

Marek Mejer

Instytut Orientalistyczny UW

uwagi o historii i perspektywach rozwoju studiów nad buddyzmem

Orientalistyka i buddologia

I

Janusz Chmielewski w swym artykule pt. „Orientalistyka tradycyjna i nietradycyjna” scharakteryzował orientalistykę tymi słowami:

„Istotę nauk orientalistycznych stanowią badania źródłowe, tj. oparte na bezpośrednim wykorzystaniu oryginalnych źródeł orientalnych właściwych danemu zagadnieniu oraz na krytycznym zużytkowaniu tego, co rodzima nauka orientalna zdołała dokonać w danym zakresie (w niektórych krajach orientalnych istnieją dawne i bogate tradycje badań nad własną kulturą, a współcześnie uprawia się takie badania niemal we wszystkich krajach Wschodu)”¹.

Rozróżnił on przy tym ‘orientalistykę tradycyjną’ i ‘orientalistykę nietradycyjną’. Podczas gdy ta pierwsza posługiwała się prawie wyłącznie metodą filologiczną i skupiała na badaniu przede wszystkim zabytków piśmiennictwa odległej przeszłości, o tyle ta druga – najkrócej rzecz ujmując – rozszerzyła znacznie swój zakres badań, zainteresowała się teraźniejszością i jej związkami z przeszłością i bardzo wzbogaciła narzędzia i metody badań. Rezultatem takich działań było powstanie nowych dyscyplin orientalistycznych.

Klasycznym przykładem nowej dyscypliny orientalistycznej, która się wyłoniła w wyniku znacznego rozszerzenia się problematyki wspólnej różnym dziedzinom orientalistyki, jest **buddologia** (filologia buddyjska, studia nad buddyzmem, *philologie bouddhique*, *études bouddhiques*, *Buddhology*, *Buddhist studies*, *Buddhologie*, *Buddhis-*

¹ J. Chmielewski, „Orientalistyka tradycyjna i nietradycyjna” [w:] *Nowe specjalności w nauce współczesnej*. Materiały z posiedzeń Konwersatorium Naukoznawczego Polskiej Akademii Nauk. Wyd. Ossolineum, Wrocław 1977, s. 34–35.

muskundes), „której zaczątki sięgają głęboko w wieku XIX, a która co najmniej od początku bieżącego [tj. od XX wieku – przyp. M.M.²] stulecia stanowi powszechnie uznaną interdyscyplinarną dziedzinę orientalistyki; (...) jest to dziedzina o zgoła specyficznym znaczeniu zarówno *per se*, jak i dla skądinąd bardzo różnych orientalnych kręgów kulturowych i odpowiadających im dziedzin (indologia, tybetanistyka, sinologia, mongolistyka i inne)”³.

Interdyscyplinarność orientalistyki, a w szczególności **buddologii**,

„sprowadza się do zespolenia orientalnego przedmiotu badań (tj. odpowiednio wybranego fragmentu rzeczywistości orientalnej) oraz właściwej temu przedmiotowi orientalistycznej obudowy źródłowo-filologicznej, z zaawansowaniem metodologicznym i doświadczeniem badawczym odpowiedniej pozaorientalistycznej dyscypliny humanistycznej”⁴.

Buddologia, mająca „wyraźnie charakter międzydyscyplinarny (...), zakłada rozległość wydzielonej problematyki, szczególną obfitość różnorodnych źródeł pierwotnych i wtórnych – która, dodajmy, sprawia, że wręcz nie można zajmować się daną problematyką w obrębie tylko jednej kultury czy języka – oraz relatywną ważność tej problematyki na gruncie skądinąd różnych kultur orientalnych”⁵.

Akira Yuyama podkreślił konieczność prowadzenia badań filologicznych w buddologii:

„Buddyzm jest niewątpliwie wspólnym dziedzictwem kulturowym całej ludzkości. Jest to religia, która nigdy nie koliduje z nauką – *scientia*, która sprzyja uniwersalnemu ludzkiemu poznaniu. Buddologia staje się tedy jednym z najważniejszych przedmiotów badań w dziedzinie studiów azjatyckich, a następnie nauk humanistycznych. Ażeby osiągnąć [zamierzony] cel w badaniach nad buddyzmem w obrębie nauk humanistycznych niezbędną rzeczą jest stworzenie solidnej podstawy filologicznej. ‘Filologia buddyjska’ nie jest tylko odgałęzieniem nauk humanistycz-

² Za twórcę naukowych podstaw buddologii uchodzi francuski uczony Eugene Burnouf (1801–1852), autor pionierskiej pracy o historii buddyzmu w Indiach (*Introduction à l’histoire du bouddhisme indien*, Paryż 1844), przekładu Sutry Lotosu Dobrego Prawa (*Sad-dharma-punā-darīka*) (*Le Lotus de la Bonne Loi*, Paryż 1852) i innych prac. O historii badań nad buddyzmem w Europie i Ameryce informuje J.W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Kōsei Publishing Co., Tokyo 1997; o studium języka i literatury palijskiej informuje K.R. Norman, „The present state of Pāli studies, and future tasks” [w:] K.R. Norman, *Collected Papers*, Vol. 6, Oxford 1996, s. 68–87, o studium buddyzmu chińskiego zob. P. Demiéville, „Aperçu historique des études sinologiques en France”, *Acta Asiatica*, 11, 1966, s. 56–110, zaś o studium filozofii tybetańskiej zob. D. Seyfort Rugg, „The Study of Tibetan Philosophy and its Indian Sources. Notes on its History and Methods” [w:] *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, Mátrafüred, Hungary 24–30 September 1976. Budapest 1978, s. 377–391; Y. Sueki, *Bibliographical Sources for Buddhist Studies, from the viewpoint of Buddhist Philology*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1998; *Addenda I*, 1999; *Addenda II*, 2000; *Addenda III*, 2001; por. *Einführung in die Indologie: Stand, Methoden, Aufgaben*. Hrsg. von Heinz Bechert und Georg von Simson. Darmstadt 1993 (I wyd. 1979); por. także M. Mejer, „A Note on Buddhist Studies in Poland” [w:] *Studia Indologiczne*, 4, 1997. *Aspects of Buddhism. Proceedings of the International Seminar on Buddhism, Liw, 25 June, 1994*. Ed. M. Mejer, A. Bareja-Szarzyńska. Instytut Orientalistyczny UW, Warszawa 1997, s. 125–133; M. Mejer, „Contribution of Polish Scholars to the Study of Indian Logic”, *Materials of the International Seminar ‘Argument and Reason in Indian Logic’, Kazimierz Dolny, 20–24 June, 2001*. Ed. P. Balcerowicz, M. Mejer, Instytut Orientalistyczny UW, Warszawa 2001, s. 13–21; M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. 2. wyd. nowe, zmienione. Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 20–24.

³ J. Chmielewski, op.cit., s. 38.

⁴ Ibidem, s. 43.

⁵ Ibidem, s. 37.

nych w celu studiowania *jedynie* języka(ów), w których zapisane zostały podstawowe i pochodne źródła buddyjskie. Opanowanie tego (tych) języka(ów) jest najważniejszym krokiem na drodze do [skutecznego] prowadzenia badań filologicznych w zakresie studiów nad buddyzmem. Bez nauzenia się języka(ów) *nigdy* nie dotrze się do istoty [badanych] kultur⁶.

Buddologia jest więc dyscypliną orientalistyczną, której przedmiotem badania jest buddyzm – w jego rozmaitych formach – a podstawową metodą badania jest filologia (w szerokim rozumieniu – jako nauka o języku[ach], jego zabytkach i literaturze)⁷. Buddologia – w najszerszym zakresie – łączy w sobie przy tym takie specjalności, jak: indologia (filologia palijska, filologia sanskrycka), sinologia, japonistyka, koreanistyka, tybetologia, mongolistyka i inne.

II

Studia nad buddyzmem ogarniają tedy dziedzinę bardzo rozległą, ale jednocześnie dobrze określoną⁸. Ktokolwiek podejmuje studia nad historią i cywilizacją jakiegoś kraju Azji Środkowej (Centralnej), Wschodniej, Południowej czy Południowo-Wschodniej zauważy, że buddyzm odgrywał w przeszłości bądź nadal odgrywa znaczącą rolę. Źródła są zasadniczo trojaki: archeologiczne (wraz z numizmatyką i epigrafia), artystyczne i filologiczne. Jakkolwiek liczne, bogate i różnorodne są dwa pierwsze rodzaje źródeł, to jednak teksty stanowią główne źródło poznania buddyzmu. Bez odniesienia do oryginalnych tekstów i bez dobrej ich znajomości trudno myśleć o prawidłowej interpretacji zabytków sztuki czy – w jeszcze większym stopniu – pojęć i terminów filozoficznych.

Akira Yuyama w cytowanym wyżej artykule⁹ przestrzega przed różnego rodzaju „zasadkami”, które czyhają na adepta studiów buddyjskich. Przede wszystkim zwraca on uwagę na niebezpieczeństwo ulegania wykładni proponowanej przez współczesnych egzegetów tradycji buddyjskiej, co prowadzi do jednostronnego, wąskiego rozumienia przekazu. Ale jest też i takie niebezpieczeństwo, które sprowadza badania filologiczne do wręcz mechanicznego poszukiwania w tekstach nieistotnych szczegółów, „technicznej hermeneutyki”. Innym zagrożeniem jest przystąpienie do badania z góry założonymi tezami – badanie sprowadza się wtedy do takiego dobierania materiałów, ażeby ilustrowały powzięte supozycje. Wreszcie ci badacze, którzy prezentują swoje wywody, posiłkując się materiałami źródłowymi cytowanymi z opracowań innych autorów (często drugo- czy trzeciorzędnych), bądź to z braku odpowiednich

⁶ A. Y u y a m a, „The Need for Philological Research in the Field of Buddhist Studies” [w:] *Buddhism into the Year 2000. Proceedings of the First International Conference, held in Bangkok from 7 to 10 February 1990*. Dhammakāya Foundation, Thailand 1992, s. 219–235.

⁷ Zob. M. G ł o w i ń s k i, T. K o s t k i e w i c z o w a, A. O k o p i e ń - S ł a w i ń s k a, J. S ł a w i ń s k i, *Słownik terminów literackich*. 4. wyd. Wyd. Ossolineum, Wrocław 2002, s. 160; *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, pod red. K. P o l a ń s k i e g o. Wyd. Ossolineum, Wrocław 1995, s. 142.

⁸ J. M a y, „Études bouddhiques: domaine, disciplines, perspectives”, *Études de lettres. Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, Série III, tome 6, No 4, 1973*, s. 10 i nn.; J. W. d e J o n g, „The Study of Buddhism. Problems and Perspectives” [w:] *Studies in Indo-Asian Art and Culture*, Vol. 4. Commemoration Volume on the 72nd Birthday of Acharya Raghuvira. Ed. P. R a t n a m. International Academy of Indian Culture, New Delhi 1975, s. 13–26; D. S e y f o r t R u e g g, op.cit.; A. Y u y a m a, op.cit.

⁹ A. Y u y a m a, op.cit., s. 228–230.

kompetencji językowych, bądź to z braku dostępu do źródeł i literatury fachowej, tym samym wprowadzają nieuprzedzonego czytelnika niefachowca w wielką konfuzję, gdyż nie jest on w stanie rozeznąć się w przedkładanej materii.

Kompetencje filologiczne stanowią zatem niezbywalną podstawę zaawansowanych studiów buddyjskich. Bez właściwego przygotowania filologicznego i odczytania w tekstach – podstawowych i komentarzach – wszelkie próby „poprawiania” czy „rozstrzygania” znaczenia pojęć i terminów skazane są na niepowodzenie, a przy tym wprowadzają niepotrzebny mętlik. I tak na przykład – wyraz *buddha* jest imiesłowem czasu przeszłego od pierwiastka słownego *budh* klasy 4, ‘obudzić się, ocknąć się, czuć; rozpoznać(wa)ć’, i dosł. znaczy ‘przebudzony (duchowo)’, konwencjonalnie bywa tłumaczony ‘oświecony’; z kolei wyraz złożony *bodhi-sattva* (rzecz. rodz. m.) bywa rozmaicie interpretowany¹⁰: ‘ten, którego istotą jest przebudzenie’, najczęściej jednak jest to ‘istota [dążąca do] przebudzenia/oświecenia’, tj. ten, kto wzbudził ‘myśl o przebudzeniu/oświeceniu’ (*bodhi-citta*) i podejmuje wielostopniową drogę ku przebudzeniu/oświeceniu, składa przy tym ślub wspomaganie wszystkich istot na drodze do wyzwolenia, ale nie można tłumaczyć tego wyrazu wbrew gramatyce i sensowi – ‘istota przebudzona’ (**buddha-sattva*). *Duh* □ *kha*, rzeczownik rodz. nij. znaczy ‘cierpienie, ból, smutek, nieszczęście’, przy czym nie chodzi tu bynajmniej o jakąś „przykrość” czy „dolegliwość”; zasługa odczytania właściwego sensu tego kluczowego dla doktryny buddyjskiej pojęcia przypada S. Schayerowi¹¹ – pisał on m.in.:

„(...) ‘cierpienie’ w terminologii filozoficznej buddyzmu nie oznacza subiektywnego stanu emocjonalnego człowieka, lecz jest wprost innym wyrażeniem zamiast ‘empiryczna rzeczywistość’, jest synonimem ‘świata’, pojętego w sensie teorii dharm, a więc jako ‘nazwa pozorna’ dla ‘agregatu’ wyłaniających się i ginących elementów”¹².

