



MAŁGORZTA GLINICKA (przekład i opracowanie)

UNIwersytet Warszawski

**PRAWDA I POZÓR W *MUNIMATALANKARZE*
(*Munimatālamkāra*) ABHAJAKARAGUPTY¹
(*Abhayākaragupta*)***

¹ Abhajakaragupta (*Abhayākaragupta*) – jeden z ostatnich wielkich mistrzów buddyzmu w Indiach, żyjący za panowania Rama Pala (*Rāma Pāla*, ok. 1100 roku), działający w ramach klasztoru Wikramasila (*Vikramaśīla*) – w ostatniej części pierwszego rozdziału traktatu *Ozdoby intencji wieszczka* (*Munimatālamkāra*), zatytułowanego „Przejawienie się oświeconego umysłu” (*byang chub kyi sems kyi slang ba'i le'u, bodhicittālokapariccheda*) – powołując się na *Sutrę o spotkaniu ojca i syna* (*Pitaputrasamāgamanaśūtra*) oraz *Wzniosły dialog z Brahmą* (*Āryabrahmaviśeṣacintipariprcchā*) – stwierdza, że istnieją cztery prawdy: cierpienie, powstawanie, zaprzestanie i ścieżka, wszystkie o trzech naturach: wyobrazeniowej, zależnej i absolutnej.

Matthew T. Kapstein podaje, że koncepcja dwóch prawd znalazła swoje odzwierciedlenie w późniejszej myśli, wykraczając poza przestrzeń dyskursu, jaki toczył się w obrębie subkontynentu indyjskiego. Wykorzystał ją między innymi chiński mnich Zhiyi (538–97), którego nauczania położyły podwaliny pod szkołę buddyzmu Tiantai. Myśliciel ten obrał sobie za cel rozładowanie dialektycznego napięcia pomiędzy dwiema prawdami, poprzez wprowadzenie trzeciej prawdy, co przypominało koncepcję Hegla. Kūkai (*Kōbō Daishi*, 774–835), założyciel szkoły ezoterycznego buddyzmu Shingon, uznał z kolei konwencjonalną prawdę za taką, która oznacza istnienie bytów obdarzonych zdolnością odczuwania oraz odbierania świata przy pomocy zmysłów, zaś najwyższa prawda związana była z przekonaniem, że nie istnieją takie byty, co połączone było ze zdolnością odczytywania ezoterycznych symboli. Osoby, które posiadały tę umiejętność, wiedziały, że z punktu widzenia ostatecznej prawdy takie byty istnieją. Ciekawą koncepcję zaprezentował Dol-po-pa Shes-rab-rgyalmtshan (1292–1361), opowiadający się za doktryną „zewnętrznej pustki” (*gzhan-stong*) absolutu – pustki w odniesieniu do wszystkich względnych lub konwencjonalnych fenomenów, zewnętrznych w stosunku do jego właściwej natury. W swoim eseju „Słońce oświecające dwie prawdy” Dol-po-pa dokonał radykalnego podziału pomiędzy dwiema prawdami, uzyskując w rezultacie przedmiot świadomości, pozbawiony w swojej fundamentalnej naturze prawdziwego bytu, oraz przedmiot autentycznej wiedzy. Inne szkoły filozoficzne w Indiach również wykształciły własny pogląd na zagadnienia związane z pojęciem prawdy.

Cztery prawdy, dwie prawdy i jedna prawda

Tych samych osiemnaście elementów² (*dhātu*) ustanawia się tak, aby stały się dwunastoma polami aktywności³ (*āyatana*), kiedy ujmie się [je] w jeden sposób, a [następnie] kiedy ścieśni się je w kolejne pięć wiązek⁴ (*skandha*). [To] one zaiste są czterema prawdami: cierpienie (*duḥkha*), powstawanie (*samudaya*), zaprzestanie (*nirodha*) i ścieżka (*mārga*). Posiadają one także trzy natury: wyobrażeniową (*parikalpita*), zależną (*paratantra*) i absolutną (*pariniṣpanna*). Są one dwojakiego rodzaju: prawda pozorna (*saṃvṛtisatya*) i prawda najwyższej obiektywności (*paramārthasatya*). Co więcej, stanowią one jedność: niepodzielną (*advaya*) prawdę o tym, co w najwyższym stopniu obiektywne. W istocie sytuuje się to ponad [wszelkimi] zabiegami [mającymi na celu] konceptualizację (*niṣprapañcita*). To [także] samo w sobie jest wielkim wehikułem (*mahāyāna*), transcendentną doskonałością mądrości (*prajñāpāramitā*) [oraz] duchem oświecenia utożsamianym z ostateczną obiektywnością (*pāramārthikabodhicitta*).

