

Wiesław Kurpiewski*

ONTOLOGIA W UJĘCIU KOMPARATYWNYM – MYŚL EUROPEJSKA I BUDDYJSKA. WYBRANE ZAGADNIENIA

Artykuł jest wprowadzeniem do systematycznej analizy porównawczej filozofii europejskiej z filozofią buddyjską. Tak szerokie ujęcie tematu jest usprawiedliwione tym, że w badaniach komparatywnych ważne jest także spojrzenie na całość tradycji, którą się bada. Artykuł zawierać będzie odniesienia zarówno do ogólnych ujęć, zasadniczych nurtów i reprezentatywnych poglądów, jak i do znanych postaci europejskiej filozofii, w tym współczesnych polskich myślicieli. Omawiając filozofię buddyjską, autor koncentruje się przede wszystkim na systemach mahajany, w tym filozoficznych poglądach głoszonych współcześnie w buddyzmie tybetańskim. Sposób podejścia do samego tematu jest jednak wybiórczy i skrótowy, co podyktowane jest obszernością badanych zagadnień, których nie sposób zamknąć w wąskich ramach artykułu.

Istotne jest podkreślenie potrzeby międzykulturowego podejścia we współcześnie uprawianej filozofii. O ile intelektualna konfrontacja buddyzmu z hinduizmem w klasycznym okresie (I tysiąclecie n. e.) na terenie Indii jest zamkniętą kartą, to dokonujące się na naszych oczach zetknięcie się Europy z myślą buddyjską powinno zaowocować szerszym niż dotąd polem dialogu. Chodzi nie tylko o kwestie podstawowe, także o specjalistyczne zagadnienia z zakresu teorii poznania, logiki formalnej czy psychologii, o co apelował już w okresie międzywojennym nasz znakomity indolog S. Schayer (1927a: 74).

Znaczenie badań porównawczych Schayer trafnie ujął w następujących słowach:

Wartość istotna filozofii indyjskiej dla naszej kultury polega na tym, że studium idei indyjskich może stać się dla nas sokratejską *technē maiēutikē*, że nas zmusza poddać wszechstronnej rewizji tradycyjne sformułowania i rozwiązania, wartości i ideały, że nam pomoże w demaskowaniu jednostronnych aspektów, i wreszcie: że nas postawi w obliczu nowych zagadnień i wzbogaci nasze życie duchowe nowymi dotychczas niezrealizowanymi możliwościami (uwspółcześnienie tekstu – W. K.) (Schayer: 73).

Jednak pełniejsza i szersza wymiana myśli jest kwestią przyszłości, ponieważ może mieć miejsce dopiero po lepszym poznaniu myśli buddyjskiej.

* Adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Stosowanych AGH

1. METODY KOMPARATYSTYKI

– JAK PORÓWNYWAĆ ODMIENNE TRADYCJE FILOZOFICZNE?

Podstawową metodą filozofii komparatywnej jest, po mniej lub bardziej dokładnym zaprezentowaniu badanego materiału, ustalanie podobieństw i zbieżności oraz różnic i rozbieżności porównywanych filozofii. Przy dokładniejszym i bardziej kompleksowym badaniu równie ważne staje się uchwycenie różnic wśród podobieństw i podobieństwa pomiędzy różnicami.

Przy porównaniu tradycji europejskiej i buddyjskiej różnice będą przeważać nad podobieństwami, gdyż już wstępne porównanie obu tych tradycji filozoficznych, pokazuje ich zasadniczą odrębność. Obie strony mają swoje, wypracowane w trakcie długiego wewnętrznego rozwoju, stanowiska i sposoby argumentacji na ich rzecz. Przy czym rozstrzygające argumenty oparte są na zupełnie innych przesłankach: w przypadku buddyzmu będą to medytacyjne wglądy, w przypadku filozofii europejskiej – wynik pojęciowych analiz.

Można powiedzieć więcej, główne tradycje filozoficzne: europejska, indyjska i chińska, charakteryzują się wysokim stopniem wewnętrznej integracji. Stanowią one zamknięte terminologicznie i pojęciowo zbiory systemów, które tylko z trudem znoszą obce przeszczyty. Tworzyły one, i tworzą nadal, niemal organiczne całości, rozwijające się pod wpływem własnych impulsów twórczych.

Kultury filozoficzne rozwijały się niezależnie od siebie; funkcjonowały też w innym otoczeniu społeczno-kulturowym. W filozofii komparatywnej często można spotkać się ze stwierdzeniem, że wschodnie i zachodnie systemy myśli, z powodu całkowicie różnych założeń, celów i systematycznych treści, mało lub zgoła nie mają ze sobą wspólnego. Decydować ma o tym organiczna jednolitość każdej z tradycji, kontynuowanie zagadnień i rozwój przez nawiązywanie wyłącznie do własnej spuścizny oraz ich językowe, kulturowe i społeczne uwarunkowania.

Jednym z problemów komparatystyki jest wybór metody badania. Wydaje się, że właściwą metodą filozofii komparatywnej jest wyważone, wypośrodkowane podejście, w którym uwzględnione zostają opcje, punkty widzenia obu porównywanych stron. Nie jest zasadne np. przy poruszaniu problemów filozofii buddyjskiej „ustawiać” je wedle siatki pojęciowej wypracowanej w filozofii europejskiej, która przecież preferuje swój własny system pojęć.

Porównując myśl europejską z buddyjską, tak na poziomie terminologii, jak i pojęć, można wskazać:

- a) zagadnienia, które mimo pewnych różnic w znaczeniu, są wspólne dla obu tradycji, jak np. istnienie, świadomość, ja, osoba;
- b) zagadnienia, które chociaż należą do zakresu zagadnień filozoficznych, są specyficzne dla danej tradycji, nie ma zatem ich odpowiednika w drugiej z tradycji.

Metoda podejścia do zagadnień typu (a) jest nieco inna niż przy zagadnieniach typu (b).

2. BUDDYJSKIE SYSTEMY FILOZOFICZNE, FILOZOFIA KRYTYCZNA

Podstawę szkół buddyjskiej filozofii stanowią, ogólnie rzecz biorąc, nauki Buddy Siakjamuniego. Całość nauk Buddy – wygłoszone nauki i komentarze do nich – obejmuje sanskryckie dzieło *Dharmapracasana*.

Na *Dharmapracasana* składają się nauki wypowiedziane przez samego Buddę i zapisane w którymś ze zbiorów sutr (kanon) oraz wglądy i urzeczywistnienia w mentalnym kontinuum Buddy. Z sutr mahajany najbardziej doniosłe filozoficznie są sutry *Doskonałej mądrości (Prajñâpâramitâ)*¹.

Czterema klasycznymi systemami filozoficznymi (*catvâri siddhântavâda*) są:

- 1) wajbhaszika (*vaibhâśika*),
- 2) saurantika (*saurântika*),
- 3) jogaczara (*yogâcâra*) lub czittamatra (*cittamâtra*),
- 4) madhjamaka (*mâdhyamika*).

Dwa pierwsze systemy, wajbhaszika i saurantika, są systemami buddyzmu hinajany, dwa pozostałe: jogaczara (czittamatra) i madhjamaka – buddyzmu mahajany. Termin „filozofia *prajñâpâramitâ*” odnosi się zarówno do filozoficznych tematów samych sutr *Prajñâpâramitâ*, jak i do filozoficznych systemów mahajany nawiązujących do nich i objaśniających je². W przypadku filozofii *prajñâpâramitâ* słowo „filozofia” należy pojmować w rozszerzonym znaczeniu, obejmującym także „mądrość” (*prajñâ*), odpowiadającym w pewnym zakresie greckiemu *sophia*.

Z filozoficznych systemów mahajany najwyższym systemem jest madhjamaka (*mâdhyamaka*), którą T.R.V. Murti nazwał c e n t r a l n ą filozofią buddyzmu. Madhjamaka to zapoczątkowany przez Nagardżunę system filozoficzny, który rozwinął się w Indiach i jest kontynuowany m.in. w buddyzmie tybetańskim³. Filozofię madhjamaki można odczytać jako systematyzację sutr *Prajñâpâramitâ*. Główne zagadnienia madhjamaki obejmują – mówiąc najogólniej – metafizykę (ontologię), religijne ideały oraz duchową drogę. Artykuł koncentruje się na poglądach buddyzmu mahajany wyrażonych w filozofii *prajñâpâramitâ* i madhjamace.

¹ Na obszerną literaturę *Prajñâpâramitâ* składają się tzw. krótkie, średnie i duże sutry (*vaipulya sūtra*). Z dużych sutr *Prajñâpâramitâ* najstarszą i najbardziej podstawową jest *Aśtasâhasrikâ Prajñâpâramitâ sūtra (Aś-
ta)*. Dwa razy obszerniejszym od *Aśta* tekstem, zawierającym wiele nowych wątków, jest *Aśtadaśa
Prajñâpâramitâ sūtra (Aśtadaśa)*, a najdłuższymi sutrami *Doskonałej Mądrości* są: *Paôcaviôsatisâhasrikâ
Prajñâpâramitâ sūtra (Paôca)* i *Śatasâhasrikâ Prajñâpâramitâ sūtra (Śata)*. Najstawniejszym tekstem lite-
ratury mahajany jest *Prajñâpâramitâ hldaya sūtra (Hldaya)*, należąca do krótkich sutr *Doskonałej Mądro-
ści*. W powszechnym przekonaniu zawiera istotę nauk *Prajñâpâramitâ*; skondensowane jest w niej znacze-
nie średnich i długich sutr, jest ich esencją (*h-daya*).

² T.R.V. Murti cały VIII rozdział swojej znanej pracy na temat madhjamaki *The Central Philosophy of
Buddhism* poświęca koncepcji filozofii jako *Prajñâpâramitâ* (1955: 209–227).

³ Do najwybitniejszych mistrzów madhjamaki oprócz Nagardżuny (*Nâgârjuna*) należą: Arjadewa (*Âryadeva*), uczeń Nagardżuny, Buddhapalita (*Buddhapâlita*), Bhawawiveka (*Bhâvaviveka*), Czandrakirti (*Chandrakîr-
ti*), w tradycji tybetańskiej przede wszystkim Congkhapa.

2.1. MĄDROŚĆ (*PRAJŃĀ*) A ROZUM (*RATIO*)

Mówić o filozofii *prajñâpâramitâ* to tyle, co mówić o mądrości. W swoim podstawowym znaczeniu mądrość (*prajñâ*) to tyle, co rozróżniająca świadomość, która rozumie, co, w obrębie właściwego sposobu życia i duchowej praktyki, należy kultywować, a co porzucić. W kontekście filozofii *prajñâpâramitâ* *prajñâ* oznacza też świadomość metafizyczną lub poznanie transcendentalne. Chodzi o rozwinięty stan, który odnosi się do rzeczywistości ostatecznej, tj. do takiej rzeczywistości jaka jawi się po usunięciu wszystkich złudzeń i ograniczeń. To dzięki mądrości (*prajñâ*) *bodhisattwa*, tj. ten, kto praktykuje mahajanę, poznaje rzeczywistość, pojmując esencjalną, oryginalną naturę zjawisk. Pełny sens *prajñâ* podaje H.V. Guenther (1981: XV–XVI), określając ją jako „rozróżniającą świadomość zrodzoną z mądrości” i wyjaśnia, że to słowo buddyjskiej filozofii odnosi się raczej do sposobu życia i obejmuje całość życia człowieka, nie tylko czysto intelektualne zajęcia. W tym znaczeniu *prajñâ* jest kulminacją procesu, który zaczyna się od moralności (*sîla*) i poprzez koncentrację (*samâdhi*) prowadzi do mądrości.

W pewnych kontekstach termin *prajñâ*, zamiast przez ‘mądrość’ lub zbitkę ‘świadomość-mądrość’, trafniej jest oddawać przez ‘rozumienie’, w innych przez ‘bezpośrednie widzenie’. Tak więc *prajñâ-pâramitâ* to doskonałe, perfekcyjne rozumienie. Należy jednak podkreślić różnicę pomiędzy *prajñâ* a *ratio*, mądrością, która prowadzi do wyzwolenia, a rozumem, racjonalnością. „Prawdziwa mądrość różni się nie tylko od zwykłej empirycznej wiedzy, lecz także od wiedzy, która jest związana z rozumem i racjonalnością” (Nagao 1991: 158). Od inteligencji mądrość różni się tym, że posiada duchowy cel.

2.2. MADHJAMAKA FILOZOFIĄ KRYTYCZNĄ

Rozwinięcie świadomości krytycznej w poznaniu oznacza samodzielne rozstrzygnięcie o pewności danego twierdzenia (stanowiska) oraz zdolność do dostrzeżenia w poznaniu elementów niewiedzy i złudzenia. Zastosowanie logicznych i medytacyjnych metod stopniowo je eliminuje. Filozofią, która czyni pełny użytek z metody krytycznej, jest madhjamaka. Można widzieć ją jako krytyczną analizę poglądów zawartych w różnych systemach filozoficznych, tak niebuddyjskich, jak i własnych. Znaczenie otwartej filozoficznej postawy wyraźnie podkreśla obecny Dalajlama Tenzin Gyatso:

„(...) *duch otwartego, krytycznego badania*”, jaki przechodzi od Buddy Siakjamuniego poprzez duchowych nauczycieli takich jak Congkhapa do nas, jest jedną z najcenniejszych wartości wspólnego dziedzictwa ludzkości (podkr. – W.K.) (Thurman 1998: XI).

Zdobycie się na taką krytykę i poprawne jej przeprowadzenie z pewnością nie jest łatwym zadaniem. Jednak to dopiero uświadomienie sobie antynomicznych konfliktów, wewnętrznych sprzeczności i niepożądaných konsekwencji zarówno niebuddyjskich, jak i buddyjskich stanowisk o t w i e r a o c z y i jest punktem wyjścia dla rozwinięcia mądrości (*prajñâ*) (Murti 1973: 13). Dopiero w świadomości krytycznej może dojść do odrzucenia nawykowych, przedkrytycznych przekonań o rzeczach. Poprawnie przeprowadzona analiza dociera do żywionego przez nas przekonania o tym, co jest rzeczywiste, i zmienia je.

Wraz z wyeliminowaniem błędu ten charakter rzeczy, co do którego stwierdzono, że jest fałszywy, okazuje się być czymś, co zostało nałożone na rzecz mocą naszej własnej imaginacyjnej konstrukcji. To w obrębie naszej niewiedzy wyobraziliśmy sobie, że należy ona do rzeczy samej jako jej prawdziwa natura. W świetle refleksyjnego krytycyzmu zostaje wyeliminowana jako fałszywa nerefleksyjna wiara w rzeczywistość tego, co wyimaginowane. (...) To, co zrazu było pojmowane jako realne, okazuje się być nierealnym (Ramanan: 89–90).

3. PROBLEMY Z BUDDYJSKĄ ONTOLOGIĄ

Przeprowadzenie właściwych badań porównawczych poprzedzone być musi, w przypadku buddyzmu, rozważaniami bardziej podstawowymi, które dotyczą samego ontologii w myśli buddyjskiej.

3.1. ONTOLOGIA ZLIKWIDOWANA CZY ROZSZERZONA?

W kwestii tego, czy i w jakim sensie filozofia buddyzmu jest ontologią (metafizyką), czy zawiera pytania i twierdzenia o wyraźnie ontologicznym charakterze, rysują się dwie zasadnicze możliwości:

- 1) uznanie i włączenie ontologii (metafizyki), jej języka i zagadnień do zrozumienia „słowa Buddy”,
- 2) odrzucenie ontologii, uznanie, że nauka Buddy różni się z tym, co w tradycji europejskiej, poczynając od Parmenidesa, uznawane jest za najważniejszą dziedzinę filozofii.

Jest tu kilka zagadnień, które warto po kolei rozważyć.

- Roli i znaczenia ontologii (metafizyki) we wszelkiej systematycznie uprawianej filozofii nie da się zakwestionować. Nie wydaje się, by była możliwa filozofia bez ontologii (metafizyki). Tak jest w filozofii europejskiej, ale tak jest także w tradycji indyjskiej. „Nie było w Indiach szkoły, która by nie wypracowała własnej ontologii i nie usiłowała dać odpowiedzi na takie pytania, jak »Co istnieje?« czy »Co to znaczy ‘istnieć’?«” (Balcerowicz 2003: 17). Ontologia jest tak podstawowym działem filozofii, że – mimo wszystkich zastrzeżeń związanych z charakterem buddyjskiej filozofii (o czym dalej) – nie ma wystarczającego powodu, by wykreślać ją ze słownika buddyjskiej filozofii. Ontologia odnosi się do najbardziej fundamentalnych zasad buddyzmu (Nagao 1991: 155). O ontologii możemy w buddyzmie mówić przynajmniej w takim znaczeniu, że cały zakres terminów i doktrynalnych formuł sutr i komentarzy do nich w tekstach hinajany, a szczególnie mahajany ma wyraźnie ontologiczny charakter. Terminy literatury mahajany, takie jak *tattva*, dosł. „to-ść”, znaczące zależnie od kontekstu: „rzeczywistość”, „fakt”, „prawda”, lub *yathābhūta*: „tak jak jest”, „rzeczywistość jaka naprawdę jest”, niosą treści niedwuznacznie ontologiczne. Podstawowe pojęcia ontologii: rzeczy, zjawiska, relacje (związki) między nimi, stawanie się, fakty, zdarzenia, a także: istnienie, sposób istnienia, esencja itd., można stosować do buddyjskich tekstów. W sutrach *Prajñāpāramitā* jednym ze znaczeń pustki (*śūnyatā*) jest niewątpliwie znaczenie ontologiczne. Rodzajem ontologii jest doktryna dharm (*dharma*), która podaje całą sieć ka-

tegorii (tzw. listy dharm) opisujących różne składniki rzeczywistości i sposoby, w jakie istnieją. Wreszcie, pojęcia takie jak „takość” (*tathatā*) czy „Dziedzina-dharmy” (*Dharmadhātu*) zawierają w sobie ideę prawdziwej rzeczywistości, mierząc w to, co absolutne. Uzasadnione więc wydaje się stosowanie terminologii ontologii i metafizyki.

- Przedmiotem europejskiej ontologii (metafizyki) od jej początków jest nieodmiennie byt (*to on*), byt jako byt (*to on e on*).

Słowo „byt” ma przynajmniej dwa podstawowe konteksty znaczeniowe:

- 1) oznacza każdą rzecz, wszystko cokolwiek, w jakikolwiek sposób jest, istnieje,
- 2) ujmuje rzeczywistość, świat w jego „wszystkości”, jako całość.

Główna myśl Parmenidesa, podzielana przez wielu jego filozoficznych spadkobierców, brzmi: „byt jest i nie może w żaden sposób nie być; nie-byt nie jest i nie może w żaden sposób być”. Byt (*to on*) jest także zasadą prawdy. Jednak w buddyzmie niekwestionowana zasada *madhyamā pratipat* stwierdza, że prawda leży ‘pośrodku’, pomiędzy ‘jest’ i ‘nie jest’. Buddyjska ontologia nie jest więc ontologią bytu.

- Czy można więc uznać, że filozofia mahajany, a szczególnie madhjamaka, która przyjmuje zasadę *madhyamā pratipat* i głosi doktrynę pustki (*śūnyatā*), zawiera w sobie ontologię rozumianą jako dyscyplina zajmująca się bytem (*to on*) i opierająca się na istnieniu jako pozytywnej wartości? Jeśli ontologię rozumieć wyłącznie w znaczeniu parmenidejskim czy arystotelesowskim, to o takiej ontologii w buddyzmie mówić nie można. Uznając wagę ontologii w przypadku buddyzmu, należałoby mówić raczej o ontologii (metafizyce) negatywnej czy transcendentnej, tzn. takiej, która kwestionuje czy raczej przekracza obraz rzeczywistości, który wyznaczony jest tylko przez dwie drogi badania „jakie jedynie dadzą się pomyśleć”: „bytu” (*to on*), „istnienia”, „egzystencji” i „niebytu” (*to ouk on*), „nieistnienia”, i w którym wyraźnie przeważa pierwsza, a druga – widziana jako przeciwstawna pierwszej – jest w istocie odrzucana. Filozofia madhjamaki głosi poglądy całkowicie odmienne od tych, do jakich przyzwyczaiła nas tradycja europejska. Jej przesłaniem jest systematyczne zakwestionowanie ustalonych pojęć i przekonań ontologicznych, jakie wiążemy z „bytem”, „substancją”, „rzeczą”, „realnym istnieniem” itd. W kontekście buddyzmu potrzebne jest takie rozszerzenie znaczenia ontologii (metafizyki), przy którym ten dział filozofii nie odnosi się tylko do bytu. Stanowiskami nie muszą być wyłącznie ontologiczny eternalizm lub nihilizm, ta podstawowa dziedzina filozofii równie dobrze może objąć wschodni pogląd o pustce (*śūnyatā*), istnieniu na środkowy sposób (*madhyamā pratipat*), o zależnym-powstawaniu i zależnym-istnieniu (*pratītyasamutpāda*). W takiej rozszerzonej ontologii „pustkę” (*śūnyatā*) należałoby postrzegać jako pełnoprawną kategorię filozoficzną. Niezbędne jest też rozszerzenie terminologii. Jednocześnie trzeba jasno powiedzieć, że pustka (*śūnyatā*) nie mieści się w obrębie ontologii bytu i niebytu. Ontologię, która odwołuje się do środkowej drogi (*madhyamā pratipat*), pozostając poza skrajnościami istnienia i nie-istnienia, E. Conze nazywa nową ontologią (1962: 219). Jest nową w stosunku do ontologii w filozofii europejskiej, niemal bez reszty zaabsorbowanej bytem (istnieniem).

