

Artur PRZYBYSŁAWSKI, *Buddyjska filozofia pustki*

Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009 („Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej”), 280 s. [zawiera bibliografię i indeks nazwisk]

W ciągu kilku ostatnich lat na polskim rynku wydawniczym dał się wyraźnie zauważyć przyrost publikacji poświęconych myśli i kulturze buddyjskiej. Część z nich to tłumaczenia buddyjskich tekstów z języków orientalnych. Coraz więcej jednak jest pozycji aspirujących do rangi poważnych i oryginalnych opracowań naukowych, zarówno o charakterze monograficznym, jak i analitycznym, czy też przynajmniej jako takie się prezentujących. Podkreślić należy, iż tylko nieliczne z nich reprezentują dyscyplinę naukową tradycyjnie kojarzoną z badaniami kultury buddyjskiej, czyli filologię orientalną, czy też — bardziej konkretnie — jej subdyscyplinę — buddologię. Przeważają publikacje, które należy włączyć do obszarów filozofii i religioznawstwa. Są wśród nich prace bez wartości. Dopuszczenie ich do obiegu naukowego tłumaczyć może jedynie pragnienie promotora, by szybko uzyskać tytuł profesora, co wiąże się z koniecznością wypromowania odpowiedniej liczby doktorów. Są też prace cenne, bez wątpienia poszerzające dorobek polskiej humanistyki. Znaleźć również można takie, które starają wpisać się w konwencję prac naukowych, pozostając wyłącznie apologetycznymi publikacjami konfesyjnymi. Do tej ostatniej grupy należy w moim przeświadczeniu zaliczyć książkę Artura Przybysławskiego, zatytułowaną *Buddyjska filozofia pustki*.

Nie tylko tytuł wskazuje, że jest to książka z obszaru filozofii i o filozofii. Autor dobitnie i jednoznacznie określa zadanie, które przed sobą stawia, oznajmiając: „Albowiem cel tej książki przedstawia się następująco: zrozumieć dojrzałą filozofię pustki, jaką wypracował buddyzm mahajany, w świetle europejskiej tradycji filozoficznej” (s. 7–8). Odniesienia do myśli europejskiej są w tej pracy nagminne, wręcz natarczywe, chociaż, jak autor przyznaje, starał się je „ograniczyć do minimum i potraktować [...] jako tło, na którym filozofia buddyjska będzie po prostu wyrażniejsza” (s. 7). Czytając tę książkę, odnosi się jednak wrażenie, iż pełnią one znacznie ważniejszą funkcję, niż deklaruje autor. Nawiązań do myśli europejskiej jest tak dużo i są one tak obszerne, że praktycznie niemal całkowicie wyparły rodzime indyjskie czy mniej rodzime, choć nie mniej ważne, tybetańskie tło intelektualne. Zdumiewające jest, że dążąc do prezentacji buddyjskiej koncepcji pustki, autor w swoim eksplikacyjnym zapale niemal zupełnie owo indyjskie i tybetańskie tło pomija, a sposób, w jaki — próbując kilkakrotnie przywołać indyjski kontekst filozoficzny — dokonuje jego zafałszowania, każe przypuszczać, że nie tylko nie zadał sobie trudu, aby wniknąć w indyjskie tradycje filozoficzne, ale że

zna je wręcz w sposób bardzo powierzchowny, zapośredniczony wyłącznie przez krytyczne wobec nich teksty buddyjskie i to tylko te nieliczne, do których lektury na stronie dziesiątej się przyznaje. Zważywszy na liczbę i przede wszystkim na charakter odniesień do myśli europejskiej, sądzę, że ukrytym zamiarem autora była nie tyle prezentacja buddyjskiej koncepcji filozoficznej, ile krytyka z buddyjskiej perspektywy pewnych filozoficznych przeświadczeń w myśli europejskiej wyrażanych.