O możliwości adekwatnego przekładu filozoficznych tekstów buddyjskich pisał Schayer tak:

„Wszystkie te teksty są dokumentami scholastycznego stylu indyjskiego z jego jasnymi i ciemnymi stronami, z wnikliwością i pedanterią, z werbalizmem i upodobaniem do hipostazowania fikcyjnych bytów z jednej strony, z tendencją do demaskowania tych pseudo-bytów z drugiej strony, wreszcie: z wirtuozerią w operowaniu skomplikowaną terminologią techniczną i – pomimo wszelkich subtelności – z całą nieporadnością wobec zagadnień, przerastających możliwości dialektyki scholastycznej. W tych warunkach zbędną jest rzeczą podkreślać, jak olbrzymie trudności przewyciężyć musi europejski czytelnik, aby się wgryźć w treść tych tekstów. Nie trzeba też przypominać, że przekład nie może tu dać nic więcej ponad przybliżoną parafrazę i że chcąc ‘rozumieć’ zagadnienia filozofii buddyjskiej, trzeba się nauczyć operować jej oryginalnym językiem¹³ ze wszystkimi jego nieścisłościami i niejasnościami”¹⁴ (Zob. niżej Dodatek).

¹⁰ Por. Har D a y a l, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi 1978, s. 4–9.

¹¹ Zob. jego pracę *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren*.

¹² S. S c h a y e r, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Wybrał i wstępem opatrzył M. M e j o r. Komitet Nauk Orientalistycznych PAN. PWN, Warszawa 1988, s. 112.

¹³ Po objaśnienie terminów *prajñā*, *vijñāna*, *manas*, *citta*, *caitta* i wielu innych odsyłam do podstawowego opracowania: Th. S t c h e r b a t s k y, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word ‘Dharma’*, London 1923 (liczne reprinty), por. też S. S c h a y e r, op.cit. (passim).

¹⁴ S. S c h a y e r, op.cit., s. 273.

III

Piśmiennictwo buddyjskie jest nadzwyczaj obfite i zróżnicowane. Jak wiadomo, ojczyzną buddyzmu są Indie. Tam też powstały pisma buddyjskie, stanowiące przekaz (najpierw ustny, potem zapis) nauki Buddy. ‘Słowo Buddy’ (*buddha-vacana*), czyli Kanon zestawiono w zbiór zwany Trójkoszem (sansk. *Tipitāka*, pāli *Tipitāka*). W ciągu długotrwałego i skomplikowanego procesu ukształtowały się teksty należące do trzech faz rozwoju buddyzmu, tj. według tradycyjnej klasyfikacji buddyjskiej należące do Małego Wozu (*hīna-yāna*), Wielkiego Wozu (*mahā-yāna*) i Diamentowego Wozu (*vajra-yāna*). Zachowały się teksty w języku palijskim (*pāli*, dosł. ‘święty tekst’), w sanskrycie i nieliczne teksty w innych dialektach indyjskich (np. *Dharma-pada* w dialekcie *gāndharī*). Najstarszy, kompletny, zachowany do dziś zbiór pism buddyjskich stanowi kanon w języku palijskim pochodzący z I wieku p.n.e. szkoły cejlońskich therawadinów (*thera-vādin*), rozpowszechnionej w Azji Południowo-Wschodniej. Następnie teksty kanoniczne przetłumaczono (głównie z sanskrytu) na język chiński i tybetański. Proces tłumaczenia trwał w Chinach od I do XII wieku, zaś w Tybecie od VII do XVII wieku¹⁵.

Bardzo dużo oryginalnych tekstów indyjskich zaginęło bezpowrotnie i tylko nieliczne udaje się jeszcze odnaleźć w ruinach klasztorów w Azji Środkowej lub w bibliotekach klasztornych Tybetu (np. traktat Wasubandhu *Abhidharma-kośa* odnalazł Rahula San-krtayana w klasztorze Ngor). Tymczasem wiele tekstów indyjskich przetrwało jedynie w przekładach chińskich i tybetańskich. Dlatego znajomość tzw. czterech głównych języków buddyjskich, tj. sanskrytu, palijskiego, chińskiego i tybetańskiego, jest nieodzowna dla zaawansowanego, pogłębionego, porównawczego studium buddyzmu.

Trzeba jednak z naciskiem stwierdzić, że sama filologia jest już dzisiaj niewystarczającym narzędziem dla coraz bardziej zaawansowanych badań nad buddyzmem w całej jego różnorodności i złożoności. Dopiero harmonijne połączenie kompetencji filologicznych z wiedzą i metodologią nauk filozoficznych i historycznych, religioznawstwa, językoznawstwa i literaturoznawstwa i innych dyscyplin naukowych może zagwarantować poznanie buddyzmu, zarówno w formach z przeszłości, jak i w obecnych postaciach, które spełniać będzie wymogi naukowego krytycyzmu i kryterium historyczności. Rzecz jasna, zdobycie tak szerokich i zróżnicowanych kompetencji w równym stopniu przez jednego tylko człowieka nie jest już dziś możliwe, w sytuacji, gdy lawinowo rośnie liczba publikacji, rozszerza się horyzont badawczy i pogłębia stan wiedzy. Dlatego w dziedzinie studiów buddyjskich – tak jak i gdzie indziej – panuje daleko posunięta specjalizacja. Teraz na ogół nie pojedyncze, osamotnione jednostki, lecz często całe zespoły uczonych dysponujące odpowiednim zapleczem naukowym pracują nad poszczególnymi zagadnieniami.

Okazją do prezentacji i poznania tematów i wyników najnowszych badań są międzynarodowe konferencje i seminaria naukowe, przede wszystkim te organizowane co

¹⁵ C. Regamey, *Buddhistische Philosophie*. Bern 1950, s. 86 (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, 20/21). Por. M. Mejer, op.cit., s. 131–141; M. Mejer, „Sanskrycka literatura buddyjska (I)”, *Studia Indologiczne*, 1, 1994, s. 73–83; M. Mejer, „Studia nad Kszemendrą (I): *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* – buddyjski poemat o wielkich czynach bodhisattwy”, *Studia Indologiczne*, 1, 1999, s. 84–105; H. Eimer, „Uwagi na temat tybetańskiego kanonu buddyjskiego (Kandzur)”, *Studia Indologiczne*, 6, 1999, s. 72–83.

kilka lat przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów Buddyjskich z siedzibą w Lozannie (International Association of Buddhist Studies)¹⁶. Już choćby pobieżny przegląd tematów sekcji i paneli zgłoszonych na trzynastą konferencję¹⁷ daje pogląd na to, jak bardzo różnorodny i wyspecjalizowany charakter mają dziś studia nad buddyzmem.

Studia nad buddyzmem w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego (1932–2003)

I

Początki naukowych badań nad buddyzmem w Polsce¹⁸ wiążą się z nazwiskiem Andrzeja GAWROŃSKIEGO (1885–1927)¹⁹, profesora Uniwersytetu Jana Kazimierza we

¹⁶ Zob. stronę internetową Stowarzyszenia: <http://www-orient.unil.ch/IABS/>. Elektroniczny *Journal of Buddhist Ethics* (<http://jbe.gold.ac.uk>) zawiera m.in. adresy stron internetowych poświęconych studiom buddyjskim.

¹⁷ The 13th Conference of the International Association of Buddhist Studies odbyła się w Bangkoku w dn. 8–11.12.2002 r. **Sekcje:** Section 1: „Ritual Buddhism”, Section 2: „Aspects of Tibetan Buddhism”, Section 3: „Narrative and Performance (I)”, Section 4: „Narrative and Performance (II)”, Section 5: „Archaeology of South Asian Buddhism”, Section 6: „Bodhisattvacarya”, Section 7: „The World of Theravada (I)”, Section 8: „Sutras and Shastras (I)”, Section 9: „The World of Theravada (II)”, Section 10: „Sutras and Shastras (II)”, Section 11: „Meditation and Psychology”, Section 12: „Korean and Japanese Buddhism”, Section 13: „Pramana”, Section 14: „Buddhist Philosophy and Indian Philosophy”, Section 15: „Buddhist Ethics in the Modern World”, Section 16: „Theory and Practice in Tibetan Buddhism”, Section 17: „Ideology and Iconography (I)”, Section 18: „Textual Practices and Interpretations”, Section 19: „Ideology and Iconography (II)”, Section 20: „Studies in Poetry, Narrative and Music”, Section 21: „Hagiography and History”, Section 22: „Buddhist Logic”; **Panele:** 1. „Words of Power in Theory and Practice”, 2. „Buddhist Manuscripts: Recent Finds”, 3. „Expressions of Buddhism in Pre-modern South and Southeast Asia”, 4. „Medieval Indian Buddhist Culture, 7th to 9th Centuries”, 5. „Chinese Pilgrim Monks in India and their Impact on Buddhist Studies”, 6. „Indigenous Buddhist Preaching Traditions in Asia”, 7. „New Discoveries of Buddhist Manuscripts in Japan”, 8. „Preaching and Teaching the Buddha’s Message within Modernity: Evolution and Diversity of Forms”, 9. „The Practice of Scripture Commentary in Mediaeval Chinese Buddhism”, 10. „Buddhist Studies in China: Tripitaka and Monastery”, 11. „Buddhist Logic”, 12. „Sautrantika Reconsidered”, 13. „The Changing of the Medium: Trends and Models in Digital-Based Buddhist Research”, 14. „The Buddhist Monastery: Sharing Roles among Sangha, King and Laity”, 15. „Further Discoveries and Studies of Gandharan Buddhist Manuscripts”, 16. „Animal Rights and Buddhism”, 17. „Vinaya, Monastic Life and Economics”, 18. „Buddhism and Violence”. Por. też M. Mejoor, „XII Konferencja Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów nad Buddyzmem – Lozanna, 23–28.08.1999”, *Studia Indologiczne*, 6, 1999, s. 109–112.

¹⁸ Wcześniejsze prace na temat buddyzmu, które ukazywały się w języku polskim mają charakter prawnaukowy, ponieważ ich autorzy nie korzystali z oryginalnych źródeł i opierali się jedynie na (lepszach lub gorszych) opracowaniach. Por. np. W.M. Dębicki, *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Warszawa 1896; ks. J. Czuj, *Buddyzm*, Poznań 1917; A. Ferdynand Herold, *Życie Buddy, według starych źródeł hinduskich*. Przekład Fr. Mirandoli. Poznań, b.d. [1930]; J. Starża Dzierżbicki, *Legends buddyzmskie*, Warszawa 1927. Zob. też M. Mejoor, „A Note on...”, op.cit.

¹⁹ Zob. E. Słuszkiewicz, „Andrzej Gawroński (W czterdziestolecie zgonu)” [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Tom III. Praca zbior. pod red. J. Reychmana. PWN, Warszawa 1969, s. 173–215; E. Słuszkiewicz, „Indian Studies in Poland” [w:] *Indian Studies Abroad*. Indian

Lwowie (od 1917), sanskrytologa o wszechstronnych zainteresowaniach naukowych. A. Gawroński poświęcił wiele uwagi twórczości Aśwaghoszy (Aśvaghosha), autora sanskryckich poematów i dramatu(ów) o treści buddyjskiej z I wieku n.e., i opublikował swe studia nad Aśwaghoszą w serii rozpraw:²⁰ „Gleanings from Aśvaghosha's Buddhacarita” (Rocznik Orientalistyczny I:1, 1914–1915, s. 1–41), *Studies about the Sanskrit Buddhist Literature* (Prace Kom. Orient. PAU, Nr 2, Kraków 1919, s. 80), „Notes on the Saundarananda, critical and explanatory (Second series)” (Prace Kom. Orient. PAU, Nr 6, Kraków 1922, s. 38), „Notes on the Saundarananda critical and explanatory (Third series)” (Rocznik Orientalistyczny IV, 1926, s. 219–229). Jego przekład fragmentów poematów Aśwaghoszy „Z wielkiego poematu o życiu i czynach Buddy” (*Buddhacarita*) i „Z wielkiego poematu o pięknym Nandzie” (*Saundarananda*) ukazał się pośmiertnie (*Aśwaghosza. Wybrane pieśni epiczne*, 2. wyd. pod red. E. Słuszkiewicza, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1966).

Stanisław Franciszek MICHALSKI (1881–1961)²¹, indolog, tłumacz, wydawca, po studiach w Wiedniu u L. von Schroedera (1851–1920) i P. Kretschmera uzyskał doktorat w 1912, prowadził w Warszawie wydawnictwo Ultima Thule, w którym publikował swoje przekłady z sanskrytu (*Bhagavad-gītā*, *Mahā-bhārata*, *Rāmāyanā*). Z języka palijskiego przetłumaczył sławny zbiorek aforyzmów *Dhamma-pada* pt. „Ścieżka Prawdy” (1925; 2 wyd. 1948) oraz fragmenty Suttanipaty (*Sutta-nipāta*) w Przeglądzie Orientalistycznym, 1, 1957; 3, 1958; 4, 1958. Przygotował także skrypt pt. *Gramatyka języka palijskiego. Dla studentów III i IV roku filologii indyjskiej* (Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1963), opracowany i wydany przez prof. E. Słuszkiewicza i G. Spychalską, uczennicę Michalskiego.

