

MAREK SZYMAŃSKI*

BUDDYJSKIE POJĘCIE PRADŹŃAPTI I JEGO WYKŁADNIA W FILOZOFII NAGARDŹUNY

Słowa kluczowe: pradźñapti, intencjonalny korelat aktu świadomości, przedmiot czysto intencjonalny, abhidharma, Nagardźuna
Keywords: prajñapti, an intentional object of an act of consciousness, a purely intentional object, abhidharma, Nāgārjuna

Wstęp

Założyciel szkoły madhjamaki, indyjski filozof Nagardźuna (II w. po Chr.), uchodzi za jednego z najbardziej wpływowych myślicieli w dziejach ludzkości. Wywarł znaczący wpływ na buddyzm Wielkiego Wozu i na kultury pozostające pod wpływem tej religii (m.in. chińską, tybetańską i japońską). Zaskakiwać może to, że teksty przypisywane Nagardźunie interpretowano w skrajnie odmienny sposób. Fundamentalnie odmienne bywają nawet

* Marek Szymański – dr hab., historyk filozofii indyjskiej i religioznawca zatrudniony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Specjalizuje się w historii filozofii buddyjskiej. Wydał m.in. monografię pt. *Zagadnienie jedności i tożsamości świadomej istoty w filozofii buddyzmu indyjskiego* (Lublin 2010). E-mail: marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl.

Address for correspondence: Marek Szymański, Institute of Philosophy, Maria Curie Skłodowska University, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland. E-mail: marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl.

wykładnie przyjmowane przez buddyjskich zwolenników tego myśliciela. Można wskazać dwie przyczyny tego stanu rzeczy: radykalizm poglądów oraz niewystarczająca klarowność tekstów założyciela madhjamaki. Radykalizm przesłania Nagardżuny polega na tym, że godzi ono w założenia zgodnie przyjmowane przez zwolenników rozmaitych koncepcji filozoficznych. Co więcej, przesłanie to dezawuuje powszechne i podstawowe nawyki poznawcze, które stanowią źródło owych założeń. W niewystarczającej klarowności wywodu Nagardżuny widzieć można nieodzowny koszt takiego radykalizmu, czyli skutek odwołania się do sposobu wypowiedzi, który nie suponuje niewłaściwych przekonań. Istotnie różni się także współczesne wykładnie pism Nagardżuny dokonane przez badaczy akademickich. Zwykle mają oni świadomość radykalizmu przesłania Nagardżuny. Radykalizm ów jest jednak rozmaicie odczytywany. Bodaj podstawowym przedmiotem kontrowersji jest zagadnienie metafizycznego wymiaru przesłania Nagardżuny. Część badaczy widzi w założycielu madhjamaki zwolennika określonego stanowiska metafizycznego oraz krytyka (niezgodnej z tym stanowiskiem) indyjskiej ontologii¹. Inni postrzegają Nagardżunę jako myśliciela, który dążył do wykazania, że formułowanie jakichkolwiek opinii o charakterze metafizycznym jest bezcelowe (bowiem generuje antynomie). Zwolennicy tego drugiego modelu interpretacyjnego dzielą się na badaczy czytających teksty Nagardżuny w duchu kantyizmu oraz na tych, którzy są przekonani o podobieństwie poglądów założyciela madhjamaki i późnej filozofii Wittgensteina².

¹ Zob. np. R. Takeda, J. Cobb, *‘Moṣa-Dharma’ and Prehension: Nagarjuna and Whitehead Compared*, „Process Studies” 4/1 (1974), s. 26–36; R.C. Neville, *Buddhism and Process Philosophy*, [w:] *Buddhism and American Thinkers*, red. K. Inada, N.P. Jacobson, Albany: State University of New York Press 1984, s. 121–142; T.J. McFarlane, *Process and Emptiness: A Comparison of Whitehead’s Process Philosophy and Mahayana Buddhist Philosophy*, www.integralscience.org/whiteheadbuddhism.html.

² Klasykiem „kantowskiego” paradygmatu interpretacyjnego jest T.R.V. Murti (m.in. tegoż, *The Central Philosophy of Buddhism*, London: George Allen & Unwin 1955). Model „Wittgensteinowski” jest realizowany m.in. w tekstach F. Strenga, Ch. Gudmunsena i C.W. Huntingtona (F. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville: Abingdon Press 1967; Ch. Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism*, London-Basingstoke: Macmillan Press 1977; C.W. Huntington, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, Honolulu: University of Hawaii Press 1989). Omówieniu wybranych wykładni tekstów Nagardżuny poświęcił książkę A.P. Tuck (tegoż, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, New York–Oxford: Oxford University Press 1990).

Jeszcze inni historycy filozofii buddyjskiej twierdzą, że autor *Podstawowych strof madhjamaki* był sceptykiem³.

Poniżej przedstawiono interpretację wybranych wątków filozofii Nagardżuny, która wpisuje się w pierwszą ze wskazanych tradycji interpretacyjnych. Zgodnie z proponowaną wykładnią, założyciel madhjamaki dokonał krytyki pryncypiów indyjskiej ontologii z powodu jej niezgodności ze sposobem rozumienia rzeczywistości, który sam uznawał za właściwy. Nagardżuna został potraktowany jako zwolennik jednego z funkcjonujących w myśli buddyjskiej paradygmatów ontologicznych, tj. paradygmatu procesualistycznego⁴. Wiążąc filozofię Nagardżuny z określonym modelem ontologicznym, nie twierdzą, że stanowi ona próbę systematycznej interpretacji rzeczywistości. Chodzi wyłącznie o podkreślenie tego, że u podstaw zasadniczo destrukcyjnego dyskursu Nagardżuny leżą określone przeświadczenia o charakterze metafizycznym. Wydaje się, że przeciwnicy takiej opcji interpretacyjnej w niedostatecznym stopniu uwzględniają historyczny kontekst rozważań założyciela madhjamaki. Nagardżuna, przedstawiając poglądy kontrowersyjne z punktu widzenia jego niebuddyjskich i buddyjskich oponentów, uwzględniał kategorie i punkty odniesienia od dawna funkcjonujące w obrębie buddyjskiego dyskursu. Nie należy przypisywać Nagardżunie intencji zerwania z określonymi elementami tradycji, o ile nie wymusza tego analiza tekstu. Wydaje się, że niektórzy badacze ponad akceptację tego postulatu przedkładają wzgląd na własne preferencje filozoficzne lub religijne, badawcze trendy czy oryginalność wykładni. Omówienie stanowiska Nagardżuny zostało poprzedzone rekonstrukcją znaczeń słowa „pradźnapti” (*prajñapti*) w tekstach abhidharmicznych. Oryginalność poglądów założyciela madhjamaki można bowiem sprowadzić do radykalnego poszerzenia zakresu pojęcia pradźnapti. Przedstawiona interpretacja nie ma charakteru rewolucyjnego. Piszący te słowa ma jednak nadzieję, że niektóre kwestie udało mu się ująć w nowy, bardziej przekonujący sposób. Uzyskanie tego efektu stało się możliwe dzięki uwzględnieniu wybranych kategorii Romana Ingardena oraz dystynkcji między aktem świadomości, jego intencjonalnym korelatem a fragmentem rzeczywistości, który takiemu

³ Por. B.K. Matilal, *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press 1986, s. 46–57.

⁴ Dwa pozostałe były realizowane w: (1) abhidharmie (w jej dominującej postaci) i tzw. jogaćarze klasycznej, oraz w (2) tradycji *natury buddy* (*tathāgatagarbha*).

korelatowi odpowiada. Celem, jaki stawia sobie autor, jest zdefiniowanie spójnego modelu interpretacyjnego, a nie dokonanie szczegółowej wykładni dzieł Nagardżuny.

Pojęcia pradźnapti w abhidharmie

Już we wczesnym buddyzmie ważną rolę odgrywało przeciwstawienie tego, co rzeczywiste (i dostępne w ramach doświadczenia), oraz tego, co istnieje pozornie, chociaż jest powszechnie uważane za realne (jak substancjalna dusza czy Bóg). W obrębie tej drugiej klasy przedmiotów szczególnie zajmowały buddystów takie, które uważali za rezultat błędnej interpretacji czegoś rzeczywistego. O tych zainteresowaniach decydowały względy soteriologiczne. Buddyści przyjmowali, że warunkiem wyzwolenia się od konieczności kolejnych narodzin jest eliminacja błędu, który polega na traktowaniu własnej osoby jako substancjalnego podmiotu własności. Istoty ludzkie uważano za zespoły realnych i dostępnych doświadczeniu czynników (*dharm*) psychicznych i materialnych. Ekspozowano nietrwałość wszystkich składników istoty ludzkiej, twierdząc zarazem, że mogą one po swym zaniku zostać zastąpione przez dharmy podobne do nich. Dzięki takiej wymianie możliwe jest trwanie osoby jako całości, która zachowuje strukturalną tożsamość i podstawowe własności. W przypisywaniu zespołom dharm substancjalnej jedności buddyści widzieli rezultat głęboko zakorzenionej, poznawczo nieadekwatnej i szkodliwej aktywności umysłu. Podkreślano, że aktywność ta znajduje wyraz w słownictwie i składni języka potocznego⁵.

