

Anna Mandrela

Tomistyczna filozofia bytu i buddyjska filozofia pustki

Rocznik Tomistyczny 4, 215-238

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tomistyczna filozofia bytu i buddyjska filozofia pustki

Słowa kluczowe: buddyzm, chrześcijaństwo, tomizm, pustka,
Kościół katolicki i buddyzm

Celem tego artykułu jest wykazanie różnic między podstawowymi metafizycznymi założeniami filozofii chrześcijańskiej zawartej w dziełach św. Tomasza z Akwinu oraz myślą buddyjską.

Na wstępie należy zaznaczyć, że pisanie o metafizyce buddyjskiej jest sprawą trudną z kilku powodów. Buddyzm jest podzielony na wiele szkół, z których każda wyciąga inne filozoficzne konsekwencje z nauk Buddy. Do dwóch najstarszych tradycji buddyjskich nale-

żą hinajana i mahajana, a każda z nich dzieli się na kolejne szkoły¹. Każdy z tych odłamów wykształcił inny sposób rozumienia bytu, rzeczywistości i nirwany. Kolejnym problemem, jaki należy na wstępie zaznaczyć, jest pytanie o to, czy w ogóle możemy mówić

¹ Do innych znanych odłamów buddyzmu należą m.in. buddyzm zen i buddyzm Diamentowej Drogi. W buddyzmie hinajana podstawowym celem człowieka jest ucieczka od cierpienia i osiągnięcie stanu nirwany, natomiast w buddyzmie mahajana człowiek chce pozbyć się cierpienia, ale chce też, by tego samego doświadczyli inni. Stąd w buddyzmie mahajana pojawia się ideał bodhisattwy, który po osiągnięciu stanu nirwany powraca na ziemię, aby prowadzić innych do oświecenia. Jeśli chodzi o różnice ontologiczne pomiędzy tymi dwoma odłamami buddyzmu, to w hinajanie znajdujemy ontologiczny pluralizm: rzeczywistość składa się z wielu niezależnych od siebie elementów (dharma), które nie mają swojej przyczyny. Buddyzm mahajana jest natomiast monizmem – dla oświeconego umysłu wszystkie byty są jednym, a między nimi nie ma różnic. Zob. R. Corless, P. F. Knitter, *Buddhist emptiness and Christian Trinity*, New Jersey 1990, s. 45.

o filozofii i metafizyce buddyjskiej². Słowo „filozof” oznacza miłośnika mądrości, a metafizyka jest nauką o bycie. Filozofia grecka zrodziła się właśnie z poszukiwania mądrości i z potrzeby odpowiedzi na podstawowe pytania: „co istnieje?”, „jaka jest zasada rzeczy?”, „czym jest byt?” Filozofowie odrzucali mitologię i starali się szukać rozwiązań przy użyciu rozumu. Natomiast przedstawiciele buddyzmu bardzo często podkreślają, że celem nauczania Buddy nie jest odpowiedź na pytania metafizyczne, ale wskazanie praktycznej recepty na pozbycie się cierpienia³. Siddhartha Gautama zaczyna swoje rozważania od pytań: „czym jest cierpienie?” i „jak przestać cierpieć?”⁴ Widzimy tu zupełnie inną motywację niż w filozofii zachodniej, gdzie podstawowym celem jest poznanie prawdy, a nie sposobu na wyzwolenie się z cierpień. Z drugiej strony w pismach buddyjskich znajdujemy bardzo wiele rozważań na temat typowych dla metafizyki pojęć takich jak: byt, nicność i istnienie. Wiesław Kurpiewski stwierdza, że nie ma

żadnego powodu, aby wykreślać metafizykę z myśli buddyjskiej⁵. Ta buddyjska metafizyka nie jest jednak nauką pierwszą, ale jedynie efektem ubocznym i narzędziem służącym do opisanie konkretnej metody wyzwolenia duszy z kręgu samsary, czyli kręgu nieustannych narodzin i śmierci. Ma to związek ze wschodnią koncepcją reinkarnacji, która jest obca myśli chrześcijańskiej. Należy też zadać pytanie o to, czy w filozofii chrześcijańskiej i buddyjskiej pojęcia takie jak: jedność, byt i nicność mają identyczne znaczenie czy też zupełnie różne. Mimo powyższych trudności warto podjąć próbę porównania metafizycznych założeń obu filozofii. Temat jest tak obszerny, że dokonanie głębszej analizy wymagałoby długiej pracy badawczej, której efektem mogłoby być powstanie całkiem obszernej książki. W niniejszym artykule nie sposób wyczerpać tego zagadnienia, zostaną tu jedynie zaprezentowane wybrane elementy, które wykażą podstawowe różnice w myśli buddyjskiej i tomistycznej.

² „Ontologia jest tak podstawowym działem filozofii, że – mimo wszystkich zastrzeżeń związanych z charakterem buddyjskiej filozofii – nie ma wystarczającego powodu, by wykreślać ją ze słownika buddyjskiej filozofii. Ontologia odnosi się do najbardziej fundamentalnych zasad buddyzmu. O ontologii możemy w buddyzmie mówić przynajmniej w takim znaczeniu, że cały zakres terminów i doktrynalnych formuł sutr i komentarzy do nich w tekstach hinajany, a szczególnie mahajany ma wyraźnie ontologiczny charakter”. W. Kurpiewski, *Ontologia w ujęciu komparatywnym – myśl europejska i buddyjska. Wybrane zagadnienia*, „Studia Humanistyczne” 3 (2005), s. 5; http://journals.bg.agh.edu.pl/STUDIA/2005/SH_2005_02.pdf (dostęp: 4 czerwca 2014).

³ W. Kurpiewski zwraca uwagę na fakt, że metafizyka w ujęciu buddyjskim ma charakter soteriologiczny w odróżnieniu od myśli europejskiej, która jest zasadniczo niesoteriologiczna. Zob. tamże.

⁴ Powstanie buddyzmu przypisuje się naukom Siddharthy Gautamy, który zastanawiał się nad przyczyną cierpienia, choroby i śmierci. Gautama spędził sześć lat na uprawianiu ascetycznych praktyk w stylu dżinijskim, po czym uznając je za nieskuteczne, porzucił ascezę i przez 45 lat krzewił swoje własne nauki w Indiach. Zob. V. Zoltz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007.

⁵ Zob. W. Kurpiewski, dz. cyt., s. 22-24

Metoda badawcza tej pracy polegała w pierwszej kolejności na porównaniu myśli kilku odłamów buddyzmu (hinajany, mahajany oraz buddyzmu zen), a następnie na skonfrontowaniu ich z filozofią tomistyczną. Choć różnie szkoły buddyjskie wypracowały odrębne rozumienia nicości oraz tego, co istnieje, to we wszystkich tych odmianach można dostrzec jakąś część wspólną, którą charakteryzuje przede wszystkim: nadanie nicości wartości pozytywnej, odrzucenie zasady niesprzeczności, krytyka po-

jęcia istoty, istnienia i substancji, anty-realizm oraz pragnienie wykroczenia poza wielość zjawisk jednostkowych. Warto zauważyć, że każdy z tych elementów myśli buddyjskiej jest całkowitym zaprzeczeniem metafizyki tomistycznej, która opiera się na pojęciach istoty, istnienia, substancji, a także na realizmie poznawczym oraz respektowaniu zasady niesprzeczności i wielości zjawisk istniejących w świecie. Aby wykazać te różnice, przyjrzyjmy się każdemu z tych punktów

I. Nicość

W filozofii chrześcijańskiej nicość jest wspominana w kilku kontekstach, ale w żadnym z nich nie ma ona przypisanej wartości pozytywnej. Nicość ma wartość neutralną, np. gdy św. Tomasz z Akwinu pisze o stworzeniu *ex nihilo*, wskazuje na fakt, że Bóg nie stworzył świata ze swojej substancji. Bóg nie mógł stworzyć świata z jakiejś materii, która by wcześniej istniała, bo tylko sam Bóg może istnieć odwiecznie. Św. Tomasz tłumaczy, że człowiek nie potrafi stworzyć z niczego, a jedynie przekształcać gotową materię (np. zbudować dom z drewna). Jedynie Bóg potrafi stwarzać z niczego, ponieważ jest wszechmocny, ponieważ jego natura jest nieskończona i ponieważ w odróżnieniu od rzeczy stworzonych, które składają się z aktu i możliwości, Bóg jest czystym aktem. Te wartości przypisane Bogu sprawiają, że

potrafi On stwarzać z niebytu rozumianego za Parmenidesem jako coś co, po prostu nie istnieje. „Swoim działaniem Bóg stwarza cały samoistny byt, bez założenia czegokolwiek, jako ten, kto jest zasadą całego bytu i działa całym sobą. Dlatego też może uczynić coś z niczego, a to Jego działanie nazywa się stworzeniem”⁶.

Nihil nie może posiadać żadnej wartości, ani pozytywnej, ani negatywnej, ponieważ wcale nie istnieje. Możemy stwierdzić, że w tym kontekście nicość ma wartość całkowicie neutralną. W ujęciu św. Augustyna oraz św. Tomasza z Akwinu zło nie jest żadną istotą ani fizycznie istniejącym bytem, a zatem w żadnym wypadku nie możemy powiedzieć, że dobry Bóg tworzy świat ze złej nicości⁷. Nicość nie może być też dobra, ponieważ tylko o tym, co istnieje, mo-

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, tłum. M. Antczak i in., t. II, Kęty 2009, s. 61.

⁷ „Zgodnie z zasadą wyrażoną przez Dionizego: „Malum non est existens neque bonum”. Zob. É. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 224-225.

zemy mówić, że jest dobre⁸. Jednak chociaż nicość sama w sobie nie ma żadnej wartości, to w porównaniu z bytem powołanym do życia na pewno będzie czymś gorszym, ponieważ wszystko, co istnieje, jest dobre, a zło jest brakiem dobra. *Nihil* będzie więc gorsze od tego, co istnieje, ponieważ brakuje mu dobra, a nie dlatego, że istnieje jako jakiś zły byt. Rozpatrywane w kategoriach metafizycznych *nihil* ma wartość neutralną, jednak gdy używamy tego pojęcia do wskazania na brak dobra, wtedy nicości przypisuje się wartość negatywną. Np. świadome oddalenie się człowieka od dobrego stworzenia i chęć powrotu do nicości (np. samobójstwo) będzie czymś moralnie złym, ponieważ w ten sposób człowiek odrzuca dobry dar stworzenia. Mówimy też, że zgniły owoc jest zły w porównaniu z dojrzałym owo-

cem – jest zły tylko w tym względzie, że brakuje mu czegoś, co z natury powinien posiadać⁹.