II

Faktyczny początek buddologii w Polsce łączy się z osobą S. Schayera. Stanisław SCHAYER (1899–1941)²², absolwent Uniwersytetu Warszawskiego, dalszą formację naukową – zarówno filologiczną w zakresie indologii i buddologii, jak i filozoficzną – zdobywał w Niemczech pod kierunkiem takich uczonych, jak Bruno Liebich (1862–1939), Max Walleser (1874–1954), Ernst Leumann (1859–1931), L. Scherman (1864–1946), Hans Driesch (1867–1941) i Heinrich Rickert (1863–1936). W 1921 roku ukazała się drukiem jego rozprawa doktorska *Vorarbeiten zur Geschichte der*

Council for Cultural Relations. Asia Publishing House, London 1964, s. 65–72; K. Nitsch, „Andrzej Gawroński”, *Polski Słownik Biograficzny*, t. VII, 1948–1958, s. 325–328.

²⁰ Por. E.H. Johnston, „Andrzej Gawroński and Sanskrit Textual Criticism”, *Rocznik Orientalistyczny* XII, 1936, s. 209–215.

²¹ Zob. G. Spychalska-Wilczurówna, „Stanisław Franciszek Michalski (29 I 1881–8 VIII 1961)”, *Przegląd Orientalistyczny*, 2, 1962, s. 129–133; J. Cesaak, „Stanisław Franciszek Michalski”, *Słownik pracowników książki polskiej. Suplement*. PWN, Warszawa–Łódź 1986, s. 140–141.

²² S. Konarski, „Stanisław Schayer”, *Polski słownik biograficzny*, t. XXXV, 1994, s. 411–413; A. Kunst, „Stanisław Schayer” [w:] *Straty kultury polskiej 1939–1944*, praca zbiorowa pod red. A. Ordegi i T. Terleckiego. 2 t. Glasgow 1945, t. I, s. 218–233; A. Kunst, „Indian studies in Poland: Stanisław Schayer” [w:] *Indian Studies Abroad*. Indian Council for Cultural Relations. Asia Publishing House, London 1964, s. 73–89; C. Regamey, „Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de Stanisław Schayer”, *Rocznik Orientalistyczny* XXI, 1957, s. 37–58; *Księga dla uczczenia pamięci Stanisława Schayera (1899–1941). Mémorial Stanisław Schayer (1899–1941)*. *Rocznik Orientalistyczny* XXI, Warszawa 1957. Zob. przyp. 16.

mahāyānistischen Erlösungslehren (Zeitschrift für Buddhismus III, 1921), w której m.in. sprecyzował znaczenie takich terminów, jak *duhā-kha, māyā, nāma-rūpa* i in.²³ Habilitował się w 1924 roku na podstawie pracy *Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten* (Zeitschrift für Buddhismus VI, 1925) u A. Gawrońskiego na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Wraz z powołaniem Stanisława Schayera na profesora Uniwersytetu Warszawskiego (1929) i założeniem Instytutu Orientalistycznego (1932) rozpoczyna się „złoty okres” buddologii polskiej. Schayer zgromadził wokół siebie grono współpracowników i uczniów; wśród nich byli: Konstanty (Constantin) Regamey, Arnold Kunst, Jan Jaworski, Maryla Falk, Ludwik Skurzak. Pod kierunkiem Schayera studiowali także m.in. Janusz Chmielewski (1916–1998), sinolog i językoznawca, Olgierd Wojtasiewicz (1916–1995), językoznawca, sinolog i tłumacz oraz Wiesław Kotański (ur. 1915), japonista, nestor polskich orientalistów. Schayer był także założycielem i redaktorem naczelnym rocznika *Polski Biuletyn Orientalistyczny/The Polish Bulletin of Oriental Studies* (ukazały się dwa tomy: I – 1937, II – 1938). W ramach warszawskiej szkoły buddologii powstały liczne prace, które na trwałe weszły do nauki. Z ważniejszych prac Schayera²⁴ z tego okresu należy wymienić przede wszystkim jego przekład wybranych rozdziałów z komentarza *Prasannapadā* Czandrakirtiego (Candrakīrti) do traktatu *Mūla-madhyamaka-kārikā* Nagardżuny (Nāgārjuna)²⁵, rozprawę o koncepcji czasu w filozofii indyjskiej²⁶, zagadnienie nietrwałości (*anityatā*) w doktrynie buddyjskiej²⁷ oraz pionierskie studia poświęcone logice indyjskiej²⁸. Przedmiotem zainteresowania Schayera było również zagadnienie rekonstrukcji pierwotnej doktryny buddyjskiej²⁹.

²³ Wkrótce ukazał się przekład angielski tej pracy pt. *Mahāyāna Doctrines of Salvation*, Transl. from the original German by R.T. Knighth. Probsthain, London 1923.

²⁴ Zob. Bibliografia [w:] S. Schayer, op.cit., s. XXVII–XXXII; także przedruk większości artykułów. Biogram S. Schayera pióra A. Kunsta (s. 13–26) oraz uzupełniona bibliografia (s. 27–34; zestawił M. Mejor) [w:] *Materials of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanisław Schayer (1899–1941)*, Warsaw University, Poland, October 7–10, 1999. Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1999. Ed. P. Balcerowicz, M. Mejor.

²⁵ *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (V, XII, XIII, XIV, XV, XVI). *Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*. PAU, Kraków 1931. Prace Komisji Orientalistycznej nr 14. Osobno ukazał się przekład rozdziału X pt. „Feuer und Brennstoff. Ein Kapitel aus dem Mādhyamikaśāstra des Nāgārjuna mit der Vr̥tti des Candrakīrti” [w:] *Rocznik Orientalistyczny VII*, 1929, s. 26–52 (przedruk [w:] S. Schayer, op.cit., s. 383–409).

²⁶ *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*. PAU, Kraków 1938. Prace Komisji Orientalistycznej nr 31. Praca zawiera m.in. przekład rozdziału *Traikālyaparīkṣā* z traktatu Siantarakszity *Tattwasangraha* z komentarzem Kamalasili. Por. idem, „Zagadnienie trzech czasów w filozofii buddyjskiej”, przedruk [w:] S. Schayer, op.cit., s. 169–170.

²⁷ „Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej”, części I–V, publikowane w Przeglądzie Filozoficznym w latach 1933–1938; Warszawa 1938 (osobna odbitka) (przedruk [w:] S. Schayer, op.cit.).

²⁸ „Studien zur indischen Logik. I. Der indische und der aristotelische Syllogismus” (1932); „Studien zur indischen Logik. II. Altindische Antizipationen der Aussagenlogik” (1933); „Über die Methode der Nyāya-Forschung” (1933). Przedruk [w:] S. Schayer, op.cit. oraz (w tłumaczeniu z oryginału niemieckiego na angielski P. Balcerowicza) (s. 23–43) [w:] *Materials of the International Seminar 'Argument and Reason in Indian Logic'*, Kazimierz Dolny, 20–24 June 2001. Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski 2001. Ed. P. Balcerowicz, M. Mejor. Por. też M. Mejor, „Contribution of Polish...”, op.cit. o wkładzie polskich uczonych do badań nad logiką indyjską.

²⁹ „Precanonical Buddhism”, *Archiv Orientalni*, 7, 1–2, 1935, s. 121–132; „Notes and Queries on Buddhism”, *Rocznik Orientalistyczny XI*, 1936, s. 206–213; „New Contributions to the Problem of Pre-

W konkluzji swych rozważań nad określeniem wzajemnego stosunku filologii i filozofii Schayer tak oto ujmował znaczenie studium filozofii indyjskiej:

„Wartość istotna filozofii staroindyjskiej dla naszej kultury polega na tym, że studium idei staroindyjskich może stać się dla nas sokratesowską *techné maieutike*, że nas zmusza poddać wszechstronnej rewizji tradycyjne sformułowania i rozwiązania, wartości i ideały, że nam pomoże w demaskowaniu jednostronnych aspektów, i wreszcie: że nas postawi w obliczu nowych zagadnień i wzbogaci nasze życie duchowe nowymi, dotychczas niezrealizowanymi możliwościami”³⁰.

Ten twórczy okres legł w gruzach – i to w sensie dosłownym – już w pierwszych dniach wybuchu II wojny światowej. Opowiadał mi Prof. K. Regamey, że 3 września wskutek hitlerowskiego nalotu bombowego całkowitemu zniszczeniu uległ budynek Instytutu Orientalistycznego przy ul. Królewskiej 10, a cały księgozbiór – może niezbyt okazały ilościowo, lecz za to starannie dobrany – spłonął. Uratowały się z pożogi jedynie nieliczne tomy, m.in. trzy książki, które Prof. Regamey wcześniej wypożyczył z biblioteki. Tak oto wojna brutalnie przerwała rozkwit nauki, uczniowie się rozproszyli, sam Schayer wkrótce zmarł.

Arnold Kunst, uczeń Schayera, tak scharakteryzował osiągnięcia Profesora na polu organizacji orientalistyki polskiej:

„W tym leży ogromna zasługa Schayera, że przez połączenie w jeden instytut pokrewnych sobie, ale porozdrabnianych (lub istniejących tylko potencjalnie) przedmiotów wyrobił im stanowisko równorzędne w hierarchii innych nauk humanistycznych. Arabistyka, indologia, egiptologia czy hetytologia zawsze mają to nieszczęście, że uchodzą za specjalności luksusowe; toteż ambicją Schayera było wyrobić im należne miejsce w hierarchii kultury i wykazać, że dzieje kultur wschodnich są nie mniej ważne niż dzieje kultury greckiej czy rzymskiej. (...)”

Poglądy naukowe Schayera i owoce jego pracy naukowej wyrobiły mu w świecie nazwisko orientalisty europejskiego, a indianistyka polska dzięki niemu również ma swoją pozycję w świecie naukowym; jest już dziś czymś więcej niż określeniem czysto topograficznym. (...)”

W następujący zatem sposób można by zamknąć rolę i działalność Schayera na froncie wewnętrznym, organizacyjnym, polskiej orientalistyki: 1) wyrobił indianistycę i za nią orientalistycę w Polsce prawo obywatelstwa na równi z innymi naukami humanistycznymi, przez co 2) dzięki własnej pracy naukowej i pracy swoich kolegów i uczniów postawił ten dział studiów na poziomie równym poziomowi innych krajów europejskich. Innymi słowy, indianistyka polska dzięki niemu weszła w środowisko naukowe Europy”³¹.

Konstanty (Constantin) REGAMEY (1907–1982)³² ukończył studia na Uniwersytecie Warszawskim w 1931 roku, uzyskując magisterium z filologii klasycznej („O prawie skracania jambicznego”) oraz magisterium z orientalistyki (specjalność: buddologia) na podstawie pracy „Zagadnienie nirwany według therawadinów cejlońskich” (u S. Schayera). W 1933 roku wyjechał na dalsze studia orientalistyczne do Paryża (J. Przyluski, A. Bloch, Sylvain Lévi, E. Benveniste). W 1935 roku otrzymał stypendium umożliwiające dalszy pobyt w Paryżu na studiach w *Collège de France* i w *École*

-Hīnayānistic Buddhism”, *Polski Biuletyn Orientalistyczny* I, 1937, s. 8–17 (przedruk [w:] S. Schayer, op.cit.).

³⁰ „O istotnym znaczeniu studium filozofii staroindyjskiej” (1927), przedruk [w:] S. Schayer, op.cit., s. 62–79.

³¹ A. Kunst, „Stanisław Schayer...”, op.cit., s. 222, 223, 226.

³² Zob. J. May, „La carrière universitaire de Constantin Regamey”, *Études Asiatiques/Asiatische Studien*, 55, 2, 2001, s. 349–379; por. S. Schayer, op.cit., s. XVI, przyp. 5; M. Mejer, „Contribution of Polish...”, op.cit., s. 17.

des Hautes Etudes, w której uzyskał dyplom. Po powrocie do Warszawy w 1935 roku uzyskał stopień doktora w zakresie filologii indyjskiej i gramatyki porównawczej języków indoeuropejskich – przedstawił pracę pt. *Three Chapters from the Samādhirājasūtra* (Warszawa 1938. Rozprawy Komisji Orientalistycznej nr 1)³³. W 1937 roku habilitował się u prof. Schayera jako docent prywatny na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie pracy pt. *The Bhadra-māyākāra-vyākaraṇa* (Warszawa 1938. Rozprawy Komisji Orientalistycznej nr 3)³⁴. W czasopiśmie ZET publikował swe pierwsze prace o filozofii indyjskiej i buddyzmie.

Wybuch wojny przerwał jego błyskotliwą karierę akademicką. Po upadku Powstania Warszawskiego, w listopadzie 1944 wyjechał z żoną do Szwajcarii i osiedlił się w Lozannie. Na początku 1945 roku podjął wykłady na uniwersytetach w Lozannie i we Fryburgu: w Lozannie dawał kurs języka rosyjskiego i języków orientalnych, we Fryburgu zaś wykładał językoznawstwo ogólne. W 1946 otrzymał nominację na profesora Uniwersytetu we Fryburgu (katedra językoznawstwa ogólnego, od 1960 katedra języków orientalnych), w 1949 otrzymał nominację na profesora Uniwersytetu w Lozannie (katedra języków i cywilizacji słowiańskich i orientalnych). Na obydwóch uniwersytetach prowadził wykłady aż do momentu przejścia na emeryturę w 1977 roku. W tymże roku gościł w Polsce z okazji II Spotkań Muzycznych w Baranowie, gdzie odbył się wieczór poświęcony jego muzyce. W 1975 roku wygłosił cykl wykładów i seminariów na Uniwersytecie Warszawskim. Brał udział w habilitacjach ks. Fr. Tokarza (KUL) i M.K. Byrskiego (UW) oraz w doktoracie T. Rucińskiego (ATK). Przez pewien czas (1974) studiował u niego buddologię M. Mejor.