- Jak można pozytywnie określić taką ontologię? Buddyjska ontologia (metafizyka) jest wiedzą o tym, jak ostatecznie rzeczy są. Taka wiedza musi być pojęta jako w y p ł y w a j ą c a z pełnego poznania (*sarvākārājñāna*) Buddy:

Z jednej strony musi się ona wzniesić wysoko ponad konwencjonalny świat, z drugiej zaś musi odznaczać się cechą realizacji tych rezultatów doświadczeń jogi, dzięki którym ten wysoki poziom został osiągnięty. Innymi słowy musi uwzględniać wyniki poznania jogicznego, być ontologią »jogiczną«. Co więcej, ta ontologia powinna być osadzona w otoczeniu, w którym ludzki rozum, chociaż mający korzenie w ludzkim wymiarze, przemienia się – dzięki jogicznej medytacji – w mądrość Buddy (Nagao 1991: 158–159).

W skrócie, ontologia buddyjska musi zostać zbudowana na fundamencie, którego nośnikiem jest „mądrość” a treścią medytacyjną „praktyka”. W tym kontekście wypada zgodzić się z M. Eliadem, który utrzymuje, że w filozofii indyjskiej poznanie zmienia się w medytację, a metafizyka ostatecznie staje się soteriologią (1984: 29).

- Warto rozważyć przyjęte w myśli europejskiej rozróżnienie między ontologią a metafizyką. Według R. Ingardena ontologia, mówiąc w skrócie, jest nauką o bytowych możliwościach, a metafizyka odnosi się do faktów. Metafizyka ma zajmować się faktycznym istnieniem tego, co jako możliwe zostało przez ontologię ustalone. Zajmując się dziedziną faktycznego bytu, tego, co istnieje, badanie metafizyczne ma za zadanie uchwycić faktyczną istotę swojego przedmiotu (1987/I: 43–44, 58). Metafizyka, jawi się więc jako najważniejsza dziedzina filozofii, a zarazem najtrudniejsza. Jej najważniejszymi zagadnieniami są te, które dotyczą faktycznego istnienia świata rozumianego jako całość tego wszystkiego, co istnieje. „Roszczenie metafizyki jest poniekąd roszczeniem absolutnym: by objąć całokształt bytu, wnikać w jego istotę, uzyskując wiedzę jasną i pewną. Czy jest to jednak w ogóle możliwe?” – pyta W. Stróżewski (2003: 23).

Filozofia jest ostatecznie nie tyle sprawą samego stawiania i rozważania zagadnień, co decyzji, podjęcia przekonujących ustaleń. W zakresie, w jakim w badaniu filozoficznym chodzi o samą rzeczywistość, najważniejsze są nie tyle brane pod uwagę możliwości, co ostateczne rozstrzygnięcia. Nawet najgłębsza myśl bez pełnego przekonania co do jej słuszności i własnej akceptacji ostatecznie się nie ostanie. Ponieważ można powiedzieć, że dotarcie do natury niewiedzy (*avidyā*) rozumianej jako niepojmowanie tego, co rzeczywiste (*tattve apratipatti*), „błędne rozumienie” (*mithyā pratipatti*), wymaga analizy o charakterze metafizycznym; poznaniem, które jest w stanie ją usunąć i rozwiązać wynikające z niej problemy, może być tylko poznanie metafizyczne. O ile metafizyka jest stanowczym rozstrzygnięciem najważniejszych pytań i problemów filozoficznych, filozofia mahajany jest z gruntu metafizyką.

- Przedstawione wyżej stanowisko w kwestii roli i miejsca ontologii i metafizyki w buddyzmie mahajany nie jest jedynym możliwym. Prawomocność tych podstawowych dziedzin filozofii w madhjamace radykalnie kwestionuje M. Sprung. Jego zdaniem końcowym wnioskiem z *Kārikā* Nagardżuny i *Prasannapadā*, komentarza Czandrakir-

tego, jest całkowite rozbicie, „rozniesienie” idei bytu. Według Sprunga tekst *Prasannapadā* „wiele razy z naciskiem podkreśla (...) że nie ma żadnej drogi myślenia pojęcia «jest»; a jeśli tak jest z «jest», to tak samo dla «nie jest» i dla jakiegokolwiek kombinacji obu. Byt jest niezrozumiały i dlatego myślenie bytu jest zwiedzionym usiłowaniem aby uchwycić sens ludzkiego położenia” (1979: 22–23). Budda jest tym, kto rozumiał to w pełni. Zależne powstawanie (*pratītya-samutpāda*) nie jest metafizyczną teorią ani nie jest nią nieobecność bytu (*śūnyatā*) w poszczególnych rzeczach, nie ma też metafizycznej teorii nirwany (*nirvāṇa*). Wynikać ma z tego „nie mniej niż unieważnienie wszelkiej metafizyki, lub szerzej, każdego rozumienia życia, które oparte jest na pojęciu bytu. To, a nie coś mniej, jest implikacją *śūnyatā*” (Sprung 1979: 22–23). Czym więc jest madhjamaka, jeśli nie jest filozofia? Podejście, jakie rozwija madhjamaka, gdy wyrazi się ją w pozytywny sposób, nigdy nie przyjmuje postaci metafizycznej teorii, zdaniem Sprunga byłoby to wewnętrzną sprzecznością, lecz jest interpretacją słów Buddy z zamysłem przybliżenia drogi oświecenia słuchaczom i czytelnikom. Rozstrzygnięcia istotnych buddyjskich zagadnień nie są metafizycznymi teoriami, lecz opracowanymi sposobami wyrażenia całkowitej postawy kogoś, kto znajduje się „na drodze Buddy” (Sprung 1979: 8–9). Stanowisko, jakie w tej sprawie można przyjąć, zależy od własnego punktu widzenia i zainteresowań. Pogląd M. Sprunga może być zasadny tylko jako konkluzja madhjamaki i jest do przyjęcia dla kogoś, kto już przeszedł przez wszystkie jej analizy, lecz niekoniecznie dla tego, kto je właśnie stosuje. Ponadto o ile pogląd głoszony przez Sprunga byłby możliwy do przyjęcia dla tego, kto postrzega buddyzm wyłącznie z punktu widzenia „praktyki” buddyjskiej, jak to czyni np. tradycja buddyzmu Zen, to nie wydaje się być do zaakceptowania dla nastawionego teoretycznie badacza buddyzmu czy buddyjskiego filozofa. Równie ważny w tej sprawie jest wymóg metodologiczny: przyjęcie języka ontologii i metafizyki i rozważenie kwestii poruszanych w tekstach madhjamaki w obrębie ontologii/metafizyki wydaje się warunkiem koniecznym do prowadzenia wszelkiej systematycznej refleksji nad myślą buddyjską, w tym komparatystyki. Jeżeli uznamy, że buddyzm jest *valde alienum* wobec wszelkie systematycznie uprawianej filozofii indyjskiej i europejskiej (w tym ontologii i metafizyki), jeśli myśl buddyjską potraktujemy jako „ciało obce” dla filozofii, to zrywamy z nią wszelkie mosty, ale też pozbawiamy się możliwości jej zrozumienia.

3.2. CZY METAFIZYKA MOŻE BYĆ SOTERIOLOGICZNA?

We wstępnych rozważaniach nie sposób pominąć faktu, że buddyjska epistemologia i metafizyka zwracają się ku soteriologii. Tak zresztą jak w całej indyjskiej filozofii, gdzie akcentowano „teleologię dążeń poznawczych oraz skuteczność samego poznania z perspektywy wyzwolenia: to cel (*artha*) determinował przedmiot zainteresowań i sensowność ludzkich poczynań” (Balcerowicz 2003: 27–28). Bardziej niż bezinteresowne dociekanie prawd dla nich samych liczyła się skuteczna i sprawdzona metoda, jaką propagowała okre-

ślona szkoła o ugruntowanej tradycji. Taka metoda pozwalała w pełni zrealizować własną istotę, a ostatecznie osiągnąć wyzwolenie (tamże). Takie zorientowanie wyraźnie wpłynęło na obraz buddyjskiej filozofii.

Metafizyka europejska jest zasadniczo niesoteriologiczna. Jej pytania i odpowiedzi dociekają prawdy dla niej samej, nie mając w polu widzenia żadnych „względów”. S. Schayer wyraźnie kontrastuje w tym punkcie spekulatywną *theoria* europejskiej metafizyki (*ontologia* Platona, *prote philosophia* Arystotelesa, *Summa* Tomasza z Akwinu) z doktryną buddyzmu, która szuka nie prawdy „w ogóle”, a wyłącznie „prawdy wyzwalającej”, i nie wykazuje zainteresowania zagadnieniami spekulatywnymi, nie stojącymi w bezpośrednim związku z dążeniem do wyzwolenia (1927b: 88). Nasuwa się więc pytanie, czy soteriologiczne zorientowanie buddyjskiej metafizyki ujmuje jakoś jej wartości czysto poznawczej. Czy buddyjska filozofia zawiera w pełni niezależne i krytyczne dociekania filozoficzne? Czy prawda wyzwolenia może być „bezwzględną”, czystą prawdą?

Bez wątplenia filozofia buddyjska nie jest programowo filozofią w jej greckim rozumieniu ani nie ma greckiego rozmachu. Nie stawiała sobie czysto teoretycznych celów, nie dążyła do szczegółowego opisu świata (przyrody, społeczeństwa, dziejów itd.), nie wypowiedziała się tym samym w dziedzinach, w którym musiałaby współzawodniczyć z badaniami nauk szczegółowych (gdyby takie, na wzór europejski, w Indiach się rozwinęły)⁴. Nie brak w związku z tym głosów krytycznych. M. Eliade zauważa, że „Dla myśli indyjskiej prawda nie stanowi wartości sama przez się; staje się ona wartością dzięki swej funkcji soteriologicznej, gdyż pomaga człowiekowi się wyzwolić. Najwyższym celem mędrca indyjskiego jest nie posiadanie prawdy, a wyzwolenie, zdobycie wolności absolutnej” (1984: 20). S. Schayer w takim ograniczeniu i zawężeniu obszaru możliwego poznania, w rezygnacji filozofii z ideału pełni i uniwersalności dopatruje się „uszczipienia praw i aspiracji rozumu” (1927b: 88).

Niewątpliwie cel, a w związku z tym zakres filozofii buddyjskiej i jej metody są inne niż filozofii europejskiej. To jednak nie przesądza o jakości osiągniętych w niej prawd.

Zdaniem P. Balcerowicza, teleologiczne zorientowanie indyjskiej refleksji filozoficznej stanowi tylko *data* w warunkach, jakie ona spełnia, i nie stoi w sprzeczności z zasadą czystego ‘umiłowania prawdy’ (2003: 10). Ostatecznym argumentem jest ten, że w buddyzmie właśnie prawda (ostateczna) – doświadczana bezpośrednio – jest jedyną siłą sprawczą, dzięki której jogin osiąga swój cel. W soteriologii, w której nie ma Zbawiciela, prawda – mocą której wyzwolenie jest osiągnięte – musi, jeśli faktycznie zostaje osiągnięte, być prawdą *par excellence*.

⁴ Skrótowy wykaz wspólnych tematów filozofii indyjskiej podaje Balcerowicz (2003: 171–174). Są to zagadnienia, takie jak: teoria przyczynowości, pytanie o naturę świata, pytanie o byt i jego strukturę, kwestia istnienia boga osobowego (*śvara*), problem karmana, duszy i reinkarnacji, ideał wyzwolenia (*mokša*, *mukti*, *nirvāna*), ostatecznego celu ludzkiej egzystencji, zagadnienia epistemologiczne, m.in. kryteriów poznawczych (*pramāna*) zapewniających uzyskanie prawdziwego poznania, zagadnienia logiczne (pragmatyki logicznej) oraz filozofii języka.

4. Dyskusja wybranych zagadnień ontologicznych

We właściwych badaniach porównawczych warto rozważyć kilka zagadnień, głównie o charakterze ontologicznym, interesujących z komparatystycznej perspektywy. Będą nimi kolejno: kategoria czegoś istniejącego (*sat*), teoria dharm, filozofia umysłu (*citta*) i świadomości (*vijñāna*), pustka (*śūnyatā*), ostateczna rzeczywistość, dwie prawdy (*satyadvaya*), wreszcie problem istnienia.

4.1. TO, CO ISTNIEJE (*SAT*) I COŚ, CO NIE ISTNIEJE (*ASAT*)

Jedną z najszerszych kategorii w buddyjskiej ontologii jest kategoria tego, co istnieje, istniejącego (*sat*). Kategorią przeciwną, pozostającą w opozycji do *sat*, jest coś, co nie istnieje (*asat*). Jeśli coś nie istnieje (*asat*), oznacza to, że tego w sensie ontycznym w ogóle nie ma. Samo wprowadzenie tych pojęć nie przesądza jeszcze o żadnym stanowisku ontologicznym.

Madhjamaka prasangika, jedna z dwu szkół madhjamaki (drugą jest madhjamaka swatantrika) za najogólniejszą kategorię ontologiczną uznaje nie-samodzielne istnienie (*nairātmya*). Dla tej szkoły to, co istnieje (*sat*), jak i coś, co nie istnieje (*asat*), jest nie-samodzielnie istniejącym (*nairātmya*).

Synonimem istniejącego (*sat*) z epistemologicznego punktu widzenia jest to, co jest uznane za istniejące przez prawomocne poznanie (*pramāṇa*).

Można zapytać, czy i w jakim sensie buddyjska kategoria „istniejącego” (*sat*) odpowiada europejskiemu pojęciu „bytu.” Sprawa nie jest prosta, tutaj ograniczymy się do kilku uwag. Jeżeli „byt”, w najbardziej podstawowym i najogólniejszym znaczeniu, jest słowem służącym do oznaczenia jakiegokolwiek rzeczy czy zjawiska, każdego coś, co w jakikolwiek sposób jest, to nie ma żadnych racjonalnych powodów, aby wykreślać je z buddyjskiego słownika.

Samo słowo „byt” i różne jego rodzaje, np. „byt realny”, „realność” często pojawia się także w pracach buddologicznych. Jakiegoś rodzaju „bytem” są np. dharmy (*dharma*) (patrz dalej). Trudności pojawiają się dopiero w odniesieniu do kontekstu, w jakim to słowo jest używane. Problem powstaje np. wtedy, gdy sposób istnienia dharm usiłujemy ująć w ontologiczną tezę, lub wtedy, gdy staramy się użyć języka ontologii bytu do opisu poglądu madhjamaki na temat pustki; nie można bowiem powiedzieć, że pustka „istnieje”.

4.2. TEORIA DHARMA A BYT

Doktryna (teoria) dharm najczęściej zapoczątkowuje systematyczną prezentację filozofii buddyjskiej⁵. *Dharma* to jedno z najważniejszych pojęć buddyjskich w ogóle. W swoim

⁵ Na temat teorii dharm m.in. w: Stcherbatsky, Th.: *Buddhist Logic*, vols 2, Munishiram Manoharlal Publ. Pvt. Ltd., New Delhi, 1984 (Szczurbacki 1984/I, II); Stcherbatsky, Th.: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma”*, Motilal Banarsidass, 1988 (Szczurbacki 1988a); Piatigorsky, Alexander: *The Buddhist Philosophy of Thought* Curzon Press Barnes & Noble Books (Piatigorsky); Schayer, Stanisław: *O filozofowaniu Hinduśów*, PWN Warszawa, 1988 (Schayer 1988).

najszerzym filozoficznym znaczeniu oznacza jakiegokolwiek zjawisko, fakt czy zdarzenie, które można ująć jako odrębne i które może zostać poznane (*jñeya*)⁶.

Z punktu widzenia opisu rzeczywistości w języku „bytu” teoria dharm inwokuje problem wskazujący na podstawową odmienną w postrzeganiu rzeczywistości przez myśl zachodnią i wschodnią.

Otóż pojęcie dharmy (*dharma*), mimo że ma wyraźny ontologiczny charakter, nie da się ująć adekwatnie w standardowej aparaturze pojęciowej europejskiej ontologii. A. Piatigorski zauważa, że w filozofii zachodniej – i to bez względu na różnice między ontologicznymi stanowiskami – byt implikuje pewną abstrakcyjną, nie specyficzną „jakość”, w którą rzeczy i zdarzenia mogą być bądź nie być „wyposażone”, która jednak pozostaje uniwersalna i daje się uniwersalnie stosować zarówno na pozytywny, jak i negatywny sposób. We wszystkich przeciwstawiających się sobie, opozycyjnych kontekstach – takich jak „realizm/nominalizm”, „racjonalizm/idealizm”, „monizm/dualizm”, „materializm/idealizm” – „byt” niezmiennie zachowuje tę jakość. Jedyne ontologiczne predykat jest przypisywany bądź to jednemu, bądź drugiemu ze stanowisk. Jedyne, co pozostaje wtedy do ustalenia, to stopień uniwersalności lub realności tego, z czym przy określonej predykcji „bytu” mamy do czynienia. Ten sposób ujęcia rozciąga się od czystej ontologii „bytu” Boga rozumianego jako jedna z Jego doskonałości, do bytu, jak jest rozumiany u Kartezjusza, jako wtórny wobec myśli (*cogito*) (Piatigorski: 188–189).

Pominąwszy pewne uproszczenia tego wywodu trudno nie przyznać racji jego autorowi. Podobny sposób rozumienia bytu – odnosząc zagadnienie do polskich autorów – występuje np. w wyrażających rudymenty ontologicznego myślenia rozważaniach W. Stróżewskiego nad *Sofistą* Platona. Stróżewski stawia tam bardzo podstawowe pytanie: „czy jest coś takiego, co jest bytem *par excellence*, bytem samym przez się lub istnieniem istniejącym, co w jakiś sposób ma prawo uobecniać się w mnogości innych przedmiotów nie będących tym istniejącym bytem” (1992: 187). W takim rozumieniu „i s t n i e n i e” nie jest już „p o p r o s t u i s t n i e n i e m” (czegoś), jest to istnienie spotęgowane, które staje się zasadą.

⁶ Przy bliższej analizie można mówić o siedmiu następujących znaczeniach terminu *dharma* ważnych dla filozofii: 1) transcendentálna rzeczywistość, to co jest rzeczywiste w prawdzie ostatecznej i w najwyższym sensie; sfera dharmy (*Dharmadhātu*), prawdziwa natura dharm *dharmatā* równoznaczna z takością (*tathatā*) i kresem-rzeczywistości (*bhūta-koti*); 2) porządek, prawo uniwersum; „ustalony porządek”, „zachowująca się (stała) natura” (pal. *dhammaññhitā*), „ustalone następstwo” czy „regulatywna zasada” (pal. *dhammaniyāmatā*), prawo zależnego powstawania (*pratīyasamutpāda*); 3) prawdziwie realne zdarzenie, fakt (dharmiczny), także: obiektywna prawda; 4) obiektywna dana, przedmiot (obiekt) umysłu lub mentalna percepcja; 5) charakterystyka, jakość, atrybut – w tym sensie *dharma* może mieć znaczenie przymiotnikowe – *dharmin*, 6) moralne prawo, prawość, cnota, właściwe prowadzenie się, religijna praktyka; *dharmacaryā* to „praktyka Dharmy”, która jest drogą do wyzwolenia lub oświecenia; 7) doktryna, prawda (w znaczeniu epistemologicznym, a nie ontologicznym jak w 1), pisma, święte teksty (Conze 1962: 92–97). Dla porównania D. Kalupahana (1991: 15) podaje cztery znaczenia słowa „dharma” (pal. *dhamma*), jakie występują w kanonie palijskim. Dwa najważniejsze to: 1) zjawiska lub rzeczy, co oznacza zawsze „zależnie powstałe rzeczy/zjawiska” (pal. *paññca-samuppanna-dhamma*), (SN 2. 25: 3.3-4); 2) zjawiska lub rzeczy uznane za dobre lub złe w znaczeniu aksjologicznym (MN 1: 415–417).

Rozważając relację między wielością bytów a istnieniem, Stróżewski przyjmuje dwie możliwości: utożsamienia bądź partycypacji. Jeśli przyjmie się, że wielorakie rzeczy są a me są istnieniem (a nie są dzięki uczestnictwie w istnieniu), to „wtedy jednak przeczy się temu, że jest ich wiele, bo istnienie, którym one są – na zasadzie tożsamości – automatycznie sprawia, że są wszystkie czymś jednym, i mówienie o tym, że są wielością, jest sprzeczne. Natomiast jeżeli jest ich wiele, to trzeba się zgodzić, że one nie są w sensie tożsamości z istnieniem, tylko są dzięki uczestnictwie w istnieniu, ale wtedy trzeba się zgodzić na to, że jest ich więcej, niż się zakłada, bo musi być jeszcze z a s a d a , k t ó r a p o w o d u j e , że one w ogóle są” (podkr. – W. K.) (Stróżewski 1992: 188). W wewnętrznej logice tak pojętej ontologii byt wykazuje nieuchronną tendencję do unifikacji, „monizacji” bytów.

Przywołać tu można też argumentację G. Reale o filozofii Parmenidesa: ponieważ byt jest zawsze „równy”, to znaczy tożsamy z samym sobą, nie dopuszcza żadnego rodzaju różnic, jakościowych czy ilościowych. „I tak jak dwie zasady musiały nieuchronnie zostać wchłonięte i zatracić się w równości bytu, tak samo i wszystkie rzeczy wywodzące się z zasad” (1994: 150).

Jednak tego rodzaju ontologii nie da się odnieść do teorii dharm. O dharmie nie da mianowicie orzec „bytu” w nie-specyficzny sposób. Powiedzieć o dharmach, że „są” czy nawet zinterpretować je na quasi-ontologiczny sposób, mówiąc, że „(są) tylko dharmy” (*dharmamātra*), oznacza tyle, co rozminąć się z istotnym znaczeniem tego pojęcia. Jest tak dlatego, że dharmy nie mogą „być”, lecz są tym, czym i jak są (*yathābhūtatā*). Nawet bowiem gdy dharmy „są”, nie da się o nich orzec „bycia”, gdyż tym, co, ma znaczenie, nie będzie „są”, a owo „gdy”, nie w sensie trwania, lecz „zdarzenia” (Piatigorsky: 188–189).