Nie twierdzę oczywiście, że zadanie to pozbawione jest wartości. Wręcz przeciwnie, jestem przekonany, że tego rodzaju intelektualna konfrontacja jest nieuchronna w dokonującym się procesie przenikania się kultur. Buddyizm jako tradycja misyjna, zmierzająca do rozszerzania sfery swojego duchowego wpływu, ostatecznie stanie przed zadaniem uporania się z wyzwaniem, które stawia przed nim intelektualna tradycja europejska — określenia swojej nowej, teraz już europejskiej tożsamości. Zadanie to zapewne przypadnie europejskim buddyjskim konwertytom, tak jak w pierwszych wiekach naszej ery w okresie rozprzestrzeniania się buddyzmu w Chinach przypadło ono konwertytom chińskim. W recenzji tej nie podejmuję się oceny trafności przeprowadzonej przez Przybysławskiego krytyki europejskiej tradycji filozoficznej. Zadanie, które przed sobą stawiam, jest znacznie skromniejsze — ocena trafności i hermeneutycznej efektywności prezentacji tytułowej koncepcji buddyjskiej. Ponieważ jednak uważam, iż wartość krytyki myśli europejskiej uzależniona jest od adekwatnej prezentacji buddyjskiej myśli o tyle, o ile krytyka ta ma być buddyjską krytyką filozofii europejskiej, a nie subiektywną, osobistą krytyką autora, to wszelkie błędy w prezentacji buddyjskiej myśli wartość takiej krytyki będą czyniły wątpliwą. Z taką właśnie sytuacją, jak sądzę, mamy do czynienia w wypadku omawianej książki.

Gwoli przykładu na to, jak bardzo Przybysławski potrafi zafałszować indyjski kontekst filozoficzny, odwołam się do rozważań na temat atomizmu, którymi autor po rozległym wstępie otwiera pierwszy rozdział książki. W podrozdziale zatytułowanym *Atomizm i jego krytyka* (s. 53–64), liczącym jedenaście i pół strony, wspomina się obszernie fizyka Richarda P. Feynmana i jeszcze obszerniej Demokryta, a nadto Anaksymandra, Leukiposa, Anaksagorasa, ojca Demokryta, Kserksesa (ale tylko przygodnie), Hipolita (też przygodnie), Sekstusa Empiryka, a nawet Kanta. Myśli indyjskiej — łącznie z buddyjską — poświęcone są wszystkiego trzy strony, z czego ponad jedną stronę zajmują uwagi poczynione w nawiązaniu do niebuddyjskiej upaniszady *Czhandogji*, a kolejną — uwagi odnoszące się do tekstu Wasubandhu i jego krytyki atomizmu. Oba te odniesienia domagają się dokładniejszej analizy. Wcześniej wspomnę tylko, że nigdzie nie pojawia się próba zreferowania atomizmu indyjskiego w jego

własnej postaci i jego własnym językiem, lecz wyłącznie przez krytykę przedstawioną przez Wasubandhu.

Zaprezentowany przez Przybysławskiego sposób przywoływania źródeł indyjskich jest kuriozalny i znamieny dla całej pracy. Powodem przytoczenia obszernego cytatu z *Czhandogji* jest chęć udokumentowania archaiczności atomistycznych przeświadczeń w myśli indyjskiej. Autor przywołuje jeden z najbardziej znanych fragmentów owej upanisady (VI.12.1–2)¹. Jest on zapisem rozmowy między mędrcem Uddalaką Arunim a jego synem Śwetaketu. W ustępie tym pojawia się metafora sukcesywnego rozłupywania owocu drzewa figowego aż do stanu, w którym cząsteczki przestają być widoczne. Osiągnięcie tego stanu Uddalaka Aruni kwituje stwierdzeniem: „Z najmniejszej części, której nie postrzegasz, z niej to właśnie, mój drogi, wielkie drzewo figowe powstaje”.

Przybysławski w tej wypowiedzi dopatruje się afirmacji atomizmu, co zdradza w krótkim komentarzu: „Była to zapewne nie pierwsza w Indiach rozmowa o maleńkich niewidzialnych cząstkach budujących widzialny świat” (s. 54). Sugeruje tym samym, iż Uddalaka Aruni, głosząc powstawanie drzewa figowego z najmniejszej, niewidzialnej części, opowiada się za atomizmem.

Czytelnik nieobeznany z myślą indyjską w ogólności, a z przesłaniem upanisad w szczególności, w tym zwłaszcza z przesłaniem upanisady *Czhandogji*, nie dostrzeże, na czym polega błąd Przybysławskiego. A jest to błąd tak szkolny, jak twierdzenie, iż przez metaforę jaskini Platon głosi niepoznawalność świata poza jaskinią, bo przecież po wyjściu z niej człowiek ślepie i bołą go oczy. Gdyby Przybysławski poszedł o krok dalej i odczytał dosłownie następne zdanie cytowanej upanisady, to dowiedziałby się, jaki jest sens przytoczonej metafory. Zdanie to brzmi: „Uwier mi, mój drogi, to właśnie, co jest najsubtelniejsze, to jest dusza całego świata, to rzeczywistość, to atman, ty jesteś tym, Śwetaketu” (VI.12.3). Aruni nie twierdzi zatem, iż tym, co najsubtelniejsze, są atomy. Głosi on, iż choćbyśmy rozłupali rzecz na najdrobniejsze fragmenty, to i tak nie odkryjemy tego, co najsubtelniejsze, z czego wszystko powstaje, a co jest pierwiastkiem duchowym, atmanem. To w atmanie wszystko jest ugruntowane, z niego wyrasta, z niego powstaje i on stanowi istotę wszystkiego, w tym także własnego istnienia Śwetaketu. Atman jednak pozostaje poza obszarem zmysłowego doświadczenia. Nawet zagłębienie do wnętrza coraz mniejszych cząstek rzeczywistości empirycznej w żaden sposób go nie przybliży. Takie jest przesłanie tej oraz wszystkich pozosta-