Zgodnie z filozofią tomistyczną to, co nie istnieje, nie może posiadać żadnej wartości. Natomiast w buddyzmie pustka staje się ostatecznym celem, czymś, co ma wartość pozytywną, ponieważ brak cierpienia jest lepszy od cierpienia, a tylko stan pustki przynosi pełne wyzwolenie z cierpień. Człowiek cierpi, gdy jest przywiązany do swojego *ego*, do innych ludzi oraz przedmiotów materialnych¹⁰. Pustka, która oznacza brak przywiązania i wyzwolenie z kręgu narodzin i śmierci, będzie zatem czymś, co ma wartość pozytywną. Tak rozumiana nicość dla buddysty jest: szczęściem, wyzwoleniem i spokojem, a zatem musi być czymś pozytywnym¹¹. W filozofii zen nicość jest po prostu stanem mentalnym,

⁸ „Wyraz «zło» może oznaczać tylko pewną nieobecność dobra i bytu, gdyż skoro byt jako taki jest dobrem, brak jednego pociąga za sobą z konieczności brak drugiego. Zło jest więc – jeśli wolno się tak wyrazić – rzeczywistością wyłącznie negatywną; ściślej mówiąc, nie jest ono w żadnym stopniu ani istotą, ani rzeczywistością”. Tamże, s. 225.

⁹ „To, co nazywamy złem, sprowadza się do braku pewnej właściwości, którą substancja danej rzeczy powinna z natury posiadać. Kiedy stwierdzamy, że człowiek nie ma skrzydeł, nie sądzimy, że jest to zło, ponieważ do natury ciała ludzkiego nie przynależą skrzydła. [...] Natomiast jest dla człowieka złem nie mieć rąk, choć nie jest to wcale złem dla ptaka. Wyrażenie «brak czegoś» w jego ścisłym i właściwym znaczeniu oznacza właściwie nieobecność lub pozbawienie tego, co danemu bytowi z natury powinno przysługiwać”. Tamże.

¹⁰ „The First Noble Truth is that of the fact of suffering. Birth is suffering, decay is suffering; illness... death... presence of objects we hate... separation from objects we love... not to obtain what we desire is suffering. Briefly, the five – fold clinging to existence is suffering. (The five-fold clinging refers to the condition of individuality or the components of the empirical personality: body, feeling, perception, will and reason)”. [„Pierwsza szlachetna prawda dotyczy faktu cierpienia. Narodziny są cierpieniem, przemijanie jest cierpieniem, choroba... śmierć... obecność rzeczy, których nienawidzimy... rozłąka z przedmiotami naszej miłości... nie otrzymać tego, czego się pożąda jest cierpieniem. W skrócie, pięć skupisk istnienia związanych z przywiązaniem powoduje cierpienie. (Te pięć skupisk odnosi się do kondycji jednostki lub do cech empirycznej osobowości są to: ciało, uczucia, percepcja, wola i rozum)”. F. H. Ross, *The meaning of life in Hinduism and Buddhism*, London 1952, s. 85-86 (tłum. moje – A. M.).

¹¹ „Nirwana jest trwałym wyzwoleniem, które jest szczęściem i prawdziwym uspokojeniem, niezakłócanym falami przeszkadzających uczuć”. M. Seegers, *Podstawowe pojęcia buddyjskie*, tłum. J. Łazicki, Olsztyn 2002, s. 32.

natomiast dla buddyzmu hinajany nirwana jest realnie istniejącym miejscem, do którego udaje się dusza, która osiągnęła oświecenie i wyrwała się z kręgu wcieleń. Zdaniem Krzysztofa Jakubczaka to właśnie nauka hinajany jest uważana za tę, której najtrudniej jest odeprzeć zarzut nihilizmu¹².

Nie ma wątpliwości, że większość szkół buddyzmu w pewien sposób wychwala nicość, co jest sytuacją nie do zaakceptowania dla filozofa chrześcijańskiego¹³. Już Budda musiał odpierać stawiane mu zarzuty nihilizmu i z tych zarzutów buddyzm próbuje się bronić do dzisiaj. Filozofia buddyjska znajduje swoich gorliwych obrońców starających się odpierać zarzuty nihilizmu, np. Artur Przybysławski twierdzi, że filozofia buddyjska, która naucza o dwudziestu rodzajach pustki musi być czymś więcej

niż bezbarwną nicością i negacją¹⁴. Oczywiście nie można buddyjskiego nihilizmu traktować w sposób, w jakim zrozumieli go np. europejscy artyści epoki *Fin de Siècle*, którzy twierdząc, że świat jest pozbawiony sensu, używali narkotyków, a często pozbawiali się życia¹⁵. Samobójstwo czy uzależnienie od narkotyków byłoby dla buddyjskiego mnicha oznaką ignorancji i skutkowałoby negatywną karmą w kolejnym wcieleniu, a w rezultacie oddaleniem się od upragnionej nirwany. W buddyzmie do pustki dochodzi się poprzez medytację – praktykę uważności oraz współczucia, a nie poprzez zabijanie ciała. Chodzi nie tyle o to, aby pozbawić się życia, ale wyjść poza krąg samsary związany z kolejnymi wcieleniami. Dla buddystów pustka jest czymś pozytywnym, jest radością i wyzwoleniem, dlatego ich nihi-

¹² „Wracając do kwestii nirwany po śmierci, sądzę, że jeśli przyjmujemy wykładnie nauki Buddy zaproponowane przez przywołane tu szkoły hinajany, to zarzuty o nihilizm stawiane Buddzie okazały się całkowicie uzasadnione. Jeżeli opisy samsary i nirwany potraktujemy jako opisy różnych sposobów istnienia, różnych sfer bytu, co więcej – sfer bytu całkowicie ze sobą niezwiązanych, to nie uda się uniknąć nihilistycznych konsekwencji. Jeżeli nirwana jest sferą bytu całkowicie odmienną od sfery samsary i jeżeli samsara w swoim istnieniu w żaden sposób nie jest zakotwiczona w bycie nirwany, tzn. jeżeli istoty istniejące w samsarze, w swoim bycie, w najgłębszych warstwach swojego bytu nie wykraczają poza samsarę, to jak można sensownie twierdzić, że osiągnięcie nirwany w chwili śmierci oznacza coś więcej niż całkowite ustanie samsarycznego istnienia, niż przerwanie zaklętego kręgu odrodzeń”. K. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w tradycji buddyjskiej*, w: *Między wiarą a gnozą – doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. K. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 230-231.

¹³ „Wszystko, co jest godne pożądania, jest dobrem; otóż każda natura pożąda swego własnego istnienia i swej własnej doskonałości; zatem doskonałość i byt wszelkiej natury są prawdziwymi dobrami”. É. Gilson, dz. cyt., s. 225.

¹⁴ Zob. A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław 2009, s. 5.

¹⁵ W kulturze europejskiej słowo „nihilizm” kojarzy się z pesymizmem oraz kryzysem wartości. Według definicji encyklopedycznej nihilizm to: „skrajny pogląd, zgodnie z którym nie ma żadnego uzasadnienia dla wartości, a zwłaszcza wartości moralnych”, *Encyklopedia filozofii*, t. II, red. T. Honderich, Poznań 1999, s. 638. Taka definicja nihilizmu z pewnością nie ma odniesienia do filozofii buddyjskiej, gdzie nicość nie łączy się z pesymizmem, ale z radością. Nihilizm w buddyzmie można zdefiniować jako przypisanie temu, co nie istnieje, wartości pozytywnej. Jednak skoro nicość staje się czymś bardziej pozytywnym od narodzin i życia, to możemy się zastanawiać, czy takie metafizyczne założenia nie będą prowadzić do pesymizmu w codziennym życiu.

lizm nie jest pesymistyczny. W ten sposób próbują też oni odeprzeć zarzut nihilizmu, twierdząc, że pustka jest czymś pozytywnym, związanym z wyzwoleniem i radością, a nie stanem całkowicie pozbawionym sensu. Trzeba jednak zauważyć, że autorzy, którzy próbują bronić buddyzmu przed zarzutem nihilizmu, często sami są zafascynowani myślą buddyjską i pragną ją promować, co może utrudniać obiektywne podejście do tekstów źródłowych. Mimo argumentów, według których buddyjska pustka nie jest całkowicie tożsama z nicością, z całą pewnością buddyjskie dążenie do pustki, która nie posiada istoty ani substancji, jest czymś, co dla filozofii chrześcijańskiej byłoby herezją. To, co istnieje, musi być lepsze od tego, co nie istnieje, ponieważ to Bóg, który jest Najwyższym Bytem, zasługuje na chwałę i powinien być naszym celem, a nie pustka, która nie istnieje lub istnieje i nie istnieje zarazem. Bóg, objawiając się Mojżeszowi, mówi wyraźnie „Jam jest, który jest”: „Niezależnie od tego, jak można by określić i nazwać Boga, On sam powiedział, że należy go nazywać samym bytem (*ipsum esse*), tak jak gdyby to było Jego imię”¹⁶.

Możemy zadać pytanie, czy buddyjska pustka jest tym samym co chrześcijańskie *nihil*, z którego Bóg stwarza

świat. Z pozoru może się wydawać, że buddyjska pustka jest czymś innym niż nicność, ponieważ buddyści nadają pustce wartość pozytywną, a jednak cały czas wskazują na to, że jest ona brakiem bytu: „Ponieważ istnieje wielkie niebezpieczeństwo postrzegania pustki jako trwałej, absolutnie i prawdziwie istniejącej, Budda podkreślał, że ona również powinna być rozumiana jako nie posiadająca rzeczywistej egzystencji”¹⁷. Kolejną wskazówką dla zrozumienia buddyjskiej pustki może być sama etymologia słowa „nirwana”. Jak podaje Jakubczak nirwana: „jest to imiesłów bierny czasu przeszłego utworzony od *nir + va* («zdmuchnąć, zgasnąć, wygasnąć») znaczący dosłownie «zdmuchnięty, wygaszony». Ze względu na to etymologiczne znaczenie słowa stan nirwany często jest w tekstach buddyjskich porównywany do stanu gasnącego czy też wygaszonego ognia”¹⁸. Na tej podstawie możemy zaryzykować stwierdzenie, że dla buddyzmu (szczególnie w wersji hinajana) upragnionym ostatecznym celem jest ta sama nicność, z której w filozofii chrześcijańskiej Bóg stwarza świat¹⁹. A zatem z perspektywy chrześcijańskiej chęć powrotu do nicości byłaby bez wątpienia odrzuceniem daru, jakim jest stworzenie. Natomiast z perspektywy buddyzmu postawa chrześcijańska mogłaby

¹⁶ M. Kurdziałek, *O tak zwanej metafizyce Księgi Wyjścia*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 105.

