

NA POGRANICZU ROZUMNEGO ŚWIATA. ANTYCZNA MYŚL  
SCEPTYCZNA (PIRRONIZM) I BUDDYJSKA (MADHJAMIKA)  
W PERSPEKTYWIE PORÓWNAWCZEJ

Wpływy idei Wschodu są widoczne w naszej kulturze od dawna. Wydaje się, że mity oraz legendy o bajecznych miastach i cywilizacji Orientu stanowiły inspirację nie tylko do podjęcia dalekomorskich wypraw i zdobywania niebotycznych fortun, ale też do wymiany poglądów. Trudno dziś wskazać czynnik umożliwiający łączność między kulturami świata greckiego i indyjskiego. Niektórzy badacze uważają, że istotną rolę odegrały: wspólne pochodzenie ludów indoeuropejskich zamieszkujących w czasach współczesnych Buddzie obszar od Morza Śródziemnego, poprzez Azję Mniejszą i Centralną, do wschodnich Indii, oraz ich migracje (np. na Bałkany, czy też z obecnej europejskiej Rosji i Ukrainy do Iranu i Indii<sup>1</sup>). Występowanie podobnych problemów filozoficznych, a także ich analogicznych rozwiązań zarówno w starożytnej Grecji, jak i w Indiach mogłoby też uzasadniać tezę o posiadaniu kategorii pojęciowych wspólnych wszystkim istotom rozumnym.

Czy rzeczywiście nie tylko wspólne pochodzenie, ale również geograficzna bliskość ludów pozwoliły na wzajemne kształtowanie lub przenikanie się idei? Historia ukazuje, że od czasów wypraw Aleksandra Wielkiego nauka Buddy zyskiwała coraz więcej zwolenników wśród

---

<sup>1</sup> A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław 2009, s. 12.

Greków, szczególnie na dworach władców, którzy rządili obszarami najdalej wysuniętymi na wschód. Studiując filozofię Wschodu i Zachodu, nietrudno zauważyć pewne podobieństwa między elementami starożytnych nauk Wschodu a niektórymi mądrościami greckimi np. w zagadnieniach celu praktyki filozoficznej, sposobów rozumienia szczęścia ludzkiego lub też udziału woli ludzkiej w kształtowaniu własnego istnienia.

Mając na uwadze powyższe, istotnym staje się pytanie, czy w starożytności rzeczywiście doszło do porozumienia w dziedzinie kultury i filozofii pomiędzy Indiami a Europą oraz czy filozofowie obu stron posługiwali się tymi samymi kategoriami pojęciowymi, niezależnymi od języków? Czy przekazali sobie określone pancywilizacyjne treści, idee i wartości? Badania poszukujące odpowiedzi na te pytania komplikują nie tylko trudności natury filologicznej – liczba i stan zachowanych do dzisiaj dzieł filozofii starogreckiej i staroindyjskiej oraz nierzetelność przekładów, ale też filozoficznej – późniejsze nałożenie się kategorii europejskiego dziedzictwa filozoficznego na znaczenia terminów sanskryckich i języka pali. Chodzi tu w głównej mierze o interpretacje dokonane przez europejskich filozofów (m.in. Hegla oraz Schopenhauera) oraz dalsze komentarze dzieł tych myślicieli<sup>2</sup>.

Już sam Arystoteles chciał się zapoznać z myślą Wschodu. Historycy wspominają o prośbie Stagiryty skierowanej do Aleksandra Wielkiego, by ten wysłał do Grecji jednego z gymnosofistów<sup>3</sup> celem odbycia z nim dialogu. Źródła podają, że prośba ta najprawdopodobniej nie została spełniona, aczkolwiek kronikarze kampanii Aleksandra (pseudo-Kalistenes i Plutarch) opisują spotkanie człowieka zwanego Wspaniałym z gym-

<sup>2</sup> W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008, s. 145–237.

<sup>3</sup> Równoznaczny termin indyjski to *śraman*. Oba pojęcia odnoszą się do osoby, która przyjmuje kontestatorską postawę filozoficzną, charakteryzującą się uprawianiem filozofii blisko związanej z życiem (w odróżnieniu od akademickiej), opartej na własnych doświadczeniach, i odrzucaniem wartości materialistycznych, jak też nieliczeniem się z opinią szerokich kręgów społecznych. W Indiach poglądy *śramanów* były głoszone w opozycji do braminizmu. Por. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, cz. 1: *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003, s. 117–121.

nosofistami<sup>4</sup>. Z tym zainteresowaniem „barbarzyńską filozofią” wiąże się pewna kontrowersja i spór dotyczący genezy filozofii greckiej. Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* twierdzi, że filozofia jest tylko grecka i nie pochodzi od barbarzyńców. Natomiast Herodot, Platon i Arystoteles podkreślają dług Greków wobec Orientu, równocześnie kładąc nacisk na niezależność myśli greckiej<sup>5</sup>. Na przestrzeni czasu pojawiły się w Grecji poglądy o rzekomym pochodzeniu filozofii właśnie ze świata Orientu. Teza ta była również głoszona przez aleksandryjskie sekty żydowskie i kapłanów egipskich, których celem miało być połączenie zasad myśli greckiej z ich doktrynami religijnymi<sup>6</sup>. Jednak pomimo pewnych zaczerpnięć ideowych, Grecy sami rozwijali i cały czas wzbogacali swoje systemy filozoficzne, tworząc własną specyfikę problemową, odmienną od indyjskiej.

