



# PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW  
INSTYTUTU FILOZOFII UAM  
2018

Adres Redakcji:

Instytut Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań

Wydawnictwo finansowane ze środków

Instytutu Filozofii UAM oraz Wydziału Nauk Społecznych UAM

Poznań 2018

## **Recenzenci**

Pracownicy naukowi Instytutu Filozofii UAM

## **Wydawca**

Koło Studentów Filozofii UAM,  
działające przy Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu

## **Redakcja**

### **Redaktor naczelny**

*Michał Banaszyk*

### **Z-ca redaktora**

*Aleksandra Gomulczak*

### **Korekta**

*Michał Banaszyk*  
*Aleksandra Gomulczak*  
*Dominik Marciniak*

### **Projekt okładki**

*Kinga Ciereszko*

### **Skład publikacji**

*Aleksandra Gomulczak*

**ISSN 1642-2929**

# S P I S   T R E Ś C I

<b>Słowo od redakcji</b> .....	4
<b>Dominik Marciniak</b>	
Pytanie o istnienie kantowskiej rzeczy samej w sobie .....	5
<b>Marcin Rabiza</b>	
Bizantyjski filozof Michał Psellos – zarys poglądów .....	12
<b>Michał Banaszyk</b>	
Przyczynek do teologii politycznej rosyjskiego prawosławia .....	23
<b>Marcin Malinowski</b>	
Enrique Dussel i Józef Tischner jako tłumacze naszej rzeczywistości .....	30
<b>Adrian Chojnacki</b>	
Pragmatyczne aspekty buddyzmu .....	41
<b>Adrian Chojnacki</b>	
Buddyjski tłumacz, czyli negocjator Jedi naszej rzeczywistości .....	54

## SŁOWO OD REDAKCJI

Drodzy Czytelnicy,

Witamy wszystkich na łamach kolejnego numeru “Pretekstów”. Zapraszamy do zapoznania się z tekstami studentów nadesłanymi w ostatnim czasie.

Każdy z publikowanych artykułów został pozytywnie zrecenzowany przez samodzielnego pracownika naukowego Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Zachęcamy studentów do publikowania swoich artykułów i zapraszamy do działalności w ramach poszczególnych Sekcji Koła Studentów Filozofii UAM.

Tymczasem zostawiamy Państwu zebrane teksty i życzymy przyjemnej lektury!

*Michał Banaszyk*

## Pytanie o istnienie kantowskiej rzeczy samej w sobie<sup>1</sup>

### Wstęp: Na czym polega problem z istnieniem rzeczy samej w sobie

Zazwyczaj pytanie o istnienie czegoś oznacza po prostu dociekanie, czy to „coś” istnieje, czy nie. W przypadku zagadnienia istnienia rzeczy samej w sobie, tak jak ją rozumie filozof Immanuel Kant, problem jest bardziej złożony. W tym przypadku można postawić pytanie o to, czy samo pojęcie istnienia wolno sensownie stosować w odniesieniu do rzeczy samej w sobie, rozumianej zgodnie z intuicjami Kanta, które zawarł on przede wszystkim w „Krytyce czystego rozumu”. Odwołanie się do naukowego dorobku Kanta pozostawia tę sprawę otwartą, okazuje się bowiem, że znajdziemy w pracach filozofa tezy, które przynajmniej z pozoru wydają się ze sobą niezgodne<sup>2</sup>. Postawmy zatem pytanie o istnienie rzeczy samej w sobie w taki sposób: Czy spontaniczny sposób rozumienia tego, czego występowaniu nie przeczymy, jako istniejącego, został co do zakresu swego prawomocnego obowiązywania ograniczony w filozofii Kanta? Czy teza „Wszystko istnieje” ma sens i jest prawomocna także dla rzeczy, które moglibyśmy nazwać transcendentnymi (względem możliwego, a ludzkiego doświadczenia), czy też jej zasięg należy ograniczyć wyłącznie do przedmiotów możliwego doświadczenia? Podejmując powyższe zagadnienie, odwołam się do zaproponowanego przez profesora Jarosława Rolewskiego rozwiązania tego problemu. Między innymi o sprawie istnienia rzeczy samej w sobie profesor Rolewski pisał w swojej książce „Kant a metafizyka”.

### Istnienie jako kategoria

Istnienie, jako pojęcie, zostało przez Kanta umieszczone na liście kategorii (w grupie kategorii modalnych)<sup>3</sup>. Kategorie są to czyste, zatem nie empirycznego pochodzenia, naczelne pojęcia intelektu. Przy ich pomocy intelekt formuje to, co dane w naoczności. Owa dana jest

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst stanowi opracowanie i poszerzenie treści referatu, z którym wystąpiłem przy okazji V Ogólnopolskiej Konferencji Filozoficznej „Episteme”, mającej miejsce w Lublinie, 27 oraz 28 maja 2017 roku.

<sup>2</sup> Na przykład, w swoim niewielkim dziełku „Prolegomena” Kant pisze: *Dane nam są rzeczy jako na zewnątrz nas znajdujące się przedmioty naszych zmysłów, tylko że o tym, czym one mogą być same w sobie, nic nie wiemy, a znamy tylko ich zjawiska, tj. wyobrażenia, które w nas wywołują, pobudzając nasze zmysły. W ten sposób przyznaję w istocie, że istnieją poza nami ciała, tj. rzeczy, które, choć ich zupełnie nie znamy ze względu na to, czym mogą być same w sobie, poznajemy jednak dzięki wyobrażeniom otrzymanym przez ich wpływ na naszą zmysłowość* (I. Kant, *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 57). Lecz sprawa możliwości wydania sądu o istnieniu rzeczy w sobie okazuje się, w świetle innych ustaleń Kanta problematyczna, do czego w dalszej części niniejszego tekstu postaram się przekonać Czytelnika.

<sup>3</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 117-118.

nazywana przez Kanta „zjawiskiem”. Materią zjawisk są treści zmysłowe – wrażenia – porządkowane przez formy naoczności oraz przez pracę intelektu. Dopiero tak uformowane, zjawiska mogą mieć udział w ludzkim poznaniu<sup>4</sup>.

Stąd bierze się, że pewne pojęcia i formułowane przy pomocy tych pojęć zasady powszechnie obowiązują w znanym nam świecie. Dostępny nam świat to świat (możliwego) doświadczenia. Tylko taki świat poznajemy, a co znajduje się poza nim, ma być dla ludzkiego poznania niczym. Jednocześnie, to ludzkie poznanie określone jest przez formę, która ma podmiotowe pochodzenie. Na formę doświadczenia składają się także kategorie. Forma narzuca porządek dla świata doświadczenia, a także określa sposób rozumienia tego świata. Zresztą, obie te rzeczy – porządek świata oraz sposób rozumienia go – nie są tu chyba jednoznacznie rozdzielone. Niezależnie od tego, jakie dane zmysłowe odbiera podmiot, aby stały się dlań przedmiotem poznania, muszą zostać określone przez formę, która pozostaje niezmienna. Skoro zatem kategorie określają świat możliwego dla człowieka doświadczenia – przyrodę – w takim razie nie ma w tym nic dziwnego, że powszechnie w tej przyrodzie obowiązują. Forma poznania jest bowiem pierwotna względem świata doświadczenia – konstytuuje go. Wszystko, czego człowiek doświadcza, jawi się jemu jako mające swoją przyczynę, jako substancja albo przypadłość itd. Intelekt, w zgodzie z kategoriami, dyktuje przyrodzie powszechnie obowiązujące w niej prawa<sup>5</sup>.

Jednocześnie należy zaznaczyć, że kategorie, choć ważne powszechnie i konieczne dla świata możliwego doświadczenia, obowiązują tylko dla niego<sup>6</sup>. Ważność kategorii nie sięga poza rozumianą po kantowsku przyrodę. A przyroda nie jest bytem w sobie, lecz rzeczywistością fenomenalną, nadbudowaną na zjawiskach. Zjawiska nie istnieją poza umysłem człowieka<sup>7</sup>; ostatecznie są one tylko *określeniami zmysłu wewnętrznego*<sup>8</sup>. Tym samym przyroda jest bytem istniejącym jedynie w ramach ludzkiego poznania. Zależność tego bytu od ludzkiego umysłu jest tym bardziej widoczna, jeżeli przyznamy temu umysłowi rolę prawodawcy dla przyrody. A przecież taką właśnie rolę spełnia intelekt wraz ze swymi kategoriami. I chociaż forma poznania ludzkiego jest uniwersalna dla wszystkich ludzi, a zatem

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 174 -175; 151.

<sup>6</sup> W uzasadnieniu tezy o tym, że Kant kategoriom odmawiał prawomocnego zastosowania do rzeczy w sobie, powołałam się na dwa fragmenty „Krytyki czystego rozumu”: W poddziale trzecim „Analityki zasad” Kant nazywa stosowanie pojęcia do rzeczy w sobie jego użyciem transcendentalnym. (*Ibidem*, s. 257). Kilka stron dalej filozof jednoznacznie stwierdza, iż *czyste pojęcia intelektu nie mogą nigdy mieć zastosowania transcendentalnego, lecz zawsze tylko empiryczne* (*Ibidem*, s. 262).

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 136.

zamiast subiektywności mamy tu do czynienia z intersubiektywnością, to jednak intersubiektywność w gruncie rzeczy nie jest niczym innym, jak „subiektywnością zbiorową”. Zatem ważność formy ludzkiego poznania, a przez to – ważność samego ludzkiego poznania – zostają potraktowane jako coś względnego. Tym samym relatywizacji podlega także przedmiot poznania, skoro jest on konstytuowany przez samą poznawczą aktywność ludzkiego podmiotu.

W świetle powyższych uwag wydaje się, że Kant całe ludzkie poznanie – tak empiryczne, jak i pojęciowe, rozumowe - uznał za względne, ważne tylko i wyłącznie dla rzeczywistości zjawisk (przejawów). Nie sięga ono wcale poza przyrodę. A to właśnie tam – w „przestrzeni” transcendentnej względem ludzkich władz poznawczych – ukrywają się rzeczy takie, jakimi są same w sobie. Te rzeczy mają stanowić przy tym, zdaniem Kanta, źródło dostarczające materiału dla naszego poznania – mają pobudzać naszą zmysłowość, „wytwarzając” w ten sposób naocznie dane treści. Ale o rzeczach samych w sobie nic wiedzieć nie możemy. Nie są one zjawiskami, nie są pewną postacią poznania – jako transcendensy, z założenia nie należą do przestrzeni możliwego doświadczenia. Nie wiemy, jaka jest rzeczywistość transcendentna. A czy możemy w ogóle wiedzieć o tym, że ona jest?

Kategorie dzielą się na cztery grupy. Ostatnia jest grupa kategorii modalnych. Do niej należy sześć pojęć, zestawionych w trzy pary, pośród których znajduje się istnienie (*dasein*) zestawione z nieistnieniem (*nichtsein*). Pamiętając o tym, że zgodnie z wykładem „Krytyki czystego rozumu” kategorie mogą mieć prawomocne i przedmiotowo ważne zastosowanie wyłącznie dla przedmiotów możliwego doświadczenia, sąd orzekający o istnieniu rzeczy samych w sobie wydaje się, na gruncie kantowskich założeń, nieuprawniony.

### **Jak są rzeczy same w sobie?**

Profesor Jarosław Rolewski pochylił się w pracy „Kant a metafizyka” nad sprawą istnienia rzeczy samych w sobie. W pierwszej kolejności przytoczę profesora omówienie sposobu rozumienia pojęcia rzeczy samej w sobie. W jego ramach wyróżnione zostają niejako dwie strony tego, o czym mowa. Po pierwsze, rzecz sama w sobie to rzecz transcendentna, pomyślana jako noumen w sensie negatywnym<sup>9</sup>. Noumen to pojęcie graniczne. Oznacza to, co znajduje się poza przestrzenią możliwego dla człowieka doświadczenia. Sensem tego pojęcie jest ustalenie granicy, która ma przypominać, że uniwersum (jeżeli to pojęcie w tym miejscu ma jeszcze jakikolwiek sens) nie musi się wcale wyczerpywać w przestrzeni możliwego doświadczenia, albo też – że ludzka naoczność nie musi być jedyną możliwą. Ale rzecz sama w sobie ma także swoje drugie oblicze, tym razem dostępne ludzkiemu poznaniu. Mowa

---

<sup>9</sup> J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1992, s. 122 - 123.

o pojęciu przedmiotu transcendentального, czyli takiego, który jest pomyślany jako „przedmiot w ogóle”<sup>10</sup>. Jest to jedyny sposób, w jaki rzecz sama w sobie może być dana ograniczonemu poznaniu człowieka. Przedmiot w ogóle ma być pomyślany jako odpowiadający przedstawieniu bezpośredniemu, czyli zjawisku, a przez to staje się on odpowiednikiem poznania w ogóle<sup>11</sup>. Przedmiot transcendentálny jest niezbędną konstrukcją myślową, gdyż każdemu poznaniu musi odpowiadać coś jako jego przedmiot; że zaś nigdy nie jest nam dane nic innego, jak tylko pewna postać poznania, ostatecznie u podstaw musimy założyć jedynie pomyślany przedmiot w ogóle. Profesor Rolewski określa przedmiot transcendentálny jako „przestrzeń” dla danych naocznych, w ramach której mogą one występować i być dalej pomyślane.

Pojęcia noumenu oraz przedmiotu transcendentального zostają określone jako dwie strony tej samej rzeczy - rzeczy samej w sobie. Pierwszą z nich – noumen – wolno określić jako rzecz transcendentną, natomiast drugą – jako przedmiot transcendentálny. Jeżeli interpretacja ta jest trafna, problematyczność istnienia rzeczy samej w sobie dotyczy przede wszystkim tego aspektu, który został nazwany rzeczą transcendentną.

W pracy „Kant a metafizyka” omówione zostaje także kantowskie pojęcie istnienia. Profesor Rolewski zwraca tutaj uwagę przede wszystkim na odpowiednie fragmenty „Krytyki czystego rozumu” oraz objętościowo nieco mniejszej pracy Kanta, zatytułowanej „Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga”. Filozof z Królewca określa tam istnienie przy pomocy terminu „pozycja”<sup>12</sup>. W interpretacji profesora Rolewskiego jest to pozycja zajmowana względem podmiotu poznającego, a dokładniej – względem transcendentálnego Ja. Z kolei „przestrzenia”, w ramach której dana treść zajmuje wobec Ja pozycję, jest przedmiot transcendentálny<sup>13</sup>. Staje się on (przedmiot transcendentálny) „horyzontem istnienia” - tylko to, co pojawi się dla nas w ramach przedmiotowości transcendentálne, zyskuje status czegoś będącego. Takie pojęcie istnienia nie może być orzecznikiem realnym (określającym podmiot orzekania co do jego treściowej, rzeczowej zawartości); jest natomiast predykatem relacyjnym.