¹ Zob. przekład owej upanisady w: *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2004, s. 143–220 (przywołany fragment na s. 199).

łych słynnych przypowieści *Czhandogji*, jak choćby zamieszczonej w kolejnym fragmencie przypowieści o soli rozpuszczonej w wodzie, której nie można zobaczyć, a mimo to nadaje ona jednakowy smak całej wodzie. Takie metafory w filozofii indyjskiej stanowią abecadło każdego badacza tej azjatyckiej tradycji, bez którego nie sposób w ogóle poruszać się po niej ze zrozumieniem, tak jak nie sposób ogarnąć europejskiej kultury intelektualnej bez uchwycenia przesłania metafory jaskini.

Przybysławski nie poprzestaje jednak na tych historycznych eskapadach, wszak chce on uczynić zrozumiałą dojrzałą buddyjską koncepcję pustki. Stąd konieczność nawiązania do myśli buddyjskiej, którą wciela, przywołując poglądy Wasubandhu, buddyjskiego filozofa z IV w. n.e. Uznawszy wartość analizy atomistycznej, która pozwala mówić o pewnej formie pustki rzeczy, jako że demistyfikuje ona naiwne przeświadczenie o realnym i ostatecznym istnieniu rzeczy w postaci, w jakiej dana jest ona w doświadczeniu codziennym, autor zauważa, że również ta koncepcja musi być poddana krytyce, i to w imię samej pustki. Przybysławski pisze: „Albowiem atomistyczne rozumienie pustki rzeczy opierało się na założeniu, którego bardziej wyrafinowane szkoły filozofii buddyjskiej nie mogły dopuścić. Było nim oczywiście założenie realności atomów. Owo założenie, forsowane zwłaszcza przez szkołę saurantika, okazało się nie do przyjęcia nawet dla największego jej reprezentanta, jakim był Wasubandhu [...]” (s. 62). W tej krótkiej wypowiedzi co najmniej trzy kwestie wydają się — ujmując rzecz eufemistycznie — problematyczne: po pierwsze — hermeneutyczna i eksplikacyjna doniosłość wartościującej kategorii „wyrafinowane szkoły”, po drugie — stwierdzenie, iż założenie realności atomów forsowane było zwłaszcza przez saurantikę i po trzecie — mieszanie stanowiska atomistycznego z buddyjską koncepcją dharm.

Kwestia pierwsza ma charakter metodologiczny. Autor każe nam wierzyć, że filozoficzne różnice między buddyjskimi szkołami dają się opisywać nie tylko przez wskazanie odmiennych przeświadczeń ontologicznych, ale także w kategoriach intelektualnej subtelności i — jak domniemywam — prostactwa. Kryterium owej umysłowej jakości ma być stosunek do przekonań o realnym istnieniu przedmiotów, w tym wypadku atomów. Autor niestety nie precyzuje, jakie stanowisko uważa za wyrafinowane. Zadowolona się tylko sugestią, że jest nim to, które ów realizm kwestionuje. Ponieważ jednak przytacza poglądy Wasubandhu z traktatu *Wimsiatika*, w którym filozof ten zdradza swoją przynależność do szkoły jogaczary, to można przypuszczać, że tym wyrafinowanym stanowiskiem jest przekonanie idealistyczne, utrzymujące faktyczne nieistnienie atomów czy też całkowitą pochodność ich istnienia wobec umysłu. Autor jednak nie zauważa, iż krytyka przekonań realistycznych (abstrahuje tu-

taj od trudności związanych z użyciem tego terminu w kontekście stanowisk buddyjskich) prowadziła do co najmniej dwóch opozycyjnych poglądów — idealistycznego jogaczary i irrealistycznego madhjamaki. Pisze „co najmniej”, mając na myśli wyłącznie filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany. W istocie wszystkie buddyjskie szkoły, zarówno te „wyrafinowane”, jak i „prostackie”, przeciwstawiały się doktrynie atomizmu, której głównymi, acz nie jedynymi, proponentami w filozofii indyjskiej były szkoły njaji i wajsiesziki. Zagadnienie to wiąże się z kwestią trzecią, do której jeszcze powrócę.

