



## Buddyzm jako lekarstwo na kryzys

(Recenzja: John Crook, *Kryzys światowy a humanizm buddyjski. Ostateczna rozgrywka: upadek albo odnowa cywilizacji*, tłum. P. Listwan, Warszawa 2014)

Stanisław Obirek

Ośrodek Studiów Amerykańskich

Uniwersytet Warszawski

Nie dla wszystkich buddyzm jest ważną propozycją duchową. Sądzę, że w krajach tradycyjnie chrześcijańskich przeważa niechęć i lęk przed nim. Charakterystyczna jest opinia Jana Pawła II, który w opublikowanym w 1994 roku wywiadzie *Przekroczyć próg nadziei*, tak się o tej religii wyraził: „soteriologia buddyzmu stanowi poniekąd odwrotność tego, co jest istotne dla chrześcijaństwa”. I by nie było wątpliwości, co myśli o przesłaniu Buddy, dodał: „Buddyzm jest w znacznej mierze systemem »ateistycznym«”<sup>1</sup>. Sądzę, że podziela tę opinię większość polskich katolików, którzy zetknęli się z buddyzmem, czytając o nim właśnie w książce papieża.

Tymczasem z tekstów buddyjskich, a zwłaszcza z komentarzy samych buddystów, możemy się dowiedzieć, że po pierwsze, jest to religia znacznie starsza od chrześcijaństwa i raczej polemiką z tą religią niezainteresowana z oczywistych powodów. Dzisiaj jest natomiast coraz częściej postrzegana jako atrakcyjna alternatywa dla chrześcijaństwa, zwłaszcza w jego instytucjonalnych przejawach. Również coraz częściej można się spotkać z przekonaniem, że buddyzm może być prawdziwym lekarstwem na bolączki współczesności, a więc nie tylko jest postrzegany jako bardziej przekonujący system wierzeń religijnych, ale wręcz jako odpowiedź na wyzwania, jakie przynosi nowoczesna i ponowoczesna kultura zachodnia. Nawet jeśli się tego przekonania nie podziela, to sądzą, że warto je poznać. Pierwszą próbą zapoznania szerszego kręgu odbiorców ze światem buddyzmu było wydanie w 1987 roku antologii *Buddyzm* w opracowaniu Jacka Sieradzana, pomyślanej jako podręcznik religioznawstwa dla szkół średnich<sup>2</sup>. Zmiana systemowa, która nastąpiła w Polsce

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 77 i 78.

<sup>2</sup> *Buddyzm*, oprac. Jacek Sieradzan i in., Kraków 1987.

dwa lata później i zamiast planowanego religioznawstwa wprowadziła do szkół katechezę katolicką, sprawiła jednak, że pozostał on praktycznie bez echa. Nieocenione zasługi dla popularyzacji buddyjskich tekstów źródłowych ma Ireneusz Kania, który przetłumaczył sporządzone przez siebie wypisy tekstów starobuddyjskich *Muttavali*, ważny tekst hagiografii buddyjskiej *Opowieść o życiu Milarepy* i *Tybetańską Księgę Umarłych*. Każda z tych książek została poprzedzona przez tłumacza istotnym wstępem wprowadzającym w ciągle przecież egzotyczny świat buddyjskich wyobrażeń<sup>3</sup>. Dopełnieniem tych translatorskich dokonań Kani jest wybór jego eseistyki *Ścieżka nocy*, z której buddyzm wyłania się jako ważny komponent kultury europejskiej<sup>4</sup>. Ostatnio zostało też wznowione piękne tłumaczenie Stanisława F. Michalskiego fragmentu podstawowego tekstu buddyjskiego *Dammaadam, czyli ścieżka prawdy*, zawierającego kluczowe tezy<sup>5</sup>. Dokonania Kani są tym ważniejsze, że ciągle brak tłumaczeń klasycznych opracowań Richarda Gombricha<sup>6</sup> czy Jaya Garfielda<sup>7</sup>. Cieszy tłumaczenie monografii Hermanna Oldenberga<sup>8</sup>, która chociaż została opublikowana w 1881 roku, nadal zachowuje swoją wartość. Z polskich opracowań trzeba odnotować historię buddyzmu w Indiach pióra Marka Mejora i ostatnie udane próby przybliżenia buddyzmu i jego związków ze stoicyzmem podjęte przez Marcina Fabjańskiego<sup>9</sup>. Warto też odnotować małą książeczkę Juliana Riesa *Buddyzm*, wydaną przez krakowskich jezuitów, którzy zresztą szczególnie zasłużyli się w popularyzacji religii niechrześcijańskich<sup>10</sup>.