Pośród tych [czterech prawd], to, co powinno zostać nadmienione (*heya*), to aspekt w pełni przeniknięty cierpieniem (*saṃkliṣṭa*), którego rezultatem (*phala*) jest prawda o cierpieniu, odpowiednia do środków [wiodących do uzyskania] prawdy [na temat] powstawania. To, co należy podjąć (*upādeya*), to aspekt oczyszczenia (*vyavadāna*), stanowiący rezultat prawdy [na temat] zaprzestania, odpowiedni do środków [wiodących do uzyskania] prawdy [na temat] ścieżki. Właściwą istotą prawdy o tym, co w najwyższym stopniu obiektywne, jest prawda zaprzestania. Stąd istnieją tylko dwie prawdy. Jak zostało to wyrażone w *Sutrze o spotkaniu ojca i syna* (*Pitaputrasamāgamanasūtra*):

* Tłumaczenie z tłumaczenia angielskiego, z uwzględnieniem dokładnego sprawdzenia terminów sanskryckich na podstawie: „Abhayākaragupta on the Two Truths”, [w:] Kapstein, Matthew T., *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Oxford University Press 2003. Tekst oryginalny: Abhayākaragupta, *Munimatālaṅkāra*. Sde-dge edition of the Tibetan Buddhist Canon.

² *Dhātu* – część składowa, składnik, warstwa, pierwotny element ziemi, prymitywna materia, istotny składnik ciała.

³ *Āyatana* – przyczyna choroby, pięć zmysłów i duchowych zasad oraz jakości przez nie ujmowane, miejsce, siedziba, ołtarz.

⁴ *Skandha* – ciało, część, agregat, podział, ścieżka, pięć przedmiotów zmysłów, pięć składowych elementów bytu.

„Ten, któremu świat jest znany, sam – dzięki sobie – ujrzał te dwie prawdy,

Nie dowiedział się o nich od innych.

Są to: [prawda] pozorna i [prawda o] tym, co w najwyższym stopniu obiektywne.

Nie ma ponad to żadnej trzeciej prawdy”.

Podobnie zostało to ujęte we *Wzniosłym dialogu z Brahmą (Āryabrahmaviśeṣacintipariprcchā)*:

„Nie ma cierpienia, nie ma powstawania cierpienia, nie ma jego (dosł. cierpienia) zniszczenia, ani nie ma ścieżki, która byłaby szlachetną prawdą (*āryasatya*). Pomimo to, o Brahmo, to cierpienie pozbawione powstawania jest szlachetną prawdą. To powstawanie bez ruchu jest szlachetną prawdą. To całkowite zniszczenie bez powstawania i zanikania jest szlachetną prawdą. To pełne oddania doskonalenie ścieżki w odniesieniu do wszystkich równorzędnych zasad jest szlachetną prawdą”.

W odniesieniu więc do tego, co w najwyższym stopniu obiektywne, nie istnieją – cierpienie i inne prawdy. Aby odwrócić umysły pobożnych adeptów (*śrāvaka*) od koła wcieleń (*saṃsāra*) – i na [ich] korzyść – nauczano ich przy pomocy takich tematów jak [np.:] nietrwałość, wyłącznie w celu przedstawienia realności braku inherentnej tożsamości osobowej (*pudgalanairātmyatattva*). Należy jednak podkreślić, że ich [edukacja] nie miała związku z przekazywaniem informacji na temat braku inherentnej tożsamości [zarówno osób, jak i zasad].

Dwie prawdy i trzy natury

Ci, którzy dyskredytują pozorną rzeczywistość, ci, których inteligencja ulega wypaczeniu na skutek obsesyjnego zgłębiania błędnych traktatów itd., oraz ci, którzy w odniesieniu do tego, co konwencjonalne, nieistniejące i zwyczajnie fałszywe, z przesadą przypisują [pozornej rzeczywistości] niezmiennie byty i którzy ujmują formę, itd. w taki sposób, w jaki się [ona] ukazuje – nie wkroczyli

w nieskończenie głęboki przestwór [stanowiący] drogę [wiodącą do] tego, co w najwyższym stopniu obiektywne i właściwe, tzn. pozbawione dwóch ekstremów, ponieważ ich umysły popadły w skrajność [polegającą na] lekceważeniu i przesadnej atrybucji. Z tego właśnie konkretnego powodu, w *Sutrze przyznającej wolność intencji (Saṃdhinirmocanasūtra)*, transcendentny Pan nauczał [na temat] celów [dotyczących] trzech nieobecności istnienia, objaśniając doktrynę o braku powstawania itd. (o powstawaniu współzależnym), która ma odniesienie tylko do tego, co w najwyższym stopniu obiektywne. Ustanowił on zatem pisemnie środkową ścieżkę (*madhyamā pratipat*), wolną od obydwu skrajności, jako taką, która posiada wyłącznie rozstrzygające znaczenie (*nītārtha*).

W tym kontekście, w jakąkolwiek niezbadaną rzecz się wierzy i [jakkolwiek] postrzegałoby się [ją] w taki sposób, w jaki się [ona] ukazuje, to ta rzecz, która wzrosła we współzależności, stanowi przykład natury zależnej. Co więcej, powstaje ona pozornie przy pomocy siły warunków zewnętrznych na nią nakierowanej, a nie przy pomocy swojej własnej natury. Z tego powodu powstawanie określa się jako pozbawione inherentnej natury.

