Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego
Prace Etnograficzne 2025, 53, s. 73–91
doi:10.4467/22999558.PE.25.005.23089
www.ejournals.eu/Prace-Etnograficzne/

https://orcid.org/0000-0003-4017-1501
Grzegorz Dąbrowski
Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych
Uniwersytet Wrocławski
e-mail: grzegorz.dabrowski@uwr.edu.pl

Potęga pustki. Spojrzenie na problem banalizacji z perspektywy myśli buddyjskiej (pamięci Czesława Robotyckiego)

The Power of Void: A Look at the Problem of Trivialization from the Perspective of the Buddhist Thought (in Remembrance of Czesław Robotycki)

Abstract

This article was inspired by a paper written by Czesław Robotycki, which was entitled *O banalizacji tekstów w etnografii* [On the Trivialization of Texts in Ethnography]. According to Robotycki, the trivialization boils down to the disproportion between the tools used and the social and cultural reality they describe. This is particularly the case when authors resort to ready-made and often identical interpretative clichés, usually theories that are popular at a given time. This article is, in a sense, an elaboration of Robotycki's ideas, although its main aim is to provide key information and categories related to the understanding of the Buddhist concept of emptiness which, from the perspective of Buddhist thought, expresses the complexity of all phenomena while sensitizing us to the fact that every generalization, whether it is a single word or an elaborate theory, is at best a form of image of the reality described in this way.

Keywords: trivialization, emptiness, form, interdependent origination, middle way, Buddhism, ethnography

Profesora Czesława Robotyckiego miałem okazję znać osobiście. I choćby na podstawie tej relacji mogę stwierdzić, że człowiek ten lubił nazywać rzeczy po imieniu, co należałoby czytać również w kategoriach dystansu względem gotowych narzędzi interpretacyjnych dostarczanych nie tyle przez kolejne osoby w atrakcyjny sposób

piszące na temat człowieka, społeczeństwa i kultury, ile funkcjonujące w obrębie humanistyki mody przynoszące kolejne propozycje pojmowania oraz wyjaśniania zjawisk dostrzeganych w obrębie ludzkiego uniwersum. Profesor, zachęcając do poznawania mniej lub bardziej wpływowych nurtów i tekstów powstałych na gruncie nauk o kulturze i społeczeństwie, zdawał się jednocześnie przestrzegać przed bezrefleksyjnym aplikowaniem ogólnie dostępnych teorii do badań na ogół prowadzonych w czasie i przestrzeniach innych niż te, które uwarunkowały powstanie popularnej w danym momencie teorii czy optyki badawczej.

Nie jest moim zamiarem eksplorowanie publikacji Robotyckiego w celu dostarczenia przykładów pomagających przybliżyć mój subiektywny obraz zarówno przywołanej tu postaci, jak i jej poglądów. Zamierzam natomiast, zgodnie z wielokrotnie słyszanym z ust profesora zaleceniem, „odbić się" od jednego z jego wykładów – *O banalizacji tekstów w etnografii* (Robotycki 1995: 83–87), by zaproponować opowieść odnoszącą się do obszarów kulturowych, które niekoniecznie były w centrum zainteresowań Robotyckiego. Wyrażam przy tym nadzieję, że treść mojego wywodu wpisuje się w kategorię tekstów traktujących na temat banalizacji, będąc jednocześnie poszerzeniem dyskusji w obrębie problemu zaproponowanego przez tegoż autora.

Powodem, dla którego zdecydowałem się napisać niniejszy tekst, jest przybliżenie pochodzącego w dużej mierze z zakresu myśli buddyjskiej pojęcia pustki. Można je potraktować nie tylko jako istotny element filozofii buddyjskiej, lecz również jako swoiste narzędzie – wraz z towarzyszącą mu refleksją – minimalizujące ryzyko banalizacji, szczególnie w obrębie tych procesów badawczych, które sprowadzają się do praktyki badań etnograficznych oraz powstałych dzięki temu refleksyjnych uogólnień o charakterze antropologicznym.

Realizację wyrażonego celu zamierzam oprzeć na wspomnianym już tekście Robotyckiego, który przede wszystkim pełni tu funkcję istotnej inspiracji, oraz na publikacjach z zakresu literatury buddyjskiej, szczególnie tych, w których omawiane jest pojęcie pustki. Pewną rolę w podjętym przedsięwzięciu mogą też odegrać uwagi innych osób zaczerpnięte z szeroko pojętej literatury antropologicznej, szczególnie te poświęcone uprawianiu etnografii rozumianej jako działanie na rzecz gromadzenia danych i ich uogólniania.

O sztuce uprawiania nauki

Słownikowo definiując zjawisko banalizacji – „banalizować to czynić coś banalnym" – i uznając, że banalny to pozbawiony oryginalności, szablonowy, pospolity czy oklepany, Robotycki uznał, że w tym samym polu asocjacji znaczeniowych znajduje się także słowo kicz, którego rozumienie można sprowadzić do określenia stereotypowych wytworów, często będących efektem seryjnej produkcji. Zdaniem tego autora desygnaty pojęcia kiczu, nierzadko nienaganne pod względem sprawności

technicznej, odwołując się do odbiorców swojego czasu, utwierdzają ich utrwalone przekonania czy wyobrażenia o świecie, w tym o sztuce. Warto podkreślić, że pojęcie sztuki Robotycki odniósł także do sztuki uprawiania nauki (Robotycki 1995: 83). W pewnym sensie zatem jego wypowiedź na temat banalizacji tekstów warto potraktować jako swego rodzaju wskazówkę dla osób zajmujących się działalnością badawczą, której efekty – w zależności od konkretnych czynników – zdają się lawirować między tym, co określają pojęcia sztuki i kiczu.

Dostrzegając procesy banalizacji tekstów w etnografii czy – *implicite* – kiczowaty wymiar wielu z nich, Robotycki diagnozuje zjawisko w sposób następujący. Otóż do banalizacji dochodzi wtedy, gdy osoby dokonujące interpretacji efektów swoich badań, chcąc poszerzyć pole znaczeniowe opisywanych przypadków tudzież nadać swej pracy dodatkową rangę, uciekają się do pojęć, teorii czy konkretnych kategorii analitycznych pochodzących bądź to z innych dziedzin nauki, np. filozofii, bądź też powstałych w odniesieniu do odmiennych społecznych i kulturowych kontekstów niż te, które przedstawia banalizowany w ten sposób tekst. W efekcie takiego działania często sięga się do atrakcyjnych z jakichś względów lub popularnych w danym czasie epistemologicznych programów poznawczych, z których korzysta się w sposób wybiórczy i nierzadko zdradzający nieznajomość metapoziomów gruntujących te programy w szerszym kontekście. W ten sposób w wielu tekstach funkcjonują tylko zbitki pojęć epistemologicznych, do tego wyrwanych z systemu i nieodpowiednio stosowanych. Czynnikiem potęgującym tak rozpoznane zjawisko jest powielanie podobnych treści przez różne osoby, *de facto* opisujące rozmaite obszary ludzkiej aktywności, których obraz przepuszczony przez tę samą bądź podobne kalki stwarza – cytując Robotyckiego – banał „na poziomie najwyższym", który: „[…] pojawia się wtedy, gdy wielokrotnie referuje się cudze myśli, szczególnie te pochodzące z zachodu i od ciągle tych samych autorów" (1995: 84).

