

PATRYK MIERNIK

VIII KARMAPA MIKJO DORDŹE
POCHODNIA MADHJAMIKI SZENTONG
W OPRACOWANIU A. PRZYBYSŁAWSKIEGO

VIII Karmapa Mikjo Dordże *Pochodnia madhjamiki szentong* A. Przybyślawski (tł.) Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2012, 140 stron.

Pochodnia madhjamiki szentong w opracowaniu Artura Przybyślawskiego zabiera nas w ekscytującą podróż intelektualną w obręb tradycji buddyzmu tybetańskiego. Nauka Buddy przedostawała się w Himalaje stopniowo. Jej napływ został zainicjowany za panowania króla La Tori Nientsena w 173 roku n.e.¹ Oficjalną religią Tybetu, dorównującego podówczas potęgą Chinom, buddyzm stał się w VIII w. n.e., kiedy to król Trisong Decen sprowadził z Indii wielu buddyjskich filozofów oraz mnichów, założył pierwszy klasztor w Samje oraz zlecił tłumaczenia pierwszych traktatów. Wśród zaproszonych znalazł się znany profesor Siantarakszita², z którego rekomendacji przybył z kolei Padmasambhawa³. Doniosłą rolą tego ostatniego było połączenie panującego dotychczas w Tybecie lokalnego systemu wierzeń Bön z buddyjską tradycją madhjamiki. Wraz z nią przybyła również szkoła

¹ A. McKay *History of Tibet* Vol. 1 London 2003 s. 27.

² *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów* M. Kudelska (red.) Kraków 2002 s. 267.

³ *Filozofia Wschodu* B. Szymańska (red.) Kraków 2001 s. 229.

jogaczary, tworząc synkretyczną jogaczaramadhjamike⁴, która najsilniej oddziaływała na tworzenie się buddyzmu tybetańskiego. Z tej właśnie synkretycznej tradycji wywodzić się będzie doktryna szentong, w której skład wejdą szkoły ningma, sakja oraz kagy. Ósmym przywódcą tej ostatniej zostanie Mikjo Dordże, autor przetłumaczonego przez Przybysławskiego traktatu.

Żyjący w XVI w. n.e. VIII Karmapa stał się autorem wykładni madhjamiki obowiązującej w szkole kagy do dnia dzisiejszego. Wkład tego myśliciela w rozwój buddyzmu w Tybecie zaznaczył się już we wczesnych latach, kiedy jako dziecko ogłosił się kolejną inkarnacją Karmapy. Miał jednak do tego tytułu rywala, którego pokonał w wyniku przeprowadzonego testu. Zapoczątkowana w ten sposób tradycja wyłaniania prawowitego następcy stała się powszechną praktyką wyboru lamów. Mikjo Dordże, oprócz niezliczonych pism filozoficznych, zostawił po sobie również teksty lingwistyczne oraz poetyckie. Wprowadził ponadto czterostopniowy model medytacji w skupieniu na nauczycielu – guru, który to model w tradycji kagy stał się podstawowy. Był wreszcie uzdolnionym rzeźbiarzem oraz malarzem, stworzył nawet własny styl *karma gadri*, czyli malarstwo obozowiska.

O wartości pracy wykonanej przez A. Przybysławskiego świadczyć może już sam fakt, iż udostępniony przez niego traktat *Pochodnia madhjamiki szentong* to pierwsze tłumaczenie tego tekstu na język europejski. Po wtóre, Przybysławski opatrzył ów traktat znakomitą wprowadzaniem oraz licznymi, wyczerpującymi przypisami. Umożliwia to odbiór trudnego traktatu VIII Karmapy nawet czytelnikom stykającym się z myślą Dalekiego Wschodu po raz pierwszy. Poprzez liczne analogie do terminologii oraz filozofii europejskiej tłumacz daje szansę zrozumienia występujących w tekście subtelnych intuicji, egzotycznych dla czytelnika z naszego kręgu kulturowego. Ponadto, Przybysławski nie ogranicza się do suchego przełożenia rozumowań filozoficznych na język polski. Wręcz przeciwnie, wykazując zrozumienie immanentnej ludzkiemu myśleniu zasady, iż środowisko kształtuje byt, wyjaśnia spór filozoficzny, w którym uczestniczy *Pochodnia...*, również poprzez przybliżenie specyfiki środowiska geograficzno-kulturowego. Takie odniesienie do codziennej egzystencji myślicieli wydaje się szczególnie na miejscu w przypadku filozofii Wschodu, która w swej istocie okazuje się filozofią życia. Nawet sto-

⁴ Tamże, s. 243.

jące na bardzo wysokim poziomie abstrakcji rozważania logiczno-ontologiczno-epistemologiczne rozgrywać się będą w kontekście praktycznych konsekwencji dla bytu ludzkiego.