„Istnieć” znaczy tyle, co „zajmować pozycję wobec podmiotu”. Pozycji względem Ja transcendentálnego nigdy nie zajmuje przedmiot transcendentálny. I dlatego, konsekwentnie, profesor Rolewski odmawia istnienia rzeczom samym w sobie, rozumianym jako to, co

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 117 – 122.

<sup>11</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*,..., s. 138 -141.

<sup>12</sup> *Idem*, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. M. Żelazny, M. Abraham, K. Kaśkiewicz..., Kęty 2004, s. 50.

<sup>13</sup> J. Rolewski, *op. cit.*, s. 112 – 117.



względem naszych możliwości poznawczych transcendentne. Dokładnie mówi on, że rzecz transcendentna pozostaje „poza bytem i niebytem”<sup>14</sup>.

Uwagę profesora Rolewskiego można rozumieć na dwa sposoby: albo stwierdza ona, że rzeczy same w sobie „są” poza bytem i niebytem dla nas, ponieważ człowiek nie może rozstrzygnąć, czy rzeczy transcendentne istnieją, czy nie istnieją; albo też, mowa jest w niej o tym, iż pod kwalifikację „byt-niebyt” rzecz transcendentna w ogóle nie podpada. Wówczas hipotetyczny umysł, poznający rzeczy same w sobie, zapytany o to, czy taka rzecz istnieje czy nie, odpowiedziałby zgodnie z prawdą: „ani istnieje, ani nie istnieje”. Przyjmuję, że trafny jest ten drugi sposób rozumienia. Jest on przy tym dla mnie bardziej interesujący. Taka interpretacja zdaje się być konsekwentna, biorąc pod uwagę wykład „Krytyki czystego rozumu”. Jest ona taką zwłaszcza w świetle uwag o pojęciu istnienia jako kategorii.

Czy sąd o istnieniu rzeczy samych w sobie został przez Kanta wydany? Na pewno rzecz sama w sobie, jako rzecz transcendentna, nie istnieje dla nas – ludzi (dla ludzkiego poznania). Ale czy, zdaniem Kanta, wolno powiedzieć, że istnieje ona dla samej siebie? Jest to rzecz sporna, nadal poddawana pod dyskusję. Trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, jakie dokładnie stanowisko Kant zajmował w sprawie pewnych kwestii. Wolałbym pozostawić tę sprawę otwartą; rozstrzygnięcie jej nie jest w tym miejscu niezbędne.

Przyjmuję natomiast, iż, chcąc pozostać w zgodzie z kantowskimi założeniami<sup>15</sup>, nie można orzekać o rzeczy samej w sobie (noumenie) nawet tego, że istnieje on bądź nie istnieje, gdyż „predykaty takie zupełnie do noumenu „nie pasują”<sup>16</sup>.

### **Zakończenie: ograniczenia kantowskiego podejścia do zagadnienia istnienia**

Na zakończenie chciałbym wskazać na kilka problemów, jakie wiążą się ze stanowiskiem Kanta w sprawie istnienia – zwłaszcza wtedy, gdy stanowisko to zrozumie się zgodnie z powyższą interpretacją.

Twierdzenie, że rzecz transcendentna „jest” poza byciem i niebyciem, może w najlepszym wypadku oznaczać, że w odniesieniu do pojęcia takiej rzeczy nie sposób sensownie stosować predykatów „istnienie”/„nieistnienie”. Gdyby to twierdzenie miało wskazywać na stan, w jakim znajduje się rzecz sama w sobie, nie byłoby ono dla nas w jakimkolwiek sensie zrozumiałe. Stwierdzalibyśmy w nim wówczas coś, czego naprawdę nie rozumiemy o czymś, czego nigdy nie poznajemy. Podobnie bezsensowne byłyby takie tezy, jak

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>15</sup> Mowa oczywiście o tzw. „okresie krytycznym” twórczości Kanta.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 32.

te, że przestrzeń możliwego doświadczenia nie jest wszystkim, i że może być coś całkowicie poza osiągalnym dla nas poznaniem. We wszystkich tych stwierdzeniach kryje się, jak przypuszczam, odwołanie do kategorii istnienia.

Ponadto – w jakim świetle stawia myśl kantowską ograniczenie prawomocności stosowania kategorii istnienia? Czyż nie świadczy o popadnięciu myśli kantowskiej w relatywizm? Prawomocność mowy o istnieniu zostaje wyłączona wyłącznie do przedmiotu możliwego doświadczenia. Jeżeli aż dotąd intelekt ograniczony jest w swej pracy jedynie do antycypowania, określania i odnoszenia się (w nie jałowy sposób) tylko do tego, co naocznie dane, a co ostatecznie jest niczym więcej, jak tylko modyfikacją ludzkiej zmysłowości, to nawet odwołanie się do intersubiektywności nie uwalnia od psychologizmu.

Podejście Kanta do ważności kategorii jest dość kuriozalne. Z jednej strony, dostrzega on konieczność zawierającą się w istocie kategorii. Z drugiej strony, szuka sposobu na wyjaśnienie, w jaki sposób kategorie mogą powszechnie obowiązywać. Wyjaśnienie ma polegać na ich apriorycznej roli - to kategorie określają przedmioty doświadczenia, które są jedynie fenomenami. Przy tym odrzuca Kant takie wyjaśnienie, podług którego Bóg zawrzeć miał w umyśle ludzkim takie wrodzone kategorie, które odpowiadałyby przyrodzie (fenomenalnej), gdyż wówczas charakter ich konieczności pochodziłby z ustalenia Boga, a wtedy byłby on dla kategorii czymś kontyngentnym – nadanym z zewnątrz - co zdaje się być nie może, skoro charakter ten zawarty jest w samej ich istocie<sup>17</sup>. Co w takim razie oznacza zawarty w istocie kategorii charakter konieczności? Przecież Kant, chcąc wyjaśnić ważność czegoś, czego konieczność ponoć widoczna jest w samej jego istocie, odwołuje się do racji względem istoty tego czegoś zewnętrznych. Fakt obowiązywania kategorii dla Kanta nadal domaga się wyjaśnienia, pomimo ich istotowej konieczności. Jego zdaniem, dla wszelkiej konieczności można i potrzeba znaleźć uzasadnienie w jakimś transcendentnym warunku<sup>18</sup>.

Zgodnie z wywodami Kanta należałoby raczej powiedzieć, że kategorie nie tyle są konieczne, ile obowiązują w przyrodzie powszechnie i bez wyjątku (czego potwierdzenie znajdujemy w doświadczeniu) i fakt tego obowiązywania domaga się wyjaśnienia. Jeżeli jednocześnie uznamy, iż konieczność kategorii jest rozumiana, ale nie daje prawa do orzekania ich o rzeczach samych w sobie, wówczas ta rozumiana konieczność zostaje potraktowana w duchu psychologizmu, tzn. zarówno sama ta konieczność, jak i jej rozumienie są ograniczone - zrelatywizowane ze względu na umysłową konstrukcję człowieka.

---

<sup>17</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, s. 176.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 139.

Uważam, że konsekwentnie używał pojęcia konieczności Husserl. Jego zdaniem, faktycznie konieczność odnajdywana w samej treści danego twierdzenia świadczy o bezwzględnym obowiązywaniu tego twierdzenia. Gdyby kategorie były konieczne w husserlowskim sensie, obowiązywałyby one nie tylko poznanie ludzkie oraz jego przedmiot, ale obowiązywałyby nawet umysł boski, orzekający np. o rzeczach takich, jakie same w sobie są. Inaczej jest u Kanta. Z tego powodu uważam, że, na gruncie swoich założeń, Kant nie powinien był określać kategorii jako koniecznych – może on co najwyżej powiedzieć, iż kategorie jawią się nam jako konieczne.

Zinterpretowany w powyższy sposób, wywód kantowski przeczy absolutnej (co oznacza tu przede wszystkim – sięgającej nawet poza możliwe doświadczenie, poza przyrodę) ważności kategorii istnienia. Uważam, że takie podejście jest destrukcyjne, przede wszystkim dla metafizyki i ontologii. Tautologiczna teza „wszystko, co jest, istnieje” obowiązuje tylko o tyle, o ile ograniczymy moc obu pojęć - „istnienie” oraz „wszystko”.

Zatem, chcąc móc stwierdzić istnienie rzeczy samych w sobie na gruncie kantowskich założeń, należałoby złagodzić ograniczenie nałożone na kategorie, zakazujące stosować je do rzeczy samych w sobie. Należałoby zapewne także poszerzyć definicję istnienia, nie określając jej wyłącznie jako „pozycji wobec podmiotu transcendentanego”.

#### **Literatura:**

Kant I., *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. M. Żelazny, M. Abraham, K. Kaśkiewicz..., Kęty 2004

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001

Kant I., *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993

Rolewski J., *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991

## Bizantyjski filozof Michał Psellos- zarys poglądów

### Motto

Jeśli więc ktoś – mówię to wprost i bez próżności – chciałby mnie pochwalić za moją twórczość pisarską, niech mnie nie chwali z tego powodu i niech też nie chwali mnie za to, że przeczytałem wiele książek! Nie dam się bowiem zwieść miłości własnej i dobrze znam swoją miarę. Wiem, że jest ona nieznaczna w porównaniu z tymi, którzy górują nade mną elokwencją i filozofią. Niech chwali mnie jednak za to, że zebrał jakąś część wiedzy, czerpiąc nie z jednego bijącego źródła, lecz z fontann, które zastałem zamknięte; musiałem je otworzyć i oczyścić, a wodę ukrytą w ich głębi czerpałem z wielkim, zapierającym oddech trudem<sup>1</sup>.

### Wprowadzenie

Michał Psellos to bizantyjski filozof i historyk żyjący w latach 1018-1078. Przez badaczy uważany za postać wybitną: polihistor, uczonec i dyplomata, który piastował najwyższe urzędy w cesarskiej administracji, a zarazem rektor wydziału filozofii na Uniwersytecie w Konstantynopolu<sup>2</sup>. Średniowieczny myśliciel został obdarzony tytułem *hyphatos ton philosophon* - konsula filozofów, co świadczyć może o popularności i autorytecie, jakie zyskał swego czasu w środowisku akademickim. Tytuł ten nosili później jego następcy na stołecznym uniwersytecie<sup>3</sup>.

Psellos znany jest szczególnie ze swojej działalności edukacyjnej. Szczególny nacisk kładł na retorykę i wykształcenie filozoficzne, co doskonale koresponduje z jego życiorysem: „Zanim poświęciłem się bliżej studiowaniu filozofii, byłem gorliwym miłośnikiem retoryki”<sup>4</sup>. Budzi to skojarzenia z edukacją wcześniejszego wielkiego myśliciela Augustyna z Hippony, który również filozoficzną wędrówkę podjął po odbyciu studiów retorycznych<sup>5</sup>. W pracy nad własnym wykształceniem Psellos postawił na harmonię tych dwóch dziedzin, harmonię formy i treści. Uczonych kształcących się w jednej tylko z wymienionych nauk, dydaktyk nazywa „umysłami bez głosu” lub „głosami bez umysłów”<sup>6</sup>. Poglądy Psellosa korespondują z ustalonym przez niego programem studiów uniwersyteckich. Filozof wprowadza model

---

<sup>1</sup> M. Psellos, *Kronika, czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976-1077)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2005, s. 42.

<sup>2</sup> A. Palusińska, *Filozofia bizantyńska*, Kraków 2012, s. 87.

<sup>3</sup> O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyjskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984, 2007, s. 217.

<sup>4</sup> B. Tatakis, *Filozofia bizantyńska*, WAM, Kraków 2012, s. 137.

<sup>5</sup> Augustyn z Hippony, *Wyznania*, PAX, Warszawa 1993, s. 21-22.

<sup>6</sup> B. Tatakis, *op. cit.*, s. 138.

zaczepnięty od Platona, wyróżniony przez niego w VI księdze *Politei*. Studenci podejmowali *trivium*, czyli naukę gramatyki, retoryki i dialektyki, oraz *quadrivium* – arytmetyki, geometrii, teorii muzyki i astronomii. Po tych wstępnych studiach adepci przechodzili do nauki filozofii, głównie logiki i fizyki Arystotelesa. Miało stanowić to stworzenie punktu wyjścia do badania problemów spekulatywnych i wdrożenia analitycznego modelu myślenia. Filozofia dalej rozwijała się w metafizykę, której materiał nie opiera się już na autorytecie Arystotelesa, ale Platona (który dla Psellosa był „poza wszelkim porównaniem”<sup>7</sup>) i neoplatoników. Dla bizantyjskiego uczonego celem kształcenia była *polimathia* – wszechwiedza, szeroka wiedza encyklopedyczna, erudycja i rozwinięta formacja intelektualna, które sam posiadał. Potwierdzają to słowa: „Filozof musi być człowiekiem każdej dziedziny”<sup>8</sup>. Ze względu na rozległą wiedzę, wykorzystanie różnorodnych źródeł i bogaty styl, Michał Psellos jawi się nam jako eklektyk i podobny eklektyzm odnajdujemy także w jego myśli filozoficznej.

### **Psellosa interpretacja kultury antycznej**

Choć myśl bizantyjska z pewnością zakorzeniona była w kulturze greckiej i garściami czerpała z osiągnięć filozofii antycznej, to działała już w paradygmacie chrześcijańskim, którego przedstawicielem jest niewątpliwie także konsul filozofów. Niektórzy apologetycy chrześcijaństwa krytycznie odnoszą się do osiągnięć kultury umysłowej starożytnych Greków. Jeden z nich, Hipolit z Rzymu (III w. n.e.), piętnuje kulturowane przez filozofów greckich modele religijne, niedorzeczność ich wierzeń i kult pogańskich bóstw. Szeroko pojęte przekonanie o wyższości teologii chrześcijańskiej nad myślą pogańską będzie powracało w późniejszej myśli patrystycznej i scholastycznej. Dogmat bożego Objawienia jako kryterium prawdy będzie zatem stanowił swojego rodzaju filtr w reinterpretacji dzieł starożytnych. Gdzie w takim razie między takim młotem a kowadłem umieścić należałoby Psellosa? Tak silnie związany z kulturą antyku uczony, aby nie negować jej osiągnięć względem myśli chrześcijańskiej, zastosował w swoich interpretacjach tekstów metodę alegoryczną. Polegała ona na pomijaniu sensu dosłownego i poszukiwaniu symbolizmu korespondującego z wiarą chrześcijańską. Jako przykład przywołuje się jego recepcję „Odysei” Homera. Konsul filozofów twierdzi, że „Ojczyzna ukochana przez towarzyszy Odyseusza, których Kirke przemieniła w wieprze była niczym innym jak niebiańskim Jeruzalem, miejscem, do którego udajemy się z tego świata przenikniętego namiętnościami”<sup>9</sup>. Widzimy zatem, że filozof mimo umiłowania kultury antyku pozostaje głęboko wierzącym chrześcijaninem i to właśnie ta

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 141.

