



*Ten świat niechaj podąży za krokami Tego, Który Doskonale Idzie  
(loko 'yaṃ vrajaṭāṃ saugatīm gatim)*

Sewerynowi w darze

KRZYSZTOF JAKUBCZAK

Nagardżuny Hymn o Ostatecznym  
(*Paramārtha-stava*),  
czyli słów kilka o cienkiej granicy  
między filozoficzną analizą a religijną praktyką

*Nāgārjuna's Hymn to the Ultimate (Paramārthastava),  
or a Few Words about a Fine Line  
between Philosophical Analysis and Devotional Practice*

**ABSTRACT:** *Paramarthāstava* is the fourth hymn in a set of four Nagarjuna's hymns called *Catuḥstava*. It differs from the other hymns in this set in its narrative. In the three earlier hymns, especially in the first and third one, Nāgārjuna presents the Buddha as the spokesman of Madhyamaka philosophy. In the fourth hymn, the Buddha is presented as an object of worship arising from an attitude of religious devotion (*bhakti*). Nāgārjuna praises the Buddha using apophatic epithets. At the end, however, there is a positive denomination. Nāgārjuna states that the Buddha has reached the state of the fundament of the dharmas (*dharmadhātu*). The distinctiveness of this hymn attracted the attention of scholars. The most revealing interpretation was presented by Drasko Mitrikeski. He concluded that in this hymn Nāgārjuna proposes a meditation practice based on the meditation scheme of recollection of the Buddha (*buddhānusmṛti*), which is an alternative practice to analytical meditation presented in philosophical treatises. In this text, I agree with the statement that the structure of *Paramarthāstava* can be modeled on the pattern of recollection of the Buddha. However, I reject the belief that for Nagarjuna this is an alternative practice and equivalent to analytical meditation. After examining the hymn, I find that for Nāgārjuna, the fine line between philosophical analysis and religious practice is humor.

**KEY WORDS:** Nāgārjuna • Madhyamaka • *Catuḥstava* • *Paramārthastava* • philosophy • religion • joke

Buddyjski filozof Nagardżuna (Nāgārjuna, druga poł. II w. i początek III w.), który zapoczątkował filozofię szkoły madhjamaki (*madhyamaka*), powszechnie kojarzony jest przede wszystkim z tekstami należącymi do

tzw. *śāstra*), czyli traktatów filozoficznych. Są to dzieła o charakterze analitycznym, w dodatku wybitnie polemiczne, a nawet bezkompromisowo krytyczne wobec przekonań głoszonych w innych, wcześniejszych buddyjskich szkołach filozoficznych, jak również w niebuddyjskich szkołach indyjskich. Najbardziej znane z nich zachowało się pod tytułem *Podstawowe strofy madhjamaki* (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, dalej jako MMK). Stanowi ono ostateczny punkt odniesienia dla rozstrzygnięcia wszelkich wątpliwości związanych z domniemanym autorstwem pozostałych tekstów, wyznaczając podwójne kryterium z jednej strony dla określenia charakterystycznych cech stylu Nagardżuny, jego predylekcji w obszarze słownictwa, form narracyjnych oraz form prozodycznych, z drugiej zaś dla określenia treści głoszonych przez niego poglądów. Biorąc pod uwagę te kryteria badacze skłonni są znacznie zawęzić listę tekstów przypisywanych Nagardżunie w stosunku do buddyjskiej tradycji. Szczególną grupę w tym zestawie stanowią hymny (*stava*, *saṃstuti*, *stotra*). W przekładach tybetańskich zachowało się osiemnaście tego typu tekstów, a dwa z nich zatytułowane *Dharma-dhātu-stava* oraz *Aṣṭa-mahā-sthāna-caitya-stotra* przetrwały również w tłumaczeniu chińskim. Badania pokazują jednak, że co najwyżej połowę z nich można z większą bądź mniejszą dozą prawdopodobieństwa uznać za autorskie. Dostępność tych tekstów głównie po tybetańsku wpływa ograniczająco na możliwość stosowania zróżnicowanych narzędzi badawczych do rozstrzygnięcia kwestii ich autorstwa, wykluczając w praktyce narzędzia językoznawcze i literaturoznawcze, i pozostawiając narzędzia operujące w obszarze porównawczej analizy treści.

Louis de la Vallée Poussin jako pierwszy zauważył, że spośród tych hymnów cztery teksty były łączone w jeden zestaw funkcjonujący pod ogólną nazwą *Czterech hymnów* (*Catuḥ-stava*, dalej jako CS)<sup>1</sup>. Przez pewien czas uwagę badaczy zaprzętało pytanie, które teksty tworzyły ów zbiór i jak były one uszeregowane. Dzisiaj jednak ta kwestia traktowana jest jako definitywnie rozstrzygnięta. Grupę tę stanowią następujące hymny ułożone w następującej kolejności: *Lokātita-stava*, *Nirāupamyā-stava* (dalej jako NS), *Acintyā-stava* (dalej jako AS) i *Paramārtha-stava* (dalej jako PS)<sup>2</sup>. Co

<sup>1</sup> L. de la Vallée Poussin, *Les Quatre Odes de Nāgārjuna*, „Le Muséon” 14 (1913), s. 1. Wcześniej badacz ten opublikował redakcję tekstu Pradźniakaramatiego (*Prajñākaramati*), w którym pojawiły się cytaty z *Czterech hymnów*, zob. L. de la Vallée Poussin, *Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Āntideva* (*Bodhicaryāvatāra-pañjikā*), Calcutta 1901.

<sup>2</sup> Zob. Ch. Lindtner, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen 1982, s. 121–122, a także D. Mitrikeski, *Nāgārjuna's Religious Practices Seen Through the Analysis of His Hymns*, (rozprawa doktorska), University of Sydney, Sydney 2008, s. 71–72.

ważniejsze jednak, są to jedyne hymny przypisywane Nagardżunie, które zachowały się także w oryginalnym języku powstania, czyli w sanskrycie<sup>3</sup>. Dodać jeszcze wypada, że za nieautentyczne uznają dwa hymny często Nagardżunie przypisywane, są to: *Dharma-dhātu-stava* i *Citta-vajra-stava*, gdyż ich treści nie da pogodzić się z przesłaniem madhjamaki zawartym w traktatach i *Czterech hymnach*. Christian Lindtner sugeruje, że nie można wykluczyć, że Nagardżuna pierwszy z tych tekstów napisał nie z pozycji ostatecznej (*paramārtatah*), tylko konwencjonalnej (*saṃvṛtitah*), czyli wymagającej interpretacji (*neyārtha*), kierowany intencją doprowadzenia istot do zrozumienia (*sattvāvatāratah*)<sup>4</sup>. Uwaga ta jest całkowicie nieprzekonująca, gdyż to samo można powiedzieć, o każdym z pozostałych hymnów. Oczywiście, w tekstach Nagardżuny zabieg polegający na zestawianiu wypowiedzi formułowanych z pozycji ostatecznej i konwencjonalnej pojawia się często, uważam jednak za całkowicie nieprawdopodobne, aby buddyjski filozof najdłuższy swój hymn (101 wersów) napisał całkowicie z pozycji konwencjonalnej, nie pozostawiając żadnych drogowskazów kierujących na pozycję ostateczną.