Całe to zagadnienie wiąże się z ontyką dharm, jaką wyznacza im teoria momentowości (*kṣaṇīkavāda*)⁷. W myśl tej teorii „byt” dharm nie jest trwały lecz momentowy i charakteryzuje się nieustannym powstawaniem i rozpadem. Coś, co jest, już przestaje być. „W każdym następnym momencie nie pozostaje nawet najmniejszy fragment z tego, co istniało w momencie poprzednim. Każdy moment, tj. każda momentowa rzecz zostaje unicestwiona zaraz, jak tylko pojawia się, ponieważ nie zachowuje się w momencie następnym” (podkr. – W.K.), (Szczerbacki 1984/I: 95). Z punktu widzenia teorii *kṣaṇīkavāda* każde pojęcie bytu, które jako swoją intencję znaczeniową miałyby „być-trwale”, jest nieadekwatne i nieprzydatne. Także według innej buddyjskiej teorii, zależnego powstawania i istnienia (*pratītyasamutpāda*), sposobu istnienia dharm nie da się ująć jako jakiegoś bytu (*ens*), co bowiem ma zależne istnienie (*pratītya*), nie jest bytem.

⁷ Omówienie doktryny nietrwałości (*anityatā*) i teorii momentowości (*kṣaṇīkavāda*) można znaleźć m.in. w: Chattopadhyay, Madhumita: *Philosophical Approach to the Buddhist Theory of Ksanikatva*, w: *Aspects of Buddhism* (1981: 120–131) (Chattopadhyay 1981); Mookerjee, Satkari: *The Buddhist Philosophy of Universal Flux. An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignāga*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1980 (Mookerjee 1980); (Szczerbacki 1984/I, II); Schayer, Stanisław: *Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej*, Warszawa, 1938, w: (1988: 230–312) (Schayer 1938a).

4.3. UMYŚŁ (*CITTA*), ŚWIADOMOŚĆ (*JĀNA, VIJĀNA*)⁸

Buddyjski pogląd na ten złożony i trudny temat zostanie rozważony w kilku podpunktach, które następnie zostaną opatrzone uwagami porównawczymi.

Świadomość – wytwarzana, nietrwała i zależnie istniejąca. Przedmiotem szczególnej uwagi filozofii mahajany jest wnikliwa analiza samego umysłu, wszystkich jego funkcji i czynników oraz różnych poziomów umysłu. Umysł (*citta*) jest w buddyzmie, mówiąc ogólnie, nazwą sfery wewnętrznej człowieka. Spełniający różne funkcje umysł (*citta*), jest synonimem świadomości (*jāna, vijāna*). „Umysł zwany jest *citta*, gdyż obserwuje (*ceṭatti*), *manas*, gdyż rozważa (*manayatē*) i *vijāna*, dlatego że rozróżnia (*vijānīte*)” – wyjaśnia Wasubandhu w *Abhidharmakośa* (AK, 2).

Świadomość co do swojego sposobu istnienia jest rozumiana jako wytwór (*saōskṭa*)⁹. Świadomość nie ma jakiegos własnego, niezależnego sposobu istnienia; każdy kolejny moment świadomości wkracza w istnienie w ten sposób, że jest wytwarzany¹⁰. Co więcej, według madhjamaki świadomość istnieje zależnie także w tym sensie, że może być określona tylko na podstawie zbioru momentów w kontinuum.

Buddyjski pogląd jest zupełnie inny niż przyjęty w filozofii europejskiej, gdzie – począwszy od Kartezjusza – świadomość jest pojmowana jako szczególny rodzaj bytu (*cogitatio*) mający wyróżniony sposób istnienia i uprzywilejowaną epistemiczną pozycję.

W fenomenologii, kontynuującej myśl Kartezjusza, jako powód takiego wyróżnienia podaje się dwa argumenty:

- 1) świadomość poznajemy w sposób najpewniejszy,
- 2) w jej „świele” możemy rozpoznawać „resztę” rzeczywistości.

Ten sposób pojmowania świadomości najwyraźniej jest widoczny w *Ideach I* Husserla, gdzie w paragrafie 49 o wiele mówiącym tytule *Absolutna świadomość jako residuum przy unicestwieniu świata*, o tzw. czystej świadomości czytamy: „Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla »re« indiget ad existendum*. Z drugiej strony świat transcendentnych *»res«* jest całkowicie zdany na świadomość

⁸ O buddyjskich poglądach na temat umysłu i świadomości m. in: Goleman, Daniel: *Emocje destrukcyjne. Jak możemy je przezwyciężyć? Dialog naukowy z udziałem Dalajlamy*, tł. A. Jankowski, Dom Wydawniczy Rebis Poznań 2003 = (Goleman 2003); Lati, Rinbochay: *Mind in Tibetan Buddhism*, Gabriel/ Snow Lion New York 1981 (Lati 1981); Rabten, Geshe: *The Mind and its Functions*, Editions Rabten Choeling, Lecz < /SPR/ Mont-Pelerin Switzerland, 1992 (Rabten 1992).

⁹ Podstawową zasadę rządzącą światem zjawisk (*dharma*) można wyrazić następująco: aby coś zaistniało, musi „zebrać się” i „zadziałać” kompletny zbiór przyczyn i warunków. Zasada ta stanowi podstawę dwóch sposobów ujęcia rzeczy (zjawisk): jako wytworów (*saōskṭa*) i jako skupisk (*skandha*). Przedmioty (*bhāva*) są wytworami (*saōskṭa*), inaczej zjawiskami uprzączynowionymi. Znaczy to, że są wytwarzane (*klta*) w zależności od łącznego wystąpienia (*saō*) odpowiednich przyczyn i warunków. Wszystkie wytwory (*saōskṭa*) są radykalnie nietrwałe.

¹⁰ W *Kārikā* (III, 7) Nagardżuna mówi:

„Tak jak mówi się, że narodziny syna są zależne od matki i ojca

Tak też powstanie (wizualnej) świadomości jest zależne od oka i materialnej formy”.

mość, i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną, lecz na świadomość aktualną” (1967: 158). Husserl dodaje, że świadomość rozważana w swej „czystości” musi być „uważana za pewną w sobie zamkniętą powiazaną całość bytu, za całość bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć, całość, która nie posiada żadnego przestrzenno-czasowego zewnątrz i sama nie może znaleźć się wewnątrz żadnego przestrzenno-czasowego układu, która od żadnej rzeczy nie może doznać działania przyczynowego ani na żadną rzecz takiego działania wywierać – przy założeniu, że przyczynowość na normalny sens naturalnej przyczynowości jako pewnego związku zależności między realnościami” (Husserl 1967: 160).

Cały ten sposób widzenia świadomości zostaje podważony wtedy, gdy na świadomość spojrzymy z transcendentnego względem podmiotu i ja punktu widzenia, gdy ujmujemy ją w obrębie teorii dharm.

Według buddyjskiej epistemologii świadomość nie jest niczym trwałym ani substancjalnym, taki sposób myślenia o świadomości oznacza ontologiczną petryfikację. Jako nietrwałe zjawisko (*anitya dharmā*)¹¹ umysł podziela wszystkie właściwości nietrwałych zjawisk.

Umysł (świadomość) to continuum, nieprzerwany strumień dharmicznych „zdarzeń”, które powstają i zanikają w każdym momencie (SN, II 94). Według *Śāstra*¹² „Ta *vijñāna* jest ze (swojej) natury niestała zanikając w każdym momencie” (206 c). Należy jednak zauważyć, że momentowość świadomości staje się dostępna dopiero dla percepcji jógicznej (*vogī pratyakṣā*), nie dla zwykłej refleksji czy introspekcji.

Każdy moment świadomości wchodzi w istnienie w zależności od łącznego współwystąpienia swoich przyczyn i warunków.

Przyjmuje się sześć rodzajów świadomości różniących się między sobą tym, że wchodzi w istnienie w zależności od swoich odrębnych przyczyn, oraz tym, że ich przedmioty są różne:

- 1) świadomość wzroku (wzrokowa) (*cakṣurvijñāna*),
- 2) świadomość słuchu (*śrotavijñāna*),
- 3) świadomość węchu (*ghrānavijñāna*),
- 4) świadomość języka (smaku) (*jihvāvijñāna*),
- 5) świadomość ciała (dotyku) (*cakṣurvijñāna*),
- 6) świadomość mentalna (*manovijñāna*).

¹¹ „Fakt, że świadomość nie jest szeregiem ciągłym, lecz tylko łańcuchem wykwitających i gasnących aktów był dla buddyzmu od najdawniejszych czasów jak najbardziej oczywistą i nie podlegającą wątpliwości prawdą. Wszystkie elementy są »znikome« (*anitya*), ale elementem »znikomym« *par excellence* jest właśnie świadomość” (Schayer 1988: 107)

¹² Niezwykle ważnym tekstem literatury *Prajñāpāramitā* jest *Mahā Prajñāpāramitā Śāstra* (chin. *Ta-chih-tu-lun*), w skrócie: *Śāstra*, obecnie dostępna tylko w chińskim przekładzie Kumadziwy (*Kumārājīva*). Przypisywana przez tradycję Nagardżunie jest komentarzem do *Paścaviōśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (*Paōca*). O ile *Kārikā* zajmuje się przede wszystkim krytyczną analizą, *Śāstra* daje pozytywny wykład filozofii *Prajñāpāramitā*.

Świadomości zmysłowe, dokładnie: świadomości zmysłów (*indriya-pratyakṣa*), uchwytujące swoje odpowiednie przedmioty, których jest pięć rodzajów, definiuje się jako powstające (wchodzące w istnienie) przy współwystąpieniu trzech warunków:

- 1) warunku postrzeganego obiektu (*āḷambana pratyaya*), tj. formy (*rūpa*), którą ta świadomość postrzega,
- 2) specyficznego umożliwiającego warunku, którym jest władza (*indriya*) odpowiedniego zmysłu,
- 3) bezpośrednio poprzedzającego warunku (*samanantara pratyaya*), tzn. poprzedniego momentu świadomości.

Świadomość mentalna (*manovijñāna*) nie powstaje w zależności od któregoś ze zmysłów (*indriya*), lecz od poprzedniego momentu świadomości. Jej zakresem są „wszystkie przedmioty wiedzy poznawane w aspektach”¹³.

Różnica w stosunku do ujęcia świadomości w filozofii europejskiej jest wyraźna. Ponieważ z punktu widzenia teorii dharm świadomość nie jest jakimś niezależnym podmiotem wyposażonym w autonomiczną władzę poznawczą, nie można w buddyzmie mówić o „aktach” świadomości spełnianych przez podmiot. „Aktywność »wiedzenia« zachodzi w sposób nieprzerwany, lecz nie można odnaleźć jakiegokolwiek podmiotu tej aktywności (...)” (Thrangou 1999: 105). Świadomość nie jest „podmiotem”, który przeżywa fenomeny. Nie można też mówić o jej „intencjonalności” rozumianej tak, jak jest ona, począwszy od Brentany, pojmowana w filozofii europejskiej, w szczególności w znaczeniu wypracowanym w fenomenologii. Skierowanie uwagi (*cetanā*) i mentalne (myślowe) zajęcie się przedmiotem (*manasikāra*) to tylko niektóre komponenty w polifonicznej kompozycji składników, wyłaniających się i ginących w każdym momencie, które współtworzą kolejne momenty kontinuum.

Kontinuum umysłu (*saḍtāna*), jego bezpoczątkowość. Buddyjski sposób rozumienia świadomości ujmuje ją z punktu widzenia przyczynowości. Umysł (*citta*), jako nieustanny, nieprzerwany strumień dharmicznych „zdarzeń” tworzy kontinuum (*saḍtāna*). Jedno z doniosłych filozoficznie twierdzeń buddyzmu głosi, że kontinuum umysłu nie jest zapoczątkowane i nigdy nie ustaje. W systemie, w którym prawo przyczyny i skutku jest wszechobecne, kontinuum umysłu jest pojęte jako bezpoczątkowe (*anādikālam*). Świadomość nie cechuje się trwałością, ale jest kausalnie generatywna. Po danym momencie świadomości, pojawiającym się w serii, następnym momentem jej kontinuum może być, mówiąc ogólnie, jeden z sześciu, wymienionych wcześniej, rodza-

¹³ O świadomości mentalnej D.T. Suzuki czyni znamiennej uwagę: „Z tych sześciu rodzajów świadomości (*vijñānas*), *manovijñāna* jest najważniejsza, gdyż odnosi się bezpośrednio do wewnętrznej władzy znanej jako *manas*. *Manas* odpowiada z grubsza umysłowi jako organowi myślenia, lecz faktycznie jest czymś więcej, gdyż oznacza także wielką siłę przywiązywania się do rezultatów myślenia. Myślenie można uważać nawet za podporządkowane sile tego przywiązania. Najpierw *manas* wyraża się w akcie woli, następnie w wydaniu sądu. Wydać sąd to dokonać podziału, wprowadzić rozróżnienie, a podział kończy się na dualistycznym pojmowaniu rzeczywistości. Stąd bierze się nieustępliche i trwałe przywiązanie do dualistycznej interpretacji egzystencji” (1978: XXI).

jów świadomości. Ponieważ przyczyna i skutek muszą mieć podobną naturę, za przyczynę aktualnego umysłu (aktualnej świadomości) uznaje się poprzedzający go umysł, umysł poprzedniego momentu.

Sposób argumentacji madhjamaki w tej sprawie podaje J. Hopkins: „Umysł (który istnieje) zaraz po poczęciu ma poprzedzający go umysł właśnie dlatego, że jest umysłem”. I dalej: „Umysł jako swoją główną (substancjalną) przyczynę zawsze musi mieć umysł poprzedzający go. W ten sposób zostaje ustalony bezpoczątkowy cykl egzystencji” (podkr. – W. K.) (1983: 329–330). Ciągłość kontinuum umysłu nigdy nie zostaje przerwana, gdyż nieustannie działa przynajmniej jeden z sześciu rodzajów świadomości (Lopez 1987a: 95; Lati 1981: 66–71). Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że sposób istnienia umysłu zasadza się na jego kauzalności.

Umysł kreatorem. Zgodnie z przyjmowanym powszechnie w filozofii buddyjskiej poglądem, umysł (*citta*) jest kreatorem; nie jest jakąś substancją, lecz raczej zasadą czy systemem aktywności. Słynne początkowe strofy *Dhammapada* głoszą, że aktywność umysłu ma podstawowe, kreatywne znaczenie¹⁴. Według tego poglądu umysł jest w stanie animować zarówno swoją aktywność, jak i aktywność werbalną i fizyczną oraz nadać im odpowiedni bieg. Świat wokół nas nie jest przede wszystkim jakimś „obiektywnym bytem”, lecz stanowi odbicie stanu naszego umysłu. Uczynki, jakie wykonujemy, budują świat dla nas dokładnie w taki sposób, w jaki interpretujemy dla siebie rzeczywistość rzeczy (Ramanan 1987: 71).

Wiele analiz świadomości (umysłu) jogaczary jest paralelnych do analiz świadomości w filozofii europejskiej przeprowadzonych przez Kartezjusza, Kanta czy Husserla. To temat do odrębnych studiów. Tu wskażmy choćby na jeden z możliwych tematów analizy komparatywnej: podstawowa świadomość, umysł podstawa wszystkiego (*ālayavijñāna*) jako wytwarzający podmiot i przedmiot (jogaczara) a świadomość transcendentálna konstytuująca sferę przedmiotową (Husserl).

Natura umysłu, umysł jasnego światła (*prabhāsvara*). Poza epistemologicznym i psychologicznym opisem umysłu w buddyzmie mówi się także o naturze umysłu. Wszystkie tradycje zawierają przekaz o naturalnie przejrzystej świadomości (*prabhāsvara*), która – mimo że skalana przez przypadkowe splamienia (*ākasmika mala*) – jest jasna, spontaniczna i w swojej istocie oryginalnie czysta. Idea takiej świadomości jest obecna już w kanonie palijskim (AN i 10), (DN XI 85). Wiedza ta nie odnosi się do „powierzchniowego”, dostępnego na zwykłym poziomie świadomości aspektu umysłu, ale do jego głębszego wymiaru. Umysł ma swoją głębszą naturę, wykraczającą poza stany dyskursywnego myślenia. Jego najgłębszy poziom odnosi się do tego, co przekracza zasięg zwykłej świadomości i determinujące ją czynniki. Ten wymiar umysłu jest przedmiotem szczególnej uwagi w buddyzmie tybetańskim.

¹⁴ „Wszystkie mentalne zjawiska (pal. *dhamma*) mają umysł za swojego przewodnika, mają umysł za swojego kierownika, są one uczynione-przez-umysł” (Dhp, strofy (*gāthā*) 1 i 2.

Obecny Dalajlama tak o nim mówi:

Zasadniczo świadomość ma naturę przejrzystości i poznania (...) Dlatego esencjalna natura świadomości jest czysta i przejrzysta, co oznacza, że iluzje, które zanieczyszczają umysł, nie przenikają do jego natury. Wszelkie mentalne splamienia, takie jak niewiedza i inne niepokojące nas stany, są uboczne, a więc nie stanowią nieoddzielonego aspektu naszego umysłu (cyt. za: Powers 2003: 477).

Pogląd o naturze umysłu XVII Karmapa, głowa Kagju, duchowej tradycji buddyzmu tybetańskiego, wykladała w następujących słowach:

„Najgłębsza natura umysłu jest niczym przestrzeń. Nie ma nic takiego, jak prawdziwie istniejący umysł obdarzony samoistnym bytem, choć mogą za tym przemawiać rozmaite argumenty, książki czy doświadczenia. Umysł jest pusty. (...) Naturą umysłu jest pustka, ale nie nicosć czy rezultat prostej negacji: pustka to także promienna świetlistość, podstawa zjawisk samsary i nirwany” (Martin 2004: 284).

Dostęp do subtelno wymiaru świadomości wymaga długiego przygotowania zarówno filozoficznego, jak i medytacyjnego. „Jesteśmy tak bardzo pochłonięci przez czasowe, przypadkowe zjawiska, że nie zdajemy sobie sprawy z tego, że są one bytem samej rzeczywistości, która »pojawia się« nam jako rozliczne kreacje. Tym bytem rzeczywistości jest podstawa w umyśle jasnego światła (*prabhāsvara*)” (Hopkins 1984: 41).

W filozofii europejskiej sposób podejścia do umysłu (świadomości) wykazuje nieustanną skłonność do jej „ontologizacji”. Świadomość najczęściej jest pojmowana jako pewnego rodzaju określony byt¹⁵ i jest tak rozumiana nawet wtedy, gdy, jak w fenomenologii Husserla, programowo nie zakłada się ontologii jako warunku prowadzenia badań nad świadomością. Taki stan rzeczy bierze się przede wszystkim z kontynuacji przedkarterzjańskiej filozofii bytu i przeniesieniu jej terminologii i zagadnień na obszar badań nad świadomością, co ogranicza możliwości lepszego jej poznania.

Ponadto umysł (świadomość) identyfikuje się w gruncie rzeczy z dyskursywną aktywnością i jej wytworami. Dla takiego podejścia świadomość to tyle, co aktywność postrzegania, odczuwania, przeżywania i przede wszystkim racjonalnego myślenia¹⁶. Inne przejawy życia i aktywności umysłu, takie jak uczucia, emocje, skłonności czy nawyki i ich analizę filozof zostawia z reguły psychologowi. Bierze się pod uwagę tylko świadomość w stanie jawy, stany umysłu w czasie snu, pozadyskursywne wymiary umysłu są w zasadzie pomijane; albo nie istnieją, albo nie są zupełnie znane.

¹⁵ Przykładem tego podejścia może być następująca uwaga w wydanej niedawno książce W. Stróżewskiego *Ontologia*, będącej znakomitą przeglądem najważniejszych zagadnień europejskiej tradycji: „Od czasu Kartezjusza przedmiotem właściwym filozofii pierwszej staje się świadomość. Stanowisko to nie musi wykluczać się z filozofią bytu: świadomość rozumiana jest jako byt, który poznajemy w sposób najpewniejszy i w świetle którego (w szczególności dzięki zawartej w niej ideom) możemy rozpoznawać »resztę« rzeczywistości” (2003: 30).

¹⁶ Od tych ram badawczych nie odbiega także kognitywistyczna filozofia umysłu, najnowszy trend w filozofii zachodniej zajmujący się świadomością, patrz np. U. Żegleń: *Filozofia umysłu* (2004).