¹⁷ W. Kurpiewski, dz. cyt., s. 35.

¹⁸ K. Jakubczak, dz. cyt., s. 225.

¹⁹ W myśli buddyjskiej znajdujemy jednak twierdzenie, że stan wyzwolenia nie jest ani nicością, ani jakimś konkretnym stanem związanym z realną egzystencją. Czym zatem jest? Buddyści sami mają problem z odpowiedzią na to pytanie. „Wyzwolenie nie jest ani nicością, ani też przejściem z ziemskiej bolesności do rajskiego błogostanu. Wyzwolenie jest uwolnieniem się od wszelkich ograniczeń świata empirycznego – przejściem z ograniczoności skończonego do nieograniczoności nieskończonego”. M. Mejer, *Buddyzm*, Warszawa 1980, s. 78.

być określona jako za bardzo przywiązana do pojęcia istnienia. Są to dwie zupełnie różne od siebie wizje świata. Buddyści pragną powrotu do nicości, ale czy taki powrót jest w ogóle możliwy z perspektywy teologii katolickiej?²⁰ Bóg stworzył człowieka na swój obraz

i podobieństwo, a więc obdarzył go duszą nieśmiertelną. Zatem człowiek, którego Bóg powołał do życia z nicości, nie może powrócić do całkowitej nicości. Dusza ludzka żyje wiecznie, a człowieka po śmierci spotka zbawienie lub potępienie.

2. Zasada niesprzeczności

Zwolennik buddyzmu mahajana pragnie wybierać drogę środka i dlatego odrzuca dwie skrajności bytu i niebytu oraz twierdzi, że pustka zarazem istnieje, jak i nie istnieje. Właśnie dzięki temu sformułowaniu Budda próbował bronić się przed zarzutem nihilizmu²¹. Jednak to poszukiwanie środka pomiędzy bytem a niebytem jest sprzeczne z podstawową zasadą filozofii zachodniej, która już od czasów Parmenidesa głosi, że byt jest, a niebytu nie ma:

Trzeba to mówić i myśleć: byt jest, albowiem jest byciem, nicość natomiast nim nie jest²².

Wielu badaczy właśnie w pracy Parmenidesa widzi źródła zasady niesprzecz-

ności, która potem zostanie sformułowana przez Arystotelesa i na której opiera się cała logika klasyczna²³. Św. Tomasz z Akwinu w swoich pracach przypisuje wielką wagę respektowaniu zasady niesprzeczności, co jest wyraźnie widoczne w jego tekstach:

[...] Wówczas coś musiałyby być wspólne bytowi i niebytowi, co jest niemożliwe²⁴.

Byt bowiem i niebyt nie mogą istnieć jednocześnie, a barwa i kształt mogą²⁵.

Na znaczenie zasady niesprzeczności u św. Tomasza z Akwinu zwraca też uwagę Adam Rosłan:

Istnienie, rozpatrywane samo w sobie, po prostu jest (istnieje). Jest czymś stałym

²⁰ Twierdzenie, że buddyzm dąży do nicości, spotka się pewnie z krytyką badaczy buddyzmu. Trudno jednoznacznie określić, czym jest upragniona nirwana buddyzmu. Polski badacz buddyzmu Marek Mejer wyróżnia w buddyzmie dwa rodzaje nirwany: tzw. nirwanę „z osadem”, osiągalną jeszcze za życia dzięki wyzbyciu się niewiedzy i przywiązania, oraz nirwanę „bez osadu”, którą wyzwolony osiąga po śmierci, a która jest unicestwieniem wszystkich elementów potoku życia. Szkoła madyamika krytykuje to stanowisko, podkreślając nieistotność wszystkich rzeczy. Zob. tamże.

²¹ W odpowiedzi na zarzut nihilizmu Budda odpowiedział, że wykłada wyłącznie o cierpieniu i o ustaniu cierpienia. Tym, co go interesuje, nie jest konkretna wizja świata, ale samo doświadczenie. Budda był motywowany przede wszystkim względami praktycznymi, a nie teoretycznymi. Chodziło o wyzwolenie się z cierpienia, a nie o sformułowanie filozoficznego wyjaśnienia świata. Zob. tamże.

²² Parmenides, Fragment B6, w: G. Realle, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. Zieliński, Lublin 2005, s. 141.

²³ Zob. G. Realle, dz. cyt., s. 142.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, dz. cyt., s. 61.

²⁵ Tamże, s. 73.

i niezmiennym w bycie. Nie może więc być mowy o jakimś „do-stwarzaniu istnienia czy jego uzupełnianiu. Wówczas bowiem zostałaby zakwestionowana zasada niesprzeczności. Jakis byt istniałby, a jednocześnie jego istnienie byłoby niepełne. W przypadku istnienia, tak samo jak w przypadku substancji, nie może być żadnego stopniowania”²⁶.

Filozofia chrześcijańska z pewnością nie jest drogą środka pomiędzy bytem i niebytem, ale ma jasno sprecyzowany cel, którym jest Najwyższy Byt, czyli Bóg. Natomiast buddyzm szkoły madhyamika proponuje nam drogę środka, która ma na celu rezygnowanie z dwóch skrajnych twierdzeń: że byt jest i że niebytu nie ma. W klasycznej filozofii zachodniej zasada niesprzeczności jest niepodważalnym prawem, natomiast w buddyzmie madhyamika takim niepodważalnym prawem staje się zupełnie inna zasada zwana: *madhyamā pratipat*, która stwierdza, że „prawda leży «pośrodku», pomiędzy «jest» i «nie jest»”²⁷. Właśnie stąd wzięła się nazwa szkoły, której głównym przedstawicielem jest Nagardżuna. Jego

pogląd w kwestiach metafizyki brzmi następująco: „Mówić «istnieje» to chwycić się trwałości, mówić «nie istnieje» to pogląd anihilacji. Dlatego mędrzec nie opowiada się po stronie istnienia i nieistnienia”²⁸.

W innym fragmencie Nagardżuna sam zauważa, że umysł przyzwyczajony do logicznego myślenia ma problemu ze zrozumieniem zasad buddyzmu:

Powiedziane jest „istnieje”, „nie istnieje”
oraz „Tak istnieje, jak i nie istnieje” –
Niełatwo zrozumieć to, czego
Uczyli z rozmysłem Buddowie²⁹.

Z perspektywy zachodniej filozofii postawa Nagardżuny może wydawać się niedorzeczna, ponieważ jest ona odrzuceniem zasady niesprzeczności, zgodnie z którą nie jest możliwe, aby zarazem coś istniało i nie istniało³⁰. Wielu badaczy próbuje bronić argumentów buddyjskich, powołując się na badania współczesnej fizyki kwantowej³¹. Możemy jednak mieć wątpliwość, czy taka interpretacja eksperymentów fizyki kwantowej ma swoje uzasadnienie³². Z perspektywy metodologii nauk odrzucenie zasady niesprzecz-

²⁶ A. Roslan, *Rozumienie istnienia w „Summa contra gentiles” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 58.

²⁷ Zob. W. Kurpiewski, dz. cyt., s. 22.

²⁸ Nagardżuna, Przekład rozdziału 15 *MMK* i *Odwroćenie krytyki*, tłum. K. Jakubczak, w: A. Przybysławski, dz. cyt., s. 42.

²⁹ Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, tłum. A. Przybysławski, Kęty 2014, s. 86.

³⁰ W niektórych systemach buddyjskich twierdzenie, że „coś zarazem istnieje i nie istnieje”, nie musi oznaczać odrzucenia zasady niesprzeczności, ale raczej zwrócenie uwagi na pewien typ aspektowości. Np. dana rzecz istnieje jako zjawisko, ale nie istnieje jako substancja (buddyzm hinajana). Natomiast Nagardżuna w swoich tekstach wielokrotnie odrzuca samą zasadę niesprzeczności.

³¹ O powiązaniach między fizyką kwantową a buddyzmem wspomina wielokrotnie Dalajlama. Zob. XIV Dalajlama, *Wszechświat w atomie. Gdy nauka spotyka się z duchowością*, tłum. S. Musielak, Poznań 2006.

³² Buddyści bardzo często dla uargumentowania słuszności swoich teorii powołują się na badania fizyki kwantowej, można jednak mieć poważne wątpliwości, co do tego, czy taka filozoficzna interpretacja eksperymentów fizycznych jest usprawiedliwiona metodologicznie. Twierdzenie, że

ności zawsze będzie sprawiać problemy, ponieważ wewnętrzna niesprzeczność zdań jest jednym z kryteriów prawdziwości teorii naukowej³³.

Nawet jeśli nie wszystkie szkoły buddyzmu odrzucają zasadę niesprzeczności wprost, to we wszystkich odłamach nauki Buddy można zauważyć myśl, która jest zupełnie sprzeczna z podstawową intuicją Parmenidesa. Twierdzenie, że nicieś jest istotą rzeczy, że pustka jest czymś pozytywnym oraz wskazywanie na dwadzieścia różnych rodzajów pustki jest cechą myślenia, które Parmenides z pewnością nazwałby drogą błędu. Ta droga błędu zdaniem Parmenidesa polega na dopuszczeniu niebytu obok bytu i dopuszczeniu możliwości przejścia od jednego do drugiego, i odwrotnie³⁴. Żaden z przedstawicieli filozofii buddyjskiej z pewnością nie odważyłby

się wypowiedzieć parmenidejskiego „byt jest”. Różne szkoły buddyjskie przyjmują natomiast jedno z kilku stanowisk:

1) Nie istnieją substancje ani dharmy (przelotne elementy), a wszystkie zjawiska są jedynie iluzją (buddyzm mahajana).

2) Nie istnieją substancje, natomiast zjawiska (dharmy) istnieją realnie, jednak należy je porzucić, aby dążyć do oświecenia (buddyzm hinajana)³⁵.

3) Wszystko zarówno istnieje, jak i nie istnieje (droga środka – szkoła madhyamika).

4) Stanowisko sceptyczne: nie można powiedzieć, czy coś istnieje, czy nie istnieje, dlatego należy się odciąć od wyrażania sądów w tej sprawie.

Powyższe stanowiska wyrażają zupełnie inną metafizykę od tej, jaką dała nam tradycja zachodnia związana z myślą

neutrony mają zarazem naturę cząstki i fali wcale nie musi być jednoznaczne z odrzuceniem zasady niesprzeczności i stwierdzeniem, że coś zarazem istnieje i nie istnieje. Możemy przecież przyjąć, że zarówno cząstka, jak i fala są pewnym rodzajem bytu. Być może moglibyśmy też eksperymentem fizyki kwantowej nadać interpretację zgodną z pojęciem formy i materii św. Tomasza z Akwinu. Temat ten z pewnością wymagałby długiej pracy badawczej.