Sensu słowa „pradźnapti” w najstarszych buddyjskich tekstach nie sposób określić w sposób precyzyjny⁶. Upraszczając, można byłoby powiedzieć,

⁵ Na temat sposobu rozumienia dharm we wczesnym buddyzmie (rekonstrukcja tego sposobu pozostaje kwestią sporną) zob. np. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2010, s. 26–36. Na temat wczesnobuddyjskiej koncepcji świadomej istoty jako zespołu dharm zob. tamże, s. 51–86, 109–135.

⁶ Sanskryckie słowo „pradźnapti” (*prajñapti*) jest derywatem pierwiastka czasownikowego „jñā” poprzedzonego przedrostkiem „pra-” (‘rozumieć’, ‘poznawać’). Etymologiczne znaczenie słowa to ‘to, co czyni (coś) zrozumiałym’, ‘to, co czyni (coś) znanym’. Palijskim odpowiednikiem słowa jest „paññatti”. By ułatwić czytelnikom śledzenie

że nazwa ta oznacza słowa. Problem polega na tym, że słowa nie odróżniano wyraźnie ani od związanego z nim pojęcia, ani od przedmiotu przedstawienia (w przypadku przedmiotów nierzeczywistych), które towarzyszy użyciu słowa⁷. Buddyści eksplikujący przesłanie Śakjamuniego chętnie posługiwali się nazwą „pradźnapti” pomimo jej znaczeniowej niedookreśloności. Wcześniej przyjęło się określać tym słowem egzystencjalny status substancjalnych osób⁸. Brak wyraźnej dystynkcji między nazwą, pojęciem oraz nierzeczywistym korelatem nazwy wydaje się stanowić jedną z przyczyn uchylania się od kategoriycznego stwierdzenia, że nierzeczywiste obiekty określane mianem „pradźnapti” (takie jak substancjalne osoby) nie istnieją. Unik ten stanowi jednak również świadectwo obawy przed zrównaniem statusu tych przedmiotów przedstawięń, które powstają wskutek błędnej interpretacji materiału empirycznego (chodzi przede wszystkim o konkretne substancjalne osoby), z przedmiotami przedstawięń nieposiadającymi żadnego realnego (nawet niewłaściwie rozpoznawanego) odpowiednika (z przedmiotami takimi, jak wszechmocny Bóg czy róg zająca).

Pierwsze próby namysłu therawadinów nad pojęciem pradźnapti znalazły wyraz w tekstach zaliczonych do kanonicznego *Kosza abhidharmy*. Wydaje się, że użyty w nim termin „pradźnapti” w wielu przypadkach najlepiej oddawać słowem „pojęcie” (pamiętając jednak, że kategorii pojęciowych nie odróżniano wyraźnie od słów, których znaczenia stanowią). W *Puggalapaññatti* wyróżniono sześć rodzajów pojęć (*pradźnapti*), tj. pojęcia skupiska (*khandha*), dziedziny (*āyatana*), elementu (*dhātu*), prawdy (*sacca*), zdolności (*indriya*) i (substancjalnej) osoby (*puggala*). Pierwszych pięć kategorii odgrywało ważną rolę w nauczaniu Buddy. Autor tekstu uznał więc, że odnoszą się do tego, co rzeczywiste (choć niekoniecznie proste), i przeciwstawił je pojęciu osoby jako tego, co nie może istnieć

wyvodu, posługując się terminem „pradźnapti”, również mówiąc o tekstach palijskich. Z tego samego powodu nadając słowu postać spolszczoną.

⁷ Por. np. *Saṃyuttanikāya* (*Saṃyutta-nikāya*, red. L. Feer, t. 1–5, London: Pali Text Society 1884–1898) III.71–72, IV.38–40; *Dīghanikāya* (*Dīgha-nikāya*, red. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, W. Stede, t. 1–3, London: Pali Text Society 1890–1911) I.202. W przekładach najstarszych tekstów buddyjskich na angielski słowo „pradźnapti” jest zazwyczaj oddawane rzeczownikiem „designation” (określenie).

⁸ Por. *Niddesa* (*Niddesa. Mahāniddesa*, red. L. de La Valée Poussin, E.J. Thomas, t. 1–2, London: Pali Text Society 1916–1917) I.124, 127, 140; II.77.

realnie⁹. W *Kathāvatthu* stwierdzono, że pradźnapti osoby ma charakter ufundowany (*upādā*), tj. posiada podstawę w realnie istniejących, ale błędnie interpretowanych, *skupiskach*¹⁰. Paul Williams wykazał, że w tym kontekście słowo „pradźnapti” oznacza nie pojęcia, ale (nierzeczywiste) przedmiotowe korelaty nazw¹¹.

W postkanonicznych tekstach therawady wiele uwagi poświęcono funkcji kategorii pojęciowych (pradźnapti) jako narzędzi interpretacji buddyjskich tekstów. Powstały rozbudowane klasyfikacje, w których ważną rolę odgrywał podział na pojęcia posiadające egzemplifikację w postaci przedmiotów rzeczywistych (*vijjamāna paññatti*) oraz na pojęcia (z pojęciem substancjalnej osoby na czele) takiej egzemplifikacji nieposiadające (*avijjamāna paññatti*). Wyróżniono pojęcia własności, pojęcia funkcji, pojęcia będące znaczeniami nazw własnych oraz pojęcia względne (*upanidhi*), takie jak pojęcie drugiego, dalekiego czy długiego. Utrzymywała się jednak dwuznaczność słowa „pradźnapti”. Buddhaghosa odnosił je zarówno do pojęć, jak i do nierzeczywistych (jego zdaniem) korelatów nazw takich, jak „osoba”, „wóz” czy „garnek”. Właśnie takich korelatów dotyczy stwierdzenie, zgodnie z którym pewne pradźnapti (*pradźnapti o charakterze ufundowanym*) są nie instrumentem umożliwiającym zrozumienie czegoś (*paññāpana*), ale tym, co samo powinno być (właściwie) zrozumiane (*paññāpetabba*)¹². Buddhaghosa identyfikował tego rodzaju pradźnapti ze złożonymi przedmiotami, które są substancjalnymi całościami i których składniki posiadają realne odpowiedniki w postaci elementów uniwersum (tj. dharm). Zdaniem therawadinów przedmiotom o takiej charakterystyce nie można przyznać statusu tego, co rzeczywiste¹³.

⁹ A.K. Warder, *The Concept of Concept*, „Journal of Indian Philosophy” 1 (1971), s. 185.

¹⁰ *Kathāvatthu*, red. A.C. Taylor, t. 1, London: Pali Text Society 1894, s. 34–45. *Skupiska* to części organizmu psychofizycznego, z których każda stanowi zbiór podstawowych składników innego rodzaju. Por. np. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości...*, dz. cyt., s. 51–60.

¹¹ P.M. Williams, *Some Aspects of Language and Construction in the Madhymaka*, „Journal of Indian Philosophy” 8 (1980), s. 3.

¹² *Puggala-paññatti-atthakathā*, red. G. Landsberg, R. Davids, „Journal of the Pali Text Society” 7 (1913–1914), s. 171–176.

¹³ Celne uwagi dotyczące sposobu rozumienia opozycji *dharma-pradźnapti* w therawadzie zawiera praca: Y. Karunadasa, *The Dhamma Theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*, „The Wheel Publication” No. 412/413 (korzystam z wersji

Therawadini wyróżnili klasę obiektów pradźnapti w ramach przyjętej klasyfikacji przedmiotów poznania. Włączyli w ten sposób pojęcie pradźnapti w epistemologiczny schemat eksplanacyjny, który wywodził się z tekstów kanonicznych. Zgodnie z tym schematem poznanie stanowi skutek związku umysłu (mówiąc dokładniej, elementu świadomości [*citta*]) z odpowiednim przedmiotem¹⁴. W przypadku tych aktów poznania, którym odmawiano rzeczywistego przedmiotu, therawadini uczynili zadość wymaganiom schematu, wskazując na odpowiednie przypadki pradźnapti. Budhadatta twierdził, że przedmiotem aktu świadomości mogą być dharmy (tj. minione, aktualne albo przyszłe elementy materialne; także elementy psychiczne albo wieczny element nirwany) albo pradźnapti¹⁵. Przedmioty reprezentujące ostatnią klasę są nierzeczywiste (wyszczególnione klasy dharm wyczerpują, zdaniem therawadinów, zbiór rzeczywistych składników uniwersum). Zastosowanej strategii można zarzucić, że wyjaśnia przebieg poznania, odwołując się do wpływu nierzeczywistego przedmiotu na umysł. Ten stan rzeczy wydaje się stanowić rezultat braku wyraźnej dystynkcji między przedmiotowym korelatem nazwy, samą nazwą i związanym z nią pojęciem. Brak takiego rozróżnienia pozwalał ukryć paradoksalny charakter sposobu traktowania pewnych przedmiotów jako zarazem obiektów nierzeczywistych (przeciwstawianych realnym składnikom uniwersum) i jako czynników determinujących treść aktów poznawczych (choć przedmioty pewnych aktów poznania nie istnieją, to istnieją nazwy owych przedmiotów wyposażone w określone znaczenie).