Arnold KUNST (1903–1981)³⁵ studiował najpierw u Stefana Stasiaka (1884–1962) na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, gdzie uzyskał dyplom magisterski na podstawie pracy „Przyroda w poematach Kalidasy” (r. ak. 1933/1934). Następnie stu-

³³ Ibidem, s. 98: „Trzy rozdziały z Samādhirājasūtry. Streszczenie polskie. Spomiędzy ‘9 dharm’ nepalskich *Samādhirājasūtra* jest jedynym większym tekstem dotąd niewydanym w całości i bardzo mało znanym; wydaje się to tym dziwniejsze, że musiał to być tekst o wielkim znaczeniu, jak o tym świadczą liczne cytaty w późniejszej literaturze buddyjskiej, zwłaszcza w dziełach Canadrakīrtiego i Śāntidevy. Ponieważ prof. Stanisław Schayer zamierza opracować wraz ze mną krytyczne wydanie całego tekstu, praca niniejsza ma charakter raczej przygotowawczy i zawiera krytyczne wydanie wraz z przekładem i komentarzem trzech rozdziałów (VIII, XIX i XXII) *Samādhirājasūtry*, mających dość duże znaczenie dla poznania doktrynalnego stanowiska tekstu. Niewielkie stosunkowo rozmiary badanego tekstu pozwoliły na bardziej szczegółowe potraktowanie strony językowej i metrycznej, na dosyć drobiazgowo porównanie oryginału [sanskryckiego] z tybetańskim i chińskim przekładem oraz na szersze uwzględnienie komentarza Mañjuśrīkīrtiego do *Samādhirājasūtry* pt. *Kīrtimālā* (zachowanego jedynie w tybetańskim przekładzie)”.

³⁴ Ibidem, s. 112: „*Bhadra-māyākāra-vyākaraṇa* według źródeł tybetańskich i chińskich. Streszczenie polskie. *Ārya-Bhadra-māyākāra-vyākaraṇa* należy do bardzo ważnej, a mało jeszcze dotąd zbadanej grupy sutr mahajanistycznych zwanej Ratnakūṭa. Oryginał sanskrycki tekstu nie został zachowany. Mamy jedynie przekłady: tybetański (Kandzur, Dkon-brtsegs-pa 21, tłumacze: Jinamitra, Prajñavarman, Ye-śes-sde) oraz dwa przekłady chińskie: starszy z III/IV w. n.e. (tłumacz Dharmaraks) i późniejszy z epoki dynastii T’ang (tłumacz Bodhiruci, który działał pomiędzy 693 a 713 r.). (...) Treścią sutry jest legenda o czarowniku imieniem Bhadra, który za pomocą sztuczek magicznych chciał oszukać Buddę, zapraszając go na ucztę magiczną, wyczarowaną na śmietniku. Budda nie tylko przejrzał podstęp, ale za pomocą swej potęgi magicznej sprawił, że Bhadra, nie mogąc cofnąć swych czarów, uznaje wyższość Buddy nad sobą i nawraca się. Legendę tę spotykamy na terenie buddyjskim w dwu innych redakcjach późniejszych od redakcji sanskryckiej, ale chyba od niej niezależnych”.

³⁵ Zob. S. Schayer, op.cit., s. XVIII, przyp. 8; M. Mejor, „Contribution of Polish...”, op.cit., s. 17 (tamże wykaz innych prac).

dia kontynuował u S. Schayera. Po doktoracie wyjechał na roczne stypendium do Wiednia (1938/1939) do prof. Ericha Frauwallnera (1898–1974). Tuż przed wybuchem wojny ukazała się jego rozprawa zatytułowana *Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṅgraha (Zagadnienia logiki buddyjskiej według Tattvasaṅgrahy Siantarakszity)*, Kraków 1939. (Prace Komisji Orientalistycznej nr 33). Jak napisał autor w streszczeniu polskim (s. 144):

„Praca zawiera przekład i opracowanie rozdziału *Anumāna-parīksā* z kompendium filozoficznego Siantarakszity pt. *Tattvasaṅgraha* wraz z komentarzem Kamalasili. Autor postawił sobie za zadanie dać nie tylko filologicznie poprawny przekład, ale ponadto uczynić zrozumiałymi zawarte w tekście zagadnienia formalno-logiczne. (...) *Anumāna-parīksā* (jak i cały [traktat] *Tattvasaṅgraha*) należy do typu tekstów wybitnie polemicznych. Siantarakszita stoi na stanowisku szkoły logików buddyjskich, reprezentowanej przez Dignagę i Dharmakirtiego i na tej płaszczyźnie polemizuje z reprezentantami innych szkół filozoficznych. W pierwszej części tekstu broni wartości dowodowej trójaspektowego argumentu przeciw dżinizmowi, którzy buddyjskie *tri-rūpa-hetu* sprowadzają do jednego aspektu *anyathānupapatti*, zbliżając się tym samym do dzisiejszego pojęcia implikacji. W dalszej części wykazuje S[iantarakszita] zbyteczność i bezpodstawność pięcioczłonowego sylogizmu najajików i wajsieszików, upraszczając w ten sposób formalną postać sylogizmu i nadając wnioskowaniu charakter bardziej naukowy i ścisły”.

W sierpniu 1939 roku A. Kunst wyjechał do Londynu i do Polski już nie wrócił; był wykładowcą w londyńskiej School of Oriental and African Studies.

Jan JAWORSKI (1903–1945)³⁶, sinolog i japonista, studia buddologiczne odbył pod kierunkiem Jeana Przyluskiego³⁷ w Paryżu. Współpracował z S. Schayerem, m.in. wspólnie prowadzili lekturę tekstów buddyjskich w ramach seminarium. J. Jaworski specjalizował się w chińskich tekstach dotyczących „dyscypliny/reguły zakonnej”, czyli winaji (*vinaya*) różnych szkół. Opublikował kilka ważnych, cytowanych do dziś w literaturze buddologicznej, przekładów fragmentów winaji szkoły mahisiasaków: rozdział o lekach³⁸ i rozdział o pożywieniu³⁹ oraz szkoły mulasarwastiwadinów: rozdział o ordynacji mnichów⁴⁰. Ponadto przetłumaczył ważny tekst szkoły Czystej Ziemi, *Awalambana-sutrę*⁴¹. Na XX Międzynarodowym Kongresie Orientalistów w Brukseli (5–10 IX 1938) przedstawił referat pt. „Les apocryphes bouddhiques dans les manuscrits de Touen-houang”⁴².

Maryla FALK (ur. 1906 we Lwowie – zm. 1980 we Francji), uczennica J. Przyluskiego (Collège de France, Sorbona), autorka erudycyjnych rozpraw z zakresu religioznawstwa porównawczego, przez pewien czas związana była także z warszawskim ośrodkiem buddologicznym. Jedna z najważniejszych prac M. Falk pt. *Nāma-rūpa and*

³⁶ J. Chmielowski, „Jan Jaworski” [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, 1964, t. XI, s. 107–108; por. S. Schayer, op.cit., s. XVII, przyp. 6.

³⁷ Sylwetkę naukową J. Przyluskiego przedstawił S. Schayer: „Jan Przyluski”, przedruk [w:] S. Schayer, op.cit., s. 222–229.

³⁸ „La Section des Remèdes dans le Vinaya des Mahīśāsaka et dans le Vinaya pali”, *Rocznik Orientalistyczny* V, 1927, s. 92–101.

³⁹ „La Section de la Nourriture dans le Vinaya des Mahīśāsaka”, *Rocznik Orientalistyczny* VII, 1929, s. 53–124.

⁴⁰ „La Section de l’Ordination dans le Vinaya Mūlasarvāstivādin”, *Sprawozd. z posiedz. Tow. Nauk. Warszawskiego*, Wydz. I, 1930, zeszyt 7–9, s. 115–162.

⁴¹ „L’Avalambana Sutra de la Terre Pure. Traduit et Annoté”, *Monumenta Serica* I, 1, 1935, s. 82–107.

⁴² Zob. sprawozdanie J. Jaworskiego [w:] *Rocznik Orientalistyczny* XIV, 1939, s. 163–165.

Dharma-rūpa. Origin and Aspects of an Ancient Indian Conception, nawiązywała do badań prowadzonych przez S. Schayera, gotowa była do druku (jak się zdaje, w języku polskim), lecz wybuch wojny uniemożliwił publikację i ostatecznie została wydana w Kalkucie w 1943 roku⁴³.

Głównym dziełem M. Falk była obszerna rozprawa *Il mito psicologico nell'India antica* (Memorie delle Reale Academia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Roma, ser. VI, vol. VIII, fasc. V [1939], s. 289–738)⁴⁴. Z innych jej prac wymieńmy: „Upāsana et upanisad” (Rocznik Orientalistyczny XIII, 1937, s. 129–158), „Indologie auf den Wegen und Abwegen vergleichender Religionsforschung” (Polski Biuletyn Orientalistyczny I, 1937, s. 18–37), *Origine dell'equazione ellenistica Logos-Anthropos* (Studi e Materiali di Storia delle Religioni vol. XIII, 1937, s. 166–214)⁴⁵, I „Misteri” di Novalis (Neapol 1938).

Ludwik SKURZAK (1900–1979)⁴⁶, uczeń S. Stasiaka na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, uzyskał dyplom magisterski na podstawie pracy pt. „Prawo a reguły zakonne w Indiach starożytnych” (r. ak. 1933/1934). Następnie studiował w Paryżu, głównie pod kierunkiem J. Przyluskiego (dyplom uzyskał w 1937), zajmując się kwestią źródeł ascetyzmu w dawnych Indiach (uwzględniał przy tym m.in. teksty buddyjskie). Po powrocie do kraju przeniósł się do Warszawy i przygotowywał do druku (z pomocą Schayera) swą rozprawę paryską⁴⁷, jednak we wrześniu 1939 roku cały nakład się spalił. Skurzak odtworzył częściowo swą pracę, która ukazała się drukiem dopiero w 1948 roku pt. *Études sur l'origine de l'ascétisme indien* (Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, Seria A nr 15).

Eugeniusz SŁUSZKIEWICZ (1901–1981)⁴⁸, sanskrytolog i językoznawca, uczeń A. Gawrońskiego, po wojnie był profesorem Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i kierownikiem Zakładu Filologii Indyjskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Był autorem popularnego zarysu pt. *Budda i jego nauka* (Warszawa 1965) oraz licznych artykułów nt. buddyzmu w pracach zbiorowych⁴⁹. Ostatnia jego praca pt. *Opowieści buddyjskie* (Iskry, Warszawa 1982) zawiera przegląd buddyjskiej literatury narracyjnej. W roku 1956 E. Słuszkiewicz jako przedstawiciel Polski wziął udział w uroczystych obchodach 2500-lecia parinirwany Buddy w Delhi.

⁴³ Zob. streszczenie pt. „*Nāma-rūpa i dharma-rūpa. Źródła i dzieje staroindyjskiej koncepcji*”, przedruk [w:] S. Schayer, op.cit., s. 531–536.

⁴⁴ Nowe wydanie książkowe w Mediolanie (Milano: Adelphi Edizioni) w 1986 r. Por. obszerne omówienie [w:] Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 51, 2, 1988, s. 362–365 (D.L. Snellgrove).

⁴⁵ Zob. recenzję tej pracy: J. Przyluski, „Logos-Anthropos”, Polski Biuletyn Orientalistyczny II, 1939, s. 7–12.

⁴⁶ Zob. H. Wałkowska, „Ludwik Skurzak”, Classica Wratislaviensia IX, 1981, s. 3–6; S. Schayer, op.cit., s. XIX, przyp. 10.

⁴⁷ Zob. streszczenie pt. „*Życie ascetyczne w Indiach*”, przedruk [w:] S. Schayer, op.cit., s. 537–539.

⁴⁸ M.K. Byrski, „Eugeniusz Słuszkiewicz”, *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXIX, 1, 1999, s. 156–158; *Księga pamiątkowa ku czci Eugeniusza Słuszkiewicza*, pod red. J. Reychmana. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1974.

⁴⁹ „Religie Indii” i „Buddyzm pierwotny” [w:] *Zarys dziejów religii*, 5 wyd., Warszawa 1986, s. 53–78, 467–492; „Budda” [w:] *Od Mojżesza do Mahometa*, 2 wyd., Warszawa 1970, s. 71–111; „Kultura dawnych Indii a religia” [w:] *Kultura a religia*, Warszawa 1977, s. 271–371; hasła „Budda”, „buddyzm” (i inne) [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna, Encyklopedia Katolicka, Mały słownik religioznawczy*.

