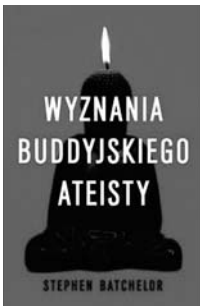


**Stephen BATCHELOR, *Wyznania buddyjskiego ateisty***

Przeł. Berenika Janczarska, Robert Sudół. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2012, 327 s. [zawiera glosariusz i bibliografię]. ISBN 978-83-7554-288-2 [miękką okładką]



Stephen Batchelor zaczął swoją pisarską karierę trzydzieści lat temu, wydając książkę *Alone with Others. An Existential Approach to Buddhism* (1983), w której, inspirowany lekturami i wykładami Martina Heideggera, Edmunda Husserla i Emanuela Lévinasa, starał się spojrzeć na tradycję buddyjską — na buddyjskie doświadczenie i myśl — z perspektywy szeroko rozumianego nurtu egzystencjalnego. I chociaż w kolejnych jego publikacjach, w tym także tej najgłośniejszej, *Buddhism without Beliefs* (1997), egzystencjalizm zszedł na drugi plan, to jednak pozostał ważnym tłem dla jego refleksji. Tak też jest w najnowszej książce *Wyznania buddyjskiego ateisty*, pierwszej opublikowanej w polskim przekładzie, w której autor stara się łączyć, jak sam przyznaje, krytyczny rygoryzm z pasją egzystencjalną.

Książka, na co wskazuje tytuł, utrzymana jest w tonie osobistych wyznań, które podzielone zostały na dwie części. W pierwszej autor relacjonuje poszukiwania na ścieżce duchowej, które z ogarniętą młodzieżową kontrkulturą Londynu z początku lat siedemdziesiątych XX wieku zaprowadziły go do Dharamsali w północnych Indiach, gdzie ostatecznie na pięć lat został buddyjskim mnichem tybetańskiej szkoły gelug, a następnie do Południowej Korei, gdzie przez ponad trzy lata praktykował w buddyjskim klasztorze szkoły son (tradycji znanej powszechnie pod japońską nazwą zen). W części tej, chociaż daje świadectwo ogromnego szacunku, jakim do dnia dzisiejszego darzy swoich nauczycieli, Batchelor nie szczędzi cierpkich uwag pod adresem lokalnego buddyjskiego tradycjonalizmu i wewnętrznych animozji. Część druga to relacja z poszukiwań pierwotnego buddyjskiego przesłania oraz prawdy o historycznej postaci Buddy, wolnej od religijnej idealizacji i osadzonej w kontekście społeczno-politycznym.

W tytule uwagę zwraca epitet, jakim autor opatruje samego siebie — „buddyjski ateista”. Określenie tyleż treściwe, ile mylące. Mylące dlatego, że może sugerować, iż ateizm jest w buddyjskim obszarze intelektualnym czymś nadzwyczajnym. W istocie myśl buddyjska, począwszy od założyciela tradycji, a skończywszy na

współczesnych uczonych, obywa się bez boga (rozumianego jako ostateczny fundament i byt konieczny) i oscyluje między uszczypliwą ironią a radykalną krytyką idei istoty wszechmogącej. Na tym tle przekonania Batchelora nie wyróżniają się niczym szczególnym. Sądzę jednak, iż adresatami tego epitetu nie byli przedstawiciele środowisk buddyjskich, lecz czytelnicy lektur z modnego ostatnio nurtu tzw. nowego ateizmu. Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie w zamieszczonej na okładce *Wyznań buddyjskiego ateisty* entuzjastycznej rekomendacji jednego z czołowych przedstawicieli tego nurtu Christophera Hitchensa, autora głośnej na Zachodzie publikacji *Bóg nie jest wielki* (wyd. pol. 2011).

Jako ateista Batchelor zdecydowanie odcina się od agresywnej postaci nowego ateizmu spod znaku, jak można się domyślić, Richarda Dawkinsa, opowiadając się po stronie ironii. Poprzez odróżnienie napastliwej formy ateizmu, którą proponuje nazywać „antyteizmem”, postuluje przywrócenie „ateizmowi” jego pierwotnego znaczenia „nieteizmu”.