Przywoływany tu autor dostrzega wiele poziomów banalizacji. W sposób wyraźnie krytyczny odnosi się choćby do wielu tekstów traktujących na temat kultury ludowej, której obraz z nich wynikający nie jest współmierny z rzeczywistością – właśnie dlatego, że został zbanalizowany. Rozdźwięk między obrazem a rzeczywistością Robotycki dostrzega również, zaglądając do licznych czasopism i książek etnograficznych oferujących pretensjonalne tytuły odnoszące się do nierzadko ubogich treści. Wskazuje tym samym na uległość autorów wobec panujących w nauce mód, w związku z czym sztuka uprawiania nauki w tego typu przypadkach ustępuje miejsca temu, co określa jako „naukowy kicz" (Robotycki 1995: 85).

Oprócz diagnozy zjawiska banalizacji oraz wskazania na obszary, w których można znaleźć jej przykłady, Robotycki w przywołanym tekście proponuje też metodę chroniącą przed popadnięciem w banał. Wyraża ją w postulacie zdystansowanej postawy względem uprawianego fachu, obejmującej także wykorzystywane w tym kontekście narzędzia. Ważna jest też znajomość takiego kanonu lektur, który pozwala na interpretowanie rzeczywistości społecznej i kulturowej z perspektywy wiedzy, a nie np. intuicji (Robotycki 1995: 86).

Natomiast w moim przekonaniu szczególnie istotnym elementem przywołanego tekstu Robotyckiego jest zwrócenie uwagi na to, że stosowanie gotowych kalek interpretacyjnych niekoniecznie musi służyć sztuce uprawiania nauki.

W stronę Wschodu

Bynajmniej nie dlatego, że dostrzeżone i opisane przez Robotyckiego zjawisko banalizacji tekstów – w dużej mierze warunkowane przez nadmierne przywiązanie ludzi pióra do pojawiających się wraz z kolejną falą mody treści pochodzących z Zachodu – zdecydowałem się na działanie odwrotne, które polega na szukaniu inspiracji pochodzących ze Wschodu. Powód jest zgoła inny: otóż od lat interesuję się buddyzmem, szczególnie jego odmianą zen, pojmując go między innymi jako rodzaj systemu poznawczego. I choć nie jest to teza, którą akurat w tym tekście zamierzam ilustrować, wspomnę jednak, że w świetle mojej wiedzy myśl buddyjska – rzecz jasna po odarciu jej z narastających przez lata wspaniałości o mitologicznym i religijnym charakterze, włączając w to próby opisywania ciągłości oraz celowości naszego istnienia – jak najbardziej wpisuje się w kategorię racjonalnej próby wyjaśniania zjawisk dotyczących nie tylko problemu ludzkiej egzystencji, lecz również tego, co sprowadza się do ludzkich możliwości poznania.

Rolę instrumentów służących realizacji tej swoistej ludzkiej potrzeby, którą w nauce często określa się jako dążenie do prawdy, na gruncie myśli buddyjskiej w sposób wyraźny zdają się odgrywać treści stanowiące intelektualne zaplecze tego, co sprowadzone zostało do komplementarnych pojęć pustki (*siunjata*) i drogi środkowej (*madhjamika*)[1]. Trudno oszacować, kiedy dokładnie powstały te narzędzia. Z perspektywy piśmiennictwa należałoby mówić o tradycji liczącej nieco ponad dwa tysiąclecia. Natomiast wziąwszy pod uwagę fakt istnienia Siddharthy Gautamy, czyli historycznego Buddy[2], należałoby mówić o znacznie dłuższym, sięgającym dwa i pół tysiąca lat wstecz przekazie treści traktujących w gruncie rzeczy na temat tego, że wszelkie próby wyrażenia przez człowieka otaczającej go rzeczywistości są tylko obrazami czy – w pewnym sensie – pustymi formami.

Przywołując najistotniejsze w moim odczuciu treści pozwalające przybliżyć sens i znaczenie buddyjskiego pojęcia pustki, zamierzam zwrócić uwagę na to, że każda próba aplikowania jakiejkolwiek formy teoretycznego uogólnienia do opisu konkretnego obszaru zjawisk jest w istocie banalizacją wynikającą z rozdźwięku między istniejącym stanem rzeczy a literacką formą przedstawiającą jego obraz.

---

[1] Pisownia sanskryckich pojęć według systemu stosowanego przez M. Mejora w pracy *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach* (Mejor 2001).

[2] Przyjmuje się, że żył w latach 566–486 p.n.e. (zob. Mejor 2001: 61).

Językowe wymiary pojęcia pustki

Chcąc wykorzystać w charakterze narzędzia buddyjskie pojęcie pustki, warto dla porządku zwrócić uwagę na fakt kulturowej relatywności znaczeń wyrażanych za pośrednictwem językowych określeń. Oznacza to mniej więcej tyle, że polski termin *pustka* niekoniecznie musi oddawać to, co może wyrażać pochodzące z sanskrytu słowo *siunjata.* Tym samym odczytanie buddyjskiego znaczenia pojęcia pustki z perspektywy języka innego niż sanskryt czy choćby hindi może okazać się działaniem wiodącym na manowce. Przykładowo w świetle języka polskiego słowo *pustka* wskazuje zarówno na brak obiektów w określonej przestrzeni, jak i na rodzaj stanu psychicznego, który wiąże się z pewnym deficytem tego, co sprowadzamy do myśli, uczuć czy idei[3]. Istotnym dookreśleniem sensu wyrażanego przez polski termin *pustka* jest to, co wynika z jego przymiotnikowego znaczenia. A zatem puste naczynie – na przykład dzban – to naczynie bez wypełniającego je płynu czy innej substancji dającej się dostrzec w sposób organoleptyczny. Może to być również niezajęty przez nikogo obszar. W odniesieniu do człowieka, a zwłaszcza jego stanu psychicznego czy postawy życiowej, termin *pusty* poniekąd konotuje cechy pejoratywne, jeśli przyjmiemy, że osoba wypalona intelektualnie bądź emocjonalnie tudzież żyjąca bez wyraźnie określonego celu – wiodąca tzw. puste życie – odbiega od społecznych ideałów dotyczących sprawności intelektualnej czy celowości podejmowanych działań. Wyraźnie negatywne nacechowanie przymiotnika *pusty* zdają się odzwierciedlać sytuacje, gdy używamy go do wyrażenia czegoś, co jest bezprzedmiotowe, beztreściowe, pozbawione wartości lub istotnego znaczenia, a nade wszystko wtedy, gdy np. na opisanie głupca używamy określenia „pusty łeb"[4].

Z pewnością znajdziemy liczne paralele, zestawiając znaczenie polskiego terminu *pustka* z jego sanskryckim odpowiednikiem[5]. Niemniej intencją tego artykułu jest przede wszystkim zwrócenie uwagi na specyfikę pojmowania tego, co wyraża termin *siunjata* z perspektywy myśli buddyjskiej; w jej przypadku o wiele bardziej

[3] Zob. hasło „pustka", *Słownik języka polskiego PWN*, https://sjp.pwn.pl/szukaj/pustka.html (dostęp: 07.03.2023). Stoi tam, że pustka to: 1. brak kogokolwiek lub czegokolwiek w jakimś pomieszczeniu, miejscu, na jakiejś przestrzeni. 2. obszar niezaludniony lub opuszczony przez ludzi, 3. brak zajęć lub niemożność działania, 4. stan niemocy intelektualnej lub stan psychiczny polegający na braku intensywnych uczuć, doznań.

[4] Zob. hasło „pusty", *Słownik języka polskiego PWN*, https://sjp.pwn.pl/szukaj/pusty.html (dostęp: 07.03.2023). Według tego źródła pusty to: 1. taki, w którym niczego nie ma, 2. przez nikogo niezajęty, niezaludniony, 3. taki, który prowadzi beztroskie, pozbawione wartości i celu życie, 4. wyczerpany emocjonalnie lub intelektualnie, 5. pozbawiony wartości lub istotnego znaczenia.

