

Dr hab. Grzegorz Polak prof. UMCS

Lublin, 03.10.2024

Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii
Katedra Historii Filozofii i Filozofii Porównawczej
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Recenzja rozprawy doktorskiej Piotra Płanety pt. *Poznawcze i funkcjonalne aspekty medytacji w buddyźmie therawady* napisanej pod kierunkiem dr hab. Marzenny Jakubczak, prof. UJ (promotor) oraz dr hab. Ołeny Lucyszyny, prof. IKŚiO PAN (promotor pomocniczy)

Napisana przez Piotra Płanetę praca liczy 182 strony i składa się z wykazu skrótów, obszernego wstępu, pięciu posiadających własne tytuły rozdziałów, podsumowania oraz bibliografii. Jej układ jest dość przejrzysty, w czym pomaga podział rozdziałów na szereg posiadających swoje własne tytuły podrozdziałów. Zgodnie ze swoim tytułem, praca dotyczy medytacji w buddyźmie therawady (pali: *theravāda*). Tematyka poruszana w rozprawie doktorskiej Płanety jest mi bardzo dobrze znana i bliska, ponieważ moja własna praca naukowa dotyczy bardzo zbliżonych kwestii i poświęciłem jej szereg publikacji w postaci artykułów i monografii, realizowałem też związane z nią projekty badawcze. Chcę na wstępie podkreślić, że problem naukowy któremu poświęcona jest rozprawa jest jak najbardziej problemem filozoficznym. Będąca przedmiotem rozprawy medytacja w buddyźmie therawady jest z jednej strony uznawana za środek uzyskania prawdziwej i uzasadnionej wiedzy odnośnie struktury rzeczywistości, funkcjonowania umysłu oraz własnej tożsamości, a z drugiej narzędziem mającym prowadzić do głębokiej samo-transformacji, która ma ostatecznie przynieść usunięcie cierpienia i osiągnięcia stanu szczęścia i samorealizacji. Używając kategorii typowych dla filozofii Zachodniej, tak rozumiana medytacja wchodzi zatem w zakres zainteresowania epistemologii, psychologii filozoficznej, etyki opartej na pojęciu eudajmonii, a przede wszystkim filozofii ujętej jako ćwiczenie duchowe (w sensie wskazanym przez Pierre'a Hadota) oraz filozofii jako terapii. Poruszane w rozprawie problemy należą do zakresu filozofii Dalekiego Wschodu, a buddyzm therawady jest jedną z najważniejszych i najstarszą z istniejących obecnie tradycji buddyjskich. Chociaż buddyzm therawady rozumiany w szerokim znaczeniu posiada też istotne aspekty nie-filozoficzne, a mianowicie społeczne,

instytucjonalne, kulturowe i religijne, to nie są one przedmiotem pracy Płanety. W swojej pracy skupia on się przede wszystkim na tekstach tzw. Nikajów (pali: *Nikāya*) wchodzących w skład Suttapitaki (Kosza sutt, pali: *Suttapitaka*) Kanonu Palijskiego, oraz dotyczącym medytacji nauczaniu wybranych współczesnych Zachodnich przedstawicieli tzw. tajskiej tradycji leśnej therawady reprezentujących linię Ajahna Chaha, takich jak Ajahn Brahmavamso i Ajahn Sona. Trzeba tutaj wyraźnie zaznaczyć, że buddyzm obecny w tych źródłach jawi się przede wszystkim jako specyficzna forma filozofii, która pod względem ogólnego charakteru najbardziej chyba przypomina filozofię szkół starożytnej Grecji takich jak pitagorejczycy, cynicy, stoicy czy wczesny pirronizm, które oprócz istotnych aspektów teoretycznych, skupiały się w dużej mierze na określonym sposobie życia. Co bardzo ważne, jest to forma filozofii aktualnie bardzo żywotna i popularna, a problemy poruszane w ramach rozprawy mają bardzo istotne znaczenie dla tysięcy ludzi próbujących żyć według jej założeń. Płaneta nie ukrywa swojego osobistego mocnego zaangażowania w tę formę filozofii, co też wyraźnie przebija z kart napisanej przez niego rozprawy doktorskiej i nadaje formułowanym w niej tezom pewną intensywność. Czytając rozprawę odnosimy wrażenie, że poruszane w niej kwestie są dla jej autora niezwykle ważne i traktuje je śmiertelnie poważnie. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że to osobiste zaangażowanie i nie bycie wobec poruszanych kwestii obojętnym, nie powoduje w przypadku Płanety utraty właściwego dla dyskursu naukowego krytycznego i zrównoważonego nastawienia wobec analizowanych przez niego zagadnień. Z mojego punktu widzenia jest to znacząca zaleta tej rozprawy, sam zresztą podchodzę do badanych przez siebie kwestii w podobny sposób.

Kwestie poruszane w ramach rozprawy przez Płanetę posiadają bardzo istotne znaczenie z punktu widzenia filozofii buddyjskiej i dotyczą jej centralnych aspektów praktycznych. Są one przedmiotem często bardzo intensywnych sporów między współczesnymi badaczami tej gałęzi buddyzmu, a uzyskane przez tych badaczy wyniki i formułowane tezy nieraz w znaczący sposób przekładają się na praktykę osób próbujących prowadzić swoje życie zgodnie z filozofią therawady. Rozprawa Płanety jest zatem przykładem uprawiania filozofii, które ma istotne zastosowanie praktyczne wykraczające w znacznym stopniu poza sferę wyłącznie teoretyczną.

Aby w adekwatny sposób ocenić, czy przedstawiona mi rozprawa spełnia wymagania określone w ustawie z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (z późn. zmianami), poniżej przedstawię moje szczegółowe uwagi na temat jej poszczególnych części.



Pierwsze dwa podrozdziały „Wstępu” zawierają istotne uwagi i założenia metodologiczne. Płaneta określa swoje podejście jako reprezentujące perspektywę historyka filozofii, a dokładnie badacza buddyjskiej filozofii, oraz stwierdza, że w swojej rozprawie ma zamiar skupić się na zazwyczaj pomijanych aspektach tej filozofii, nie chcąc powtarzać wielokrotnie poruszanych już przez innych badaczy kwestii. Autor określa swoje podejście do filozofii jako zbliżone do Hadotowskiej koncepcji filozofii jako ćwiczenia duchowego i podkreśla potencjalną przydatność rozważanych w ramach rozprawy kwestii dla współczesnego człowieka.

Naszkiecowane powyżej założenia metodologiczne można określić jako zasadniczo poprawne, a Płaneta trzyma się ściśle tych założeń w przeważającej części swojej rozprawy. Pewną problematyczną kwestią, na którą zwrócę uwagę w dalszej części tej recenzji, jest problem subtelnej ale istotnej różnicy pomiędzy podejściem krytycznego historyka idei filozoficznych a egzegety tekstów danej tradycji, różnicy która w pewnych miejscach tej rozprawy zaciera się, co prowadzi do pewnych problemów. W innych miejscach z kolei, podejście historyka idei filozoficznych ustępuje podejściu polemisty argumentującego odnośnie skuteczności bądź szkodliwości konkretnych praktyk medytacyjnych stosowanych we współczesnych kontekstach. Samo w sobie, nie jest to problemem i podpada pod kryteria filozofii praktycznej ujmowanej jako ćwiczenie duchowe. Natomiast w świetle treści całej rozprawy, nie do końca adekwatne jest samookreślenie we wstępie własnej postawy badawczej przez Płanetę jako w pełni typowej dla historyka filozofii.