Jest bardzo mało prawdopodobne, aby owego zestawienia czterech hymnów dokonał Nagardżuna. Czandrakīrti (Candrakīrti), działający w VII w. wybitny komentator pism założyciela madhjamaki, w dziesiątej strofie swojego własnego hymnu zatytułowanego *Madhjamaka-śāstrastuti* wspomina wyłącznie o hymnach (*saṃstuti*) Nagardżuny w ogólności, nie wyróżniając żadnej ich całości<sup>5</sup>. Najwcześniejsza wzmianka o owym zestawie pochodzi z dzieła *Bodhi-caryāvatāra-pañjikā* żyjącego najprawdopodobniej w drugiej połowie X w. i na początku wieku XI. myśliciela o imieniu Pradžniakaramati (Prajñākaramati)<sup>6</sup>. O tym, że pomysł łączenia

<sup>3</sup> Kwestia autorstwa hymnów budzi liczne kontrowersje. Drasko Mitrikeski za autorskie uznał 9 hymnów, zob. D. Mitrikeski, *op.cit.*, s. 77. Christian Lindtner za bez wątpienia autentyczne uznaje hymny *Czatuhsstawy*, a dodatkowe cztery za raczej prawdopodobne, zob. Ch. Lindtner, *op.cit.*, s. 11–17. Ja za autorskie uznaję hymny *Czatuhsstawy* oraz hymn *Stutyatita-stava*, który pod względem treści doskonale koresponduje z hymnami *Lokātita-stava* oraz *Acintya-stava*, ponadto dwa hymny uznaję za prawdopodobne, gdyż pod względem treści nie znajduję w nich niczego, co byłoby niezgodne z traktatami filozoficznymi i z hymnami *Czatuhsstawy*, są to: *Aṣṭa-mahā-sthāna-caitya-stotra* oraz *Dvādaśa-kāranaya-stotra*. Aczkolwiek zaznaczyć należy, że P. C. Bagchi, który najwcześniej zwrócił uwagę na pierwszy z tych hymnów, uznał go za nieautentyczny, a ściślej rzecz biorąc, powiązał go z Nagardżuną, którego datował na X w., zob. P. C. Bagchi, *The Eight Great Caityas and Their Cult*, „The Indian Historical Quarterly” 17/2 (1941), s. 224.

<sup>4</sup> Zob. Ch. Lindtner, *op.cit.*, s. 17, p. 46.

<sup>5</sup> Zob. J. W. de Jong, *La Madhyamakaśāstrastuti de Candrakīrti*, „Oriens Extremus” 9/1 (1962), s. 51.

<sup>6</sup> Zob. L. de la Vallée Poussin, *Prajñākaramati's Commentary...*, s. 420, 488–489, 533.

czterech hymnów w jedną całość ma późny rodowód i być może, jak sugerują niektórzy badacze, lokalny<sup>7</sup>, świadczyć ma to, iż nie utrwalił się on w ogóle w przekazie tybetańskim, gdzie hymny te funkcjonują wyłącznie jako odrębne teksty. Trudno wskazać jest klucz, według którego dobór ten został dokonany. W jedynym częściowo zachowanym niewielkim komentarzu do tego zestawu zatytułowanym *Catuḥ-stava-samāsārtha* autorstwa skądinąd nieznanego Amritakary (Amṛtākara, prawdopodobnie XIII w.) wskazuje się na powiązanie tych hymnów z ideą bodhisattwy, a konkretnie z kolejnymi wyższymi stopniami ścieżki bodhisattwy<sup>8</sup>. Przekonanie to jednak trudno uzasadnić w oparciu o treść samych hymnów.

Fakt istnienia *Czterech hymnów* cieszył się sporym, aczkolwiek dość jednostronnym zainteresowaniem ze strony badaczy. Skupiali się oni głównie na kwestiach literaturoznawczych i historycznych, takich jak redakcja tekstu, jego struktura, autorstwo, jak i przekład. Zagadnienia filozoficzne podejmowane były sporadycznie i zwykle sprowadzały się do spostrzeżeń sugerujących potencjalne nawiązania, wpływy i zapożyczenia, przebiegające w szczególności na linii z wczesną tradycją idealistycznej szkoły widźniana-wady (*vijñāna-vāda*) [głównie w postaci *Laṅkāwatarasūtry* (*Laṅkāvatāra-sūtra*)]<sup>9</sup> oraz z wczesną tradycją tathagatagarbhy (*tathāgata-garbha*)<sup>10</sup>. Wiązało się to z przekonaniem, że hymny mają charakter wtórny wobec traktatów analitycznych, przez co traktowane były głównie jako źródło cytatów ilustrujących i uzupełniających myśli wyrażone w traktatach. Podejście takie koresponduje poniekąd z postawą przyjmowaną wobec hymnów przez późniejszych myślicieli madhjamaki tak w Indiach, jak i w Tybecie.

Na tym tle wyróżniają się prace dwóch badaczy, którzy podjęli wysiłek kompleksowego ujęcia hymnów Nagardżuny. Drasko Mitrikeski w swoim doktoracie obronionym w 2008 roku, jak i w kilku opartych na nim artykułach<sup>11</sup> analizuje wszystkie przypisywane Nagardżunie hymny. Rozstrzyga nie tylko kwestię ich autorstwa, ale przede wszystkim traktuje hymny uznane za

<sup>7</sup> Zob. A. Tsuda, *A Reconsideration of Catuḥstava*, „The Memoirs of the Toyo Bunko” 74 (2016), s. 164–165.