[5] Zob. hasło „sūnyatā", *Sanskrit Dictionary*, https://www.learnsanskrit.cc/translate?search=sunyata&dir=au (dostęp, 21.03.2023). Według wskazanych w tym źródle angielskich odpowiedników omawianego tu sanskryckiego pojęcia *sūnyatā* oznacza m.in. nicość (*nothingness*), wakat (*vacancy*), iluzoryczność (*illusory nature*), brak (*absence*), samotność (*loneliness*), pustkowie (*desolateness*), roztargnienie (*absence of mind, distraction*), nieistnienie (*non-existence*), nierzeczywistość (*non-reality*), iluzoryczność zjawisk (*illusory nature of phenomena*) czy wreszcie pustkę (*emptiness*).

właściwe jest, jak należałoby sądzić, pojmowanie pustki jako terminu wyrażającego iluzoryczny wymiar zjawisk, które nigdy nie są tożsame z formami powstałymi w konsekwencji ich definiowania. W efekcie tego, co można uznać za uzupełnienie wcześniej postawionej tezy oraz w znacznym stopniu rozwinięcie myśli Czesława Robotyckiego, każda próba nazwania najmniejszego bodaj fragmentu rzeczywistości, zarówno w odniesieniu do elementów przyrody i ludzkich społeczności, a tym bardziej tego, co stoi za wielopoziomowym i przez to nieostrym pojęciem kultury opisywanej w miarę upływu czasu przez kolejne kalki światopoglądowe, jeśli od razu nie jest aktem banalizacji, to z pewnością należałoby ją pojmować jako jej rozległy przedsionek. Przynajmniej tak to można ująć z perspektywy rozpoznań poczynionych na gruncie myśli buddyjskiej.

Ku sferze nicości

Sięgając do źródłowych tekstów z zakresu buddyzmu, można odnaleźć wypowiedzi przypisywane samemu Buddzie, które rzucają sporo światła nie tylko na problem możliwości poznawczych człowieka, lecz przede wszystkim transmisji refleksji powstałej w efekcie jednostkowego doświadczania świata. W pewnym sensie zdaje się to być jeden z istotnych punktów myśli buddyjskiej, o czym pośrednio informuje następujący fragment:

> Ta nauka nie prowadzi do odwrócenia się [od świata], do braku namiętności, do ustania, uspokojenia, wiedzy, najwyższej mądrości i nirwany, lecz sięga tylko sfery nicości. Przeto, o mnisi, nie zaszczyciłem tej nauki swoim do niej akcesem, odwróciłem się od niej i ruszyłem w swoją wędrówkę (Kania 1999: 25).

Pobieżnie czytając przywołany tekst, można zauważyć, że traktuje on na temat nauki, której celem jest sięgnięcie sfery nicości. Budda jednak nie zostaje jej adeptem, lecz odwraca się od niej i rusza w swoją wędrówkę.

Trudno jest weryfikować sądy dotyczące intencji, jakimi kierowali się ludzie, którzy ponad dwa tysiące lat temu postanowili zapisać między innymi powyższe słowa, uważane za wypowiedź historycznego Buddy. Podobnie należałoby podchodzić do ich interpretacji, która może kierować naszą uwagę w stronę różnych wymiarów znaczeniowych w zależności od tego, czy skoncentrujemy się na postaci Buddy jako autorze przywołanej wypowiedzi, czy też bardziej uwzględnimy fakt, że w tym przypadku postać bohatera kulturowego odgrywa tu przede wszystkim główną rolę w scenie obrazującej zgoła inny problem niż ten, na który niejako wskazuje literalny przekaz zacytowanej powyżej wypowiedzi.

Ireneusz Kania, autor przekładu na język polski tekstów tzw. kanonu palijskiego – najstarszych spisanych dokumentów traktujących na temat życia i nauczania Buddy – przywołany fragment umieszcza w kontekście wędrówki założyciela buddyzmu na drodze do osiągnięcia stanu przebudzenia, co można też czytać jako osiągnięcie

ostatecznego poznania, wglądu czy – przede wszystkim – znalezienie sposobu na zniweczenie cierpienia jako jednej z największych ludzkich bolączek. W każdym razie według Kani przytoczone tu i przypisane Buddzie słowa informują o etapie jego poszukiwań, który wiązał się z nauką koncentracji oraz medytacji pozwalających osiągnąć stan „nicości" (Kania 1999: 25), jak też z praktykami pozwalającymi osiągnąć stan „aniświadomości-ani-nieświadomości" (Kania 1999: 26). Jak uważa Kania, Budda zrezygnował z nauk oferowanych przez dwóch różnych mistrzów, gdyż uznał, że nie prowadzą one do ostatecznego Wyzwolenia. Jednak osiągając wreszcie cel i rozpoczynając głoszenie swojej Nauki, określanej też jako Dharma lub Prawo Dharmy, w pierwszej kolejności miał udać się właśnie do Uddaki Rāmaputty oraz Ālāry Kālām – mistrzów w osiąganiu stanu „aniświadomości-ani-nieświadomości" i docierania do sfery „nicości" – z którymi nie podzielił się swoim odkryciem, gdyż właśnie zmarli (Kania 1999: 26).

Na przedstawioną historię można spojrzeć w taki oto sposób, że wyrażany za pomocą funkcjonujących w obrębie literatury buddyjskiej pojęć – stan „nicości" czy „aniświadomości-ani-nieświadomości" – to poniekąd też stan Wyzwolenia czy Przebudzenia, pojmowany między innymi jako rodzaj wglądu w naturę rzeczywistości czy utkaną z niemożliwych do wyrażenia za pomocą słów, podlegającą nieustannie kolejnym uwarunkowaniom relatywną strukturę – używając buddyjskiego terminu – Dharmy. W istocie dopiero osiągnięcie tego stanu pozwoliło Buddzie docenić nauki mistrzów, których głębszy sens poznał w ramach własnego, indywidualnego doświadczenia. Banalne w tym kontekście może wydać się stwierdzenie, że każda istota, w tym każda istota ludzka – mimo istnienia wielu czynników unifikujących przynajmniej ludzkie postrzeganie rzeczywistości – doświadcza i postrzega świat w specyficzny dla siebie sposób. Z drugiej strony niedostrzeganie tego, jak można sądzić, dosyć oczywistego faktu w znaczący sposób zdaje się sprzyjać powstawaniu różnego rodzaju mechanizmów banalizowania rzeczywistości. W pewnym sensie przywołana tu historia, spisana w języku palijskim ponad dwa tysiące lat temu, mówi właśnie o tym: że wiedza otrzymywana za pośrednictwem słów czy nauk proponowanych przez mistrzów czy różnego rodzaju autorytety nie jest tym samym, co indywidualne osiągnięcie celu poznania. Główny bohater przywołanej tu opowieści nie zadowolił się wszak wyłącznie wiedzą mistrzów, bo ta była tylko wskazówką, nie zaś celem – ten prawdopodobnie w przypadku każdego człowieka nosi znamiona indywidualności, choć jednocześnie zależy od relacji z innymi ludźmi i generowanej w ten sposób wiedzy.

Nauki Nagardżuny

Problem pustego wymiaru zjawisk – w tym sensie pustego, że każda forma ich opisania czy wyrażenia nie uwzględnia całego splotu zdarzeń wpływających na konkretny i istniejący w danym momencie stan rzeczy – jest nie tylko istotnym punktem buddyjskiej refleksji, lecz również swoistą kategorią analityczną wyrażoną

na gruncie indyjskiej historii filozofii, o czym pośrednio informują teksty przypisywane Nagardżunie, który – jak się przyjmuje – żył w okolicach II–III wieku naszej ery w północnych Indiach. Uważa się go, a zwłaszcza treści składające się na jego dzieło, za istotny czynnik powstania kolejnego wymiaru buddyzmu funkcjonującego pod nazwą buddyzmu mahajany, co w zasadzie nie musi być przedmiotem uwagi w kontekście poruszanego tu problemu. O wiele ważniejsze zdaje się być to, że wywody Nagardżuny na temat pustego wymiaru zjawisk są swego rodzaju systemem logicznym, który w zasadzie obala wszelkie tworzone przez człowieka koncepcje na temat otaczającej go rzeczywistości.