W drugim podrozdziale „Wstępu”, Płaneta daje wyraz świadomości istotnego problemu metodologicznego związanego z badaniem filozofii buddyzmu therawady, a mianowicie jej daleko idącej niejednorodności i zróżnicowania. Płaneta zdaje sobie sprawę z istnienia różnic pomiędzy wczesnym buddyzmem palijskim, klasyczną postacią doktryny therawady zawartą w jej scholastycznych dziełach takich jak *Wisuddhimagga* (pali: *Visuddhimagga*) autorstwa Buddhaghosy, a wieloma różnymi podejściami obecnymi w ramach współczesnej therawady. Autor postanawia oprzeć się w swojej rozprawie przede wszystkim na najstarszych tekstach therawadyjskich, czyli Nikajach, oraz interpretacjach i naukach głoszonych przez jej wybranych współczesnych przedstawicieli, a zwłaszcza Ajahna Brahma i Ajahna Sonę, jednocześnie polemicznie odnosząc się do interpretacji głoszonych przez przedstawicieli pewnych form birmańskiej tradycji *wipassany* (p. *vipassanā*) Podejście Płanety do Nikajów zakłada potraktowanie ich jako spójnej i jednolitej doktrynalnie całości, co może niestety, jak zwrócę uwagę w tej recenzji, prowadzić do pewnych trudności. Jak zdaje sobie sprawę sam Płaneta, nie jest to podejście doskonałe, ponieważ nie uwzględnia w znaczącym



stopniu potencjalnej niejednorodności historycznej i doktrynalnej Nikajów. Natomiast mogę się zgodzić z jego stwierdzeniem, że określanie względnej wczesności czy późności danych tekstów nie jest kwestią oczywistą i wiąże się ze swoimi własnymi specyficznymi problemami interpretacyjnymi. Trzeba tutaj zauważyć, że w wielu miejscach Płaneta odwołuje się jednak do wyników uzyskanych przez niektórych krytycznych badaczy wczesnego buddyzmu, a zwłaszcza w sytuacjach kiedy ich wnioski pokrywają się z jego własnymi interpretacjami filozofii therawady.

Ogólnie, założenia metodologiczne Płanety można uznać za poprawne oraz docenić wykazywaną przez niego świadomość pewnych związanych z nimi problemów. Autor w dalszej części rozprawy trzyma się wyznaczonych we wstępie zasad i najczęściej ich nie przekracza. Natomiast w świetle przyjętych we wstępie założeń, tytuł rozprawy wydaje się być sformułowany trochę w zbyt ogólny sposób. Jest on z pewnością poprawny w sensie bycia ogólnie zgodnym z treścią rozprawy, ponieważ rzeczywiście traktuje ona o poznawczych i funkcjonalnych aspektach medytacji w buddyzmie therawady. Natomiast, rozprawa nie odnosi się z pewnością do therawady jako całości, ale raczej do jej wybranych tekstów, nurtów i interpretacji. Co więcej, rozprawa skupia się przede wszystkim na pewnych specyficznych formach medytacji, pomijając pewne inne. Oczywiście, zdaję sobie sprawę z trudności zaproponowania tytułu w absolutnie precyzyjnym stopniu oddającym treść rozprawy, ponieważ maksymalna precyzja często wiąże się z koniecznością kompromisu odnośnie zwięzłości tytułu i stylu języka w jakim jest sformułowany. Dlatego też sądzę, że można potraktować tytuł zaproponowany przez Płanetę jako akceptowalny, choć z natury rzeczy niedoskonały kompromis pomiędzy tymi wymaganiami.

Jako wartościową cechę rozprawy trzeba uznać jej jasny i jednoznaczny styl. Płaneta już we wstępie precyzyjnie i wyraźnie formułuje swoje główne tezy, których będzie dowodził w jej kolejnych rozdziałach. Nie ma wątpliwości co do tego, które tezy są sformułowane przez niego samego, a które są zaczerpnięte od innych badaczy. Jak już zauważyłem, w swojej rozprawie Płaneta dokonuje rekonstrukcji interesujących go aspektów medytacji na podstawie przede wszystkim tekstów zawartych w Nikajach kanonu palijskiego. Trzeba wyraźnie zwrócić tutaj uwagę, że jest to materiał źródłowy o ogromnej objętości, znacznie większej niż ma to miejsce w przypadku badań dotyczących większości innych myślicieli i szkół filozofii. Nikaje są tekstami zachowanymi (nie były pierwotnie zapisywane, a przekazywane ustnie) w będącym jednym z języków indoeuropejskich języku palijskim, dość zbliżonym do sanskrytu. Płaneta bardzo uczciwie przyznaje, że jego kompetencja językowa nie jest dostatecznie wysoka, aby proponować własne autorskie tłumaczenia tych tekstów. Korzysta on z pierwszego polskiego



przekładu wielu sutt zawartych w Nikajach dokonanego z języka palijskiego przez Piotra Jagodzińskiego. Chociaż Jagodziński nie jest akademikiem, to jego kompetencja w zakresie znajomości języka palijskiego jest moim zdaniem bardzo wysoka (opiera się m.in. na edukacji odebranej jako mnich w będących tradycyjnymi krajami therawady Birmie i Sri Lance i wielu latach osobistych studiów), a zaproponowany przez niego przekład jest bardzo wartościowy i oryginalny. Jak do tej pory, oficjalnie ukazały się jedynie dokonane przez niego tłumaczenia wybranej części Nikajów. Tym bardziej w obliczu tego na uznanie zasługuje fakt, że Płaneta był w stanie uzyskać od Jagodzińskiego manuskrypt nieopublikowanego jeszcze „Zbioru przekładów wybranych sutt z kanonu palijskiego”, do którego często się odwołuje i który cytuje w ramach swojej pracy. Płaneta nie opiera się wyłącznie na przekładzie i ma, co bardzo istotne, pełną świadomość konkretnych specjalistycznych filozoficznych terminów palijskich stosowanych w danych fragmentach tekstów źródłowych. Pojawiają się one licznie w ramach pracy w nawiasach, poprzedzonych ich polskimi tłumaczeniami. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że autorowi niestety zdarzają się czasami nieznaczne błędy o charakterze tzw. literówek, odnośnie w pełni poprawnego zapisu tych terminów w ich wersji palijskiej zgodne z ustaloną konwencją międzynarodową. Najczęściej te błędy są związane z nieodpowiednim oddaniem liter zawierających tzw. znaki diakrytyczne, które nie występują w alfabecie polskim. Przykłady takich błędów to użycie *tanha* zamiast *taṅhā* (ss. 23, 24, 40, 117, 119), *kaya* zamiast *kāya* (ss. 31, 34, 35), *upekkha* zamiast *upekkhā* (ss. 49, 58), *sankhara* zamiast *saṅkhāra* (ss. 15, 16), *rupa* zamiast *rūpa* (s. 25), *vedana* zamiast *vedanā* (17,31), *panna* zamiast *paññā* (s. 36 – to akurat może wynikać z działania autokorekty, co zdarzało się również mi). Czasem rzeczowniki podane są w liczbie mnogiej np. *saṃvarā* (s. 57), *bojjhaṅgā* (s. 37) chociaż standardem jest podawanie ich w formach *saṃvara*, *bojjhaṅga*. Co ciekawe, w innych miejscach autorowi zdarza się używać poprawnego zapisu tych terminów. Jako pewne usprawiedliwienie, można stwierdzić, że różnica w wymowie wersji niepoprawnych i poprawnych jest niezwykle subtelna, najczęściej niemalże niezauważalna (dotyczy np. długości wymawianej samogłoski, albo pozycji języka w stosunku do podniebienia czy zębów podczas wymowy danej spółgłoski), dla czytelnika oczywiste jest też do jakich pojęć odnoszą się wymienione powyżej niepoprawnie zapisane terminy i ich niewłaściwy zapis nie może prowadzić do żadnych nieporozumień odnośnie zakładanego przez autora znaczenia. Niestety, praca zawiera też pewne drobne błędy wynikające chyba z niedostatecznie starannego formatowania i objawiające się na przykład brakiem odstępu między słowami: „polegana” (s. 11), obecnością myślników w obrębie słów, np. „określen-ia” (s. 9), czy zwykłych literówek, np. „Ppodstawowy” (s.13), „Reexamimg” (s. 30).