Jednak rozważania wokół ateizmu nie stanowią najważniejszego zagadnienia niniejszej książki. Uwaga autora skupia się przede wszystkim na rekonstrukcji postaci historycznego Buddy. Batchelor wierzy bowiem, że umieszczenie Buddy w sieci społecznych relacji pozwoli mu określić pierwotne, chciałoby się rzec egzystencjalne, przesłanie jego nauki. Temu odarci Buddy z mitu, sprowadzeniu go do osoby, która musi się liczyć ze społecznymi i politycznymi uwarunkowaniami swojego otoczenia, towarzyszy przekonanie autora o pragmatycznym i empirycznym charakterze jego filozofii. Budda w ujęciu Batchelora jest tak bardzo skupiony na doskonaleniu jakości doświadczania własnego przygodnego istnienia, iż nie tylko odmawia zajmowania się pewnymi kwestiami metafizycznymi, które znalazły wyraz w tzw. czterestu pytaniach pozostawionych bez odpowiedzi (na przykład czy świat jest skończony, czy nie? czy wyzwolony istnieje po śmierci, czy nie?), ale odmawia zajmowania się wszelkimi kwestiami metafizycznymi. Budda ma całkowicie kwestionować sensowność zajmowania się problemami metafizycznymi, jako że nie zbliżają one człowieka do pełnego przeżywania własnej egzystencji, a wręcz przeciwnie — stanowią pożywkę dla czczej spekulacji i przyczyniają się do zapomnienia bycia. Nie musi to oznaczać, że problemy te nie mają zadowalających i jednoznacznych rozstrzygnięć. Rozstrzygnięcia te jednak w żaden sposób nie poszerzają doświadczenia egzystencji. W ich odrzuceniu przejawia się więc skrajny pragmatyzm Buddy.

Takie postawienie sprawy nie wywołałoby wielkich kontrowersji, gdyby nie fakt, że Batchelor w obszar problemów metafizycznych, które dla Buddy nie miały rzekomo znaczenia, włączył także tradycyjne buddyjskie przekonania o karmie i reinkarnacji, czyli o związkach między moralną odpowiedzialnością za czyn a pośmiertną kondycją istoty czującej. Zdaniem Batchelora, przekonanie, iż moralna odpowiedzialność za czyn kształtuje jakość przyszłego odrodzenia oraz, przede wszystkim, samo przekonanie o istnieniu jakiegokolwiek ciągu odrodzeń, które bazować musi na koncepcji dualizmu psychofizycznego, jest równie niedo-

wodliwe, wbrew powszechnej opinii tradycji buddyjskiej, jak istnienie boga. Stosownie więc do głoszonego przez Buddę postulatu krytycznej analizy należy te kwestie uznać za nieistotne z perspektywy doświadczenia egzystencji. Batchelor sądzi, iż obecność tych przekonań w obszarze klasycznej filozofii buddyjskiej jest efektem wpływu zewnętrznej tradycji bramińskiej, którą Budda miał z gruntu negować. Co więcej, dla praktyki buddyjskiej, tak jak ją Batchelor prezentuje, nie są one w ogóle ważne, a w szczególności nie mogą mieć znaczenia dla praktyki buddyjskiej współczesnego człowieka Zachodu, którego świadomość ukształtowana została przez historyczną refleksję i naukowy postęp.

W tym miejscu muszę przyznać, iż zdecydowanie nie zgadzam się z większością wyrażonych przez Batchelora poglądów. Postać Siddharthy Gautamy zaprezentowana przez autora *Wyznań...* jest, wbrew jego zapewnieniom, konstruktem w nie mniejszym stopniu, co mityczna postać znana z buddyjskiej tradycji, tyle tylko, że stanowi ona odpowiedź na własne problemy i wątpliwości Batchelora. Co gorsze, jest to postać niespójna. Z jednej strony Batchelor prezentuje Buddę jako nauczyciela, który kierowany pragnieniem utrwalenia własnej idei poprzez zbudowanie wspólnoty (sanghi) zdolnej tę ideę przenieść w przyszłość, gotowy jest iść na moralnie podejrzanym kompromisy, utrzymując przyjacielskie relacje z największymi władcami ówczesnego indyjskiego świata. Z drugiej zaś strony u kresu swoich dni lekkomyślnie nie wyznacza zwierzchnika owej wspólnoty, który zagwarantowałby jej ciągłość i jedność. Budda zorientowany jest na racjonalne poznanie i krytyczny dyskurs, nie wykazując przy tym żadnych mistycznych skłonności, a jednocześnie w jakiś cudowny, irracjonalny sposób zdaje sobie sprawę, że oferowany mu pokarm jest zatruty i przyczyni się do jego śmierci. Mimo to decyduje się jednak na spożycie go, aby uratować towarzyszącego mu Anandę. W miejscu tym Batchelor sugeruje, że na Anandę, jako na najbliższego towarzysza Buddy, świadka wielu jego nauk i zdolnego przyszłego lidera sanghi, planowany był zamach (*sic!*). Autor, który otwarcie sympatyzuje z Anandą, wyraźnie zaczyna dawać upust literackiej fantazji, niebezpiecznie upodabniając biografię Buddy do kiepskiego kryminału.