<sup>8</sup> M. Psellos, *op. cit.*

<sup>9</sup> A. Palusińska, *op. cit.*, s. 89.

religijna wiara jest dla niego ostatecznym kryterium prawdziwości sądów. Wnioskować możemy, że dla Psellosa filozofia grecka stanowi myśl przedchrześcijańską – dobre przygotowanie intelektualne do zgłębiania tajemnic chrześcijaństwa z wykorzystaniem rozumu. Przedstawiając Greków jako nieświadomych proto-chrześcijan, myśliciel zrehabilitował ich w oczach Bizantyjczyków.<sup>10</sup> Wśród będących stałą inspiracją uczonego neoplatoników, za najważniejszego uznany był przez niego Proklos. Zauważmy, że ów uczeń Plutarcha w sposób poważny traktował okultyzm i teurgię (praktyki magiczno-religijne), podczas gdy bizantyjski filozof zdecydowanie takie doktryny negował i odrzucał. Wiemy jednak, że mimo tych punktów niezgody, Psellos był bardzo przywiązany do metody metafizycznej neoplatoników i uważał Proklosa za twórcę aparatu pojęciowego umożliwiającego opisywanie oraz rozstrzyganie doktrynalnych sporów teologicznych<sup>11</sup>. Środowisko naukowe myśliciela zorientowane było na koncepcję filozofii, w której teologia jest częścią filozofii spekulatywnej, tej zaś celem było poznanie bytu pierwszego. W tym metafizycznym spojrzeniu upatrywać możemy śladów scholastycznego nurtu adaptacji metafizyki chrześcijańskiej do osiągnięć starożytnych. Z tą różnicą, że np. u Tomasza z Akwinu przeważać będzie fascynacja Arystotelesem w przeciwieństwie do neoplatońskich korzeni ontologii filozofów Bizancjum. Ponadto, uczony jasno mówi, że helleńskie nauki muszą być oceniane wedle własnych kryteriów. Stwierdza, że filozofia zawsze może być rozpatrywana w sposób niezależny, a swego wyboru dokonuje tylko, gdy zajmuje się teologią. Widzimy zatem, że dzięki filozoficznej i dydaktycznej działalności Michała Psellosa i jego towarzyszy w kulturze bizantyjskiej Europy miała szansa zachodzić i zachodziła silna asymilacja myśli helleńskiej oraz popularyzacja metody filozoficznej wykorzystywanej w teologii a opartej na spekulacji neoplatońskiej.

### **Filozoficzny eklektyzm**

W swojej egzegezie Psellos idzie nawet dalej od podejmowania prób recepcji myśli helleńskiej w paradygmacie chrześcijańskim. Filozof szuka elementów umożliwiających syntezę wszystkich znanych mu systemów myślowych, gdyż w każdym widzi inne jakości wynoszące ducha ku doskonałości. Tendencja ta jest charakterystyczna dla Michała Psellosa zarówno w kontekście jego życiorysu jak i jej niejako plotyńskiego pochodzenia. Jest to poszukiwanie „teorii wszystkiego”, próba stworzenia jednego, kompletnego systemu zbudowanego z koncepcji wcześniejszych, próba, która znacznie później znajdzie swój

---

<sup>10</sup> B. Tatakis, *op. cit.*, s. 142.

<sup>11</sup> A. Palusińska, *op. cit.*, s. 89.

doskonały wyraz w duchu unifikacyjnym Leibniza<sup>12</sup>. W swoim racjonalistycznym pojmowaniu metafizyki konsul wychodzi z ogólnej zasady, że każdy byt rządzi się prawami swojej natury, którą to łączyć możemy z podobnym rozumieniem metody scholastyków w okresie silnej recepcji Arystotelesa na Zachodzie. Każde zjawisko ma mieć swoją przyczynę, i to przyczynę nieprzypadkową. Psellos postuluje uniwersalny determinizm, powodowany przez powszechne „współczucie”, którego aktywność nie jest ograniczona przez fakt oddalenia od bytu pierwszego<sup>13</sup>. W koncepcji tej łączy elementy stoickiej doktryny powiązań bytów materialnych i inspirację plotyńską teorią emanacji. W duchu greckim upatruje on pierwszej przyczyny rzeczy i zjawisk w platońskim Demiurgu (*vide* Platon) i arystotelesowskim Pierwszym Poruszycielu, czyli, z pewnym przybliżeniem, chrześcijańskim Bogu Stwórcy. Uznając go za przyczynę sprawczą i celową natury, filozof chce badać naturę jako zbiór przyczyn bliższych zjawisk, nazywa ją „ręką nieporuszonej pierwszej przyczyny, która za jej pomocą kieruje sprawami tego świata”<sup>14</sup>. Jakkolwiek pozostając pod silnym wpływem Platona i jego uczniów, myśliciel podejmuje również subtelną polemikę z ich tezami. Dla Psellosa to, co Platon nazywa ideą, nie jest niczym innym niż pojęciem pierwotnym, podług którego Bóg stworzył świat.<sup>15</sup> Według niego idee i umysł miałyby być jednym i tym samym, tak jak tożsame ze sobą są byty i idee. Różnica w pojmowaniu bytów i idei ma być czysto rozumowa. Umysł zaś jest tożsamy z tymi bytami, które zawierają jego samego. Widzimy tutaj powrót do tradycji neoplatoników, gdyż według rozumowania filozofa archetyp musi być zawarty w umyśle, który sprawia, że kosmos noetyczny obiera taki a nie inny wzorzec dla świata materialnego. Co się zaś tyczy duszy, stwierdza następująco: „To, iż dusza jest uwięziona w ciele jak zwierzę w klatce, jest poglądem, który mi się nie podoba, nawet jeśli rozliczni platonicy i arystotelicy go podtrzymują”. Rozróżnia dwa wymiary życia duszy: duszę rozpatrywaną *samą w sobie* oraz duszę *żyjącą z ciałem*.<sup>16</sup> Odrzuca on doktrynę perypatetycką, uznającą ją za czystą formę; dusza nie ma być również czystym aktem. Przyjmuje, że jest ona substancją we właściwym tego słowa znaczeniu i że posiada swoje własne cechy i właściwości jak ciało. Odpowiednio do tych cech rozróżnia dusze, które jednak mają dzielić wspólną naturę.

---

<sup>12</sup> B. Tatakis, *op. cit.*, s. 148.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 149.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 172.

<sup>16</sup> J. D. O'Meara, *Political philosophy in Michael Psellos*, [w:] *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, The Norwegian Institute of Athens, Athens 2012, s. 154.

## Filozofia poznania i metafizyka

Łatwo scharakteryzować możemy Psellosa poglądy epistemologiczne. Postuluje on możliwość i słusność używania rozumu w badaniu natury i bytów wyższych, choć przyznaje, że pojmowanie rozumowe jest ograniczone. Dydaktyk zachęca do rozumowań zarówno dedukcyjnych i indukcyjnych, ale precyzuje, że metoda racjonalna pozwala na poznanie jedynie w ściśle określonym paradygmacie użytkowania. „Jak nie możemy zbliżyć się do całej boskości, tak rozum nie może pojąć całej natury”<sup>17</sup>. Ludzka predyspozycja racjonalna jest ograniczona, a ograniczenie to wskazuje na dwie podstawowe przyczyny niewiedzy: natura samych przedmiotów, których człowiek nie jest w stanie pojąć adekwatnie, podobnie jak dusza w ciele nie pojmuje Boga. Ponadto wymienia naturę samego rozumu, który działać może jedynie w obrębie pewnych określonych dla problemu założeń. Efektywniejszego środka do zdobycia *episteme* uczonego upatruje w intelekcyj (noesis) – intuicji intelektualnej, czystej myśli dotyczącej świata idei i bezpośrednio go poznającej. Ma być ona metodą ponadrozumową, obejmującą rzeczy w sposób nadrzędny wobec dowodu. Posługiwanie się intelekcyją wyklucza potrzebę wnioskowania, lecz jest niejako elitarne – dostępne tylko tym, którzy „osiągnęli najwyższy poziom czystości i wiedzy; intelekcyja jest doskonałością duszy”. Poznanie noetyczne pochodzi od Platona i neoplatoników, wśród których przykład stanowić może Plotyna koncepcja aktu świadomościowego bezpośrednio łączącego duszę ludzką z Jednym w swojego rodzaju mistycznym przeżyciu. Platonizm koresponduje dobrze z ówczesnymi trendami religijnymi. Łączy je niepokój, niespełnienie duszy, pewna „trwoga i drżenie”. Ulgą w tym poszukiwaniu zdawać się mogła irracjonalna mistyka, w różnych okresach stosunkowo popularna w kulturze Bizancjum. Co więcej, rozważania o ponadrozumowej intelekcyja prowadzącego do pojęcia Jednego również mogą harmonizować z siatką pojęciową mistyki. Psellos jednak stara się nie łączyć tych zagadnień, a raczej wyodrębnić wodę czystych treści „z fontanny która już nie tryska”<sup>18</sup>. Uważa, że filozofia pierwsza to najpełniejsze rozwinięcie ludzkiego rozumu. Jak zostało zasugerowane wcześniej, zwolennicy noezy mieli świadomość jej wyjątkowego charakteru i być może nieco gnostyckich kolokacji, dlatego nadal orientowano się na poznanie rozumowe. Michał Psellos zwracał uwagę, że posługując się rozumem należy wychodzić od jednej konkretnej nauki (dla niego była to platońska matematyka) zorientowanej na poznanie rzeczywistości naturalnej, by następnie przechodzić do dialektyki i abstrakcji, nastawionych na filozofię pierwszą. Swoje badania rozpoczyna od zjawisk zmysłowych – najdalszych względem pierwszej zasady – i poprzez logikę wznosi się do ogólnych zasad

---

<sup>17</sup> B. Tatakis, *op. cit.*, s. 149.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s.158.



wszechrzeczy. Obrazuje to w pewien sposób „naukową” aitiologię postulowaną przez myśliciela. Widział on wiele przyczyn ruchu ciał. Pierwotną miał być Bóg, następnie umysł, potem dusza i jako ostatnia, choć równie ważna dla badania filozoficznego, natura. Przyjęcie takiej neoplatońskiej ramy pozwoliło osiągnąć uczonemu obiektywność badań świata nieorganicznego. Bizantyjski filozof wierzył, że cierpliwe badania każdej formy myślowej są najlepszym sposobem przygotowania się do przejścia na wyższy poziom kontemplacji, ponad samo rozumowanie. Dlatego też w przeciwieństwie do niektórych jemu współczesnych teologów, chętnie włączał filozofię do teologii jako środek prowadzący do głębszego zrozumienia boskich tajemnic. Zauważmy jednak, że nigdy nie zaakceptowałby platońskiej doktryny metempsychozy pitagorejsko-orfickiego pochodzenia, ani arystotelesowskiej duszy - *entelechii* ciała organicznego, ani daimoniona Sokratesa, ani okultyzmu i teurgicznych praktyk Proklosa czy ekstazy Plotyna. „Nie mają nic wspólnego nasze dogmaty oraz odwieczne substancje i idee Platona”<sup>19</sup>. Choć pragnie wzbogacającej mądrości starożytnych, nie wahałby się oddać jej za objawioną wiarę.

### **Myśl polityczna i społeczna**

Jakkolwiek ów konsul filozofów badał i rozwijał metafizykę, to w tradycji został zapamiętany przede wszystkim jako komentator, dydaktyk i filozof społeczny. Jego zdaniem filozofia jest nieco dwubiegunowa. Jedna jej część jest inteligibilna, dialektyczna, chłodna nieelastyczna – domyślać się możemy, że Psellos ma tutaj na myśli neoplatońską ontologię świata noetycznego. Druga natomiast jest emocjonalna, towarzyska i społeczna. Uczony uważa, że choć pozbawiona emocji i surowa wewnętrzna zdolność duszy jest godna podziwu, to nie jest ona jednak właściwa dla życia ziemskiego wśród ludzi, a raczej dla życia kontemplatywnego, dla umysłu sięgającego wieczności poza wszechświatem<sup>20</sup>. Rozpoznajemy w tej myśli podział inspirowany raczej Arystotelesem niżli Platonem. Być może słuszniej powiedzieć by było raczej o pewnej zbieżności myśli niż o intencjonalnej inspiracji, gdyż Psellos zapamiętany został jako filozof prowadzący najbardziej krytyczną polemikę z Arystotelesem wśród jemu współczesnych. To on przerywa sztywność arystotelesowskiej scholastyki, uznaje Stagirytę za nader niejasnego, bardziej zmiennego niż Proteusz<sup>21</sup>. Nie może wybaczyć Arystotelesowi przyziemnego podejścia do dogmatów teologicznych. Co się jednak tyczy poglądów dotyczących życia politycznego, sympatia bizantyjskiego mędrca nie jest tak jednoznaczna. Istotnym jest, że to właśnie Stagiryta wyraźnie oddzielał *bios theoretikos* (życie

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 152.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 157.

teoretyczne) i *bios praktikos* (życie praktyczne), on też podkreśla znaczenie cnoty politycznej w życiu jednostek i formułuje pojęcie *zoon politikon* – człowieka jako zwierzęcia politycznego. Śledząc polityczną myśl filozofa obserwować będziemy, że dalej jej do chłodnego i autorytarnego charakteru polityki Platona, bliżej jej natomiast do praktycznej filozofii jego ucznia. W swoich rozważaniach politycznych Psellos formułuje również stanowisko antropologiczne. Pisze: „Co do mnie, sam jestem rad z posiadania cnoty politycznej”. Jak sam mówi, rozpoznaje i akceptuje to, kim jest w rzeczywistości, mianowicie rozumnym bytem posługującym się ciałem, człowiekiem, czyli zmiennym i niestałym bytem niemającym ani siły, ani woli, aby być czymś innym<sup>22</sup>. Myśliciel jest zadowolony ze swojego życia, czuje, że znajduje się we właściwym miejscu, jest towarzyski i chętnie przebywa wśród ludzi. Podobnej osobowości badacze dopatrują się właśnie u Arystotelesa. Co więcej, wydaje się również podzielać arystotelesowski ideał *kalokagatii*. Wskazują na to słowa:

Większość tych, którzy wzniesli się do ostatecznych wyżyn filozofii, całkowicie jest obojętna na piękno ciała. Ja zaś wierzę, że piękno duszy jest racją dla piękna cielesnego. W każdym razie gdybym znalazł się z dwoma osobami o równie pięknej duszy, z których jedna jest szpetna, a druga piękna, to wybrałbym tę drugą<sup>23</sup>.

