

Sekcja: FILOZOFIA WSCHODU
Przewodnicząca: **Beata SZYMAŃSKA**
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Ada AUGUSTYNIAK
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

PRAGMATYCZNE WĄTKI W TEORII JĘZYKA FILOZOFII CHIŃSKIEJ SPRZED PANOWANIA DYNASTII QIN

PRAGMATIC ISSUES IN PRE-QIN CHINESE PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Badacze starożytnej chińskiej filozofii stoją przed metodologicznym problemem nieadekwatności zachodnich kategorii filozoficznych do analizowanych zagadnień. Trudności interpretacyjne sprawia między innymi teoria języka, która według wielu współczesnych badaczy stanowi klucz do rozumienia chińskiej filozofii.

W latach 80. XX wieku w środowisku sinologiczno-filozoficznym doszło do tak zwanego „zwrotu pragmatycznego”, kiedy to postawiono hipotezę, że starożytna chińska teoria języka ma charakter „pragmatyczny”, a nie semantyczny, to znaczy można w niej odnaleźć więcej zagadnień zaliczanych dzisiaj na Zachodzie do dziedziny pragmatyki językowej, niż semantyki. Zwrot ten nie rozwiązał jednak trudności interpretacyjnych, a jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest fakt, że analizowane kwestie pochodzą z czasów starożytnych, a narzędzia badawcze, jakimi miały być kategorie zachodniej pragmatyki językowej, powstały dopiero w XX wieku. Mimo postawienia hipotezy o pragmatycznym charakterze chińskiej filozofii języka, do tej pory żaden z badaczy nie podjął się szczegółowej analizy porównawczej.

W swoim referacie chciałabym przeanalizować niektóre z kontrowersyjnych kwestii relacji semantyka-pragmatyka w odniesieniu do filozofii chińskiej okresu Wiosen i Jesieni oraz Walczących Królestw. W szczególności zamierzam przedstawić:

- w jaki sposób problem analizy chińskiej teorii języka wpisuje się w szerszy kontekst historycznego oddzielenia pragmatyki od semantyki;
- które z zagadnień zachodniej pragmatyki mogłyby pełnić funkcje narzędzi analizy porównawczej (np. rola kontekstu w teorii znaczenia, okazjonalność, performatywność, akty mowy).

Spróbuję również pokazać, jakich trudności interpretacyjnych pozwala uniknąć „podejście pragmatyczne” w badaniach sinologiczno-filozoficznych.

Barbara CICHY

Uniwersytet Jagielloński
Kraków

JAPOŃSKA ESTETYKA CODZIENNOŚCI EVERYDAY AESTHETICS IN JAPAN

Zachodnia estetyka koncentruje się głównie wokół sztuki, w efekcie czego następuje marginalizacja przedmiotów spoza tego kręgu, czyli zarówno obiektów jak i działań wpisanych w nasze codzienne doświadczenie (takich jak choćby strój, jedzenie itd.), które w przeciwieństwie do zinstytucjonalizowanej sztuki mają charakter egalitarny – są dostępne dla wszystkich. Takie podejście znacznie ogranicza paletę potencjalnych doznań, z uwagi na to, że dzieło sztuki zawsze prezentowane jest w określonych z góry, sztywnych ramach, co powoduje świadome ignorowanie pewnych elementów. Pomijane są smaki, zapachy, odgłosy, czyli wszystko to, co przynależy do estetyki dnia codziennego.

Odmienne sprawa ta przedstawia się w obrębie kultury japońskiej, gdzie samo pojęcie sztuki jest bardziej pojemne, właśnie dlatego, że od najdawniejszych czasów była ona ściśle zintegrowana z codziennością. Zaliczają się do niej nie tylko tradycyjne formy, jak literatura, teatr, architektura, ale też charakterystyczne dla Japonii aktywności, wśród których wymienić można ceremonię herbaty (*chanoyu*), układanie kwiatów (*ikebana*), projektowanie ogrodów (*teien*) czy sztukę miniaturyzowania drzew i krzewów (*bonsai*). Nie bez znaczenia pozostaje tu wpływ buddyzmu zen, gloryfikujący zwykłe, proste czynności, które tak samo sprzyjają uzyskaniu oświecenia jak medytacja w klasztorze, oczywiście tylko wówczas, gdy poświęca się im należyta uwagę, nie koncentrując się przy tym na końcowym rezultacie.

Tak więc to codzienność stanowi źródło, z którego nieustannie czerpie artysta. Jeśli przyjrzeć się bliżej poszczególnym dziedzinom japońskiego życia, odkryjemy, że estetyka obecna jest wszędzie, w najbardziej zdawałoby się prozaicznych jego przejawach, począwszy od kuchni na architekturze kończąc. Dostrzeżenie, wydobycie i podkreślenie piękna staje się nadrzędnym celem.

