

Kilka uwag o poglądzie *gzhan stong* w filozofii tybetańskiej

Tekst przedstawia rozumienie pustki według tybetańskiej tradycji *gzhan stong*. Punktem wyjścia jest negatywne ujęcie pustki według nauk szkoły *rang tong* podążającej za tradycją madhyamiki prasangiki. Następnie jest prezentowane ujęcie pozytywne, według którego pustkę określa się w kontekście wolności od projekcji, zjawiskowości i świadomości beczasowej.

Mogłoby się wydawać, że 20 rodzajów pustki, które za sutrami *Pradžniaparamity* przedstawia Czandrakirti w swoim *Wprowadzeniu na środkową drogę*, to dostateczne uszczegółowienie tematu, który i tak niezbyt łatwo poddaje się filozoficznemu dyskursowi. Niemniej jednak Tybetańczycy, wyciągając ostateczne konsekwencje z tekstów Maitrei/Asangi oraz hymnów Nagardżuny, poszli jeszcze dalej w rozumieniu pustki i przedstawili najbogatsze i, jeśli można tak powiedzieć, najpełniejsze jej rozumienie. Krystalizowało się ono w ogniu debat, które doprowadziły do ustanowienia dwóch opozycyjnych stanowisk w rozumieniu pustki, nazywanych *rang stong* i *gzhan stong*¹. Orędownikiem pierwszego z nich stała się szkoła Gelugpa, drugiego zaś Kagyupa i Dżonangpa. Filozofowie Gelugpy prezentowali klasyczną wykładnię pustki zgodną z podejściem madhyamiki prasangiki, którą można by ogólnie nazwać ujęciem negatywnym. Dwie pozostałe szkoły przedstawiły ujęcie pozytywne, którego źródeł dopatrywały się nie tylko u Maitrei/Asangi, ale także w takich tekstach, jak *Lankāvātāra Sūtra* i *Samdhinirmocana Sūtra* oraz *Dharmadhātustava* Nagardżuny.

Sformułowanie *rang stong* oznacza dosłownie „pusty-pozbawiony samego siebie”. Jest to nazwa, jaką swoim oponentom nadali ci, którzy własne stanowisko określali terminem *gzhan stong* oznaczającym dosłownie „pusty-pozbawiony innego”. Pusty w sensie pozbawiony samego siebie jest każdy przedmiot naszego doświadczenia oraz doświadczający podmiot, gdyż w żadnym z nich nie można odnaleźć istoty, która mogłaby zagwarantować przedmiotom i podmiotom ich tożsamość oraz istnienie. Istota rzeczy gwarantuje to, że jest ona tym, czym jest, ale to właśnie owej istoty nie daje się odnaleźć w toku analiz, jakie przeprowadza filozofia buddyjska². Ostatecznie więc rzeczy okazują się zjawiskami branymi tylko za rzeczy, którymi być nie mogą właśnie z uwagi na ów fundamentalny brak, jakim jest pozbawienie istoty. Dlatego też ujęcie to można ogólnie uznać za negatywne, gdyż pustka jest tu rozu-

¹ Czyt. odpowiednio *rangtong* i *szentong*.

² Szerzej piszę o tym w rozdziale „Pustka istoty” w: *Buddyjska filozofia pustki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 139–198.

miana raczej negatywnie jako brak, nieobecność fundamentalnego uposażenia, jakie rzecz mieć powinna, by uratować swoją realność. Po zanegowaniu istoty nie pozostaje tu zatem nic pozytywnego, o czym można by mówić, bo dyskurs nie znajduje już żadnej rzeczy, do której mógłby się odnieść. Mamy tu do czynienia z czystą negacją i niczym więcej; konsekwencją jest odebranie prawa do jakiegokolwiek dalszego dyskursu filozoficznego, który teraz nie może już niczego pozytywnego o pustce powiedzieć³. Przedmiot pozbawiony istoty nie może być samym sobą, jest więc samego siebie pozbawiony – a zatem *rang stong* czyli pustka-pozbawienie samego siebie jest przede wszystkim pustką-pozbawieniem istoty, czyli fundamentalnym brakiem.