Wiadomo też o bezpośrednich kontaktach sceptyków z joginami indyjskimi, co miało wpływ na program filozofii sceptycznej. Władysław Tatarkiewicz uważa, że na ukształtowanie poglądów Pirrona wpłynęły zarówno nauka Demokryta, jak i magowie, asceci oraz gymnosofisci indyjscy, z którymi się zetknął, biorąc udział w wyprawie Aleksandra Wielkiego do Azji<sup>7</sup>. Adam Krokiewicz podaje, że wielkie wrażenie wywarła na Pirronie niewzruszona postawa jogina indyjskiego palonego na stosie<sup>8</sup>. Grecki sceptyk był świadkiem tego, jak gymnosofista-jogin Kalanos, pożegnawszy się i odmówiwszy modlitwę, umarł w płomieniach. Taka śmierć będzie później w filozofii zachodniej wyrazem idei, że mędrzec jest w stanie wznieść się ponad wszelkie cierpienia i może być szczęśliwy nawet podczas męczarni<sup>9</sup>. Pirron i jego myśl stają się pewne-

<sup>4</sup> L. Sutin, *All is Change. The Two-Thousand-Year Journey of Buddhism to the West*, New York 2006, s. 7. Warto wspomnieć, że analogiczna do przytoczonej anegdoty o Arystotelesie pragnącym, aby przysłano mu gymnosofistę, jest opowieść o cesarzu Bindusarze, który wyraził życzenie posiadania na swoim dworze greckiego filozofa.

<sup>5</sup> W. Halbfass, *op. cit.*, s. 21–55.

<sup>6</sup> E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, t. 1, Darmstadt 1963, s. 20–21.

<sup>7</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 164.

<sup>8</sup> A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Warszawa 2002, s. 68–69.

<sup>9</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2004, s. 465.

go rodzaju łącznikami pomiędzy greckim sceptycyzmem a filozofią indyjską, choć dyskusyjne pozostaje, czy faktycznie grecki myśliciel poznał teoretyczne podstawy filozofii Hindusów<sup>10</sup>.

Terenem, na którym dochodziło do grecko-indyjskiej wymiany kulturowej, była Baktria (obecnie północnoafgańska prowincja Balch)<sup>11</sup>. Niektórzy autorzy twierdzą, że owa wymiana miała miejsce nie tylko w czasach państwa baktryjskiego i kampanii wojennej Aleksandra Wielkiego, ale także o wiele wcześniej. Ze strony indyjskiej istotne zdają się być dwa teksty etyczno-filozoficzne, mogące rzucać pewne światło na istnienie wzajemnego wpływu myśli buddystów z Azji i starożytnych Greków. Pierwszy z nich pochodzi z ok. III w. p.n.e. (w literaturze światowej znany jako *Orędzia króla Asioki*, w Polsce przetłumaczony przez Jadwigę Makowiecką w 1964 r.), a więc z czasów cesarza Asioki z indyjskiej dynastii Maurów. Tenże władca wysłał ponoć do ościennych krajów nauczycieli mających udzielić nauk buddyjskich hellenistycznym władcom i dotrzeć do samej Europy. *Orędzia...* miały służyć rozsławianiu idei buddyjskich w państwie. Tekst ten zawiera m.in. postulaty dotyczące moralnego postępowania, takie jak: powstrzymanie się od zabijania i stosowania przemocy wobec wszelkich żyjących istot, szanowanie rodziców, ludzi starszych, niewolników i służących, bycie szczodrym wobec ascetów i mędrców, przeciwdziałanie przywarom, takim jak zazdrość, popędliwość, niedbalstwo i lenistwo<sup>12</sup>. W 162 r. p.n.e. grecki król Menander dokonał podboju Indii. Z tamtych czasów zachował się tekst przedstawiający dysputy tego władcy z mnichem buddyjskim, Nagaseną (*Pytania króla Milindy*). Pismo to traktuje o problemach filozoficznych Greków w konfrontacji z myślą buddyjską. Odnotujmy jednak, że zdaniem niektórych badaczy na próżno można w nim szukać elementów filozofii helleńskiej. Struktura dialogu i argumentacji, jak też zawarte tam idee mają być typowo indyjskie<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> A. Kuzminski, *Pyrrhonism and Madhyamaka*, „Philosophy East and West” 2007, 57/4, s. 483; A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 68.

<sup>11</sup> P. Balcerowicz, *op. cit.*, s. 168.

<sup>12</sup> Por. *Orędzia Króla Asioki*, przeł. J. Makowiecka, Warszawa 1964, s. 18–24, 35–36.

<sup>13</sup> P. Balcerowicz, *op. cit.*, s. 169.

Podobieństwa między myślą grecką a buddyjską dotyczą w głównej mierze pojęć filozoficznych, elementów metafizyki klasycznej (tematyki dotyczącej statusu rzeczy, bytu oraz bytów myślanych), zagadnień związanych z krytycznymi próbami interpretacji przez pryzmat założeń nihilistycznych, problematyki bezpośredniego związku filozofii z doświadczeniem i stosunku do logiki.

Według autora tego tekstu ze wszystkich nurtów greckiej filozofii starożytnej najwięcej podobieństw do myśli buddyjskiej (głównie filozofii Nagardżuny) przejawia wczesny sceptycyzm (tzw. pirronizm), podsumowany przez lekarza i filozofa – Sekstusa Empiryka (sam Pirron, od którego pochodzi nazwa nurtu filozoficznego, nie pozostawił po sobie żadnych pism). Nauka sceptyczna była obiektem drwin, łatwo bowiem przypisać nihilistyczne konotacje postawie charakteryzującej się nierozwijaniem wiedzy, nieszukaniem kolejnych odpowiedzi na filozoficzne pytania. W taki sposób Arystoteles postrzegał sceptyków, których poglądy wydawały mu się mało sensowne i niespójne, a także nihilistyczne i negatywistyczne. Oskarżał ich o wykazywanie, że celem ludzkiego życia jest całkowite odrzucenie wiedzy<sup>14</sup>. Ten właśnie zarzut był wysuwany prawie zawsze przez filozofów-teoretyków wobec filozofów-kontestatorów, których myśl rozwijała się na podstawie doświadczeń życiowych, a nie tekstów, rozumowań dedukcyjnych i rozwiązań już istniejących w danej kulturze. Warto jednak zaznaczyć, że zdaniem sceptyków należy przyjmować jakieś założenia, gdyż tego wymaga praktyka życiowa<sup>15</sup>. Postawa sceptyczna zakłada zatem pewien rodzaj pragmatyzmu. Sceptycy głosili, że praktyka wymusza przyjęcie pewnych mniemań, rozumianych choćby jako hipotezy – powstrzymywanie się od akceptowania koncepcji i przypuszczeń nie oznaczało całkowitego ich odrzucenia. Zakładali, że praktyka życiowa jest weryfikatorem posiadanych przekonań, nie mogli jednak głosić poglądów o braku poznania – tego, że celem człowieka jest nic nie wiedzieć. Chcieli raczej zaznaczyć, że nie można traktować własnych mniemań i koncepcji jako

<sup>14</sup> A. Kuzminski, *op. cit.*, s. 485.