Dla Psellosa wrażliwa dusza najlepiej pasuje do życia i ciała. Polityczna osobowość jednostki ma być w pełni uformowana między duszą zmysłową, namiętną, ale także społeczną, a duszą dotykającą boskości, czysto idealną. „Ktokolwiek osiąga w życiu czyste idee, nie ma już nic wspólnego z potocznymi rzeczami, oddala się od ludzi i nie może im już pomóc ani ich zrozumieć”<sup>24</sup>. Bizantyjski uczyony uznaje ideał *bios theoretikos*, którego model znajdujemy w platońskiej kontemplacji, i za nim chce podążać w teologii. Zaś w życiu ziemskim, życiu kolektywnym, życiu *zwierzęcia politycznego*, skłania się bardziej ku modelom Stagiryty, opisującym „polityczność” człowieka, jako uformowaną przez duszę namiętną połączoną z materialnym ciałem. Tylko akceptując to, człowiek może szczęśliwie żyć pośród ludzi, jeśli nie ma predyspozycji do podjęcia samotniczego życia kontemplatywnego.

## **Obrona Platona**

Swoboda korzystania z helleńskiej myśli i kultury oraz szczególne umiłowanie Platona przyczyniły się w swoim czasie do zachwiania pozycji Michała Psellosa na cesarskim dworze oraz w kręgach społecznych. Uczony spotkał się z zarzutem pogaństwa, był oskarżany

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 152.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 152.

o hellenizm i o przedkładanie Platona nad Chrystusa także przez najbliższych przyjaciół<sup>25</sup>. Głównym oskarżycielem uczonego był zwłaszcza jeden z nich. Kolega i nauczyciel – Jan VIII Ksifilinos. Ksifilinos zwany był *nomophylax* – pierwszym strażnikiem prawa. Pełnił on funkcje rektorskie w uniwersyteckiej Szkole Prawa<sup>26</sup>, później został mnichem w klasztorze Matki Boskiej w Bitynii<sup>27</sup> i urzędował jako patriarcha. Wiedzę z zakresu prawa wykładał Psellosowi, który w zamian objaśniał mu nauki filozoficzne. To dzięki wstawiennictwu *konsula filozofów*, uczonego w prawie Ksifilinos trafił na dwór cesarski. Mimo długoletniej zażyłości relacje między Psellosem a Ksifilinosem zmieniły się po wstąpieniu pierwszego do klasztoru w Bitynii. W tym okresie przyszyły patriarcha stał się żarliwym orędownikiem tak krytykowanych przez filozofa praktyk ascetycznych. Ponadto, badawcze upodobania Ksifilinosza zorientowane zostały na Arystotelesa, której został ortodoksyjnym wręcz zwolennikiem, i nauczania Ojców Kościoła. W przeciwieństwie do swego przyjaciela *konsul* źle zniósł okres pobytu w klasztorze. Czas ten obfituje w stopniowo narastające nieporozumienia między dwoma myślicielami, czego wyrazem będzie oskarżający list Ksifilinosza sprzed 1064 roku<sup>28</sup>.

List ten spotkał się z odpowiedzią, w której Psellos broni zarówno siebie jak i Platona. Ów *List do Jana Ksifilinosza* rozpoczyna się patetycznymi słowami „mój jest Platon!”<sup>29</sup>. W swojej obronie myśliciel argumentuje *ad auctoritatem*, że sami Ojcowie Kościoła sięgali do doktryny platońskiej celem zwalczania wczesnochrześcijańskich herezji. *Konsul* podkreśla, iż jego uwielbienie dla Platona nie różni się w istocie od tego, którym obdarzali go Ojcowie. Tłumaczy się dawnemu przyjacielowi, mówiąc, że w swoich badaniach czerpał z mądrości wielu starożytnych uczonych, w tym również Arystotelesa, a całą wiedzę zawsze konfrontował z Pismem Świętym. Zaprzecza swojemu jakoby bezkrytycznemu przyjmowaniu myśli helleńskiej. Podkreśla, że połączył ze świętymi tekstami jedynie część badanych treści. Przytłoczony ciężarem zarzutu wytyka Ksifilinosowi brak kompetencji, by w sposób arbitralny rozstrzygać o doktrynie platońskiej. Przekonuje, że to nie Platon sprowadza wszystko do rozumowania i nadmiernego dowodzenia, że nie można być platonikiem oraz całkowitym racjonalistą. Głęboko upokorzony szydzi z patriarchy i wykazuje mu ignorancję, gdy ten zarzuca mu nadużywanie abstrakcyjnych pojęć geometrycznych. Odrzucane przez Ksifilinosza linie (przyjmował, że obiekt taki jak linia nie istnieje) i reszta wiedzy geometrycznej stanowią

---

<sup>25</sup> M. Jaworska - Wołoszyn, *Michała Psellosa własna i Platona obrona*, „Filo-Sofija” 2016, nr 28, s. 182.

<sup>26</sup> B. Tatakis, *op. cit.*, s. 153.

<sup>27</sup> M. Psellos, *op. cit.*, s. 194-195.

<sup>28</sup> M. Jaworska - Wołoszyn, *op. cit.*, s. 182.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

podstawę fizyki i poznania naukowego. Dalej, sceptycyzm dotyczący sylogistyki eliminuje jakąkolwiek możliwość takiego poznania. Psellos sugeruje przyjacielowi zejście na dół i zgłębianie ksiąg dla pozyskania rzeczywistej wiedzy, gdyż jej brak jest, w duchu sokratejskim, złem. W tej części listu zauważyć można wyraźną pogardę konsula filozofów dla czysto duchowego życia Ksifilinoso i jego negacji nauki. Psellos nie widzi możliwości zrezygnowania z uprawiania sylogistyki, gdyż nie zna lepszych metod dochodzenia do prawdy, także prawdy rozumianej jako Bóg. Zwłaszcza, że użycie podobnych metod wnioskowania nie jest obce Kościołowi. W ostatniej części listu Psellos wyraża chęć spotkania się z Bogiem w modlitwie, jest dla niego gotowy odrzucić nauki wszystkich mędrców. Pragnie przeżyć ekstazę i w ten sposób zdobyć wiedzę o rzeczywistości. Deklaruje, że jego epistoła nie była podyktowana wrogością do przyjaciela, choć w żadnym miejscu listu nie wyraża nadziei na pojednanie.

W swoim artykule<sup>30</sup> Magdalena Jaworska-Wołoszyn nazywa odpowiedź Psellosa „obroną na miarę Sokratesa” i jest to stanowisko uzasadnione. Treść listu Psellosa ma wymiar nie tylko prywatny i osobisty, ale także ogólny. Jest to obrona aktywnego dochodzenia do wiedzy i prawdy, walka o wolność rozumu. Zachęcając Ksifilinoso do poznawania „pogańskich ksiąg” równoległe do pism objawionych i przekonując, że rozumowanie charakterystyczne dla filozofii nie musi stać w opozycji do dogmatów Kościoła, Psellos anektuje elementy filozofii helleńskiej do myśli chrześcijańskiej. Zaryzykować możemy stwierdzenie, że jest to największa zasługa bizantyjskiego myśliciela dla nurtów intelektualnych średniowiecza.

### **Zakończenie**

W pracy *Filozofia bizantyjska* Bazyli Tatakis sugeruje, że Michał Psellos nie usiłował być oryginalny w swoim filozoficznym trudzie. On sam widzi siebie raczej jako restauratora mądrości starożytnych, pragnie na nowo rozpalić pochodnię wygasłego dawno ognia wielkiej nauki, stojąc na ramionach gigantów. Będąc wszechstronnym, uzdolnionym i jednym z najbardziej płodnych uczonych bizantyjskich, w swoich rozważaniach podejmował wiele czasem skrajnie różniących się tematów. Zajmował się nie tylko filozofią, teologią czy naukami szczegółowymi, ale pochłaniały go także zagadnienia mądrości praktycznej i życia codziennego. Szczególny popis swoich ponadprzeciętnych umiejętności erudyta daje w pozornie błahym tekście, jakim jest „Enkomion wina”. To niepozorne dzieło jest w istocie pomysłową kompozycją wątków filozoficznych, literackich i biblijnych. A co ważniejsze, jak

---

<sup>30</sup> *Ibidem.*

przekonuje Magdalena Jaworska-Wołoszyn w swoim artykule „Enkomion wina. Filozoficzna zaduma”<sup>31</sup>, zawiera jego własną inwencję w stylu refleksyjnym i erudycyjnym<sup>32</sup>.

Niewątpliwie wielki jest jego udział we wprowadzeniu do myśli chrześcijańskiej bogatego dziedzictwa myśli greckiej. Co ciekawe, a we współczesnej perspektywie godne podziwu, pisma pozostawione przez bizantyjskiego myśliciela wskazują, że chciał on swoją filozofię wyprowadzić z naukowych przesłanek. Tezę tę potwierdza przykład stosunku Psellosa do matematyki, jako do nauki zbliżającej umysł do świata noetycznego. Działalność uczonego wyznacza nowy rozdział w recepcji filozofii przede wszystkim Platona, neoplatoników oraz Arystotelesa w średniowieczu. Jak duży był to wpływ i w jakim stopniu Michał Psellos przyczynił się do rozwoju filozoficznej nauki trudno dziś jednak precyzyjnie określić. Znaczna część jego pism wygląda na kompilacje i tylko krytyczna i systematyczna analiza objawiłaby nam, co filozof odtworzył, a co wniósł oryginalnego w rozwój filozofii i nauki. Ocena naukowego dorobku myśliciela jest jednak zadaniem frapującym i trudnym do zrealizowania, gdyż niebagatelny wpływ na recepcję jego myśli z pewnością ma chronologia jego pism. Żadne jednak prace nad chronologicznym układem dzieł Psellosa nie zostały jak dotąd rozpoczęte.

#### **Literatura:**

Augustyn z Hiponny, *Wyznania*, PAX, Warszawa 1993

Benakis L.G., *Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles* (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Commentaria in Aristotelem Byzantina 5, Academy of Athens, Ateny 2008

Jaworska – Wołoszyn M., *Enkomion wina. Filozoficzna zaduma*, [w:] „Filo-Sofija” 2016, nr 33, s. 99-115.

Jaworska – Wołoszyn M., *Michała Psellosa własna i Platona obrona*, [w:] Filo-Sofija, 2016, nr 28.

Jurewicz O., *Historia literatury bizantyjskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław 1984, 2007

O’Meara J. D., *Political philosophy in Michael Psellos*, [w:] “The Many Faces of Byzantine Philosophy”, The Norwegian Institute of Athens, Athens 2012

Palusińska A., *Filozofia bizantyńska*, [w:] *Przewodnik po filozofii wczesnośredniowiecznej*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 79-96.

---

<sup>31</sup> M. Jaworska - Wołoszyn, *Enkomion wina. Filozoficzna zaduma*, „Filo-Sofija” 2016, nr 33, s. 99-115.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 99.

Psellos M., *Kronika, czyli Dzieje jednego stulecia Bizancjum (976-1077)*, przeł. O. Jurewicz, Biblioteka Przekładów z Kultury Antycznej t. 26 (przekład na polski; reprint : Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo - De Agostini Polska 2005), Wrocław 1985

Rodionov O., *Historical and Literary Context of Michael Psellos' Theologica 59*”, [w:] “Scrinium” 2008 no. 4, 2008, s. 228-234

Tatakis B., *Filozofia bizantyńska*, WAM, Kraków 2012

## Przyczynek do teologii politycznej rosyjskiego prawosławia

W tym krótkim eseju podejmę próbę zaznaczenia kilku interesujących punktów ukazujących relację między prawosławną teologią a myślą polityczną, jaka ukształtowała się w kręgu kulturowym państwa i narodu rosyjskiego.

Wśród myśli związanych z analizą przemian wewnątrz religii chrześcijańskiej jak i wpływu konkretnych doktryn, stawianych pod bardzo ogólnym sztandarem chrześcijaństwa, na kształtowanie się konkretnych modeli i ustrojów społecznych, bierze się pod uwagę głównie katolicyzm oraz protestantyzm. Wydaje się, że prawosławie na scenie liczącej się myśli politycznej jest niezbyt dostrzeganym „graczem”. Tak jak Weber w swojej pracy<sup>1</sup> wykazuje związki między nowożytnym kapitalizmem a protestantyzmem<sup>2</sup>, a Carl Schmitt<sup>3</sup> stara się dociec na czym polega polityczna siła Kościoła rzymskokatolickiego, tak tutaj spróbujemy ukazać pewne konteksty myśli prawosławnej przez pryzmat istotnych różnic antropologicznych, które są oryginalnymi wątkami w myśli chrześcijańskiej, żeby dalej znaleźć odpowiedź na pytanie – czy Kościół Wschodni wpłynął w jakiś sposób na myśl społeczną i polityczną narodu rosyjskiego? Czy jesteśmy w stanie wskazać taki model społeczny, który byłby konsekwencją pewnych założeń wynikających z prawosławnej wizji świata?

Punkt, od którego należałoby wyjść, to próba nakreślenia co takiego odróżnia prawosławie od innych nurtów chrześcijaństwa. Pierwszą rzeczą są niewątpliwie pewne założenia antropologiczne (a dokładniej rzecz biorąc – rozłożenie akcentów) mające swój rodowód w koncepcji soborowości oraz nauce o przebóstwieniu. Sam temat jest bardzo obszerny i ciekawy, tym niemniej ze względu na cel pracy, nie będziemy skupiali się bezpośrednio na założeniach ontologicznych i antropologicznych prawosławia *per se*, a spojrzymy na to z perspektywy socjologii religii. Elementy tych, które zostaną tu przedstawione, będą omówione pokrótce, ponieważ są one istotnymi faktoremami, jeżeli zależy nam na analizie socjologicznej wpływu tych idei na społeczeństwo danego obszaru cywilizacyjno-kulturowego.

---

<sup>1</sup> M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Miziński, wyd. Aletheia, Warszawa 2011.

<sup>2</sup> Wspomnę jeszcze tu o drugim ważnym dziele M. Webera - „*Socjologia religii. Etyka gospodarcza religii światowych*”, jako, że Weber analizuje w niej praktycznie wszystkie najbardziej liczące się religie świata, tak prawosławie zostaje tam nadal pominięte milczeniem.

<sup>3</sup> C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i jego polityczna forma*, tekst pochodzi ze strony; [https://krytyczne.files.wordpress.com/2017/01/c-schmitt\\_rzymski-katolicyzm-i-polityczna-forma.pdf](https://krytyczne.files.wordpress.com/2017/01/c-schmitt_rzymski-katolicyzm-i-polityczna-forma.pdf) [dostęp: 23. 01. 2018].

