tego, aby mówić o przejawianiu się we wczesnym buddyzmie tendencji kwietystycznej. Za Stevenem Collinsem definiuje ją następująco: „postawa kładąca nacisk na pasywność w religijnej praktyce i dążąca do osiągnięcia «wewnętrznego spokoju» jako swojego ostatecznego celu”⁶³. Wy różnia przy tym cztery jej odmiany: postawę wrogą spekulacji, postawę ukierunkowaną na eliminowanie pojęciowego rozplenienia, co *de facto* oznacza eliminowanie myślenia pojęciowego, postawę ujawniającą się w wyciąganiu niedogmatycznych wniosków z własnych argumentów oraz postawę, która za cel stawia sobie porzucenie wszystkich poglądów⁶⁴. Tendencję tę kontrastuje z drugą, jego zdaniem dominującą, tendencją ukierunkowaną na analizę i wgląd. Przyznaje się jednocześnie, że w zakłopotanie wprawia go dążenie wielu uczonych do tego, aby tak zróżnicowane i wielopostaciowe teksty jak wczesnobuddyjskie sprowadzać do „jednej istotnej idei bądź monolitycznej filozoficznej orientacji”. Dążność taka w jego opinii jest wyrazem typowego dla praktyków pragnienia, aby zaprezentować „jakieś pojęcie autentycznego buddyzmu” bądź typowego dla uczonych pragnienia, aby „zamknąć bogatą tradycję w łatwym podsumowaniu”, wiąże się to jednak z brakiem uważności przy czytaniu tekstów⁶⁵. Dalej Mills dowodzi, że na bazie tego wczesnego kwietyzmu rozwinął się dojrzały metafizyczny, czyli wrogi filozofii jako takiej, sceptycyzm Nagardżuny⁶⁶.

⁶³ S. Collins, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge 1982, s. 139: *an attitude which emphasizes passivity in religious practice, and which seeks to attain as its final goal a state of beatific „inner quiet”*.

⁶⁴ E. Mills, *Three Pillars of Skepticism in Classical India. Nāgārjuna, Jayarāsi, and Śrī Harṣa*, Lanham 2018, s. 13-14.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 18-19.

⁶⁶ Zob. *ibidem*, rozdz. 2-3. Tezę o metafizycznym sceptycyzmie Nagardżuny autor sformułował już w swoim doktoracie, zob. *idem*, *The Dependent Origination of Skepticism in Classical India. An Experiment in Cross-Cultural Philosophy*, [rozpr. dokt.], The University of New Mexico, Albuquerque 2013; zob. także *idem*, *Skepticism and Religious Practice in Sextus and Nāgārjuna*,

Pograżając się w niestarannej lekturze tekstów buddyjskich i sięgając po argumenty w tych tekstach zawarte, w dalszej części pracy podejmę się rozpaczliwego zadania obnażenia miąższości tego typu podstawy metodologicznej.

1.4. Prawda a kwestia nastawienia poznawczego

Punktem wyjścia dla dalszych rozważań w tej książce jest pytanie, na które nie udzielę wyczerpującej odpowiedzi, ale które w pewnym sensie będzie organizowało te rozważania i wokół którego one będą krążyły. Spróbuję przybliżyć się do odpowiedzi, ujmując to zagadnienie z pewnej strony i zwracając uwagę na jeden jego aspekt. Pytanie to brzmi: w jakim sensie prawda wyzwala? Oczywiście dla niektórych intelektualnych tradycji ma ono żywotną wartość, podczas gdy dla innych nie ma żadnej. Tutaj będziemy mieli na uwadze tradycję, dla której pytanie to jest kluczowe.

Banalna, zdroworozsądkowa odpowiedź, jakiej możemy udzielić na wstępie, będzie głosiła, że poznanie prawdy wyzwala z pozostawiania w nieprawdzie, czyli w fałszywych przekonaniach na temat rzeczywistości. Wyzwolenie oznacza w tym wypadku rozbudzenie i zaspokojenie poznawczej ciekawości. Zatem w tym sensie każda zwieńczona sukcesem aktywność poznawcza wyzwala. Ponieważ z sukcesem poznawczym od czasów co najmniej Arystotelesa kojarzy się przekonanie o praktycznych korzyściach płynących z poznania, to wyzwolenie takie, zgodnie z utrwaloną w kulturze atlantyckiej narracją, będzie przedstawiane jako wyrażające się w poprawie jakości życia, przez co ogólnie można rozumieć przyrost możliwości oddziaływania na otaczającą rzeczywistość zarówno przyrodniczą, jak i społeczną. Chociaż z tak rozumianym poznaniem wiązano od czasów Oświecenia ogrom-

[w:] *Ethics without Self, Dharma without Atman. Western and Buddhist Philosophical Traditions in Dialogue*, ed. G. F. Davis, Cham 2018, s. 91-106.

ne, czasami niemal eschatologiczne nadzieje, wydaje się, iż wpływa ono głównie na zmianę treści naszego myślenia, nie prowadzi jednak do zasadniczej zmiany życiowej perspektywy.

W związku z tym istnieje wyraźna tendencja, aby pytaniu temu nadawać głębsze czy też dobitniejsze znaczenie, które w tradycji europejskiej zainicjowane zostało przez szkołę pitagorejską, a ugruntowane i upowszechnione przez myśl platońską. Zgodnie z tym znaczeniem wyzwolenie pojmowane jest nie tylko czy też raczej nie tyle jako zmiana treści myślenia, co gruntowna przemiana formy myślenia, czyli przekroczenie własnej kondycji. Wyzwolenie w tym wypadku jest transcendowaniem doczesnych ograniczeń. Takie rozumienie pytania o wyzwalające oddziaływanie prawdy zakłada negatywną waloryzację aktualnego stanu istnienia pytającego i to nie w kategoriach Kantowskiej przygodnej niedojrzałości, a istotnej ułomności. Stan ten traktowany jest jako naznaczony jakąś głęboką skazą, ze względu na którą będzie przedstawiany jako ułomny, czy to pod względem metafizycznym czy epistemologicznym, czy też obu łącznie. Przy czym deficytu poznawczego, który ma nas cechować, nie da się nadrobić zgodnie z tym modelem poprzez prostą oświeceniową afirmację rozumu i wiedzy naukowej. Aby go uzupełnić, wymagana jest zwykle przemiana na poziomie wolitywnym i afektywnym, czyli w obszarze motywacji, aspiracji oraz uczuć. Właśnie ze względu na charakter i zakres tej przemiany, której zaistnienie uzależniane jest od oceny kreatywnego potencjału człowieka, postawy egzemplifikujące ten model myślenia będą przybierały różne postaci – od afirmacji porzucenia i ucieczki z doczesnej kondycji poprzez dążenie do jej przekształcenia aż po jej pełną rezerwy akceptację.

W tradycji buddyjskiej prawda i jej rozpoznanie, tzn. poznanie faktycznego stanu rzeczy, jest warunkiem niezbędnym do tego, aby owo wyzwolenie osiągnąć⁶⁷. Jest ona warunkiem koniecznym. Zapytać na-

⁶⁷ W kontekście badań nad buddyzmem pytanie o wyzwalający charakter prawdy pojawia się w ramach dyskusji nad kilkoma powiązаныmi zagadnieniami,

tomiast musimy, czy jest warunkiem wystarczającym. Czy nie muszą być spełnione inne wymogi, aby w ogóle prawda mogła wyzwolić. Tradycja buddyjska wiele uwagi poświęca tej kwestii, pytając, jakie warunki muszą być spełnione w znaczeniu stanu poznającego podmiotu, aby prawda mogła zadziałać w sposób wyzwalający, czy też aby w ogóle mogło dojść do wyzwającego rozpoznania prawdy. Jestem przekonany, że to, co tradycja buddyjska w tej kwestii ma do powiedzenia, posiada walory uniwersalne, tj. nawet jeżeli pytanie o to, jak prawda wyzwala w tym drugim egzystencjalnie donioślejszym sensie, jest dla nas bezwartościowe, to odpowiedź na nie, przynajmniej w tym aspekcie, który spróbuję ukazać, ma pewną ogólną, uniwersalną doniosłość, którą warto wziąć pod rozwagę.

Należy podkreślić, że buddyzm, a przynajmniej wczesny buddyzm, nie lubi magii. W związku z tym sposób przedstawiania prawdy pozbawiony jest zwykle owych magicznych akcentów, ze względu na które prawda jawiłaby się jako coś, co zawiera w sobie szczególną nadnaturalną moc przekształcania, z czym kontakt sprawia, że bez

takimi jak różnica między doświadczeniem nirwany a wglądem poznawczym (co bywa czasami formułowane jako pytanie o znaczenie doświadczenia mistycznego i poznania intelektualnego), różnica między medytacją wyciszającą a medytacją wglądu, wartość intelektualnej (tj. pojęciowej) analizy itp. Zob. na ten temat m.in.: L. de La Vallée Poussin, *Musīla et Nārada. Le chemin du nirvāṇa*, „Mélanges chinois et bouddhiques” 5 (1936-1937), s. 189-222 [*Musīla and Nārada. The Path of Nirvāṇa*, trans. into English G. M. Chödrön, G. L. Sangpo, <http://www.gampoabbey.org/kosha-resources.php> (dostęp: 10.03.2015)]; L. Schmithausen, *On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism*, [w:] *German Scholars on India II*, ed. Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany, Bombay 1976, s. 235-251; idem, *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*, hrsg. K. Bruhn, A. Wezler, Wiesbaden 1981, s. 199-250; R. F. Gombrich, *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, London-New York 2006, zwł. rozdz. IV; A. Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, London-New York 2007, s. 102-108.

własnego wysiłku ulegamy przekształceniu. Wręcz przeciwnie, tak rozumiana prawda traktowana jest jako coś ścieżce buddyjskiej obcego. „Tak rozumiana”, czyli jak? Prawdą, którą Budda pozbawia magicznej mocy przekształcania, jest prawda zamknięta w sądzie, czyli w ujętym językowo poglądzie⁶⁸. Nie istnieją żadne święte, magiczne formuły prawdy, których poznanie i opanowanie miałyby wyzwalać. To właśnie stwierdzają dwie poniższe strofy z *Suttanipaty* (Sn. 788-789):

*passāmi suddham paramam arogam
diṭṭhena samsuddhi narassa hoti
etābbijānam paraman ti ñatvā
suddhānupassī ti pacceṭi ñānam ||*

„Widzę to, co czyste, najwyższe, bez choroby. Oczyszczenie człowieka następuje dzięki pogładowi”. Tak rozumując, poznawszy „oto najwyższe”, dochodzi do wiedzy, myśląc „jestem widzącym to, co czyste”.

*diṭṭhena ce suddhi narassa hoti
ñānena vā so pajahāti dukkham
aññena so sujñhāti sopadhiko
diṭṭhi hi naṃ pāva tathā vadānam ||*

Jeśli oczyszczenie człowieka następuje dzięki pogładowi bądź dzięki wiedzy porzuca cierpienie, to on, Ignący [do bytowania], staje się czysty dzięki czemuś innemu [niż szlachetne prawdy]. Gdy tak mówi, pogląd mu to podpowiada.

W istocie strofy te wyrażają dużo więcej niż tylko sprzeciw wobec magicznego rozumienia prawdy. Mówi się tu nie tylko o tym, że pogląd pozbawiony jest mocy przekształcania – człowiek nie zostaje oczyszczony przez pogląd. Sam pogląd staje się tutaj wręcz czymś podejrzanym. Podpowiada bowiem człowiekowi fałszywą perspektywę poznawczą. Fałszywość tej perspektywy nie musi polegać – jak

⁶⁸ Na temat magicznego pojmowania wiedzy we wczesnej kulturze indyjskiej zob. D. Schlingloff, *Buddyzm*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 67-68.

się za chwilę przekonamy – na prostym fakcie niezgodności poglądu/sądu z faktycznym stanem rzeczy. Pogląd oszukuje człowieka w tym, że podsuwa mu wiarę w niego samego, tzn. pozwala mu wierzyć, że opanowując pogląd – w tym pogląd o tym, co najwyższe – osiąga się to, co najwyższe. Co więcej, i to stanowi podstawowy problem, na który Budda będzie zwracał uwagę, żywienie przekonania, że poznało się to, co najwyższe, nie jest bezosobowe. Żywienie przekonania zawsze jest żywieniem przekonania przez kogoś. Jak mówi Sn. 788, gdy przedstawia sobie „oto najwyższe”, to przedstawia sobie jednocześnie „jestem widzącym to, co czyste”. Innymi słowy, ujmowanie rzeczywistości poprzez pogląd zawsze jest ujmowaniem rzeczywistości poprzez przedstawienie jej sobie przez jakieś „ja”. Wiara w magiczną moc formuł prawdy, tak charakterystyczna dla tradycji wedyjskiej, okazuje się wiarą we własne „ja”, jest zatem tylko kolejnym sposobem przejawiania się niewiedzy.

Dobłą ilustrację powyższych uwag znaleźć możemy w *Kazaniu do Magandiji* (*Māgandiya-sutta*; MN I, 501-514). Budda poucza ascetę Magandiję (p. Māgandiya) o roli zmysłowego pragnienia w konstytuowaniu się cierpienia oraz o wyzbyciu się pragnienia jako sposobu na osiągnięcie nirwany. Pouczenie kończy formułą (MN I, 508):

*ārogya-paramā lābhā, nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ,
aṭṭhaṅgiko ca maggānaṃ, khemaṃ amata-gāminan'ti*

Największym osiągnięciem jest zdrowie, nirwana jest największym szczęściem,
Ośmioraka ścieżka jest najlepszą ze ścieżek, gdyż prowadzi bezpiecznie do nieśmiertelności.

Po wysłuchaniu tej formuły asceta Magandija powtórzył zachwycony jej dwie pierwsze pady, dodając, że słyszał już te słowa od nauczycieli tradycji, którą podąża. Budda zareagował na to oświadczenie pytaniem o to, co jest tym zdrowiem i tą nirwaną. Magandija dotknął swojego ciała, oznajmiając (MN I, 509):

*idantaṃ bho gotama ārogyaṃ, idantaṃ nibbānaṃ. ahaṃ hi bho
gotama etarahi aroga sukhī, na maṃ kiñci ābādhātīti.*

To jest to zdrowie, przyjacielu Gotamo, to jest ta nirwana.
Jestem teraz zdrowy i szczęśliwy, przyjacielu Gotamo, i nic
mi nie dolega.

W odpowiedzi Budda przytoczył przypowieść, która miała uprzytomnić Magandiji, w jak wielkim jest błędzie. Wyobraźmy sobie, mówi Przebudzony, człowieka niewidomego od urodzenia. Nie widział on nigdy kolorów, światła ani ciemności. Pewnego razu usłyszał jednak od człowieka widzącego, że białe szaty są dobre, piękne i czyste. Zapragnął zatem je zdobyć. Ów widzący człowiek podarował niewidomemu szaty brudne, zapewniając, że daje mu szaty białe i czyste. Niewidomy je założył i zadowolony rozpowiadał dookoła, powtarzając słowa, które sam usłyszał, że białe szaty są dobre, piękne i czyste. W związku z tym Budda zadał pytanie o to, czy on te słowa powtarzał, poznawszy i zobaczywszy (*ñānanto passanto*), czy też kierując się wiarą (*saddhāya*) w to, co usłyszał. Oczywiście Magandija przyznał, że kierowała nim wiara. W ten sam sposób, oznajmił Budda, postępują owi asceci, którzy powtarzają skądinąd prawdziwą formułę, ale nigdy jej prawdziwości nie potwierdzili, poznając ją i widząc. W równym stopniu, dodał Budda, dotyczy to także Magandiji, który powtarza tę formułę, ale nigdy nie doświadczył owej szlachetnej wizji (*ariya cak-khu*), dzięki której zweryfikowałby prawdziwość tejże formuły (MN I, 510). Wniosek z tego płynie taki, że powtarzanie prawdziwych poglądów nie ma w sobie żadnej mocy wyzwalającej. Nirwanę osiąga się, poznając i widząc, czyli w sposób w poglądzie niezapośredniczony.

Tak więc nauka Buddy wyrasta z postawy antymagicznej. Myśl buddyjska będzie w związku z tym przykładła ogromną wagę do odpowiedniego przygotowania podmiotu na to, aby prawda mogła zadziałać w sposób wyzwalający. Mówiąc inaczej, z perspektywy tradycji buddyjskiej interesująca będzie analiza tych czynników umysłowych, które nas ograniczają w uchwytывaniu prawdy, w jej rozumieniu. Kwestii

tej tradycja buddyjska poświęca wiele uwagi, wskazując w różnych kontekstach na różne umysłowe czynniki, w których wyraża się nasza postawa niewiedzy i które z drugiej strony wpływają na trwanie w tej postawie, kształtując ją, tzn. determinując nasz potencjał poznawczy.

Jedna ze standardowych list takich czynników zwanych więzami (*samyojana*) podaje ich dziesięć (AN V, 17): przeświadczenie o indywiduálnym istnieniu (*sakkāya-diṭṭhi*), wątpienie (*vicikicchā*), przywią-zanie do praktryk i ślubów religijnych (*śilabbata-parāmāsa*), pożądanie przyjemności zmysłowej (*kāmacchanda*), niechęć (*vyāpāda*), pragnienie [istnienia w sferze czystej] formy (*rūpa-rāga*), pragnienie istnienia w sferze bezforemnej (*arūpa-rāga*), pycha (*māna*), zniecierpliwienie (*uddhacca*) oraz niewiedza (*avijjā*). Ogólniejsza i bardziej podstawowa lista takich czynników zwanych skazami (dosł. napływy, nacieki, ale też wypływy) (*āsava*) wymienia ich trzy (MN I, 55): skaza przyjemności zmysłowej (*kāmāsava*), skaza bytowania (*bhavāsava*) i skaza niewiedzy (*avijjāsava*). Często jednak w ogólnych opracowaniach wymienia się cztery skazy, gdyż taka poszerzona o skazę żywienia poglądów (*diṭṭhāsava*) lista pojawiła się w *Wīnajaṭipatice* (VP III, 5). Zestaw ten został następnie spopularyzowany przez abhidhammiczny traktat *Dhamma-saṅgani* (DhS 1096). Zaznaczmy od razu, że nie był to jakiś nowatorski pomysł. Podstawą dla niego były obecne w nikajach wykazy czterech negatywnych czynników, które faktycznie ujmowały owe skazy, tylko określały je odmiennymi (synonimicznymi) nazwami, takimi jak wylewy/rozlewiska (*ogha*) i związania/jarzma (*yoga*). Stąd też mamy odpowiednio *kāmogha*, *bhavogha*, *diṭṭhogha*, *avijjogha* oraz *kāma-yoga*, *bhava-yoga*, *diṭṭhi-yoga* i *avijjā-yoga* (DN III, 230 i 276; SN V, 59).

My jednak zwrócimy uwagę na inny czynnik, a mianowicie na lgnięcie czy też chwyatanie (*upādāna*). W procesie konstytuowania się doświadczenia czynnik ten odgrywa kluczową rolę. Definiowany jest następująco: „lgnięciem jest znajdowanie przyjemności w formie materialnej” (*yā rūpe nandi tad upādānam*) i w pozostałych zespołach (SN III, 14).

Wyróżniona pozycja tego czynnika uwidacznia się w koncepcji zależnego powstawania opisującej formowanie się ludzkiego doświadczenia i bytowania. Lgnięcie jest czynnikiem dziewiątym, który bezpośrednio poprzedza pojawienie się kolejnego wcielenia. Jako siła ukształtowana w naszym dotychczasowym życiu decyduje o tym, że następuje kontynuacja, następuje przeniesienie istnienia w kolejny żywot. Nie będziemy tutaj rozwijać koncepcji w ogólnym zarysie znanej i wzmiankowanej już w pierwszej części. Wystarczy tylko, że zwrócimy uwagę na to, iż z perspektywy buddyjskiej w tym opisie sił, czynników kształtujących naszą transmigrację lgnięcie pojawia się jako bezpośrednio związane z kolejnym wcieleniem. Jest bezpośrednim warunkiem, na bazie którego nabudowuje się następne wcielenie. Przy czym, ściśle rzecz biorąc, gdy mówimy o kolejnym wcieleniu, posługujemy się tylko pewną konwencją opisującą bytowanie pod względem kolejnych czasowych faz wyróżnionych dla naszych potrzeb. Lgnięcie zatem jest czynnikiem, który nie tyle odpowiada za kolejne wcielenie, co po prostu za samo doświadczenie istnienia (*bhava*).

Budda podkreśla to w przywoływanym przed chwilą *Kazaniu do Magandiji*. Tak jak wspomniany w przypowieści niewidomy człowiek po odzyskaniu wzroku odrzuciłby brudne szaty, o których wcześniej sądził, że są czyste, tak też Magandija, gdy uzyska wgląd w faktyczny stan rzeczy, porzuci pożądanie i pragnienie do pięciu zespółów naznaczonych lgnięciem, gdyż uświadomi sobie, że cały czas lgnął tylko do owych zespółów. Magandija zrozumie wówczas, że (MN I, 511-512):

tassa me upādāna-paccayā bhavo, bhava-paccayā jāti, jāti-paccayā jarā-maranaṃ soka-parideva-dukkha-domanassupāyāsā sambhavanti, evaṃ etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

Uwarunkowane moim lgnięciem powstaje istnienie, uwarunkowane istnieniem powstają narodziny, uwarunkowane narodzinami powstają starość-i-śmierć, boleść, żałość, męka, udręka i niepokój. Tak powstaje ten cały zespół cierpienia.

W pierwszej części niniejszej książki wskazywałem na rolę, jaką w konstytuowaniu się doświadczenia istnienia odgrywa poczucie „ja” jako wzorca dla formowania się pojęcia istnienia. Wyróżniona pozycja lgnięcia polega na tym, że odgrywa ono w tym procesie kluczową rolę. Potwierdza to Ananda, przywołując słowa starszego mnicha Punny Mantaniputty (p. Puṇṇa Mantāniputta), jakie od niego usłyszał w czasach swojego nowicjatu (SN III, 105):

*upādāya āvuso ānanda asmīti hoti no anupādāya ||
kiñca upādāya asmīti hoti no anupādāya ||
rūpam upādāya asmīti hoti no anupādāya | vedanam | saññam
| sankhāre | viññānam upādāya asmīti hoti no anupādāya ||*

To w związku z lgnięciem, przyjacielu Anando, pojawia się pojęcie „ja jestem”, a nie niezależnie od lgnięcia. W związku z lgnięciem do czego pojawia się pojęcie „ja jestem”, a nie niezależnie od lgnięcia? W związku z lgnięciem do formy pojawia się pojęcie „ja jestem”, a nie niezależnie od lgnięcia. W związku z lgnięciem do uczuć [...], do postrzeżeń [...], do formacji wolicjonalnych [...], do świadomości pojawia się pojęcie „ja jestem”, a nie niezależnie od lgnięcia.

Ujmując rzecz z perspektywy fenomenologicznej, można by powiedzieć, że lgnięcie jest stałym ukierunkowaniem umysłu na ujmowane treści, w którym dokonuje się uznanie w bycie zarówno owych treści jako ujmowanego przedmiotu, jak i umysłu jako ujmującego podmiotu⁶⁹.

Tradycja buddyjska poddała owo lgnięcie refleksji, aczkolwiek w moim przekonaniu dalece niewystarczającej. Generalnie jednak wyróżniono cztery jego formy, którymi są lgnięcie: do przyjemności zmysłowej (*kāma*), do poglądów (*diṭṭhī*), do praktyk moralnych i słu-

⁶⁹ Na temat lgnięcia zob. Ch. K. Fink, *Clinging to Nothing. The Phenomenology and Metaphysics of Upādāna in Early Buddhism*, APh 25/1 (2015), s. 15-33. Zob. także S. Hwang, *Metaphor and Literalism in Buddhism. The Doctrinal History of Nirvana*, London-New York 2006, s. 16-18.

bów religijnych (*sīlabbata*) oraz do koncepcji jaźni (*attavāda*) (DN III, 230; MN I, 50-51; SN II, 3; SN IV, 258; SN V, 59). Ze względu na cel niniejszego tekstu dla nas najciekawszą formą jest druga – lgnięcie do poglądów (*diṭṭhupādāna*). Tak jak na temat zmysłowych władz ujmowania Budda oświadczył, że znajdują przyjemność w ujmowanych przedmiotach, tak też powtarza to o umyśle. W MN I, 503 czytamy: „umysł Magandijo znajduje przyjemność w przedmiotach umysłowych, raduje się przedmiotami umysłowymi, cieszy się przedmiotami umysłowymi” (*mano kbo māgandiya dhammārāmo dhamma-rato dhamma-sammudito*), a jednym z tych przedmiotów są poglądy. Uwaga ta stanowi klucz do zrozumienia tych postaw afirmowanych przez Buddę oraz wczesną myśl buddyjską, które bywają podejrzewane o sceptycyzm.

1.5. Lgnięcie do prawdy jako problem epistemologiczny

Gdy przyjrzymy się, jak wyrażenie *diṭṭhupādāna* przekładano w różnych pracach, zarówno translatorskich, jak i monograficznych skądinąd wybitnych badaczy, łatwo możemy wyrobić sobie błędny pogląd na temat tego, jak tradycja buddyjska owo lgnięcie do poglądów rozumie. Poniższe przykłady można potraktować jako świadectwo standardowego sposobu ujmowania tego zagadnienia przez badaczy. Mamy więc: *the grasping of error*⁷⁰, *attachment to speculative ideas*⁷¹, *the grasping of heresy*⁷², *clinging to a metaphysical theory / to metaphysical beliefs*⁷³.

⁷⁰ Zob. *Dialogues of the Buddha*, vol. 3, trans. T. W. Rhys Davids, C. A. F. Rhys Davids, London 1921, s. 222 (DN III, 230).

⁷¹ Zob. *Further Dialogues of the Buddha*, vol. 1, trans. R. Chalmers, London 1926, s. 37 (MN I, 51).

⁷² Zob. E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London 1933, s. 98.

⁷³ Zob. K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London 1963, s. 430. Z kolei *diṭṭhāsava* Horner przetoczyła jako *the canker of false views*, zob.

Takie odczytanie tego wyrażenia ma oczywiście w tekstach buddyjskich pewną podstawę. Szło ono za przykładami poglądów, do których możemy lgnąć, podawanymi w późniejszych komentarzach czerpiących inspirację z wyliczeń fałszywych poglądów zawartych w kanonie, np. w MN III, 71–72 (MN 117), jak też i w późniejszych tekstach abhidharmicznych⁷⁴. Nie można zatem powiedzieć, że jest ono całkowicie wyrwane z kontekstu, będąc inwencją badaczy. Podstawa ta jednak, ściśle rzecz ujmując, nie określa, jak w tekstach buddyjskich objaśniane jest samo pojęcie *diṭṭhupādāna*, czyli lgnięcie do poglądów, lecz wiąże się z tym, jak w tekstach buddyjskich przedstawiane są błędne poglądy. W tekstach buddyjskich mamy wiele uwag na temat tego, czym są błędne poglądy, czyli *micchā-diṭṭhi*. W związku z tym badacze, którzy próbowali uporać się z wyrażeniem „lgnięcie do poglądów”, wykorzystywali uwagi buddyjskich tekstów na temat błędnych poglądów. Tym samym od razu zawężali semantyczny obszar tego wyrażenia tylko i wyłącznie do obszaru błędu, nieprawdy⁷⁵.

Standardowa opinia zatem sugeruje, że przez lgnięcie do poglądów rozumie się nie lgnięcie do poglądów jako takich, niezależnie od ich semantycznej wartości, lecz lgnięcie do fałszywych poglądów (*micchā-diṭṭhi*), np. do przekonania o nieobowiązaniu prawa karmy (MN III, 71)⁷⁶. Chodzi o lgnięcie do błędnych poglądów, a nie do poglądów w ogóle, w tym w szczególności nie do poglądów praw-

The Book of the Discipline (Vinaya-piṭaka), vol. 1, trans. I. B. Horner, London 1938, s. 10 (VP III, 5).

⁷⁴ DhS 1099 jako przykład skazy poglądu (*diṭṭhāsava*) wylicza np. dziesięć klasycznych pytań pozostawionych bez odpowiedzi. Buddhaghosa, mówiąc o lgnięciu do poglądów, wymienia sześćdziesiąt dwa błędne poglądy z *Brahmadžalasutty* (VM 569).

⁷⁵ Można się w tej postawie dopatrzeć nawyków ukształtowanych pod wpływem tradycji chrześcijańskiej, kładącej nacisk na rozumienie wiary, credo, ortodoksji itp.

⁷⁶ Taką standardową opinię znaleźć można w: M. Sayādaw, *A Discourse on Dependent Origination*, trans. U Aye Maung, ed. Bhikkhu Pesala, Middlesex 2013, s. 86–91.

dziwych. Problem zatem jest nie w tym, że lgniemy, tylko w tym, do czego lgniemy. Jako argument na poparcie takiego przekonania przywołuje się fakt, iż w praktyce buddyjskiej właściwy pogląd (*sammā-diṭṭhi*) jest punktem wyjścia dla tej praktyki, stanowiąc pierwsze ogniwo ośmiorakiej szlachetnej ścieżki, które ma warunkować pojawienie się innych właściwych jakości umysłu ćwiczonych w praktyce tejże (MN III, 71). Skoro właściwy pogląd jest punktem wyjścia i na jego bazie mają się kształtować inne aspekty rozwoju duchowego, to przyłgnięcie do właściwego poglądu, czyli do poglądu prawdziwego, jest właściwą postawą, nie jest czymś negatywnym w sensie poznawczym, tzn. w sensie taktyki duchowej. Cóż może być bardziej właściwego, jak przyłgnąć do właściwego poglądu.

Uważam, że jest to niezwykle wąskie i nietrafne odczytanie interesującego nas wyrażenia. Twierdzę, że istnieją solidne podstawy do tego, aby rozszerzyć rozumienie owego lgnięcia do poglądów i przenieść akcent na fakt lgnięcia, a nie na to, do czego lgniemy. W wyrażeniu tym chodzi nie tyle o kwestię semantycznej wartości poglądów, co o szczególny aspekt postawy względem poglądów, w tym w szczególności względem tych afirmowanych. Tym szczególnym aspektem jest egotyczna postawa względem poglądów. Oczywiście z perspektywy buddyjskiej jest czymś znacznie gorszym lgnąć do fałszywego poglądu niż lgnąć do poglądu prawdziwego. Ostatecznie jednak nawet lgnięcie do prawdziwego poglądu jest lgnięciem, czyli jest czynnikiem, który wiąże z *sansarą*.

Punktem wyjścia dla niniejszej analizy będą dwie ważne dla tradycji buddyjskiej metafory, które później znajdą, moim zdaniem, eksplikację w myśli Nagardżuny. Pierwsza pojawia się w ważnym i popularnym tekście buddyjskim – *Dhamma-pada*⁷⁷. W piątym rozdziale

⁷⁷ *Dhamma-pada* to zbiór 423 strof przypisywanych przez tradycję samemu Buddzie. Tekst uważa się za wczesny, aczkolwiek nie sposób jednoznacznie określić daty jego powstania. Już w początkowym okresie swojego istnienia musiał cieszyć się niezwykłą popularnością, o czym świadczyć może fakt,

tego tekstu przybliżającym buddyjskie rozumienie głupca (*bāla*), czyli osoby pogrążonej w niewiedzy, pojawia się jego charakterystyka podkreślająca egotyczny stosunek do rzeczy. Mówi się tam (DhP 62):

*puttā m'atthi dhanam m'atthi iti bālo vihaññati
attā hi attano n'atthi kuto puttā kuto dhanam*

„Oto mam synów, mam bogactwa” –
tak się w udręce troszczy głupiec.
A przecież nawet siebie nie ma,
skąd więc ma synów, skąd bogactwa?⁷⁸

Głupiec zatem odnosi się do rzeczywistości przez pryzmat posiadania. W posiadaniu czegoś widzi pewną swoją wartość. Dąży do posiadania syna, bo bez niego ma poczucie, że nie jest spełnionym człowiekiem, dąży do posiadania bogactwa, pozycji społecznej, szacunku. Zabiega o te rzeczy jako o cel swojego życia. W drugiej części strofy wartość takiej postawy zostaje zdyskwalifikowana poprzez nawiązanie do fundamentalnej buddyjskiej nauki o niejaźni. Jak on to wszystko może osiągnąć, pyta tekst, skoro faktycznie nie ma niczego, co byłoby nim w sensie trwania, czyli nie ma niczego, co mogłoby być owym właścicielem w rozumieniu metafizycznym, do którego te rzeczy mogłyby przynależeć. Nie uświadamiając sobie swojego faktycznego sposobu istnienia, czyli swojej niejaźniowości, jest głupcem, gdyż postępuje tak, jakby owa domniemana jaźń mogła stać się właścicielem różnych jakości czy, mówiąc najogólniej, rzeczy.

Kolejna strofa jest nie mniej ciekawa. Czytamy tam (DhP 63):

*yo bālo maññati bālyam paṇḍito vā'pi tena so
bālo ca paṇḍitamānī sa ve bālo'ti vuccati*

iż zachował się w kilku redakcjach (różnej długości) i językowych wersjach. Również dzisiaj jest to jeden z najpopularniejszych buddyjskich tekstów, zob. K. R. Norman, *On Translating the Dhammapada*, BSR 6/2 (1989), s. 153.

⁷⁸ *Dhammapadę* przywołuję w przekładzie Stanisława F. Michalskiego.

Gdy głupiec pozna, że jest głupcem,
przez to poznanie jest już mędrce.
Głupiec, gdy mędrce chce się wydać,
zostanie zawsze głupcem tylko.

Analiza drugiej części tej strofy przynosi interesujące dla nas spostrzeżenia. Kiedy głupiec, powinniśmy zapytać, chce się wydać mędrce? Otóż np. wtedy, gdy głosi poglądy prawdziwe. Kto przywołuje prawdziwe poglądy, afirmując siebie, zawsze pozostanie tylko głupcem. Nawet przekonanie o prawdziwości prawdziwego sądu może okazać się równie szkodliwe, jak przekonanie o prawdziwości sądu fałszywego.

Potwierdzenie przeświadczenia, że lgnięcie do prawdy z głupca mędrca nie czyni, znajdziemy w innej strofie tego samego rozdziału, która brzmi następująco (DhP 72):

*yāvad eva anattāya ñattaṃ bālassa jāyati
hanti bālassa sukkamsaṃ muddhaṃ assa vipātayaṃ*

A kiedy wiedza w głowę głupca
na jego własną szkodę wejdzie,
zniszczy w nim jego lepszą część –
rozsadza wiedza głowę głupca.

Wydawałoby się, że wiedza, która wchodzi w głowę głupca, powinna uczynić z niego mędrca. Co to bowiem znaczy być mędrce? Być mędrce znaczy przede wszystkim wiedzieć. Tutaj zaś wyraźnie się mówi, że jest coś w postawie głupca, co sprawia, że nawet wiedza, nie tylko nie czyni z niego mędrca, ale rozsadza jego głowę, czyli czyni z niego jeszcze większego głupca, a nawet idiotę. Wiedza zatem paradoksalnie pogrąża go w stanie głupoty. Wchodząc w jego głowę, szkodzi mu, spychając go w stan niewiedzy. W strofie tej wyraźnie zwraca się uwagę na to, że nie chodzi o fakt posiadania bądź nieposiadania wiedzy, tylko o fakt odniesienia się do niej. Innymi słowy, tym, co czyni z człowieka głupca, jest sposób, w jaki on tę wiedzę traktuje.

Chodzi zatem o to, jaki jest jego stosunek do wiedzy, czy do niej lgnie, czy nie lgnie. W przypadku głupca możemy ten stosunek nazwać egotycznym. Głupiec staje się mędrce wóczas, gdy ujmuje wiedzę w sposób nieegotyczny, czyli nie traktuje wiedzy jako czegoś, co nadaje mu wartość, którą może się chlępić i ze względu na którą może domagać się szczytów. Klasyczny przykład pochodzący z *Dhammapady* dopowiada, że to jest ktoś taki, kto będąc pustelnikiem, chce być królem pustelników, czyli chce mieć wśród nich wyróżnioną pozycję, zaś wśród ludzi świeckich zabiega o cześć i aplauz (DhP 73-74).

Przedstawioną tu opinię, że w owej szkodliwej umysłowej postawie chodzi o lgnięcie do poglądu nawet prawdziwego, a nie po prostu o lgnięcie do fałszu, jeszcze wyraźniej potwierdza niezwykle ważna metafora wczesnego buddyzmu wyrażona w słynnym kazaniu o chwytaniu węża (*Alagaddūpama-sutta*, MN I, 130 [MN 22]). Kazanie to mówi o głupcu, który studiuje naukę (*dhamma*) kierowany intencją niezgodną z tą, jaka stała za wygłoszeniem owej nauki. Głupiec to jest ten, który podejmuje dhamę, naukę prawdziwą, poświęca czas i wkłada wysiłek w jej przyswojenie w sposób kłócący się z przyświecającą tej nauce intencją. Celem nauki ujętej jako właściwy pogląd jest nirwana, głupiec zaś wykorzystuje naukę do osiągania doczesnych korzyści, takich jak krytykowanie innych i zwycięstwo w sporze. Nie chodzi tu o to, że krytyka jako taka jest niewłaściwa, lecz o to, że przystępuje się do nauki, nabiera się wiedzy z myślą o tym, aby górować nad innymi. W tym właśnie kontekście pojawia się metafora chwytania węża. Otóż potrzebuję węża. Mogę go jednak uchwycić na dwa sposoby – właściwie i niewłaściwie. Wąż uchwycony za ogon odwróci się i wyrządzi chwytającemu krzywdę. Złe uchwycenie węża skutkuje cierpieniem, gdyż gad się zwraca przeciwko temu, który go chwytą. Chwytając niewłaściwie prawdę czy też konkretniej prawdziwy pogląd, gdyż jego wąż tutaj symbolizuje, w gruncie rzeczy pogrążam się w niewiedzy i cierpieniu. Prawda działa w tej sytuacji na moją niekorzyść. Zatem moje ukierunkowanie się na nią, któremu towarzyszy lgnięcie, zwraca się przeciwko mnie.

Przedstawioną tu sytuację niewłaściwego stosunku do prawdy przywołuje także inna, pochodząca z tej samej sutty, nie mniej słynna metafora, która naukę buddyjską przyrównuje do tratwy (MN I, 134-135). Tratwa użyteczna jest dopóty, dopóki pozwala przepłynąć na drugi brzeg. Jednakże po dotarciu do celu powinna zostać porzucona. Nierozsądne jest jej dalsze dźwiganie. Prawdziwa nauka jest jak tratwa, której celem jest przedostanie się na drugi brzeg cierpienia. W tym wyczerpuje się jej walor prawdy. Jednak gdy do niej lgniemy, gdy czerpiemy z niej poczucie wartości, gdy szukamy prawdy dla satysfakcji jej posiadania, używamy jej niezgodnie z celem jej wygłoszenia. Przypowieść tę Budda kończy zaleceniem (MN I, 135): „Mnisi, poznawszy przypowieść o tratwie, powinniście porzucić nawet dhammy, tym bardziej niedhammy” (*kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabhā, pag-eva adhammā*). Innymi słowy, mnisi powinni przestać lgnąć nie tylko do jakości negatywnych, co jest oczywiste, ale także do pozytywnych. Powinni przestać lgnąć nie tylko do nauk skutkujących pogłębianiem i utrwalaniem negatywnych jakości, ale także do nauk promujących rozwój jakości pozytywnych. Problemem bowiem jest samo lgnięcie, a nie jego przedmiot.

W godny uwagi sposób metafora tratwy została przywołana również w *Wielkim kazaniu o zniszczeniu pragnienia* (*Mahā-taṇhā-saṅkhaya-sutta*; MN I, 256-271 [MN 38]). Budda indaguje mnichów o pojawianie się wątpienia (*vicikicchā*) odnośnie do powstawania czegoś. Ustala, że wątpienie pojawia się, gdy jest się niepewnym, czy coś powstało czy nie; gdy jest się niepewnym, czy to powstało, mając to i to za pożywienie (tj. warunek), czy nie; gdy jest się niepewnym, czy wraz z zanikiem tego pożywienia to, co powstało, zniknie czy nie. Wątpienie zanika, gdy widzi się, jakim faktycznie jest, właściwą mądrością (*yathā-bhūtaṃ sammappaññāya passato*), powstawanie czegoś, powstawanie tego czegoś w zależności od określonego pożywienia oraz zanik powstałego, gdy pożywienie zanika.

Następnie Budda pyta mnichów, czy są wolni od wątpienia w tych trzech kwestiach. Otrzymawszy pozytywną odpowiedź, pyta ponow-

nie, czy widzieli dokładnie, właściwą mądrością, jak faktycznie ma się rzecz (*yathā-bhūtaṃ sammappaññāya sudiṭṭha*) w tych trzech kwestiach. Po otrzymaniu twierdzącej odpowiedzi zadaje kluczowe pytanie o właściwy stosunek do owego widzenia/poglądu (*diṭṭhi*) (MN I, 260):

imaṃ ce tumhe bhikkhave diṭṭhiṃ evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyoḍaṭaṃ alliyetha kelāyetha dhanāyetha mamāyetha, api nu tumhe bhikkhave kullūpamaṃ dhammaṃ desitaṃ ājāneyyātha nittharaṇatthāya no gahaṇatthāyāti.

Mnisi, jaki by nie był ten pogląd czysty i przejrzysty, jeśli byście do niego lgnęli, hołubili go, cenili go, miłowali go, czy moglibyście zrozumieć dhammę przedstawianą jako podobną tratwie, której celem jest przekroczenie (*nittharaṇa*), a nie chwyatanie (*gahaṇa*)?

Mnisi odpowiedzieli przecząco. Lgnięcie nawet do najczystszej nauki świadczy o jej niezrozumieniu. Nauka nie służy do tego, aby do niej lgnąć, aby czerpać z niej dumę i poczucie wartości, lecz aby dotrzeć na drugi brzeg i ją porzucić jak tratwę⁷⁹. Podkreślmy to wyraźnie: zrozumienie, że nauka Buddy pełni wyłącznie rolę środka do osiągnięcia wyzwolenia, że nie została ona wypowiedziana po to, aby afirmować prawdę dla samej prawdy, że nie chodzi w niej o kontem-

⁷⁹ Metafora tratwy pojawia się także w sutrach doskonałości mądrości, a konkretnie w *Sutrze diamentowej* (VC 6). *Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra*, czyli *Sutra doskonałości mądrości [będąca jak] diamentowe ostrze* jest tekstem o niepewnym datowaniu. Obok klasycznej opinii Conzego, wyznaczającej powstanie tego tekstu na okres 350-400 n.e., popularnością cieszy się też przekonanie, że sutra ta należy do starszych tekstów literatury doskonałości mądrości i może być niewiele młodsza od *Aszty*; na ten temat zob. G. Schopen, *The Phrase „sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet” in the Vajracchedikā. Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna*, IJ 17 (1975), s. 153, przyp. 16-17; P. Williams, *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, New York 1989, s. 41-42. Dalej ten tekst przywołuję jako *Sutra diamentowa* – pod tym tytułem, chociaż nie oddającym dokładnie sensu oryginału, dzieło to się popularyzowało i jest powszechnie znane.

plowanie prawdy, o obronę prawdy, o strzeżenie prawdy, wyraża się poprzez zaprzestanie lgnięcia do owej nauki⁸⁰. Warunkiem zrozumienia, czyli poznania, oznajmia Budda, jest wyzbycie się owego niewłaściwego nastawienia (MN I, 261).

Oczywiste jest, że skoro ostatecznie należy zarzucić nauki prowadzące do nirwany (*dhamma*), to tym bardziej te, które do niej nie prowadzą (*adhamma*). Pamiętać jednak musimy, że w lgnięciu do poglądów chodzi o szkodliwą postawę zajmowaną wobec wszelkich poglądów, a nie tylko wobec poglądów fałszywych.

Swoje rozważania rozpocząłem od *Dhammapady* w przekonaniu, że nawet w tak popularnym tekście interesujący nas motyw znajdzie potwierdzenie. Jednak prawdziwą skarbnicę wartościowych dla nas wypowiedzi znajdziemy w innym kanonicznym tekście – *Suttanipācie*. Uwagę zwrócimy zwłaszcza na czwarty rozdział tego tekstu zatytułowany *Ósemki* (*Aṭṭhaka-vagga*), w którym dominującym zagadnieniem jest kwestia poglądów, a ściślej mówiąc, właściwej postawy wobec poglądów. Warto przypomnieć, że rozdział ten wraz z kolejnym należą do najstarszej warstwy literatury buddyjskiej. Kenneth R. Norman, który na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku dokonał przekładu *Suttanipāty* dla Pali Text Society, uznał za wielce prawdopodobne, iż w kształcie zbliżonym do obecnego rozdział ten funkcjonował już w czasach Buddy, w czym zgadzał się z innym badaczem – Hajime Nakamurą⁸¹. Przyjąć zatem możemy, że zawarte

⁸⁰ Por. także *Suttę o wymianie rydwanów* (*Rathāvinita-sutta*; MN I, 147), w której osiągnięcie kolejnych czystości dzięki praktyce życia religijnego porównane zostaje do wymiany przez króla zaprzęgów celem dotarcia do miasta – tak jak król pozostawia kolejne zaprzęgi, dążąc do miasta, tak praktyk pozostawia kolejne czystości, dążąc do nibbany bez lgnięcia.

⁸¹ K. R. Norman, *Pali Literature. Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*, Wiesbaden 1983, s. 63–64, 67–69, 85–86. Zob. także H. Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi 1996, s. 45; K. R. Norman, *The Aṭṭhakavagga and Early Buddhism*, [w:] *Jainism and Early Buddhism. Essays in Honour of Padmanabh S. Jaini*, vol. 2, ed. O. Qvarnström, Fremont 2003, s. 511–522.

w nim treści w dużym stopniu odzwierciedlają faktyczne nauczanie twórcy buddyzmu, chociaż niekoniecznie je wyczerpują.

Nim jednak przejdę do analizy tego rozdziału, warto wspomnieć w nawiązaniu do wcześniejszych uwag, że metafora tratwy została przywołana także w drugiej sutcie *Suttanipaty*. W Sn. 21 Budda zgodnie z wcześniej afirmowaną już postawą stwierdził, że po osiągnięciu drugiego brzegu nie potrzebuje więcej tratwy, chociaż była dobrze wykonana. Co ciekawe, również na początku czwartego rozdziału, którym się za chwilę zajmiemy, pojawia się analogiczna metafora. W Sn. 771 (Sn. IV.1.6) mówi się, iż po porzuceniu przedmiotów pragnienia przekracza się rozlewisko (*ogha*), osiąga drugi brzeg i opuszcza łódź⁸². Rozlewiskiem, które się w ten sposób przekracza, są skazy, a jedną z nich, jak wskazywałem powyżej, jest skaza żywienia poglądu (*diṭṭhoga*; *diṭṭhāsava*). Metafora tratwy jest ważna, ponieważ określa postawę przebudzonego wobec poglądów. Przebudzony nie traktuje ich jako własnych, gdyż niczego w ten sposób nie traktuje. Użyta w tym miejscu metaforę tratwy/łodzi można zatem uważać za zapowiedź tematu, który będzie dominował w czwartym rozdziale *Suttanipaty*. Tematem tym jest zaniechanie wszelkich pragnień, ze szczególnym uwzględnieniem pragnień ukierunkowanych na poglądy. Innymi słowy, ważnym wątkiem czwartego rozdziału jest afirmacja

Zwiąży, choć wyczerpujący opis struktury *Suttanipaty* uwzględniający także jej chronologię ze wskazaniem na najstarsze jej warstwy znaleźć można w: Bhikkhu Bodhi, *Introduction*, [w:] *The Suttanipāta. An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with Its Commentaries*, trans. idem, Somerville 2017, s. 27-32.

⁸² Prawdę powiedziawszy, to motyw przemierzania rozlewiska jest częstą metaforą w *Suttanipacie*. Pojawia się w Sn. 173, 174, 178, 183, 184, 219, 273, 471, 495, 538. W czwartym rozdziale pojawia się też w drugiej sutcie Sn. 779 (Sn. IV.2.8), gdzie stwierdza się: „w pełni zrozumiawszy postrzeżenie, powinien przekroczyć rozlewisko” (*saññaṃ pariññā vitareyya oghaṃ*). W czwartym rozdziale pojawia się jeszcze w Sn. 823 (Sn. IV.7.10). Motyw ten powraca też w piątym, uchodzącym za równie wczesny, rozdziale – w Sn. 1070 (Sn. V.7.2); 1081-1083 (Sn. V.8.5-7); 1096 (Sn. V.12.1); 1101 (Sn. V.13.1).

nieposiadania żadnych poglądów czy też krytyka postawy afirmującej wartość ich posiadania. Właśnie ze względu na tę krytykę głosi się przekonanie, że w obrazie wczesnego buddyzmu naszkicowanym w tym tekście dominuje tendencja sceptyczna.

Na poparcie tego przekonania można przytoczyć kilka strof obok tych dwóch, które przywołałem już we wcześniejszym rozdziale. W Sn. 787 oznajmia się, że ten, który nie ignie, nie posiada żadnych własnych poglądów, niczego nie twierdzi i nie neguje. Czytamy tam:

*upayo hi dhammesu upeti vādaṃ
anūpayam kena katham vadeyya
attam nirattam na hi tassa atthi
adhosi so diṭṭhi-m-idh' eva sabba ti ||*

Doprawdy ten, który ignie, angażuje się w spór między naukami. Ale jak i o co można spierać się z tym, który nie ignie? On niczego nie uznaje i nie odrzuca. Otrząsnął się w tym świecie z wszelkich poglądów.

Podobnie utrzymuje się w Sn. 851:

*nirāsatti anāgate atītam nānusocati
viveka-dassī phassesu diṭṭhisu ca na niyyati ||*

Nie Ignąc do przyszłości, nie żałuje przeszłości. Doświadczając oderwania w sferze kontaktu, nie kierują nim poglądy.

Brak poglądów jeszcze dobitniej stwierdza się w Sn. 911. Doskonały nie tylko nie posiada własnych poglądów. Co więcej, oznajmia się tam, że nie posiada on w ogóle żadnej wiedzy, a wobec opinii zachowuje równy dystans, czyli żadnej nie akceptuje, ale też żadnej nie zwalcza. Strofa zatem głosi:

*na brāhmaṇo kappam upeti samkham
na diṭṭhisārī na pi nāna-bandhu
ñatvā ca so sammutiyo puthujjā
upekhati uggahananta-m-aññe ||*

Bramin [tj. doskonaly], po oszacowaniu, nie angażuje się w umysłowe fikcje [*kappa*; tj. myśli, przedstawienia], nie kieruje się poglądami ani nie wiąże się z wiedzą. Poznawszy zwykle opinie, zachowuje równowagę [umysłu], podczas gdy inni je chwytają.

Z kolei w Sn. 913 o takim mędrцу, który nie kieruje się pożądaniem, mówi się ze względu na budzone skojarzenia w sposób niezwykle znamieny, że nie jest dogmatykiem (*nivissa-vādin*), czyli nie jest tym, który głosi ustalenie się, ulokowanie się, osadzenie się (od *nivisati* – ‘ustala się, lokuje się, osiedla się, zamieszkuje’) w jakimś poglądzie. Strofa brzmi:

*pubbāsave hitvā nave akubbam
na chandagū no pi nivissa-vādo
sa vippamutto diṭṭhi-gatehi dhīro
na lippati loke anatta-garahī ||*

Porzuciwszy przeszłe skazy, nie tworząc nowych, nie podążając za pragnieniem, nie jest dogmatykiem (*nivissa-vādin*). Całkowicie wyzwolony z dążenia do poglądów (*diṭṭhi-gata*), mędrzec (*dhīra*), nie obwiniając siebie, pozostaje nieskalany światem.

Na zakończenie tego przeglądu przykładów przypomnieć możemy jeszcze przywoływaną już w pierwszej części tej pracy wypowiedź (Sn. 786ab [Sn. IV.3.7ab]) głoszącą, że:

*dhonassa hī n’ atthi kuhiñci loke
pakappitā diṭṭhi bhavābhavesu*

Nigdzie w świecie oczyszczony nie posiada wymyślonych poglądów na temat [rzeczy] istniejących i nieistniejących.

Wobec powyższych świadectw powinniśmy zapytać, czy podejrzenia o sceptycyzm kierowane pod adresem Buddy i wczesnej buddyj-

skiej tradycji nie są faktycznie uzasadnione. Wszak podobieństwa ze starożytnym pirrońskim sceptycyzmem wydają się uderzające. Sądzę, iż odpowiedź na to pytanie znajdziemy w pierwszej strofie trzeciej sutty tego rozdziału (Sn. 780 [Sn. IV.3.1]), w której oświadcza się, co następuje:

*vadanti ve duṭṭha-manā pi eke
atho pi ve sacca-manā vadanti
vādañ ca jātaṃ muni no upeti
tasmā munī natthi khilo kubiñci ||*

Zaiste niektórzy ludzie o skażonych umysłach uczestniczą w dyskusji. Jednak również ci o umysłach wspartych o prawdę uczestniczą w dyskusji. Mędrzec (*muni*) nie angażuje się w powstałą dyskusję, dlatego nigdzie nie istnieje nieprzejednany/uparty mędrzec.

W strofie tej rozróżnione zostały trzy postawy, jakie ludzie mogą zajmować względem dyskusji. Pierwsza postawa (1) charakterystyczna jest dla tych, którzy wchodzi w dyskusję, będąc skażeni, czyli podlegając niewiedzy; postawę drugą (2) wyznaczają ci, którzy wchodzi w dyskusję, mając umysły wsparte o prawdę; podczas gdy postawa trzecia (3) cechuje mędrców, którzy nie wchodzi w dyskusję i dlatego nie są zniewoleni. Trzecią postawę uznaje się za najdoskonalszą. Mędrscy ci, będąc oczyszczeni, nie wchodzi w dyskusję, gdyż – jak dodaje strofa siódma – nie posiadają poglądów na temat bytu i niebytu (Sn. IV.3.7ab).

Przywołany podział jest niezwykle ważny, gdyż jego analiza pozwala już na wstępie odciąć wszelkie spekulacje na temat domniemanego sceptycyzmu wspomnianych mędrców. Chociaż stwierdza się, że mędrscy nie posiadają poglądów, to na przykładzie drugiej postawy wyraźnie widać, iż prawda czy też możliwość prawdziwego orzekania nie została zanegowana. Powodem, dla którego mędrscy nie posiadają poglądów, nie jest rozpoznanie równosilności wszelkich sądów, czyli ostatecznej niemożliwości rozstrzygnięcia prawdy bądź fałszu żadnego

sądu. Wartość trzeciej postawy wynika z zaprzestania lgnięcia do wszelkich poglądów. Mędrcy nie posiadają poglądów, gdyż wyzbyli się lgnięcia, przywiązania, pragnienia.

Warto przywołać dwie wymowne strofy z kolejnej sutty, które tę uwagę potwierdzą (Sn. 794-795 [Sn. IV.4.7-8]):

*na kappayanti na purekkharonti
accanta-suddhīti na te vadanti
ādāna-gaṇṭhaṃ gathitaṃ visajja
āsaṃ na kubbanti kuhiñci loke ||*

[Brahmani, czyli doskonali] nie spekulują (*na kappayan-ti*), nie opowiadają się (*na purekkharonti*), nie głoszą „oto najwyższa czystość” (*accantasuddhīti na te vadanti*). Rozewawszy zapleciony węzeł pragnienia, niczego w świecie nie pragną.

*śīmātigo brahmaṇo tassa n'atthi
ñatvā ca disvā ca samuggahitaṃ
na rāga-rāgi na virāga-ratto
tassidha n'atthi param uggaḥitaṃ ti ||*

Brahman [tj. doskonali], który przekroczył granice, który poznał i zobaczył, nie chwyta niczego. Nie znajduje upodobania w pragnieniu ani w braku pragnienia/bezpragnieniowości. Nie ma niczego w tym świecie, co uznaje za najwyższe [dość. chwyta jako najwyższe].