Buddyjscy filozofowie często powtarzają, że ich analizy filozoficzne nie odbierają rzeczom ich istoty, nie sprawiają, iż rzeczy nagle stają się puste, tracąc swą uprzednio posiadaną realność, lecz jedynie odsłaniają fakt, że jej tam nigdy nie było. Przed filozoficzną analizą i po niej rzeczy są tak samo puste, różnica polega tylko na tym, że po jej przeprowadzeniu już o tym wiemy. Dlatego też można się w konsekwencji zgodzić, że brak istoty trudno uznać za brak fundamentalny, gdyż istota nigdy fundamentem nie była, a nawet trudno uznać ten fakt za brak, bo przecież brak jest zwykle nieszczęśliwym następstwem posiadania, które właśnie dobiegło kresu. Rzeczy jednak nigdy istoty nie posiadały, ostatecznie więc trudno mówić, że owej istoty im brakuje. Tak jak ryby nigdy nie posiadały słoniowej trąby i dlatego nie będziemy skłonni mówić, że im trąby brakuje (nawet jeśli marzą o niej skrycie), bo przecież nie są słoniami, tak też i rzeczy nie posiadały nigdy istoty, a więc trudno mówić, że im brakuje (choć o niej marzą otwarcie zwolennicy ontologii), gdyż przecież wcale nie są rzeczami, a tylko za takie były brane. Ich istota była jedynie domniemywana. Można więc tylko powiedzieć, iż teraz to, co brane było wcześniej za rzeczy, jest wolne od naszych domniemań, ale ostatecznie nie zmienił się status owego zjawiska, w którym wcześniej dopatrywano się rzeczy w sensie ontologicznym.

Zjawiska zatem pozostały w swej zjawiskowości tym, czym były. Ich status się nie zmienił, dlatego też trudno tu mówić o utracie czegośkolwiek. Odkrycie pustości zjawisk jest ostatecznie pozytywnym faktem dotarcia do rzeczywistości samej. A jaka ona jest? Jest pusta, ale jednak się przejawia i przejawia się, ale jest pusta, jak często mówią filozofowie tybetańscy. Rzeczywistość, która nie daje się ująć jako bytowa jedność, ma właściwie dwa aspekty, z których żaden nie jest rzeczą, nie jest nią bowiem pustka i nie jest nią puste zjawisko. Na dodatek oba te aspekty są właściwie nieoddzielne zgodnie z tym, co mówi najśłynniejszy fragment *Sutry serca*:

Forma – pusta. Pustka formą. Od formy pustka nie jest różna. Od pustki nie jest też różna forma⁴.

³ Jak zobaczymy, inne przekonanie reprezentuje w tym właśnie punkcie madhyamika *gzhān stong*, choć oczywiście nie twierdzi, że wypowiada się o rzeczach.

⁴ *The Heart Sutra in Tibetan. A critical Edition of the two recensions contained in Kanjur*, red. i oprac. Jonathan A. Silk, Wien 1994, s. 177: *gzugs stong pa'o/ stong pa nyid gzugs so/ gzugs las stong pa nyid gzhān ma yin no/ stong pa nyid las kyang gzugs gzhān ma yin no/ Wszystkie fragmenty z tybetańskiego w tłumaczeniu własnym autora. Na temat trudności translatorskich związanych z terminem „forma” por. *Buddyjska filozofia pustki, op.cit.*, s. 66–67.*