Artur KARP, wykładowca w Zakładzie Azji Południowej (dawniej: Filologii Indyjskiej) IO UW, opublikował przekład z pali fragmentu *Mahāparinibbānasuttī* pt. „Ostatnie dni Buddy” (Euhemer, 2(68), 1968, s. 77–88). W przygotowaniu jest kompletny przekład tej sutry wraz z obszernym studium nt. okoliczności śmierci Buddy i staroindyjskich zwyczajów pogrzebowych.

Janusz CHMIELEWSKI (1916–1998)⁵⁰, studiował w Warszawie (1934–1938) sinologię u J. Jaworskiego, u Schayera zaś sanskryt i elementy buddologii; w latach 1947–1948 przebywał na stypendium w Paryżu, gdzie studiował m.in. u wybitnego sinologa i buddologa Paula Demiéville’a (1894–1979). J. Chmielewski specjalizował się w historii logiki chińskiej i w zagadnieniach językoznawstwa. Jego erudycyjna rozprawa pt. „Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym” (Studia Semiotyczne, 11, 1981, s. 21–106) zawiera obszerny dział poświęcony egzemplifikacji tego zagadnienia na gruncie indyjsko- i chińsko-buddyjskim.

Genowefa ZDUŃ opublikowała pracę doktorską (napisaną pod kierunkiem J. Chmielewskiego) pt. *Materiaux pour l’étude de la culture chinoise du Moyen Age: le Lo – yang k’ie-lan ki* (Komitet Nauk Orientalistycznych PAN, Prace Orientalistyczne, tom XXX, Warszawa 1981), zawierającą materiały o buddyjskich klasztorach w Lo-yang na podstawie kroniki z VI wieku, napisanej przez Yang Hiuan-tche. Mieczysław J. KÜNSTLER i G. Zduń przetłumaczyli z języka chińskiego *Zapiski z krajów buddyjskich* (Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 1997), cenny dokument, zawierający relację z podróży do Indii chińskiego mnicha Fa-hiena (Faxian, 335–420).

Wiesław KOTAŃSKI, japonista specjalizujący się w badaniach nad tradycją shinto i mitologią starojapońską, napisał *Zarys dziejów religii w Japonii* (Warszawa 1963) oraz artykuł pt. „Buddyzm jako religia światowa” zamieszczony w tomie *Zarys dziejów religii* (pr. zbior. pod red. J. Kellera, wyd. 5, Iskry, Warszawa 1986, s. 493–529).

Agnieszka KOZYRA zajmuje się różnymi aspektami historii i doktryny zen. Opublikowała m.in. artykuł „Jedność medytacji zazen i oświecenia (*shūshō-ittō*) w myśli Dogena” (Japonica, 9, 1998, s. 27–45). W przygotowanej rozprawie habilitacyjnej przedstawiła myśl Nishidy Kitarō (1870–1945), przedstawiciela tzw. szkoły Kyōto, głoszącego m.in. teorię „logiki miejsca” (*basho no ronri*)⁵¹.

Maciej KANERT doktoryzował się z historii Japonii na Uniwersytecie Warszawskim (kwiecień 2003). Przygotowuje do druku przekład głównego dzieła Dogena *Shōbōgenzō* („Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa”) oraz *Fukan zazengi* („Sposób uprawiania siedzącej medytacji [zalecanej] dla wszystkich”)⁵².

⁵⁰ Zob. biogram i lista publikacji [w:] *Księga dla uczczenia 75. rocznicy urodzin Janusza Chmielewskiego*, Rocznik Orientalistyczny XLVII, 2, 1991; M. Mejer, „Janusz Chmielewski” [Nekrolog], Monumenta Serica, 47, 1999, s. 501–503.

⁵¹ A. Kozyra (przekład), „Nishida Kitarō – Starożytne formy kulturowe Wschodu i Zachodu w perspektywie metafizycznej”, Japonica, 10, 1999, s. 143–160; „Nishida Kitarō, ‘Absolutnie sprzeczna samotożsamość (część I)’ (przekład, przypisy i posłowie – A. Kozyra, Japonica, 14, 2001, s. 167–199); *Filozofia zen*. PWN, Warszawa 2004.

⁵² Zob. też M. Kanert, „‘Cesarska opowieść o [księciu] Kamitsumiya Shōtoku, Władcy Prawa’ – wprowadzenie, przekład i komentarze”, Japonica, 14, 2001, s. 149–165; przekł. z jap.: A. Sadakata, *Gōra Sumeru i Kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*. Wyd. Moderski i S-ka, Poznań 2000.

Anna ZALEWSKA opublikowała artykuł o komentarzu Kūkaia (774–835) do *Hannya-haramitta-shingyō* – „*Hannya-shingyō-jutsugi* – najstarszy japoński komentarz do *Sutry Serca*” (*Japonica*, 10, 1999, s. 163–178)⁵³.

Halina OGAREK-CZOJ w swej książce *Religie Korei. Rys historyczny* (Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 1994) sporo miejsca poświęciła buddyzmowi; wcześniej ukazała się jej *Mitologia Korei* w serii „Mitologie świata” (WaiF, Warszawa 1988), zawierająca m.in. rozdział „Barwny świat legend buddyjskich”.

Stanisław GODZIŃSKI jest autorem książki *W kręgu lamajskich legend i mitów* (Iskry, Warszawa 1981), w której przedstawił te legendy i mity, „które wraz z lamajzmem przedostały się z Tybetu i – pośrednio – z Indii do Mongolii i weszły do świeckiej literatury Mongołów” (s. 17). W zeszytach z cyklu Festiwal Nauki wydawanych przez Instytut Orientalistyczny UW S. Godziński opublikował kilka popularnych artykułów: „Awalokiteśwara – bóstwo, które się wciela w dalajlamów” (*Taniec bogów. Mit jako opis świata*, 1997, s. 24–30), „Dalajlama” (*Wielkie postacie Orientu*, 1999, s. 87–94), „Lamaizm, czyli buddyzm tybetański” (*Orient – kolebka religii światowych*, 2000, s. 32–39), „Liryki Dalajlamy VI” (*Miłość niejedno ma imię. Orientalna liryka miłosna*, 2001, s. 31–39). Ważną pozycją w jego dorobku są przekłady literatury tybetologicznej i opracowania tybetologiczne: D. Snellgrove, H. Richardson, *Tybet. Zarys historii kultury*, PIW, Warszawa 1978; R. Barraux, *Dzieje Dalajlamów*, Wyd. Alfa, Warszawa 1998; G. Cybikow, *Buddyjski pielgrzym w świątyniach Tybetu*, PIW, Warszawa 1975; M. Rerich, *Altaj-Himalaje*, PIW, Warszawa 1980.

Agata BAREJA-STARZYŃSKA studiowała mongolistykę i tybetologię w Warszawie, Ulan Bator i Budapeszcie, staże naukowe odbyła w Oslo, Bonn, Bloomington; specjalizuje się w historii buddyzmu w Mongolii i Tybecie oraz w badaniach nad literaturą buddyjską tychże krajów. Artykuł na podstawie pracy magisterskiej pt. „Historia Tybetu na podstawie kroniki mongolskiej z XVII wieku *Erdeni-yin tobči Saganga Sečena*” opublikowany został w materiałach 5. Międzynarodowego Seminarium Tybetologicznego w Narita (1992, s. 341–351). A. Bareja-Starzyńska doktoryzowała się na podstawie rozprawy pt. „*Čiqula kereglegči* – mongolski podręcznik buddyzmu z XVI wieku” (napisanej pod kierunkiem S. Godzińskiego). Podobnej tematyce poświęcony jest jej artykuł „A Brief Study of the Mongolian Transmission of the Buddhist Treatise *Shes bya rab gsal* by ‘Phags pa bla ma Blo gros rgyal mtshan”⁵⁴; w przygotowaniu jest także przekład tego wczesnego, pochodzącego z 1278 roku traktatu na język polski (wspólnie z Thuptenem Kunga Chashabem). Przedmiotem jej specjalnych zainteresowań jest zagadnienie odrodzenia buddyzmu w Mongolii po 1990 roku. Wspólnie z Hanną Havnevik z Uniwersytetu w Oslo, w ramach polsko-norweskiego projektu, opracowała i przygotowała do druku opracowanie „Survey of Buddhism in present-day Mongolia”⁵⁵. A. Bareja-Starzyńska brała udział w wielu międzynarodowych konferencjach

⁵³ Por. tekst i przekład z sanskrytu [w:] M. Mejor, „Sutra ‘Serce Doskonałości Poznania’ *Prajñā-pāramitā-hr̥daya-sūtra*”, *Studia Indologiczne*, 1, 1994, s. 106–110.

⁵⁴ *Tractata Tibetica et Mongolica. Festschrift für Klaus Sagaster zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von K. Kollmar-Paulenz, Ch. Peter. Wiesbaden 2002, s. 13–20.

⁵⁵ W ramach projektu A. Bareja-Starzyńska brała udział w trzech ekspedycjach naukowych do Mongolii (1997, 1998, 2001), zob. (współaut. Thupten Kunga Chashab, M. Mejor), „Odrodzenie buddyzmu w Mongolii po 1990 roku”, *Przegląd Orientalistyczny*, 3–4 (190–191), 1999, s. 213–219.

tybetologicznych i buddologicznych oraz była współorganizatorką seminariów o tejże tematyce w Instytucie Orientalistycznym UW (zob. niżej).

Thupten KUNGA CHASHAB, absolwent Institute of Buddhist Dialectics w Dharamsali (Indie), lektor języka tybetańskiego w IO UW (od 1994), opublikował artykuł pt. „A Study of Religious Expenditure in Tibet in the 19th Century Based on the Biography of Dharmabhadra”, *Acta Orientalia*, 63, 2002, s. 175–206, na podstawie pracy magisterskiej (M. Phil.) napisanej pod kierunkiem Prof. Pera Kvaerne „The Lives of Dngul Chu Yab Sras [Dharmabhadra 1772–1851 and Dbyangs can grub pa 1809–1887]; including a study of religious expenditure and Tibetan monetary system in the 19th century”, którą przedstawił na Uniwersytecie w Oslo w 2001 roku. Tytuł doktora (w zakresie językoznawstwa tybetańskiego) uzyskał w Instytucie Orientalistycznym UW (maj 2003) na podstawie rozprawy pt. „System of Tibetan classical grammar based on Dngul chu Dharmabhadra’s treatise *Si tu’i zhal lung* from 1806” (praca napisana pod kierunkiem M. Mejora).

Piotr BALCEROWICZ specjalizuje się w zakresie doktryny dżinizmu, siostrzanej względem buddyzmu religii indyjskiej, i historii filozofii indyjskiej. Po studiach w Hamburgu pod kierunkiem prof. A. Wezlera opublikował swoją rozprawę doktorską pt. *Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective. Critical Edition and English Translation of Logical-Epistemological Treatises: Nyāyāvātāra, Nyāyāvātāra-vṛttī and Nyāyāvātāra-tippaṇa with Introduction and Notes* w serii *Alt- und Neu-Indische Studien* (nr 53, 1–2, Stuttgart 2001). W związku ze swymi zainteresowaniami P. Balcerowicz poświęca uwagę także zagadnieniom epistemologii i logiki buddyjskiej, m.in. w Studiach Indologicznych opublikował przekład buddyjskiego traktatu Śāṅkaraswamīna „Wprowadzenie w logikę” (*Nyāya-praveśa*)⁵⁶, oraz – wraz z dr Moniką Nowakowską, adiunktem w Instytucie Orientalistycznym UW – przekład traktatu Wasubandhu „Dwudziestka strof” (*Vimśatikā*)⁵⁷.

Marek MEJOR studiował indologię, buddologię i tybetologię w Warszawie, Lozannie (u Prof. K. Regameya), Oksfordzie, Hamburgu i Tokio. Praca magisterska pt. „Problemy filozofii buddyjskiej na podstawie traktatu Wasubandhu pt. *Abhidharmakośa*” (maszynopis, IO UW 1977) zawierała przekład z sanskrytu i z tybetańskiego pierwszego rozdziału tego traktatu. Z kolei rozprawa doktorska (napisana pod kierunkiem M.K. Byrskiego, 1984) została opublikowana pt. *Vasubandhu’s Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur* (*Alt- und Neu-Indische Studien*, hrsg. vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, 42. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1991). Praca pt. *Kṣemendra’s Bodhisattvāvadānakalpalatā. Studies and Materials*. *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series VIII*. Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies, 1992, s. 108, została przedstawiona Radzie Wydziału Neofilologii UW jako rozprawa habilitacyjna (1996). W 2001 roku ukazała się książka *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach* (2. wyd. nowe,

⁵⁶ „Śāṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – ‘Wprowadzenie w logikę’ (Część pierwsza)”, *Studia Indologiczne*, 2, 1995, s. 39–87; „Śāṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – ‘Wprowadzenie w logikę’ (Część druga)”, *Studia Indologiczne*, 3, 1996, s. 5–47.