Szkołą, która — między innymi — przeciwstawiała się doktrynie atomizmu, była wspomniana przez Przybysławskiego saurantika. Szkoła ta nie tylko odrzucała atomizm, ale także radykalnie przeciwstawiała się realistycznemu stanowisku innej szkoły buddyjskiej — sarwastiwady. To właśnie stanowisko tej ostatniej szkoły należy uznać w obrębie myśli buddyjskiej za przykład najbardziej realistycznie zorientowanej postawy filozoficznej. Realizm ów wyrażał się w dwóch przeświadczeniach: o wiecznym istnieniu dharm (co zbliżało sarwastiwadę do eternalizmu njaji) oraz o dystynkcji między substancją dharmy a przenoszoną przez nią jakością, którą dharm manifestuje tylko w terażniejszości (co zbliżało sarwastiwadę do sankhji). Saurantika zanegowała oba te przeświadczenia. Odrzucając wieczność dharm i sprowadzając ich istnienie tylko do terażniejszości, radykalnie zrywała z przeświadczeniami eternalistycznymi, negując dystynkcję substancji i cechy, zbliżyła się do fenomenalizmu. Niemniej prawdą jest, iż szkole tej, zwłaszcza w zestawieniu z mahajanistycznymi buddyjskimi szkołami filozoficznymi, przypisać można ciężenie ku przeświadczeniom realistycznym. Szkoła ta bowiem, mówiąc językiem Romana Ingardena, starała się pogodzić przekonanie o bytowej pochodności dharm, ponieważ zawdzięczają one swoje istnienie innym dharmom, z poglądem o ich samoistności, jako że są w sobie immanentnie określone. Trudno jednak takie stanowisko uznać za przejaw najbardziej radykalnego realizmu na tle buddyjskiej tradycji filozoficznej, co czyni Przybysławski.

Przywołane dwie kwestie w analizowanym fragmencie nie stanowią wcale największych problemów. Zdecydowanie najważniejszym mankamentem owej wypowiedzi jest brak dystynkcji między charakterystycznym dla wielu szkół bramińskich atomizmem a doktryną dharm, fundamentalną dla myśli buddyjskiej. Jest to brak najbardziej dotkliwy i jako taki jest treścią jednego z najcięższych zarzutów, jakie postawić można całej książce. Przybysławski nigdzie w swojej pracy nie przeprowadza wyraźnego rozróżnienia między atomizmem a koncepcją dharm. Wręcz przeciwnie, powołując się bezkrytycznie na opinię Ericha Frauwallnera

w tej materii (s. 56) oraz twierdząc, iż to sautrantika forsowała przekonanie o realności atomów, zdaje się sugerować, że są to stanowiska analogiczne. Jest to jeden z najczęściej popełnianych błędów, za którym stoi pewna maniera charakterystyczna dla introdukcyjnych podręczników akademickich. Polega ona na tym, iż buddyjską koncepcję dharm przybliża się nieobeznanym z nią czytelnikom przez odniesienia do wyobrażeń o atomistycznej strukturze przedmiotu. W istocie te dwa stanowiska zasadniczo się od siebie różnią. Atomizm wyrasta z poszukiwania na drodze podziału ostatecznych, tj. dalej niepodzielnych składników otaczającego świata. Teoria dharm natomiast wyłania się z poszukiwania na drodze analizy ostatecznych, tj. dalej nieredukowalnych aspektów doświadczenia. Za buddyjską koncepcją dharm kryje się przeświadczenie o aktywnej roli podmiotu w procesie poznawczym, które jest obce klasycznym indyjskim koncepcjom atomistycznym. Teorii dharm Przybysławski nie omawia, a samą kategorię dharmy wspomina mimochodem tylko dwa razy (na s. 41 i 185), i to w charakterystyczny dla siebie sposób, przeciwstawiając ją kategorii „rzecz”, co jest błędną kontekstualizacją tego pojęcia. Wspominając, iż rzecz poddana analizie traci status rzeczy, pisze: „Dlatego właśnie buddyjska filozofia chętniej niż słowem «rzecz» posługuje się notorycznie wieloznacznym terminem *dharma*, który w tej książce decyduję się tłumaczyć jako zjawisko [...]” (s. 41), a na s. 185 dodaje: „W kontekście współzależnego wyłaniania filozofia buddyjska znacznie chętniej niż o rzeczach będzie mówiła o zjawiskach, jak zwykło się tłumaczyć termin *dharma* (tyb. *chos*), gdy abstrahuje się od jego notorycznej wieloznaczności”. Jednej z dwóch najważniejszych ogólnobuddyjskich nauk, która wraz z nauką o współzależnym powstawaniu decyduje o specyfice i odmienności buddyjskiego sposobu myślenia, Przybysławski poświęca dwie zdawkowe uwagi, które w dodatku błędnie umiejscawiają tę kategorię w sieci pojęć filozofii buddyjskiej. Co ciekawe, w myśli buddyjskiej, wbrew temu co twierdzi Przybysławski, termin „dharma” może znaczyć również rzecz i we wczesnym okresie buddyjskiej tradycji to właśnie często znaczył². Widać można zrozumieć filo-