Podkreślić musimy, że strofa 795 ukazuje postawę doskonałego jako radykalnie przeciwną postawie sceptyka. Ten drugi nie posiada poglądów w związku z przekonaniem, że nie sposób niczego poznać. Doskonali nie posiada poglądów, właśnie dlatego że poznał i zobaczył (*ñatvā ca disvā ca*). W przeciwieństwie do sceptyka nie pozostaje on w poznawczej pustce owładnięty poznawczą niemocą. Poznanie doskonałego nie wyraża się jednak w sądzie o rzeczywistości, gdyż brahman niczego nie poznaje jako jakieś, tzn. nie odnosi się do poznawanego poprzez przedstawianie sobie jego pojęcia. Wspar-

cie dla tej uwagi znajdziemy w Sn. 802 (Sn. IV.5.7), gdzie możemy przeczytać:

*tassīdha diṭṭhe va sute mute vā
pakappitā n' atthi anū pi sañña
tam brāhmanam diṭṭhim anādiyānam
kenīdha lokasmim vikappayeyya ||*

Nie tworzy nawet najskromniejszego pojęcia [ew. nie żywi najmniejszego przypuszczenia] (*pakappitā n' atthi anū pi sañña*) odnośnie tego, co widzi, słyszy, myśli. Jak zatem w tym świecie zaklasyfikować tego brahmana, który nie przyjmuje żadnego poglądu?

Wyjźmy na chwilę poza *Suttanipatę*. Analogiczną myśl odnajdziemy w *Suttie wygłoszonej w parku Kalaki* zawartej w *Anguttaranikaji* (*Kālakārāma-sutta*; AN II, 25-26). Budda oznajmia tam (fragment ten parafrazuję), że:

Postrzegając, co jest do postrzeżenia, poznając, co jest do poznania, Tathagata nie konstruuje przedmiotu jako postrzeżonego/poznanego, jako niepostrzeżonego/niepoznanego, jako wymagającego postrzeżenia/poznania. Nie konstruuje też postrzegającego/poznającego. Widząc rzeczy, jakimi są, Tathagata nie twierdzi, że to, co inni widzą, co uznają za prawdziwe, jest prawdziwe ani nawet że nie jest prawdziwe. Dla Tathagaty nie ma niczego, na czym mógłby się oprzeć, czego mógłby się uchwycić.

Właściwe widzenie, możemy więc stwierdzić, polega na tym, żeby w odniesieniu do widzianego było tylko widziane, w odniesieniu do słyszanego – słyszane itd. Jeżeli doświadcza się w ten sposób, to w związku z tym, co widziane, nie pojawia się widzący itd., jak powtarza *Mālunkyāputta-sutta* z *Sanjuktanikaji* (SN IV, 73) oraz *Bahiya-sutta* z *Udany* (Ud. 8). Natomiast *Dhammapada* stwierdza lakonicznie (DhP 273): „najlepszy człowiek – ten, co widzi” (*seṭṭho [...] dipadānañ ca cakkhumā*).

Utrzymywanie takiej postawy ma ciekawe konsekwencje, na które warto wskazać. W dwudziestym szóstym kazaniu *Dighanikaji*, tj. w *Kazaniu będącym jak ryk lwa o obrocie kołem* (*Cakka-vatti-siha-nāda-sutta*), Budda dwukrotnie zaleca mnichom (DN III, 58 i 77), aby ci polegali tylko na sobie i na dhammie, żeby sami dla siebie byli wyspą, tylko w sobie i w dhammie znajdowali schronienie. Pojawia się jednak pytanie, jak mnisi mają polegać na sobie. Odpowiadając na nie sobie samemu, Budda oznajmia, że polegają oni na sobie, gdy obserwują ciało w ciele, uczucia w uczuciach, umysł w umyśle, przedmioty umysłu w przedmiotach umysłu, czyli, mówiąc krótko, zachowują czujność (*sampajāna*) i uważność (*satimā*) umysłu. Ten, który jest uważny, polega tylko na sobie, czyli widzi tylko to, co widzi, niczego nie projektując, niczego nie nakładając, nie zdając się na nic innego, w tym również nie zdając się na wiarę (*saddhā*), będącą w istocie projekcją własnych oczekiwań i nadziei. Ktoś taki, mówi się w Sn. 853, „nie jest ani bezkrytyczny [tj. pełen ufności], ani nie niezainteresowany” (*na saddho na virajjati*). Nie dziwi więc, że w samym tylko czwartym rozdziale *Suttanipaty* uważność wspomniana jest aż dziesięć razy⁸³.

Na znaczenie uważności wskazuje *Kazanie o wszystkich skazach* (*Sabbāsava-sutta*; MN I, 6-12 [MN 2]). Stwierdza się tam, iż osoba prosta, zachowując nieodpowiednią uwagę (*ayoniso manasikāra*), chwytą się różnych poglądów, których podstawą jest przedstawienie „ja”. Budda oznajmia (MN I, 8): „Owo żywienie/chwytywanie się poglądów, mnisi, nazywa się gąszczem poglądów, pustynią poglądów, skrzywieniem poglądów, chwiejnością poglądów, kajdanami poglądów” (*idam vuccati bhikkhave diṭṭhi-gataṃ diṭṭhi-gabanam diṭṭhi-kantāram diṭṭhi-visūkam diṭṭhi-vipphanditam diṭṭhi-samyojanam*)⁸⁴. Ten natomiast, który zachowuje odpowiednią uwagę (*yoniso manasikāra*),

⁸³ Odniesienie do uważności pojawia się w: Sn. IV.1.3, 6; IV.10.8; IV.14.2, 19; IV.16.8, 10, 19, 20, 21.

⁸⁴ Podobna uwaga pojawia się w MN I, 485.

usuwa skazy (*āsava*) poprzez widzenie (*dassana*), a tym, co widzi, są cztery szlachetne prawdy, czyli cierpienie, powstawanie cierpienia, ustanie cierpienia oraz droga prowadząca do ustania cierpienia⁸⁵.

Wróćmy jeszcze na chwilę do sutty *Mahā-tanhā-saṅkhaya* (MN 38), wzmiankowanej powyżej przy okazji omawiania metafory tratwy. Kontynuując swoją naukę o widzeniu zależnego powstawania, Budda oznajmia, że ci, którzy poznają i widzą zależne powstawanie, nie mówią: „Nauczyciel cieszy się naszym szacunkiem. Mówimy, jak mówimy z szacunku do nauczyciela” (*satthā no garu, satthugāravena ca mayam vadema*; MN I, 265). Oni też nie zajmują postawy zaprzeczania poglądom innych ascetów, chociaż nie akceptują poglądów innych nauczycieli. Nie wracają do praktyk, sporów ani pomyślnych znaków manifestowanych przez innych ascetów i braminów. Mówią tylko to, co sami poznali, zobaczyli i odkryli (*yadeva tumhākaṃ sāmam nātaṃ sāmam diṭṭhaṃ sāmam vidiṭaṃ, tadeva tumhe vadetha*)⁸⁶. Dlatego też, kiedy pewnego razu Sariputta dał wyraz swojej wierze w to, iż nigdy nie było i nie będzie nikogo o doskonalszym umyśle niż Budda, ten go upomniał, oznajmiając, że nie powinien wypowiadać się o stanie umysłów innych, jeżeli ich nie poznał (DN III, 99-100). Doskonali bowiem, jak zapewnia DhP 97, widzi, nie ma wierzeń.

Kwestia właściwego sposobu patrzenia powraca w nauczaniu Buddy wielokrotnie. Odniesiemy się do jeszcze jednego miejsca, w którym jest to zagadnienie centralne. W pierwszym kazaniu *Madḍḍhimanikāji* Budda poucza zaawansowanych uczniów (*sekha*), że należy unikać wyobrażania sobie każdego zjawiska i radowania się nim (MN I, 1-6). W szczególności przestrzega przed znajdowaniem upodobania w nirwanie. Tego rodzaju upodobanie jest związane z pojmowaniem owych

⁸⁵ Więcej na ten temat zob. C. S. Anderson, *Pain and Its Ending. The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon*, London–New York 2013, s. 36.

⁸⁶ Zob. przywołana poniżej strofę Sn. 868, w której oznajmia się, że asceta wypowiada się o stanach umysłu, poznawszy je wprzód.

zjawisk i nirwany jako „moje”, czyli z egotycznym odniesieniem do nich. Ze względu na sposób odnoszenia się do zjawisk, stwierdza, można wyróżnić cztery kategorie istot. Pierwszą stanowi nieuczony zwykły człowiek (*assutavā puthujjana*). Odnosi się on do wszystkiego, przedstawiając sobie, wyobrażając sobie to, np. gdy taki człowiek postrzega ziemię jako ziemię (*paṭhavim paṭhavito sañjānāti*; MN I, 1), to postrzega ją na drodze przedstawiania sobie, postrzega za pośrednictwem przedstawienia (*maññanā*), a przedstawianie sobie naznaczone jest egotyzmem, dlatego gdy postrzega, to to, co postrzega, pojmuje (*maññati*) na różne sposoby, odnosząc siebie do tego, co postrzegane, jako tożsamego, jako zawartego w, jako odrębnego, jako będącego posiadaczem. Znajduje w tym upodobanie (*abhinandati*), ponieważ brak mu pełnego zrozumienia/poznania (*apariññāta*). W ten sam egotyczny sposób odnosi się do nirwany.

Drugą kategorią jest zaawansowany uczeń (*sekha*; MN I, 4). Jako istota nieprzebudzona, która nie osiągnęła jeszcze celu, cierpi na tę samą przypadłość, co istota pierwszej kategorii. Różni się jednak od niej świadomie podejmowanym wysiłkiem ukierunkowanym na osiągnięcie pełnego zrozumienia (*pariññeyya*). On wie, że postrzegając ziemię jako ziemię, nie powinien pojmować (*mā maññi*) jej na różne sposoby, nie powinien znajdować w tym upodobania (*mā abhinandi*).

Kategorię trzecią stanowi arahant (*araha*; *arahant*; MN I, 4), który zniszczył skazy (*khināsava*), osiągnął cel (*anuppatta-sadattha*), zniszczył kajdany istnienia (*parikkhīna-bhava-samyojana*), wyzwolił się dzięki właściwemu poznaniu (*sammadaññā vimutta*). Arahant niczego sobie nie przedstawia (*na maññati*), on poznaje bezpośrednio (*abhiñjānāti*). Nie znajduje w niczym upodobania (*nābhinandati*), gdyż w pełni zrozumiał (*pariññāta*), uwolnił się od pragnienia poprzez zniszczenie pragnienia (*khayā rāgassa vītarāgattā*), uwolnił się od awersji poprzez zniszczenie awersji (*khayā dosassa vītadosattā*) oraz uwolnił się z omroczenia poprzez zniszczenie omroczenia (*khayā mohassa vītamohattā*).

Kategorią czwartą jest Tathagata, który będąc w pełni doskonale przebudzonym (*sammā-sambudha*; MN I, 5-6), zrozumiał, że upodo-

banie, czyli znajdowanie w czymś radości, jest korzeniem cierpienia (*nandī dukkhassa mūlan*; MN I, 6).

Poniższą strofę z *Suttanīpaty* można uznać za zwięzłe podsumowanie prezentacji Tathagaty, chociaż w pierwotnym kontekście określa ona cel dążeń mnicha. Czytamy w niej (Sn. 800 [Sn. IV.5.3]):

*attam paḥāya anupādiyaṇo
ñāṇe pi so nissayaṃ no karoti
sā ve viyattesu na vaggasāri
diṭṭhim pi so na pacceti kiñci ||*

Porzuciwszy to, co uznawał [tj. poglądy], i nie lgnąc do niczego nowego, nie znajduje oparcia (*nissayaṃ no karoti*) nawet w wiedzy (*ñāṇa*). Pośród uczonych (*viiattesu*) nie opowiada się po żadnej stronie (*na vaggasāri*). Nie powraca do żadnego poglądu.

Ponownie widzimy, że problemem jest znajdowanie oparcia (*nissaya*), tj. lgnięcie. Nie należy lgnąć do poglądów, czyli do umysłowych przedstawień rzeczy, ale nie należy lgnąć też do wiedzy, czyli do przedstawiania sobie stanu poznania bez lgnięcia. Ściśle rzecz biorąc, to owo przedstawianie sobie poznania bez lgnięcia jest problemem tylko dla nieprzebudzonego. Być przebudzonym to po prostu widzieć, nie lgnąć. Taki jest sens stwierdzenia, że doskonały „nie znajduje oparcia nawet w wiedzy”. Strofa nie mówi, że nie powinien on tego robić, tylko orzeka, że tego nie robi. Z jednej strony dlatego, iż doskonały nie traktuje poglądu jako właściwego sposobu wyrażania wiedzy. Nawet wiedza bowiem, czyli poznanie prawdziwe wyrażone w sądzie, może być czy też wręcz dla nieprzebudzonego zawsze jest przedmiotem lgnięcia. Z drugiej strony nie odnosi się on do wiedzy jako tego, co dane jest jemu jako jakiemuś „ja”, bowiem tylko widzi widziane, słyszy słyszane itd. Jego poznanie nie jest zapośredniczone w poglądzie, czyli w sądzie, tj. w umysłowej reprezentacji domniemanego stanu rzeczy. *Suttanīpata* nie stwierdza zatem, że nie ma wiedzy, tylko że nawet wiedza nie jest właściwym przedmiotem lgnięcia.

Tak jak wcześniej przywoływałem strofy sugerujące sceptycyzm, tak w równym stopniu można przytoczyć pochodzące z czwartego rozdziału wypowiedzi, które poznanie jednoznacznie afirmują. Gwoli przykładu przytoczę jeszcze tylko jedną. W Sn. 947 oznajmia się:

*sa ve vidvā sa veda-gū ñatvā dhammam anissito
sammā so loke iriyāno na pibetīdha kassaci ||*

Zaprawdę on jest wiedzącym, on osiągnął doskonałą wiedzę [tj. on jest prawdziwym znawcą Wedy], poznawszy dhammę, jest niezależny. Postępując w życiu właściwie, niczego w tym świecie nie pożąda.

Rola tej strofy nie polega tylko na tym, że w sposób niepozostawiający wątpliwości odnosi się do wiedzy z uznaniem, używając aż trzech określeń wskazujących pozytywnie na poznanie i wiedzę. Mędrzec (*muni*), doskonały (*brāhmaṇa*), czyli faktycznie Budda, jest *vidvā* – wiedzącym, mądrym, *veda-gū* – tym, który osiągnął doskonałą, najwyższą wiedzę, oraz stał się niezależny (*anissita*), uprzednio poznawszy (*ñatvā*) dhammę. Strofa ta jest szczególnie interesująca ze względu na to, że poprzez określenie *veda-gū* w sposób ewidentny odnosi się krytycznie do bramińskiego ideału wiedzy. Prawdziwym brahmanem, prawdziwym znawcą Wedy, prawdziwym posiadaczem wiedzy, głosi ten wers, nie jest kapłan, znawca formułek i słów, tylko Budda. On posiadał bowiem jedyną wartościową, gdyż wyzwalającą, wiedzę, czyli, jak mówi cytowana dalej strofa Sn. 868, poznał funkcjonowanie umysłu.

1.5.1. Spór jako sposób wyrażania się lgnięcia

Ci, którzy wiedzy nie posiadają, czyli nie widzą bezpośrednio, pozostają w nieustannym sporze. Obok stwierdzenia, że doskonały nie posiada poglądów, drugim momentem, który może nasuwać podejrzenie, że w czwartym rozdziale mamy do czynienia z promowaniem

postawy sceptycznej, jest stwierdzenie, że doskonały nie bierze udziału w sporach charakterystycznych dla tych, którzy bronią poglądów. Bez wątplenia *Aṭṭhaka-vagga* nie wyraża się o sporze i w ogóle o filozoficznej dyskusji w sposób pozytywny. Dla zilustrowania tej negatywnej postawy warto przytoczyć kilka strof. W Sn. 796 (Sn. IV.5.1) oznajmia się:

*paraman ti diṭṭhīsu paribbasāno
yad uttarimkurute jantu loke,
hinā ti aññe tato sabba-m-āha
tasmā vivādāni avītivatto ||*

Obstając przy poglądach uznanych za „najwyższe”, człowiek ceni je najbardziej w świecie. Wszystkie inne nazywa „niższymi”. Dlatego nie wyszedł poza spór.

Problem żywienia poglądów polega na tym, sugeruje tekst, że poglądy dla tego, kto je afirmuje, nie są emocjonalnie przejrzyste i neutralne. Dla Buddy asercja, czyli uznanie zdania za prawdziwe, oraz negacja, czyli odmówienie zdaniu prawdy, nie jest wyłącznie kwestią logiki, a nawet można by zaryzykować stwierdzenie, że kwestia logiczna jest tu najmniej istotna. Asercja, jak i negacja są ważne z perspektywy psychologii i poznawczej oraz soterycznej pragmatyki. Asercja bowiem nie jest czystą afirmacją prawdy jako takiej, tylko afirmacją prawdy dla tego i przez tego, który ją afirmuje. Mówiąc inaczej, asercja jest sposobem wyrażania się „ja” i dlatego musi, a nie tylko może, być nacechowana emocjonalnie. Stąd powszechna i w pewnym sensie naturalna obecność w kulturze narracji o strzeżeniu prawdy, o walce o prawdę, o obronie prawdy. Prawda zatem dla tego, kto jest jej rzecznikiem, staje się czymś najwyższym. Bronić jej bowiem to bronić własnego „ja”, to bronić samego siebie. Atak na prawdę jest zawsze atakiem na „ja” tego, dla którego to jest prawda. Tak więc jesteśmy skazani na spór, gdyż poglądy nas zniewalają, są dla nas kajdanami (*gantha*), jak stwierdza poniższa strofa (Sn. 798 [Sn. IV.5.3]).

*tam vāpi gantham kusalā vadanti
 yaṃ nissito passati hīnam aññam
 tasmā hi diṭṭham vā sutam mutam vā
 sīlabbatam bhikkhu na nissayeyya ||*

Pogląd ten znawcy (*kusala*) nazywają kajdanami (*gantha*). W relacji do niego inne postrzega się jako niższe. Dlatego mnich (*bhikkhu*) nie powinien zależeć od tego, co widziane, słyszane, myślane, ani od cnotliwych czynów i rytualnych nakazów.

Jedynym rozwiązaniem jest dążenie do zaprzestania lgnięcia do tego, czego w najszerszym tego słowa znaczeniu doświadczamy, a zatem również do tego, co myślimy. Nie jest to jednak zadanie, któremu łatwo można podołać, a już z pewnością nie jest to kwestia samej decyzji. Potwierdza to kolejna strofa (Sn. 785 [Sn. IV.3.6]):

*diṭṭhīnivesā na hi svātivattā dhammesu niccheyya samuggahītam
 tasmā naro tesu nivesanesu nirassati ādiyati-cca dhammam ||*

Niełatwo przekroczyć przywiązanie do poglądów, gdy spośród wielu nauk po namyśle jakąś się uznało. Dlatego człowiek odrzuca i przyjmuje naukę spośród owych upodobań.

Spór w nauczaniu Buddy przedstawiany jest zawsze jako forma konfliktu. Narzędzia konfliktu mogą się różnić, ale jego natura pozostaje stała. Spór ma źródło w lgnięciu. Ta kwestia jest tematem nieustannie przewijającym się w tekstach kanonu. W AN I, 66-67 Mahakacczana został spytany o przyczynę konfliktów między świeckimi i między ascetami. W odpowiedzi wskazał na różnicę w przedmiocie lgnięcia obu tych grup. Świeccy i asceci spierają się z powodu przywiązania (*vinivesa* = *abhinivesa*), zniewolenia (*vinibandha*), łaknienia (*paligedha*), obsesji (*pariyuṭṭhāna*) i przylgnięcia (*ajjhosāna*), z tym że w wypadku pierwszych przedmiotem tych umysłowych postaw jest zmysłowe pragnienie (*kāma-rāga*), w wypadku drugich pragnienie posiadania poglądów (*diṭṭhi-rāga*). Nie należy tej uwagi rozumieć

w ten sposób, że świeckim spory o poglądy są obce. Chodzi raczej o to, że w wypadku ascetów, przy założeniu, że są to faktycznie asceci, czyli ci, którzy z definicji zapanowali czy też dążą do zapanowania nad zmysłowym pożądaniem, ich egotyczna pożądlliwość ciągle znajduje ujście w ukierunkowaniu na sposób, w jaki przedstawiają sobie stan rzeczy. Tylko Budda, przyznaje Mahakacczana, przekroczył przywiązanie do zmysłowości i do poglądów.

Z kolei w *Kazaniu do Kosambijczyków* (*Kosambiya-sutta*; MN I, 320-325) Budda zareagował na fakt zaangażowania mnichów w intensywne spory filozoficzne. Wezwawszy ich przed swoje oblicze, zwrócił im uwagę na to, jak należy właściwie praktykować pogląd, który jest szlachetny i wyzwalający (*diṭṭhi ariyā niyyānikā*), i który prowadzi do całkowitego zniszczenia cierpienia (*sammā-dukkhakkhaya*). Otóż, oznajmia Budda, mnich, który taki pogląd praktykuje, powinien udać się na ubocze i badać siebie pod kątem tego, czy jego umysł nie ulega obsesji (*pariyuṭṭhāna*), która uniemożliwiłaby mu poznanie i zobaczenie rzeczy, jakimi są (*yathā-bhūtaṃ na jāneyyaṃ na passeyyaṃ*). Badanie to powinno polegać m.in. na sprawdzaniu, czy nie jest się zaangażowanym w spekulacje na temat rzeczywistości oraz w filozoficzne spory. Umysł mnicha, który uczestniczy w sporach i pogrążony jest w dyskusjach, dżgając innych słowami, ogarnięty jest obsesją (MN I, 323). Jak widzimy, praktykowanie właściwego poglądu (*sammā-diṭṭhi*) nie polega na trzymaniu się treści poglądu, na obronie prawdziwości tego poglądu, tylko na opróżnianiu umysłu z lgnięcia do wszelkiego poglądu. Tylko takie działanie jest zgodne z intencją, która stała za wygłoszeniem przez Buddę tego, co tradycja nazywa właściwym poglądem.

Aṭṭhaka-vagga będzie ten obsesyjny aspekt sporów uwypuklać. Możemy się o tym przekonać na przykładzie poniższej strofy (Sn. 882 [Sn. IV.12.5]).

*na vāhaṃ etaṃ tathiyaṃ ti brūmi
yaṃ āhu balaṃ mithu aññaṃaññaṃ*

*sakam sakam diṭṭhim akamsu saccam,
tasmā hi bālo ti param dahanti ||*

Nie mówię „to jest prawda”, jak to mówią głupcy do siebie wzajemnie, którzy tylko własne poglądy uznają za prawdziwe. Dlatego oni uważają innych [tj. oponentów] za głupców.

Budda nie traktuje swojej wypowiedzi jako równorzędnej wypowiedziom innych nauczycieli. Nie traktuje jej też jako wyższej ani niższej. Jest ona względem innych niewspółmierna, gdyż Budda w jego wypowiadaniu się kieruje intencja niesienia pomocy innym, a nie prawda w znaczeniu potrzeby pojęciowego przedstawienia innym, jakie rzeczy są. Każde pojęciowe przedstawienie rzeczy jest bowiem zapośredniczone w błędzie poznawczym, a tym samym prowadzi do konfliktu. W wypadku Przebudzonego niesienie pomocy innym polega na takim na nich oddziaływaniu, aby oni mogli sami powtórzyć jego wyzwalające doświadczenie. Chociaż Budda nie kieruje prawdą, to nie oznacza to jednak, iż z perspektywy buddyjskiej nie ma znaczenia, co jest głoszone, czyli postawa Przebudzonego nie prowadzi do poznawczego relatywizmu. Wręcz przeciwnie, w *Suttanipācie* pojawia się jednoznaczne zapewnienie o istnieniu tylko jednej prawdy. W Sn. 884 (Sn. IV.12.7), czytamy:

*ekam hi saccam na dutīyam atthi
yasmim pajā no vivade pajānam
nānā te saccāni sayam thunanti
tasmā na ekam samanā vadanti ||*

Faktycznie istnieje tylko jedna prawda, drugiej nie ma, o którą człowiek, który to poznał, nie spiera się⁸⁷. Oni gło-

⁸⁷ Fragment ten jest ekstremalnie niejednoznaczny. Podążam tutaj za rozstrzygnięciami Bhikkhu Bodhiego, który z kolei trzymał się wykładni sugerowanej w komentarzu, zob. *The Suttanipāta. An Ancient Collection...*, s. 308; s. 1357, przyp. 207; s. 1157.

szą jednak własne różne prawdy, dlatego asceci nie mówią jednego.

Prawda jest tym, co ostatecznie widziane, i jako taka jest tylko jedna, tzn. to, co ostatecznie widziane, może być widziane tylko w jeden sposób, żeby taka prawda wyzwalała. Ci, którzy widzą faktyczny stan rzeczy, nie spierają się. Innymi słowy, wyzwolenie polega na pozostawianiu umysłu w stanie widzenia prawdy, a nie w stanie przedstawiania sobie prawdy, który to stan jest zawsze stanem jej domniemywania. Dlatego Budda nie musi mówić: „to jest prawdą”, nie musi nikogo o prawdzie zapewniać, nie musi do niej nikogo przekonywać, gdyż on ją widzi. Strofa Sn. 886 (Sn. IV.12.9) również zapewnia o jednej prawdzie.

*na b' eva saccāni bahūni nānā
aññatra saññāya niccāni loke
takkañ ca diṭṭhīsu pakappayitvā
saccaṃ musā ti dvaya-dhammam āhu ||*

Nie ma jednak wielu różnych prawd z wyjątkiem [błédnego] postrzegania trwałych rzeczy w świecie. Przemysławszy racjonalnie poglądy, ogłosili naukę o parze – prawdzie i fałszu.

Jedyna wielość prawd, z jaką mamy na co dzień do czynienia, bierze się z błędu poznawczego, który polega na „postrzeganiu” trwałych rzeczy w świecie. Trwałych znaczy tutaj będących w domniemaniu realnymi bytami. W tle tej wypowiedzi daje się dostrzec przesłanie *Kazania do Katjajany* – przeświadczenie o trwałości jest przeświadczeniem o istnieniu. Ci, którzy szukają bytu, ostatecznie szukają go jako czegoś trwałego. Prawda i fałsz okazuje się zatem poznawczym korelatem bytu i niebytu. W związku z tym, tak jak Budda unieważnia dystynkcję istnienia i nieistnienia, tak też będzie ostatecznie unieważniał dystynkcję prawdy i fałszu jako własności poglądów. Prawda i fałsz jako własności poglądów mają zastosowanie tylko w obszarze sansary, czyli błędu poznawczego. Prawdą jedyną, czyli wyzwalającą,

jest prawda widzenia rzeczy, jakimi są. Jednak ci, którzy tkwią w błędzie, nie widzą rzeczy jako rzeczy, tzn. nie widzą formy jako formy, uczuć jako uczuć itd. Stąd też, głoszą oni to, co błędnie widzą. O tym zapewnia nas strofa Sn. 781:

*sakaṃ hi diṭṭhiṃ katham accayeyya
chandaṇunīto ruciyaṃ nivīṭṭho
sayam samattāni pakubbamāno
yathā hi jāneyya tathā vadeyya ||*

Będąc pobudzonym pragnieniem, ulegając skłonności, robiąc, co się robi jako coś normalnego, jak można przekroczyć własny pogląd? Jak się bowiem poznaje, tak się twierdzi.

Budda, a za nim wczesna tradycja buddyjska wskazują na ścisły związek głoszonych poglądów ze sposobem postrzegania rzeczy. Mówiąc inaczej, poglądy stanowią ekspresję błędu poznawczego, który konstytuuje się na poziomie postrzegania. Myśl ta znalazła rozwinięcie w *Kazaniu o miodowej kulce* (*Madhu-piṇḍika-sutta*; MN I, 108-113 [MN 18]). W mowie tej pewien arogancki młodzieniec znany jako Dandapani (p. Daṇḍapāṇi)⁸⁸, przyjąwszy prowokacyjną postawę, zadał Buddzie pytanie: „Co asceta twierdzi, co głosi?” (*kim vādi samaṇo kimakkhāyī ti*). W odpowiedzi usłyszał, że Budda twierdzi i głosi w taki sposób, że ten, kto postępuje zgodnie z jego nauką z nikim nie spiera się w świecie (*na kenaci loke viggayha tiṭṭhati*)⁸⁹, a co więcej, ko-

⁸⁸ Imię to, a raczej przydomek, znaczy dosł. ‘dzierzyciel kija’, co wiązało się z faktem, iż jego właściciel chodził, wspierając się na złoconym kiju, tj. lasce. Ponieważ był młody i zdrowy, to akt ten traktowany jest w tekście jako świadectwo jego pretensjonalności i wyraz pychy, gdyż poprzez to akcesorium, jak możemy się domyślić, chciał on sobie nadać oznaki godności charakteryzujące w jego mniemaniu starego mędrca.

⁸⁹ Odpowiedź ta koresponduje z inną słynną wypowiedzią Buddy z *Kazania o kwiatach* (*Pupphā-sutta*; SN III, 138), którą przywoływałem już w pierwszej części tej pracy, a w której oznajmił, że nie on spiera się ze światem, tylko świat spiera się z nim.

goś takiego nie pętają już jego postrzeżenia (*saññā nānusenti*; MN I, 108). Usłyszawszy to objaśnienie, Dandapani niczego już nie rzekł, tylko mimiką okazał swoją dezaprobatę i odszedł.

Wieczorem otoczony grupą młodych mnichów Budda powrócił do tej rozmowy. Wskazał na podstawę, na której dochodzi do spętania człowieka postrzeżeniami i pojęciami. Stwierdził, że jeżeli nie znajduje się niczego, co raduje, co zadowala, do czego się lgnie, to ustają wszystkie ukryte skłonności, w tym m.in. do poglądów (*diṭṭhānusaya*), do wątpienia (*vicikicchānusaya*), do pychy (*mānānusaya*), do pragnienia istnienia (*bhava-rāgānusaya*), do niewiedzy (*avijjānusaya*). Kończy to w jego opinii przemoc, pośród przejawów której wymienił także wzajemne obwinianie się, złośliwości, fałszywe oskarżenia i spory (*vivāda*) oraz kładzie kres wszelkim innym szkodliwym stanom umysłu (MN I, 109-110). Po tych słowach udał się na spoczynek.

Mnisi pozostawieni samym sobie mieli jednak poczucie, że nie zrozumieli tej nauki, dlatego postanowili udać się do powszechnie szanowanego i cenionego czcigodnego Mahakaczcza z prośbą o jej objaśnienie. Pytany o znaczenie słów Buddy Mahakaczcza odpowiedział, że mnisi powinni przede wszystkim spytać jego samego, gdyż: „On zna poznane, widzi widziane, jest okiem/widzeniem, jest wiedzą, jest dhammą, jest doskonałym, głosicielem, wskazującym, objaśniającym znaczenie, dawcą nieśmiertelności, panem dhammy, Tathagatą” (*jānaṃ janati passam passati, cakkhu-bhūto ñāṇa-bhūto dhamma-bhūto brahma-bhūto, vattā pavattā, atthassa ninnetā amatassa dātā dhammassāmī tathāgato*; MN I, 111). Ostatecznie jednak Mahakaczcza zgodził się objaśnić naukę mistrza. Zrobił to w sposób, który poczynsz od *Kazania do Katjajany*, będzie stale z nim kojarzony – wskazał na strukturę zależnego powstawania, w którą ujął proces kształtowania się myślenia i spekulacji. Stwierdził mianowicie, iż (MN I, 111-112):

*cakkhuñ c' āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhu-viññānaṃ,
tinnam saṅgati phasso, phassa-paccayā vedanā, yaṃ vedeti tam*

sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tattonidānaṃ purisaṃ papañca-saññā-saṅkhā samudācaranti atitānāgata-paccuppannesu cakkhu-viññeyyesu rūpesu.

W zależności od oka i formy materialnej, powstaje świadomość widzenia; spotkanie tych trzech to kontakt; uwarunkowane kontaktem jest uczucie; co ktoś czuje, to postrzega; co ktoś postrzega, o tym myśli; o czym ktoś myśli, o tym spekuluje [dosł. to umysłowo rozplenia]; o czym ktoś spekuluje, to jest podstawą, na której postrzeżenia i pojęcia skażone spekulacją/rozplenieniem osaczają człowieka odnośnie do przeszłych, teraźniejszych i przyszłych form poznawalnych okiem.

Tę samą uwagę Mahakaczczana powtórzył w odniesieniu do pozostałych władz ujmowania, a następnie dodał, że „gdy istnieją oko, forma i świadomość, to możliwe jest wskazanie kontaktu; gdy istnieje manifestacja kontaktu, to możliwe jest wskazanie manifestacji uczucia”, i tak po kolei aż do stwierdzenia, że gdy „istnieje manifestacja myślenia, to możliwe jest wskazanie manifestacji bycia osaczonym przez postrzeżenia i pojęcia skażone spekulacją” (*vitakka-paññatiyā sati papañca-saññā-saṅkhā-samudācarana-paññattim paññāpessatiti*; MN I, 112). Wskazując na te zależności, Mahakaczczana mógł ostatecznie określić, brak czego prowadzi do braku przemocy i konfliktu, a tym samym i sporu. Jak widzimy, mamy tutaj do czynienia z rozbudowaną koncepcją, która osadza spór w samym fakcie myślenia, a ten z kolei ostatecznie w postrzeganiu naznaczonym błędem.

1.5.2. Wątpienie jako sposób wyrażania się lgnięcia

Odrębnym zagadnieniem, którym powinniśmy się przez chwilę zająć, jest status wątpienia. Ustalanie się w postawie wątpienia w możliwość uzyskania poznawczych rozstrzygnięć wydaje się konstytutywną cechą starożytnego sceptycyzmu. Nie od rzeczy zatem będzie przyrzec

się temu, jak kwestia ta traktowana jest w tekście cieszącym się ze wszystkich buddyjskich tekstów opinią najbardziej sceptycznego.

W tekstach palijskich stan wątpienia określany jest standardowo dwoma terminami: *vicikicchā* oraz *katham-kathā*, oba można tłumaczyć jako 'wątpienie, niepewność', przy czym ten drugi odnosi się do wątpienia, wskazując dosłownie na sytuację nieustannego wypowiedania/zadawania (*kathā*) pytania „jak?” (*katham*). Wątpiący to zatem ten, który pozostaje w stanie nieustannego zapytywania. W czwartym rozdziale *Suttanipaty* wątpienie przywołane zostało tylko w dwóch strofach, tj. w Sn. 866 i 868, przy użyciu drugiego z tych terminów.

W Sn. 866 (Sn. IV.11.5) postawione zostaje pytanie o to, w czym swój początek mają różne stany umysłu, o których mówi Asceta, tj. Budda, takie jak pragnienie (*chanda*), irytacja (*kodha*), kłamlliwość (*mosa-vajja*), formułowanie opinii (*vinicchaya*) i właśnie niepewność (*katham-kathā*). Strofa Sn. 867 udziela odpowiedzi na pytanie o to, w czym początek ma pragnienie. Źródłem pragnienia, oznajmia się tam, jest doświadczenie przyjemności i nieprzyjemności, co z kolei pozostaje w związku z ujmowaniem przedmiotów doświadczenia jako istniejących lub nieistniejących, a to znajduje wyraz w formułowaniu opinii o tym, co wartościowe i bezwartościowe. Strofa Sn. 868 (Sn. IV.11.7) udziela odpowiedzi o początek pozostałych stanów umysłu:

*kodho mosa-vajjañ ca katham-kathā ca
ete pi dhammā dvaya-m-eva sante
katham-kathī nāṇa-pathāya sikkhe
ñatvā pavuttā samanena dhammā ||*

Irytacja, kłamlliwość, niepewność oraz także te [inne] stany umysłu [powstają], gdy owa para [przyjemność i nieprzyjemność] istnieje. Niechaj niepewny uprawia się w ścieżce poznania. Asceta wypowiedział się o stanach umysłu, poznawszy [je].

Można powiedzieć, że pozostałe stany umysłu swój początek mają dokładnie w tym samym miejscu co pragnienie – czyli w doświadcza-

niu przyjemności i nieprzyjemności. Uwaga ta jest o tyle ważna, że klarownie pokazuje, jak stan niepewności, wątpienia kategoryzowany jest w buddyjskiej praktyce podążania do dobrostanu. Jest takim samym szkodliwym stanem umysłu, jak pozostałe wskazane stany. Należy się go pozbyć poprzez wprawianie się w poznanie. Owo poznanie dotyczy właśnie kształtowania się szkodliwych stanów umysłu⁹⁰.

Jeszcze raz powinienem podkreślić, jak zrobiłem to w pierwszym rozdziale tej części, iż, wskazując na potrzebę wyzbycia się wątpienia, nie chodzi tutaj o krytykę poznawczej otwartości i dociekliwości w obronie znaczenia wiary i zaufania do duchowego autorytetu. W świetle omawianych wcześniej zaleceń Buddy nawołujących uczniów do bycia wyspą i schronieniem dla samych siebie, które doskonale korespondują z przesłaniem przywoływanego już *Kazania do Kalamów* (*Kālāma-sutta*; AN I, 188–193), takie ujęcie tej kwestii jest całkowicie pozbawione sensu. W nauczaniu Buddy pozostawanie w stanie permanentnego wątpienia spotyka się z krytyką, gdyż postrzegane jest przede wszystkim jako stan poznawczej ociężałości, bardziej jako świadectwo poznawczej bierności i niemocy, niż poznawczej aktywności i dociekliwości.

Tak więc, oznajmia się w *Suttanipacie*, żeby zaniechać poglądu, nie należy popadać w zwątpienie, tylko „wprawiać się w ścieżce poznania” (*ñāṇa-pathāya sikkhe*). W *Kazaniu o usuwaniu* (*Sallekha-sutta*; MN I, 40–46) Budda przedstawia wątpienie jako jedną z wielu szkodliwych postaw umysłowych, które należy przekroczyć. Mnisi powinni ustalać się w następującym postanowieniu: „Inni będą wątpiący, my tutaj przekroczymy wątpienie” (*pare vecikicchī bhavissanti, mayam ettha tinna-vicikicchā bhavissāmā*; MN I, 42).

Stosownie do tego postanowienia w drugim rozdziale *Suttanipaty* zapewnia się (Sn. 231ab [Sn. II.1.10ab]):

⁹⁰ W całej *Suttanipacie* odniesienie do wątpienia pojawia się w sumie siedemnaście razy (Sn. 17, 86, 231, 343, 346, 347, 667, 500, 534, 540, 638, 866, 868, 1063, 1064, 1088 i 1089). Używane są oba terminy lub ich derywaty. W zasadzie we wszystkich wypadkach mowa jest o przekraczaniu wątpienia.

*sahā v' assa dassana-sampadāya
 tayas su dhammā jahitā bhavanti
 sakkāya-diṭṭhi vicikicchitañ ca
 sīlabbatam vā pi yad atthi kiñci*

Wraz z osiągnięciem wglądu trzy rzeczy zostają porzucone: poczucie indywidualnego istnienia (*sakkāya-diṭṭhi*), wątplenie (*vicikicchita*) oraz reguły moralne i śluby religijne (*sīlabbata*).

Gdy mówimy o zagadnieniu wątplenia w kontekście myśli buddyjskiej, musimy zwrócić uwagę jeszcze na jedną kwestię. Otóż w nikajach pozycja opartych na nim poglądów jest bardzo dobrze rozpoznana. W kazaniach nie tylko wspomina się o wątpleniu jako jednym ze szkodliwych czynników umysłowych, ale wiele uwagi poświęca się stanowiskom filozoficznym, których reprezentanci dowartościowują taką postawę. Wszystkie te poglądy zostają zakwestionowane, mimo iż są wśród nich takie, w wypadku których zostaje zauważone zewnętrzne podobieństwo do postawy Buddy.

Ze wspomnianą tu sytuacją mamy do czynienia np. w *Kazaniu do Dighanakhi* (*Dīghanakha-sutta*; MN 74). Asceta Dighanakha, zwany też Aggivessaną (p. Aggivessana), oznajmia w MN I, 497: „Mistrzu Gotamo, w rzeczy samej moją doktryną i poglądem jest: «niczego nie uznaję»” (*ahaṃ hi bho gotama evaṃvādī evaṃdiṭṭhi: sabbaṃ me na khamatīti*). Dighanakha przyznaje się tym samym, że nie akceptuje i nie głosi żadnego poglądu.

W odpowiedzi Budda zwraca uwagę na sprzeczność tkwiącą w postawie Aggivessany – mianowicie uznaje pogląd o nieuznawaniu poglądów. Tekst nie wyjaśnia, na jakiej podstawie ten sformułował swoje stanowisko. Możemy się tylko domyślać, że uznał on za słuszne wątpić w prawdziwość wszelkich poglądów. Dlatego Budda wytyka mu sprzeczność – Dighanakha nie uznaje żadnych poglądów, gdyż uznaje za słuszne nie uznawać żadnych poglądów, czyli owo nieuznawanie poglądów musi opierać się na dokonaniu jakiegoś rozpoznania w kwestii tego, co jest słuszne, a co nie.

Następnie Budda wyróżnia trzy możliwe postawy wobec poglądów: uznawanie wszystkich, nieuznawanie żadnych, uznawanie niektórych i nieuznawanie pewnych (MN I, 498). Z tych trzech, przyznaje, nieuznawanie żadnych wydaje się bliskie głoszonej przez niego samego postawie nielgnięcia do poglądów. Wzmianka ta wywołuje niekłamną radość u Aggivessany, który z zachwytem stwierdza: „Mistrz Gotama pochwała moje stanowisko, mistrz Gotama rekomenduje moje stanowisko” (*ukkamsati me bhavam gotamo diṭṭhigatam, samukkamsati me bhavam gotamo diṭṭhigatanti*). Budda puszcza tę uwagę mimo uszu i zaczyna demonstrować, że każde z tych trzech stanowisk prowadzi do konfliktu i sporu. Jeśli sobie to uświadomimy, możemy zrezygnować z każdej z tych postaw, czyli zrezygnować ze wszystkich poglądów i całkowicie je porzucić i zaniechać (MN I, 499). W rezultacie Budda uczy o nietrwałości oraz warunkowaniu ciała i uczuć. Kto widzi nietrwałość i zależność, ten rozczarowuje się uczuciami, kto rozczarowuje się wszelkimi uczuciami, ten przestaje pragnąć, a kto przestaje pragnąć, ten ostatecznie się wyzwala (MN I, 500). Przedstawiając stanowisko wyzwolonego, Budda oświadcza: „Mnich, którego umysł jest w ten sposób wyzwolony, z nikim się nie zgadza, z nikim się nie spiera. Używa mowy obecnej w świecie bez przywiązania” (*evam vimuttacitto kho aggivessana bhikkhu na kenaci samvadati na kenaci vivadati, yaṇ ca loke vuttaṃ tena voharati aparāmasan ti*). Zbieżność postawy Buddy z postawą prezentowaną przez Dighanakhe, który głosił, że nie uznaje żadnych poglądów, okazuje się pozorna. Postawa Przebudzonego faktycznie jest całkowicie odmienna od trzech postaw przez niego wyliczonych i co ważniejsze z nimi niewspółmierna. Owe trzy stanowiska formułowane są w relacji do kwestii prawdy i fałszu, tym samym pozostają względem siebie w konflikcie. Stanowisko Buddy natomiast zostaje sformułowane w relacji do tego konfliktu. Na tym właśnie polega jego niewspółmierność⁹¹.

⁹¹ Więcej na ten temat zob. P. Fuller, *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism. The Point of View*, London–New York 2005, s. 155; zob. także

Szczególnie wiele miejsca kwestii stanowisk wyrastających z wątplenia poświęca się w *Kazaniu o sieci Brahmy*, pierwszej mowie *Zbioru długich kazań* (DN I, 2–46). Ogólnie w całym tym kazaniu Budda analizuje sześćdziesiąt dwie błędne koncepcje pogrupowane w osiem zestawów powiązanych ze sobą tematycznie poglądów. Po każdym takim zestawie oraz w kilku ogólnych podsumowaniach, w sumie trzynaście razy, oznajmia, że nie tylko zna konsekwencje takich poglądów związane z odradzaniem się w konkretnej sferze, ale też że wie znacznie więcej. Niemniej oznajmia, że nie chwytą się tej wiedzy (DN I, 22: *tañ ca pajānaṇaṃ na parāmasati*)⁹², a będąc nieprzywiązanym, oświadcza (*paccatta*)⁹³ poznał spokój (*aparāmasato c' assa paccattaṃ yeva nibbuti viddi*) oraz poznawszy takimi, jakimi są, powstawanie i zanik uczuć, ich smak i niebezpieczeństwo oraz ich zaniechanie, Tathagata jest całkowicie wyzwolony (*vedanānaṃ samudayañ ca atthaṅgaṃaṇ ca assādañ ca ādīnaṃaṇ ca nissaraṇaṇ ca yathā-bhūtaṃ vidditvā anupāda vimutto bhikkhave tathāgato*).

C. S. Anderson, *op. cit.*, s. 37; N. Katz, *Buddhist Images of Human Perfection*, Delhi 1989, s. 218.

⁹² Określenia *parāmasana* – ‘pochwycenie, podjęcie, pojęcie’, oraz *gahita* – ‘uchwycony, ujęty; ujęcie, uchwycenie’ są ewidentnie synonimami.

⁹³ Poznanie przebudzonego jest poznaniem osobistym (*paccatta*) i Budda za cel stawia sobie doprowadzenie uczniów do powtórzenia tego poznania. Doskonały tego przykład znajdziemy w *Kazaniu do Bhaddiji* (*Bhaddiya-sutta*) zamieszczonym w *Anguttaranikaji* (AN II, 190–194). Bhaddija odwiedził Buddę, gdyż chciał się upewnić, czy to prawda, co słyszał, że ten przy użyciu magii nawraca uczniów innych nauczycieli. Przebudzony w duchu *Kazania do Kalamów* oświadczył, aby Bhaddija nie szedł za nim (czyli nie porzucał innych nauczycieli, nie porzucał dotychczasowego życia), kierując się ustną tradycją, kierując się linią nauczycieli, pogłosem, argumentami rozumu, wnioskowaniem, rozważą, uznaniem poglądów po ich rozpatrzeniu, wiarygodnością [nauczyciela] czy też utrwalonym mniemaniem, że ten asceta jest naszym nauczycielem. Następnie Budda oznajmił: „Lecz kiedy poznasz, Bhaddijo, samemu” (*yadā tumhe bhaddiya attanā va jāneyyātha*; AN II, 191), jak się rzeczy mają, wówczas je porzucisz.

Budda pokazuje, że różne przekonania mają podstawy w błędnych interpretacjach doświadczeń, np. przekonanie o trwałości jaźni opiera się na medytacyjnym doświadczeniu przeszłych żywotów. W znamienny jednak sposób odnosi się do tych, którzy tak jak on milczą na temat wieczności bądź skończoności świata. Ich postawę przyrównuje do „wicia się węgorza” (*amarā-vikkhepa*). Chociaż oceniana z zewnętrznej perspektywy wydaje się ona taka jak Buddy, ten uznaje, że między nim a nimi zachodzi zasadnicza różnica związana z odmiennością powodów milczenia.

W pierwszym ze wskazanych przez niego tego rodzaju stanowisk jego zwolennicy milczą z powodu lęku przed udzieleniem złej odpowiedzi; nie znając odpowiedzi, obawiają się popadnięcia w fałsz, w błąd; chcąc uniknąć oskarżeń o niewiedzę, dla poczucia bezpieczeństwa wolą zachować milczenie bądź kluczą (DN I, 24-25)⁹⁴. Budda natomiast nie odpowiada na te pytania dlatego, iż wie, że są duchowo bezużyteczne. Odpowiedź na nie nie przybliży do wyzwolenia, zajmowanie się nimi, spekulowanie na ich temat jest zajęciem nie tylko czczym, próżnym, ale też szkodliwym.

Niezwykle ciekawe jest stanowisko drugie. Budda dopuszcza bowiem, że jego zwolennicy motywowani są obawą przed popadnięciem w lgnięcie (*upādāna*). Nie orzekają zatem, co jest dobre, a co złe, aby uchronić się przed szkodliwymi postawami, takimi jak pragnienie i awersja, które się na lgnięciu nabudowują. Milczą w związku z tym bądź kluczą tak jak przedstawiciele pierwszej grupy (DN I, 25-26). Jayatilleke zasugerował, że powodem, dla którego Budda odrzucił to stanowisko, było odmienne rozumienie lgnięcia⁹⁵. Nic jednak w tekście nie wskazuje, aby ta opinia była trafna. Uważam wręcz, że

⁹⁴ Przedstawiciele tej grupy odmawiają stwierdzania, co jest dobre, a co jest złe, gdyż obawiają się błędu. Żeby nie błędzić, wolą nic nie twierdzić. Ten opis kontrastuje wyraźnie z modelem greckim. Neopirroniści, nie mając wiedzy o tym, co dobre i złe, nie boją się oznajmiać, co im się takie wydaje i tym się kierować w działaniu.

⁹⁵ Zob. K. N. Jayatilleke, *op. cit.*, s. 126-127.

powodem, dla którego przedstawiciele tego stanowiska milczą bądź kluczą, nie jest obawa przed lgnięciem jako takim, a przed lgnięciem do niewłaściwych rzeczy. Nie znając stanu faktycznego, lękają się, że przylgną do rzeczy, do których lgnąć nie należy. Żeby się zabezpieczyć przed takim nieszczęściem, wybierają wątpienie. Zatem krytyka tego stanowiska nie jest związana z rozumieniem lgnięcia, a z wątpieniem. Oni powstrzymują się od żywienia opinii, aby nie lgnąć i w ten sposób zabezpieczyć się przed nieszczęściem. Budda natomiast nie lgnie i dlatego nie żywi opinii.

Jeszcze inna motywacja kieruje postępowaniem przedstawicieli grupy trzeciej. Nie udzielają oni żadnych odpowiedzi bądź kluczą, gdyż obawiają się przegranej w sporze. Doświadczenie życiowe każe im wierzyć, że istnieją zręczni dyskutanci, którzy swoimi pytaniami i argumentami będą potrafili obnażyć słabość dokonanych przez nich rozstrzygnięć. Obawiając się utraty prestiżu społecznego, wolą milczeć bądź kluczyć (DN I, 26).

Listę tych, którzy pytani zachowują milczenie bądź kluczą w swoich odpowiedziach zamykają przedstawiciele grupy czwartej (DN I, 27). O nich mówi się w kazaniu, że powodem, dla którego postępują tak, a nie inaczej, jest ich tępota (*mandatta*) i głupota (*momūhatta*). Nie udzielają oni żadnych odpowiedzi, gdyż żadnych nie posiadają. Można powiedzieć, że z nieposiadania odpowiedzi uczynili cnotę. Wydaje się, iż skojarzenie tej grupy z neopirronizmem jest najtrafniejsze. Jej przedstawiciele w swoim postępowaniu kierują się samym przekonaniem, iż niczego w sposób wiążący nie można rozstrzygnąć, nie sposób uzasadnić ani prawdy, ani fałszu żadnych przekonań. Przedstawicielami trzech wcześniej wspomnianych grup kieruje odmienna motywacja. Zdają oni sobie sprawę ze swojej niewiedzy i widzą w tym swoją słabość, której próbują jakoś zaradzić. Dla przedstawicieli grupy czwartej brak wiedzy nie stanowi żadnego problemu. Można się wręcz domyślać, że według nich mają go ci, którzy zgłaszają pretensje do prawdy. Za klasycznego przedstawiciela tego stanowiska w kazaniach uchodzi Saṇḍżaja Belatthiputta (p. Saṇjaya Belatṭhipuṭṭa). Jego

postać została przywołana w *Kazaniu o owocach ascezy* (*Sāmañña-phala-sutta*; DN I, 58-59), w którym król Adžatasattu (p. Ajātasattu) opowiada Buddzie o swoich spotkaniach z różnymi ascetami i o ich opinii na temat owoców ascetycznego życia. Sańdzaja był jedynym, który w tej kwestii wypowiadał się wymijająco, nie udzielając żadnej odpowiedzi. Król przyznał, że ze wszystkich ascetów i braminów Sańdzaja wydał mu się najgłupszy i najbardziej zaślepiiony (DN I, 59). Opinię tę można uznać za komentarz, jakim buddyjska tradycja opatrywała postawę sceptyczną.

Postawa Buddy, mimo pozornego podobieństwa, zdecydowanie odbiega od postaw wyrastających z wątpienia. Podejrzewający ten fakt Waczcza spytał raz Mahamoggallanę (p. Mahāmoggallāna), słynnego ucznia Buddy, dlaczego inni nauczyciele nie uczą tego samego, co Przebudzony (SN IV, 394). W odpowiedzi usłyszał, że jest to związane z tym, iż ich perspektywa zakorzeniona jest w pojęciu „ja”. Budda pozbawiony jest tej perspektywy, dlatego nie odpowiada na pytania, które standardowo pozostawiał bez odpowiedzi. Waczcza udał się następnie do samego Buddy, aby zadać mu owe pytania. Mędrzec nie udzielił na nie odpowiedzi, w związku z tym Waczcza zainteresował się, dlaczego on na te pytania nie odpowiada, podczas gdy inni nauczyciele nie mają takich oporów. Wówczas usłyszał tę samą odpowiedź, której udzielił mu Moggallana – jego perspektywa, w przeciwieństwie do perspektywy innych nauczycieli, wolna jest od pojęcia „ja”. Będąc świadkiem takiej zbieżności objaśnień mistrza i ucznia, Waczcza wpadł w zachwyt nad tą zgodnością. Na ironię zakrawa fakt, że Moggallana zanim został uczniem Buddy, miał wcześniej pobierać nauki u Sańdzaji.

Za podsumowanie rozważań o wątpieniu w tradycji buddyjskiej może posłużyć kazanie, jakie uczeń Buddy Ananda udzielił ascecie Sandace (p. Sandaka). Streszcza w nim naukę Buddy m.in. o czterech formach świątobliwego życia, które jednak nie dają ostatecznego schronienia czy też pociechy (*anassāsika brahma-cariya*). Na pierwszym miejscu Ananda wskazuje tych, którzy zgłaszają pretensje do

wszechwiedzy, twierdząc, że niezależnie od tego, w jakim są stanie świadomości, czy to we śnie, czy na jawie, zawsze dysponują wiedzą. Każdą sytuację tłumaczą – nawet tę, w której przydarza im się nie-szczęście lub dopytują się o coś – że oni wiedzieli, iż tak musiało się stać, dlatego postępowali zgodnie z tą wiedzą (MN I, 519). Ananda nie komentuje bezpośrednio poznawczej wartości tej postawy. Można się jednak domyślić, iż nie jest ona wielka, a nawet jest niższa niż trzech pozostałych, gdyż w wypadku tych ostatnich Ananda dopuszcza możliwość, że ich reprezentantom zdarza się czasami powiedzieć coś prawdziwego. W pierwszym wypadku tego jednak nie sugeruje. Oznajmia tylko standardowo, że gdy przedstawiciel takiej postawy dostrzeże, że nie daje ona schronienia, to ją zostawia. To samo zresztą mówi o przedstawicielach trzech pozostałych form świątobliwego życia. Formę drugą wyznaczają ci, którzy opierają się na ustnym przekazie i tradycji, czyli wedyjscy kapłani. Ponieważ zależą w swoim przekazie od pamięci, to zwykle się mylą, chociaż czasami zdarza im się powiedzieć coś zgodnego z prawdą (MN I, 520). Trzecia forma świątobliwego życia charakterystyczna jest dla filozofa, którego Ananda nazywa racjonalistą/logikiem (*takkī*) oraz badaczem (*vimamsī*). Przekazuje on naukę wypracowaną na drodze rozumowania, podążając za wynikiem dociekania, jaki mu się jawi. Ale w takim wypadku zawsze pewne wnioski są prawdziwe/trafne, a inne nie. Postawa ta nie gwarantuje prawdziwości (MN I, 520). Czwarta forma jest formą nauczyciela tępego (*manda*) i głupiego (*momuḥa*). Taki nauczyciel pytany, ucieka się do wymijających odpowiedzi, wije się jak węgorz, mówiąc: „Nie głoszę tego, nie głoszę tamtego, nie głoszę czegoś innego. Nie głoszę, że tak nie jest. Nie głoszę, że tak nie nie jest” (*evam pi me no, tathā pi me no, aññathā pi me no, no ti pi me no, no no ti pi me no ti*; MN I, 520-521). Ananda powtarza w ten sposób charakterystykę sceptyka z *Kazania o sieci Brahmy* (DN I, 27).