W XII wieku tzw. Anuruddha II wprowadził rozróżnienie między *pradźnapti jako nazwą* (*nāma-paññatti*) oraz *pradźnapti jako przedmiotem* (*attha-paññatti*). Dystynkcja odzwierciedla niewyartykułowaną wcześniej w sposób wyraźny dwuznaczność słowa „pradźnapti”. Zakres kategorii *pradźnapti jako nazwy* obejmuje wszelkie nazwy. Do zakresu pojęcia

internetowej dostępnej pod adresem: www.bps.lk/olib/wh/wh412.pdf [por. s. 16–19]). Na precyzję wypowiedzi autora negatywnie wpływa jednak brak wyraźnej dystynkcji między (nierzeczywistymi) przedmiotowymi korelatami nazwy oraz jej znaczeniem.

¹⁴ Przywołany kanoniczny model poznania jest modelem z zakresu metafizyki poznania. Przyjmowano, że poznanie stanowi skutek wystąpienia odpowiedniej relacji między umysłem i rzeczywistym przedmiotem. Nie chodzi tu więc o oczywistą zasadę, zgodnie z którą każdemu aktowi poznania jest przyporządkowany odpowiedni intencjonalny korelat. Por. np. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości...*, dz. cyt., s. 81.

¹⁵ *Abhidhammāvatāra*, red. A.P. Buddhadatta, London: Pali Text Society 1915, s. 43–48.

pradžñapti jako przedmiotu Anuruddha II zaliczył te przedmioty aktów poznania, które posiadają nazwy, nie będąc realnymi przedmiotami elementarnymi (dharmami). Anuruddha II przeciwstawił więc nazwy, wyposażone w określone znaczenia, ich przedmiotowym korelatom. Korelatami tymi mogą być realne dharmy albo *pradžñapti jako przedmioty*¹⁶. Dystynkcja między dwoma rodzajami *pradžñapti* stanowi świadectwo uzyskania jasnej świadomości różnicy między nazwą o określonym znaczeniu a przedmiotowym korelatem nazwy również w takich przypadkach, w których nazwy nie posiadają realnych korelatów. Therawadini uzyskali jednak tę świadomość stosunkowo późno¹⁷.

W soteriologicznie zorientowanej retoryce therawady ważną rolę odgrywa przeciwstawienie substancjalnych przedmiotów złożonych (przede wszystkim osób) realnym przedmiotom elementarnym. Wszystkie przedmioty pierwszego rodzaju są uważane za nierzeczywiste. Anuruddha II przyznał tym obiektom status *pradžñapti jako przedmiotu*. Status taki mają posiadać również te przedmioty proste (np. dharmy wyróżniane w innych szkołach buddyjskich), którym therawadini odmawiali realnej egzystencji. Koncepcja *pradžñapti jako przedmiotu* czyni zadość wymaganiom tradycyjnej indyjskiej semiotyki, w której posiadanie przedmiotowego odpowiednika uznawano za warunek bycia nazwą¹⁸. Pozostawiona przez Anuruddhę II typologia *pradžñapti jako przedmiotów* jest raczej chaotyczna. Do rozpatrywanej kategorii zaliczono wszelkie przedmioty wytwarzane przez intencje aktów świadomości. W grę wchodzi zarówno te wytwory i korelaty aktów poznania, które posiadają odpowiednik w postaci błędnie interpretowanych elementów realnych (pojedynczych dharm albo ich zespołów), jak i te, które owego odpowiednika są pozbawione. Jednym z wyróżnionych typów *pradžñapti jako przedmiotów* są wierne „kopie” spostrzeganych obiektów. Pisząc o *pradžñapti jako przedmiotach*, Anuruddha II zdaje się ignorować dystynkcję między realnymi przedmiotami złożonymi oraz tymi wytworami

¹⁶ *Paramatthavinicchaya*, red. A.P. Budhadatta, „Journal of the Pali Text Society” 10 (1985), s. 114–118.

¹⁷ A.K. Warder widzi w dziele Anuruddhy II kulminacyjny punkt rozważań therawadinów na temat *pradžñapti* (tegoż, *The Concept of Concept*, dz. cyt., s. 194).

¹⁸ P. Williams, *Some Aspects of Language...*, dz. cyt., s. 4–5.

i korelatami aktów poznawczych, które się „pokrywają” z realnymi całościami¹⁹.

Tradycyjna niechęć do kwestionowania egzystencji pradźnapti była związana z brakiem wyraźnej dystynkcji między nierzeczywistym przedmiotem, jego nazwą i odpowiednim pojęciem. Można by się więc spodziewać, że posunięcie Anuruddhy II (przeciwstawienie *pradźnapti jako przedmiotów* nazwom wyposażonym w określone znaczenia) prowadziło do uznania nieredukowalnego charakteru nie-nieistniejących przedmiotów zwanych „pradźnapti” jako odpowiedników Ingardenowskich przedmiotów czysto intencjonalnych²⁰. Tak by się zapewne stało, gdyby intencjonalny korelat aktu poznania był w sposób konsekwentny przeciwstawiany samemu aktowi poznania (uniemożliwiałoby to traktowanie *pradźnapti jako przedmiotu* jako aspektu aktu świadomościowego). Nie wydaje się jednak, by Anuruddha II zachował w tej sprawie konsekwencję. Wprowadzenie dystynkcji między dwoma rodzajami pradźnapti nie skłoniło go do modyfikacji tradycyjnych schematów ontologicznych. Pojęcie *pradźnapti jako przedmiotu* nie jest kategorią ontologiczną. Znany jest therawadin, który przeniósł rozważania na temat pradźnapti na płaszczyznę ontologiczną. Tak zwany Anuruddha I wydaje się twierdzić, że pradźnapti stanowią odrębną klasę dharm. Ten pogląd

¹⁹ Zdaniem therawadinów, realne obiekty proste (dharmy) mogą pozostawać ze sobą w związkach jedno- lub dwustronnej zależności, stanowiąc zbiory bytowo równorzędnych elementów cechujące się większym lub mniejszym stopniem integralności. Therawadini nie kwestionowali realnego istnienia takich całości, o ile są one pozbawione struktury *podmiot-własności* (o ile egzemplifikują klasową koncepcję przedmiotu). Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2/1, Warszawa: PWN 1987, s. 63–74 (o strukturze *podmiot-własności*), s. 152–161 (o klasowej koncepcji przedmiotu).

²⁰ Przedmiotem (czysto) intencjonalnym jest, według Ingardena, każdy wytwór i korelat aktu świadomości, czyli przedmiot „wytworzony bezpośrednio lub pośrednio przez akt świadomościowy lub przez mnogość takich aktów wyłącznie dzięki immanentnej im intencjonalności, tak iż w aktach tych ma źródło swego bytu i zupełnego swego wyposażenia” (R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa: PWN 1988, s. 179). Ingarden przeciwstawiał przedmioty intencjonalne zarówno wytwarzającym je aktom poznania, jak i przedmiotom radykalnie transcendentnym wobec tych aktów (bytowo autonomicznym wobec świadomości). Przyznał przedmiotom intencjonalnym status odrębnej podklasy bytu. Choć bowiem przedmioty intencjonalne otrzymują swe istnienie i uposażenie od wytwarzających je aktów poznania (posiadają w nich swój fundament bytowy), to są czymś różnym od niebytu. Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 185–203.

nie mógł jednak zyskać uznania jako ewidentnie niezgodny z kanonicznymi tekstami therawady i z tradycją egzegetyczną²¹.

Myśliciele ze szkoły sarwastiwady interpretowali buddyjską tradycję z większą śmiałością niż therawadini. Nie mieli oporów przed wyróżnieniem wielu sposobów istnienia. Podstawowe dystynkcje z tym związane wprowadzono już we wczesnym okresie istnienia szkoły. Sarwastiwadini bardzo poważnie traktowali kanoniczną tezę, zgodnie z którą warunkiem zachodzenia aktu poznania jest związek umysłu (dokładniej: elementu świadomości) z realnym przedmiotem. Rozumieli ją w ten sposób, że w przypadku autentycznego poznania przedmiot poznawany musi istnieć w chwili zachodzenia aktu jego poznawania. Dochowując wierności temu przekonaniu, sarwastiwadini byli gotowi narazić się na zarzut herezji. Nie wahali się uznać (wbrew buddyjskiej doktrynie nietrwałości), że każdy z elementów uniwersum (*dharm*) istnieje zawsze. Przyjmowali co prawda, że egzystencja każdej z tzw. dharm uwarunkowanych (*samskṛta-dharma*) charakteryzuje się momentalnością²². Obowiązywanie tej zasady ograniczali jednak do egzystencji aktualnej („mocnej”). Sarwastiwadini twierdzili, że dharmy uwarunkowane muszą w pewien sposób istnieć zarówno przed swą niepowtarzalną manifestacją w ramach pewnego momentalnego *teraz*, jak i po niej. Uzasadniali tę tezę, wskazując na to, że elementy (nawet dawno) minione i przyszłe mogą stanowić przedmioty poznania aktualnego. By wchodzić w związki z aktualnymi elementami świadomości, przedmioty minione i przyszłe muszą istnieć równocześnie z tymi elementami (choć jest to sposób istnienia odmienny od egzystencji elementów istniejących aktualnie)²³. Oddziaływań między dharmami o odmiennej charakterystyce

²¹ Zob. A.K. Warder, *The Concept of Concept*, dz. cyt., s. 193.

²² Por. A. von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1995, s. 20–28, 39, 96–104.