Właśnie w tym kontekście pojawiło się polskie tłumaczenie książki Johna Crooka, *Kryzys światowy a humanizm buddyjski. Ostateczna rozgrywka: upadek albo odnowa cywilizacji*, która ma szczególny charakter na tle dotychczasowej literatury przedmiotu<sup>11</sup>.

Opasły tom Crooka składa się z czterech części, z których każda jest właściwie osobną całością. Swoistą klamrą spajającą jest teza znanego etologa holenderskiego Niko Tinbergena, którego słowa z opublikowanego w roku 1976 eseju *Ethology in the changing Word* można traktować jako motto całej publikacji: „Jestem przekonany, że nasz gatunek, mimo wszystkich swoich osiągnięć kulturalnych, wszedł obecnie w etap, na którym rozmaite niebezpieczne presje mogą przeważać nad wszelkimi korzyściami, jakie do tej pory wynikły z jego ewolucji kulturowej. Wkraczamy

<sup>3</sup> *Muttavali. Księga wypisów starobuddyjskich*, tłum. I. Kania, Kraków 1999; *Opowieść o życiu Milarepy. Czcigodnego, wielkiego i potężnego jogina albo drogowszak wyzwolenia i wszechwiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1996; *Tybetańska Księga Umarłych*, tłum. I. Kania, Kraków 2001.

<sup>4</sup> I. Kania, *Ścieżka nocy*, Kraków 2001.

<sup>5</sup> *Dammaadam, czyli ścieżka prawdy*, tłum. S.F. Michalski, Wrocław 1996.

<sup>6</sup> R. Gombrich, *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London 1988; *idem, How Buddhism Began. The conditioned genesis of the early teaching*, London 2006.

<sup>7</sup> J.L. Garfield, *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford 2002.

<sup>8</sup> Hermann Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

<sup>9</sup> M. Fabjański, *Stoicyzm uliczny. Jak oswajać trudne sytuacje*, Warszawa 2010; *idem, Zaufaj życiu. Nie zakochuj się w przelatującym wróblu*, Warszawa 2014.

<sup>10</sup> J. Ries, *Buddyzm*, tłum. K. Stopa, Kraków, Poznań 2001.

<sup>11</sup> J. Crook, *Kryzys światowy a humanizm buddyjski. Ostateczna rozgrywka: upadek albo odnowa cywilizacji*, tłum. P. Listwan, Warszawa 2014.

w okres wielkiego, o ile nie największego w dziejach zaburzenia ciągłości naszego rozwoju”<sup>12</sup>. Zacytowane na początku książki, wrócą w jej końcowych rozdziałach. W pierwszych rozważaniach autor zastanawia się nad aktualnością myśli Buddy, w części drugiej kreśli jej podstawowe przesłanie. W trzeciej, w formie swoistej *science fiction* (Budda przybywa do dzisiejszego Londynu i poznaje ludzi oraz idee, jakimi żyją) mamy do czynienia ze swoistą konfrontacją nauki Buddy z dzisiejszą wiedzą. Z tej konfrontacji, jak się łatwo przekonać, Budda wychodzi obronną ręką. W czwartej i ostatniej części John Crook daje nie tylko własną wykładnię nauki buddyjskiej, ale pokazuje jej aktualność i wręcz nieodzowność jako remedium na bolączki dzisiejszego świata. Książka jest również ważna z tego powodu, że stanowi zaproszenie do lektury innych autorów, którzy stanowią swoiste tło dla prezentowanych poglądów. Na pewno jest to wykład spójny, czy w szczegółach przekonujący – to inna sprawa. Niewątpliwie dobór autorów wyznaczył również bieg myśli; do ważniejszych należy zaliczyć Josepha Stiglitz’a i jego krytyczne analizy globalizacji ekonomicznej<sup>13</sup>, Davida Harleya i jego wskazania na dwuznaczność związków ekonomii z etyką w okresie ponowoczesności<sup>14</sup>. W analizie bardziej szczegółowych zagadnień, takich jak dojmujące poczucie braku otwierające na transcendencję, pomocne były książki Davida Loya<sup>15</sup>. Przeświadczenie o etycznym upadku cywilizacji zachodniej Crook czerpie głównie z ustaleń Leslieego Lipsona<sup>16</sup>, ewolucyjny charakter moralności i religii zawdzięcza zaś Donaldowi M. Broomowi<sup>17</sup>. Filozoficznym przewodnikiem są książki Anthony’ego Clifforda Graylinga, któremu szczególnie bliska jest filozofia Ludwiga Wittgensteina<sup>18</sup>. Z filozofów francuskich wspomniani zostają incydentalnie Jacques Derrida i Michel Foucault. Brak odniesień do współczesnej myśli niemieckiej, o polskiej nie wspominając. Zaskakuje zwłaszcza brak Zygmunta Baumana, którego pojęcie płynności szczególnie współgra z myślą buddyjskiego wglądu w przygodność bytu, czy Leszka Kołakowskiego, któremu wydaje się bliskie pojęcie braku, o którym pisze David Loy. Zupełnie pominięty jest tak intensywnie rozwijany przez katolickich teologów dialog międzyreligijny, by wspomnieć znanego również w Polsce Jacques’a Dupuis<sup>19</sup>, wykładowcę z Harvard University Francisa X. Clooneya, który wypracował oryginalną koncepcję teologii porównawczej, odwołującej się do głębi doświadczenia religijnego<sup>20</sup>, czy szczególnie ciekawego, pochodzącego z Wietnamu Petera Phana<sup>21</sup>. Ten ostatni w wygłoszonym w 2014 roku w Fordham University referacie *Duchowy i religijny: wieloreligijna tożsamość dla poszukują-*