<sup>15</sup> L.P. Gerson, *Sceptycy antyczni*, [w:] *Encyklopedia filozofii*, t. 2, red. T. Honderich, przeł. J. Łoziński, Poznań 1999, s. 832–833.

dogmatów, ale podkreślali też, iż nie jest możliwe pozbycie się z własnej świadomości wszelkich sądów i myśli.

Zarzuty o nihilizm wysuwa się także wobec niektórych elementów filozofii buddyjskiej. W pewnej mierze konotacje nihilistyczne mogą dotyczyć filozoficznej szkoły madhjamika, należącej do Środkowej Drogi, której przedstawicielem jest filozof i tantryk Nagardżuna. Bywa, że przedstawia się filozofię madhjamików jako nihilistyczną – uznają oni bowiem, że rzeczy są niczym, a w konsekwencji, że w ogóle nie istnieją. Problem powstaje, gdy niepoprawnie i dosłownie pojmuje się zasady tej szkoły, która propagowała doktrynę dotyczącą pustki zjawisk. W literaturze światowej powstało nawet studium o nihilizmie buddyjskim<sup>16</sup>, które zdaje się być echem niepełnego rozumienia terminu „pustka” i związanych z nim nihilistycznych kontekstów. Pustka oznacza – w przypadku rzeczy – nieposiadanie własnej istoty. Termin ten dotyczy świata rzeczy, a także świadomości podmiotu – wskazuje bowiem na doświadczenie radości. Zdaniem Artura Przybysławskiego, analizującego poglądy buddyjskich filozofów, rozumienie pustki jako radości odnosi się do wewnętrznego doświadczenia jednostki ludzkiej, wolnego od dualizmu przedmiot–podmiot. Wspomniane doświadczenie pojawia się jako naturalna konsekwencja wytrwałej praktyki – jako bezczasowa świadomość (tyb. *ye shes*)<sup>17</sup>. Ma również swoisty wydźwięk etyczno-filozoficzny. Gdy bowiem zrozumie się już naturę zjawisk – które według madhjamików są puste i nie posiadają własnej istoty – nie pozostaje nic innego niż właśnie cieszenie się z tego stanu rzeczy (a nie odczuwanie smutku i nicości). Wracając jednak do rozumienia pustki jako nieposiadania własnej istoty przez rzeczy, warto podkreślić, że taki sposób rozumowania nie jest przeprowadzany w celu udowodnienia nicości, lecz wynika raczej z przyjmowania postawy pragmatycznej i stosowania dialektyki wobec oponenta (żywego lub fikcyjnego) przez poddawanie analizie własnej doktryny<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Por. C. Dragonetti, F. Tola, *On Voidness. A Study of Buddhism Nihilism*, Delhi 2002.

<sup>17</sup> A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia...*, *op. cit.*, s. 254–258.

<sup>18</sup> W przypadku madhjamików, gdy rozumowanie danego typu było przydatne do uzasadnienia punktu widzenia własnej doktryny, przyjmowano je bez zastrzeżeń. Natomiast gdy podważało jakiś inny punkt doktryny, stosowano zabieg wyłączenia, uzasadniając takie postępowanie zabiegami pozalogicznymi – tj. np. odrzucaniem wszystkich poglądów.

Powyższa pragmatyczna postawa i związane z nią zarzuty o nihilizm są także widoczne, gdy analizuje się sceptyczną filozofię życia. Działalność filozoficzna sceptyków nie zamykała się tylko w intelektualnych systemach myśli, ale posiadała zakotwiczenie w doświadczeniu. Rozwijanie systemów myśli, definiowanie – a więc aktywność sfery intelektualnej – nie były dla nich wystarczające w filozoficznym działaniu. Sceptyk był przede wszystkim badaczem, poszukiwaczem<sup>19</sup>. Najogólniej mówiąc, tzw. badanie sceptyczne nie polegało na rozwijaniu teorii, ale na unikaniu dogmatyzowania<sup>20</sup> i praktycznym, krytycznym sprawdzaniu<sup>21</sup>. Postawa ta wiązała się również z uzyskaniem pewnego rodzaju dystansu wobec koncepcji, co umożliwiało ich porównywanie, to znaczy dostrzeżenie, że mają wobec siebie równy status, są równosilne (*stan izostenii*). Jeśli dana koncepcja nie była potrzebna, w praktyce pozostawało cieszenie się spokojem (*ataraksja*), który powstaje w wyniku „zawieszenia” tychże koncepcji. Ów sceptyczny spokój może być rozumiany jako rodzaj niezależności, terapeutycznego wyzwolenia od koncepcji. Taką postawę ilustrują słowa Sekstusa, który w *Zarysach pirrońskich* pisze:

Powiadamy na razie, że celem sceptyka jest niezakłócony spokój wobec przypuszczeń, a wobec rzeczy mu narzuconych umiarkowane ich doznawanie. Zacząwszy bowiem filozofować, by osądzić wyobrażenia i uchwycić, które są prawdziwe, a które fałszywe, i tak zyskać spokój, utknął na równowadze sprzeczności, nie mogąc zaś jej rozsądzić, powstrzymał się od wyrokowania, a kiedy się powstrzymał, uzyskał zrzędzeniem losu niezakłócony spokój wobec przypuszczeń. Kto przypuszcza na przykład, że coś jest istotnie piękne, albo złe, ten się skazuje na ustawiczny zamęt. Nie mając mianowicie tego, co uważa za piękne,

Por. J. Chmielewski, *Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym*, „Studia Semiotyczne” 1981, nr 11, s. 58–59.

