



The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series 20

(2/2024): 103–124 [TŁUMACZENIE]

<https://doi.org/10.4467/24506249PJ.24.020.20964>

# Filozofia madhjamaki w *Hymnie o Niepojętym (Acintya-stava)* Nagardżuny

Krzysztof JAKUBCZAK

KRZYSZTOF JAKUBCZAK  <https://orcid.org/0000-0002-5538-0069>

Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu, UJ

E-MAIL: [krzysztof.jakubczak@uj.edu.pl](mailto:krzysztof.jakubczak@uj.edu.pl)

## Abstract

### Madhyamaka philosophy in Nāgārjuna's *Hymn to the Unthinkable One (Acintyastava)*

The text is divided into two parts. The first part is a reconstruction of the main issues of Madhyamaka philosophy present in Nāgārjuna's *Hymn to the Unthinkable One (Acintyastava)*. Particular emphasis is placed on issues that were not explicit in Nāgārjuna's treatises. The most important one is the thetic moment of our experience, which is expressed by the term "obsession with reification" (*bhāva-graha-grahāveśā*). This is a natural tendency to attribute real existence to objects of consciousness, i.e. the tendency to hypostasize them (*samāropa*). The second part of the text is a translation of the *Hymn of the Unthinkable One*.

**KEYWORDS:** *Nāgārjuna, Madhyamaka, Catuḥstava, Acintyastava, philosophy, existence, equivalence of dependent arising and emptiness, thetic moment of experience, hypostasizing (samāropa)*

**SŁOWA KLUCZOWE:** *Nagardżuna, madhjamaka, Czatuhstawa, Acintjastawa, filozofia, istnienie, równoważność zależnego powstawanie i pustki, tetyczny moment doświadczenia, hipostazowanie (samāropa)*

## Wstęp

### 1. *Hymn o Niepojętym (Acintya-stava)* a *Cztery hymny (Catuḥ-stava)*

Nagardżunie (Nāgārjuna, II–III wiek) w tradycjach tybetańskiej i chińskiej przypisuje się łącznie ponad sto tekstów (zob. Lindtner 1982, 9)<sup>1</sup>. Badacze nie mają jednak wątpliwości, że tylko ich część, i to raczej niewielka, wyszła spod ręki buddyjskiego filozofa. Ostateczny punkt odniesienia dla oceny autentyczności pism stanowią *Podstawowe strofy madhjamaki (Mūla-madhyamaka-kārikā, dalej: MMK)* – główne dzieło Nagardżuny, zaliczane przez tradycję tybetańską do grupy filozoficznych traktatów, czyli sjastr (*śāstra*). Ponieważ zachowało się ono w całości w sanskrycie, to pozwala wyznaczyć dwa kryteria oceny autentyczności tekstów twórcy madhjamaki. Pierwsze wskazuje na charakterystyczne cechy stylu Nagardżuny, jego predylekcje w obszarze słownictwa, form narracyjnych oraz prozodycznych. Drugie zaś identyfikuje podstawowe momenty filozoficznego stanowiska madhjamaki (*madhyamaka*), zwanego też doktryną pustki [*sūnya(tā)-vāda*]. Niestety, kryteria te w całości dają się względnie skutecznie zastosować tylko do tekstów, które zachowały się w sanskrycie. W przypadku pozostałych pism pozostaje głównie porównawcza analiza treści.

Szczególną grupą utworów wyróżnioną w tradycji tybetańskiej są hymny (*stava, samstuti, stotra*). W sumie twórcy madhjamaki przypisuje się osiemnaście tego typu tekstów, z czego dwa zachowały się również po chińsku. Tylko cztery dzieła z tej grupy zachowały się w sanskrycie i, co ciekawe, łączone są w jeden zestaw znany pod wspólną nazwą *Czterech hymnów (Catuḥ-stava, dalej: CS)*. Są to: *Lokātīta-stava, Niraupamyastava, Acintyastava* i *Paramārthastava*. Mimo pewnych wątpliwości dotyczących poszczególnych strof za autora hymnów tego cyklu uważa się Nagardżunę (zob. Lindtner 1982, 11, 122; Ruegg 1981, 31). Jest jednak mało prawdopodobne, żeby sam zestaw był jego dziełem. Czandrakīrti (Candrakīrti, VII wiek), wybitny komentator twórczości Nagardżuny, w dziesiątej strofie swojego hymnu zatytułowanego *Madhyamaka-śāstra-stuti*, wskazując na dorobek mistrza, wspomina tylko ogólnie o hymnach (*samstuti*) (zob. Jong 1962, 51). Najstarsza obecnie dostępna informacja identyfikująca zestaw *Czterech hymnów* jako całość znajduje się w tekście *Bodhi-caryāvātāra-pañjikā* autorstwa Pradžniakaramatiego (Prajñākaramati) (zob. La Vallée Poussin 1901, 420, 488–9, 533, 573),

<sup>1</sup> Względnie obszerny, choć syntetyczny, przegląd tekstów przypisywanych Nagardżunie znaleźć można w: Ruegg 1981, 9–33.



którego życie zwykle datuje się na drugą połowę X i początek XI wieku (zob. Buswell i Lopez 2014, 656)<sup>2</sup>. Wszystkie inne wzmianki o *Czatuhstawa* są późniejsze. W szczególności późniejszy jest datowany na XIII wiek zachowany, aczkolwiek nie w całości, komentarz do czterech hymnów zatytułowany *Catuḥ-stava-samāsārtha* autorstwa Amritakary (Amṛtākara), o którym nic więcej nie potrafimy powiedzieć<sup>3</sup>. Interpretacyjnym kluczem do tego zestawu ma być, według tego komentatora, idea bodhisattwy – zgodnie z nią kolejne hymny odpowiadają następnym wyższym stopniom, poczynając od siódmego po dziesiąty, ścieżki bodhisattwy (zob. Tucci 1956, 237–8; por. Mitrikeski 2008, 75). Nie sposób jednak uzasadnić to przekonanie w oparciu o analizę samych utworów. Ponieważ w tradycji tybetańskiej w ogóle nie utrzymało się podanie o owym zestawie, a tworzące go hymny traktowane są jako odrębne teksty, pojawia się sugestia, że zestawienie to jest nie tylko późne, ale mogło też funkcjonować na ograniczonym obszarze Indii (zob. Tsuda 2016, 164–5).

Do czasu opublikowania przez Giuseppe Tucciego w 1956 roku redakcji tekstu Amritakary badacze spierali się o to, które hymny wchodzi w skład zestawu (zob. La Vallée Poussin 1913; Patel 1932; Patel 1934; Tucci 1932; Tucci 1956, 237; Lindtner 1982, 121). Udostępnienie komentarza, mimo że jest on niekompletny (nie zachowała się wstępna część odnosząca się do pierwszego hymnu)<sup>4</sup>, pozwoliło jednak w powiązaniu z cytatami przytoczonymi w tekście Pradžniakaramatiego ostatecznie rozstrzygnąć ten dylemat. Ustalono bowiem skład i kolejność cyklu zgodnie z tym podanym powyżej.

Kwestią dyskusyjną pozostaje autentyczność pozostałych hymnów. Trudno w tej sprawie o jednomyślność wśród badaczy. Poza *Czterema hymnami*

<sup>2</sup> We wcześniejszych publikacjach myśliciel ten lokowany był na przełomie VIII i IX wieku (Vaidya 1960, X) bądź w IX wieku (Tola i Dragonetti 1985, 2). Ruegg umieszcza szczytowy okres jego działalności w latach 950–1000, zob. Ruegg 1981, 116. Lindtner sądzi, że najwcześniejszą dostępną wzmiankę o CS dał Wajroczanarakszita (Vairocanarakṣita) w tekście *Bodhi-sattva-caryāvatāra-pañjikā*, zob. Lindtner 1982, 121, przyp. 144. Jednak Ruegg umieszcza tego myśliciela w XI wieku po Pradžniakaramatim, zob. Ruegg 1981, 116.