²³ *Abhidharmakośabhāṣyam* V.25–27 (‘*Abhidharmakośabhāṣyam*’ by Louis de La Vallée Poussin, tłum. L.M. Pruden, t. 3, Berkeley 1988, s. 806–820). Por. C. Cox, *On the Possibility of Nonexistent Object of Perceptual Consciousness: Sarvāstivādin and Dārśānīka Theories*, [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, red. P. Williams, t. 4, London–New York: Routledge 2005, s. 84–87, 91–95, 103–104; P. Williams, *On the Abhidharma Ontology*, „*Journal of Indian Philosophy*” 9 (1981), s. 229–230. Wkroczenie pewnej dharmy w aktualność stanowić ma skutek działania określonych przyczyn (utożsamianych z innymi dharmami). Bezzwłocznemu uzyskiwaniu przez dharmę uwarunkowaną statusu tego, co minione, przypisywano charakter spontaniczny

temporalnej, które nie sąsiadują ze sobą w czasie, nie sprowadzono zresztą do wpływu na przebieg poznania²⁴. Egzystencję dharm uwarunkowanych (w trzech temporalnie określonych, kolejno osiąganym postaciach) wyraźnie odróżniano przy tym od sposobu istnienia wiecznych elementów uniwersum (*asam̐skṛta-dharma*), które nie podlegają oddziaływaniom o charakterze przyczynowym i nie mają charakteru temporalnego²⁵.

Sarwastiwadini wyróżniali klasę przedmiotów złożonych, które nazywali „bytami stanowiącymi pradźnapti” (*prajñapti-sat*). Sposób istnienia tych przedmiotów przeciwstawiali zarówno egzystencji prostych składników uniwersum (*dharm*), jak i egzystencjalnemu statusowi przedmiotów powszechnie uznawanych za fikcyjne (takich, jak włos żółwia czy róg zająca)²⁶. *Byty stanowiące pradźnapti* są całościami, których podstawowe części odpowiadają elementarnym składnikom uniwersum. Są przedmiotowymi korelatami nazw języka potocznego, takich jak „osoba”, „wóz”, „dzban”, „armia”, „sukno” itp.²⁷. W literaturze przedmiotu termin „pradźnapti-sat” jest często oddawany zwrotem „byt nominalny”. Takie tłumaczenie jest dopuszczalne zarówno ze względów etymologicznych (słowo „pradźnapti” tradycyjnie oznacza nazwy), jak i rzeczowych (do rozważanej kategorii przedmiotów zaliczano wyłącznie przedmiotowe korelaty nazw). Tłumaczenie owo zwykle stanowi jednak wyraz (być może również sposób pośredniego uzasadnienia) postawy, która polega na ograniczeniu rozważań dotyczących „bytów nominalnych” do perspektywy semiotycznej i na ignorowaniu nasuwających się

i nieunikniony. Sanghabhadra różnicę między temporalnymi postaciami istnienia próbował definiować funkcjonalnie (C. Cox, *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's 'Nyāyānusāra'*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 1995, s. 141–145; P. Williams, *On the Abhidharma Ontology*, dz. cyt., s. 246–248).

²⁴ Np. *Abhidharmakośabhāṣyam* V.25c (*'Abhidharmakośabhāṣyam'*..., dz. cyt., t. 3, s. 807).

²⁵ Tamże I.5c-6 (*'Abhidharmakośabhāṣyam'*..., dz. cyt., t. 1, s. 59–61).

²⁶ C. Cox, *On the Possibility*..., dz. cyt., s. 120, przyp. 82.

²⁷ *Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra* (J. Takakusu, K. Watanabe [red.], *Taishō shinshū Daizōkyō*, Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 1924–1932, t. 27) 9, s. 42a24–42b4 (wskazany fragment w przekładzie na język angielski został przytoczony w pracy: C. Cox, *From Category to Ontology: The Changing Role of 'Dharma' in Sarvastivāda Abhidharma*, „Journal of Indian Philosophy” 32 (2004), przyp. 119, s. 590); *Abhidharmakośabhāṣyam* I.20a-b (*'Abhidharmakośabhāṣyam'*..., dz. cyt., t. 1, s. 79).

pytań metafizycznych. Tymczasem posłużenie się przez sarwastiwadhinów terminem *sat* (byt) włącza klasę przedmiotów zwanych „pradźhapti-sat” w obręb dyskursu metafizycznego²⁸. Określenie metafizycznego statusu „bytów nominalnych” wydaje się niezbędne. Utożsamienie ich z przedmiotowymi korelatami pewnych nazw jest niewątpliwie słuszne. Taki krok niewiele jednak wyjaśnia bez umiejscowienia owych korelatów w obrębie akceptowanej przez sarwastiwadhinów struktury uniwersum. Określenie bytowego statusu „bytu nominalnego” nie może polegać na stwierdzeniu, że chodzi o pewną wielość dharm. Pytanie o ów status jest bowiem pytaniem o status całości, tj. o rację jedności przedmiotu złożonego.

Sarwastiwadini odnosili nazwę „pradźhapti-sat” do określonej klasy tych przedmiotów, które Ingarden nazywał „czysto intencjonalnymi”. Przyjmowali, że *byt stanowiący pradźhapti* jest takim wytworem wadliwego aktu poznania, który „zasłania” pewien radykalnie transcendentny przedmiot, zamiast się z nim „pokrywać”²⁹. Tym radykalnie transcendentnym przedmiotem jest pewna wielość realnych składników uniwersum, tj. niepodzielnych dharm. Przyjmowano, że *byt stanowiący pradźhapti* powstaje w efekcie aplikacji do materiału poznawczego unifikującego schematu pojęciowego, który jest związany z pewną nazwą³⁰. Sarwastiwadini postulowali korektę takiego sposobu poznawania. Ma ona prowadzić do adekwatnego spostrzegania rzeczywistości jako mnogości oddziałujących na siebie bytów elementarnych (*dravya-sat*). Rezultaty poznania uzyskane w takiej perspektywie nazywano „prawdą ostateczną” (*paramārtha-satya*) i przypisywano im funkcję zbawczą³¹. Twierdzono, że warunkiem poznania realnego świata jest zawieszenie wytwarzania *bytów stanowiących pradźhapti*³².

²⁸ Paradygmat badawczy sarwastiwady sprowadza się do wyróżniania elementów rzeczywistości i określania związków między nimi (psychologia sarwastiwadhinów jest teorią przyczynowo-skutkowych oddziaływań zachodzących między umysłem a światem oraz pomiędzy elementami umysłu, zaś epistemologia jest metafizyką poznania).

²⁹ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 191–192.

³⁰ *Abhidharmakośabhāṣyam* IX (‘*Abhidharmakośabhāṣyam*’..., dz. cyt., t. 4, s. 1319).

³¹ Tamże VI.4 (‘*Abhidharmakośabhāṣyam*’..., dz. cyt., t. 3, s. 910–911).

³² Funkcjonowanie na poziomie *prawdy ostatecznej* nie wyklucza jednak wytwarzania przez poznający podmiot *bytów stanowiących pradźhapti*. Podmiot ten musi posiadać źródłową wiedzę na temat statusu owych przedmiotów (ich stosunku do tego, co istnieje realnie). Por. P.M. Williams, *On the Abhidharma Ontology*, dz. cyt., s. 237–239.

Sarwastiwadini przyjmowali, że każdy *byt stanowiący pradźnapti* posiada odpowiednik w postaci pewnego zbioru realnie istniejących dharm³³. Nazwy takie, jak „osoba”, „wóz”, „dzban”, mają posiadać odpowiedniki w postaci (złożonych) części realnego świata. Co więcej, takim częściom przypisywano rzeczywistą jedność:

1. Sarwastiwadini zadali sobie wiele trudu, by wykazać, że równoczesne (i nie tylko) dharmy mogą być połączone różnymi związkami zależności. Przypisywali rozmaitym zbiorom takich elementów pewien stopień (odmienny w różnych przypadkach) integralności niezależnej od aktywności poznawczej. Szczególnie dużo uwagi poświęcono integralności osoby rozumianej jako zespół (równorzędnych bytowo) elementów materialnych, psychicznych oraz takich, które nie są ani materialne, ani psychiczne (*citta-viprayukta-saṃskāra*)³⁴.

2. Chociaż *bytom stanowiącym pradźnapti* odmawiano realnego istnienia, to perspektywie poznawczej, w ramach której takie przedmioty są manifestowane, przyznawano względną wartość, a rezultaty uzyskane w ramach owej perspektywy również określano mianem „prawdy (potocznej)” (*samvṛti-satya*). Takie stanowisko było możliwe dzięki przekonaniu, że *bytom stanowiącym pradźnapti* odpowiadają pewne obiektywne całości³⁵.

Powyższe konstatacje pozwalają stwierdzić, że sarwastiwadini wyróżniali dwie postaci jedności przedmiotów złożonych. Jedna z nich ma charakter subiektywny, a druga obiektywny. W grę wchodzi tutaj dystynkcja między całościami substancjalnymi (tj. wyposażonymi, mówiąc językiem Ingardena, w strukturę *podmiot–własności*) oraz przedmiotami, które stanowią zespoły bytowo równorzędnych elementów. Sarwastiwadini zdecydowanie krytykowali substancjalistyczny sposób rozumienia przedmiotu, opowiadając

³³ Właśnie dlatego sarwastiwadini mogli twierdzić (niezbyt precyzyjnie), że *byt stanowiący pradźnapti* to przedmiot, który podlega podziałowi na drodze analizy myślowej lub rzeczywistego podziału. W drugim przypadku właściwie chodzi o podział zespołu realnych dharm, który uniemożliwia dalsze traktowanie tego zbioru jako określonego *bytu stanowiącego pradźnapti*. Wasubandhu odnosił przywołaną definicję do przedmiotów, które nazywał „bytami potocznymi” (*samvṛti-sat*). Sanghabhadra nie miał wątpliwości co do tożsamości zakresów nazw „byt potoczny” i „byt stanowiący pradźnapti”. Zob. *Abhidharmakośabhāṣyam* VI.4 (*‘Abhidharmakośabhāṣyam’...*, dz. cyt., t. 3, s. 910–911); C. Cox, *Disputed Dharmas...*, dz. cyt., s. 138–139.