Symetryczne tezy tego fragmentu nie przyznają pierwszeństwa żadnej ze stron, tzn. ani pustka nie jest ważniejsza od formy, ani forma nie jest ważniejsza od pustki. Pustka jest na tyle ekscytującym i nowym terminem, zwłaszcza dla europejskich czytelników tekstów buddyjskich, że z ochotą przyznają jej palmę pierwszeństwa i niejako wyższość nad formą lub, szerzej, nad zjawiskiem, którego ma ona być pustką. Ale tego właśnie *Sutra serca* nie mówi. Według jej nauk, najogólniej sprawę ujmując, zjawisko (dharma) jest pustką i pustka jest dharma; jak więc z takiego twierdzenia miałby wynikać prymat pustki, zwłaszcza że z definicji jest ona zawsze pustką czegoś, a nie jest pustką po prostu. Właśnie dlatego, że jest pustką czegoś, zostawia miejsce na pewną pozytywność zjawiska. Rzeczywistość nie daje się zredukować tylko do pustki lub tylko do zjawiska. Powtórzmy, rzeczywistość jest pusta, ale się przejawia i przejawia się, ale jest pusta. Pustka zjawisk nie oznacza zatem odebrania zjawiskom ich konkretności, lecz ukazanie ich dynamiczności i lekkości, jeśli można pozwolić sobie na to bardziej metaforyczne sformułowanie. Zjawiska ukazują się jako uwolnione od istoty, która powodowałaby ich zastygnięcie w rzecz. Uwolnione od istoty nie tracą jednak nic ze swej zjawiskowości, którą miały zawsze (choć była ona przesłonięta błędną interpretacją zjawisk, zbudowaną z czegoś, co buddyjska filozofia nazywa projekcjami). Pustka jako brak istoty nie jest przeto bramą do nicości rzeczy, lecz gdy przyjąć jej nieoddzielność od zjawiska, to otwiera możliwość rozumienia zjawisk w ich nieontologicznej, ale jednak pozytywnej rzeczywistości zwanej zjawiskowością. Jak mówi Nagardżuna:

Pustka jest nauką sutr.
Bez względu na to jak wiele mówią Zwycięzcy,
Wszyscy oni usuwają splamienia [nieoświeconego umysłu],
Nigdy nie niszczą tej sfery⁵.

Sfera, która pozostaje nietknięta przez nauki o pustce, to właśnie zjawiskowość mająca również kilka innych synonimów, na przykład przestwór zjawisk (sansk. *dharmadhātu*, tyb. *chos dbyings*) lub absolut (sansk. *paramārtha*, tyb. *don dam*). O tym ostatnim zaś Taranatha twierdzi, co następuje:

Absolut istnieje jako pozbawiony natury, ale ponieważ powstawanie, ginięcie, trwanie nie są ustanowione, jest niepowstały i nieginący. W ten sposób pustka jest [brana] w znaczeniu pustki-pozbawienia tego, co złożone, a więc to, co złożone, charakterystyka, powstawanie, ginięcie są tylko projekcjami⁶.

Zaskakujące na pierwszy rzut oka twierdzenie buddyjskiej filozofii, że absolut istnieje, wydaje się zrazu *stricte* ontologiczną deklaracją, ale taką oczywiście nie jest. Cóż to bowiem za byt, który jest pozbawiony własnej natury? Tego rodzaju

⁵ Nagardżuna, *chos kyi dbyings su bstod pa* [w:] III Karmapa Rangjung Dorje, *dbu ma chos dbyings bstod pa'i rnam par bshad pa bzugs so*, Sarnath, Varanasi 2004, s. 149: stong pa nyid ni ston pa'i mdo/ rgyal bas ji snyed gsungs pa de/ de dag kun gyis nyon mongs ldog/ khams de nyams par byed ma yin/

⁶ Taranatha, *sher snying gi tshig 'grel bzugs so* [w:] *idem, shes rab snying po'i 'grel pa sngon med legs bshad bzugs so*, Lhasa 2004, s. 19 (dalej jako T z podaniem numeru strony): don dam ni rang gi ngo bos stong pa yod kyang/ de la skyed 'gag gnas gsum ma grub pas ma skyes shing ma 'gags pa'o/ de ltar na/ stong pa ni 'dus byes kyis stongs pa'i don yin pas/ 'dus byes dang/ mtshan nyid dang/ skye ba dang/ 'gag pa mams kun brtags tsam yin pas med par bstan la/

deklaracja będzie do przyjęcia tylko wtedy, gdy mamy już za sobą krytykę ontologii dokonaną przez filozofię środkowej drogi. W takiej perspektywie słowo „istnieje” nie może oznaczać już bytowania, lecz tylko podkreśla ów pozytywny aspekt rzeczywistości, która mimo iż nie jest bytem, to przecież nie jest nicością, lecz właśnie zjawiskowością wszystkich zjawisk. Istnieje, ponieważ, jak podkreślał Nagardżuna w powyższym cytacie, nie została zanegowana przez zawartą w sutrach filozofię pustki, która jeśli w ogóle coś negowała, to tylko domniemaną skutek splamień nieoświeconego umysłu⁷ istotę rzeczy w zjawiskach. Sama zjawiskowość zjawisk jednak pozostała nienaruszona.