<sup>3</sup> Datowanie Amritakary jest bardzo niepewne. Jeżeli już się je podaje, to wskazuje się XIII wiek, zob. Tsuda 2006, 481. Hajime Nakamura wspomina, że myśliciel ten znalazł schronienie w Tybecie w czasach prześladowań, co pośrednio wskazuje również na XIII wiek, por. Nakamura 1987, 242.

<sup>4</sup> W 2013 roku trójka badaczy doniosła, że odnalazła pierwszą część tego tekstu na fotokopii przechowywanej w China Tibetology Research Center, Pekin, zob. Ye, Li i Kano 2013, 36–7. Niestety, nic mi nie wiadomo, żeby odkrycie to miało swoją kontynuację w publikacji tego fragmentu.



pod uwagę bierze się jeszcze od trzech do pięciu utworów<sup>5</sup>. W moim przekonaniu tylko jeden z nich – *Stutyatīta-stava* – nie budzi żadnych wątpliwości, gdyż pod względem treści i słownictwa doskonale koresponduje z pierwszym i trzecim hymnem zestawu oraz ze stwierdzeniami zawartymi w MMK (zob. Mitrikeski 2008, 257–70). Za zdecydowanie nieautentyczne uważam dwa dzieła, które przyciągają uwagę badaczy ze względu na prezentowane w nich pozytywne stanowisko. Chodzi tu o utwory *Dharma-dhātu-stotra* oraz *Citta-vajra-stava*, które pod względem charakteru oraz treści zasadniczo odbiegają od hymnów CS, jak też od filozoficznych traktatów.

## 2. Forma hymnu

*Acintya-stava* (dalej: AS) jest najdłuższym hymnem w zestawie. Tworzy ją 59 strof zapisanych w metrum zwanym *śloka*<sup>6</sup>. Na *śloka* składają się cztery stopy (*pāda*) po osiem sylab każda, co w sumie daje 32 sylaby.

W hymnie dają się wyróżnić kolejne partie tekstu ze względu na dominujące w nich wątki, aczkolwiek ta struktura jest dość swobodna i nieostra<sup>7</sup>. Otwierają go dwie strofy, w których Nagardżuna pozdrawia Buddę i określa jego wyróżnioną pozycję w związku z osiągniętym przez niego stanem. Część pierwsza (strofy 3–18) jest stosunkowo przejrzyste wyodrębniona, dotyczy zależnego powstawania i płynących z tego faktu konsekwencji dla sposobu postrzegania rzeczy. Ważny jej wątek stanowi zrównanie zależnego powstawania z pustką. Część druga (strofy 19–36) porusza szeroko rozumianą problematykę poznania. Jest tu mowa i o wadliwości postrzegania zmysłowego, i o poznaniu wyzwalamym. Pod koniec tej partii pojawiają się uwagi ukazujące sposób rozumienia wyzwolenia w madhjamace. W trzeciej części tekstu (strofy 37–50) podjęto wiele zagadnień, przez co trudno dostrzec jej przewodni temat. Drasko Mitrikeski stwierdza, że przynosi ona charakterystykę dobrej nauki (*sad-dharma*) (zob. 2008, 165–6). Faktycznie część ta

<sup>5</sup> Drasko Mitrikeski obok *Czterech hymnów* za prawdopodobnie autentyczne uznaje jeszcze pięć tekstów, którymi są: *Dharma-dhātu-stotra*, *Citta-vajra-stava*, *Stutyatīta-stava*, *Aṣṭa-mahā-sthāna-caitya-stotra*, *Dvādaśa-kāranaya-stotra*, zob. Mitrikeski 2008, 244–6, 256, 268–70, 282–4, 298. Lindtner dopuszcza możliwość autentyczności trzech tekstów: *Dvādaśa-kāranaya-stotra*, *Stutyatīta-stava*, *Citta-vajra-stava*, zob. Lindtner 1982, 12–5.

<sup>6</sup> Ponieważ *śloka* wywodzi się z wcześniejszego metrum *anuṣṭubh*, to w publikacjach naukowych czasami pojawia się informacja, że tym metrum jest właśnie *anuṣṭubh*. Wówczas zwykle odróżnia się jego postać klasyczną od wedyjskiej.

<sup>7</sup> Raniero Gnoli twierdził, że w hymnie trudno dopatrzeć się jakiegokolwiek struktury, jego układ jest chaotyczny i pełen powtórzeń, co miało świadczyć o tym, że może być późniejszą kompilacją z traktatów, zob. Gnoli 1961, 12.



zaczyna się od wskazania cech dobrej nauki, lecz następnie Nagardżuna przechodzi do określenia jej treści. Następuje zatem wykład madhjamaki, w którym pojawia się wiele zagadnień, w tym te wskazane już w części pierwszej. W kolejnym fragmencie (strofy 51–58) mamy do czynienia ze sławieniem Buddy jako doskonałego nauczyciela. Pojawiają się tutaj metafory nauki jako terapii oraz najwyższej ofiary. W strofie zamykającej (59) Nagardżuna dedykuje swoją zasługę zdobytą dzięki stworzeniu tego hymnu poprawie świata.

### 3. Filozoficzna zawartość hymnu

Chociaż można wyróżnić pewne partie tekstu ze względu na dominujące w nich wątki, to w istocie zdecydowana ich większość bezpośrednio bądź pośrednio dotyczy jednego centralnego zagadnienia, którym jest problematyka rozumienia istnienia w związku z orzeczeniem równoważności między kategoriami zależnego powstawania (*pratītya-samutpāda*) i pustki (*śūnyatā*). Ową równoważność Nagardżuna wskazał w MMK XXIV, 18ab, gdzie czytamy: „Zależne powstawanie uważamy za pustkę” (*yaḥ pratītya-samutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe*). W AS 40ab przytacza niemal te same słowa, z tym że ich autorem czyni jednoznacznie Buddę. Podobne co do sensu stwierdzenia pojawiają się jeszcze dwukrotnie – w AS 3 i AS 43. Pierwsze jest o tyle ważne, że otwierając hymn, od razu zarysowuje kontekst dla głównego dylematu. Dowiadujemy się z niego, że to, co powstaje w sposób uwarunkowany, faktycznie nie powstaje, gdyż nie pochodzi z samobytu (*svabhāva*). O realnym powstawaniu można zatem mówić tylko wówczas, gdy ugruntowane jest w samobycie, czyli w naturze przedmiotu, która z jednej strony określa jego tożsamość (aspekt esencjalny), z drugiej zaś wskazuje jego bytowość (aspekt egzystencjalny). Nie sposób bowiem mówić o realnym istnieniu czegoś, co nie niesie w sobie swojej własnej tożsamości.

Skoro wytwarzanie nie dokonuje się w oparciu o samobyty ani własny, ani czegoś innego (AS 10), to stajemy przed problemem rozróżnienia trzech czasów (teraźniejszego, przeszłego i przyszłego), jako że te identyfikujemy w relacji do zmiany, czyli właśnie powstawania i niszczenia (AS 8). Trudność z ich rozróżnieniem bierze się z problematyczności rozumienia powstawania (AS 10) w związku z pustką rzeczy. Brak samobytu stawia pod znakiem zapytania wiele innych, znacznie bardziej fundamentalnych kategorii. Nagardżuna wymienił je w MMK XV, 1–6, a powracają one w strofach AS 11–16. Odnosi się wrażenie, że fragment ten pod względem treści jest kopią tego z MMK. Czytamy zatem, że ze względu na brak samobytu nie sposób mówić o realnej tożsamości i inności, a tym samym o bycie i niebycie oraz o jedności i wielości, właściwym i niewłaściwym, skalaniu i oczyszczeniu.