³⁴ Np. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości...*, dz. cyt., s. 208–213.

³⁵ *Abhidharmakośabhāṣyam* VI.4 (*‘Abhidharmakośabhāṣyam’...*, dz. cyt., t. 3, s. 910–911).

się za koncepcją klasową. *Byty stanowiące pradźhapti* są przedmiotami substancjalnymi (np. osoba) albo przedmiotami, w skład których wchodzi przedmioty substancjalne (np. armia). Zdaniem sarwastiwadinów wszystkie przedmioty tego rodzaju są wytworami i korelatami aktów poznania. Posiadają jednak realne odpowiedniki w postaci obiektów, które egzemplifikują klasową teorię przedmiotu.

Sarwastiwadini wyróżniali kolejne klasy realnych bytów elementarnych (dharm), jeśli tylko sądzili, że pozwala im to rozwiązać określone problemy natury metafizycznej lub egzegetycznej. W innych szkołach znaczną część pozycji tego wykazu uznano za przedmioty nierzeczywiste (za rezultat hipostazowania stosunków, stanów czy zdarzeń). Tego rodzaju kontrowersje wzbudzała m.in. grupa momentalnych elementów niemających charakteru materialnego ani psychicznego (*citta-viprayukta-saṃskāra*). Sautrantikowie zdecydowanie odrzucali obiektywny charakter tych przedmiotów, widząc w nich wytwory aktów świadomości. Wtwory takie określali tradycyjnym mianem „pradźhapti”³⁶.

Stanowisko Nagardżuny

Jednym z najważniejszych punktów odniesienia w rozważaniach założyciela madhjamaki jest model ontologiczny dominujący w abhidharmie. Nagardżuna zakwestionował jedno z głównych założeń tego modelu: przypisał jednakowy status bytowy dharmom (elementarnym składnikom uniwersum) oraz korelatom nazw języka potocznego, takim jak „osoba”, „wóz”, „dzban” itp. Najważniejszymi określeniami tego statusu w tekstach Nagardżuny są przymiotnik „pusty” (*śūnya*) i jego derywat „pustość” (*śūnyatva*)³⁷. „Pusty” jako *terminus technicus* znaczy ‘pobawiony natury (*svabhāva*)’³⁸.

³⁶ C. Cox, *Disputed Dharmas...*, dz. cyt., s. XXII.

³⁷ Na temat semantycznej różnicy między terminami *śūnya*, *śūnyatva* i *śūnyatā* zob. D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harasowitz 1981, s. 44–45.

³⁸ M.in. *Vigrahavyāvartanīkā* 22 (*Wigrahawjāwartinīkā*, czyli traktat odpierający krytykę, [w:] K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2010, s. 211); *Mūlamadhyamakakārikā* XIII.3, XXVII.29 (*Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, red. i tłum. K.K. Inada, Tokyo: The Hokuseido Press 1970, s. 92, 171).

Filozofowie reprezentujący abhidharmę uważali, że w *naturę* wyposażone są wyłącznie dharmy. Obecność *natury* stanowi, ich zdaniem, kryterium podziału przedmiotów na dharmy oraz obiekty zwane „pradźnapti”. Rozważania Nagardżuny na temat *pustości* wszystkich przedmiotów można rozumieć jako rozszerzenie zakresu pojęcia pradźnapti poprzez zaliczenie do niego (wyróżnianych przez abhidharmików) elementarnych składników uniwersum. Dlatego właśnie późniejsi madhjamikowie twierdzili, że wszystko jest (wszystkie przedmioty są) pradźnapti (*prajñapti-mātra*)³⁹. Ta teza wydaje się wyrażać stanowisko założyciela madhjamaki, nawet jeśli on sam niechętnie posługiwał się terminem „pradźnapti”⁴⁰.

Abhidharmicy rozumieali *naturę* jako to w przedmiocie, co jest odpowiedzialne za jego: realne istnienie, tożsamość stanowiącą podstawę zaklasyfikowania, całkowitą niezmienność w całym okresie istnienia oraz niesprowadzalność do układu przedmiotów prostszych. To właśnie obecność *natury* ma pozwalać odróżnić dharmy zarówno od wytworów aktów poznania, jak i od przedmiotów wyższego rzędu (złożonych z dharm), które są bytowo autonomiczne względem aktywności poznawczej⁴¹. Nagardżuna uważał podział na przedmioty proste i złożone za ontologicznie nieistotny. W związku z tym posługiwał się pojęciem *natury* nieco odmiennym od abhidharmicznego. *Natura* w rozumieniu Nagardżuny jest tym, co nadaje dowolnej treści status rzeczywistego przedmiotu, tj. tym, co jest odpowiedzialne za (1) posiadanie określonej tożsamości (rozumiane jako egemplifikowanie pewnej kategorii pojęciowej oraz jako bycie czymś odrębnym względem innych przedmiotów) oraz (2) istnienie autonomiczne względem aktów poznania. Założyciel madhjamaki łączył też posiadanie *natury* z jakością niezmiennością, tj. zakładał (zgodnie z buddyjską tradycją krytyki substancjalistycznego modelu zmiany), że realny przedmiot w okresie swego istnienia nie może się zmieniać⁴². Nagardżuna nie odmawiał *natury*

³⁹ Śikṣāsamuccaya of Śāntideva, red. P.L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute 1961, s. 137.

⁴⁰ Przyczyną tej niechęci może być obawa przed nieporozumieniem. Wyżej wykazano, że abhidharmicy przeciwstawiali pradźnapti realnym dharmom. Nagardżuna pogląd o istnieniu dharm uważał za fałszywy.

⁴¹ Np. P.M. Williams, *On the Abhidharma Ontology*, dz. cyt., s. 240–246.

⁴² Bez uwzględnienia tego kontrowersyjnego założenia nie sposób uznać za przekonujące pewnych argumentów sformułowanych przez Nagardżunę. Por. przypis 44.

żadnym obiektom *a priori* (kierując się definicyjnymi ustaleniami). Brak *natury* starał się wykazać na drodze analizy.

Wskazana dwubiegunowość pojęcia *natury* pozwala prowadzić analizę w sposób dwutorowy i tak właśnie postępował Nagardżuna. Z jednej strony starał się przekonać czytelnika, że żaden przedmiot (coś, co posiada określoną tożsamość) nie może być rzeczywisty. Z drugiej zaś strony próbował wykazać, że to, co rzeczywiste, nie może być przedmiotem wyposażonym w określoną tożsamość (a więc czymś odrębnym od innych przedmiotów)⁴³. Pierwsza strategia argumentacyjna polega na wykazaniu, że przedmioty nie mogą powstawać i nie są wieczne. Nagardżuna odrzucał tezę o wieczności przedmiotów jako niezgodną z doświadczeniem i buddyjską tradycją⁴⁴. Pogląd o możliwości powstawania dyskwalifikował natomiast, sprowadzając go do czterech wariantów (tj. do poglądów o powstawaniu: (1) z samego siebie; (2) z czegoś innego; (3) z siebie i zarazem z czegoś innego; (4) ani z siebie, ani z czegoś innego) i wykazując ich antynominalny charakter lub niezgodność z doświadczeniem⁴⁵. Ważniejszą rolę odgrywa druga strategia argumentacyjna. Znaczącą część tekstów przypisywanych założycielowi madhjamaki zajmuje demonstracja tego, że tożsamości żadnego przedmiotu nie można określić w oderwaniu od innych obiektów. Nagardżuna brał pod uwagę wyłącznie przedmioty będące korelatami nazw. Posiadanie określonej tożsamości identyfikował bowiem z egzemplifikowaniem określonej kategorii pojęciowej, która odpowiada znaczeniu pewnej nazwy⁴⁶. Nagardżuna był przekonany o relacyjnym charakterze wszystkich pojęć. Relacyjność ta polegać ma na tym, że treści żadnego pojęcia nie sposób

⁴³ Realizacja wskazanych strategii nie wyczerpuje przedstawionej przez Nagardżunę argumentacji na rzecz tezy o uniwersalnym braku *natury* (por. np. D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School...*, dz. cyt., s. 39–41).

⁴⁴ Do założeń tego argumentu należy przekonanie, że fundamentem tożsamości przedmiotu nie może być trwały podmiot rozumiany jako podłoże zmieniających się cech. Po przyjęciu tego założenia trzeba uznać, że świat złożony z wiecznych przedmiotów byłby światem statycznym we wszystkich swych aspektach (duchowy rozwój oraz osiągnięcie nirwany byłyby niemożliwe). Por. *Mūlamadhyamakakārikā* XIII.3; XXIV.24, s. 38–39 (*Nāgārjuna...*, dz. cyt., s. 92, 149, 152).