³³ O zasadzie niesprzeczności w metodologii nauk zob. A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006. Od czasów Arystotelesa zasada niesprzeczności była niekwestionowanym prawem logicznym. To prawo zostało bardzo silnie zakwestionowane przez Hegla. W ostatnich wiekach zaczęły powstawać próby stworzenia systemów logicznych, które mają bardziej liberalny stosunek do zasady niesprzeczności lub całkowicie ją odrzucają. Jednak obrońcy zasady niesprzeczności zauważają, że jej odrzucenie jest problematyczne, nawet gdy mamy do czynienia z przedmiotami czysto intencjonalnymi i fikcyjnymi: „Myślowa konstrukcja czysto intencjonalnego, wewnętrznie sprzecznego stanu rzeczy napotyka zasadnicze trudności. Każdorazowe pomyślenie stanu rzeczy $\sim p$ znosi pomyślany wcześniej stan rzeczy p . Próba pomyślenia stanu rzeczy opisywanego przez koniunkcję $p \wedge \sim p$ prowadzi do paraliżu operacji myślowych i w konsekwencji do zawieszenia mentalnej mocy konstituowania intencjonalnych stanów rzeczy. [...] Jeżeli tak, to o tzw. przedmiotach sprzecznych nie można myśleć pomimo istnienia silnego złudzenia językowego”. Zob. R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności*, Lublin 2000, s. 401.

³⁴ „Tylko ta jedna opowieść o drodze, że jest, pozostaje. [...] Jakże i skąd miałby wyrósć? Otóż nie pozwolę mówić i myśleć, że z niebytu, gdyż ani wyrazić, ani zrozumieć nie można owego nie jest”. Fragment 28 B 8, w: G. Realle, dz. cyt., s. 143.

³⁵ Na temat różnic pomiędzy systemem hinajana i mahajana zob. F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*, cz. I, Lublin 1990, s. 126-128.

Parmenidesa, Arystotelesa i św. Tomasa z Akwinu. Kurpiewski dochodzi do podobnych wniosków, stwierdzając, że w buddyzmie nie można mówić o metafizyce rozumianej w znaczeniu parmenidejskim czy arystotelesowskim, a raczej o metafizyce negatywnej czy transcendentnej. Buddyjska metafizyka staje się wyrazem sprzeciwu wobec metafizyki nakierowanej jedynie na byt. Tutaj pustka nie jest jedynie negacją lub brakiem, ale zyskuje znaczenie pełnoprawnej kategorii metafizycznej³⁶.

Św. Tomasz z Akwinu wielokrotnie pisze o wszechmocy Boga. W tym miejscu nasuwa się pytanie: czy Bóg, który jest wszechmocny, nie mógłby sprawić czegoś, co zarazem istniałoby oraz nie istniało? Zdaniem Akwinaty jest to nie-

możliwe, ale nie dlatego, że Bóg nie mógłby tego uczynić ze względu na słabość swej mocy, ale z powodu ułomności takiej hipotetycznej rzeczy. Ponieważ Bóg jest Najwyższym Bytem, Jego działanie może zmierzać jedynie do bytu, a tylko następnie do niebytu. Właśnie z tego powodu Bóg nie sprawia, by twierdzenie i przeczenie były zarazem prawdziwe. Jak zauważa Akwinata:

moc Boża jako taka rozciąga się na te wszystkie przedmioty, które nie zawierają w sobie sprzeczności [...]. Tego zaś, co zawiera sprzeczność, Bóg nie może; jest to zresztą niemożliwe samo w sobie. Pozostaje zatem twierdzić, że moc Boga rozciąga się na to, co jest możliwe samo w sobie. Takim jest zaś to, co nie zawiera w sobie sprzeczności³⁷.

3. Krytyka pojęcia istnienia, istoty i substancji

Pojęcia istoty, istnienia i substancji są kluczowe dla filozofii scholastycznej. Odrzucając je, myśliciele buddyjscy porzucają wszystkie podstawowe pojęcia, na których jest zbudowana filozofia tomistyczna. Jak pisze Shunruy Suzuki:

Jeżeli chcecie zrozumieć buddyzm, konieczną rzeczą jest porzucić wszystkie z góry powzięte wyobrażenia. Na początek musicie porzucić pojęcie substancjonalności lub istnienia. Zwyczajny pogląd na życie jest mocno zakorzeniony w pojęciu

istnienia. Dla większości ludzi wszystko istnieje; myślą, że to, co widzą i słyszą, istnieje. Oczywiście ptak, którego widzimy i słyszymy, istnieje. Istnieje, ale to, co ja przez to rozumiem, może nie być dokładnie tym, co rozumiecie wy. Buddyjskie rozumienie życia zawiera w sobie istnienie, jak i nieistnienie. Ptak jednocześnie istnieje i nie istnieje. Mówimy, że pogląd na życie oparty wyłącznie na samym istnieniu jest heretycki. Jeśli bierzecie rzeczy zbyt poważnie, tak jakby istniały substancjonal-

³⁶ Zob. W. Kurpiewski, dz. cyt., s. 22.

³⁷ „[...] potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa obiecta se extendit quae contradictionem non implicant [...]. Ea vero quae contradictionem implicant Deus non potest; quae quidem sunt impossibilia secundum se. Relinquitur ergo quod Dei potentia ad ea se extendat quae sunt possibilia secundum se. Haec autem sunt quae contradictionem non implicant”. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I: *O mocy Boga, O mocy rodzenia*, tłum. Z. Bomert, J. Kaniewski i in., Kęty 2008, s. 182-183.

nie czy stale, jesteście heretykami. Być może większość ludzi jest heretykami. Mówimy, że prawdziwe istnienie wyłania się z pustki i ponownie do pustki powraca. To, co wyłania się z pustki, jest prawdziwym istnieniem. Musimy przejść przez bramę pustki³⁸.

Powyższy cytat bardzo trafnie pokazuje ogromną różnicę pomiędzy myślą Suzukiego a filozofią tomistyczną. Niewątpliwie św. Tomasz uznałby filozofię zen za heretyką i nielogiczną, a Suzuki uznałby św. Tomasza za ignorantę za bardzo przywiązane do pojęcia istnienia i substancji. W filozofii Akwinaty istnienie jest czymś najważniejszym w bycie i do wszystkiego łącznie z formą substancjalną jest odniesione, tak jak akt do możliwości. Buddyzm natomiast całkowicie odrzuca pojęcie substancji i istnienia, ale czy przez te pojęcia filozofia pustki rozumie to samo, co filozofia tomistyczna? Przybysławski, analizując teksty buddyjskie, stwierdza, że buddyści ze szkoły madhyamika najpierw definiują pojęcie substancji i istoty w dokładnie ten sam sposób, w jaki uczynił to Arystoteles, a następnie całkowicie te pojęcia odrzucają³⁹. A zatem możemy z pewnością stwierdzić, że filozofia buddyjska jest bezpośrednim atakiem na arystotelizm będący podstawą filozofii tomistycznej.

Dzieło *Byt i istota* św. Tomasza z Akwinu pomoże nam dokładniej zrozumieć te różnice. Akwinata, nawiązując do Arystotelesa, stwierdza, że nazwa „byt” może mieć dwojakie znaczenie. W pierwszym sensie słowo „byt” może oznaczać tylko to, co ma swój odpowiednik w rzeczywistości, w drugim sensie słowo „byt” oznacza wszystko, co da się wyrazić w zdaniu twierdzącym, nawet jeśli takiemu słowu nic nie odpowiada w rzeczywistości. Są to słowa oznaczające braki i negacje takie jak: ślepotę, która jest brakiem zdolności widzenia, i przeczenie, które jest brakiem twierdzenia⁴⁰. Jeśli św. Tomasz z Akwinu miałby stwierdzić, że pustka jest bytem, to jedynie w tym drugim sensie, który możemy nazwać sensem semantycznym, a który służy do tworzenia zdań przeczących, ale z pewnością pustka nie może być bytem w znaczeniu metafizycznym. Według Akwinaty niemożliwe jest zatem, aby pustka była istotą rzeczy, ponieważ istotą rzeczy może być jedynie byt rozumiany w pierwszym znaczeniu:

Otóż nazwa istota [essentia] nie wywodzi się od nazwy byt [ens] wziętego w drugim znaczeniu, ponieważ w tym znaczeniu można mówić o bycie i w odniesieniu do czegoś, co nie ma istoty, jak to widać na przykładzie braków, lecz pochodzi od bytu w pierwszym znaczeniu⁴¹.

³⁸ S. Suzuki, *Umysł zen – umysł początkującego*, tłum. J. Dobrowolski, A. Sobota, Gdynia 1991, s. 35. Shunryu Suzuku jest uważany za pierwszego promotora filozofii zen w Stanach Zjednoczonych, dokąd przybył z Japonii w 1959 roku. Książkę *Umysł zen – umysł początkującego* uznaje się za jedną z najsłynniejszych publikacji o buddyzmie wydanych w XX wieku.

³⁹ Oto, w jaki sposób Czandrakirti definiuje substancję: „Otóż tak zwana substancja to niezależna od innych rzeczy natura – istota, jej brak jest brakiem substancji. Pojmuje się go dwojako w związku ze zjawiskiem i z osobą jako tak zwany brak substancji zjawiska i brak substancji osoby”. Czandrakirti, *Komentarz do Aryadewy*, w: A. Przybysławski, dz. cyt., s. 159.

⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Kęty 2009.

⁴¹ Tamże, s. 35

W filozofii Akwinaty wszystko, co istnieje, posiada swoją istotę, np. istotą człowieka jest jego człowieczeństwo. Rzecz należy do właściwego sobie rodzaju lub gatunku dzięki istocie określonej w definicji, która mówi, czym dana rzecz jest⁴². Jeśli mielibyśmy porównać te dwa światy, to zauważylibyśmy, że świat św. Tomasza jest pełny i składa się z substancji prostych (posiadających samą formę) i złożonych (posiadających formę i materię), natomiast świat buddyzmu jest pusty, co wyrażają między innymi następujące fragmenty buddyjskich tekstów:

- Mówi się, panie, „świat jest pusty, świat jest pusty”. Ale w jakim sensie, panie, świat jest pusty?
- Ponieważ, Anando, świat pozbawiony jest istoty i czegokolwiek przynależnego do istoty, więc mówi się o nim, że jest pusty⁴³.