Charakterystyka zjawiskowości nadal jest negatywna: „niepowstała, nieginąca”, co zgadza się z duchem filozofii środkowej drogi. Następnie Taranatha przechodzi do wyliczenia tego, co do rzeczywistości samej nie należy. A nie należą do niej wszelkie cechy i aspekty, które ontologia chce rzeczywistości przypisać, skoro nie należą one do rzeczywistości samej, są tylko projekcjami nieoświeconego umysłu. To właśnie starała się wykazać filozofia środkowej drogi w swej krytyce ontologii, w tej też perspektywie madhyamika *gzhan stong* może podać pierwszą definicję zjawiskowości. A zatem, jak twierdzi Taranatha, „zjawiskowość ma znaczenie bycia pustym-pozbawionym projekcji”⁸.

Pustka, która w poglądzie *rang stong* była używana jako narzędzie eliminowania istoty, a więc tego, co w rzeczywistości miało być najważniejsze, w poglądzie *gzhan stong* służy eliminacji tego, co nieistotne. Z jednej strony Taranatha wykorzystuje pogląd *rang stong*, bo – jak widzieliśmy – sam przyznaje, że absolut „pozbawiony jest natury” (ale tej nigdy nie miał), z drugiej zaś idzie dalej. Pogląd *rang stong* służy mu tylko do zasygnalizowania trudnego do ujęcia statusu rzeczywistości jako jedności zjawiska i pustki. Gdy w ten sposób wprowadza pojęcie zjawiskowości, przechodzi następnie do poglądu *gzhan stong*, który wobec jej nieontologicznej pozytywności (która nie jest tylko pustką-brakiem istoty) dookreśla ową zjawiskowość znów poprzez charakterystyczną dla madhyamiki procedurę wykazywania pustości jako pozbawienia, ale tu już pozbawienia tylko tego, co nieistotne, a wręcz fałszywe, bo nałożone na rzeczywistość przez nieoświecony umysł. Zjawiskowość jest pusta w sensie pozbawienia istoty, ale jest pozytywna w tym sensie, że zjawiska, mimo iż puste, jednak się przejawiają. A więc zjawiskowość jako pozytywność rzeczywistości jest też pusta w sensie wolności od wszelkich atrybutów, jakie chciałaby absolutowi przypisać niebuddyjska filozofia. Jest więc przede wszystkim pusta-pozbawiona tego, co nie należy do niej samej, pozbawiona tego, co inne niż ona sama – jest *gzhan stong*, co dosłownie oznacza pusty-pozbawiony innego. Owym czymś innym są projekcje nieoświeconego umysłu fałszujące rzeczywistość. Projekcje te nigdy nie należały do rzeczywistości samej, są tylko błędnym odpodmiotowym dodatkiem, który jest konsekwencją nieuprawnionego uznania zjawisk za rzeczy posiadające istotę. Ów dodatek, jako dodatek właśnie, musi być czymś różnym, innym od rzeczywistości, a więc to od niego rzeczywistość jest wolna. Jest więc wolna od powstawa-

⁷ Głównym z owych splamień jest podstawowa niewiedza polegająca na doświadczeniu świata w ramach opozycji dwóch uznanych za realne biegunów, jakimi są przedmiot i podmiot.

⁸ chos nyid ni kun brtags kyis stong pa'i don no/ [T 19].

nia, trwania, ginięcia, złożoności, atrybutów (charakterystyki), czyli wszystkiego, co wiązałyby się z istniejącym przedmiotem, rzeczą.

Pustka w sensie wolności od projekcji to tylko pierwszy sposób rozumienia pustości w poglądzie *gzhan stong*. Drugie ujęcie wprowadza Taranatha, objaśniając fragment *Sutry serca* mówiący o tym, że forma nie jest różna od pustki i pustka nie jest różna od formy:

„Od formy itd.” Odnośnie do tego wspomniana pustka nie jest tu pustką całkowitą; jest bezzczasową świadomością pustą – pozbawioną dualizmu⁹.