Zgodnie z przyjętą dość powszechnie konwencją w polskim piśmiennictwie naukowym na temat filozofii indyjskiej, Płaneta posługuje się tytułami tekstów, do których się odnosi w ich spolszczonej wersji, która może być deklinowana, podając międzynarodowa oficjalną transkrypcję w nawiasie, np. „w *Madđdźhima Nikaji*” (*Majjhima Nikāya*). Robi to ogólnie bardzo poprawnie, choć poleciłbym pewne zmiany, mianowicie:

- zapis „*Sanjutta*” zamiast „*Samjutta*” w odniesieniu do terminu *Samyutta/Samyutta* (w wielu miejscach), ponieważ bardziej odpowiada on poprawnej wymowie *m/m* (tzw. *niggahita*)
- zapis „*Mahasuññata*” zamiast „*Mahasunnata*” (s. 67), ponieważ oryginał palijski to *Mahāsuññata* a nie *Mahāsunnata*.

Niewłaściwe jest też użycie spolszczonych form „*kandha*”, „*kandh*” zamiast „*khandha*”, „*khandh*” (ss. 34, 41, 79). Niemniej jednak trzeba powiedzieć, że ogólnie Płaneta poprawnie korzysta z tak obszernego materiału źródłowego, wykazuje jego dużą znajomość i umiejętnie wskazuje na często słabo znane teksty i fragmenty tekstów palijskich, które stanowią dobrą podstawę dla wysuwanych przez niego argumentów i tez. Ja sam osobiście nie miałem świadomości znaczenia niektórych wskazanych przez Płanetę tekstów i skorzystałem pod tym względem na lekturze jego rozprawy doktorskiej.

W podrozdziałach 0.2 – 0.5, Płaneta postanawia wprowadzić i omówić szereg terminów oraz rozróżnień, którymi będzie posługiwał się w ramach swojej rozprawy. Szczególne znaczenie ma zwłaszcza termin „*dhammacarina*” (*dhammacarin*), a więc „tego, kto żyje w zgodzie z dhammą”, którym posługuje się bardzo często w dalszej części rozprawy. Jest to ciekawy zabieg, odróżniający tę rozprawę od większości innych prac na temat buddyzmu, które posługują się powszechnie stosowanymi terminami takimi jak np. „praktykujący”. Choć wprowadzenie terminu *dhammacarin* odbieram jako ciekawe urozmaicenie, to moim zdaniem nie wprowadza ono żadnej nowej jakości do rozprawy. Co ciekawe, termin *dhammacariyā* występuje rzeczywiście w niektórych tekstach kanonu palijskiego, np. „*tāya nam dhammacariyāya, mātāpitūsu paṇḍitā idheva nam pasamsanti*” (z powodu tego postępowania w zgodzie z dhammą, w stosunku do matki i ojca, mędrcy wychwalają takiego [człowieka]) (AN 4.4). Istnieje jednak termin, który jest znacznie bardziej istotniejszy w Nikajach i mógłby być również z powodzeniem zastosowany w rozprawie. Jest to termin *brahmacariya*, tłumaczone zazwyczaj jako „święte życie”, „praktyka duchowa” i występujący w słynnym sformułowaniu *vusitaṃ brahmacariyaṃ* (święte życie zostało przeżyte), oznaczające dosł. „brahmiczne/brahmaniczne życie” co bardzo dobrze harmonizowałoby z przesłaniem pracy



Płanety, która skupia się na „brahmiczno-niebiańskich” stanach medytacyjnych i stadiach praktyki.

Pomysł zastosowania terminu “dhammaczarin” czerpie Płaneta z książki *Buddhadhamma* autorstwa Bhikkhu Payutto, którą, jak stwierdza, bardzo ceni. Innym elementem, który zaczerpuje z opracowania Payutto jest wykaz „pięciu kategorii praw natury”, obejmujący m.in. „prawo fizyki” i „prawo genetyki”. Muszę stwierdzić, że wykaz ten nie wnosi żadnej wartości do rozprawy autora, co więcej, jest on bardzo problematyczny. Nie ma bowiem w klasycznych tekstach buddyzmu therawady pochodzących z okresu poprzedzającego czasy współczesne, niczego co odpowiadałoby prawdziwym prawom fizyki i genetyki we właściwym tego słowa znaczeniu. Mimo olbrzymiej moim zdaniem wartości filozofii buddyjskiej jako opisu struktury doświadczenia, funkcjonowania umysłu, i przede wszystkim metod transformacji człowieka, to nie ma ona niczego wartościowego do przekazania odnośnie fizyki i genetyki, co więcej zawiera wiele ewidentnie błędnych twierdzeń z tego zakresu, np. osobliwy wykaz „ośmiu przyczyn trzęsień ziemi” (DN 16), opisy „dotykania dłonią słońca i księżyca” (np. DN 2), albo twierdzenia o ludziach w zamierzchłej przeszłości żyjących, których długość życia trwała nawet dziesiątki tysięcy lat (DN 14). Trzeba mieć uczciwą świadomość tych słabości tekstów buddyjskich. Sformułowanie Płanety odnośnie tego „...że buddyzm afirmuje niezmiennie prawa fizyki” znajduję głęboko nieadekwatnym, zgodziłbym się natomiast całkowicie ze zmodyfikowanym twierdzeniem, że „buddyzm afirmuje niezmiennie prawa natury”. Ogólnie, ten fragment pracy nie wnosi niczego wartościowego do pracy, a wręcz ją osłabia.

W podrozdziale 0.4, Płaneta omawia kluczowe z punktu widzenia jego rozprawy rozróżnienie terminów palijskich *kusala* – *akusala*, i oferuje obszerną argumentację na rzecz tłumaczenia tych terminów jako *zdrowe-niezdrowe*. Wybór tłumaczenia palijskiego terminu *kusala* jako zdrowy, (s. 22) z pewnością nie jest błędem, trzeba jednak powiedzieć, że z punktu widzenia czysto językowego, to palijskie słowo nie pokrywa się znaczeniowo z polskimi terminami „zdrowy”, „zdrowie” czy angielskim „health”. W kontekstach w których jest mowa jest o chorobie i ozdrowieniu, na oznaczenie „zdrowia” używany jest termin *ārogya* będący negacją i przeciwieństwem słowa *roga* (choroba). Z kolei bardzo istotnym elementem znaczeniowym słowa *kusala* jest związek z pewną umiejętnością, *kusala* jest bowiem odnoszone do osób osiągających biegłość w danej dziedzinie, np. rzemieślników. Dodatkowo, w terminie *kusala* zawarte jest też znaczenie bycia środkiem do jakiegoś dalszego, wyższego celu – coś co jest określane jako *kusala* często jest dobre właśnie ze względu na to, że prowadzi do pewnego celu. *Akusala* nigdy też nie odnosi się bezpośrednio do choroby. *Kusala* zatem nie



odpowiada bezpośrednio naszemu rozumieniu słów „zdrowie” lub „zdrowy”. W najnowszym i najlepszym aktualnie istniejącym słowniku języka palijskiego autorstwa Margaret Cone, wśród podanych znaczeń *kusala* nie pojawia się żadne związane ze zdrowiem, natomiast podane są: *good; right, proper; meritorious; conducing to well-being; good, acting rightly; what is good; what leads to well-being; right or proper action or behaviour; virtue; good at; competent, clever; skilful, skilled, expert; knowledgeable (about), conversant (with, gen. or loc.)*. Płaneta słusznie pokazuje wiele przykładów *sutt*, gdzie używana jest symbolika choroby i powrotu do zdrowia. Rzecz w tym, że samo w sobie to nie jest argumentem na rzecz tłumaczenia *kusala* jako „zdrowie” czy „zdrowy”. Oto bowiem *Māgaṇḍiya-sutta* (MN 75) obszernie nawiązująca do tej symboliki używa konsekwentnie terminu *ārogya* na oznaczenie „zdrowia”, używając jednocześnie terminu *kusala* w trochę innym znaczeniu. *Kusala* jest raczej czymś co sprzyja osiągnięciu stanu zdrowia. Muszę też przyznać, że osobiście nie wyczuwam w słowie „właściwy” żadnych konotacji sugerujących zgodność z wolą Boga, czy potencjalne niebezpieczeństwo podjęcia autodestrukcyjnych form praktyki, które wyczuwa autor (s. 22). Jest to moim zdaniem kolejny przykład niezbyt potrzebnych z punktu widzenia podstawowego celu pracy rozważań prowadzonych w jej wstępie. Nie jestem też pewien, czy jak chce tego autor, „zdrowość” danej praktyki może być natychmiastowo wyczuwalna przez praktykującego. W *Māgaṇḍiya-suttie* (MN 75), Budda utożsamia zdrowie (*ārogya*) z Nibbaną, ale stwierdza, że nie-buddyści nie są w stanie z ich błędnej perspektywy poznać tego czym jest zdrowie (*ajānantā ārogyaṃ*), jako że są ślepi i dośl. „pozbawieni oczu” (*andhā acakkhukā*).