Ponieważ istota żadnej rzeczy nie istnieje w przyczynie, warunkach, ich złożeniu ani w żadnym z nich oddzielnie, ani we wszystkich,
Dlatego rzecz jest jej pozbawiona – pusta⁴⁴.

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu cechą żadnego bytu nie może być pustka. Nazwa „byt” może przysługiwać jedynie substancjom, które posiadają swoją istotę. Ta istota istnieje nawet w substancjach prostych, które nie posiadają wcale materii. Jednak brak materii wcale nie oznacza, że istota jest pusta lub że nie

istnieje wcale. Substancja prosta jest natomiast czystą formą. Istotą Boga jest samo istnienie, a tego typu substancja może być tylko jedna. Jednak w żadnym wypadku w filozofii tomistycznej nie możemy odrzucić pojęcia istoty⁴⁵. Św. Tomasz zauważa natomiast, że niektórzy filozofowie twierdzili, iż Bóg nie posiada istoty:

Są tacy filozofowie, którzy utrzymują, że wobec tego Bóg nie ma żadnej istoty, ponieważ istota jego jest tożsama z jego istnieniem. Wynikało z tego, że pojęcia Boga nie można zaliczyć do żadnego rodzaju, do rodzaju należy bowiem tylko to, co ma istotę, chociaż poszczególne byty należące do danego rodzaju lub gatunku różnią się nie ze względu na to, co jest w nich «rodzajowe» czy «gatunkowe», lecz ze względu na to, że mają różne istnienie⁴⁶.

Dla św. Tomasza z Akwinu istotą Boga jest samo istnienie, które jednak nie pozbawia Stwórcy innych wartości: „Bóg, chociaż jest tylko istnieniem, nie jest pozbawiony kolejnych doskonałości; przeciwnie, posiada doskonałości właściwe wszystkim innym bytom, i to w stopniu najdoskonalszym, i dlatego jemu przysługuje w najściślejszym sensie nazwa «doskonały»”⁴⁷. Akwinata, pisząc o Bogu jako o samym istnieniu, zaznacza, że jego koncepcja nie ma nic wspólnego ze stanowiskiem panteizmu, monizmu czy też naturalizmu:

Mówiąc, że Bóg jest samym istnieniem, nie

⁴² Św. Tomasz z Akwinu wskazuje tu na fakt, że filozofowie używają nazwy „istota” zamiennie ze zwrotem „to, czym coś jest” (*quidditas*). Zob. tamże.

⁴³ *Muttavali. Księga wpisów starobuddyjskich*, Kraków 1999, s. 115.

⁴⁴ Nagardżuna, Strofa 3, w: A. Przybysławski, dz. cyt., s. 83.

⁴⁵ Zob. A. Roslan, dz. cyt., s. 82-83.

⁴⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 77.

⁴⁷ Tamże.

musimy popełniać błędy tych, którzy utrzymywali, że Bóg jest istnieniem powszechnym [...]. To istnienie, które jest Bogiem, jest takie, że niczego nie można do niego dodać. Dzięki swej niezłożoności jest istnieniem różnym od wszelkich innych istnień⁴⁸.

W filozofii buddyjskiej zanegowanie istnienia odrębnych substancji i uznanie, że wszystko jest pustką, będzie prowadzić do przyjęcia monizmu i panteizmu, co jest szczególnie widoczne w buddyzmie mahajana.

4. Antyrealizm i iluzoryczność świata

Rozumienie rzeczywistości jest prawdopodobnie największą i najbardziej rzucającą się w oczy różnicą pomiędzy metafizyką tomistyczną a buddyzmem. Aby zrozumieć te różnice, powróćmy jeszcze raz do Parmenidesa, który zdefiniował byt jako jeden, niezmienny, wieczny, doskonały, nieruchomy i kompletny⁴⁹. Taką definicję bytu przysporzyła wiele problemów Platonowi, który zastanawiał się, jaki charakter mają mieć zjawiska (*doxa*), które nie mają cech parmenidejskiego bytu, ale przecież w jakiś sposób istnieją. Czy więc te nietrwałe zjawiska są jedynie cieniami niezmiennych idei? Czy istnieją realnie, czy też są tylko iluzją? Tomizm w bardzo łatwy sposób pozbywa się tego problemu. Zjawiska istnieją realnie pomimo swojej zmienności i nietrwałości, ponieważ czym innym jest istnieć, a czym innym jest być samym istnieniem. Tylko o Bogu możemy powiedzieć, że jego istota jest samym istnieniem, a zatem tylko Jemu przypisujemy trwałość bytu⁵⁰. Tomizm cechuje się realizmem metafizycznym – świat ist-

nieje realnie. Natomiast tym, co charakterystyczne dla buddyzmu, jest widzenie świata jako iluzji i tym właśnie różni się świat samsary od świata nirwany. Według Gampopy samsara posiada trzy właściwości: jej naturą jest pustość, jej sposobem przejawiania się jest złudzenie, jej cechą charakterystyczną jest cierpienie. Nirwana również posiada trzy właściwości: jej naturą jest pustość, jej sposobem przejawiania się jest uwolnienie od złudzenia, jej cechą charakterystyczną jest wyzwolenie z cierpienia⁵¹.

Kolejną kwestią, która pomoże nam zauważyć różnice pomiędzy filozofią Akwinaty a buddyzmem, jest pojęcie urealniania. Jak pisze Roslan:

przez urealnianie Akwinata rozumie taką zdolność aktu istnienia, że wszystko, co zostaje ogarnięte jego wpływem, jednocześnie jest całkowicie poza nicością. Żadna treść istotowa, choćby bardzo ważna, nie może sama z siebie wydobyć się z nicości⁵².

Jest to zupełnie inna koncepcja rzeczywistości od buddyjskiej, w której to właśnie nicość jest naturą wszystkich rzeczy

⁴⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 77.

⁴⁹ Zob. G. Realle, dz. cyt., s. 143-145.

⁵⁰ Zob. A. Roslan, dz. cyt., s. 57.

⁵¹ Gampopa (1079-1153) był uczniem Milarepy i znanym przedstawicielem buddyzmu mahamudra, jednego z nurtów mahajany. Zob. M. Seegers, dz. cyt.

⁵² A. Roslan, dz. cyt., s. 60.

i dzięki niej mogą się one przejawiać jako wielość bytów (dharm), które nie są rzeczywiste, a jedynie iluzoryczne: „Nauki o pustce, rdzeń buddyjskiej filozofii, są wykładem wolności, która możliwa jest tylko wtedy, gdy świat jest iluzją”⁵³.

W filozofii tomistycznej rzeczywistość nie jest w żadnym wypadku ukryta ani iluzoryczna, a człowiek nie potrzebuje dążyć do oświecenia, żeby zauważyć rzeczy takimi, jakimi są. Koncepcja istnienia u Akwinaty jest ściśle związana ze sformułowaną przez niego klasyczną koncepcją prawdy, według której „prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością”⁵⁴. Rzeczywistość istnieje obiektywnie i niezależnie od człowieka, a wszystko, co istnieje, jest prawdziwe. Jeśli człowiek wydaje sąd zgodny z rzeczywistością, np. „śnieg jest biały”, wtedy mówi prawdę; wydając sąd niezgodny z rzeczywistością, wyraża zdanie fałszywe, ale wcale nie zmienia to samej rzeczywistości, na którą jego myśli nie mają wpływu⁵⁵. Jak pisze św. Tomasz:

Fałszywość zaś jest uprzyczynowiona przez nieadekwatność intelektu ludzkie-

go i rzeczy, nie jest więc w rzeczach, lecz w intelekcie. Jeśli więc nie byłoby wszelkich sposobów adekwatności intelektu Bożego do rzeczy, fałszywość byłaby w rzeczach, ponieważ o ile cokolwiek ma istnienie, o tyle ma z prawdy, żadna więc niezgodność nie występuje pomiędzy intelektem Bożym a rzeczywistością, ani też jakaś fałszywość nie może znajdować się w intelekcie Bożym⁵⁶.

Realistyczna koncepcja rzeczywistości św. Tomasza z Akwinu pozwala nam wyraźnie zauważyć różnicę pomiędzy realnym życiem na jawie a snem, który w porównaniu z rzeczywistością nie jest czymś realnym. Buddyzm natomiast przyrównuje całą rzeczywistość do snu, życie, jakie przeżywamy na jawie, jest podobną iluzją jak nocny sen. W niektórych szkołach buddyjskich mówi się, że życie jest snem⁵⁷. W ten sposób rozumienie prawdy w buddyzmie jest zupełnie inne od rozumienia prawdy u Akwinaty. Dla buddysty zjawiska, które postrzegamy, są fałszem, a jedyną prawdą jest rozpoznanie tej iluzji świata i przebudzenie się z niej⁵⁸. Dla św. Tomasza

⁵³ A. Przybysławski, dz. cyt., s. 44.

⁵⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, tłum. L. Kuczyński, Kęty 1998, s. 17.

⁵⁵ Biorąc pod uwagę podział na klasyczne i nieklasyczne koncepcje prawdy spopularyzowany w Polsce przez Kazimierza Ajdukiewicza, możemy stwierdzić, że filozofia tomistyczna wyraża klasyczną definicję prawdy, natomiast prawda w filozofii buddyjskiej jest wyrażana w sposób nieklasyczny. Ajdukiewicz definiuje klasyczną teorię prawdy następująco: „Myśl *m* jest prawdziwa – to znaczy: myśl *m* stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak”. Natomiast nieklasyczna teoria prawdy to taka, według której: „twierdzenie prawdziwe to tyle, co twierdzenie, które czyni zadość kryteriom ostatecznym i nieodwołalnym”. W tej koncepcji prawdy nie ma odwołania do rzeczywistości. Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 2003, s. 19.

⁵⁶ A. Roslan, dz. cyt., s. 67.

⁵⁷ Porównanie rzeczywistości do snu jest charakterystyczne dla buddyzmu Diamentowej Drogi. *Wszystko jest snem, dlatego wszystko jest możliwe* to tytuł wykładu, jaki wygłosił lama Ole Nydahl w Berlinie w 2007 roku: http://www.diamentowadroga.pl/dd42/wszystko_jest_snem_dlatego_wszystko_jest_mozliwe (dostęp: 3 czerwca 2014). Buddyzm Diamentowej Drogi związany jest też z dążeniem do osiągnięcia stanu świadomego snu. Zob. T. Wangyal Rinpoche, *Tybetańska joga snu i śnienia*, Poznań 1999.

z Akwinu wszystko, co stworzył Bóg, jest prawdziwe dlatego, że istnieje. Prawda ma swoją podstawę w rzeczy: „prawdziwe jest to, co jest”⁵⁹. Dalajlama uczy natomiast, że z perspektywy najwyższej prawdy rzeczy są puste i nie posiadają żadnej niezależnej realności⁶⁰.