<sup>19</sup> Wyraz „sceptycyzm” pochodzi od greckiego *skeptesthai*, co oznacza `patrzeć, baczyć, badać’. Por. A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 15.

<sup>20</sup> Dogmatyzować, wedle sceptyków, to tyle, co zakładać rzeczywistość rzeczy, o której się rozprawia. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 2004, s. 15.

<sup>21</sup> Sekstus pisze w imieniu sceptyków: „[...] żyjemy więc bez żadnych przesądów dogmatycznych, ale – zważając na fenomeny i według życiowego doświadczenia, ponieważ nie możemy być zgoła nieczynni”. Por. Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 208.

sądzi, że trapi go rzeczywiste zło, i ugania się za rzeczami, jak mniema, dobrymi. A skoro je posiada, to popada w jeszcze większy zamęt, ponieważ się nierozumnie i niepomernie wynosi i z obawy przed przewrotem robi wszystko, byleby tylko nie utracić swoich dóbr domniemanych, na przykład, że coś jest istotnie piękne, albo złe, ten się skazuje na ustawiczny zamęt<sup>22</sup>.

Oba systemy filozoficzne – pirronizm i madhjamika – ze względu na swoją praktyczność, mają wymiar terapeutyczny dla jednostki. Jak wspomniano powyżej, zasadnicza wykładnia szkoły madhjamiki polegała na wskazaniu, czym jest ostateczna natura zjawisk<sup>23</sup>. Zdaniem filozofów reprezentujących tę szkołę, skrajne poglądy miały prowadzić do błędów poznawczych i rodzić cierpienie. Być może z tego powodu niektórzy badacze uważają, że metoda madhjamików ma charakter raczej terapeutyczny, a nie tylko filozoficzny<sup>24</sup>. Taka interpretacja zdaje się wiązać ze sferą buddyjskiej praktyki medytacyjnej. Współczesna psychologia, traktująca buddyzm jako system psychologiczny, zwraca uwagę na rolę praktyki medytacyjnej w terapii i podkreśla, że dopiero połączenie teorii z praktyką czyni z filozofii buddyjskiej niemalże naukowy system psychologiczny<sup>25</sup>.

Istotną obserwacją, jakiej dokonali sceptycy oraz buddyjscy filozofowie, jest to, że szczęścia nie można poszukiwać na drodze posiadania jakiegoś określonego poglądu. Sceptycy wykazywali, że dziedzina intelektualnych mniemań może znosić się sama, co oznaczało, że na drodze filozoficznej można kwestionować i odrzucać wcześniej wypracowane poglądy bez odnoszenia ich do praktyki życiowej. Dlatego też logika, a konkretnie dialektyka, nie dają szczęścia. Przekonany był o tym Pirron, który przyglądając się dysputom dialektyków, zarzucał im, że ich działanie nie prowadzi do ostatecznego poznania<sup>26</sup>. Te same narzędzia

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 204.

<sup>23</sup> W. Duch, *Madhjamika, nauka i natura rzeczywistości*, <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/04-Nieskonczonosc.pdf> [dostęp: 20.04.2011].

<sup>24</sup> K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 207 i nn.

<sup>25</sup> C.S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, przeł. J. Kowalczevska, J. Radzicki, Warszawa 2001, s. 403–429.

<sup>26</sup> A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 20.



logiczne mogą bowiem albo służyć rozwojowi i kumulacji wiedzy, albo prowadzić do absurdów. Sekstus Empiryk wielokrotnie udawał, że chęć uzyskania pewności co do jakiegoś mniemania czy koncepcji na drodze ich uzasadniania kończy się niepowodzeniem. W *Zarysach pirrońskich* podaje:

Jeżeli zaś przyznamy jakiemuś pogładowi pierwszeństwo przed innymi, to albo je przyznamy głośownie i bez dowodu, albo też na mocy dowodu. Aliści bez dowodu nie przyznamy niczego, jeżeli zaś na mocy dowodu, to dowód musi być prawdziwy. Na to jednak, że jest prawdziwy, nie będzie zgody, chyba że zostanie osądzony przy pomocy prawdziwego kryterium, a to znowu, że kryterium jest prawdziwe, wykazuje się przy pomocy osądzonego dowodu. Jeżeli zatem, by wykazać z jednej strony, że dowód, przyznający pierwszeństwo jakiemuś pogładowi, jest prawdziwy, musi być udowodnione jego kryterium, by zaś z drugiej strony kryterium zostało udowodnione, musi być osądzony jego dowód, to zaskakuje hamulec wzajemnej kołowaczyny, który nie puści wyводу ni kroku naprzód, gdyż dowód zawsze potrzebuje udowodnionego kryterium, a kryterium osądzonego dowodu<sup>27</sup>.

Te słowa wskazują na ograniczenia stosowania logiki, która zdaniem sceptyków nie pozwala na uzyskanie ostatecznych rozwiązań. Pokazują również, że nie uznawali oni uprawiania logiki i dialektyki za cel sam w sobie. Wyraźnie akcentowali zagadnienie doboru kryteriów w dowodzeniu oraz problem błędnego koła (ówcześnie nazywany problemem wzajemnej kołowaczyny dowodu i kryterium). Nie oznacza to, że sceptycy przyjmowali postawę antylogiczną czy alogiczną w uprawianiu filozofii. Co więcej, w ich rozumowaniach (podobnie jak w wywodach madhjamików) znajdujemy elementy stosowania praw logiki klasycznej, dla przykładu: prawa redukcji do absurdu, prawa odrywania lub prawa niesprzeczności. Podkreślali jednak, że problemy logiki, z którymi można się zetknąć, należałoby najpierw wyjaśnić, by móc korzystać z narzędzi logicznych w prowadzeniu sporów filozoficznych.