Budda wyznacza model świątobliwego życia, który jest alternatywny wobec wszystkich czterech modeli. Powiedzieć o nim, że jest to model piąty, byłoby niewłaściwe, gdyż nie jest on lokowany na tym

samym poziomie. Tamte bowiem były formami życia, które nie dają ostatecznego schronienia, ten natomiast ma takie schronienie gwarantować. Cały czas mówi się o Buddzie w kontraście do przedstawicieli owych czterech form życia, że jest tym, który wie i widzi (*jāna passa*), i jest w pełni doskonale przebudzony (*sammā-sambuddha*). Owa wiedza i widzenie są tutaj jednak z innego poziomu niż wiedza np. racjonalnego filozofa. Budda jedyny bowiem oczyścił swój umysł z wszelkiego wątpienia (MN I, 521, powtórzenie z MN I, 347). Ananda podkreśla: „porzuciwszy wątpienie, pozostaje wolny od wątpienia, nie kwestionując zdrowych stanów, oczyszcza umysł z wątpienia” (*vicikiccham pahāya tinna-vicikiccho viharati, akatham-kathī kusalesu dhammesu vicikicchāya cittaṃ parisodheti*). Właściwy model życia polega na powściągliwości, na niechwytyaniu się żadnych przedmiotów zmysłowych i umysłowych oraz na pozostawaniu w stanie naocznej pewności.

1.5.3. Zarzut wewnętrznej sprzeczności

Deklaracja nieposiadania przez Doskonatego poglądów pojawia się w *Suttanipacie* wielokrotnie. Jednak jej powtórzenie przed Magandiją (p. Māgandiyā) przyniosło konsekwencje, którym powinniśmy się przyjrzeć nieco dokładniej, zwłaszcza że Magandija w swoim rozumieniu owej deklaracji poszedł szlakiem przetartym już przez starożytnych krytyków greckiego sceptycyzmu. Nie należy się temu dziwić o tyle, że słowa Buddy rozumiane literalnie i pozostawione bez komentarza brzmią jak wyznanie samego Pirrona. W strofie Sn. 837 (Sn. IV.9.3) czytamy, co następuje:

*idaṃ vadāmi ti na tassa hoti
 (māgandiyā ti bhagavā)
 dhammesu niccheyya samuggahītaṃ
 passaṇ ca diṭṭhīsu anuggahāya
 ajjhatta-santiṃ pacinaṃ adassaṃ ||*

(Czcigodny powiedział do Magandiji): Pośród wielu nauk nie istnieje żadna, którą bym po zbadaniu uznał [mówiąc] „to głoszę”. Rozpatrując poglądy, nie chwytając żadnego, poszukując, dostrzegłem wewnętrzny spokój.

Odnoszę wrażenie, że w przywołanej poniżej (Sn. 838) wypowiedzi Magandiji będącej reakcją na słowa Buddy daje się dostrzec ironia, gdy potwierdza on, że Przebudzony formułuje swoje deklaracje, nie lgnąc do nich. Na tle tego potwierdzenia pytanie, jakie kieruje do Buddy, brzmi przewrotnie.

*vinicchayā yāni pakappitāni
(iti Māgandiyo)
te ve muni brūsi anuggahāya
ajjhata-santī ti yam etam atthaṃ
kathan nu dhīrehi paveditaṃ taṃ ||*

(Magandija powiedział): Doprawdy, te przemyślane opinie, mędrcze, wypowiadasz, nie chwytając ich. Odnosnie tego, co zwiesz „wewnętrznym spokojem”, jak o tym, mędrcze, powiadamasz?

Magandija dostrzega w postawie Buddy wewnętrzną sprzeczność. Z jednej strony bowiem nauczyciel zapewnia, iż niczego nie deklaruje, z drugiej zaś przyznaje się do osiągnięcia wewnętrznego spokoju. Magandija podnosi wątpliwość, czy można w ogóle cokolwiek prawomocnie i wiążąco mówić, gdy się niczego nie deklaruje, czyli gdy niczego nie uznaje się za prawdę. Jaką informacyjną wartość mają słowa w świetle oświadczenia dezawuuującego dystynkcję prawdy i fałszu? Czy wypowiedź taka w ramach jej własnych założeń nie okazuje się pozbawiona sensu? To już pewnie lepiej byłoby nauczać, nic nie mówiąc. Na tę wątpliwość Budda odpowiedział w Sn. 839 następująco:

*na diṭṭhiyā na sutiyaṃ na ñānena
(māgandiyaṃ ti bhagavā)
sīlabbatenāpi na suddhim āha*

*adiṭṭhiyā assutiya aññāna
asīlatā abbatā no pi tena,
ete ca nissajja anuggahāya
santo anissāya bhavaṃ na jappe ||*

(Czcigodny rzekł do Magandiji): Nie dzięki pogładowi, nie dzięki zasłyszaniu/objawieniu, nie dzięki poznaniu, nie dzięki cnotliwym czynom i nakazom powiedziałem o czystości. Ale też nie dzięki brakowi: poglądów, zasłyszania/objawienia, poznania, cnotliwych czynów i nakazów – w ten sposób też nie. Porzuciwszy je, nie chwytając niczego, będąc wyciszonym, niezależnym, nie należy pragnąć istnienia.

Replika Buddy jest szczegółna. Można wręcz odnieść wrażenie, że nie odpowiedział on na wątpliwość Magandiji, gdyż nie odniósł się bezpośrednio do wskazanego przez swojego rozmówcę problemu wartości orzekania poza prawdą i fałszem. Wręcz przeciwnie, może się wydawać, że tylko tę trudność pogłębił. W pierwszym zdaniu bowiem przyznał, że osiągnięcia czystości, o której informuje, nie zawdzięcza poglądom, w tym w szczególności poglądom objawienia wedyjskiego, ani stosowaniu się do nakazów czystości. W zdaniu drugim dopowiedział jednak, że osiągnięcia tego nie zawdzięcza także odrzuceniu tych poglądów i praktyk. Czemu zatem je zawdzięcza?

W komentarzu do tej strofy, napisanym kilka wieków później⁹⁶, poradzono sobie z tą trudnością w ten sposób, iż dokonano segregacji poglądów na niewłaściwe i właściwe. W zdaniu pierwszym Budda

⁹⁶ *Niddesa* jest komentarzem do czwartego i piątego rozdziału *Suttanipaty*, co świadczy o tym, iż funkcjonowały one pierwotnie jako odrębny zbiór. Sama zaliczana jest to tekstów kanonicznych, jako jeden z tekstów *Khuddakanikaji* (*Khuddaka-nikāya*). Jej datowanie jest problematyczne. Kenneth R. Norman, uważał że „nie może być późniejsza od daty ustalenia kanonu” (*cannot be later than the date of the fixing of the Canon*), K. R. Norman, *Introduction*, [w:] *The Group of Discourses (Sutta-nipāta)*, trans. idem, Oxford 2001, s. XXXI. Ponieważ jednak zawiera ona odniesienia do innych sudd oraz zwłaszcza do tekstów abhidhammy świadczące o tym, że jej autorzy mieli już do czynienia

miałby zatem wskazywać poglądy i praktyki, które nim nie kierowały w dążeniu do czystości. W zdaniu drugim zaś określałby poglądy i praktyki, którymi się kierował⁹⁷. Niemniej takie objaśnienie całkowicie ignoruje wskazaną przez Magandiję trudność. Rozstrzygnięcie to przypomina w znacznym stopniu sposób, w jaki późniejsza abhidharmiczna tradycja radziła sobie z dylematem Katjajany – jak unikać istnienia i nieistnienia. Rozwiązaniem okazała się dystrybutywna wykładnia tego dylematu, czyli odrzucenie istnienia trwałej jaźni i uznanie istnienia dharm sklasyfikowanych w zespoły. Tak jak w wypadku *Kazania do Katjajany* uznałem dystrybutywną interpretację za nietrafną, tak też i objaśnienie tej strofy jest nieprzekonujące.

Faktyczne rozwiązanie tego dylematu znajduje się w trzecim zdaniu, w którym Budda wyprowadza dyskurs poza kwestię uznawania i odrzucenia, asercji i negacji. Problem nie polega na rozstrzygnięciu, co jest prawdą, a co fałszem, tylko na zaprzestaniu lgnięcia do obu, gdyż owa para, jak wcześniej było wzmiankowane, wiąże się z błędnym przywiązaniem do istnienia i nieistnienia. Dlatego Budda, postawiony przed dylematem epistemologicznym, zwrócił uwagę na kwestię ontologiczną, oznajmiając: „Nie należy pragnąć istnienia”. Zalecenie to, jak wiemy już z analizy *Kazania do Katjajany*, nie oznacza, że istnieniu należy się przeciwstawiać, opowiadając się za nieistnieniem. Znaczy ono, że należy istnienie unieważnić jako to, co przedstawiamy sobie o rzeczywistości w ramach błędu poznawczego. Niepragnienie istnienia oznacza wyjście poza istnienie i nieistnienie, czyli zaniechanie wszelkiego lgnięcia do tego, co błędnie doświadczamy jako istniejące i nieistniejące. Wyjście poza istnienie i nieistnienie jest równoważne wyjściu poza prawdę i fałsz.

Okazało się jednak, że Magandija nie jest w stanie trafnie ocenić nauczania Buddy, gdyż przyznał w Sn. 840, że taka nauka wydaje

z kanonem w kształcie, jaki dzisiaj znamy, prawdopodobnie powstała ona we wczesnym okresie po spisaniu kanonu, być może w I w.

⁹⁷ Zob. *The Suttanipāta. An Ancient Collection...*, s. 1110-1111.

mu się pogmatwana czy też wręcz głupia (*momuḥa dhamma*). Przebudzony oświadczył w Sn. 841, że opinia Magandiji wynika z jego zaślepienia tym, czego się chwyta. To jest powód, dla którego nie jest on w stanie zrozumieć nauczania Buddy. Ostatecznie Buddha wieńczy wypowiedź do Magandiji stwierdzeniem (Sn. 847 [Sn. IV.9.13]):

*saññā-virattassa na santi ganthā
paññā-vimuttassa na santi mohā
saññañ ca diṭṭhiñ ca ye aggahesum
te ghaṭṭayantā vicaranti loke ti ||*

Nie istnieją więzy dla tego, który oderwał się od postrzeżeń. Nie istnieje omroczenie dla tego, który wyzwolił się dzięki mądrości. Jednak ci, którzy uchwycili się postrzeżeń i poglądów, błąkają się w świecie, wzbudzając spory.

Być buddą to być całkowicie wolnym od wszelkich więzów charakterystycznych dla stanu cierpienia. Jednym z tych więzów jest przywiązanie do poglądów. Dlatego w kazaniach oderwanie od poglądów jest często wspominane, np. w AN I, 66 stwierdza się, że Buddha „ominał, wyszedł poza” (*samatikkanta*) „przyłgnięcie [do poglądu], opętanie [poglądem], żądzę [poglądu], zniewolenie [poglądem], przywiązanie [do poglądu], pragnienie poglądu” (*diṭṭhi-rāga-vinivesa-vinibandha-paligedha-pariyuṭṭhānajiḥhosāna*). Podobnie w MN I, 486 zauważa się lapidarnie, że Buddha oddalił wszelkie dążenie do poglądów (*diṭṭhi-gatan ti kho vaccha apanīyam etaṃ tathāgatassa*). Postawę doskonałego przybliża Sn. 803 (Sn. IV.5.8), gdzie czytamy:

*na kappayanti na purekkharonti
dhammā pi tesam na paṭicchitāse
na brāhmaṇo sīlavatena neyyo
pāramgato na pacceṭi tādi ti ||*

Nie spekulują (*na kappayanti*), nie opowiadają się (*na purekkharonti*), nie uznają żadnych nauk (*dhammāpi tesam na*

pañicchitāse). Bramin [tj. doskonały] nie podąża za cnotliwymi czynami i nakazami. Osiągnąwszy drugi brzeg, nie powraca.

Rodzi się jednak pytanie, jak doskonały doświadcza w trakcie życia. Jak doświadcza ten, który nie lgnie? Tę kwestię próbuje naświetlić Sn. 874:

*na sañña-saññī na visañña-saññī
no pi asaññī na vibhūta-saññī
evam sametassa vibhoti rūpaṃ
saññā-nidānā hi papañca-samkhā ||*

Nie jest postrzegającym dzięki [zwykłemu] postrzeganiu, nie jest postrzegającym dzięki nadzwyczajnemu postrzeganiu, nie jest też niepostrzegającym, nie jest postrzegającym tego, co zanikło. Dla tego, który osiągnął taki stan, forma zanika, albowiem pojęciowe rozplenienie [tj. spekulacja] ma podstawę w postrzeganiu.

Póki doskonały żyje, póty doświadcza, dlatego w strofie tej nazywa się go po prostu postrzegającym (*saññī*). Jego postrzeganie jednak nie jest takie samo jak postrzeganie istot nieprzebudzonych. Istoty nieprzebudzone postrzegają w taki sposób, iż przedstawiają sobie to, co postrzegają. Znaczy to tyle, że postrzeganie istot nieprzebudzonych konstruowane jest jako ujmowanie przedmiotu przez jakieś „ja”. Postrzeganie doskonałego nie ma też nic wspólnego z postrzeganiem nadzwyczajnym (*visañña-saññī*). Komentarz sugeruje, że termin *visañña* oznacza świadomość zaburzoną, przyrównując ją do stanu umysłu osoby niezrównoważonej⁹⁸. Chodzi tu jednak o coś więcej niż o zwykłe szaleństwo. Jeżeli już mielibyśmy się trzymać tego odniesienia, to powinniśmy raczej powiedzieć o „szaleństwie bożym”, czyli o odmiennym stanie świadomości, co do którego niektórzy wierzą, że ujmuje on ostateczną, co w tym wypadku należy rozumieć jako

⁹⁸ Zob. *ibidem*, s. 1144-1145.

transcendentną, pozaempiryczną, zwykle boską, rzeczywistość w jej faktycznym kształcie. Postrzeganie doskonałego nie jest w tym sensie odmiennym stanem świadomości. Nie jest też, jak zapewnia się w kolejnym sformułowaniu, stanem całkowitego niepostrzegania. Ostatecznie nie jest to też stan postrzegania tego, co zanikło⁹⁹. Jedyne, co o tym stanie możemy powiedzieć pozytywnego, to to, że zanika w nim forma. Stwierdzenie to, ze względu na ostatnią część wypowiedzi, należy rozumieć tak, że postrzegający zaprzestaje postrzegania formy poprzez jej pojęciową reprezentację. Zaryzykuję hipotezę, że na ten opis możemy spojrzeć jako na próbę wystowienia stanu czystej, tzn. bezprzedmiotowej, przytomności, w innym kontekście nazywanej właściwą mądrością (*sammappañña*).

W MN I, 40 mówi się o niej:

*n' etaṃ mama, n' eso 'haṃ asmi, na me so attāti evametam
yathā-bhūtaṃ sammappaññaṃ passato evam etāsaṃ diṭṭhinam
pahānaṃ hoti, evam etāsaṃ diṭṭhinam paṇinissagga hoti.*

Gdy widzi się rzeczy, jakimi są, właściwą/doskonałą mądrością jako „to nie jest moje, to nie jestem ja, to nie jest moja jaźń”, wówczas wszystkie poglądy [o jaźni i świecie] zostają zarzucone, zaniechane.

⁹⁹ Określenie *vibhūta-saññi* ze wszystkich czterech określeń jest najbardziej niejasne. Norman sugeruje, że chodzi o stan umysłu tego, który nie wyszedł poza czwartą dźhaṇę w tzw. stany skupienia bezforemnego, ale jest bliski opuszczenia owej czwartej dźhany, zob. *The Group of Discourses...*, s. 360-361. Bhikkhu Bodhi przywołuje chińską wersję tej strofy, zwracając uwagę na to, że w wersji tej pojawia się odmienne określenie niż w wersji palijskiej. Ściśle rzecz biorąc, to tylko dwa pierwsze określenia postrzegającego są analogiczne, dwa pozostałe są odmienne, zob. *The Suttanipāta. An Ancient Collection...*, s. 1530, przyp. 1932. Sam jednak nie decyduje się na zaproponowanie własnej wykładni, poprzestając na konstatacji niejasności, która w jego opinii stanowiła problem już dla autorów pierwszego komentarza.

1.5.4. Jaką rolę odgrywa pogląd jako przedstawienie?

Dotychczas skupiałem się na wykazaniu, że deklaracja Buddy o nieposiadaniu własnych poglądów w swoim znaczeniu jest radykalnie odmienna od identycznej w wysłowieniu deklaracji starożytnego greckiego sceptyka. Uzyskany wynik mógłbym spuentować następująco: dla sceptyka brak poglądów jest początkiem drogi, która ma go zaprowadzić do dobrostanu, jest sposobem dążenia do dobrostanu; dla Buddy jest to punkt dojścia, jeden ze sposobów przejawiania się buddyjskiego dobrostanu.

Skoro dla sceptyka brak poglądów jest metodą osiągnięcia dobrostanu, to w związku z tą różnicą w sposobie rozumienia braku poglądów można się spodziewać, że na buddyjskiej drodze do dobrostanu będzie się z poglądów czyniło użytek w sposób odmienny niż w sceptycyzmie. Potwierdzenie trafności tego przypuszczenia znajdziemy w *Czankisuttie* (*Caṅkī-sutta*; MN II, 164-177).

Zanim przystąpimy do analizy przesłania tego kazania, warto w paru słowach naszkicować dość niezwykły kontekst, w jakim do niego doszło. Otóż Budda dotarł na obszar, którym zarządzał prominentny i bardzo szanowany bramin Czanki (p. Caṅkī). Doszło tam do spotkania z bardzo dużą grupą braminów, podczas którego Budda prowadził z szacowną starszyzną uczoną konwersację. Rozmowę jednak co chwilę przerywał młody bramin, tekst mówi, że szesnastoletni, który próbował się w nią włączyć. Budda w końcu zareagował, zwracając mu uwagę, żeby poczekał na swoją kolej, aż konwersacja ze starszyzną dobiegnie końca. Wówczas Czanki ujął się za młodym braminem, który na imię miał Kapathika (p. Kāpaṭhika), zapewniając o jego niezwykłej bystrości i ogromnej wiedzy, jaką ten już posiadał mimo młodego wieku. Tym sposobem Kapathika nie tylko został włączony do rozmowy, ale przejął jej ster, stając się głównym dyskutantem.

Młody bramin oznajmił, wyrażając życzenie poznania opinii Buddy w tej kwestii, iż bramini, w oparciu o utrwaloną ustną tradycję, głoszą, że „tylko to [tj. nauka zawarta w Wedach] jest prawdą, wszystko

inne jest bezużyteczne” (*idam eva saccam mogham aññan*). Budda odpowiedział pytaniem, czy pośród owych braminów, łącznie z tymi, którzy dali początek przekazowi, łącznie z wieszczami, jest choć jeden, który głosi bądź głosił: „poznaję to, widzę to – tylko to jest prawdą, wszystko inne jest bezużyteczne” (*aham etam jānāmi, aham etam passāmi: idam eva saccam mogham aññan*; MN II, 169). Uzyskawszy negatywną odpowiedź, Przebudzony stwierdził, że postępowanie braminów przypomina korowód ślepców (*andha-venī*), którzy chwytają się wzajemnie (*paramparā-samsattā*), choć żaden niczego nie widzi. W tej sytuacji „wiera braminów okazuje się bezpodstawna, nieugruntowana” (*brāhmaṇānaṃ amūlikā saddhā sampajjati*). Odwołanie się do oralnej tradycji niczego w tej kwestii nie zmienia.

Konstatację tę Budda wykorzystał jako pretekst do wskazania pięciu podstaw (*pañca dhammā*), na których kształtuje się pogląd: zaufanie/wiara (*saddhā*), upodobanie/skłonność [do poglądu, idei] (*ruci*), zasłyszanie (tj. tradycja ustna) (*anussava*), przemyślenie stanu rzeczy (*ākāra-parivittakka*) oraz pogłębiona refleksja, czyli uznanie poglądu po gruntownym rozważeniu (*diṭṭhi-nijjhānakkhanti*) (MN II, 170). Opierając swoją aktywność poznawczą na każdym z tych czynników, zaznacza Budda, sytuacja może rozwinąć się na dwa sposoby (*dvidhā vipākā*). Innymi słowy, pogląd uzyskany w oparciu o każdy z tych czynników może okazać się prawdziwy bądź fałszywy.

Rozumienie trzech pierwszych podstaw nie sprawia większych trudności. Pewne jednak niejasności pojawiają się odnośnie do dwóch ostatnich czynników. W przypadku podstawy czwartej chodzi o przemyślenie racji, co ma wystarczyć do uzasadnionej wiary, lecz nie wiedzy¹⁰⁰. W przypadku piątym chodzi o akceptację poglądu w oparciu o uchwycenie jego faktycznego znaczenia¹⁰¹. Jest to akceptacja (*khan-ti*) poglądu (*diṭṭhi*) w oparciu o głęboką refleksję (*nijjhāna*) nad celem jego wygłoszenia. W tej akceptacji możemy się pomylić, błędnie

¹⁰⁰ Zob. K. N. Jayatilleke, *op. cit.*, s. 274-275, 393.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 275.

rozpoznając cel nauczania, wówczas jesteśmy jak człowiek niewłaściwie chwytający węża. Opisując w *Kitagirisutcie* (*Kitāgiri-sutta*; MN I, 473-481) stopniowy proces dochodzenia do ostatecznego poznania, Budda wskazał na kolejne etapy budowania wiedzy. Zaczął od żywienia zaufania, poprzez szacunek, słuchanie, zapamiętywanie, badanie znaczenia tego, co zapamiętano, po akceptację poglądu poprzez jego gruntowne przemyślenie (uchwycenie znaczenia)¹⁰². Zbudowanie akceptacji wpływa na kształtowanie się zapału, woli, badania na sobie, wysilania się (praktyki medytacyjnej), aby na końcu, pozostając w ciele, uświadomić sobie tę prawdę i zobaczyć ją we wglądzie poznawczym (MN I, 480). Samo jednak głębokie przemyślenie poglądu nie gwarantuje jeszcze rozpoznania jego prawdziwości (MN II, 171).

Filozofia jako pogłębiona refleksja mieściłaby się z perspektywy buddyjskiej w piątej kategorii. Mieściłby się w niej również sceptycyzm, gdyż jest to odmowa uznania prawdziwości jakiegokolwiek sądu w związku z pogłębioną refleksją nad podstawami uznawalności za prawdę. Sceptyk, wskazując powody i racje swojej postawy, nadaje jej sens i wartość.

Wróćmy jednak do *Czankisutty*. Usłyszawszy o tym, że przekaz tradycji wedyjskiej nie gwarantuje prawdy, młody bramin docieka dalej i zadaje w związku z tym pytanie: „W jaki sposób zatem, mistrzu Gotamo, ma miejsce strzeżenie prawdy? Jak należy strzec prawdy?” (*kittāvatā pana, bho gotama, saccānurakkhana? kittāvatā saccam anurakkhati?*; MN II, 171).

Odpowiedź Buddy jest znamienna. Powinniśmy się uważnie wczytać w jego słowa. Stwierdza on, że prawdy strzeże ten, kto wierząc w coś, zachowuje świadomość: „taka jest moja wiara” (*evam me saddhā*; MN II, 171). Nie twierdzi definitywnie: „tylko to jest prawdą, wszystko inne jest bezużyteczne” (*idam eva saccam mogham aññan*). Wiara nie jest jednak odkryciem prawdy (*saccānubodha*), tzn. nie jest przebu-

¹⁰² Pojawia się to samo określenie: *ditṭhi-nijjhānakkhanti*; MN I, 480, zob. też AN I, 189.

dzeniem się do prawdy, nie jest osobistym naocznym rozpoznaniem. W analogiczny sposób Budda wypowiada się o pozostałych czterech podstawach kształtowania się poglądu, tj. o upodobaniu/skłonności [do poglądu, idei], zasłyszaniu, przemyśleniu stanu rzeczy i pogłębionej refleksji. Musimy być świadomi, na jakiej podstawie żyjemy jakiś pogląd. W ten sposób chronimy prawdę. W żadnym przypadku nie mamy jednak do czynienia z odkryciem prawdy. Prawdę zatem chronimy nie wtedy, gdy w coś wierzymy, gdy coś uznajemy na takiej bądź innej podstawie, (i możemy dodać: gdy ją głosimy, argumentujemy na jej rzecz, walczymy za nią i za nią ginimy), tylko wtedy, gdy jesteśmy świadomi, na jakiej podstawie uznajemy jakąś rzecz za prawdziwą. Budda nie zaleca, jak czyni to sceptyk, całkowitego zawieszenia poglądu, zaleca on uważność wobec tego, w oparciu o co żyjemy jakiś pogląd. Żywienie poglądu jest niezbędnym środkiem do praktyki zmierzającej do uzyskania osobistej naoczności, która pozwoli nam nie żywić żadnego poglądu. Jest środkiem niezbędnym, ponieważ stanowi podstawę zaangażowania w praktykę.

Kapathika w dalszym ciągu docieka: „W jaki sposób dochodzi do odkrycia prawdy? Jak odkrywa się prawdę?” (*kittāvata pana, bho gotama, saccānubodho hoti? kittāvata saccam anubujjhati?*; MN II, 171). Odpowiadając na to pytanie, Budda przedstawia drogę wiodącą od zaufania do nauczyciela po widzenie prawdy, wskazując na dwanaście jej aspektów czy też etapów. Cały proces zaczyna się od zbudowania zaufania (*saddhā*) do nauczyciela. Osiąga się je w ramach złożonego procesu, podczas którego adept bada (*samannesati*) nauczyciela pod kątem występowania w nim stanów ugruntowanych w trzech głównych skalaniach: pragnieniu (*lobha*), awersji (*dosa*) oraz omroczeniu (*moha*), i rozpoznaje (*jānāti*), że stany takie, a tym samym i owe skalania w nim nie występują. Podstawą wiary, tak jak rozumie się ją w buddyzmie, jest kultywowanie krytycznej postawy badania (*samannesanā*), dzięki której adept widzi (*samanupassati*) czystość nauczyciela. Wiara w buddyzmie nie jest skokiem w nieznaną metafizyczną przestrzeń ubraną w zestaw przekonań, lecz stanowi ufność

budowaną na krytycznym badaniu postawy tego, który owe przekonania głosi. Pokładając wiarę/zaufanie w nauczyciela, zbliża się do niego z szacunkiem; wyraziwszy szacunek, daje posłuch; dając posłuch, słyszy naukę; słysząc naukę, zapamiętuje ją; pamiętając ją, bada jej znaczenie; zbadawszy jej znaczenie, rozważnie ją akceptuje; rozważnie ją zaakceptowawszy, ulega intencji/pragnieniu uważności; zapragnąwszy, wysila się; wysilając się, uważnie bada; badając, dąży; „dążąc stanowczo, urzeczywistnia ciałem ostateczną prawdę oraz widzi ją przenikając ją mądrością” (*pahitatto samāno kāyena c’ eva parama-saccam sacchikaroti, paññāya ca tam ativijjha passati*; MN II, 173). Ważnym momentem w tym opisie jest zwrócenie uwagi na rolę refleksyjnego badania treści przekonań (bada znaczenie). Uchwycenie znaczenia stwarza sposobność, aby odnieść się do nauki pozytywnie, akceptując ją, bądź negatywnie, odrzucając ją. Akceptacja nauki stanowi kontekst dla pojawienia się wysiłku w dążeniu do pracy medytacyjnej¹⁰³.

Zagadnienie pięciu podstaw poznania powraca w *Kazaniu o pięciu i trzech* (*Pañcattaya-sutta*; MN II, 228-238). W tekście w skróconej wersji przywołane zostało wyliczenie sześćdziesięciu dwóch błędnych poglądów obszernie omówionych w *Brahmadżalasutcie*. Odnosząc się do ascetów i braminów, którzy dyskutując zagadnienie przeszłości, głoszą różne kombinacje poglądów na temat jaźni i świata, Budda podkreśla zgodnie z nauką wyrażoną w *Czankisutcie* (MN II, 170), że poglądy te formułowane są w oparciu o pięć czynników. Poza oparciem o nie nie posiadają oni osobistego poznania (*paccatta ñāṇa*; MN II, 234), które byłoby czyste (*parisuddha*) i klarowne (*pariyidāta*). Nie mając takiego poznania, bazują na poznaniu fragmentarycznym, które uważa się za lgnięcie (*upādāna*)¹⁰⁴. Innymi słowy, lgną do tego,

¹⁰³ Na temat właściwych metod badania Buddy zob. *Vimamsaka-sutta* (MN I, 317-320).

¹⁰⁴ Doskonały przykład takiego fragmentarycznego poznania daje słynna przypowieść o ślepcach i słoniu (Ud. 66-69). O tej kwestii wspominam jeszcze w podrozdziale 1.7 tej części.

co głoszą. Zgodnie jednak z *Czankisuttą* takie poznanie co do swej treści może okazać się prawdziwe. Pogląd taki jest jednak niewłaściwy ze względu na lgnięcie. Tathagata wyszedł poza to (*tathāgato tad upātivatto*).

Kończąc przegląd wypowiedzi Buddy na temat względnej wartości poglądów w dochodzeniu do stanu braku poglądów, warto przywołać jeszcze jedną dystynkcję poczynioną w *Kazaniu do Sangarawy* (*Saṅgārava-sutta*; MN II, 209-213). W mowie tej Budda wyróżnił trzy kategorie świątobliwych mężów ze względu na sposób, w jaki dokonują poznania. Grupę pierwszą stanowią tradycjonaści (*anussavika*), którzy głoszą zasady świątobliwego życia, dhammę, opierając się o to, co zasłyszeli, tj. bramini głoszący nauki Wed. Do drugiej grupy należą racjonalisci i badacze (*takkī vimamsī*) czy też racjonalistyczni badacze, którzy oddają się refleksji, czyli racjonalnej spekulacji, wykazując słuszność swoich ugruntowanych w wierze przekonań. Choć kultywują krytyczną refleksyjną postawę, Budda mówi o nich, że „opierają się całkowicie na wierze” (*kevalam saddhā-mattakena*). Do tej grupy można by bez wątpienia zaliczyć sceptyków. Bhikkhu Bodhi, komentując ten fragment, zauważa, że stwierdzenie, iż przedstawiciele tej grupy opierają się całkowicie na wierze, jest intrygujące¹⁰⁵, zwłaszcza że w innych miejscach rozróżnia się wiarę i racjonalną refleksję jako dwie podstawy tworzenia przekonań (np. MN II, 170; MN II, 218; MN II, 234). Możliwe jednak, że skojarzenie to nie jest aż tak zaskakujące, jak na pierwszy rzut oka może się wydawać. Każde rozumowanie musi wychodzić z jakiejś podstawy, nie ma rozumowań bezzakołoeniowych. Jeżeli punktem wyjścia nie jest bezpośrednia naczność, pozostaje zracjonalizowana wiara, czyli wiara przebrana np. za oczywistość. Grupę trzecią tworzą „wglądowcy”, czyli ci, którzy głoszą naukę, opierając się na własnym doskonałym poznaniu dhammy (*sāmaṃ yeva dhammaṃ abhiññāya*) uzyskanym dzięki praktyce medytacyjnej. Do tej kategorii Budda zaliczył siebie.

¹⁰⁵ *The Middle Length Discourses...*, s. 1300, przyp. 919.

Podział ten odpowiada w późniejszym buddyzmie często przywoływanemu rozróżnieniu trzech rodzajów mądrości, które przeprowadzone zostało w DN III, 219. Te trzy rodzaje to mądrość uzyskana dzięki: refleksji (*cintāmaya-paññā*), słuchaniu (*sutamaya-paññā*) i medytacji (*bhāvanāmaya-paññā*), chociaż poszczególne elementy w *Kazaniu do Sangarawy* wymienione zostały w odmiennej kolejności.

1.5.5. O języku nauczania

Zwracałem wcześniej uwagę na wątpliwość Magandiji dotyczącą tego, czy Budda deklarujący nieposiadanie żadnych poglądów może o czymkolwiek prawomocnie orzekać. Problem jednak jest znacznie głębszy i wygląda następująco. Jeżeli nieposiadanie poglądów polega na widzeniu, w którym nie ma pojęcia „ja”, to po pierwsze, jaki sens mają wypowiedzi, w których wyzwolony wypowiada się w pierwszej osobie, a po drugie, czy takie wypowiadanie się nie przeczy przekonaniu, że jego widzenie jest faktycznie nieegotyczne. Kwestia ta w nikajach powraca kilkakrotnie i zasługuje na to, żeby poświęcić jej znacznie więcej uwagi, niż w tym momencie to uczynię.

W SN I, 14-15 tekst zapewnia, że arahant, doskonały, który zniszczył skazy, może używać wypowiedzi w rodzaju „ja mówię” (*aham vadāmi*), „oni mówią do mnie” (*mamaṃ vadantī*)” i że nie wiąże się to z pychą (*māna*), z którą on się z sukcesem zmierzył. Zatem mowa tego, który skaz jeszcze nie zniszczył, zawsze wiąże się z pychą i naznaczona jest lgnięciem. Wyzwolony używa mowy zgodnie z obowiązującą konwencją jako instrumentu oddziaływania na innych, a nie jako narzędzia głoszenia prawdy. Tekst oświadcza (SN I, 14-15):

pahīna-mānassa na santi ganthā |
vidhūpitā māna-ganthassa sabbe |
sa vītivatto yamatam sumedho |
aham vadāmīti pi so vadeyya |
mamaṃ vadantīti pi so vadeyya |

*loke samaññaṃ kusalo veditvā
vohāra-mattena so vohareyyāti ||*

Dla tego, który usunął pychę, nie istnieją żadne więzy, wszystkie więzy pychy zostały zniszczone. Chociaż mędrzec przekroczył myśl, może mówić „Ja mówię”, może mówić „Oni mówią do mnie”. Zręczny, znając światową [tj. codzienną, potoczną] mowę, wypowiada się jedynie konwencjonalnie.

Podobnie w DN I, 202 Budda wspomina o sytuacjach, w których mowa jest o „jaźni” (*atta*). Dla Przebudzonego za tym określeniem, jak i za wszystkimi innymi, nie kryją się jednak żadne realne desygnaty. Budda oznajmia: „Są to, Czitto, tylko światowe [tj. zwykłe, potoczne] nazwy, zwykłe wyrażenia, potoczne sposoby mówienia, zwykłe określenia, które Tathagata wypowiada bez przywiązania” (*itīmā kha citta loka-samaññā loka-niruttiyo loka-vohārā loka-paññattiyo yāhi tathāgato voharati aparāmasan ti*).

Z perspektywy buddyjskiej język jest obszarem sansary. Sfera języka (pojęć i rozumienia) rozciąga się tak daleko, stwierdza Budda, pouczając Anandę, jak sfera sansary (DN II, 63-64). Cechuje go zatem, można by tak powiedzieć, swoisty sansaryczny izomorfizm – jest opisem przedmiotów, które istnieją dla naszego naznaczonego błędem poznania, czyli jako przedmioty naszego lgnięcia. To jest powód, oznajmia Budda, dla którego opis sytuacji Tathagaty po śmierci jest niemożliwy dla wyzwolonego (DN II, 68). Owo uzasadnienie warto przytoczyć.

yāvat’ ānanda adhivacanam yāvatā adhivacana-patho, yāvatā nirutti yāvatā nirutti-patho, yāvatā paññatti yāvatā paññatti-patho, yāvatā paññā yāvatā paññāvacaram, yāvatā vaṭṭam yāvatā vaṭṭam vaṭṭati, tad abhiññā vimutto bhikkhu, tad abhiññā vimutto bhikkhu na jānāti na passati iti ’ssa diṭṭhīti tad akallam.

Tak daleko, Anando, jak sięga nazwa i zakres nazwy, tak daleko, jak sięga język i zakres języka, tak daleko, jak się-

ga pojęcie i zakres pojęcia, tak daleko, jak sięga rozumienie i zakres rozumienia, tak daleko, jak sięga i toczy się cykl odrodzeń – ten mnich jest wyzwolony dzięki wyższemu poznaniu; powiedzenie o nim, że nie poznaje i nie widzi, będzie niestosownym poglądem.

Mnich, którego umysł uwolniony jest od lgnięcia, nie lgnie do niczego w świecie, każdą z czterech opinii na temat sytuacji Tathagaty po śmierci uważa za błędną, niewłaściwą. Budda podkreśla, iż czymś nietrafnym, niewłaściwym byłoby powiedzenie o takim mnichu, że on nie wie i nie widzi. Mnich taki jest wyzwolony przez wyższe poznanie (*abhiññā*).

W rozdziale tym starałem się pokazać, że zgodnie z naukami wczesnego buddyzmu mędrzec nie powinien utożsamiać się z poglądami, nawet prawdziwymi, gdyż prowadzi to do zniewolenia i uniemożliwia osiągnięcie wyzwolenia.

Na istnienie potencjalnych związków między treścią *Suttanipāṭy*, zwłaszcza czwartego rozdziału, a myślą Nagardżuny zwrócił uwagę ponad czterdzieści lat temu Luis O. Gómez¹⁰⁶. Chociaż jego opinia bywa standardowo powtarzana w ogólnych opracowaniach, nie została przez nikogo podjęta jako obiecująca wskazówka, za którą warto podążyć, czyniąc z niej wyznacznik badawczej metody. Autor ten uznał, że *Aṭṭhaka-vagga* głosi, iż należy porzucić wszelkie poglądy na rzecz bezpośredniego poznania rzeczywistości samej¹⁰⁷. Uważa, że wyraźnie obecna w tym tekście zachęta do odrzucenia wszelkich poglądów daje wyraz typowej dla wielu tradycji religijnych i obecnej również w nauce

¹⁰⁶ L. O. Gómez, *Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon*, PEW 26/2 (1976), s. 137-165.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 140.

buddyjskiej postawie mistycznej apofazy, która swoją filozoficzną kulminację znalazła następnie w filozofii Nagardżuny. Trzeba być jednak ostrożnym w użyciu kategorii mistycyzmu. Nauka o bezpośrednim poznaniu rzeczywistości nie jest jeszcze mistycyzmem. Mistycyzmem staje się wówczas, gdy owa rzeczywistość, która ma być w ten sposób poznana, zostaje pojęta jako jakaś forma absolutnego bytu, co zarówno we wczesnym buddyzmie, jak i w madhjamace nie ma miejsca¹⁰⁸.

Chociaż w kwestii mistycyzmu zdecydowanie nie zgadzam się z Gómezem, czemu wyraz daję w ostatnim rozdziale tej części, to sądzę, iż myśl Nagardżuny faktycznie pozostaje w silnym związku z przekazem *Suttanipaty* i że w tekście tym znajduje się ważna wskazówka dla jej zrozumienia, co postaram się pokazać w następnym rozdziale.

1.6. Dlaczego Nagardżuna nie posiada własnych poglądów?

Buddyjskim filozofem, który najdobitniej podkreślał znaczenie takiej nieegotycznej postawy względem poglądów, był twórca szkoły madhjamaki – Nagardżuna (II w.). Zanim wykażę słuszność tego twierdzenia, zaznaczę, że takiej interpretacji postawy Nagardżuny trudno szukać w różnych opracowaniach myśli tego filozofa. Zwykle bowiem Nagardżunę przedstawia się jako myśliciela rewolucyjnego, nieucieleśniającego wcześniejszej tradycji, ma on ją wręcz burzyć, ma się jej przeciwstawiać. W związku z tym jego myśl, jeżeli nie odrzuca się jej jako nihilizmu, będzie się zwykle pozytywnie interpretowało w kontekstach charakterystycznych bardziej nawet dla filozofii europejskiej niż indyjskiej – z jednej strony w kontekście, który można by określić

¹⁰⁸ Chociaż Luis Gómez nie mówi o buddyjskim absolutie wprost, to obszerne odwołania do mistycznej narracji oraz zestawienia z tradycją chrześcijańską sprawiają, że niektórzy badacze, czytając jego tekst, traktują ostateczną rzeczywistość poznawaną w sposób mistyczny jako rzeczywistość absolutu, zob. E. Fallick, *Two Small Remnants of „Pre-Hīnayānist” Buddhism in the Pāli Nikāyas*, BSR 17/1 (2000), s. 38.

sceptyczno-mistycznym, z drugiej zaś w kontekście krytyczno-analitycznym. Sprzyjanie którejś z tych wykładni w znacznym stopniu koreluje z kręgiem filozoficznym, z jakim związany pozostaje badacz. Uczni anglosascy będą chcieli pokazać, że jest to myśliciel krytyczno-analityczny, uczeni z Europy Środkowo-Wschodniej będą zwracali uwagę na to, że był to myśliciel mistyczny, łączący ewentualnie sceptycyzm z mistycyzmem, czyli kroczący drogą apofazy i doświadczenia mistycznego. Obie te wykładnie uważam za fatalne dla interpretacji Nagardżuny i jestem przekonany, że filozofa tego należy czytać przede wszystkim w kontekście wczesnych tekstów buddyjskich, czyli w szczególności w kontekście owej postawy wyrażanej w tych tekstach względem wszelkich poglądów, w tym także poglądów prawdziwych.

Filozofię Nagardżuny można zwięźle podsumować w dwóch podstawowych tezach. Pierwsza głosi: „Wszystko jest puste” (*sarvam śūnyam*), co m.in. można przełożyć na twierdzenie: „Istnieć, to nie znaczy być w sobie określonym”. Jest to całkowita desubstancjalizacja i deesencjalizacja istnienia, którą Nagardżuna w punkcie wyjścia neguje przekonania takich filozofów jak Platon, Arystoteles czy Husserl. W tezie drugiej zaś Nagardżuna odnosi się do tego, co faktycznie głosi, i na poziomie literalnego wystowienia przyznaje się, że faktycznie nie głosi niczego. To słynne wyznanie buddyjskiego filozofa poczynione w VV 29 wzbudza ogromne kontrowersje. Brzmi ona następująco:

*yadi kācana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ |
nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ ||*

Gdybym głosił jakąś tezę (*pratijñā*), wtedy popełniałbym błąd. Jednakże nie posiadam żadnej własnej tezy, dlatego nie popełniam błędu.

Wypowiedź ta jest problematyczna w świetle pierwszego twierdzenia o pustce wszystkich rzeczy. Pogodzenie tych dwóch wypowiedzi, z których jedna głosi nieesencjonalność i niesubstancjalność rzeczy, druga zaś oznajmia, że Nagardżuna niczego nie głosi, stanowiło

zawsze dużą trudność dla badaczy, jak też i dla późniejszych myślicieli buddyjskich, w tym także szkoły madhjamaki¹⁰⁹.

Sądzę, że ważnej wskazówki do interpretacji tej deklaracji dostarcza uczeń Nagardżuny – Arjadewa, który w *Czterystu strofach* pisze (CS VIII, 7):

*nāśūnyam śūnya-vad drṣṭam nirvāṇam me bhavatu iti |
mithyā-drṣṭer na nirvāṇam varṇayanti tathāgatāḥ ||*

Niepustego (*aśūnya*) nie należy uważać za puste (*śūnya*) [tylko z powodu pragnienia:] „Obym osiągnął nirwanę”. Tathagatowie głoszą, że nirwany nie [osiąga się] dzięki błędnemu pogładowi¹¹⁰.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mamy poważny problem. Arjadewa jest uczniem Nagardżuny, który głosi: wszystko jest puste. Jak zatem rozumieć sformułowanie: „Niepustego nie należy uważać za puste” tylko dlatego, że pragnie się nirwany, czyli podejmuje się działanie powodowane pragnieniem jej osiągnięcia. Moje pragnienie

¹⁰⁹ Zob. R. H. Robinson, *Did Nāgārjuna Really Refute All Philosophical Views?*, PEW 22 (1972), s. 325-331; D. S. Ruegg, *Does the Mādhyamika Have a Thesis and Philosophical Position?*, [w:] *Buddhist Logic and Epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, ed. B. K. Matilal, R. D. Evans, Dordrecht 1986, s. 229-237; I. Mabbett, *Is There a Devadatta in the House? Nāgārjuna's Vīgrahavyāvartanī and the Liar Paradox*, JIP 24 (1996), s. 295-320; J. L. Garfield, *Emptiness and Positionlessness. Do the Mādhyamikas Relinquish All Views?*, [w:] idem, *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford 2002, s. 46-68; J. Westerhoff, *The No-Thesis View. Making Sense of Verse 29 of Nāgārjuna's Vīgrahavyāvartanī*, [w:] *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, ed. M. D'Amato, J. L. Garfield, T. J. F. Tillemans, Oxford 2009, s. 25-39.

¹¹⁰ Arjadewa nawiązuje do starego przekonania przypisywanego jeszcze Buddzie, a utrwalonego w sutcie *Vāsijaṭopama* z SN III, 152-155 i powtórnego w sutcie *Bhāvanānuyutta* z AN IV, 126-127, gdzie Budda stwierdza, że życzenie zajścia jakiegoś pozytywnego stanu (nielgnięcia, wyzwolenia) nie prowadzi do jego realizacji, gdyż można go uzyskać wyłącznie na drodze praktyki medytacyjnej.

nie może decydować o tym, co głoszę jako prawdę. Ta wyprzedza owo pragnienie osiągnięcia nirwany. Głoszę, że wszystko jest puste nie dlatego, że pragnę nirwany, tylko dlatego, że to jest prawda. Arjadewa kończy słowami: „Tathagatowie głoszą, że nirwany nie [osiąga się] dzięki błędnemu pogładowi”. Musimy zapytać, gdzie tkwi błąd w stwierdzeniu, że wszystko jest puste z perspektywy filozofii, która głosi, że wszystko jest puste. Otóż błąd tkwi w postawie względem tego poglądu. Jeżeli lgnę do niego, jeżeli chwytam się go w sposób egotyczny, to nie osiągnę wyzwolenia.

Uczeń Nagardżuny podkreśla, że racją dla orzekania pustki, które to twierdzenie określa postawę madhjamaki, nie może być pragnienie osiągnięcia nirwany, czyli lgnięcie do myśli o nirwanie. Błądność poglądu w tym wypadku nie polega na niewłaściwej treści poglądu, tylko na niewłaściwym stosunku do skądinąd trafnego poglądu. Problemem zatem jest motywacja, a nie treść.

Co w związku z tym znaczy twierdzenie Nagardżuny, że nie głosi żadnego poglądu? Otóż nie głosić żadnej tezy, nie mieć poglądu, to nie znaczy wcale nie mieć niczego do powiedzenia, nie mieć żadnej propozycjonalnej treści do przekazania, jak to się często utrzymuje w zgodzie z przekonaniem, że Nagardżuna jest sceptykiem. Nie mieć poglądu to znaczy nie mieć do niego egotycznego stosunku. Nagardżuna przyznaje się, że nie żywi egotycznej postawy względem żadnego poglądu. Żaden nie jest jego, o żadnym nie może powiedzieć „mój” (*mama*), określając w ten sposób własną emocjonalną więź z jakimś przekonaniem. Nie twierdzi zaś, że żadnej propozycjonalnej treści dającej się dyskursywnie wyrazić w sądzie nie można przypisać wartości prawdy. On sam przecież uznaje za prawdziwy sąd o pustce.

Znamienne jest, że w odniesieniu do rozumienia idei pustki Nagardżuna przywołuje przypowieść o niewłaściwie chwytanym węźu, którą analizowaliśmy wcześniej. W MMK XXIV, 11 zauważa, że źle ujęta pustka niszczy jak źle uchwycony wąż. Nie widzę powodu, aby uważać, że błąd w ujmowaniu pustki polega według Nagardżuny na wkładaniu w tę kategorię znaczeń temu filozofowi obcych. W przy-

wołanej przypowieści nie chodziło bowiem o błąd, który pojawia się na poziomie semantycznym i polega na niezrozumieniu znaczenia idei czy sensu wypowiedzi. Błąd, o którym mówi Nagardżuna, polega na niezrozumieniu intencji stojącej za nauką o pustce. Problemem jest stosunek do koncepcji pustki, a nie semantyczna wartość twierdzenia o pustce rzeczy.

Postawę Nagardżuny wyraża stwierdzenie: nie mam poglądów, czyli nie lgnę. Jest ono radykalnie odmienne od: nie mam poglądów, dlatego nie lgnę. Nieposiadanie poglądów jest pochodne względem braku lgnięcia, a nie odwrotnie. Nagardżuna mówi: nie lgnę, dlatego nie posiadam własnych poglądów. Postawę tę należy zatem wyraźnie odróżnić od postawy sceptyka, który w zawieszeniu wszelkich poglądów widzi sposób na osiągnięcie spokoju umysłu, czyli w nomenklaturze buddyjskiej nielgnięcia.

Postawa Nagardżuny koresponduje z inną wypowiedzią z *Dhammapady* (DhP 97) głoszącą, że przebudzony, czyli arahant (s. *arhant*), nie ma wierzeń (p. *assaddha*). Stwierdzenie to głosi, że przebudzony nie pozostaje z żadnymi przekonaniem, z żadnymi poglądami w relacji egotycznej, o żadnym poglądzie nie może powiedzieć „mój”. Nie oznacza to jednak, że przebudzony nie ma niczego prawdziwego do powiedzenia na temat rzeczywistości. Wszystko jednak co mówi, mówi w oparciu o widzenie rzeczy, jakimi one są, a nie w oparciu o mniemanie, przeświadczenie, zaufanie czy też wiarę, i co nie mniej ważne, a nawet najważniejsze, mówi kierowany intencją niesienia korzyści innym.

Zapewne wielu zada pytanie: czy istnieją wyraźne przesłanki, aby twierdzić, że Nagardżuna podąża za wcześniejszą tradycją, że wraca do wczesnej myśli buddyjskiej? Odpowiem na nie, przekształcając je: czy istnieją wystarczające przesłanki, aby twierdzić, że Nagardżuna nie podąża za wcześniejszą tradycją, czy potrafimy znaleźć świadectwa na to, że wytycza nowy szlak? Czy za taką przesłankę można uznać przyznanie się do nieposiadania żadnej tezy? Czy oznajmiając brak tezy, Nagardżuna zrywa z wcześniejszą tradycją kładącą nacisk na range

prawdy oraz prawdziwego poznania i przechodzi na pozycję radykalnego pirrońskiego sceptycyzmu?

Zanim zaczniemy wmawiać Nagardżunie sceptycyzm, warto zdać sobie sprawę, że najmocniejszą przesłanką dla tej interpretacji jest ta jedna strofa wypowiedziana w tekście ważnym, ale pomniejszym, dla którego punktem wyjścia jest obrona przekonania sformułowanego w MMK o pustce wszystkich rzeczy. Tylko jeden raz Nagardżuna przyznaje się w pierwszej osobie, że nie posiada żadnej tezy. Wyobraźmy sobie, że ta strofa się nie pojawiła. Czy wówczas równie ochoczo skłonni byśmy byli utrzymywać tę interpretację?

Najbardziej zagorzali zwolennicy interpretacji przypisującej twórcy madhjamaki sceptycyzm zapewne przywołałiby dwie strofy z MMK, w których wspomina się o leczeniu z wszelkich poglądów (MMK XIII, 8) oraz porzucaniu wszelkich poglądów (MMK XXVII, 30). W wypadku pierwszym tym, co ma leczyć z wszelkich poglądów, jest pustka, w wypadku drugim porzucenie wszelkich poglądów przedstawione jest jako cel ogłoszenia dobrej nauki. W obu wypadkach autorem owej dobroczynnej aktywności jest Budda. Stwierdzenie, że nie posiada on żadnych poglądów oraz że jego aktywność motywowana jest ich porzuceniem nie jest niczym nowym, zakorzenione jest we wczesnej tradycji i znajduje tam swoje uzasadnienie, jak to pokazywałem, przywołując strofy *Suttanipaty*. Gdyby Nagardżuna poprzestał na tych wypowiedziach, powtórzyłby coś, co było dobrze znane. Za jedyne *novum* w jego słowach należałoby uznać położenie silnego nacisku w nauczaniu Buddy na ideę pustki. Tym zatem, co prowokuje do interpretacji madhjamaki w duchu sceptycyzmu, jest fakt, iż Nagardżuna, po pierwsze, wypowiedź swoją sformułował w pierwszej osobie, a po drugie obudował ją krytyką kryteriów poznawczych. Nie wystarcza to jednak, aby uzasadnić tę interpretację. Wypowiadając się w pierwszej osobie, Nagardżuna wypowiedział się z pozycji przebudzonego. Widzi on pustkę rzeczy, nie łączy do nich i w związku z tym nie posiada żadnego poglądu. Żadne jego twierdzenie nie jest oparte na domniemaniu, zaufaniu czy nawet wnioskowaniu. Możemy

kwestionować, czy Nagardżuna był przebudzony, jest to jednak problem historyczny, a nie epistemologiczny. Rozwijając zaś krytykę kryteriów, Nagardżuna podważa przekonanie o ich szczególnym ontycznym statusie, a nie ich wartość epistemologiczną, tę bowiem uznawał, ale tylko w ramach codziennego doświadczenia i z tego powodu nie miały dla niego wielkiego znaczenia.

Wyraźne echo słów *Suttanipaty* pobrzmiewa także w strofie VV 30:

*yadi kiṃcid upalabbeyaṃ pravartayeyaṃ nivartayeyaṃ vā |
pratyakṣādibhir arthais tad abhāvān me 'nupalambhaḥ ||*

Gdybym coś uchwytował dzięki percepcji itd., wówczas stwierdzałbym to lub temu przeczył. Ponieważ jednak te rzeczy [tzn. kryteria poznawcze i przedmioty poznania] nie istnieją, krytyka ta nie odnosi się do mnie.

Czyż twórca madhjamaki nie stara się tutaj powiedzieć, że ponieważ pozostaje poza poglądami, jako że w relacji do żadnego nie tworzy egotycznego stosunku, wspierając się czy to o postrzeganie, czy o wnioskowanie, czy o inne kryterium poznawcze, to nie wchodzi w żaden spór? Nawiązuje w ten sposób bezpośrednio do wczesnej buddyjskiej teorii postrzegania i spekulatywnego myślenia, która myślenie zakotwicza w postrzeganiu. Klasyczny opis, który już przywoływałem, znajdziemy w MN I, 111-112, gdzie właśnie Mahakacczana, adresat jedyne go przywoływanego przez Nagardżunę kazania, objaśnia naukę Buddy: „W zależności od oka i formy materialnej powstaje świadomość widzenia; spotkanie tych trzech to kontakt; uwarunkowane kontaktem jest uczucie; co ktoś czuje, to postrzega; co ktoś postrzega, o tym myśli; o czym ktoś myśli, o tym spekuluje; o czym ktoś spekuluje, to jest podstawą, na której postrzeżenia i pojęcia skażone spekulacją osaczają człowieka odnośnie przeszłych, teraźniejszych i przyszłych form poznawalnych okiem”.

Również w poniższej wypowiedzi Nagardżuny pochodzącej z *Ratnawali* (RV II, 4), możemy wyraźnie usłyszeć echo nauki z *Suttanipaty*:

*drṣṭa-śrūtādyam muninā na satyam na mṛṣoditam |
pakṣād dhi pratipakṣaḥ syād ubhayaṃ tac ca nārthataḥ ||*

Mędrzec stwierdził, że to, co jest widziane, słyszane itd. nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Jeśli istnieje teza, to istnieje antyteza, obie jednak są nierealne.