„(...) Nasz ruch wyzwolenczy naznaczony był bezsilnym usiłowaniem wybrania czegoś i rozwiązania czegoś, znalezienia samych siebie, niezależnego określenia się, stania się kosmosem, wzniesienia pochodni. Chcieliśmy być wolni do końca i na swój sposób rozwiązać problem ziemi i naród, urzeczywistnić nową świadomość religijną (...) wszelkie kulturowe rozwarstwienie i rozczłonkowanie napotyka w naszej narodowej psychologii podświadome przeciwdziałanie sił scalających, organiczne ciążenie ku utrzymywaniu jedności rozdzielonych energii”<sup>4</sup>

Ta nowa świadomość religijna, wskazana przez Wiaczesława Iwanowa, to jeden z głównych problemów prawosławnej eklezjologii, a dokładniej rzecz biorąc – koncepcji soborowości, rozświetlonej w filozofii i teologii przez Chomiakowa, mającej jednak swoje podłoże w myśli Ojców Greckich. Soborowość to bardzo subtelne, ale kluczowe zagadnienie różniące prawosławie od katolicyzmu. Najkrócej, wyraża ono metafizyczny aspekt wspólnoty wierzących, pokazujący, że prawdziwa jedność jest możliwa tylko przez realizację jej w wielości, która ostatecznie tworzy wielojedność. Jest to istotne, jeżeli weźmiemy pod uwagę konsekwencje Schizmy – w odrzuceniu papieskiej „idei reprezentacji”, zasada ta niejako przesuwając środek ciężkości w stronę „zwykłych wyznawców”. Jak pisze Bierdiajew – jest ona „religijnym kolektywizmem, różnym od znanych Zachodowi kategorii autorytaryzmu i indywidualizmu”.<sup>5</sup>

Drugim bardzo ważnym zagadnieniem, które pozwoli nam lepiej zrozumieć prawosławie, jest nauka o przeobstwieńiu – *theosis*.

Teologia prawosławna w odróżnieniu od teologii katolickiej opiera się na fakcie Wcielenia, dzięki któremu doszło do zjednoczenia natury boskiej z ludzką. Zadaniem chrześcijańskiej wiary w takim ujęciu jest proces, który w ostateczności ma doprowadzić do przemiany i przeobstwieńiu samej natury ludzkiej. Cechą główną wschodniego chrześcijaństwa jest więc przekonanie, że człowiek jest już zbawiony i uwielbiony w Chrystusie przez fakt chrztu, który czyni daną osobę już na ziemi „obywatelem” Bożego Królestwa. Jest to nauka mówiąca o konieczności przemiany swojej świadomości, o ubóstwieńiu natury ludzkiej przez boską kenozę.<sup>6</sup>

W późniejszej myśli prawosławnej problem przeobstwieńiu, czy też „bogoczołwieczeństwa”, stawał się coraz bardziej „niejednoznaczny” w swojej interpretacji. Związane było to z samym okresem, w którym owo pojęcie zostało wprowadzone przez Włodzimierza Sołowjowa, inicjatora Srebrnego Wieku filozofii rosyjskiej, nazywanego też

---

<sup>4</sup> W. Iwanow, *O idei Rosji*, [w:] L. Klejzik, *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku cz. I*, wyd. Ibidem, Łódź 2001, s. 200-201.

<sup>5</sup> M. Bierdiajew, *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, [w:] L. Klejzik, *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku cz. I*, wyd. Ibidem, Łódź 2001, s. 23.

<sup>6</sup> W chrześcijaństwie pod pojęciem kenozy rozumie się akt uniżenia się samego Boga, które dokonało poprzez fakt wcielenia Chrystusa, w celu odkupienia ludzkości z grzechu.



odrodzeniem religijno-filozoficznym. To właśnie wtedy idee pozytywistyczne w Rosji przesiąkały do myśli chrześcijańskiej i wielu myślicieli próbowało kolportować te założenia do teologii prawosławnej.<sup>7</sup> W przypadku myślicieli takich jak Bierdiajew, co tutaj będzie jednym z ważniejszych punktów, próba asymilacji humanizmu z myślą chrześcijańską znacząco wpłynęła na późniejsze interpretacje nauki o „bogocześnictwie” w bardziej laickiej formie<sup>8</sup>. Jak pisał ów myśliciel:

„Jeśli iluzoryczny jest cel przemienienia życia w sztukę, to cel przemienienia życia tego świata w piękno bytu, w piękno kosmosu, jest mistycznie realny. (...) Teurgia nie tworzy kultury, ale nowy byt, teurgia jest metakulturowa. Teurgia jest sztuką tworzącą inny świat, inny byt, inne życie (...) W teurgii słowo staje się ciałem (...) Droga do twórczości teurgicznej prowadzi przez ofiarę i wyrzeczenie. Teurg dokonuje ofiary ze swego życia w imię innego życia.”<sup>9</sup><sup>10</sup>

Takie podejście jest obecne u większości myślicieli rosyjskich, co jest związane z ich mesjanistycznym podejściem do narodu, państwa a nawet świata. Prawosławie wyraża pewien paradoks – z jednej strony jest jemu blisko do duchowości typowo Wschodniej - przez swoją pasywność, z drugiej strony widać w nim pewien brak rozdziału na to, co boskie, a to co ludzkie - „zachodnia myśl religijna ustanawia rozdzźwięk między zasadą absolutną i względną (...) Dla religii prawosławnej taki rozdzźwięk nie istnieje.”<sup>11</sup>

„Rosjanie byli ortodoksami i apokaliptykami wtedy, gdy byli w XVI wieku raskolnikami-starobrzędowcami i wtedy, gdy w XIX wieku stali się rewolucjonistami, nihilistami i komunistami”<sup>12</sup>

To właśnie te dwie rzeczy – formacja prawosławna oraz problem własnej tożsamości narodowej ukształtowały mentalne rysy mieszkańców Rosji. Można zadać sobie pytanie - co takiego jest specyficznego w tym połączeniu? A. Dugin charakteryzuje prawosławie nie jako

---

<sup>7</sup> „Całej oryginalności (...) Sołowjowa należy upatrywać w tym, że powrócił on do wiary ojców i stał się obrońcą chrześcijaństwa po zaistnieniu takich zjawisk jak humanistyczne doświadczenie nowożytności oraz samoutwierdzenie się ludzkiej wolności w wiedzy, twórczości i społecznym budowaniu. Przyjął to doświadczenie, odrzuciwszy jego złe owoce i wprowadził je we własną głębię (...) Wniósł do chrześcijaństwa zasadę rozwoju i postępu (...)” - M. Bierdiajew, *Główna idea Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. z j. rosyjskiego Bartłomiej Brzeziński, s. 1-2, tekst pochodzi ze strony: [www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl](http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl), [dostęp: 23. 01. 2018].

<sup>8</sup> Tylko wyrazem zaznaczenia, chodzi tutaj o rewolucyjny charakter rosyjskiego narodu. Jest to też „klucz” interpretacyjny cytatu poniżej.

<sup>9</sup> M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, przeł. H. Paprocki, wyd. Antyk, Kęty 2001, s. 205-207.

<sup>10</sup> Dla Bierdiajewa teurgia jest szczytem, a nawet przekroczeniem tradycyjnie rozumianej sztuki. Uwidacznia się w tym charakterystyczny dla myśli rosyjskiej ontologizm i związana z nim ontologiczna koncepcja prawdy, mówiąca nie o czysto teoretycznej, „akademickiej” prawdzie, lecz o byciu w Prawdzie pojmowanej jako „szczyt świadomości”. Taka interpretacja bierdiajewowskiej koncepcji teurgii ukazuje w jak wysokim stopniu idea przeobstwienia jednostki jako takiej która jest silnie akcentowana w całej teologii prawosławnej, niejako „rozszerza” swój horyzont uświęcenia na całą rzeczywistość społeczną.

<sup>11</sup> W. Sołowjow, *O idei rosyjskiej*, [w:] L. Klejzik, *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX I pierwszej połowy XX wieku cz. I*, wyd. Ibidem, Łódź 2001, s. 178.

<sup>12</sup> M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. H. Paprocki, wyd. Antyk, Kęty 2005, s. 7.

religię, lecz jako tradycję. Dla Dugina prawosławie nie jest nawet tak naprawdę chrześcijaństwem, z racji iż swój ideologiczny rodowód ma w myśli Plotyna (związek socjalizmu z neoplatonizmem zauważa również L. Kołakowski w swojej „Historii marksizmu”). To, co jest postrzegane jako prawdziwie chrześcijańskie w samym prawosławiu – duch soborowości - stwarza problemy, o których pisze rosyjski myśliciel tj. wchłanianie w swój obręb elementów kultur przedchrześcijańskich i pozachrześcijańskich, jako, że prawosławie odrzuca *Potestas Clavium*, idee reprezentacji Chrystusa na Ziemi przez sukcesję apostolską w osobie jednego człowieka dzierżącego najwyższą władzę duchową, trudno jest mówić o uniwersalności samego prawosławia. Odżegnanie się od dogmatyzacji wiary, przekierowanie jej rozumienia z kategorii rozumowych w stronę subiektywnych odczuć przekreśla możliwość pogodzenia ze sobą tych dwóch sfer. Dugin uważa, że z punktu widzenia geopolityki sakralnej – Rosja, będąc ogromnym skrawkiem Ziemi, a jednocześnie mając cywilizacyjnie korzenie bizantyjsko-turańskie, nie mogła utrzymać jednego systemu religijnego, dlatego też musiała wcielać wszystkie inne odłamy i tradycje o charakterze religijnym występujące na danym terenie aby pozostać wewnętrznie bezkonfliktowa.

„(...) w rzeczywistości prawosławnej istnieje synergia między modelami świata: przedchrześcijańskim i chrześcijańskim - które nakładają się na siebie homologicznie, bezkonfliktowo. Różne figury i zjawiska z różnych porządków nakładają się na siebie bezboleśnie, a nawet harmonijnie. (...) Tradycja jest pojęciem szerszym niż religia. Prawosławie jest tradycją, katolicyzm jest religią. Tradycja jest zdolna wchłaniać w siebie elementy innych wierzeń religijnych bezkonfliktowo. Religia wchodzi natomiast z innymi wierzeniami w konflikt. Jest to związane z innym doświadczeniem historycznym Kościoła Wschodniego i Zachodniego po wielkiej schizmie. (...) Po wielkiej schizmie jednak katolicyzm odszedł od tradycji i zawężył się do religii. Taka jest przynajmniej nasza, bizantyjska wersja.”<sup>13</sup>

Żeby przejść teraz w nieco inny kontekst rozważań o prawosławiu, powrócę jeszcze wpierrw do myśli A. Dugina, który zauważa, że dla Rosjan:

„Państwo jest zbawieniem, państwo jest Kościołem. Wystarczy poczytać pisma naszego prawosławnego świętego Józefa z Wołokołamska, by przekonać się, że te dwa organizmy są identyczne, tożsame. I teraz cały ten organizm prze ku zbawieniu, wszyscy dążą do zbawienia nie rozdrabniając się, jak jedna zbiorowa dusza, jedno zbiorowe ciało. Jednostka rozpływa się w kolektywie. W ten sposób Rosjanin pracuje dla zbawienia. (...) Państwo, zwłaszcza święte państwo, jest instrumentem tego zbawienia.”<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Wywiad G. Górnego z A. Duginem dla „Frondy”, *“Czekam na Iwana Groznego”* - <http://www.fronda.pl/a/aleksander-dugin-czekam-na-iwana-groznego,45653.html> [dostęp: 23. 01. 2018].

<sup>14</sup> <http://www.pch24.pl/kremlowski-szaman--co-aleksander-dugin-mysli-o-polsce-,22768,i.html#ixzz53cSWy451> [dostęp: 23. 01. 2018].

Widać tutaj to, co było już wyżej zaznaczone – religijna idea państwa w Rosji przekształciła się w ideę stotolatryi, budowania potęgi państwa, gdzie Kościół Prawosławny staje się tylko *instrumentum status*.<sup>15</sup>

Państwo jest uniwersalnym odpowiednikiem powszechnego Kościoła, refleksem Królestwa Bożego. Władca miał podwójne zobowiązania; był strażnikiem wiary i świadkiem Bożego miłosierdzia. Zło w wymiarze osobistym i społecznym mogło być kontrolowane przez poddanie całego państwa władzy świeckiej.

Kolejnym wartym uwagi punktem “zapalnym”, mogącym mieć znaczący wpływ na wykształcenie się owej idei, jest stosunek do jednostki, która w prawosławiu, w odróżnieniu od Zachodniego chrześcijaństwa, jest do pewnego stopnia marginalizowana na rzecz specyficznie rozumianej kategorii wspólnoty ukrywającej się pod pojęciem “soborowości”.

W celu lepszego zrozumienia tego fenomenu, warto będzie powołać się na teorię typów cywilizacyjnych F. Konecznego. Powołanie się akurat na tego badacza nie jest nieuzasadnione z racji tego, że w większości jego analiza i opis cywilizacji bizantyjskiej pokrywa się bezpośrednio z analizami najwybitniejszych myślicieli rosyjskich.<sup>16</sup>

Jak pisze Koneczny:

Całkowity zanik personalizmu musiał wieść do mechanizowania wszelkiego życia zbiorowego. Państwo nie pozostające we współnocie interesów ze społeczeństwem, uznając tylko swoje interesy państwowe, które narzucano społeczeństwu przemocą, musiało się mechanizować z pokolenia w pokolenie coraz bardziej. Doskonalenie się zaś mechanizmu polega na ujednostajnianiu, ażeby ułatwić władanie mechanizmem, jednostajność stała się też ideałem cywilizacji bizantyjskiej, w której nigdy nie rozumiano i nie rozumie się tego pojęcia i często popada się w fatalne pomyłki, biorąc jednostajność za jedność.<sup>17</sup>

To niezrozumienie – jak zauważa Koneczny, pociąga za sobą określone skutki w sferze etyki. Nie może być moralności tam, gdzie prymat nad społeczeństwem posiada państwo - tam nad obowiązkiem panuje przymus.

„Mechanizmy aprioryczne [państwa – M. B] podlegają w despocjach ciągłym zmianom, bo zmiennym jest widzimisię głowy państwa i jego doradców; czyż mają głosić za każdym razem jakąś „reorganizację” etyki? (...) Mechanizm ma etykę własną, ułamkową; może ona być rozległą, wszechstronną, tylko w organizmie. A tymczasem państwo bizantyjskie nie tylko przejęło ze zorientalizowanego Rzymu całkowicie przymusową dziedziczość zawodów, ale posunęło się jeszcze dalej, a to wynalazkiem etatyzmu.”<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyjska*, materiał ze strony - <http://docplayer.pl/53445165-Cywilizacja-bizantyjska.html> [dostęp: 23. 01. 2018].

<sup>16</sup> Mam tu na myśli zwłaszcza Mikołaja Bierdiajewa.

<sup>17</sup> F. Koneczny, *op. cit.*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 192.

Po zaznaczeniu najważniejszych punktów pozwalających uchwycić społeczno- polityczny aspekt rosyjskiego prawosławia, należałoby dokonać próby odpowiedzi na pytanie postawione na samym początku. Czy po wskazaniu tych różnych kontekstów myśli Wschodniego Chrześcijaństwa jesteśmy w stanie wydobyć taki model społeczny, który byłby przez nie wspierany, akceptowany czy bezpośrednio będzie z niego wynikał?