Istotna jest w tym kontekście uwaga na temat zachowań uczestników różnych dysput logicznych. Zarówno sceptycy, jak i madhjamikowie

<sup>27</sup> Sekstus Empiryk, *Zarysy...*, op. cit., s. 132.

zwracali uwagę na dumę i chępliwość tych, którzy metody logiczne stosują jako cel działań samych w sobie. Sekstus Empiryk pisze:

Najpierw więc zniesiona doszczętnie zostanie owa zarozumiała chępliwość dogmatyków, jeśli nie znajdzie się kanon, który by gwarantował prawdziwość rzeczy, albo też przeciwnie, nie zostaną przekonani uparci sceptycy, zuchwale poczynający sobie z powszechnym przeświadczeniem – o ile pojawi się coś takiego, co może nas doprowadzić do ujęcia prawdy<sup>28</sup>.

Warto dodać, że sceptyk Tymon w walce z dogmatykami wykorzystywał elementy satyry i ośmieszania (np. w swoim dziele *Szydy*). Zrekonstruowano sceny przedstawienia z *Szydów*, które obrazują bitwę filozofów-dogmatyków z antydogmatykami. Do walki w niej podburza bogini niezgody Eris, a zwycięsko z konfliktu wychodzi tylko Pirron, sceptyk. W innej scenie Zenon (dogmatyk) nie jest w stanie złowić siecią żadnej ryby. Ryby i sieć mają być metaforą logiki Zenona, a nieudane połowy – rezultatów jej stosowania.

Z kolei Nagardżuna stworzył cały traktat filozoficzny – *Vaidalyaparakarna* (tłumaczenie polskie: „Nagardżunowskie odrzucenie logiki”) wymierzony w wyniosłość pewnych filozofów materialistycznych, którzy za ostateczne narzędzie w dochodzeniu do prawdy uznali logikę. Sam Nagardżuna stosował metody i prawa logiki klasycznej w debatach, często nawet zajmował pozycję fikcyjnego oponenta<sup>29</sup>. Tak jak sceptycy używał prawa redukcji do absurdu<sup>30</sup>, pochodzącego z logiki klasycznej:

Jeżeli wszelkich rzeczy  
Samobyt w ogóle nie istnieje  
Twoje słowa także są samobytyu pozbawione  
I samobytyu odeprzeć nie są zdolne.

<sup>28</sup> *Idem, Przeciw logikom*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1970, s. 8.

<sup>29</sup> J. Chmielewski, *op. cit.*, s. 51–52.

<sup>30</sup> W *Przeciw logikom* Sekstus pisze: „Jeżeli bowiem wszystko jest fałszywe, fałszywe będzie i to, że wszystko jest fałszywe, skoro i to jest czymś z zakresu wszystkich rzeczy. A jeśli fałszywe jest to, że wszystko jest fałszywe, prawdziwe będzie sprzeczne z tym, że nie wszystko jest fałszywe. Jeśli więc wszystko jest fałszywe, to nie wszystko jest fałszywe”. Sekstus Empiryk, *Przeciw...*, *op. cit.*, s. 131.

Jeżeli zaś owe słowa posiadają samobyty,  
Twoja poprzednia teza zostaje naruszona.  
Skoro zachodzi taka niezgodność,  
Winienes wypowiedzieć specjalną rację<sup>31</sup>.

Oprócz różnych zapisów prawa redukcji do absurdu, Nagardżunowskie zastosowanie tej metody logiki klasycznej zawiera elementy metafizyki. Jak pokazuje Janusz Chmielewski, w powyższym sformułowaniu zasady *reductio ad absurdum* pojawia się termin „samobyty” (sansk. *svabhāva*, tyb. *ra'n-b'zin*). Dla madhjamików wyraz ten oznaczał byt sam w sobie, niczym nieuwarunkowany i niezmienny. Badacz zwraca więc uwagę na elementy metafizyki w rozumowaniu Nagardżuny, które dotyczą odmawiania wszystkim rzeczom substancjalnego istnienia samego w sobie, trwałego i niezmiennego. W tym kontekście pojawia się również sformułowanie przeciwne – „pozbawione samobyty”, które oznacza nieposiadanie wewnętrznej istoty rzeczy i wskazuje na pustość zjawisk. Spowodowało to szereg nieporozumień, gdyż niektórzy myśliciele posadzili madhjamików właśnie o wspomniany wyżej nihilizm<sup>32</sup>.

Istotna jest w tym miejscu również uwaga Richarda Robinsona odnośnie do posługiwania się logiką przez Nagardżunę. Twierdzi on, że filozof stosował w dyskusjach metody logiki w zależności od okoliczności zewnętrznych, osoby dysputanta, jego wiedzy teoretycznej i praktycznej oraz celu dyskusji<sup>33</sup>. W przypadku wyżej przytoczonego dzieła Nagardżuna zajmuje właśnie wspomnianą już postawę fikcyjnego oponenta. Warto też dodać, że badacz twórczości filozofa, Tirupattur Ramaseshayer Venkatachala Murti, podaje, że wykazywał on swoim oponentom popełnianie błędów logicznych, w tym błędu hipostazowania w udowadnianiu sposobu istnienia ruchu (chodzi o istnienie jego dwóch sprawców)<sup>34</sup>. Krzysztof Jakubczak dodaje, że metoda madhjamików, często stosowana nie wprost, polegała na wyciąganiu niepożądanych dla

<sup>31</sup> *Vigrahavajavartani*, przeł. J. Chmielewski, [za:] J. Chmielewski, *op. cit.*, s. 53.

<sup>32</sup> J. Chmielewski, *op. cit.*, s. 54.

<sup>33</sup> R. Robinson, *Some Logical Aspects of Nagarjuna System*, <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/richard2.htm> [dostęp: 25.06.2010].