Wszystkie kategorie są więc wadliwe, gdyż to, do czego się odnoszą, nie ma żadnej wewnętrznej tożsamości. Ostatecznie Nagardżuna zadaje pytanie (AS 15b): Co zatem istnieje realnie (*asti kas tadā*)?

Odpowiedź, jakiej udziela w AS 22, jest niemal identyczna ze stwierdzeniem pojawiającym się w MMK XV, 10: „«Istnieje» to pogląd eternalizmu, «nie istnieje» to doktryna anihilacjonizmu. Dlatego przekazałeś tę naukę wolną od obu krańców”, z tą różnicą, że w MMK owe krańce zostały zidentyfikowane jako istnienie (*astitva*) i nieistnienie (*nāstitva*).

Mogłoby się wydawać, że odpowiedź na to pytanie powinna być inna, czyli: nic realnie nie istnieje. Na takie stwierdzenie jednak buddyjski filozof nie może przystać, gdyż orzekanie nieistnienia, żeby miało sens, zakłada możliwość sensownego orzekania istnienia. Sensownego, czyli takiego, które dotyczy czegoś; czyli tego, co w sobie zawiera swoje określenie, swoją tożsamość, tj. samobyt. Ostatecznie orzekanie istnienia musi zatem doprowadzić do eternalizmu, a orzekanie nieistnienia jako przekreślenie tak rozumianego istnienia będzie oznaczało nicestwienie. Stąd Nagardżuna kwestionuje oba krańce. Odpowiedzią na pytanie o realne istnienie jest postulat zaniechania orzekania w kategoriach istnienia i nieistnienia.

Poznanie rzeczywistości w kategoriach istnienia i nieistnienia jest przykładem, do tego najbardziej fundamentalnym, na to, że uznaje się dwójnię (*dvaya*), a ten, kto to czyni, nie jest znawcą rzeczywistości (AS 28). Czy to znaczy, że ostatecznym rozwiązaniem z perspektywy madhjamaki jest powstrzymanie się od wszelkiego mówienia? Nagardżuna w swoich utworach tylko sugeruje takie rozwiązanie; mamy jednak wiele przesłanek, aby podejrzewać, że buddyjski filozof mu sprzyja, choć nigdzie nie afirmuje go wprost<sup>8</sup>, skupiając się na obronie i uprawomocnieniu stanowiska madhjamaki.

Pozostaje kwestia prawomocności języka, jakim Nagardżuna się posługuje. Jaki status mają jego/Buddy wypowiedzi, skoro nie odnoszą się do niczego realnego, czyli w sobie określonego? Na to pytanie odpowiedź w tekście udzielona zostanie wcześniej. Nagardżuna kilkakrotnie do niej jeszcze nawiąże, uzupełniając ją o kolejne uszczegółowienia. W AS 6 pojawia się stwierdzenie głoszące, że powstały dzięki warunkom świat istnieje na mocy konwencji (*sāmvṛta*), co należy rozumieć w ten sposób, że orzekamy jego istnienie zgodnie z codziennym doświadczeniem. Świat istnieje dla nas jako przedmiot naszego doświadczenia, które konceptualizujemy zgodnie z utrwalonymi w codziennej praktyce regułami czy też nawykami. Orzekanie o nim realnego istnienia, a w szczególności orzekanie realnego istnienia o tym, co zostało wytworzone, jest głupotą – stwierdza Nagardżuna w AS 7. Niemniej

<sup>8</sup> Jawna afirmacja milczenia pojawi się w późniejszej madhjamace, zob. Jakubczak 2019, s. 374–5.





w wypowiedziach Buddy, a także samego autora hymnów pojawiają się różne pozytywne określenia dotyczące świata, które zdają się ujmować go w sposób obiektywny, np. prawda (*tattva*), to, co ostateczne (*paramārtha*), takość (*tathatā*), realność (*dravya*). Ich status Nagardżuna sprecyzował w AS 41 – wszystkie odnoszą się do faktu pustki. Orzekanie pustki jest ostateczną prawdą o rzeczach. Pustka zaś jest ich takością, czyli faktycznym sposobem „istnienia”, ich jedyną realnością. W AS 45 madhjamik dorzucił jeszcze do tej listy dalsze określenia, takie jak samobyt (*svabhāva*), natura (*prakṛti*), substancja (*vastu*), a nawet byt (*sat*). Musimy zwrócić uwagę na to, że ich charakter jest zróżnicowany. Nazywanie pustki takością wskazuje na to, że pustka jest faktycznością rzeczy, tym, co ostatecznie o rzeczach możemy stwierdzić na drodze analizy. Wyrażenie „takość” rozumiane jest zatem w sposób bezpośredni, odmienny od sposobu rozumienia takiego określenia jak „samobyt”. Gdy orzekamy o pustce, że jest samobytem, to faktycznie orzekamy bycie samobytem o braku samobytu. Widzimy więc, że to określenie nie może być rozumiane bezpośrednio, literalnie, tylko jako metafora, której faktyczne znaczenie musi zostać dopiero ukazane. Nagardżuna jest doskonale tego faktu świadomy. W AS 56–57 dokona rozróżnienia na znaczenie definitywne (*nītārtha*) i prowizoryczne (*neyārtha*), które odgrywa kluczową rolę w hermeneutyce dyskursu uprawianego w madhjamace. Sformułowania o znaczeniu definitywnym należy odczytywać wprost, bezpośrednio, z kolei określenia o znaczeniu prowizorycznym mają charakter metaforyczny i wymagają objaśnienia. Nauka o pustce jest definitywna, nauka o powstawaniu, ginięciu, o żywych istotach, duszach itd. jest zaś prowizoryczna, czyli, jak podkreśla buddyjski filozof, cechuje ją charakter konwencjonalny (*saṃvṛti*).

Musimy zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Chociaż orzeczenie pustki ma status definitywny i ostateczny, to nie należy z tego wnosić, że jest ona orzekana w sposób realistyczny. Orzekając pustkę, nie przekraczamy tego, co konwencjonalne (zob. AS 36cd), tylko niejako ujawniamy faktyczną naturę tego, co konwencjonalne, czyli właśnie jego konwencjonalność. Specyfikę naszego codziennego doświadczenia stanowi to, że ujmujemy doświadczany przedmiot tak, jak byśmy go odkrywali w jego bycie, tym samym wyprowadzamy przedmiot poza doświadczenie, obiektywizujemy go. Ten moment naszego doświadczenia można nazwać naiwnym realizmem, aczkolwiek określenie to jest o tyle nieszczęśliwe, że sugeruje, iż uświadomienie go sobie czyni nas na ów naiwny realizm odpornymi. Dla Nagardżuny bycie krytycznym realistą niczym nie różni się od bycia realistą naiwnym, problemem bowiem jest nie naiwność realizmu, tylko sam ten pierwotny tetyczny moment naszego doświadczenia. Dla madhjamika niewiedza (*ajñāna*), która określa naszą sansaryczną kondycję, wyraża się właśnie



w owej tetyczności naszego codziennego doświadczenia (zob. AS 21). Sądzę, że identyfikacja owego tetycznego momentu naszego doświadczenia jest największym filozoficznym osiągnięciem Nagardżuny w tym hymnie, zupełnie przez badaczy niezauważonym i niedocenionym. Stanowi wszak absolutną nowość względem filozoficznych traktatów, ważny krok do doprecyzowania sposobu rozumienia doświadczenia w madhjamace, który powinien być brany pod uwagę zawsze, gdy bada się dokonaną przez Nagardżunę w traktacie *Vigrahavyāvartanī* (dalej: VV) krytykę kryteriów poznawczych<sup>9</sup>. Autor hymnu ten tetyczny moment doświadczenia nazywa w AS 16 dosadnie „obsesją reifikacji” [czy też bardziej literalnie „obsesją chwytania się bytu/rzeczy” (*bhāva-graha-grahāveśā*)]<sup>10</sup>. Pod koniec utworu zaś zauważa, że najlepszą terapią dla owładniętych chwytaniem się bytu jest nauka o pustce, czyli o braku samobytu rzeczy, tj. o jej irrealności (AS 52).