Niespójność wykładu Batchelora nie ogranicza się do samej osobowości twórcy buddyzmu, ale wkrada się również do prezentacji podstaw jego filozofii. Najważniejszą cechą światopoglądu Buddy jest, zdaniem autora, nacisk, jaki kładzie on na empirię i pragmatykę życia codziennego oraz całkowitą negację problematyki metafizycznej. Batchelor nie zauważa jednak, że przyjmując taką postawę Budda powinien także zanegować pytanie o cierpienie jako kondycję pewnego rodzaju bytu. Jedyne pytanie, jakie mógłby w tych warunkach postawić, dotyczyłoby przyczyny konkretnych przypadków cierpienia oraz konkretnych sposobów zaradzenia im. Uogólniając to pytanie, Budda transcenduje empirię i wkracza w obszar metafizyki.

Batchelor słusznie podkreśla ogromną rolę, jaką przywiązuje się w nauce buddyjskiej do szczególnego sposobu doświadczenia własnego istnienia. Myli

się jednak poważnie, gdy z owego sposobu doświadczania, które pełni funkcję narzędzia służącego osiągnięciu wyzwolenia z cierpienia, czyni ostateczny cel buddyzmu. W zaproponowanej przez Batchelora wersji buddyzmu wyzwolenie oznacza, co najwyżej, wolność od pewnego, w jakimś sensie ułomnego i „nieautentycznego” sposobu doświadczania siebie i świata. Tym sposobem filozofia buddyjska została zredukowana do wiedzy o sposobach poprawiania sobie jakości życia oraz przykrojona na miarę wyobrażeń i oczekiwań współczesnego człowieka.

Batchelor dokonał uproszczenia, rzecz by można „wypatroszenia” buddyzmu, pozostawiając metafizyczną „wydmuszkę”, którą — nie wiedzieć czemu — ciągle jeszcze nazywa buddyzmem. Sądzę, że postąpiliby uczciwie, gdyby przyznał się do buddyjskich inspiracji, podobnie jak przyznaje się do inspiracji filozofią egzystencjalną oraz nową chrześcijańską teologią firmowaną przez Dona Cupitta, i zaproponował własną, autorską wizję życia i jego wartości. Podejrzewam, że jedynym powodem, dla którego jeszcze tego nie uczynił, jest całkiem merkantylna obawa o utratę sporego buddyjskiego audytorium.

Nie będę rozwodził się nad wszystkimi wątpliwościami, jakie pojawiają się podczas lektury tej książki. Ostatecznie bowiem uważam, że jest to publikacja z grupy tych, po które warto sięgnąć choćby po to, aby lepiej zdać sobie sprawę z własnych przekonań, ich przesłanek i logicznych konsekwencji. Z całą pewnością po książkę powinny sięgnąć osoby zainteresowane nowymi zjawiskami w obszarze współczesnej intelektualnej kultury świata zachodniego, takimi jak nowy ateizm, nowy humanizm, nowa teologia, orientalne inspiracje w kontrkulturze lat siedemdziesiątych XX wieku czy też świecki buddyzm. Lekturę tej książki polecam też tym wszystkim, dla których filozofia nie ogranicza się do abstrakcyjnych, teoretycznych dywagacji prowadzonych w zaciszu uniwersyteckich gabinetów, tylko — nie wiedzieć czemu — trąca o najbardziej czułe i intymne strony ich własnej egzystencji.

Na koniec drobna uwaga o polskim przekładzie. Książkę czyta się znakomicie. Tłumaczom udało się zachować zarówno przejrzystość myśli, jak i klarowność stylu, z którego słynie proza Batchelora. Wrażenie psuje tylko kilka literówek, które w dwóch miejscach nabrały rangi błędów merytorycznych. Na s. 117 pomyłona została data (powinno być 1985), na s. 140 okres panowania dynastii Kuszanów w Indiach został określony przed naszą erą zamiast naszej ery, a na s. 193 błędnie została zapisana nazwa stupy upamiętniającej pierwsze kazanie Buddy — Dhamekh zamiast Dhamekh (skrót od *dharma-megha* — „Obłok Nauki”).

Krzysztof Jakubczak