<sup>34</sup> T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System*, New Delhi 1998, s. 183.

oponenta konsekwencji, co ukazywało jego niewiedzę. Każde twierdzenie zakładające jakieś realne istnienie rodziło bowiem nadmiar konsekwencji<sup>35</sup>, swoiste przepełnienie systemu – tworzenie coraz większej liczby konceptualnych bytów.

Elementów wspólnych dla filozofii greckiej i indyjskiej, interesujących i weryfikowalnych z punktu widzenia współczesnego badacza, należy szukać w tekstach źródłowych. Autor tego artykułu wybrał do porównania zagadnienia filozoficzne takie jak: przyczyna i skutek, czas, sens stosowania dialektyki, nietrwałość zjawisk i koncepcji oraz świadomość człowieka.

Sprzeczności, które ujawniają sceptycy i madhjamikowie, dotyczą relacji skutku i przyczyny – mówi się tutaj o wzajemnym „uwikłaniu”, czy też „zapośredniczeniu”. Tradycyjne rozumowanie przebiega w ten sposób, że bez skutku nie można wnosić o przyczynie oraz że każda przyczyna, z natury swojego pojęcia, musi zakładać skutek. Zarówno sceptycy, jak i filozofowie buddyjscy uznają jednak, że czasowa lokalizacja względem siebie przyczyny i skutku jest nie do pomyślenia, gdyż przyczyna nie może być zlokalizowana ani przed skutkiem, ani po nim, nie może też być z nim równoczesna<sup>36</sup>. W konsekwencji związek przyczynowy staje się absurdalny, skoro o przyczynie można wnosić *ex post*, wraz z pojawieniem się skutku. Stosownie do powyższego rozumowania Sekstus Empiryk podaje:

Przyczyna sprawia skutek albo już będąc rzeczywiście przyczyną, albo nie będąc jeszcze przyczyną. Lecz nie będąc nią, nie sprawia go żadną miarą; jeśli zaś ma nią być, to musi być wprawdzie rzeczywiście i wprawdzie stać się przyczyną, a potem dopiero sprowadzać skutek, bo przecież ma być on uskuteczniiony przez nią, będącą już przyczyną. Skoro jednak przyczyna jest wartością względną, i to ze względu na skutek, to jest rzeczą jasną, że nie może istnieć przed nim jako przyczyna. Nie może więc także będąca przyczyną przyczyna uskuteczniać tego, czego jest przyczyną<sup>37</sup>.

Nagardżuna natomiast twierdzi:

<sup>35</sup> K. Jakubczak, *op. cit.*, s. 207.

<sup>36</sup> A. Przybylski, *Buddyjska filozofia...*, *op. cit.*, s. 154.

<sup>37</sup> Sekstus Empiryk, *Zarysy...*, *op. cit.*, s. 129.

Jeśli istnieje skutek, istnieje przyczyna mająca ów skutek. Jeśli on nie istnieje, ona upodabnia się do nie-przyczyny. Byt nieistniejący i niebyt istniejący to sprzeczność. W trzech czasach przyczyna jest nie do przyjęcia. Jeśli istnieje skutek, to, czego jest on skutkiem, jest przyczyną. Jeśli skutek nie istnieje, tamta staje się podobna do czegoś, co nie jest przyczyną. Skutek, który ani nie jest bytem, ani nie jest niebytem, to sprzeczność. Byt i niebyt nie są czymś, co istnieje dokładnie jednocześnie<sup>38</sup>.

Oprócz podobieństwa w kwestii związku przyczynowo-skutkowego, pewne cechy wspólne myśli Sekstusa Empiryka i Nagardżuny można odnaleźć również w analizie pojęcia czasu. Zdaniem obu filozofów czas jako rzecz nie może istnieć, gdyż nie sposób go uchwycić. Rozumowanie takie prowadzi do paradoksów. Trwającej chwili nie można uchwycić z perspektywy żadnego z trzech czasów, czy to przyszłego (tego jeszcze nie ma), czy przeszłego (ten już był), czy też teraźniejszego (ten po prostu jest). W myśl powyższej dialektyki czasu teraźniejszego nie było i nie będzie. Zatem o czasie sensownie można mówić tylko z perspektywy momentów czasowych *t e r a z*. Co istotne, czas nie ma ani fizycznego, ani metafizycznego oparcia – nie można go jednoznacznie wskazać, wyróżnić spośród innych bytów i jest on zależny od podmiotu<sup>39</sup>.

Warto uczynić uwagę o celowości samej dialektyki zarówno Sekstusa Empiryka, jak i Nagardżuny. Jaki jest sens jej używania? Niektórzy badacze uważają, że ma ono wskazać na ograniczenia stosowalności języka. Analizując zagadnienia związane z istnieniem rzeczy u obydwu myślicieli, można dojść do wniosku, że problemy istotnie pojawiają się, gdy pragnie się wyróżnić i wskazać realne podmioty działania (np. ruchu, czasu, przyczynowości). Nie bez powodu literatura przedmiotu nazywa powyższe „łamigłówki” dialektycznymi. Nie chodzi tu jednak o wykazanie, jak jest naprawdę, lecz o zwrócenie uwagi na rozumowania absurdalne. W kontekście argumentacji Nagardżuny badacze jego systemu – Mark Siderits i J. Dervin O'Brien – piszą:

Atak nie jest przypuszczony na ruch *per se*, ale na pewną postawę dotyczącą języka, której podstawowe założenia będą przynosiły skutki

<sup>38</sup> A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia...*, *op. cit.*, s. 155.

<sup>39</sup> Por. *ibidem*, s. 118-139.

wszędzie tam, gdzie praktykowana jest bezkrytyczna metafizyka. [...] Założenie prostego izomorfizmu świata realnego i języka prowadzi do paradoksalnych konsekwencji<sup>40</sup>.