Wszelkie stwierdzenia wypowiediane w ramach realistycznego dyskursu obarczone są pierwotnym błędem, którego nie sposób ostatecznie przekroczyć, można go tylko zdemaskować i zaniechać wiary w możliwość przekroczenia go w dyskursie. Warto to podkreślić, gdyż nierzadko można spotkać w filozofii próby uprawomocniania dyskursu, który w łamaniu logicznych reguł poszukuje adekwatnego języka do opisu tego, co ostatecznie jest. Nagardżuna neguje wartość tego typu pomysłów. Tak jak odrzuca zdania afirmatywne i negatywne, tak też rezygnuje z wszelkich wypowiedzi utrzymanych w formie jedności przeciwieństw czy binegatywnej apofazy. W AS 23ab oświadcza, że rzeczywistość nie daje się opisać żadną tezą pozostającą w schemacie tetralematu (*catuṣ-koṭī*), dharmy, będąc poza zasięgiem słów, są wolne od czterech stanowisk.

Oczywiście tego ostatniego stwierdzenia nie należy odczytywać w ten sposób, że dharmy istnieją jako ostateczne składniki rzeczywistości, tyle tylko że są nieopisywalne. To byłby powrót do stanowiska realistycznego podpadającego pod czwarty lemat tetralematu. Bycie poza zasięgiem słów nie oznacza transcendencji, a jedynie irrealność. Dharmy, tak jak wszystko inne, co można wyodrębnić i wskazać na drodze analizy, są tylko pojęciem (*kalpanā-mātra*, AS 36), tzn. istnieją wyłącznie dla nas jako dane nam w naszym myśleniu pod postacią nazwy. Dlatego Nagardżuna zaznacza z naciskiem, że są tylko nazwą (*nāma-mātra*) i dodaje, że poza tą nazwą (*abhidhāna*) nie istnieje żaden realny desygnat (*abhidheya*, AS 35). Nie sposób więc orzekać realnego istnienia w odniesieniu do wyobrażonej rzeczy, gdyż tego typu orzekanie jest nałożeniem czy też hipostazowaniem (*samāropa*, AS 46), czyli

<sup>9</sup> Przekład VV zob. Jakubczak 2010, 207–20 (strofy); Kania 2015 (strofy i autokomentarz).

<sup>10</sup> Synonimem tego wyrażenia jest zwrot *vastu-grāha*, którego Nagardżuna użył w AS 54.





przypisaniem przedmiotowi świadomości obiektywnej rzeczywistości. W związku z tym orzeczenie nieistnienia będzie rozumiane jako nicestwienie, czyli utrata owej obiektywnej rzeczywistości.

Chociaż, jak wspominałem wcześniej, *Hymn o Niepojętym* jest wybitnie spekulatywny, to Nagardżuna nie stroni w nim również od języka metaforycznego. Przywołując skojarzenia budowane na analogii, stara się przybliżyć czytelnika do uchwycenia sposobu istnienia świata ukazującego się w doświadczeniu. Na pierwszy plan wybija się metafora snu, będąca przewodnim motywem czterech strof (AS 24–27). Dowiadujemy się z niej, że poczucie rzeczywistości, jakie żyjemy odnośnie do doświadczanego świata i zachodzących w nim procesów powstawania i giniecia, jest analogiczne do jawiącego się we śnie powstawania i giniecia. Identyczną wymowę ma metafora mirażu (AS 47–48). W innej, filozoficznie nawet ciekawszej przenośni Nagardżuna odwołuje się do sytuacji magicznej kreacji (AS 33–34). Świat jest pusty pod względem substancji jak dzieło magika. Co więcej, magik również nie odróżnia się od swojego wytworu, albowiem sam jest wytworem, czyli istnieje zależnie, a więc jest pusty albo też jego istnienie stanowi skutek jego własnego działania stwarzającego ukierunkowanego na samego siebie, co buddyjski filozof postrzega jako jawny absurd.

W hymnie znajdziemy jeszcze jeden motyw niemal nieobecny w traktatach, a mianowicie dookreślenie wadliwości postrzegania zmysłowego. W VV, jak już wzmiankowałem, mamy rozległą krytykę kryteriów poznawczych, w tym postrzegania zmysłowego, ze względu na którą Nagardżuna bywa pochopnie podejrzewany o sceptycyzm. W hymnie zaś pojawia się całkiem nowy zestaw czterech określeń wskazujących na ułomność postrzegania zmysłowego. W AS 20 mówi się o zmysłach jako instrumencie poznawczym, że charakterystyczne dla nich są: niereceptywność (*jaḍatva*), niewiarygodność (*apramānatva*), nieprecyzyjność (*avyākṛtatā*), a także błędne postrzeganie (*viparīta-parijñāna*). Trzy pierwsze określenia pojawiają się tylko w tym tekście. Jedynie ostatnie ma swój odpowiednik w autokomentarzu do VV 66, gdzie występuje synonimiczne określenie *viparītaṃ darśanaṃ*, tj. błędne/opaczne widzenie/postrzeganie (zob. Kania 2015, 126–7, przyp. 114).

Ostatnie strofy hymnu przynoszą podsumowanie nauki wyłożonej we wcześniejszych partiach tekstu ujęte w postać sławienia Buddy. Niektóre z pojawiających się tam idei już przywoływałem. Na uwagę zasługuje jednak jeszcze jedna wypowiedź, która koresponduje z MMK XXVII, 30. Tak jak najważniejsze swoje dzieło Nagardżuna zamknął stwierdzeniem identyfikującym intencję stojącą za wygłoszeniem przez Buddę dobrej nauki z usunięciem wszelkich poglądów, tak też ostatnią sekcję hymnu otwiera



refleksją na temat terapeutycznego działania dobrej nauki leczącej z wszelkich poglądów (AS 51).

Między treścią *Hymnu o Niepojętym* a filozoficzną zawartością MMK (ale też i VV) istnieje ścisła korelacja. Na tej podstawie możemy stwierdzić, że jeśli autorem tego utworu nie jest Nagardżuna, to dzieło to napisał ktoś, kto myślał dokładnie tak samo jak on i potrafił te myśli ubrać w taki sam językowy kostium. Dlatego na koniec tego wprowadzenia warto wspomnieć o dwóch strofach, a mianowicie o AS 44–45, które w gronie badaczy wywołują konsternację i podejrzenie, że hymn ten nie wyszedł jednak spod ręki autora MMK. W pierwszej to, co konwencjonalne (*saṃvṛti*), zostało określone jako względne (*paratantrā*). Autor hymnu zwraca szczególną uwagę na ten ostatni termin, podkreślając, że został on użyty w sposób ostateczny, a to, co ostateczne – dodaje – jest niewytworzone. W kolejnej strofie zauważa, jak sądzi wielu badaczy, w opozycji do swoich zapewnień rozproszonych po hymnie i traktatach, pozwalających oczekiwać przeciwnej opinii, że „to, co względne, istnieje” (*paratantras tu vidyate*, AS 45d), czyli odmiennie niż wyobrażona rzecz (*kalpita-bhāva*), która nie istnieje.