W dosyć wyczerpujący sposób na temat przywołanego tu myśliciela i jego dzieła pisze Volker Zotz w pracy *Historia filozofii buddyjskiej* (Zotz 2007). Natomiast polskie przekłady jego tekstów dokonane przez Artura Przybysławskiego znajdziemy w pracy *Filozofia pustki i współzależnego wyłaniania* (Nagardżuna 2014).

W dużym uogólnieniu można stwierdzić, że Nagardżuna stworzył coś w rodzaju filozofii negacji, która nie polega jednak na zanegowaniu istnienia otaczającego nas świata, tylko raczej na wykazaniu, że każdą z prób nazywania bądź tłumaczenia różnych zdarzeń można podważyć w sposób logiczny, wskazując na bezprzedmiotowy charakter wszelkiego bytu (Zotz 2007: 119). Dosyć istotnym punktem filozofii Nagardżuny jest rozróżnienie na dwa rodzaje prawdy: potoczną i ostateczną. W przypadku prawdy ostatecznej „[…] każdy składnik bytu ukazuje się jako pusty (*siunja*)" (Zotz 2007: 122), natomiast na poziomie prawdy potocznej zdaje się obowiązywać „[…] perspektywa podmiotu wyodrębnionego ze świata: jaźń i ujmowane przez nią przedmioty jawią się jako oddzielne" (Zotz 2007: 122). Prawdę potoczną konstytuuje wiele różnych składników bytu funkcjonujących w obrębie wzajemnych relacji. Zaś do podstawowego typu relacji należy ta, w myśl której każdy element bytu ma swój przeciwstawny odpowiednik. Działa tu więc zasada opozycyjnego myślenia, dzięki której „O 'byciu' można mówić tylko w odróżnieniu od 'niebycia'" (Zotz 2007: 126). Tego typu konstatacje zdają się jednak nie być celem filozofii Nagardżuny, gdyż ten wyznacza przede wszystkim potrzeba wykazania, że wszelkie formy konwencjonalnego myślenia pochodzące z dualistycznego rozdzielnika w łatwy sposób dadzą się zanegować, co w efekcie potwierdza tezę, iż koncepcje na temat rzeczywistości w istocie wcale jej nie opisują. Pewną ilustracją może być analiza zależności między pojęciami ojca i syna, uwzględniająca przy okazji wątpliwy wymiar poznawczy myślenia w kategoriach przyczyny i skutku. Otóż, jak wykazuje Nagardżuna, o ile w myśleniu potocznym ojciec jest warunkiem istnienia syna, o tyle równie dobrze można zauważyć, że ojciec staje się nim dopiero w momencie przyjścia syna na świat. Innymi słowy, obaj niejako wzajemnie się stwarzają – „Obaj są dla siebie nawzajem przyczynami" (Zotz 2007: 126).

Nie wikłając się zbytnio w niuanse filozofii Nagardżuny, warto podkreślić przede wszystkim to, że jej celem było wykazanie, iż żaden sąd, rozpoznane przez człowieka prawo czy formuła logiczna nie wytrzyma konfrontacji ani z tym, co opisuje lub ściśle próbuje zdefiniować, ani przede wszystkim z samą sobą. Kierując się tego typu

konkluzją, Nagardżuna odrzucił wszystkie narzędzia poznania, łącznie z tymi regułami wnioskowania, którymi sam się posługiwał, dążąc do wykazania ich epistemologicznej bezużyteczności (Zotz 2007: 126–128). Z perspektywy poruszanego w tym tekście problemu szczególnie istotne wydaje się to, co dotyczy pojmowania podmiotu, w tym także podmiotu poznającego, a co z perspektywy filozofii Nagardżuny Zotz ujmuje w sposób następujący: „Nigdzie podmiot nie odnajduje oparcia – ani w sobie, ani w żadnym przedmiocie, ani w żadnym pojęciu czy zasadzie" (Zotz 2007: 128).

Mniej więcej o tym samym zdają się mówić słowa, które są powielanym szczególnie na gruncie buddyzmu tybetańskiego rzekomym przekazem samego Nagardżuny:

> W zależności od zewnętrznych i wewnętrznych
> Źródeł percepcji pojawia się świadomość uwarunkowana.
> W takim razie świadomość uwarunkowana nie istnieje.
> Jest pusta niczym złudzenie, zwodnicza iluzja (Nagardżuna 2014: 87).

Gwoli ścisłości należałoby zauważyć, że pojęcie pustki, jako koncepcja tudzież narzędzie wyjaśniania rzeczywistości, również przynależy do sfery, która w wymiarze ostatecznego poznania nie istnieje, niemniej pojęcie to w ujęciu Nagardżuny paradoksalnie najlepiej wyraża to, co stało się przedmiotem jego konkluzji, o czym informują przekłady przypisywanych mu tekstów, choć pojęcie pustki bywa w tym przypadku sprowadzane do formy przymiotnikowej:

> Nie istnieje cokolwiek, co skonceptualizowane.
> [Jeśli] nie istnieje to, co skonceptualizowane, jak miałaby istnieć konceptualizacja?
> A zatem ponieważ powstały z warunków,
> To, co skonceptualizowane, i konceptualizacja są puste (Nagardżuna 2014: 88).

Dotykając czubka przysłowiowej góry lodowej, jaką w tym wypadku jest filozofia Nagardżuny, w kontekście tego artykułu wystarczy podkreślić, że z perspektywy myśli przypisywanej przywołanej tu postaci pojęcie pustki mimo wszystko odgrywa istotną rolę jako narzędzie poznania, przede wszystkim jako istotny element prawa wzajemnego powstawania, które nie tylko Nagardżunie, ale także z perspektywy wielu doktryn buddyzmu pozwala wyrażać sądy, w imię których coś zarazem jest i nie jest, że coś jest obecne, a zarazem puste (zob. Zotz 2007: 130). Powołując się zaś na to, co zostało już przywołane w tym tekście, można pokusić się o stwierdzenie, że w pewnym sensie podobną figurą jest to, co było celem nauki głoszonej przez jednego z nauczycieli historycznego Buddy. A było nim osiągnięcie stanu „aniświadomości-ani-nieświadomości".

Nieco na marginesie zasadniczego problemu, acz w kontekście poznawczej funkcji pojęcia pustki, warto przywołać informację, że właśnie to pojęcie stało się prawdopodobnie inspiracją dla indyjskich matematyków, którzy około IV wieku naszej ery wprowadzili do swoich obliczeń pojęcie zera (0) (zob. Zotz 2007: 130).

Trudno nie dostrzec jego znaczenia, które w bezdyskusyjny sposób wykracza poza obszar filozofii czy abstrakcyjnych systemów logicznych.

Pustka w buddyzmie hinajany

Z poziomu języka można zauważyć różne formy wyrażania pojęcia pustki – choćby jako przymiotnika bądź rzeczownika – w zależności od okresu rozwoju myśli buddyjskiej czy obszaru jej funkcjonowania. Można by też z perspektywy tej różnicy mówić o odmiennych doktrynach w obrębie myśli buddyjskiej. Niemniej w kontekście problemu poruszanego w tym tekście nie ma potrzeby przyglądania się niuansom buddyjskiego oglądu rzeczywistości w zależności od społecznych i kulturowych jego uwarunkowań w różnych częściach świata, choć głównie w centralnej i wschodniej części kontynentu azjatyckiego. Warto jednak zauważyć, że zarówno na gruncie buddyzmu hinajany (w uproszczeniu jego pierwotnej formy), jak i buddyzmu mahajany (również w uproszczeniu można przyjąć, że chodzi tu o nurty wzbogacone o kolejne tradycje kulturowe, w tym o filozofię Nagardżuny) (zob. Wright 2021: 89–141), pojęcie pustki odgrywa istotną rolę.