Pustka jest więc rozumiana jako wolność od dualizmu. Chodzi tu o dualizm przedmiotu i podmiotu, zakładający, że są one bytami istniejącymi niezależnie od siebie. Buddyjska filozofia rozpoznająca dialektyczny związek przedmiotu i podmiotu uznaje, że nie do utrzymania jest pogląd o bytowej niezależności oraz samowystarczalności przedmiotu i podmiotu, które jedynie miałyby się spotykać w akcie poznania. Powodem takiego stanowiska buddyjskiego jest koncepcja współzależnego wyłaniania:

Jeśli chodzi o podmiot, zjawisko, jakoby podmiotowość była ustanowiona niezależnie od ujmowanego przedmiotu, jest projekcją, toteż projekcja odnosi się do wszystkich świadomości. Projekcją jest również zjawisko bycia zewnętrzną treścią – ujmowanym przedmiotem niezależnym od świadomości. Właśnie to odnosi się do wszystkich przedmiotów takich jak forma itd. oraz zdolności takich jak widzenie itd.¹⁰

Przedmiot i podmiot to zatem projekcje nieoświeconego umysłu (tyb. *sems* lub *blo* w przeciwieństwie do *ye shes*), który nie dostrzega pustości ich obu. Ową pustość można wyjaśnić na dwa powiązane z sobą sposoby. Po pierwsze, przedmiot i podmiot są puste, ponieważ nie posiadają istoty, a więc, po drugie, pozbawione własnego bytowego fundamentu swe słabe ufundowanie znajdują jedynie we wzajemnej relacji, dialektycznym splocie pozwalającym istnieć przedmiotowi tylko o tyle, o ile jest postrzegany przez podmiot i odwrotnie – pozwalającym istnieć podmiotowi tylko o tyle, o ile postrzega przedmiot. Można by tu wręcz powiedzieć, że postrzeganie jest współzależnością, co byłoby najkrótszym ujęciem buddyjskiego idealizmu opartego na koncepcji współzależnego wyłaniania.

Pustka jako wolność od dualizmu jest więc doprecyzowaniem czy uszczegółowieniem ogólniejszego, omówionego już stanowiska, według którego pustka oznacza pozbawienie projekcji, bo oczywiście owa opozycja przedmiot-podmiot nie jest niczym innym jak projekcją nieoświeconego umysłu, w której obrębie nie rozpoznaje się ich wzajemnej zależności. Jeśli ów umysł rozpozna pustość rzeczy w sensie pozbawienia istoty (*rang stong*), rozpozna również swe zbyt wysokie ontologiczne oczekiwania wobec domniemyanych rzeczy jako nieuzasadnione projekcje, od których zjawiskowa rzeczywistość jest oczywiście wolna (*gzhan stong*). Tak z jednej strony

⁹ gzugs las kyang sogs so/ de la skabs 'dir stong pa zhes pa stong rkyang ma yin te gnyis stong gi ye shes so/ [T 18].

¹⁰ yul can gyi steng na yul gzung ba las/ yul can nyid logs su tshugs thub pa ltar snang ba de ni kun brtags yin pas shes pa thams cad la kun brtags de 'jug la/ shes pa las logs su yul gzung ba phyi don yod par snang yang / kun brtags yin zhing de nyid gzugs sogs yul dang / mig sogs dbang po thams cad la 'jug pa yin no/ Więcej na ten temat por. *Buddyjska filozofia pustki*, *op.cit.*, s. 91–104.

wygląda droga do buddyjskiego idealizmu: „Wszystkie zjawiska są twoim umysłem. Postrzeżenie zewnętrznych obiektów to złudna koncepcja. Niczym sen są puste – pozbawione natury”¹¹. Z drugiej zaś jest to droga do czegoś, co europejska tradycja nazwałaby zapewne doświadczeniem mistycznym, bo umożliwianym przez zniesienie opozycji przedmiot–podmiot. Jest to doświadczenie świadomości beczasowej (*ye shes*), która w samej nazwie wskazuje na swą nieuwarunkowość. Tybetańskie *ye* oznacza dosłownie brak początku i lokuje ową *ye shes* poza sferą uwarunkowanego powstawania, w której podmiot jest początkiem przedmiotu (gdyż go warunkuje) i przedmiot jest początkiem podmiotu (bo również go warunkuje). Zatem *ye shes* jest świadomością niezależną od przedmiotu, od którego zależna była świadomość *rnam shes* funkcjonująca w opozycji przedmiot–podmiot jako drugi komponent tej bipolarnej struktury¹². Tak oto madhyamika *gzhan stong* odkrywa świadomość beczasową, wolną od dualizmu podmiotu i przedmiotu.