<sup>8</sup> Zob. D. Mitrikeski, *op.cit.*, s. 78, zob. także *idem*, *Nāgārjuna's Devotional Practices. A Closer Look at the Paramārthastava*, „Literature & Aesthetics” 18/2 (2008), s. 158.

<sup>9</sup> Podsumowanie dyskusji dotyczącej potencjalnych związków filozofii Nagardżuny z *Laṅkāwatarasūtrą* zob. D. Mitrikeski, *Nāgārjuna's Religious Practices...*, s. 170–175.

<sup>10</sup> Zob. D. S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981, s. 31–32, zob. także D. Mitrikeski, *Nāgārjuna's Religious Practices...*, s. 107–110.

<sup>11</sup> D. Mitrikeski, *Nāgārjuna's Religious Practices...*; *idem*, *Nāgārjuna's Devotional Practices...*; *idem*, *Nāgārjuna and the Tathāgatagarbha. A Closer Look at Some Peculiar Features in the Niraupamyastava*, „Journal of Religious History” 33/2 (2009), s. 149–164.

autentyczne, w tym *Czatuḥstawę*, jako dzieła samodzielne, w których wyraża się dążenie Nagardżuny do ukonstytuowania praktyki medytacyjnej zwanej rozpamiętywaniem bądź wspomnianiem Buddy (*buddhānusr̥ti*) – odrębnej i alternatywnej wobec praktyki medytacji wglądu, dla której podstawą są traktaty, a zwłaszcza najważniejszy z nich, czyli MMK.

Radykalnie odmienne podejście prezentuje Mathew Varghese, który, choć dokonuje przekładu *Czterech hymnów*, inspirowany sformułowaną przez Hansa Georga Gadamera ideą filozoficznej hermeneutyki, całkowicie porzuca badania historyczne. W ogóle nie interesuje go, co Nagardżuna chciał powiedzieć swoim współczesnym, tylko dąży do określenia, co Nagardżuna „mówi” jemu, czyli jak on uwikłany w swoją historyczną sytuację człowieka z przełomu XX i XXI w., obciążony w związku z tym właściwymi dla niej przesądami i punktami widzenia, jest w stanie zrozumieć tekst Nagardżuny. W związku z tym pyta o to, czego on się może z tekstu buddyjskiego filozofa nauczyć i jaką korzyść może wynieść z jego lektury będąc zanurzony w swojej obecnej egzystencjalnej sytuacji<sup>12</sup>. Chociaż ten sposób interpretacji Nagardżuny w wielu momentach jest intrygujący i inspirujący, to równie często budzi sprzeciw ze względu na bardzo nonszalanckie podejście do tekstu źródłowego. Podczas lektury rodzi się podejrzenie, że mamy do czynienia ze swobodną improwizacją myśli luźno tylko inspirowaną motywem przewodnim. Takie podejście skutkuje poważnym problemem. Otóż nie sposób z tak sformułowaną interpretacją polemizować. W sytuacji interpretacyjnej rozbieżności pozostaje tylko ten fakt skonstatować, uznając, że stoją za nią najprawdopodobniej odmienne sytuacje egzystencjalne interpretatorów.

Dlatego w dalszej części niniejszego artykułu przyjrę się propozycji Mitrikeskiego zwłaszcza, że nie zgadzam się z większością jego rozstrzygnięć. Zrobię to na przykładzie jednego tekstu, mianowicie *Hymnu o Ostatecznym* (*Paramārtha-stava*), który, chociaż najkrótszy w zestawie, posiada cechy swoiste.

Tym, co od razu rzuca się w oczy, gdy porównujemy *Hymn o Ostatecznym* z pozostałymi trzema hymnami, a zwłaszcza z pierwszym i trzecim, jest jego odmienna narracja. Przy czym zauważyć należy, że narracja ogólnie jest tym aspektem, który odróżnia hymny od traktatów filozoficznych. W traktatach Nagardżuna wypowiada się w sposób bezosobowy, przedstawia po prostu stanowisko madhjamaki, lokując je w kontekście odmiennych stanowisk. W całym tekście MMK składającym się z 448 strof podzielonych

<sup>12</sup> Zob. M. Varghese, *Exploring the Structure of Emptiness. Philosophical Hermeneutics of the Text Catusstava of Nāgārjuna: A Translation and Interpretation*, New Delhi 2012.

na 27 rozdziałów i w ogóle we wszystkich swoich traktatach razem wziętych Nagardżuna tylko raz przywołuje z tytułu wcześniejszy tekst sutrowy (MMK XV, 7), w którym utrwalone mają być słowa Buddy<sup>13</sup>. Dwukrotnie jeszcze w MMK Budda został wskazany jako autor nauki madhjamaki – w otwierających strofach (tzw. *maṅgala-śloka*) oraz w ostatniej strofie (MMK XXVI, 30), w której Nagardżuna, analogicznie jak w strofach otwierających, składa mu hołd jako temu, który, kierowany współczuciem, nauczał dobrej nauki celem usunięcia wszystkich poglądów, i to są jedyne miejsca, gdzie Nagardżuna wypowiada się w pierwszej osobie. Tym samym Nagardżuna sugeruje, że treścią dobrej nauki (*sad-dharma*) jest madhjamaka<sup>14</sup>.

Postawa, która w MMK jest wyjątkiem, w hymnach staje się normą. W trzech pierwszych hymnach CS Nagardżuna sławi Buddę, jako autora przesłania madhjamaki wyrażonego w typowych dla niej kategoriach. Ta zmiana narracji już sama w sobie jest godna zastanowienia. Nie rozwodząc się jednak nad tą kwestią, stwierdzę tylko, że w traktatach Nagardżuna prezentuje madhjamakę w polemicznym uwikłaniu, jego uwaga skupia się na wyartykułowaniu samego stanowiska madhjamaki, ukazaniu jego specyfiki i jego obronie. Innymi słowy, Nagardżuna przedstawia się jako myśliciel ortodoksyjny, który nie tylko pozostaje wierny przesłaniu nauki Buddy, ale artykułuje jej faktyczny sens. W hymnach natomiast Nagardżuna afirmuje stanowisko madhjamaki jako nauczanie Buddy, wprost wyrażając to, co w traktatach jest tylko wzmiankowane. Jeszcze inaczej natomiast sytuacja wygląda w hymnie czwartym, czyli w PS, w którym Budda staje się przedmiotem czci *par excellence*. Pewnym przejściem w kierunku tej narracji jest hymn drugi, czyli *Nirauṇamya-stava*, w którym narracja ma mieszany charakter. Z jednej strony w hymnie tym Budda przedstawiony jest jako rzecznik madhjamaki, z drugiej zaś staje się obiektem adoracji ze względu na przypisywane mu niezwykle cechy<sup>15</sup>. PS kontynuuje tylko ten drugi model narracji. Niezwykłość Buddy wyraża się w cechach „negatywnych”, gdyż nie posiada on samobyty (*svabhāva*, PS 3), jest poza dualizmem (*advaya*, PS 4) bytu (*bhāva*) i niebytu (*abhāva*), nicestwienia (*uccheda*) i wieczności (*śāśvata*), trwałości (*nitya*) i nietrwałości (*anitya*), jest poza barwą (PS 5), poza wszelką miarą (PS 6), nie jest nigdzie usytuowany (PS 7) oraz jest niezgłębiony, jako