Marta DMUCHOWSKA
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

WEDANTYJSKA EGZEGEZA VEDANTIC EXEGESIS

System adwaita-wedanty bazuje na paralelizmie samoświadomości i wolności jaką łączy z nieprzemijalnością. Samopoznanie jest równoznaczne z wyjściem poza dualne przejawione istnienie i wszelkie iluzyjne identyfikacje mające w nim źródło. Procedury poznania apofatycznego, w oparciu o pisma wedyjskie, synchronizują się z praktykami ascetycznymi sannjasina na ścieżce jogi wiedzy. Śankara opowiada się za *nivr̥ttimarga*, drogą negacji i wyrzeczenia. Negacja ego, *ahamkāra*, w centrum istnienia wiedzie ku bezosobowemu bytowi brahmana. Samoświadomość rozwija się w procesach przekraczania ograniczeń wynikających z niewiedzy w samopoznaniu, które jest własnowolnym samowyrzeczeniem. Dążenie do nirgunicznego brahmana jest pozbawianiem się możliwości identyfikacji z doznaniem z empirycznego świata.

Adwaita jest hermeneutyką, w której eksplikacja przekazu to okazja do refleksji nad treścią doświadczenia odbiorcy. Ponieważ język jest medium objawienia, bada się w jaki sposób, na poziomie składni i semantyki, przekazuje metafizyczne zbawcze prawdy.

Marzenna JAKUBCZAK
Uniwersytet Pedagogiczny
Kraków

KONCEPTUALIZACJA PODMIOTOWOŚCI W SANKHJI-JODZE. UJĘCIE PORÓWNAWCZE Z ODNIESIENIEM DO WYBRANYCH KWESTII WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII UMYŚLU

CONCEPTUALIZATION OF SUBJECTIVITY IN SAMKHYA-YOGA. COMPARATIVE STUDY WITH REFERENCE TO SELECTED ISSUES IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND

Autorzy najstarszych zachowanych tekstów klasycznej sankhji i jogi przekonani są, że bezkrytyczne, nawykowe stosowanie konwencji słownych – włączając te, za pomocą których odnosimy się do samych siebie – nie służy temu, który dąży do samopoznania i ostatecznego wyzwolenia się z kręgu wcieleń, ponieważ reguły gramatyczne nakładają na poznanie poważne ograniczenia. Popularnemu przekonaniu, że pojmujemy tylko to, co zdołamy

nazwać, tradycja jogi klasycznej przeciwstawia stanowisko pozajęzykowego realizmu poznawczego o mistycznej genezie. Kolidują między gramatyką a metafizyką sankhji-jogi polega na tym, że gramatyczne instrumenty nie pozwalają na pełne wyrażanie sensu podmiotowości. Niemniej warunkiem zdemaskowania arbitralności i relatywności konwencji słownych jest uściślenie zakresu stosowanych nazw i pojęć oraz uchwycenie ich współzależności. W najstarszych hinduskich darśanach utożsamienie Ja z umysłem – tak ważne dla filozofii zachodniej – nie jest ani oczywiste, ani konieczne, a wiele spośród kluczowych pojęć tylko z pozoru przypomina rozróżnienia europejskie. Celem referatu jest prezentacja wykorzystanych przez Patańdzalego i Iśwarakrisznę terminów odnoszących się do podmiotowości pod kątem pełnionej przez nie funkcji opisowej i heurystycznej. Terminy te zostaną odpowiednio pogrupowane i poddane analizie porównawczej z odniesieniem do wybranych kwestii współczesnej filozofii umysłu.

Kinga KŁECZEK-SEMERJAK

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

**O ONTYCZNEJ IDENTYCZNOŚCI POZNAJĄCEGO PODMIOTU I
POZNAWANEGO PRZEDMIOTU –
INTERPRETACJA *TATVAM ASI* W UJĘCIU SUREŚWARY
ONTIC IDENTITY OF THE KNOWING SUBJECT AND THE COGNIZED OBJECT
– SURESVARA’S INTERPRETATION OF *TATTVAM ASI***