W przypadku omawiania tego problemu w kontekście buddyzmu hinajany można raz jeszcze uciec się do tłumaczeń źródłowych tekstów buddyjskich zaproponowanych przez Ireneusza Kanię, dodającego w wielu miejscach również swój komentarz, który na ogół nie tylko dookreśla sens, lecz również dostarcza wielu informacji o charakterze językowym. W kontekście pojęcia pustki warto w tym miejscu przytoczyć fragment dialogu między nauczycielem i uczniem (to częsta figura na gruncie buddyzmu), w tym wypadku historycznym Buddą i Ānandą:

> – Mówi się, panie, „świat jest pusty, świat jest pusty". Ale w jakim sensie, panie, „świat jest pusty"?
>
> – Ponieważ, Ānando, świat pozbawiony jest istoty i czegokolwiek przynależnego do istoty, więc mówi się o nim, że jest „pusty". A cóż konkretnie, Ānando, pozbawione jest istoty i czegokolwiek przynależnego do istoty? – Oko, Ānando, jest pozbawione istoty i czegokolwiek przynależnego do istoty; formy, Ānando, pozbawione są istoty i czegokolwiek przynależnego do istoty; świadomość wzrokowa, Ānando, pozbawiona jest istoty i czegokolwiek przynależnego do istoty; kontakt wzrokowy pozbawiony jest istoty i czegokolwiek przynależnego do istoty… (itd. z pozostałymi zmysłami). Wszelkie powstające zależności od kontaktu umysłowego doznania – przyjemne, nieprzyjemne bądź obojętne – pozbawione są istoty i czegokolwiek przynależnego do istoty. Dlatego mówi się, że „świat jest pusty" (Kania 1999: 115).

Jak zauważa Kania, sanskryckie słowo oznaczające ontologiczne pojęcie pustki, *siunjata*[6] – które zdaje się odgrywać bardzo istotną rolę w buddyzmie

[6] Kania stosuje pisownię *Śūnyatā*.

mahajany – w pierwotnym wymiarze myśli buddyjskiej funkcjonowało w niezontologizowanej jeszcze formie przymiotnikowej: skr. *siunja*[7]. Stąd też *pusty* znaczy wyłącznie tyle, co „pozbawiony własnej, samodzielnej istoty", nieistniejący bez relacji z innymi rzeczami oraz powstający i zanikający w zależności od nich (Kania 1999: 116). Dlatego też, nawiązując do przywołanego pouczenia Buddy, oko – bez świadomości wzrokowej czy kontaktu wzrokowego – nie jest w stanie dostarczyć nam obrazu umysłowego doznania w kontekście spoglądania na formy, które postrzega. Ten rodzaj refleksji odnosi się nie tylko do pozostałych zmysłów, ale też w zasadzie do każdego procesu postrzegania otaczającej nas rzeczywistości, jak i do niej samej. Refleksja ta dotyczy w zasadzie każdego pojęcia, w tym także człowieka, osoby, jaźni i w konsekwencji także koncepcji duszy (Kania 1999: 117; 120–121; 148; 150–151; 231 i inne).

W świetle filozofii buddyjskiej wszystko jest złożone i każdą formę wyodrębnienia dowolnego elementu z tej dynamicznej tkaniny, jaką współtworzą wszystkie składowe tego, co określamy za pomocą pojęcia otaczającego nas świata, należałoby określić jako pustą. Ten rodzaj rozpoznania zdaje się być istotną cechą głoszonego w ramach buddyzmu „umiarkowanego realizmu ontologicznego", w myśl którego każda rzecz czy także „[…] zasada (*dharma*) trwa tylko chwilę, jest tedy w istocie potokiem rozbłysków istnienia, powstających i ginących momentalnie. Jest procesem. Jest czymś zniszczalnym i przemijającym […]" (Kania 1999: 148–149). Bo każda rzecz, jak konstatuje Kania:

> […] po dokładniejszej analizie okazuje się połączeniem elementów, części, któremu dla wygody nadaje się pojedynczą, konkretną nazwę, np. „wóz", „stół", „człowiek" czy „świat". Nazwom tym nie odpowiada żaden prosty, substancjalny byt, są więc one poniekąd fikcjami, czymś pustym, konotują bowiem tylko dynamiczną strukturę złożoną z elementów niezdolnych istnieć samodzielnie, lecz jedynie w relacjach z innymi elementami (ze względu na coś innego). Oto jeden z aspektów filozoficznej kategorii „pustki" (*sunnatā*), bardzo ważnej w buddyjskiej ontologii (Kania 1999: 148).

Z perspektywy tak pojmowanego pojęcia pustki i w nawiązaniu do myśli Robotyckiego można zauważyć, że w obrębie procesu już tylko opisywania danego zjawiska za pomocą pojęć języka dochodzi w pewnym stopniu do zniekształcenia sensu jego istnienia. Natomiast posługiwanie się w celu zrozumienia owego zjawiska zasobem pojęć tworzących dane narzędzie poznawcze w postaci gotowej teorii zdaje się wręcz zwiększać współczynnik niewspółmierności między branym pod uwagę stanem rzeczy składającym się na dane zjawisko a obrazem pełniącym funkcję narzędzia wyjaśniania tegoż zjawiska. W zasadzie już samo sięgnięcie po teorię powstałą w odniesieniu do faktów spoza kontekstu wyznaczającego pole analizy jeśli nie jest do końca formą banalizacji w rozumieniu Robotyckiego (ta

[7] Według transkrypcji Kani *śūnya*.

pojawia się zwłaszcza wtedy, gdy w sposób zwielokrotniony wykorzystuje się te same narzędzia poznawcze w celu analizowania odmiennych zjawisk), to w świetle myśli buddyjskiej może jawić się jako rodzaj działania o pustym – pod względem wartości poznawczej – walorze.

Współzależne powstawanie

Jak zauważył Marek Mejor, w świetle myśli buddyjskiej „jedyną możliwością określenia absolutnej realności jest definicja negatywna" (Mejor 2001: 208–209). Istotnym znakiem tej definicji jest pojęcie pustki, które nie tyle wskazuje na nieistnienie danego zjawiska bądź obiektu, ile wyraża jego złożoność, a mówiąc ściślej – współzależność czynników, które decydują o takim, a nie innym kształcie jego istnienia. Na gruncie literatury buddyjskiej funkcję figury obrazującej pewien mechanizm – właśnie istnienia! – odgrywa opowieść Buddy o dwóch stojących snopach sitowia, które mogą znajdować się w takiej pozycji tylko dlatego, że są o siebie oparte i wzajemnie się podtrzymują. Gdy jeden upadnie, drugi poleci za nim. Na podobnej zasadzie, wzajemnie się warunkując, istnieją wszelkie inne kategorie, w tym nazwy, kształty czy świadomość – wszystkie formy składające się na dynamiczną rzeczywistość naszego świata są chwilowym korelatem stwarzających je w danym miejscu i czasie elementów (Kania 1999: 166–167).

Przedstawiony tu sposób postrzegania rzeczywistości na gruncie buddyzmu wyraża się za pomocą pojęcia, które w tłumaczeniu na język polski przyjmuje następujące formy: „zależne powstawanie", „zależne zapoczątkowywanie" czy „współzależne powstawanie" (Wright 2021: 98).