Przybysławski w dobitny sposób zaznacza problemy związane z odbiorem tłumaczonego tekstu. Będą to trudności powodowane trzema przyczynami: po pierwsze, z uwagi na egzotykę filozofii buddyjskiej dla przeciętnego europejskiego odbiorcy, nawet filozoficznie wykształconego; po drugie, z powodu bardzo wysokiej subtelności stanowisk w toczonym tu filozoficznym sporze, podczas gdy sam tekst został napisany językiem niełatwym, pełnym plastycznych obrazów i często nieprzekładalnych metafor, co stanowi szczególnie problem w przypadku języków europejskich, uboższych od tybetańskiego zwłaszcza w obszarach terminologicznych subtelności dotyczących umysłu, stanów świadomości i praktyk medytacyjnych; po trzecie, *Pochodnia...* znajduje się w epicentrum wielowiekowego sporu filozoficznego, zatem nawet powierzchowne zrozumienie tekstu wymaga zapoznania się z obydwojma skrajnymi stanowiskami oraz istotą różnicy między nimi. Na szczęście tłumacz w zręczny sposób ułatwia czytelnikowi zadanie. Przede wszystkim wyjaśnia różnorodność spuścizny Buddy, czyniąc tym samym swoje wprowadzenie nie tylko nieodzownym wstępem do traktatu Karmapy, lecz także nieocenioną pomocą przy zgłębianiu buddyzmu w ogóle. Śmiało można zatem polecić lekturę samego wstępu jako niezależnego tekstu, w zwięzły sposób streszczającego istotę filozofii buddyjskiej. O ile znajomość tak podstawowych pojęć jak *nirwana* czy *samsara* wydaje się warunkiem koniecznym zrozumienia tekstu, o tyle ich „popkulturowe rozumienie” będzie tu wystarczające, gdyż autor wstępu pogłębia ich znaczenie, wyprowadzając na ich fundamencie kolejne terminy.

Patrząc od strony czysto technicznej, widzimy, że tłumacz często ucieka się do dosłownego przełożenia poszczególnych słów z uwagi na nieporównywalnie szerszy zasób terminologiczny języka tybetańskiego. Opatruje je wyczerpującymi przypisami, dotyczącymi nie tylko semantyki, lecz również syntaksy, rodziny wyrazów, a także możliwych powiązań frazeologicznych oraz znaczeń metaforycznych i odniesień kulturowych, dając czytelnikowi swobodę interpretacji poszczególnych zdań. Sam Przybysławski często zaznacza, iż przyjęte przez niego tłumaczenie jest tylko jedną z możliwych intuicji. Wydaje się to szczególnie istotne, zważywszy na naturę tego tekstu, który

podobnie jak *Metafizyka* Arystotelesa złał się w nieoddzielny sposób z przypisami pierwszych kopistów i interpretatorów.

Pochodnia madhjamiki szentong wprowadza nas w sam środek wielowiekowego sporu między różnymi nurtami buddyzmu, reprezentowanymi tutaj przez opozycyjne szkoły gelug (Żółte czapki) oraz kagy (Czerwone czapki), której zwierzchnikiem był Mikjo Drodże. Ów spór dotyczy natury *sunyaty* – pustki. Buddyjską pustkę należy tutaj rozumieć jako kategorię niemal tożsamą z tym, co w zachodniej terminologii filozoficznej nazywamy absolutem. „Słowo absolut jako tłumaczenie tego terminu wydaje się bardzo trafne. Albowiem łacińskie *absolvere* oznaczało «doprowadzać do końca», «oddzielać», co wiąże z pojęciem absolutu jego ostateczność i oddzielność w sensie wykroczenia poza potoczne poznanie; oznaczało również uwalnianie (*solvere*), co doskonale pasuje do intuicji buddyjskich, iż wyzwalające jest poznanie prawdy, a nie wiara”⁵. Przykładem pustościowego absolutu może być legendarna opowieść o Padmaswabhawie, który przybywszy do Tybetu, został zaskoczony przez gwałtowną burzę. Błąkając się po ciemku w strugach nawałnicy, na wpół żywy z wyczerpania, znalazł schronienie w mrocznej pieczarze, gdzie odkrył czarę z krzepiącym napojem. O poranku, gdy burza ustąpiła, ze wstrętem odkrył, iż noc spędził w grobowcu, zaś jego strawą była krew pita z ludzkiej czaszki. Jednakże po tym wrażeniu obrzydzenia odkrył, że jest ono jedynie wtórną refleksją nałożoną na pierwotne odczucia bezpieczeństwa, nasycenia, głodu i pragnienia. Podobnie wszelka próba pozytywnego wypowiedzenia się na temat rzeczywistości zawsze będzie umowna i wtórna względem rzeczy samych w sobie, których istotą zawsze pozostanie pustka. Jak pisze jeden z najwybitniejszych myślicieli buddyjskich, Nagardżuna: „Gdyby istnienie [czyli zaprzeczenie pustki] przysługiwało [rzeczy] z natury, to [nigdy] nie przestałaby [ona] istnieć, bowiem zmiana natury w ogóle nie jest możliwa”⁶. Tymczasem jak zauważa Padmaswabhawa, nawet tak pierwotne odczucia jak rozkosz czy zaspokojenie nie istnieją same w sobie, lecz są wtórnym konstruktem umysłu.