Buddyjski antyrealizm wiąże także się z odrzuceniem prawa przyczyny i skutku, które jest ogromnie ważne dla tomizmu, a zwłaszcza dla przeprowadzania dowodów na istnienie Boga. Św. Anzelm z Catenbury uważał, że nie możemy nawet pomyśleć, że Boga nie ma:

coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest tak bardzo prawdziwe, że nawet nie można pomyśleć, że tego nie ma. [...] Dlaczego więc powiedział głupi w swoim sercu: nie ma Boga, skoro dla rozumnego umysłu jest tak bardzo widoczne, że Ty jesteś najbardziej ze wszystkich? Czyż nie dlatego właśnie, że jest głupi i niemądry?⁶¹

Étienne Gilson zauważa jednak, że Akwinata w odróżnieniu od Anzelm twierdzi, że nie dla każdego człowie-

ka istnienie Boga jest samo przez się oczywiste. Ktoś mógłby przecież stwierdzić, że „coś, ponad co nic większego nie da się pomyśleć”, nie istnieje wcale lub istnieje jedynie jako abstrakcyjne pojęcie w umyśle. Dlatego dla Doktora Anielskiego tak ważne jest rozumowe wykazanie faktu, że Bóg istnieje realnie, stąd jeden z jego dowodów na istnienie Boga wskazuje na to, że żadne skutki nie potrafiłyby istnieć, gdyby nie istniała pierwsza przyczyna. Oto, jak Gilson opisuje tok rozumowania Akwinaty:

Ustaliwszy, że istnieje pierwsza przyczyna, twierdzi on na podstawie samych dowodów jej istnienia, że ta pierwsza przyczyna jest takim bytem, od którego większego niepodobna wyobrazić sobie jako nieistniejącego. Odtąd istnienie Boga stanie się pewnością opartą na dowodzie, która ani przez chwilę nie będzie oczywistością opartą na intuicji⁶².

Pojęcie stwarzania u św. Tomasza z Akwinu jest też ściśle związane z koncepcją podtrzymywania stworzonego bytu przy życiu. Dzięki Bogu rzeczy nie tylko istnieją, ale to Bóg poprzez swoją

⁵⁸ „Pustka jest abstrakcją. Jest nieobecnością immanentnego istnienia, którą rozpoznać można przy pomocy pradźni, analitycznego rozumienia w jego różnych formach. Pustka nie jest jakąś nieokreśloną nieobecnością, a tym bardziej rzeczywistością absolutną. Jest nieobecnością immanentnego istnienia w odniesieniu do przedmiotu, który poddany został krytycznemu badaniu po to, by stwierdzić, czy ma on immanentne istnienie. W tej tradycji pustka jest prawdą ostateczną w tym sensie, że jest ostateczną prawdą o analizowanym przedmiocie, czym by on nie był”. P. Williams, *Buddyzm mahajana*, Kraków 2001, s. 81-82.

⁵⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, dz. cyt., s. 17.

⁶⁰ Dalajlama proponuje tzw. koncepcję dwóch prawd: rzeczy nie są całkowicie iluzją i w pewien sposób istnieją, ale ich istotą jest pustka i nierealność. „Taking a poison can cause one's death and, similarly taking a medication can cure an illness. However, from the perspective of the ultimate truth, things and events do not possess discrete, independent realities. Their ultimate ontological status is empty in that nothing possesses any kind of essence or intrinsic being”. Dalai Lama, *The universe in a single atom*, New York 2005, s. 67.

⁶¹ Anzelm z Catenbury, *Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Kęty 2007, s. 5.

⁶² É. Gilson, dz. cyt., s. 89-90.

Opatrzność podtrzymuje rzeczy w istnieniu⁶³.

Kwestia rzeczywistości wygląda zupełnie inaczej w filozofii buddyjskiej. Skoro wszystko, co obserwujemy, jest iluzją i nic nie istnieje realnie, to pytanie o pierwszą przyczynę świata i o stworzenie jest dla buddysty całkowicie pozabawione sensu. Jest to zupełnie inna wizja świata od filozofii Akwinaty, gdzie wszystko, co istnieje, zostało stworzone przez Boga. Oto, w jaki sposób Nagardżuna krytykuje przyczynowość:

Ani z siebie, ani z czegoś innego,
Ani z tych obu,
Ani bez przyczyny
Żadne rzeczy nigdy nigdzie nie
powstały⁶⁴.

Przybysławski zauważa, że ta krytyka przyczynowości jest bezpośrednim atakiem na pojęcie istoty, a argumenty Nagardżuny okazują się zaskakująco zbieżne z poglądami takich filozofów jak Sekstus Empiryk czy David Hume. Jednak celem wywodów filozofów pustki nie jest tworzenie jakiejś nowej koncepcji filozoficznej ani ustalenie, czy przyczyna istnieje, czy też nie istnieje. Nagardżuna i Czandrakirti argumentują tylko do momentu, w którym ich rozmówca zda sobie sprawę z bezzasadności swojego stanowiska. Ich celem jest odrzucenie wszelkiego dyskursu traktującego o przyczynie i skutku, a na jego miejsce filozofia pustki nie proponuje żadnego systemowego ujęcia. Przybysławski zauważa, że w tym wypadku

buddyzmowi najbliższe jest stanowisko sceptyczne – przyczyny nie istnieją, nawet gdyby istniały jakieś przyczyny, nie moglibyśmy ich sobie wyobrazić ani poznać. Nagardżuna co prawda próbuje w pewien sposób opisać swoje stanowisko i proponuje koncepcję „współzależnego wyłaniania”, która nie jest żadnym metafizycznym systemem, a jedynie próbą wyjaśnienia rzeczy i świata bez odwoływania się do tradycyjnych pojęć metafizycznych, a w szczególności do pojęcia istoty. Wszystkie zjawiska, które obserwujemy, nie zostały nigdy stworzone, ale są jedynie iluzją wyłaniającą się z pustki⁶⁵:

Wszystkie istoty są przyczyną
i skutkiem,
Toteż istoty obdarzone umysłem
w ogóle nie istnieją.
Ze zjawisk, które są wyłącznie puste,
Wyłaniają się jedynie puste zjawiska⁶⁶.

Jeśli możemy mówić o jakiejś realistycznej metafizyce w buddyzmie, to ma ona jedynie charakter pewnej konwencji, w ramach której nieoświecony człowiek postrzega świat. Świadomość, która działa na bazie dualizmu podmiot-przedmiot, nie może postrzegać świata w inny sposób. Zatem to, co w filozofii św. Tomasza z Akwinu jest rzeczywistą prawdą, na gruncie myśli Nagardżuny staje się jedynie prawdą konwencjonalną, którą trzeba porzucić, aby dostrzec prawdziwą naturę rzeczy⁶⁷. Jak zauważył Nagardżuna w *Autokomentarzu do pustki*:

⁶³ A. Roslan, dz. cyt, s. 56.

⁶⁴ Nagardżuna, *Przekład rozdziału 15 MMK i Odwrócenie krytyki*, tłum K. Jakubczak, w: A. Przybysławski, dz. cyt. s. 140.

⁶⁵ Zob. A. Przybysławski, dz. cyt, s.139-154, 214-215.

⁶⁶ Nagardżuna, *Filozofia pustki...*, dz. cyt.. s. 50.

Trwanie lub też powstawanie, ginięcie,
byt, niebyt,
Pośredni lub równy lub też znamienity –
Przez Buddę wypowiedane są na mocy
konwencji świata,
Ale nie na mocy prawdy ostatecznej⁶⁸.

XIV Dalajlama tłumaczy, że rzeczy nie istnieją realnie, ale jedynie warunkowo:

Zatem w określeniu «współzależne powstawanie» termin «współzależne» wskazuje, że coś – a w zasadzie wszystko – polega czy warunkowane jest przez inne czynniki. Skoro już zaś jakiś obiekt pozostaje w zależności od czegoś innego, nie stanowi odrębnego, samoistnego, niezależnego bytu. Jest zatem «pusty», w sensie: «pozbawiony własnej niezależnej natury bądź istoty». Zarówno jego «istnienie», jak i jego «powstawanie» są uwarunkowane, zależne od warunków. Dobro i zło, przyczyna i skutek, ja i inni – wszystkie obiekty ustanawiane w odniesieniu do innych czynników powstają współzależnie. Z racji tej współzależności przedmioty nie istnieją w sposób skrajny, «mocny», jako immanentne byty. Nie jest również tak, że przedmioty i zjawiska w ogóle nie istnieją (to druga skrajność). [...] Zrozumienie współzależności pozwala uniknąć skrajnego, nihilistycznego poglądu zakładającego nieistnienie jakichkolwiek przedmiotów. W ten sposób ostatecznym, najbardziej subtelnym znaczeniem współzależnego powstawania okazuje się być powszechna zależność od tworzącego pojęcia umysłu⁶⁹.

Ten cytat wyraźnie wskazuje na sposób, w jaki buddyści rozumieją istnienie rzeczy. Jest to filozofia, która całkowicie odrzuca tomistyczny realizm. Przedmioty nie istnieją obiektywnie, ale tylko w zależności od umysłu, który je tworzy. Można tu znaleźć pewne podobieństwa do myśli George'a Berkeleya, dla którego istnieć to jedynie być postrzeganym. Jednak o ile Berkeley opierał swój system na pojęciu Boga, to buddyzm nie zakłada istnienia Boga Stwórcy. Czym zatem jest umysł, który warunkuje istnienie rzeczy na poziomie konwencji? Czy buddystom chodzi tu jedynie o umysł ludzki? Skoro tak, to czy myśl buddyjska nie wynosi człowieka w pewnym sensie do roli Boga? Buddyjska koncepcja „współzależnego powstawania” prowadzi do pewnych aporii filozoficznych. Skoro rzeczy nie istnieją obiektywnie, ale są zależne od umysłu, to czym jest sam umysł, który tworzy tę konwencjonalną rzeczywistość? Czy możemy mówić, że istnieje on realnie, czy też jest tylko konwencją? Buddyzm odrzuca obiektywne istnienie jakiegokolwiek rzeczy, zatem umysł także musi być jedynie iluzją. Tak więc zdaniem buddystów pewien umysł, który nie istnieje obiektywnie, warunkuje powstawanie jakiejś rzeczywistości, która również nie istnieje obiektywnie. Czy umysł ten jest jedynie tworem innego umysłu? W ten sposób buddyjskie wnioskowanie pro-

⁶⁷ Zob. A. Przybysławski, *Wstęp*, w: tamże, s. 16.