Jak pisze Dale S. Wright, ktoś, kto pojmuje, czym jest współzależne powstawanie, pojmuje też to, co buddyści określają za pomocą terminu *dharma* (Wright 2021: 98), który często funkcjonuje w kontekście pojęcia prawa opisującego mniej więcej taką zasadę funkcjonowania rzeczywistości:

> Gdy zaistnieją dokładnie takie warunki, jakie są niezbędne do podtrzymania istnienia jakiejś rzeczy, ona powstanie. Gdy te warunki zmienią się lub znikną, owa rzecz również zmieni się lub zniknie. Wpływ przyczyn i warunków rozchodzi się we wszystkich kierunkach. Współzależność jest cechą wszystkich rzeczy, nie ma niczego, co istniałoby samo w sobie, samodzielnie i odrębnie (Wright 2021: 98).

Warto w tym miejscu podkreślić, że prawo współzależnego powstawania czy też *dharmy* jest rodzajem kulturowego kontekstu, który znacząco dookreśla tak ważne na gruncie buddyzmu pojęcie pustki, niebędące bynajmniej orężem służącym afirmowaniu nihilizmu poznawczego. Wręcz przeciwnie – w konfiguracji z prawem współzależnego powstawania pojęcie to wyraża ni mniej, ni więcej to, że rzeczywistość naszego świata, włączając w to wszystkie współtworzące ją elementy, jest

czymś, co podlega nieustannej zmianie – jest procesem, w obrębie którego możemy dostrzegać powstawanie i przemijanie, narodziny i śmierć, ponowne narodziny etc.

W ramach tego procesu, co ważne, elementy danego układu nie są ze sobą związane na stałe i nie istnieją też między nimi żadne arbitralne związki, które byłyby w stanie przetrwać jakikolwiek proces przemijania i rozpadu.

Z perspektywy myśli buddyjskiej rzeczywistość jest złożona, relatywna i dynamiczna, w związku z czym trudno ją mierzyć czy opisywać za pomocą narzędzi, które nie uwzględniają elementów warunkujących jej poszczególne kształty. Stąd też w buddyzmie obok pojęcia pustki czy prawa współzależnego powstawania dosyć ważnym instrumentem oglądu rzeczywistości jest ten, który sprowadzić można do pojęcia czy wręcz doktryny „drogi środkowej". W sensie ogólnym chodzi w niej o umiejętność dostrzegania czynników warunkujących daną sytuację bez konieczności definiowania jej w sposób jednoznaczny. Natomiast w sensie formalnym można wskazać na pewien rodzaj interpretacji, w którego ramach unika się stosowania skrajnych czy przeciwstawnych wypowiedzi typu: eternalizm – nihilizm, zmysłowość – asceza czy stosowania uogólnień w rodzaju: „wszystko jest" tudzież „wszystko nie jest". Na podobnej zasadzie unika się rozgraniczeń typu „ja" i „nie-ja", gdyż w istocie żadna istota społeczna nie istnieje jako nieuwarunkowany i niezależny od innych samodzielny byt (Mejor 2001: 208).

Okowy tego przypisywanego samemu Buddzie rozpoznania nie zachęcają do tego, by opisy jakiegokolwiek obszaru rzeczywistości, np. społecznej, uznać za wartościowe poznawczo, gdyż te zależą nie tylko od obiektu będącego przedmiotem opisu czy też osoby odpowiadającej za jego autorstwo, lecz nade wszystko od taksonomii funkcjonującej w obrębie języka pojmowanego nie tyle jako narzędzie czy forma wyrazowa opisu, ile struktura porządkująca ludzkie myślenie o świecie, który nie jest wszak podzielony na wyraźne kategorie, lecz – jak głosi kolejne z buddyjskich haseł – jest taki, jaki jest.

Niemniej sens drogi środkowej jako pewnej postawy poznawczej wynikającej z refleksji na temat współzależnego powstawania nie do końca sprowadza się, jak można by sądzić, do negowania możliwości poznania, tylko do zanegowania tych jego sposobów, które nie uwzględniają złożonego wymiaru zjawisk.

Pustka i forma

W obrębie piśmiennictwa buddyjskiego funkcjonuje powstały w północnych Indiach, w okolicach I i II wieku anonimowy tekst, którego tytuł w przekładzie na język polski brzmi *Sutra Serca.* Przynależy on do literatury nurtu „pradżnia-paramity", tj. „doskonałej mądrości". Wyraża on, jak często się uważa, filozofię buddyjską w skondensowanej wersji. Jak pisze Marta Kudelska, tekst ten zawiera „istotę" czy wręcz „serce" nauki traktującej o wyjściu poza cierpienie, które możliwe jest poprzez uświadomienie sobie „«pustej», czyli nieabsolutnej natury wszystkiego,

włącznie z nauką Buddy" (Kudelska 2002: 239). Warto dodać, że *Sutra Serca* należy do jednego z najbardziej rozpowszechnionych w Azji Wschodniej tekstów, którego walory cenią zarówno osoby buddyzm praktykujące, jak i te, które studiują zawartą w nim myśl. Z perspektywy współczesności można też dodać, że zdaniem jednego z autorów na przykład w dzisiejszej Japonii „[…] *Sutra Serca* została wydrukowana na większej ilości kubków, ręczników i krawatów niż jakikolwiek inny tekst buddyjski" (Nattier 1992: 1).

W przywołanym tekście, wśród wielu innych treści, pojawia się m.in. stwierdzenie, które w przekładzie Macieja St. Zięby brzmi następująco:

> […] forma nie jest różna od pustki.
> Pustka nie jest różna od formy (Kudelska 2002: 240).

Istnieje wiele możliwości interpretowania zarówno *Sutry Serca,* jak i tylko przywołanego powyżej jej fragmentu: od wskazania na to, że jest to przede wszystkim tekst podkreślający istotną rolę intuicyjnego poznania i bardziej przeznaczony do tego, by sprostać różnym problemom natury psychologicznej, które pojawiają się wśród osób wchodzących na ścieżkę Buddy, niźli budować system filozoficzny (Watts 1997: 81, 95); poprzez uznawanie tego tekstu za istotny wyróżnik buddyzmu mahajany, jako kolejnej odsłony myśli i praktyki buddyjskiej, realizującej się głównie poza terytorium Indii, a więc w społecznej i kulturowej rzeczywistości innej niż ta, która warunkowała życie i nauczanie historycznego Buddy (Kudelska 2002: 239–242, Nattier 1992: 1, Watts 1997: 81–100); po zwrócenie uwagi na to, że w przypadku buddyzmu mahajany możemy już mówić o ontologicznym pojęciu pustki, które wcześniej, w buddyzmie hinajany, funkcjonowało w formie przymiotnika pomagającego dookreślać sens buddyjskiej nauki (Kania 1999: 116).

Według A.W. Wattsa uciekanie się do określeń typu „forma jest pustką", zaś „pustka jest dokładnie formą", szczególnie w kontekście buddyzmu, należy traktować w kategoriach narzędzia wzmacniającego postawę cechującą się afirmowaniem świata takim, jakim on w istocie jest, bez konieczności nazywania konstytuujących go elementów (Watts 1997: 95–96). Tym bardziej że wszelkie formy nazywania zdają się być podporządkowane zakodowanej w języku dwoistości, w imię której coś jest albo czegoś nie ma, będącej źródłem zdecydowanej większości tworzonych przez ludzi operacji logicznych, w ramach których dokonujemy rozróżnień i klasyfikacji. Natomiast, jak zauważa Watts: „W niewerbalnym, konkretnym świecie nie ma żadnych klas i żadnych symboli, które znaczą lub oznaczają cokolwiek innego niż siebie same. Stąd w świecie nie ma też dwoistości" (Watts 1997: 100). Owa dwoistość pojawia się dopiero wtedy, gdy zaczynamy klasyfikować dostrzegane przez nas elementy rzeczywistości, w której przyszło nam żyć (Watts 1997: 100).