Cytat z tekstu Taranathy, w którym tak się tę świadomość określa, zawiera jednak ciekawą dwuznaczność. Kiedy mianowicie Taranatha wyjaśniał nieoddzielność formy i pustki, stwierdził, że w tym wypadku słowo „pusty” oznacza wolność od dualizmu, dosłownie „od nich obu”. Taranatha nie wyjaśnia jednak wprost, o jakie dwa elementy tu chodzi. Następujący po tym zdaniu dość długi wywód kończył się wskazaniem na podmiot i przedmiot jako projekcje, od których wolna jest rzeczywistość. Można jednak to zdanie odczytać inaczej. Przyjrzyjmy mu się raz jeszcze, wstawiając w nawiasie kwadratowym cały fragment, który jest tu komentowany:

„Od formy itd. [pustka nie jest różna. Od pustki nie jest też różna forma.]” Odnośnie do tego wspomniana pustka nie jest tu pustką całkowitą; jest beczasową świadomością pustą – pozbawioną ich obu/dualizmu¹³.

Beczasowa świadomość może być tu ujęta jako pusta, czyli pozbawiona i formy, i całkowitej pustki. Enigmatyczny tekst tybetański dopuszcza taką możliwość, pozostaje więc teraz sprawdzić, czy ta możliwość daje się również usprawiedliwić filozoficznie.

Otóż jeśli forma nie jest różna od pustki i pustka nie jest różna od formy, to ostatecznie otrzymujemy? Ów amalgamat formy i pustki nie uprzywilejowuje ani jednej, ani drugiej, nie jest bardziej formą niż pustką, nie jest bardziej pustką niż formą. Ich fuzja właściwie nie daje się już ująć w pojęcia formy i pustki pozwalające na wskazanie owej fuzji, która oczywiście nigdy się nie dokonała (poza logiką wywodu filozoficznego), bo zawsze była zjawiskowością. A zatem zjawiskowość byłaby teraz

¹¹ /chos mams thams cad rang gi sems/ /phyi rol don mthong ‘khrul pa’i blo/ /rmi lam bzhin te ngo bos stong/ Maitripa, *phyag rgya chen po ‘i tshig bsdu pa* [w:] *do ha mdzod brgyad ces bya ba phyag rgya chen po ‘i man ngag gsal bar ston pa ‘i gzhung bzhugs so*, Rumtek, druk z bloczków drewnianych 24 a–b. Ten sam tekst w innych wydaniach jest przypisywany Naropie.

¹² Przedrostek *rnam* w nazwie tej świadomości oznacza albo „pełny, całkowity”, przez co rozumie się, że jest to świadomość całkowicie rozwinięta ze świadomości magazynującej (sanskryt. *ālaya*, tyb. *kun gzhi*), a więc sansaryczna świadomość uwarunkowana karmicznie, albo aspekt; wtedy słowo *rnam shes* będzie oznaczać świadomość, która zawsze jest świadomością czegoś, a więc świadomością intencjonalną, niedającą się ująć w abstrakcji od postrzeganego przez nią przedmiotu.

¹³ *gzugs las kyang sogs so/ de la skabs ‘dir stong pa zhes pa stong rkyang ma yin te gnyis stong gi ye shes so/* [T 18].

wolna również od dualizmu formy i pustki, którego zniesieniem jest *de facto* naj-słynniejsza deklaracja *Sutry serca*. Nie chodzi tu ani o formę, ani o pustkę, ale raczej o zjawiskowość wolną od nich obu lub też o wolną od nich beczasową świadomość, która leży ostatecznie w centrum zainteresowania madhyamiki *gzhan stong*. To w jej kategoriach opisuje się właśnie naturę buddy. Tak właśnie czyni III Karmapa w swoim komentarzu do Nagardżuny:

Esencja stanu buddy – przestwór będący przejrzystym światłem jest beczasową świadomością całkowicie wolną od tego, co puste, rzeczy, ich obu, czegoś, co nie jest żadnym z nich. One [sutry] jej nie niszczą i nie mówią, że nie istnieje¹⁴.