² Na temat znaczenia terminu „dharma” istnieje obszerna literatura, która, sądząc po bibliografii, jest Przybysławskiemu nieznaną. Odsyłam więc do kilku podstawowych pozycji, w których znaleźć można dalsze odniesienia: John Ross CARTER (1978): *Dhamma. Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations: A study of a religious concept*, Tokyo: Hokuseido Press; Rupert GETHIN (2004): *He Who Sees Dhamma Sees Dhammas*, „Journal of Indian Philosophy” 32, 515–521; Noa RONKIN (2005): *Early Buddhist Metaphysics: The making of a philosophical tradition*, London–New York: RoutledgeCurzon; Anthony Kenedy WARDER (1971): *Dharmas and Data*, „Journal of Indian Philosophy” 1, 272–295; Fuimima WATANABE (1983): *Philosophy and Its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, Delhi: Motilal Banarsidass.

zofię buddyjską bez omawiania filozofii buddyjskiej. Jest to w pracach z obszaru historii filozofii podejście nowatorskie, ale możliwe, że w świecie postmodernistycznej nauki będzie ono niebawem wyznaczać obowiązujące standardy.

Nie jest to jedyne tak odważne rozstrzygnięcie metodologiczne autora. Na uwagę zasługuje sposób, w jaki Przybysławski uzasadnia możliwość zrealizowania wyznaczonego przez siebie zadania. Wskazuje on mianowicie na fakt, iż indyjscy naukowcy zdobywają Nagrody Nobla w fizyce kwantowej, co ma uprawomocnić przekonanie, że „rozumienie pewnego fragmentu filozofii buddyjskiej nie powinno być — mimo różnicy kultur — przedsięwzięciem przerastającym możliwości Europejczyka” (s. 8). Metodologiczna przenikliwość i klarowność tej myśli poraża. Gdybyśmy się jej poddali, to należałoby uznać, że ogromna liczba publikacji wyrastających z badań prowadzonych w XX wieku nad przydatnością różnych procedur poznawczych w ramach procesu przybliżania obcych kultur i nad samą możliwością poznania odmiennych kultur, od Paula Massona-Oursela i Stanisława Schayera po Andrew P. Tucka, Davida S. Ruegga, Wilhelma Halbfassa, Ronalda Indena, Richarda Kinga, żeby wymienić tylko kilku bardziej znanych, nie przedstawia żadnej wartości, a liczne uwagi na temat możliwości adekwatnego ujęcia obcej i odległej w czasie kultury są w najlepszym razie świadectwem intelektualnej nadwrażliwości ich autorów.

Tym jednym zdaniem Przybysławski rozstrzyga wszelkie hermeneutyczne wątpliwości współczesnej humanistyki. Myśl jest prosta. Skoro współcześni Indusi są w stanie z powodzeniem opanować język fizyki kwantowej, to Europejczyk nie powinien mieć problemu ze zrozumieniem indyjskiej tradycji filozoficznej. Ze względu na absurdalność tego uzasadnienia nie będę dyskutował tutaj o sugerowanej przez autora symetryczności relacji. Szkoda na to czasu i miejsca. Odniosę się do tej uwagi krótko. Możliwość wykształcenia się w jakimś dyskursie a możliwość dokonania adekwatnego przekładu między dwoma różnymi dyskursami — to są dwa całkowicie odmienne zagadnienia. Uwaga Przybysławskiego świadczy o tym, iż nie zdaje on sobie z tego sprawy. Problemy współczesnych Indusów ze zrozumieniem fizyki kwantowej nie są większe niż problemy współczesnych Europejczyków na tym polu — to jest kwestia systemu kształcenia i indywidualnych zdolności. Ci sami jednak Indusi będą mieli nie mniejsze problemy od Europejczyków, gdy spróbują wyrazić kategorie jednego języka w terminach drugiego, odmiennego, a problemy będą tym większe, im bardziej odległe w czasie i przestrzeni będą języki.