<sup>13</sup> Zob. na ten temat K. Jakubczak, *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu*, Kraków 2019, s. 53, 153–154.

<sup>14</sup> Również na końcu traktatu *Vigraha-vyāvartanī-kārikā* Nagardżuna oznajmia, że to Budda nauczał madhjamaki, zob. K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków 2010, s. 220.

<sup>15</sup> Zob. przekład tego hymnu w F. Tola, C. Dragonetti, *Nāgārjuna's Catustava*, „Journal of Indian Philosophy” 13 (1985), s. 24–27.

że doszedł do stanu podstawy dharm (*dharma-dhātu*, PS 8). Wszystkie te określenia poza, jak sądzi wielu badaczy, ostatnim dobrze wpisują się w postawę madhjamaki. Ich apofatyczny charakter znajduje uzasadnienie w tym, że – jak oznajmia Nagardżuna – stan Buddy nie daje się z niczym w świecie porównać i wykracza poza ścieżkę języka (PS 1). Niemniej w ostatnim stwierdzeniu zrównującym Buddę z podstawą, ewentualnie sferą, zjawisk (*dharma-dhātu*) badacze skłonni są widzieć przejaw postawy katafatycznej. Ponieważ jest ona zasadniczo obca madhjamace Nagardżuny odzwierciedlonej w traktatach, więc pojawia się sugestia, że możemy mieć tutaj do czynienia z wpływem idei tathagatagarbhy<sup>16</sup>. Oczywiście sugestia taka będzie trafna, o ile wyrażenie *dharma-dhātu* pojmimy w sposób typowy dla tradycji tathagatagarbhy jako określenie czystej, wolnej od niewiedzy sfery zjawisk utożsamianej z umysłem, aczkolwiek w samym hymnie nic na takie rozumienie nie wskazuje. Wręcz przeciwnie sądzę, że mamy mocne powody, aby sądzić, że ową sferę, czy też, jak wolę w tym hymnie tłumaczyć *dhātu*, podstawę zjawisk/dharm należy rozumieć w sposób negatywny, typowy dla madhjamaki jako po prostu pustkę, czyli brak samobytu. Żeby wskazać te powody, nie musimy wcale uciekać się do analitycznych traktatów. W AS 40–42 Nagardżuna zrównuje zależne powstawanie z pustką, która bywa traktowana jako prawda (*tattva*), to co ostateczne (*paramārtha*), takłość (*tathatā*), jak też realność (*dravya*). Buddą, jak podkreśla, jest się nazywanym właśnie ze względu na uświadomienie sobie tego faktu. Ostatecznie, konkluduje Nagardżuna, między buddami a sferą istnienia (*sattva-dhātu*) nie ma różnicy<sup>17</sup>. Dokładnie to samo mówi Nagardżuna w PS 8, stwierdzając, że Budda doszedł do stanu podstawy dharm. Ewidentnie określenia *sattva-dhātu* (sfera istnienia) oraz *dharma-dhātu* (podstawa/sfera dharm/zjawisk) są synonimami. W ten sposób owo katafatyczne określenie okazuje się faktycznie określeniem apofatycznym, nie wykraczającym swoim znaczeniem poza sferę pojęć madhjamaki, dokładnie takim samym jak przywołane przed chwilą cztery pozytywne terminy odnoszące się do pustki.

Kolejną ciekawą cechą PS, łączącą ten hymn z NS, jest odwołanie się do postawy ufności (*bhakti*). Po przyznaniu, że Budda jest poza językiem (PS 1), Nagardżuna oznajmia w PS 2, że mimo wszystko będzie go sławił z powodu ufności (*bhakti*) korzystając z funkcjonujących w świecie językowych konwencji (*prajñapti*). Chociaż zdecydowałem się tłumaczyć słowo *bhakti* jako ‘ufność’, warto przypomnieć, że jego zakres semantyczny w obszarze

<sup>16</sup> Zob. przyp. 10 powyżej.

<sup>17</sup> Zob. mój przekład tego hymnu w nadchodzącym specjalnym tomie czasopisma „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series”.

kultury indyjskiej jest znacznie szerszy niż sugeruje przyjęty przeze mnie polski odpowiednik, aczkolwiek on również w tym obszarze się znajduje. Zwykle określa ono postawy znacznie bardziej naznaczone emocjonalnym odniesieniem, takie jak przywiązanie, oddanie, powierzenie się, umiłowanie, uwielbienie, cześć, czy też pobożność. Z czasem postawy te zdominowały religijno-filozoficzną tradycję indyjską spychając na margines zarówno ortodoksyjne, zakorzenione w Upaniszadach, jak i nieortodoksyjne nurty „gnostyczne”, które przede wszystkim w poznaniu rzeczywistości szukały środka realizacji ostatecznego soterycznego dobrostanu.