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>13</sup> J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, tłum. H. Simbierowicz, Warszawa 2005.

<sup>14</sup> D. Havey, *The Conditio of Postmodernisty. En Enquiry into the Origins of Cultural Change*, London 1990.

<sup>15</sup> D.L. Loy, *A Buddhist History of the West, Studies in Lack*, New York 2002.

<sup>16</sup> L. Lipson, *The Ethical Crisis of Civilization. Moral Meltdown or Advance*, London 1993.

<sup>17</sup> D. M. Broom, *The Evolution of Morality and Religion*, Cambridge 2003.

<sup>18</sup> A.C. Grayling, *Wittgenstein. A Very Short Introduction*, Oxford 2001.

<sup>19</sup> J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.

<sup>20</sup> F.X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010.

<sup>21</sup> P.C. Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, New York 2004.

cych przypomniał teologa tegoż uniwersytetu, który już w latach dziewięćdziesiątych XX wieku pisał o „drugim okresie osiowym” w nawiązaniu do znanej koncepcji czasu osiowego Karla Jaspersa, do której zresztą Crook również wielokrotnie się odnosi<sup>22</sup>. Jest to o tyle istotne, że teologowie katolicycy na pewno znaleźliby wspólny język w wielu kwestiach poruszanych w tomie *Kryzys światowy a humanizm buddyjski*. Tym bardziej mile zaskakuje nazwisko Michaiła Bachtina i jego koncepcja dialogu<sup>23</sup>, pojawiające się ze względu na podejmowany w różnych miejscach książki problem dialogu. Jest to jednak wyjątek. John Crook wyraźnie nie jest zainteresowany ogromną literaturą dialogu międzyreligijnego, w tym dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem. Jego książka razi więc jednostronnym ujęciem i nazbyt schematycznym przedstawieniem innych religii, zwłaszcza chrześcijaństwa i islamu.

W każdym razie jest to nie tylko całościowe wprowadzenie w myśl buddyjską, ale i przenikliwa diagnoza ponowoczesności. Na pewno, przynajmniej dla mnie, jedną z najważniejszych tez Crooka jest stwierdzenie, że buddyzm należy raczej traktować jako system przeświadczeń naukowych, a nie jako system religijny. Ta teza jest nie tylko wielokrotnie przywoływana, ale i przekonująco zilustrowana i o tyle ciekawa, że pozwala autorowi dość bezceremonialnie ustosunkować się do innych religii, które są – właściwie bez żadnych wyjątków – odrzucane i bezlitośnie krytykowane. Dotyczy to szczególnie trzech religii odwołujących się do Księgi, a więc judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. John Crook odwołuje się przede wszystkim do historycznych nadużyć, do jakich dochodziło w imię tych wyznań. Nie zamyka jednak oczu na obecny w nich potencjał pozytywny i dialogiczny i tak naprawdę jego krytyka jest wołaniem o odkrycie tego właśnie dialogicznego wymiaru religii. W moim przekonaniu ten wątek warto rozwinąć i wskazać, że autor omawianej książki nie jest odosobniony. Wprost przeciwnie, to właśnie rozpoczęty w XX wieku dialog międzyreligijny stanowi szansę dla ludzkości w XXI wieku.