⁵⁷ „Wasubandhu: ‘Dowód na wyłączenie istnienia treści świadomości w dwudziestu strofach’ (Vasubandhu: *Vimśatikā-vijñapti-mātratā-siddhi*)”, *Studia Indologiczne*, 6, 1999, s. 5–44.

zmienione. Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa, s. 315, ilustracje; 1. wyd. 1980). W 2004 roku ukazał się wybór tekstów tłumaczonych z palijskiego, sanskrytu i tybetańskiego pt. *Jak modlą się buddyści. Antologia modlitwy buddyjskiej* (Wyd. Verbinum, Warszawa). W przygotowaniu są m.in. prace: *The Buddhist Doctrine of Dependent Origination and Vasubandhu's Pratītyasamutpāda-vyākhyā, Chapter One: „On Ignorance” (Avidyā-vibhaḍga). Sanskrit fragment, Tibetan text, with an annotated English translation and appendices* oraz *Poezja i religia. Studia nad Kszemendrą (II): Bodhisattvāvadāna-kalpalatā – „Poemat o wielkich czynach bodhisattwy” i Daśavatāra-carita – „Poemat o czynach dziesięciu wcieleń boga Wisznu”* kaszmirskiego poety Kszemendry. M. Mejer jest autorem licznych artykułów publikowanych w fachowych czasopismach i wydawnictwach zagranicznych i krajowych⁵⁸.

W okresie 1994–2001 odbyło się w Instytucie Orientalistycznym UW sześć międzynarodowych konferencji naukowych poświęconych w całości lub częściowo problematyce buddologicznej:

- 25.06.1994 – Seminarium „Aspects of Buddhism”, Liw (współorg. A. Bareja-Starzyńska).
- 1997, October 17–19 – Konferencja „The World of Tibetan Culture”, Warszawa (współorg. A. Bareja-Starzyńska).
- 7–10.10.1999 – *On the Understanding of Other Cultures. The International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanisław Schayer (1899–1941)*, Warszawa (współorg. dr P. Balcerowicz).
- 24–28.11.1999 – Seminarium „Revival of Buddhism in Mongolia after 1990”, Warszawa (współorg. dr A. Bareja-Starzyńska).
- 8–9.09.2000 – Seminarium „Aspects of Jainism”, Warszawa (współorg. dr P. Balcerowicz, współpraca: prof. A. Wezler, Hamburg).
- 20–24.06.2001 – Seminarium „Argument and Reason in Indian Logic”, Kazimierz Dolny (współorg. dr P. Balcerowicz, współpraca: prof. Shoryu Katsura, Hiroshima).

Ponadto odbyły się następujące sesje i wystawy:

- 8.01.1986 – sesja indologiczna dla uczczenia pamięci Prof. Andrzeja Gawrońskiego (1885–1927) w stulecie urodzin (M. Mejer: „Życie i dzieło Prof. A. Gawrońskiego” oraz „Uwagi na marginesie przekładu A. Gawrońskiego dwóch opowieści ze zbioru *Vetāla-pañcavimśati*”).
- 24–28.04.1995 – wystawa publikacji indologicznych autorów związanych z warszawskim ośrodkiem orientalistycznym (współorg. K. Wojakowska)⁵⁹.
- 28.11.2001 – sesja naukowa dla uczczenia pamięci Eugeniusza Słuszkiewicza w dwudziestą rocznicę śmierci (org. M. Mejer, E. Walterowa, P. Balcerowicz)⁶⁰.

Pracownia Studiów nad Buddyzmem została wprawdzie powołana w grudniu 1997 roku, ale na skutek przeciągających się prac nad reorganizacją struktury wydziałów filologicznych i samego Instytutu Orientalistycznego nadal nie uzyskała zgody rektora na usamodzielnienie się. Niemniej jednak w ciągu kilku lat aktywnej działalności osób

⁵⁸ Kompletny wykaz prac będzie dostępny na stronie internetowej.

⁵⁹ Zob. *Studia Indologiczne*, 2, 1995, s. 177–178.

⁶⁰ Zob. *Studia Indologiczne*, 8, 2001, s. 93–94.

skupionych wokół pracowni (A. Bareja-Starzyńska, P. Balcerowicz, A. Karp, M. Religa, A. Kozyra, M. Mejor i in.) udało się zorganizować cykle wykładów uniwersyteckich na temat historii i doktryn buddyzmu (z udziałem gości zagranicznych: K. Sagaster, T. Huber, M. Schrempf). Pod egidą pracowni zorganizowanych zostało także kilka międzynarodowych seminariów (zob. wyżej).

„Studia Indologiczne” to pierwsze polskie czasopismo fachowe (rocznik) poświęcone przede wszystkim kulturze indyjskiej. W słowie wstępnym numeru pierwszego P. Balcerowicz napisał w imieniu Redakcji:

„Upływa właśnie rok od chwili, kiedy dr Marek Mejor podczas swego pobytu w Hamburgu poddał pod rozważenie pomysł założenia specjalistycznego biuletynu w języku polskim poświęconego w całości zagadnieniom kultury i myśli Indii. Propozycja ta została niezwłocznie podchwyciona, a niniejszy tom stanowi jej pokłosie.

Dotychczas środowisko polskich indologów pozbawione było własnego profesjonalnego periodyku, który umożliwiałby im wydawanie drukiem prac naukowych po polsku. Tę lukę mają zapłacić właśnie »Studia Indologiczne«. Biuletyn, który ukazywać się będzie raz do roku, skierowany jest przede wszystkim do indologów, chociaż nie musi się ograniczać do owego wąskiego kręgu specjalistów, lecz być może wzbudzi też pewne zainteresowanie w gronie innych badaczy. Jak nietrudno się zorientować choćby z pobieżnej lektury pierwszego tomu, »Studia Indologiczne« wykraczają poza obszar subkontynentu indyjskiego i bezpośrednio poruszają również zagadnienia związane z dziedzinami pokrewnymi indologii, takimi jak tybetologia czy buddologia. (...) Rzeczony periodyk ma zatem dostarczać również materiałów pomocniczych w pracy dydaktycznej ze studentami i stanowić dla tych ostatnich dodatkowe źródło fachowej informacji, wskazując przy okazji na dalsze materiały źródłowe wyszczególnione w miarę obfitej bibliografii, co okazuje się tym istotniejsze, jeśli się zważy z jednej strony niezwykle skromny zasób literatury indologicznej dostępnej w języku polskim, z drugiej zaś – zalew polskiego rynku księgarskiego wątpliwej wartości literaturą poświęconą Indiom i ezoteryce różnej maści”⁶¹.

Od chwili założenia w 1994 roku ukazało się 10 tomów czasopisma (w przygotowaniu jest tom 11), w tym dwa tomy w języku angielskim; są to tomy specjalne, zawierające materiały międzynarodowych konferencji:

- „Studia Indologiczne”, 4, 1997: *Aspects of Buddhism. Proceedings of the International Seminar on Buddhism, Liw, 25 June, 1994*. Ed. M. Mejor, A. Bareja-Starzyńska. Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1997, 202 s.
- „Studia Indologiczne”, 7, 2000: *On the Understanding of Other Cultures. Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanisław Schayer (1899–1941)*, Warsaw University, Poland, October 7–10, 1999. Ed. P. Balcerowicz, M. Mejor. Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2000, 503 s.

Dodatek

Poniżej prezentujemy fragment wstępu S. Schayera do jego znakomitego przekładu *Wybranych rozdziałów z Prasannapady (Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā,*

⁶¹ Zob. *Studia Indologiczne*, 1, 1994, s. 5.

Kraków 1931, *Einleitung. Allgemeines zum Verständnis des Philosophie der Mādhyamikas*, §§1–4) jako dobry przykład przedstawienia zaawansowanej problematyki filozoficznej buddyjskiej szkoły madhjamików (*mādhyamika*) oraz podanej wyżej charakterystyki studiów buddyjskich [Przekł. z niem. i opracowanie – M.M.]

[s. VI]

§1. Pierwsze wiadomości o nauce o siunjacie [*śūnyatā*, dosł. ‘pustka, pustość’] uzyskała nauka zachodnia z tych źródeł, które miała do dyspozycji buddologia w swym pierwszym okresie między 1820–1850 [rokiem]: z późnych utworów bramińskich ([H.Th.] Colebrooke [1765–1837]), z tybetańskich i mongolskich przekładów ([A.] Csoma [de Körös 1784–1842], I.J. Schmidt [1779–1847]), wreszcie z odkrytych w Nepalu przez B.H. Hodgsona [1800–1894] buddyjskich tekstów sanskryckich (E. Burnouf [1801–1852]). Wśród tych ostatnich znajdował się także ważny, systematyczny utwór – *Vṛtti Candrakīrtiego* (Candrakīrti) do karik (*Mūla-mādhyamaka-kārikā*) Nagardżuny (Nāgārjuna). Tak więc mógł już [Eugène Burnouf] w swej *Introduction*, [= *Introduction à l’histoire du buddhisme indien*. 2. wyd. Paryż 1876; 1. wyd. tamże 1844 – przyp. M.M.], s. 498 i nn. wniknąć głębiej w [treść] *Madhyamaka-śāstra* i przekazać w przekładzie dwa fragmenty cytowane przez Czandrakīrtiego: z *Ratnakūṭa-sūtra* i z *Ratnacūḍa-paripṛccha*.

Wobec filozoficznej treści [doktryny] *śūnya-vāda* Burnouf okazał brak zrozumienia. „Scholastyczny nihilizm” i „pyrronizm” zdawały się być najodpowiedniejszymi hasłami na oznaczenie istoty tej dialektyki, która neguje wszelkie tezy wbrew zasadzie sprzeczności i sama nie lęka się negacji najwyższych prawd o zbawieniu, Buddy i nirwany. W świetle tej charakterystyki było [VII] rzeczą niepojętą «comment ce livre (tj. *Madhyamaka-śāstra*) peut se donner pour une des autorités de la doctrine de Ćākya-muni» [„w jaki sposób ta księga mogła stanowić jedno z autorytatywnych źródeł doktryny Siakjamuniego” – przyp. M.M.]. I można chyba było wypowiedzieć pogląd «qu’un Brāhmane voulant réduire au néant cette doctrine ne pourrait mieux faire que d’adopter les arguments négatifs de Nāgārjuna et de son commentateur» [„że jakiś bramin, pragnąc unicestwić tę doktrynę, postąpiłby najlepiej, gdyby tylko przyjął negatywne argumenty Nagardżuny i jego komentatora” – przyp. M.M.]. Takie ujęcie niejednokrotnie przetrwało także w późniejszych badaniach jako miarodajne i zbyteczną rzeczą jest powiedzieć, że nie przyczyniło się ono do postępów w dziedzinie studiów mahajanistycznych. Negatywizm madhjamików oceniano jako wynaturzenie pierwotnego, pozytywistycznego buddyzmu i nie obiecywano sobie żadnych dalszych korzyści z zajmowania się subtelnymi sofizmami, których być może sami ich autorzy nie brali poważnie⁶².

⁶² Z drugiej strony, i to pomimo nieznamości źródeł, poprawniej sądził Hegel. Ponieważ dla niego buddyjski nihilizm był ważnym epizodem w historii Ducha absolutnego: „negatywnym badaniem (Erhebung) zaniku ducha do wewnątrz” i „skupieniem ducha na nieskończonym”. Hegel spostrzegł również prawidłowo, że ów nihilizm jest w gruncie rzeczy nauką o wszechjedności. „Gdyby ktoś próbował rozłożyć rozmaite formy, utraciłyby one swoją właściwość, ponieważ wszystkie rzeczy są w sobie jednym i tym samym, nieoddzielnym, a tą substancją jest nicość”. (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, ed. E. G a n s, tom 9, s. 140). Ta charakterystyka nie jest bynajmniej całkiem fałszywa, przyjmując, że się ogranicza do mahajany i że nicość (= *śūnyatā*) rozumie się jako absolutną substancję (= *tathatā*, *dharmakāya*).

Należy również wspomnieć o pracy magisterskiej W.P. Wassiljewa, *Ob osnovanjach buddijskoj filozofii*, Kazań 1839. Praca ta „poświęcona jest analizie mongolskich [tekstów z cyklu] Pāramitā i zajmuje się głównie pojęciem *śūnya* z punktu widzenia nauki o absolicie w filozofii niemieckiej”. Por.

Zasługa podjęcia zadania systematycznego zbadania traktatów Nagardżuny, bez naruszenia własnego przekonania o niezbyt [VIII] wysokiej wartości filozofii madhjamiki⁶³, przypada dwóm uczonym: L. de La Vallée Poussinowi [1869–1938] i M. Walleserowi. Wydanie *Madhyamaka-vr̥tī*⁶⁴, które zawdzięczamy akrybii i uczoności de La Vallée Poussina, jest fundamentalne dla studium mahajanistycznego światopoglądu, zaś przekłady Wallesera [tybetańskiej i chińskiej wersji komentarza] *Akutobhayā*⁶⁵ muszą i dziś być ocenione jako znaczące dokonanie. To, że Walleserowi nie całkiem się udało oddać wiernie sens nadzwyczaj trudnego tekstu, zapewne nie da się pominąć milczeniem. Należy też żałować, że autor nie zaopatrzył swojego przekładu w żadne objaśnienia i ograniczył się do możliwie dosłownego oddania oryginału. Albowiem to właśnie tej „filologicznej wierności” zawdzięczać należy, iż niemiecki tekst *Akutobhayā* jest filozoficznie w ogóle niezrozumiały. Tylko ktoś wtajemniczony może się domyślić, że „niezależnie osiągnięty” (*anapekṣya-siddha*) oznacza absolutny, a nie relatywny byt sam w sobie, zaś „jednakowość tego, co osiągalne” (*sādhya-sama*) oznacza petitio principii. O znaczeniu terminów *adhipati-pratyaya* i *ālambana-pratyaya* przed dwudziestu laty w ogóle nie miano jasnego pojęcia⁶⁶. Wallesera przekład jako „przyczyna panująca” i „przyczyna zależności” jest werbalny i niczego nie wyjaśnia. Tak więc pierwsza próba, pomimo niewątpliwej kompetencji tłumacza we wszystkich kwestiach filozofii buddyjskiej, początkowo tylko niewiele się przyczyniła do postępu naszego zrozumienia [doktryny] *śūnya-vāda* [IX].