Nie jest to jedyna chybiona uwaga Przybysławskiego. W książce jest ich mnóstwo, a niektóre odznaczają się ponadto nadzwyczajną logiczną

bezkompromisowością. Ciekawa i pouczająca jest na przykład sugestia, że lekarze zajmujący się filozofią dochodzą zawsze do podobnych wniosków (s. 16). Zasada ta tłumaczyć ma podobieństwo madhjamaki i sceptycyzmu, ponieważ Nagardżuna i Sekstus Empiryk byli właśnie lekarzami. Komizm tego stwierdzenia bierze się z faktu, że filozofem, do którego autor odwołuje się najczęściej i którego sposób myślenia traktuje jako wyrazistą egzemplifikację podejścia opozycyjnego względem madhjamaki, jest Arystoteles, syn wziętego lekarza. Dlaczego więc Arystoteles, któremu medycyna z pewnością nie była obca, myślał i filozofował inaczej niż Nagardżuna i Sekstus Empiryk? Może rozwiązanie tego dylematu kryje się we wskazaniu, który z nich był lekarzem praktykującym albo który z nich był bardziej wyrafinowany. Tego jednak z tej książki się nie dowiemy.

Nie sposób w krótkiej recenzji odnieść się do każdej tego rodzaju uwagi. Nie mogę się jednak powstrzymać przed przytoczeniem choćby jeszcze jednej, którą pozostawię bez obszerniejszego komentarza. Autor pisze: „Toteż osławiona buddyjska pustka, która stała się powodem pomawiania buddyzmu o nihilizm, nie może być nicością, ta bowiem nie jest najlepszym powodem do radości. Jeśli zatem analizy buddyjskiej filozofii kończą się zawsze, jak zobaczymy, w pustce, to owa pustka powinna być radością” (s. 39). Cóż, zapewne krytycy koncepcji pustki, w tym także ci buddyjscy, mieli w sobie za mało radości. Lektura tego zdania z pewnością poprawiłaby im humor.

Recenzowanej książce postawić można bardzo wiele zarzutów. Skrupulatne i szczegółowe ich omówienie musiałyby jednak zaowocować jeśli nie drugą książką, to przynajmniej bardzo obszernym tekstem polemicznym, daleko wykraczającym poza standardy objętości przewidziane dla recenzji. Dlatego poniżej w ogromnym skrócie wskażę tylko te najważniejsze. Pierwsze cztery potraktować można umownie jako metodologiczne, pozostałe — jako merytoryczne, chociaż wiążą się one ze sobą na różne sposoby, przenikają i dopełniają.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, iż tytuł recenzowanej książki jest zbyt ogólnie sformułowany. Nie tylko nie odpowiada on faktycznej treści książki, ale też odpowiadać nie może. Niemożliwość owa jest konsekwencją tego, iż nie istnieje coś takiego jak jedna buddyjska koncepcja pustki — bez względu na to, czy dojrzała, czy niedojrzała. Autor nawet nie wspomina o tym, że w ramach myśli buddyjskiej wypracowane zostały różne idee pustki. Sugeruje (s. 8), że koncepcja pustki mahajany, a ściślej mówiąc — madhjamaki reprezentowanej przez Czandrakirtiego, stanowi dojrzałą postać koncepcji pustki, która zwieńcza proces jej rozwoju. W istocie w ramach samej tylko mahajany można wyróżnić co najmniej trzy radykalnie odmiennie stanowiska w kwestii

pustki (madhjamaki, jogaczary i tradycji tathagata-garbhy) i adherencji każdego z nich roszczą sobie pretensje do reprezentowania „zwieńczenia myśli buddyjskiej”. Przedstawiając „buddyjską koncepcję pustki”, należałoby zatem omówić te trzy stanowiska, a także zaprezentować idee pustki wypracowane w szkołach tradycji hinajany bądź też po prostu bardziej szczegółowo sformułować tytuł. Zamiast pójść w którymś z tych dwóch kierunków, Przybysławski utożsamia nominalnie koncepcję pustki szkoły madhjamaki z „dojrzałą” koncepcją pustki mahajany. Nominalnie, ponieważ w końcowej partii książki na określenie omawianej koncepcji używa wyrażenia „wielka środkowa droga”. Wyrażenie to, które po tybetańsku brzmi *dbu ma chen po*, odnosi się w tamtejszej tradycji nie do szkoły madhjamaki Nagardżuny i Czandrakirtiego, tylko do sposobu jej interpretacji zapoczątkowanego w Tybecie w XIV w. przez myśliciela imieniem Dolpopa. Interpretacja ta, charakterystyczna dla pewnych szkół tybetańskich, takich jak dżonang, kagju, ningma i po części sakja, wyrastała z absolutyzmu tradycji tathagata-garbhy i sprowadzała indyjską madhjamakę do roli apofatycznego narzędzia, które negować ma możliwość jakiegokolwiek dyskursywnego poznania postulowanego w tradycji tathagata-garbhy absolutu-umysłu. Niestety, na ten temat z recenzowanej książki niczego się nie dowiemy.