A oto niektóre z wyrażonych w książce opinii. Dzisiaj znaleźliśmy się w nowej epoce: „Wydaje się, że wychodzimy już poza »postmodernizm«, który nastał po załamaniu się materialistycznego założenia postępu, wynikającego z kartezjańskiego założenia odrębności umysłu od natury, które pozwalało przyjąć, że wszystko należy jakoś spożytkować czy wyeksploatować” (s. 12). I właśnie dlatego nadszedł czas na odkrycie aktualności przesłania Buddy: „W książce tej stawiamy tezę, że ustalenie żywotnych odniesień między myślą buddyjską a zachodnimi dyscyplinami naukowymi, a zwłaszcza biologią, psychologią i socjologią, stworzy załączek propozycji rewolucyjnych zmian w postawach społecznych” (s. 26). Dzieje się tak dlatego, że: „Siła myśli buddyjskiej tkwi w jej związku z praktyką, w badaniu natury doświadczenia, głębin świadomości, natury tożsamości »ja« i w konstruowaniu na tej podstawie wartości i sposobu życia, wolnych od pozornie nieuniknionych dualizmów” (s. 34). Jest to o tyle ciekawe, że: „Wdarcie się buddyzmu na europejską scenę intelektualną zbiegło się w czasie ze szczytowym okresem ataku humanistów na konwencjonalnie pojmowaną wiarę religijną oraz z wywołanymi przez industrializację przemianami społecznymi, które miały doprowadzić do rewolucji roku 1848. Głęboki niepokój wzbudzało

<sup>22</sup> E.H. Cousins, *Christ of the 21st Century*, New York 1998.

<sup>23</sup> M. Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, Austin 1981.

zainteresowanie filozofów etycznym nihilizmem, zrodzonym z idei śmierci Boga” (s. 160). Sądzę, że Crook ma rację, gdy wskazuje, że buddyzm, w odróżnieniu od innych systemów religijnych, posługuje się znaną z historii nauki (dzięki Ludwikowi Fleckowi<sup>24</sup> i Thomasowi Kuhnowi<sup>25</sup>) zasadzie falsyfikacji założeń: „Niezbędne wydaje się podkreślenie raz jeszcze, że kluczowych idei buddyzmu nie należy szufladkować po prostu jako jeszcze jednej religii. Trafniej byłoby stwierdzić, że buddyzm przynależy do sfery nauki, a wiedza naukowa może wpływać na kształt buddyzmu” (s. 393). I jeszcze raz: „Tezy buddyzmu pretendują do miana prawdy w tym sensie, że każdy zainteresowany może – i jest to wręcz mile widziane – zweryfikować je samemu, dokonać osobistej oceny. Wiara bez osobistego przekonania ma w myśli buddyjskiej niskie notowania. Jeśli próba się nie powiedzie, jednostka ma pełne prawo poszukać odpowiedzi gdzie indziej. Podstawą relacji mistrz–uczeń jest także wzajemne uznanie, a nie narzucanie czegoś mocą autorytetu” (s. 166).

Sądzę, że można się podpisać pod swoistym apelem, wyrażonym na zakończenie części trzeciej: „Musimy zrozumieć, że ludzie, którzy dorastali, będąc świadkami terroru odwołującego się do dogmatów religijnych, są bardzo cenni. Trzeba, aby dzielili się oni tym świadectwem z tymi, którzy w tym czasie spędzali życie wygodnie przed telewizorem. Tylko dzielenie się może sprawić, aby rodziła się miłość. Trzeba, aby dobrego serca muzułmanie, chrześcijanie, postchrześcijanie, agnostycy o światopoglądzie naukowym, a także buddyści spotkali się w debacie, której przyświecać będzie cel ocalenia świata. Musimy wszyscy się przebudzić, aby z czasem stać się odpowiedzialnymi wyborcami. Inaczej demokracja okaże się fiaskiem i wszystko przepadnie” (s. 388).

I na koniec wracamy do tezy Tinbergena, która zostaje wręcz wyostrzona: „Tinbergen nie był świadkiem poważnych zaburzeń, które nękają świat obecnie, ani też optymistycznej hipokryzji, która wątpliwe wartości demokracji zdominowanej przez konsumpcjonizm przedstawia jako rzekomo nieuniknione, a nawet pożądane. Od jego czasów rzeczy przybrały gorszy obrót i dla każdego myślącego człowieka coraz bardziej oczywiste się staje, że dalej tak być nie może” (s. 405).

John Crook dostrzega jednak promyk nadziei: „Jakkolwiek Tinbergen miał wątpliwości, czy ludzka zdolność przystosowywania się jest wystarczająca, aby sprostać wymaganiom współczesności, pewne oznaki wskazują, że człowiek kryje w sobie jeszcze ogromny potencjał, wciąż nietknięty, niczym rozległe pola naftowe na księżycu” (s. 413). Muszę przyznać, że ten optymizm, choć trudny, jest zaraźliwy.

<sup>24</sup> L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym* [w:] *Psychologia poznania naukowego*, tłum. M. Tuskiewicz, Lublin 2006, s. 29–163.

<sup>25</sup> Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 2001.