W paradygmacie klasycznej myśli indyjskiej cel każdego działania, każdej aktywności jest zdeterminowany względami duchowymi. Ma zatem realizować cel soteriologiczny. Temu służą wszelkie filozoficzne rozważania. Wydaje się, że najgłębszą i zarazem najbardziej tajemną wiedzę na ten temat przekazują Upaniszady. Orientacja filozoficznej myśli Upaniszad jest nie tylko transcendentálna, ale także antropiczna. Mądrość jaką z sobą niosą wyrasta z głębokiej intuicji jedyne go bytu, intuicji pewnej całości obejmującej wszelką różnorodność otaczającego świata, a kluczem do rozwiązania tej tajemnicy jest człowiek. To właśnie człowiek (w wymiarze metafizycznym) mieści w sobie niewysłowioną wszystkość, która jest źródłem i kresem rzeczy. To twierdzenie, egzemplifikowane w Upaniszadach w znanej sentencji *tatvam asi*, zostało przejęte przez następne systemy, w tym przez myśl Śankary, przedstawiciela ortodoksyjnej szkoły adwajta-wedanty. Jego bezpośredni uczeń –

Sureśwara, pozostając w zgodzie w głównym nurtem nauczania szkoły również podejmuję próbę zinterpretowania i zrozumienia Upaniszadowego sformułowania, które wprost odnosi się do zagadnienia naszej relacji z Najwyższą Rzeczywistością, utożsamiając porządek subiektywny z obiektywnym. Celem niniejszej pracy jest zaprezentowanie jego poglądów na ten temat.

Marta KUDELSKA
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

**EKAM SAT ADVITIYAM –
APORIE BRAMIŃSKICH SYSTEMÓW FILOZOFICZNYCH**

**EKAM SAT ADVITIYAM –
APORIAS IN THE BRAHMANICAL PHILOSOPHICAL SYSTEMS**

Rozważania filozoficzne w ortodoksyjnych nurtach myśli indyjskiej prowadzone są w ramach poszczególnych darśan. Jak wiadomo, tylko te darśany, mogły zostać uznane z punktu widzenia tradycji za ortodoksyjne (astika), które odwoływały się do śruti. Korpus śruti jest bardzo obszerny, zwłaszcza jeżeli bierzemy pod uwagę wszystkie, następujące po sobie grupy tekstów. A jeżeli jeszcze chcemy je ze sobą wszystkie uzgodnić, to stajemy przed wielością różnych, często ze sobą sprzecznych koncepcji. Jednak można wskazać na najistotniejsze koncepcje filozoficzne, które staną się punktem wyjścia do ich rozwijania, w formie już niekiedy bardziej dojrzałej, w okresie klasycznym.

Najważniejszą, według mnie, tezą ontologiczną, jaką wypracowały ostatnie partie śruti – Upaniszady, jest określenie bytu absolutnego jako sat ekam advitiam – istniejący jeden bez drugiego. (Teza ta najbardziej przypomina określenie bytu przez Parmenidesa.) Wszystkie późniejsze darśany, konstruując swoje założenia metafizyczne, odwołują się do tej tezy.

W niniejszym wystąpieniu będę chciała pokazać, jakie aporie pojawiają się w poszczególnych darśanach, gdy z jednej strony chcą podtrzymać niepodważalną tezę śruti, a z drugiej strony pogodzić ją z doświadczeniem świata jako różnorodności. Aporie te pojawiają się, niezależnie od tego, czy dany system jest monistyczny, dualistyczny czy pluralistyczny.

Wiesław KURPIEWSKI
Akademia Górniczo-Hutnicza
Kraków

**CZYM JEST, A CZYM NIE FILOZOFIA MAHAJANY.
REFLEKSJE W KONTEKŚCIE TRADYCJI TYBETAŃSKIEJ**

**MAHAYANA PHILOSOPHY; WHAT IS AND WHAT IS NOT.
REFLECTIONS ABOUT TIBETAN TRADITION**

Celem referatu jest skontrastowanie sposobu pojmowania jak i uprawiania filozofii w tradycji europejskiej i w buddyzmie. Rozważania odwołują się do przykładów z filozofii zachodniej (Kartezjusz, fenomenologia i inne) oraz buddyjskiej; indyjskiej (Nagardżuna, Asanga), ale przede wszystkim tybetańskiej (zarówno postaci historycznych, jak i współczesnych autorów tradycji kagju, geluk i nigma).

Przedmiotem analizy porównawczej jest zarówno samo pojęcie podmiotu, tj. tego, kto uprawia rozważaną dyscyplinę (filozof, jogin), jak i przedmiot, stosowane metody (sposób filozoficznego przekazu) oraz cele filozofii. Główne rozważania dotyczą dwóch głównych systemów filozofii mahajany: śunjawady i czittamatry, jak są one rozumiane w tradycji tybetańskiej. Dla bliższego unaocznienia pojawiających się tutaj różnic przywołana zostanie także specyfika rozumowań logicznych, stosowanych w tybetańskich debatach klasztornych (rodzaj stosowanej logiki, znaczenie elementów emocjonalnych, teleologiczne zorientowanie).