Przybysławski, jak wspomniałem, chce zaprezentować koncepcję pustki mahajany (tj. madhjamaki Czandrakirtiego) na tle filozofii europejskiej. Postawienie takiego zadania nie uprawnia go jednak do tego, żeby w ogóle nie podjąć badań nad trafnością zaprezentowanej interpretacji koncepcji pustki w madhjamace. Autor nie tylko w ogóle nie dyskutuje z odmiennymi interpretacjami, ale nawet nie stara się zasugerować, że takowe istnieją. Dlatego zestawianie „rekonstruowanej” przez niego koncepcji z filozofią europejską ma niewielką wartość.

Omawiana praca odznacza się fatalną transliteracją sanskrytu (np. jest *śūnyātāvāda* zamiast *śūnyatāvāda*, s. 45; *tathāgatha* zamiast *tathāgata*, s. 163 i 257; *śhrāvaka* zamiast *śrāvaka*, s. 163; *bodhisatva* zamiast *bodhisattva*, s. 163; *śuniatasaptatih* zamiast *Śūnyatāsaptati*, s. 10 — co ciekawe, ten sam tytuł pojawia się też w wersji *Shūnyatāsaptati*, s. 51 — i wiele innych przypadków). Autor nie może zdecydować się, czy transliterować tybetański, czy pozostawić go w oryginalnym alfabecie. Wiele błędów pojawia się także w polskiej transkrypcji sanskrytu. Autor notorycznie pisze np. „madhyamaka”/„madhyamika” zamiast „madhjamaka”/„madhjamika”, mamy „mahayana” zamiast „mahajana”, zamiast „sansara” mamy „samara” itp.

Charakter błędów świadczy o braku kompetencji językowych. Oczywiście posiadanie takowych nie daje gwarancji trafności filozoficznej in-

terpretacji tekstu, o czym najdobitniej świadczy historia rozwoju badań nad madhjamaką. Niemniej trudno poważnie traktować pracę autora, który nie tylko tej wiedzy nie posiada, ale nawet nie zadba o to, aby kompetentny fachowiec dokonał korekty. Tego typu zaniedbania są najczęstszym powodem, dla którego filolodzy orientalni lekceważą dorobek autorów podejmujących badania myśli i kultury Orientu w ramach innych dziedzin niż orientalistyka. Filozof, politolog czy religioznawca nie powinien się czuć zwolniony z obowiązku zadbania o poprawność językową wypowiedzi na temat aspektów obcej kultury tylko dlatego, że nie jest filologiem badającym jej język.

Autor korzysta z bardzo wybiórczej bibliografii. Uderza brak prac Paula Williamsa, jednego z czołowych znawców madhjamaki, który obok Davida S. Ruegga, Iana W. Mabbetta i kilku innych badaczy opowiada się przeciwko sceptycznej i absolutystycznej interpretacji madhjamaki. Choć Ruegg pojawia się w bibliografii, to w samej prezentacji madhjamaki jest całkowicie nieobecny, poza bodaj trzema ogólnymi odniesieniami o charakterze historycznym we wprowadzeniu, a nawet one zostały pominięte w indeksie nazwisk. Nie pojawia się też Christian Lindtner. Brak Joségo I. Cabezóna. Nie ma nawet wzmianki o książce Petera G. Fennera (*Ontology of the Middle Way*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1990), będącej jednym z nielicznych monograficznych opracowań *Madhjamakawatary* Czandrakirtiego, która wszak jest podstawowym punktem odniesienia dla Przybysławskiego. Wiele tekstów pojawia się tylko w bibliografii, a zawarte w nich treści nie zostały w żaden sposób odnotowane w pracy, chociaż wiążą się bezpośrednio z jej tematyką, jak na przykład spór między Davidem R. Loyem a Staffordem Bettyem o charakter madhjamaki. Co ciekawe, brakuje nawet pozycji, do których odwołanie się mogłoby być dla autora korzystne, gdyż zdają się wspierać jego tezę³.