W odniesieniu ściśle do tej zależnej natury stałość i zmienność oraz inne tego typu charakterystyki, w rzeczywistości na nią rzutowane, mają przypisaną istotę. Ta nieobecność inherentnej natury jest w istocie określana relatywnie do zależnej natury, ponieważ jej definiująca charakterystyka jest do niej (zależnej natury) przypisana.

To, co trwa zawsze, w rzeczywistości, jako naturalny brak istoty wszystkich zasad (*dharmā*), stanowi absolutną naturę, ponieważ [byt ten] cechuje wolność od [wszelkich] projekcji. Jak to zostało wyrażone w *Sutrze przyznającej wolność intencji*:

„W odniesieniu do zależnej i absolutnej charakterystyki za właściwości pustki uznaje się: bezustanną nieobecność – we wszystkich aspektach – zarówno cierpienia, jak i oczyszczenia, i w związku z tym brak obiektywizacji”.

Co więcej, w odniesieniu do namiętności itd., przesadne przypisywanie substancjalnej natury pozornym przedmiotom, stanowiącym przykład zależnej charakterystyki – jak przyczyny cierpienia, czynniki sprawcze *samsary* czy elementy wpływające

destrukcyjne na neutralizujące aspekty [ścieżki] itd. – jest w stosunku do nich charakterystyką przypisaną. W pozornej rzeczywistości joginów (*yogisaṃvṛti*) – ponieważ [realizacja] tego, co absolutne, zachodzi o tyle, o ile to, co absolutne, zostało bezbłędnie ustanowione – ma miejsce przesadne przypisanie substancjalnej rzeczywistości, [co prowadzi do przypisania] cechy [właściwej dla] bytu absolutnego czynnikom [odpowiadającym za] oświecenie i innym aspektom oczyszczenia, [które zostają w ten sposób uchwycone] jako decydujący faktor niszczący wszystko, co przeciwstawia się [oświeceniu] i jako prawdziwe czynniki sprawcze nirwany, itd. – to jest w odniesieniu do nich przypisana cecha. Biorąc pod uwagę te zasady, których natura jest przypisaną cechą, żadna z nich dwóch (pozorne przyczyny cierpienia i puryfikacji) nie istnieje w naturalnie promieniującej płaszczyźnie rzeczywistości, ponieważ ostatecznie nie ma żadnych cierpień itd. Dzieje się tak, ponieważ wszystkie te nie zrodzone zasady [związane] z cierpieniem i oczyszczeniem posiadają jedną jedyną esencję (*ekarasa*), dlatego nie powinno się ich rozdzielać. Skoro więc oba [te czynniki] tak samo trwają jako puste – ale słuszne w terminach ich pozornej prawdy (*tathyaṃvṛtisatya*) – nie zachodzi żaden błąd [polegający na] negowaniu [pozornego rozróżnienia pomiędzy] wymiarem cierpienia i oczyszczenia. To samo zostało wyrażone w 2500. wersie *Doskonałości [transcendentnej] mądrości (Prajñāpāramitā)*:

„Suwikrantawikraminie! Forma nie jest ani ośrodkiem namiętności, ani jej braku. Podobnie [przedstawia się rzecz w przypadku] zmysłów, percepcji, motywacji i świadomości. Doskonałość mądrości (*prajñāpāramitā*) jest ich rzeczywistością jako ‘nie będąca namiętnością’ oraz [równocześnie] ‘nie będąca brakiem namiętności’. I dalej, forma nie stanowi nigdy ani ośrodka awersji, ani jej braku, ani ośrodka głupoty, ani jej braku. Podobnie, doskonałość mądrości, w odniesieniu do świadomości, takiej, jaka jest, jest [jej] rzeczywistością jako ‘nie będąca głupotą’ oraz [równocześnie] ‘nie będąca brakiem głupoty’. Forma nie zostaje dotknięta cierpieniem, ani nie [jest od niego] wolna. Doskonałość mądrości odznacza się między nimi zarówno brakiem choroby, jak i brakiem czystości”.

Znaczenie [terminu] „pozorny”⁵

To, co określa się mianem „pozornego”, to zdezorientowany intelekt, który dokonał projekcji błędnych cech rzeczy na obiekty pozbawione substancjalnej natury. Dzieje się tak, ponieważ [rzeczy] podlegają tutaj zaciemnieniu, lub z tego powodu, że prowadzi to niejako do zasłonięcia rzeczywistości. Jak to zostało wyrażone w sutrze *Zstąpienie Lanki (Laṅkāvatāra, 10.429)*:

„Pozornie rzeczy zaczynają istnieć.
Ostatecznie nie ma substancjalnej natury.
Tę nieobecność substancjalnej natury, dezorientację,
Podtrzymuje się jako pozornie słuszną”.