W odwołaniu się do bhakti Mitrikeski dostrzega ważną wskazówkę dla własnej interpretacji hymnów, a konkretnie dla określenia ich roli i znaczenia w myśli Nagardżuny. Świadczyć ma ona nie tylko o tym, że Nagardżuna w tym hymnie odwołuje się do religijnej praktyki, ale w powiązaniu z wymienianymi epitetami Buddy oraz trójdzielną strukturą hymnu (pierwsze dwie strofy zarysowują religijny kontekst, kolejne strofy do dziesiątej wyliczają epitety Buddy w tym w strofie ósmej pojawia się epitet pozytywny, w ostatniej strofie ma miejsce dedykacja zasługi) jest ona świadectwem tego, że owa praktyka ma kształt medytacji różnej od medytacji analitycznej zaprezentowanej w traktatach. Buddyjski myśliciel w hymnie tym – pisze Mitrikeski – „stosuje specyficzny rodzaj religijnej praktyki, gdzie indziej nazywanej *buddhānusmṛti samādhi*, polegającej na wspominaniu imion Buddy bez uprzedmiotawiania go”<sup>18</sup>. Odwołanie się w drugiej strofie do bhakti ma być dla Nagardżuny sposobem na wypełnienie luki odsłoniętej w pierwszej strofie pytaniem o możliwość sławienia Buddy, luki między sferą konwencji (*prajñapti*) a sferą takości, prawdziwej rzeczywistości (*tathatā*)<sup>19</sup>. Z kolei postawienie pytania w strofie dziewiątej o to, kto i przez kogo faktycznie jest sławiony, skoro wszystko jest puste, ma potwierdzać, że owa szczególna forma religijnej praktyki, jaką jest medytacja rozpamiętywania Buddy, pełni rolę alternatywnego wobec medytacji analitycznej narzędzia służącego poznaniu pustki. Badacz ten pisze: „W *Paramarthastawie* medytacyjna technika wspominania Buddy poprzez oddawanie czci stosowana jest w kontekście omawiania pustki, prawdopodobnie jako sposób na uświadomienie sobie ostatecznej prawdy”<sup>20</sup>.

Wyzwaniem dla tej interpretacji, z którego Mitrikeski dobrze zdaje sobie sprawę, jest podejrzenie, że cały hymn kończy się w strofie jedenastej żartem. Sugestię taką wypowiedział Paul Williams. Stwierdził on, iż po serii

<sup>18</sup> D. Mitrikeski, *Nāgārjuna's Devotional Practices...*, s. 157.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> D. Mitrikeski, *Nāgārjuna's Religious Practices...*, s. 179. Por. też *idem*, *Nāgārjuna's Devotional Practices...*, s. 163.



negatywnych epitetów, które czynią wątpliwym samą możliwość sławienia Buddy, Nagardżuna pozwolił sobie na subtelny żart oznajmiając, że sławi „Tego, Który Doskonale Odszedł (*sugata*), chociaż będąc bez ruchu ani nie odszedł ani nie przyszedł” (PS 11a-b)<sup>21</sup>. Bez wątpienia mamy tutaj do czynienia z grą słów. Jednym z licznych przydomków określających Buddę jest *Sugata*, czyli Ten, Który Dobrze/Doskonale (*su*) Odszedł (*gata*). W świetle koncepcji pustki, nie można jednak o nim orzekać realnego ruchu (*gati*), a w związku z tym nie mógł on ani realnie odejść (*gata*), ani przyjsć (*āgata*). Mamy więc do czynienia z paradoksem – doskonale odszedł ten, który w ogóle się nie porusza. Mitrikeski w odpowiedzi wskazuje na to, że nie wszystkie epitety są negatywne, w strofie ósmej bowiem mówi się, że Budda osiągnął stan *dharma-dhātu*, który będąc głęboki (*gambhīra*, w moim przekładzie niezgłębiony) należy traktować jako niepusty (*aśūnya*). Po drugie, negatywne określenia stanowią wyliczenie jakości Buddy będących przedmiotem medytacji rozpamiętywania Buddy. W związku z tym pojawiających się w strofach 9-10 pytań poddających w wątpliwość możliwość sławienia Buddy nie należy rozumieć literalnie, gdyż tak rozumiane przeczyłyby temu, co Nagardżuna faktycznie robi, czyli sławi Buddę i do czego się przyznaje w strofach 2 i 11. Ponadto takie rozumienie byłoby stanowiskiem ekstremalnym niezgodnym z postawą środkowej drogi, czyli postawą unikania skrajności. Ostatecznie Mitrikeski oznajmia: “Gdyby nie można było sławić Buddy, wówczas luki pomiędzy tym co konwencjonalne a ostateczne nie można by wypełnić”<sup>22</sup>, a w konsekwencji, jak twierdzi, uwagi Williamsa o żarcie nie daje się utrzymać.

Powinniśmy zapytać, dlaczego obecność żartu kończącego hymn jest taka niewygodna dla Mitrikeskiego. Otóż w kontekście tej interpretacji żart jest kłopotliwy dlatego, że umniejsza doniosłość medytacji rozpamiętywania Buddy. Problemem nie jest to, czy Nagardżuna w PS wzoruje się na tej medytacji, jest to bowiem bardzo prawdopodobne (i zauważenie tej możliwości jest niewątpliwą zasługą Mitrikeskiego), tylko jaką przypisuje jej rolę. Jeżeli mamy do czynienia z żartem, to ta rola zostaje poważnie osłabiona. Sądzę, że Nagardżuna korzysta z pewnego rozwijającego się w jego czasach wzorca medytacyjnego, polegającego na adoracji Buddy poprzez przywoływanie jego epitetów, celem uzyskania jego wizji i otrzymania od niego bezpośredniego przekazu, ale podporządkowuje go swoim potrzebom. Żart kończący hymn pokazuje, że nie traktuje tej praktyki z pełną powagą, a już na pewno, że nie uważa jej za równorzędną praktyce medytacji analitycznej.

<sup>21</sup> P. Williams, *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*. 2nd edition, London–New York 2009, s. 178.

<sup>22</sup> D. Mitrikeski, *Nāgārjuna's Devotional Practices...*, s. 159.