Dla istoty nieprzebudzonej orzekanie prawdy bądź fałszu o tym, czego się doświadcza, jest wyrazem błędu polegającego na przedstawianiu sobie tego, czego się doświadcza, w relacji do „ja”. Nie ma asercji bez negacji. Jeżeli głoszę jakiś pogląd, to jest on ze swej natury uwikłany w zaprzeczenie, a tym samym w spór. Z perspektywy Buddy, który widzi, jak pamiętamy, formę jako formę itd., asercja i negacja będące ekspresją „ja” nie mają żadnej wartości, a tym samym są nierealne. Z perspektywy tego, który żywi poglądy, widzenie Buddy jest niewidzeniem, gdyż niczego nie uchwytuje on jako jakieś. Doskonale to potwierdza poniższy cytat z *Aszty*. W AS 137 czytamy:

*subhūtir āha – katham bhagavan rūpasyādrṣṭatā bhavati?
katham vedanāyāḥ samjñāyāḥ saṃskārāṇām? katham bhaga-
van vijñānasyādrṣṭatā bhavati? bhagavān āha – yadi subhūte
na rūpārambanam vijñānam utpadyate, evaṃ rūpasyādrṣṭatā
bhavati | evaṃ vedanā samjñā saṃskārāḥ | yadi subhūte na
vijñānārambanam vijñānam utpadyate, evaṃ vijñānasyādrṣṭatā
bhavati | yā ca subhūte rūpasyādrṣṭatā, yā ca vedanāyāḥ
samjñāyāḥ saṃskārāṇām, yā ca subhūte vijñānasyādrṣṭatā, sa-
iva lokasya drṣṭatā bhavati | evaṃ hi subhūte lokas tathāgatena
drṣṭo bhavati |*

Subhuti: Jak, Czcigodny, powstaje stan niewidzenia formy? [Analogiczne pytanie w odniesieniu do pozostałych zespołów.]

Czcigodny odp.: Gdy powstaje świadomość nie mająca podstawy w formie, wówczas zachodzi stan niewidzenia formy. [Analogiczna odpowiedź w odniesieniu do pozostałych zespołów.] Owo niewidzenie formy i pozostałych zespołów,

jest widzeniem świata. W ten sposób, Subhuti, świat widzą tathagatowie.

Dokładnie to samo oznajmia Nagardżuna. Gdybym coś zmysłowo uchwytował, czyli gdybym ujmował coś jako przedstawienie własnego „ja”, wówczas orzekałbym o tym twierdząco bądź przecząco. Ja jednak niczego w ten sposób nie widzę, podkreśla twórca madhjamaki, czyli nie widzę niczego za sprawą kryteriów poznawczych, gdyż są to konwencjonalne instrumenty poznania, funkcjonujące w obszarze błędu poznawczego, czyli w obszarze perspektywy egotycznej. Z perspektywy owych instrumentów poznawczych, niczego nie wskazuję, nie mówię niczego, co domagałoby się zrozumienia. Jeśli tak zinterpretujemy stwierdzenia Nagardżuny, a sądzę, że mamy wszelkie ku temu przesłanki, to okaże się, że jego wypowiedź współbrzmi z poniższymi słowami zaczerpniętymi z *Aszty* (AS 19), włożonymi w usta Subhutiego:

*na vijñāyate na vijñāyate idam devaputrāḥ | tathā hi nātra
kimcit sūcyate, nātra kimcit śrūyate ||*

Nie ma tu, bogowie, niczego do zrozumienia, zupełnie niczego. Albowiem nic nie zostało tu wskazane, nic nie zostało tu stwierdzone.

Poniższa strofa pochodząca z *Ratny* mogłaby posłużyć Nagardżunie za motto określające jego postawę. W RGS XXII, 7 oznajmia się:

*yatha udgraho tatha prakāṣitu samkileṣo vyodāna ukta abu ma-
hya anopalabdhi |
na hi atra kaści yo kliṣyati śudhyate vā prajñāya pāramita bu-
dhyati bodhisattve ||*

Gdy zwraca się uwagę [tj. gdy się chwytą], wówczas ujawnia się splamienie. Niepostrzeganie [tj. niechwytywanie się] „Ja” i „moje” zwie się oczyszczeniem. Doprawdy nie ma tutaj nikogo, kto podlegałby splamieniu lub oczyszczeniu. Doskonałość mądrości budzi się w bodhisattwie, [gdy to pojmie].

Doskonałe objaśnienie epistemologicznej pozycji madhjamaki daje Czandrakirti w PP 57. Wybitny komentator stawia tam kwestię: jaki jest poznawczy status twierdzenia, że rzeczy nie powstają dzięki sobie, dzięki czemuś innemu, dzięki obu możliwościom łącznie i całkowicie bez przyczyny? W odpowiedzi zauważa, że to twierdzenie zostało sformułowane na potrzeby zwykłego człowieka w oparciu o podzielane przez niego przekonania, czyli ma status wypowiedzi konwencjonalnej. Jego sens zakotwiczony jest w przekonaniach będących wyrazem błędu poznawczego. Dla Buddy natomiast, zauważa Czandrakirti, nie ma żadnej wartości. Innymi słowy, poza tymi przekonaniem, poza tym błędnym sposobem ujmowania twierdzenie to nie ma sensu. Pojawia się więc kolejne pytanie o to, czy dla mędrca, czyli przebudzonego, nie istnieją żadne racjonalne argumenty. Na tę wątpliwość madhjamik odpowiada pytaniem: jak w ogóle możemy stwierdzić, czy istnieją, czy nie istnieją? Dokładnie tę samą wątpliwość wyraził Budda odnośnie do orzekania statusu Tathagaty po śmierci. Wszelkie orzekanie istnienia, pamiętamy, ma wartość tylko w obszarze sansarycznego doświadczenia. Wyzwolenie polega na unieważnieniu tego ostatniego, a tym samym ukonstytuowanego na nim języka orzekającego istnienie i nieistnienie. Dlatego Czandrakirti oznajmia: „To, co ostateczne, jest milczeniem szlachetnych” (*paramārtho hy āryānām tūṣṇīm-bhāvah*). Jaką wartość ma dla niego codzienny język, bez względu na to czy rozumny, czy nierozumny?

Ponieważ Nagardżuna niczego nie chwytą, nie można wymierzyć w niego żadnej krytyki, gdyż nie posiada żadnych poglądów, w których ujmuje rzeczy jako jakieś. Powtórzmy jeszcze raz za *Suttanipatā* (Sn. 787):

Z tymi, którzy nie angażują się w dyskusję, nie sposób się spierać. Tacy bowiem niczego nie przyjmują ani nie odrzucają, wyzbyli się wszelkich poglądów.

W identycznym tonie twórca madhjamaki wypowiedział się w *Sześćdziesięciu strofach rozumowania* (YS 50):

| *che ba'i bdaḡ nyid can de dag || rnamś la phyogs med rtsod pa med |*

| *gaṅg rnamś la ni phyogs med pa || de la gźhan phyogs ga la yod |*

Dla wielkich istot nie istnieje teza (t. *phyogs*, s. *pakṣa*) ani spór (t. *rtsod pa*, s. *vivāda*). Jak może istnieć przeciwna teza (t. *gźhan phyogs*, s. *para-pakṣa*) dla tych, którzy nie posiadają tezy?

Przekonanie o tym, że istoty, które przekroczyły sansarę, funkcjonują w odmienny sposób od tych, których działanie naznaczone jest błędem, od momentu powstania czwartego rozdziału *Suttanipaty* powtarzane było często. Jest to też motyw wyraźnie obecny w *Ratnie*. W RGS XVII, 6 zauważa się, że bodhisattwowie są „wolni od kłótni i sporów” (*kalahā-vivāda-vigatā*), a w RGS XXIV, 3 podkreśla się, że bodhisattwa, który uczestniczy w kłótniach i sporach, jest odległy od poznania. Opinia Nagardżuny w tej kwestii zgodna jest z wcześniejszą tradycją sięgającą *Atthakawaggi*. Było to przekonanie istotne także dla Czandrakirtiego. W pierwszej części tej książki przytoczyłem strofę pochodzącą z *Samadhiradźasutry* (IX, 35), którą wybitny komentator w *Prasannapadzie* przywołał dwukrotnie. Strofa ta jest ważna, gdyż w jednoznaczny sposób wiąże spór z zagadnieniem istnienia. Przypomnijmy zatem (PP 135 i 270):

astīti nāstīti vivāda eṣaḥ śuddhī aśuddhīti ayam vivādaḥ |
vivādaprapṛtyā na duḥkhaṃ praśāmyati avivādaprapṛtyā ca
duḥkhaṃ nirudhyate ||

„Istnienie” i „nieistnienie” tworzą spór. „Czystość” i „nieczystość” tworzą spór. Gdy się tkwi w sporze, cierpienie nie może zostać wyciszone. Gdy się nie tkwi w sporze, cierpienie zostaje usunięte.

Nagardżuna, a za nim wielu przedstawicieli madhjamaki, wpisuje się w tę postawę. Piszę „wielu”, a nie „wszyscy”, gdyż mam wątpli-

wości, czy faktycznie wszyscy madhjamikowie dochowali wierności tej deklaracji. Klasycznym problemem dotyczącym wewnętrznego zróżnicowania indyjskiej madhjamaki dyskutowanym w Tybecie oraz współcześnie przez badaczy jest różnica między jej formami nazywanymi swatantriką (*svātantrika*) i prasangiką (*prāsaṅgika*). Odnoszę nieodparte wrażenie, że różnica ta sięga *Kazania do Kosambijczyków* (*Kosambiya-sutta*; MN I, 320-325). Przedstawiciele obu wykładni madhjamaki głoszą, że ostatecznie rzeczy są puste. Jednak swatantrikowie utrzymują, że owego sądu o pustce rzeczy można i należy bronić przy pomocy metod rozumowania i argumentowania, które znajdują się w powszechnym użyciu. Zdają się oni przypominać tych mnichów z Kosambi, którzy uważali za stosowne angażować się w spory o prawdę. Prasangikowie natomiast, z Czandrakirtim na czele, podążają za intencją Buddy, oni tylko powiadają, aby ukierunkować innych na zobaczenie. Nie są zainteresowani obroną prawdy rozumianą jako zgodność sądu z rzeczywistością, gdyż ostatecznie o istnieniu żadnej rzeczywistości poza samym doświadczeniem nie sposób sensownie mówić¹¹¹.

Postawę Nagardżuny i prasangików dobrze opisuje poniższa strofa z *Ratny* (RGS XXV, 1):

*yo śīkṣamānu na upaiti kaḥimci śīkṣām na ca śīkṣakaṃ labhati
nāpi ca śīkṣa-dharmān |
śīkṣā aśīkṣa ubhayo avikalpamāno yo śīkṣate sa iha śīkṣati bud-
dha-dharme ||*

Kto wprawia się w nauce i nie podejmuje żadnej nauki, nie chwyta się nauczyciela ani [wyobrażeń o] jakościach/wartościach nauki, kto wprawia się w nauce, nie rozróżniając obu, tj. nauki i nie-nauki, ten oto wprawia się w dharmie Buddy.

¹¹¹ Zob. na ten temat doskonały zbiór tekstów: *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction. What Difference Does a Difference Make?*, ed. G. B. J. Dreyfus, S. L. McClintock, Boston 2003.

Ten, kto w ten sposób wprawia się w nauce, nie ma niczego do powiedzenia od siebie, ktoś taki nie zajmuje żadnego stanowiska, gdyż rozumie, że ostatecznie nie ma żadnego, które mogłoby być zajęte, ani też nikogo, kto mógłby zająć jakiekolwiek. Jego postawę opisuje stwierdzenie z RGS II, 3: „Stanowisko bez stanowiska Zwycięzca nazywał stanowiskiem” (*asthānu sthānu ayu sthānu jinena ukto*).

Niektórym badaczom ten charakterystyczny dla Buddy i madhjamików brak stanowiska kojarzy się ze sceptycyzmem tak bardzo, iż nie wnikając w specyfikę buddyjskiej myśli, ustawiają ją pochopnie na jednej półce wraz z greckim sceptycyzmem. Dla takiego podejścia znamienne są słowa Thomasa McEvilleya. Píše on:

Ogólna postawa wobec życia madhjamików i pirronistów była podobna, niemal wręcz identyczna; dialektyka leżąca u podłoża tej postawy była podobna, niemal wręcz identyczna; oraz cel, dla realizacji którego przybrano ową postawę i praktykowano ową dialektykę, był podobny, niemal wręcz identyczny¹¹².

Żeby nie powtarzać myśli, które wypowiadałem już w tej części książki, odniosę się do powyższego stwierdzenia, oddając po raz kolejny głos Czandrakirtiemu. Broniąc madhjamiki przed zarzutem nihilizmu, wybitny komentator opowiedział wielce pouczającą historyjkę, którą tu przytoczę¹¹³. Wyobraźmy sobie – pisze madhjamik – nastę-

¹¹² Th. McEvilley, *op. cit.*, s. 491: *The overall stance toward life of Madhyamikas and Pyrrhonists was similar, indeed nearly identical; the dialectic which supported this stance was similar, indeed nearly identical; and the purpose for which this stance was adopted and this dialectic practiced was similar, indeed nearly identical.* Por. A. Kuzminski, *Pyrrhonism and the Mādhyamaka*, PEW 57/4 (2007), s. 482-511 oraz *idem*, *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lanham 2008; zob. także B. K. Matilal, *Perception...*, s. 46-57; Sh. Biderman, *Scepticism and Religion. On the Interpretation of Nāgārjuna*, [w:] *Indian Philosophy of Religion*, ed. R. W. Perrett, Dordrecht-Boston-London 1989, s. 61-74.

¹¹³ Zob. PP 368-369.

pującą sytuację. Pewien człowiek popełnił ciężką zbrodnię. Przeciwnie mu występuje dwóch świadków. Jeden, który nie miał pewności, kto tę zbrodnię faktycznie popełnił, ale uległ namowie człowieka wrogiego owemu domniemanemu zbrodniarzowi i świadczy przeciwko niemu. Drugi, który widział zbrodniarza i ma pewność, że się nie myli. Obaj świadkowie zeznają to samo, trafnie wskazując zbrodniarza. W trakcie rozprawy jednak wychodzi na jaw, że pierwszy świadek go nie widział. Skutek jest taki, że spotyka go zarzut nikczemności i krzywoprzysięstwa.

Jaki płynie z tej opowieści morał? Otóż taki, że chociaż w sensie semantycznym obaj mówią to samo, to jeden z nich mówi prawdę, gdyż mówi zgodnie z tym, co zobaczył, podczas gdy drugi kłamie, gdyż nie widział tego, o czym mówi, a zatem mówi w oparciu o pobudki niepozostające w zgodzie z tym, jakie rzeczy są. Innymi słowy, gdy madhjamik oznajmia, że rzeczy nie istnieją, to znaczy to dla niego coś całkiem innego niż dla nihilisty głoszącego nieistnienie bytu, czyli w konsekwencji bezsensowność wszelkiego działania. Tak samo, gdy madhjamik przyznaje się, że niczego nie poznaje, to oświadcza coś całkiem innego niż mówiący to samo sceptyk. Pierwszy, poznawszy naturę rzeczy, ogłasza, że nie ma nic do poznania (w sensie realistycznym), drugi natomiast stwierdza tylko tyle, że niczego poznać nie chce.

Przypowieścią tą Czandrakirti nawiązuje do uwagi dobrze w tradycji buddyjskiej zakorzenionej i utrwalonej w *Kazaniu o tym, co bezsporne* (*Apannaka-sutta*; MN I, 400–413), aczkolwiek sytuacja przedstawiona w kazaniu jest nieco ciekawsza i bogatsza w znaczenie. W kazaniu tym Budda opowiada o cnotliwych ascetach i braminach, którzy pozostają ze sobą w sporze, głosząc przeciwne poglądy (MN I, 411). Jedni twierdzą: „z całą pewnością istnieje ustanie bytowania” (*atthi sabbaso bhava-nirodho*), czyli nirwana, inni zaś utrzymują: „z całą pewnością nie istnieje ustanie bytowania” (*natthi sabbaso bhava-nirodho*). Budda nie opowiada się po stronie tych, którzy głoszą, że nie istnieje ustanie bytowania, gdyż, jak zauważa, „tego nie zobaczył [*dosł.* to nie było

przez niego widziane]” (*idam me adiṭṭham*). Paradoksalnie, nie opowiada się też po stronie tych, którzy głoszą, że istnieje ustanie bytowania, gdyż, jak oznajmia, „tego nie poznałem” (*idam me aviditam*). Następnie zauważa:

ahañc’ eva kho pana ajānanto apassanto ekamsena ādāya vohareyyam: idam eva saccam moghamaññanti, na me taṃ assa patirūpaṃ.

Gdybym teraz, nie poznawszy i nie zobaczywszy, opowiedział się po jednej stronie i głosił: „tylko to jest prawdą, [wszystko] inne jest głupie”, nie byłoby to dla mnie właściwe.

Tym, co dla Buddy właściwe (*patirūpa*), jest wypowiadanie się z pozycji poznania i widzenia faktycznego stanu rzeczy, a nie domniemywania istnienia i nieistnienia. Widzenie i poznanie Buddy nie jest widzeniem i poznaniem istnienia i nieistnienia. Jego widzenie i poznanie obie te kategorie unieważnia.

Wspomniałem, iż opowieść ta jest bogatsza w znaczenie, gdyż sama sytuacja jest bardziej złożona i ma też ona swoją kontynuację. Budda przyznaje bowiem, iż chociaż nie zgadza się z żadną ze stron, to istnieje między nimi pewna ważna różnica. Otóż stanowisko tych, którzy przeczą istnieniu nirwany, naznaczone jest żądzą (*sārāga*), uwiązaniem (*samyoga*), znajdывaniem upodobania (*abhinandana*), przywiązaniem (*ajjhosaṇa*) i lgnięciem (*upādāna*). Podczas gdy stanowisko drugich bliskie jest wyzbycia się żądz, nieuwiązania, nieznajdywania upodobania, nieprzywiązania i nielgnięcia. „Bliskie” jednak nie znaczy „tożsame”, tak jak postawa buddysty nie jest tożsama z postawą Buddy.

Nagardżuna nie był rewolucjonistą. Wręcz przekonany jestem, iż świadomie dbał o to, aby takiego zarzutu uniknąć. Dlatego w swoich tekstach przywołuje tylko wczesne, dobrze w tradycji zakorzenione metafory, a z tytułu tylko jeden wczesny tekst – *Katjajanawawadę*, którą, sądząc po przywoływanej treści, należy utożsamiać z *Katjajanasutrą* (NidSa 19; SĀ 301), a w wersji palijskiej (przy uwzględnieniu zastrzeżeń, jakie miałem w pierwszej części książki) z *Kacczajjanagot-*

tasuttā (SN II, 16). Po drugie zaś należy podkreślić, że nie przywołuje *Aszty*, która w jego czasach była już tekstem znanym i popularnym, o czym może świadczyć data jej przekładu na chiński, i która mogłaby stanowić doskonałe źródło odniesień dla uprawomocnienia jego myśli. Status tego tekstu był jednak lokalny, jego przywoływanie narażało go na zarzut nieuprawnionej reinterpretacji myśli Buddy. Spostrzeżenia te wzięte łącznie wiążą Nagardżunę z wczesną tradycją, każąc patrzeć na niego jako na jej rzecznika i obrońcę, który przeciwstawia się dominującej w owym czasie naznaczonej skłonnością do petryfikacji doświadczenia tradycji abhidharmy. Kilka wieków później nie był to już jednak problem i Czandrakirti mógł korzystać z całego spektrum tekstów mahajanistycznych.

Kojarzenie madhjamaki ze sceptycyzmem jest konsekwencją czytania tekstów Nagardżuny w oderwaniu od tekstów wczesnej tradycji. Podejście to było szeroko rozpowszechnione i znajdowało swoje uprawomocnienie w przekonaniu wiążącym twórcę madhjamaki z tradycją mahajany, a tę przeciwstawiało tzw. hinajanie pod względem zarówno ideału soteriologicznego, jak też i ogólnych przekonań ontologicznych. Przeświadczenie, iż abhidharma zarówno w warstwie merytorycznej, jak i z powodów chronologicznych, a może właśnie głównie z powodów chronologicznych, jest najbardziej naturalną i reprezentatywną wykładnią myśli Buddy, dawało podstawy do traktowania nauki o pustce wszystkich rzeczy jako przewrotu dokonanego u samych źródeł buddyjskich intuicji. Dla autora tej pracy przeświadczenie to jest jedną z największych metodologicznych pomyłek, jakie zostały popełnione w interpretowaniu historii buddyjskich idei. Tak jak ideę pustki wszystkiego należy lokować w kontekście nauki Buddy o porzuceniu istnienia i nieistnienia, tak też deklarację nieposiadania poglądów należy rozpatrywać w kontekście jego nauki o porzuceniu prawdy i fałszu. Oglądana z tej perspektywy krytyka kryteriów poznawczych nie ma nic wspólnego z neopirronską krytyką możliwości poznania. Są one względem siebie po prostu niewspółmierne.

Fakt ten do pewnego stopnia uświadomił sobie Ethan Mills, który określa refleksję Nagardżuny mianem metafizycznego sceptycyzmu¹¹⁴. Piszę „do pewnego stopnia” właśnie ze względu na to, iż nie wyzwolił się od samego stosowania miana sceptycyzmu. Termin ten użyty w tym kontekście jest mylący ze względu na jego historyczne obciążenie. Określa on bowiem zasadniczo przekonanie odnośnie do możliwości uzyskania pewności poznawczej w kwestii prawdy wyrażonej w sądzie.

Twierdzę, że Nagardżuna nie przeczy możliwości uzyskania poznania prawdziwego i to w podwójnym sensie. Akceptuje on możliwość uzyskania pewności poznawczej w obszarze zarówno doświadczenia codziennego, jak też i poznania wyzwającego, tyle tylko, że w obu wypadkach charakter tej pewności i jej doniosłość ma różną naturę. Temu, czemu Nagardżuna się przeciwstawia, jest przekonanie, że poznanie uzyskane w obszarze codziennego doświadczenia ma cokolwiek wspólnego z poznaniem wyzwającym. Są to dwa różne i całkowicie nieprzekładalne porządki poznawcze. Czytelnikom *Vīgraha-vyāvartanī* będącym po pierwszej lekturze tego dzieła stwierdzenie, iż Nagardżuna nie przeczy możliwości orzekania prawdy w obszarze codziennego doświadczenia, może wydawać się zaskakujące w świetle dokonanej tam radykalnej krytyki kryteriów poznawczych¹¹⁵. Dlatego w kilku słowach wskażę podstawy tego przekonania.

Określając sens przeprowadzonej krytyki kryteriów poznawczych, twórca madhjamaki stwierdził w VV 64:

yac cāharte vacanād asataḥ pratiśedha-vacana-siddhir iti |
atra jñāpayate vāg asad iti tan na pratinibanti ||

¹¹⁴ E. Mills, *Three Pillars of Skepticism...*, rozdz. 2-3. Por. także S. Gandolfo, *The Positionless Middle Way. Weak Philosophical Deflationism in Madhyamaka*, JIP 44 (2016), s. 207-228.

¹¹⁵ Zwięźle na temat owej krytyki zob. K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków 2010, s. 200.

Co się tyczy twego oświadczenia, że „stwierdzenie negacji tego, co nie istnieje, zostaje wykazane bez słów”. W tym przypadku mowa powiadamia (*jñāpayate*) o nieistnieniu [rzeczy], nie niszczy (*pratinibanti*) jej [jednak, tzn. nie unicestwia jej].

Pozostawiając na boku samo podejrzenie o to, że mowa mogłaby niszczyć obecność jakiegoś przedmiotu, widzimy wyraźnie, iż Nagardżuna akceptuje możliwość orzekania prawdy w obszarze codziennego doświadczenia. Taki bowiem jest sens stwierdzenia, że mowa powiadamia (*jñāpayate*) o nieistnieniu danego przedmiotu. Możliwe jest zatem orzeczenie sądu zgodnie ze stanem faktycznym. Problemem jest rozumienie owego stanu faktycznego, a nie możliwości orzekania. W tym wypadku jest nim nasze codzienne doświadczenie czy też może lepiej byłoby powiedzieć, że jest nim stan rzeczy taki, jaki jawi się w naszym codziennym doświadczeniu. W obszarze naszego codziennego doświadczenia jawi nam się np. nieobecność Dewadatty w pomieszczeniu albo obecność w tym samym pomieszczeniu stołu. Nagardżuna nie przeczy możliwości orzeczenia tego stanu w zgodzie z tym, co nam się jawi. Na tym właśnie polega powiadamiająca funkcja mowy. Tym, co Nagardżuna odrzuca, jest przekonanie głoszące, że przy pomocy owych codziennych środków poznawczych jesteśmy w stanie uzyskać sukces soteryczny, czyli spojrzeć na codzienne doświadczenie z zewnątrz, dostrzegając jego uwarunkowania, i w ten sposób się z nich wyzwolić. Codzienne środki poznawcze wystarczają tylko do tego, żeby owocnie poruszać się w obszarze codzienności, czyli żeby z wieżowca wychodzić drzwiami, a nie oknem. Owa codzienność jednak naznaczona jest cierpieniem i tego stanu rzeczy przy pomocy owych codziennych środków poznawczych zmienić nie możemy. Taki jest sens krytyki kryteriów poznawczych. Jeżeli chcemy osiągnąć sukces soteryczny, musimy wyjść w poznaniu poza perspektywę codziennego doświadczenia. Że jest to możliwe i na czym polega owo wyjście, o tym Nagardżuna nauczał w swoim głównym dziele, czyli w *Podstawowych strofach madhjamaki*. Krótko zatem. Uważam,

że określanie madhjamaki metafizycznym sceptycyzmem więcej zaciemnia, niż rozjaśnia.

1.7. Dlaczego buddyzm nie ma nic wspólnego ze sceptycyzmem?

Dla buddyzmu, którego najwcześniejsza postać wyraziła się w *Suttanipacie*, a późniejsza w madhjamace, problemem, z jakim musimy się zmierzyć i uporać, jest nasz egotyzm, przejawiający się na różne sposoby we wszystkich sferach naszego istnienia, w tym także w sferze poznawczej, a nie pytanie o to, czy możliwe jest poznanie prawdziwe. Stąd pogląd w rozumieniu buddyjskim to nie jest po prostu sąd wyrażający propozycjonalną treść, lecz sąd wyrażający propozycjonalną treść, wobec którego zajmuje się afektywną, czyli egotyczną postawę. Z buddyjskiej perspektywy pogląd to sąd, którego wartość domniemyjemy. Ten sam co do treści sąd, który jest ekspresją widzenia rzeczy, jakimi są, poglądem już nie jest. Inaczej mówiąc, w myśli buddyjskiej pojęcie poglądu nie jest formułowane wyłącznie w kontekście epistemologicznym, lecz także, a może nawet przede wszystkim, w kontekście psychologiczno-terapeutycznym, czyli soteriologicznym. Dla istoty sansarycznej sąd, czyli pewna treść umysłowa, tak jak każdy inny przedmiot doświadczenia, w tym zwłaszcza zmysłowego, zawsze jest i musi być przedmiotem afektywnego odniesienia, zawsze napiętnowany jest emocjonalnym stosunkiem (*vedanā*), nawet jeżeli jest to sąd prawdziwy. Zatem pogląd to jest sąd, wobec którego człowiek nie może nie zająć emocjonalnego stosunku, który wyraża się na jeden z trzech sposobów wyrażania się wedany – przyjemności, przykrości i obojętności.

Dlatego DhP 79cd, dając charakterystykę uczonego mędrca (*pandita*), czyli tego, który dopiero dąży do wyzwolenia, zaznacza, że w jego wypadku stosunek do nauki Buddy określa uczucie zachwyty: „mędrzec zawsze znajduje upodobanie w nauce głoszonej przez Szla-

chetnego” (*ariyappavedite dhamme sadā ramati paṇḍito*). Pogląd zatem to jest sąd, wobec którego sansaryczna istota właśnie ze względu na swoją sansaryczną konstytucję skazana jest na odniesienie emocjonalne, czyli takie, w którym wyraża się jej egotyzm – i właśnie takich poglądów wyzwolony nie posiada. Brak poglądów to brak egotycznego odniesienia do jakichkolwiek sądów. Budda nie odrzuca poglądów z powodu trudności z określeniem ich epistemicznej wartości. Odrzuca on poglądy, ponieważ ich posiadanie czy żywienie jest dla niego formą lgnięcia, czyli jest szkodliwą postawą umysłu generującą cierpienie.

Ponieważ z perspektywy buddyjskiej poglądem nie jest po prostu sąd na temat rzeczywistości, lecz sąd, którego prawdziwość jest domniemywana, dlatego gdy Budda wypowiada sąd na temat rzeczywistości, to nie głosi poglądu, gdyż nie domniemuje prawdziwości owego sądu, on daje tylko ekspresję swojego widzenia rzeczy, jakimi one są. Ten sam sąd dla nie-buddów będzie już jednak poglądem, gdyż oni mogą dopóty, dopóki nie są buddami, tylko domniemywać wartość tego sądu, czyli jego prawdziwość bądź fałszywość.

Zatem lgnięcie do poglądu jest formą wyrażania się „ja”. „Ja” wyraża się poprzez pogląd, konstytuuje się w tymże. Taki jest sens przypowieści o ślepcach i słoniu. Chodzi w niej w pierwszym rzędzie nie o to, że poznanie istot sansarycznych jest częściowe, niepełne, lecz o to, że jest egotyczne. Dodajmy, że póki są istotami sansarycznymi, to ich poznanie nie może nie być egotyczne. Zatem „niegłoszenie poglądów” jest określeniem z poziomu nie epistemologicznego, lecz psychologicznego czy może kognitywistycznego. Gdy Budda mówi, jakie rzeczy są, to nie głosi żadnego poglądu, gdyż mówi z perspektywy widzenia, z perspektywy, w której jest tylko widzenie i to, co widziane, nie ma jednak żadnego widzącego. Zatem nie ma żadnego domniemania prawdy. W kontekście buddyjskim głoszenie jakiegoś poglądu to sposób wyrażania domniemania prawdy danej jakiemuś „ja”, zatem prawdy egotycznej. Wypowiedzi Buddy są asercjami w sensie semantycznym, nie są jednak poglądami w buddyjskim rozumieniu

tego terminu. Dopóki wyraźnie sobie tego nie uświadomimy, dopóty będziemy powtarzać bajki o buddyjskim sceptycyzmie.

Na kwestię nieposiadania poglądów przez buddów w *Suttanipacie* należy patrzeć dokładnie tak samo, jak na kwestię daru w sutrach mądrości. W obu wypadkach mamy dokładnie tę samą intuicję. *Sutra diamentowa* oznajmia, że bodhisattwą można nazwać tylko tego, kto uświadamia sobie, że w sytuacji darowania nie ma dającego, obdarowywanego i daru. Tego, kto wspiera się na wyobrażeniu dającego, obdarowywanego i daru, nie można nazwać bodhisattwą¹¹⁶. Na tej samej zasadzie *Suttanipata* stwierdza, że buddowie nie posiadają poglądów. Dla buddy nie ma bowiem tego, kto głosi pogląd, komu głoszony jest pogląd oraz nie ma samego poglądu jako tego, co jest głoszone, czyli jako integralnej treści wyrażonej w zwartej wypowiedzi, do której budda miałby egotyczny stosunek. Budda nie głosi poglądów, tylko daje adekwatną ekspresję swojego poznania i widzenia. Daje ekspresję w sytuacji nauczania. Poza tą sytuacją budda wewnątrznie milczy, gdyż nie spekuluje, nie rozważa, nie wyobraża sobie, nie przedstawia sobie – on wie i widzi, i dlatego jest poza sporem.

Ci, którzy wchodzą w dyskusję wsparci o prawdę, są jak ci, którzy składają śluby bodhisattwy, wierząc, że mają komu pomagać, że mają coś, co mogą komuś ofiarować, zatem zakotwiczeni są w pojęciu „ja”. Oni wspierają się o prawdziwe poglądy, ale nie są buddami, gdyż mają egotyczne odniesienie do treści w tych poglądach zawartych – znajdują w nich zachwyt, wierzą, że są prawdziwe, gdyż wypowiedziane przez buddę, dowodzą, że są prawdziwe, gdyż przekazane przez buddę. Nie są zatem buddami, gdyż jeszcze w sposób nieegotyczny nie poznali i nie zobaczyli. Jeżeli filozofia to umiślowanie mądrości, dążenie do mądrości, poszukiwanie mądrości, to należy powiedzieć, że nauka buddów filozofią nie jest¹¹⁷, filozofią jest jednak nauka buddystów.

¹¹⁶ VC 4.

¹¹⁷ W DN I, 11 zauważa się, że Budda powstrzymuje się od takich niskich/marnych sztuk/nauk (*tiracchāna-vijjā*), jak (popularna) filozofia (*lokāyata*). Na temat dyskusji dotyczącej zagadnienia charakteru nauki Buddy w aspekcie jej

Paradoks polega na tym, że w warstwie semantycznej obie nauki mogą być identyczne. Tym, co je różni, nie jest ich treść czy stosunek do tzw. rzeczywistości, ale relacja, w jakiej pozostają do nich ci, którzy je wypowiadają.

Rozróżnienie to może przywodzić na myśl Platońską dystynkcję na poznanie (*episteme*) i mniemanie (*doxa*). Podobieństwo jest jednak pozorne. Platońska dystynkcja jest rozróżnieniem między poznaniem prawdziwym ujmującym realny, gdyż doskonały, czyli niezmienny byt, a mniemaniem skazanym na nieustanne popadanie w fałsz w związku z tym, iż celuje w obszar zmiany, który nie sposób bytem nazwać. Ostatecznie jest to rozróżnienie między rozumem a zmysłami. W dystynkcji buddyjskiej nacisk położony jest na rozróżnienie sposobu odnoszenia się do stwierdzanych treści, które w obu wypadkach pretendują do ujmowania tej samej rzeczywistości. W dystynkcji tej chodzi nie o poznanie prawdziwe i fałszywe, lecz o poznanie właściwe (*sammā/samyañc*) i niewłaściwe (*micchā/mithyā*). W buddyjskiej epistemologii warunkiem uzyskania właściwego poznania jest nie tylko adekwatne ujmowanie rzeczywistości, ale przede wszystkim neutralizacja ego. Ten postulat odróżnia buddyjską epistemologię od zarówno platonizmu, jak i sceptycyzmu. Podkreślić ponadto należy, że buddyjska dystynkcja jest trójdzielna, a nie dwudzielna – jest to podział na fałsz, prawdę i brak poglądów, czyli na lgnięcie do fałszu, lgnięcie do prawdy i nielgnięcie. Lgnięcie do fałszu jest szkodliwe zarówno pod względem epistemologicznym, jak i terapeutycznym/soteriologicznym. Lgnięcie do prawdy, właściwe pod względem epistemologicznym, chociaż pomocne w początkowym okresie praktyki, jest szkodliwe pod względem terapeutycznym/soteriologicznym i dlatego musi być ostatecznie porzucone. Nielgnięcie do poglądów jest

filozoficzności zob. D. S. Ruegg, *Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism*, [w:] idem, *The Buddhist Philosophy of the Middle. Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*, Boston 2010, s. 221-224; D. Smith, J. Whitaker, *Reading the Buddha as a Philosopher*, PEW 66/2 (2016), s. 515-538.

właściwe zarówno pod względem epistemologicznym, jak i terapeutycznym/soteriologicznym.

Zatem podział wchodzących w dyskusję na tych, którzy wspierają się o fałsz, oraz tych wspartych o prawdę nie jest podziałem na dogmatyków negatywnych i pozytywnych. Wsparci o fałsz nie głoszą, że nie ma prawdy, że wiedza jest niemożliwa. Wsparci o prawdę nie głoszą po prostu, że posiadają do prawdy dostęp. Obie strony wchodzi w dyskusję w przekonaniu, że posiadają prawdę. Opinie jednych jednak są fałszywe, opinie drugich zaś są prawdziwe. Obie jednak strony pozostają w egotycznym odniesieniu do owych opinii i dlatego nie są buddami. Budda nie ma opinii nie dlatego, że uznaje niemożliwość rozstrzygnięcia między prawdą i fałszem, tylko dlatego, że widzi rzeczy, jakimi są w sposób nieegotyczny. Nie musi niczego domniemywać. Gdy Budda się wypowiada o rzeczach, to nie wyraża żadnej opinii, nie głosi żadnego poglądu, tylko – używając określenia Nagardżuny – powiadamia (*jñāpayate*) o tym, jak rzeczy się mają.

Niewłaściwy pogląd jest zawsze niewłaściwy na dwa sposoby – pod względem „co” i „jak” (za Rupertem Gethinem można te dwa aspekty nazwać kognitywnym i afektywnym)¹¹⁸. Pod względem „co”, gdyż błędnie ujmuje rzeczywistość, pod względem „jak”, gdyż jest przedmiotem lgnięcia. Właściwy pogląd jest zawsze właściwy pod względem „co”, natomiast jaki jest pod względem „jak”, zależy od tego, czym jest poglądem. Jako właściwy pogląd dążącego do przebudzenia jest przedmiotem lgnięcia i skutkuje pozytywnym karmanem. Jako pogląd przebudzonego wolny jest od lgnięcia i polega na widzeniu rzeczy, jakimi one są. W przypadku osoby dążącej do przebudzenia właściwy pogląd koryguje pogląd niewłaściwy i jest w liczbie mnogiej, tzn. w postaci licznych przekonań.

Jeżeli wada (*vāda*) jest dyskusją ukierunkowaną na poszukiwanie prawdy¹¹⁹, to buddowie w dyskusji udziału nie biorą, gdyż oni niczego

¹¹⁸ Zob. R. Gethin, *Wrong View...*, s. 20-23.

¹¹⁹ Na temat różnych rodzajów dyskusji w filozofii indyjskiej zob. K. Jakubczak, *op. cit.*, s. 60-62.

już nie szukają. Z perspektywy buddyjskiej każda forma dyskusji jest zajęciem sansarycznym, obciążonym wszystkimi przywarami pozostawania w stanie sansary, czyli przede wszystkim emocjonalną, egotyczną reakcją na opinie pojawiające się w dyskusji. Buddowie tylko manifestują prawdę, dają też świadectwo, ale jej nie dociekają. Samo dociekanie prawdy ma jednak wartość dla istot sansarycznych. Buddyzm nie tylko tego faktu nie negował, ale, przeciwnie, afirmował go, czego przykładem jest przywiązywanie wagi do trzech rodzajów mądrości, uzyskiwanej metodami, które poza sansarę nie wyprowadzają, ale odgrywają ważną rolę we wzbudzaniu motywacji do wyjścia poza nią – mądrości uzyskanej na drodze słuchania (*śruta-mayī-prajñā*), refleksji (*cintā-mayī-prajñā*) i medytacji (*bhāvanā-mayī-prajñā*)¹²⁰.

Dla buddyzmu, powtórzmy to raz jeszcze, brak poglądów to postawa psychologiczno-kognitywistyczna – brak egotycznego odniesienia do sądów, czyli nielgnięcie do nich, dla sceptyków zaś brak poglądów to postawa epistemologiczno-pragmatyczna – to brak asercji i odrzucenia, brak zgody na to, że sąd może posiadać wartość prawdy bądź fałszu¹²¹.

¹²⁰ Uwaga o tym, że mądrość uzyskana dzięki medytacji nie wyprowadza poza sansarę, wymaga komentarza, zwłaszcza w świetle dalszej mojej wypowiedzi na temat roli medytacji w tradycji buddyjskiej. Medytacja jest długotrwałym procesem badania i przekształcania własnego umysłu, podczas którego zdobywamy na temat jego funkcjonowania wiedzę, wcześniej nieposiadaną. Nie ma ona charakteru wyzwającego, podobnie jak wiedza psychologa. Doświadczenie związane z jej odkryciem, jak i sama jej treść umacniają jednak w motywacji dalszego wydatkowania energii w dążeniu do wyzwolenia. W późniejszej tradycji rozróżniano w związku z tym mądrość uzyskaną dzięki medytacji, która nie wyzwala, od mądrości wyzwalającej. Wasubandhu na przykład pierwszy rodzaj mądrości zaliczał do mądrości ze skazą, pomocnej w dążeniu do wyzwolenia, ale niewyzwalającej, i odróżniał ją od wyzwalającej mądrości ujmującej naturę rzeczy, którą nazywał *abhidharmā*, zob. AKB I, 2b.

¹²¹ O asercji zob. D. Vernant, *The Limits of a Logical Treatment of Assertion*, [w:] *Logic, Thought and Action*, ed. D. Vanderveken, Dordrecht 2005, s. 267-288.

Pirron głosi, że niezmacony spokój (*ataraxia*), czyli stan najdoskonalszego dobrostanu (*eudaimonia*), bierze się z niemniemania (*adoxastoi*), czyli z nieroztrząsania kwestii prawdy i fałszu, z nieprzechylania się na żadną stronę (*aklisis*), z nieulegania żadnym wzruszeniom (*akradantoi*). Ci, którzy ćwiczą się w ten sposób, osiągają zdolność niewyrokovania (*aphasia*), rozumianą jako trwała dyspozycja umysłowa, i ona właśnie prowadzi do niezmaconego spokoju (*ataraxia*).

Budda głosi, iż najwyższy dobrostan, czyli nirwana, osiągany jest dzięki zaprzestaniu lgnięcia, w którym to stanie może dokonać się przejście od myślenia prawdy, czyli mojego (egotycznego) pojęciowego przedstawiania sobie prawdy, tj. rzeczy, jakimi one są, do widzenia prawdy, czyli widzenia rzeczywistości własnego doświadczenia. Innymi słowy, może dokonać się przejście od prawdziwego poglądu do właściwego wglądu. Pirroński sceptycyzm postuluje zawieszenie poglądów (*epochē*) w obliczu niemożliwości rozstrzygnięcia ich wartości prawdy i fałszu. Gdy Pirron zawiesił w ten sposób poglądy, przypadkowo uzyskał spokój umysłu. Pozwala to sceptykom żywić nadzieję, że i im się to przydarzy, chociaż pewności mieć nie mogą, gdyż przecież nie sposób poznać żadnych stałych prawideł rządzących rzeczywistością, w tym również prawideł wiążących stan uspokojenia umysłu ze stanem niewyrokovania. Buddyzm natomiast postuluje zawieszenie i neutralizację ego. Bez szczególnej formy praktyki umysłowej, jaką jest medytacja, dokonać tego jednak nie można. Perspektywa sceptyczna jest epistemologiczna, perspektywa buddyjska – psychologiczno-kognitywistyczna. Dla Pirrona i Sekstusa brak poglądów jest podstawą i warunkiem dobrostanu, dla Buddy i Nagardżuny brak poglądów jest wyrazem, ekspresją dobrostanu.

Sceptyk zaleca: przestań żywić poglądy poprzez rozpoznanie izostenii (niemożliwości rozstrzygnięcia między prawdą a fałszem jakiegokolwiek poglądu), dokonaj *epochē*, a osiągniesz ataraksję, spokój umysłu, czyli pełnię szczęścia (*eudaimonia*). Budda zaleca: osiągnij spokój umysłu poprzez poznanie i widzenie rzeczy, a nie bądźiesz

żywił poglądów (przestaniesz lgnąć do wszelkich treści propozycyjnych, przestaniesz zajmować propozycyjne postawy).

Z buddyjskiej perspektywy postawę sceptyka można przyrównać do postawy tego, kto głosiłby, że ponieważ w oparciu o doznanie przyjemności rozwija się pragnienie, a w oparciu o doznanie przykrości rozwija się awersja, to on będzie pielęgnował doznania obojętne. Budda doznania obojętne uznaje za szkodliwe, gdyż na ich podstawie rozwija się gnuśność, niepodjęmowanie żadnej próby zaradzenia problemowi.

Kolejna różnica między sceptycyzmem a nauką Buddy uwidacznia się w sposobie rozumienia dobrostanu. W podrozdziale 1.2 części drugiej zwracałem uwagę na problem związany z rozumieniem natury ataraksji oraz jej trwałości. Wydaje się, że ataraksja sceptyka nie jest stanem trwałym, zależy od utrzymywania postawy powstrzymania się od sądenia. Odejście od tej postawy skutkować powinno, w zgodzie ze sceptyczną narracją, utratą owego spokoju umysłu. Realizacja buddyjskiego kresu wiąże się z radykalną przemianą, po której nie jest możliwy powrót do człowieka sansarycznego. Trwałość tej przemiany ma swoją podstawę w praktyce medytacji – długotrwałym i żmudnym procesie świadomego kształtowania umysłu, opisywanym w kategoriach jego oczyszczania z egotycznych postaw, w wyniku którego umysł ma uzyskać zdolność do przeprowadzenia wolnego od egotyzmu rozpoznania, tj. zobaczenia rzeczy, jakimi są. W sceptycyzmie nie znajdziemy odniesień do medytacji jako instrumentu generowania zmiany postawy. Dla Buddy gwarancją sukcesu jest widzenie i poznanie. Sceptycy gwarancji sukcesu upatrują w świadomej zgodzie na brak poznania. Pirronizm przypomina postawę tego, który aktem deklaracji chce powstrzymać żywienie poglądów. Postawę taką Budda uznał za całkowicie nieskuteczną.

Następnym momentem, w którym dostrzec możemy odmiennosc obu postaw, jest sposób rozumienia konwencji i naturalności. Tradycje te żywią radykalnie odmienne przekonania odnośnie do konwencji i kierowania się nią. Sceptyk podejmuje działanie, odnosząc się

do konwencji, czyli ustanowionych praw, obyczajów, tradycji, zdając sobie sprawę z tego, że nie stoją za nimi żadne naturalne dobra. Buddyjskie rozumienie konwencji jest całkowicie odmienne, gdyż wiąże się nie ze sferą kulturowych ustanowień, lecz z narzucającym się sposobem doświadczania rzeczy. Buddyzm i sceptycyzm posługują się radykalnie odmiennym sposobem rozumienia doświadczenia, a co za tym idzie, odmiennym sposobem rozumienia tego, co naturalne. Sceptyk uważa, że zjawiska mu się narzucają, gdyż polegają „na biernym doznaniu bez udziału woli” (PH I, 22) i kwestionuje tylko, czy rzeczy są faktycznie takie, jakie mu się jawią¹²². Innymi słowy, z tego, że miód wydaje się słodki (zjawisko), nie można wyciągać wniosku, że jest on faktycznie, ze swej natury, słodki (opinia). Taki wniosek jest dogmatycznym uroszczeniem. Buddyzm operuje całkowicie odmiennym pojęciem doświadczenia, zgodnie z którym zjawisko nie polega na biernym doznaniu, lecz samo jest już współkonstruowane przez poznający „podmiot”, również w sensie emocjonalnej na nie reakcji. Doświadczamy zjawiska jako przyjemnego bądź nieprzyjemnego i tu zaczyna się problem dla buddyzmu. Sceptyk zaś w zgodzie ze swoją koncepcją doświadczenia uważa jego emocjonalną jakość za coś naturalnego, co mu się narzuca i za czym w związku z tym może swobodnie podążać.

Sceptycy nie mają poglądów, gdyż ich mieć nie mogą. Buddowie nie mają poglądów, gdyż ich mieć nie potrzebują. To stanowi fundamentalną między nimi różnicę.

¹²² Zob. też PH I, 23-24, gdzie mowa jest o tym, że żyjemy zgodnie ze wskazówkami natury. Zob. także P. S. Fosl, *Skepticism and the Possibility of Nature*, [w:] *Pyrrhonism in Ancient...*, s. 145-169.

2. Widzenie pustki a doświadczenie mistyczne¹²³

2.1. Buddyzm jako mistycyzm

„Buddyzm [...] uważać można za najbardziej mistyczną religię”. Tymi słowami znany brytyjski badacz religii Ninian Smart zaczął swój artykuł o mistyce w buddyzmie therawady¹²⁴. Nie był on oczywiście pierwszym głoszącym tak jednoznaczny pogląd. Można tu przywołać francuskiego badacza André Bareau, który w pracy o buddyjskim absolutie twierdził: „Nigdy nie należy zapominać, iż buddyzm jest przede wszystkim mistyką”¹²⁵. Dużą rolę w popularyzacji przekonania o mistyczności buddyzmu odegrał przed II wojną światową Louis de la Vallée Poussin. W tekście poświęconym nirwanie utrzymywał, że w buddyzmie wiodą do niej dwie przeciwstawne drogi: droga

¹²³ Niniejszy rozdział, chociaż ostatni w książce, był pierwszym, jaki napisałem ponad trzy lata temu. Zasadniczą jego część miałem okazję już publikować jako artykuł w tematycznym tomie poświęconym kwestiom buddyjskim, który redagowałem w czasopiśmie „Argument. Biannual Philosophical Journal” 7/1 (2017), s. 71–96.

¹²⁴ N. Smart, *Mysticism and Scripture in Theravāda Buddhism*, [w:] *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. S. T. Katz, Oxford 2000, s. 232: *Buddhism [...] can be considered the most mystical of religions*.

¹²⁵ A. Bareau, *L'absolu en philosophie bouddhique*, Paris 1951, cytuję za: I. Pyysiäinen, *Beyond Language and Reason. Mysticism in Indian Buddhism*, Helsinki 1993, s. 14: *One should never forget that Buddhism is above all mysticism*.

racjonalnej analizy wyrażająca się w rozróżnianiu i wyliczaniu dharm oraz droga mistyki, tj. medytacyjnego skupienia¹²⁶. Mistyki w buddyzmie dopatrywał się Theodor Stcherbatsky¹²⁷. W Polsce stanowiło takie upowszechniał Stanisław Schayer i jego uczniowie¹²⁸. Opinie owych wybitnych badaczy utrwaliły przekonanie o mistycznym charakterze buddyzmu do tego stopnia, że wielu współczesnych autorów piszących o różnych aspektach kultury buddyjskiej przyjmuje owo przekonanie w sposób całkowicie bezkrytyczny, uważając je za niekwestionowalne¹²⁹.

Szczególną popularność pogląd ten uzyskał w Indiach, gdyż pozwalał niejako na powrót, wbrew oficjalnemu buddyjskiemu stanowisku, wpisać buddyzm w nadrzędną tradycję upaniszadowo-wedantyczną. Najbardziej znanym jego rzecznikiem był Tirupattur R. V. Murti, autor swego czasu bardzo poczytnej książki o madhjamace *The Central Philosophy of Buddhism*¹³⁰. Ogromną popularnością cieszyły się pu-

¹²⁶ Wyróżniając te dwie drogi, de la Vallée Poussin konstatował napięcie, jakie uwidacznia się w myśli buddyjskiej między tzw. wglądem (*vipaśyanā*) a wyciszeniem (*śamatha*), zob. L. de la Vallée Poussin, *Musīla and Nārada...*, s. 1. Mimo upływu lat kwestia ta ciągle budzi kontrowersje i przykuwa uwagę badaczy. Por. także E. Shulman, *Mindful Wisdom. The Sati-paṭṭhāna-sutta on Mindfulness, Memory, and Liberation*, HR 49/4 (2010), s. 393-420.

¹²⁷ Zob. T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad 1927, s. 16-19.

¹²⁸ Zob. S. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Kraków 1931, s. XXX-XXXIII.

¹²⁹ Zob. np. D. Collinson, K. Plant, R. Wilkinson, *Fifty Eastern Thinkers*, London-New York 2002, s. 379: *At the heart of Buddhism in all its forms, and so of Zen, is the experience of enlightenment, and this experience is mystical in character*. Zob. także D. B. Gray, *The Mystical Dimensions in Buddhism*, [w:] *Teaching Mysticism*, ed. W. B. Parsons, Oxford 2011, s. 67-87; G. Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, Oxford 1995, s. 54-65.

¹³⁰ Za zasadniczy aspekt koncepcji filozofii sformułowanej w buddyjskiej szkole madhjamaki T. R. V. Murti uważał ideę doskonałości mądrości (*prajñā-pāramitā*), przez którą rozumiał niedualną, beztreściową intuicję ujmującą ponadracjonalny Absolut, zob. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1955, s. 218-220.

blikację Daisetzu Suzukiego¹³¹, przesiąknięte szlachetnym aromatem buddyjskiej mistyki unoszącym się wraz z dymem japońskich kadzideł w klasztorach zen.

Sądząc po tym, jak wielu badaczy religii i samego buddyzmu w XX w. wyrażało opinie w kwestii buddyjskiej mistyki, uznać można, że zagadnienie to mocno skupiało na sobie uwagę badawczego środowiska. Tym bardziej zaskakuje fakt, iż doczekało się tak niewielu gruntownych opracowań. Najbardziej kompleksowe i ambitne studium tego zagadnienia pojawiło się dopiero w 1993. Jest to książka *Beyond Language and Reason. Mysticism in Indian Buddhism* fińskiego badacza Ilkki Pyysiäinena – praca cenna ze względu na jasno, aczkolwiek dość tendencyjnie (wąsko) sformułowaną perspektywę badawczą i dobór cytatów oraz niezwykle irytująca ze względu na wiele powierzchniowych i nietrafnych opinii¹³².

Zagadnienie buddyjskiej mistyki przyciągało uwagę, gdyż jego pozytywne rozstrzygnięcie dawało nadzieję na to, iż uda się obejść problem, jaki stwarzał buddyzm swoją powszechnie znaną krytyką idei atmana (jaźni, duszy, substancjalnego podmiotu) i nieco mniej znaną krytyką idei boga kreatora. Negacja ich obu, zwłaszcza zaś tej drugiej, stawiała buddyzm poza wszelkimi esencjalistycznymi definicjami religii, które za fundamentalny aspekt wszelkiej religijności uznawały odniesienie się człowieka do boga. Całkowite dezawuowanie boskości, filozoficzna krytyka idei boskości oraz zupełne wykluczenie

¹³¹ Zob. np. D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. M. i A. Grabowscy, Warszawa 1992, s. 31-33, a także idem, *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska et al., Kraków 2009, s. 244 oraz idem, *Mysticism. Christian and Buddhist*, London–New York 2002. Wypada zauważyć, że przekonanie o mistyczności buddyzmu, w tym zwłaszcza buddyzmu zen, Suzuki powtarza w pracach publikowanych po 1945 r. We wcześniejszych tekstach zdecydowanie temu zaprzeczał, zob. np. idem, *An Interpretation of Zen-Experience* (1939), [w:] idem, *Studies in Zen*, New York 1955, s. 74.

¹³² I. Pyysiäinen, *op. cit.*; zob. także J. Bronkhorst, *Review of Ilkka Pyysiäinen, „Beyond Language and Reason. Mysticism in Indian Buddhism”*, „Asiatische Studien / Études Asiatiques” 47/4 (1993), s. 709-715.

boskości z praktyki życiowej przy jednoczesnej afirmacji „duchowości” odbierało badaczom wygodną etykietę i burzyło utrwalone przekonania odnośnie do tego, czym jest religia. Konieczność zmierzenia się z trudnościami stwarzanymi przez buddyzm była jednym z tych kilku czynników, które wpływały na przesunięcie się uwagi badaczy religii z kwestii boga i społecznych praktyk instytucjonalizujących relację człowieka do boga na kwestię osobistego doświadczenia duchowego i jednostkowej świadomości. Ten ruch doprowadził do utrwalenia się przekonania, że sednem religijności, jej witalną energią nie są społeczne instytucje, a osobiste, niezwykle enigmatyczne doświadczenie mistyczne. Zgodnie z tym przekonaniem u źródeł wszelkiego doświadczenia religijnego ma zatem leżeć doświadczenie mistyczne. Jeżeli więc odkryjemy takie doświadczenie w tradycji buddyjskiej, to odkryjemy podstawę, w oparciu o którą będziemy mogli snuć porównawcze spekulacje z filozoficzno-religijnymi tradycjami wywodzącymi się z obszaru Morza Śródziemnego, znajdziemy zatem punkt oparcia dla uniwersalnej generalizacji.