Na pewno odpowiedź nie jest jasna, a scenariuszy jest kilka, jednakże ukształtowana w prawosławiu idea sakralizacji władzy w osobie jej najwyższego reprezentanta nie wpasowuje się tylko w ustrój monarchistyczny. Prawosławie uświęca każdą władzę, niezależnie od ustroju.

W takim razie prawosławny „duchowy egalitaryzm”, kolektywizm i mesjanizm przybliży nas do tego, żeby upatrywać w komunizmie rosyjskim cichego wsparcia również ze strony prawosławia, gdzie ów system wyrażałby do pewnego stopnia „próbę” realizacji Królestwa Bożego na Ziemi. Z drugiej strony zaś „naród rosyjski w swych niższych warstwach zdominowany (...) przez chaotyczny, pogański żywioł, zaś górne jego warstwy, nie godzące się z niczym względnym, żyją apokaliptycznymi pragnieniami Absolutu”<sup>19</sup> ukazuje nam jak problematyczne jest znalezienie usytuowania narodu rosyjskiego, który „dialektycznie” krąży między tendencjami anarchizującymi, a tymi, które dążą do pełnej kontroli życia społecznego. Wobec tego wydaje się, że można z całkiem dużą dozą słuszności postawić tezę, że to właśnie komunizm był nieuchronną konsekwencją, systemem, który naturalnie musiał wyewoluować na terenie prawosławnej Rosji. Wydaje się, że problem ów dostrzegł już również Bierdiajew pisząc, że: „Główny konflikt rozgrywał się między ideą imperium, potężnego państwa typu wojenno-policyjnego, i religijno-mesjanistyczną ideą królestwa, która zstępowała do podziemia, w naród, a następnie przedostawała się do inteligencji”.<sup>20</sup>

Pozostaje jednakże kwestią otwartą na ile faktycznie prawosławie, jako pewien fakt społeczny w kulturze rosyjskiej, gwarantuje (i gwarantowało) trwałość i dziejową ciągłość oraz rzeczywistą sprawczość w historii.

### **Literatura:**

Bierdiajew M., *Sens twórczości*, przeł. H. Paprocki, wyd. Antyk, Kęty 2001.

Bierdiajew M., *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. H. Paprocki, wyd. Antyk, Kęty 2005.

Klejzik L., *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku cz. I*, wyd. Ibidem, Łódź 2001

---

<sup>19</sup> M. Bierdiajew, *Rosyjska dusza, polska dusza* – tekst ze strony; <http://xportal.pl/?p=31137> [dostęp: 23. 01. 2018].

<sup>20</sup> M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, wyd. Antyk, Kęty 2005, s. 11.

### **Źródła internetowe:**

Wywiad G. Górnego z A. Duginem dla „Frondy”, *“Czekam na Iwana Groznego”* - <http://www.fronda.pl/a/aleksander-dugin-czekam-na-iwana-groznego,45653.html> [dostęp: 23. 01. 2018].

<http://www.pch24.pl/kremlowski-szaman--co-aleksander-dugin-mysli-opolsce-,22768,i.html#ixzz53cSWy451> [dostęp: 23. 01. 2018].

F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, materiał ze strony - <http://docplayer.pl/53445165-Cywilizacja-bizantynska.html> [dostęp: 23. 01. 2018].

C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i jego polityczna forma*, tekst pochodzi ze strony; [https://krytyczne.files.wordpress.com/2017/01/c-schmitt\\_rzymski-katolicyzm-i-polityczna-forma.pdf](https://krytyczne.files.wordpress.com/2017/01/c-schmitt_rzymski-katolicyzm-i-polityczna-forma.pdf) [dostęp: 23. 01. 2018].

M. Bierdiajew, *Główna idea Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. z j. rosyjskiego Bartłomiej Brzeziński, s. 1-2, tekst pochodzi ze strony: [www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl](http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl) [dostęp: 23. 01. 2018].

## Enrique Dussel i Józef Tischner jako tłumacze naszej rzeczywistości

Jednym z najpoważniejszych zagadnień naszej obecnej politycznej rzeczywistości jest zagadnienie międzykulturowego dialogu. Komunikacja między różnymi tradycjami kultury staje się coraz bardziej palącym problemem naszej epoki<sup>1</sup>. Niebywały rozwój technologiczny zapoczątkował możliwość wymiany kulturowej, na nieznaną do tej pory skalę, umożliwiając o wiele łatwiejsze mieszanie się kultur, grup etnicznych i poglądów. Przemiany końca XX i początku XXI wieku, czyli tendencje sekularyzacyjne w ubiegłym wieku<sup>2</sup>, wzrost i osłabienie, czyli upadek alternatywy komunistycznej, słabnięcie ideologii praw człowieka złożyły się na erozję i na kłopoty związane z uniwersalizmem. Takie wymieszanie się kultur, nie łagodzone przez uniwersalizm, spowodowało powstanie aksjologicznego chaosu. W chaosie tym wydestylowanie i zaakcentowanie wspólnych wartości jest coraz trudniejsze, zaś odnalezienie różnic i eskalacja wrogości przychodzi łatwiej, niż szukanie płaszczyzny porozumienia. Filozoficznie, religijnie i aksjologicznie obecnie świat przypomina ów pradawny chaos, który przez starożytnych Hellenów widziany był jako mityczny początek, z którego następowało wyłonienie się porządku. Jak jednak możemy zauważyć stało się to w odwrotnej, niż mitologicznej, kolejności gdyż świat przed nastaniem epoki nowoczesności był w miarę uporządkowany, posiadał także względnie jednolite źródła aksjologiczne. Z biegiem zaś czasu, rozwojem i modernizacją nowoczesność porządkowała świat w sposób alternatywny, próbowała wcześniejszy porządek zastąpić swoim, kryzys zaś nowoczesności powoduje, że mamy dwa kryzysy naraz. Nowoczesność częściowo walczyła z tradycją, w wyniku czego uwarunkowała kryzys tradycji, a z drugiej strony ład nowoczesny popadł w swój własny kryzys, i powoli wszystko zmierza w kierunku ciężkiej do zróżnicowania masy. Przestrzeń intelektualna, w której porusza się zdecydowana większość filozofów nie jest zbyt pomocna w zrozumieniu tejże sytuacji. Wynika to z charakteru obecnej epoki umysłowej, nie ułatwiającej możliwości powołania się na wartości, które można by uznać za obiektywne i na prawdy rozumu. Dodatkowo przestrzeń polityczna wypełniona jest strachem, niezrozumieniem i wrogością<sup>3</sup>, która nie wynika z głębszego namysłu, lecz z utrwalonych stereotypów,

---

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa i J. Giebułtowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 186.

<sup>2</sup> Chociaż obecnie teoria sekularyzacji nie jest tak oczywista, to jednak w ubiegłym stuleciu była uważana za pewną.

<sup>3</sup> Szczególnie ważne jest, że dziś zarządzanie strachem i nienawiścią w kontekście komunikacji internetowej stało się ważnym narzędziem politycznym i społecznym. Por. Mikołaj Winiewski i inni, *Podłoże prawicowych preferencji wyborczych młodych Polaków*, Centrum Badań nad Uprzedzeniami Uniwersytetu Warszawskiego,

skutecznie uniemożliwiających rozbicie twardej skorupy dawno nabytych „prawd”. Prawd, być może ułatwiających funkcjonowanie w grupie, w której są podzielane, lecz z faktami świata zewnętrznego najczęściej wiele wspólnego nie posiadają.

Celem tego tekstu jest poszukiwanie, a także próba wskazania możliwości odnowienia źródeł języka uniwersalnego. Uważam bowiem, że doprowadziłoby to do możliwości łagodzenia konfliktu, względnie wypracowania strategii terapeutycznych w kulturze. Stąd też proponuję rozważenie propozycji teoretycznych dwóch postaci, Enrique Dussela, ponieważ zaproponowane przez Dussela ujęcie świata jako centrum i peryferii, a także stosunku dominujących i zdominowanych, daje punkt wyjścia do stworzonej przez niego metody analektycznej, która może być wykorzystana jako narzędzie do stworzenia nowego uniwersalizmu i Józefa Tischnera, ponieważ jego myśl daje specyficzną dla nas polską perspektywę, przydatną w ujęciu doświadczenia istotnego ze względu na możliwy przyszły uniwersalizm. Z tego powodu nie będę pisać o całości myśli Enrique Dussela czy Józefa Tischnera, celem jest oczywiście zaprezentowanie tych wątków, które w pewien sposób już przyczyniły się do innego rozumienia rzeczywistości przeze mnie, w związku z czym widzę w nich potencjalną siłę, która posiadałaby możliwość przemiany myślenia na poziomie wyższym niż lokalny i stricte indywidualny. Zwłaszcza teksty Dussela, które są obiecujące, będące zaczynem wyzwolenia. Wyzwolenie jednak w tym znaczeniu nie oznacza zbrojnej walki o wolność, często idącej w jak największe wyniszczenie wroga<sup>4</sup>, lecz wyzwolenie tego co najbardziej ludzkie, myślenia, od ignorancji, która raz jak mgła, raz jak widmo co rusz spowija otaczającą rzeczywistość, powodując tym samym problemy, w wielu przypadkach możliwych do uniknięcia z powodzeniem.

Enrique Dussel jest postacią niezwykłą, w Polsce zaś relatywnie mało znaną.<sup>5</sup> Z pochodzenia Argentyńczyk, w Argentynie również rozpoczął swoją edukację, następnie przybył do Europy, by doktoryzować się w Madrycie i Paryżu, a następnie żyć przez dwa lata w Izraelu, gdzie przy okazji nabył znajomość języka arabskiego i hebrajskiego. Po tych doświadczeniach powrócił do swego ojczystego kraju, lecz w roku 1975 był zmuszony do

---

2015.

<http://cbu.psychologia.pl/uploads/images/foto/Pod%C5%82o%C5%BCe%20prawicowych%20preferencji%20w%20yborczych%20m%C5%82odych%20Polak%C3%B3w2.pdf> [dostęp: 04. 04. 2018]

<sup>4</sup> Co z kolei byłoby zgodne z kozackim duchem, lecz z filozoficznego punktu widzenia walka na wyniszczenie powinna być ostatecznością, gdy już wszelkie inne środki zawiodą. Aczkolwiek z tego co można zaobserwować, na Ukrainie ten duch jest wciąż żywy i stąd tak wiele trudności i problemów. Z drugiej jednak strony wciąż jest nadzieja.

<sup>5</sup> W Polsce recepcja Dussela nigdy na poważnie nie nastąpiła, żadna jego książka nie została do tej pory przetłumaczona na język polski. Enrique Dussel został jedynie zaledwie wspomniany jako teolog wyzwolenia w artykułach dotyczących teologii, zob. M. Pospiszyl, *Teologia peryferii*, „Praktyka Teoretyczna” nr 5/2012, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr5\\_2012\\_Logika\\_sensu/21.Pospiszyl.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/21.Pospiszyl.pdf) [dostęp: 26. 04. 2018].

ucieczki do Meksyku, za sprawą dyktatury jaka wówczas panowała w tymże kraju, a także z powodu zbombardowania domu. Ta bardzo mocno skrócona biografia unaocznia to, co według mnie jest w myśli Dussela ważne: Dussel posiada doświadczenie, które w przeciwieństwie do ogromnej ilości ludzi, pozwoli mu na szersze spojrzenie na zagadnienia filozoficzne. Doświadczenie kultur i całkowicie odmiennych sposobów myślenia, bardzo często wzajemnie sprzecznych i pozornie niemożliwych do pogodzenia. Najważniejszą w tym kontekście pracą jest oczywiście Dusselowska „Filozofia wyzwolenia”<sup>6</sup>, o której on sam stwierdził, że jest przeznaczona dla neofitów filozofii wyzwolenia, a także nie stanowi całkowitego wykładu, lecz ma wyznaczyć pewien kierunek dyskursu, którym i my mamy nadzieję podążyć. Dussel uważa, że filozofia wyzwolenia powinna zaczynać za każdym razem od przedstawienia genezy historyczno-ideologicznej swojego podejścia, gdyż zdaniem filozofa znajdujemy się w stanie wojny, ale jest to inna wojna, aniżeli pojęta konwencjonalnie w przestrzeni, niż pojmowanej w Newtonowskiej fizyce, lub przestrzeni egzystencji fenomenologii<sup>7</sup>. Wojna ta zaczyna się od specyficznego aktu podziału przestrzeni.

Dussel wskazuje na aspekty historii, na które jego zdaniem nie zwraca się uwagi, które ulegają pominięciu przez historyków. Zazwyczaj. Z tych oczywistych względów Enrique Dussel dokonuje rewizji historii, mającej na celu uzupełnienie konwencjonalnej opowieści historycznej o elementy, które są bardziej widoczne dla tych, którzy są usytuowani na peryferiach, tworząc w ten sposób swoją filozofię przypomnienia. Autor zaczyna więc od historii filozofii i wskazuje, że początek tejże wcale nie rozpoczął się od centrum helleńskiego świata, od pełnych kultury Aten, lecz na peryferiach owego świata, który był na tyle ekspansywny, że Hellenowie zakładali kolonie wszędzie gdzie była taka możliwość. I właśnie tam, jak mówi Dussel, to właśnie helleńskie kolonie były miejscem, w którym narodziła się refleksja i myśl filozoficzna<sup>8</sup>. Tak również przechodzimy do pojęcia centrum i peryferii. Podział ten jest bardzo wyraźnie zauważany na kartach historii, ale również dzisiaj widzimy, że jest to całkiem aktualna diagnoza, gdyż pomimo form pośrednich, w stylu półperyferii, spokojnie możemy zobaczyć, jak dla przykładu Polska jest krajem peryferyjnym dla Europy zachodniej, jednak w porównaniu z Ukrainą czy Bułgarią, to my jesteśmy centrum, a oni znajdują się na peryferiach, dlatego istnieje tutaj bardzo złożona sieć zależności<sup>9</sup>. Zdaniem Dussela, peryferie

---

<sup>6</sup> E. Dussel, *Philosophy of liberation*, tłum. A. Martinez, C. Morkovsky, Orbis Books, Markynoll. New York 1980.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. VIII.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 3 – 4.