Albowiem stąd się one wyłoniły, [a zatem] wszystkie fałszywe rzeczy, które wskazuje się w ten sposób, określa się mianem „pozornych”. Ponadto, biorąc to pod uwagę, siła kształtowania się tego, co pozbawione początku – zmieszane dyspozycje (*vāsanā*) – odsłania rzeczy z niczego, tak jak gdyby one naprawdę istniały, i które w ten sposób pośród wszystkich stworzeń powstają do życia. Stosownie do tego, dzięki sile aktywności umysłowej ku nim nakierowanej, wszystkie takie istotowo fałszywe rzeczy nazywane są „pozornymi”. Nie posiadają one prawdziwie inherentnej natury realnych substancji, ponieważ ich sposób ukazywania się nie jest tym, co naprawdę jest (*tattva*). Ani nie posiadają jej, jak róg królika, wiecznie nieistniejące istoty, ponieważ wyraźnie ukazują się one razem z cechami, które –jeśli pozostaną nie przeanalizowane – są wystarczająco dobre. W ten sposób przyswojono słowną konwencję „prawda pozorna”, [aby można było mówić o] tym, co jest projektowane przez poznanie fałszywie przedstawione w związku ze wszystkimi rzeczami, na sposób istot określonych przez osoby podległe zdezorientowanemu poznaniu w odniesieniu do iluzorycznych osób [magicznie stworzonych przez iluzjonistę] i tak dalej. Prawda zatem o najwyższej obiektywności jest tą istotą, która pozostaje ustalona przez słuszne epistemiczne operacje w odniesieniu do wszystkich rzeczy, w znaczeniu istot determinowanych przez

⁵ D. 139b–140b; P. 185.4.1–186.3.4.

nieskażoną świadomość, [która rozpoznaje jako iluzję] te iluzoryczne osoby i tak dalej.

Tak więc, będąc zależnymi od dwóch prawd, pozornej i ostatecznej, których istoty są [odpowiednio] determinowane przez zdeorientowane i niezdeorientowane poznanie, zostało ustanowione, że pozornie, dla tych [ludzi, którzy cierpią na] choroby oczu itd., istnieją krawędzie zarostu i inne tak widoczne przedmioty, podczas gdy dla orędowników obiektów percepcji (*vijñaptivādin*) istnieją zarówno cechy ujmowanego przedmiotu, jak i postrzegającego podmiotu, pomimo że nie istnieją ostatecznie. Dzięki rozróżnieniom poczynionym odnośnie do tego, nie ma żadnej sprzeczności [w ustanowieniu dwóch prawd] i tak to się dzieje w przypadku wszystkich rzeczy.

Stąd, pozorna, zdeorientowana istota, w ten sposób wyjaśniona, w rzeczywistości pozbawiona jest powstawania. Nie mniej jednak wydaje się ona pokazywać, że rzeczy z czegoś powstają. Stąd też, w zależności od tego, mówi się, że „pozornie rzeczy stają się”, pomimo że ostatecznie nie ma powstawania.

Ponieważ posiadają one za swój przedmiot cele nie podlegające błędowi, o wszelkim poznaniu uzyskanym na skutek autentycznych studiów, myśli i samej kontemplacji mówi się jako o „ostatecznych celach”, ponieważ twierdzi się, że posiadają to, co ostateczne za swój cel.

Należy dokonać rozróżnienia w terminach pośredniego i bezpośredniego [poznania tego, co ostateczne]. Dzięki temu wszystkie rzeczy są rozpatrywane jako pozbawione powstawania. Poprawne poznanie informuje nas, że nie zostały one ustanowione jako powstające. Co więcej, to, co nie podlega sprawdzeniu, jest pozorną rzeczywistością.

W ten sposób zdolność rozróżniania zrodzona z myśli wzrasta pod wpływem logicznych operacji epistemicznych, które zaangażowały się w bezbłędne sprawdzenie rzeczywistości. Podobnie funkcjonuje [zdolność rozróżniania] zrodzona z kontemplacji, o której mówi się, że rozpatruje znaczenie rzeczywistości za pomocą zarówno bezpośredniej analizy, jak i tego, co zgadza się z jego podstawą.

Tę, która przestaje angażować się w znaczenie rzeczywistości, określa się mianem fałszywej analizy. Wszystkie postrzeżenia ujmujące fałszywe cechy, które przestają się koncentrować na znaczeniu rzeczywistości, zgodnie z ich usytuowaniem w opozycji do tej [rzeczywistości], są niezbadane. Nie stanowią [one] ani pozbawionej

cechy dyskursywności wiedzy nie wywiedzionej od zmysłów (*nirvikalpakajñāna*), ani zwykłego braku analizy. Dlatego też wszystkie rzeczy [posiadające] fałszywą naturę, których natury są dobrze znane, są jedynie pozorne. Co więcej, pozorne jest to, co jest akceptowane w świecie (*lokaprasiddha*); ponieważ te przedmioty, które są dobrze znane dla całego świata, są traktowane jako wyłącznie pozorne.