⁴⁵ Tamże I (s. 39–42).

⁴⁶ Analiza założeń drugiej strategii argumentacyjnej pozwala uznać, że zestawianie poglądów Nagardżuny na temat języka z późną filozofią Wittgensteina jest bezzasadne. Por. P. Williams, *Some Aspects of Language...*, dz. cyt., s. 7, 13–14; K. Jakubczak (tegoż, *Madhjamaka Nagardżuny...*, dz. cyt., s. 153–154).

pomyśleć w abstrakcji od innych pojęć, które są przeciwstawiane danemu. Każde pojęcie stanowi niesamodzielną część większej struktury i nie może funkcjonować w oderwaniu od niej. Nagardżuna starał się to wykazać, analizując treść wielu zespołów (zwykle par) pojęć (ojciec/syn, skutek/przyczyna, akt poznania/przedmiot poznania, byt/niebyt itd.). Z tych analiz Nagardżuna wnosił, że tożsamość konkretnego przedmiotu (stanowiącego egzemplifikację jakiegoś pojęcia) jest w każdym przypadku powiązana z tożsamością innych przedmiotów w sposób, który wyklucza odrębność tych przedmiotów względem siebie⁴⁷. Tym samym Nagardżuna wykluczał możliwość występowania takiej struktury formalnej, która nadaje czemuś rzeczywiście określoną tożsamość i konstytuuje jego odrębność względem innych bytów. Rozpatrywany w tej perspektywie pogląd o istnieniu przedmiotów (o *niepustym* charakterze jakiegokolwiek przedmiotu) jest wewnętrznie sprzeczny. Rzeczywistość jest nazywana przez Nagardżunę *pustką* (*śūnyatā*), bowiem nie występują w niej żadne przedmioty *niepuste*, czyli wyposażone w naturę.

Założyciel madhjamaki nie kwestionował tego, że przedmioty naszych przedstawień są przedmiotami o określonej tożsamości (odrębnymi od innych). Nie wątpił w to, że większość ludzi wierzy w ich realny charakter. Sądził jednak, że wszelkie ujmowane przez nas przedmioty są wytworami aktów poznania, które „zasłaniają” to, co jest radykalnie transcendentne względem tych aktów (rzeczywistość)⁴⁸. Nagardżuna nie podawał w wątpliwość przekonania, że przedmioty naszych przedstawień mogą odpowiadać pewnym fragmentom obiektywnego uniwersum w zakresie jakościowego

⁴⁷ Por. np. D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School...*, dz. cyt., s. 38–39.

⁴⁸ Implementację do rozważań Nagardżuny fundamentalnej dystynkcji między aktem poznania, jego intencjonalnym wytworem oraz rzeczywistością radykalnie transcendentną wobec poznania, uważam za niezbędną do klarownej rekonstrukcji interpretowanego stanowiska (por. niżej). Należy jednak pamiętać, że z punktu widzenia Nagardżuny *pusty* jest zarówno przedmiot, ku któremu kieruje się intencja aktu poznania, jak i sam akt poznania (nie mówiąc o poznającym podmiocie). Takie stanowisko nie świadczy o ignorowaniu różnicy między aktywnością poznawczą i tym, co się dzięki niej manifestuje. Jest wyrazem radykalnej krytyki sposobu, w jaki dwie dziedziny są zwykle rozumiane. Założenia ontologii Ingardena są zasadniczo zgodne z tym sposobem i choćby dlatego próba interpretacji przedmiotów *pustych* z przedmiotami czysto intencjonalnymi byłaby nadużyciem. Poza tym celem Nagardżuny nie jest wyróżnianie dziedzin bytu, ale krytyka powszechnych przekonań na temat rzeczywistości. Bardziej na miejscu byłoby więc zestawienie pojęcia przedmiotu *pustego* z epistemologicznym pojęciem zjawiska.

uposażenia. Odnosił się natomiast krytycznie do takiego sposobu traktowania materiału poznawczego, który utożsamiał z implementacją schematu *natury*. Twierdził, że kluczową rolę w tego rodzaju interpretacji odgrywają pojęciowe schematy, których nosicielem jest język⁴⁹. Pozwalało to uważać znaczną część przedmiotów przedstawień za wytwory o charakterze (potencjalnie) intersubiektywnym⁵⁰.

Z powodu przekonania o możliwej materiałowej odpowiedniości przedmiotów przedstawień oraz pewnych fragmentów realnego świata, Nagardżuna przyznał względną wartość takiej postawie, w ramach której manifestowane przedmioty są uznawane za rzeczywiste. „Prawdą światową” (*saṃvṛti-satya*) nazywał (względnie) wartościowe rezultaty poznawcze uzyskane przez osoby w ramach tej właśnie perspektywy. Rezultaty poznawcze w pełni odpowiadające temu, co rzeczywiste, to *prawda ostateczna* (*paramārtha-satya*)⁵¹. Nagardżuna dawał do zrozumienia, że perspektywa poznawcza, która umożliwia uzyskanie takich rezultatów, kulminuje w konsekwentnym powstrzymaniu się od interpretowania treści poznawczych jako odrębnych przedmiotów (co uniemożliwia aktywność werbalną)⁵². Wiedza o powszechnej *pustce* nie uniemożliwia jednak myślenia i mówienia o przedmiotach. Mogą one przecież być poznawczo manifestowane i nazywane, ale z towarzyszącą temu świadomością, że stanowią wytwory aktów poznawczych i nie odpowiadają temu, co rzeczywiste. Wiarygodne nauczanie o *pustce* wymaga takiej właśnie postawy. O *pustce* nie sposób mówić inaczej, jak odnosząc się do (stanowiących korelaty nazw) przedmiotów powszechnie uznawanych za rzeczywiste i starając się zmienić sposób ich traktowania przez słuchacza⁵³. Można chyba powiedzieć, że *prawda światowa* wzbogacona o jasną świadomość jej zasadniczej nieadekwatności (zasadniczej wadliwości stosowanych schematów poznawczych) staje

⁴⁹ O poprawności takiej interpretacji stanowiska Nagardżuny świadczy m.in. zdecydowane przeciwstawianie przez niego poznania *pustki* wszelkim przypadkom aktywności poznawczej, które wykorzystują schematy pojęciowe (*Mūlamadhyamakakārikā* XVIII.5 [*Nāgārjuna*..., dz. cyt., s. 114]).

⁵⁰ Rekonstrukcji poglądów madhjamików na temat wpływu języka na sposób porządkowania materiału poznawczego dokonał P.M. Williams (tegoż, *Some Aspects of Language*..., dz. cyt., s. 23–34).

⁵¹ Por. *Mūlamadhyamakakārikā* XXIV.8 (*Nāgārjuna*..., dz. cyt., s. 146).

⁵² Tamże XVIII.7–9 (s. 115).

⁵³ Tamże XXIV.10 (s. 146).

się *prawdą ostateczną*. Obecność owej świadomości pozwala twierdzić, że osoba poznaje rzeczywistość w sposób adekwatny. Różnica w zakresie uposażenia między przedmiotami wytwarzanymi przez intencje aktów świadomościowych (chodzi o akty, których rezultaty można uznać za *prawdę światową*) a odpowiednimi fragmentami rzeczywistości ma bowiem polegać na tym (pomijam kwestę aspektowości poznania), że w tych drugich występuje struktura nieobecna w pierwszych.

Krytykując przedstawioną wykładnię dzieł Nagardżuny, ktoś mógłby powoływać się na ważne ich fragmenty. W jednym z nich założyciel madhjamaki pisze, że *pustka* nie jest różna od przedmiotów (*bhāva*) i żaden przedmiot nie istnieje bez *pustki* (*bhāvebhyaḥ śūnyatā nānya na ca bhāvo 'sti tām vinā*)⁵⁴. Mogłoby się wydawać, że formułując to twierdzenie, Nagardżuna kwestionował istnienie różnicy między przedmiotami i rzeczywistością. Przyznać trzeba, że Nagardżuna bodaj nigdzie nie mówi wprost o różnicy między przedmiotami, które są wytwarzane przez akty świadomości, a odpowiednimi częściami realnego świata. Sądzę jednak, że badacz, który nie odwołuje się do takiej dystynkcji, nie jest w stanie przedstawić przekonującej wykładni głównych komponentów filozofii Nagardżuny. Rozważmy dwa przypadki: (1) taką wykładnię koncepcji *prawdy ostatecznej* i *prawdy światowej*, która przypisuje wypowiedziom Nagardżuny na temat przedmiotów sens metafizyczny, ignorując pojęcie (przeciwstawianego rzeczywistości) przedmiotu wytwarzanego przez akt świadomości; (2) taką interpretację, zgodnie z którą Nagardżuna z zasady nie odnosi się do tego, co bytowo autonomiczne względem poznania, ograniczając się do analizy wytworów aktów świadomości i do postulatów modyfikacji tych wytworów. W pierwszym przypadku należałoby przyjąć, że *prawda ostateczna* to rezultaty poznawcze zgodne z rzeczywistością. Jaka byłaby jednak natura *prawdy światowej*? Do czego, jak nie do przedmiotów wytwarzanych przez akty świadomości, mógłby odnosić się Nagardżuna, dokonując dekonstrukcji i dyskredytacji rozmaitych przedmiotów? Wydaje się, że rzecznik pierwszej strategii interpretacyjnej nie byłby w stanie dać satysfakcjonującej odpowiedzi na te pytania. Zwolennik drugiej wykładni twierdziłby natomiast, że Nagardżuna nie uwzględniał odniesienia do rzeczywistości ani w przypadku *prawdy światowej*, ani w przypadku *prawdy*

⁵⁴ *Acintyastava* 43 (*Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, red. i tłum. Ch. Lindtner, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1982 [repr.], s. 154).

ostatecznej. Powody uznania wyższości *prawdy ostatecznej* nad *prawdą światową* musiałyby mieć charakter czysto pragmatyczny (tylko pierwsza prowadzi do wyzwolenia od cierpienia) lub czysto logiczny (tylko pierwsza unika sprzeczności). Główny powód nie był jednak ani logiczny, ani pragmatyczny. Uwzględnienie historycznego kontekstu rozważań Nagardżuny prowadzi do wniosku, że reprezentuje on podejście typowe dla buddyzmu mahajany. Elementem tego podejścia jest przekonanie, że „[...] chociaż ostatecznej rzeczywistości nie można nazwać ani ująć pojęciowo, to można ją poznać w sposób bezpośredni i natychmiastowy”⁵⁵.