W pewnym sensie formuła mówiąca o tym, że „forma nie jest różna od pustki" i „pustka nie jest różna od formy", to rodzaj spotęgowania pojęcia pustki, lecz

jednocześnie rozszerzenie prawa współzależnego powstawania. Uwzględniwszy to prawo, prawdopodobnie łatwiej przyjdzie nam zauważyć, że forma i pustka to nie tylko przeciwstawne pojęcia wyrażające dwoistą naturę języka – równie dobrze można na nie spojrzeć jak na dwa snopy sitowia.

Człowiek jako istota współzależna

Skoro z perspektywy buddyzmu wszystko, co istnieje w świecie, jest współzależne, zatem i człowiek pojmowany jako jednostka nie może stanowić wyjątku. Do podobnych wniosków, choć nie do końca na podstawie podobnych przesłanek tudzież stawianych pytań, jak dzieje się to w buddyzmie, dochodzą niektórzy antropolodzy, m.in. Jack David Eller. Jego zdaniem problem istnienia jaźni rozumianej jako poczucie własnego „ja" w optyce transkulturowej sprowadza się do konstatacji, że owa jaźń „[…] nie jest niczym tak trwałym i pewnym, jak chcielibyśmy sądzić" (Eller 2012: 139).

Przywołany autor podaje też w wątpliwość uniwersalny wymiar tego, co stoi za pojęciem jaźni. Szczególnie uwzględniając obecny stan antropologicznej wiedzy, nie tak trudno jest zauważyć, o czym pisze Eller, że znane ludziom Zachodu doświadczenie własnego „ja" jako trwałej, prywatnej, osobistej i wyraźnie wyodrębnionej istoty co najwyżej wpisuje się w jeden z kulturowych modeli postrzegania człowieka. Sąd swój Eller opiera m.in. na tym, co ma związek z pojmowaniem człowieka i jego jaźni w kontekście buddyjskiej refleksji w tym zakresie. Jego zdaniem:

> […] buddyzm otwarcie naucza, że nie ma czegoś takiego jak jednostkowa jaźń. *Anatta,* czyli stan wyzbycia własnego „ja" (nie w sensie „niesamolubstwa", tylko dosłownie nieposiadania indywidualnego „ja"), stanowi centralne i formalne pojęcie w buddyzmie mahajany: nie ma żadnego „ty", które trwa z chwili na chwilę ani tym bardziej przez całe życie czy wieczność. Zamiast tego każda osoba w każdej chwili powstaje od nowa – poprzedni błysk płomienia świecy oświetlał „ja" istniejące tylko w tamtym momencie. Tak więc choć dopuszcza się pewną ciągłość jednostki, jest ona znacznie słabsza i całkowicie inna niż w przekonaniu Zachodu (Eller 2012: 139–140).

Treść zacytowanej tu myśli zdaje się również mieć swój wymiar praktyczny pod postacią niektórych zachowań pojawiających się w społeczeństwach, w których buddyzm wciąż należy do istotnych komponentów tego, co często określa się za pomocą pojęcia kultury. Jak pisał Daisetz Tetiaro Suzuki, swego czasu jeden z bardziej wpływowych autorów, szczególnie w zakresie buddyzmu zen, buddyzm to nie tylko praktyka religijna czy pożywka do rozwoju intelektualnego – na przykładzie społeczeństwa japońskiego można również zaobserwować bardzo wyraźne przejawy tego, że myśl buddyjska nadaje się do przełożenia jej na różne praktyki, w tym te związane z codziennym życiem, którym nierzadko nadaje się wymiar estetyczny.

W związku z tym formą praktykowania buddyzmu, przynajmniej w Japonii, może być np. sztuka kaligrafii, układania kwiatów, projektowania ogrodów czy picia herbaty (Suzuki 2009: 203). Szczególnie na gruncie sztuki herbaty, zwanej też Drogą Herbaty, *chadō,* czytelne jest to, co ma związek z buddyjskim pojmowaniem człowieka jako istoty nie tyle nieposiadającej jednostkowej jaźni, ile współzależnej od innych osób. Wyrazem tego jest chociażby dosyć wyraźnie ukonstytuowana w japońskiej kulturze picia herbaty figura gospodarza i gościa jako istotny jej element. Niewątpliwie jeden z sensów tej figury sprowadza się do podkreślania relacyjnego czy wręcz współzależnego wymiaru człowieka. Ten rodzaj refleksji zdaje się nie być obcy osobom praktykującym Drogę Herbaty, o czym mogą świadczyć słowa Sōshitsu Sen XV, jednego z mistrzów *chadō,* który w następujący sposób pojmuje człowieka:

> Przyjrzyjmy się bliżej ideogramom składającym się na japońskie słowo *ningen,* oznaczające „człowiek". Pierwszy ideogram *nin* oznacza osobę; drugi *gen* – odstęp lub przestrzeń. Sugeruje to, że naprawdę stajemy się człowiekiem poprzez interakcję z drugą osobą (Sen XV 2008: 162).

Przywołany tu cytat wyraźnie wskazuje na to, że pojmowanie człowieka jako istoty współzależnej – szczególnie w obrębie społeczeństw, w których wciąż istnieją różne formy praktykowania buddyzmu – nie przynależy wyłącznie do kategorii koncepcji.

Etnograficzna praktyka i antropologiczna refleksja

Bez wnikania w niuanse związane z funkcjonowaniem wielu pojęć w obrębie nauki sygnowanej jako antropologia kulturowa bądź społeczna w tej części niniejszego opracowania zamierzam zwrócić uwagę jedynie na to, że to, co sprowadza się zarówno do etnograficznej praktyki jako rodzaju działania na rzecz pozyskiwania danych w obrębie konkretnej grupy społecznej, jak też powstającej w konsekwencji tegoż działania antropologicznej refleksji, będącej zwykle formą uogólnienia uzyskanych danych i odniesienia ich do różnych kategorii analitycznych, np. takich jak jaźń czy osobowość kulturowa, zdaje się funkcjonować na zasadzie współzależnego powstawania. Literatura z zakresu antropologii czy poświęcona etnografii jako metodzie badawczej dostarcza wielu argumentów potwierdzających wyrażoną tu tezę.

W dużej mierze już sama konstatacja, że osoba wchodząca w rolę etnografa czy antropologa jest niejako najważniejszym „narzędziem badawczym" (Eriksen 2009: 37), zmusza do refleksji, iż postać badacza jest istotnym elementem generowanej w ramach etnograficznej praktyki wiedzy, która zwykle powstaje jako efekt dialogu między osobą badacza a społecznością osób stanowiących przedmiot jego zainteresowania. Co więcej, badacz będący obserwatorem w istocie jest też uczestnikiem zdarzeń (przy okazji też przedmiotem obserwacji czynionych przez badanych) (Angrosino 2009: 45–46). Zdaniem wielu badaczy wszelkie próby zminimalizowania wpływu tego swoistego narzędzia na efekt badań donikąd nie

prowadzą. Jak piszą Martyn Hammersley i Paul Atkinson: „Zamiast podejmować jałowe wysiłki w celu całkowitej eliminacji wpływu badacza, powinniśmy raczej skupić się nad zrozumieniem istoty tego wpływu" (2000: 29). Nieco na marginesie warto zauważyć, że zdaniem zacytowanych autorów dosyć ważnym warunkiem uprawiania etnografii w sposób rzetelny jest poczynienie racjonalnego założenia, w myśl którego – wydźwięk ma ono iście buddyjski – „[…] staramy się opisywać zjawiska takimi, jakie one są […]" (Hammersley, Atkinson 2000: 29).