Nie każdy przedmiot pozostaje w zakresie wszystkich władz, ponieważ pewne [władze] postrzegają tylko niektóre [przedmioty]. Stąd wszystkie ustalenia determinujące uczynki i ich rezultaty itd., które cechuje nadmierna niejasność (*atiparokṣa*), pozostają wyłącznie w zakresie wszechwiedzącej gnozy. Ale inne [kwestie, które nie są „bezgranicznie niejasne”,] są [znane] przez pozostałe postrzeżenia (świadomość doczesna w przeciwieństwie do wszechwiedzącej gnozy).

Niektórzy autorzy siostry twierdzą, że w opozycji do tego, co jest dobrze znane, rzeczy, które są analizowane jako posiadające naturę przypisywania komuś czegoś i tak dalej, uważane są za [takie, które] istnieją jako błędne pozory (*mithyāsamvṛti*), ponieważ nie są dobrze znane [dla słusznej pozornej prawdy], jako dla tej, która jest analizowana na podstawie tego, co jest dobrze znane – na przykład,

„To nie jest jaźń ani byt.

Te zasady mają podstawę przyczynową” –

O tym mówi się, że istnieje jako słuszna pozorna prawda.

Dlatego też, chociaż autorzy siostry wypracowali wiele [rodzajów] własności, nie prowadzi to do tego, że rzeczy posiadają wiele własności, które są wzajemnie sprzeczne.

Znowu, iluzja jest synonimem tego, co pozorne, a nieprawda jest synonimem iluzji. Chociaż iluzoryczne obiekty posiadają naturę zdezorientowanego poznania, nie zachodzi żadna implikacja, że jest to poznanie, które byłoby [iluzoryczną] rzeczą [postrzeganą]. Dzieje się tak dlatego, że [kiedy zachodzi zmieszane poznanie,] pojawia się pozór, w którym ujmowana jest fałszywa cecha (*mithyākara*), i ponieważ [to, co] prawdziwe, i [to, co] fałszywe, jest w istocie [ze sobą] sprzeczne. Stąd, ponieważ to, czego natura jest fałszywa, może stać się prawdą [w takim stopniu, w jakim poznanie samo w sobie jest iluzją], poznanie nie powinno być ani zmieszane, ani o zróżnicowanej naturze; ponieważ nie byłoby istotowej sprzeczności w jednym [zjawisku].

Co się tyczy fałszywych natur, tak samo, ponieważ są fałszywe, i [zakładając ścisłą tożsamość świadomości i jej przedmiotu], poznanie nie byłoby prawdziwe, nawet w odniesieniu do jego stanu dezorientacji, ponieważ natury [świadomości i przedmiotu] muszą być bez wzajemnych odstępstw, i ponieważ, będąc pojedynczymi, nie mogą być one częściami (*avayava*), ani posiadaczami części (*avayavin*) [w odniesieniu jeden do drugiego]. Stąd, ponieważ poznanie także jest fałszywe [zgodnie tym opisem], jest ono całkiem odmienne od wewnętrznej konstytucji tego, co daje się poznać.

Przeciwko nominalizmowi

Funkcjonuje błędne mniemanie, jakoby to, co pozorne, było wyłącznie nominalne (*śabdamātra*), ale żaden następca Sugaty nie postrzega tego, co pozorne, za jedynie takie. Jak zostało to wyrażone w sutrze:

„Wszystkie spośród nich są tylko nazwami,
Trwając wyłącznie w percepcji.
Nie ma tutaj żadnego wyrażonego autora wypowiedzi.
Z wyjątkiem aktu ekspresji”.

[Powyższe słowa] wskazują na to, że wyrażenie i jego autor są zaangażowani jedynie w czynności operowania pojęciami; [a dzieje się tak po to], aby [można było] odrzucić doktrynę tych, którzy wyobrażają sobie, że wyrażenie jest wyłącznie substancjalną rzeczą, a znowu jego referent czymś innym. Tutaj bowiem „percepcja” (*saṃjñā*) jest aktem konceptualnym (*kalpanā*); i na tym właśnie polega istota czynności konceptualnej, która jest wyraźnie uwarunkowana przez słowo „nazwa” [użyte w tym wersie na oznaczenie] „aktu ekspresji”. Nie jest to przedmiot, który ukazuje się poznaniu poprzez słuch; ponieważ sam w sobie nie jest aktem ekspresji. Co więcej, gdyby [wszystko] się w tym wyczerpywało, wówczas wszystkie rzeczy nie jawiłyby się jako różne – jako widzialne formy itd. – i nie byłoby żadnego rozróżnienia *skandh*⁶

⁶ *Skandha (skandha)* – w doktrynie buddyjskiej pięć składowych elementów bytu (*rūpa*, „cielesna forma”; *vedanā*, „wrażenie”; *saṃjñā*, „percepcja”; *saṃskāra*, „zespół formacji”; *vijñāna*, „świadomość”, „zdolność myślenia”).