W przywołanych słowach Nagardżuny proponowałbym zatem widzieć nie deklarację tożsamości *puszki* i przedmiotów, ale tezę, która eksponuje związek między nimi. Związek ten polega na tym, że fragmenty realnego świata odpowiadają (w zakresie jakościowego uposażenia, ale nie struktury) przedmiotom wytworzonym przez akty świadomości (te, których rezultaty stanowią *prawdę światową*). Trudno rozstrzygnąć, czy brak precyzji stanowi celowy zabieg, czy świadczy o niefrasobliwości w doborze słów. W pierwszym przypadku mielibyśmy chyba do czynienia ze świadectwem skłonności do paradoksu. W drugim rozpatrywaną tezę można uznać za uproszczenie, które na gruncie założeń przyjmowanych przez Nagardżunę jest częściowo usprawiedliwione. Zdaniem założyciela madhjamaki, o rzeczywistości autonomicznej wobec poznania nie sposób bowiem mówić inaczej, jak za pośrednictwem słów, których przedmiotowymi korelatami są wytwory aktów poznania. Rzecz w tym, by wytwarzaniu takich przedmiotów towarzyszyła świadomość ich nierzeczywistego charakteru.

Jestem daleki od kwestionowania metafizycznego sensu wypowiedzi Nagardżuny na temat przedmiotów wytwarzanych przez intencje aktów świadomościowych. Odmawiając realnej egzystencji wszelkim przedmiotom właśnie dlatego, że są przedmiotami, buddyjski filozof odnosi się przecież w sposób pośredni do natury samej rzeczywistości. Krytykując sposób traktowania konkretnych przedmiotów przedstawień, mówi, jak nie należy rozumieć odpowiadających im fragmentów rzeczywistości. Kwestionuje nie tyle przypisywanie tym fragmentom pewnego uposażenia jakościowego, ile sposób interpretowania tego uposażenia. W tej perspektywie interpretacyjnej

⁵⁵ D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School...*, dz. cyt., s. 35. Na temat katafaticznego i apofaticznego sposobu traktowania rzeczywistości w tekstach przypisywanych Nagardżunie zob. tamże, s. 33–36.

możliwa jest klarowana wykładnia paradoksalnej deklaracji, która polega na równoczesnym odmawianiu rzeczom istnienia i nieistnienia. Nagardżuna może odmawiać uznania istnienia czegokolwiek, gdyż zakres orzekania pojęcia istnienia ogranicza do przedmiotów, a te uznaje za nierzeczywiste⁵⁶. Może zarazem odrzucać twierdzenie o nieistnieniu przedmiotów, mając na uwadze fragmenty rzeczywistości, które odpowiadają przedmiotom wytworzonym przez akty świadomości⁵⁷.

Gdzie indziej to sama *pustka* została uznana za pradźnapti⁵⁸. Nagardżuna ani nie kwestionował w ten sposób istnienia tego, co różne od przedmiotów wytwarzanych przez akty świadomości, ani nie przyznawał owym wytworom statusu tego, co rzeczywiste. Słowo „pustka” odnosi się tu bowiem do sposobu traktowania rzeczywistości w obrębie dyskursu. O ile w innych kontekstach *pustka* to rzeczywistość przeciwstawiana wszelkim wytworom poznania, o tyle tutaj Nagardżuna zwraca uwagę na paradoks, który polega na tym, że myśląc i mówiąc o rzeczywistości, musimy odwołać się do pośrednictwa aktów poznania, a tym samym do pośrednictwa intencjonalnych korelatów owych aktów. W tekstach Nagardżuny świadomość użyteczności dyskursywnego poznania jest nierozzerwalnie spleciona z krytyką dyskursu. Założyciel madhjamaki podkreślał, że akceptacja nauki o *pustce* (nauki rozumianej jako zbiór sformułowanych wyżej tez) nie jest zadowalającym sposobem poznania *pustki*. Tego rodzaju poznanie nie pełni funkcji zbawczej. Uważane jest za ledwie wstępną fazę praktyki religijnej. Funkcję gnozy pełnić ma poznawczy kontakt z *pustką*, który nie jest zapośredniczony przez żadne schematy pojęciowe⁵⁹. Jego uzyskanie wymaga odpowiedniej praktyki medytacyjnej⁶⁰. Bez odniesienia do takiej źródłowej

⁵⁶ Por. K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny...*, dz. cyt., s. 180. Interpretator madhjamaki nie jest oczywiście zobligowany do akceptacji wskazanego ograniczenia.

⁵⁷ Unikający dwóch skrajności (tj. realności przedmiotów i nicości), prawdziwy status rzeczywistości to *droga środkowa* (*madhyamā pratipad*) utożsamiana z *pustką*. Por. *Mūlamadhyamakakārikā* XV.6–7, XXIV.18 (*Nāgārjuna...*, dz. cyt., s. 99, 148). Nagardżuna odwołał się do starobuddyjskiej figury retorycznej (polegającej na odmawianiu rzeczom zarówno istnienia, jak i nieistnienia), wykorzystując ją do wyrażenia własnego stanowiska.

⁵⁸ Tamże XXIV.18 (s. 148). Nagardżuna pisze tu, że *pustka* to pradźnapti o charakterze zależnym (*prajñapti upādāya*).

⁵⁹ *Yuktiśāstika* 56 (*Nagarjuniana...*, dz. cyt., s. 116).

⁶⁰ *Mūlamadhyamakakārikā* XXVI.11 (*Nāgārjuna...*, dz. cyt., s. 163).

wiedzy korelatem naszych wypowiedzi o *pustce* jest nie realny świat, ale pewien schemat pojęciowy. W przekonaniu Nagardżuny dyskursywna wiedza na temat *pustki* może wręcz stanowić egzystencjalną pułapkę, rodząc jałowe zadowolenie z pozornego osiągnięcia celu⁶¹.

Trudno nie zastanawiać się nad powodami zasadniczej nieufności założyciela madhjamki wobec możliwości poznania wykorzystującego schematy pojęciowe. Kluczem do rozwiązania tej zagadki wydaje się być teza o tożsamości *pustki* i *zależnego powstawania* (*praṭītya-samutpāda*)⁶². Teza ta wyraża przekonanie o dynamicznym charakterze rzeczywistości. Nagardżuna, podobnie jak abhidharmicy, wykluczał możliwość zmiany rozumianej jako powstawanie i zanik pewnych własności substancjalnego podmiotu. Odrzucał również abhidharmiczny model zmiany, twierdząc, że żaden przedmiot nie może powstać. Zdaniem Nagardżuny dynamicznego charakteru rzeczywistości nie sposób więc sprowadzić do następstwa (powstających i spontanicznie ulegających zanikowi) obiektów, które w okresie swego istnienia są całkowicie niezmiennie. W tej sytuacji dynamiczny charakter rzeczywistości musi być rozumiany procesualistycznie. Rzeczywistość musi być zmianą o charakterze ciągłym, w obrębie której nie zaznacza się odrębność żadnych przedmiotów – ani tych stanowiących podmioty zmieniających się cech, ani tych całkowicie niezmiennych, chociaż nietrwałych⁶³. Nagardżuna sądził, że posługiwanie się schematami pojęciowymi prowadzi w sposób nieunikniony do manifestowania przedmiotów, które należą do pierwszej albo drugiej klasy. Również współcześni procesualiści traktują język potoczny i tradycyjną terminologię filozoficzną jako instrument nieadekwatny do wyrażenia swoich poglądów. Starają się wypracować nową

⁶¹ Por. tamże XXIV.7, 11–12 (s. 145, 146).

⁶² Np. tamże XXIV.18 (s. 148).

⁶³ Zdaniem części badaczy, składnikiem wczesnego przesłania buddyjskiego było przekonanie, że sposób, w jaki zmieniają się treści naszego doświadczenia, wyklucza możliwość rozumienia rzeczywistości jako procesu, którego fazy pozostają odgraniczone (por. np. N. Ronkin, *Early Buddhist Metaphysics. The Making of a Philosophical Tradition*, London–New York: RoutledgeCurzon 2005, s. 36–42). Abhidharmiczna nauka o odrębnych, krótkotrwałych i jakościowo niezmiennych elementach, mogła więc być postrzegana przez pewne środowiska (konserwatywnie nastawione) jako egzegetycznie nieuzasadniona i nieadekwatna. W ten sposób interpretować można motywy samego Nagardżuny. Por. A.K. Warder, *Is Nāgārjuna a Mahāyānist?*, [w:] *The Two Truths in Buddhism and Vedānta*, red. M. Sprung, Dordrecht–Boston: D. Reidel Publishing Company 1973, s. 77–87.

terminologię⁶⁴. Nieufność Nagardżuny jest dalej posunięta. W dyskursie i języku widzi on instrumenty poznania ułomne w sposób nieprzekraczalny.