Dodajmy ponadto, że śladów poczucia humoru w pracach buddyjskiego myśliciela znajdziemy całkiem sporo. Lektura jego tekstów, w tym również hymnów, przekonuje, że poczucie humoru nie było mu obce, gdyż żarty pojawiają się w różnych miejscach zarówno traktatów, jak i hymnów. Analogiczny żart bazujący na grze wykluczających się określeń wynikającej z zestawienia obok siebie wyrażen formułowanych z obu perspektyw (konwencjonalnej i ostatecznej) pojawia się w AS 31, gdzie Nagardżuna wspomina o niezliczonych buddach, którzy doprowadzili do wygaśnięcia nieprzebrane istoty, chociaż faktycznie żadnej do wyzwolenia nie doprowadzili<sup>23</sup>. Jeszcze inny żart, chociaż tym razem wyrastający bardziej ze skojarzeń językowych niż z gry na dwóch poziomach wypowiedzi, pojawia się w AS 54, gdzie Nagardżuna pisze o tym, że Buddy cudowny lwii ryk nie-substancjonalności wywołuje strach w jeleniach (*mṛga*), czyli heretyckich nauczycielach. Odwołuje się tu z jednej strony do wyobrażenia lwiego ryku jako wzbudzającego lęk, z drugiej zaś do często przez siebie stosowanej metafory mirażu, który brany jest za realność w postawie naturalnego nastawienia określanej w tym hymnie jako „chwytanie się rzeczy” (*bhāva-graha*, AS 16, 52) lub „chwytanie się substancji” (*vastu-grāha*, AS 54) przypisywanej niebuddyjskim filozofom i, generalnie, ludziom pozostającym w stanie niewiedzy, czyli wszystkim niewyzwolonym. W sanskrycie bowiem określeniem na miraż jest *mṛga-trṣṇā*, czyli dosłownie „pragnienie jelenia”. Realny świat jest przedmiotem pragnień niewiedzących, tak jak złudzenie, a konkretnie woda jawiąca się w pustynnym mirażu jest przedmiotem dążeń jeleni zmierzających do ugaszenia pragnienia. Inny ciekawy żart oparty na grze słów wypatrzył Christian Lindtner w traktacie *Vaidalya-prakarana*, co szczególnie docenił Paul Williams w swojej recenzji pracy Lindtnera, jako że tekst ten zachował się tylko w tybetańskim przekładzie, i jego dostrzeżenie wymagało od badacza zachowania dużej czujności również w sanskrycie<sup>24</sup>. Poddając w tym traktacie krytyce kolejne kategorie filozofów njaji, Nagardżuna podjął temat kategorii przykładu (*dṛṣṭānta*). Stwierdził, że przykład (*dṛṣṭa*)-*anta* (dosł. „widziany koniec”, czyli to, na czym kończy się widzenie) nie może istnieć, skoro nie istnieje ani początek (*ādi*), ani środek (*madhyama*)<sup>25</sup>. Przywołane ilustracje dają podstawy, aby

<sup>23</sup> Ta metaforyczna figura często będzie przywoływana w sutrach doskonałości mądrości, zob. np. *Sutra diamentowego ostrza* §3 w M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 263–264.

<sup>24</sup> P. Williams, *Review Article* [Chr. Lindtner (1982). *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Indiske Studier 4, Copenhagen: Akademisk Forlag], „Journal of Indian Philosophy” 12 (1984), s. 96–97.

<sup>25</sup> Ch. Lindtner, *op.cit.*, s. 89.

również w strofie kończącej *Hymn o Ostatecznym* dopatrywać się żartu, do czego jeszcze za chwilę powrócę.

Skoro żart ma miejsce, to możemy przypuszczać, że domniemanej praktyki rozpamiętywania buddy Nagardżuna nie traktuje całkiem poważnie, tzn. nie wiąże z nią takich oczekiwań, jakie standardowo z tą praktyką były wiązane w tradycji buddyzmu mahajany (czyli uzyskanie widzenia Buddy i słyszenia jego słów nauki).

Kolejnym problemem tezy głoszącej, że w PS mamy do czynienia z poważnie potraktowaną medytacją rozpamiętywania Buddy jest wątpliwa wykładnia oświadczenia utożsamiającego Buddę z podstawą dharm. Dla stwierdzenia, że Budda osiągnął *dharmā-dhātu* Mitrikeski nie szuka w pracach Nagardżuny żadnego kontekstu, w którym znajdowałoby ono swoje uzasadnienie i objaśnienie pozostające w zgodzie z filozofią madhjamaki. Ponieważ owo wyrażenie w strofie tej nie zostało bezpośrednio powiązane z żadną negacją jak w strofach wcześniejszych, badacz ulega pokusie skojarzenia go ze znaczeniem nadawanym mu w późniejszej tradycji tathagatagarbhy. Wcześniej już jednak pokazałem, że pozytywny epitet z PS 8 w istocie okazuje się negatywny. Dotarcie do podstawy dharm oznacza nic innego jak zrozumienie pustki. Tym samym kolejny kamień z fundamentu, na którym została wzniesiona ta interpretacja zostaje usunięty.

Ważnym momentem w interpretacji Mitrikeskiego jest uznanie, że między tym co konwencjonalne a ostateczne istnieje luka. To ona stwarza potrzebę zastosowania nadzwyczajnego narzędzia, jakim jest bhakti. Badacz pisze: „wprowadza on [Nagardżuna] praktykę oddania w kontekście swojego dążenia do wypełnienia luki pomiędzy tym co konwencjonalne a tym co ostateczne”. Dalej dodaje zaś: „mamy do czynienia z inną metodą poznawania pustki, która uzupełnia analityczną medytację stosowaną w jego analitycznych pracach”<sup>26</sup>.

Uwaga, iż metoda oparta na bhakti uzupełnia medytację analityczną, jest myląca o tyle, że Nagardżuna w swoich traktatach nigdzie nie sugeruje, aby medytacja analityczna była narzędziem niewystarczającym do poznania faktycznego stanu rzeczy, czyli pustki i w związku z tym wymagała jakiegoś uzupełniania. Jeżeli medytacja rozpamiętywania imion Buddy jest inną metodą, a medytacja analityczna nie wymaga uzupełnienia, to znaczy, że medytacja rozpamiętywania imion jest metodą alternatywną i równorzędną. Oczywiście, zasadniczo nic nie stoi na przeszkodzie, aby uznać, że w myśli Nagardżuny mamy do czynienia z dwoma alternatywnymi metodami realizacji ostatecznego soterycznego dobrostanu. Pytanie tylko, czy faktycznie

<sup>26</sup> D. Mitrikeski, *Nāgārjuna's Devotional Practices...*, s. 163.