Wzięta *sensu stricto*, tj. tak, jak jest rozumiana i praktykowana w tybetańskiej tradycji filozofia, tu ograniczona do głównych nurtów tybetańskiej mahajany, jest rodzajem medytacyjnego treningu będącego składnikiem szerszego, soteriologicznie zorientowanego religijnego programu. Tak rozumiana filozofia nie jest ani rozumową analizą rzeczywistości, ani rodzajem psychoterapii. Nie jest samodzielną gałęzią wiedzy, nie ma też charakteru dyscypliny uprawianej na sposób akademicki.

Halina MARLEWICZ
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

**CO TO ZNACZY *TAT TVAM ASI*?
ZARYS HERMENEUTYKI RAMANUDŹY**

**WHAT DOES *TAT TVAM ASI MEAN*?
AN OUTLINE OF RĀMĀNUJA'S HERMENEUTICS**

Ramanudża, który miał żyć w latach 1017-1137, to wybitny indyjski teolog i filozof, twórca i jednocześnie najważniejszy teoretyk odłamu wedanty o nazwie wiśisztadwaita (określona nie-dwójnia). Teoria interpretacji Ramanudży opiera się na ontologii Brahmana (rzeczywistości absolutnej) właściwej dla religijno-filozoficznej tradycji, do której ten myśliciel należał. Istotą jego metody hermeneutycznej jest 'nowe' odczytanie kluczowych wypowiedzi indyjskiego objawienia, które staje się możliwe w kontekście określonej sumy teoretycznych założeń na temat struktury bytu. Można zatem przyjąć, że 'kluczowe wypowiedzi' (*mahāvākya*) indyjskiego objawienia, opisujące naturę rzeczywistości absolutnej są niezawodnym kryterium poznawczym nie dlatego, że wiarygodność jest ich inherentną własnością, ale dlatego, że objawiona w nich prawda religijna zostaje 'ożywiona' w nowej interpretacji, którą możliwa określona ontologia Brahmana. Znaczenie hermeneutyki dla systemu religijno-filozoficznego Ramanudży zdaje się więc polegać na tym, że opis natury rzeczywistości absolutnej zawarty w tekstach objawionych (*śruti*) dopiero wówczas nabiera wagi 'słowa żywego', prawdziwie definiującego metafizyczną strukturę rzeczywistości, gdy zostaje zinterpretowany w 'języku ontologii' – niezastąpionym i niezbędnym narzędziem objaśniania 'języka objawienia'. Metoda hermeneutyczna Ramanudży zostanie przedstawiona na przykładzie interpretacji zdania *tat tvam asi* z upaniszady Čhandogja.

Rafał MAZUR
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

***GU QIN* (古琴) – MUZYCZNY INSTRUMENT FILOZOFÓW.
W JAKI SPOSÓB GRA NA *GU QIN* I SŁUCHANIE MUZYKI NA NIM
WYKONYWANEJ PROWADZI DO MĄDROŚCI?**

***GU QIN* (古琴) - MUSICAL INSTRUMENT OF PHILOSOPHERS.
HOW THE *GU QIN* PLAYING AND LISTENING ITS MUSIC
CAN LEAD TO WISDOM?**

Gu Qin, starożytny, chiński instrument strunowy sam w sobie jest zjawiskiem niezwykłym. Prawdopodobnie jest najstarszym instrumentem solowym, zachowanym do naszych czasów w formie niezmienionej, co najmniej od 2500 lat. Wraz z upływem czasu instrument i muzyka na nim wykonywana obrosły w symbolikę nadającą sztuce gry na *gu qin* wymiar kosmologiczny i filozoficzny. *Gu qin* stał się jednym z atrybutów chińskiego mędrca-filozofa, a zrozumienie znaczenia instrumentu, jak również opanowanie podstaw umiejętności grania na nim, stały się obowiązkowym elementem wykształcenia człowieka szlacheckiego. Tradycja przypisuje samemu Konfucjuszowi mistrzowskie opanowanie gry na *gu qin*. Wokół instrumentu wyrosła filozofia czyniąca z niego symbol elegancji, wyrafinowania, delikatności i piękna. Jak również mądrości. Filozofowie chińscy twierdzili, iż dźwięk *qin* pozwala oczyścić umysł i uczynić go przejrzystym, niczym zwierciadło. *Gu qin* jest jedynym znanym instrumentem, o którym twierdzi się, że słuchanie muzyki na nim wykonywanej, jak i gra na nim, prowadzą do osiągnięcia mądrości, do oświecenia. Znaczenie instrumentu, filozofia związana z jego dźwiękiem, która nawiązywała do daoistycznej idei „dźwięku poza dźwiękiem”, wykroczyła poza samą warstwę czysto brzmieniową muzyki. Mimo, iż *gu qin* był obowiązkowym elementem wyposażenia biblioteki-gabinetu chińskiego uczonego, niewielu mogło się pochwalić faktyczną umiejętnością zaawansowanego grania na nim, a instrumenty wielu z nich były niezdatne do użytku. Niemniej, w niczym te fakty nie umniejszały znaczenia instrumentu, a wręcz, co może się wydać paradoksalne, przydawały mu wartości. Gdyż jak powiedział wielki poeta z okresu Jin, Tao Yuanming (陶淵明): „Zrozumiałem głębokie znaczenie lutni; dlaczego powinienem dążyć do dźwięku strun?”.