Ostatnia część wstępu zawiera kluczowe i moim zdaniem słuszne i pomocne rozróżnienie aspektów medytacji na poznawcze i funkcjonalne, do którego autor będzie wielokrotnie odwoływał się w dalszych częściach swojej rozprawy. Być może przydałoby się wcześniejsze wprowadzenie dokładnej definicji aspektów funkcjonalnych, ponieważ sam ten termin pojawia się kilkakrotnie przed dokładnym wyjaśnieniem jego znaczenia, które nie jest tak oczywiste jak w przypadku czynników poznawczych. Bardzo słuszna i celna, w mojej opinii, jest także decyzja, aby oddawać palijski termin *sati* neologizmem „pomność” powstałym na bazie faktycznie funkcjonującego w języku polskim przymiotnika „pomny”. Chociaż jak uczciwie przyznaje sam autor, ten pomysł pochodzi od Piotra Jagodzińskiego, to właśnie Piotr Płaneta jako pierwszy stosuje go na szeroką skalę w swojej pracy. Tradycyjne tłumaczenie *sati* jako „uwaga” jest głęboko niezadawalające, ponieważ w żaden sposób nie oddaje głównego komponentu znaczeniowego tego słowa związanego z pamięcią. Niestety, to ostatnie polskie słowo nie pasuje zbyt dobrze do kontekstu medytacyjnego w którym termin *sati* jest stosowany. Problem ten jednak rozwiązuje dobrze właśnie zastosowanie słów



„pomność” i „pomny” wprowadzone przez Płanetę. Wartościowe jest też wyjaśnienie przez autora odnośnie tego w jaki sposób przywracanie uwagi skierowanej na przedmiot medytacji, co w języku palijskim bywa oddawane przy pomocy słowa *sati*, może zostać ujęte jako forma właśnie pamięci czy przypomnienia. Innym dobrym pomysłem Płanety jest decyzja, aby oddawać bardzo ważny palijski termin *citta* nie tylko jako „umysł” (ang. „mind”), jak to standardowo czyni się w przekładach, ale jako „serce/umysł”, podkreślając znaczenie komponentu uczuciowego *czitty*. Będzie to miało dla Płanety istotne znaczenie w kolejnych rozdziałach, kiedy będzie argumentował na rzecz roli jaką pozytywne uczucia związane ze stanami „bramiczno-niebiańskimi” odgrywają w praktyce buddyzmu.

W rozdziale pierwszym Płaneta stawia jedną z głównych tez swojej rozprawy, a mianowicie, że „medytacja buddyjska może być rozumiana nie tylko jako tzw. praktyka formalna, lecz również jako praktyka dhammy przez całe życie” i wysuwa szereg argumentów na jej rzecz. Nie jest to teza nowa w świecie badań nad buddyzmem, co zresztą przyznaje sam Płaneta, zwracając uwagę, że była ona już głoszona przez Tilmana Vettera i przeze mnie. Ogólnie, trzeba podkreślić, że jeżeli pewne formułowane przez Płanetę w ramach rozprawy tezy pojawiały się już w pracach innych badaczy, autor stara się zawsze to zaznaczać. Jeśli czasami wchodzi z tymi tezami w polemikę, robi to zawsze w sposób bardzo wyważony i uczciwy. Tak też jest w tym przypadku, gdzie Płaneta zwraca uwagę, że głoszona przez Vettera i przeze mnie wersja wspomnianej powyżej tezy podkreśla znaczenie wyrzeczonego, radykalnego sposobu życia jako kluczowego dla osiągnięcia sukcesu medytacyjnego, co w jego opinii nie pozwala w dostatecznie dobry sposób wyjaśnić sytuacji w której, jak pisze „niektórzy współcześni misji potrafią rzekomo osiągać głębokie stany medytacyjne, pomimo że mają dużo obowiązków i interakcji z ludźmi świeckimi”, czego przykładem ma być Ajahn Brahmavamso. W odpowiedzi na to stwierdzenie autora, chciałbym po pierwsze zwrócić uwagę na to, że jak zresztą sam podkreśla, moja teza odnosiła się przede wszystkim do specyficznych warunków życia w starożytnych Indiach, gdzie ze względu na sytuację społeczną bycie człowiekiem świeckim poza przypadkami bardzo nielicznych jednostek prowadziło do konieczności głębokiego zaangażowania w życie wspólnotowe i powstania szeregu zobowiązań znacząco utrudniających „medytację jako praktykę dhammy przez całe życie”. Ta świadomość obecna jest w poruszającej refleksji pojawiającej się w szeregu *sutt* podążających za schematem tekstu *Sāmaññaphala-sutty*, gdzie mówi się o tym, że życie człowieka świeckiego jest jak „zatłoczona, zakurzona ścieżka” (*sambādho gharāvāso rajopatho*), podczas gdy życie wyrzeczone jest „jak otwarta przestrzeń” (*abbhokāso pabbajjā*). Tymczasem w swoim kontrargumentie Płaneta odwołuje się do przykładów mnichów współczesnych, a nie starożytnych. Sam



zresztą uważam, że bycie współcześnie mnichem może wręcz w pewnych sytuacjach stać się źródłem trudności na ścieżce prowadzącej do auto-transformacji, choć wyraziłem to w pełni dopiero w mojej najnowszej książce, której ze względu na jej datę publikacji Płaneta nie mógł uwzględnić w swojej rozprawie. Co do przykładu Ajahna Brahma, to nawet zakładając na potrzebę argumentu, że rzeczywiście osiągnął on wzniosłe stany, o których jest mowa w tekstach buddyjskich, trzeba zaznaczyć, że jego okres większego zaangażowania w interakcje ze świeckimi był poprzedzony okresem intensywnej samotnej praktyki w Tajlandii. Do pewnych powszechnie akceptowanych tez buddyzmu należy, że po osiągnięciu transformacji wewnętrznej jej efekty utrzymują się permanentnie, w związku z czym arahant nie jest zagrożony odpadnięciem z poziomu, który już osiągnął, mimo potencjalnego funkcjonowania w warunkach, niesprzyjających praktyce buddyjskiej, np. zaangażowania się w sprawy społeczne.

Pozytywnie trzeba ocenić wprowadzone przez autora rozróżnienia na medytację w sensie formalnym i w sensie „praktyki dhammy przez całe życie”, co wprowadza pewną klarowność do dalszego wyводу. Płaneta słusznie podkreśla brak bezpośredniego odpowiednika polskiego słowa „medytacja” (ang. „meditation”), w najstarszych tekstach buddyzmu. Nie do końca poprawne jest natomiast jego wyjaśnienie, że czasownik *jhāyatha* oznacza w kontekstach, które przytacza „medytujecie” lub „praktykujecie dźhanę”, co by sugerowało drugą osobę liczby mnogiej trybu oznajmującego czasu teraźniejszego. Kontekst tych sformułowań wskazuje jednoznacznie na tryb rozkazujący (łacina: *imperativus*, pali: *pañcamī*), posiadający taką samą końcówkę, co jednak zmienia znaczenie na: „medytujcie!” lub „praktykujcie dźhanę!”, co jest też tłumaczone w podobny sposób przez Bhikkhu Bodhi. Zasadniczo zgadzam się z wyważonymi uwagami Płanety na stronach 47-49, gdzie wchodząc w pewną dyskusję z moimi tezami, niuansuje on swoje własne podejście odnośnie możliwości zastosowania pewnych form medytacji na wstępnych etapach praktyki, które byłyby uznane za niewłaściwe z „ostatecznej” perspektywy wyrażonej w tekście *Saddha-sutta*. Płaneta wskazuje pewien potencjalnie bardzo relewantny z punktu widzenia ujmowania medytacji jako sposobu życia fragment *Wimuttimaggi* (pali *Vimuttimagga*, chiński: *Jietuodaolun* 解脫道論), który definiuje skupienie m.in. jako „przebywanie w prawdzie”. Chociaż taka definicja zgadzałaby się, jak słusznie zauważa Płaneta, z moimi interpretacjami, to nie jestem pewien czy rzeczywiście ten fragment ma dokładnie taki wydźwięk. Płaneta przytacza ten fragment w wersji w jakiej pojawia się w książce Jagodzińskiego, który jednak sam po prostu tłumaczy na polski jego tłumaczenie angielskie, którego autorami są N. R. M. Ehara, Soma Thera i Kheminda Thera. Oryginalny chiński tekst brzmi: 答：定者有清淨心，一向精進與寂靜功