⁶⁸ Nagardżuna, *Autokomentarz do pustki*, w: tamże, s. 92.

⁶⁹ XIV Dalajlama, *Sens życia z buddyjskiej perspektywy*, tłum. M. Macko, A. Wojtasik, Kraków 2002, s. 60.

wadzi do błędu zwanego w logice *regressus ad infinitum*, czyli cofania się w nieskończoność. Filozofia tomi-

styczna, w której występuje podział na realnie istniejącego Stwórcę i stworzenie, unika tego logicznego błędu.

5. Problem jedno – wielość

Zarówno filozofia buddyjska, jak i chrześcijaństwo pragną dążyć do jedności. Na tej podstawie Michael von Brück stara się wykazać podobieństwa pomiędzy chrześcijańską Trójcą a buddyjską pustką⁷⁰. Ta część artykułu będzie próbą polemiki z jego stanowiskiem i pokazaniem, że jedność w filozofii chrześcijańskiej jest zupełnie czymś innym niż buddyjskie rozumienie jedności. Główna różnica polega na tym, że dążenie buddyzmu do jedności jest wyrażone poprzez chęć wyjścia poza wielość zjawisk oraz zanegowanie pojęcia indywidualnej osoby. Należy tutaj jeszcze raz przypomnieć, że buddyzm nie szuka odpowiedzi na pytania o byt, ale raczej metody na uniknięcie cierpienia. W tekstach buddyjskich znajdujemy przesłanie, że cierpieć możemy tylko wtedy, gdy jesteśmy w relacji z innymi bytami lub z samym sobą: cierpimy, gdy umiera ktoś bliski, gdy opuszcza nas ukochana osoba, gdy chorujemy, gdy za bardzo przyzwyczajamy się do rzeczy i do ludzi. Przyczyną cierpienia według nauki Bud-

dy jest ignorancja, która przejawia się przez to, że nie widzimy rzeczy takimi, jakie są:

Widzenie tego, co nie istnieje, jako istniejącego

Powoduje doświadczenie odczucia cierpienia.

Pożałowania godny umysł tkwiący w błędzie

Trucizną koncepcji powoduje krzywdę⁷¹.

Główną przyczyną cierpienia zdaniem buddystów jest niedostrzeżenie, że wszystko, co istnieje, jest jedynie iluzją. Oświecenie, które jest kresem cierpienia, polega na uświadomieniu sobie, że wszystko, co nas otacza, jest pustką. Stąd też dla buddysty bardzo ważne jest wyjście poza wielość i różnorodność zjawisk oraz pozbycie się swojego jednostkowego „ja” lub też zrozumienie, że takie „ja” nigdy nie istniało:

Z cyklu odrodzeń możemy się wyzwolić, rozwijając mądrość rozumiejącą pustkę, czyli stan, w którym nie ma „ja”. Taka mądrość jest głęboką świadomością nieistnienia w nas, w innych i we

⁷⁰ Por. M. von Brück, *Buddhist Shūnyatā and the Christian Trinity: The Emerging Holistic Paradigm*, w: R. Corless, P. F. Knitter, *Buddhist emptiness and Christian Trinity*, dz. cyt. Autor tego artykułu twierdzi, że współczesny świat potrzebuje nowego holistycznego paradygmatu w dyskusjach międzyreligijnych i stara się pokazać, że chrześcijańska Trójca może być tym samym, co buddyjska pustka. Artykuł ten nie odwołuje się jednak do żadnych pism magisterium Kościoła katolickiego ani filozofów chrześcijańskich, ale interpretuje pojęcie Trójcy według filozofii ukrytego porządku zaproponowanej przez fizyka kwantowego Davida Bohma.

⁷¹ Nagardżuna, *Filozofia pustki...*, s. 39.

wszystkich zjawiskach trwałe
i niezależnej natury⁷².

Podstawowym celem dla buddysty będzie uwolnienie się z cyklu samsary, czyli z cyklu umierania i narodzin, w którym panuje wielość zjawisk. Tomasz z Akwinu podkreśla natomiast, że wielość i różnorodność zjawisk jednostkowych jest zamierzonym efektem Boskiego stworzenia, a zatem jest dobrem, którego nie powinniśmy odrzucać:

Nie byłoby możliwe, aby rzeczy utworzone przez Boga osiągnęły taką prostotę w podobieństwie do Bożej dobroci, jaka Jemu jest właściwa. Dlatego to, co w Bogu jest jedno i proste, w rzeczach stworzonych musi być odzwierciedlone wielorako i różnorodnie. Zatem w rzeczach stworzonych przez Boga musi być różnorodność, gdyż tak na swój sposób rzeczy naśladują Bożą doskonałość. Ponadto wszystko, co stworzone, jest skończone, nieskończona jest bowiem istota jednego tylko Boga, co już wykazaliśmy. Lepiej więc, aby w rzeczach stworzonych była różnorodność i – co za tym idzie – aby były liczne dobra, niż żeby był tylko jeden rodzaj rzeczy utworzony przez Boga⁷³.

Chrześcijańska nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa mówi nam o wielu osobach, które wspólnie tworzą jeden organizm – Kościół. W buddyjskiej nirwanie nie ma miejsca na pojęcie osoby, ponieważ stan ten polega na całkowitym wyjściu poza jednostkowe „ja”. Lama Ole Nydahl, będący jednym z pierwszych ludzi Zachodu wykwalifi-

kowanych jako lamowie, założyciel ponad sześćset ośrodków medytacji w USA, Europie i Rosji, opisuje te buddyjskie pragnienie dążenia do jedności w następujący sposób:

Powiedzmy, że mówimy lub robimy coś pożytecznego, lecz mamy nastawienie: „Ja robię to dla ciebie”. Jest to nadal piękna rzecz, lecz koncepcja oddzielenia pomiędzy „tobą” a „mną” pozostaje. W rezultacie wypełniamy w ten sposób umysł pozytywnymi wrażeniami, którymi będziemy się cieszyć, gdy umrzemy i które dadzą nam dobre odrodzenie, lecz ów dualizm nadal będzie blokował nasz umysł. Będzie to trwało dopóty, dopóki nie pojmimy, że nie ma żadnego trwałego „ja” ani w ciele, ani w myślach czy uczuciach, że istnieją tylko wrażenia, które przychodzą i odchodzą. Jedynym trwałym i prawdziwym zjawiskiem jest uważność, zdolność do bycia świadomym – powierzchnia lustra pod odbiciami czy też głębia oceanu pod falami⁷⁴.

W jedności, jaką proponuje buddyzm, nie może być mowy nie tylko o osobie, ale też o żadnej relacji pomiędzy osobami, ponieważ jednostkowe „ja” jest jedynie iluzją. Natomiast wiara katolicka uczy o Bogu, który jest jeden w trzech Boskich Osobach, które są ze sobą we wzajemnej relacji. Wielość Boskich Osób i stosunków między nimi wcale nie jest sprzeczna z jednością Boga, ponieważ jego istota jest jedna. Jak pisze św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej*:

Najwyższa jedność i niezłożoność Boga wyklucza Zeń wszelką wielość przymio-

⁷² T. Ciedryn, *Buddyzm dla początkujących*, Poznań 2003, s. 10.

⁷³ Św. Tomasz z Akwinu, *O wierze*, w: *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 31-32.

⁷⁴ Zob. wyżej przyp. 57.

tów bezwzględnych; nie wyklucza zaś wielości stosunków. Stosunki bowiem, jak zauważa Boecjusz, wyrażając samą odnośność kogoś do czegoś, nie wprowadzają żadnego złożenia w tym, o kim orzekają⁷⁵.

W dalszej części św. Tomasz z Akwinu tłumaczy, dlaczego mówimy o trzech Osobach, ale o jednej istocie:

Ponieważ tu uwielokrotniają się Osoby, a nie uwielokrotnia się istota, dlatego wyrażamy się: jedna istota trzech Osób, oraz trzy Osoby jednej istoty⁷⁶.

Wielość wcale nie musi przeczyć jedności – oto przekaz wiary katolickiej, czego symbolem jest wino i chleb oraz nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa. Wiele winogron może tworzyć jedno wino, wiele ziaren może tworzyć jeden

chleb, wiele komórek może tworzyć jedno ciało. Chrześcijańskie niebo nie jest puste, ale pełne dusz, które zachowują swoją indywidualność. Natomiast buddyzm pragnie dążyć do jedności poprzez usunięcie tego, co jednostkowe i indywidualne. To pragnienie do usunięcia wielości jest symbolicznie ukazane poprzez mandalę, którą buddyjscy mnisi z wielką dokładnością tworzą, aby potem ją zniszczyć i wskazać na nietrwałość oraz pustkę tego, co istniejące. Jedność w filozofii chrześcijańskiej będzie czymś zupełnie innym niż jedność buddyjska. Dla chrześcijaństwa ideałem jest zbiór pełny – niebo pełne zbawionych dusz, dla buddysty ideałem jest zbiór pusty, w którym nie ma miejsca dla żadnych elementów.

Podsumowanie

Jakkolwiek możemy dyskutować o różnicach pomiędzy wieloma szkołami buddyzmu, to wszystkie one wyraźnie negują zarówno myśli Parmenidesa, jak i filozofii tomistycznej. Twierdząc, że nicłość jest podstawą wszystkiego, co istnieje, buddyzm przypomina w pewien sposób pogląd Anaksymandra, dla którego zasadą, z jakiej powstał świat, był *Apejron* rozumiany jako bezkres⁷⁷. Oczywiście przedstawiciele buddyzmu środkowej drogi nie zgodziliby się z powyższym twierdzeniem i przyjęliby stanowisko akceptujące zarówno byt, jak i niebyt, bądź też stanowisko sceptycz-

ne, odrzucające je oba. Z pewnością najważniejszą metafizyczną i teologiczną różnicą pomiędzy buddyzmem a chrześcijaństwem jest fakt, że wiara buddyjska jest pozbawiona pojęcia osobowego i transcendentnego Boga. Co prawda w wielu szkołach buddyjskich istnieje kult bogów i oświeconych mistrzów, jednak najwyższym celem buddyzmu jest pustka, podczas gdy najwyższym celem i sensem dla filozofii chrześcijańskiej jest Bóg rozumiany jako „Ten, który jest”.

Choć filozofia buddyjska ujmuje pustkę w zupełnie inny sposób niż filozofia chrześcijańska rozumie Boga, to właśnie

⁷⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t 3, *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. P. Bełch, Londyn 1978, s. 35.

⁷⁶ Tamże, s. 90.