Chciałbym przedstawić filozofię związaną z *gu qin*, specjalny system myśli, którego centrum jest starożytny instrument muzyczny. Ukazać, w jaki sposób praktyka grania na

instrumencie (choćby w podstawowym wymiarze) oraz filozofia z nim związana, były integralną częścią praktyki samodoskonalenia chińskich filozofów.

Krzysztof J. PAWŁOWSKI

Akademia Ignatianum

Kraków

AHARAMA – DYSCYPLINA JEDNOCZENIA ROZUMU, UCZUĆ I WOLI
AHARAMA AS A DISCIPLINE UNIFYING REASON, WILL AND EMOTIONS

Leon Cyboran, wybitny badacz myśli indyjskiej, opracował system filozoficzny, który nazwał *aharamą*. Podstawowe kategorie tej mało znanej koncepcji zostaną omówione tak, aby wydobyć rysy podmiotowej dynamiki, mającej na celu odkrywanie najwyższej miary człowieczeństwa.

Syntetyczno-analityczną wykładnię Cyborana można traktować jako swoistą kartografię stanów świadomościowych, a zarazem „mapę” obrazującą różne drogi i sposoby, za pomocą których świadomość refleksyjna powraca do źródła, do podstawy („A”). Grupa najbardziej zewnętrznych stanów doświadczenia lokalizowana jest w sferze „ma”. W kolejnej sferze („ra”) dominują elementy zmiany. Natomiast „ha” to sfera skupionych aktów świadomościowych.

W jednolitym polu świadomości, przedstawionym schematycznie za pomocą koła, Cyboran wyróżnia cztery aspekty określane odpowiednio: moco-wolności, poznawczy, piękna oraz szczęścia. Poprzez powściągnięcie zjawisk świadomościowych podmiot poznający uzdolniony jest do tego, by dokonywać gruntownej analizy uwarunkowań kondycji ludzkiej, a ostatecznie odkryć, czy poza nimi istnieje coś, co jest bezwarunkowe. Dzięki uniwersalnym kategoriom *aharama* stanowi nie tylko przydatne narzędzie konceptualizacyjne w pogłębianiu samopoznania. Może także inspirować do tworzenia przestrzeni dialogicznej pomiędzy myślą europejską a indyjskimi systemami filozoficzno-soteriologicznymi.

Określając *aharamę* jako dyscyplinę jednoczenia rozumu, uczuć i woli, pragnę wskazać na fundamentalny rys procesu nieustannego przekraczania siebie. Z drugiej strony postuluje w ten sposób nowy rodzaj dyscypliny badawczej o charakterze inter- i transdyscyplinarnym. Mogłaby ona funkcjonować w ramach akademickich struktur globalizującego się świata, pomagając w wytwarzaniu kulturowego antidotum na coraz bardziej skrajne uprzedmiotowienie istoty ludzkiej.

Artur PRZYBYŚLAWSKI
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

**UWAGI O POJĘCIU ŚWIADOMOŚCI W FILOZOFII TYBETAŃSKIEJ (*GZHAN STONG*)
REMARKS ON CONSCIOUSNESS IN TIBETAN PHILOSOPHY (*GZHAN STONG*)**

Tekst stanowi filozoficzno-filologiczną analizę dwóch komplementarnych pojęć filozofii tybetańskiej: *rnam shes* - świadomości uwarunkowanej oraz *ye shes* - świadomości pierwotnej. Zrozumienie ich wzajemnego stosunku ukazane jest jako klucz do zrozumienia tradycji filozofii tybetańskiej określającej siebie mianem *gzhan stong* i wywodzącej się z tekstów Maitrei/Asangi. Analizy opierają się na tekstach *Rozróżnienie świadomości uwarunkowanej i świadomości pierwotnej* III Karmapy wraz z trzema komentarzami do tego tekstu autorstwa V Szamarpy, Dżamgona Kongtrula Lodro Thaje i XV Karmapy, oraz *Objaśnienie poglądu wielkiej madhyamiki gzhan stong* Dżamgona Kongtrula Lodro Thaje i *Pochodnia pozwalająca dobrze rozróżnić tradycję orędowników madhyamiki gzhan stong* VIII Karmapy.