z taką sytuacją mamy do czynienia. Co więcej, jeżeli medytacja analityczna jest narzędziem wystarczającym do realizacji ostatecznego dobrostanu, to czy stwierdzenie uznające istnienie luki między tym co konwencjonalne a ostateczne ma jakąkolwiek wartość eksplanatywną? Innymi słowy, dlaczego Nagardżuna widzi potrzebę odwoływania się do bhakti, skoro domniemaną lukę można przekroczyć na drodze poznania, o czym zapewnia w traktatach? Na te pytania badacz nie próbuje nawet odpowiedzieć, gdyż jest ich nieświadomy. Dodajmy jeszcze, jeżeli medytacja analityczna wystarcza do osiągnięcia celu, to czy w ogóle mamy do czynienia z jakąkolwiek luką? Powołanie się na istnienie luki celem uzasadnienia potrzeby zastosowania bhakti, sugeruje, że jest to luka w inny sposób nieprzekraczalna i co ważniejsze insynuuje, że jest to luka o charakterze metafizycznym. Mitrikeski odczytując fundamentalne dla madhjamaki terminy *saṃvṛti* (to co konwencjonalne) oraz *paramārtha* (to co ostateczne) w sposób metafizyczny popełnia typowy dla wczesnych interpretacji madhjamaki błąd jej platonizowania. Błąd ten polega na uznaniu, że w madhjamace mamy do czynienia z dwoma obszarami rzeczywistości, ułomną rzeczywistością codziennego naznaczonego niewiedzą życia oraz transcendentną wobec niej rzeczywistością doskonałą<sup>27</sup>.

Zagadnienie to obrosło bogatą dyskusją, której nie będę tutaj referował. Żeby pokazać błędność takiej platonizującej wykładni wystarczy, że głos oddam samemu Nagardżunie. W drugim hymnie CS, czyli w tekście *Niraupamyastava* buddyjski filozof włożył w usta Buddy ciekawe spostrzeżenie. Czytamy tam (NS 17): „Nie poprzez widzenie formy [cielesnej] [Budda] jest widziany, jak się głosi, tylko gdy widzi się naukę (*dharma*), to należycie widzi się [Buddę] (*na ca rūpeṇa dr̥ṣṭena dr̥ṣṭa ity abhidhīyase /dharma-dr̥ṣṭā sudr̥ṣṭo 'si [...]*)<sup>28</sup>. Wcześniej zaś w tym samym hymnie (NS 5) Nagardżuna przypisuje Buddzie naukę utrzymującą, że nirwany nie osiąga się poprzez usunięcie sansary, tylko poprzez nie-widzenie sansary, czyli dostrzeżenie, że sansara, tak jak wszystko inne, co można wskazać posługując się konwencjonalnymi określeniami, nie niesie w sobie żadnej własnej tożsamości, innymi słowy jest pusta. Problem, na który wskazuje Nagardżuna, jest zatem natury poznawczej, nie metafizycznej, tzn. madhjamaka nie utrzymuje istnienia

<sup>27</sup> Ten sam błąd popełnia na przykład Christian Lindtner, który podsumowując *Cztery hymny* oznajmił: „Z powodu niewiedzy istnieją, jak się wydaje, dwa światy, jeden nie-realny, rządzone karmicznymi prawami, i drugi realny, głęboki i pusty jak przestrzeń [...]”, zob. Ch. Lindtner, *Nagarjuna, Catuḥstava*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 8, *Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, red. K. Potter, Delhi 1999, s. 181–182. Analogiczne przykłady można by mnożyć.

<sup>28</sup> Zob. F. Tola, C. Dragonetti, *Nāgārjuna's...*, s. 14.

dwóch sfer rzeczywistości, tylko dwóch form doświadczania jednej „rzeczywistości”. Jeżeli tak jest w istocie, to odwołanie do bhakti ma sens tylko w obszarze doświadczenia konwencjonalnego i poza ten obszar nie może wyprowadzić. Dewocja służy tutaj za narzędzie pomocnicze dla filozoficznej analizy, osławiając z jej efektami, jak też wywiera wpływ na utrwalanie właściwej postawy moralnej.

Christian Lindtner w odniesieniu do dwóch najbardziej filozoficznych hymnów z CS (*Lokātita-stava*, *Acintya-stava*) zauważył, że: „Treść tych dwóch hymnów jest zbyt refleksyjna i abstrakcyjna, aby uwiarygodnić przekonanie, że zostały one skomponowane z myślą o jakimś rytualnym celu”<sup>29</sup>. Sądzę, że opinię tę można odnieść również w pewnym stopniu do PS. Chociaż w tym wypadku nie można wykluczyć, że Nagardżuna mógł mieć na myśli, może nie tyle cel rytualny, co religijny, gdyż w medytacji rozpamiętywania Buddy niewiele jest z medytacji analitycznej. Jednak cel tej medytacji, w moim przekonaniu i wbrew wykładni Mitrikeskiego, całkowicie podporządkowany jest przygotowaniu do medytacji analitycznej poprzez zbudowanie odpowiedniej moralnej postawy i motywacji.

Obiecałem wcześniej, że powrócę jeszcze do żartu pojawiającego się w ostatniej strofie hymnu. Chociaż, jak już wspomniałem, został on wychwycony przez Williamsa, to nie w pełni wyeksponowany. Sam Williams skupił się bowiem na pierwszych dwóch stopach strofy. Jednak w moim przekonaniu prawdziwym językowym majstersztykiem Nagardżuna popisał się w ostatnich dwóch stopach strofy zamykających cały hymn. W strofie tej nie tylko gra on słowami w odniesieniu do popularnego epitetu Buddy, czyli Sugaty (Tego, Który Doskonale Odszedł), konfrontując go z określeniami, które dotyczą ruchu/kroczenia rozumianymi zgodnie z obowiązującą w madhjamace wykładnią idei pustki. Kończąc hymn wzmacnia on swój żart, na co ani Williams, ani tym bardziej Mitrikeski nie zwrócili uwagi, poprzez to, że wprowadza epitet w kształcie *saugatī*, czyli „ten, który doskonale idzie”. W przeciwieństwie jednak do pierwszego epitetu, ten jest dwuznaczny, gdyż z jednej strony można go traktować jako synonim określenia *sugata*, czyli może oznaczać Buddę, z drugiej zaś (w związku z konstrukcją tego słowa opartą na ustopniowaniu samogłoski „u”) można je odczytać jako określenie tego, który jest zwolennikiem Buddy, czyli kroczy doskonale jak Budda, a tym bez wątpienia jest sam autor hymnu. Zatem ostatnie wezwanie można zrozumieć jako apel do podążania tyle za Buddą, co i za Nagardżuną, a tego nie daje się już w żaden sposób wpisać w opartą na religijnym wzmożeniu praktykę rozpamiętywania Buddy. Możemy więc pokusić się o konkluzję,

<sup>29</sup> Ch. Lindtner, *Nagarjuniana...*, s. 122–123.