itd. Podobnie jak – w odniesieniu do wielu iluzorycznych osób – zachodzi zarzucane działanie istoty, której cechą jest obiektywna ogólność (*arthasāmānya*) [odnosząca się do] powtarzalnego terminu „osoba”, więc także w odniesieniu do rzeczy o tyle, o ile są one pozbawione istoty, w związku z tym, co w najwyższym stopniu obiektywne. To, co jest wyrażalne jako istota przesadnie przypisana temu, co w najwyższym stopniu obiektywne, jest tylko pozorne; ponieważ to, [co w najwyższym stopniu obiektywne] przekracza wszystkie omówienia (*prapañca*). Tak zostało powiedziane w sutrze (*Āryasaṃvṛtiparamārthanirdeśasūtra*, T. 179):

„O synu bogów! Jeżeli, w terminach tego, co w najwyższym stopniu obiektywne, prawda o tym, co jest takie właśnie (dosł.: w najwyższym stopniu obiektywne), byłaby istotą w zasięgu i w obrębie obszaru ciała, mowy i umysłu, wówczas nie zostałyby uznane to za prawdę, lecz byłoby wyłącznie prawdą pozorną. Ale przeciwnie, w terminach tego, co w najwyższym stopniu obiektywne, prawda o tym, co jest takie (dosł.: w najwyższym stopniu obiektywne), przekracza wszystkie znaki konwencjonalne”.

Co więcej, chwilowość rzeczy jest pozorna. Tym, co w najwyższym stopniu obiektywne, jest pustka (*śūnyatā*), która jest rozstrzygająca [w stosunku do] tych wszystkich rzeczy [posiadających] zmienną naturę, ich naturalny brak istoty. I to jest bezustanne, ponieważ stosuje się to w każdym czasie, [bez względu na to,] czy wzrastają *tathagaci*⁷.

Pozorny i epistemiczny autorytet

Jeśli to, co pozorne, jest autorytetem epistemicznym (*pramāṇa*), wówczas w jakim sensie jest to pozorne? Jeśli jednak nie jest ono autorytetem epistemicznym, w jaki sposób wówczas [może zostać] udowodniona na tej podstawie „bezinteresowność”?

⁷ *Tathagata (tathāgata)* – „bycie w takim stanie lub położeniu”, „bycie tym, który posiada taką jakość lub naturę”, „ten, który przychodzi i odchodzi w ten sam sposób/tą samą drogą [jak Budda, który go poprzedza]”, „buddysta”.

Ten [sprzeciw] nie jest właściwy; ponieważ, podobnie jak poznanie oparte na wnioskowaniu przebiega od ujęcia powszechnika, które jest fałszywe [w tym, że wszystkie powszechniki są konstrukcjami pojęciowymi], i stąd jest w istocie pozorne, tym niemniej uważa się je za autorytet epistemiczny do tego właśnie stopnia, że prowadzi do uzyskania zamierzonej, obiektywnej skuteczności (*arthakriyā*). W ten sam sposób pewne pozorne rzeczy, poza byciem fałszywymi w swojej własnej istocie, określane są mianem „autorytetów epistemicznych”, ponieważ nie są one zwodnicze w odniesieniu do światowych lub transcendentnych obiektów, zawdzięczając to dokładnie temu, co wychodzi na jaw w postępującym procesie [podejmowania] stosownych studiów, krytycznej refleksji itd. Również ich przeciwieństwa nie są epistemicznymi autorytetami. Wszystkie te rozróżnienia [dotyczące] autorytetu epistemicznego itd. są jedynie wymuszone przez konwencję (*vyavahāra*) – ponieważ zostało to ustanowione w *Komentarzu do kryteriów poznawczych (Pramāṇavārttika)* itd., pozostaje poza obecnym wywodem.

Ponadto wszystko, co jest pozorne, uległo ukonstytuowaniu jako nie będące w żadnym wypadku istotą rzeczy. Stąd asygnowanie tych pozornych obiektów, takich jak drzewa itd., zostało sensownie ustanowione jako będące tylko pozbawionym początku oraz substancji aktem samorównania. Także świadomość itd. nie jest substancjalna, ponieważ stanowi [czynnik] stojący z tym w sprzeczności. Stąd, w odniesieniu do tego, co jest dobrze znane, kiedy pozostawione bez sprawdzenia – wyolbrzymione własności powstawania, trwania i zniszczenia itd. – te są określane jako prawda pozorna, podobnie jak widziadła, marzenia, miasto gandharwów (*gandhārvanagara*), zaklęcia itd.

Jeśli chodzi o te hiperbolizowane atrybuty, takie jak powstawanie itd., to stwierdzenie ich nieobecności za pomocą autentycznego epistemicznego autorytetu jest prawdą i to prawdą o najwyższej obiektywności. Jak to zostało wyrażone w *Rozmowach o Dharmie (Dharmasaṅgīti T. 238)*:

„Nieobecność powstawania jest prawdą. Zasady, takie jak powstawanie, stanowią przestrzeń dla nieprawdy, fałszywości i oszustwa”.