Z drugiej strony „pojawia się [tutaj] odwieczny problem filozofii stojącej wobec doświadczenia, któremu nie może sprostać konwen-

⁵ A. Przybyśławski *Przejrzyste światło Nieporuszonego Diamentu. Wstęp do przekładu tekstu VIII Karmapy* [w:] VIII Karmapa Mikjo Drodże *Pochodnia madhjamiki szentong* A. Przybyśławski (tł.) Warszawa 2012 s. 31.

⁶ *Filozofia Wschodu. Wybór...* wyd. cyt. s. 265.

cyjonalny język: czy stwierdzenie niewyraźności prawdy absolutnej w tradycyjnym języku filozofii nie skazuje tejże filozofii nieuchronnie na milczenie?”⁷. Stanowi to wyraz drogi środka, poglądu unikającego skrajności: zarówno nihilizmu, jak i eternalizmu. Mikjo Dordże jako wyraziciel poglądu szentong opowiada się za pozytywnym ujęciem absolutu. Odrzuca tym samym tradycję rangtong, gdzie o pustce można było mówić jedynie apofatycznie, bez formułowania jakichkolwiek zdań pozytywnych. Nie popada również w drugą skrajność – przyznawania istnienia światu zjawiskowemu. Unika tego, stwierdzając, iż absolut „jest dokładnie taki jak to, co istnieje naprawdę”⁸. Oznacza to, iż nie jest on substancjalny, ale spełnia absolutną substancjalność. Ową kategorię spełniania Przybysławski interpretuje jako odpowiednik Hegłowskiego *Aufhebung*, które z jednej strony znosi, lecz z drugiej również zachowuje to, co znoszone. W przypadku pustki znosi jej substancjalność przy jednoczesnym zachowaniu możliwości wydawania o niej sądów pozytywnych, analogicznie do orzekania o stanie widzenia, który to do samego braku ślepoty wnosi dodatkowy, pozytywny walor.

Pytanie o naturę pustki, absolutu, czyli rzeczywistości fenomenalnej, odsyłać nas będzie do kwestii prawdy relatywnej oraz absolutnej. Tak zwany umysł nieoświecony widzi rzeczywistość poprzez okulary pojęciowego naddatku, który można by porównać do kantowskich apriorycznych form poznania, niedających szansy na dotarcie do noumenów. Prawda całkowitej projekcji jest zatem jedynie przedstawieniem podmiotu. W przeciwieństwie do niej prawda absolutna jest tym, co postrzega oświecony mędrzec, czyli tym, co Arystoteles określał mianem substancji pierwszej. W dosłownym przekładzie z tybetańskiego widzi on to, co po drugiej stronie *samsary*, czyli w *nirwanie*.

Pozostaje jeszcze kwestia praktyczna, droga od nieoświeconego umysłu, do oświeconego mędrca. Pierwotne rozważania ontologiczno-epistemologiczne prowadzą zatem do bardzo europejskiego kontekstu. Mikjo Dordże, przyjmując za punkt wyjścia pojęcie *tathagaty* – natury buddy, bada kwestię dwóch rodzajów prawdy z punktu widzenia szkoły cittamatry, czyli idealizmu, „wedle którego przedmiot nie posiada bytu niezależnego od poznającego umysłu”⁹. Natura buddy oznacza tutaj najgłębszą esencję każdej istoty obdarzonej rozumem,

⁷ A. Przybysławski, wyd. cyt. s. 32.