Tak np. dla R. Ingardena okres snu bez marzeń sennych czy okres utraty przytomności to „efektywna przerwa” powstająca w strumieniu świadomości, stan, w którym „nie posiadamy żadnych przeżyć”, to „okresy zatrzymania się naszego życia” (1987/II, 2: 153–154, 161). Jeśli chodzi o świadomość dotyczącą okresu narodzin autor Sporu pisze: „Powstrzymuję się naturalnie od sądu o tym, jak to jest przy urodzeniu. Nasz strumień świadomości, a także nasze doświadczenie czasu gubią się w szczególnego rodzaju mrokach, chociaż nie urywają się ostro” (tamże: 155). Należy jednak zaważyć, że Ingarden dopuszcza możliwość świadomego poznania tych stanów:

„Ta nieprzytomność jednak wydaje się nam czymś (...) co w zasadzie można by było zawsze usunąć, gdybyśmy my tylko nie byli w tej chwili tak zmęczeni albo tak napięci. Przespane godziny albo nieprzytomnie spędzone fazy czasu mogliśmy być przecież świetlić naszą świadomością, niemal tak jak kraje daleko od nas w tej chwili leżące, w które jednak w zasadzie zawsze możemy się udać i których istnienie także jakoś należy do naszej rzeczywistości, do naszego życia, chociaż ich aktualnie nie postrzegamy (tamże: 161–162)

W buddyjskim kontekście ważna jest uwaga, że warunkiem lepszego poznania różnych stanów świadomości jest wewnętrzne rozluźnienie¹⁷. Z brakiem rozeznania co do innych niż dyskursywne stanów świadomości idzie w parze zarówno brak metod „wchodzenia” i pozostawania w takich stanach, jak i wglądów w rzeczywistość, jakie one umożliwiają. Znane i dyskutowane w filozofii europejskiej metody badania świadomości, takie jak introspekcja czy refleksja, to sposoby obserwacji, postrzegania umysłu w stanie aktywności.

4.4. PUSTKA (*ŚŪNYATĀ*)¹⁸

Podstawowe nauki sutr *Prajñāpāramitā* we wszystkich ich aspektach najlepiej wyraża koncepcja pustki (*śūnyatā*), z którą nieustannie współwystępuje idea uniwersalnego współczucia (*karuṇā*). Jedną z najważniejszych nauk całej filozofii mahajany, którą precyzyjnie wykląda madhjamaka, jest nauka o pustce zjawisk jako ich ostatecznej rzeczywistości. Jest to jednak jeden z najtrudniejszych tematów madhjamaki.

Jaki jest podstawowy sens filozofii pustki (*śūnyavāda*)? Filozofia pustki (*śūnyavāda*) to całościowy wgląd w rzeczywistość: wszystkie zjawiska (*dharma*), tak fizyczne, jak i mentalne, są w niej rozpoznawane jako *śūnya*, tzn. jako relatywne i nie-substancjalne, warunkowe i zmieniające się. Na skalę i zakres trudności, jakie wiążą się z *śūnyatā*, zwraca uwagę G. Chang, pytając, czy wiemy, o czym tutaj przede wszystkim mówimy. Nie da

¹⁷ Na temat buddyjskiej wiedzy o świadomości w stanie snu, umierania i narodzin i dyskusji ze stanowiskami zachodnimi patrz np. (Varela 2001).

¹⁸ O koncepcji pustki (*śūnyatā*): Chang, Garma C.C.: *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1972 (Chang 1972); Hopkins, Jeffrey: *Meditation on Emptiness*, wyd. 1, Wisdom Publications, London, 1983 (Hopkins 1983); Streng, Frederick J.: *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Abington Press, Nashville and New York 1967 (Streng 1967).

się podać definicji pustki (*śūnyatā*), gdyż definicja oznacza pojęciowe określenie *definiendum* lub zakreślenie jego granic. „Lecz jak można zdefiniować Pustkę, jeśli nie ma ona ani kresu ani granicy i w ogóle nie jest »czymś«? Zatem, jeśli Pustka nie może być zdefiniowana, to czy może zostać opisana? Tak, jest to przypuszczalnie możliwe, lecz jest powiedziane, że wszystkie oświecone istoty odczuwają zakłopotanie, gdy próbują zakomunikować ludziom swoje doświadczenie Pustki. Zakomunikowanie go w pozytywny i bezpośredni sposób nie wydaje się łatwe gdyż ż a d n e z naszych doświadczeń n i e o d p o w i a d a mu” (podkr. – W. K.) (1972: 61–63)

Istotnie, *śūnyatā* – kluczowy termin madhjamaki przewija się w całym jej myśleniu, wzbudzając zrazu zagadkowość, zdziwienie, opór, a niekiedy rozpacz u tych, którzy usiłują wniknąć w arkana tej filozofii. W zachodnich pracach o madhjamace termin ten przekładany był różnie. Zazwyczaj jako „pustka”, ale nieraz przez „próżnia” (co jest uzasadnione jako techniczny termin medytacji analitycznej). Do przyjęcia, przynajmniej w niektórych kontekstach, jest oddanie go jako „otwartość”, „prawda rzeczy” czy „pełnia”¹⁹. Słowo „pustka”, najczęściej stosowane w przekładach, nie oddaje w pełni wszystkich znaczeń *śūnyatā*, lecz wydaje się być dobrane trafnie, ze wszystkich propozycji najlepiej przybliżając to, o co tutaj chodzi.

Można mówić o hermeneutyce *śūnyatā*, a w przypadku sutr *Prajñāpāramitā* jest to szczególnie potrzebne. Wstępnie da się powiedzieć, że słowo *śūnyatā* uzyskuje właściwe znaczenie, dokładniej: różne znaczenia, przede wszystkim w kontekście określonej postawy duchowej, dążenia do wyzwolenia.

Soteriologiczną wymowę *śūnyatā* lapidarnie ujmuje E. Conze: „Pustka (*śūnyatā*) nie jest teorią, lecz drabiną, która dosięga Nieskończonego, i należy się po niej wspinać, nie dyskutować” (1962: 243).

Sens *śūnyavāda* skrótkowo ujmuje R.A.F. Thurman pisząc, że w doświadczeniu, które literatura Zen wyraża paradygmatem „wielkiej śmierci”, „pustka świta bezpośrednio jako wspaniała panorama relatywności” (1989: 169). Nie jest to nihilizm czy agnostycyzm, lecz „śmiałe i pewne siebie uznanie p o d s t a w o w e j n a t u r y wszystkiego, co istnieje. Jej całkowite poznanie przynosi pełne mocy, dobroczynne rezultaty” (Hopkins 1983: 727). Nie jest to też tylko filozoficzna idea, ma ona wielkie znaczenie religijne. Pogląd, że „wszystko w swojej naturze jest puste”, jest nie tylko filozoficznym twierdzeniem, lecz także zadaniem do o p a n o w a n i a. Samo intelektualne zrozumienie tu nie wystarcza. Jedna z sutr *Prajñāpāramitā* (Aśtadaśa) wyjaśnia, że g ł ó w n y m zadaniem bodhisattwy jest przedsięwzięcie dotyczące pustki (*śūnyatā*). W największym skrócie jej znaczenie polega na tym, że poznanie i medytacja pustki p r o w a d z ą d o s t a n u b u d d y.

Poznanie pustki. Ważne jest podkreślić, że poznanie pustki jest rodzajem poznania odmiennym od znanych nam aktów i procesów kognitywnych. Rozumienie pustki (*śūnyatā*) oznacza rozumienie n i e o b e c n o ś c i / b r a k u (czegoś). Nie jest, by tak rzec, „po-

¹⁹ Były nawet podejmowane próby opisu *śūnyatā* w języku matematycznym, np. w D.S. Ruegg: *Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought: the Case of Zero and Śūnyatā* (Ruegg 1978).

zytywnym” poznaniem, gdyż nie odnosi się poznawczo do niczego, co można by w re-
 stytucyjnym języku uznać za jakiś byt. Sama pustka nie jest żadnym bytem ani do istnie-
 nia żadnego bytu się nie odnosi. „Nie należy myśleć, że *śūnyatā* jest czymś, co jakoś
 gdzieś istnieje” (Chang 1972: 99). Inaczej: poznanie pustki zaczyna się wraz z wyjściem
 poza myślenie o bycie. Filozofia pustki nie jest jednak nihilizmem; *śūnyavāda* jest kompa-
 tybilna z poglądem środkowej drogi (*madhyamā pratipat*), a ten odrzuca skrajne sposoby
 istnienia, w tym skrajność nihilizmu.

Pustka w systemach buddyjskiej filozofii. Kolejne poziomy wglądu w *śūnyatā*
 odsłaniają się sukcesywnie na kolejnych stopniach drogi do oświecenia. Dlatego różne
 szkoły filozoficzne: wajbhaszika, saurantika, czittamatra i madhjamaka, ujmują ją od-
 miennie. Madhjamaka różni się od innych buddyjskich szkół pojmowaniem tego, co jest
 rzeczywiście. Gdy za kryterium rzeczywistości weźmie się doświadczenie, rzeczywi-
 stość oznaczać będzie to, co jest doświadczane bezpośrednio. O ile dla saurantiki przed-
 miotem *explicite* bezpośredniego doświadczenia (postrzeżenia, *pratyakṣa*) są nietrwałe zja-
 wiska (*anitya dharma*), a dla jogaczary rzeczywistość tylko-Umysłu (*cittamātra*), to dla
 madhjamaki przedmiotem bezpośredniego doświadczenia jest pustka (*śūnyatā*).

Pustka (*śūnyatā*) nie tworzy w madhjamace odrębnej od świata sfery, lecz jest przed-
 stawiana jako najważniejsza kwalifikacja rzeczy, „jako najwyższy predykat, właś-
 ciwość czy natura każdego obiektu – jego brak samodzielnego istnienia. Niedostrzeżenie
 go to niedostrzeżenie najlepszej jakości wszystkiego, co się widzi – całkowicie ustalonej
 natury (*pariniṣpanna*)” (Hopkins 1983: 410). Z pewnego punktu widzenia można by po-
 wiedzieć – jeśli tylko takie sformułowanie nie prowadzi do nieporozumień – że pustka
 (*śūnyatā*) pełni funkcję negocjowania samoistności konkretnych bytów. Ostatecznym sposo-
 bem istnienia tego, co pojawia się jako istniejące samodzielnie, jest jego pustka.

4.4.1. PUSTKA (*ŚŪNYATĀ*) A BYT (*TO ON*) I NIEBYT (*TO ME ON*)

Z komparatywnego punktu widzenia ważne jest pytanie, jak pustka (*śūnyatā*) ma się do
 bytu, najważniejszego pojęcia europejskiej filozofii? Ponieważ pełniejsza i bardziej wy-
 czerpująca odpowiedź przekracza ramy tego artykułu, ograniczymy się tutaj do kilku uwag
 rysujących się możliwości dokładniejszych ustaleń.

- 1) W myśli europejskiej pierwszą i podstawą naukę o bycie (*to on*) wykląda Parmenides.
 U Platona kategoria bytu jest wyróżniona przede wszystkim z tej racji, że byt jest
 czymś „sam dla siebie”, jest podstawą w porządku istnienia i w porządku określania
 (determinacji). „Byt, tak jak go Platon rozumie, rzeczywistość jest zasadą prawdziwych
 orzeczeń, prawdziwych determinacji, wszystkich pozytywnych z uwagi na to, że one
 w nim uczestniczą, i wszystkich negatywnych z uwagi na to, że on nadaje byt także
 różnicy. Wobec tego jest zasadą determinacji – Bytu i Niebytu”. (Stróżewski 1992;
 225). W *Uczcie* byt jest synonimem prawdziwej rzeczywistości (*ontos on*), tego,
 z czym miłośnik mądrości, kontemplując kolejne postacie piękna, obcuje u końca całej
 drogi poznania (*Uczta*, 212). Podstawowe znaczenia bytu u Arystotelesa to substancja.

Substancja jest bytem, który ma sam w sobie fundament swojej bytowości. Kategoria substancji ma dwa momenty znaczeniowe: samoistnego bytu (*ousia*) oraz podmiotu cech (*hypokeimenon*), (*Met* ks. VI i VII). Dla Hegla czysty byt jest początkiem filozofii. W *Nauce logiki* Hegel pisze: „Czysty byt stanowi początek, ponieważ jest on zarówno czystą myślą, jak też nieokreśloną prostą bezpośredniością, a pierwszy początek nie może być właśnie niczym zapośredniczonym” (1967: 74). Niebyt (*to ouk on, to me on*) z kolei ma dwa podstawowe znaczenia: jako radykalna opozycja, negacja bytu (Parmenides), oraz jako byt zrelatywizowany do innego bytu i różny od niego, niebyt tylko w stosunku do czegoś (Platon, *Sofista*). U Hegla czysty Byt zostaje zrównany z czystym Nic (Niebytem). Jednak filozofia grecka, a za nią i późniejsza filozofia europejska jest przede wszystkim filozofią bytu. To, co jest, istnieje, jest podstawowym sformułowaniem odnoszącym się niemal do wszystkiego, o czym się filozofuje. Niebyt albo jest niemożliwy (Parmenides), albo jest jakąś postacią bytu, powstałą w oparciu o dialektykę bytu i różnicy (Platon). Jak jest w buddyzmie? W *Kaccâyanagotta sutta* ustalając właściwy pogląd Budda „oddala się”, „ustala dystans” tak wobec „istnieje”/„jest”, jak i „nie istnieje”/„nie jest”. Uznając te dwa poglądy („wszystko istnieje” i „wszystko nie istnieje”) za skrajności, Budda naucza poglądu środka nie zbliżając się do żadnego z nich (SN II, 17). To samo można powiedzieć inaczej: „byt” („istnieje”) nie jest bezbłędnym pojęciem odnoszącym się do rzeczywistości. Uznawać predykat „jest” („istnieje”) z całym jego ontycznym „bagażem”, tj. konsekwencjami, jakie z niego wynikają, to rozumieć się z rzeczywistością zjawisk czy odsuwać od niej. Stosunek myśli buddyjskiej do idei bytu trafnie wyraził M. Sprung w uwagach rekapitułujących filozofię Nagardżuny w *Kârikâ*, która odwołuje się do *Kaccâyanagotta sutta*: „Traktując z pełną powagą ideę samoistności (Nagardżuna) podkreśla z naciskiem, w stylu Parmenidesa, że co jest samoistne, musi być niestworzone, niezniszczalne i nie być zależne od czegokolwiek innego: jest tym, co jest w sobie i przez siebie. Jednak rozwiązanie Parmenidesa nigdy buddycie nie przyszło do głowy. Dla buddysty – który musi mieć świat, gdzie możliwa jest znacząca transformacja ludzkiej egzystencji – pierwotnie dane jest nieustanne powstawanie i znikanie rzeczy. Niezniszczalne substancje Platona, nie dotknięte przez czasowe i przestrzenne determinacje (*dharmy* jako *eidoi*), byłyby dla Nagardżuny niezrozumiałe, gdyż usilnie domagają się rozważenia kwestii trwałości w czasie; a Arystotelesowską teorię *ousia* szybko zredukowałby do nominalizmu” (1979: 11–12)

- 2) Jednym z kluczowych punktów odpowiedzi na postawiony problem jest to, że pustka (*sūnyatâ*) nie jest rzeczywistym bytem. Nie ma realnego istnienia pustki. Sama pustka nie ma własnej wewnętrznej tożsamości, własnej rzeczywistości. Gdy bodhisattwa kontempluje formę, itd. jako puste, nie uważa pustki za coś, co na mocy swojej własnej natury jest rzeczywistym bytem (Aṣṭa, 370). „Ponieważ istnieje wielkie niebezpieczeństwo postrzegania pustki jako trwałej, absolutnie i prawdziwie istniejącej, Budda podkreślał, że ona również powinna być rozumiana jako nie posiadająca rzeczywistej egzystencji” – wyjaśnia Dalajlama (2003a: 197).

3) „Byt” jest przedmiotem poznania intelektualnego, a nawet czysto intelektualnego. W oznajmieniu Parmenidesa: „byt jest” (*esti gar einai*), można się dopatrzeć pewnego rodzaju aprioryzmu. Kategoria bytu znajduje bliskie powinowactwo z samą myślą, a nie ze światem empirycznego doświadczenia²⁰. Rozwinięte terminologicznie i pojęciowo teorie bytu odwołują się do pewnego rodzaju abstrakcyjnego poznania (Strózewski 2003: 60–68). W buddyzmie bezpośrednie poznanie pustki (*śūnyatā*) nie jest przedmiotem intelektualnej wiedzy poznania. Poznanie intelektualne (rozumowanie) jest tu tylko pierwszym krokiem, pełne poznanie wymaga przekroczenia pojęciowości.

4) Próba ustalenia r e l a c j i, w jakiej pozostają do siebie pustka (*śūnyatā*) i byt (*to on*), powinna wziąć pod uwagę następujące możliwości:

- **Pojęciowy indyferentyzm.** Sama pustka (*śūnyatā*) nie jest pojęciowa ontologicznie. Do pustki nie da się adekwatnie odnieść jakichkolwiek pojęć mających pozytywny bądź negatywny sens egzystencjalny. Do tego, co jest w swojej esencjalnej naturze „puste”, nie stosuje się *sensu stricto* ani pojęcie bytu ani pojęcie niebytu, nie da się też pojąć jego przemiany. Śūnyavāda nie przyjmuje ani tezy egzystencjalnej: „istnieje tylko Pustka”, ani tezy: „Pustka nie istnieje” (Hopkins 1983: 173). Nauczanie o „pustce” (*śūnyatā*) nie ustanawia więc żadnej ontologii bytu, jest względem niej indyferentne. W istocie nie odnosi się ono do żadnej ontologii.
- **Transcendentalizm.** Ta interpretacja oznacza, że pustka (*śūnyatā*) transcenduje zarówno byt, jak i niebyt (Eliade 1994/II: 150). M. Sprung definiuje pustkę jako „brak bytu i niebytu w rzeczach” (1979: 13). Ponieważ chodzi tu o, by tak rzec, pozbycie się ontologicznych kategorii z opisu rzeczywistości, należałoby mówić o *negatywnym transcendentalizmie*. W nieco innym ujęciu mówi się o *przekraczaniu*, *wychodzeniu poza byt*, co oznacza też *przekraczanie niebytu*. W kierunku takiej interpretacji poszła chińska szkoła *huayan*. Wedle niej wyróżniającą cechą i esencją nauk *Prajñāpāramitā* jest nauka o Całkowitej Pustce (*Atyanta śūnyatā*, *chin. Pi chin k'ung*). „Całkowita Pustka jest całkowitym zanegowaniem wszystkiego, łącznie z nią samą. *Atyanta śūnyatā* oznacza sferę ostatecznej transcendencji – sferę tego, co wykracza poza (*pāram-itā*) wszystkie zjawiska i pojęcia” (Chang: 117). W *Atyanta śūnyatā* przymiotnik *atyanta*, „absolutny”, nie oznacza czegoś pozytywnego, czegoś nie do zakwestionowania – nie ma sensu, jaki zazwyczaj nadaje się temu słowu²¹. *Atyanta śūnyatā* suponuje Pustkę, która jest wolna od wszystkich form istnienia i pojęć bądź wznosi się ponad nie. Nacisk jest tu położony na perspektywę *wykraczania*. Pustka (*śūnyatā*) jest więc synonimiczna z zupełną transcendencją, jest to a b

²⁰ W poemacie Parmenidesa czytamy: „Tym samym jest bowiem myśleć i być” (*to gar auto noein estin te kai einai*), (figm. B 3). Diels-Kranz, 28 B 8, w. 34 nn.

²¹ Sanskryckie *aty-anta* znaczy „poza właściwy koniec lub granicę”, „absolutny” (Monier: 16). Łacińskie *absolutus*, od czasownika *absolvo* – „odwiązać”, „zwolnić”, „uwolnić” można tu oddać przez „wolny od”.

solutny transcendentalizm. W tym radykalnym ujęciu najważniejszej kategorii *Prajñāpāramitā* pustka (*śūnyatā*) wykracza nie tylko poza wszelki byt, ale też poza jakiegokolwiek podłożę bytu. „Żyjąc w świecie, który jest pełen bieguności, człowiek postrzega światło i ciemność, prawdę i fałsz, przyjemność i ból, to co abstrakcyjne i konkret, pozytywne i negatywne, właściwe i niewłaściwe. Jednakże Całkowita Pustka (*Atyanta śūnyatā*) wykracza poza wszystkie te spolaryzowane przeciwieństwa, tak jak przekracza ona „nieredukowalny” substrat Bytu, o jakim mówią Upaniszady czy tomizm” (tamże: 95). W takiej transcendentalistycznej interpretacji problem bytu zostaje przekroczony, tzn. w pewnym sensie (dialektycznie) zniesiony.

- **Interpretacja według środkowej drogi.** Byt i niebyt (jest i nie jest) jest tu skorelowany z różnymi interpretacjami środkowej drogi (*madhyamā pratīpat*); jest tym, co w danym systemie odrzuca się jako poglądy skrajne (*anta*), nie do przyjęcia. Pojmowanie tego, „jak rzeczy są”, określone jest przez przyjęcie pewnego *modus existendi*, właściwie określonego formułą *madhyamā pratīpat* i skorelowanego z tezą o ich „pustej” naturze, oraz przez odrzucenie takiego rozumienia bytu (istnienia), którego wewnętrzna logika powoduje, że wyraża się w antyetycznych *anta*. Ideą przewodnią jest tu myśl o „wysubtelnianiu” istnienia, uzyskaniu balansu na wąskiej równoważni rozciągniętej pomiędzy ontycznymi „krańcami”, takiego jednak, który nie zrywałby radykalnie z istnieniem. Im wyższy system, tym „cieńsza” różnica między krańcami.
- **Eliminacja ontologii bytu.** Pojęcie bytu nie jest właściwe dla oddania rzeczywistości, tak samo pojęcie niebytu. To, co jest rzeczywiste, ma być ustalone w inny sposób niż za pomocą takich pojęć. Według tej interpretacji (M. Sprung) podstawym wnioskiem madhjamaki jest całkowite skruszenie idei bytu. „Tekst (*Prasannapadā* Czandrakirtiego) wiele razy z naciskiem podkreśla (...) że nie ma żadnej drogi myślenia pojęcia »jest«; a jeśli tak jest z »jest« to tak samo dla »nie jest« i dla jakiegokolwiek kombinacji obu. Byt jest niezrozumiały, a stąd myślenie bytu jest zwiedzionym usiłowaniem, aby uchwycić sens ludzkich kategorii. Budda zastępuje na pochwałę, ponieważ w pełni to pojął” (1979; 22–23). Między pustką a bytem nie da się więc ustalić żadnej sensownej relacji. Konsekwencją jest postulat eliminacji wszelkiej ontologii z zakresu madhjamaki. W tej interpretacji problem bytu zostaje, jako ostatecznie niepoprawny, przekreślony.
- **Lingwistyczny konwencjonalizm.** O zjawisku (*dharmā*), które z natury jest puste (pozbawione swojego własnego-bytu), nie da się zasadnie orzec żadnego „jest”. Jest/istnieje i nie jest/nie istnieje nie są trafnymi predykatami. Byt i niebyt, istnienie i nieistnienie jako kategorie nie mogące adekwatnie stosować się do rzeczywistości, nie uzyskują ostatecznego statusu, chociaż nie są ostatecznie odrzucone – zostają uznane za kategorie konwencjonalne.