德等，正真住不亂，此謂定。復次煩惱猛風無傾心慮，如殿裏燈光焰不動 (T32, no. 1648, p. 406c25-28). Kluczowe jest sformułowanie 正真住不亂, które dosłownie przetłumaczone znaczącyby: właściwie (*zheng*) i prawdziwie (*zhen*), jest ustabilizowany/przebywa (*zhu*) wolny od chaosu/nieuporządkowania (*buluan*). W podobnym duchu tłumaczy ten fragment Bhikkhu N. Nyanatusita: „Concentration means that one [...] has an upright and undistracted dwelling”. W takim ujęciu potencjalnie bardzo oryginalna i niestandardowa definicja skupienia jako „przebywania w prawdzie”, staje się niestety trudna do utrzymania. Oczywiście, w żaden sposób nie obciąża to Płanety, który ma jak najbardziej prawo zaufać wydanemu przecież oficjalnie przekładowi. Odnośnie *Wimuttimaggi*, której znaczenie dla rozprawy Płanety jest ostatecznie bardzo ograniczone, muszę też zwrócić uwagę, że na stronie 176 jest przez niego błędnie sklasyfikowana jako palijski tekst dostępny online – w rzeczywistości ten traktat występuje tylko w starożytnym chińskim tłumaczeniu. Jest to jednak sprawa poboczna z punktu widzenia głównego wyводу.

Na stronie 53 Płaneta bardzo słusznie sugeruje, że buddyjska „pomność” absolutnie nie redukuje się jedynie do formalnej praktyki tzw. czterech ustanowień pomności (*satipaṭṭhāna*). Wcześniej, na stronie 34 zauważa, że cztery *satipaṭṭhāna* to po prostu jedna z wielu możliwych kategorii pozwalających porządkować doświadczenie. Te z pozoru drobne uwagi mają istotne znaczenie, gdyż dotyczą bardzo istotnego problemu interpretacyjnego związanego z doktryną wczesnego buddyzmu i dobrze wpisują się w ogólną linię argumentacji Płanety przeciw współczesnym interpretacjom związanych z tradycją tzw. „suchego wglądu”, które absolutyzują znaczenia *satipaṭṭhāna*.

W rozdziale pierwszym, Płaneta w zasadniczo bardzo udany sposób argumentuje na rzecz konieczności rozumienia medytacji jako części szerszego „dhammicznego kontekstu”, z którego nie może zostać ona wyrwana w celu uczynienia z niej oddzielnej praktyki formalnej. Właściwie rozumiana praktyka powinna zdaniem autora mieć rezultaty „soteriologiczno-eudajmoniczne”, co jest bardzo trafnym ujęciem. W pewnym stopniu problematyczne natomiast jest tłumaczenie przez Płanetę ważnego palijskiego terminu *nīvaraṇa* jako „splamienia” (w jednym miejscu też jako „nieczystości”). Być może autor nie chciał posłużyć się bardzo oryginalnym, ale nieoczywistym i trudnym stylistycznie tłumaczeniem Jagodzińskiego jako „pokonania”. Z punktu widzenia etymologicznego, palijskie słowo *nīvaraṇa* nie ma jednak nic wspólnego z płamieniem albo zanieczyszczaniem, co jest z kolei znaczeniem czasownika *kilissati* od którego pochodzą ważne terminy *kilesa/upakkilesa*. *Nīvaraṇa* niesie ze sobą znaczenie zakrywania czegoś, obstrukcji, blokady bądź bariery. Oczywiście, jest to niuans, ponieważ z punktu widzenia psychologicznego można na gruncie



Nikajów rzeczywiście rozumieć określone tym terminem czynniki jako zanieczyszczenia pierwotnej czystości umysłu/serca, niemniej jednak intencją autorów Nikajów było oddanie za pomocą tego terminu znaczenia blokowania naturalnego zrozumienia (*paññā*) cechującego czitę.

Powtarzającym się kilka razy błędem w ramach pracy jest przypisanie pewnych treści tekstowi wczesnobuddyjskiemu, który ich jednak faktycznie nie zawiera. Chodzi o tekst o nazwie *Upanisa-sutta* (SN 12.23). Płaneta kilkakrotnie (m.in. ss. 58, 73, 96, 98) przypisuje do tego tekstu cytat, zgodnie z którym praktykujący po zrealizowaniu jednego z ułożonych w sekwencję pozytywnie ocenianych stanów, takich jak spokój (*passaddhi*), przyjemność (*sukha*) czy skupienie (*samādhi*), nie musi dokonywać dodatkowego aktu intencji aby zrealizować następny w kolejności w ramach tej sekwencji stan pozytywny, ponieważ następuje to w naturalny sposób. Problem w tym, że ten fragment zawiera nie *Upanisa-sutta*, ale występująca w dwóch prawie identycznych wersjach *Cetanākaṇṭiya-sutta* (AN 10.2 i AN 11.2), której istnienia i treści jest zresztą Płaneta świadomy i którą cytuje. *Upanisa-sutta* wspomina co prawda o łańcuchu wzajemnie warunkujących się czynników, ale nie mówi nic o braku potrzeby dokonywania aktów intencji aby realizować kolejne czynniki. Wygląda na to, że na jakimś etapie Płaneta błędnie skojarzył ten faktycznie istniejący w Nikajach fragment z *Upanisa-suttą* i od tej pory konsekwentnie go do niej przypisywał. Być może źródło tego błędu tkwi w udostępnionym mu, ale nieopublikowanym manuskrypcie Piotra Jagodzińskiego, którego treści nie znam. Nie uważam natomiast, żeby miało to ostatecznie unieważniający wpływ na argumenty Płanety, bo fragment do którego się odwołuje, rzeczywiście istnieje, ale jest on zawarty w innym tekście, który zresztą Płaneta przywołuje w pewnych miejscach (ss. 138, 142), czyli *Cetanākaṇṭiya-suttą*.

W rozdziale drugim Płaneta formułuje tezę, którą można określić jako centralną z punktu widzenia jego pracy, zgodnie z którą ścieżka praktyki opierająca się na doświadczaniu i kultywacji pozytywnych, intensywnych stanów uczuciowych jest w ramach kanonicznej (czyli opierającej się na Nikajach) wersji buddyzmu therawady ścieżką wyraźnie preferowaną. Płaneta odwołuje się w tym celu do grupy tekstów zawartych w zbiorze *Aṅguttara Nikāya*, które zawierają rozróżnienie na dwa sposoby praktyki: bolesny i przyjemny. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że dużą zaletą pracy Płanety jest wskazanie i analiza szeregu stosunkowo słabo znanych tekstów Nikajów, które dostarczają mocnych argumentów na rzecz głoszonych przez niego tez. W kilku przypadkach, sam nie miałem świadomości treści zawartych w analizowanych przez Płanetę *suttach*, które często niosą ze sobą bardzo interesujące przesłanie. Argumentację autora rozprawy odnośnie preferowania w Nikajach ścieżki postępu opartej na