⁷⁷ Zob. G. Realle, dz. cyt., s.81.

pustka jest w buddyzmie ubóstwiana jako ostateczny cel wszystkiego, jako to, co wieczne i niezmienne. Jednak chrześcijański Bóg z pewnością jest bytem, natomiast sama pustka nie jest żadnym bytem ani do istnienia żadnego bytu się nie odnosi. W buddyzmie poznanie pustki zaczyna się wraz z wyjściem poza myślenie o jakimkolwiek bycie, natomiast w filozofii chrześcijańskiej dowód na istnienie Boga jest związany z myśleniem o Najwyższym Bycie.

Porównując teksty buddyjskie z pracami św. Tomasza z Akwinu, zauważamy dwa całkowicie różne sposoby myślenia. Filozofia chrześcijańska jest nastawiona na całkowitą pełnię – na Największy Byt, tak wielki, że nie możemy pomyśleć nic większego poza nim, natomiast filozofia buddyjska jest nastawiona nie na to, co najwyższe, ale na całkowite wyjście poza myślenie o bycie, dochodząc w ten sposób do całkowitej pustki albo do zaakceptowania zarówno bytu, jak i niebytu, podważając tym samym zasadę niesprzeczności. Są to zupełnie dwa różne kierunki myślenia, w których nie sposób znaleźć żadnej części wspólnej, ponieważ trudno wyobrazić sobie dwa bardziej odległe cele i dwie bardziej różne motywacje. Dla filozofii chrześcijańskiej celem jest całkowity Byt, a filozofia buddyjska dąży do całkowitej

pustki, używając nawet takich określeń jak: „pustka pustki” albo żeby uniknąć zarzutu nihilizmu wybiera drogę środka pomiędzy bytem a niebytem, negując tym samym zasady klasycznej logiki, których filozofia tomistyczna wiernie przestrzega⁷⁸.

Na zakończenie warto jeszcze zaznaczyć, że obie filozofie nie zajmują się jedynie abstrakcyjnym dyskutowaniem o bycie i pustce, które nie odnosiłyby się w żaden sposób do życia człowieka, ale starają się dać konkretną odpowiedź na pytania o sens i cel ludzkiej egzystencji. Zarówno buddyzm, jak i chrześcijaństwo pragną dla człowieka jego wyzwolenia i zbawienia. Chrześcijaństwo pragnie zbawić człowieka od skutków grzechu, natomiast buddyzm pragnie wyzwoić go z kręgu samsary (życia i śmierci). Czy w obu przypadkach chodzi o to samo zbawienie? Różnice w metafizyce chrześcijańskiej i buddyjskiej wyraźnie pokazują, że buddyjska nirwana i chrześcijańskie niebo to dwa różne stany. Kościół rzymskokatolicki do czasów Soboru Watykańskiego II podkreślał, że filozofie takie jak buddyzm są sprzeczne z prawdami wiary katolickiej, jednak w deklaracji *Nostra aetatae* w 1965 roku po raz pierwszy w historii z ust Magisterium Kościoła padły pozytywnie słowa na temat buddyzmu oraz sugestii,

⁷⁸ „Mikjo Dordze, głowa szkoły Karma Kagyu (VIII Karmapa, 1507-1554), mówi o dwóch fałszywych interpretacjach pustki: jedni utożsamiają pustkę z nihilizmem: nic nie istnieje na żadnym poziomie; drudzy uważają, że jest swego rodzaju realnie istniejącą ostateczną rzeczywistością lub esencją, np. hinduistycznym Brahmanem lub Bogiem innych religii. Dla madhyamiki pustka nie jest ostateczną rzeczywistością w sensie bytu, który istnieje w sposób ostateczny lub wrodzony. Jeśli przedmiotem analizy uczynimy samą pustkę, wówczas okaże się, że pustka również nie ma immanentnego istnienia – tak samo jak przedmiot nie ma immanentnego istnienia, ponieważ powstał w sposób zależny, tak też musi być z jego pustką. W ten sposób dochodzimy do pustki pustki (*siunjataśunajata*). Takie analizy tworzą potencjalnie nieskończony ciąg, zależnie od tego, do czego przeciwnik lgnie, gdyż funkcją rozumienia pustki jest jedynie odcinanie lgnięcia”. P. Williams, dz. cyt., s. 84.

że buddyzm może na swój sposób wyrażać tę samą prawdę co chrześcijaństwo⁷⁹. Od tego czasu większość publikacji na temat buddyzmu i chrześcijaństwa stara się wskazywać jedynie na podobieństwa między tymi dwoma religiami, nie wspominając o tym, co je dzieli. W ten sposób pozytywne intencje, takie jak wzajemna tolerancja i pokój na świecie, stają się ważniejsze niż rzetelna analiza dzieł filozoficznych⁸⁰. Jednymi z najbardziej znanych katolickich duchownych, którzy promują tak rozumiany dialog, są: Henri de Lubac, Bede Griffiths i Thomas Merton. Chociaż ci autorzy podkreślają pewne różnice pomiędzy religiami, pragnąc zachować religijną tożsamość i uniknąć synkretyzmu, to widać w ich pracach widoczną zmianę w katolickiej teologii, która polega na przejściu od ekskluzywizmu do inkluzywizmu religijnego⁸¹. Ważnym wydarzeniem w tym

kierunku było spotkanie modlitewne z przedstawicielami jedenastu religii, które odbyło się w 1986 roku w Asyżu. Ksiądz Józef Urban, jeden z entuzjastów dialogu, wyjaśnia znaczenie tego wydarzenia: „Gest Jana Pawła II – zaproszenie do Asyżu przywódców religii – dowodzi, że chrześcijaństwo nie rości sobie pretensji do wyłączności w kwestii prawdy, lecz uznaje, że wyznawcy innych tradycji religijnych, wprowadzając w różnym stopniu i zakresie, ale zawsze dotykając tej samej Prawdy i uczestnicząc w tej samej Tajemnicy”⁸². Widzimy w tym cytacie wyraźne porzucenie tradycyjnego stanowiska, zgodnie z którym jedynie wiara katolicka jest prawdziwa. To stanowisko przez wieki stanowiło element doktryny katolickiej składającej się z Pisma Świętego, tradycji przekazywanej ustnie, dokumentów Magisterium oraz dzieł Ojców Kościoła⁸³.

⁷⁹ „Buddyzm, w różnych swych formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza sposobów, którymi ludzie w duchu pobożności i ufności mogliby albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść, czy to o własnych siłach, czy z wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia. [...] Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, 28 października 1965, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, wyd. 2, Poznań 2007, s. 514.

⁸⁰ M.in. w takim tonie jest utrzymana wspomniana wcześniej praca: R. Corless, P. F. Knitter, *Buddhist emptiness and Christian Trinity*, oraz *Pokój dla świata. Znaczenie dialogu międzyreligijnego (w kontekście Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate” Soboru Watykańskiego II) dla społeczności polskiej i ukraińskiej oraz Kościoła w Europie Środkowowschodniej (1965–2005)*, red. S. J. Żurek, Lublin 2006.

⁸¹ Por. „Tak więc Żydzi i chrześcijanie, gnostycy i ortodoksi, teologowie jak Ireneusz, i myśliciele, jak Orygenes – dostarczają nam tekstów podobnych, sformułowanych często identycznie. Niezależnie od wszelkich różnic w fabule i duchu wszystkie one zawierają wspólną ideę – ideę jakiejś «ekonomii», którą buddyści ze swej strony przypisywali manifestacją Buddy. Chrystus jest aniołem pośród aniołów, tak jak Budda jest bodhisattwą pośród bodhisattwów, a bogiem wśród bogów”. H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995, s. 154.

⁸² J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 147.

⁸³ Św. Wincenty z Lerynu pisze, że Pismo Święte jest interpretowane przez różnych ludzi na wiele sposobów i stąd konieczność wytyczenia jednej linii wykładu pism: „W samym zaś znowu Kościele trzymać się trzeba silnie tego, w co wszędzie, w co zawsze, w co wszyscy wierzyli. [...] A stanie się

Stanowisko głoszące, że wszystkie religie dążą do tej samej prawdy, pojawia się bardzo często we współczesnych dokumentach ekumenicznych. Jednak obiektywne porównanie tekstów buddyjskich z tekstami Ojców Kościoła katolickiego wykazuje, że są to dwie zupełnie wykluczające się nawzajem filozofie, rozumiejące prawdę i istnienie w całkowicie inny sposób oraz wskazujące na zupełnie inny cel ostateczny. Katolicy stoją zatem przed wyborem: albo pozostać wiernym tradycyjnej nauce

katolickiej, której najdokładniejsze objaśnienia znajdujemy w pismach św. Tomasza z Akwinu, albo przyjąć współczesne rozumienie ekumenizmu i całkowicie zerwać z obiektywnym rozumieniem prawdy, jakie przekazał nam Akwinata. Nie sposób pomiędzy tymi dwoma stanowiskami odnaleźć drogi środka bez zanegowania zasady niesprzeczności, która jest główną zasadą klasycznej logiki i filozofii chrześcijańskiej.

to dopiero, gdy podążymy za powszechnością, starożytnością i jednomyślnością. Podążymy zaś za powszechnością, jeżeli za prawdziwą uznamy tylko tę wiarę, którą cały Kościół na ziemi wyznaje za starożytnością, jeżeli ani na krok nie odstępimy od tego pojmowania, które wyraźnie podzielali święci przodkowie i ojcowie”. Św. Wincenty z Lerynu, *W obronie wiary katolickiej*, tłum. J. Stahr, Komorów 1998, s. 7-8.

Thomistic Philosophy of Being and Buddhist Philosophy of Emptiness

Key words: Buddhism, christianity, Thomism, emptiness, Catholic Church and Buddhism

The aim of this article is to compare the basic metaphysical principals of Christian philosophy represented by the works of St. Thomas Aquinas with the Buddhism philosophy of emptiness. Despite of the popular approach to interreligious dialogue, which focuses mainly on the similarities, the author describes the enormous discrepancies between these two conceptions. First of all, Buddhism brings positive value to the concept of „nothingness”, which in Christianity can only be neutral or negative. Secondly, St. Thomas Aquinas respects the law of non – contradiction which is strongly denied

by the Buddhist concept of „the middle way”. Furthermore, Buddhism rejects the fundamental categories of western metaphysics such as: existence, essence and substance. Thomism metaphysic is realistic, while Buddhists claim that our world is illusory. Finally, the concept of transcendental God and Trinity opposes the Buddhism idea of impersonal nirvana. Overall, Thomism metaphysics is radically different from Buddhist thought represented by Nagardžuna, Shunrui Suzuki and others. However, these differences are often ignored by the contemporary theologians.