4.5. OSTATECZNA RZECZYWISTOŚĆ

Tym, o co szczególnie chodzi w buddyjskiej filozofii, jest rzeczywistość w jej ostatecznym wymiarze. Ostateczna (absolutna) prawda albo ostateczna realność odnosi się do najbardziej podstawowego, fundamentalnego elementu istnienia czy doświadczenia, a w punkcie widzenia analizy filozoficznej dążącej do ustalenia tego, co ostateczne – do końcowego wyniku tej analizy. Ostateczna rzeczywistość to tyle, co rzeczywistość, jaką (ona) ostatecznie jest. Powiedzieć w filozofii mahajany o (pewnej) rzeczywistości, że jest ostateczna, to powiedzieć tyle, że jest końcowa, finalna dla pewnego sposobu poznania, a nie że istnieje na sposób absolutny. W tym znaczeniu ostateczna rzeczywistość i absolutna prawda *conventuntur*. Do mówienia o ostatecznej rzeczywistości lepiej stosuje się język epistemologii niż ontologii.

Są różne sposoby przedstawiania i mówienia o tym, co Rzeczywiste, od obrazów i symboli po konstatację jej niewysłowioności wyrażaną przez „milczenie mędrca”. Tak np. S. Radhakrisznan sądzi, że o tej rzeczywistości nie możemy nic powiedzieć. „Według madhjamaków rozum i mowa dotyczą jedynie świata skończonego. Przenoszenie kategorii skończonych na to, co nieskończone, byłoby tym samym, co usiłowanie mierzenia temperatury słońca zwykłym termometrem” (1960: 605). Według Siantidewy to, co znajduje się w zasięgu intelektu (*buddhi*), jest wymiarem konwencjonalnym (*saôvîti*), natomiast ostateczna rzeczywistość, ostateczna prawda (*paramârthasatya*) jest poza zasięgiem intelektu. W tym ujęciu *paramârtha* oznacza ostatecznie coś nie dającego się pomyśleć (*acintya*), niewyraźnego (*anabhilâpya*) i nieuwarunkowanego (*asaôsklta*). Najwyższa rzeczywistość jest przedstawiana także przez *imago* „powrotu do domu”. Jej realizacja, tj. urzeczywistnienie tego „co było w istnieniu od samego początku” (*pûrvadharmasthititâ*) oznacza wtedy powrót do swojego własnego oryginalnego przybytku (Suzuki 1978: XXVII).

Ostateczna rzeczywistość ma dla filozofii buddyjskiej wartość najwyższą. Zarówno sposób widzenia rzeczy (zjawisk), jak i sposób interpretacji kanonicznych tekstów szkół mahajany (jogaczary i madhjamaki) podyktowany jest w istocie tym, czym jest, według stanowiska tych szkół, ostateczna rzeczywistość. W tym znaczeniu możemy mówić w buddyzmie o metafizyce ostatecznej rzeczywistości.

Sensem filozofii odnoszącej się do tego, co ostatecznie rzeczywiste, jest świadomość metafizyczna *par excellence*. Ale jeśli używać w odniesieniu do niej terminów takich jak „metafizyka” czy „ontologia”, to zawsze z dodatkowym wyjaśnieniem, w jakim kontekście i w jakim znaczeniu. Z pewnego punktu widzenia filozofia *prajñâpâramitâ* stanowi bowiem metodyczny demontaż pojęć, a dokładniej rzecz biorąc, tych wyobrażeń ontologicznych, epistemologicznych czy lingwistycznych, jakie zazwyczaj w filozofii się przyjmuje. Słowo *prajñâpâramitâ* (*prajñâ pârâmitâ*) tłumaczone najczęściej jako „doskonała mądrość” czy „doskonałość mądrości”, w istocie oznacza transcendencję mądrość. O ile transcendencja w rozumieniu ontologicznym, gdy mówimy o *prajñâpâramitâ*, nie jest na miejscu, można tu mówić o transcendencji poznawczej, o wiedzy wykraczającej poza zwykłą świadomość.

4.6. DWIE PRAWDY (*SATYADVAYA*)²²

Z nauką o ostatecznej rzeczywistości ściśle łączy się doktryna dwóch prawd lub podwójnego standardu rzeczywistości (*satyadvaya*)²³. Według Buddy wszystkie zjawiska (*dharma*), tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne, mają dwojaką naturę. Jedna jest naturą uznaną i przyjętą konwencjonalnie, druga jest ostatecznie rzeczywista. Pierwsza jest przyjęta na mocy poglądów zwykłych ludzi, „których intelektualne poznanie przesłonięte jest kataraktą niewiedzy”, druga obszarem poznania „tych, którzy widzą właściwie”.

W doktrynie dwóch prawd przyjmuje się prawdę ostateczną (*paramârthasatya*) i prawdę konwencjonalną (*saôvâtisatya*). Mimo opalizacji znaczeń związanych z terminem prawda (*saôvâti*) określenie jej jako „konwencjonalnej” nasuwa się jako pierwsze, a to z racji społecznego kontekstu użycia. Czandrakirti w *Prasannapadâ* wyjaśnia, że prawda konwencjonalna „oznacza społeczną konwencję, to jest świat zwykłego języka i stosunków pomiędzy jednostkami, który charakteryzuje się odróżnianiem pomiędzy poznawaniem a tym, co jest poznawane, nazywaniem i rzeczą nazwaną, itd.” (*Pras* XXIV: 492). O ile *saôvâtisatya* odnosi się do „prawd” związanych z partykularnością, interesownym zaangażowaniem, z pewnym układem odniesienia, prawda ostateczna (*paramârthasatya*) jest wolna od takich ograniczeń. Prawda ostateczna jest poznaniem rzeczywistości, jaką ona jest (*yathâbhûtam*) bez żadnego zniekształcenia (*akltrimam vasturûpam*). Może, odwołując się do języka mahajany, zostać wzięta za równoznaczną z pustką (*śûnyatâ*), takością (*tathatâ*), kresem rzeczywistego (*bhûtakoîi*) i z *Dharmadhâtu* (Dutt: 257–278). XVII Karmapa wyjaśnia, jak rozróżnia się prawdę względną i ostateczną:

„Szczegółowa analiza przedmiotu przekonuje nas, że nie istnieje on realnie. To prawda ostateczna. Gdybyśmy go jednak nie badali, sądzilibyśmy, że istnieje – i to jest prawda względna. (...) Prawda względna jest błędnym widzeniem – przedmiotem odkrytym przez umysł, który tkwi w tym świecie. Prawda ostateczna to widzenie właściwe – przedmiot odkryty przez świadomość, która urzeczywistniła naturę umysłu” (Martin 2004: 258).

Dla madhjamaki fakt, że zjawiska świata pojawiają się i są doświadczane wyraźnie jest prawdą konwencjonalną; prawdą ostateczną jest to, że w swojej istocie są puste, ostatecznie nierzeczywiste. To, że coś zostaje nazwane „nierzeczywistym” nie ma tutaj charakteru absolutnego, a tylko względnego. Znaczy, że coś jest nierealne na wyższym planie doświadczenia, „mimo że” na niższym było uznawane za rzeczywiste.

Idea prawdy konwencjonalnej (*saôvâtisatya*) wywodzi się z wizji ostatecznej rzeczywistości. Z tej perspektywy mówi się o różnych jej aspektach: mówi się, że „przesła-

²² Na temat koncepcji dwóch prawd (*satyadvaya*) m.in.: Sprung, Mervyn (editor): *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedânta* D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973 (Sprung 1973); Sprung, Mervyn: *The Mâdhyamika Doctrine of Two Realities as a Metaphysics* w: Sprung (1973: 40–53); Guenther, Herbert V. (przekład angielski): *Saôvâti and Paramârtha in Yogâcâra According to Tibetan Sources*, [w:] Sprung (1973: 89–97); Murti, T.R.V.: *Saôvâti and Paramârtha in Mâdhyamika and Advaita Vedânta*, [w:] Sprung (1973: 9–26).

²³ „Doktryna nauczana przez Buddów jest oparta na dwóch prawdach. Prawdzie odnoszącej się do światowych konwencji i prawdzie ostatecznej”. Nagardżuna *Kârikâ* (XXIV, 8).

nia” ona ostateczną prawdę rzeczy (*saôvlti*)²⁴; jej ważność, prawomocność jest tylko empiryczna, światowa, a nie absolutna (*vyavahâra*); jest rodzajem kreacji, wytworu (*nirmâna*); jest to prawda opracowana przy użyciu koncepcji i przyjmowana powszechnie w oparciu o nawykowy sposób myślenia (*prapañca*) (Ramanan: 73), (Willis: 72–73). Jednak prawda konwencjonalna, chociaż odnosi się do zwykłego doświadczenia, nie może być pomijana, gdyż jest niezbędna do poznania prawdy ostatecznej.

Chociaż dwie prawdy (*satyadvaya*) wiążą się ze sobą nierozzerwalnie, możliwe jest – twierdzi madhjamaka – postrzeganie jednej bez postrzegania drugiej; zwykłe istoty (*plthagjana*) postrzegają prawdy względne, nie postrzegając prawd ostatecznych, jogini znajdujący się w zrównoważonej medytacji pustki (*samâhita*) postrzegają prawdy ostateczne, nie postrzegając prawd względnych (Hopkins 1983: 416–417). Tym, co jest niewypowiedzianą „treścią” filozofii madhjamaki, jest poznawcze napięcie, jakie powstaje między prawdą konwencjonalną a ostateczną. Poznający musi ją sobie uświadomić, tj. wyeksplikować, aby móc obie prawdy ostatecznie skoordynować. Po to, by poznać prawdę ostateczną, prawdy konwencjonalne, takie jak słowa czy przykłady, są niezbędne. Jednak po to, by rozpoznać prawdy konwencjonalne jako takie, należy osiągnąć zrozumienie prawdy ostatecznej – pustki.

Wyzwaniem dla filozofii jest dotarcie poprzez skupiony wysiłek do tego, co n a p r a w d ę r z e c z y w i s t e. Jeśli tego nie czyni, jeśli zatrzymuje się na czymś, co w świetle późniejszego, krytycznego badania okazuje się nie potwierdzone, co nie wytrzymuje próby ostatecznych kryteriów – nie spełnia swojego powołania. U podstaw buddyjskiej doktryny dwóch prawd leży zamiar dotarcia do rzeczywistości prawdziwej, niepodważalnej i odróżnienie jej od takich „rzeczywistości”, które, po weryfikacji, okazują się mieć tylko względny, umowny charakter.

Koncepcja dwóch prawd nie jest wyłącznie buddyjskim sposobem podejścia, w systemach hinduistycznych, szczególnie w adwajtawedancie, do takiej samej idei doprowadziło przyjęcie Absolutu (*brahman*) jako ostatecznego punktu odniesienia w planie poznawczym.

Jeśli chodzi o myśl europejską, to jest interesujące, że o „dwóch” prawdach, można także – chociaż z innych względów i inaczej rozumianych – mówić w przypadku filozofii Platona. Analizując ustęp z *Państwa* poprzedzający mit jaskini i przygotowujący go, w którym Platon przedstawia porządek ontyczny i odpowiadający mu porządek epistemologiczny (*Państwo* 509e–510e), W. Stróżewski pisze: „Możemy powiedzieć, że następuje w nich (odcinkach, o których mowa w tekście – W. K.) pewne s t o p n i o w a n i e prawdy.

²⁴ Kamalaszila w *Madhyamakâloka* wyjaśnia: „Świadomość, która rzeczom – które w rzeczywistości nie są samoistne (*svabhâva*) – błędnie imputuje coś przeciwnego, nazywa się »zasłaniającą« (*saôvlti*) dlatego, że przeszkadza ona (samej sobie) postrzegać takosć (*tathatâ*) bądź dlatego, że utrudnia (innej świadomości) postrzeganie takosci. (...) Ponadto ta (koncepcja prawdziwego istnienia) pojawia się z powodu dojrzewania nie mających początku skłonności (*vâsanâ*) do błędu. Ze względu na tę skłonności wszystkie żyjące istoty postrzegają (zjawiska) zmanifestowane na pokaz tak jak gdyby (miały one) w rzeczywistości prawdziwą naturę” cyt. za: Lopez 1987a: 144.

Dość szokujące jest mówienie o stopniowaniu prawdy, zwłaszcza jeśli pamiętamy klasyczną definicję prawdy, że prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością. Wtedy albo jest zgodność, albo jej nie ma. W związku z tym dla prawdy nie ma stopniowania, jest stopniowanie fałszu. (...) U Platona jest trochę inaczej, co zresztą ma głęboką podbudowę ontologiczną, na którą *nota bene* duży snop światła rzucił Heidegger swymi filologiczno-filozoficznymi rozważaniami na temat właściwego sensu *aletheia* (podkr. – W. K.) (1992: 95). Jednak idea dwóch prawd w systemach niebuddyjskich oraz w niższych i wyższych i systemach buddyjskich jest różnie ujmowana i rozwijana.

4.7. ZALEŻNE POWSTAWANIE I ZALEŻNE ISTNIENIE ZJAWISK (*PRATĪYASAMUTPĀDA*)

Kamieniem węgielnym całej buddyjskiej filozofii, a szczególnie madhjamaki, jest teoria zależnego powstawania i zależnego istnienia (*pratīyasamutpāda*) wszystkich zjawisk²⁵. *Pratīyasamutpāda* stanowi też o unikalności tej filozofii. Termin *pratīyasamutpāda* oznacza zależne zapoczątkowanie; zależne współ-zapoczątkowanie; zejście/zebranie się lub koincydencję przyczyn i warunków dla stworzenia rzeczy lub sytuacji. Dla madhjamaki jest to wystarczająca i pełna postać wyjaśnienia problemu zaistnienia zjawisk.

Zasada zależności jest w buddyzmie jednym z podstawowych sposobów spojrzenia na ludzką osobowość i doświadczenia człowieka i sposób istnienia rzeczy: wystąpienie jakiegokolwiek zdarzenia czy zjawiska jest wyjaśniane przez odniesienie go do zbioru warunków od których zależy²⁶. Ten rodzaj eksplanacji jest pomyślany radykalnie; ma rozstrzygać o tym, czym rzeczy są. Zgodnie z nią rzecz nie jest dłużej czymś w sobie, lecz tym, czym jest w relacji do innych bytów, bytem zależnym od czegoś innego. Ostatecznie oznacza ona, że rzecz – jaka jest pojmowana przez zwykłą świadomość – ulega niejako wewnętrznemu załamaniu. Jako filozoficzna formuła wyrażająca zasadniczą myśl o warunkowości, relatywności jako istotnej naturze rzeczy *pratīyasamutpāda* oznacza warunkowe (zależne) stawanie się i warunkowe (zależne) istnienie. Według filozofii mahajany warunkowe stawanie się i istnienie stanowi prawdziwą naturę złożonych (*saōskṛta*) zjawisk.

Formuła zależnego istnienia w buddyzmie nie odnosi się tylko do rzeczy, rozciąga się na sposób istnienia pojęć. Zgodnie z nią wszystkie kategorie naszego myślenia mają

²⁵ Na ten temat doktryny zależnego powstawania (*pratīyasamutpāda*): Chatterjee, K. N.: *Pratīyasamutpāda* w: (*Pratīyasamutpāda* 1986: 284–288); Chatterjee, K. N.: *Pratīyasamutpāda and Other Schools of Philosophy* w: (*Pratīyasamutpāda* 1986: 337–346); Kishnan, B. V.: *The Buddhist Theory of Pratīyasamutpāda: Some Reflections* w: (*Pratīyasamutpāda* 1986: 279–283); Joshi, Lal Mani: *Significance of Pratīyasamutpāda* w: (*Pratīyasamutpāda* 1986: 257–264); Narain, Harsh: *Pratīyasamutpāda as Pre-established Harmony* w: *Pratīyasamutpāda* (1986: 299–305); Nayak, G. C.: *Pratīyasamutpāda the Mādhyamika Approach* w: *Pratīyasamutpāda* (1986: 306–314); Ringu, Tulku: *Dependent Origination in Parashunyata Madhyamika Philosophy* w: *Aspects of Buddhism* (1981: 160–165).

²⁶ „Zależąc od oliwy i knota pali się płomień lampy; nie znajduje się on (płomień) ani w jednym (oliwie) ani w drugim (knocie), ani nie jest czymś w sobie” (MN III).

swoją genezę w rozróżnieniach odnoszących się do złożonej całości wzajemnie ze sobą powiązanych faktów. Pojęcia takie, jak „ojciec” i „syn”, „pan” i „sługa”, „krótki” i „długi” – będące sposobami określania tego, co ma miejsce, co się wydarza – są współzależne, nie są odrębnymi istnościami. Opierają się na wzajemnym rozróżnieniu. To zaś, co jest współzależne, otrzymuje znaczenie tylko w relacji względem siebie. Jeden z członów takiej pary sam nie może istnieć. W *Prasannapadā* (I 68–69) Czandrakirti argumentuje, że nie ma ani pojęcia właściwości poza tym czego (coś) jest właściwością, ani pojęcia tego, co jest charakteryzowane, poza jego charakterystyką.

Ta wzajemna zależność (*parasparâpekṣā*) podważa zasadność uznawania każdego z tych terminów jako posiadających autonomiczne znaczenie, a ich desygnatów za istniejące niezależnie. Taki status pojęć i przedmiotów, np. „krótki” i „długi”, znajdujemy w *Śāstra*: „Dualistyczne przedmioty nie mogą istnieć bez siebie nawzajem, tj. jeden bez drugiego. Zwykli ludzie mówią jednak o nich jako o dwóch odrębnych i od siebie niezależnych; to, co oni mówią, jest opaczne, »przekręcone«” (664a).

S. Schayer trafnie wydobywa z *Kārikā* Nagardżuny kluczowy argument na rzecz buddyjskiego stanowiska: jest nim adekwatne zastosowanie pojęć, takich np. jak „ojciec” i „syn”, do opisu empirycznych zdarzeń. Sposobem weryfikacji samodzielnego, niezależnego znaczenia pojęcia „ojciec”, „bycie ojcem” jest próba ustalenia w logicznej analizie faktycznej sytuacji (momentu w czasie), w której mężczyzna staje się ojcem (x jest ojcem, jeśli x nim się stał). Żadna jednak z możliwych odpowiedzi („przed narodzeniem syna”, „po narodzeniu syna” ani „w chwili narodzenia syna”), nie jest, z punktu widzenia buddyjskiej analizy do przyjęcia (1988: 249).

4.7.1. FILOZOFIA ZALEŻNEGO POWSTAWANIA A FILOZOFIA BYTU

Skontrastujmy sposób spojrzenia na rzeczy i pojęcia w myśli buddyjskiej i europejskiej. Podstawowa opozycja pomiędzy filozofią bytu a filozofią powstawania (*pratītya-samutpāda*) zasadza się na sposobie odpowiedzi na pytanie o to, co jest rzeczywiste, czym jest świat. Czy jest bytem, tzn. tym, co trwa, czy składają się nań powstające w zależności od siebie i nieustannie zanikające zjawiska? W filozofii Parmenidesa czytamy na ten temat (fragment B 8)²⁷:

Tylko ta jedna powieść
O drodze, że (byt) jest pozostaje. Na niej są bardzo liczne
Oznaki tego, że byt niezrodzony jest też niezniszczalny,
Całkowity oraz jedyny, niewzruszony oraz doskonały...
Dlatego albo całkowicie trwać powinien, albo w ogóle nie...
Tak powstawanie stłumione zostało i tak przepadła zagłada
(podkr. – W. K.).

²⁷ Diels-Kranz, 28 B 8, w. 1–21.

Wymowa tego fragmentu jest czytelna. Świat w oczach europejskiego filozofa jest bytem. Ponieważ jest bytem, czymś trwającym, ignoruje on w swojej filozofii to, co stawia mu przed oczy doświadczenie udziału w świecie, tj. fakt zmienności. Cała natomiast tradycja buddyjska jest dokładnie opracowaną filozofią powstawania i zanikania zjawisk, wrażliwą na ten fakt. Jako ontologiczna i medytacyjna prawda *pratītyasamutpāda* nie jest łatwa do zaakceptowania. Każde ujęcie rzeczy niejako wprost, tak, jak się ona przedstawia, widzi w niej całość, wewnętrzną jedność, bez wątpienia coś-w-sobie. Pałący się płomień świecy świadomość zmysłowa skłonna jest bezdyskusyjnie uznać za coś istniejącego w sobie, co jest postrzegane jako określone w swoich cechach: czerwono-żółty kolor, zmienny, migotliwy ruch, ciepło itd., jako tożsame w sobie i bez związku z czymkolwiek innym. Logika pojęciowego myślenia zdaje się domagać ujmowania rzeczy jako czegoś już w sobie określonego, posiadającego własne kwalifikacje. Wgląd *prajñā* przez kracza tę świadomość.