doświadczeniu i kultywacji przyjemnych odczuć można uznać za słuszną. Jako wyważone oceniam stanowisko Płanety odnośnie alternatywnej ścieżki, którą roboczo określa mianem drogi „suchego wglądu”. Płaneta nie kwestionuje funkcjonowania tej ścieżki w naukach buddyjskich, dopuszczając możliwość jej lepszego dostosowania do pewnych osób o specyficznych uwarunkowaniach charakterologicznych. Istotnym punktem tego rozdziału jest próba wykazania przez Płanetę pokrewieństwa stanów i praktyk medytacyjnych określanych jako cztery dżhany (*jhāna*), pomność oddychania (*ānāpānassati*) oraz cztery tzw. brahmawihary (*brahmavihāra*). Te ostatnie autor oddaje jako „niebiańskie przebywania” i wiąże z wyzwoleniami serca (*cetovimutti*) opartymi o niebiańskie uczucia. Ze względu na ogólną niesystematyczność, niejednoznaczność, niejednorodność i niewyczerpujący charakter opisów zawartych w Nikajach takie przedsięwzięcie napotyka jednak na trudności. Mimo iż sam sympatyzuję z tą interpretacją, materiał źródłowy zebrany przez Płanetę w najlepszym wypadku pokazuje jej możliwość, ale nie dowodzi jej absolutnej poprawności. Niestety, tak wygląda sytuacja odnośnie wielu elementów doktryny zawartej w Nikajach. Wartościowe w takiej sytuacji staje się już zwrócenie uwagi na możliwość pewnej interpretacji i rozpatrzenie argumentów na jej rzecz oraz przeciwko niej i pod tym względem propozycja Płanety jest rzeczywiście wartościowa.

Z grupy argumentów które podaje na rzecz podobieństwa brahmawihar i dżhan, potencjalnie najbardziej przekonujące wydają mi się te, które opierają się na tekstach pokazujących obie te formy medytacji jako stany wolności od negatywnych czynników określanych mianem *nīvaraṇa*. Argument odwołujący się do *Anurudhha-suttī* (MN 127) wydaje mi się oparty na bardzo kruchych podstawach. Nie jestem też przekonany argumentacją wysuniętą przez Płanetę (s. 94), na rzecz twierdzenia, że „bezgraniczne wyzwolenia serca przez niebiańskie uczucia są wyższymi stanami medytacyjnymi niż cztery dżhany.” Bardzo nieliczne teksty, w których dżhany i brahmawihary występują razem i w których te drugie wymienione są po tych pierwszych, nie stwierdzają nigdzie, że kolejność ich zestawienia odpowiada ich stopniowi zaawansowania. Z drugiej strony, z bardzo dużej ilości tekstów wiemy, że przynajmniej czwarta dżhana reprezentuje najwyższy ze stanów medytacyjnych kluczowych dla zniszczenia tzw. wycieków (*āsava*). Być może rozwiązaniem kompromisowym byłoby uznanie, że ostatnie, najwyższe stadium brahmawihar czyli *appamāṇa cetosamādhī* jest tożsame ze stanem umysłu w stanie czwartej dżhany.

Brakowało mi trochę w tym rozdziale przedstawienia osobistej wizji autora odnośnie sposobu w jaki powinny być praktykowane brahmawihary, dżhany i pomność oddychania, oraz kwestii bardziej szczegółowych, np. jaka jest wzajemna relacja poszczególnych brahmawihar?



Jak np. praktykować muditę (*muditā*), i czemu jest ona tak bardzo pomijana w popularnych naukach medytacyjnych, podczas gdy metta (*mettā*) jest tak bardzo popularna? Warto może było w tym wyjątkowym wypadku jednak odnieść się do teorii medytacji obecnej w Wisuddhimagdze (*Visuddhimagga*), choćby nawet w celach polemicznych, ponieważ traktat Buddhaghosy oferuje bardzo jasną wizję poszczególnych brahmawihar i ich relacji do dżhan.

Rozdział trzeci poświęca Płaneta analizie poznawczych aspektów wyróżnionych wcześniej przez siebie „brahmiczno-niebiańskich” form medytacji. Jako ciekawą i wartościową znajduję interpretację zaczerpniętą od Ajahna Sony, zgodnie z którą stany określane mianem brahmawihar nie sprawiają, „że widzimy świat przez ‘różowe okulary’”, natomiast dopiero ich osiągnięcie zapewnia „zbalansowany ogląd rzeczywistości taką, jaka ona jest”, niedostępny w zwykłych stanach świadomości. Jest to zaskakująca perspektywa, ale możliwa do obrony. Płaneta stara się też w tym rozdziale uzasadnić swoje częste odwołania do interpretacji współczesnych nauczycieli takich jak Ajahn Sona czy Ajahn Brahm. Píše: „interpretacje współczesnych mnichów, nauczycieli o bardzo długim stażu praktyki, są istotne, ponieważ ktoś jak nie oni może bezpośrednio doświadczyć owych stanów i je opisać?” Choć samo to sformułowanie wydaje się uzasadnione, to powstaje w tym miejscu oczywiście metodologiczny problem kwestii wyboru konkretnych współczesnych mnichów, do których doświadczeń i interpretacji mamy się odwołać. Z samej rozprawy Płanety wynika bowiem, że w therawadzie mamy do czynienia z wielością podejść i mnogością bardzo doświadczonych i szanowanych przez swoich uczniów praktyków. Jakie kryterium pozwala więc nam w takiej sytuacji dokonać wyboru takich, a nie innych nauczycieli na których interpretacjach i doświadczeniach powinniśmy się oprzeć?

Ogólnie znajduję argumentację Płanety w rozdziale trzecim wartościową, wskazuje on też i analizuje wiele naprawdę ciekawych tekstów źródłowych. W jednym z podawanych przez niego argumentów uwidacznia się jednak pewien istotny problem, który jest przykładem wzmiankowanego przeze mnie w początkowej części tej recenzji przekraczania granicy pomiędzy perspektywą krytycznego historyka idei i egzegety. Oto bowiem analizując m.in *Samādhībhāvanā-suttę* (AN 4.41) i *Upakkilesa-suttę* (MN 128), Płaneta dochodzi do wniosku, że pojęcie wiedzy i wizji (*ñāṇadassana*), odnosi się do specyficznych („parapsychicznych” w określeniu autora) doświadczeń wizualnych świetlistości oraz istot i elementów pewnych sfer egzystencji niedostępnych zwykłemu zmysłowemu postrzeganiu. Następnie jednak odnosi się do *Upanisa-sutty* (choć w rzeczywistości, jak już zwróciłem na to uwagę, do *Cetanākaraṇīya-sutty*) gdzie jak słusznie zauważa „cała progresja od *samādhi* do przebudzenia również ma element posiadania wiedzy i wizji (*ñāṇadassana*).” Rzecz jednak w tym, że *Upanisa-sutta*



bardzo dokładnie definiuje pojęcie wiedzy i wizji na samym początku tego tekstu jako formę poznania odnoszącą się do poszczególnych pięciu skupisk (*khandha*), oraz ich pojawiania się i przemijania (*samudaya-atthaṅgama*). To właśnie taka wiedza i wizja ma prowadzić do wyczerpania wycieków (*āsava*), o czym mówi formuła: *evaṃ kho, bhikkhave, jānato evaṃ passato āsavānaṃ khayō hoti*. Według tekstu ma to następować poprzez następujące po sobie stadia rozczarowania (*nibbida*) i zaniku paśji (*virāga*). W innym miejscu tego tekstu, pojęcie wiedzy i wizji jest dodatkowo określone jako wiedza i wizja tego jak rzeczy mają się naprawdę (*yathābhūtañāṇadassana*), czyli poznawania rzeczywistości w jej prawdziwej postaci. Logiczne jest, że wiedza i wizja pojawiania się i przemijania skupisk, a więc ich nietrwałości może prowadzić do rozczarowania nimi i utraty w stosunku do nich paśji, co ostatecznie prowadzi do pełnej transformacji, czyli wyczerpania wycieków.