Zresztą trudności, które stały na drodze do prawdziwego zrozumienia filozofii Nagardżuny, wcale nie były bagatelne. *Madhyamaka-śāstra* nie zawiera żadnego systematycznego wykładu, lecz raczej polemiczną wymianę [poglądów] z kierunkami przeciwnymi, do których – obok zwolenników *sankhji* (*sāṃkhya*), *njaji* (*naiyāyika*) i *wajsiesziki* (*vaiśeṣika*) – należą w pierwszym rzędzie *hinajaniści*: *wajbhaszikowie* (*vai-bhāṣika*), *sautrantikowie* (*sautrāntika*) i *sammitijowie* (*sāṃmitīya*). Zarówno w tekście zasadniczym Nagardżuny, jak i w komentarzach, [przywoływane] tezy tych *hinajanistycznych* szkół są ciągle przedmiotem [krytycznej dyskusji]. Jednocześnie należy też podkreślić, że *madhjamikowie* (*mādhyamika*) – w przeciwieństwie do *jogaczarów* (*yogācāra*) – nie posiadają w ogóle własnej terminologii filozoficznej i posługują się stale terminologią przyjętą przez *hinajanistyczne* siostry (*śāstra*). Dogłębna znajomość *hinajanistycznej* scholastyki [tj. *abhidharmy* – przyp. M.M.] jest przeto

M.I. Tubjanski, „Notice préliminaire sur les manuscrits posthumes de V. Vasiljev et de V. Gorskiy concernant la littérature bouddhique”, *Comptes-Rendus de l’Académie des Sciences de l’URSS*, 1927, nr 3, s. 60. Także w swojej [książce] *Buddhismus* na s. 110 Wassiljew objaśnił, w zasadzie poprawnie, [pojęcie] *śūnyatā* jako byt absolutny, jako stopienie się wszelkich sprzeczności i zniesienie pojęciowego myślenia.

⁶³ Walleser, *Der ältere Vedānta*, s. 37, przypuszcza, że nie ma nic bardziej „niezadowolającego” dla myślącego ducha (Geist) niż światopogląd *siunjaty*. Pogląd de La Vallée Poussina jest jeszcze bardziej znamieny: „Il est pénible à l’éditeur de textes mādhyamikas de copier et de relire indéfiniment toutes ces niaseseries” [w:] *Bouddhisme, Opinions sur l’Histoire de la Dogmatique*, s. 197, n. 2.

⁶⁴ *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapādā de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica, tom IV, Petersburg 1913. Niekrytyczne wydanie tego tekstu ukazało się w Kalkucie w 1896 [opublikowane] przez Buddhist Text Society.

⁶⁵ *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, Tibetische Version, Heidelberg 1911; Chinesische Version, Heidelberg 1912 (Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, cz. II i III).

⁶⁶ Prawidłowe objaśnienie tych terminów dał dopiero O.O. Rosenberg, *Problemy buddijskiej filozofii. Wvedenje v izučenje buddizma po japonskim i kitajskim istočnikam*. Čast’ vtoraja. Petrograd 1918, s. 199 i nn. [Zob. niżej przyp. 78].

warunkiem wstępnym owocnego studium tekstów madhjamiki i nie trzeba dodawać, że dopóki o tej scholastyce nie wiedzano niczego lub prawie niczego, dopóty światopogląd mahajany musiał być przedmiotem fantastycznych nieporozumień, a w najlepszym razie mglistych hipotez.

§ 2. To, że się filologia palijska w tak niezwykle małym stopniu przyczyniła do wyjaśnienia filozoficznych podstaw hinajany, ma jeszcze inny aspekt. Falszywa sugestia, że w historii religii tylko to, co pierwotne jest prawdziwe, a wszystko to, co młodsze stanowi jedynie w większym lub mniejszym stopniu „zwyrodnienie”⁶⁷, od początku wpłynęło na tok studiów, ich kierunek i ich metodę. Głównym problemem, jaki się przesuwają w tle naukowego zainteresowania, jest rekonstrukcja autentycznej nauki pierwotnej gminy buddyjskiej. Chciano poznać „cudowną postać samego Buddy” i „pierwotny krąg myśli” i tylko dlatego dano pierwszeństwo [świadectwu] kanonu cejlońskiego przed innymi źródłami, ponieważ wierzono, iż może się [on] pochwalić zawartością czystej, starej doktryny [X].

Tymczasem jednak kanon palijski, jak możemy to już dziś stwierdzić, wcale nie jest starszy i bardziej autentyczny od [zbiorów typu] Āgama innych sekt hinajanistycznych. Potrzeba zebrania w jednym kanonie zachowanych tekstów, które uchodziły za słowo Mistrza, w ogóle zrodziła się stosunkowo późno, nie wcześniej niż dopiero w II wieku p.n.e.⁶⁸. W owej epoce nie było już buddyzmu, lecz tylko jedynie szereg sekt. Centralnym punktem dyskusji stały się już subtelne, filozoficzne problemy, jak na przykład kontrowersja pomiędzy [doktryną] *skandha-vāda* i *pudgala-vāda*, kwestia rzeczywistości przyszłych dharm (*dharmā*) i tym podobne. Jest rzeczą pierwszorzędnej wagi stwierdzić, że redakcję kanonicznych zbiorów podjęto z punktu widzenia [właśnie] owych różnic filozoficznych poglądów. W ogólności powstała zapewne tendencja, ażeby wszystko to, co stanowi przekaz [tradycji] uznać za autentyczne, i w większości wypadków nietrudno było o wpisanie własnej interpretacji w niejasne wyrażenia⁶⁹. Tam [XI], gdzie się absolutnie nie dało – a przy okazji musiała też zawieść elastyczna metoda *neyārtha* [„sens do wprowadzenia” – przyp. M.M.] – nie wahano się, [ażeby] usu-

⁶⁷ Łatwo odgadnąć, skąd się ta sugestia wywodzi: jest to protestancki pogląd o „prawdziwym, ewangelicznym chrześcijaństwie” przeniesiony na dziedzinę buddyzmu.

⁶⁸ Według tradycji therawadinów, kanon palijski powstał, co prawda, już w ciągu dwóch stuleci po parinirwanie (*parinirvāṇa*) Buddy, i wielu wybitnych uczonych (H. Oldenberg, W. Geiger, M. Winternitz i in.) wierzyło, że muszą bronić pewności tej tradycji przed atakami sceptycznej krytyki. I niesłusznie! Wraz z A.B. Keithem, *Buddhist Philosophy*, s. 15, musimy wyrazić w rzeczy samej zdziwienie, że nauka europejska, „ruthless in probing the claims of its own sacred scriptures, has treated the Pali Canon with a respect so profound as to regard with open hostility any attempt to apply to these sources of information the same dispassionate scrutiny which is demanded from the researcher into the history of Christianity”. Najstarsza potwierdzająca wiadomość o istnieniu kanonu to jest tytułatura napisów wotywnych na stupie w Sanchi. Jednak owe napisy nie pochodzą z czasów Asioki, lecz dopiero z drugiej połowy I wieku p.n.e.; por. J. Marshall, *Cambridge History of India*, I, s. 622.

⁶⁹ Można porównać interpretację *Bhārahāra-sūtra* (= SN III, 25) przez zwolenników [doktryny] *anātma-vāda* i *pudgala-vāda*: de La Vallée Poussin, *AbhK IX*, s. 257; Stcherbatsky, *The Soul Theory*, s. 842 i nn. Europejskie próby wyjaśnienia: de La Vallée Poussin, *JAs 1902*, s. 237 i n.; *JRAS 1901*, s. 308; *Bouddhisme*, s. 83 i n.; *Nirvāṇa*, s. 36; M. Walleiser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*, s. 77 i n.; Oldenberg, *Buddha*, s. 297 i n. 1; E. Hardy, *JRAS 1901*, s. 573; A.B. Keith, *Buddhist Philosophy*, s. 82. Można także przytoczyć przykłady znacznego pogwałcenia tekstu, jak np. gdy jogaczarowie powołują się na AN II, 131, aby wykazać, że naukę o *ālayavijñāna* ogłosił sam Budda. Por. *Hōbōgirin, araya*; de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, s. 180; S. Lévi, *JAs 1929*, s. 281.

nać zupełnie jakiś ustęp jako „fałszywy”⁷⁰. Jednak takie wypadki, jak na razie możemy sądzić, nie są zbyt częste. Sekty spierały się z reguły nie o brzmienie słów, lecz o ich wykładnię⁷¹, co wyjaśnia fakt, iż znaczna ilość sutr (*sūtra*) „znajduje się we wszystkich nikajach (*nikāya*)”. Owa zgodność jest jednak tylko czysto formalna i nie powinna nas wprowadzić w błąd co do tego, że w swej interpretacji owego „dobra wspólnego” sekty różnią się między sobą, i że nie istniała tedy w ogóle jakaś wspólna doktryna buddyjska. Tak na przykład nikt nie wątpił w prawdziwość [tekstu] *Kātyāyanāvavāda-sūtra*, podczas gdy zawarta w nim nauka o unikaniu *anta-dvaya* [dosł. „dwa krańce”, tj. skrajne poglądy głoszące ‘wieczność, trwałość’ (*śāśvata-vāda*) i ‘unicestwienie, zagładę’ (*uccheda-vāda*)] świata – przyp. M.M.] nie jest jednoznacznie wystarczająca do tego, ażeby pozwoliła na pewno rozstrzygnąć, czy w zamyśle [autora/ów] miała ona sens hinajaniistycznej [nauki o] *anityatā* [„nietrwałość”], czy może raczej sens mahajaniistycznej [nauki o] *nih-svabhāvatā* [„brak samobytu”]. Nie mniej problematyczna jest teza *sarvam asti* [„wszystko istnieje”], która w tej Sutrze została odrzucona jako skrajność, tymczasem gdzie indziej ogłoszona została jako kwintesencja prawdziwej nauki Buddy⁷². To samo można powiedzieć o wszystkich „zasadniczych naukach” buddyzmu: było rzeczą pewną, że istnieje dwanaście *nidāna* [„uwarunkowań”], pięć *skandha* [„zespołów (czynników)”], dwanaście *āyatana* [„podstaw (poznania)”] itd., ale co do interpretacji tych formuł nie było zupełnej zgodności. Czy buddyzm przedkannoniczny miał we wszystkich tych kwestiach jakąś jednolitą opinię, pozostaje *avyākṛta vastu* [„temat lub przedmiot (dysputy) nieokreślony”]: musimy odmówić jakiegokolwiek pozytywnej wypowiedzi na temat „pierwotnej doktryny” i [co więcej,] nie powinniśmy [też] sądzić, jakoby ewentualnie *skandha-vāda* była bardziej prawdziwa niż pozostałe [XII] kierunki [myśli buddyjskiej]: *pudgala-vāda*, *śūnya-vāda* czy *vijñāna-vāda*. Nie wiemy, czego nauczał sam Budda i najnowsza kontrowersja⁷³ pomiędzy de La Vallée Poussinem i Stcherbatskym dowodzi tylko tyle, że można powątpiewać co do tego, czy pierwotny buddyzm w ogóle był doktryną spekulatywną.

Próba rekonstrukcji tego, co pierwotne, jest z pewnością ważnym zadaniem każdej historii. Nie jest to jednak ani jedyny, ani najważniejszy problem; a co się tyczy buddyzmu, to przy obecnym stanie badań jest to [zadanie] w ogóle nie do rozwiązania. Pozytywnie dane są tylko systemy scholastyki, ale nie pierwotna doktryna. Jeśli się chce zrekonstruować tę ostatnią, najpierw trzeba się zapoznać z syntezą scholastyczną, ażeby dopiero wtedy krok po kroku posuwać się wstecz ku starszym fazom rozwoju.

Poza tym trzeba wyraźnie zaznaczyć, że scholastyka buddyjska zasługuje na naszą uwagę nie tylko z tego punktu widzenia – jako dany punkt wyjścia dla rekonstrukcji niezachowanej nauki pierwotnej. Jest ona o wiele bardziej sama w sobie ważnym tematem badania naukowego i zasługuje na to, żeby bez zastrzeżeń postawić ją obok wielkich spekulatywnych systemów Grecji, chrześcijańskiego średniowiecza i czasów nowożytnych. W niej filozoficzna myśl Indii osiągnęła swoją dojrzałość i swój punkt szczytowy.

⁷⁰ Tak na przykład sammitijowie odmówili włączenia do swego kanonu całego szeregu tekstów; por. AbhK IX, s. 247 i n.

⁷¹ Por. de La Vallée Poussin, *Nirvān*□a, s. 23 n. 1.

⁷² Por. de La Vallée Poussin, AbhK IX, s. 64; *Nirvān*□a, s. 139; Stcherbatsky, *Nirvān*□a, s. 54 n. 5. Sam□yukta-Āgama XIII, 16 ma odpowiednik w kanonie palijskim w postaci SN IV, 13.

⁷³ Zob. niżej, s. XIV i n.