⁸ VIII Karmapa Mikjo Dordże, wyd. cyt. s. 66.

⁹ A. Przybysławski, wyd. cyt. s. 24.

absolut widziany z punktu widzenia idealizmu, innymi słowy, podmiot transcendentalny Fichtego. Jest on z konieczności punktem wyjścia, gdyż jak zauważa Platon w *Fajdrocie*: „A to, widzisz, dlatego: ja nie jestem w stanie, jak napis w Delfach powiada, poznać siebie samego. Więc mi się to śmieszne wydaje, kiedy siebie jeszcze nie znam, bawić się w takie nieswojo, niesamowite dociekania”¹⁰. Umysł nieoświecony pozostaje zatem nierozpoznany, niczym złoto pod warstwą błota. Zadanie oczyszczenia się z tej warstwy zabrudzeń stanowi istotę całej myśli oraz praktyki buddyjskiej, zbliżając ją jednocześnie do myśli starożytnych Greków. Otóż ów nieoświecony umysł charakteryzuje się dwoma splamieniami: łatwiejszym do usunięcia, splamieniem emocjonalnego nastawienia do rzeczywistości, oraz trudniejszym, perspektywą przedmiotowo-podmiotową. Celem będzie zatem zniesienie dualizmu poprzez odkrycie natury buddy, samouświadomienie umysłu, czyli γνῶθι σεαυτόν (*gnōthi seauton*) – poznanie samego siebie, jak głosił aforyzm nad wejściem do delfickiej świątyni Apolla. Mokjo Dordże objaśnia to przy pomocy metafory mistrzów Maitrei i Asangi, zgodnie z którą woda albo złoto same w sobie nigdy nie są skażone, mogą co najwyżej zawierać łatwe do usunięcia drobiny. Takie poznanie samego siebie jest zatem punktem wyjścia, sposobem poznania absolutu oraz wreszcie punktem dojścia, gdyż nie dodaje niczego, co uprzednio nie należało już do natury buddy. Podobnie jak Sokrates w *Menonie*, nie powiększa wiedzy matematycznej młodego sługi, a jedynie za pomocą swych mądrzejszych pytań odkrywa to, co już w nim tkwiło. Ostatecznym celem, do którego prowadzi *Pochodnia madhjamiki szentong*, ma być uzyskanie czystej świadomości pierwotnej. „Po całkowitym uwolnieniu się od przygodnych splamień [...] [Budda udzielił] nauk, iż na ścieżce widzenia i medytacji dzięki wytrwałemu wysiłkowi trzeba osiągnąć niekonceptualną świadomość pierwotną, która jest przyczyną umożliwiającą osiągnięcie poziomu *dharmakaji*”¹¹, czyli ostatecznej prawdy – mądrości, a jednocześnie nigdy nieustającej takości, będącej istotą i podstawą pustki, przy jednoczesnym unicestwieniu jej negatywności.

Pochodnia madhjamiki szentong VIII Karmapy Mikjo Dordże wraz ze wstępem Artura Przybysławskiego to znakomity tekst, wart przeczytania nawet przez osoby posiadające jedynie podstawową

¹⁰ Platon *Dialogi* W. Witwicki (tł.) Gdańsk 2000 s. 6.

¹¹ VIII Karmapa Mikjo Dordże, wyd. cyt. s. 66.

wiedzę z zakresu filozofii Wschodu. Stanowi on ciekawą propozycję innego spojrzenia na tak fundamentalne dla filozofii europejskiej zagadnienia, jak substancja pierwsza, status zdań empirycznych, relacja świata fenomenalnego do noumenów czy wreszcie rola filozofa w świecie. „Mamy przed sobą niezwykle skondensowany tekst, który na niewielu stronach rozważa nie tylko najbardziej fundamentalne kwestie buddyjskiej filozofii [...], ale i ukazuje specyfikę bodaj najciekawszego filozoficznego sporu Tybetu [...], którego stawką jest rozumienie [...] [absolutu]. Stawka ta decyduje o tym, że jego znaczenie [...] nie ogranicza się do egzotycznych tematów sporów filozoficznych na dalekim Wschodzie, lecz dotyczy każdej istoty obdarzonej umysłem”¹².

Patryk Miernik – e-mail: eik@iphils.uj.edu.pl

¹² A. Przybysławski, wyd. cyt. s. 42.