Natomiast taki rezultat nie jest przypisywany „parapsychicznej” wiedzy i wizji światła czy pewnych elementów sfery ponadmysłowej w *Samādhībhāvanā-sutcie* (AN 4.41) i *Upakkilesa-sutcie* (MN 128). Naturalny wniosek jaki płynie z tych rozważań, jest taki, że pojęcie wiedzy i wizji jest bardzo ogólne i nie zakłada jednej konkretnej treści tej formy poznania, jest ona bowiem różnie definiowana w zależności od konkretnego tekstu, w którym to pojęcie się pojawia. I tak, cały szereg tekstów (w tym MN 128) mówi o wiedzy i wizji, której treścią jest wgląd: „moje wyzwolenie umysłu jest niewzruszone, to są ostatnie narodziny, nie ma więcej ponownego stawania się” (*ñāṇaṅca pana me dassanaṃ udapādi, akuppā me cetovimutti. ayamantimā jāti, natthi dāni punabbhavo*). Z kolei *Saṅgāraṇa-sutta* (SN 46.55) mówi, że ktoś może w danym czasie nie wiedzieć i nie widzieć, „tak jak to naprawdę jest” jaki jest jego własny pożytek (*attathampi tasmim samaye yathābhūtaṃ na jānāti na passati*).

Wspominane przez mnie kluczowe rozróżnienie między postawą krytycznego historyka idei i egzegety zostało poczynione w ważnym artykule Alexandra Wynne’a *Text-critical History is not Exegesis*. Podejście egzegetyczne polega przede wszystkim na milejącym, ale w żaden sposób nieuzasadnionym przyjęciu założenia jednorodności doktrynalnej całego kanonu tekstów, co pozwala automatycznie przenosić wnioski i rozumienie uzyskane na podstawie analizy jednych tekstów na inne. Porównując to do kwestii bliżej nam znanych kulturowo, byłoby to jak odnoszenie określonego rozumienia pewnych pojęć osiągniętego wyłącznie poprzez analizę np. Listu Pawła do Efezjan do interpretacji Ewangelii Jana albo Marka. Tak postępują egzegeci biblijni reprezentujący np. pewne bezkrytyczne tradycje protestanckie albo ruch Badaczy Pisma Św. (świadków Jehowy), w przeciwieństwie do krytycznych akademickich badaczy Biblii. Perspektywa krytycznego historyka idei nie przyjmuje automatycznie założenia o jednorodności doktrynalnej danego



zbiorów tekstów czy też faktu ich natchnienia albo bycia rezultatem oświecenia, wiąże się natomiast ze świadomością wpływu jaki na ich powstanie mogły mieć zmienne uwarunkowania kulturowo-historyczne, widzi teksty jako wytwory ludzkie i w związku z tym zachowuje ostrożność odnośnie automatycznego przenoszenia rozumienia uzyskanego poprzez analizę jednych tekstów na inne. W analizowanym przez mnie przypadku, nieuzasadnione jest automatyczne przenoszenie uzyskanego na podstawie analizy *Samādhībhāvanā-suttī* (AN 4.41) i *Upakkilesa-suttī* (MN 128) rozumienia pojęcia wiedzy i wizji i jej treści do tekstów takich jak *Upanisa-sutta* czy *Cetanākaraṇīya-sutta*. Potrzebna jest większa ostrożność, świadomość ostatecznej niepewności formułowanych wniosków oraz dopuszczanie istnienia innych możliwości interpretacyjnych. Jest to jednak bardzo subtelna kwestia metodologiczna i łatwo jest na fali rozwijania własnego argumentu czy polemiki wpaść nieświadomie w pułapkę podejścia egzegetycznego – zdarzało mi się to nieraz samemu w przeszłości. Płaneta próbował wykazać wartość poznawczą, a w konsekwencji soteriologiczną, dżhan i brahmawihar m.in. poprzez pokazanie, że prowadzą do szczególnych „parapsychicznych” doświadczeń wizualnych. Jednak bardzo trudno jest uzasadnić, dlaczego takie doświadczenia miałyby mieć jakąkolwiek rolę transformacyjną, podczas gdy stosunkowo łatwo jest podobne uzasadnienie przedstawić dla np. wiedzy i wizji powstawania i giniecia skupisk.

Rozdział czwarty poświęcony jest analizie uprzednio wyróżnionych przez autora rozprawy czynników funkcjonalnych medytacji. Płaneta bardzo słusznie zauważa istnienie znaczących różnic pomiędzy sposobem współczesnego nauczania medytacji na Zachodzie, a jej miejscem w tekstach kanonu palijskiego therawady. W tym pierwszym ujęciu, medytacja ujmowana jest przede wszystkim jako praktyka formalna, z silnym naciskiem na „pomność” i skupienie i w izolacji od szerszego kontekstu życiowego. Tymczasem w Nikajach postęp medytacyjny związany jest przede wszystkim z utrzymywaniem określonej postawy etycznej, kultywacją na co dzień uczuć określonych przez Płanetę mianem „niebiańskich”, wygaszaniem stanów niewłaściwych poprzez ciągły wysiłek i refleksję towarzyszącą każdej formie zachowania: mentalnej, werbalnej i cielesnej, a nawet posiadaniem tzw. „dobrych przyjaciół”, czyli stwarzaniem korzystnego środowiska dla praktyki poprzez obracanie się w kręgu odpowiednio nastawionych osób. Nie są te tezy nowe, niemniej Płaneta przedstawia na ich poparcie własną, oryginalną argumentację. Autor poświęca dużo miejsca analizie *Mahācattārīsaka-suttī* (MN 117), na podstawie której proponuje podział na tzw. niebiański i transcendentny etap ścieżki. Płaneta ma świadomość istnienia krytycznych badań pokazujących względną późność tego tekstu i obecność w nim idei reprezentujących tzw.



abhidhammiczną fazę rozwoju doktryny buddyjskiej, zasadniczą odmienną od nauczania Nikajów. Moim zdaniem, wnioski płynące z *Mahācattārīsaka-suttī* nie są szczególnie przydatne dla rozumienia miejsca dżhan czy brahmawihar we wcześniejszych tekstach buddyjskich, problematyczne też jest wiązanie ich rozwoju z niższymi, „światowymi” (*lokiya*) aspektami ścieżki buddyjskiej przeciwstawianymi elementom przekraczającym świat (*lokuttara*). Na szczęście Płaneta dopuszcza też możliwość nieobecności wspomnianego powyżej podziału w najwcześniejszych tekstach buddyjskich i jak słusznie zauważa, w takiej perspektywie rola „niebiańskich” stanów umysłu na których się skupia, jest jeszcze bardziej znacząca. Ciekawym elementem rozdziału jest wyróżnienie trzech podejść do tzw. „stopniowej praktyki”; oprócz standardowego podejścia przeznaczonego dla mnichów, Płaneta wskazuje na podstawie analizy stosunkowo słabo znanych tekstów Nikajów dwa dodatkowe schematy stopniowej praktyki przeznaczone dla ludzi świeckich.

To czego mi trochę brakowało w rozdziałach poświęconych czynnikom poznawczym i funkcjonalnym medytacji, to wyjaśnienie bezpośredniego mechanizmu w jaki „niebiańskie” stany umysłu takie jak brahmawihary i dżhany mogą prowadzić do ostatecznej, nieodwracalnej transformacji psychologicznej będącej celem buddyzmu. Jest to sprawa dalece nieoczywista, a wśród współczesnych badaczy pojawiają się różne hipotezy na ten temat. Choć praca Płanety odnosi się w dokładny sposób do pewnych krytycznych prac współczesnych badaczy, jak Vettera czy moje, to bardzo przydatne mogłyby być w tym kontekście odwołania do *Absorption: Human Nature and Buddhist Liberation* Bronkhorsta, czy *Early Buddhist Meditation: The Four Jhānas as the Actualization of Insight* autorstwa Keren Arbel. Obie te pozycje oferują bardzo ciekawe hipotezy odnośnie do tego co Płaneta określa mianem poznawczej i funkcjonalnej roli medytacji buddyjskiej, a zwłaszcza dżhan (brahmawiharom nie poświęcają bardzo wiele miejsca). Dotyka to problemu trochę zbyt ograniczonej ilości krytycznych prac współczesnych badaczy, do których odnosi się Płaneta. Zwłaszcza ciekawa jest hipoteza Bronkhorsta, zgodnie z którą, doświadczenie przyjemności związanej z dżhanami (która w jego ujęciu wypływa z pochłonięcia nie nakierowanego na żaden przedmiot oraz głębokiej relaksacji ciała i zaniku jego napięcia) pozwala praktykującemu na głębokie, obejmujące jego podświadome tendencje, zrozumienie, że poszukiwanie przyjemności w pewnych stanach i przedmiotach zewnętrznych jest daremnym procesem, ponieważ prawdziwe jej źródło tkwi w określonym stanie ciała, który jest bezpośrednio dostępny tu i teraz. Arbel z kolei odwraca tradycyjny porządek i dowodzi, że dżhany nie tyle ułatwiają wystąpienie wglądu, ale zgodnie z tytułem jej pracy rozwijają się w jego wyniku. Przebywanie w stanie wyższych dżhan ma prowadzić do ustania tzw. utajonych tendencji (*anusaya*), tkwiących głęboko w naszej podświadomości i wikłających nas w