Małgorzata RUCHEL
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

**ZAGADNIENIA PODEJMOWANE W TEKSTACH MIMANSY OD 16. WIEKU DO TERAZ
ISSUES DISCUSSED IN MĪMĀNSĀ TEXTS FROM 16TH CENTURY TILL NOW**

Indyjska szkoła filozoficzna mimansa wyrosła z analizy rytuału wedyjskiego, dlatego wydaje się naturalnym stanowisko badaczy, upatrujących końca tej szkoły wraz z odchodzeniem społeczności indyjskich od praktykowania tegoż rytuału. Niemniej od 16. wieku obserwujemy ciągłą aktywność mimansaków, wyrażającą się w licznych tekstach interpretujących na nowo najważniejsze zagadnienia. Ważny przedstawiciel tego nurtu, Khaṇḍadeva (17.wiek), w kilku tekstach prezentuje nowe podejście do spuścizny swojej szkoły i tym samym zapoczątkowuje całą linię późniejszych komentarzy i odwołań, widocznych w tekstach powstających aż do chwili obecnej.

Poza rozważaniem szczegółów rytuału mimansa rozwinęła refleksję na temat języka, wywodzącą się z analizy *śruti*. Zagadnienia językowe stanowią jeden z najważniejszych tematów tekstów powstających po 16. wieku. Są to nie tylko podejmowane na nowo refleksje

nad charakterem, istotą i rodzajami *vidhi*, wypowiedzi wedyjskich nakazujących szczególne zachowanie, ale także ogólniejsze rozważania nad funkcjonowaniem i naturą języka. Kontynuuje się dyskusję z konkurencyjnymi szkołami na temat znaczenia, poznania werbalnego i natury komunikacji. Pojawiają się szczegółowe rozważania nad rolą konkretnych funkcji gramatycznych języka (tryby czasownika, role przypadków) w przekazywaniu znaczenia. Na nowo rozważa się także to, w jaki sposób należy rozumieć autorytet *śruti* i wieczność słowa.

Z analizy nakazów rytualnych wypływa także dyskusja na tematy etyczne, w obrębie mimansy przybierająca formę rozważań nad naturą dharmy (powinności). Szesnastowieczny autor Appaya Dīkṣita swoim tekstem, w którym szczegółowo rozważa nakazy wedyjskie, naturę dharmy i działanie prawa karmana, spowodował szeroki odzew, wyrażający się w licznych tekstach polemicznych, powstających aż do wieku 20. Podejmuje się w nich dyskusję na temat powinności i konsekwencji czynów, czyli „owoców”, o których mówi teoria karmana.

W swoim wystąpieniu chciałabym pokrótce opisać, w jaki sposób podchodzą do wymienionych zagadnień autorzy, którzy zapoczątkowali „nową mimansę” (*navya-mīmāṃsā*) na przełomie 16. i 17. wieku, oraz jaki odzew na to nowe spojrzenie znajdujemy w tekstach późniejszych, powstających do wieku 20.

Robert SZUKSZTUL
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

ETYKA BUDDYJSKA I PRÓBY JEJ ZAKLASYFIKOWANIA BUDDHIST ETHICS AND THE ATTEMPTS TO CLASSIFY IT

Chociaż korpus tekstów buddyjskich obfituje w opisy właściwych i niewłaściwych (zalecanych i niezalecanych) postaw i działań, wciąż nie ma konsensusu co do tego, w jaki sposób je interpretować, innymi słowy – jaki system etyczny przedstawia sobą buddyzm. W artykułowanych stanowiskach można wyróżnić cztery główne linie interpretacyjne. Według pierwszej, odwołującej się przede wszystkim do idei karmicznych konsekwencji różnych czynów, buddyzm jest formą konsekwencjalizmu – a dokładniej jakąś wersją utilitaryzmu. Według drugiej, buddyzm jest zorientowany na ukierunkowane przekształcenie charakteru człowieka, tak aby zawsze wykazywał się właściwą intencją działania, stąd naturalna wydaje się interpretacja etyki buddyjskiej jako etyki cnót. Oba powyżej opisane elementy są tak

mocno reprezentowane w buddyzmie, że trudno pominąć którykolwiek z nich. Z tego powodu pojawiły się próby interpretacji będących syntezą obu poprzednich, przy czym ogólna refleksja jest prowadzona z pozycji konsekwencjalistycznych, natomiast efekt, którego maksymalizację się postuluje jest definiowany w kontekście charakterystyk, które wyznacza etyka cnót.