Ta niekonsekwencja stwarza trudność, z którą próbowano sobie radzić na różne sposoby. Niektórzy dopatrują się w tym stwierdzeniu wpływu teorii trzech natur (*tri-svabhāva*) charakterystycznej dla filozofii widźnianawady (*vijñāna-vāda*), aczkolwiek w tym wypadku wyrażonej jeszcze w sposób przedsystemowy w mahajanistycznym tekście sutrowym zatytułowanym *Laṅkāvatāra-sūtra* (zob. Lindtner 1982, 122, przyp. 149, a także 155, przyp. 45; Lindtner 1992, 253). Zgodnie z tą wykładnią mamy tutaj do czynienia z faktyczną niespójnością w myśli Nagardżuny<sup>11</sup>. Inni, przystając na sugestię, że filozof mógł znać wczesną, pierwotną wersję sutry, do której nawiązuje, dążą do wykazania, że wypowiedź ta nie stoi w sprzeczności z filozofią twórcy madhjamaki (zob. Williams 1984, 93–4). Jeszcze inni próbują problem unieważnić, a przynajmniej obejść, wskazując, że w manuskryptach tybetańskiego przekładu kontrowersyjne zdanie nie się przeciwują wymowę, nie mamy tam do czynienia z afirmacją istnienia tego, co względne, tylko z jego negacją, co zgadza się z oczekiwaniami

<sup>11</sup> Sam Lindtner próbował zaradzić tej trudności, wskazując na fakt cytowania przez Nagardżunę innych strof z *Lankawatasutry*, co oczywiście w żaden sposób nie usuwa niespójności na poziomie sensów. Dlatego w przekładzie strofy 45 dwie ostatnie stopy poprzedził dopowiedzeniem „konwencjonalnie”, co również nie rozwiązuje problemu, a wręcz stwarza nowy, gdyż odnosi się także do wyobrażonej rzeczy, która nie istnieje w sensie ostatecznym, aczkolwiek akurat w znaczeniu konwencjonalnym istnieje, gdyż dana jest w codziennym doświadczeniu, zob. Lindtner 1982, 122, przyp. 149, a także 155, przyp. 45; Lindtner 1992, 253.



i nie rodzi żadnej sprzeczności (Tola i Dragonetti 1985, 49, przyp. 191)<sup>12</sup>. Tutaj problem ten tylko sygnalizuję, a jego rozwiązanie pozostawiam na inną okazję<sup>13</sup>.

#### 4. Tłumaczenie

Przekład sporządzony został na podstawie redakcji tekstu przygotowanej przez Christiana Lindtnera (Lindtner 1982, 140–60).

### Przekład

*Hymn o Niepojętym (Acintya-stava)*

1. *pratītya-jānām bhāvānām naiḥsvābhāvyam jagāda yaḥ |*  
*taṃ namāmy asama-jñānam acintyam anidarśanam ||*

**Kłaniam się temu, o niezrównanym poznaniu (*asama-jñāna*), niepojętemu (*acintya*), nieporównywalnemu (*anidarśanam*), który orzekł niesamobytność (*naiḥsvābhāvyā*) rzeczy powstałych w zależności.**

2. *yathā tvayā mahā-yāne dharmā-nairātmyam ātmanā |*  
*viditam deśitam tadvad dhīmadbhyaḥ karuṇā-vaśāt ||*

**Zgodnie z tym, jak Ty sam rozpoznałeś niesubstancjalność zjawisk (*dharmā-nairātmya*) w mahajanie, tak, kierując się współczuciem (*karuṇā*), nauczałeś jej mądrych.**

3. *pratyayebhyaḥ samutpannam anutpannam tvayoditam |*  
*svabhāvena na taj jātam iti sūnyam prakāśitam ||*

**Oznajmiłeś, że to, co powstało za sprawą warunków (*pratyaya*), jest niepowstałe. To nie zrodziło się dzięki samobytowi (*svabhāva*), zatem ogłosiłeś, że jest puste (*sūnya*).**

<sup>12</sup> Rozwiązanie to jest o tyle problematyczne, że zachował się przynajmniej jeden tybetański manuskrypt, w którym przekład zgadza się z dostępną wersją sanskrycką, zob. Tsuda 2016, 162.

<sup>13</sup> Poglębioną analizę tego zagadnienia planuję przeprowadzić w książce poświęconej *Czterem hymnom*, nad którą obecnie pracuję. W druku powinna ukazać się w 2025 roku.



4. *yadvac chabdam pratītyeha pratiśabda-samudbhavaḥ |  
māyā-marīci-vac cāpi tathā bhava-samudbhavaḥ ||*

**Tak jak powstawanie echa na tym świecie jest zależne od dźwięku, tak też powstawanie bytu jest jak iluzja i miraż.**

5. *māyā-marīci-gandharva-nagara-pratibimbakāḥ |  
yady ajātāḥ saha svapnair na syāt tad-darśanādikam ||*

**Gdyby iluzja, miraż, miasto Gandharwów, odbicie oraz sny [w jakimś sensie] nie powstały, wówczas nie można by ich postrzec itd.**

6. *hetu-pratyaya-sambhūtā yathaite kṛtakāḥ smṛtāḥ |  
tadvat pratyaya-jaṃ viśvaṃ tvayoktaṃ nātha sāmṃvṛtam ||*

**Tak jak o owych [rzeczach] powstałych dzięki przyczynom i warunkom głosi się, że są wytworzone (*kṛtaka*), tak też oznajmiłeś, o Panie, że cały świat powstały dzięki warunkom istnieje na mocy konwencji (*sāmṃvṛta*).**

7. *asty etat kṛtakam sarvaṃ yat kiṃ-cid bāla-lāpanam |  
rikta-muṣṭi-pratikāśam ayathārtha-prakāśitam ||*

**Oto głupie gadanie podobne do pustej garści ogłoszone jako błędne: Wszystko, cokolwiek jest wytworzone, to istnieje.**

8. *kṛtakam vastu no jātam tadā kiṃ vārtamānikam |  
kasya nāśād atitam syād utpitsuḥ kim apekṣate ||*

**Wytworzona rzecz nie jest powstała, zatem jak [jest] terazniejsza? Poprzez zniszczenie czego może być przeszła? Jakiej [rzeczy] wymaga to, co ma powstać [tj. przyszłość]?**

9. *svasmān na jāyate bhāvaḥ parasmān nobhayād api |  
na san nāsan na sad-asan kutaḥ kasyodayas tadā ||*

**Rzecz nie powstaje dzięki sobie, nie dzięki czemuś innemu ani też na oba sposoby łącznie, ani istniejąca, ani nieistniejąca, ani istniejąca i nieistniejąca. W jaki sposób zatem coś się pojawia?**



10. *ajāte na svabhāvo 'sti kutaḥ svasmāt samudbhavaḥ |  
svabhāvābhāva-siddhyaiva parasmād apy asaṃbhavaḥ ||*

**Niepowstałe nie posiada samobytu, jak zatem powstaje dzięki sobie? Ponadto jako że wykazano nieistnienie samobytu, nie istnieje także dzięki czemuś innemu.**

11. *svatve sati paratvaṃ syāt paratve svatvam iṣyate |  
āpekṣikī tayoḥ siddhiḥ pārāvāram ivoditā ||*

**Gdyby istniała sobość [samobyt] (*svatva*), istniałaby inność [inno-byt] (*paratva*). Gdyby inność istniała, można by uznać sobość. Ogłosileś, że konstytucja tych dwóch jest względna jak bliższego i dalszego brzegu.**