Ponieważ nieobecność powstawania współgra z tym, co w najwyższym stopniu obiektywne, mówi się o tym jako o takim (w najwyższym stopniu obiektywnym), ale w rzeczywistości takie nie jest; ponieważ w rzeczywistości (*vastutas*), to, co w najwyższym stopniu obiektywne, przekracza wszystkie omówienia. Chociaż nieobecność powstawania sama zgoła nie podlega przyswojeniu [jako najwyższa] we wszystkich aspektach, niemniej jednak, zawdzięczając to konwencjonalnemu użyciu (*vyavahāraśāt*), podaje się, że rzeczywistość uwarunkowanych rzeczy jest bez wyjątku bezwarunkowa. Ponieważ zarówno powstawanie, jak i jego nieobecność, pozostają w każdym czasie, mówi się o nich także, że są nieuwarunkowane, ale nie należy mówić, że [tym, co najwyższe,] jest istota ich dwóch; ponieważ charakteryzuje się to jako przekraczające wszystkie istoty. Jak to zostało powiedziane w *Wielkiej sutrze o narodzinach doskonałości* (*Mahāprasādotpādanasūtra*):

„Niezrealizowana nigdzie indziej, spokojna,
Niedopracowana przez omówienia,
Bezpojęciowa, niezróżnicowana –
To jest charakterystyka ‘będącej taką’ (*tathatā*)”.

Tak więc, istnieją dwadzieścia dwa tylko pozorne [typy] doskonalenia [oświeconego] umysłu (*cittotpādana*), razem z [ich] poszczególnymi [podziałami]. I tak to jest, co więcej, [w tym kontekście], że „indywiduum”, „kwalifikacja”, „atrybut” i „zasada” nie różnią się pod względem znaczenia; a także pod względem znaczenia nie różnią się [wyrażenia:] „uszczerbowiony”, „obdarzony jakościami”, „podłoże atrybutów” oraz „podłoże zasad”.

Kiedy tylko dzięki uchwyceniu indywiduum, posiadającego swoistą własność (*svalakṣaṇa*), termin [oznaczający] zasadę zostaje użyty do wyrażenia jej (dosł. zasady) podłoża, w tym czasie zostaje ona (dosł. zasada) pozornie opisana jako „rzeczywistość” (*dharmatā*) – to określenie znaczenia mowy (*śabdārtha*) wyłącza się z [systemu] znaków (*saṅketa*). Znaczenie mowy może być twierdzące lub przeczące. Co więcej, mogą one zostać zrozumiane natychmiast na podstawie mowy, która wyraża afirmację, jak w przypadku [rozumienia opisu:] „[kwiat] nieskazitelny, biały, o stu płatkach”, [który wyrasta] ze [słyszenia] wyrażenia „biały lotos”. Poznanie, wywołane przez

wyrażenie, posiada jako swój przedmiot konkretny byt, który jest pozbawiony wyolbrzymionego atrybutu. Z tego konkretnego powodu dochodzi do wykluczenia obcych [czynników] (*anyāpoha*), których intencja wyzuta jest z takich składników jak rodzaj i właśnie bytu odnoszącego się do intencjonalnego przedmiotu. Co więcej, jeśli ktoś sprzeciwiłby się, że – ponieważ nie istnieje żaden byt odpowiadający przedmiotowi – [konkretny] przedmiot wykluczenia musi być przedmiotem, który jest niebytem, wówczas w odniesieniu do tego, także podmiot, zgodnie z samopotwierdzeniem, [pojmuje] jego intencjonalny obiekt jako przedmiot, nawet jeśli w rzeczywistości nie ma żadnego przedmiotu. I nawet do tego stopnia, w jakim podmiot jest zorientowany na obiekt, nie dzieje się tak we wszystkich przypadkach, ale raczej [kiedy zachodzi akt intencjonalny], którego istota jest ograniczana przez pojedynczy czynnik różnicujący. [Innymi słowy, pojęcie aktu determinowane jest przez to, co wyłącza.]

Ten aspekt bytu, którego natura pozbawiona jest heterogeniczności, stanowi jego konceptualną skalę, [odnoszącą się do] znaczenia wyrażenia. Jak to zostało powiedziane:

„Jak byt, który nie podlega sprawdzeniu,
Może stać się przedmiotem stwierdzenia?”.

Stąd, ponieważ [w tym przypadku] inne wyrażenia mogą się stosować, [tylko] ta natura, która eliminuje każdą heterogeniczną kategorię, jest aspektem bytu, [odnoszącym się] do znaczenia wyrażenia. Wszystkie konwencjonalne użycia – negacje i afirmacje – mają tę jedyną jako swoją bazę, dzięki obecności tego [aspektu bytu], i czego nieobecność jest heterogeniczna i pozbawiona tego [samego aspektu].