Czwarta interpretacja zaproponowana między innymi przez Jaya Garfielda, przestrzega przed próbami wtłoczenia buddyjskiej refleksji moralnej w jeden ogólny schemat. W tym ujęciu – którego będzie się tu bronić – etyka buddyjska jest pluralistyczna i dopuszcza, a nawet zakłada przyjęcie wielu perspektyw oglądu w odniesieniu do kwestii etycznych. Konstatacja taka nie zmusza jednak do przyjęcia, że etyka buddyjska jest niespójna, czy niedopracowana. Ujęcie takie doskonale zgadza się z ogólnym przesłaniem buddyzmu, i wiąże się z koniecznością przedefiniowania rozumienia podmiotu działającego, aktu i konsekwencji danego aktu w świetle nauki o współzależnym powstawaniu.

Beata SZYMAŃSKA
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

ESTETYCZNA ROLA PUSTKI W POEZJI JAPONII I POEZJI MŁODEJ POLSKI – PRÓBA PORÓWNANIA

AN ATTEMPT TO COMPARE THE ESTHETIC ROLE OF EMPTINESS IN THE JAPANESE POETRY AND THE POETRY OF YOUNG POLAND MOVEMENT

Tematem mojego wystąpienia jest zwrócenie uwagi na pewne podobieństwa (i różnice) dotyczące estetycznej roli pustki w sztuce Japonii i Młodej Polski. Mowa będzie tylko o poezji, bo choć w Japonii pojęcie pustki jest istotne nie tylko w odniesieniu do wierszy, lecz także do malarstwa, sztuki, muzyki czy teatru, to w okresie Młodej Polski to pojęcie funkcjonuje tylko w literaturze.

W referacie przedstawione zostaną przykłady utworów poetyckich z obu tych obszarów, co pozwoli na zilustrowanie kolejnych tez mojego wystąpienia.

Zasadniczo w poezji pustka zostaje przedstawiona poprzez krajobraz lub (rzadziej) jako określenie pewnych stanów świadomości – „pusty umysł”, „puste serce”).

Podczas gdy w poezji japońskiej, której inspiracją był buddyzm zen (i pośrednio daoizm) pustka jest pod każdym względem czymś pozytywnym – dla Młodej Polski jest to element negatywny, choć i w jednym i drugim przypadku jest to istotna wartość estetyczna.

Ta pozytywna rola pustki w sztuce Japonii wiąże się z jej statusem ontologicznym – pustka jest istotą rzeczywistości, a ujawnienie tego faktu przez sztukę prowadzi odbiorcę do stanu często określanego jako „oświecenie”. Natomiast w tradycji grecko-chrześcijańskiej pustka jako nicość, niebyt, brak odsyła do skojarzeń takich, jak zagłada, zniszczenie, śmierć i w taki sposób funkcjonuje w poezji młodopolskiej.

W obu przypadkach pustka wskazuje na jakąś rzeczywistość inną niż, ta która jest dana bezpośrednio – w przypadku sztuki Japonii na tej rzeczywistości najgłębszą istotę, w przypadku poezji młodopolskiej na tragiczny wymiar świata człowieka.

W poezji japońskiej jest to „jakość metafizyczna”, w znaczeniu Ingardenowskim, i jej zadaniem jest wywołanie u odbiorcy podobnego zrozumienia i przekształcenia umysłu jakiego doświadczył artysta, jest to więc funkcja performatywna sztuki. W poezji młodopolskiej jest to raczej ekspresja, wyraz stanu uczuciowego poety, a jako „sztuka dla sztuki” wiersz nie ma celów innych niż wywołanie czysto estetycznego przeżycia.

Jarosław ZAPART

Uniwersytet Jagielloński
Kraków

WYZWALAJĄCA MOC TATHAGATY – SUTRY TATHAGATAGARBHY A BUDDYZM CZYSTEJ ZIEMI

THE LIBERATING POWER OF TATHĀGATA – TATHĀGATAGARBHA SŪTRAS AND PURE LAND BUDDHISM

Buddyzm mahajany, chcąc opracować relacje pomiędzy buddą, jako źródłem nauczania, a wyznawcami, w specyficzny sposób definiował pozycję samego tathagaty. Budda, z jednej strony wywyższony i uwielbiony, ukazywany jest jednocześnie jako coraz bliższy żywym istotom. W procesie przybliżania tathagaty w dziedzinę istot żywych niebagatelną rolę odegrały teksty tradycji tathagatagarbhy, ze swoją nauką „wewnętrznego tathagaty” lub zarodka tathagaty jako przyczyny oświecenia. Proces wyzbywania się niewolących skaz (*kleśa*), konieczny do zrealizowania oświecenia, jest niemożliwy do sfinalizowania bez aktywnego udziału tathagaty. Już pierwszy tekst tradycji, *Tathāgatagarbhasūtra*, podkreśla czynny udział tathagaty w procesie realizowania oświecenia, podczas gdy *Śrīmālādevīsūtra* za niezbędną do urzeczywistnienia uznaje wiarę w moc buddy. Dlatego poleca znaleźć schronienie w buddzie, który reprezentuje ostateczne oświecenie, przeciwstawione niepełnej nirwanie arhatów. Nacisk na aspekt wiary oraz