12. *yadā nāpekṣate kiṃ cit kutaḥ kiṃ cit tadā bhavet |  
yadā nāpekṣate dīrghaṃ kuto hrasvādikaṃ tadā ||*

**Gdy od niczego nie jest zależne, w jaki sposób wówczas cokolwiek może istnieć? W jaki sposób [istnieje] krótkie, gdy nie jest zależne od długiego itp.?**

13. *astitve sati nāstitvaṃ dīrghē hrasvaṃ tathā sati |  
nāstitve sati cāstitvaṃ yat tasmād ubhayaṃ na sat ||*

**Jeśli istnieje byt, to istnieje niebyt (tak jak gdy istnieje długie, [istnieje] krótkie), a jeśli istnieje niebyt, to [istnieje] byt. Dlatego oba nie istnieją.**

14. *ekatvaṃ ca tathānekam atītānāgatādi ca |  
saṃkleśo vyavadānaṃ ca samyañ-mithyā svataḥ kutaḥ ||*

**Jedność, tak jak i wielość, przeszłość i przyszłość itp., skalanie i oczyszczenie, właściwe i niewłaściwe – jak [mogą istnieć] same z siebie (*svataḥ*)?**

15. *svata eva hi yo nāsti bhāvaḥ sarvo 'sti kas tadā |  
para ity ucyate yo 'yaṃ na vinā sva-svabhāvataḥ ||*



**Doprawdy żadna rzecz, jakakolwiek, nie istnieje sama z siebie. Co tedy istnieje? To, co zwane jest „innym”, nie istnieje bez własnego samobytu.**

16. *na svabhāvo 'sti bhāvānām parabhāvo 'sti no yadā |  
bhāva-graha-grahāveśaḥ paratantra 'sti kas tadā ||*

**Gdy nie istnieje samobyt ani innobyt rzeczy, wówczas czymże jest mająca zależną naturę obsesja reifikacji [tj. chwytania się bytu (*bhāva-graha*)]?**

17. *ādāv eva samam jātāḥ svabhāvena ca nirvṛtāḥ |  
anutpannās ca tattvena tasmād dharmās tvayoditāḥ ||*

**Ogłosiłeś, że dharmy są w istocie ze swej natury pierwotnie zarówno powstałe, jak i wygasłe, i dlatego faktycznie są niepowstałe.**

18. *niḥsvabhāvās tvayā dhīman rūpādyāḥ samprakāśitāḥ |  
phena-budbuda-māyābhra-marīci-kadalī-samāḥ ||*

**Ujawniłeś, o Mędrco, że forma (*rūpa*) itd. [tj. pozostałe zespoły] nie posiadają samobytu (*niḥsvabhāva*), będąc niczym bańki piany, iluzja, podniebny miraż i bananowiec [tj. puch marny].**

19. *indriyair upalabdham yat tat tattvena bhaved yadi |  
jātās tattva-vido bālās tattva-jñānena kiṃ tadā ||*

**Gdyby to, co jest zmysłowo postrzegane, istniało realnie, to dzieci [tj. ignoranci] rodziłyby się jako znawcy rzeczywistości. Czemu wówczas służyłoby poznanie prawdy?**

20. *jaḍatvam apramānatvam athāvyākṛtatām api |  
viparīta-parijñānam indriyānām tvam ūcivān ||*

**Ogłosiłeś, że właściwe zmysłom są niereceptywność (*jaḍatva*), niewiarygodność (*apramānatva*), nieprecyzyjność (*avyākṛtatā*), a także błędne postrzeganie (*viparīta-parijñāna*).**

21. *ajñānenāvṛto yena yathāvan na prapadyate |  
lokas tena yathā-bhūtam iti matvā tvayoditam ||*





Zbadawszy, oznajmiłeś, że świat nie dociera należycie do prawdy [tj. do rzeczywistości jaka jest] (*yathā-bhūtam*), ponieważ ogarnięty jest niewiedzą (*ajñāna*).

22. *astīti śāśvatī dr̥ṣṭir nāstīty uccheda-darśanam |*  
*tenānta-dvaya-nirmukto dharmo 'yaṃ deśitas tvayā ||*

„Istnieje” to pogląd eternalizmu, „nie istnieje” to doktryna anihilacji. Dlatego przekazałeś tę naukę wolną od obu krańców.

23. *catuṣ-koṭi-vinirmuktās tena dharmās tvayoditāḥ |*  
*vijñānasyāpy avijñeyā vācāṃ kim uta gocharāḥ ||*

Dlatego ogłosiłeś, że dharmy są wolne od czterech stanowisk (*catuṣ-koṭi*), niepoznawalne nawet dla świadomości, a tym bardziej poza zasięgiem słów.

24. *svapnendrajālikodbhūtaṃ dvi-candrodvīkṣaṇaṃ yathā |*  
*bhūtaṃ tadvastu no bhūtaṃ tathā dr̥ṣṭaṃ jagat tvayā ||*

Jak widok dwóch księżyców wytworzony we śnie przez magika, istniejąc, nie istnieje realnie, tak ty postrzeżałeś ten świat.

25. *utpannaś ca sthito naṣṭaḥ svapne yadvat sutas tathā |*  
*na cotpannaḥ sthito naṣṭa ukto loko 'rthatas tvayā ||*

Jak syn, który się przyśnił, urodził się, żył i zmarł w tym śnie, tak świat, powiedziałeś, faktycznie nie powstał, nie trwa i nie ulega zniszczeniu.

26. *kāraṇāt saṃbhavo dr̥ṣṭo yathā svapne tathetarāḥ |*  
*saṃbhavaḥ sarva-bhāvānāṃ vibhavo 'pi matas tathā ||*

Jak we śnie doświadcza się uprzyczynowanego powstawania i jego przeciwieństwa [tj. ginięcia], w ten sam sposób potraktowałeś powstawanie i ginięcie rzeczy.

27. *rāgādi-jaṃ yathā duḥkhaṃ saṃkleśa-saṃsṛtī tathā |*  
*saṃbhāra-pūraṇān muktiḥ svapnavad bhāṣitā tvayā ||*



Powiedziałeś, że tak jak cierpienie (*duḥkha*) zrodzone z pragnienia itd. [tj. z pozostałych przyczyn], skalania oraz transmigracja, tak też uzyskane dzięki zrealizowaniu [dwóch] nagromadzeń wyzwolenie (*mukti*) są jak sen.

28. *jātaṃ tathaiva no jātaṃ āgataṃ gataṃ ity api |*  
*baddho muktas tathā jñānī dvayam icchen na tattva-vit ||*

Kto poznaje [w kategoriach] „powstałe”, jak i „niepowstałe”, „teraźniejsze” i „przeszłe”, a także „związane” i „wyzwolone”, uznaje dwojnie (*dvaya*), a tym samym nie jest znawcą rzeczywistości (*tattva-vid*).

29. *utpattir yasya naivāsti tasya kā nirvṛtir bhavet |*  
*māyā-gaja-prakāśatvād ādi-śāntatvam arthataḥ ||*

To, co nie powstaje, jak może podlegać zniszczeniu? Podobne do przejawienia się iluzyjnego słonia, w istocie to pozostaje w stanie pierwotnego (*ādi*) spokoju (*śāntatva*).

30. *utpanno 'pi na cotpanno yadvan māyā-gajo mataḥ |*  
*utpannaṃ ca tathā viśvam anutpannaṃ ca tattvataḥ ||*

Tak jak się sądzi, że iluzyjny słoń, chociaż [jawi się jako] powstały, nie jest powstały, tak też cały świat [chociaż jawi się jako] powstały, faktycznie nie jest powstały.