że w myśli Nagardżuny cienką granicą oddzielającą filozoficzną analizę od religijnej praktyki jest humor.

### Uwagi do przekładu

Przekład sporządzony został w oparciu o redakcję tekstu przedłożoną przez Fernando Tolę i Carmen Dragonetti<sup>30</sup>. W pierwszej stopie strofy piątej uwzględniam jednak emendację zaproponowaną przez Christiana Lindtnera, która jest bardzo przekonująca dlatego, że czyni tekst całkowicie regularnym, usuwając nadmiarową sylabę<sup>31</sup>, zwłaszcza, że łatwo sobie wyobrazić, iż owa nieregularność mogła pojawić się w wyniku pomylenia „n” z „t”, o co w piśmie dewanagari nie jest trudno.

## Hymn o Ostatecznym (*Paramārtha-stava*)

1. *katham stoṣyāmi te nātham anutpannam anālayam /  
lokopamām atikrāntam vāk-pathātīta-gocaram //*

Jakże mam słać Ciebie Panie niepowstałego, nieugruntowanego, któryś wykroczył poza porównanie ze światem i przebywa poza ścieżką języka?

2. *tathāpi yādṛśo vā 'si tathatārtheṣu gocaraḥ /  
loka-prajñaptim āgamyā stoṣye 'haṃ bhaktito gurum //*

Mimo to, jakiegokolwiek rodzaju w sensie faktycznej natury (*tathatā*) byś nie był, ja będę słać Czcigodnego Mistrza (*guru*) z powodu ufności (*bhakti*), korzystając z przyjętych w świecie konwencji (*prajñapti*).

3. *anutpanna-svabhāvena utpādas te na vidyate /  
na gatiṃ nāgatiṃ nāthāsvabhāvāya namo 'stu te //*

Mając naturę niepowstawania, Ty, o Panie, nie powstajesz, nie odchodzisz ani nie powracasz [tj. nie odradzasz się]. Chwała niech będzie Tobie, który nie posiadasz samobytu [tj. własnej natury] (*asvabhāva*).

4. *na bhāvo nāpy abhāvo 'si nocchedo nāpi śāśvataḥ /  
na nityo nāpy anityas tvam advayāya namo 'stu te //*

<sup>30</sup> F. Tola, C. Dragonetti, *Nāgārjuna's...*, s. 19–20.

<sup>31</sup> Zob. Ch. Lindtner, *Nagarjuniana...*, s. 121, przyp. 147.

Nie jesteś bytem (*bhāva*), ani niebytem (*abhāva*), nie podlegasz unicestwieniu (*uccheda*) ani nie jesteś wieczny (*śāśvata*), nie jesteś trwały (*nitya*) ani nietrwały (*anitya*). Chwała niech będzie Tobie, który jesteś poza dualizmem (*advaya*).

5. *na raktō harin māñjiṣṭho varṇas te nopalabhyate /  
na pīta-kṛṣṇa-śuklo vā 'varṇāya namo 'stu te //*

[Żadnej] Twojej barwy nie można dostrzec ani czerwonej, ani zielonej, ani rudej, żółtej, czarnej czy białej. Chwała niech będzie Tobie, który jesteś poza barwą.

6. *na mahān nāpi hrasvo 'si na dīrgha-parimaṇḍalaḥ /  
apramāṇa-gatiṃ prāpto 'pramāṇāya namo 'stu te //*

Nie jesteś ani wielki, ani mały, ani długi, ani okrągły. Osiągnąłeś stan bezmierny. Chwała niech będzie Tobie, który jesteś poza miarą.

7. *na dūre nāpi cāsanne nākāśe nāpi vā kṣitau /  
na saṃsāre na nirvāṇe 'sthitāya namo 'stu te //*

Nie jesteś daleko ani blisko, ani w przestworzach, ani na ziemi, ani w sansarze, ani w nirwanie. Chwała niech będzie Tobie, który jesteś nieusytuowany.

8. *asthitaḥ sarva-dharmeṣu dharma-dhātu-gatiṃ gataḥ /  
parām gambhīratām prāpto gambhīrāya namo 'stu te //*

Nie będąc w żadnych dharmach, doszedłeś do stanu podstawy dharm (*dharma-dhātu*). Osiągnąłeś największą głębię. Chwała niech będzie Tobie, który jesteś niezgłębiony.

9. *evaṃ stutaḥ stuto bhūyās athavā kiṃ uta stutaḥ /  
śūnyeṣu sarva-dharmeṣu kaḥ stutaḥ kena vā stutaḥ //*

W ten sposób sławiony, obyś był [wiecznie] sławiony, jednakże kto jest faktycznie sławiony? Skoro wszystkie dharmy są puste (*śūnya*), to kto jest sławiony i przez kogo?

10. *kas tvām śaknoti saṃstotum utpāda-vyaya-varjitam /  
yasya nānto na madhyam vā grāho agrāhyam na vidyate //*

Kto zdolny jest Ciebie sławić, niepowstającego i nieginącego, dla którego nie istnieje ani koniec, ani środek, ani postrzeganie, ani przedmiot postrzegania?

11. *na gataṃ nāgataṃ stutvā sugataṃ gati-varjitam /*  
*tena punyena loko 'yaṃ vrajatāṃ saugatīm gatim //*

Korzystając z zasługi uzyskanej poprzez sławienie Tego, Który Doskonale Odszedł (*sugata*), chociaż będąc bez ruchu ani nie odszedł ani nie przyszedł, ten świat niechaj podąża za krokami Tego, Który Doskonale Idzie (*saugatī*).

*śrī paramārtha-stavaḥ samāptaḥ*

Koniec nadobnego *Hymnu o Ostatecznym*

KRZYSZTOF JAKUBCZAK – dr hab., filozof i kulturoznawca, wykłada w Instytucie Bliższego i Dalekiego Wschodu UJ. Autor kilku książek, artykułów i tekstów monograficznych poświęconych głównie filozofii i kulturze buddyjskiej oraz doktrynalnym podstawom dialogu międzyreligijnego.

KRZYSZTOF JAKUBCZAK – Ph.D., professor at the Institute of Middle and Far East, Jagiellonian University, where he teaches philosophy and cultural studies. Author of a few books and various monographic papers on the Buddhist philosophy and culture, as well as the doctrinal foundations of inter-religious dialogue.

ORCID: 0000-0002-5538-0069