Ponieważ negacja predykatu (*paryudāsapraṭiṣedha*) posiada naturę eliminacji [pewnego predykatu lub kwalifikatora], zatem nie jest to tylko nieobecność, kiedy negacja zostaje uchwycona i wyrażona poprzez wypowiedź – pojawia się wówczas wyłącznie wyrażenie różnicy. Tak jak negatywna wypowiedź eliminuje cechę przypisaną w sposób przesadny, wyrażając ją w terminach, które wymagają potwierdzenia, i podczas gdy egzystencjalna negacja (*prasajyapraṭiṣedha*), której naturą jest brak jakiegokolwiek istoty, wymaga „braku rzeczy”, w ten sam sposób stwierdzenie wyraża

pozytywną istotę, ale bez przeoczenia istoty zróżnicowanej, która staje w opozycji do tego, [co jest stwierdzone] w stosunku do tego, co odmienne.

Z tych powodów założone znaczenie dla słuchacza może stanowić nacechowaną w sposób pozbawiony restrykcji konwencję, w tym, że uniemożliwia inne jakości, tak jak wtedy, [gdy mówi się o] „niesubstancjalności” lub „pustości” świadomości. Jednak w terminach tego, co w najwyższym stopniu obiektywne, ponieważ zasady, takie jak świadomość i rzeczywistość, która jest pustką, są pozbawione substancjalnej natury, nie istnieje w tym wypadku ani nacechowanie, ani nieobecność nacechowania.

„W badaniu tego, co w najwyższym stopniu obiektywne,
Takie [jakości] nie zostają ustanowione.
To w pozornym słowie i znaczeniu tkwi [przyczyna tego,]
Że rzeczywistość i stan bycia innym są negowane”.

Co więcej, mówi:

„Ponieważ zróżnicowanie pozbawione jest istoty,
Nie może istnieć analiza podobieństwa lub różnicy”.

Stąd, uwarunkowane właściwości, takie jako biel księżyca itd., stanowią najwyższą właściwość w jedności równej pod względem zasięgu temu, co pozorne, [a] co jest całkowicie niewyraźne w terminach samo-tożsamości lub odmienności. Dzieje się tak dlatego, że tylko w odniesieniu do bytu można mówić o pojęciu samo-tożsamości lub odmienności i ogólną właściwością tego, co w najwyższym stopniu obiektywne, jest to, że – ponieważ dzieje się to bez istoty bytu – jest to całkowicie niewyraźne w terminach samo-tożsamości lub odmienności. Tam bowiem, gdzie pojawia się istniejący byt, tam wyłaniają się koncepcje samo-tożsamości lub odmienności. Nie jest jednak istotne, że te dane byty pozbawione są substancjalnej natury – nie implikuje to żadnych sprzeczności.

To, co w najwyższym stopniu obiektywne, czego naturą jest wiedza intuicyjna (*jñānātmakaparamārtha*), co więcej, czego właściwością jest „takość”, która posiada ten sam zakres co rzeczy pozorne, utrzymywane jest wyjątkowo jako cecha tego, co

w najwyższym stopniu obiektywne; bowiem jak mówi się w *Doskonałości Wiedzy*:

„Subhūti! Co jest pozorne na świecie (*lokasaṁvṛti*), nie jest jedną rzeczą, a to, co w najwyższym stopniu obiektywne – inną; ponieważ to właśnie ‘takość’ tego, co pozorne na świecie, jest ‘takością’ tego, co w najwyższym stopniu obiektywne”.

Stąd, z tego powodu to, co w najwyższym stopniu obiektywne, czego naturą jest wiedza intuicyjna, nie różni się niczym od zjawiska itd., to jest także prawdziwa istota słusznej pozornej rzeczywistości. Ponieważ pozostaje to w zgodzie z realizacją tego, co właśnie istnieje, to jest to także prawdziwa istota tego, co w najwyższym stopniu obiektywne. Choć implikuje to różnicę w znaczeniu, w odniesieniu do każdej, [to jednak] nie ma istotnej sprzeczności pomiędzy [nimi] dwoma. Stąd, ustalenia różnych zasad i umiejscowienia zasad itd. są tylko konwencjonalne – poprzez afirmowanie tego w najdobitniejszy sposób kultywowanie [oświeconych] dążeń itd. nie jest ani nacechowane ani pozbawione nacechowania.

Przełożyła i opracowała Małgorzata Glinicka

ABSTRACT

This is a selected translation drawn from *Munimatālaṅkāra* (*The Ornament of the Sage's Intention*), authored by Abhayākaragupta (c. 1100), one of the last great masters of Buddhism in India. He wrote on most major areas of Buddhist practice and thought (Mahāyāna doctrine and the path, Tantric ritual and meditation). The text does not appear to survive in the original Sanskrit. It was translated by the author's Tibetan disciple Dpang-zho Gsal-ba-grags in Nalanda, and later revised by Dpang Lo-tśā-ba Blo-gros-brtan-pa (1276–1342).

The passage chosen here is drawn from the final section of the lengthy first chapter of *Munimatālaṅkāra*, entitled the "appearance of the enlightened mind". The chapter traces the course of the path from the initial cultivation of the aspiration to enlightenment through to the development of discernment, or wisdom. The analysis of the two truths is introduced in this context.