Zakończenie

W najstarszych tekstach buddyjskich słowo „pradžñapti” odnosi się do nazw, związanych z nimi pojęć i nierzeczywistych przedmiotów, o których orzekane są nazwy pozbawione realnych korelatów przedmiotowych. Słowo zaczęło odgrywać ważną rolę ze względu na przekonanie, że rozpoznanie prawdziwego statusu pewnych przedmiotów nierzeczywistych (substancjalnych osób) stanowi warunek osiągnięcia nirwany. Buddyjscy myśliciele próbowali precyzować sensy wieloznacznego słowa. Tendencja do utożsamiania przedmiotów zwanych „pradžñapti” z wytworami intencji aktów świadomości jest zrozumiała. Tego rodzaju wytwory nie zawsze były jednak wyraźnie odróżniane od wytwarzających je aktów, od nazw i związanych z nimi pojęć czy od realnych całości złożonych z dharm. W sarwastiwadzie przedmiotom wytwarzanym przez akty świadomości, a właściwie pewnej ich klasie wyróżnionej ze względów soteriologicznych, przyznano status przedmiotów czysto intencjonalnych w rozumieniu Ingardena, tj. status odrębnej dziedziny bytu. Taki status przyznano *bytom stanowiącym pradžñapti*, tj. tym wytworom i korelatom poznania, które są wyposażone w strukturę *podmiot–własności* i posiadają radykalnie transcendentne odpowiedniki w postaci (interpretowanych przez sarwastiwadinów zgodnie z klasową koncepcją przedmiotu) zbiorów bytów elementarnych (dharm). Therawadin Anuruddha II nazwał wytwory i korelaty aktów poznania „pradžñapti jako przedmioty”. Wydaje się, że aplikowanie do jego poglądów kategorii bytu czysto intencjonalnego byłoby nadużyciem. Anuruddha II nie odróżniał bowiem w sposób wyraźny *pradžñapti jako przedmiotu* od wytwarzającego go aktu świadomości, co stanowi warunek przyznania pierwszemu z nich szczególnego sposobu istnienia. Nie operował również wyraźną dystynkcją między realnym przedmiotem złożonym, który egzemplifikuje klasową

⁶⁴ Por. np. J. Seibt, *Process Philosophy* (szczególnie fragment zatytułowany: *Beyond Traditional Bifurcations: Process-Philosophical Approaches to Old Questions*), [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy>.

teorię przedmiotu, a „pokrywającym się” z nim przedmiotem wytworzonym przez intencję aktu.

Rozważania Nagardżuny są zgodne z tradycyjnym, gnostycznie zorientowanym buddyjskim modelem dyskursu, który polega na przeciwstawianiu tego, co rzeczywiste, temu, co (wbrew powszechnym mniemaniom) istnieje tylko pozornie (co stanowi pradžñapti). Radykalizm podejścia założyciela madhjamaki polega na tym, że za wytwory aktów poznania są uważane wszelkie przedmioty. Nagardżuna utożsamiał zbiór przedmiotów wytwarzanych przez akty świadomości ze zbiorem przedmiotowych korelatów nazw. Był bowiem przekonany o występowaniu sprzężenia między językiem, kategoryzacją i poznaniem aktowym. Wszelkie schematy pojęciowe (utożsamiane ze znaczeniami nazw) uważał przy tym za nieadekwatne. Sądził, że wytworzenie przez czynność poznawczą jej intencjonalnego korelatu wymaga wykorzystania pewnego schematu pojęciowego. Korelaty naszych przedstawień nie mogą więc „pokrywać się” z tym, co radykalnie transcendentne względem poznania. Poznanie aktowe, kategoryzacja i użycie języka kreują fałszywy obraz rzeczywistości, o ile nie towarzyszy im jasna świadomość ich zasadniczej ułomności. Wydaje się, że u podstaw tego stanowiska leży przekonanie o procesualnym charakterze rzeczywistości, tj. o takiej naturze dynamicznej rzeczywistości, która wyklucza istnienie zarówno zmiennych przedmiotów o strukturze *podmiot–własności*, jak i przedmiotów całkowicie niezmiennych w okresie swego istnienia (dharma).

Literatura

- Abhidhammāvatāra* (1915), red. A.P. Buddhadatta, London: Pali Text Society.
- ‘Abhidharmakośabhāṣyam’* by Louis de La Vallée Poussin (1988), tłum. L.M. Pruden, t. 1–4, Berkeley.
- Cox C. (1995), *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra’s ‘Nyāyānusāra’*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Cox C. (2004), *From Category to Ontology: The Changing Role of ‘Dharma’ in Sarvastivāda Abhidharma*, „Journal of Indian Philosophy” 32, s. 543–597.
- Cox C. (2005), *On the Possibility of Nonexistent Object of Perceptual Consciousness: Sarvastivādin and Dārṣṭānīka Theories*, [w:] *Buddhism. Critical*

- Concepts in Religious Studies*, red. P. Williams, t. 4, London–New York: Routledge, s. 82–126.
- Dīgha-nikāya* (1890–1911), red. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, W. Stede, t. 1–3, London: Pali Text Society.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz.1, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1988), *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa: PWN.
- Jakubczak K. (2010), *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kathāvattu* (1894), red. A.C. Taylor, t. 1, London: Pali Text Society.
- Karunadasa Y. (1996), *The Dhamma Theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*, „The Wheel Publication” 412/413.
- Nagardżuna (1982), *Acintyastava*, [w:] *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, red. i tłum. Ch. Lindtner, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers [repr.], s. 140–161.
- Nagardżuna (1982), *Yuktiśaṣṭika*, [w:] *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, red. i tłum. Ch. Lindtner, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers [repr.], s. 102–119.
- Nagardżuna (2010), *Wigrahawjwartanikarika, czyli traktat odpierający krytykę*, [w:] K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 207–220.
- Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakārikā with an Introductory Essay* (1970), red. i tłum. K.K. Inada, Tokyo: The Hokuseido Press.
- Niddesa. Mahāniddesa* (1916–1917), red. L. de La Valée Poussin, E.J. Thomas, t. 1–2, London: Pali Text Society.
- Paramatthavinicchaya* (1985), red. A.P. Budhadatta, „Journal of the Pali Text Society” 10.
- Puggala-paññatti-atthakathā* (1913–1914), red. G. Landsberg, R. Davids, „Journal of the Pali Text Society” 7.
- Ronkin N. (2005), *Early Buddhist Metaphysics. The Making of a Philosophical Tradition*, London–New York: RoutledgeCurzon.
- Rospatt A. von (1995), *The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Ruegg D.S. (1981), *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harasowitz.
- Samyutta-nikāya* (1884–1898), red. L. Feer, t. 1–5, London: Pali Text Society.
- Seibt J., *Process Philosophy*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>.
- Szymański M. (2010), *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Śikṣāsamuccaya of Śāntideva* (1961), red. P.L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute.
- Warder A.K. (1973), *Is Nāgārjuna a Mahāyānist?*, [w:] *The Two Truths in Buddhism and Vedānta*, red. M. Sprung, Dordrecht–Boston: D. Reidel Publishing Company, s. 78–88.
- Warder A.K. (1981), *The Concept of Concept*, „Journal of Indian Philosophy” 1, s. 181–196.
- Williams P. (1981), *On the Abhidharma Ontology*, „Journal of Indian Philosophy” 9, s. 1–45.
- Williams P.M. (1980), *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, „Journal of Indian Philosophy” 8.

THE BUDDHIST CONCEPT OF PRAJÑĀPTI AND ITS INTERPRETATION IN NĀGĀRJUNA'S PHILOSOPHY

Summary

In Buddhism the word *prajñapti* traditionally refers to unreal objects, which are referents of names without any real referents. The word was important because Buddhists thought the realisation of the status of some unreal objects (primarily one's own substantial self as a basis for personal identity) is a condition for attaining *nirvāṇa*. The tendency to consider objects called *prajñapti* to be products of intentional acts of consciousness is not unexpected. However, the objects created by acts of consciousness were not clearly distinguished from acts of consciousness themselves, names and their meanings, or real compositions of dharmas. Sarvastivadins gave some class of *prajñapti* objects a special mode of being, which is equivalent to that of Ingarden's purely intentional objects. The Theravadin thinker Anuruddha II distinguished between *attha-paññattis* and names and understood

the first as objects created by acts of consciousness. *Attha-paññattis* should not be identified with purely intentional objects because they were not clearly contrasted with cognitive acts creating them. According to Nāgārjuna every object is *prajñapti* because it is unavoidably a product of an act of consciousness. It is an effect of imposition of some concept on cognitive data. Acts of consciousness, conceptualization and language create false impression of reality unless we clearly know they are essentially defective and the way they are defective. The view of Nāgārjuna seems to be a result of his processual beliefs about reality.