Wśród osób utożsamiających się z etnografią czy antropologią prawdopodobnie znajdą się przedstawiciele tych nurtów w nauce, w obrębie których głosi się tezy, że istnieje świat zdarzeń zewnętrznych niezależnych od podmiotu badawczego. Niemniej sądzę, że zasadniczy trzon antropologicznej refleksji ostatnich dekad zmierza raczej w kierunku pozwalającym dostrzegać, że osoby prowadzące badania etnograficzne w mniejszym bądź większym stopniu zawsze stają się elementem świata badanych, wpływając tym samym na obraz będący ostatecznym efektem badań. Osoba wchodząca w rolę badacza jest więc istotnym elementem powstawania czy też raczej współzależnego powstawania antropologicznej wiedzy, na gruncie której możemy natrafić także i na takie – również nieobce myśli buddyjskiej – uwagi: „[…] rzeczywistość powstaje wciąż od nowa w procesach interakcji międzyludzkich, jest więc w znacznym stopniu niepowtarzalna i przypadkowa […]" (Strumińska-Kutra, Koładkiewicz 2012: 1–2).

Odnosząc się do ostatniej z zacytowanych uwag, można pokusić się o stwierdzenie, niejako w duchu wyjściowego problemu tego tekstu, że w zasadzie wszelkie próby nakładania gotowych kalek na nowe kształty wciąż powstającej na skutek interakcji międzyludzkich rzeczywistości są co najmniej zaczątkiem procesu banalizacji.

Uwagi końcowe

Myśl wyrażona przez Czesława Robotyckiego na temat banalizacji jest rodzajem inspiracji znacząco warunkującej proces powstawania niniejszego tekstu. Nie jest on jednak próbą porównywania tego, co stoi za pojęciami banalizacji i pustki. Pojęcia te, już chociażby ze względu na ich przynależność do odrębnych kręgów kulturowych, nie są współmierne. Z drugiej strony warto dopuścić istnienie pewnej gry, która na łamach tegoż opracowania toczy się właśnie w wyznaczanej przez nie przestrzeni.

O ile pojęcie banalizacji jest w tej grze punktem wyjścia, o tyle narzędziem poszerzającym jego znaczenie jest to, co w myśli buddyjskiej wiąże się z terminami *pusty* bądź *pustka*, a co w istocie sprowadza się do kategorii współzależnego powstawania sygnującej swoistą optykę postrzegania rzeczywistości, która nie tyle jest taką, jaką jest, jak mogliby powiedzieć buddyści, ile jest ona sumą wielu relacji, które ją współtworzą.

W literaturze z zakresu etnografii czy antropologii kulturowej również znajdziemy uwagi, w myśl których chociażby rzeczywistość społeczna jest współtworzona na

zasadzie wzajemnych relacji. Co równie ważne, szczególnie z perspektywy antropologicznego poznania, wszelką refleksję o charakterze antropologicznym – jak zauważa Alfred Gell – warunkują interakcje społeczne, w tym ta podstawowa, która zachodzi między „profesjonalnym antropologiem a jego informatorem" (Kawalec 2016: 39). Innymi słowy, fundamentem wiedzy antropologicznej jest spotkanie człowieka z człowiekiem.

Sądzę, że nie będzie zbyt wielkim nadużyciem porównanie konstatacji Gella z refleksją na temat pojmowania człowieka przez jednego z mistrzów japońskiej Drogi Herbaty, który w tym celu przywołał termin *ningen* wskazujący na przestrzeń pomiędzy ludźmi. Tak jak niemożliwe jest generowanie antropologicznej wiedzy bez zaistnienia relacji badacz–badany, tak z perspektywy języka japońskiego o człowieku możemy mówić dopiero w kontekście relacji przynajmniej dwóch osób. W obu przypadkach dostrzegalne jest to, co wyraża pojęcie współzależności, które można uznać za figurę czy wręcz zasadę należącą do ekskluzywnego grona nielicznych na gruncie buddyjskiej refleksji praw mówiących ostatecznie o tym, że wszelka rzeczywistość jest w istocie wieloraka i podlega nieustannym zmianom, gdyż w różnych miejscach i w różnym czasie zależy ona od innych elementów, które ją akurat współtworzą.

Również antropologia jako nauka oferuje podobne wnioski, tyle tylko, że głównie w odniesieniu do człowieka jako istoty społecznej tworzącej kulturę.

W tym przypadku uwagę także zwraca się na to, co najlepiej wyrażają pojęcia różnorodności i zmiany. Zapewne w celu uporządkowania antropologicznej wiedzy, jak też z potrzeby zrozumienia licznych fenomenów z zakresu ludzkiego bycia w świecie zrodziła się potrzeba tworzenia różnych teorii o klasyfikującej bądź wyjaśniającej mocy. O ile kategorie te są potrzebne i w wielu przypadkach warte wykorzystania, o tyle – stosując w dużym uproszczeniu myśl buddyjską – jak każdy obraz rzeczywistości są one puste, bo nie przystają zbyt dokładnie do istniejącego stanu rzeczy, który opisują.

Pisząc „etnograficzne teksty" (w nawiązaniu do nomenklatury stosowanej przez Robotyckiego), warto więc nie tylko pamiętać o współzależnym charakterze generowanej w ten sposób wiedzy, ale również o tym, że nadmierne odchodzenie od zasadniczego wymiaru relacji społecznych na rzecz pochodzących z innych kontekstów uogólnień teoretycznych jest nie tylko rodzajem banalizacji, ale w pewnym sensie także potęgowaniem i tak pustego – w buddyjskim znaczeniu tego słowa – wymiaru zjawisk.

Bibliografia

Angrosino M.
2010 *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, Warszawa.

Eller J.D.
2012 *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Kraków.

Eriksen T.H.
2009 *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, przeł. J. Wołyńska, Warszawa

Hammersley M., Atkinson P.
2000 *Metody badań terenowych*, przeł. S. Dymczyk, Poznań.

Kania I.
1999 *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków.

Kawalec A.
2016 *Osoba i Nexus. Alfreda Gella antropologiczna teoria sztuki*, Lublin.

Kudelska M.
2002 *Sutra Serca Wielkiej Pradźni-Paramity* (*Mahā-prajnā-pāramitā-hrdaya-sūtra*), przeł. M.S. Zięba w: M. Kudelska (red.), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Kraków, s. 239–242.

Mejor M.
2001 *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa.

Nagardżuna
2014 *Filozofia pustki i współzależnego wyłaniania*, przeł. Artur Przybysławski, Kęty.

Nattier J.
1992 *Sutra Serca: Chiiński tekst apokryficzny?*, https://mahajana.net/teksty/jan-nattier-sutra-serca.pdf (dostęp: 18.12.2020) [wyd. oryg. 1992 *The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies", t. 15, nr 2, s. 153–223].

Robotycki C.
1995 *O banalizacji tekstów w etnografii* w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Prace Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk, nr 6, Poznań, s. 83–87.

1998 *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków.

Sen XV S.
2008 *Sztuka herbaty*, przeł. M. Kusiak w: K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka japońska. Antologia*, Kraków, s. 151–175.

Strumińska-Kutra M., Koładkiewicz I.
2012 *Studium przypadku* w: D. Jemielniak (red.), *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, t. 2, Warszawa, s. 1–40.

Suzuki D.T.
2009 *Zen i kultura japońska*, przeł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków.

Watts A.W.
1997 *Droga zen*, przeł. S. Musielak, Poznań.

Wright D.S.
2021 *Co każdy powinien wiedzieć. Buddyzm*, przeł. I. Zagroba, Warszawa.

Zotz V.
2007 *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. M. Nowakowska, Kraków.