Zdaniem wielu badaczy spełnieniem mistycznych aspiracji buddyzmu jest mahajana z jej dwiema szkołami – madhjamaką (*madhyamaka*) i jogaczarą (*yogācara*). Obie owo spełnienie mają osiągać w odmienny, charakterystyczny dla siebie sposób. Na marginesie warto zaznaczyć, że mistyczność mahajany afirmują nawet ci badacze, którzy tak jak Bimal K. Matilal, kwestionują mistyczny charakter przesłania samego Buddy i wczesnych szkół buddyjskich z therawadą na czele czy też przynajmniej w nie powątpiewają¹³³. A nawet wtedy afirmacja ta na zasadzie kontrastu nabiera dodatkowego znaczenia, uwypuklając zdaniem tych badaczy heterodoksyjność mahajany¹³⁴.

¹³³ Zob. B. K. Matilal, *Mysticism and Reality. Ineffability*, JIP 3 (1975), s. 231–233.

¹³⁴ W. T. Stace w swojej poczytnej książce z lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku utrzymywał, że różnice między mistycyzmem mahajany a mistycyzmem innych religii są wyłącznie różnicami interpretacji, a nie doświadczenia. Czy opinię tę można odnieść do tradycji hinajany, autor uważał już jednak za co

W dalszym ciągu zamierzam się skupić wyłącznie na szkole madhjamaki. Wskażę te miejsca w pismach twórcy szkoły, Nagardżuny, oraz w fundującej jego filozofię literaturze doskonałości mądrości, które pozwalały badaczom takie przekonanie formułować, i postaram się wykazać, że jest to przekonanie z gruntu fałszywe¹³⁵.

2.2. Cechy doświadczenia mistycznego

Wcześniej jednak wypada doprecyzować znaczenie kategorii „doświadczenia mistycznego”, które tutaj będę miał na uwadze. Należy podkreślić, iż nie ma wśród badaczy mistyki zgody co do tego, czy wszystkie doświadczenia mistyczne mają tę samą naturę. Nie wszyscy akceptują spopularyzowane przez Williama Jamesa i dominujące od czasu publikacji jego *Doświadczeń religijnych* (1902) przekonanie o ich jedności¹³⁶. W latach trzydziestych Rudolf Otto wyróżniał mistykę introwertyczną i ekstrawertyczną¹³⁷. Pod koniec lat pięćdziesiątych XX w. Robert Ch. Zaehner zaproponował podział na mistykę natury (pan-en-heniczną), monistyczną i teistyczną¹³⁸. Jeszcze inni, jak Gershom Scholem, podkreślali, iż mistyka przede wszystkim przynależy do określonej religii i stanowi wyraz dojrzałej religijnej świadomości,

najmniej problematyczne, zob. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961, s. 123.

¹³⁵ Na temat mistyczności szkoły jogaczary, przynajmniej w aspekcie zagadnienia niewyraźności ostatecznej rzeczywistości zob. D. Burton, *Wisdom beyond Words? Ineffability in Yogācāra and Madhyamaka Buddhism*, CB 1/1 (2000), s. 53-76.

¹³⁶ Zob. polskie wydanie: W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, s. 292-331, zwł. s. 330.

¹³⁷ Ściśle rzecz ujmując, R. Otto mówił o mistyce „oglądu wewnętrznego” i mistyce „oglądu jedności”, zob. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 52-57. W późniejszych pracach przyjął się podział na mistykę introwertyczną i ekstrawertyczną, zob. W. T. Stace, *op. cit.*, s. 131-132.

¹³⁸ R. Ch. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford 1971, s. 168.

wszelkie zatem ogólne typizacje, które mistykę wyrywają z jej właściwego religijnego kontekstu, popadają nadmiernie w spekulację¹³⁹.

Wreszcie należy zaznaczyć, iż nie ma również jasności co do tego, czy mistyka jest udziałem wyłącznie doświadczenia religijnego. Po eksperymentach z halucynogenami w latach pięćdziesiątych XX w. Aldous Huxley uznał, iż kontekst religijny nie jest konieczny do tego, aby wygenerować doświadczenie mistyczne, można to zrobić środkami chemicznymi¹⁴⁰. Mimo iż stanowisko Huxleya spotkało się z ostrą krytyką ze strony religioznawców, wpłynęło na rozwój w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia psychologicznych badań nad doświadczeniem mistycznym. W ich efekcie pojawił się nowy język badawczy (m.in. zamiast o doświadczeniu mistycznym zaczęto mówić o odmiennych stanach świadomości), a do obiegu trafiła kategoria „mystyki halucynogenów”. Szybko jednak okazało się, że chociaż badania te wiele wnoszą do wiedzy o subiektywnych i fizjologicznych aspektach odmiennych stanów świadomości, to nie są w stanie niczego rozstrzygnąć w kwestii tego, co można by określić jako obiektywne aspekty doświadczenia mistycznego, a co gorsze sam przedmiot badawczy, jakim jest doświadczenie mistyczne, zatracił wyrazistość.

Bez wątpienia doświadczenie mistyczne jest rodzajem odmiennego stanu świadomości, nie każdy jednak odmienny stan świadomości jest doświadczeniem mistycznym. Badania psychologiczne okazały się niezdolne do określenia specyfiki tego zjawiska na tle odmiennych stanów świadomości. Uczynić to można wyłącznie, powracając do starej procedury wskazywania cech charakterystycznych, której zasadniczą wadą jest to, iż wydaje się zanadto zależna od kontekstu społeczno-kulturowego. Dla realizacji celu, jaki wyznaczyłem sobie w tym rozdziale, to powinno jednak wystarczyć.

¹³⁹ Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 18, 22-23.

¹⁴⁰ A. Huxley, *Drzwi percepcji*, tłum. P. Kołyszko, Warszawa 1991. Na temat różnicy w podejściu do kwestii natury i generowania doświadczenia mistycznego zob. J. Kellenberger, *Mysticism and Drugs*, „Religious Studies” 14/2 (1978), s. 175-191.

Wyliczanie cech charakterystycznych religijnego doświadczenia mistycznego zwykle rozpoczyna się od przypomnienia charakterystyki Jamesa. Spośród czterech cech wskazanych przez amerykańskiego filozofa dwie pierwsze spotkały się z powszechnym uznaniem i do dnia dzisiejszego przywoływane są jako najbardziej standardowe cechy tego doświadczenia¹⁴¹.

Jako pierwszą z cech wymienia się zwykle niewyraźność. Sam James uważał ją za „najbardziej poręczną” cechę doświadczenia mistycznego, coś w rodzaju jego kamienia probierczego czy też papierka lakmusowego. Nie jest jednak jasne, jak należy ją rozumieć. Bimal K. Matilal podkreślał, iż w grę wchodzi dwie możliwości: albo kwestionujemy możliwość wyrażenia subiektywnej warstwy czy też strony doświadczenia, co wydaje się rzeczą banalną, gdyż z sytuacją taką mamy do czynienia w przypadku każdego doświadczenia zmysłowego, albo też uznajemy, że niewyraźny jest przedmiot tego doświadczenia, i to jest zdaniem indyjskiego badacza sytuacja znacznie ciekawsza¹⁴². Tak czy inaczej, niewielu późniejszych myślicieli było gotowych podawać w wątpliwość przekonanie Jamesa, a ci, którzy to robili, albo popadali w banał, zwracając uwagę na aspekt subiektywny¹⁴³, albo kwestionowali w ogóle, tak jak Matilal¹⁴⁴, poznawczą skuteczność doświadczenia mistycznego, czyli cechę, którą James wymieniał jako drugą. Doświadczenie mistyczne bowiem, twierdził amerykański uczony, odznacza się jakością noetyczną, tj. intuicyjnym poznawczym wglądem w rzeczywistość. Obie te cechy mają wystarczać do zidentyfikowania doświadczenia mistycznego. Ponadto James dodawał jeszcze dalsze dwie drugorzędne cechy: chwilowość i pasywność.

¹⁴¹ W. James, *op. cit.*, s. 293-294.

¹⁴² B. K. Matilal, *Mysticism and...*, s. 218-228. O różnych rodzajach niewyraźności zob. A. Kukla, *Ineffability and Philosophy*, London-New York 2005, s. 135-157.

¹⁴³ Na ten temat zob. np. W. T. Stace, *op. cit.*, s. 283-284.

¹⁴⁴ B. K. Matilal, *Mysticism and...*, s. 246-247. Matilal w swojej krytyce podąża za fundamentalnym przeświadczeniem filozofii njaji, że wszystko, co istnieje, jest poznawalne i nazywalne.

Niewyraźalność doświadczenia mistycznego manifestować się ma w wypowiedziach mistyków na wiele różnych sposobów. Często wskazują oni na pozakonceptualną naturę doświadczanego przedmiotu. Ponieważ jest ona niedostępna pojęciom, najwłaściwszym sposobem wypowiadania się o niej jest zachowanie milczenia. Mimo pochwał pod adresem językowej abstynencji mistycy z racji swojego społecznego uwikłania naruszają własne deklaracje i podejmują wysiłki nakierowania innych na drogę prowadzącą do powtórzenia ich doświadczenia. Chociaż jeszcze ważniejszym powodem wydaje się potrzeba ulokowania opartych na doświadczeniu mistycznym przekonań w obszarze dominujących modeli światopoglądowych. Czynią to, zwykle używając języka na tak dobrze znane niestandardowe sposoby: preferują negację, która choć nie wprost, to przybliżać ma nasze zrozumienie do celu, zamykając fałszywe ścieżki myśli, co jest drogą apofatyczną; orzekają sprzeczne predykaty, tak jakby logiczne przepętnienie było najstosowniejszym znakiem na oznaczenie doskonałości bytowej pełni doświadczanego przedmiotu, wyrażają się więc paradoksalnie; ubierają przedmiot doświadczenia w słowa, którym przesuwają bądź rozszerzają znaczenia, tworzą zatem retorycznie aplikowany język metafor, niepoddający się jednoznacznej wykładni¹⁴⁵. W zabiegach tych manifestować się ma, zdaniem badaczy, charakterystyczne dla doświadczenia mistycznego poczucie jedności z doświadczanym przedmiotem, bez względu na to, czy będzie to osobowy bóg, bezosobowy absolut czy natura, poczucie jego doskonałości oraz pełni.

2.3. Madhjamaka jako mistyka

Które z tych cech, wypada w końcu zapytać, przysługują madhjamace? Matilal, który mistyce madhjamaki poświęcił stosunkowo wiele

¹⁴⁵ Na temat różnych sposobów użycia języka w kontekście doświadczenia mistycznego zob. R. H. Jones, *Mysticism Examined. Philosophical Inquiries into Mysticism*, Albany 1993, zwł. s. 101-123 oraz idem, *Philosophy of Mysticism. Raids on the Ineffable*, Albany 2016, zwł. s. 203-231.

uwagi, uznał, iż w charakterystyce tej szkoły dominują trzy cechy mistycyzmu: (1) poznanie intuicyjne bezpośrednio ujmujące ostateczną rzeczywistość, nadrzędne względem zmysłowo-pojęciowego poznania zjawisk (sfery konwencjonalnej), (2) koncepcja niedualnej (*advaya*) rzeczywistości leżącej poza wielością zjawisk oraz (3) idea niewyraźności tego, co ostateczne¹⁴⁶. Owa niewyraźność ostatecznej rzeczywistości ma być zdaniem Matilala „wyrażana” w madhjamace pośrednio poprzez zastosowanie wspomnianych wyżej metod: *via negativa*, *coincidentia oppositorum* i język metafor¹⁴⁷.

Na poziomie literalnego czytania pism Nagardżuny łatwo wskazać fragmenty, w których metody te zdają się znajdować zastosowanie. Pisma twórcy szkoły oraz późniejszych madhjamików roją się od negacji, sprzecznych orzeczeń i określeń, których bezpośrednie znaczenie może się wydawać trudno identyfikowalne.

Już w tak zwanej mangalaśloce, czyli strofach otwierających *Podstawowe strofy madhjamaki*, dają się rozpoznać wszystkie te cechy. Nagardżuna składa w nich hołd Buddzie jako Doskonałemu Nauczycie-

¹⁴⁶ B. K. Matilal, *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, ed. J. Ganeri, Oxford 2005, s. 130-131; zob. również R. H. Sharf, *The Rhetoric of Experience and the Study of Religion*, „Journal of Consciousness Studies” 7/11-12 (2000), s. 267-287.

¹⁴⁷ K. Matilal, *Mysticism and Reality...*, s. 237-244. L. S. Betty uważał, że to, co można nazwać logiczną słabością tekstów Nagardżuny, wynika z błędnej perspektywy, z jakiej madhjamaka jest oceniana. Gdy spojrzymy na madhjamakę z właściwej dla niej perspektywy, czyli z perspektywy doświadczenia mistycznego, a nie racjonalistycznej filozofii, to owa logiczna słabość nabierze odmiennego charakteru, zob. L. S. Betty, *Nāgārjuna's Masterpiece – Logical Mystical, Both or Neither?*, PEW 33 (1983), zwł. s. 133-135. Odnośnie do ostatniego tekstu zob. także D. Loy, *How Not to Criticize Nāgārjuna. A Response to L. Stafford Betty*, PEW 34/4 (1984), s. 437-445; L. S. Betty, *Is Nāgārjuna a Philosopher? Response to Professor Loy*, PEW 34/4 (1984), s. 447-450. Według niektórych badaczy o mistycznym charakterze madhjamaki świadczy teoria dwóch prawd, zob. J. S. O'Leary, *Ultimacy and Conventionality in Religious Experience*, [w:] *Religious Experience and the End of Metaphysics*, ed. J. Bloechl, Bloomington-Indianapolis 2003, s. 174-199.

lowi, który oprócz nauki o zależnym powstawaniu przekazywał wiedzę o „łagodnym uciszeniu rozplenienia [tj. języka], niezanikaniu, niepowstawaniu, nieunicestwieniu, nietrwałości, nietożsamości, niezróżnicowaniu, nieprzychodzeniu, nieodchodzeniu” (*anirōdham anutpādam anucchedam aśāśvatam, anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam, yaḥ pratītya-samutpādam prapañcōpaśamam śivam*)¹⁴⁸.

W tym samym duchu w MMK XVIII, 9 twórca madhjamaki oznajmia:

*apara-pratyayaṃ śāntaṃ prapañcāir aprapañcitam |
nirvikalpaṃ anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam ||*

Niczym nieuwarunkowana, spokojna, pojęciowo nierozpleniona, [językowo] niezróżnicowana, bez dystynkcji – oto cecha ostatecznego [„tości” (*tattvasya lakṣaṇam*)].

Jakby tego było mało, w rozdziale XXV traktującym o nirwanie dodaje w sposób, który zdaje się kłócić z mangalaśloką (MMK XXV, 24):

*sarvopalambhōpaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivaḥ |
na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśita ||*

Nikogo i nigdzie Budda nie nauczał o uciszeniu postrzegania i łagodnym uciszeniu rozplenienia jako o czymś.

Z kolei Czandrakirti podkreśla w komentarzu: „To, co ostateczne, jest milczeniem szlachetnych” (*paramārtho hy āryānāṃ tūṣṇīm-bhāvaḥ*;

¹⁴⁸ Mangalaśloka bywa różnie traktowana w różnych redakcjach. W uchodzącej za normatywną redakcji Louisa de La Vallée Poussina strofy te zostały wyodrębnione z pierwszego rozdziału, zob. L. de La Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, St. Petersburg 1903, s. 11, w. 13-16. Czasami jednak włącza się je do rozdziału pierwszego jako jego strofy otwierające, co jednak ze względu na ich treść wydaje się nieuzasadnione, zob. P. L. Vaidya, *Madhyamakāśāstra of Nāgārjuna with the Commentary. Prasannapadā by Candrakīrti*, Darbhanga 1960, s. 4. Czasami zaś strofy te w redakcji MMK są w ogóle pomijane, jak ma to miejsce w: J. W. de Jong, *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, Madras 1977, s. 1.

PP 57.7-8)¹⁴⁹, a nauka o nim, jak dopowiada w innym miejscu, jest niewysłowna (*anākṣara*; PP 264.6-7).

Owe standardowe dla mistyki formy wypowiedzi świadczące o niewyrażalności doświadczenia swoją kanoniczną podstawę mają znajdować w literaturze doskonałości mądrości. Klasycznym przykładem ma być następujący ustęp z *Ratny* (RGS XX, 20):

*yathā nirmīto puruṣa no va adṛśyakāyo nāmena vā puna sa
prajñāpanāya śakyah |
tathā bodhisattva caramāṇu vimokṣadvāraṁ nāmena vā puna
sa prajñāpanāya śakyah ||*

Tak jak człowieka stworzonego czarami bądź tego, który uczynił się niewidzialnym, nie można określić słowami, tak też przekraczającego próg wolności bodhisattwę nie można określić słowami.

Jak należy rozumieć takie wypowiedzi? Uprzedzając wypadki, stwierdzę, że przede wszystkim należy je starannie czytać, uwzględniając ich własny kontekst, a nie pochopnie narzucać interpretacje, kojarząc je z utrwalonymi kulturowymi schematami. Stwierdzenie, iż osoby zrealizowanej (tutaj: bodhisattwy) nie można określić słowami, nie musi bowiem znaczyć, iż ontyczny stan takiej osoby jest w sensie dosłownym nieopisywalny. Podobne stwierdzenie pojawiło się już w *Dhammapadzie* odnośnie doskonałego. Głosi się tam, że jego droga jest nieuchwytna, gdyż nie zostawia on śladów karmicznych, tak jak ptak nie zostawia śladów w powietrzu (DhP 92). Nieopisywalność więc w pierwszym rzędzie nie dotyczy, a przynajmniej nie musi dotyczyć bodhisattwy, a faktu nietworzenia karmana – nie sposób opisać

¹⁴⁹ Określenie „milczenie szlachetnych / szlachetne milczenie” jest w kulturze buddyjskiej głęboko zakorzenione i możliwe, że posługiwał się nim Budda. W zbiorze *sutt* kanonu palijskiego pojawia się co najmniej trzykrotnie, zob. SN II, 273; AN IV, 153; MN I, 161. W *madhjamace* nabiera jednak szczególnego znaczenia.

to, czego nie ma. Co ciekawe, owo porównanie zrealizowanego do ptaka pojawia się też w *Ratnie/Aszcie*, i to w tym samym rozdziale, co przytoczona strofa (RGS XX, 8 / AS 374), i to ono wyznacza kontekst dla rozumienia nieokreśloności bodhisattwy.

Wróćmy jednak jeszcze na moment do dalszych przykładów paradoksalnego orzekania w sutrach doskonałości mądrości. Niezwykle ciekawe twierdzenie pojawia się w pierwszym rozdziale *Aszty* (AS 21-22). W odpowiedzi na pytanie Subhutięgo Budda wskazuje na szczególną i niezwykłą cechę postawy bodhisattwy związaną z treścią jego ślubowania. Jak wiadomo bodhisattwa zobowiązuje się do niesienia pomocy wszystkim sansarycznym istotom, celem doprowadzenia ich do nirwany. Doprowadzając jednak do nirwany niezliczone istoty – stwierdza Budda – bodhisattwa nikogo do nirwany nie doprowadza. Co więcej, nie tylko nikt nie zostaje do nirwany doprowadzony, ale też nie istnieje nikt, kto mógłby kogokolwiek do nirwany doprowadzić. Na poziomie literalnym mamy więc klasyczną sprzeczność – działanie, które domaga się podmiotu działania i przedmiotu działania ma być wykonane przez nieistniejący podmiot wobec nieistniejących przedmiotów.

Podobnych paradoksalnych wypowiedzi w sutrach doskonałości mądrości znajdujemy wiele: a to Tathagatę należy widzieć na podstawie nie-cech jako cech¹⁵⁰, a to bodhisattwa nie powinien się chwytać ani dharmy (cnoty/cechy), ani nie-dharmy (nie-cnoty/nie-cechy)¹⁵¹, za to bodhisattwa powinien porzucić dharmy (cnoty/cechy) jeszcze bardziej niż nie-dharmy (nie-cnoty/nie-cechy)¹⁵² itd.

¹⁵⁰ VC 5: *lakṣaṇālakṣaṇatastathāgato draṣṭavyaḥ*. Por. też RGS I, 12c, gdzie oznajmia się, że „praktykę tę [bodhisattwa] rozpoznaje jako nie-praktykę” (*caranam ca so acaranam ca prajānayatīvā*), a także RGS II, 7d, gdzie po stwierdzeniu, że bodhisattwa ćwiczy się wyłącznie w nauce Buddy celem osiągnięcia wszechwiedzy, ogłasza się, że „jego [bodhisattwy] ćwiczeniem jest nie-ćwiczenie i nikt nie ćwiczy się w takim ćwiczeniu” (*śikṣāśikṣa na ya śikṣati eṣa śikṣā*).

¹⁵¹ VC 6: *na [...] bodhisattvena mahāsattvena dharma udgrahitavyo nādharmah*.

¹⁵² VC 6: *dharmā eva prahātavyāḥ prāgevādharmā*. Kwestia tłumaczenia terminu *dharma* w tym fragmencie, zwłaszcza, gdy pojawia się w liczbie mnogiej, bu-

Wypowiedzi te pozostawione bez komentarza zdają się naruszać podstawową logiczną intuicję rządzącą naszym językiem – prawo niesprzeczności¹⁵³. Czy faktycznie pozostaje nam tylko skonstatować ten fakt i uznać, że są rozpaczliwą próbą wystowienia niewystawialnego? Zdecydowanie nie mogę na to przystać. Wczytajmy się ponownie w słowa obwieszczające beznadziejny los bodhisattwy – ma on do nirwany doprowadzić niezliczone istoty, nie doprowadzając żadnej. Sądzę, że rozwiązanie tego paradoksu, jakie proponuje *Sutra diamentowa*, należy przyjąć za paradygmatyczne. Stwierdza się w niej, iż nie można uznać za bodhisattwę tego, kto wciąż działa w oparciu o pojęcia ja/jażni, żywej istoty, duszy, osoby¹⁵⁴.

Zresztą nie jest to rozwiązanie oryginalne. Pojawia się już w *Asztie* (AS 11-14), aczkolwiek w formie mniej wyrazistej, gdyż narracyjnie bardziej rozbudowanej. Po orzeczeniu powszechnej pustki (AS 10) Subhuti, uwzględniając fakt pustki, przystępuje do charakterystyki

dzi ogromne kontrowersje, a sam termin bywa różnie przekładany. Ponieważ rozstrzygnięcie tej kwestii w tym miejscu nie jest ważne, to nie wdaję się w dyskusję. Por. też. słynne sformułowanie z VC 8, w którym oznajmia się, że Tathagata nauczał, iż cechy Buddy są nie-cechami Buddy i dlatego właśnie nazywane są cechami Buddy (*buddha-dharmā buddha-dharmā iti subhūte abuddha-dharmāśaiva te tathāgatena bhāṣitāḥ, tenocyante buddha-dharmā iti*).

¹⁵³ Bez wątpienia tego typu wypowiedzi stanowią literalną podstawę dla sformułowanej przez japońskiego filozofa Kitaro Nishidę koncepcji absolutnej nicości i absolutnie sprzecznej samotożsamości, na ten temat zob. J. W. Heisig, *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, Honolulu 2001, zwł. s. 61-83, a także A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Warszawa 2007, zwł. s. 29-70. Jak jednak wykazuję dalej, sprzeczności owe należy uważać za pozorne, a tym samym koncepcja Nishidy pochopnie i mylnie nadinterpretuje sutry doskonałości mądrości.

¹⁵⁴ VC 3: *na sa [...] bodhisattvo vaktavyo yasya sattva-samjñā pravarteta jīva-samjñā vā pudgala-samjñā va pravarteta*. Por. RGS I, 24-25 – wielkie współczucie bodhisattwów jest wolne od pojęcia istoty/bytu; ten, kto myśli, że przekroczył cierpienie, myśli w kategoriach istot i jaźni – nie posiada mądrości. Por. RGS VII, 4 – kto myśli, że dąży do mądrości, aby uwolnić inne istoty, wyobraża sobie pojęcie istot i nie praktykuje tym samym doskonałości mądrości.

postępowania bodhisattwy. Znamienne w owej prezentacji jest to, iż zaczyna od określenia niewłaściwej postawy umysłu tego, który aspiruje do ideału bodhisattwy. Nie zbliża się do realizacji tego ideału – oznajmia Subhuti – ten, kto działa w oparciu o którykolwiek z pięciu zespołów czynników (*skandha*). Ten, kto tak działa, faktycznie działa w oparciu o znak (*nimitta*). W oparciu o znak działa każdy, kto działa w oparciu: o znak formy (*rūpa-nimitta*); o wyobrażenie, że „forma jest znakiem”; o powstawanie formy; o zanik formy; o zniszczenie formy; o wyobrażenie, że „forma jest pusta”; o wyobrażenie „ja działałem”; czy też o wyobrażenie „ja jestem bodhisattwą” i tak dalej odpowiednio do czterech pozostałych zespołów. Ten, kto w ten sposób działa – mówi Subhuti – „faktycznie działa w oparciu o wyobrażenie «ja jestem bodhisattwą» [traktowanym] jako podstawa” (*ahaṃ bodhisattva iti hy upalambha eva sa carati*; AS 11). Dopóki ktoś myśli o sobie, że działa w oparciu o doskonałość mądrości, dopóty działa w oparciu o znak. Ostatecznie Subhuti podsumowuje: „taki bodhisattwa znany jest jako niezręczny w środkach” (*ayaṃ bodhisattvo ’nupāya-kuśalo veditavyaḥ*; AS 12).

Powyższa negatywna charakterystyka rodzi pytanie o to, jak od strony pozytywnej powinno wyglądać działanie tego, który działa w oparciu o doskonałość mądrości. W odpowiedzi Subhuti ponownie wylicza rzeczy, w oparciu o które nie należy działać, dodając, że ten, kto działa niewsparty o te rzeczy, nie powinien nawet myśleć, że działa w oparciu o doskonałość mądrości. Działając, nie tworzy wyobrażeń „ja działałem”, „ja nie działałem”, „ja działałem i nie działałem”, „ja ani działałem, ani nie działałem”. Właściwym stanem umysłu bodhisattwy jest „skupienie na nielgnięciu do żadnych dharm poprzez nazwę” (*sarva-dharmānupādāno nāma samādhir*; AS 13). Ostatecznie – stwierdza Subhuti – „kiedy trwa w tym skupieniu, bodhisattwa mahasattwa szybko osiągnie pełne doskonałe przebudzenie” (*anena-iva samādhinā viharan bodhisattvo mahā-sattvaḥ kṣipram anuttarāṃ samyak-sambodhim abhisambudhyate*; AS 13), a trwając w tym skupieniu, nie myśli o sobie: „ja jestem skupiony” (*ahaṃ samāhitaḥ*; AS 13).

Co ciekawe, będąc tak skupionym – dodaje Subhuti – bodhisattwa nie jest w stanie takiego skupienia zademonstrować, gdyż go nie zna i nie postrzega, a nie zna go i nie postrzega, gdyż ono nie istnieje (AS 14). Oto mamy dramatyczny paradoks – żeby zrealizować postawę bodhisattwy, musimy wejść w skupienie, które nie istnieje. Jest to jednak paradoks pozorny, jak można wnosić z kolejnych słów, tym razem wypowiedzianych przez Buddę. Skupienie to nie istnieje w tym sensie – oznajmia Czcgigodny – iż nie istnieje jako ontyczny czynnik (dharma), którego własną cechą, własną naturą byłaby jakość takiego skupienia. Skupienie to nie jest czynnikiem umysłu, dlatego, że w ogóle żadne czynniki, tj. dharmy w sensie ostatecznym, czyli jako obdarzone własną naturą i w sobie ugruntowane, nie istnieją. Ponieważ nie ma niczego, co tak by istniało, to niczego tak istniejącego nie można poznać i doświadczyć, a tym samym nie można tego pokazać. Trwanie w skupieniu na nielgnięciu do żadnych dharm nie polega na doświadczeniu szczególnej umysłowej jakości jako przynależnej pewnemu dharmie, lecz na uświadomieniu sobie, że nie istnieją żadne jakości jako przynależne dharmom¹⁵⁵.

Zaproponowana w *Aszcie* i powtórzona zwięźle w *Sutrze diamentowej* wykładnia znosi sprzeczność, gdyż ujawnia jej pozornosc. Wykluczające się orzeczenia nie dotyczą tego samego przedmiotu pod tym samym względem. Ślubowanie niesienia pomocy jest aktem sansarycznym, tzn. dokonującym się w oparciu o sansaryczny, tj. obarczony niewiedzą, sposób postrzegania istot. Aby jednak to ślubowanie wypełnić, ślubujący musi zmienić, musi przekształcić swój ogłąd rzeczywistości¹⁵⁶, musi rozpoznać podstawowy fakt buddyjskiej nauki – w sensie ostatecznym nie ma żadnych istot ufundowanych na trwa-

¹⁵⁵ Na tej samej zasadzie w *Sutrze diamentowej* oznajmia się, że pełne doskonałe przebudzenie nie jest dharmą i dlatego właśnie, że nie można w nim znaleźć ani uchwycić żadnego dharmy, nazywane jest pełnym doskonałym przebudzeniem, zob. VC 22, por. też VC 7.

¹⁵⁶ Na temat języka jako narzędzia soteriologicznej transformacji w tradycji buddyjskiej zob. Yao-Ming Tsai, *Language as an Instrument of Soteriolo-*

łych, niezmiennych i substancjalnych jaźniach, żadnych atmanów, jak też i żadnych ostatecznych w sobie określonych i w sobie ufundowanych dharm. Pojęcie istoty, tak jak pojęcie dharmy, jest funkcjonalne wyłącznie w obszarze sansary, tj. w obszarze doświadczenia sansarę konstytuującego, rozpoznanie tego faktu jest warunkiem realizacji nirwany, a ta wiąże się z całkowitym zaprzestaniem lgnięcia i właśnie, jak stwierdza *Aszta*, „bodhisattwa mahāsattwa jest tym, który ćwiczy się w nieprzywiązaniu do żadnych dharm” (*sarva-dharmāṇām hi subhūte bodhisattvo mahāsattvo ’saktatāyām śikṣate*; AS 18).

2.4. Pustka a Nicość

Madhjamaka głosi, iż wszystko, czego doświadczamy i czego doświadczyć możemy, jest puste, czyli nie posiada samobytu. Niewiedza, która warunkujeznaczony cierpieniem stan sansaryczny, dotyczy tego właśnie faktu. Jedynym sposobem, aby tę sytuację zmienić na satysfakcjonującą, jest korekta owego poznawczego błędu, która może się dokonać wyłącznie poprzez bezpośredni ogląd stanu faktycznego. W *Sześćdziesięciu strofach rozumowania* (YŚ 56cd) Nagardżuna oznajmia:

| *sgyu ma’i skyes bu ltar dben par || mthong nas mya ngan ‘da’*
| *bar ‘gyur |*

Gdy widzi się, [że wszystko], tak jak człowiek stworzony z czerami, jest puste [t. *dben pa* = s. *vivikta*], osiąga się nirwanę.

Nie będę w tym miejscu objaśniał szczegółowo całego słownika madhjamaki, w którym kluczową rolę pełni termin „samobyt” (*svabhāva*). Nie będę tutaj eksplikował znaczenia „pustki” jako braku. Nie chcę się tutaj wdawać w dyskusję na temat dwóch aspektów

samobytu – egzystencjalnego i esencjalnego – i ich wzajemnych powiązań. O tym wszystkim pisałem obszernie w innym miejscu¹⁵⁷ i nie chcę do tego wracać.

Tym, co mnie tutaj interesuje, nad czym chcę przez chwilę podyskutować, są pytania: na czym faktycznie polega błąd istot sansarycznych? czym jest owo niewidzenie pustki?

W MMK XV, 6 Nagardżuna udzielił pewnej podpowiedzi. Czytamy tam:

*svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca |
ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddha-śāsane ||*

Ci, którzy widzą samobyty i innobyty, byt i niebyt, nie dostrzegają istoty (*tattva*) nauki Buddy.

Zatem pustki nie widzą ci, którzy widzą samobyty i pozostałe ufundowane na nim kategorie. Czym jest jednak to widzenie samobytu, jak ono wyraża się w naszym codziennym doświadczeniu?

Właśnie siedzę za stołem, który, jak uważam, prezentuje mi się bezpośrednio w całej swojej solidności. Mogę się o niego oprzeć, ufając, że moje dłonie napotkają opór, mogę bezrefleksyjnie położyć na nim kolejną kartkę w przekonaniu, że pozostanie w zasięgu mojej dłoni, mogę dla gimnastyki zajrzeć pod spód, nie zadając sobie wcześniej pytania, czy w ogóle ten stół ma jakiś spód. Skąd we mnie to zaufanie, jakim obdarzam ten przedmiot? Dlaczego z podejrzeniem słucham madhjamika, gdy mówi mi, że to jest tylko byt nominalny (*prajñapti-mātra*) i co to właściwie miałoby znaczyć?

Sytuacja, którą próbuję tutaj opisać, została w dwudziestowiecznej filozofii poddana analizie przez Edmunda Husserla. Nazwał on ją „generalną tezą naturalnego nastawienia”¹⁵⁸. Sądzę, że dokładnie ten

¹⁵⁷ Zob. K. Jakubczak, *op. cit.*, zwł. s. 173-177. Zob. także powyżej rozdz. 2.3 pierwszej części.

¹⁵⁸ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 86-88.

sam aspekt naszego codziennego doświadczenia ma na myśli Nagardżuna, gdy mówi o „widzeniu samobytu”. Widzieć samobyty to doświadczać przedmiotu jako tego, co napotykam, jako tego, co znajduję w świecie, jako tego, przed czym stoję, dążąc do odkrycia zamkniętej w nim samym jego własnej tajemnicy. Widzieć samobyty to wpisywać w przedmiot doświadczenia to poczucie naturalności jego bycia danym. Czandrakirti w *Prasannapadzie* sytuację tę określił mianem „nakładania/przypisania” (*adhyāropa*) fałszywej natury/fałszywego samobytu (*viparīta-svarūpa* = *viparīta-svabhāva*)¹⁵⁹, dodając, iż właśnie ten akt nakładania samobytu poddał krytyce Nagardżuna w pierwszym rozdziale MMK, rozwijając filozofię pustki.

¹⁵⁹ PP 58.10-11: „Dlatego pierwszy rozdział zaczyna się najpierw [stwierdzeniem] «rzeczy nie powstały», aby przeciwstawić się nakładaniu fałszywej natury” (*tasmād anutpannā bhāva ityevam tāvad viparīta-svarūpādhyāropa-pratīpakṣena prathama-prakaranārambhaḥ*). Termin *adhyāropa* należy do grupy kilku równoznacznych terminów utworzonych na bazie rdzenia czasownikowego *ruh* (‘wznosić [się], wspinać się, nakładać, przypisywać’). W grupie mamy także *āropa* i *samāropa*. Wszystkie znaczą ‘nałożenie’. Czandrakirti używał go wymiennie właśnie z *samāropa*. Termin ten nie jest wyłączną własnością Czandrakirtiego i madhjamaki. Ważną rolę uzyskał we wcześniejszej widźnianawadzie (*viññāna-vāda*). Z kolei dla Siankary (Śāṅkara) jest on synonimem terminu *adhyāsa* również w znaczeniu ‘nałożenie’, który to termin należy do zestawu najbardziej podstawowych kategorii adwajtawedy, gdzie używa się go do definiowania niewiedzy (*avidyā*). Rację mają ci badacze, którzy twierdzą, że w rozumieniu owego pojęcia kryje się klucz do istoty nauki o pustce rzeczy, zob. np. T. Tanji, *On samāropa. Probing the Relationship of the Buddha’s Silence and His Teaching*, [w:] *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gad’jin M. Nagao*, ed. J. Silk, Honolulu 2000, s. 353; zob. także T. J. F. Tillemans, *Trying to be Fair to Mādhyamika Buddhism*, Calgary 2001, s. 16. Problem polega jednak na tym, że nie jest łatwo ten klucz wydobyć, gdyż kategoria „nakładania” może być i bywa różnie rozumiana. Późniejsi madhjamikowie, jak Kamalaśīla (Kamalaśīla) i Dźnianagarbha (Jñānagarbha) preferowali synonim *samāropa*, zapożyczony z filozofii widźnianawady, zob. T. Tanji, *op. cit.*, s. 347-348; zob. także T. Tillemans, *What Are Mādhyamikas Refuting? Śāntaraksita, Kamalaśīla et alii on Superimpositions (Samāropa)*, [w:] *Three Mountains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa’s Felicitation Volume*, ed. S. Hino, T. Wada, Delhi 2004, s. 225-237.

Nominalność przedmiotu, zdaniem madhjamika, nie polega na tym, że wyprojektowuję go w całym jego jakościowym uposażeniu. To jest pogląd jogaczary i jest to pogląd idealistyczny. Nominalność przedmiotu polega na tym, iż ujmuję go jako samoistny. Zobaczyć pustkę przedmiotu, to utracić owo poczucie naturalności dania, ale nie sam przedmiot. Pustka madhjamaki nie jest zatem transcendentną rzeczywistością ukrytą pod płaszczem danej nam w doświadczeniu mnogości rzeczy.

Analiza, którą postuluje madhjamik, ujawniać ma, że konwencjonalne przedmioty, czyli przedmioty doświadczenia codziennego, nie istnieją tak, jak się jawią, czyli jako samoistne i samobytujące, ale nie, że nie istnieją w ogóle. Analiza ujawnia, że mylimy się co do ich sposobu istnienia, ale nie co do samego ich istnienia.

Odkrycie, że wszystko, co jest nam dane, istnieje tak samo, staje się podstawą orzekania jedności rzeczy. Ciekawy tego przykład odnajdujemy w *Pañcaviñśatisāhasrice* (*Pañca-vimśati-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra*). Sutra stwierdza analogicznie do przywoływanej wcześniej *Aszty* (AS 13), że bodhisattwa, który zmierza do doskonałości mądrości, opierając się na formie (*rūpa*) i pozostałych zespółach (*skandha*), jest niewprawny w użyciu środków (*anupāya-kuśala*). Zręczny w środkach jest tylko ten, który nie opiera się na formie itd., tzn. ten, który widzi, że nic nie ma samobytu, łącznie z samą mądrością (PVS 1, 140). Zobaczyć, że nic nie ma samobytu, to zobaczyć, że ostatecznie, tzn. jako w sobie określone, nic nie istnieje, w szczególności nie istnieją żadne dharmy (*sarva-dharma-avidyamānatva*) jako nośniki własnych istotowych jakości. Zatem wszystkie dharmy, jako że są nierozróżnialne (*avikalpatva*) w oparciu o przynależne im cechy, ostatecznie są takieżsame (*sarva-dharma-samatā*). Na tej podstawie formułowane jest również przekonanie o nierozróżnialności żadnych medytacji oraz o nierozróżnialności medytacji i bodhisattwy (medytacji i przebudzenia) (PVS 1, 145)¹⁶⁰.

¹⁶⁰ W stwierdzeniach tego rodzaju należy dopatrywać się źródeł twierdzenia Dogena o jedności zazen i przebudzenia. Jedność zazen i przebudzenia jest jed-

Podkreślić należy z naciskiem, iż pustka nie jest ostateczną rzeczywistością w takim sensie, jak bóg teistów, Jedno neoplatoników czy brahman wedantystów, nie jest gruntem w sensie ontycznej podstawy wszystkiego. Pustka jest ostateczną „jakością” wszelkiego możliwego przedmiotu doświadczenia, tzn. jest faktem nieposiadania domniemanego w naturalnym nastawieniu samobytu jakiegokolwiek rzeczy odkrywanych na drodze analizy. Ci, którzy przypisują madhjamace mistycyzm (jak np. Matilal)¹⁶¹, ten fakt przeoczą, ulegając wedantyczno-neoplatońskim nawykom.

Tak rozumiana pustka nie ma nic wspólnego z ideą nicości. Snuć na jej podstawie porównań między buddyzmem (madhjamaką) a chrześcijańską bądź wedantyczną mistyką jest w punkcie wyjścia skazane na porażkę¹⁶². W chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym nicość pojawia się w dwóch postaciach, obie są spadkiem po tradycji neoplatońskiej (i Filona z Aleksandrii). Po pierwsze nicość Boga, czyli absolutnego bytu, który w swojej doskonałej absolutności wykracza poza pojęcie bytu ukształtowane w świecie codziennego doświadczenia. Będąc ostatecznym gruntem dla wszelkiego istnienia, nicość taka jest nicością nieokreśloności czy też nieokreślonej ponadracjonalności, nicość taka jest faktycznie Nicością. Po drugie nicość stworzenia, które w sobie jest nicością o tyle, o ile nie ma w nim niczego, co nie pochodziłoby od Boga. Jest to nicość w rozumieniu całkowitej pochodności istnienia. Chrześcijańskie doświadczenie mistyczne jest zwróceniem się ku boskiej Nicości poprzez odkrycie nicości świata.

Pustka madhjamaki jest podstawą wszelkich form w świecie nie w sensie gruntu, w którym zakotwiczony jest byt wszelkich form (rzeczy). Pustka nie jest tu ani nicością jako absolutnym przekreśle-

nością pustki, a nie pełni, jest jednością braku/negatywną, a nie posiadania/pozytywną.

¹⁶¹ B. K. Matilal, *Mysticism and Reality...*, s. 220.

¹⁶² Niezwykle ciekawy przykład takiej porażki dostarczył: C. D. Sebastian, *The Cloud of Nothingness. The Negative Way in Nāgārjuna and John of the Cross*, New Delhi 2016.

niem bytu, ani nicością jako nieokreślonością doskonałego absolutnego bytu. Pustka jest bezistotowością rzeczy (form) będącą wyrazem ich wzajemnej zależności/relacyjności. Pustka jest naturą rzeczy w sensie braku wszelkiej natury, tzn. w sensie niebycia określonym od wewnątrz, ze swej własnej strony¹⁶³.

Buddyjskie rozumienie pustki jako niesubstancjalności wszelkiego istnienia nie ma też nic wspólnego z hinduistycznym, tak ważnym w tradycji wedanty rozumieniem pustki jako nieprzejawionym istnieniem Absolutu, a przez to istnieniem niepoznawalnym, zainicjowanym w *Rigwedzie* w hymnie *Nasadija*¹⁶⁴. W idei pustki wyraża się buddyjskie rozumienie istnienia jako relacyjności: rzeczy są tym, czym są poprzez relacje, a nie są w relacji poprzez bycie tym, czym są. Tak rozumiana relacyjność przysługuje wszelkiemu istnieniu. Jest to jeden z powodów, dla których buddyzm odrzuca ideę Boga jako w sobie ugruntowanego gruntu wszelkiego różnego od siebie istnienia.

Czytając o ostatecznym, które ma się kryć pod takimi terminami jak *paramārtha*, *tattva*, *tathatā* czy *dharmatā*, badacze zbyt pochopnie ulegali neopłatońskim nawykom, które skłaniały ich do postulowania transcendencji jako faktycznego desygnatu owych terminów. Wskazując na to, co ostateczne, teksty madhjamaki i sutry doskonałości mądrości faktycznie wskazują na pustkę jako na brak samobytu. Znamienne tego potwierdzenie znajdziemy w *Ratnie*, która dobitnie określa, jak należy ową takosć rozumieć. W RGS XII, 4abc czytamy:

¹⁶³ Dlatego Tathagatę, jak zauważa VC 5, należy widzieć na postawie nie-cech jako cech, czyli na podstawie braku natury jako natury. Czandrakirti tę myśl wyraził wprost: naturą rzeczy jest ich brak natury, tzn. tym, co ostateczne w rzeczach, jest fakt, iż nie posiadają one żadnej natury w rozumieniu esencjalnym, zob. na ten temat W. L. Ames, *The Notion of svabhāva in the Thought of Candrakīrti*, JIP 10/2 (1982), s. 161-177.

¹⁶⁴ *Rg-veda* X, 129, 3. W języku polskim hymn ten przekładany był co najmniej dziewięciokrotnie. Przegląd tłumaczeń, analizę tekstu wraz z własną propozycją translatorską daje: M. K. Byrski, *Przekaz tekstów objawionych i normatywnych w tłumaczeniach, czyli praktyka zależnego powstawania*, „Przegląd Orientalistyczny” 226-227 (2008), s. 153-172.

*tiṣṭhantu loka-vidunām parinirvṛtānām sthita eṣa dharmata-
-niyāma śūnya-dharmā |
tām bodhisattva tathatām anubuddhayanti [...] ||*

Bez względu na to czy mędrcy przebywają w świecie, czy weszli w ostateczną nirwanę, owa natura rzeczy [tj. dharmiczność] (*dharmatā*) pozostaje wykazana: „Dharmy są puste”. To jest owa takłość (*tathatā*), którą pojmują bodhisattwowie.

Zatem jeżeli w ogóle możemy mówić z perspektywy nauki o pustce, że rzeczywistość jest niedualna (*advaya*), to nie w sensie substancjalnej tożsamości wszelkiego bytu, lecz w sensie jego esencjalnej takowości. Wszystko, co jest bądź może być dostępne w naszym doświadczeniu, w ten sam sposób pozbawione jest samobytu. Tak radykalne zaprzeczenie samobytu ma zdaniem wielu krytyków madhjamaki prowadzić do ekstremalnych konsekwencji – do nihilizmu. Badacze głoszący mistyczną wykładnię myśli madhjamaki wmawiają nam jednak, że lekarstwem na domniemany jej nihilizm jest absolutyzm. W ich opinii negatywna droga madhjamaki jest radykalna, ale tylko w dążeniu do ukrytej prawdy pełni bytu. Badacze ci nie chcą dostrzec, iż Nagardżuna w zgodzie z wczesnymi buddyjskimi intuicjami powtórzonymi w literaturze doskonałości mądrości twierdził, że obie postawy – nihilizm i absolutyzm – są objawami tej samej choroby, z której leczyć miała nauka o pustce.

Mistyczna apofaza kosztem „jest” predykatywnego afirmuje „jest” egzystencjalne (tj. boga, dla którego najodpowiedniejszym sposobem samoidentyfikacji jest oświadczenie „jestem, który jestem”; byt doskonały; absolut jako czyste bycie). Stwierdzenie, iż absolut nie jest bytem ani niebytem, znaczy w tym wypadku tyle, że nie jest określony, gdyż w swoim byciu wyprzedza wszelkie określenie. Postawa Buddy oraz madhjamaki jest radykalnie odmienna. Środkowa droga unika nie tylko „jest” predykatywnego, ale też egzystencjalnego, jest wyjściem poza postawę tetyczną, jak wykazywałem w pierwszej części tej książki¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Por. M. D’Amato, *Buddhism, Apophasis, Truth*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 9/2 (2008), s. 17-29.

2.5. Sens milczenia w madhjamace

W tym miejscu musimy jednak zapytać, czy nauka o pustce jako o ostatecznym stanie rzeczy jest w ogóle wyrażalna. W kontekście różnych stwierdzeń sugerujących niewyrażalność buddyjskiej nauki czy też wręcz postulujących zachowanie milczenia w obliczu ostateczności, pytanie to nabiera szczególnej wagi.

W *Sutrze diamentowej* Budda oznajmił Subhutiemu (VC 7):

*yo 'sau tathāgatena dharmo deśitaḥ, agrāhyaḥ so 'nabbhilaṇṇaḥ,
na sa dharmo nādharmāḥ |*

Ta dharma, nauczana przez Tathagatę, jest nieuchwytna (*agrāhya*), jest niewyrażalna (*anabbhilaṇṇa*). Nie jest to ani dharma ani nie-dharma.

Przekonanie o niemożliwości wystowienia dharmy powtórzył Czandrakirti. W *Prasannapadzie* po stwierdzeniu, że własna natura (*svarūpa*) ani istnieje, ani nie istnieje, oznajmił, iż „na zasadzie konwencji i poprzez przypisanie mówimy, że «rzeczy istnieją», aby rozwiązać u ludzi lęk” (*tathāpi śrotrṇāmuttrāsaparivarjanārthaṃ samvṛtyā samāropya tadastīti brūmaḥ*; PP 264.4). W swoim postępowaniu – dodaje Czandrakirti, cytując niezidentyfikowaną sutrę – madhjamikowie postępują za Czcigodnym, który miał oznajmić (PP 264.6-7):

*anākṣarasya dharmasya śrutih kā deśanā ca kā |
śrūyate deśyate cāpi samāropād anākṣaraḥ ||*

Jak można przyswoić niewystowioną (*anākṣara*) dharmę?
Jak można nauczyć niewystowionej dharmy? Niewystowiona prawda jest przyswajana i nauczana dzięki przypisaniu (*samāropa*).

Odpowiedź na pytanie o to, co znaczy, że nauka jest niewystowiona, pokrywa się z odpowiedzią na pytanie o to, jaki jest sens milczenia w madhjamace. Aby się do niej zbliżyć, powinniśmy sobie w pierw-

szym rządzie uświadomić, że milczenie ze względu na kontekst, w jakim się pojawia, nie zawsze znaczy to samo. Uwzględniając to, proponuję roboczo wyróżnić i rozważyć cztery idee milczenia.

Milczenie (uświadomionej) niewiedzy – to milczenie, wskazujące na nieznaną odpowiedź. Milczę, gdyż uświadamiam sobie, że odpowiedź nie jest mi znana. Jego warunkiem jest zrozumienie pytania.

Milczenie sceptyka – milczenie to jest skutkiem decyzji o zawieszeniu wszelkich sądów na temat rzeczy ze względu na skonstatowanie niemożliwości rozstrzygnięcia prawdziwości ani fałszywości żadnego sądu asertywnego oraz sprzecznego z nim sądu negatywnego. Jest ono wyrazem fundamentalnych ograniczeń poznawczych człowieka. Człowiek w swoim poznaniu nie jest w stanie wyjść poza sferę własnych, tj. subiektywnych wrażeń i doznań, a tym samym poza sferę mniemań. Milczenie to jest ostateczną konkluzją wypływającą z analizy zdolności poznawczych człowieka. Konsekwentny sceptyk powinien całkowicie milczeć na temat wszelkiego bytu różnego od jego własnych wrażeń. Za swoistą wersję takiego milczenia należałoby uznać milczenie postmodernisty (poststrukturalisty, dekonstrukcjonisty), o ile ten w imię względności wszelkiej prawdy uznałby za stosowne zaprzestać wieszczania owej „prawdy”¹⁶⁶.

Milczenie mistyka – milczenie to wskazuje na całkowicie nieempiryczny charakter bytu transcendentnego. Tylko pozornie przypomina ono milczenie sceptyka. Bardziej niż świadectwem niemożliwości poznawczych człowieka jest ono wyrazem pozapojęciowej natury bytu transcendentnego. Rozpoznanie owej pozapojęciowej natury dokonuje się w procesie poznawczym skupionym na świecie poznawczo dostępnym, czyli świecie rzeczy. To rozpoznanie natury świata rzeczy każe nam uznać istnienie owej transcendencji jako ostatecznego gruntu dla świata rzeczy, w którym zakorzeniony jest byt

¹⁶⁶ Zob. A. Szahaj, *Teksty na wolności*, „Kultura Współczesna” 2 (1993), s. 11-12.

owego świata. Zatem mistyk wie coś istotnego o tym absolutie, wiedzę tę czerpie z poznania natury świata i analizy możliwości istnienia świata obdarzonego taką naturą. Milczenie mistyka jest nie tyle wyrazem słabości poznawczej człowieka, jego poznawczych ograniczeń, co nadzwyczajnego charakteru bytu absolutnego, „nadzwyczajnego”, czyli takiego, który przekracza zdefiniowaną empirycznie zwyczajność. Zatem mistyk wie wiele więcej od sceptyka. Wie, że absolut istnieje i wie, jaki i czym on nie jest. Milczenie mistyka jest najlepszym znakiem tego, co niewyraźalne. Każde inne słowo bowiem, ze względu na skończoność swojego znaczenia, użyte jako znak doświadczenia mistycznego musi ograniczyć treść tego doświadczenia.

Czwartą formą milczenia, różną od trzech wymienionych, jest milczenie madhjamika. Nim się teraz zajmujemy.

Twierdząc, że cechująca madhjamika rezerwa w stosunku do językowej artykulacji doświadczeń nie wynika z przyrodzonej ułomności języka niezdolnego do ujęcia Tajemnicy absolutnego Bytu, tylko z przeświadczenia, że każda, nawet trafna, tj. prawdziwa artykulacja językowa może stać się przedmiotem egoistycznego lgnięcia. Prawdziwy sąd o rzeczywistości, w przypadku madhjamiki sąd o pustce wszystkich rzeczy, może być tak samo podstawą szkodliwego lgnięcia, jak sąd fałszywy. Nagardżuna myśl tę wyraził, przyrównując sytuację niewłaściwego zrozumienia pustki do złego, niewprawnego uchwycenia zmii (MMK XXIV, 11). Problemem dla madhjamiki jest egotyczna postawa poznającego umysłu, a nie niewystarczalność czy też ułomność języka.

Wypada dodać, iż nie jest to jakaś szczególna cecha teorii madhjamiki. Jest to przekonanie utrwalone w tradycji buddyjskiej na długo przed Nagardżuną. Zgrabną jego ilustrację znajdziemy choćby w *Dhammapadzie*, gdzie stwierdza się paradoksalnie, iż wiedza rozsądza głowę głupca (DhP 72). Paradoks polega na tym, że przecież zgodnie z naturalnym buddyjskim dążeniem do poznania prawdziwego w przekonaniu, iż ono wyzwala, wiedza powinna zmienić głupca w mędrca. Ona jednak działa na jego szkodę, czyli dostarczając mu

pożywki dla trwalszego pogrążenia się w głupocie. Oczywiście nie jest to „wina” wiedzy, tylko samego głupca, jego niezdolności do jej właściwego, zgodnego z jej treścią ujęcia. Przekonanie o posiadaniu prawdy, o byciu jej depozytariuszem, pycha z jej posiadania są najbardziej subtelными formami egotyzmu, na które wskazuje buddyzm, i sędzę, że jednymi z najbardziej szkodliwych, a przynajmniej jednymi z najtrudniej usuwalnych¹⁶⁷.

Wsparcie dla takiej wykładni postawy madhjamaki znajdziemy też w *Aszcie*. W prowadzonej w pierwszym rozdziale tego tekstu dyskusji między Buddą, Subhutim i Siariputrą pojawia się kwestia określania bodhisattwy mianem „wielkiej istoty”, tj. mahasattwy. Zostaje tam ustalone, że na miano to zasługuje tylko ten, który nie lgnie, nie przywiązuje się ani do myśli o przebudzeniu, ani do myśli o wszechwiedzy, ani do innych doskonałych jakości. Myśl do niczego nie lgnąca – stwierdza się tam – jest myślą, która myślą nie jest (*cittam acittam*). Co niezwykle ważne, w stanie owego braku myśli, owej „bezmyślności”, czyli zupełnego nielgnięcia, a więc w stanie doskonałej upekszy nie pojawia się nawet myśl „istnieje” ani „nie istnieje” (AS 20)¹⁶⁸.

Ustalenie to jest ważne dlatego, iż *Aszta* nawiązuje tutaj do znacznie wcześniejszego tekstu, mianowicie do *Katjajanasutry/Kaczczana-gottasutty* zachowanej, jak zwracałem uwagę, w wersji sanskryckiej (NidSa 19) i palijskiej (SN II, 16-17). Jest to, powtórzmy, jedyny kanoniczny tekst buddyjski, do którego wprost z tytułu odwołuje się sam Nagardżuna w MMK. Dlatego sędzę, że filozofię madhjamaki nie

¹⁶⁷ Na tle licznych przypowieści i uwag analogicznych do tej z *Dhammapady* łatwo dostrzec intelektualne impulsy, które popychały buddyjską refleksję z jednej strony w kierunku idei zręcznych środków, z drugiej zaś w kierunku idei bodhisattwy z jego ślubowaniem powstrzymania się od wejścia w ostateczną nirwanę.