Zasada *pratītyasamutpāda* stoi w wyraźnej opozycji do każdego ontologicznego stanowiska, które przyjmuje postulat bytowej autonomii tak w odniesieniu do rzeczy, jak i pojęć. Odwołajmy się do przykładu. W. Stróżewski, reprezentujący punkt widzenia ontologii bytu, pisze: „Różnica zawsze dotyczy rzeczy określonych tożsamościowo w sobie. Warunkiem koniecznym zaistnienia różnicy jest tożsamość jej członów” (1992: 218). Ta myśl zostaje rozwinięta w innej pracy: „różnica między A i B zakłada, że A nie jest B, a B nie jest A, ale równocześnie wymaga, by A i B były w sobie określone, co pozwala na ich porównanie i stwierdzenie, w czym są do siebie podobne. A nie jest B, lecz B jest nie tylko nie-A, ale posiada własne cechy, decydujące o tym, że jest B” (2003: 173). Według takiego stanowiska w porządku ontycznym i pojęciowym najpierw jest byt i pojęcie, a dopiero potem relacje, jakie dadzą się między nimi ustalić. Tu filozoficzne myślenie idzie za zlokalizowanymi i zidentyfikowanymi istnościami, które stanowią dlań nieredukowalne punkty odniesienia. Punkt widzenia Czandrakirtiego w tej sprawie (*Prasannapadā* I: 68–69, wyżej) jest dokładnie odwrotny.

Filozofia zależnego powstawania pozostaje w opozycji do dwóch ważnych w filozofii europejskiej stanowisk:

- a) poglądu o samodzielnym istnieniu, samoistności pewnych bytów;
- b) esencjalizmu.

Ad a) Zależne istnienie versus samodzielne istnienie. Według madhjamaki formuła *pratītyasamutpāda* wskazująca na zależność wszystkich bytów od innych bytów oznacza, że nie mają one samoistności (*svabhāva*). Podstawową opozycją ontologiczną jest tu opozycja pomiędzy koncepcją bytu autonomicznego, samoistności a koncepcją zależnego-istnienia; jedna wyklucza drugą. Samodzielne istnienie jest przeciwieństwem zależnego sposobu istnienia. To, co ma samodzielne istnienie, ma własną moc istnienia, istnieje *per se* i nie zależy w istnieniu od czegoś innego. Coś takiego nie jest zależnie wkraczającym w istnienie i zależnie istniejącym. Z drugiej strony, cokolwiek ma źródło

swojego istnienia w czymś innym, nie jest samoistne. Congkhapa (tyb. *Tsong kha pa*) w tekście *Krótką esencją prawdziwej elokwencji. Eulogia Buddy Siakjamuniego za jego naukę zależnego powstawania* (*sTon pa bla ma med pa*)

Cokolwiek jest zależne od warunków

Jest puste własnej rzeczywistości (*svabhāva*, tyb. *rang bzhin*)

Jakaż znakomita instrukcja mogłaby być

Bardziej zdumiewająca niż to odkrycie?²⁸

Ten punkt widzenia potwierdza *Śāstra*: „Jeśli wszystko ma absolutny, własny byt, to wszystkie rzeczy są pozbawione przyczyn i warunków. Lecz jeśli coś powstaje na mocy współwystąpienia przyczyn i warunków, to jest ono pozbawione samoistności” (*Śāstra* 331b).

Ad b) Esencjalizm a zależny sposób istnienia rzeczy. Esencjalizm jest stanowiskiem, które istotę (*essentia*) sytuuje w obrębie samych rzeczy. Zawarta w rzeczy istota jest czymś trwałym i niezmiennym. Według esencjalizmu istota jest tym, co w przedmiocie da się ująć pojęciowo i przez co przedmiot można i określić. Możliwość poznania istoty rzeczy zasadza się na przyjęciu relacji, jaka ma zachodzić między porządkiem racjonalnego poznania i porządkiem ontycznym. Ma to być relacja ich wzajemnej adekwatności. Przy tym założeniu końcowym rezultatem poprawnego poznania istoty rzeczy jest utworzenie jej pojęcia, gdzie treść tego pojęcia jest odpowiednikiem cech istotnych samej rzeczy (por. np. Stróżewski 2003: 139).

Dla filozofii buddyjskiej punktem odniesienia wszelkich rozważań o prawdzie rzeczy jest przemijalność; ich powstawanie i zanikanie oraz zależny sposób istnienia (*pratītyasamutpāda*). Koncepcja własnej-natury lub istoty, jako czegoś usytuowanego w bytowym obrębie rzeczy, nie pozostawia żadnego miejsca dla uznania, jako istotnej, prawdy o jej powstawania i zaniku. W *Kārikā* (XXIV, 22) Nagardżuna najwyraźniej stwierdza, że koncepcja powstawania (*samudaya*), gdy zostanie zastosowana do własnej-natury – co w kontekście naszych rozważań znaczy także: istoty – traci jakikolwiek sens. Ten pogląd jest przeciwieństwem stanowiska, jakie przyjmują esencjaliści. „Własna natura nie jest czymś, co przychodzi i odchodzi. Nie jest czymś, co tylko się pojawia. Jest ona tam na zawsze. Jako taka, stoi w sprzeczności z teorią pustki, której celem jest wyjaśnienie wystąpienia zdarzeń” (Kalupahana 1991: 343). W kwestii istoty mającej znajdować się w samych rzeczach Dalajlama wyjaśnia: „Niezależnie od tego, jakie jest to zjawisko, wewnętrzne czy zewnętrzne, czy jest to nasze ciało, czy cokolwiek innego, kiedy próbujemy odkryć, czym to desygnowane zjawisko jest, nie możemy znaleźć niczego, co byłoby jego istotą” (podkr. – W. K.) (2002: 121).

Esencjalizm dążący do znalezienia w rzeczach czegoś nieprzemijającego oraz pogląd uznający zależny sposób istnienia rzeczy, oddający sprawiedliwość ich zmienności i nie-

²⁸ Thurman 1989: 178.

trwałości zderzają się tu z całą ostrością. Według esencjalistycznego stanowiska R. Ingardena istota rzeczy jest czymś, „co występuje w samym przedmiocie, którego jest istotą, i co tym samym jest równie konkretne, jak dany przedmiot (...) jest weń jakby wtopione, stanowiąc jego rdzeń” (1987/II,1: 350). Ale jedno z dwojga: albo konstytutywna natura rzeczy jest „wrośnięta”, „wtopiona” w rzecz, a wtedy jest przemijająca tak jak cała rzecz, konkretny przedmiot, do którego bytowo przynależy, ale wówczas nie może być niczym trwałym; albo jest trwała, ma taką naturę jak idea, ale jak wtedy może być „wrośnięta”, tj. „na trwałe spojona” z czymś, co ma zupełnie inną naturę?

Przyjęcie, że między rzeczą a jej pojęciowym poznaniem zachodzi relacja wzajemnej adekwatności, która stanowi podstawę dla klasycznej, Arystotelesowskiej definicji prawdy, jest rodzajem ontologicznego zdwojenia: wówczas rzeczy są duplikatami pojęć lub odwrotnie. Trywializuje to stosunek, jaki ma zachodzić pomiędzy rzeczą a jej pojęciem. Poza tym założenie o inteligibilnym charakterze pozapojęciowego bytu jest nieweryfikowalne. Esencjalistyczna ontologia zakłada, że świat może być „odwzorowany” w racjonalnym umyśle filozofa. Ale skąd wiemy, że nie otrzymujemy w ten sposób tworu innego niż sama rzeczywistość rzeczy? Tej wątpliwości sami esencjaliści nie są w stanie obejść. Tak np. W. Stróżewski pisząc o zgodności, w filozofii Ingardena, między zawartościami idei a światem faktycznie istniejących indywidualnych przedmiotów czyni znamienne uwagę: „Nie wyklucza to możliwości szczególnej irracjonalności świata bytów indywidualnych, zwłaszcza zaś świata realnego – co dopuszcza Ingarden, mówiąc o metafizyce – wydaje się jednak, że irracjonalność ta nie może obowiązywać powszechnie, inaczej bowiem zgodność między bytem indywidualnym a możliwościami wyznaczonymi przez idee byłaby wykluczona” (2003: 48). Ale jak jest naprawdę?

4.8. ZJAWISKA (*DHARMA*) SĄ JAK ILUZJE – POGLĄD MADHJAMAKI *VERSUS* REALIZM ONTOLOGICZNY

Jedno z podstawowych twierdzeń mahajany dotyczących natury zjawisk głosi, że zjawiska (*dharma*) są jak iluzje. Co to znaczy? Zjawiska (rzeczy) są faktycznym przedmiotem doświadczenia, są widziane, słyszane i poznawane. Jednak z punktu widzenia filozofii mahajany nie są rzeczywiste. Dla analizy skupisk (*skandha*), pięciu rodzajów skupisk, jakie podaje ich kategoryzacja, tj. form (*rūpa*), odczuć (*vedanā*), rozróżnień (*sañjñā*), czynników formujących (*saôskāra*) i świadomości (*vijñāna*), zasadnicze znaczenie mają następujące słowa Buddy:

Forma jest jak bańka piany
 odczucie jak pęcherzyk powietrza
 rozróżnianie jak miraż
 czynniki formujące jak bananowe drzewo
 świadomość jest jak iluzja. (SN 3)

W *Yuktiśaṣṭikā kârikâ* (YS, 44–45) Nagardżuna stwierdza: Ci, którzy przyjmują, że uwarunkowane rzeczy (*bhâva*) są ustalone (*siddha*) w rzeczywistości (*tattvata*·), jakże

mogą nie być zwiedzeni także co do trwałości itd. (*nityâdidoša*). Lecz ci, którzy są przekonani, że uwarunkowane rzeczy (*bhâva*) są jak księżyc w wodzie (*udakacandra*), ani prawdziwe ani fałszywe, ci nie są zwiedzeni przez błędne poglądy (*dłšti*).

Taki sposób widzenia rzeczy, kontrastujący z poglądem realizmu, zawiera też filozofia *Śâstra*. V. Ramanan pisze: „Podczas gdy fizycznym oczom rzeczy przedstawiają się jako coś, co w swoim sposobie bycia jest proste, niepodzielne i ostateczne, to dla oczu mądrości jest oczywiste, że rzeczy zupełnie nie mają substancjalności ani trwałości” (1987: 209). Ale to dopiero głęboki medytacyjny wgląd ukazuje obraz świata, który krótko da się ująć w słowach: *jak iluzja*. Według madhjamaki to, że coś istnieje tak jak iluzja, znaczy, że pojawia się w jeden sposób, a istnieje w inny.

Spojrzenie na rzeczy z punktu widzenia przyczynowości prowadzi do takiej samej konkluzji. Z punktu widzenia szkół mahajany nie ma miejsca *realne wytwarzanie*, istnieje tylko *wzajemna zależność*. Przyczyna nie jest aktywnym, tzn. realnym czynnikiem, który czyni coś aby „wytworzyć” lub „wzbudzić” skutek. Skutek *powstaje w funkcjonalnej zależności od warunków*. Co więcej, z krytycznej analizy przyczynowości wynika, że sama przyczynowość jest niewyraźna, podobna do iluzorycznego zjawiska. Tę myśl najlepiej wyraża Nagardżuna w końcowej strofie VII rozdziału *Kârikâ* (VII, 34), będącej wnioskiem z analizy tego, co powstaje zależnie: natura powstawania, istnienia (trwania) i destrukcji jest podobna do iluzji, *snu bądź wyczarowanego miasta*.

Pogląd, że zjawiska (*dharma*) są jak iluzje, stanowi jeden z tych filozoficznych progów, z jakim *realistycznie* nastawiona do świata świadomość musi się uporać na drodze do ostatecznej prawdy o rzeczach. Gdy już go przekroczy, widzenie rzeczywistości zmienia się radykalnie.

W madhjamace podstawą dla takiego wglądu jest medytacyjne doświadczenie *pustki* samodzielnego istnienia zjawisk. O jego skutkach obecny Dalajlama Tenzin Gyatso tak pisze: „Jeśli doświadczyłeś tego (pustki – W. K.) w stanie medytacyjnej równowagi, to chociaż po okresie medytacyjnej równowagi, podobnie jak przed nim, zjawiska wydają się istnieć immanentnie, jednak *siła rozpoznania* pustki immanentnego istnienia prowadzi do stwierdzenia, że te zjawiska są jak iluzje, w tym sensie, że *choć wydają się istnieć immanentnie*, to jednak nie istnieją w ten sposób” (2002: 209).

4.9. PRAWDA NIE POWSTAWANIA (*ANUTPÂDA*) – *VALDE ALIENUM*

W świetle prawa zależnego powstawania (*pratīyasamutpâda*), jak jest ono rozumiane w madhjamace prasangice, i nauki o pustce bardziej zrozumiała staje się jedna z najbardziej oryginalnych buddyjskich formuł: *anutpâda*. Prawdę *anutpâda* wyrażają słynne początkowe strofy *Kârikâ*.

Dla ontologicznej analizy usiłującej jednoznacznie orzec o rzeczach „jest” bądź „nie-jest”, „byty”, które nie dają się ostatecznie znaleźć w analizie, które istnieją zależnie,

muszą jawić się jako nieuchwytnie, bardziej przypominające fantom lub miraż. Ponieważ skutek powstaje w funkcjonalnej zależności od warunków, istnieje tylko wzajemna zależność, nie ma miejsca realne wytwarzanie.

Przy pełnym zrozumieniu *pratīyasamutpāda* należy jasno uzmysłowić sobie, że to, co nie jest realnie wytworzone, musi wykazywać inny niż realny sposób istnienia. Cała ontyczna optyka jest tu odwrócona: coś, co istnieje, istnieje w kontekście pustki. Nie ma też radykalnego unicestwienia czegokolwiek, nic bowiem, co nie zostało najpierw uczynione, nie może zostać zniszczone. Nagardżuna wyjaśnia: „Gdy zjawiska nie powstały, ich zanik nie ma miejsca” (*Kārikā* I, 9). Także w rozdziale VII *Kārikā*, po analizie zjawisk jako wytworów (*saôskṛāta*), Nagardżuna wnioskuje: „Ponieważ nie da się ustalić powstawania, trwania i zanikania, nie ma wytworzonych rzeczy” (VII, 33). Jako że powstawania, trwania i zaniku rzeczy nie da się potwierdzić w krytycznej analizie, są one niewytłumaczalne, podobne do iluzji lub snu (tamże; VII, 34). I chociaż nauka o pustce (*śūnyatā*) nie oznacza zanegowania samego wytwarzania ani funkcjonalności zjawisk, to zawarta w *Kārikā* Nagardżuny konkluzja wynikająca z prawa zależnego powstawania (*pratīyasamutpāda*) brzmi: wszystkie zjawiska, które powstają zależnie, są – ostatecznie – niepowstałe, niezanikłe i puste.

Taki obraz rzeczywistości jest z pewnością przeciwnym biegunem świata rzeczy pojętych jako solidne substancje, o jakim poucza nas Arystoteles. Zbierając razem konkluzje filozofii Nagardżuny i Czandrakirtiego M. Sprung pisze, że o świecie, jak jest on widziany przez madhjamakę, „nie można niczego utrzymywać w tradycyjnym sensie posiadania prawdziwych przekonań o rzeczach w bycie; nic nie może być rzetelnie uznane za istniejące takim, jak jest pojęte. Taki świat, jeśli w ogóle rozumiem madhjamakę, składałby się z czegoś, co pozornie w y g ł ą d a na rzeczy, które w prawdzie nie są tam, chociaż z całą pewnością nie są również jedynie fantazjami. W tym punkcie zbliżamy się do użytecznych granic języka, i rzeczywiście Czandrakirti często wprowadza analogię do magicznego tricku gdy musi powiedzieć, co zajmuje miejsce świata opartego na rzeczach w bycie. O takim świecie nie można podać żadnej relacji, ponieważ każde sprawozdanie z góry zakłada rzeczy w bycie” (1979: 24).

Pełne uznanie prawdy *anutpāda* wymaga wyrobienia specjalnej postawy intelektualnej określanej jako „cierpliwa akceptacja zjawisk, które okazują się nie być wytworzonymi” (*anutpattika-dharma-kṣānti*).

Sutry *Prajñāpāramitā* wyjaśniają, że rozwija ją zaawansowany bodhisattwa:

Pan: Czy widzisz j a k o r e a l n e to zjawisko, które nie daje podstawy do uchwycenia?

Subhuti: Nie, Panie.

Pan: (Właśnie) ten wgląd daje bodhisattwie cierpliwą akceptację zjawisk (*anutpattika-dharma-kṣānti*), które nie są wytworzone. Gdy posiada on ten wgląd, przepowiada mu się pełne oświecenie (Aśpa, 408).

4.10. ISTNIENIE SPROBLEMATYZOWANE

Pytanie o istnienie jest niewątpliwie jednym z najważniejszych pytań metafizyki²⁹. Jedno z najbardziej newralgicznych dla człowieka przekonań dotyczy istnienia, tego, że coś jest. Dyskursywne myślenie różnicuje świat na coś, o czym mówi się, że istnieje, i na coś, o czym mówi się, że nie istnieje. Istnienie, byt są postrzegane nie tylko w wymiarze metafizycznym, ale i aksjologicznym; coś, co jest, jest także czymś ważnym, wartościowym. Jak słusznie zauważa G.M. Nagao: „W perspektywie ontologii istnienie ma wartość pozytywną, a nieistnienie wartość negatywną” (1991: 155). Myślenie ontologiczne, w kategoriach „bytu” wykazuje też tendencję do dookreślającego ujmowania go, do nadawania rzeczom definitywnego statusu. Na tej podstawie tworzy się bardziej szczegółowe idee różnych sposobów istnienia i zakresu tego, co w różny sposób istnieje. Z pojęć ściśle ontologicznych najważniejsza wydaje się idea autonomicznego, samodzielnego istnienia, samości.

Jednym z filarów, można powiedzieć „aksjomatów”, filozofii europejskiej jest byt (*to on*), jej główny nurt nieodmiennie porusza się w obszarze tego, co – tak czy inaczej – istnieje. Problem istnienia pojawia się już u Parmenidesa, w jego filozofii „istnieć” i „być” to terminy niemal równoważne. U Platona pytanie o istnienie (*einai*) staje się jednym z pierwszoplanowych zagadnień, może najdokładniej przeanalizowanym w *Sofistcie*. Dla wszelkich rozważań, szczególnie dotyczących idei, konstatacja ich istnienia jest pierwsza i najważniejsza.

Radykalna metafizyka istnienia jest tworem myśli chrześcijańskiej. Jej punktem wyjścia jest teologia. W miejsce greckich opozycji pomiędzy bytem i niebytem (Parmenides) czy między tym, co wieczne istnieje i nigdy nie powstaje (idee), a tym, co nieustannie się staje, a nie istnieje nigdy (świat rzeczy) (Platon) została wprowadzona podstawowa opozycja między Bytem (Istnieniem) Koniecznym, który nie może nie być, a bytem „przygodnym”, który może być lub nie być. Istnienie *par excellence* ma przysługiwać tylko Bogu. „Wszystkie byty poza Bogiem mają istnienie, Bóg jest istnieniem. (...) jeśli poza nim (Bogiem) cokolwiek jest, w nim w jakiś sposób musi uczestniczyć” (Stróżewski 2003: 79). Z powodów teologicznych samemu istnieniu (*Ipsum esse*) zostanie nadana najwyższa ranga. Co więcej, istnieniu zostaje przypisana „doskonałość”, zostaje ono włączone w teologiczną opcję porządku doskonałości bytów. U Tomasza z Akwinu czytamy: „To, co nazywam istnieniem, jest aktualnością wszystkich aktów, a dzięki temu doskonałością wszelkiej doskonałości” (*De potentia Dei*: VII, 2).

Prymat kategorii bytu i istnienia zachowuje się we współczesnej filozofii europejskiej. To, że pierwszym tematem ontologii jest byt, jest niemal obowiązującym kanonem w podręcznikowych opracowaniach filozofii. Filozofia bytu jest założeniem fenomenolo-

²⁹ Z polskich autorów na temat pojęcia istnienia: „Podstawowe pojęcia egzystencjalne”, [w:] Ingarden 1987/I: 72–122. Przekrojowe ujęcie zagadnienia istnienia w: W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia* [w:] 1994: 49–72, a systematyczny przegląd problematyki w europejskiej ontologii „Istnienie i sposoby istnienia”, [w:] 2003: 91–136.

gii, która w swoim programie (badanie transcendentальной świadomości) wydaje się daleka od arystotelesowskiej czy tomistycznej filozofii bytu. Jednak fenomenologiczna *epoche* w istocie nie narusza podejścia do rzeczywistości jako bytu. Tym, co wyłania się po redukcji transcendentальной, jest „czysta świadomość” jako nowa dziedzina bytowa, byt czystej świadomości jest „bytem absolutnym”³⁰.

To, co jest jednym z najbardziej podstawowych przekonań myśli europejskiej – bezwzględna akceptacja bytu, istnienia – zostaje w filozofii *prajñāpāramitā* podważone. Nagardżuna wyjaśnia, że nauka Buddy „jest zwana głęboką, niezwykłą doktryną wykraczającą daleko poza istnienie i nie-istnienie” (RA: I, 62). Logika „bytu” implikuje trwałość, niezmiennność. Jeśli rzeczy zostają pojęte jako w swojej naturze niezmiennego i nie pozostające w relacjach z innymi, to powiedzenie, że „rzecz jest”, oznacza tyle co „zawsze pozostaje tym, czym jest”, a to wyklucza jej zmienność. W zakresie, w jakim istnienie okazuje się gwarantem bytu (rzeczy), jego ontycznej „nienaruszalności” oraz tożsamości (akt istnienia to niemal akt nominowania czegoś jako bytu) dla buddyjskiej myśli jest *anta*: mamy tu wyraźną opozycję dwóch sposobów filozofowania.