31. *ameyair aprameyānāṃ pratyekaṃ nirvṛtiḥ kṛtā |*  
*loka-nāthair hi sattvānāṃ na kaś cin mocitaś ca taiḥ ||*

Zaiste nieprzebrane istoty zostały doprowadzone do wygaśnięcia przez niezliczonych panów świata [tj. buddów]. Niemniej jednak nikogo nie doprowadzili oni do wyzwolenia.

32. *te ca sattvāś ca no jātā ye nirvānti na te sphuṭam |*  
*na kaś cin mocitaḥ kaiś cid iti proktaṃ mahā-mune ||*

O Dostojny Asceto (*mahā-muni*), oświadczyłeś wyraźnie, że ani oni [tj. buddowie], ani istoty nie powstały, a skoro ci, którzy osiągnęli nirwanę, nie [istnieją], to nikt nikogo nie wyzwala.



33. *māyākāra-kṛtaṃ yadvad vastu-śūnyaṃ tathetarat |*  
*vastu-śūnyaṃ jagat sarvaṃ tvayoktaṃ kārakas tathā ||*

Jak dzieło wykonane przez magika, a także i to, co on zniszczył, jest puste pod względem substancji (*vastu-śūnya*), tak, oznajmiłeś, cały świat jest pusty pod względem substancji, również twórca.

34. *kārako 'pi kṛto 'nyena kṛtatvaṃ nātivartate |*  
*atha vā tat-kriyā-karṭṛ kārakasya prasajyate ||*

Co więcej, twórca, będąc zrobiony przez innego, nie przekracza stanu bycia wytworem (*kṛtatva*). Albo też [istnienie] podmiotu twórcy jest skutkiem własnego działania (*tat-kriyā*) [stwarzającego, co jest absurdem].

35. *nāma-mātraṃ jagat sarvaṃ ity uccair bhāṣitaṃ tvayā |*  
*abhidhānāt pṛthag-bhūtam abhidheyaṃ na vidyate ||*

Powiedziałeś dobitnie, że cały świat jest tylko nazwą (*nāma-mātra*). W oderwaniu od nazwy (*abhidhāna*) desygnat (*abhidheya*) nie istnieje.

36. *kalpanā-mātraṃ ity asmāt sarva-dharmāḥ prakāśitāḥ |*  
*kalpanāpy asatī proktā yayā śūnyaṃ vikalpyate ||*

Dlatego ogłosiłeś, że wszystkie dharmy są tylko pojęciem (*kalpanā-mātra*). Oświadczyłeś, że nawet pojęcie, poprzez które pojmujemy się pustkę (*śūnya*), nie jest realne (*asat*).

37. *bhāvābhāva-dvayātītam anatītam ca kutra cit |*  
*na ca jñānaṃ na ca jñeyaṃ na cāsti na ca nāsti yat ||*

Co przekracza dualizm bytu i niebytu, niczego nie przekraczając, co nie jest ani poznaniem (*jñāna*), ani przedmiotem poznania (*jñeya*), co ani istnieje, ani nie istnieje.

38. *yan na caikaṃ na cānekaṃ nobhayaṃ na ca nobhayaṃ |*  
*anālayam athāvyaktaṃ acintyaṃ anidarśanam ||*



Co nie jest ani jednością (*eka*), ani wielością (*aneka*), ani obydwoma łącznie, ani żadnym, nieugruntowane (*anālaya*), a jednak nieprzejawione (*avyakta*), niepojęte (*acintyam*), nieokreślone (*anidaršana*).

39. *yan nodeti na ca vyeti nocchedi na ca śāśvatam |  
tad ākāśa-pratīkāśam nākṣara-jñāna-gocaram ||*

Co nie pojawia się ani nie znika, nie podlega unicestwieniu i nie jest trwałe, to, podobne do przestrzeni, jest poza zasięgiem słów i poznania (*nākṣara-jñāna-gocara*).

40. *yaḥ pratītya-samutpādaḥ śūnyatā saiva te matā |  
tathāvidhaś ca sad-dharmas tat-samaś ca tathāgataḥ ||*

Zależne powstawanie (*pratītya-samutpāda*) uznałeś właśnie za pustkę (*śūnyatā*). Tego samego rodzaju jest dobra nauka (*sad-dharma*), a także Tathagata jest z tym identyczny.

41. *tat tattvaṃ paramārtho 'pi tathatā dravyam iṣyate |  
bhūtaṃ tad avisaṃvādi tad-bodhād buddha ucyate ||*

To uważa się za prawdę (*tattva*), to, co ostateczne (*paramārtha*), takłość (*tathatā*), jak też realność (*dravya*). Jest to bezsporny fakt, ze względu na którego uświadomienie sobie nazywanym jest się „bud-dą” (*buddha*).

42. *buddhānāṃ sattva-dhātoś ca tenābhinnatvam arthataḥ |  
ātmanaś ca pareṣāṃ ca samatā tena te matā ||*

Dlatego faktycznie między buddami i sferą istnienia nie ma różnicy. Stąd też uznałeś, że między samym sobą a innymi zachodzi tożsamość.

43. *bhāvebhyaḥ śūnyatā nānyā na ca bhāvo 'sti tāṃ vinā |  
tasmāt pratītya-jā bhāvās tvayā śūnyāḥ prakāśitāḥ ||*

Pustka (*śūnyatā*) nie jest różna od rzeczy ani nie istnieje rzecz bez niej. Dlatego ogłosiłeś, że zależnie powstałe rzeczy są puste.

44. *hetu-pratyaya-saṃbhūtā paratantrā ca saṃvṛtiḥ |  
paratantra iti proktaḥ paramārthas tv akṛtrimaḥ ||*



To, co konwencjonalne (*saṃvṛti*), powstaje dzięki przyczynom i warunkom oraz jest względne (*paratantrā*). Oświadczyłeś „względne” [w sposób ostateczny], a to, co ostateczne (*paramārtha*), jest niewytworzone [tj. absolutne (*akṛtrima*)].

45. *svabhāvaḥ prakṛtis tattvaṃ dravyaṃ vastu sad ity api |*  
*nāsti vai kalpito bhāvo paratantras tu vidyate ||*

[Oświadczyłeś] także: „samobyt” (*svabhāva*), „natura” (*prakṛti*), „prawda” (*tattva*), „realność” (*dravya*), „substancja” (*vastu*), „byt” (*sat*). Doprawdy wyobrażona rzecz nie istnieje (*nāsti*), ale to, co względne (*paratantra*), istnieje (*vidyate*).

46. *astīti kalpīte bhāve samāropas tvayoditaḥ |*  
*nāstīti kṛtakocchedād ucchedaś ca prakāśitaḥ ||*

Oznajmiłeś, że [stwierdzenie] „istnieje” w odniesieniu do wyobrażonej rzeczy jest nałożeniem (*samāropa*). Natomiast [stwierdzenie] „nie istnieje” ze względu na zniszczenie wytworzonej [rzeczy] przedstawiłeś jako unicestwienie.

47. *tattva-jñānena nocchedo na ca śāśvatatā matā |*  
*vastu-śūnyaṃ jagat sarvaṃ marīci-pratimaṃ matam ||*

Poznając prawdę, nie uznaje się ani unicestwienia (*uccheda*), ani trwałości (*śāśvatatā*). Zrozumiałeś, że cały świat jest pusty pod względem substancji (*vastu-śūnya*) niczym miraż.

48. *mṛga-trṣṇā-jalaṃ yadvan nocchedi na ca śāśvatam |*  
*tadvat sarvaṃ jagat proktaṃ nocchedi na ca śāśvatam ||*

Jak woda [dostrzegana w] mirażu ani nie podlega unicestwieniu, ani nie jest trwała, tak cały świat, oświadczyłeś, ani nie podlega unicestwieniu, ani nie jest trwały.