¹⁶⁸ *Ratna* dodaje w tym kontekście, że kto nie lgnie, musi porzucić wszystkie nazwy (RGS I, 27). W strofie II, 11 dodaje w podobnym duchu, że „postrzeżenia to tylko słowa” (*saṃjñeti nāma*), a ci, którzy się ich wyzyli, osiągnęli doskonałość (*paramita*).

tylko można, ale wręcz należy odczytywać przez pryzmat przesłania zawartego w tej sutrze.

Nie wdając się w szczegóły, przypomnimy tylko, że w tekście tym w odpowiedzi na pytanie Katjajany Budda określa parametry właściwego poglądu (s. *samyag-driṣṭi* / p. *sammā-diṭṭhi*). Właściwy pogląd to taki, w którym unika się orzekania dwóch ekstremów bytu/istnienia i niebytu/nieistnienia. W pułapkę owego przeciwstawienia bytu i niebytu wpada się za sprawą egotycznego lgnięcia do przedmiotów doświadczenia codziennego. Widzący właściwie, jak przebiega łańcuch przyczynowego warunkowania, w którym nie ma miejsca na trwałą jaźń, unikają owej pułapki, kroczą środkową drogą. Istotne w tym tekście jest to, że Budda wiąże żywienie przekonania o bycie/niebycie z postawą lgnięcia i sugeruje, iż widzenie rzeczy, jakimi one są, może się dokonać tylko w stanie całkowitego nielgnięcia, upekszy.

Dopiero w tym kontekście możemy uchwycić sens pozornie prostego przesłania Nagardżuny z MMK XV, 10:

astīti śāśvata-grāho nāstīty uccheda-darśanam |
tasmād astitva-nāstītye nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ ||

[Stwierdzenie] „istnieje” to pogląd eternalizmu. [Stwierdzenie] „nie istnieje” to pogląd anihilacjonizmu. Dlatego mędrzec nie powinien obstawać przy istnieniu i nieistnieniu.

Nagardżuna nie mówi tu niczego, czego nie bylibyśmy w stanie wyczytać z przywołanych tekstów sutrowych. Obstawanie przy istnieniu bądź nieistnieniu jest wyrazem lgnięcia, ugruntowanego w błędnym oglądzie rzeczy.

Jeszcze dobitniej i klarowniej stwierdza to jego uczeń Arjadewa. W *Czterystu strofach* pisze (CŚ VIII, 7):

nāśūnyam śūnya-vad drṣṭam nirvāṇam me bhavatviti |
mithyā-drṣṭer na nirvāṇam varṇayanti tathāgatāḥ ||

Niepustego (*aśūnya*) nie należy uważać za puste (*śūnya*), [tylko z powodu pragnienia:] „Obym osiągnął nirwanę”. Tatha-

gatownie głoszą, że nirwany nie [osiąga się] dzięki błędnemu pogładowi.

Dlaczego Arjadewa oznajmia, że niepustego nie należy uważać za puste, skoro madhjamaka głosi właśnie, że wszystkie rzeczy są puste? Czym w ogóle miałyby być to niepuste, skoro wszystko jest puste? Dlaczego twierdzenie, że rzeczy są puste, zostaje tutaj uznane za błędny pogląd, który nie zbliża do nirwany? Otóż w strofie tej uczeń Nagardżuny podkreśla, że racją dla takiego orzekania nie może być pragnienie osiągnięcia nirwany, czyli lgnięcie do myśli o nirwanie. W tym wypadku błąd nie polega na głoszeniu poglądu niewłaściwego co do treści, tylko na niewłaściwym stosunku do poglądu, który z perspektywy madhjamaki w ramach reguł określających funkcjonowanie sansary jako błędu poznawczego trafnie ujmuje stan rzeczy. Problemem dla Arjadewy jest motywacja stojąca za poglądem, nie jego treść. Nikt nie jest w stanie zmusić się do tego, aby zmienić tezę naturalnego nastawienia, tj. aby uważać za puste rzeczy, które w naturalnym nastawieniu dane nam są jako obdarzone samobytem. Wyzwolenia nie osiąga się wołą, nie osiąga się decyzją, nie osiąga się wreszcie intencją, chociaż ta odgrywa niezwykle ważną rolę w buddyjskiej praktyce duchowej. Wyzwolenie osiąga się wiedzą uzyskaną poprzez bezpośredni ogląd rzeczy, jakimi one są. Rozpoznanie stanu rzeczy ma znosić potrzebę domniemywania, ma znosić potrzebę poszukiwania i przedstawiania sobie, gdyż trwale usuwa lgnięcie. Nie lgnąc, przebudzony milczy. Milczy nie dlatego, że chce milczeć, tak jak niektórzy asceci składający śluby milczenia, którzy przedstawiają sobie milczenie jako właściwy sposób postępowania, tylko dlatego że nie ma potrzeby mówić, nie ma już bowiem niczego, o czym chciałby samemu sobie jeszcze opowiedzieć. Przestał tworzyć świat. Jedyne, co może jeszcze zrobić, to powiedzieć innym, jak przestać tworzyć świat. Żeby mógł im to jednak powiedzieć, musi powrócić do ich świata poprzez język, który nie jest już jego.

Wypowiedź Arjadewy dostarcza doskonałego narzędzia do interpretacji innego słynnego stwierdzenia Nagardżuny, które już przy-

woływałem, pochodzącego z *Odwrócenia krytyki* (*Vigraha-vyāvartanī*) o nieposiadaniu własnych poglądów. W VV 29 Nagardżuna stwierdził:

*yadi kācana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ |
nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ ||*

Gdybym głosił jakąś tezę (*pratijñā*), wtedy popełniałbym błąd. Jednakże nie posiadam żadnej własnej tezy, dlatego nie popełniam błędu¹⁶⁹.

Nie głosić żadnej tezy, nie mieć poglądu, to nie znaczy nie mieć niczego do powiedzenia, nie mieć żadnej propozycjonalnej treści do przekazania. Nie posiadać poglądu, to znaczy, jak już wskazywałem, nie mieć egotycznego odniesienia do poglądu. Nagardżuna przyznaje, że żaden pogląd nie jest jego, żadnego nie nazywa „swoim”, z żadnym nie tworzy emocjonalnej więzi. Nie głosi natomiast, że żadnemu sądowi nie można przypisać wartości prawdy lub fałszu. Wszak sam za prawdziwy uznaje sąd o pustce. Pamiętać jednak musimy, jeszcze raz to podkreślę, że uznawanie za prawdę lub fałsz dokonuje się w ramach wewnętrznych reguł sansary. Rzeczywistość, do której odnosi się sąd, jest rzeczywistością sansarycznego doświadczenia. Gdy sąd prawdziwie orzeka pustkę rzeczy, to owa pustka jest tym, co ostatecznie moż-

¹⁶⁹ Również w tym wypadku Nagardżuna pozostaje wierny wcześniejszej, ogólnobuddyjskiej tradycji. Bez wątplenia bowiem, za taką antycypację jego postawy uznać można stwierdzenie z *Dhammapady*, że przebudzony, czyli *arahant* (s. *arhant*), nie ma wierzeń (p. *assaddha*) (DhP 97). Stwierdzenie to głosi, jak później czyni to Nagardżuna, że przebudzony nie pozostaje z żadnymi przekonaniami, z żadnymi poglądami w relacji egotycznej, o żadnym poglądzie nie może powiedzieć „mój”. Nie oznacza to jednak, że przebudzony nie ma niczego prawdziwego do powiedzenia na temat rzeczywistości. Wszystko jednak, co mówi, mówi w oparciu o widzenie rzeczy, jakimi one są, a nie w oparciu o mniemanie, przeświadczenie, czy też zaufanie. Dodam jeszcze tylko, że Matilal w wypowiedziach takich jak ta z VV 29 widział potwierdzenie przypuszczenia, że madhjamaka jest mistycyzmem, zob. B. K. Matilal, *The Logical Illumination of Indian Mysticism*, [w:] *Mind, Language and World. The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*, ed. J. Ganeri, New Delhi 2002, s. 45.

na powiedzieć o rzeczach doświadczenia na podstawie analizy owych przedmiotów i opisującego je języka, nie jest zaś deskrypcją transcendentnej wobec owych rzeczy rzeczywistości. Żadnej pustki poza rzeczami i obok rzeczy po prostu nie ma.

Przyznając się do nieposiadania poglądów, autor MMK przedstawia siebie jako osobę przebudzoną. Drugorzędną sprawą pozostaje, czy mu w to uwierzmy. Nie ma znaczenia, czy Nagardżuna jest przebudzony, czy tylko kreśli ideał przebudzonego. Istotne jest to, że prezentowana postawa w niczym nie przypomina ani sceptycyzmu, ani mistycyzmu.

Zatem powiedzmy to dobitnie. Rezerwy madhjamaki w stosunku do języka nie należy interpretować w ten sposób, iż bierze się z tego, że doświadczenie rzeczy, jakimi one są, ujawnia ich pustkę (*śūnyatā*) „będącą podstawą wszelkich form w świecie”, tożsamą z „nicością”, „z której wszystko zostało powołane do bycia – mocą, której można dać imię: Nic jak Bóg”¹⁷⁰. Pustki nie można interpretować jako Nicości, jako Tajemnicy Boga, jako nieokreśloności boskiego czy też absolutnego bytu. Interpretacja taka sprowadza naukę madhjamaki do formy negatywnej teologii, z którą nie ma ona nic wspólnego.

Rezerwa madhjamaki wobec języka manifestująca się w preferowaniu negatywnych określeń „takości”, odmowie uznania wykluczających się atrybucji, afirmacji milczenia jako najdoskonalszej postawy względem rzeczywistości jest świadectwem świadomości niebezpieczeństwa egotycznego lgnięcia do przekonań w języku wyrażonych. Rozpoznanie pustki, jako negatywnej własności rzeczy, co równoważne jest z widzeniem rzeczy, jakimi one są, stanowi jedyny sposób – zdaniem madhjamików – aby się przed tym niebezpieczeństwem uchronić.

Musimy zdać sobie sprawę, że milczenie nie zawsze „mówi” to samo. Jego sens ujawnia się tylko w szerszym kontekście afirmowanych i negowanych przekonań. Jeżeli chcemy zatem zrozumieć, co

¹⁷⁰ J. Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, Kraków 2006, s. 187.

mówi milczenie madhjamików, musimy wsłuchać się w słowa, które je poprzedzają¹⁷¹.

Podsumujmy więc. Milczenie madhjamika – owo milczenie szlachetnego (*ārjānām tūṣṇīm-bhāvaḥ*) zalecane przez Czandrakirtiego – nie ma nic wspólnego ani z milczeniem sceptyka, ani mistyka, ani tym bardziej z milczeniem (uświadomionej) niewiedzy. Milczenie to wyraża stan doskonałej równowagi umysłu, upekszy, stan doskonałego nielgnięcia, w którym nic nie pozostaje już do powiedzenia. Ale nie pozostaje nie dlatego, że nie ma już co powiedzieć, lecz dlatego, że nie ma już po co mówić. W sytuacji tej jedynym powodem zabierania głosu w jakiegokolwiek sprawie może być wyłącznie potrzeba niesienia pomocy innym utrwalona karmicznie poprzez złożenie ślubów bodhisattwy.

2.6. Dlaczego poznawcze doświadczenie jogiczne nie jest doświadczeniem mistycznym?

Buddyjskie doświadczenie nie odsyła do jakiegś tajemniczej Nicości przez odkrycie nicości stworzenia. Buddyjskie doświadczenie jogiczne

¹⁷¹ Milczenia madhjamika nie można rozpatrywać w oderwaniu od kwestii milczenia Buddy. Na ten temat zob. T. W. Organ, *The Silence of the Buddha*, PEW 4/2 (1954), s. 125-140; G. Nagao, *The Silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation*, [w:] idem, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies*, ed. and trans. L. S. Kawamura, Albany 1991, s. 35-49; J. I. Cabezón, *Ineffability and the Silence of the Buddha*, [w:] idem, *Buddhism and Language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, Albany 1994, s. 171-187; A. Vêlez de Cea, *The Silence of the Buddha and the Questions about the Tathāgata after Death*, „The Indian International Journal of Buddhist Studies” 5 (2004), s. 119-141; K. Park, *An Analysis of the Buddha's Paradoxical Silence. Neither the Positive nor Nihilistic View*, „International Journal of Buddhist Thought & Culture” 6 (2006), s. 243-264; J. Ganeri, *The Concealed Art of the Soul. Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*, Oxford 2007, s. 39-60.

przynajmniej do czasów madhjamaki jest doświadczeniem tej samej rzeczywistości, o której prawda dostępna jest w racjonalnej analizie filozoficznej. Istotą buddyjskiego medytacyjnego, jogicznego („mystycznego”) doświadczenia nie jest odsyłanie człowieka do Tajemnicy, tylko takie uprzystępnianie dostępnej inną drogą prawdy, które ma moc przemiany istnienia sansarycznego w istnienie nirwaniczne poprzez wykorzenienie załączków owego zafałszowanego sposobu istnienia mających charakter szkodliwych nawyków umysłowych.

Trzy rodzaje mądrości (*prajñā*) wyróżniane w buddyzmie nie dotyczą różnych sfer istnienia, nie dotyczą różnych postaw względem istnienia absolutnego/boskiego, lecz różnych form generowania mądrości: poprzez słuchanie (*śruta-mayī*), namysł (*cintā-mayī*) i medytację (*bhāvanā-mayī*)¹⁷². W swojej treści te trzy rodzaje mądrości nie różnią się od siebie, są jedną mądrością. Buddyjska medytacja zatem nie jest jakimś niezwykle fundamentem, bez którego filozoficzne rozważania buddyjskie, np. na temat niejaźni, pozostają teorią, która nie tylko szkodzi, ale też nie jest w pełni racjonalna, jak sugerują niektórzy autorzy¹⁷³. Buddyjska medytacja nie ujawnia jakiegos ukrytego ontycznego dna niedostępnego buddyjskiej racjonalnej analizie, jakiegos obszaru, „do którego rozum ze swoim światłem sięga tylko częściowo”¹⁷⁴. Filozoficzna teoria, nawet będąc prawdziwa, może być szkodliwa o tyle, o ile może stać się w swoim werbalnym wyartykułowaniu przedmiotem lgnięcia, które wzmacnia poczucie ego. Poznanie medytacyjne przekształca medytującego w ten sposób, iż owa szkodliwa postawa lgnięcia nie może się pojawić. Dzięki temu takie poznanie wyzwala.

¹⁷² Podział ten jest powszechnie znany w tradycji buddyjskiej i przywoływany przez przedstawicieli różnych szkół, np. zarówno przez Wasubandhu (*Abhidharma-kośa*), jak i Kamalasilę (*Bhāvanā-krama*).

¹⁷³ J. Bolewski, *op. cit.*, s. 149.

¹⁷⁴ *Ibidem*. Zob. także A. C. Klein, *Mental Concentration and the Unconditioned. A Buddhist Case for Unmediated Experience*, [w:] *Paths to Liberation. The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, ed. R. E. Buswell, R. M. Gimello, Honolulu 1992, s. 269-308.

Wartość wglądu poznawczego uzyskanego na drodze medytacji nie wyraża się w tym, iż udostępnia on nową, doskonałą, ostateczną, w inny sposób niedostępną prawdę o rzeczywistości, tym bardziej nie wyraża się w tym, iż uchwytuje on inną, ukrytą pod mnogością zjawisk doskonalszą rzeczywistość, tylko w tym, iż trwale usuwa te czynniki umysłowe o charakterze nawyków, które konstytuują naszą sansaryczną postawę wyrażającą się w egoistycznym lgnięciu wyrastającym z przedświadomego przeświadczenia o ostatecznej, w nich samych ufundowanej realności przedmiotów doświadczenia. To przeświadczenie nazwałem za Edmundem Husserlem „generalną tezę naturalnego nastawienia”. Pod tym względem postawa madhjamaki jest zgodna z postawą całej tradycji abhidharmicznej. *Novum* madhjamaki polega wyłącznie na tym, iż kładzie ona skrajnie intensywny nacisk na de-substancjalizację rzeczywistości przedmiotowej. Madhjamaka utrzymuje, iż dla uzyskania doskonałej równowagi umysłu (upek-szy) wstępna de-substancjalizacja podmiotu poprzez rozłożenie go na skandhy (i dharma) nie wystarcza.

Buddyjskie doświadczenie medytacyjne jest zatem inną formą poznania tej samej prawdy, która dostępna jest na drodze racjonalnej analizy. W przypadku madhjamaki można powiedzieć, że praktyka medytacyjna służy doskonaleniu owej analizy czy też, że wręcz ją stanowi.

Porównanie do fenomenologii Husserla uważam za wartościowe i nośne. Sytuacja, jaką opisuje madhjamaka, zdaje się być tą samą, która stanowi punkt wyjścia refleksji niemieckiego filozofa. Podkreślić jednak należy, że tam, gdzie Husserl zaczyna, tam madhjamaka kończy. Husserl sądzi, że aby zbudować obiektywną wiedzę, należy dotrzeć do tego dotychczas nieodkrytego miejsca, w którym dokonuje się sama konstytucja przedmiotu poznania. Temu ma służyć redukcja fenomenologiczna, która w postaci *epochē* jest zawieszeniem obowiązywania tezy naturalnego nastawienia, czyli przeświadczenia o realności doświadczanych przedmiotów. Gdy ją przeprowadzimy, otworzy się nowy, dotychczas niezbadany obszar poznawczy.

Z perspektywy madhjamaki projekt Husserla jawi się jako skrajnie naiwny. Niemiecki filozof traktuje błąd poznawczy jako coś, co nam się przytrafia. Co prawda do czasów Husserla przytrafiało się zawsze, ale dalej tylko przytrafiało. Madhjamaka zaś w zgodzie z całą poprzedzającą ją tradycją buddyjską uznaje, że błąd poznawczy jest tym, co nas konstytuuje jako poznające błędnie podmioty, jest tym, co funduje naszą sansaryczną empiryczną egzystencję. Zawiesić generalną tezę naturalnego nastawienia to z perspektywy madhjamaki zmienić naszą kondycję z sansarycznej na nirwaniczną. Husserl postuluje, aby zrobić to aktem teoretycznej decyzji¹⁷⁵. Mówiąc językiem buddyjskiej teorii medytacji, Husserl wierzy, że do osiągnięcia upekszy wystarcza czysta intelektualna operacja.

Husserl jest jednym z wielu europejskich myślicieli mających swojego patrona w Kartezjuszu, którzy poznawczą praktykę wyrwali z praktyki życiowej. Wierzyli, iż proces poznawczy można skutecznie odizolować od umysłowych sił wpływających na charakter i jakość naszej życiowej praktyki, czyli na nasze zachowania, wybory, reakcje emocjonalne, skłonności itd., gdyż proces ten jest domeną odmiennej umysłowej/psychicznej władzy. Wyrwanie praktyki poznawczej z praktyki życiowej wiąże się z nadaniem temu obszarowi naszej osoby, który ową praktykę poznawczą funduje, czyli świadomości, szczególnego, wyróżnionego ontycznego statusu.

Rację mieli wszyscy ci krytycy koncepcji *epochē*, którzy dowodzili, iż spycha ona Husserla na stanowisko idealizmu, przesądzając na wstępie o nadzwyczajnym i nadrzędnym sposobie istnienia świadomości, o jej absolutności¹⁷⁶.

Warto zwrócić na ten fakt uwagę, gdyż analogiczny proces zaobserwować można w późnym indyjskim buddyzmie. To samo zdają się robić zwolennicy literalnie pojmowanej idei tathagatagarbhy (*tathāgata-*

¹⁷⁵ E. Husserl, *op. cit.*, s. 88-92.

¹⁷⁶ Zob. np. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 221-224.

-garbha), którzy utożsamiają dobrze ugruntowaną w abhidharmicznej teorii dharm, wręcz naturalną dla tej teorii i nie budzącą wielkich kontrowersji ideę czystości świadomości z przekonaniem o jej absolutnym statusie ontycznym.

Te ogólne rozważania chciałbym zakończyć odniesieniem do współczesnego japońskiego autora buddyjskiego, który uzyskał popularność nie jako filozof, lecz jako mistrz duchowy tradycji soto zen, Shun-ryu Suzukiego. Mimo deklarowanej rezerwy w stosunku do wszelkiej filozofii, w tym także filozofii buddyjskiej, co pozostaje w zgodzie z potocznymi wyobrażeniami na temat postawy zen, stwierdza on z jednej strony: „Filozofia buddyjska jest tak uniwersalna i logiczna, że nie jest to filozofia buddyzmu, ale samego życia”, z drugiej zaś zauważa: „W niektórych wypadkach buddyzm skłania się do polemiki [...], bowiem buddyści muszą zabezpieczyć swoją drogę przed mistycznymi czy magicznymi interpretacjami religii”¹⁷⁷.

Filozoficzna wykładnia nie jest kwestią wtórną, co sugeruje wielu badaczy doświadczenia mistycznego. Zabezpieczając drogę każdej praktyki duchowej (religii), jest ona znakiem różnicy nie tylko filozoficzno-teologicznych interpretacji, ale także, a może przede wszystkim, różnicy samych doświadczeń leżących u podstaw owych wykładni¹⁷⁸. Dla osiągnięcia przebudzenia istotne jest bowiem nie tylko **jak** się doświadcza/wierzy, ale także **czego** się doświadcza / **w** co się wierzy.

¹⁷⁷ Sh. Suzuki, *Umysł zen, umysł początkującego*, tłum. J. Dobrowolski, A. Sobota, b.m. i r.w., s. 121.

¹⁷⁸ W kontekście tych uwag warto sięgnąć do: M. T. Kapstein, *Rethinking Religious Experience. Seeing the Light in the History of Religions*, [w:] *The Presence of Light. Divine Radiance and Religious Experience*, ed. M. T. Kapstein, Chicago–London 2004, s. 265–299.

Uwagi końcowe

W otwierających słowach niniejszej książki zwracałem uwagę na napięcie, jakie ujawniło się u samych źródeł filozoficznego myślenia w Grecji, między ideą istnienia/bytu a nieistnienia/niebytu. W Heladzie jego wyrazicielami byli Parmenides i Gorgiasz. Analogiczne napięcie, aczkolwiek ubrane w odmienne historyczne szaty, uwidoczniło się również w najstarszym filozoficznym tekście kultury indyjskiej, który początku wszystkiego doszukiwał się w stanie tak doskonałym, iż poprzedzać miał zarówno niebyt, jak i byt.

Budda uznał owo napięcie za konstytutywne dla naszego codziennego doświadczenia, a tym samym za powiązane z zasadniczą jego cechą, jaką jest tzw. cierpienie. Błąd poznawczy wyraża się w traktowanym jako naturalne poczuciu istnienia. Bergson wykazywał, że pojęcie nicości, będąc wtórnym wobec naturalnego i pierwotnego pojęcia istnienia/bytu, jako wewnętrznie sprzeczne jest pojęciem pozornym. Absolutnej nicości nie jesteśmy w stanie w żaden sposób sobie przedstawić. Myśleć możemy jedynie niebyt względny, wykreślając z naszego doświadczenia wcześniej dany konkretny byt.

Budda wykazywał, a za nim czyniła to późniejsza tradycja mādhamaki, że nie mniej problematyczne jest myślenie bytu. Wszelkie bowiem myślenie bytu jest myśleniem istnienia czegoś, a zatem ufundowane jest na tożsamości, na przekonaniu o byciu wewnętrznie określonym. Tak jak nie sposób myśleć czystego nieistnienia, tak też nie sposób myśleć czystego istnienia. Myślenie czystego istnienia jest bowiem myśleniem istnienia niczego. Budda zgodziłby się zapewne,

że czysty byt i czyste nic są tym samym, ale nie w sensie heglowskiej syntezy, tylko w sensie własnej nauki o niejaźni, zgodnie z którą obie kategorie są wyrazem tego samego problemu, tej samej choroby.

Z jeszcze jedną klasyczną opinią wystawioną przez Parmenidesa i podjętą przez Hegla Budda skłonny byłby się zgodzić, choć i w tym wypadku nadałby jej własny sens. Głosi ona, że byt i myśl są jednością. Dla Przebudzonego stwierdzenie to znaczy tyle, że wszelkie istnienie ugruntowane jest w myśleniu istnienia samego siebie. Sprowadza się to do przekonania, że u podstaw myślenia istnienia leży poczucie własnego „ja”, które jest paradygmatyczne dla myślenia istnienia. Myślenie bytu zatem, jak też i myślenie niebytu w punkcie wyjścia jest myśleniem egotycznym. Innymi słowy, jest myśleniem, które ze swej natury wyraża się w przeciwstawnych formach pragnienia – w żądzy i awersji. Stany te mają charakter kognitywny, a nie tylko psychologiczny, są przedświadomymi manifestacjami postaw afirmujących istnienie i nieistnienie. Dlatego dążenie do wyzwolenia, które wiąże się z koniecznością wyzbycia się pragnienia, wiąże się także z koniecznością zaniechania myślenia w kategoriach bytu i niebytu.

Postulat porzucenia bytu i niebytu sprowadził na Buddę zarzut nihilizmu. Z perspektywy jego adresata zarzut ten czerpie swoją wartość z afirmacji obiektywnego istnienia. Wyraża się w nim przekonanie, że mimo tkwienia w fundującym nasze doświadczenie błędzie poznawczym samo istnienie ujmujemy w sposób wolny od tego błędu. Mamy tutaj do czynienia z sytuacją zaskakująco podobną do dylematu Kartezjusza: jak obronić się przed powszechną iluzją? Francuski filozof uznał, jak pamiętamy, że bastionem, nad którym iluzja nie jest w stanie zapanować, jest świadomość istnienia własnego „ja”. W świadomości tej dana nam jest pierwotna intuicja istnienia. Budda uznałby, że Kartezjusz wydobyl tylko na powierzchnię świadomości najgłębszą strukturę naszego doświadczenia istnienia – doświadczać istnienia to w pierwszym rzędzie doświadczać istnienia własnego „ja”. To jest powód, dla którego twórca buddyzmu tak wiele uwagi poświęcił kwestii domniemanego istnienia jaźni.

Odpowiedzią na ugruntowane w poczuciu własnej indywidualności pojęcia istnienia i nieistnienia, a tym samym na zarzut nihilizmu, jest nauka o środkowej drodze. W mowie do mnichów noszącej znamieny tytuł *Kazanie do dziedziców dhammy* (*Dhamma-dāyāda-sutta*; MN I, 12-16) Budda oświadczył (MN I, 15):

tatr' avuso lobho ca pāpako doso ca pāpako. lobhassa ca pahānāya dosassa ca pahānāya atthi majjhimā paṭipadā cakkhu-karaṇī ñāṇa-karaṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati.

Przyjaciele, tutaj żądza jest zła i awersja jest zła. Istnieje środkowa droga (*majjhimā paṭipadā*) prowadząca do porzucenia żądz i awersji, skutkująca widzeniem, skutkująca poznaniem, prowadząca do wyciszenia, do bezpośredniego poznania, do doskonałego przebudzenia, do nibbany.

Dalej dodaje, że ową środkową drogą jest szlachetna ośmioraka ścieżka (*ariya aṭṭhaṅgika magga*), czyli praktyka, która doprowadzić ma do bezpośredniego poznania (*abhiññā*). Przedmiotem owego bezpośredniego poznania jest środkowa droga w znaczeniu drugim, nauczana w *Kazaniu do Katjajany*, która unikać ma istnienia i nieistnienia, a która polega na widzeniu wszystkiego, co się w naszym doświadczeniu ujawnia, jako pozostającego w zależności.

Buddyjska mądrość polega na rozpoznaniu rangi owej zależności, tzn. na rozpoznaniu, że pojęcie bytu jako tożsamego z samym sobą, co musi oznaczać, iż w sobie niesie on własne istnienie, nie znajduje w naszym doświadczeniu żadnego zastosowania. Mówiąc inaczej, jest projekcją naszego ego. Celem buddyjskiej mądrości jest widzenie rzeczy, jakimi są, ale nie afirmacja owego widzenia w poglądach. Budda nie naucza po to, aby dawać wyraz swojemu widzeniu. Dawanie takiego wyrazu nie ma dla niego samo w sobie żadnej wartości. Nie chce być pasterzem ani bycia, ani prawdy. Naucza wyłącznie po to, aby innych do takiego widzenia przybliżyć. Nauczanie poza kontekstem wyzwolenia ostatecznie okazuje się projekcją egotyzmu. Intencję

Przebudzonego doskonale oddał Sariputta, jego słynny uczeń, który odniósł się do pytania o cel mądrości. W MN I, 293 czytamy:

*paññā paṇ' āvuso kimatthiya ti. paññā kho āvuso abhiññatthā
pariññatthā pabānatthā ti.*

„Co, przyjacielu, jest celem mądrości?”

„Przyjacielu, celem mądrości jest bezpośrednie poznanie, pełne poznanie, celem mądrości jest porzucenie”.

Dodatki

Apendyks 1

Kazanie do [pewnego] bramina (*Brāhmaṇa-sūtra*)

Nidāna-saṃyukta 18: Brāhmaṇa-sūtra

[18.1] *anyataro brāhmaṇo yena bhagavāṃs tenopajagāma | upe-
tya bhagavatā sārddham sammodanīm samrañjanīm kathām vividhām
upasambṛtyaikānte nyaṣīdat | ekāntaniṣaṇṇaḥ sa brāhmaṇo bhagavantam
idam avocat |*

[18.2] *kin nu bho gautama sa karoti sa pratisaṃvedayati |
avyākṛtam idam brāhmaṇa mayā sa karoti sa pratisaṃvedayati |*

[18.3] *kin nu bho gautama anyaḥ karoty anyaḥ pratisaṃvedayati |
etad api brāhmaṇa avyākṛtam mayā anyaḥ karoty anyaḥ pratisaṃvedayati
|*

[18.4] *kin nu bho gautama sa karoti sa pratisaṃvedayatīti prṣṭo avyākṛtam
iti vadasi | anyaḥ karoty anyaḥ pratisaṃvedayatīti prṣṭo avyākṛtam iti
vadasi |*

ko nu bho gautama asya bhāṣitasyārtho draṣṭavyaḥ |

[18.5] *sa karoti sa pratisaṃvedayatīti brāhmaṇa śāśvatatve paraiti |
anyaḥ karoty anyaḥ pratisaṃvedayatīti ucchede paraiti |*

[18.6] *ity etāv ubhāv antāv anupagamya madhyamayā pratipadā
tathāgato dharmam deśayati |*

[18.7] *yadutāsmin satīdam bhavaty asyotpādād idam utpadyate |
yadutāvidyāpratyayaḥ saṃskārā iti yāvat samudayo nirodhaś ca bhavati |*

Kazanie do [pewnego] bramina

[18.1] Wówczas pewien bramin podszedł do Czcigodnego. Podszedłszy, wymienił z Czcigodnym życzliwe i uprzejme pozdrowienia i usiadł z boku. Usiadłszy z boku, tak powiedział do Czcigodnego:

[18.2] „Czy doprawdy, Mistrzu Gautamo, ten, kto działa, jest tym, kto doświadcza [skutków działania]?”

„Tego, braminie, nie głoszę: ten, kto działa, jest tym, kto doświadcza [skutków działania]”.

[18.3] „Czy zatem, Mistrzu Gautamo, kto inny działa, kto inny doświadcza [skutków działania]?”

„Tego też, braminie, nie głoszę: kto inny działa, kto inny doświadcza [skutków działania]”.

[18.4] „Pytany, czy ten, kto działa, jest tym, kto doświadcza [skutków działania], oświadczasz, że tego nie głosisz. Pytany, czy kto inny działa, kto inny doświadcza [skutków działania], oświadczasz, że tego nie głosisz. Jak zatem, Mistrzu Gautamo, należy rozumieć znaczenie tej wypowiedzi?”

[18.5] [Twierdzenie]: „«Ten, kto działa, jest tym, kto doświadcza [skutków działania]», prowadzi, braminie, do [poglądu o] trwałości”.

[Twierdzenie]: „«Kto inny działa, kto inny doświadcza [skutków działania]», prowadzi, braminie, do [poglądu o] zniszczeniu”.

[18.6] „Zatem unikając tych dwóch krańców, Tathagata naucza dharma poprzez środkową drogę: [18.7] mianowicie, gdy to istnieje, to się pojawia, gdy to powstało, to powstaje, i tak formacje wolicjonalne są uwarunkowane niewiedzą, jak powiedziano odnośnie do powstawania i ustawiania”.

Apendyks 2

Kazanie do Katjajany (*Kātyāyana-sūtra*)

Nidāna-samyukta 19: Kātyāyana-sūtra

[19.1] *bhagavān nādikāyāṃ viharati guñjakā-vasatthe |*

[19.2] *athāyusmān sandhākātyāyano yena bhagavāṃs tenopajagāma
| upetya bhagavat-pādaṃ śirasā vanditvaikānte 'sthāt | ekānta-sthita
āyusmān sandhākātyāyano bhagavantam idam avocat |*

[19.3] *samyag-drṣṭiḥ samyag-drṣṭir iti bhadanta ucyate | kiyatā samyag-
-drṣṭir bhavati | kiyatā tathāgataḥ samyag-drṣṭim prajñāpayamānaḥ
prajñāpayati |*

[19.4] *evam ukto bhagavān āyusmantam sandhākātyāyanam idam avo-
cat |*

[19.5.a] *dvayam niśrito 'yam kātyāyana loko yad bhūyasāstitāṇ ca ni-
śrito nāstitāṇ ca | upadhyupādāna-vinibaddho 'yam kātyāyana loko
yad utāstitāṇ ca niśrito nāstitāṇ ca | etāni ced upadhyupādānāni cetaso
'dhiṣṭhānābhiniveśānuśayān nopaiti nopādatte nādhitiṣṭhati nābhiniviśaty
atmā meti |*

[19.5.b] *duḥkham idam utpadyamānam utpadyate | duḥkham nirud-
hyamānam nirudhyate | atra cen na kāṅkṣati na vicikitsati | अपरा-
-प्रत्ययाम् ज्ञानम् एवस्या भवति |*

[19.6] *iyatā kātyāyana samyag-drṣṭir bhavati | iyatā tathāgataḥ samyag-
-drṣṭim prajñāpayamānaḥ prajñāpayati |*

[19.7] *tat kasmād dhetoh | loka-samudayam kātyāyana yathā-bhūtaṃ samyak-prajñayā paśyato yā loke nāstitā sā na bhavati | loka-nirodham yathā-bhūtaṃ samyak-prajñayā paśyato yā loke 'stitā sā na bhavati |*

[19.8] *ity etāv ubhāv antāv anupagamya madhyamayā pratipadā tathāgato dharmam deśayati |*

[19.9] *yad utāsmin satidaṃ bhavaty asyotpādād idam utpadyate | yad utāvidyā-pratyayāḥ samskāra itī pūrvavad yāvat samudayo nirodhas ca bhavati |*

[19.10] *asmin khalu dharma-paryāye bhāṣyamāṇa āyusmataḥ sandhākā tyāyanasyānupādāyāsravebhyaś cittaṃ vimuktam |*

Kazanie do Katjajany

[19.1] Czcigodny przebywał w Nadice w domu z cegieł.

[19.2] Wówczas dostojny Sandhakatjajana podszedł do Czcigodnego. Podszedłszy, głową uhonorował stopy Czcigodnego i stanął z boku. Stojąc z boku, dostojny Sandhakatjajana tak rzekł do Czcigodnego:

[19.3] „Mówi się, Czcigodny, «Właściwy pogląd, właściwy pogląd». Jak istnieje właściwy pogląd? Jak Tathagata określa rozumienie właściwego poglądu?».

[19.4] Gdy tak powiedział, Czcigodny w ten sposób przemówił do dostojnego Sandhakatjajany:

[19.5a] „Ten świat, Katjajano, zasadniczo ufundowany jest na dwójni: na istnieniu i nieistnieniu. Ten świat, Katjajano, ufundowany na istnieniu i nieistnieniu, związany jest lgnięciem i przywiązaniem [*ew. związany jest lgnięciem do podłoża/zespołów*]. Jeśli nie oddaje się tym [postawom] lgnięcia i przywiązania, stanowiącym skłonność umysłu do uporu i związania, nie przyjmuje ich, nie obcuje przy nich, nie trzyma się ich [mówiąc] «moja jaźń», [19.5b] to powstające cierpienie powstaje, to ustające cierpienie ustaje. Jeśli w tej kwestii nie wątpi, nie waha się, to niezwłocznie pojawia się niezależne poznanie tego. [19.6] Właściwy pogląd, Katjajano, istnieje w ten sposób. Tak Tathagata określa rozumienie właściwego poglądu.

[19.7] Dlaczego tak jest? Kto, Katjajano, dzięki właściwemu poznaniu widzi powstawanie świata takim, jakim jest, ten nie postrzega w świecie nieistnienia. Kto dzięki właściwemu poznaniu widzi ustanie świata takim, jakim jest, ten nie postrzega w świecie istnienia.

[19.8] Zatem unikając tych dwóch krańców, Tathagata naucza dharma poprzez środkową drogę: [19.9] mianowicie, gdy to istnieje, to się pojawia, gdy to powstało, to powstaje, i tak formacje wolicjonalne są uwarunkowane niewiedzą, jak powiedziano wcześniej odnośnie do powstawania i ustawiania”.

[19.10] Gdy tylko ten wykład dharma wybrzmiał, umysł dostojnego Sandhakatjajany wyzwolił się ze skaz poprzez nielgnięcie.

Bibliografia

Literatura źródłowa

Literatura buddyjska

Aṅguttara-nikāya

- *Aṅguttara-nikāya*, ed. R. Morris, E. Hardy, vol. 1-5, Pali Text Society, London 1885-1900. [Redakcja.]
- *The Book of Gradual Sayings*, trans. F. L. Woodward, E. M. Hare, Pali Text Society, London 1932-1936. [Przekład.]
- *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, trans. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2012. [Przekład.]

Āryadeva [Arjadewa]

Catuḥśataka

- *Āryadeva's Four Hundred Stanzas on the Middle Way*, trans. R. Sonam, Snow Lion Publications, Ithaca 2008. [Przekład.]
- Lang K., *Āryadeva's Catuḥśataka. On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge*, Akademisk Forlag, Copenhagen 1986. [Redakcja i przekład.]

Asaṅga [Asanga]

Bodhi-sattva-bhūmi

- *The Bodhisattva Path to Unsurpassed Enlightenment. A Complete Translation of the Bodhisattvabhūmi*, trans. A. B. Engle, Snow Lion Publications, Boulder 2016. [Przekład.]

- *Bodhisattvabhūmi*, ed. N. Dutt, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna 1966. [Redakcja.]

Aṣṭa-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra

- *Aṣṭasāhasrikā*, ed. R. Mitra, The Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1888. [Redakcja.]
- *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. P. L. Vaidya, The Mithila Institute, Darbhanga 1960. [Reprint: University of Oslo, Bibliotheca Poliglotta: Thesaurus Literaturae Buddhicae: Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, <http://www2.hf.uio.no/common/apps/permlink/permlink.php?app=polyglotta&context=volume&uid=71f3de9e-5528-11e4-856a-001cc4dd0f4> (dostęp: 11.07.2017).]
- *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Śloka*s, trans. E. Conze, The Asiatic Society, Calcutta 1958. [Przekład.]
- *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, 2nd ed., trans. E. Conze, Four Seasons Foundation, Bolinas 1975. [Przekład.]

Buddhaghosa [Buddhaghosa]

Visuddhi-magga

- *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhaddantācariya Buddhaghosa*, 5th ed., trans. Bhikkhu Ñāṇamoli, Buddhist Publication Society, Kandy 1991. [Przekład.]
- *The Path of Purity. Being a Translation of Buddhaghosa's Visuddhimagga*, vol. 1-3, trans. Pe Maung Tin, Pali Text Society, London 1923-1931. [Przekład.]
- *The Visuddhi-magga of Buddhaghosa*, vol. 1-2, ed. C. A. F. Rhys Davids, Pali Text Society, London 1920-1921. [Redakcja.]

Candrakīrti [Candrakīrti]

Prasanna-padā

- MacDonald A., *In Clear Words. The Prasannapadā, Chapter One*, vol. I: *Introduction, Manuscript Description, Sanskrit Text*, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2015. [Redakcja.]

- MacDonald A., *In Clear Words. The Prasannapadā, Chapter One*, vol. II: *Annotated Translation, Tibetan Text*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2015. [Przekład.]
- *Madhyamakāśāstra of Nāgārjuna. With the commentary: Prasannapadā by Candrakīrti*, ed. P. L. Vaidya, The Mithila Institute, Darbhanga 1960. [Redakcja.]
- *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. L. de La Vallée Poussin, L'Académie Impériale des Sciences, St. Petersburg 1903. [Redakcja.]
- Schayer S., *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, PAU, Kraków 1931. [Przekład.]
- Sprung M., *Lucid Exposition of the Middle Way*, Prajñā Press, Boulder 1979. [Przekład.]
- Stcherbatsky T., *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, The Academy of Sciences of the USSR, Leningrad 1927. [Przekład.]

Dhamma-pada

- *Dhammapada*, [w:] *The Minor Anthologies of the Pali Canon*, vol. 1, ed. and trans. C. A. F. Rhys Davids, Humphrey Milford, London 1931. [Redakcja i przekład.]
- *The Dhammapada*, trans., intr., notes J. R. Carter, M. Palihawadana, Oxford University Press, Oxford 2000. [Przekład.]
- *The Dhammapada*, with Introductory Essays, Pāli Text, English Translation and Notes by S. Radhakrishnan, Oxford University Press, London–New York–Toronto 1950. [Tekst i przekład.]
- *The Dhammapada. The Buddha's Path of Wisdom*, trans. Acharya Buddhārakkhita, Buddhist Publication Society, Kandy 1996 (1 wyd. 1985). [Tekst i przekład.]
- *The Dhammapada. The Path of the Dhamma*, trans. A. R. Bomhard, Charleston Buddhist Fellowship, Charleston 2013. [Przekład.]
- *Dhammapada. Wisdom of the Buddha*, trans. H. Kaviratna, Theosophical University Press, Pasadena 1980. [Tekst i przekład.]
- *Dhammapadam czyli Ścieżka Prawdy. Podstawy moralności buddyjskiej*, tłum. S. F. Michalski, Pracownia „Borgis”, Wrocław 1996 (1 wyd. 1925).

Dhamma-saṅgaṇi

- *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, 3rd ed., trans., intr., notes C. A. F. Rhys Davids, Pali Text Society, Oxford 2004 (1 wyd. 1900). [Przekład.]
- *The Dhammasaṅgaṇi*, ed. E. Müller, Pali Text Society, London 1885. [Redakcja.]

Dīgha-nikāya

- *Dialogues of the Buddha*, vol. 1-3, trans. T. W. Rhys Davids, C. A. F. Rhys Davids, Pali Text Society, London 1899-1921. [Przekład.]
- *Dīgha-nikāya*, vol. 1-3, ed. T. W. Rhys Davids, J. E. Carpenter, Pali Text Society, London 1889-1910. [Redakcja.]
- *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*, trans. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995. [Przekład.]

Iti-vuttaka

- *Iti-vuttaka*, ed. E. Windisch, Pali Text Society, London 1889. [Redakcja.]
- *The Itivuttaka*, trans. P. Masefield, Pali Text Society, Oxford 2000. [Przekład.]

Kāśyapa-parivarta-sutra

- *Kāśyapaparivarta*, ed. A. von Staël-Holstein, Meicho-Fukyū-Kai, Peking 1925. [Reprint: University of Oslo, Bibliotheca Poliglota: Thesaurus Literaturae Buddhicae: Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=21> (dostęp: 8.09.2019).] [Redakcja.]
- *The Kāśyapaparivarta*, ed. & trans. Bhikkhu Pāsādika, Aditya Prakashan, New Delhi 2015. [Tekst i przekład.]
- *The Kāśyapaparivarta. Romanized Text and Facsimiles*, ed. M. I. Vorobyova-Desyatovskaya, IRIAB, Tokyo 2002. [Reprint: GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/4_rellit/buddh/kasyparu.htm (dostęp: 8.09.2019).] [Redakcja.]

Majjhima-nikāya

- *The Collection of the Middle Length Sayings*, vol. 1-3, trans. I. B. Horner, Pali Text Society, London 1954-1959. [Przekład.]
- *Further Dialogues of the Buddha*, vol. 1-2, trans. R. Chalmers, Humphrey Milford, London 1926-1927. [Przekład.]
- *Majjhima-nikāya*, vol. 1-3, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, Pali Text Society, London 1888-1902. [Redakcja.]
- *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*, trans. Bhikkhu Ñāṇamoli, ed. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995. [Przekład.]

Nāgārjuna [Nagardżuna]*Catuḥ-stava*

- Lindtner Ch., *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1990. [Redakcja i przekład hymnów *Lokātita-stava* i *Acintya-stava*.]
- Tola F., Dragonetti C., *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1995. [Przekład.]
- Tucci G., *Two Hymns of the Catuḥstava of Nāgārjuna*, JRAS 1932, s. 309-325. [Przedruk w: Tola F., Dragonetti C., *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1995.] [Redakcja i przekład hymnów *Nirauḥpamyā-stava* i *Paramārtha-stava*.]

Mūla-madhyamaka-kārikā

- Bocking B., *Nāgārjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1995. [Przekład.]
- Garfield J. L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's „Mūlamadhyamakakārikā”*, Oxford University Press, Oxford 1995. [Przekład.]
- Inada K. K., *Nāgārjuna. A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, The Hokuseido Press, Tokyo 1970. [Przekład.]
- Jong J. W. de, *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, The Adyar Library and Research Centre, Madras 1977. [Redakcja.]
- Kalupahana D. J., *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, SUNY Press, Albany 1986. [Przekład.]

- *Madhyamakāśāstra of Nāgārjuna. With the Commentary: Prasannapadā by Candrakīrti*, ed. P. L. Vaidya, Mithila Institute, Darbhanga 1960. [Redakcja.]
- McCagney N., *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1997. [Przekład.]
- *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. L. de La Vallée Poussin, St. Petersbourg 1903. [Redakcja.]
- Pandeya R. C., Manju, *Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity*, Eastern Book Linkers, Delhi 1991. [Przekład.]
- *The Root Stanzas of the Middle Way, The Mūlamadhyamakakārikā*, trans. Padmakara Translation Group, Shambhala, Boulder 2016. [Przekład.]
- Siderits M., Katsura Sh., *Nāgārjuna's Middle Way. The Mūlamadhyamakakārikā*, Wisdom Publications, Boston 2013. [Przekład.]
- Streng F. J., *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Abingdon Press, Nashville 1967. [Przekład.]

Ratnāvali

- Hahn M., *Nāgārjuna's Ratnāvali*, Bonn 1982. [Redakcja.]
- Hopkins J., *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulness*, [w:] *The Buddhism of Tibet. Combined Volume*, George Allen & Unwin, London 1984 (1 wyd. 1975). [Przekład.]
- Tucci G., *The Ratnāvali of Nāgārjuna*, JRAS 66/2 (1934), s. 307-325; 68/2 (1936), s. 237-252; 68/3 (1936), s. 423-435. [Przekład.]

Śūnyatā-saptati

- Komito D. R., *Nāgārjuna's Seventy Stanzas. A Buddhist Psychology of Emptiness*, Snow Lion Publications, Ithaca 1987. [Przekład.]
- Lindtner Ch., *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1990. [Redakcja i przekład.]
- Tola F., Dragonetti C., *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1995. [Przekład.]

Vigraha-vyāvartanī

- Bhattacharya K., *The Dialectical Method of Nāgārjuna. Vighravavyāvartanī*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1990 (rep.). [Przekład.]
- Jakubczak K., *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Księgar-
nia Akademicka, Kraków 2010. [Przekład.]
- Johnston E. H., Kunst A., *Vighravavyāvartanī of Nāgārjuna*, „Mé-
langes chinois et bouddhiques” 9 (1948-1951), s. 99-152. [Redakcja.]
[Przedruk w: Bhattacharya K., *The Dialectical Method of Nāgārjuna. Vighravavyāvartanī*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1990 (rep.).]
- Lindtner Ch., *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1990. [Redakcja.]
- Pandeya R. C., Manju, *Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity*, Eastern Book Linkers, Delhi 1991. [Przekład.]
- Streng F. J., *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Abingdon Press, Nashville 1967. [Przekład.]
- Westerhoff J., *The Dispeller of Disputes. Nāgārjuna's Vighravavyāvartanī*, Oxford University Press, Oxford–New York 2010. [Przekład.]
- Wood T. E., *Nāgārjunian Disputations. A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994. [Przekład.]

Yukti-śaṣṭika

- Lindtner Ch., *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1990. [Redakcja i prze-
kład.]
- Tola F., Dragonetti C., *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Mo-
tilal Banarsidass Publ., Delhi 1995. [Przekład.]

Nidāna-saṃyukta

- *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamṃyukta*, hrsg C. Tripāṭhī, Akade-
mie Verlag, Berlin 1962. [Reprint: GRETEL – Göttingen Register of
Electronic Texts in Indian Languages, [http://gretel.sub.uni-goettingen.
de/gretel/1_sanskrit/4_rellit/buddh/nidansyu.htm](http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/4_rellit/buddh/nidansyu.htm) (dostęp: 18.12.2019).]
[Redakcja.]

Pañca-viṃśati-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra

- *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, ed. N. Dutt, Luzac & Co, London 1943. [Reprint: GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/4_rellit/buddh/pspduttu.htm (dostęp: 28.09.2019).] [Redakcja.]

Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā

- *Mahāyāna-sūtra-saṃgrahaḥ*, part 1, ed. P. L. Vaidya, The Mithila Institute, Darbhanga 1961. [Reprint: Digital Sanskrit Buddhist Canon, <http://www.dsbcproject.org/canon-text/book/72> (dostęp: 11.07.2017).] [Redakcja.]
- *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, 2nd ed., trans. E. Conze, Four Seasons Foundation, Bolinas 1975. [Przekład.]

Samādhi-rāja-sūtra

- *The King of Samādhis Sūtra*, trans. P. A Roberts, 2018, <http://read.84000.co/translation/toh127.html> (dostęp: 31.10.2019). [Przekład.]
- *Samādhirājasūtra*, ed. N. Dutt, The Mithila Institute, Darbhanga 1961. [Redakcja.]

Samyutta-nikāya

- *The Book of the Kindred Sayings*, vol. 1-5, trans. C. A. F. Rhys Davids, F. L. Woodward, Pali Text Society, London 1917-1930. [Przekład.]
- *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya*, trans. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000. [Przekład.]
- *Kaccāyanagotta Sutta*, trans. J. D. Ireland, BSR 14/2 (1997), s. 107-108.
- *Samyutta-nikāya*, vol. 1-6, ed. M. L. Feer, Pali Text Society, London 1884-1904. [Redakcja.]

Sutta-nipāta

- *The Aṭṭhakavagga*, trans. Bhikkhu Paññobhāsa, Path Press Publications, b.m.w. 2012. [Tekst i przekład.]

- *The Buddha before Buddhism. Wisdom from the Early Teachings.* A Translation of the *Aṭṭhakavagga* with Commentary, trans. G. Fronsdal, Shambhala, Boulder 2016. [Przekład.]
- *Buddha's Teachings Being the Sutta-nipāta or Discourse-Collection*, trans. L. Chalmers, Harvard University Press, Cambridge 1932. [Tekst i przekład.]
- *The Group of Discourses (Sutta-nipāta)*, 2nd ed., trans. K. R. Norman, Pali Text Society, Oxford 2001. [Przekład.]
- *Sutta Nipāta*, trans. L. Kh. Mills, SuttaCentral, b.m.w. 2015. [Przekład.]
- *Sutta-nipāta*, ed. D. Andersen, H. Smith, Pali Text Society, Oxford 1913. [Redakcja.]
- *The Sutta-nipāta. A Collection of Discourses*, trans. V. Fausböll, The Clarendon Press, Oxford 1898. [Przekład.]
- *The Suttanipāta. An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with Its Commentaries*, trans. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Somerville 2017. [Przekład.]

Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra

- *Diamentowa Sutra*, tłum. M. Mejor, Książnica Pomorska, Szczecin 2004. [Przekład.]
- *The Diamond Sutra*, [w:] *Perfect Wisdom. The Short Prajñāpāramitā Texts*, trans. E. Conze, Buddhist Publishing Group, Totnes 1993, s. 122-139 (1 wyd. 1973). [Przekład.]
- *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, ed. P. Harrison, Sh. Watanabe, [w:] *Manuscripts in the Schøyen Collection. Buddhist Manuscripts*, vol. 3, ed. J. Braarvig, Hermes Academic Publishing, Oslo 2006, s. 89-132. [Reprint: University of Oslo. Bibliotheca Poliglota: Thesaurus Literaturae Buddhicae: Vajracchedikā Prajñāpāramitā, <http://www2.hf.uio.no/common/apps/permlink/permlink.php?app=polyglotta&context=volume&uid=21af821c-0cb2-11df-9e60-00215aecadea> (dostęp: 11.07.2017).] [Redakcja.]
- *Vajracchedikā Prajñāpāramitā. A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra*, trans. P. Harrison, [w:] *Manuscripts in the Schøyen Collection. Buddhist Manuscripts*, vol. 3, ed. J. Braarvig, Hermes Academic Publishing, Oslo 2006, s. 133-159. [Przekład.]

Vasubandhu [Wasubandhu]

Abhidharma-kośa-bhāṣya

- *Abhidharmakośabhāṣyam*, ed. P. Pradhan, K. P. Jayaswal, Research Institute, Patna 1975. [Redakcja.]
- *Abhidharmakośabhāṣyam*, French trans. L. de la Vallée Poussin, English trans. L. M. Pruden, vol. 1-4, Asian Humanities Press, Berkeley 1991. [Przekład.]

Vinaya-piṭaka

- *The Book of the Discipline (Vinaya-piṭaka)*, vol. 1-6, trans. I. B. Horner, Pali Text Society, London 1938-1966. [Przekład.]
- *The Vinaya Piṭakam*, vol. 1-4, ed. H. Oldenberg, Williams and Norgate, London-Edinburgh 1879-1882. [Redakcja.]

Indyjska literatura niebuddyjska

Íśvarakṛṣṇa [Íśwarakriszna]

Sāṃkhya-kārikā

- Íśwarakriszna, *Sankhjakarika*, tłum. M. Jakubczak, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 81-98. [Przekład.]
- Larson G. J., *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1979. [Tekst i przekład.]

Upaniṣad

- *The Early Upaniṣads*, trans., ed. P. Olivelle, Oxford University Press, Oxford 1998. [Redakcja i przekład.]
- *Māṇḍūkyaopaniṣad*, tłum. B. Śliwczyńska, SI 3 (1996), s. 130-134. [Tekst i przekład.]
- *The Principal Upaniṣads*, ed., trans. S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin, London 1953. [Redakcja i przekład.]
- *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004. [Przekład.]

Ṛg-veda

- *Hymny Rigwedy*, tłum. F. Michalski, Ossolineum, Wrocław 1971. [Przekład.]
- *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, vol. 1-3, trans. S. W. Jamison, J. P. Brereton, Oxford University Press, Oxford 2014. [Przekład.]

Nieindyjska literatura

Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom (Adversus mathematicos IX-XI)*, tłum. Z. Nerczuk, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.

Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąmbaska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.

Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo AKME, Warszawa 1998.

Literatura ogólna

Albahari M., *Analytical Buddhism. The Two-Tiered Illusion of Self*, Palgrave Macmillan, New York 2006, https://doi.org/10.1057/9780230800540_10.

Ames W. L., *The Notion of svabhāva in the Thought of Candrakīrti*, JIP 10/2 (1982), s. 161-177, <https://doi.org/10.1007/bf00160628>.

Anālayo, *Sakkāyadīṭṭhi*, [w:] *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. 7, fasc. 4, ed. W. G. Weeraratne, Department of Buddhist Affairs, Colombo 2006, s. 641-644, <https://doi.org/10.1515/9783110804164.227>.

Anālayo, *The Mahācattārisaka-sutta in the Light of its Parallels – Tracing the Beginnings of Abhidharmic Thought*, „Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka” 8 (2010), s. 59-93.