niekorzystne mechanizmy psychologiczne. Ze swojej strony poleciłbym zwrócenie uwagi na stosunkowo rzadko diskutowany fragment *Cūladukkhakkhandha-sutty* (MN 14), w którym Budda głosi, że dopiero po osiągnięciu uniesienia (*pīti*) i przyjemności (*sukha*), które są oddzielone od przyjemności zmysłowych (*kāma*) i niedobrych (*akusala*) stanów, nie miał już potrzeby powrotu (*āvattati*) do zmysłowości. To stwierdzenie wyraźnie sugeruje głęboko transformacyjną rolę doświadczenia wzniosłych pozytywnych uczuć związanych z dżhanami.

Rozdział piąty ma najbardziej polemiczny charakter ze wszystkich części rozprawy. Płaneta krytycznie odnosi się w nim do podejścia do medytacji obecnego w wybranych tradycjach tzw. „suchego wglądu” związanych głównie z bardzo popularnym współcześnie ruchem *wipassanā* (*vipassanā*). W rozdziale tym autor wykazuje się dobrym rozeznaniem odnośnie różnych współcześnie występujących form praktyki buddyzmu therawady i wprowadza pewne celne rozróżnienia i klasyfikacje. Warto zaznaczyć, że wiele z przedstawianych w ramach rozdziału informacji zostało zdobytych podczas osobistego zgłębiania i praktykowania form medytacji charakterystycznych dla danych odmian therawady przez autora. Za adekwatne i pomocne w celu odpowiedniego klasyfikowania form medytacji w obrębie współczesnej therawady uważam wprowadzenie i posługiwanie się przez Płanetę kategorią „aktywnego wglądu” i węższą od niej kategorią „suchego wglądu”, a więc praktyki zasadniczo ignorującej to, co określa on mianem „praktyki ukojenia i niebiańskich uczuć”. Nie mogę natomiast w pełni zgodzić się z obecnym na stronie 156 zakwalifikowaniem podejścia Ajahna Ñāṇamoli Thero jako po prostu radykalnej szkoły suchego wglądu. Sądzę, że taka klasyfikacja nie oddaje adekwatnie jej specyficznego charakteru i łączy ją w jedną grupę z podejściami Mahasiego, Sunluna i Goenki od których bardzo się różni. Jest ona w przeciwieństwie do wymienionych wyżej podejść oparta na Nikajach, a nie abhidhammie, podobnie do autora pracy ujmuje medytację jako ściśle związaną z określonym sposobem życia, a nie jako formalną medytację i nie neguje znaczenia dżhan, ujmując je jednak w specyficzny dla siebie sposób.

Płaneta poddaje krytycznej ocenie podejście do medytacji obecne w nauczaniu Goenki i Mahasiego. Odwołując się do prac innych badaczy (w tym Cousinsa i moich), podkreśla w istocie autorski, a w małej mierze oparty na suttach i tradycji charakter nauczanych w tych szkołach praktyk. Płaneta sugeruje, że choć te praktyki mogą być z powodzeniem praktykowane przez pewien typ mnichów, to mogą też mieć ze względu na swój charakter i intensywność wyjątkowo negatywny wpływ na zdrowie ludzi świeckich. Ciekawym i bardzo rzadko w sumie spotykanym we współczesnych pracach wnioskiem, do którego dochodzi Płaneta, jest to, że ludzie świeccy nie powinni być w zasadzie nauczani tego rodzaju intensywnych praktyk ani nawet uczestniczyć w tzw. odosobnieniach medytacyjnych, które są



przecież bardzo istotnym elementem kultury współczesnego buddyzmu. Zamiast tego sugeruje, że fundamentami praktyki świeckich winny być „zaznajamianie się z dhammą, refleksja nad nią, praktyka niekrzywdzenia, moralności i szczodrości, a także kultywacja harmonijnych relacji z odpowiednimi ludźmi”, a więc aspekty wyróżnionego przez niego „niebiańskiego” etapu ścieżki. Takie podejście Płanety z pewnością ma bardzo mocne podstawy w tekstach Nikajów, natomiast musi tutaj powrócić poruszone już wcześniej pytanie odnośnie tego, czy zasadnicza zmiana warunków życia jaka dokonała się w okresie oddzielającym nas od czasów Buddy nie uzasadnia potrzeby nowego przemyślenia kategorii mnicha i świeckiego oraz praktyk, którym mogą się oddawać? Znane są przecież przykłady współczesnych ludzi świeckich osiągających bardzo ciekawe efekty przy użyciu praktyk „suchego wglądu”. Silne zaangażowanie polemiczne Płanety prowadzi w pewnych nielicznych miejscach do sytuacji w których stosowany przez niego język staje się bardziej potoczny, a mniej akademicki (np. koniec strony 168 i początek strony 169).

Jako podsumowanie, mogę stwierdzić, że rozprawa Piotra Płanety wnosi wartościowy wkład w badania nad praktyczną filozofią buddyzmu therawady. Zawiera pewne ciekawe, dobrze uzasadnione tezy dotyczące centralnych problemów praktycznej ścieżki buddyzmu mające potencjalnie zastosowanie również w czasach współczesnych. Niestety, nie jest też wolna od pewnego rodzaju niedoskonałości i błędów, które jednak moim zdaniem nie przesłaniają i nie przekreślają pozytywnych aspektów tej pracy. Trzeba tutaj zaznaczyć, że ze względu na specyficzny charakter materiału źródłowego i jego wielką obszerność, pewnego rodzaju błędów trudno jest całkowicie uniknąć, zdarzały się one zarówno mi jak i doświadczonym i uznanym badaczom buddyzmu. Wydaje się natomiast, że wiele z popełnionych przez Płanetę drobnych błędów i niedociągnięć dałoby się stosunkowo łatwo wyeliminować przy zachowywaniu odpowiednio większej „pomności” i „właściwego wysiłku”, aby odwołać się do kategorii buddyjskich o których traktuje rozprawa. Mam nadzieję, że ta recenzja pomoże mu w jakimś stopniu uczynić swoją pracę lepszą na potrzeby jej ewentualnej przyszłej publikacji (niekoniecznie w wydawnictwie o charakterze akademickim), ponieważ z pewnością istnieje duże zainteresowanie i zapotrzebowanie na tego typu prace wśród określonego kręgu odbiorców, a sam Płaneta wyrobił już sobie swoją aktywnością wśród tych kręgów pewną pozycję i renomę. Ja sam przeczytałem pracę Płanety z zainteresowaniem, zasadniczo sympatyzując z jego podejściem i zgadzając się z wieloma głoszonych przez niego tezami oraz wzbogaciłem dzięki tej lekturze w pewnym stopniu swoją wiedzę na temat medytacji w buddyzmie therawady. W moim mniemaniu rozprawa ta stanowi oryginalne rozwiązanie problemu naukowego oraz wykazuje ogólną wiedzę teoretyczną Piotra Płanety w dyscyplinie filozofii, a także jego umiejętność samodzielnego prowadzenia pracy naukowej.



Dlatego też wnioskuję o dopuszczenie go do dalszych etapów postępowania w sprawie nadania stopnia doktora.