Zdaniem Krzysztofa Jakubczaka, referującego poglądy filozofów buddyjskich, problemy epistemologiczne są źródłem cierpienia i samsary oraz pogłębiają językową dychotomizację, polegającą na przyjęciu błędnego założenia o jedności słowa i świata<sup>41</sup>. Świadomość ludzka ma bowiem tendencję reifikującą, a istnienie rzeczy bierze za substancjalne. Błędnie przyjmuje, że wszystkie jej wytwory i zjawiska (które sama tworzy i interpretuje również dzięki danym pochodzącym ze zmysłów) mają swój obiektywny odpowiednik w realnie istniejącym świecie. Zakłada podział pomiędzy sobą a swoimi wytworami, konceptualizuje i nazywa zjawiska. Według buddyjskich filozofów, dualne postrzeganie jest błędem świadomości w tym sensie, że brak koherencji pomiędzy zjawiskami a realnym światem prowadzi do cierpienia i braku satysfakcji. Z tego również powodu wspomniana wyżej pustka nie jest wariantem egzystencji, ale odgrywa funkcję wyzwalającą z ontologizującego wpływu języka, który jest rozumiany jako domena wszelkich koncepcji; pustka ma niejako wytrącać świadomość z substancjalnego postrzegania<sup>42</sup>.

Warto również zauważyć, że obu filozofiom wspólna jest postawa unikania skrajnych stanowisk w wypowiedaniu sądów o rzeczach, opowiadaniu się za istnieniem czy też w wykazywaniu nieistnienia danego zjawiska. Madhjamika często jest nazywana „rodzajem globalnego sceptycyzmu”<sup>43</sup>, w sensie całkowitego wyrzeczenia się prawd absolutnych. Istotna wydaje się tu myśl Nagardżuny, wedle którego konsekwencją zaakceptowania poglądu stwierdzającego istnienie rzeczy (na przykład, że byty są substancjami mającymi trwały charakter) nie może być obalenie argumentu o dynamiczności i zmienności zjawisk. Powoduje to bowiem

<sup>40</sup> M. Siderits, J.D. O'Brien, *Zeno and Nagarjuna on Motion*, „Philosophy East and West” 1976, 26/3, s. 294 [tłumaczenie własne – M.R.].

<sup>41</sup> K. Jakubczak, *op. cit.*, s. 207.

<sup>42</sup> Por. P. Żywiczyński, *Buddhism and Meaning: Comparative Assesment of Buddhist Views on Cognition, Meaning and Language*, Toruń 2004, s. 162–164.

<sup>43</sup> D. Arnold, *Buddhist, Brahmins and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York 2005, s. 211.

uwikłanie w te same problemy uzasadniania, o których wspominają sceptycy. Nagardżuna w sprawie posiadania poglądów pisze:

Twierdzić: „to jest” jest chwyceniem w trwałość.

Twierdzić: „to nie jest” to przyjmowanie nihilizmu.

Dlatego mędrzec

Nie mówi „istnieje” lub „nie istnieje”<sup>44</sup>.

Buddyjski filozof zwraca uwagę, że konstytuowanie danej rzeczywistości (przez twierdzenie o istnieniu rzeczy) lub jej negowanie jest bezsensowne. Mądrą i dobrą postawą filozoficzną jest niezajmowanie skrajnych stanowisk – dlatego mędrzec nie wydaje sądów potwierdzających lub negujących istnienie. Owo Nagardżunowskie „chwytanie w trwałość” lub inaczej „łgnięcie” czy „przywiązanie”<sup>45</sup> – czyli stwierdzanie istnienia lub nieistnienia – utrzymuje człowieka w błędzie. Wydaje się, że Nagardżuna chce wskazać na pewien paradoks ludzkiego poznania. Jak pokazuje, z jednej strony pojęcia oraz schematy koncepcyjne mają relatywny charakter – są zależne od świadomości poznającego, z drugiej strony rzeczywistość, po ustanowieniu przez ludzką świadomość, wymyka się określaniu przez język. Okazuje się zatem, że wszystkie zjawiska – podobnie jak koncepcje, uczucia, mniemania i poglądy – są przemijające. Tak jak rzeczy nie są trwałymi substancjami, tak koncepcje nie są ostatecznymi prawdami i cechują się zmiennością. Podobną intuicję przejawiali sceptycy. Jesteśmy w stanie wiedzieć o zjawisku, że jako się jawi i istnieje, jednakże wykazywanie ostatecznego sposobu istnienia prowadzi donikąd. Poglądy na dane zjawiska są zmienne, jawią się one bowiem różnie, w zależności od stanu podmiotu poznającego, dlatego też jeśli w danej chwili nie ma potrzeby zastosowania „mniemania” w praktyce, warto je zawiesić, by uzyskać spokój.

Zarówno sceptycy, jak i filozofowie buddyjscy poświęcają dużo uwagi świadomości człowieka. Spokój sceptyków (gr. *ataraxia*) to stan umysłu po

<sup>44</sup> *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, przeł. J.L. Garfield, New York – Oxford 1995, s. 40 [tłumaczenie własne – M.R.].

<sup>45</sup> Badacz wpływu buddyzmu na nauki sceptyków A. Kuzminski podaje, że pojęcie „dogmat” w filozofii sceptyków znaczy tyle samo co buddyjskie „przywiązanie” i „łgnięcie”. Por. A. Kuzminski, *op. cit.*, s. 497.

zawieszeniu mniemań i koncepcji. W wybranej perspektywie poznawczej ważne mogą być produkty poznającej świat świadomości ludzkiej, np. koncepcje i mniemania, lub ten, kto je tworzy. Zarówno buddyjska, jak i sceptyczna perspektywa są zorientowane w głąb podmiotu. Zainteresowanie świadomością podmiotu jest niezwykle charakterystyczne dla filozofów buddyjskich, ponieważ każda istota może rozpoznać stan buddy (oświecenia). Rozpoznanie umysłu – ostatecznej rzeczywistości poza koncepcjami, poza orzekaniem istnienia czy nieistnienia, poza różnymi ograniczonymi czasowo poglądami – jest definiowane jako stan wszechwiedzy (oświecenie, nirwana). Stwierdzenie, że wszystko jest umysłem, absolutem, rzeczywistością ostateczną oznacza, iż nic nie jest realne, nie ma ustalonego charakteru, jest w procesie tworzenia i „właśnie dlatego rzeczy są pozbawione cech istniejących”<sup>46</sup>. Podobny pogląd co do natury rzeczy głosili sceptycy w kwestii nieoceniania i założenia o nierealności rzeczy<sup>47</sup>.