<sup>9</sup> Przyznam, że najbardziej peryferyjny charakter Polski w pełni ujawnił się przed oczami w czasie pobytu w ramach programu Erasmus + w Walencji, gdyż głównie do czynienia miałem z Niemcami, Szwedami i Francuzami, Włochami, o Hiszpanach nie zapominając. Oprócz tego byli oczywiście Chorwaci, Bułgarzy, a także Rosjanie, wobec czego dość szybko wykształciły się dwa „obozy”, gdzie w pierwszym znajdowali się



widzą więcej, to z nich wywodziło się nie tylko myślenie filozoficzne, ale także myślenie Ojców Cerkwi, a nawet myślenie Kanta, który jako rezydujący stale w Królewcu de facto znajdował się na peryferiach ówczesnego świata. To z peryferii pochodzi myślenie krytyczne, gdyż to właśnie te obszary posiadają podwójne źródło wiedzy: wiedzę o centrum, a także samowiedzę.<sup>10</sup> Centra zaś ze swej istoty nie posiadają wiedzy o peryferiach, są zapatrzone w swoją uprzywilejowaną sytuację. Filozofia, gdy przybyła z peryferii do centrum, stała się ontologią, która uważała sama o sobie, że wyraża prawdę Bytu<sup>11</sup>. Na dalszych stronach książki Dussel wskazuje na ignorancję, którą wykazują się zachodni badacze i historycy, a także bardzo często filozofowie, jeżeli chodzi o zagadnienia historii powszechnej. Udowadnia, jak niewiele wiemy o historii chociażby filozofii w Ameryce środkowej, jak bardzo jest to dla nas nierozpoznana kwestia. Ale czy naprawdę tak jest?

Z zażenowaniem, rzeczywiście, biorąc do ręki podręcznik do historii, który był w oficjalnym użytku w czasie trzech lat szkoły zwanej średnią, jeśli przejrzeć trzy tomy od przysłowiowej deski do deski, można odnieść wrażenie, że kula ziemiska, na której żyjemy, posiada o wiele mniej przestrzeni, aniżeli wynika to z danych geograficznych. W skrócie można odnieść wrażenie, że ziemia składa się ze z USA, Kanady, zachodniej Europy, Europy Środkowo-Wschodniej, ale od południa odgraniczonej przez granicę Czesko-Austriacką, Ukrainy, bo przecież był Bohdan Chmielnicki, Rosji, która graniczy z Chinami, a także Japonią na morzu. No i kiedyś był Egipt i Bizancjum, którego nie ma, bo zajęli Turcy. A! Jeszcze kiedyś był Związek Sowiecki, ale się rozpadł i sądząc po materiale trzech tomów książki zatopił ze sobą całą resztę świata, jeżeli istniała. Tak wygląda świat, jeśli przyjąć za pewnik podręcznik z historii, z którego korzystano w XI Liceum Ogólnokształcącym im. Jadwigi i Wacława Zembruskich w latach 2008 – 2011.<sup>12</sup> Traktuję ten podręcznik jako sondę, mimo iż opisuję

---

przedstawiciele narodowości wymienionych w pierwszej kolejności, a w drugim reszta. Chociaż owe dwa obozy w pewien sposób się przenikały, to jednak widać było różnicę w podejściu w zależności od pochodzenia, a także pewną dozę „ignorancji” ze strony „ludzi centrum”. Swoją drogą, nikt w tej grupie, ani z centrum, ani z peryferii nie znał nazwiska Dussela, zwłaszcza Hiszpanie, co w kontekście łatwego dostępu do jego twórczości, jako że pisze w języku hiszpańskim jest zastanawiające. Za to wszyscy kojarzyli Baumaną czy Heideggera, więc po wytłumaczeniu kim jest Dussel i dlaczego zajmuję się jego filozofią wyzwolenia, po krótkim skwitowaniu tradycyjnym „aaaaa”, musiałem odpowiadać na pytania o Baumaną. Ciekawym zaś jest faktem, że w języku hiszpańskim, w księgarni uniwersyteckiej, było dostępnych więcej prac Baumaną niż w języku polskim, a na zajęciach zatytułowanych „problemas de la antropología”, które trwały pół roku, nazwisko Baumaną i odwołań do niego było więcej niż przez pięć lat studiów w Polsce.

<sup>10</sup> Dussel tutaj podąża za znanym rozróżnieniem Hegla na figurę służebną i panującą. Tylko tyle, że przenosi owo rozróżnienie na podmioty inne niż ludzkie, zwłaszcza geograficzne, i prezentuje je w ujęciu geopolitycznym.

<sup>11</sup> E. Dussel, *op. cit.*, s. 4 – 5.

<sup>12</sup> Zob. G. Szymanowski, M. Wilczyński, *Historia. Ludzie i epoki, klasa 1*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2008. Numer dopuszczenia: 102/08., Bożena Popiołek, *Historia. Ludzie i epoki, klasa 2*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2008. Numer dopuszczenia: 104/08., Grzegorz Szymanowski, Piotr Trojański, *Historia. Ludzie i epoki, klasa 3*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2004. Numer dopuszczenia: 432/03. - należy zaznaczyć oczywiście, że to nie jest jedyny podręcznik dopuszczony do użytku

doświadczenie jednostkowe, zważywszy na to, że podręcznik kształtuje pokolenie młodych ludzi i ich socjalizuje, to jego wpływ jest większy niż jednostkowy. Wobec tego, gdyby bazować na owej pomocy edukacyjnej, nie bardzo byłoby wiadomo kiedy utworzono takie państwo jak Argentynę, z której Dussel uciekał przed śmiercią, ani nie wiadomo byłoby kiedy powstał Meksyk, do którego Dussel uciekł. Nie wiem jak obecnie kwestię tę rozwiązują nowsze podręczniki do historii, ale niczym nieuzasadnione przeczucie mówi, że w dobrym kierunku z pewnością nie. Należałoby również wspomnieć o tym, jakie oceny poszczególnym wydarzeniom były nadawane w owym podręczniku gdyż, jak mawiał hrabia Stanisław Tarnowski, fałszywa historia jest matką błędnej polityki. Na potrzeby jednak tego tekstu zrezygnujemy z tego, gdyż zadanie takie wymagałoby wyższej krytyki tekstu. Mamy zatem pierwszy poważny problem, czyli problem ignorancji. Podążając za dusselewską krytyką historii, możemy wskazać, że jedną z poważniejszych przeszkód na drodze procesu wyzwolenia jest systemowo wytwarzana ignorancja.

Kolejnym problemem jest problem dialogu, problem z wytwarzaniem postaw dialogicznych, przez co tak jak ignorancja utrudnia nam wejście w posiadanie globalnej wiedzy o nas samych, tak brak dialogu utrudnia osiągnięcie bezstronnej dyplomacji, której celem byłby dobrobyt i szczęście innych. Zdaniem Józefa Tischnera zagrożenie dla dialogu wynika z przekonania o swojej własnej wielkości, a także interesowności każdej z zainteresowanych stron. Bezstronne podejście, oparte na wspólnych wartościach i gotowości do poświęceń w imię wyższego dobra stanowiłoby, rzecz jasna prawdopodobnie, najlepszy środek do radzenia sobie z trudnościami, niesionymi przez próby międzykulturowego dialogu. Jak bowiem pisał Tischner w „Etyce solidarności”, „w pierwszym słowie dialogu kryje się wyznanie: ‘z pewnością masz trochę racji’. Z tym idzie w parze drugie, nie mniej ważne: ‘z pewnością ja nie całkiem mam rację’”<sup>13</sup>. Dialog oznacza też zdaniem Tischnera wyjście ludzi z kryjówek<sup>14</sup>, zbliżenie się ludzi do siebie i chęć poznania innych. Problem leży w tym, żeby dokonać ważnej rzeczy. Wracając znowu do Tischnera: „trzeba nie tylko przezwyciężyć lęk i usunąć uprzedzenia, ale również wynaleźć taki język, który dla obu stron znaczy to samo. Nie może być to język grupowy ani tym bardziej język insynuacji, oszczerstwa czy nawet język

---

w Polsce, jednak wyznacza ramy edukacji historycznej przyjętej w toku nauki w szkole średniej odebranej przez autora. Fakt ten oznacza, że mogą i jest wysoce prawdopodobne, iż istnieją o wiele lepsze podręczniki do historii, które omawiane problemy prezentują w szerszym horyzoncie i zawierają więcej materiału, aniżeli przywołane w niniejszym tekście.

<sup>13</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 22.

<sup>14</sup> W ogóle pojęcie ludzi w kryjówekach Tischner wypracował w ramach szkicu *Ludzie w kryjówekach*, zamieszczonym w tomie *Myślenie według wartości*, niestety nie mamy tutaj zbyt wiele przestrzeni na rozwinięcie tematu, a w pewien sposób byłoby to ciekawe.

oskarżeń”<sup>15</sup>. Problem polega na tym, parafrazując Nietzschego, że zamiast słuchać, większość ludzi chce mówić, i to najlepiej, aby tych słów uczono się na pamięć.<sup>16</sup>

Podążając za Tischnerem wydaje się, że w obecnym czasie najlepszym rozwiązaniem byłoby powierzenie tej sprawy intelektualistom. Jednak należy przyjrzeć się temu twierdzeniu bliżej, także z intelektualistami pojawia się problem. Komentując Hegla Tischner charakteryzuje: intelektualista to ten, „kto wierzy nie tylko w to, że ma rozum, ale przede wszystkim w to, że jest rozumem”<sup>17</sup>. Intelektualista ma za zadanie przede wszystkim dążyć do prawdy. To przeświadczenie sprawia, że zazwyczaj taki osobnik jest samotnikiem, który usiłuje zreformować świat. Jednak intelektualista ma do spełnienia ważny czyn. „Na czym polega czyn intelektualisty? – pyta filozof – jest to przede wszystkim czyn intelektualnej uczciwości”<sup>18</sup>. Tischner wymienia trzy takie momenty uczciwości, są to: poświęcenie dla sprawy, subiektywne kompetencje, a także nieprzekraczanie swojej dziedziny. Jednak istnieje stałe zagrożenie przekroczenia tych zasad. Przede wszystkim „intelektualiście może tylko wydawać się, że jest uczciwy – pewność nie musi pokrywać się z prawdą”<sup>19</sup>. Przede wszystkim problem samoułudy dręczy intelektualistów, źródłami owej samoułudy może być kilka – złudzenie zmysłów, nadmierna wiara w informacje przekazane przez innych, oraz fakt, że byt ludzki jest bytem skończonym<sup>20</sup>. Świat intelektualistów jest światem spraw, w którym intelektualista nie czuje się obco, intelektualista próbuje, a próbuje dlatego, że nie czuje się w świecie obco, wie, że musi się dostosować jakoś do świata, a nie ma lepszej metody na dostosowanie się do świata, jak przemiana świata. I tu jest właśnie problem, gdyż intelektualista miał trzymać się zasad uczciwości, czyli trzymanie się kompetencji, a sytuacja wymaga przekraczanie ich. Otóż intelektualiści europejscy byli niegdyś inkwizytorami oświecenia. Ta skaza, swoista zaraza, nadal krąży w żyłach myśli zachodniej. Intelektualiści jako ci, którzy są sami rozumem zajmowali w historii miejsce, które ludzie z innych grup społecznych – w najlepszym przypadku – mogli jedynie starać się osiągnąć<sup>21</sup>. Zatem czy jest ktoś, kto mógłby pełnić funkcję?

---

<sup>15</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności oraz homo sovieticus...*, s. 21.

<sup>16</sup> Por. F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 49.

<sup>17</sup> J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016, s. 137.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 143.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>21</sup> Z. Bauman, *op. cit.*, s. 143.

Chciałbym powiedzieć, chociaż może rodzić to wiele wątpliwości, bądź wzbudzać chęć krytyki, że filozofka.<sup>22</sup> Lecz musi to być filozofka specyficznie rozumiana. Zdaniem Dussela najbardziej uciskane klasy nie zawsze mają najbardziej wyostrzoną krytyczną świadomość, ale taka świadomość może zostać osiągnięta przez klasy, chociaż obiektywnie nie najbardziej uciskane, lecz przez te, w których ideologiczne sprzeczności są najcięższe. Pojawia się zatem figura filozofki, która jako intelektualistka, jako bojowniczką, może wyrazić krytycyzm ludu z maksymalną precyzją, nawet jeśli przez urodzenie, kulturę i pracę filozofka nie należy do klasy najbardziej uciskanej.<sup>23</sup>

Zgodnie ze słowami Mikołaja Bierdiajewa, najwybitniejszego rosyjskiego filozofa, subiektywnie stwierdzając, filozofia nie może być nauką, albo naukową, gdyż taka filozofia stałaby się podległą determinizmowi, jakiej podlegają nauki przyrodnicze. Filozofia zawsze powinna być profetyczna, jako manifestacja ludzkiego ducha powinna wykraczać poza ograniczenia nauk i powinna wskazywać drogę. Bierdiajew próbuje być nawet przez moment takim prorokiem, i na rozwiązanie problemów współczesnego świata, konflikty państw zaproponował zrezygnowanie z części suwerenności i złożenie owej części ponadpaństwowej organizacji, której zadaniem byłoby trzymać rękę na pulsie światowego porządku i która interweniowałaby w razie potrzeby<sup>24</sup>. Bierdiajew swoją propozycję wysunął niedługo po drugiej wojnie światowej, w 1946 roku. My zaś obecnie jesteśmy w stanie ocenić dwie próby zaprowadzenia takiego porządku, jedną na skalę światową, czyli Organizację Narodów Zjednoczonych, a także na skalę bardziej lokalną pod postacią Unii Europejskiej. Jak widać, obydwa te projekty całkowicie nie spełniają swoich założeń, zamiast pokoju mamy coraz większy zamęt, w organizacjach tych panują grupy interesu, nie ma wzajemnego szacunku i porozumienia. Obrady Parlamentu Europejskiego przypominają coś, co można nazwać „muchami na targowisku”<sup>25</sup>, czyli bezładną paplaninę, w której spierają się politycy wybrani w demokratycznych, bezpośrednich wyborach razem z tymi, którzy zostali nominowani gdzieś w kuluarach organizacji. Działania Unii bardziej przypominają imperialną politykę wąskiej grupy skupionej wokół interesu, aniżeli działania dla dobra całej wspólnoty. Organizacja narodów zjednoczonych z kolei przypomina kolosa z ołowiu, niezdalnego do sprawnego reagowania i zażegnania konfliktów, o czym świadczy ilość zbrojnych działań od czasów II Wojny Światowej. Ponieważ ONZ miała zastąpić nieudolną ligę narodów, okazało się, że

---

<sup>22</sup> Wciąż jest to osobne zagadnienie, które poruszył Rorty w swojej książce „Przygodność, ironia i solidarność”, dla nas filozofka wciąż brzmi dziwnie i stanowi *de facto* osobną kwestię uniwersalności.

<sup>23</sup> E. Dussel, *op. cit.*, s. 125.

<sup>24</sup> M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 44.

<sup>25</sup> Nawiązując oczywiście do Zaratury Nietzschego, w którym to dziele jeden z rozdziałów księgi I nosi dokładnie tę samą nazwę.

przy okazji zastąpiła jej nieudolność swoją własną. Dlatego, jak już wskazywałem wcześniej, mamy dziś do czynienia, mimo rozmaitych prób wprowadzania z kryzysem porządku uniwersalizmu, z ciągle trwającym kryzysem wobec którego potrzeba szukać nowych dróg i rozwiązań dla tych palących problemów.