§ 3. Odtworzenie hinajanicznej scholastyki zawdzięczamy możliwości zapoznania się z [traktatem] Vasubandhu *Abhidharmakośa*. Nadzwyczajne, historyczne i filozoficzne, znaczenie tego – niestety nie zachowanego w sanskrycie⁷⁴ – traktatu nie ulega wątpliwości. Znajdujemy w nim nie tylko szczegółowe przedstawienie buddyjskiego systemu na podstawie starszych dzieł szkoły sarwastiwadinów (*sarvāstivādin*), lecz także wprowadzenie w subtelne spory pomiędzy hinajanicznymi sektami oraz mnóstwo nowych informacji na temat wajbhaszików, sautrantików i sammitijów.

W badaniach nad *Abhidharmakośi* udział miało wielu uczonych. Wydania tybetańskiej wersji podjął się w [serii] *Bibliotheca Buddhica* [Th.] Stcherbatsky [1866–1942]⁷⁵ [XIII]. Ten sam autor przełożył z tybetańskiego⁷⁶ IX rozdział o *pudgala-vāda*, a [Louis] de La Vallée Poussin przełożył całe dzieło z chińskiego⁷⁷. Pierwszą próbę syntetycznego przedstawienia systemu Vasubandhu zawdzięczamy przedwcześnie zmarłemu buddologowi rosyjskiemu, Otto Rosenbergowi [1888–1919]⁷⁸. Wszyscy badacze są dziś zgodni co do uznania wielkiej wartości tej monografii i nie jest żadną przesadą twierdzenie, że podstawowe idee buddyzmu stały się zrozumiałe dla nauki zachodniej dopiero dzięki Rosenbergowi. Wystarczy przy tym wspomnieć, że Rosenbergowi zawdzięczamy objaśnienie technicznego znaczenia pojęcia *dharma*⁷⁹, dalej – prawidłową interpretację [XIV] klasyfikacji [elementów/czynników bytu na] *samāskṛtā-asamāskṛtā*, *sāsrava-anāsrava* i *nitya-anitya*, przedstawienie skomplikowanej nauki o *hetu* i *pratyaya*, pierwszą wskazówkę co do [znaczenia terminu] *avijñapti-rūpa* i cały szereg innych, nie mniej fundamentalnych osiągnięć. Jako wprowadzenie do filozofii hinajanicznej dziś przedkłada się epitome [pióra] Stcher-

⁷⁴ [Szczęśliwym trafem udało się odnaleźć sanskrycki oryginał w klasztorze Ngor w Tybecie. Badacz, pisarz i podróżnik, Śrī Rāhula Saṅkrāyāna, podczas wyprawy badawczej do Tybetu w 1934 r. natknął się w klasztorach Ngor i Zha lu na pokaźny zbiór bezcennych buddyjskich manuskryptów sanskryckich, które sfotografował i następnie opisał w trzech raportach. V.V. Gokhale wydał tekst sanskrycki *Abhidharmakośa-kārikā* w 1946, zaś kompletnego wydania tekstu z komentarzem dokonał P. Pradhan w 1967 r. – przyp. M.M.].

⁷⁵ Do tej pory ukazały się: *Abhidharmakośakārikāh* wraz z *Abhidharmakośabhāṣyam*, fasc. I, 1917, i fasc. II, 1930; ponadto *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, tekst sanskrycki, w oprac. S. Lévi i Th. Stcherbatsky'ego, fasc. I, 1917.

⁷⁶ *The Soul Theory of the Buddhists*. Izvestja Rossijskoj Akademii Nauk, 1919, s. 823–854, 937–958.

⁷⁷ *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, tradiut et annoté par Louis de La Vallée Poussin, Paris et Louvain, 1923–1926, 5 tomów [faktycznie w 1923–1931 dzieło się ukazało w 6 tomach (5 + indeks); reprint: Bruksela 1981; przekł. ang. Leo Pruden, Berkeley 1988–1990, 4 tomy – przyp. M.M.]. Trzecia księga [*Abhidharmakośabhāṣya*, rozdz. *Loka-nirdeśa*] ukazała się wcześniej pt. *La Cosmologie Bouddhique*, Bruxelles-Londres 1919.

⁷⁸ O.O. Rosenberg, *Problemy...*, op.cit. Przekład niemiecki ukazał się w wydawanej przez M. Wallesera [serii] *Materialien zur Kunde des Buddhismus*, zeszyt 7–8, Heidelberg 1925. Zob. też w tej serii zeszyt 6: *Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten von O. Rosenberg*, Mit einer biographischen Skizze von Th. Stcherbatsky, Heidelberg 1924. [O życiu, działalności naukowej i tragicznej śmierci Rosenberga zob. K. Kollmar-Paulenz, *Otto Rosenberg*, Wiedeń 1999 – przyp. M.M.].

⁷⁹ Πρωτόν φεῖδος wszystkich wcześniejszych uśłowań był pogląd, jakoby problematyka ontologiczno--metafizyczna była obca starszemu buddyzmowi. Pani Rhys Davids nadała psychologiczne znaczenie pojęciu *dharma* w swej przedmowie do tłumaczenia *Dhammasaṅgani* („states of consciousness”), a w aforyzmie Goethego „Suche nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre!” odnalazła główne myśli buddyjskiego światopoglądu. Podobnie wypowiada się też M. Waller, *Prajñā Pāramitā*, s. 6.

batsky'ego⁸⁰, jednak znaczeniu przełomowego studium Rosenberga nie można niczego ująć.

Dalsze postępy [naszej wiedzy] przyniosły badania Stcherbatsky'ego nad zagadnieniem nirwany (*nirvāṇa*)⁸¹, zarazem będące krytyką rezultatów, do których doszedł de la Vallée Poussin w swoim zajmującym studium⁸² na ten sam temat. Dadzą się one streścić może w dwóch następujących punktach: [po pierwsze] że buddyzm przedkanoniczny miałby być jakąś zupełnie amorficzną, niefilozoficzną jogą, połączoną z naiwnymi wierzeniami o nieśmiertelności, i [po drugie] że termin *nirvāṇa* miał pierwotnie oznaczać jedynie jakiegoś rodzaju raj. Dopiero w [okresie] późniejszej scholastyki – twierdzi de la Vallée Poussin – *nirvāṇa* stała się zagadnieniem spekulatywno-metafizycznym. Wajbhaszycy (*vaibhāṣika*) zdaje się pozostawali wierni pierwotnym wierzeniom w niebo – wbrew [doktrynie głoszącej] *pudgala-nairātmya* – i podejmowali wysiłki, ażeby cytatami z Pisma dowieść, że „unicestwienie” (*nirodha* = *nirvāṇa*) jest rzeczywistością, rzeczą samą w sobie (*vastu*). W przeciwieństwie do tego saurantycy (*sautrāntika*) dosłownie pojęli termin „unicestwienie” i doszli do przekonania, że pojęciu *nirvāṇa* nie odpowiada w ogóle żaden prawdziwy byt⁸³.

Stcherbatsky zaprzecza trafności tej interpretacji. Dla niego buddyzm od początku jest nauką filozoficzną, nie różniącą się w istotny sposób od systemu sarwastiwinów, zaś znaczenie kontrowersji między wajbhaszycami i saurantycami jest zasadniczo inne. „Wajbhaszycy nie twierdzili, że nirwana to pewien rodzaj raju, lecz że unicestwienie całego życia (*nirodha*), esensja nirwany, była rzeczywistością (*nirodha-satya*, *vastu*), tj. materialistyczną pozbawioną życia rzeczywistością. Saurantycy z kolei uznają istnienie Kosmicznego Ciała Buddy (*dharma-kāya*), tj. przyjmują koncepcję mahajany, która właśnie identyfikuje nirwanę ze światem ożywionym”.

Jak to już zostało wyżej wykazane, kwestia charakteru pierwotnego buddyzmu musi pozostać otwarta. Nie możemy dlatego dodawać, że identyfikacja nauki Buddy ze scholastycznym systemem wajbhaszyców⁸⁴ jest lepszą hipotezą niż przeciwne przypuszczenie: że Budda wcale nie interesował się kwestiami filozoficznymi. Nie ulega natomiast wątpliwości, że buddyzm postkanonicznych sekt stał się nauką o wyzwoleniu opartą na założeniach metafizycznych i pod [pojęciem] nirwany rozumiał nie raj, lecz wygaśniętą rzeczywistość. W tym punkcie musimy zgodzić się zasadniczo z krytyką Stcherbatsky'ego. Objaśnienie *nirodha-satya* jako „materialistyczna pozbawiona życia rzeczywistość” [XVI] ma w każdym bądź razie tę rozstrzygającą zaletę, że się daje w zrozumiały [sposób wyprowadzić] z systemu wajbhaszyców i jest w zgodzie z nauką o „trzech czasach”. Wajbhaszycy uczą rzeczywistości dharmy (*dharma*) [tj. „elementarnego czynnika egzystencji” – przyp. M.M.] w trzech fazach [jego] istnienia: w przyszłości, teraźniejszości i przeszłości. Świat jest przemijający, zaś każdy „przyszły” *dharma* [manifestując się] w momencie teraźniejszości zapada się w przeszłość. Elementy, które uległy wygaśnięciu w ten sposób, nie przestają faktycznie istnieć: one istnieją nadal realnie, ale nie są pozbawione możliwości działania ani też nie działają aktualnie, tylko są zarazem martwe i w stanie spoczynku. W tym sensie można by

⁸⁰ *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*. London 1923.

⁸¹ *The Buddhist Conception of Nirvāṇa*, Leningrad 1927.

⁸² *Nirvāṇa, Études sur l'Histoire des Religions* 5, Paris 1925.

⁸³ Problem realności [pojęcia] *nibbāna* jest dyskutowany także w cejlonskich traktatach, np. w *Abhidhammāvatāra* Buddhādattya, s. 79 i n.

⁸⁴ Por. *Nirvāṇa*, s. 4, 23; *Central Conception*, s. 2.

zapewne przypuszczać, że *nirvāṇa*, zagaśnięcie, jest to *satya* [‘prawda’] i *vastu* [‘realna rzecz’]. W przeciwieństwie do wajbhaszików saurantikowie zaprzeczają realności dharm przyszłych i przeszłych, nie dokonują rozróżnienia na *dharma-svabhāva* i *dharma-lakṣaṇa* i uczą, że egzystencja [pojedynczego elementu] *prathag-dharma* wyczerpuje się w jednym momencie działania (*artha-kriyā-kāritva*). Wygaśnięcie nie oznacza przy tym przejścia w jakąś inną fazę egzystencji, lecz całkowite zaprzestanie, zupełny zanik, unicestwienie rozbłyskującego momentalnie elementu. Ale nie jest przez to powiedziane, że *nirodha-satya = nirvāṇa* jest czystą nicością: zanikowi ulega tylko *prathaktva*, pluralistyczne uniwersum; to, co pozostaje, to niezróżnicowana wszechjednia, ‘év καί παύv metafizyki monistycznej, pojmowany zarazem spirytualistycznie, jak też jako jakaś nadświadomość.

Teza o tym, że *nirvāṇa* (= *asamskṛta-dharma*) nie jest identyczna z *prathag-dharma*, lecz z *dharma-kāya*, leży u podstaw zarówno systemu saurantików, jak też mahajany. „Zaprzeczenie saurantików nie jest zaprzeczeniem nirwany w ogóle, nie jest zaprzeczeniem idealistycznego absolutu. Buddyzm bez nirwany jest niemożliwy [do pomyślenia], gdyż [buddyzm] bez nirwany oznacza [buddyzm] bez Buddy. Saurantikowie zaprzeczali natomiast materialistycznej nirwanie, tak jak to uczynili wszyscy mahajaniści (...)”⁸⁵.

REMARKS ON THE HISTORY AND PERSPECTIVES OF DEVELOPMENT OF BUDDHIST STUDIES

Summary

The article entitled “Remarks on the History and Perspectives of Development of Buddhist Studies” is an extended version of the paper presented at the conference: “Buddhism and Buddhist Studies in Poland”, Kraków, 25–26 April, 2003. The article consists of three parts: Oriental and Buddhist Studies, Studies on Buddhism in the Institute of Oriental Studies of the University of Warsaw (1932–2003), Supplement. In the first part, the author presents Buddhist studies as a discipline of oriental studies, whose subject-matter is Buddhism in its various forms. The author emphasises the importance of the philological method as well as of suitable linguistic competence in Buddhist studies. In the second part of the article, the author presents a historical outline as well as the present state of research on Buddhism in the Institute of Oriental Studies of the University of Warsaw in the years 1932–2003. Having presented the silhouettes of the creators of the pre-war “Warsaw school of Buddhist studies” – namely those of S. Schayer, K. Regamey, J. Jaworski, A. Kunst and others, the author goes on to discuss the achievements of researchers in the post-war period as well as the perspectives of development of Buddhist studies in Poland (among others, the creation of a Polish specialist periodical entitled “Indological Studies” which is devoted to the various aspects of the Indian culture, including Buddhism). In the third part, the author presents an excerpt from S. Schayer’s introduction (translated from German into Polish) to his excellent translation of the *Selected Chapters from Prasannapadā* (*Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Kraków 1931, § 4), – as a good example of a presentation of the complex philosophical problems of the Buddhist school of *madhyamika* as well as the afore-mentioned outline of Buddhist studies.

Thum. Piotr Mizia

⁸⁵ *Nirvāṇa*, s. 29.