Jest to prawdopodobnie najpełniejszy i najbardziej precyzyjny wyraz stanowiska madhyamiki *gzhan stong*. Zebrano tu większość terminów, którymi Tybetańczycy próbują wyłożyć swe pozytywne rozumienie pustki czy zjawiskowości (esencja stanu buddy, przestwór zjawisk, beczasowa świadomość)¹⁵. W szczególności mówi się tu, że jest ona wolna od dualizmu tego, co puste i samej pustki, a na dodatek nie kończy się na tym stwierdzeniu. Karmapa bowiem idzie tu jeszcze dalej niż Taranatha – korzystając z tradycyjnego schematu *catuṣkoṭi* – i odrzuca również dwie pozostałe możliwości, jakimi mogłyby być połączenie tego, co puste i samej pustki oraz zaprzeczenie tego połączenia. Trudno sobie wyobrazić, by można pójść jeszcze dalej w wysubtelnianiu tego filozoficznego spojrzenia na rzeczywistość. Jest to wszelako moment na filozoficzną powściągliwość, która nie pozwoli na to, by na tej drodze posunąć się za daleko. W sposób znamieny Karmapa – za komentowanym tu przez niego Nagardżuną – nie posuwa się do stwierdzenia, że ów absolut istnieje, co czynił Taranatha twierdzący, że istnieje on, ale jako pozbawiony własnej natury. Taranatha zmieniał radykalnie pojęcie istnienia (co w perspektywie madhyamiki w ogóle wydaje się dyskusyjną procedurą), Karmapa natomiast pozostaje tak subtelny jak sam Nagardżuna, ograniczając się tylko do negatywnego stwierdzenia, że sutry nie twierdzą, iż zjawiskowość nie istnieje. W tak subtelnym rozumieniu rzeczywistości, jakie stara się wypracować madhyamika *gzhan stong*, stwierdzenie istnienia absolutu, nawet jeśli nie jest gwarantowany przez istotę, brzmi jednak nieco za mocno i rzeczywistość może prowokować zarzuty o substancjalizację pustki, które stawiali filozofowie Gelugpy. Niemniej jednak cały wysiłek madhyamiki *gzhan stong* zmierza do ukazania rzeczywistości jako niezwykle subtelnej, pozytywnej realności, która oczywiście wymyka się słowom (one wszelako ten właśnie fakt mogą wyraźnie wskazać), i dlatego filozofia ta jest zmuszona w dużej mierze korzystać z określeń negatywnych, ale to przecież nie oznacza, że sama zjawiskowość miałaby być w jakikolwiek sposób negatywna i nigdy tak nie była opisywana:

¹⁴ III Karmapa Rangjung Dorje, *dbu ma chos dbyings bstod pa'i rnam par bshad pa bzhugs so*, Sarnath, Varanasi 2004, s. 198: sangs rgyas kyi snying po 'od gsal ba'i khams stong pa dang/ dngos po dang gnyis yin dang gnyis ma yin las rnam par grol ba'i ye shes de nyam pa ste/ med par bstan pa ni ma yin no/ Jest to komentarz do przytaczanego powyżej fragmentu hymnu Nagardżuny.

¹⁵ Pojęcie przejrzystego światła ('od gsal) wymaga eksplikacji uwzględniającej objaśnienie natury umysłu zgodnie z naukami mahamudry, co przekracza ramy niniejszego tekstu.

Oto jak się to wyjaśnia: prezentacja w tej sutrze jest nauką korzystającą w objaśnieniu ze słów negatywnych; jeśli zaś idzie o sposób wyjaśnienia ukrytego znaczenia, słowa są tylko i wyłącznie pozytywne¹⁶.



¹⁶ 'di ltar 'chad pa ni mdo 'di'i dngos bstan dgag tshig tu gsal ba ltar bstan pa yin la/ sbas don ltar bshad na sgrub tshig kho na te/ [T 17]. Wymieniana tu sutra to oczywiście *Sutra serca*.