Anderson C. S., *Pain and Its Ending. The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon*, Routledge, London–New York 2013 (1 wyd. 1999), <https://doi.org/10.4324/9781315027401>.

Annas J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York–Oxford 1993, <https://doi.org/10.1093/0195096525.001.0001>.

- Apple J. B., *The Old Tibetan Version of the Kāśyapaparivarta preserved in Fragments from Dunhuang (1)*, ARIRIAB 20 (2017), s. 205-230.
- Arnold D., *How to Do Things with Candrakīrti. A Comparative Study in Anti-Skepticism*, PEW 51/2 (2001), s. 247-279, <https://doi.org/10.1353/pew.2001.0019>.
- Arnold D., *Materials for a Mādhyamika Critique of Foundationalism. An Annotated Translation of Prasannapāda 55.11-75.13*, JIABS 28/2 (2005), s. 411-467.
- Arnold D., *Nāgārjuna's „Middle Way”. A Non-eliminative Understanding of Selflessness*, „Revue internationale de philosophie” 3/253 (2010), s. 367-395.
- Ausland H. W., *On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy*, „Elenchos” 10 (1989), s. 359-434.
- Balcerowicz P., *Dżinizm. Starożytna religia Indii*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.
- Balcerowicz P., *Early Asceticism in India. Ājīvikism and Jainism*, Routledge, London-New York 2016, <https://doi.org/10.4324/9781315726977>.
- Bareau A., *L'absolu en philosophie bouddhique*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1951.
- Barnes J., *Introduction*, [w:] Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, ed. J. Annas, J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. XI-XXXI.
- Beckwith Ch. I., *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2015.
- Berger D. L., *Acquiring Emptiness. Interpreting Nāgārjuna's MMK 24:18*, PEW 60/1 (2010), s. 40-64, <https://doi.org/10.1353/pew.0.0088>.
- Berger D. L., *Illocution, No-Theory and Practice in Nagarjuna's Skepticism. Reflections on the „Vigrahavyavartani”*, [w:] *Online Proceedings of the 20th Annual World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts, 10-15.08.1998*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Asia/AsiaBerg.htm> (dostęp 25.05.2010).
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005 (1 wyd. 1907).
- Bett R., *How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?*, [w:] *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, ed. D. Machuca, Springer,

- Dordrecht 2011, s. 3-17, https://doi.org/10.1007/978-94-007-1991-0_1.
- Bett R., *Pyrrho*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/pyrrho/> (do-step: 2.08.2018).
- Bett R., *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford University Press, Oxford 2000, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199256617.001.0001>.
- Betty L. S., *Nāgārjuna's Masterpiece – Logical Mystical, Both or Neither?*, PEW 33/2 (1983), s. 123-138, <https://doi.org/10.2307/1399097>.
- Betty S. L., *Is Nāgārjuna a Philosopher? Response to Professor Loy*, PEW 34/4 (1984), s. 447-450, <https://doi.org/10.2307/1399178>.
- Bhattacharya K., *The Dialectical Method of Nāgārjuna. Vīgrahavyāvartanī*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1990 (rep.).
- Biderman Sh., *Scepticism and Religion. On the Interpretation of Nāgārjuna*, [w:] *Indian Philosophy of Religion*, ed. R. W. Perrett, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1989, s. 61-74, https://doi.org/10.1007/978-94-009-2458-1_5.
- Bocking B., *Nāgārjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1995.
- Bolewski J., *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, WAM, Kraków 2006.
- Bosch L. P. van den, *Some Reflections on the Concept of Person in Ancient Indian Texts*, [w:] *Concepts of Person in Religion and Thought*, ed. H. G. Kippenberg et al., Mouton de Gruyter, Berlin–New York 1990.
- Brennan T., *Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus*, Routledge, New York–London 1999, <https://doi.org/10.1515/9783110874372.229>.
- Bronkhorst J., *Buddhist Teaching in India*, Wisdom Publications, Boston 2009.
- Bronkhorst J., *Language and Reality. On an Episode in Indian Thought*, trans. from the French M. S. Allen, R. Raghunathan, Brill, Leiden–Boston 2011.
- Bronkhorst J., *Review of Ilkka Pyysiäinen, „Beyond Language and Reason. Mysticism in Indian Buddhism”*, „Asiatische Studien / Études Asia-tiques” 47/4 (1993), s. 709-715.

- Brunschwig J., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511518393>.
- Buescher J. B., *Echoes from an Empty Sky. The Origins of the Buddhist Doctrine of the Two Truths*, Snow Lion Publications, Ithaca–Boulder 2005.
- Burford G. G., *Cūḷaniddesa*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies. Abhidharma Buddhism to 150 A. D.*, ed. K. H. Potter, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1996, s. 313–316.
- Burford G. G., *Mahāniddesa*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies. Abhidharma Buddhism to 150 A. D.*, ed. K. H. Potter, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1996, s. 305–312.
- Burford G. G., *Theravāda Buddhist Soteriology and the Paradox of Desire*, [w:] *Paths to Liberation. The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, ed. R. E. Buswell, R. M. Gimello, University of Hawai'i Press, Honolulu 1992, s. 37–61.
- Burnet J., *Sceptics*, [w:] *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, vol. 11, Charles Scribner's Sons, New York 1908, s. 228–231.
- Burnouf E., *Introduction to the History of Indian Buddhism*, trans. K. Buffetrille, D. S. Lopez, The University of Chicago Press, Chicago–London 2010 (1 wyd. 1844), <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226081250.001.0001>.
- Burton D., *Buddhism, Knowledge and Liberation. A Philosophical Study*, Ashgate, Aldershot–Burlington 2004, <https://doi.org/10.4324/9781315261201>.
- Burton D., *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*, Curzon, Richmond 1999, <https://doi.org/10.4324/9781315787343>.
- Burton D., *Is Madhyamaka Buddhism Really the Middle Way? Emptiness and the Problem of Nihilism*, CB 2/2 (2001), s. 177–190, <https://doi.org/10.1080/146399401085737.49>.
- Burton D., *Wisdom beyond Words? Ineffability in Yogācāra and Madhyamaka Buddhism*, CB 1/1 (2000), s. 53–76, <https://doi.org/10.1080/14639940008573721>.
- Buswell R. E., Lopez D. S., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton 2014, <https://doi.org/10.1093/acref/9780190681159.001.0001>.
- Byrski M. K., *Przekaz tekstów objawionych i normatywnych w tłumaczeniach, czyli praktyka zależnego powstawania*, „Przegląd Orientalistyczny” 226–227 (2008), s. 153–172.

- Cabezón J. I., *Ineffability and the Silence of the Buddha*, [w:] J. I. Cabezón, *Buddhism and Language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, SUNY Press, Albany 1994, s. 171-187.
- Carr K. L., *The Banalization of Nihilism. Twentieth-Century Responses to Meaninglessness*, SUNY Press, Albany 1992.
- Castagnoli L., *Aporia and Enquiry in Ancient Pyrrhonism*, [w:] *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, ed. G. Karamanolis, V. Politis, Cambridge University Press, Cambridge 2018, s. 205-226, <https://doi.org/10.1017/9781316274293.012>.
- Chatterjee D., *Skepticism and Indian Philosophy*, PEW 27/2 (1977), s. 195-209, <https://doi.org/10.2307/1397616>.
- Cheng Hsueh-Li, *Causality as Soteriology. An Analysis of the Central Philosophy of Buddhism*, JChP 9 (1982), s. 423-440, <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1982.tb00583.x>.
- Chinn E., *Nāgārjuna's Fundamental Principle of Pratītyasamutpāda*, PEW 51/1 (2001), s. 54-72, <https://doi.org/10.1353/pew.2001.0005>.
- Choong M.-k., *Annotated Translation of Sūtras from the Chinese Saṃyuktāgama relevant to the Early Buddhist Teachings on Emptiness and the Middle Way*, 2nd ed., International Buddhist College, Songkhla 2010.
- Choong M.-k., *The Fundamental Teachings of Early Buddhism*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2000.
- Choong M.-k., *The Notion of Emptiness in Early Buddhism*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1999.
- Collins S., *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511621499>.
- Collins S., *What Are Buddhists Doing When They Deny the Self?*, [w:] *Religion and Practical Reason. New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*, ed. F. E. Reynolds, D. Tracy, SUNY Press, Albany 1994, s. 59-86.
- Collinson D., Plant K., Wilkinson R., *Fifty Eastern Thinkers*, Routledge, London-New York 2000, <https://doi.org/10.4324/9780203005408>.
- Conze E., *Buddhist Thought in India*, George Allen & Unwin, London 1962, <https://doi.org/10.3998/mpub.23908>.

- Conze E., *The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, [w:] E. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*, Oxford 1967, s. 168-184.
- Conze E., *The Prajñāpāramitā Literature*, The Reiyukai, Tokyo 1978.
- Conze E., *The Prajñāpāramitā-hṛdaya Sūtra*, [w:] E. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*, Bruno Cassirer, Oxford 1967, s. 148-167.
- Conze E., *The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, BSOAS 14/2 (1952), s. 251-262, <https://doi.org/10.1017/s0041977x00083865>.
- Cox C., *Dependent Origination. Its Elaboration in Early Sarvāstivāda Abhidharma Texts*, [w:] *Researches in Indian and Buddhist Philosophy. Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, ed. R. K. Sharma, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1993, s. 119-141.
- Cox C., *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence*, The International Institute of Buddhist Studies, Tokyo 1995.
- Cox C., *From Category to Ontology. The Changing Role of Dharma in Sarvāstivāda Abhidharma*, JIP 32 (2004), s. 543-597, <https://doi.org/10.1007/s10781-004-8635-4>.
- Craig E., *Realism and Antirealism*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, ed. E. Craig, Routledge, London-New York 1998, s. 115-119, <https://doi.org/10.4324/9780415249126-n049-1>.
- D'Amato M., *Buddhism, Apophasis, Truth*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 9/2 (2008), s. 17-29.
- Darling G. J., *An Evaluation of the Vedāntic Critique of Buddhism*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1987.
- Dębicki W. M., *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Gebethner i Wolf, Warszawa 1896.
- Dhammajothi M., *The Concept of Emptiness in Pāli Literature*, The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taipei 2008.
- Dhammajoti K. L., *Sarvāstivāda Abhidharma*, University of Hong Kong, Hong Kong 2007.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, W. Olszewski, B. Kupis, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Dreyfus G., Garfield J. L., *Madhyamaka and Classical Greek Skepticism*, [w:] *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, ed. The Cowherds, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 115-130.

- Droit R.-P., *The Cult of Nothingness. The Philosophers and the Buddha*, trans. D. Streight, P. Vohnson, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2003.
- Duerlinger J., *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's „Refutation of the Theory of a Self”*, RoutledgeCurzon, London–New York 2003, <https://doi.org/10.4324/9780203607640>.
- Duerlinger J., *The Refutation of the Self in Indian Buddhism. Candrakīrti on the Selflessness of Persons*, Routledge, London–New York 2013, <https://doi.org/10.4324/9780203074718>.
- Dummett M., *Logiczna podstawa metafizyki*, tłum. W. Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 2: *Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, ed. K. H. Potter, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1977, <https://doi.org/10.1515/9781400870752>.
- Falk H., *The ‘Split’ Collection of Kharoṣṭhī Texts*, ARIRIAB 14 (2011), s. 13–23.
- Falk H., Karashima S., *A First-century Prajñāpāramitā Manuscript from Gandhāra – parivarta 1 (Texts from the Split Collection 1)*, ARIRIAB 15 (2012), s. 19–61.
- Fallick E., *Two Small Remnants of „Pre-Hīnayānist” Buddhism in the Pāli Nikāyas*, BSR 17/1 (2000), s. 35–38.
- Ferraro G., *A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's „Semantic Interpretation” of Nāgārjuna's Theory of Two Truths*, JIP 41 (2013), s. 195–219, <https://doi.org/10.1007/s10781-013-9179-2>.
- Ferraro G., *Realistic-Antimetaphysical Reading Vs Any Nihilistic Interpretation of Madhyamaka*, JIP 45 (2017), s. 73–98, <https://doi.org/10.1007/s10781-016-9299-6>.
- Fink Ch. K., *Clinging to Nothing. The Phenomenology and Metaphysics of Upādāna in Early Buddhism*, APh 25/1 (2015), s. 15–33, <https://doi.org/10.1080/09552367.2015.1016734>.
- Flintoff E., *Pyrrho and India*, „Phronesis” 25/1 (1980), s. 88–108, <https://doi.org/10.1163/156852880x00052>.
- Fosl P. S., *Skepticism and the Possibility of Nature*, [w:] *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, ed. D. E. Machuca, Sprin-

- ger, Dordrecht 2011, s. 145-169, https://doi.org/10.1007/978-94-007-1991-0_8.
- Franke R. O., *Der „Negativismus“ in der alten Buddhalehre*, [w:] *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients*. Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage, Von M. und H. Marcus, Breslau 1916, s. 336-344.
- Frauwallner E., *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, SUNY Press, Albany 1995.
- Frenkian A. F., *Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie*, „Bibliotheca Classica Orientalis“ 4 (1958), s. 211-250.
- Fuller P., *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism. The Point of View*, RoutledgeCurzon, London–New York 2005, <https://doi.org/10.4324/9780203010433>.
- Gajda J., *Sofiści*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- Ganeri J., *The Concealed Art of the Soul. Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Gangopadhyaya M., *Indian Atomism. History and Sources*, K. P. Bagchi & Company, Calcutta 1980.
- Garfield J. L., *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness. Why did Nāgārjuna Start with Causation?*, PEW 44/2 (1994), s. 219-250, <https://doi.org/10.2307/1399593>.
- Garfield J. L., *Emptiness and Positionlessness. Do the Mādhyamikas Relinquish All Views?*, [w:] J. L. Garfield, *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 46-68.
- Garfield J. L., *Epoche and Śūnyatā. Skepticism East and West*, PEW 40/3 (1990), s. 285-307, <https://doi.org/10.2307/1399425>.
- Garfield J. L., *Madhyamaka, Nihilism, and the Emptiness of Emptiness*, [w:] *Nothingness in Asian Philosophy*, ed. JeeLoo Liu, D. L. Berger, Routledge, New York–London 2014, s. 44-54, <https://doi.org/10.4324/9781315774244>.
- Garfield J. L., *Nāgārjuna's Theory of Causality. Implications Sacred and Profane*, PEW 51/4 (2001), s. 507-524, <https://doi.org/10.1353/pew.2001.0055>.
- Garfield J. L., *Taking Conventional Truth Seriously. Authority Regarding Deceptive Reality*, PEW 60/3 (2010), s. 341-354, <https://doi.org/10.1353/pew.0.0113>.

- Garfield J. L., Priest G., *Nāgārjuna and the Limits of Thought*, PEW 53/1 (2003), s. 1-21, <https://doi.org/10.1353/pew.2003.0004>.
- Gethin R., *He Who Sees Dhamma Sees Dhammas. Dhamma in Early Buddhism*, JIP 32 (2004), s. 513-542, <https://doi.org/10.1007/s10781-004-8633-6>.
- Gethin R., *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Gethin R., *Wrong View (micchā-diṭṭhi) and Right View (sammā-diṭṭhi) in the Theravāda Abhidhamma*, CB 5/1 (2004), s. 15-28, <https://doi.org/10.1080/1463994042000249571>.
- Gombrich R. F., *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, 2nd ed., Routledge, London–New York 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203098738>.
- Gombrich R. F., *The Buddha's Thought*, „Revue internationale de philosophie” 3/253 (2010), s. 315-339.
- Gombrich R. F., *What the Buddha Thought*, Equinox, London–Oakville 2009.
- Gómez L. O., *Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon*, PEW 26/2 (1976), s. 137-165, <https://doi.org/10.2307/1398186>.
- Goodman N., *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubińska, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Gray D. B., *The Mystical Dimensions in Buddhism*, [w:] *Teaching Mysticism*, ed. W. B. Parsons, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 67-87, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199751198.003.0005>.
- Grgić F., *Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism*, „Ancient Philosophy” 26 (2006), s. 141-160, <https://doi.org/10.5840/ancientphil200626138>.
- Gupta R., *The Buddhist Doctrine of Momentariness and Its Presuppositions*, JIP 8 (1980), s. 47-68, <https://doi.org/10.1007/bf02539786>.
- Halkias G. T., *When the Greeks Converted the Buddha. Asymmetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures*, [w:] *Religions and Trade*, ed. P. Wick, V. Rabens, Brill, Leiden–Boston 2014, s. 65-115, https://doi.org/10.1163/9789004255302_005.
- Hamilton S., *Early Buddhism. A New Approach. The I of the Beholder*, Curzon Press, Richmond 2000, <https://doi.org/10.4324/9781315028460>.
- Hamilton S., *Identity and Experience. The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, Luzac Oriental, London 1996.

- Hamilton S., *The „External World”. Its Status and Relevance in the Pali Nikāyas*, „Religion” 29 (1999), s. 73-90, <https://doi.org/10.1006/reli.1999.0166>.
- Hankinson R. J., *The Sceptics*, Routledge, London–New York 1995.
- Harris E. J., *Buddhism – Liberating Ethical Path or Journey into Apathy? A Study of T. W. Rhys Davids and Bishop R. S. Copleston*, [w:] *Recent Researches in Buddhist Studies. Essays in Honour of Professor Y. Karunadasa*, ed. K. L. Dhammajoti et al., Felicitation Committee, Colombo 1997, s. 300-335.
- Harris E. J., *Detachment and Compassion in Early Buddhism*, Buddhist Publication Society, Kandy 1997.
- Harvey P., *Dukkha, Non-Self, and the Teaching on the Four „Noble Truths”*, [w:] *A Companion to Buddhist Philosophy*, ed. S. M. Emmanuel, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, s. 26-45, <https://doi.org/10.1002/9781118324004.ch2>.
- Harvey P., *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, Curzon Press, Richmond 1995, <https://doi.org/10.4324/9781315026336>.
- Hayes R. P., *Dignāga on the Interpretation of Signs*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1988, <https://doi.org/10.1007/978-94-009-2899-2>.
- Hayes R. P., *Nāgārjuna’s Appeal*, JIP 22 (1994), s. 299-378, <https://doi.org/10.1007/bf01095223>.
- Heisig W., *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2001, <https://doi.org/10.1515/9780824863944>.
- Hirakawa A., *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, University of Hawai’i Press, Honolulu 1990.
- Huifeng S., „Dependent Origination = Emptiness” – *Nāgārjuna’s Innovation? An Examination of the Early and Mainstream Sectarian Textual Sources*, JCBSSL 11 (2013), s. 175-228.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Huxley A., *Drzwi percepcji*, tłum. P. Kołyszko, Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1991.

- Hwang S., *Metaphor and Literalism in Buddhism. The Doctrinal History of Nirvana*, Routledge, London–New York 2006.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1-3, wyd. 3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.
- Jakubczak K., *Doświadczenie mistyczne w tradycji buddyjskiej*, [w:] *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Universitas, Kraków 2003, s. 175-240.
- Jakubczak K., *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.
- James W., *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2001.
- Jayatilke K. N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin, London 1963, <https://doi.org/10.4324/9781315888347>.
- Joachimowicz L., *Sceptycyzm grecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
- Jones R. H., *Mysticism Examined. Philosophical Inquiries into Mysticism*, SUNY Press, Albany 1993.
- Jones R. H., *Philosophy of Mysticism. Raids on the Ineffable*, SUNY Press, Albany 2016.
- Jong J. W. de, *Absolut w myśli buddyjskiej*, tłum. K. Jakubczak, „Nomos” 18/19 (1997), s. 23-30.
- Jong J. W. de, *Emptiness*, JIP 2 (1972), s. 7-15, <https://doi.org/10.1007/bf00207467>.
- Jurewicz J., *Playing with Fire. The pratītyasamutpāda from the Perspective of Vedic Thought*, JPTS 26 (2000), s. 77-103. [Reprint w: *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, vol. 1, ed. P. Williams, Routledge, London–New York 2005, s. 169-187.]
- Kalupahana D. J., *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, The University of Hawai'i Press, Honolulu 1975.
- Kalupahana D. J., *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, SUNY Press, Albany 1986.
- Kalupahana D. J., *The Early Buddhist Notion of the Middle Path*, JChP 7/1 (1980), s. 73-90, <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1980.tb00234.x>.
- Kalupahana D. J., *The Philosophy of Relations in Buddhism (1)*, „University of Ceylon Review” 20 (1962), s. 19-54.

- Kapstein M. T., *Rethinking Religious Experience. Seeing the Light in the History of Religions*, [w:] *The Presence of Light. Divine Radiance and Religious Experience*, ed. M. T. Kapstein, The University of Chicago Press, Chicago–London 2004, s. 265–299.
- Karambelkar V. W., *The Problem of Nāgārjuna*, JIH 30/1 (1952), s. 21–33.
- Karunadasa Y., *The Dhamma Theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*, Buddhist Publication Society, Kandy 1996.
- Kasulis Th. P., *The Buddhist Concept of Self*, [w:] *Companion to World Philosophy*, ed. E. Deutsch, R. Bontekoe, Blackwell Publishing, Oxford 1997, s. 400–409, <https://doi.org/10.1002/9781405164566.ch29>.
- Katz N., *Buddhist Images of Human Perfection*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1989 (1 wyd. 1982).
- Katz N., *Does the „Cessation of the World” Entail the Cessation of Emotions? The Psychology of the Arahant*, PBR 4/3 (1979), s. 53–65.
- Keith A. B., *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Clarendon Press, Oxford 1923.
- Kellenberger J., *Mysticism and Drugs*, „Religious Studies” 14/2 (1978), s. 175–191, <https://doi.org/10.1017/s0034412500010660>.
- Kern H., *Manual of Indian Buddhism*, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg 1896.
- Klein A. C., *Mental Concentration and the Unconditioned. A Buddhist Case for Unmediated Experience*, [w:] *Paths to Liberation. The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, ed. R. E. Buswell, R. M. Gimello, University of Hawai‘i Press, Honolulu 1992, s. 269–308.
- Kosior K., *Droga środkowa w nikajach*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- Kozyra A., *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Nozomi, Warszawa 2007.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki (od Pirrona do Karneadesa)*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984.
- Kuan Tse-fu, *Abhidhamma Interpretations of „Persons” (puggala): with Particular Reference to the Aṅguttara Nikāya*, JIP 43 (2015), s. 31–60, <https://doi.org/10.1007/s10781-014-9228-5>.
- Kukla A., *Ineffability and Philosophy*, Routledge, London–New York 2005, <https://doi.org/10.4324/9780203325070>.
- Kuzminski A., *Pyrrhonism and the Mādhyamaka*, PEW 57/4 (2007), s. 482–511, <https://doi.org/10.1353/pew.2007.0052>.

- Kuzminski A., *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lexington Books, Lanham 2008.
- La Vallée Poussin L. de, *Scepticism (Buddhist)*, [w:] *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, vol. 11, Charles Scribner's Sons, New York 1908, s. 231-232.
- La Vallée Poussin L. de, *Musila et Nārada. Le chemin du nirvāṇa*, „Mélanges chinois et bouddhiques” 5 (1936-1937), s. 189-222. [Przekład na angielski: *Musila and Nārada. The Path of Nirvāṇa*, trans. G. M. Chödrön, G. L. Sangpo, <http://www.gampoabbey.org/kosha-resources.php> (dostęp: 10.03.2015).]
- Lamotte É., *Three Sūtras from the Samyuktāgama concerning Emptiness*, trans. S. Boin-Webb, BSR 10/1 (1993), s. 1-23.
- Lang K. C., *Candrakīrti on the Limits of Language and Logic*, [w:] *A Companion to Buddhist Philosophy*, ed. S. M. Emmanuel, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, s. 331-348, <https://doi.org/10.1002/9781118324004.ch21>.
- Lennon T. M., *The Rationalist Conception of Substance*, [w:] *A Companion to Rationalism*, ed. A. Nelson, Blackwell Publishing, Oxford 2005, s. 12-30, <https://doi.org/10.1002/9780470996904.ch2>.
- Lindtner Ch., *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1990.
- Loy D., *How Not to Criticize Nāgārjuna. A Response to L. Stafford Betty*, PEW 34/4 (1984), s. 437-445, <https://doi.org/10.2307/1399177>.
- Mabbett I., *Is There a Devadatta in the House? Nāgārjuna's Vīgrahavyāvartanī and the Liar Paradox*, JIP 24 (1996), s. 295-320, <https://doi.org/10.1007/bf01792028>.
- Mabbett I., *The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited*, JAOS 118/3 (1998), s. 332-346, <https://doi.org/10.2307/606062>.
- MacDonald A., *Knowing Nothing. Candrakīrti and Yogic Perception*, [w:] *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, ed. E. Franco, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2009, s. 133-168.
- Machuca D. E., *Ancient Skepticism. Pyrrhonism*, „Philosophy Compass” 6/4 (2011), s. 246-258, <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2011.00391.x>.
- Machuca D. E., *The Pyrrhonist's ἀπαράξια and φιλανθρωπία*, „Ancient Philosophy” 26 (2006), s. 111-139, <https://doi.org/10.5840/ancient-phil200626141>.

- Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, ed. J. L. Garfield, J. Westerhoff, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Massie P., *Ataraxia. Tranquility at the End*, [w:] *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. S. D. Kirkland, E. Sanday, Northwestern University Press, Evanston 2018, s. 245-262, <https://doi.org/10.2307/j.ctv75d7w6.23>.
- Massie P., *Philosophy and Ataraxia in Sextus Empiricus*, „Peitho / Examina Antiqua” 1/4 (2013), s. 211-234, <https://doi.org/10.14746/pea.2013.1.10>.
- Matilal B. K., *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, ed. J. Ganeri, Oxford University Press, Oxford 2005, <https://doi.org/10.1515/9783110813562>.
- Matilal B. K., *Mysticism and Reality. Ineffability*, JIP 3 (1975), s. 217-252, <https://doi.org/10.1007/bf02629145>.
- Matilal B. K., *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1985, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198239765.001.0001>.
- Matilal B. K., *Scepticism and Mysticism*, JAOS 105/3 (1985), s. 479-484, <https://doi.org/10.2307/601523>.
- Matilal B. K., *The Logical Illumination of Indian Mysticism*, [w:] *Mind, Language and World. The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*, ed. J. Ganeri, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 38-64.
- McCagney N., *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1997.
- McEvilley Th., *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Allworth Press, New York 2001.
- McPherran M. L., *Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism. Is the Skeptic Really Happy?*, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy” 5 (1989), s. 135-171.
- McPherran M. L., *Skeptical Homeopathy and Self-refutation*, „Phronesis” 32 (1987), s. 290-328, <https://doi.org/10.1163/156852887x00172>.
- Mejor M., *Buddyjska doktryna o powstawaniu w zależności (pratitya-samutpāda) – oryginalna koncepcja samego Buddy czy późniejszy jej rozwój?*, SI 3 (1996), s. 118-129.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

- Mills E., *Skepticism and Religious Practice in Sextus and Nagarjuna*, [w:] *Ethics without Self, Dharma without Atman. Western and Buddhist Philosophical Traditions in Dialogue*, ed. G. F. Davis, Springer, Cham 2018, s. 91-106, https://doi.org/10.1007/978-3-319-67407-0_4.
- Mills E., *The Dependent Origination of Skepticism in Classical India. An Experiment in Cross-Cultural Philosophy*, [rozpr. dokt.], The University of New Mexico, Albuquerque 2013.
- Mills E., *Three Pillars of Skepticism in Classical India. Nāgārjuna, Jayarāśi, and Śrī Harṣa*, Lexington Books, Lanham 2018.
- Murti T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism*, George Allen & Unwin, London 1955, <https://doi.org/10.4324/9780203706701>.
- Murty K. S., *Nagarjuna*, National Book Trust, New Delhi 1983 (rep.).
- Nagao G., *The Silence of the Buddha and Its Madhyamic Interpretation*, [w:] G. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies*, ed., trans. L. S. Kawamura, SUNY Press, Albany 1991, s. 35-49.
- Nakamura H., *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1996.
- Narain H., *Śūnyavāda. A Reinterpretation*, PEW 13/4 (1963), s. 311-338, <https://doi.org/10.2307/1396920>.
- Narain H., *The Mādhyamika Mind*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1997.
- Narain H., *The Nature of Mādhyamika Thought*, [w:] *Mādhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna*, ed. Samdhong Rinpoche, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath 1985, s. 227-256.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Nakład Jakóba Mortkiewicza, Warszawa 1910-1911.
- Norman K. R., *The Aṭṭhakavagga and Early Buddhism*, [w:] *Jainism and Early Buddhism. Essays in Honour of Padmanabh S. Jaini*, vol. 2, ed. O. Qvarnström, Asian Humanities Press, Fremont 2003, s. 511-522.
- Norman K. R., *Pāli Literature. Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1983.
- Norman K. R., *On Translating the Dhammapada*, BSR 6/2 (1989), s. 153-165.
- Nussbaum M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 1994, <https://doi.org/10.2307/j.ctt2tt8tt>.

- Oetke C., „Nihilist” and „Non-nihilist” Interpretations of *Madhyamaka*. Review article of: Thomas E. Wood, *Nāgārjunian Disputations*, Honolulu 1994, AO 57 (1996), s. 57-104.
- O’Leary J. S., *Ultimacy and Conventionality in Religious Experience*, [w:] *Religious Experience and the End of Metaphysics*, ed. J. Bloechl, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2003, s. 174-199.
- Organ T. W., *The Silence of the Buddha*, PEW 4/2 (1954), s. 125-140, <https://doi.org/10.2307/1397523>.
- Orsborn M. B., *Chiasmus in the Early Prajñāpāramitā. Literary Parallelism Connecting Criticism and Hermeneutics in an Early Mahāyāna Sūtra*, [rozpr. dokt.], The University of Hong Kong, Hong Kong 2012.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Pali-English Dictionary*, ed. T. W. Rhys Davids, W. Stede, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1993.
- Pande G. C., *Causality in Buddhist Philosophy*, [w:] *A Companion to World Philosophies*, ed. E. Deutsch, R. Bontekoe, Blackwell Publishers, Oxford 1999, s. 370-380, <https://doi.org/10.1002/9781405164566.ch26>.
- Park K., *An Analysis of the Buddha’s Paradoxical Silence. Neither the Positive nor Nihilistic View*, „International Journal of Buddhist Thought & Culture” 6 (2006), s. 243-264.
- Parrinder G., *Mysticism in the World’s Religions*, 2nd ed., Oneworld, Oxford 1995.
- Pāsādika, Bhikkhu, *The Kāśyapaparivarta (’Od-srung-gi le’u) – Prolegomena*, TJ 5/4 (1980), s. 48-58.
- Pathak S. K., *Life of Nāgārjuna*, IHQ 30/1 (1954), s. 93-95.
- Pérez-Remón J., *Self and Non-Self in Early Buddhism*, Mouton Publishers, The Hague 1980, <https://doi.org/10.1515/9783110804164>.
- Perin C., *Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 30 (2006), s. 337-360.
- Polak G., *Language, Conscious Experience and the Self in Early Buddhism. A Cross-cultural Interdisciplinary Study*, JOCBS 14 (2018), s. 37-76.
- Premasiri P. D., *The Philosophy of the Aṭṭhakavagga*, Buddhist Publication Society (online edition), Kandy 2008.
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, wybór i tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

- Pyysiäinen I., *Beyond Language and Reason. Mysticism in Indian Buddhism*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1993.
- Question of Being. East-West Perspectives*, ed. M. Sprung, Pennsylvania State University Press, University Park 1978.
- Radich M. D., *The Somatics of Liberation. Ideas about Embodiment in Buddhism from Its Origins to the Fifth Century C.E.*, [rozpr. dokt.], Harvard University, Cambridge 2007.
- Rhys Davids C. A. F., *On the Will in Buddhism*, JRAS 1 (1898), s. 47-59.
- Rhys Davids C. A. F., *To Become or Not to Become*, Luzac & Co., London 1937.
- Robinson R. H., *Did Nāgārjuna Really Refute All Philosophical Views?*, PEW 22 (1972), s. 325-331, <https://doi.org/10.2307/1397681>.
- Ronkin N., *Early Buddhist Metaphysics. The Making of a Philosophical Tradition*, RoutledgeCurzon, London-New York 2005, <https://doi.org/10.4324/9780203537060>.
- Ronkin N., *From the Buddha's Teaching to the Abhidhamma*, „Revue internationale de philosophie” 3/253 (2010), s. 341-365.
- Rospatt A. von, *The Buddhist Doctrine of Momentariness*, Steiner, Stuttgart 1995.
- Ruegg D. S., *Does the Mādhyamika Have a Thesis and Philosophical Position?*, [w:] *Buddhist Logic and Epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, ed. B. K. Matilal, R. D. Evans, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1986, s. 229-237, https://doi.org/10.1007/978-94-009-4644-6_14.
- Ruegg D. S., *Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism*, [w:] D. S. Ruegg, *The Buddhist Philosophy of the Middle. Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*, Wisdom Publications, Boston 2010, s. 217-252.
- Ruegg D. S., *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1981.
- Salomon R., *Buddhist Literature of Ancient Gandhāra. An Introduction with Selected Translations*, Wisdom Publications, Somerville 2018.
- Salvini M., *Dependent Arising, Non-arising, and the Mind. MMK1 and the Abhidharma*, JIP 42 (2014), s. 471-497, <https://doi.org/10.1007/s10781-014-9219-6>.

- Salvini M., *Language and Existence in Madhyamaka and Yogācāra. Preliminary Reflections*, [w:] *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, ed. J. L. Garfield, J. Westerhoff, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 29–71, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190231286.003.0003>.
- Salvini M., *The Nidānasamyukta and the Mūlamadhyamakakārikā. Understanding the Middle Way through Comparison and Exegesis*, TIJBS 2 (2011), s. 57–95.
- Sayādaw M., *A Discourse on Dependent Origination*, trans. U Aye Maung, ed. Bhikkhu Pesala, Association for Insight Meditation, Middlesex 2013.
- Scarborough M., *Comparative Theories of Nonduality. The Search for a Middle Way*, Continuum, London–New York 2009.
- Schayer S., *Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej*, [w:] S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, red. M. Mejor, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 230–312.
- Schayer S., *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, PAU, Kraków 1931.
- Schlingloff D., *Buddyzm*, tłum. L. Żylicz, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2004.
- Schmithausen L., *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*, hrsg. K. Bruhn, A. Wezler, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1981, s. 199–250.
- Schmithausen L., *On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism*, [w:] *German Scholars on India II*, ed. Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany, Bombay 1976, s. 235–251.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.
- Schopen G., *The Phrase „sa prthivipradeśaś caityabhūto bhavet” in the Vajracchedikā. Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna*, IJ 17 (1975), s. 147–181, <https://doi.org/10.1163/000000075790079574>.
- Sebastian C. D., *The Cloud of Nothingness. The Negative Way in Nāgārjuna and John of the Cross*, Springer India, New Delhi 2016, <https://doi.org/10.1007/978-81-322-3646-7>.
- Sharf R. H., *The Rhetoric of Experience and the Study of Religion*, „Journal of Consciousness Studies” 7/11–12 (2000), s. 267–287.

- Shulman E., *Early Buddhist Imagination. The Aṭṭhakavagga as Buddhist Poetry*, JIABS 35/1-2 (2012), s. 363-411.
- Shulman E., *Early Meanings of Dependent Origination*, JIP 36 (2008), s. 297-317.
- Shulman E., *Language, Understanding and Reality. A Study of Their Relation in a Foundational Indian Metaphysical Debate*, JIP 40 (2012), s. 339-369, <https://doi.org/10.1007/s10781-012-9158-z>.
- Shulman E., *Mindful Wisdom. The Sati-paṭṭhāna-sutta on Mindfulness, Memory, and Liberation*, HR 49/4 (2010), s. 393-420, <https://doi.org/10.1086/649856>.
- Siderits M., *Buddhism as Philosophy. An Introduction*, Hackett Pub., Indianapolis 2007, <https://doi.org/10.4324/9781315261225>.
- Siderits M., *Buddhist Reductionism*, PEW 47/4 (1997), s. 455-478, <https://doi.org/10.2307/1400298>.
- Siderits M., *Causation and Emptiness in Early Madhyamaka*, JIP 32 (2004), s. 393-419, <https://doi.org/10.1023/b:indi.0000044422.42295.6a>.
- Siderits M., *Indian Philosophy of Language. Studies in Selected Issues*, Kluwer Academic Pub., Dordrecht 1991, <https://doi.org/10.1007/978-94-011-3234-3>.
- Siderits M., *Madhyamaka Emptiness and Buddhist Ethics*, [w:] *Nothingness in Asian Philosophy*, ed. JeeLoo Liu, D. L. Berger, Routledge, New York-London 2014, s. 64-77, <https://doi.org/10.4324/9781315774244>.
- Siderits M., Katsura Sh., *Nāgārjuna's Middle Way. The Mūlamadhyamakakārikā*, Wisdom Publications, Boston 2013.
- Silk J. A., *The Nature of the Verses of the Kāśyapaparivarta*, „Bulletin of the Asia Institute” 23 (2009), s. 181-190.
- Skilton A., *Dating the Samādhirāja Sūtra*, JIP 7 (1999), s. 635-652, <https://doi.org/10.1023/A:1004633623956>.
- Slocombe W., *Nililism and the Sublime Postmodern. The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism*, Routledge, New York-London 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203959206>.
- Smart N., *Mysticism and Scripture in Theravāda Buddhism*, [w:] *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. S. T. Katz, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 232-241, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195097030.003.0012>.

- Smart N., *Transcendence in a Pluralistic Context*, [w:] *Religion without Transcendence*, ed. D. Z. Phillips, T. Tessin, Macmillan Press, Hampshire–London 1997, s. 113–121, https://doi.org/10.1007/978-1-349-25915-1_8.
- Smith D., *Was the Buddha an Anti-Realist?*, JOCBS 11 (2015), s. 143–178.
- Smith D., Whitaker J., *Reading the Buddha as a Philosopher*, PEW 66/2 (2016), s. 515–538, <https://doi.org/10.1353/pew.2016.0026>.
- Sprung M., *Being and the Middle Way*, [w:] *Question of Being. East-West Perspectives*, ed. M. Sprung, Pennsylvania State University Press, University Park 1978, s. 127–139.
- Stace W. T., *Mysticism and Philosophy*, Macmillan and Co., London 1961.
- Stcherbatsky T., *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, The Academy of Sciences of the USSR, Leningrad 1927.
- Striker G., Ataraxia. *Happiness as Tranquillity*, [w:] G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 183–195, <https://doi.org/10.1017/cbo9781139172783.010>.
- Stróżewski W., *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus – Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- Studies in the Literature of the Great Vehicle. Three Mahāyāna Buddhist Texts*, ed. L. O. Gomez, J. A. Silk, The University of Michigan, Ann Arbor 1989.
- Suzuki D. T., *An Interpretation of Zen Experience (1939)*, [w:] D. T. Suzuki, *Studies in Zen*, A Delta Book, New York 1955, s. 61–84.
- Suzuki D. T., *Mysticism. Christian and Buddhist*, Routledge, London–New York 2002 (1 wyd. 1957), <https://doi.org/10.4324/9780203217856>.
- Suzuki D. T., *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, Luzac and Company, London 1907.
- Suzuki D. T., *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. M. i A. Grabowscy, Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1992.
- Suzuki D. T., *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska et al., Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- Suzuki Sh., *Umysł zen, umysł początkującego*, tłum. J. Dobrowolski, A. Sobota, b.m.w., b.r.w.
- The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction. What Difference Does a Difference Make?*, ed. G. B. J. Dreyfus, S. L. McClintock, Wisdom Publications, Boston 2003.

- Svavarsson S. H., *The Pyrrhonian Idea of a Good Life*, [w:] *The Quest for the Good Life. Ancient Philosophers on Happiness*, ed. Ø. Rabbås et al., Oxford University Press, Oxford 2015, s. 197-211, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198746980.003.0011>.
- Svavarsson S. H., *Two Kinds of Tranquility. Sextus Empiricus on Ataraxia*, [w:] *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, ed. D. E. Machuca, Springer, Dordrecht 2011, s. 19-31, https://doi.org/10.1007/978-94-007-1991-0_2.
- Szahaj A., *Teksty na wolności*, „Kultura Współczesna” 2 (1993), s. 5-13.
- Subka T., *Trzy formy współczesnego antyrealizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXVI/1 (1998), s. 5-33.
- Tamblyn N., *Parmenides and Nāgārjuna. A Buddhist Interpretation of Ancient Greek Philosophy*, JOCBS 4 (2013), s. 134-146.
- Tanaka K., *In Search of the Semantics of Emptiness*, [w:] *Nothingness in Asian Philosophy*, ed. JeeLoo Liu, D. L. Berger, Routledge, New York-London 2014, s. 55-63, <https://doi.org/10.4324/9781315774244>.
- Tanji T., *On Samāropa. Probing the Relationship of the Buddha's Silence and His Teaching*, [w:] *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, ed. J. A. Silk, University of Hawai'i Press, Honolulu 2000, s. 347-368.
- Thomas E. J., *The History of Buddhist Thought*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1933, <https://doi.org/10.2307/2015503>.
- Thomas E. J., *The Life of Buddha as Legend and History*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1927, <https://doi.org/10.1038/120152b0>.
- Tilakaratne A., *Excursus. The Buddhist Concept of Truth (Sacca)*, [w:] *Mindful Journalism and News Ethics in the Digital Era. A Buddhist Approach*, ed. Sh. A. Gunaratne, M. Pearson, S. Senarath, Routledge, New York-London 2015, s. 125-129, <https://doi.org/10.4324/9781315723341>.
- Tillemans T. J. F., *Metaphysics for Madhyamikas*, [w:] *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction. What Difference Does a Difference Make?*, ed. G. Dreyfus, S. McClintock, Wisdom Publications, Boston 2003, s. 93-123.
- Tillemans T. J. F., *Trying to Be Fair to Mādhyamika Buddhism*, Winter 2001, University of Calgary, Calgary 2001, s. 1-29.

- Tillemans T. J. F., *What Are Mādhyamikas Refuting? Śāntarakṣita, Kamalaśīla et alii on Superimpositions* (Samāropa), [w:] *Three Mountains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume*, ed. S. Hino, T. Wada, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 2004, s. 225-237.
- Tola F., Dragonetti C., *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1995.
- Tsai Yao-ming, *Language as an Instrument of Soteriological Transformation from the Madhyamaka Perspective*, APh 24/4 (2014), s. 330-345, <https://doi.org/10.1080/09552367.2014.984484>.
- Vélez de Cea A., *Emptiness in the Pāli Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy*, PEW 55/4 (2005), s. 507-528, <https://doi.org/10.1353/pew.2005.0043>.
- Vélez de Cea A., *The Silence of the Buddha and the Questions about the Tathāgata after Death*, „The Indian International Journal of Buddhist Studies” 5 (2004), s. 119-141.
- Vernant D., *The Limits of a Logical Treatment of Assertion*, [w:] *Logic, Thought and Action*, ed. D. Vanderveken, Springer, Dordrecht 2005, s. 267-288, https://doi.org/10.1007/1-4020-3167-x_13.
- Vetter T., *Some Remarks on Older Parts of the Suttanipāṭa*, [w:] *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, ed. D. S. Ruegg, L. Schmithausen, E. J. Brill, Leiden 1990, s. 36-56.
- Vogt K. M., *The Aims of Skeptical Investigation*, [w:] *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, ed. D. E. Machuca, Springer, Dordrecht 2011, s. 33-49, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199916818.003.0006>.
- Waghorn N., *Nothingness and the Meaning of Life. Philosophical Approaches to Ultimate Meaning Through Nothing and Reflexivity*, Bloomsbury Academic, London 2014, <https://doi.org/10.5040/9781472594334>.
- Walleser M., *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources*, trans. from the German A. A. Probsthain, AM 1 (1923), s. 421-455.
- Walser J., *Nāgārjuna and the Ratnāvalī. New Days to Date an Old Philosopher*, JIABS 25/1-2 (2002), s. 209-262.
- Walser J., *Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, Columbia University Press, New York 2005, <https://doi.org/10.7312/wals13164>.

- Warder A. K., *A Course in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1998.
- Warder A. K., *Is Nāgārjuna a Mahāyānist?*, [w:] *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, ed. M. Sprung, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston 1973, s. 78–88, https://doi.org/10.1007/978-94-010-2582-9_7.
- Watts J. D., *Necessity and Sufficiency in the Buddhist Causal Schema*, PEW 32/4 (1982), s. 407–423, <https://doi.org/10.2307/1398613>.
- Wayman A., *The Twenty Reifying Views (sakkayaditthi)*, [w:] *Studies in Pali and Buddhism: A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap*, 2nd ed., ed. A. K. Narain, B. R. Publishing Corporation, Delhi 2006, s. 375–380.
- Welbon G. R., *On Understanding the Buddhist Nirvāṇa*, HR 5/2 (1966), s. 300–326, <https://doi.org/10.1086/462528>.
- Westerhoff J., *Madhyamaka. Conventional Categories in Madhyamaka Philosophy*, [w:] *Categorisation in Indian Philosophy. Thinking Inside the Box*, ed. J. Frazier, Ashgate Publishing, Surrey 2014, s. 115–131, <https://doi.org/10.4324/9781315570976>.
- Westerhoff J., *Metaphysical Issues in Indian Buddhist Thought*, [w:] *A Companion to Buddhist Philosophy*, ed. S. M. Emmanuel, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, s. 129–150, <https://doi.org/10.1002/9781118324004.ch8>.
- Westerhoff J., *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, Oxford–New York 2009, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195375213.001.0001>.
- Westerhoff J., *On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka*, JIP 44 (2016), s. 337–376, <https://doi.org/10.1007/s10781-014-9266-z>.
- Westerhoff J., *The Madhyamaka Concept of Svabhāva. Ontological and Cognitive Aspects*, APh 17/1 (2007), s. 17–45, <https://doi.org/10.1080/09552360701201122>.
- Westerhoff J., *The Merely Conventional Existence of the World*, [w:] *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, ed. The Cowherds, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 189–212, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199751426.003.0012>.
- Westerhoff J., *The No-Thesis View. Making Sense of Verse 29 of Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī*, [w:] *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic*,

- Analytic Philosophy*, ed. M. D'Amato, J. L. Garfield, T. J. L. Tillemans, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 25-39, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195381559.003.0003>.
- Whitney W. D., *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*, Breitkopf and Härtel, Leipzig 1885.
- Williams P. M., *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, Routledge, New York 1989, <https://doi.org/10.4324/9780203428474>.
- Williams P. M., *On the Abhidharma Ontology*, JIP 9 (1981), s. 227-257, <https://doi.org/10.1007/bf00235381>.
- Williams P. M., *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, JIP 8 (1980), s. 1-45, <https://doi.org/10.1007/bf02539785>.
- Wong A. D., *Unmitigated Skepticism. The Nature and Scope of Pyrrhonism*, [rozpr. dokt.], University of California, San Diego 2017.
- Wood T. E., *Nāgārjunian Disputations. A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994.
- Wynne A., *Buddhism. An Introduction*, I.B. Tauris, London–New York 2015.
- Wynne A., *Early Buddhist Teachings as Proto-śūnyavāda*, JOCBS 11 (2015), s. 213-241.
- Wynne A., *Early Evidence for the „No Self“ Doctrine? A Note on the Second anātman Teaching of the Second Sermon*, TIJBS 1 (2009), s. 64-84.
- Wynne A., *Miraculous Transformation and Personal Identity. A Note on the First anātman Teaching of the Second Sermon*, TIJBS 1 (2009), s. 85-113.
- Wynne A., *The ātman and Its Negation. A Conceptual and Chronological Analysis of Early Buddhist Thought*, JIABS 33/1-2 (2010), s. 103-171.
- Wynne A., *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, London–New York 2007, <https://doi.org/10.4324/9780203963005>.
- Yoshimizu Ch., *Causal Efficacy and Spatiotemporal Restriction. An Analytical Study of the Sautrāntika Philosophy*, [w:] *Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*, part 2, ed. B. Kellner et al., Wien 2007, s. 1049-1078 (*Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* 70.2).
- Yün-hua J., *Nāgārjuna, One or More? A New Interpretation of Buddhist Hagiography*, HR 10/2 (1970), s. 139-155, <https://doi.org/10.1086/462624>.