Dla buddyjskiej filozofii termin „istnienie” nie jest niczym innym jak nazwą dla istniejących rzeczy, nie ma żadnej odrębnej idei istnienia. Nie-istnienie lub anihilacja rzeczy także jest tylko nazwą, niczym ponad i poza nie istniejącą rzeczą. *Brahmajāla-sutta* referuje sześćdziesiąt dwa poglądy dotyczące sposobu istnienia ja (pal. *atta*) i świata, jakie były znane w tradycji indyjskiej w czasach Buddy, zasadzające się na dwóch przekonaniach: o trwałym, niezmiennym istnieniu (pal. *atthitā, astitva*) i o nieistnieniu (pal. *n’atthitā, nāstitva*), które Budda odrzuca (DN: 16–67). Będąc świadomym metafizycznych implikacji terminów „istnienie” (pal. *atthitā*) i „nie-istnienie” (pal. *n’atthitā*) i wynikających stąd problemów, Budda dla wyrażenia swojego poglądu na egzystencję posługiwał się formami czasownikowymi „istnieje” (pal. *atthi*) i „nie-istnieje” (pal. *n’atthi*) (*Udāna* 80). Istnienie rzeczy oraz ich powstanie i zanikanie są jasno przedstawione w słynnej formule: „Gdy tamto istnieje, to zaczyna istnieć; gdy tamto powstaje, to powstaje. Gdy tamto nie istnieje, to nie istnieje; gdy tamto zanika, to zanika” (MN, 1: 262–264; SN, 2: 28). Oznacza ona mówienie o istnieniu i nieistnieniu w terminach doświadczenia i zależności w porządku istniejących rzeczy.

To, w jaki sposób rzeczy są, ujmuje formuła środkowej drogi (*madhyamā pratipat*), która – odnosząc się do faktów i uwzględniając w całościowym poglądzie zarówno fakt powstawania rzeczy, jak i fakt destrukcji – głosi, że rzeczy w świecie nie są ani całkowitym bytem, ani zupełnym niebytem, lecz że są powstające i zanikające, tworząc ciągłość stawania się. „Jest” i „nie jest”, uznawane za poglądy skrajne (*anta*),

³⁰ E. Husserl (1967: 102, 158). Celem fenomenologicznego poznania jest, jak pisze Husserl, „zrozumienie, że świadomość w sobie samej posiada właściwy byt (*Eigensein*), którego w jego absolutnej właściwej mu istocie nie trafia fenomenologiczne wyłączenie. W ten sposób pozostaje ona jako „fenomenologiczne residuum”, jako pewna zasadniczo swoista dziedzina bytowa, która rzeczywiście może stać się polem badań nowego rodzaju nauki – fenomenologii” (tamże: 103–104).

nie odnoszą się do rzeczywistości, do tego, jak rzeczy faktycznie są. W jednej z najważniejszych sutr *Prajñâpâramitâ*, *Aṣṭa*, Budda mówi, że zwykle istoty po „osadzeniu się” w zjawiskach (*dharmâ*) skonstruowały te dwie skrajności (*anta*) i dodaje: „Lecz gdy skonstruowali wszystkie zjawiska (*dharmâ*), które jednak nie istnieją, nie znają ani nie widzą drogi, która jest tym, co prawdziwie jest” (*Aṣṭa*, 15).

4.10.1. TOŻSAMOŚĆ BYTU I MYŚLENIA A *PRAJÑĀ*

Istnienie i nieistnienie, byt i niebyt jako stematyzowane przedmioty filozoficznej refleksji wiążą się ściśle z samą funkcją myślenia. Podstawowym przekonaniem ojca europejskiej ontologii, Parmenidesa, jest to, że jedynie byt jest tym, co można pomyśleć i co można wyrazić. Niebytu nie da się w ogóle pomyśleć ani wysłowić. Formuła parmenidejska o tożsamości bytu i myślenia³¹ łączy odpowiedź na pytanie, jaka jest rzeczywistość z myśleniem i językiem. To ważny kontekst afirmacji bytu i negacji nie-bytu. Metafizyka bytu i niebytu opiera się na pojęciowym, dyskursywnym podejściu do rzeczywistości. O ile poznanie uwzględniające dane zmysłów poświadczają stawanie się, ruch, powstawanie i ginięcie, droga bytu „jest drogą rozumu i logosu: to logos bowiem, i jedynie logos, afirmuje byt i neguje nie-byt” (Reale 1994/I: 146).

Buddyjska mądrość (*prajñâ*) ujawnia zupełnie inny rodzaj wglądu w rzeczywistość niż obraz, jaki daje dyskursywna myśl (*noein*). Na poziomie *prajñâ* pokazuje się, że sieć pojęć rozwiniętych przez dyskursywne myślenie jest pusta, że brak jest im „obiektywnej” podstawy (YS; 25–27). Właśnie *prajñâ* ujawnia, że byt (*asti*) i niebyt (*nâsti*) hipostazowane przez aktywność rozróżniającego myślenia (*vikalpa*) nie odnoszą się do rzeczywistości (*tattva*). Lapidarnie mówi o tym XVII Karmapa: „Istnienie»” przypisuje konceptualizujący umysł, nie jest ono jednak rzeczywiste w sposób ostateczny” (Martin 2004: 230).

4.10.2. PROBLEM ISTNIENIA W FILOZOFII *PRAJÑĀPĀRAMITĀ*

Filozofia *prajñâpâramitâ* do filozofii istnienia wprowadza kopernikański przewrót. Dla madhjamaki prasangiki ostateczna rzeczywistość (*śūnyatâ*) nie istnieje prawdziwie, nie istnieje w sposób ostateczny. Bodhisattwa, który „przebywa w” doskonałej mądrości wskazuje na „istnienie” albo „nieistnienie” z racji światowej konwencji, a nie z racji ostatecznej prawdy. *Aṣṭadaśa* objaśnia: „To dlatego, że mając przekręcone poglądy istoty nie znają ani nie widzą takości (*tathatâ*), bodhisattwa przez wzgląd na nie mówi o „istnieniu” albo „nieistnieniu” na sposób światowej konwencji (...) lecz zostawia nienaruszone (*upādayā*) niezmierzanie zjawisk (*dharmâ*)” (*Aṣṭadaśa*, P. 484).

Nie ma jednak, tak w sutrach *Prajñâpâramitâ*, jak i w madhjamace, radykalnego odrzucenia istnienia. Pojęcie istnienie, inaczej niż pojęcie bytu, nie jest przeciwstawione pustce.

³¹ „Tym samym jest bowiem myśleć i być (*to gar auto noein estin te kai einai*)”, (frgm. B 3). „Tym samym jest bowiem myślenie i to, o czym jest dana myśl,

Albowiem bez bytu, w którym wyraża się właśnie to co jest,

Nie odnajdziesz myślenia. Nic bowiem nie jest ni będzie

Odrębnego od bytu (...),” (frgm. B 8). Diels-Kranz, 28 B 8, w. 34 nn.

W słynnym rozdziale *Aśtadaśa* „Pytania Maitrei” dyskusja pomiędzy Buddą a Maitreją o sposobie, w jaki forma (*rūpa*) istnieje, kończy się następującym dialogiem:

Maitreja: Czy zatem forma, itd. w o g ó ł e nie istnieje na mocy swoich własnych cech?

Budda Siakjamuni: Tego ja nie nauczam!

Maitreja: Jak, zatem forma, itd. (faktycznie) istnieje?

Budda Siakjamuni: Forma, itd. istnieje na sposób światowego, społecznego konsensusu i konwencjonalnych wyrażeń, lecz nie w ostatecznej rzeczywistości (*Aśtadaśa*, P 578–579).

Madhjamaka prasangika odrzuca tezę o samodzielnym istnieniu zjawisk, ale – pozostając w zgodzie z poglądem sutr *Prajñâpâramitâ* – nie odrzuca twierdzenia o ich istnieniu w ogóle. Dla tej szkoły zanegowanie istnienia w ogóle oznaczałoby skrajność (*anta*) nie-istnienia, nihilizm (Hopkins 1983: 635).

Uchwytywanie istnienia i przywiązanie do istnienia. Tym, na co teksty buddyjskie zwracają uwagę, jest nasze przywiązanie do istnienia. Nie chodzi tu już o samo pojęcie, o jakiś termin ważny tylko przy teoretycznych rozważaniach. „Chwytywanie”, „trzymanie się”, „przywiązanie” oznacza pewną rudymenarną postawę ludzkiego umysłu. „Uchwytywanie” (*grâha*) jest kategorią tyleż psychologiczną co epistemologiczną, jest bardzo podstawowe i bardzo subtelne. W filozofii ważne są nie tylko same poglądy, jakie przyjmujemy i głosimy, równie ważne, jeśli nie ważniejsze są ich konsekwencje. Z buddyjskiego punktu widzenia punktem wyjścia apologii istnienia i jego absolutyzacji jest uchwytywanie (*upâdâna*). Ponieważ istnienie jest wartością, należy je cenić, tj. trzymać się go – oto ważna konsekwencja filozofii istnienia. W. Stróżewski w *Ontologii* argumentuje: „Rzeczywistość, która może istnieć i nie istnieć, nie jest jednak na fakt istnienia obojętna. W ukrytej w niej możliwości istnienia znajdujemy swoiste dążenie do niego, »zabieganie« o istnienie, »parcie« ku niemu (...) To parcie ku istnieniu zaspokoić może jednak jedynie istnienie absolutne” (2003: 287).

Nie ma jednak potrzeby bezwzględного przywierania do idei istnienia. W tej kwestii ważki argument filozofii *prajñâpâramitâ* brzmi: *u t r z y m y w a ć* pojęcie istnienia oznacza zarazem *b y ć p r z y w i ą z a n y m* do istnienia. Ten subtelny aspekt naszego przywiązania, które różni się od zwykłego przywiązania przejawiającego się np. w pożądaniu przyjemności zmysłowych albo pragnieniu przedmiotów, które chcemy posiadać, tak opisuje Matthieu Ricard: „W zasadzie przywiązanie łączy się z *p o s t r z e g a n i e m* *r z e c z y t a k i m i*, *j a k i m i* nie są. Sprawia ono, na przykład, że myślisz, iż rzeczy są wieczne, iż przyjaźń, ludzie, miłość, majątek będą stale trwać, choć jest jasne, że nie będą. A zatem przywiązanie oznacza trzymanie się swojego sposobu postrzegania rzeczy” (podkr. – W. K.) (Goleman 2003: 132).

Z kolei D. Kalupahana wyjaśnia psychologiczne uwarunkowanie poglądów egzystencjalnych: „Dyspozycje (*saôskâra*) lub obsesje (*prapañca*), gdy dojdą do pozytywnego eks-

tremum, prowadzą do wiary w trwałe istnienie (*astitva*); gdy zostaną całkowicie zanegowane, skłaniają do przekonania o nie-istnieniu (*nâstitva*)” (1991: 152).

Lecz – to wynik buddyjskiego wglądu – wiara zarówno w trwałe istnienie (*astitva*), jak i nihilistyczne nie-istnienie (*nâstitva*) prowadzą do niepomysłnych konsekwencji, a ostatecznie do jakiejś postaci cierpienia! Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że to właśnie swoista metafizyczna absolutyzacja i trzymanie się istnienia – jako jedyne sposobu uznawania tego, co rzeczywiste – wywołuje grozę „drugiej skrajności” – absolutnego nie-istnienia, tj. Nicości. Przykład takiego podejścia mamy w rozważaniach B. Welte: „Co zatoneło w nicości, to nigdy nie powraca. (...) Nicość jest milczącą otchłanią, w której coraz głębiej zapada się każdy człowiek i z której nie powraca. (...) Nie-istnienie pochłania każdego i wszystko, pochłania na zawsze. W swej nieskończoności jest ono czymś monstrualnym. Nic dziwnego, że ma odpychającą moc” (1996: 57). W śmierci, człowiek spotyka się z „nicością ostateczną”; śmierć, jak sądzi Welte, zawiera w sobie doświadczenie „najskrajniejszej nicości”: „Jak to właściwie jest ze śmiercią? Zamilknięcie, nic. Dokąd ci zmarli odeszli? W milczenie, w nicość. Otwiera się tu, jeśli się nad tym zastanowimy, nowy i niesłychany, ba! najbardziej niesłychany wymiar nicości. Nicość ta czeka na każdego, choć każdy próbuje przed nią uciec. Nikt nie zdoła jej ująć. I nikt stamtąd nie wrócił, nigdy” (1990: 107–108).

W sprawie istnienia i naszego sposobu podejścia do istnienia G. Chang kontrastuje pogląd buddyjski z filozofią istnienia Tomasza z Akwinu i filozofią Bytu (*brahman*) upaniszad: „Zamiast gloryfikować »bycie« (istnienie) i wynosić jego znaczenie do teologicznego i soteriologicznego poziomu, buddyzm sądzi, że to intuicyjne uchwytywanie bycia lub rzeczywistości wyraża głęboką ludzką skłonność do uchwytywania i przywiązania. Jest ona samym rdzeniem wszelkich cierpień i złudzeń w kręgu narodzin i śmierci (*saôśâra*)! Wyzwolenie lub Oświecenie jest rezultatem całkowitego zniweczenia tej głęboko zakorzonej, wrodzonej skłonności chwytania się »bycia«” (1972: 94).

Inną niż uchwytywanie istnienia perspektywę wglądu w rzeczywistość wskazuje Nagardżuna w *Kârikâ* (V, 8): „Ci o małej inteligencji (słabszym wglądzie), którzy widzą tylko istnienie i nieistnienie, nie dostrzegają zdumiewającego spokoju rzeczy”. Ponieważ dzięki duchowej praktyce możliwe jest opanowanie swoich skłonności (*saôskâra*), możliwe jest przekroczenie poglądu opierającego się na skrajnościach istnienia i nie-istnienia. Kropkę w tej sprawie stawia D. Kalupahana w swoim komentarzu do tekstu Nagardżuny: „Życie ze zredukowanym uchwytywaniem (*upâdâna*) skutkuje światowymi owocami, takimi jak osiągnięcie »niebiańskiej« błogości. Całkowite wyeliminowanie uchwytywania kulinuje doskonałą wolnością (*mokša*)” (1991: 187).

5. PODSUMOWANIE

Przeprowadzone porównania obu filozofii można zakończyć uwagami dwojakiego rodzaju: o charakterze metodologicznym i merytorycznym.

5.1. JAK JEST MOŻLIWE PORÓWNYWANIE FILOZOFII EUROPEJSKIEJ I BUDDYJSKIEJ? UWAGI O HERMENEUTYCE

W świetle uzyskanych wyników nasuwa się pytaniem, czy w ogóle możliwe jest porównywanie rzeczy do siebie niepodobnych. Na miejscu bowiem jest uwaga, jaką poczynił Dalajlama: „Kiedy słyszymy je po raz pierwszy, buddyjskie idee mogą się wydać bardzo niecodzienne i być może niemożliwe do zrealizowania” (2002: 147).

Ponieważ systemy filozofii buddyjskiej i europejskiej powstały z innych potrzeb i rozwijały się w innych warunkach, bezpośrednie zestawienie stanowisk nie zawsze wystarcza, by zrozumieć poglądy obu stron, nieraz może być tylko punktem wyjścia i inspiracją do lepszego wyjaśnienia np. założeń, z jakich one wyrosły. Tam, gdzie chodzi o dialog, którego strony dzieli dystans kultur filozoficznych, odpowiedzią na pogląd drugiej strony może być lepsze przyjrzenie się własnemu stanowisku skutkujące dokładniejszą analizą jego założeń lub szukaniem lepszych uzasadnień. Szczególnie rozjaśnienie założeń poczynionych milcząco lub apriorycznie oraz różnych uwarunkowań własnego stanowiska może rzucić snop światła na różnice samych, jakże nieraz rozbieżnych odpowiedzi na te same pytania. Ważne okazuje się to, co znajdujemy już u Platona: takie lub inne rozstrzygnięcia filozoficznych kwestii jawią się takimi tylko wedle danego „toku myśli”.

Język buddyzmu, w tym buddyjskiej filozofii, nie jest tożsamy ani z językiem potocznym, ani z językiem nauki i tylko do pewnego zakresu pokrywa się z zakresem zagadnień stawianych w myśli europejskiej. Można powiedzieć, że buddyzm tworzy „odrębny świat”. Posiada własny język, własną terminologię, posługuje się specyficznymi zwrotami i formułami, ma własne sposoby podchodzenia do zagadnień i sposoby argumentacji, w wielu zagadnieniach prezentuje specyficzne, zaskakujące sposoby widzenia – tak to wygląda przynajmniej z zachodniej perspektywy. Teksty buddyjskie są trudne z wielu względów; nie operują w sferze tego, co czysto racjonalne, filozoficzną stronę zagadnień łączą z ich stroną psychologiczną, nie odwołują się do dostępnych nam obszarów empirii, szczególnie zewnętrznej, itd.

Jako nieodzowna przy studiowaniu buddyzmu nasuwa się potrzeba hermeneutyki. Systematyczna hermeneutyka jest niezbędna do rozumienia i przyswajania przedstawianych na różne sposoby buddyjskich znaczeń. Najgłębszy jej wymiar to teoria rozumienia. Według A. Sponserga ważne jest, by naukowcy skonstruowali taką hermeneutykę, która byłaby użyteczna do studiowania buddyzmu (PhE&W 1987/1: 81). W przypadku klasycznych tekstów, szczególnie kanonu, buddolodzy muszą nie tylko uporać się z wielkim dystansem czasowym, lecz także zmierzyć się z odmiennością, jaka dzieli kulturę Zachodu od indyjskiej (problem podwójnej alienacji) (D. Tracy, PhE&W 1987/1: 83).

Można, przykładowo, wskazać dwa problemy hermeneutyczne w buddologii.

Pojęcia i formuły „bez treści”. Są to pojęcia „oszczędne” co do treści, niepełne, zawierające mało informacji. Chodzi tu przede wszystkim o słowa, które odnoszą się do sfery tego, co nie jest dyskursywne. Pojęcia, takie jak pustka (*sūnyatā*), istnienie na środkowy sposób (*madhyamā pratipat*) czy zależne powstawanie (*pratītyasamutpāda*) są – co do swojego, podawanego w tekstach buddyjskich znaczenia – niemal „beztreściowe”. Można

powiedzieć, że ich cechą jest specyficzna nie do określenia, która sprawia, że trudno jest tu mówić o jednoznaczności. Jeśli posiadają sens, to jest on, by tak rzec, uniwersalizujący, nie konkretny, nie określony, do jakiego przyzwyczaiło nas zachodnie myślenie. Są to raczej rodzaje „kluczy”, newralgiczne momenty, które mają stosować się do wszystkich zjawisk pewnego rodzaju. Pozwalają one na reinterpretację całego sposobu doświadczenia świata. Do pewnego stopnia przypominają język logiki formalnej.

Wiele związanych z nimi trudności da się wytłumaczyć trudnością „dostępu”. Na przykład pełny sens „istnienia na środkowy sposób” (*madhyamā pratipat*), ma stać się dostępny dopiero w doświadczeniu jógicznym. Wydaje się jednak, że nie da się w ten sposób wytłumaczyć pełnego fenomenu ich niedostępności.

Pojęcia i definicje „negatywne”. Takie pojęcia nie są określane przez podanie *definiensa*, na podstawie pozytywnej treści którego dałoby się poznawczo uchwycić znaczenie *definiendum*, lecz przez wskazanie na jakąś negację. Nie określają one wprost, czym dana rzecz (zjawisko) jest, lecz bądź wskazują na czynnik, który w opisywanym stanie rzeczy jest nieobecny, bądź określają coś przez zanegowanie elementu, który występuje w definicji pojęcia przeciwnego do tego, które występuje w *definiendum*. W ten sposób definiuje się „trwałe zjawisko” (*nitya dharma*); jego znaczenie nie jest określone przez zwrot: „istniejące zawsze”, jak tego przy „pozytywnej” definicji należałoby oczekiwać, lecz „ogranicza się” do zwrotu „nie dezintegrujące się z momentu na moment”, który jest negacją *definiensa* pojęcia przeciwnego, tj. nietrwałego zjawiska (*anitya dharma*). Z definicji przestrzeni (*ākāśa*) dowiadujemy się, że jest to „jedynie brak wywołującego opór kontaktu”, samo *definiendum* (przestrzeń) nie jest w żaden określony sposób zidentyfikowane. W takiej definicji nie podaje się niczego „pozytywnego”, niczego, czym przestrzeń miałaby być, żadnej jej pozytywnej własności. Przy definicji „umysłu” (*citta*, tyb. *sems*) w tybetańskiej madhjamace „jasność” (*prabhasvāra*, tyb. *gsal ba*), jedna z dwóch cech wchodzących w skład *definiensa*, scharakteryzowana jest przez różnego rodzaju nieobecności: kształtu, koloru itd. „Pustkę” (*śūnyatā*, tyb. *stong pa nyid*) definiuje się jako tzw. nie stwierdzającą negatywność (*prasajyapratishedha*, tyb. *med dgag*), w myśl tego sposobu „definiowania” na miejsce obiektu negacji nie przyjmuje się żadnego pozytywnego przedmiotu.

Taki sposób rozumienia i opisu rzeczywistości jest czymś zupełnie obcym, niemal nieobecnym w zachodnim myśleniu filozoficznym, w którym dla każdego pojęcia oczekuje pewnego „przedmiotowego”, konkretnego bądź abstrakcyjnego odpowiednika, jakiegoś rodzaju „bytu”, do którego miałyby się ono odnosić. Wyjątkiem mogą być ontologiczne analizy „niebytu”, „nicości” czy pewne rozważania w logice formalnej dotyczące funktora negacji. Takie pojęcia wymagają więc odrębnego podejścia.