Podsumowując, z powyższego porównawczego przedstawienia wybranych wątków myśli sceptycznej i buddyjskiej można wywnioskować, po pierwsze, że problemy filozoficzne obu tych nurtów wydają się być podobne, jednak mają własną specyfikę związaną z odmiennymi kulturowo systemami myśli. Po drugie, posługiwanie się narzędziami logicznymi czy sposobami argumentacji wykazuje wiele zbieżności, z tą różnicą, że w filozofii buddyjskiej stosowanie rozumowań logicznych dotyczy w głównej mierze uzasadniania doktryn religijnych. Po trzecie, w obu systemach proponuje się podobną postawę życiową, gdyż w filozoficznej aktywności zwraca się uwagę na elementy praktycyzmu i terapeutycznej stosowalności twierdzeń. Kładzie się również nacisk na kategorię powątpiewania w refleksji filozoficznej.

<sup>46</sup> A. Przybyśławski, *Czy buddysta może wykąpać się w rzece? Buddyzm i początki kultury europejskiej*, [w:] *Forma i Pustka. Od buddyzmu do nauki i z powrotem*, red. A. Przybyśławski, Opole 2005, s. 43.

<sup>47</sup> Por. A. Kuzmiski, *op. cit.*, s. 499; A. Przybyśławski, *Buddyjska filozofia...*, *op. cit.*, s. 75–91.



**Bibliografia**

- Arnold D., *Buddhist, Brahmins and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York 2005.
- Balcerowicz P., *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, cz. 1: Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody, Warszawa 2003.
- Chmielewski J., *Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym*, „Studia Semiotyczne” 1981, nr 11.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 2004.
- Dragonetti C., Tola F., *On Voidness. A Study of Buddhism Nihilism*, Delhi 2002.
- Gerson L.P., *Sceptycy antyczni*, [w:] *Encyklopedia filozofii*, t. 2, red. T. Honderich, przeł. J. Łoziński, Poznań 1999.
- Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.
- Hall S.C., Lindzey G., *Teorie osobowości*, przeł. J. Kowalczevska, J. Radzicki, Warszawa 2001.
- Jakubczak K., *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Warszawa 2002.
- Kuzminski A., *Pyrrhonism and Madhyamaka*, „Philosophy East and West” 2007, 57/4.
- Murti T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism. A study of the Madhyamika System*, New Delhi 1998.
- Orędzia Króla Asioki*, przeł. J. Makowiecka, Warszawa 1964.
- Przybysławski A., *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław 2009.
- Przybysławski A., *Czy buddysta może wykąpać się w rzece? Buddyzm i początki kultury europejskiej*, [w:] *Forma i Pustka. Od buddyzmu do nauki i z powrotem*, red. A. Przybysławski, Opole 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2004.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1970.
- Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.

Siderits M., O'Brien J. D., *Zeno and Nagarjuna on Motion*, „Philosophy East and West” 1976, 26/3.

Sutin L., *All is Change. The Two-Thousand-Year Journey of Buddhism to the West*, New York 2006.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005.

*The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyama-kakarika*, przeł. J.L. Garfield, New York – Oxford 1995.

Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, t. 1, Darmstadt 1963.

Żywczyński P., *Buddhism and Meaning: Comparative Assessments of Buddhist Views on Cognition, Meaning and Language*, Toruń 2004.

Źródła internetowe:

Duch W., *Madhyamika, nauka i natura rzeczywistości*, <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/04-Nieskonczonosc.pdf> [dostęp: 20.04.2011].

Robinson H.R., *Some Logical Aspects of Nagarjuna System*, <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/richard2.htm> [dostęp: 25.06.2010].

## ABSTRACT

### AT THE MARGIN OF THE RATIONAL WORLD: ANCIENT SKEPTICISM (PYRRHONISM) AND BUDDHIST THOUGHT (MADHYAMIKA) FROM THE COMPARATIVE PERSPECTIVE

This paper discusses ancient philosophy from the comparative point of view taking into account the Buddhist thought and ancient skepticism. It interrogates whether there was a real mutual understanding between India and Europe in the sphere of culture and philosophy; whether the philosophers from both areas used the same conceptual and philosophical categories that would be independent from language differences; whether they transmitted certain universal content, laws, ideas and value systems. The comparative analysis is done from the philosophical and historical perspective. Historical investigation is undertaken for the sake of the description of the existing Greco-Indian contacts. Philosophical

investigation is related mainly to the discussion of conceptual issues, including the criticism of the philosophical systems accused of nihilism; the direct ties between philosophy and life experience (philosophy of life) and its relationship to logic and dialectics. The article proves that the philosophical issues are similar in their epistemological assumptions, but they have their own characteristics and position in the two culturally different systems of thought. The conclusion is that logic and methods of reasoning seem to be protological to the European standards of logic, whereas in the Buddhist philosophy the use of logical reasoning was related to the justification of the religious doctrine, not only to logic itself. In addition, it is noted that there existed a certain shared pragmatic perspective visible in the philosophical activity dominated by practicalism and a therapeutic use of concepts related to a particular attitude to life.

**Maciej Raniczkowski** – doktorant w Instytucie Filozofii na Wydziale Historyczno-Pedagogicznym Uniwersytetu Opolskiego. Autor pracy magisterskiej pod tytułem *Filozoficzne podstawy etyki buddyjskiej w buddyzmie mahajana*. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół etyki życia gospodarczego, logiki buddyjskiej oraz filozofii komparatystycznej (myśl Wschodu i Zachodu). Jest współredaktorem książki *Buddyzm w zachodnim kręgu kulturowym. Teoria, praktyka, interpretacje*.