Dalsze zarzuty mają zdecydowanie merytoryczny charakter. Przybysławski nie rozróżnia hinduistycznego absolutyzmu od madhjamaki, co widać na przykładzie twierdzenia, że wedyjski hymn *Nasadija* (*Rigweda*, X.129) stanowi preludium filozofii pustki (s. 27). Tym samym sprowadza buddyjską szkołę madhjamaki do hinduistycznej szkoły adwajta-wedanty. Jako ciekawostkę wspomnę tylko, że interpretacji przywołanego powyżej Dolpopy stawiano zarzut, że dokonuje braminizacji myśli buddyj-

³ Dla przykładu: D. D. DAYE (1975): *Major Schools of the Mahāyāna: Mādhyamika*, [w:] Charles S. PREBICH (ed.), *Buddhism: A Modern Perspective*, University Park-London: The Pennsylvania State University Press, 76–96, czy też z łatwiej dostępnych: Jay L. GARFIELD (1990): *Epoche and śūnyatā: Skepticism East and West*, „Philosophy East and West” 40, 285–307, oraz tegoż (1996): *Emptiness and Positionlessness: Do the Mādhyamika relinquish all views?*, „Journal of Indian Philosophy and Religion” 1, 1–34.

skiej w duchu szkoły adwajta-wedanty właśnie. Na temat możliwości takiej interpretacji nie ma w książce, niestety, wzmianki.

Brakuje w książce Przybysławskiego nawet pobieżnej analizy koncepcji dwóch prawd, która odgrywa fundamentalną rolę nie tylko w wykładni pustki w madhjamace, ale jej sposób rozumienia wyznacza ogólną perspektywę, z jakiej interpretowane jest stanowisko madhjamaki.

Autor nie dyskutuje z żadnymi argumentami broniącymi odmiennej od jego własnej interpretacji pustki w madhjamace. Utrzymuje, że madhjamaka jest połączeniem absolutyzmu ze sceptycyzmem, co głosił już w latach trzydziestych ubiegłego wieku Stanisław Schayer (o którym autor w tym kontekście nie wspomina). W książce nie ma żadnych odniesień do interpretacji, według których madhjamaka nie jest ani sceptycyzmem, ani absolutyzmem. Brak tych odniesień zarówno do tekstów badawczych, jak i do wewnętrznych sporów buddyjskich, na przykład w Tybecie.

Autor nigdzie nie pokazuje, że dwadzieścia rodzajów pustki (ta idea wyznaczyła strukturę recenzowanej pracy) to w istocie jeden rodzaj pustki, orzekany w dwudziestu różnych kategoriach przedmiotów.

Przybysławski w swojej wykładni buddyjskiej koncepcji pustki powtarza poglądy karmapów (szkoła kagju) i Miphama (szkoła ningma), nie poddając ich badawczemu namysłowi i krytyce. W związku z tym uważam, że recenzowana książka jest nie tyle pracą badawczą, naukową, ile apologetyczną. Niestety, nawet jako apologia jest to książka bardzo kiepska, gdyż pozbawiona tego, co w dobrej apologii jest najcenniejsze — mianowicie systematycznego zbijania poglądów przeciwników oraz przede wszystkim przejrzystego i spójnego przedstawienia własnego stanowiska.

W świetle powyższych krytycznych uwag nowego, aczkolwiek bardzo trywialnego znaczenia nabiera słynne sformułowanie pochodzące z literatury pradźnia-paramity, w którym wyraża się podstawowe filozoficzne przesłanie tej literatury: „Forma jest pustką, a pustka jest formą”.

Książka Artura Przybysławskiego wydana została w serii „Monografii Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej”, charakteryzującej się staranną i atrakcyjną formą wydawniczą. Za tą formą jednak akurat w tym wypadku kryje się badawcza pustka. W moim przekonaniu książka ta nie przyczynia się do rozwoju polskiej nauki, a wręcz przeciwnie — zaniża kryteria filozoficznej refleksji, która czyni przedmiotem badań myśl buddyjską, co jest niezwykle szkodliwe, zwłaszcza w polskim środowisku filozoficznym, ciągle jeszcze z niedowierzaniem i lekceważeniem przyjmującym samo istnienie filozofii azjatyckiej. Skądinąd, zważywszy na niewątpliwy sukces autora, jakim jest wydanie książki we wspomnianej serii, uznać wypada,

że jest to doskonały przykład na to, jak badawczą pustkę ubrać można w atrakcyjną formę. W świecie współczesnej humanistyki, zadowolającej się często efektownymi, choć powierzchownymi cytataми, intelektualnym banałem i sprowadzającej aktywność akademicką do politycznych rozgrywek o władzę i wpływy na uczelni, umiejętność taka jest bez wątpienia czymś bardzo cennym.

Krzysztof Jakubczak