Sytuacja wyjaśnia się do pewnego stopnia, gdy weźmiemy pod uwagę, że niektóre fragmenty buddyjskiej doktryny nie mogą zostać przyjęte ani tym bardziej potwierdzone na gruncie zwykłej świadomości czy w obszarze dyskursywnego myślenia. Patrząc na całą sprawę z bardziej subiektywnej perspektywy, można powiedzieć, że jedną z cech buddyjskiej filozofii jest myślenie przez negację, myślenie wyzbyte pozytywnej pojęciowości. W madhjamace definicje umysłu, przestrzeni, znaczenia słów, pustki i inne od-

znaczącą się – z jej punktu widzenia – metodycznym i konsekwentnym sposobem ujęcia. Chodzi o to, że p o p r a w n e naświetlenie zagadnienia ma miejsce nie wprost, nie przez odniesienie się do obiektu, do jako jakiegoś pozytywnego *ens*. Myślenie *via negativa* ma w istocie w y e l i m i n o w a ć – błędne zdaniem buddyjskiej filozofii – ujmowanie przedmiotów jako solidnych ontycznie konstrukcji istniejących tam oto. Racją wprowadzenia do filozofii buddyjskiej, szczególnie madhyamaki, negatywnego podejścia jest przekonanie, że aby dotrzeć do tego, co r z e c z y w i s t e, nie potrzeba wprowadzać w egzystencję niczego nowego; sposób istnienia rzeczy jest tego rodzaju, że w istocie jedynym, co należy zrobić, to u s u n ą ć tkwiące w umyśle błędne, dotyczące ich koncepcje.

Taki sposób podejścia ma wprowadzić studiującego w n o w y dla niego stan rzeczy, n i e d o s t r z e g a l n y czy p o m i j a n y przy innym ustawieniu perspektywy badawczej. Dopiero przez negatywne odniesienie się do nawykowo akceptowanych „bytów” o d s ł a n i a się możliwość ujrzenia ich, czy ich „bycia”, w innym świetle. Przystawienie się na taki sposób myślenia wymaga niemałego umysłowego wysiłku. Zachodzi jednak potrzeba przestudiowania i zrozumienia nie tylko łatwiejszych i bardziej przystępnych tematów, lecz także subtelniejszych i głębszych aspektów buddyzmu.

5.2. ZNACZENIE RÓŻNIC

Zarówno Platon w *Teajecie*³², jak i Arystoteles w *Metafizyce* (Met, A (I), 982b 12 nn) głoszą, że filozofia zaczyna się od zdziwienia. Zdziwienie, o które tu może chodzić, jest zaskoczeniem, że można filozofować w jakże odmienny sposób. Cały pogląd Buddy na wszechświat jest, jak zauważył Sangharakszita, „całkowicie różny od poglądu zwykłej osoby” (1985: 124). Wśród buddyjskich poglądów są jednak takie, które zwracają szczególną uwagę. Filozofia pustki (*sūnyavada*) nie podziela swojego poglądu z żadnym innym filozoficznym systemem, podobnie oryginalna jest koncepcja umysłu czy pogląd o niepowstawaniu zjawisk (*anutpāda*). Dla zachodniego czytelnika są one, przynajmniej *prima facie*, tyleż oryginalne co zaskakujące i intrygujące.

Jednak w filozofii różnice nie muszą być tylko tym, co różni. Na znaczenie dostrzeżenia i uświadomienia sobie znaczenia różnic między sposobami filozofowania zwrócił uwagę S. Schayer: „Filozofia indyjska może być niewątpliwie ciekawym i pouczającym tematem dla badań historyczno-porównawczych. Ale jej istotna wartość polega na czym innym. Podkreślając różnice i antytezy, stwierdzamy jednocześnie względność własnej tradycji, stajemy w obliczu nowych zagadnień i wzbogacamy się wewnętrznie o nowe możliwości duchowego życia” (1927a: 78).

Nowa filozofia może brać się zarówno ze zdziwienia, że można inaczej filozofować jak i ze starań, aby przemyśleć i krytycznie przewyciężyć te poglądy i stanowiska, które przedkładają nam swoje argumenty, ale których w naszym najgłębszym przekonaniu nie jesteśmy w stanie uznać.

³² „Bardzo zaś szczególne dla filozofa jest owo doznanie: zdziwienie, nie ma bowiem innego początku filozofii, jak ten” (Platon *Teajet*, 155d).

Porównanie obu filozofii wskazuje przede wszystkim na różnicę w ukierunkowaniu filozoficznych zainteresowań. Filozofia europejska przede wszystkim zajmuje się światem (bytem) i jest w ten świat zaangażowana. Podejście buddyjskie cechuje się wglądem w to, jak rzeczy istnieją, wyzbytym jednak różnego rodzaju nastawień czy zaangażowania. Ale filozofia buddyjska skierowana jest przede wszystkim na uzyskanie wglądu w rzeczywistość, która jest ostateczna. Zarówno dążenie do ostatecznej rzeczywistości, jak i jej urzeczywistnienie rzutuje na całość tej filozofii. Na jej zakres tematyczny, stosowane metody, a szczególnie na głoszone twierdzenia. Różnie też w obu filozofiach pojmuje się i wartościuje najważniejszą władzę poznawczą, potrzebną w filozofii. W tradycji europejskiej jest nią intelekt, w buddyzmie – władza, która jest w stanie orzekać o ostatecznej rzeczywistości, a jest nią mądrość.

BIBLIOGRAFIA

- Aśpasâhasrikâ Prajñâpâramitâ sûtra*, (Conze 1990), przekład angielski. Skrót (A, x) oznacza *locus* (x) w sutrze, w numeracji przyjętej przez Conzego. Podobnie dla Ad.
- Aśpadaśa Prajñâpâramitâ sûtra*, (Conze 1979), przekład angielski
- Aôguttara-Nikâya*, w (Jayasundere 1925)
- Vasubandhu *Abhidharmakośa*, (Shastri 1987)
- Aspects of Buddhism*, ed. by Sikkim Research Institute of Tibetology and Other Buddhist Studies, Gangtok Vision Books 1981
- The Dhammapada. Verses and Stories*, tekst palijski, przekład angielski, tł. Daw Mya Tin, Central Institute of Higher Tibetan Studies Sarnath, Varnasi 1990 (reprint Burma Pitaka Association Publication 1986)
- Ten Suttas from Dighanikaya*, Burma Pitaka Association, Rangoon, Burma, 1984
- Nagardżuna, *Mûlamadhyamakârikâ* (Szczerbacki 1989; 223 nn), tekst sanskrycki
- Arystoteles, *Metafizyka*, (Arystoteles 1990/I–VII)
- The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-nikâya)*, vols I–III, 1954, tr. I. B. Horner Pali Text Society, Translation Series no 29–31, Luzac & Company, Ltd. London; vol. I – 1954, vol. II – 1957, vol. III – 1959
- Philosophy East & West. A Quarterly of Asian and Comparative Thought*, University of Hawaii Press
- Pratîyasamutpâda* (ed. Samdhong Rinpoche), Central Institute of Higher Tibetan Studies Sarnath, Varnasi 1986
- Prasannapadâ*; Sprung 1979; przekład angielski, wybrane rozdziały
- Nâgârjuna, *Ratnâvalî (Râjaparikhathâ ratnamâlâ)*, Hopkins 1975, przekład angielski
- The Book of the Kindred Sayings (Saôyutta Nikâya)* vols I–V, tr. Rhys Davids Mrs, F. L. Woodward Pali Text Society, Translation Series no 7, Luzac & Company, Ltd. London; vol. I – 1950, vol. II – 1952, vol. III – 1954; vol. IV – 1956, vol. V – 1956
- Mahâ Prajñâpâramitâ Śâstra*, 1) (Ramanan 1987), przekład angielski (fragmenty), 2) (Lamotte 1949), przekład francuski

- Nāgārjuna, *Yuktiśaṣṭhikā kārīkā*, (Lindtner 1990; 102-19); tekst sanskrycki, tekst tybetański, przekład angielski (fragmenty)
- Adamus M., Zowisło P.: *Wprowadzenie do „Sympozjonu”*, w: *Buddologia w Polsce* (1993; 17–27)
- Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, tł. K. Leśniak PWN, Warszawa 1990
- Balcerowicz P.: *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003
- Chang, Garma C.C.: *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1972
- Chatterjee, Ashok, Kumar: *The Yogācāra Idealism* Motilal Banarsidass, Delhi, 1987 (wyd. 1; 1962)
- Chatterjee K.N.: *Pratītyasamutpāda* w: (Pratītyasamutpāda 1986; 284–288)
- Chatterjee K.N.: *Pratītyasamutpāda and Other Schools of Philosophy* w: (Pratītyasamutpāda 1986; 337–346)
- Kishnan B.V.: *The Buddhist Theory of Pratītyasamutpāda: Some Reflections* w: (Pratītyasamutpāda 1986; 279–283)
- Chattopadhyay M.: *Philosophical Approach to the Buddhist Theory of Ksanikatva*, w: *Aspects of Buddhism* (1981; 120–131)
- Cleary T.: *Entry into the Inconceivable. An Introduction to Hua-yen Buddhism* University of Hawaii Press Honolulu 1983
- Conze E.: *Buddhist Thought in India*, (first published) George Allen and Unwin Ltd., London, 1962
- Conze E.: *The Large Sūtra of Perfect Wisdom*, University of California Press, Berkeley, 1975
- Conze E.: *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*; Motilal Banarsidass, Delhi, 1979
- Conze E.: *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, przekład angielski (fourth printing), Four Seasons Foundations, San Francisco, 1990 (wyd 1; 1973)
- Jego Świątobliwość XIV Dalajlama Tenzin Gjatso: *Dobroć, mądrość i wgląd*, tł. H. Sma-gacz, Wydawnictwo A Kraków 2002
- Dreyfus G., Lindtner C.: *The Yogācāra Philosophy of Dignāga and Dharmakīrti* w: *Studies in Central & East Asian Religions*, vol. 2, autumn 1989; pp. 27–52
- Dutt N.: *Mahayana Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978
- Eliade M.: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, PWN, Warszawa 1984, (wyd. 1; Editions Payot, Paris, 1954)
- Fenner P.: *Some Western Analogues to Madhyamaka Philosophy* w: (Teachings at Tusita 1981; 127–133)
- Goleman D.: *Emocje destrukcyjne. Jak możemy je przewyciężyć? Dialog naukowy z udziałem Dalajlamy*, tł. A. Jankowski, Dom Wydawniczy Rebis Poznań 2003

- Guenther H.V. (przekład angielski): *Saôv-ti and Paramârtha in Yogâcâra Accorging to Tibetan Sources* w: Sprung (1973; 89–97)
- Guenther H.V.: (przekład angielski): *The Jewel Ornament of Liberation. sGam.po.pa Prajñâ Press, Boulder 1981(wyd 1; 1959)*
- Hegel G.W.F.: *Nauka logiki*, tł. A. Landman PWN Warszawa Warszawa, 1967, t. I
- Hegel G.W.F.: *Nauka logiki*, tł. A. Landman PWN Warszawa Warszawa, 1967, t. II
- Hopkins J.: *The Precious Garland and The Song od the Four Mindfulnesses. Nâgârjuna and the Seventh Dalai Lama* (przekład angielski) George Allen and Unwnin Ltd. London 1975
- Hopkins J.: *Meditation on Emptiness*, wyd. 1, Wisdom Publications, London, 1983
- Hopkins J.: *The Tantric Distinction. An Introduction to Tibetan Buddhism*, (first published) Wisdom Publications, London, 1984
- The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-nikâya)* vols I–III, 1954, tr. I. B. Horner Pali Text Society, Translation Series no 29–31, Luzac & Company, Ltd. London; vol. I – 1954, vol. II – 1957, vol. III – 1959
- Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa PWN, 1967
- Ingarden R.: *Spór o istnienie świata*; wyd. 3 zmienione, Warszawa PWN, 1987; t. I, t. II cz. 1, t. II cz. 2
- Jayasundere A.D. (tł.): *Aôguttara-Nikâya*, Adyar, Madras, 1925
- Joshi Lal Mani: *Significance of Pratîtyasamutpâda* w: (Pratîtyasamutpâda 1986; 257–264)
- Kalupahana, David J.: *Mulamadhyamakakârikâ of Nâgârjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991
- Kishnan B.V.: *The Buddhist Theory of Pratîtyasamutpâda: Some Reflections* w: Pratîtyasamutpâda (1986; 279–283)
- Lati R.: *Mind in Tibetan Buddhism*, Gabriel/ Snow Lion New York 1981, (wyd. 1; 1980)
- Legowicz J.: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, (red.) Warszawa 1970
- Lindtner C., Dreyfus G.: *The Yogâcâra Philosophy of Dignâga and Dharmakîrti* w: Studies in Central & East Asian Religions, vol. 2, autumn 1989; pp. 27–52
- Lopez D.S.: *A Study of Svâtantrika*, Snow Lion Publications, New York, 1987
- Lopez D.S.: *Buddhist Hermeneutics: A Conference Report, Philosophy East & West* vol. XXXVII, No 1, January 1987; pp. 71–83
- Martin M.: *Muzyka na niebie. Dzieciństwo i młodość, pierwsze nauki i poezje XVII Karmapy Ojgema Trinle Dordze*, tł. A Kozieł, Związek Buddyjski Tradycji Karma Kamt-zang Warszawa 2004
- Monier Monier-Wiliams M. A.: *A Sanskrit – English Dictionary*, Motilal Banarsidass Delhi 1990 (wyd 1; 1899 Oxford University Press)
- Mookerjee S.: *The Buddhist Philosophy of Universal Flux. An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignâga*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1980 (wyd. 1; University of Calcutta, 1935)
- Mukharjee B.: *The Middle Way*, w: Mâdhyamika Dialectic (1985; 219–222)

- Murti T.R.V.: *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*, George Allen and Unwin Ltd London, 1955
- Murti T.R.V.: *Saôv-ti and Paramârtha in Mādhyamika and Advaita Vedânta* w: Sprung (1973; 9–26)
- Nagao G.M.: *Mādhyamika and Yogâcâra. A Study of Mahâyâna Philosophies*, State University of New York Press 1991
- Narain H.: *Pratîtyasamutpâda as Pre-established Harmony* w: *Pratîtyasamutpâda* (1986; 299–305)
- Nayak G.C.: *Pratîtyasamutpâda the Mādhyamika Approach* w: *Pratîtyasamutpâda* (1986; 306–14)
- Piatigorsky A.: *The Buddhist Philosophy of Thought*, Curzon Press Barnes & Noble Books
- Platon: *Sofista, Polityk*, tł. W. Witwicki, PWN Warszawa 1956
- Platon: *Państwo*, tł. W. Witwicki, PWN Warszawa 1958
- Platon: *Uczta*, tł. W. Witwicki PWN Warszawa 1988
- Powers J.: *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Wydawnictwo „A” Kraków 2003
- Rabten G.: *The Mind and its Functions*, Editions Rabten Choeling, Lecz < /SPR/ Mont-Pelerin Switzerland, 1992, (wyd. 1; 1978)
- Radhakrishnan S.: *Filozofia indyjska*, t. 1–2, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, 1958–1960
- Ramanan K.V.: *Nâgârjuna's Philosophy. As Presented in the Mahâ Prajñâpâramitâ Śâstra*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1987 (wyd. 1; Charles E. Tuttle Company of Rutland, Vermont & Tokyo, 1966)
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*, t. 1–5, KUL 1994–2002
- Dialogues of the Buddha. Translated from the Pali of the Dîgha Nikâya*, transl. T.W. and C.A.F. Rhys Davids London Oxford University Press Amen Corner 1910
- The Book of the Kindred Sayings (Saôyutta Nikâya)* vols I–V, transl. Rhys Davids Mrs, F.L. Woodward Pali Text Society, Translation Series no 7, Luzac & Company, Ltd. London; vol. I – 1950, vol. II – 1952, vol. III – 1954; vol. IV – 1956, vol. V – 1956
- Ringu T.: *Dependent Origination in Parashunyata Madhyamika Philosophy* w: *Aspects of Buddhism* (1981; 160–165)
- Ruegg D.S.: *Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought: the Case of Zero and Śūnyatâ* Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasien, XXII 1978, pp. 171–181
- Sangharakshita: *The Eternal Legacy. An Introduction to the Canonical Literature of Buddhism*, (first published) Tharpa Publications London, 1985
- Schayer S.: *O istotnym znaczeniu studium filozofii staroindyjskiej*, „Droga”, 1927, nr 6–7, ss. 54–71, reprint: (1988; 62–79)
- Schayer S.: *Filozofia porównawcza. Uwagi na marginesie pracy Masson-Oursel'a*. „Przegląd Filozoficzny”, 29, 1927, z. 1–2, ss. 235–246, reprint: (1988; 80–91)
- Schayer S.: *Anityatâ. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej*, Warszawa, 1938, ss. 86, reprint: (1988; 230–312)

- Schayer S.: *O filozofowaniu Hindusów*, PWN Warszawa, 1988
- Scott J.: *Dwie prawdy*, Instytut Marpy w Polsce Szczecin 1999
- Scott J.: *Refleksje nad tłumaczeniem tekstów buddyjskich*, w: (Słowo Buddy 2000; 69–76)
- Sprung M. (editor): *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta* D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973
- Sprung M.: *The Mādhyamika Doctrine of Two Realities as a Metaphysics*, w: Sprung (1973; 40–53)
- Sprung M.: *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, (first published) Routledge & Kegan Paul, London, 1979
- Streng F. J.: *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Abington Press, Nashville and New York 1967
- Stcherbatsky T.: *Buddhist Logic*, vols 2, Munishiram Manoharlal Publ. Pvt. Ltd., New Delhi, 1984 (wyd 1; 1930–1932 *Bibliotheca Buddhica Series*, vol. XXVI, Leningrad)
- Stcherbatsky T.: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma”*, Motilal Banarsidass, 1988 (wyd. 1; London 1922)
- Stcherbatsky T.: *Indo-europejskie sympozjum na temat realności świata zewnętrznego*, w: (Buddologia w Polsce 1993; 28–33)
- Stróżewski W.: *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992
- Stróżewski W.: *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak Kraków 1994
- Stróżewski W.: *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus Kraków 2003
- Suzuki D. T.: *The Lankavatara Sutra. A Mahayana Text*, (przekład angielski) Routledge & Kegan Paul, London, 1978 (wyd. 1; 1932)
- Tatia N.: *The Essence of Pañiccasamuppāda*, w: Pratiṭyasamutpāda (1986; 363–368)
- Tharcin L.: *Nāgārjuna's „Letter to a Friend” with a commentary by the Venerable Rendawa*, Zhon-nu Lo-dro, Library of Tibetan Works and Archives Dharamsala 1979
- Thrangun K.R.: *Praktyka wyciszenia i wglądu*, tł. B. Młodziejewski, Instytut Marpy, Szczecin, 1999
- Thurman R.A.F.: *The Speech of Gold: Reason and Enlightenment in the Tibetan Buddhism* Motilal Banarsidass, Delhi 1989 (wyd. 1; 1984, Princeton University Press)
- Varela F.J. (red.): *Sen, śnienie, umieranie. Zgłębianie świadomości z Dalaj Lamą*, Wydawnictwo Mudra, Kraków 2001
- Welte B.: *O różnych znaczeniach nicości*, tł. J. Zychowicz, Znak nr. 10–11, 1990, 425–426
- Welte B.: *Filozofia religii*, Kraków, 1996
- Willis J.D.: *On Knowing Reality. The Tattvārtha Chapter of Asaóga's Bodhisattvabhūmi*, Motilal Banarsidass, 1982 (wyd. 1; Columbia University Press, 1979)
- Żegleń U.M.: *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004

SOME PROBLEMS OF COMPARATIVE ONTOLOGY – EUROPEAN AND BUDDHISTS THOUGHT

The paper supplies an introduction to the systematic comparative analysis of European and Buddhist (mainly from *mahâyana* tradition) philosophies. It elaborates the subject with a general approach as well as expounds individual philosophical views, including Polish thinkers. What seems important, is to stress the need for such intercultural approach in contemporary way of philosophizing, it is a way to widen philosophy itself.

Comparative research may be successful only if we try to avoid approach to the questions discussed only from the opacity of one tradition, points of view of both sides should be taken into account. One of important *method* of such comparative approach is then to expound likeness and differences between the subjects analyzed, differences seems to be more important. More refined and advanced research incorporates interconnected relations: differences among what is similar and similarities among the differences.

An analysis of philosophical questions themselves starts with the problems: (1) In what sense we may speak about Buddhist *ontology*. On one side, there are sufficient reasons to relate this concept to the Buddhist philosophy, on the another, it should be widened, comparing to European thought. (2) Does soteriological metaphysics is still metaphysics? A strict, actual comparative research takes into account such questions as: dharma theory and philosophy of being (*to on*); mind, consciousness in Buddhism and in phenomenology; emptiness (*śūnyatā*) versus being (*to on*) and non-being (*to me on*); ultimate reality; philosophy of dependent arising (*pratīyasamutpāda*) in opposition to philosophy of being; two truths (*satyadvaya*); problem of existence in both traditions.

Comparisons are summed up with two kinds of conclusions. Methodological ones point at the significance of hermeneutics for better understanding of Buddhist thought. Content-related ones reveal, first of all, directional differences – so to speak – of both traditions. Initial different interests impinge on the whole image of implied philosophies; their thematic scopes, methods applied and, first of all, tenets they claim. An attention calls inspiring meaning of some original and intriguing Buddhist views, such as of emptiness (*śūnyavada*) or of non arisen phenomena (*anutpāda*). Such anti-theses in relation to our tradition, taken seriously into consideration may involve new metaphysical questions and enrich us with new spirituals possibilities.