49. *dravyam utpadyate yasya tasyocchedādikaṃ bhavet |*  
*antavān nāntavāṃś cāpi lokas tasya prasajyate ||*



Kto przedstawia sobie realność (*dravya*), ten uznaje unicestwienie (*uccheda*) itd. [tj. trwałość]. W konsekwencji uznaje on, że świat ma kres bądź nie ma kresu.

50. *jñāne sati yathā jñeyam jñeye jñānam tathā sati |  
yatrobhayam anutpannam iti buddham tadāsti kim ||*

Jak istnieje przedmiot poznania (*jñeya*), gdy istnieje poznanie (*jñāna*), tak istnieje poznanie, gdy istnieje przedmiot poznania. Gdy zrozumie się, że oba nie powstały, co wtedy istnieje?

51. *iti māyādi-dṛṣṭāntaiḥ sphuṭam uktvā bhiṣagvarah |  
deśayām āsa sad-dharmaṃ sarva-dṛṣṭi-cikitsakam ||*

W ten sposób, używając przykładów iluzji itd., wypowiedziawszy się jasno, Najlepszy z Lekarzy nauczał dobrej nauki (*sad-dharma*) leczącej z wszelkich poglądów.

52. *etat tat paramam tattvam niḥsvabhāvārtha-deśanā |  
bhāva-graha-grhītānām cikitseyam anuttarā ||*

Oto najdoskonalsza prawda: nauka o braku samobytu (*niḥsvabhāva*) rzeczy. Ona jest najlepszą terapią dla owładniętych reifikacją [tj. chwytaniem się bytu (*bhāva-graha*)].

53. *dharmā-yājñika tenaiva dharmā-yajño niruttarah |  
abhikṣṇam iṣṭas trailokye niṣkapāto nirargalah ||*

O Ofiarniku Dharmy, dlatego właśnie wciąż składasz bez ograniczeń i przeszkód niezrównaną ofiarę nauki w trzech światach.

54. *vastu-grāha-bhayocchedī kutīrthya-mṛgabhīkaraḥ |  
nairātmya-siṃha-nādo 'yam adbhuto naditas tvayā ||*

Dobitnie wydałeś ten cudowny lwi ryk niesubstancjonalności (*nairātmya*), który wywołuje strach w jeleniach (czyli heretykach) i niszczy lęk [wzbudzany] chwytaniem się substancjalnej rzeczy (*vastu-grāha*) [tj. reifikacją].





55. *śūnyatā-dharma-gambhīrā dharma-bherī parāhatā |  
naiḥsvābhāvya-mahā-nādo dharma-śankhaḥ prapūritaḥ ||*

Uderzyłeś w bęben dharmy głęboki nauką o pustce. Zadałeś w róg [dosł. w konczę] dharmy o doniosłym dźwięku niesamobytności (*naiḥsvābhāvya*).

56. *dharma-yautukam ākhyātaṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam |  
nītārtham iti nirdiṣṭaṃ dharmāṇāṃ śūnyataiva hi ||*

Darem dharmy nazwałeś nektar nauki buddów, któremu przyznaje się definitywne znaczenie (*nītārtha*), a dokładnie: dharmy są puste.

57. *yā tūtpāda-nirodhādi-sattva-jīvādi-deśanā |  
neyārthā ca tvayā nātha bhāṣitā saṃvṛtiś ca sā ||*

Natomiast nauka o powstawaniu (*utpāda*), ginięciu (*nirodha*) itd., istotach, duszach itd. posiada znaczenie prowizoryczne (*neyārtha*). Ona, jak powiedziałaś, o Panie, jest tym, co konwencjonalne (*saṃvṛti*).

58. *prajñā-pāramitāmbhodher yo 'tyantam pāram āgataḥ |  
sa puṇya-guṇa-ratnāḍhyas tvad-guṇārṇava-pāragah ||*

Ten, który ostatecznie osiągnął drugi brzeg oceanu doskonałości mądrości, on zasobny w klejnoty zasług i cnót w pełni przemierzył ocean twoich doskonałości.

59. *iti stutvā jagannātham acintyam anidarśanam |  
yad avāptaṃ mayā puṇyaṃ tenāstu tvat-samaṃ jagat ||*

Niechaj świat będzie podobny do Ciebie dzięki zasłudze, którą zdobyłem, sławiąc [Ciebie] w ten sposób, Panie Świata, niepojęty i nieporównywalny.

|| *ity acintya-stavaḥ samāptaḥ* ||

Oto koniec *Hymnu o Niepojętym*.



## Bibliografia

- Buswell, Robert E., i Donald S. Lopez. 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Jakubczak, Krzysztof. 2010. *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?* Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Jakubczak, Krzysztof. 2019. *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Gnoli, Raniero. 1961. *Nāgārjuna. Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka kārikā)*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jong, Jan Willem de. 1962. „La Madhyamakaśāstrastuti de Candrakīrti”. *Oriens Extremus* 9, no.1: 47–56.
- Kania, Stanisław Jan. 2015. *Metoda dialektyczna Nagardżuny na podstawie traktatu pt. Odwrócenie zarzutów (Vigraha-vyāvartanī)*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- La Vallée Poussin, Louis de. 1901. *Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Ćāntideva (Bodhicaryāvatāra-pañjikā)*. Calcutta: Asiatic Society.
- La Vallée Poussin, Louis de. 1913. „Les Quatres Odes de Nāgārjuna”. *Le Muséon* 14: 1–18.
- Lindtner, Christian. 1982. *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Lindtner, Christian. 1992. „The Laṅkāvatārasūtra in Early Indian Madhyamaka Literature”. *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 46, no.1: 244–79.
- Mitrikeski, Drasko. 2008. *Nāgārjuna's Religious Practices Seen Through the Analysis of His Hymns*. PhD diss., University of Sydney.
- Nakamura, Hajime. 1987. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Patel, Prabhuhai. 1932. „Catustava”. *The Indian Historical Quarterly* 8: 316–31, 689–05.
- Patel, Prabhuhai. 1934. „Catustava”. *The Indian Historical Quarterly* 10: 82–9.
- Ruegg, David Seyfort. 1981. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Tola, Fernando, i Carmen Dragonetti. 1985. „Nāgārjuna's Catustava”. *Journal of Indian Philosophy* 13, no. 1: 1–54.
- Tsuda, Akimasa. 2006. *Catustavaとナーガールジュナ —諸著作の真偽性 [The Catuḥstava and Nāgārjuna – the authenticity of his writings]*. PhD diss., Kyoto University.
- Tsuda, Akimasa. 2016. „A Reconsideration of Catuḥstava”. *The Memoirs of the Toyo Bunko* 74: 159–85.
- Tucci, Giuseppe. 1932. „The Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna”. *The Journal of the Royal Asiatic Society*: 309–25.
- Tucci, Giuseppe. 1956. „Catuḥstavasamāsārtha of Amṛtākara”. W Tucci, Giuseppe. *Minor Buddhist Texts. Part I* (s. 233–46). Roma: Is. M. E. O.
- Vaidya, Parashuram Lakshman. 1960. *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. Darbhanga: The Mithila Institute.
- Williams, Paul. 1984. Review of *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, by Christian Lindtner. *Journal of Indian Philosophy* 12, no. 1: 73–104.
- Ye Shaoyong, Li Xuezhu, i Kano Kazuo. 2013. „Further Folios from the Set of Miscellaneous Texts in Śāradā Palm-leaves from Zha lu Ri phug”. *China Tibetology* 1: 30–47.