- Zaehner R. Ch., *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford University Press, Oxford 1971.
- Ziemińska R., *Czy Pirron był sceptykiem? Nowe interpretacje starożytnego sceptycyzmu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 6/1 (2011), s. 169-175.
- Ziemińska R., *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

Indeks osobowy

Postaci mityczne zaznaczone kursywą

- Adżatasattu (p. Ajātasattu) 320
Aggiwessana (p. Aggivessana) 104, 315-316
Ainezydem 238
Albahari Miri 113
Ames William L. 385
Anālayo 78
Ananda (p. Ānanda) 59, 61, 73, 130, 137-139, 141, 215, 272, 284, 320-322, 336
Anderson Carol 301, 317
Antygonos z Karystos 231
Annas Julia 264-265
Apelles 248
Apple James 155
Arjadewa (s. Āryadeva) 49, 210, 224, 340-341, 391-392
Arkezylaos 239-240
Arystokles z Messyny 240
Arystoteles 276, 339
Asanga (s. Asaṅga) 36-37
Assadzi (p. Assaji) 124, 149
Ausland Hayden W. 242
Balcerowicz Piotr 129
Bareau André 365
Barnes Jonathan 265
Beckwith Christopher I. 233-234, 242-243
Bergson Henri 23-24, 401
Berkeley George 33
Bett Richard 241, 245, 253, 258
Betty L. Stafford 373
Bhaddija (p. Bhaddiya) 317
Bhawawiweka (s. Bhāvaviveka) 153, 193-194
Bhumidza (p. Bhūmija) 137
Biderman Shlomo 350
Bloechl Jeffrey 373
Bodhi, Bhikkhu 65, 77, 98-100, 104-106, 236, 294, 308, 328, 334
Boin-Webb Sara 309
Bolewski Jacek 394, 396
Bosch Lourens van den 54
Brennan Tad 260-261
Bronkhorst Johannes 367
Bruhn Klaus 278

- Brunschwig Jacques 242
 Budda (p., s. Buddha) *passim*
 Buddhaghosa (p. Buddhaghosa) 49,
 57, 65-66, 130, 208, 286
 Buddhapalita (s. Buddhapālita) 153
 Buffetrille Katia 38
 Burnet John 231
 Burnouf Eugène 38
 Burton David 40, 369
 Buswell Robert 155, 396
 Byrski Maria Krzysztof 385
- Cabezón José Ignacio 395
 Carr Karen Leslie 29-30
 Castagnoli Luca 249
 Chalmers Robert 285
 Chödrön Gelongma Migme 278
 Choong Mun-keat 209, 211-212,
 218-219, 221, 235
 Collins Steven 113, 275
 Collinson Diané 366
 Conze Edward 156, 166-168, 180,
 292
 Craig Edward 109
 Czandrakīrti (s. Candrakīrti) 49,
 54, 193-198, 200, 205-206, 220,
 347-351, 353, 374, 382, 387, 395
 Czanki (p. Caṅki) 329
 Czhandā/Czhanna (s. Chanda,
 p. Channa) 220-221
 Czitta (p. Citta) 104, 214
- D'Amato Mario 340, 386
 Dandapani (p. Daṇḍapāṇi) 310-311
 Darling Gregory Joseph 37
 Davis Gordon F. 276
- Dąbska Izydora 265
 Dewadatta 355
 Dębicki Władysław M. 34
 Dhammadinna (p. Dhammadinnā)
 73-74
 Dhammajothi Medawachchiye 212
 Dhammajoti K. L. 203
 Dighanakha (p. Dīghanakha), *zob.*
 Aggiwessana
 Diogenes Laertios 243, 254
 Dobrowolski Jacek 399
 Dogen 383
 Dreyfus Georges 349
 Droit Roger-Pol 38
 Drzewiecki Konrad 231
 Duliński Tomasz 369
 Dummett Michael 117
 Dutt Nalinaksha 36
 Dźnianagarbha (s. Jñānagarbha)
 382
- Emmanuel Steven M. 113
 Euzebiusz z Cezarei 241
 Evans Robert D. 340
- Falk Harry 15
 Fallick Eric 338
 Ferraro Giuseppe 41
 Filon z Aleksandrii 384
 Fink Charles K. 284
 Flintoff Everard 232
 Fosl Peter S. 365
 Franke Otto 33
 Frenkian Aram M. 232
 Frycz Stefan 231
 Fuller Paul 90, 316

- Gajda Janina 21-22
 Gandolfo Stefano 354
 Ganeri Jonardon 372, 393, 395
 Gangopadhyaya Mrinalkanti 122
 Garfield Jay 201-202, 232, 340
 Gethin Rupert 77, 135, 360
 Gierulanka Danuta 381
 Gimello Robert M. 396
 Godatta (p. Godatta) 214
 Gombrich Richard Francis 278
 Gómez Luis Oscar 197, 337-338
 Goodman Nelson 116
 Gorgiasz z Leontinoi 21, 29, 401
 Gotama (p. Gotama), *zob.* Budda
 Grabowska Małgorzata 367
 Grabowski Andrzej 367
 Gray David B. 366
 Grela Joanna 164
 Grgić Filip 265
 Grobler Adam 117
 Gupta Rita 149

 Halkias Georgios T. 233
 Hamilton Sue 57, 66, 106-111, 116, 149
 Hankinson R. Jim 263
 Harvey Peter 113
 Hastings James 231-232
 Hayes Richard P. 39, 232-233
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 402
 Heisig James 377
 Hempel Jan 369
 Hino Shoun 382
 Hirakawa Akira 149, 155
 Horner Isaline Blew 124, 285-286

 Hsueh-Li Cheng 147
 Huifeng Shi 208, 211
 Husserl Edmund 339, 381, 397-398
 Huxley Aldous 370
 Hwang Soonil 284

 Ingarden Roman 172, 398
 Isidatta (p. Isidatta) 72

 Jacobi Friedrich Heinrich 27
 Jakubczak Krzysztof 39, 103, 191, 354, 360, 381
 Jakubczak Marzenna 103
 James William 369, 371
 Jayatilleke Kulatissa Nanda 45, 103, 285, 318, 330
 Joachimowicz Leon 265
 Jones Richard H. 372
 Jong Jan Willem de 15, 38, 374
 Jurewicz Joanna 148

 Kaczczaana / Kaczczaanagotta / Kaczczaanagotta / Mahakaczczaana (p. Kaccāna, Kaccānagotta, Kaccāyanagotta, Mahākaccāna), *zob.* Katjajana
 Kalupahana David J. 53-54, 129, 131, 133, 146-147, 149, 158-160, 195-196
 Kamalasila (s. Kamalaśīla) 197, 382, 396
 Kania Ireneusz 370
 Kant Immanuel 24, 39, 106-107, 116, 277
 Kapaṭhika (p. Kāpaṭhika) 329
 Kapstein Matthew T. 399

- Karamanolis George E. 249
 Karambelkar V. W. 210
 Karashima Seishi 155
 Kartezjusz 398, 402
 Kassapa/Kaśjapa (p. Kassapa, s. Kāśyapa) 84-85, 128, 157, 159, 161, 163-164, 196
 Katjajana / Mahakatjajana / Sandhakatjajana (s. Kātyāyana, Mahākātyāyana, Sandhākātyāyana) 43, 53-55, 82, 89, 92, 94, 123, 152, 273, 306-307, 311-312, 325, 344, 391
 Katsura Shōryū 154, 193-194, 204
 Katz Nathan 56, 317
 Katz Steven T. 365
Kausika/Siakra (s. Kauśika, Śakra) 183-184, 186
 Kawamura Leslie S. 395
 Keith Arthur Berriedale 38
 Kellenberger James 370
 Kern Hendrik 33, 38
 Khema (p. Khemā) 81
 Kippenberg Hans G. 54
 Kirkland Sean D. 253
 Klein Anne Carolyn 396
 Kołyszko Piotr 370
 Kosior Krzysztof 93, 104, 113
 Kozyra Agnieszka 377
 Krokiewicz Adam 239, 241
 Krońska Irena 243
 Kudelska Marta 127
 Kukla André 371
 Kupis Bogdan 243
 Kuzminski Adrian 232, 350
 Lamotte Étienne 209, 219
 Lang Karen C. 226
 Lindtner Christian 15
 Lokakszema (s. Lokakṣema) 155-156
 Lopez Donald S. 38, 155
 Loy David 373
 Mabbett Ian 210, 340
 Machuca Diego E. 245, 249, 265, 268
 Magandija (p. Māgandīya) 274, 280-281, 283, 285, 322-326, 335
 Mahakotthita (p. Mahākoṭṭhita) 214
 Mahakaczczana, *zob.* Kaczczana
 Mahakatjajana, *zob.* Katjajana
 Mahamoggallana, *zob.* Moggallana
 Malunkjaputta (p. Mālunkyaṇputta) 272-273
 Mara (p. Māra) 88, 119, 146
 Massie Pascal 249, 253, 260, 269
 Matilal Bimal Krishna 232, 340, 350, 368, 371-373, 384, 393
 Maung U Aye 286
 McCagney Nancy 214
 McClintock Sara 349
 McEvilley Thomas 233-234, 350
 McPherran Mark L. 264
 Mejor Marek 39, 75, 136, 141
 Michalski Stanisław Franciszek 288
 Mills Ethan 275, 354
 Mitra Rājendralāla 15, 166
 Moggallana/Mahamoggallana (p. Moggallāna, Mahāmoggallāna) 320

- Mogharadža (p. Mogharāja) 216-217
- Molijaphagguna (p. Moḷiyaphagguna) 87
- Murti Tirupattur Ramaseshayyer Venkatachala 39, 208, 366
- Murty Kotha Satchidananda 210
- Nagao Gadjin 395
- Nagardžuna (s. Nāgārjuna) 15, 17, 35, 38, 40, 46-49, 53-54, 97, 101, 149, 153-155, 157, 162, 170-171, 188, 190-192, 194-196, 198-212, 214. 216-217, 221-227, 233-234, 275, 287, 337-344, 346-349, 352-355, 360, 362, 369, 373, 380-382, 386, 389-394
- Nakamura Hajime 293
- Ñāṇamoli, Bhikkhu 77, 236
- Narain Harsh 39
- Nerczuk Zbigniew 258
- Nietzsche Friedrich 231
- Nishida Kitaro 377
- Norman Kenneth Roy 288, 293, 324, 328
- Nussbaum Martha 264
- O'Leary Joseph Stephen 373
- Oetke Claus 40
- Olivelle Patrick 127
- Olzewski Witold 243
- Organ Troy Wilson 395
- Orsborn Matthew 167
- Otto Rudolf 369
- Paharada (p. Pahārāda) 225
- Pakudha Kacczajana (p. Pakudha Kaccāyana) 128
- Park Kwangsoo 395
- Parmenides 22, 24, 199, 227, 401-402
- Parrinder Geoffrey 366
- Parsons William B. 366
- Pāsādika, Bhikkhu 155
- Pasenadi (p. Pasenadi) 81
- Pathak Sunitikumar 210
- Perez-Remon Joaquin 113
- Perin Casey 268
- Perrett Roy W. 350
- Pesala, Bhikkhu 286
- Pirron z Elidy 231-234, 240-248, 253-254, 256, 262, 266, 322, 362
- Plant Kathryn 366
- Platon 22, 100, 225, 339, 359
- Polak Grzegorz 104
- Politis Vasilis 249
- Potter Karl Harrington 122
- Półtawski Andrzej 398
- Probsthain A. A. 210
- Pruden Leo M. 36
- Punna Mantaniputta (p. Puṇṇa Mantāniputta) 73, 284
- Purusza (s. Puruṣa) 127
- Putnam Hilary 117
- Pyysiäinen Ilkka 365, 367
- Qvarnström Olle 293
- Rabbås Øyvind 249
- Rabens Volker 233
- Radich Michael David 78

- Reynolds Frank E. 113
 Rhys Davids Caroline Augusta Fo-
 ley 25-26, 34, 285
 Rhys Davids Thomas William 77,
 270, 285
 Robinson Richard H. 340
 Rohitassa (p. Rohitassa) 60-61
 Ronkin Noa 111, 126, 130
 Ruegg David Seyfort 210, 340, 359

 Sacha-Piekło Małgorzata 103
 Sady Wojciech 117
 Sakka (p. Sakka) 273
 Salomon Richard 156
 Salvini Mattia 94
 Samdhong Rinpoche 39
 Samiddhi (p. Samiddhi) 58-59
 Sandaka (p. Sandaka) 320
 Sanday Eric 253
 Sandhakatjajana, *zob.* Katjajana
 Sangpo Gelong Lodrö 278
 Saṇḍžaja Belatthiputta (p. Saṇjaya
 Belatthiputta) 319-320
 Sariputta (p. Śāriputta) 74, 124, 137,
 165, 167-169, 173-175, 184, 213-
 214, 301, 390, 404
 Sayādaw Mahasi 286
 Scarborough Milton 38
 Schayer Stanisław 39, 208, 366
 Schlingloff Dieter 279
 Schmithausen Lambert 278
 Scholem Gershom 369-370
 Schopen Gregory 292
 Sebastian C. D. 384
 Sekstus Empiryk 238-240, 245, 247-
 250, 252-258, 262-263, 265-269

 Shaoyong Ye 204
 Sharf Robert H. 373
 Shulman Eviatar 366
 Siakra, *zob.* Kausika
 Siankara (s. Śaṅkara) 382
 Siantidewa (s. Śāntideva) 197
 Siariputra (s. Śāriputra), *zob.* Sa-
 riputta
 Siderits Mark 122, 154, 188, 193-
 194, 204
 Silk Jonathan A. 155, 197, 382
 Skilton Andrew 197
 Slocombe William 28-29
 Smart Ninian 365
 Smith Douglass 117-121, 359
 Sobota Adam 399
 Sokrates 242
 Sprung Mervyn 209
 Stace Walter Terence 368-369, 371
 Staël-Holstein Alexander von 15
 Stcherbatsky Theodor 38-39, 208,
 366
 Stede William 77, 270
 Streight David 38
 Striker Gisela 253
 Stróżewski Władysław 24
 Subhuti (s. Subhūti) 165-166, 168-
 170, 172-173, 179-186, 190, 345-
 346, 376, 378-379, 387, 390
 Suzuki Daisetsu Teitaro 39, 367
 Suzuki Shunryū 399
 Svavarsson Svavar Hrafn 249, 258
 Szahaj Andrzej 388
 Szczubiałka Michał 116
 Szubka Tadeusz 109
 Szymańska Beata 367

- Śliwczyńska Bożena 128
- Tanji Teruyoshi 382
- Tathagata (s., p. Tathāgata), *zob.*
Budda
- Thomas Edward J. 34, 285
- Tillemans Tom J. F. 340, 382
- Timbaruka (p. Timbaruka) 86
- Tracy David 113
- Tymon z Fliuntu 241, 246-248, 267
- Upasiwa (p. Upasīva) 81
- Vaidya Paraśurāma Lakshmaṇa 16,
166, 374
- Vallée Poussin Louis de la 15, 34,
36, 204, 232, 278, 365-366, 374
- Vanderveken Daniel 361
- Vélez de Cea J. Abraham 211-212,
395
- Vernant Denis 361
- Vogt Katja Maria 268
- Vohnson Pamela 38
- Waczczagotta (p. Vacchagotta) 72,
80-81, 113, 139, 160, 272, 320
- Wada Toshihiro 382
- Wadžira (p. Vajirā) 88, 91
- Walleser Max 210
- Walshe Maurice 77
- Warder Anthony Kennedy 209-210
- Wasubandhu (s. Vasubandhu) 36,
49, 56, 396
- Watts Jeffrey Douglas 149
- Weeraratne W. G. 78
- Welbon Guy Richard 33-34
- Westerhoff Jan 37, 40, 204, 340
- Wezler Albrecht 278
- Whitaker Justin 359
- Whitney William Dwight 176
- Wick Peter 233
- Wilkinson Robert 366
- Williams Paul M. 123, 148, 292
- Wisakha (p. Visākha) 73-75
- Wong Andrew D. 255
- Wood Thomas E. 40, 45
- Woodward Frank Lee 65
- Wynne Alexander 32, 66, 111-116,
119, 122, 211, 278
- Yao-Ming Tsai 379
- Yün-hua Jan 210
- Zaehner Robert Charles 369
- Zalta Edward N. 253
- Ziemińska Renata 238-240
- Znaniński Florian 23
- Żylicz Leon 279

Indeks rzeczowy

Indeks obejmuje wyłącznie istotne wystąpienia terminów
w ich znaczeniu technicznym

- abhidharma 36, 44, 46, 49, 100, 101, 113, 122-123, 131, 143, 203, 208-209, 216, 353, 361
abhidharmicy 100, 104
abhidharmiczny/abhidharmiczna 35, 44-46, 95, 97-98, 100-101, 103, 113, 117, 122, 133, 149, 177, 181, 202, 208, 286, 325, 397, 399
adiaphora 241
adwajtawedanta (s. *advaita-vedānta*) 37, 126, 382
adźiwika (p., s. *ājīvika*) 129
afirmacja (p., s. *abbhivadana*) 70, 77, 81, 99, 102, 114, 124, 402-403; zob. afirmacja istnienia
anepikrita 241
anihilacionista (p., s. *uccheda-vādin*) 32, 86
anihilacionizm (s., p. *uccheda-vāda*) 32, 86-87, 100, 104, 128, 202-203, 391; por. unicestwienie
antyrealizm 65, 104-123; por. realizm
apatheia 26, 240, 252; zob. beznamietność
aphasia 239, 243, 246, 267, 362; zob. niewyrokovanie
apofatyczny 108, 119, 121, 124, 159, 372
astathmēta 241, 243
ataraxia 233, 240, 243-244, 247, 249, 252-253, 258, 267, 362-363; zob. spokój umysłu; uspokojenie umysłu
ateizm 26-27
atman (*ātman*) 127, 367, 380; zob. jaźń
awersja (s. *dveṣa*, p. *dosa*) 31, 75, 302, 318, 332, 363, 402-403
badacz
badacz w sceptycyzmie (*skeptikos*) 239
badacz w buddyzmie (p. *vimamsi*) 321, 334
bejaźniowość (s. *anātman*) 113, 242; zob. niejajźń

- beznamiętność (*apatheia*) 240, 266
 bezpragnieniowość (p. *virāga*) 220, 298
 błąd poznawczy 62, 70, 80-81, 87, 96-97, 103, 106, 123, 145, 160, 187, 218, 223, 225, 308-310, 312, 325, 336, 345-348, 380-381, 392, 398, 401-402; zob. niewiedza
 bóg 24, 33-34, 100, 114, 119, 126-127, 165, 180, 183, 185, 187, 273, 346, 367-368, 372, 384
 jako byt konieczny 26-27, 385-386, 394
 brahman (s. *brahman*) jako absolut w tradycji wedyjskiej 127, 384
 brak samobytu (s. *niḥsvabhāva*) 35-36, 162-163, 192, 385; por. samobyty
 byt (s. *sat*, p. *sant*, s., p. *bhāva*) 22, 24-25, 32, 39, 44, 70-71, 76-77, 97, 99, 101, 122-123, 126-127, 144-145, 154, 163, 179-180, 183, 186-190, 192, 195-196, 199-200, 206-207, 211, 216, 222, 226-227, 232, 242, 271, 297, 309, 351, 359, 377, 381, 384, 386, 401-403; por. istnienie; niebyt
 absolut 38, 100, 126, 338, 366, 372, 385-386, 389
 absolutny 33, 37-38, 338, 384-385, 389, 394
 bytowa pierwotność 171-172
 bytowa pochodność/zależność 101, 136
 nominalny (s. *prajñapti-sat*) 381
 opozycja bytu i niebytu 216, 222, 391; zob. opozycja istnienia i nieistnienia
 transcendentny 388
 całkowita zależność (s. *idaṃ-pratyayatā-mātra*) 206; zob. fakt warunkowania
 cecha/znak (s. *lakṣaṇa*) 178, 200, 242, 374, 376, 385
 akcydentalna 195
 istotna 195
 chwytywanie (p. *gahana*, *pariggaha*) 139, 274, 282, 292, 300; zob. lgnięcie
 codzienna praktyka (s. *saṃvyavahāra*, *vyavahāra*) 25, 207-208
 czternaście kwestii pozostawionych bez odpowiedzi (s. *avyākṛta-vastūni*) 72, 113, 121, 273, 286, 320
 cztery szlachetne prawdy (s. *catvāry ārya-satyāni*) 48, 60, 74, 146, 227, 279, 301
 czujność (p. *sampajāna*) 300
 dharma (s. *dharma*, p. *dhamma*); zob. natura rzeczy; podstawa rzeczy
 jako cnota 376-377
 jako dobra/prawdziwa nauka/prawo (s. *sad-dharma*, p. *sad-dhamma*) 53, 87, 93, 152, 174, 198, 202, 219-220, 225, 290, 334, 349, 374, 387, 408, 411

- jako ostateczny czynnik rzeczywistości / jakość 36, 44, 95, 97, 101, 122-123, 165, 170-175, 178-182, 186, 190, 212-213, 325, 366, 383, 386, 397, 399
jako zjawisko 157, 159, 161, 216-217, 378-380
- dogmatyk 247, 252-253, 256-257, 259-260, 262-263, 265, 360
dogmatyk (p. *nivissa-vādin*) według tradycji buddyjskiej 296
leczenie dogmatyków 263
szaleństwo/szał dogmatyków 263, 267-268
- dogmatyzm 239, 245, 251, 253, 256, 263-264, 269
- doskonałość mądrości (s. *prajñā-pāramitā*) 49, 156, 165-167, 169-173, 178-179, 182-184, 187-188, 210, 292, 346, 366, 369, 375-378, 383, 385-386
- doświadczenie mistyczne 278, 339, 365, 368-373, 384, 389, 395-396, 399; *por.* niewyraźność
- doznanie/uczucie (s., p. *vedanā*) 73, 88, 125, 128, 134, 138-139, 144, 184, 215, 219, 272, 284, 300, 312, 316-317, 344-345, 356, 363
- droga środka (s. *madhyamā pratīpad*) 53, 153; *zob.* środkowa droga
- dyskusja (p., s. *vāda*) 91, 297, 305, 307, 347, 358, 360-361; *zob.* spór
- dyspozycje/formacje wolicjonalne (p. *saṃkhāra*) 73, 90, 93, 134-135, 144, 219, 236, 284, 408, 411
- energia (p. *virya*, s. *vīrya*) 238, 361
epochē 239, 246, 252, 267, 362
epochē według fenomenologii 397-398
- eternalizm (s. *śāśvata-vāda*, p. *sas-sata-vāda*) 71, 85-87, 100, 104, 128-129, 202-203, 391; *por.* trwanie
- faktwarunkowania (p. *idappaccayatā*, s. *idaṃ-pratyayatā*) 147; *zob.* stan bycia tym uwarunkowanym
- falibilizm 29
- fałsz (s. *anrta*, p. *musā*) 48, 198, 290, 297, 309, 316, 318-319, 323-325, 345, 353, 359-360, 393
w sceptycyzmie 239, 241, 243-244, 246, 248, 250, 252, 257, 361-362
- fatalizm (p. *niyati-vāda*) 128
- filozofia pustki (s. *śūnyatā-vāda*) 40, 153, 382; *zob.* madhjamaka
- forma (materialna) (p., s. *rūpa*) 58-59, 67, 72-73, 76, 78-79, 81, 90, 118, 134, 144, 170, 172, 175, 179, 184, 215, 219, 282, 284, 310, 312, 327-328, 344-345, 378, 383-385, 389, 393-394
- fundament 37, 98, 100, 191, 226
- generalna teza naturalnego nastawienia 381, 392, 397-398
- głupiec (p. *bāla*) 175, 177-178, 288-290, 308, 389-390

- iluzja (s., p. *māyā*) 179-180, 219, 402
 indywidualne istnienie (p. *sakkāya*) 73-74; *zob.* poczucie indywidualnego istnienia
 innobyty (s. *parabhāva*) 192-195, 204, 381; *por.* samobyty
 istnienie (s. *astitā*, p. *atthitā*) 24, 29, 32-33, 35-38, 43-49, 54-56, 64, 67-68, 70-71, 73, 76, 79-80, 82, 86, 89, 92-100, 102-103, 109, 114, 116, 118, 120-121, 124-125, 130, 144-146, 149, 154, 157-158, 160, 163-164, 168-169, 175, 177-178, 185, 187, 189, 191-192, 195-203, 205, 212-213, 216, 221-223, 225-227, 283-284, 288, 309, 311, 324-325, 339, 347-348, 352-353, 383-385, 391, 396, 401-403; *por.* byty
 afirmacja istnienia 70, 77, 81, 99
 dwójnia (s., p. *dvaya*) istnienia i nieistnienia 55-56, 67, 83, 411
 intuicja istnienia 71, 97, 105, 158, 160, 190, 200, 211, 402
 opozycja istnienia i nieistnienia 75, 154, 158, 160, 177, 198-199; *por.* opozycja bytu i niebytu
 pragnienie istnienia (p. *bhava-taṇhā*) 74
 transcendentne 111, 116, 143
 jaźń (s. *ātman*, p. *attan*) 32, 34, 44, 71-73, 75-77, 83, 85-87, 91-93, 100, 112-114, 116, 122, 127, 157, 159-160, 179-180, 182, 184-185, 188, 190, 214-218, 221, 223, 271-272, 288, 318, 325, 328, 333, 336, 367, 377, 380, 391, 402, 411; *zob.* atman
 język (p. *nirutti*) 103-104, 111, 335-336, 347, 379, 389, 392, 394; *por.* codzienna praktyka
 jogaczara (s. *yogācāra*) 35, 38, 368-369, 383
 karman (s. *karman*) 44, 57, 79, 135, 235, 286, 360, 375
 katafaticzny 119
 koncepcja „niejednostronności” [prawdy] (s. *anekānta-vāda*) 129
 konieczność 27, 129, 146, 188
 konieczność przyczyny 133, 140-143, 149; *por.* wystarczalność przyczyny
 kontakt (p. *phassa*) 80, 87-88, 118, 120-121, 125, 134, 137, 144, 184, 215, 295, 312, 344
 konwencja (s. *saṃvṛti*, p. *saṃvutī*) 103-104, 206, 208, 283, 335, 363-364, 387; *zob.* prawda konwencjonalna
 konwencjonalny/konwencjonalnie 88, 110, 201, 206, 220, 336, 346-347, 373, 383
 w sceptycyzmie 254, 363-364
 kraniec/kres (p., s. *anta*) 61-62, 67, 86-87, 93-94, 96, 100, 157, 159-160, 175-176, 196-197, 199-200, 202, 408, 411

- kryterium poznawcze (s. *pramāṇa*)
 344
 w sceptycyzmie 257
 kwietyzm 26, 275
- leczenie; *por.* terapia
 dogmatyków według sceptycyzmu 263
 z poglądów według madhjamaki 343
- łgnięcie (p., s. *upādāna*) 43, 55-56, 71, 73-76, 79, 82-84, 90, 134, 144, 181, 220, 226, 236, 272, 282-287, 289, 303, 306-307, 318-319, 325-326, 333-337, 341, 352, 357, 359-360, 362, 380, 389, 391-392, 394, 396-397, 411; *zob.* chwytanie
 łgnięcie do poglądów (p. *diṭṭh-upādāna*) 284-287, 290, 292-293, 298, 303
- madhjamaka (s. *madhyamaka*) 34-41, 45-46, 49, 53-54, 153-154, 162, 183, 187, 191-192, 195, 197-198, 200, 202, 204, 206, 208-209, 211-212, 216, 218, 221, 223, 226, 232, 234, 238, 340-341, 343-344, 346-350, 353-356, 366, 368-369, 372-374, 380, 382-387, 389-390, 392-394, 396-398, 401; *zob.* filozofia pustki
 prasangika (s. *prāsaṅgika*) 349
 swatantrika (s. *svātantrika*) 349
- magia 278, 317
- magiczny 278-280
 magiczne rozumienie prawdy 279
- mahajana/wielki pojazd (s. *mahā-yāna*) 38, 46, 48, 62, 155, 157, 196, 209-211, 353, 368
 mahajanistyczny 54, 154, 159, 166-167, 190, 197
- materializm/materialiści (p., s. *lo-kāyata*, s. *cārvāka*) 128-129
- mądrość (s. *prajñā*, p. *pañña*) 90, 151, 178, 210, 236-237, 274, 326, 333, 358, 377, 383, 396, 403-404; *por.* poznanie; doskonałość mądrości
 oko mądrości (s. *prajñā-cakṣu*) 221
 trzy rodzaje mądrości 335, 361, 396
 właściwa mądrość (s. *samyak-prajñā*, p. *sammappañña*) 90, 151, 291-292, 328; *zob.* właściwe poznanie
- medytacja (*bhāvanā*) 57, 88, 118-119, 212, 278, 335, 361-363, 383, 396-398
- milczenie 114, 160, 199, 272, 318-319, 347, 372, 374-375, 387-389, 392, 394-395
- mimansa (s. *mīmāṃsā*) 37
- mistycyzm 338-339, 365, 368, 373, 384, 393-394; *por.* mistyka
- mistyka 365-367, 369-370, 373, 375, 384; *por.* doświadczenie
- mistyczne
- mistyka halucynogenów 370

- mniemanie 25, 69-70, 92, 317, 342, 393
 mniemanie w sceptycyzmie 255-256
 mniemanie według Platona (*doxa*) 359
 moment (p. *khāṇa*, s. *kṣāṇa*) 101
 myśl o przebudzeniu (s. *bodhi-citta*) 166, 181-182, 390
 myślenie (p. *vitakka*) 273, 312
- nakładanie/przypisanie fałszywej natury (s. *viparīta-svarūpādhyāropa*) 382, 387
 natura (s. *prakṛti*) 143, 166
 natura rzeczy (s. *dharmatā*) 184, 385-386; zob. porządek rzeczy
 naturalizm (s. *svabhāva-vāda*) 128
 nazwa (p. s. *nāman*, p., s. *adbhivaccana*) 186, 336; por. pojęcie
 nazwa jako całość psychiczna w relacji do formy 134, 175
 negacja
 jako przeciwieństwo asercji 305, 325, 345
 negatywizm 33
 neopirronizm 234, 240, 246, 269-270, 319; zob. sceptycyzm
 nicość/Nicość 22-25, 28, 35, 37-38, 76, 100, 163, 200, 226, 377, 384-385, 394-395, 401
 niebyt (s., p. *asat*, *abhāva*) 22, 24-25, 76, 100, 127, 154, 189, 195-196, 211, 216, 222, 297, 309, 381, 386, 391, 401-402; por. nicłość; nieistnienie
- niechwytywanie 179, 322, 346
 niechwytywanie żadnych dharm (s. *sarva-dharmāparigrhīta*) 170, 274
 nieistnienie (s. *nāstitā*, p. *n'atthitā*) 21, 24, 33, 35-38, 43-44, 46-49, 54-56, 64, 67-68, 71, 73, 76-77, 79-82, 89, 91-100, 103, 111, 113-114, 116, 121, 123-125, 130, 145, 154, 157-158, 160, 165, 168-169, 171, 188-189, 195-203, 211, 213, 216, 221-223, 225-227, 309, 325, 347-348, 351-353, 355, 391, 401-403, 411; por. niebyt
 pragnienie nieistnienia (*vibhava-taṇhā*) 74-75
 w relacji do niewiedzy (*avidyā*) 175-178
 niejaźń (s. *anātman*, p. *anattā*) 113, 185, 217, 223, 288, 396, 402; zob. bejaźniowość
 niejaźniowość (s. *nairātmya*) 113, 157, 159-160, 212-213, 216, 218-220, 288
 niełgnięcie / brak łgnięcia 48, 120-121, 152, 165, 180-182, 316, 340, 342, 352, 359, 361, 378-379, 390-391, 395, 411
 niemyśl (s. *acitta*) 166-170, 181, 390
 nieobecność niepokoju (*tarachē*) 252
 nieodpowiednia uwaga (p. *ayoni-so manasikāra*) 300; zob. odpowiednia uwaga
 niepowstawanie (s. *anutpāda*) 183, 207, 374

- niesamobyt (s. *asvabāva*) 162; *por.*
brak samobytu
- niesamobytność (s. *asvabhāvatva*,
niḥsvabhāvatva) 90, 188, 212,
217, 220; *zob.* niesubstancjalność
- niesubstancjalność (s. *asvabhāvatva*,
niḥsvabhāvatva) 161-162, 212,
219, 339, 385; *zob.* niesamobyt-
ność
- nietrwałość (s. *anityatā*) 56, 103,
122, 136, 147, 157, 160, 183,
207, 220, 242, 316, 374
- niewiedza (s. *avidyā*, p. *avijjā*) 86,
93, 96, 124, 134-135, 137, 140,
142, 144, 147, 164, 172, 190,
200, 216, 223, 235, 280, 282,
288-290, 297, 311, 318-319,
379-380, 382, 388, 395, 408,
411; *por.* błąd poznawczy
w relacji do nieistnienia (s. *avi-
dya*) 175-178
- niewyraźność (jako cecha do-
świadczenia mistycznego) 369,
371-373, 375, 387
- niewyrokovanie (*aphasia*) 239-240,
243-244, 246-250, 253, 267, 362
- niewzruszoność dhammy (p. *dham-
ma-niyāmata*) 147
- nihilizm 21, 25-30, 33, 38-40, 89,
225, 338, 386
aleologiczny 29-30
egzystencjalny 29-30
epistemologiczny 22, 29-30, 32,
36, 44, 271
etyczny/moralny 29-30, 44, 87
metafizyczny 22, 29-30, 32, 36,
117, 270-271
zarzut nihilizmu 21, 31-37, 44-
45, 199, 234, 350, 402-403
- nirwana (s. *nirvāṇa*; p. *nibbāna*) 33,
35, 38, 107-108, 115, 175, 180,
199, 212, 214-215, 220, 222-
223, 236, 272, 278, 280-281,
290, 293, 301-302, 340-341,
351-352, 362, 365, 374, 376-
377, 380, 386, 390-392, 403;
por. wyzwolenie
- njaja (s. *nyāya*) 37, 122, 371
- oderwanie (p., s. *viveka*, s. *viviktatā*)
224, 295, 326
- odpowiednia uwaga (p. *yoniso ma-
nasikāra*) 300
- ogniwo (p., s. *nidāna*) 132, 134-
138, 140-142, 144, 148, 157;
zob. podstawa
- omroczenie (p., s. *moha*) 31, 274,
302, 326, 332; *por.* niewiedza
- ontologia 27, 69-70, 96-98, 223
dystrybutywna 97-98, 158, 325
fundamentalna 97-98
typy ontologii 70
- opozycja bytu i niebytu 216, 222;
zob. byt
- opozycja istnienia i nieistnienia 75,
154, 158, 160, 177, 198-199;
zob. istnienie
- osoba (s. *pudgala*) 36, 163-164, 180,
377

- panteizm 26
 panteistyczna ontologia 70
 paradoks 62-63, 171-172, 207, 377, 379
 paradoksalny 185, 206, 372, 376
 paradoksalność 185
 pesymizm 26
 podłoże/podstawa (s., p. *upadhi*) 55, 82, 144, 236, 411
 początek (s., p. *samudaya*) 130; zob. powstawanie
 poczucie indywidualnego istnienia / poczucie „ja” (p. *sakkāya-diṭṭhi*, s. *sat-kāya-drṣṭi*) 72-73, 75, 77-79, 82, 106, 124, 190, 212, 284, 315
 przeświadczenie o indywidualnym istnieniu 72, 282
 „pod włos” (p. *paṭiloma*, s. *pratiloma*) 135, 142
 podstawa (p., s. *nidāna*) 130, 132, 327; zob. ogniwo
 pogląd (s. *drṣṭi*, p. *diṭṭhi*, s. *darśana*) 71, 76-80, 85-86, 91-92, 101, 104, 114, 119-120, 126, 128, 139, 150, 163, 202, 217, 272-275, 279-281, 285, 287, 289, 292-301, 303, 305-311, 314-317, 323-326, 328-335, 337-339, 341-345, 347, 351, 353, 356-362, 364, 391-394, 403, 408; por. teza
 dążenie do poglądu (p. *diṭṭhi-gata*) 296, 326; por. pragnienie posiadania poglądu
 właściwy pogląd (s. *samyag-drṣṭi*, p. *sammā-diṭṭhi*) 43, 48, 54-55, 79, 88-90, 176, 287, 290, 307, 391, 411
 niewłaściwy/błędny/fałszywy pogląd (s. *mithyā-drṣṭi*, p. *micchā-diṭṭhi*) 71-72, 78-79, 176, 286-287, 293, 330, 333-334, 340-341, 360, 392
 pogląd według sceptycyzmu 233, 244, 362-364
 pojazd słuchaczy (s. *śrāvaka-yāna*) 210
 pojęcie 36-37, 67, 74-75, 77, 87, 92, 114, 203, 212, 216, 270, 298-299, 317, 320, 335, 337, 344, 358, 377, 380
 pojęcie/określenie (p. *paññatti*, s. *prajñapti*) 58-59, 62, 104, 270, 312, 336; zob. względna nazwa
 pojęcie/postrzeżenie (s. *samjñā*, p. *saññā*) 118, 182, 184, 190, 273-274, 294, 299, 311-312, 326-327, 377
 pojęcie/wyobrażenie (s. *kalpana*) 221
 pojęciowe rozplenienie (s. *prapañca*, p. *papañca*) 207, 225, 273, 275, 312, 327, 374
 pokarm (p. *āhāra*) 87, 131, 144
 poszukiwacz (*zetterikoṭi*) 239
 porządek rzeczy (s. *dharmata-niyāma*) 189, 386
 porzucenie (p. *paḥāna*) 6, 236, 328, 403-404
 postrzeganie, percepcja (s. *pratyakṣa*) 344
 powód (p. *kāraṇa*) 130

- powstawanie (s. *samutpāda*, p. *samuppāda*, s., p. *samudaya*) 60, 63-64, 74, 76, 84-91, 126, 144, 148, 183, 201, 207, 222, 227, 235, 291, 301, 317, 378, 411; zob. początek; zależne powstawanie
- powstawanie indywidualnego istnienia (p. *sakkāya-samudaya*) 74
- przypadkowe powstawanie (p. *adhippica-samuppāda*) 126
- pozaświatowa (s. *lokottara*, p. *lokuttara*) 218-219
- poznanie (s. *jñāna*, p. *ñāna*) 89, 199, 313-314, 333, 403, 411; zob. wiedza
- bezpośrednie/wyższe/doskonałe poznanie (p. *abhiññā*) 69, 236, 334, 337, 403-404
- błędne, fałszywe poznanie (s. *mithyā-jñāna*) 359
- pełne poznanie (p. *pariññā*) 236
- poznanie według Platona (*episteme*) 359
- właściwe poznanie/mądrość (p. *sammadaññā*, s. *samyak-prajñā*, p. *sammappaññā*) 69, 89-90, 302, 359
- pożądanie (p. *icchā*) 92, 119, 220, 283, 296
- pragnienie
- pragnienie (*kāma*) 236; zob. przyjemność zmysłowa
- pragnienie (p. *taṇhā*, p., s. *rāga*, p., s. *lobha*) 31, 72, 74, 134, 138-139, 144, 282, 298, 302, 332; por. żądza
- pragnienie istnienia (p. *bhava-rāga*, *bhava-taṇhā*) 74, 146, 311
- pragnienie nieistnienia (p. *vibhava-taṇhā*) 74-75
- pragnienie posiadania poglądu (p. *diṭṭhi-rāga*) 306, 326
- pragnienie zmysłowe (p. *kāma-rāga*, p. *kāma-taṇhā*) 74, 306
- pragnienie/intencja/pożądanie (p., s. *chanda*) 79, 273, 282, 296, 310, 313
- pożądanie przyjemności zmysłowej (p. *kāmacchanda*) 282
- prawda (s. *satya*, p. *sacca*) 198, 237, 297, 308-309, 329-333, 345, 352
- koncepcja/teoria/idea dwóch prawd 62, 94, 104, 123, 373
- konwencjonalna (s. *saṃvṛti-satya*, p. *saṃvṛti-sacca*) / codziennej praktyki (s. *vyavahāra-satya*) 104, 123, 200, 206-207
- ostateczna (s. *paramārtha-satya*, p. *paramattha-sacca*) 123
- strzeżenie prawdy (p. *saccānurakkhāna*) 331
- przedstawienie (p. *maññanā*) 90, 178, 280, 302, 308
- przejrzysta (s. *prabhāsvara*) 166-167
- przeświadczenie o indywidualnym istnieniu, zob. poczucie indywidualnego istnienia
- przyczyna (s., p. *betu*) 125, 130-131, 133, 191, 203; por. związek przy-

- czynowo-skutkowy; teoria przy-
czynowości; zależne powstawanie
przyjemność zmysłowa (*kāma*) 74,
282, 284, 306
- przywiązanie do praktyk i ślu-
bów religijnych (p. *śilabbata-
-parāmāsa*) 282
- pustka (s. *śūnyatā*, *śūnyatva*, p.
suññatā, s. *vivikta*) 35-37, 39,
45-46, 157, 161-165, 172, 178-
179, 181-185, 187, 199-201,
207-215, 217-221, 225-227,
339, 341-343, 349, 353, 377,
380-382, 386-387, 389, 393-394
pustka pustki (s. *śūnyatā-
-śūnyatā*) 163
- pycha (p., s. *māna*) 166, 282, 311,
335-336, 390
- racjonalista/logik (p. *takkī*) 321,
334
- realizm 38, 65, 105-106, 109, 111,
113, 115, 118, 120-121
realizm abstrakcyjny 109
realizm skonstruowany 115
- równa siła uzasadnień / równosil-
ność sądów (*isostenia*) 239-240,
246, 250-252, 260, 263, 266,
269, 297
- równowaga umysłu (s. *upekṣa*) 118,
182, 296, 395, 397
- samobyty (s. *svabhāva*) 35, 162, 171,
183, 185, 188, 191-194, 200-
201, 203-207, 380, 382-384,
386, 392; *por.* innobyty
- brak samobyty (s. *niḥsvabhāva*)
35-36, 162-163, 192, 385
różne znaczenia „samobyty” 191,
380-381
- samoistność 101, 171-172
- sankhja (s. *sāṃkhya*) 126, 143, 204
- sarvastivāda (s. *sarvāsti-vāda*) 95,
131, 149, 203, 208-209
- sceptycyzm 48, 231-234, 238-240,
244-245, 250-253, 255, 259-
262, 264, 266-270, 273, 275,
285, 296-297, 304, 312, 322,
329, 331, 339, 343, 350, 353-
354, 356, 358-359, 362-364,
394; *zob.* neopirronizm
- sceptycyzm akademicki 238-240
- sceptycyzm jako terapia 250, 267
- skalanie (p. *kilesa*) 157, 236, 332
- skaza/wyciek (p. *āsava*, s. *āsrava*)
69, 235-236, 282, 294, 296, 301-
302, 335, 361, 411; *por.* wylew;
związanie
- skaza bytowania / [skłaniania się
ku] istnieniu (p. *bhavāsava*) 235,
282
- skaza niewiedzy (p. *avijjāsava*)
235, 282
- skaza przyjemności zmysłowej
(p. *kāmāsava*) 235
- skaza żywienia poglądów / [skła-
niania się ku] poglądowi (p. *diṭṭh-
-āsava*) 235, 282, 286, 294
- skłonność umysłu (p. *cetaso
adhiṭṭhāna*, s. *cetaso 'dhiṣṭhāna*)
83, 91-92, 411; *zob.* umysłowe
stanowisko

- skłonność do ideacji i rozpleniania myśli (p. *papañca-saññā-saṅkhā*) 273
- skupienie (p., s. *samādhi*) 90, 170, 173, 213, 236, 328, 379
- skupienie na pustce (p. *suññato samādhi*) 213
- skupienie zwane „niełgnięciem do / niechwytniem żadnych dharm” 170, 173, 378-379
- skutek (p., s. *phala*) 82, 126, 128-129, 133, 140, 142-143, 145-146, 204-205; zob. zdolność do wywoływania skutku
- sofista (p. *venayika*) 31-32, 270-271
- spokój umysłu (p. *santi*) 237, 274, 317, 323, 362
- spokój według sceptyków 243, 245-248, 252, 254-258, 260-268, 362; por. *ataraxia*; uspokojenie umysłu; *apatheia*
- spór (p., s. *vāda, vivāda*) 91, 118, 139, 197, 274, 290, 295, 301, 304-307, 311-312, 316, 319, 326, 344-345, 348-349, 351, 358; zob. dyskusja
- stałość dhammy (p. *dharmatṭhitatā*) 147
- stan bycia tym uwarunkowanym (p. *idappaccayata*, s. *idam-pratyayata*) 146-147, 206; zob. fakt warunkowania
- starość-i-śmierć (p., s. *jarā-marāṇa*) 125, 134, 141, 283
- szczęście (*eudaimonia*) 241, 362
- ścieżka (s. *mārga*, p. *magga*) 40, 174-175, 227
- bodhisattwy 172
- ośmioraka 90, 280, 287, 403
- transcendentalna 140
- środkowa droga (s. *madhyamā pratipad*, p. *majjhima paṭipadā*) 40, 54, 86-87, 92-93, 95, 100, 123, 151, 154, 157-159, 165, 175, 190, 196, 201-202, 386, 391, 403, 408, 411; zob. droga środka
- idea środkowej drogi 96-98, 157, 160, 164, 211, 218
- świadomość (s. *viññāna*, p. *viññāṇa*) 58-59, 73, 76, 87-88, 90, 120, 125, 134, 144, 184, 215, 219, 284, 312, 344-345
- świat (p., s. *loka*) 56-67, 74, 78, 89, 101, 187, 189, 199, 217, 411
- świat formacji (p. *saṅkhāra-loka*) 57
- świat istot czujących (s. *sattva-loka*, p. *satta-loka*) 57
- świat-pojemnik (s. *bhājana-loka*) 57
- świat przestrzenny (p. *okāsa-loka*) 57
- tathagatagarbha (s. *tathāgata-garbhā*) 398
- takość (s., p. *tathatā*) 147, 185, 188-189, 385-386, 394
- teoria/koncepcja przyczynowości 131, 143, 203, 208; por. związek przyczynowo-skutkowy
- terapia, por. leczenie

- w sceptycyzmie 250, 267
- tetralemat (s. *catuṣ-koṭi*) 71-73, 86-119, 126, 129-130, 168-169, 186, 188-189
- teza (s. *pratijñā*, *pakṣa*) 339, 345, 348, 393; *por.* pogląd
- therawada (p. *thera-vāda*) 65, 95, 106, 149, 365, 368
- tożsamość/jedność (p. *ekatta*, s. *ekattva*) 69, 96, 125, 145, 179, 191-192, 195, 200, 206-207, 216, 386, 401
- trwanie (s. *śāsvata*) 71, 76, 86, 200, 288; *por.* eternalizm
- trzy ćwiczenia 90
- trzy znaki egzystencji (s. *tri-lakṣaṇa*) 242
- (umysłowe) stanowisko 92, 185, 316, 350; *por.* skłonność umysłu
- unicestwienie/zniszczenie (s., p. *uccheda*, s. *vināśa*, p. *vināsa*) 23, 31-32, 85-87, 163, 183, 199-200, 202, 207, 222, 271; *por.* anihilacjonizm
- upodobanie (p., s. *abhinandana*) 68-69, 70, 92, 298, 301-302, 352
- upodobanie/skłonność [do poglądu, idei] (p., s. *ruci*) 330, 332
- uspokojenie umysłu (*ataraxia*) 240, 244, 246-247, 252, 257, 262
- ustanie/ustawianie/unicestwienie/zanik (p., s. *nirodha*) 60, 63-64, 74, 89, 93, 132, 150, 172, 227, 408, 411
- uważność (p. *satimā*) 300, 332
- wajsieszika (s. *vaiśeṣika*) 37, 122
- warunek (s. *pratyaya*, p. *paccaya*) 125, 130-131, 141-142, 150, 191, 204, 207, 291
- wątpienie (p. *katham-kathā*, p. *vicikicchā*) 237-238, 282, 291, 311-315, 317, 319-320, 322
- wenajika (p. *venayika*) 31-32, 270-272; *por.* sofista
- wgląd (s. *vipaśyanā*) 221, 278, 362, 366, 397
- wiara/zaufanie (p. *saddhā*, s. *śraddhā*) 140, 175, 281, 300, 314, 330-334, 342-343, 393
- widzenie (s. *paśya*, p. *passa*, s. *darśana*) 83, 89, 92, 189, 196, 202, 235, 299, 301, 311, 322, 332, 346, 352, 357-358, 362-363, 403
- widzenie jako bezpośrednia naoczność (s. *darśana*, p. *dassana*) 150, 301, 309
- widzenie rzeczy, jaką jest (s. *yat-bhā-bhūta*) 90-91, 146, 236-237, 299, 307, 310, 328, 342, 356-357, 360, 362-363, 391-394, 403
- widzenie samobytu 381-382
- wiedza (p. *ñāna*, s. *jñāna*,) 296, 303, 322; *zob.* poznanie
- więzy/kajdany (p. *saṃyojana*, p. *gantha*) 217, 238, 274, 282, 300, 302, 326, 336
- własna natura (s. *svarūpa*) 387
- fałszywa natura (s. *viparīta-svarūpa*) 382
- wyciszanie (s. *śamatha*, p. *samatha*, p. *upasama*) 221, 366, 403

- wylew/rozlewisko (p. *ogha*) 33, 282, 294
- wyrzeczenie (p. *cāga*) 237
- występek (*pāpa*) 199; *por.* cnota
- wyzwolenie (s. *mokṣa*; s. *vimukti*; p. *vimutti*) 43, 62, 64, 67, 92, 108-109, 124, 136, 140-144, 150-152, 161, 164, 197, 199, 214, 216, 220-221, 225-226, 235, 238, 272, 276-277, 292, 309, 318, 337, 340-341, 347, 356, 361, 392, 402-403
- względna nazwa (s. *prajñaptir upādāya*) 201
- „z włosem” (*anuloma*) 134, 142, 157; *zob.* zależne powstawanie
- zależne powstawanie (s. *pratītya-samutpāda*, p. *paṭicca-samup-pāda*) 48, 54, 96, 119, 124, 130-131, 134-138, 140-143, 145-151, 157-158, 201, 205, 207, 211, 227, 283, 301, 311
- zależne powstawanie w relacji do pustki 161-162, 201-203, 205, 208, 212, 227
- zarzut beczynności 254, 259
- zawieszenie sądów (*epochē*) 239-240, 245-247, 250, 252-253, 256-257, 263-268, 342, 362, 388; *zob.* *epochē*
- zawieszenie opinii według Buddy 125, 272, 332, 362
- zdolność do wywoływania skutku (s. *artha-kriyā-kāritva*) 149
- zespół (s. *skandha*, p. *khandha*) 55-56, 64-67, 72-79, 81-82, 90, 92, 99, 101, 103, 106, 112-113, 122, 134, 139, 170, 172, 179-180, 184, 188, 215, 220, 235-236, 271, 282-283, 325, 345, 378, 383, 411
- zespół warunków (p. *hetu-samūha*) 133
- znajdowanie upodobania (p., s. *abhinandana*) 69-70, 298, 301-302, 352
- znak (s., p. *nimitta*) 172, 378
- zręczne środki 94, 390
- związanie/jarzmo/uwiązanie (p., s. *yoga, samyoga*) 282, 352
- związek przyczynowo-skutkowy 131, 148; *por.* teoria przyczynowości
- żądza (s. *trṣṇā, rāga, lobha*) 139, 326, 352, 402-403; *por.* pragnienie

SUMMARY

Beyond being and non-being

Buddhist philosophy against the charge of nihilism

The subject of this book is the so-called ‘Buddhist nihilism’. I refer to it as ‘so-called’ because I view the category of nihilism as relative rather than absolute. In other words, a thought can be perceived as nihilist only in relation to another contrasting affirmatory thought. The Buddha teaches in the *Kātyāyana-sūtra* that one should give up the categories of existence and non-existence as they lack descriptive value. Therefore, from the point of view of a theory that affirms being (i.e. recognizes that the category of being/existence has a descriptive value), the Buddha’s position may accurately be labelled as nihilism. Within that framework, the category of existence is treated as an objective one. However, this position loses its validity if it is considered from the perspective of the Buddha’s teachings. According to the view of the Middle Way, treating being/existence as an objective category is a manifestation of a cognitive error. Undermining the objectivity of existence and non-existence, the Buddha revokes nihilism and affirmatism. He achieves this on two planes – the metaphysical and the epistemological.

The starting point of the work is a detailed analysis of the parallel Sanskrit and Pāli versions of the *Discourse to Kātyāyana* (*Kātyāyana-sūtra* / *Kaccānagotta-sutta*). I agree with the opinion of Mattia Salvini (Salvini, 2011) on the important potential consequences stemming

from the seemingly small differences between these two versions in the expression of extremes that should be avoided. I argue that this is a difference between two types of ontologies, i.e. the fundamental and the distributive ontology. The first one is characteristic of the Sanskrit discourse, the second one of the Pāli version.

I maintain that the Buddha's understanding of existence and non-existence is closely related to the way he approaches the issue of the self. The analysis of the self has a distinct character in the sense that the reflections pertaining to it are not analogous to those on the existence or non-existence of other objects. This analysis is meant to reveal the source of the very concept of existence, the moment at which the sense of existence is constituted. The Buddha shows that the concept of existence is constituted in the experience of one's own selfness. *Sat-kāya-dr̥ṣṭi* is a paradigm for all existence. In that sense, the analysis of the self belongs to the fundamental ontology. We can also say that it is transcendental or phenomenological in its character. However, Abhidharma puts this analysis on an empirical plane. In other words, Abhidharma treats it as an inquiry into the question of whether the self exists. This contrasting perspective finds its reflection in the modification of the Pāli version of the *Discourse to Katyāyana* through an introduction of a universal quantifier. While the opposition between existence and non-existence is fundamental in its character, the opposition between the judgments 'everything exists' and 'nothing exists' is formulated at the level of distributive ontology. The questions posed by the distributive ontology are not about understanding existence but about what exists. Within this ontology, the concept of existence is treated as a primary and objective concept. Therefore, from the perspective of philosophy which grasps our experience itself as a manifestation of a cognitive error, this means that the concept of existence is free from the aforementioned error. Here, Abhidharma departs from the message of the *Discourse to Katyāyana*, in which understanding of the existence is treated as a problem. A sense of self, a sense of your own identity, is a paradigm

for all concepts of existence and being (and thus of non-existence and non-being).

This understanding of existence corresponds to the understanding of the world as a phenomenon. In regard to the understanding of the world and the aggregates, I agree with the interpretation given by Sue Hamilton (Hamilton, 1999; Hamilton, 2000) and recently maintained by Alexander Wynne (Wynne, 2010; Wynne, 2015). At the same time, I point out the inconsistencies in the opinions of these researchers. On the one hand, they claim that the Buddha speaks only about phenomena; on the other hand, they state (Hamilton) or suggest (Wynne) that the Buddha accepts the existence of transcendent reality. Contrary to their assurances, they smuggle the concept of objective existence which describes this transcendent reality. Although this conviction can be found in contemporary anti-realism (e.g. in the works of authors such as Putnam or Dummett), I claim that it cannot be maintained with regard to the Buddha's position.

The question of understanding of dependent origination is a significant issue to which I devote a lot of attention in the first part of the book. In the *Discourse to Kātyāyana*, the seeing of dependent origination is a remedy for being stuck in both affirmation and negation of existence. Firstly, I show that the category of dependent origination relates only to experience, not to the alleged external world. Secondly, I show that the context for its assertion is a soteriological need, and thirdly, that according to this need, the Buddha is interested only in the aspect of necessity, not sufficiency of causal conditioning.

I further show that the approach revealed in the Sanskrit version of the *Discourse to Kātyāyana* was upheld in the early Mahāyāna sutras (*Kāśyapaparivarta-sūtra*, *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*) and became the foundation for Nāgārjuna's texts. I claim that Nāgārjuna's critique of Abhidharma has its basis in a different way of understanding existence. Nāgārjuna opposes distributive ontology, according to which existence belongs to objects defined from their own site. His idea of emptiness is not revolutionary; it is a direct consequence of

the analysis of the self which reveals that the concept of objective existence is constituted by a sense of selfness. In other words, the concept of *dharmā-nairātmya* is not associated with the reinterpretation of the concept of *puṅgalā-nairātmya* by extending its meaning but a consequence of understanding existence as a transcendental category.

The second part of the book is devoted to the issue of the alleged scepticism of the Buddha and Nāgārjuna. In this part, I debate to the work of Christopher Beckwith (Beckwith, 2015). However, I am not discussing his historical thesis which claims that the inspiration for the thought of Pyrrho of Elis was early Buddhist thought. It cannot be ruled out with certainty that such inspiration did not take place. In turn, I focus on another much stronger thesis that Pyrrho's thought, in its content and structure, is a copy of the early Buddhist thought. In my work, I definitively reject this thesis.

I show that the analogies between the thought of Pyrrho and neo-Pyrrhonism and the early thought of the Buddha preserved in the *Sutta-nipāta* (especially in the *Aṭṭhaka-vagga*) are superficial and apparent. I think that the main difference between Buddhist thought and Pyrrho's scepticism is, firstly, the orientation of the logical relations between the ideas that form the conceptual structures of both positions, and secondly, a completely different way of understanding the declaration of having no views. Although declarations of having no views seem to be similar in the literal expression, the meanings are not equivalent. This is due to several contrasting understandings of some of the key concepts. The first discrepancy is in the understanding of experience. In particular, it is in a difference of understanding what is natural: i.e. for a sceptic the experience of pleasure and unpleasantness is natural, and he or she can follow it making his or her decisions, whereas for the Buddha this is where the problem begins. Secondly, the traditions disagree in their understanding of the concept of the view. Classical scepticism comprehends the view only in an epistemological context, while for the early Buddhist thought the

affective aspect is important. The psychological and cognitive context plays no role in classical scepticism. In contrast, in the Buddhist understanding, having a view is a manifestation of egotism and finds its expression in clinging. Furthermore, there is a divergence in the understanding of conventions and a different way of understanding of the final well-being.

In refuting Beckwith's thesis, the fundamental point of my reasoning is the distinction between the three types of people with regard to their attitude towards the discussion that appears in the *Sutta-nipāta* IV.3.1. This distinction is important because it proves that for the early Buddhist thought the problem was clinging to every opinion as such (even to the true one) and not the ability to determine truthfulness or falsehood of a judgment. Finally, I argue that sceptics have no views, because they cannot have any. Buddhas have no views, because they don't need to have any. This is the principal difference between them.

Many scholars suggest that this sceptical attitude has become the most apparent in Madhyamaka philosophy. I reject this claim. In my opinion, Nāgārjuna's critique of cognitive criteria carried out in the *Vigraha-vyāvartanī* is not epistemological but ontological in its character. Nāgārjuna rejects not the idea of knowing as such, but the possibility of knowing in the world of things endowed with self-being. In the last chapter, I also reject the belief in the mystical nature of Madhyamaka philosophy.

Contents

Abbreviations 11

 Source literature..... 11

 Journals 12

 Other abbreviations..... 13

Citation rules 15

Preface 17

Introduction

1. The problem of nihilism 21

 1.1. Nihilism as a descriptive and evaluative category..... 25

 1.2. Different concepts of nihilism 28

2. The problem of Buddhist nihilism 31

 2.1. The Buddha as a nihilist..... 31

 2.2. Nihilism of Madhyamaka..... 34

3. Methodological assumptions 43

 3.1. The aim of the work..... 43

 3.2. What material will be studied..... 47

Part one

“IF THERE IS NO BEING...”

BUDDHISM AS A PHILOSOPHY OF NOTHINGNESS?

1. Beyond existence and non-existence, or how to understand
 the Buddha’s Dharma 53

1.1. The middle way in the <i>Discourse to Kātyāyana</i>	53
1.2. The idea of the world in the Buddha's thought	56
1.3. Two extremes – existence and non-existence	67
1.4. The seeing of arising and ceasing as a remedy for existence and non-existence.....	83
1.5. The principle of dependent origination as the middle way....	92
1.5.1. Fundamental ontology and distributive ontology	96
1.5.2. Anti-realism of the Buddha's thought.....	104
1.5.3. Teaching on dependent origination.....	123
2. Beyond being and non-being, or how to understand emptiness	153
2.1. The significance of the <i>Discourse to Kātyāyana</i> in Nāgārjun's thought.....	153
2.2. Existence and non-existence in early Mahāyāna literature	155
2.3. The middle way as emptiness.....	190

Part two

TRUTH AS THE OBJECT OF CLINGING BEYOND EPISTEMOLOGICAL ABSOLUTISM AND NIHILISM

1. The Buddha's teaching as scepticism.....	231
1.1. Knowledge, seeing, wisdom.....	231
1.2. What is scepticism?.....	238
1.3. Sceptical tendencies in early Buddhism.....	270
1.4. Truth and the matter of cognitive attitude	276
1.5. Clinging to the truth as an epistemological problem	285
1.5.1. Dispute as a way of expressing clinging.....	304
1.5.2. Doubt as a way of expressing clinging.....	312
1.5.3. The alleged internal contradiction	322
1.5.4. What is the role of a view as a representation?	329
1.5.5. About the language of instruction	335
1.6. Why does Nāgārjuna not have his own views?	338
1.7. Why does Buddhism have nothing to do with scepticism?....	356
2. The seeing of emptiness and a mystical experience.....	365
2.1. Buddhism as mysticism.....	365
2.2. Characteristics of a mystical experience.....	369

2.3. Madhyamaka as mysticism	372
2.4. Emptiness and Nothingness	380
2.5. The meaning of silence in Madhyamaka	387
2.6. Why is a yogic cognitive experience not a mystical experience?	395
Final remarks	401
Additions	
Appendix 1. The discourse to a brahmin (<i>Brāhmaṇa-sūtra</i>)	407
Appendix 2. The discourse to Kātyāyana (<i>Kātyāyana-sūtra</i>)	409
Bibliography	413
Primary source literature	413
Buddhist literature	413
Indian non-Buddhist literature	422
Non-Indian literature	423
Secondary source literature	423
Index of names	449
Index of concepts	457
Summary. Beyond being and non-being. Buddhist philosophy against the charge of nihilism	471

KRZYSZTOF JAKUBCZAK – filozof, kulturoznawca, wykładowca w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania badawcze obejmują ogólnie myśl i kulturę indo-buddyjską. W szczególności zajmuje go buddyjska filozofia, w tym tradycja madhjamaki – doktryna głosząca pustkę wszystkich rzeczy. Autor licznych publikacji poświęconych filozofii, a ostatnio także sztuce buddyjskiej.

Jeśli wartościową książką jest ta, w której przytłaczająca większość zdań jest wartościowa, a te wartościowe zdania pojawiają się w książce we właściwym miejscu, to Krzysztof Jakubczak napisał wartościową książkę. Właściwe rozmieszczenie zdań oznacza zarówno ich usytuowanie w odpowiednich zbiorach, stanowiących części książki, jak i ich – zdań i zbiorów zdań – właściwe następstwo. To pierwsze oznacza, że książka jest wartościowa ze względu na udaną konstrukcję, zaś to drugie, że jej treść jest spójna, co zapewnia tej konstrukcji zwartość. Natomiast za kryteria wartościowości samych zdań przyjmuję tu poprawność formalną, sprawność językową, a nade wszystko odkrywczość ich treści. Ta ostatnia oznacza nie tylko to, że treść zdań ujawnia czytelnikowi coś, czego przed ich lekturą nie wiedział, ale i to, że owo coś nie było znane bądź nie zostało w tak jasny sposób wyeksplikowane przez badaczy podejmujących rozważane w książce zagadnienia.

Z recenzji wydawniczej prof. Krzysztofa Kosiora

<https://akademicka.pl/>