postrzeganie buddy jako aktywnie wspomagającego wyzwolenie, budzi skojarzenia z sutrą *Sukhāvativyūha*, głoszącą istnienie Czystej Ziemi buddy Amitabhy, który ślubuje wyzwolić wszystkie żywe istoty. Ślubowanie to znajduje odzwierciedlenie w tezie Tanluana o „mocy innego” (*tali*, jap. *tariki*), czyli współczującej aktywności buddy zdolnej wyrwać człowieka z kręgu cierpienia. Nie bez znaczenia jest też fakt, że praktyka „rozpamiętywania buddy” (*buddhānusr̥ti*), tak wysoko ceniona przez tradycję Czystej Ziemi, zostaje uwzględniona przez teksty tathagatagarbhy, kiedy mówią o postrzeganiu „wrodzonego tathagaty”. Jak widać, pewne elementy doktryny Czystej Ziemi pozostają w godnym uwagi powiązaniu z myślą tathagatagarbhy, a jako że mogły mieć udział w kształtowaniu się jej początków, stanowią wartościowy obiekt badawczy.

Maciej St. ZIĘBA
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

WĄTPLIWOŚĆ/WĄTPNIENIE A PEWNOŚĆ POZNAWCZA W NYĀYI-VAIŚEŚICE

DOUBT/DUBITATION AND EVIDENCE OF COGNITION ACCORDING TO NYĀYA-VAIŚEŚIKA

Wśród nurtów, szkół i systemów filozofii indyjskiej szkoła nyāyi-vaiśeśiki wyróżnia się analitycznym (racjonalnym) podejściem do rzeczywistości. Wchodząc w debaty ze szkołami idealistycznymi (reprezentowanymi głównie przez liczne szkoły buddyzmu i vedānty) oraz ze szkołami realizmu ontologicznego (*mīmāṃsy*) i sceptyków (*cārvāk*ów), broniła kryteriów zdrowego rozsądku w podchodzeniu do wielu zagadnień filozoficznych. Szczególnie istotna była dyskusja na temat źródeł prawdziwego poznania, prowadzących od wątpliwości do pewności poznawczej, zasadności samej wątpliwości oraz natury oczywistości poznawczej. Celem debaty, jak i każdego aktu poznania, jest osiągnięcie nowej, prawdziwej wiedzy, tj. wiedzy zgodnej z rzeczywistością.

Nyāya argumentuje, że wątpienie bez wskazania przyczyny zajęcia stanowiska wątpiącego, jest równie nieracjonalne, jak ślepa wiara we wszystko, co nam się jawi. Każdy akt wątpienia dokonuje się w konkretnym kontekście i uzasadniony jest niezgodnością tego, co się jawi w danym akcie poznawczym z wcześniejszą naszą wiedzą. Wyklucza to absolutny sceptycyzm, wątpienia jako regułę metodyczną, gdyż takie wątpienie ostatecznie dokonuje się w całkowitej próżni – prowadzi do regresu w nieskończoność (wymaga, by każdy akt

poznania uzyskał zewnętrzne kryterium swej prawdziwości) i nie prowadzić nigdy do pewności poznawczej (nawet najbardziej oczywistą rzecz można próbować poddać w wątpliwość: „to mnie nie przekonuje”). Filozofowie ze szkoły nyāyi przeciwstawiają irracjonalnemu wątpieniu metodycznemu kilka typów racjonalnej wątpliwości.

Równie nieracjonalne jest przyjmowanie, że każdy akt poznania jest oczywisty sam w sobie (sam z siebie), przynajmniej tak długo, dopóki nic innego (inny akt poznania) mu nie zaprzeczy. Poznanie nie potrzebuje potwierdzenia zewnętrznego wobec niego samego (jak samoświetlający się ogień). Zdaniem nyāyi taka teza sugeruje po pierwsze trwałość aktów poznania, podczas gdy z natury akty poznania są fenomenami ulotnymi. Po drugie, wyklucza ona możliwość powstania wątpliwości – która jest jednak niejednokrotnie faktem. Zwolennicy szkoły nyāyi proponują rozwiązanie pośrednie pomiędzy wewnętrznym kryterium prawdziwości (samooczywistością) i kryterium zewnętrznym (jakim ma być skuteczna praktyka dokonująca się na bazie danego aktu poznania).