Stajemy zatem przed trudnym pytaniem. Mamy kryzys pewnego typu uniwersalizmu, wobec którego stajemy zatem przed problemem czy: A) odnawiać dawny typ uniwersalizmu, B) porzucić uniwersalizm, czy C) poszukać nowego uniwersalizmu. Jestem zdania, iż w przypadku opcji A) zgodnie ze słowami Chantal Mouffe należy odrzucić ten typ uniwersalizmu, który postuluje racjonalną i moralną wyższość zachodniej nowoczesności, należy przyjąć jako fakt, że każdy porządek, jaki zastajemy, jest tylko i wyłącznie „tymczasową i niepewną artykulacją przygodnych praktyk”<sup>26</sup>. Należy także odrzucić ideę konsensusu, który w zamyśle miałby likwidować wszelki antagonizm, a zamiast tego należałoby wreszcie wypracować sposób na radzenie sobie z konfliktami, najlepiej taki, aby nie przyjmowały formy wyniszczającej. Takie sytuacje mają miejsce, gdy próbuje się wprowadzić na przykład ustrój niepasujący do społeczności, nie będącej jeszcze gotową na tego typu zmiany. Tak było w Hiszpanii za czasów Napoleona, czy obecnie w krajach arabskich, gdzie „jedyny słuszny model zachodniej demokracji” próbowano po napoleońsku zaprowadzić siłą. Mouffe stwierdza, że należy „krytykować dominującą narrację o wyższości zachodniej formy demokracji, gdyż jest to tylko przygodna forma historycznej artykulacji, i nie ma powodu, aby przedstawiać jej instytucje jako warunek konieczny demokracji”<sup>27</sup>, a tymi instytucjami są oczywiście prawa człowieka i wolny rynek. Należy również zgodzić się z postulatem dbania o różnorodność kultur. Pytanie jednak, czy faktycznie rozwiązuje to problemy naszej rzeczywistości? Wydaje się, że nie do końca. Ale jest to problem, który Bierdiajew określił jako wieczny antagonizm Królestwa Ducha i królestwa cezara. Królestwo Ducha zawsze będzie dążyć do ponadwymiarowej egzystencji, uwolnienia z determinizmu, wolności, natomiast królestwo cezara zawsze będzie starać się uniemożliwić dokonanie tego, gdyż jest absolutystyczne z samej swojej natury. W przypadku opcji B) postmodernistyczne odrzucenie nowoczesności, przechodzące w rozmaite partykularyzmy jest opcją, która również się nie sprawdza, ze

---

<sup>26</sup> C. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, tłum. B.Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 18.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 48.

względu na swoje wady, jak rozwinięty konsumeryzm, a także odrzucenie uniwersalności, która rozumie znaczenie religii.<sup>28</sup>

Pozostaje zatem ostatnia opcja, czyli C). Znowu zatem sięgnijmy do Enrique Dussela, który celem rozwiązania problemów związanych z wykluczeniem ze starego uniwersalizmu, a także problemami partykularyzmu, celem znalezienia etyki wyzwolenia proponuje własną metodę, którą nazywa metodą analektyczną lub inaczej ana-dialektyczną. Stanowi ona rozwinięcie, rozszerzenie metody dialektycznej. Jak mówi autor, metoda ta stanowi „krytycyzm i przewyciężenie jedynie negatywnej dialektycznej metody. Nie zaprzecza jej, tak jak dialektyka nie zaprzecza nauce lecz w prosty sposób zakłada ją, uzupełnia i daje jej sprawiedliwą i prawdziwą wartość. Negatywna dialektyka Marcusego, Adorno, czy nawet Blocha jest naiwna w odniesieniu do pozytywnej krytyki utopii politycznej zewnętrznosci oferowanej przez ludzi peryferiów, klasy pracujących kobiet, uciśnionych młodych i zależnych społeczeństw”<sup>29</sup>. Dla Dussela sfera zewnętrznosci zawdzięcza swoją realność istnieniu wolności człowieka, w której naturalna substancjalność osoby nabywa swoją całą wyjątkowość i właściwą nieokreśloność, istotę historii, kulturę. Człowiek jest istotą która w sposób wolny i odpowiedzialny dokonuje określenia się, jest to podstawą osobowego bytu, ukazującego się w twarzy i jej tajemnicy. Metoda analektyczna „odnosi się do rzeczywistego faktu, że każda osoba, każda grupa lub każdy człowiek znajduje się zawsze ‘poza’ (ano-) horyzontem całości”<sup>30</sup>. Dussel uważa, że metoda dialektyczna jako negatywna osiągnęła granicę ważności w momencie, kiedy unieważniła odrębność Innego. Poza dialektyką Hegla i Heideggera istnieje wyraźny, niepojęty, antropologiczny moment, w którym otwiera się nowe pole dla filozofii w warunkach umożliwiających etykę antropologiczną. Dla Dussela metoda analektyczna stanowi spełnienie dialektyki jako jej moment, który zawiera w sobie możliwość nowego konstruowania wiedzy, wykluczoną Inność lub odmienność tych, którzy są nie tylko różni, ale też obcy, nieoczekiwani, stanowiący zewnętrznosc. Jak mówi Dussel „moment analektyczny otwiera nas do metafizycznej sfery, odnosi nas do innego”<sup>31</sup>.

Metoda analektyczna zależy od praktyki, jako podstawowego środka do zrozumienia Innego, do posługiwania się świadomością krytyczną, dzięki której można usłyszeć krytyczny głos Innego, budzący świadomość etyczną i akceptację dla niego. Metoda ta wiąże się

---

<sup>28</sup> Więcej na temat partykularyzmów i problemów związanych z wykluczeniem religii i brakiem konstruktywnego uniwersalizmu można przeczytać w: M. Bobako, *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2017.

<sup>29</sup> E. Dussel, *op. cit.*, s. 159 – 160.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 158.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 158.

z zaangażowaniem dla Innego nawet do tego stopnia ryzyka życia w walce o sprawiedliwość i wyzwolenie Innego. Metoda analektyczna to praktyka w obszarach ekonomii, płciowości, pedagogiki i polityki, która porusza się w związku ze zmiennością, obejmującą klasy społeczne, rodzinę, pochodzenie etniczne, pokolenie i płeć Innego<sup>32</sup>.

Według Dussela metoda analektyczna, której podstawą jest praktyka z Innym, ma za swoją konstytutywną istotę etyczno-polityczne stanowisko, które pozwala zejść z akademickiej i kulturowej oligarchii, by umieścić się po stronie tych, którzy są wykluczeni przez system. Aby zaś potwierdzić zewnętrżność należy uświadomić sobie to, co jest niemożliwe dla systemu, uświadomić sobie, to co nowe, to co wyłania się z bezwarunkowej wolności Innego, czyli pozytywna utopia zewnętrżności ludów peryferyjnych. Jak zatem widzimy, metoda Dussela i jego krytyczne podejście do lewicy, a także chrześcijaństwa pozwoliło na ukształtowanie metody, która akcentując zarówno stary porządek, jak i sfery, których do tej pory nie uwzględniał, tworzy możliwość ukształtowania nowego typu uniwersalizmu, uwzględniającego doświadczenia centrum i peryferii, będzie bardziej inkluzywny, niż stary uniwersalizm, jak i rozmaite partykularyzmy.

Na zakończenie wypadałoby dokonać w miarę systematycznego podsumowania wskazanych tu myśli. Mamy problem ignorancji historycznej. Należałoby zatem ponownie usiąść i dokonać refleksji, lecz tym razem uwzględniając fakt, że żaden naród, żadna przestrzeń nie powinna znajdować się w uprzywilejowanym centrum, ani popadać w samozachwyty. Do tego jednak potrzebne jest otwarcie się na dialog, bodaj najtrudniejsza rzecz, a na końcu co chyba najtrudniejsze, uznać, że nie ma skutecznego remedium na bolączki naszej rzeczywistości, ale zarówno Dussel jak i Tischner pomagają zrozumieć ich źródła. A poznanie źródła problemu, przy dobrym rozpatrzeniu, może chociaż częściowo pomóc przy szukaniu dalszych rozwiązań. Wykorzystanie metody zaproponowanej przed Dussela, metody analektycznej, może być pierwszym krokiem w tym celu.

### **Literatura:**

Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa i J. Giebułtowski, IFiS PAN, Warszawa 1998

Bierdiajew M., *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003

Dussel E., *Indroduccion a filosofia de la liberacion*, Editorial Nueva America, Bogota 1995

---

<sup>32</sup> E. Dussel, *Indroduccion a filosofia de la liberacion*, Editorial Nueva America, Bogota 1995, s. 236.

Dussel E., *Philosophy of liberation*, tłum. A. Martinez, C. Morkovsky, Orbis Books, Markynoll  
New York 1980

Mouffe C., *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, tłum. B. Szelewa, Wydawnictwo  
Krytyki Politycznej, Warszawa 2015

Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Państwowy Instytut  
Wydawniczy, Warszawa 1999

Popiołek B., *Historia. Ludzie i epoki, klasa 2*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak,  
Kraków 2008. Numer dopuszczenia: 104/08

Szymanowski G., Wilczyński M., *Historia. Ludzie i epoki, klasa 1*, Społeczny Instytut  
Wydawniczy Znak, Kraków 2008. Numer dopuszczenia: 102/08

Szymanowski G., Trojański P., *Historia. Ludzie i epoki, klasa 3*, Społeczny Instytut  
Wydawniczy Znak, Kraków 2004. Numer dopuszczenia: 432/03

Tischner J., *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005

Tischner J., *Spowiedź rewolucjonisty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016

#### **Źródła internetowe:**

Michał Pospiszyl, Teologia peryferii, „Praktyka Teoretyczna” nr 5/2012,  
[http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr5\\_2012\\_Logika\\_sensu/21.Pospiszyl.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/21.Pospiszyl.pdf)  
[dostęp: 04.04.2018]

Winiewski Mikołaj i inni, *Podłoże prawicowych preferencji wyborczych młodych Polaków*,  
Centrum Badań nad Uprzedzeniami Uniwersytetu Warszawskiego, 2015.  
<http://cbu.psychologia.pl/uploads/images/foto/Pod%C5%82o%C5%BCe%20prawicowych%20preferencji%20wyborczych%20m%C5%82odych%20Polak%C3%B3w2.pdf>  
[dostęp: 04. 04. 2018]



## Pragmatyczne aspekty buddyzmu

### Wstęp

Niniejszy esej chciałbym rozpocząć od kilku uwag na temat recepcji buddyzmu w Europie, gdyż pomoże to usunąć błędne stereotypy, które bardzo długo utrzymywały się wśród zachodnich myślicieli. Mam nadzieję, że uda mi się przedstawić buddyzm w korzystniejszym świetle, a przede wszystkim pozostać zdecydowanie bliżej prawdy, aniżeli zazwyczaj czynili to europejscy filozofowie wielkiego formatu. Dzisiejsze badania nad buddyzmem są o tyle prostsze, że dostęp do informacji jest bardzo łatwy. Student pierwszego roku filozofii, przeczytawszy pierwsze lepsze wprowadzenie do filozofii buddyjskiej, będzie wiedział o buddyzmie więcej, niż wiedzieli o nim Leibniz, Kant i Hegel razem wzięci. Powodem tego nie jest ignorancja powyższych, lecz to, że dzisiaj posiadamy już rzetelne źródła informacji o najstarszej światowej religii, podczas gdy filozofowie okresu oświecenia i romantyzmu korzystali głównie z przekazów podróżników i misjonarzy chrześcijańskich<sup>1</sup>.

Wszystko zaczęło się mniej więcej od Leibniza, który to w swojej „Teodycei” stwierdził, iż buddyzm naucza, że wszystko powstaje z nicości jako pierwszej zasady wszechrzeczy<sup>2</sup>. Buddyzm jednak nigdy nie uznawał żadnego uniwersalnego początku, ani też końca. Pojmowanie czasu na Wschodzie było zupełnie inne niż w Europie. „W Indiach często opisuje się bieg czasu jako ruch kołowy, jako cykliczne powracanie tych samych lub podobnych zdarzeń”<sup>3</sup>. Buddysta widzi świat podobnie do Heraklita, który uważał, że „tego świata wszechrzeczy nie stworzył ani żaden z bogów, ani żaden z ludzi, lecz był on, jest i będzie wiecznie żyjącym ogniem”<sup>4</sup>. Tak więc buddyzmowi daleko jest do nihilistycznego poglądu, gdzie *arche* jest nicość, do której wszystko musi się ponownie rozpaść. Buddysta wierzy raczej, że byt istnieć będzie zawsze. Jego forma będzie wiecznie ulegała zmianie, ale samo życie jako takie nigdy nie przepadnie w otchłaniach nicości.

Nie mam zamiaru skupiać się na pozostałych błędnych informacjach zawartych w dziełach europejskich filozofów. Powyżej przytoczona „pomyłka” w zupełności wystarcza,

---

<sup>1</sup> V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 265.

<sup>2</sup> Zob. G. W. Leibniz *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Franiewicz, Warszawa 2001.

<sup>3</sup> V. Zotz, *op. cit.*, s. 23.

<sup>4</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2012, s. 98.

by zauważyć, jak bardzo mylące może być branie na poważnie wywodów ludzi, którzy nie mieli dostępu do rzetelnych informacji w danym temacie, to po pierwsze. Po drugie, głównie właśnie przytoczony przeze mnie błąd badawczy na bardzo długo rzucił swój ponury cień na europejską recepcję buddyzmu. Sam Hegel, zainspirowany ideą nicotności jako *arche* indyjskiego świata filozofii, pisał o sennych i „starych Indiach”, które nie są w stanie „uchwycić istniejącej rzeczywistości we właściwej postaci i właściwym znaczeniu”<sup>5</sup>, a to tylko jeden z wielu przykładów takiej – całkowicie błędnej – oceny kultury umysłowej Dalekiego Wschodu. Nie zamierzam poświęcać większej ilości miejsca na opis ewolucji błędnej interpretacji buddyzmu przez zachodnich badaczy<sup>6</sup>. Myślę, że powyższe przykłady w zupełności wystarczą do wstępnego uświadomienia sobie wagi problemu błędnych interpretacji, które dopiero niedawno zaczęły ustępować przed kompetentnymi badaniami.

Ostatnią rzeczą, którą chciałbym poruszyć w tym wątku, jest stanowisko Williama Jamesa, które przytoczę tylko dlatego, że to właśnie jego myśl zainspirowała mnie do napisania niniejszego eseju. Posłużę się nieco dłuższym fragmentem jednego z wykładów Jamesa: „Pokój i spoczynek, bezpieczeństwo pożądane w takich momentach jest bezpieczeństwem przeciwko niespodziewanym wypadkom naszego ziemskiego doświadczenia. Nirwana oznacza bezpieczeństwo od tego wiecznie trwającego koła przygód, z którego składa się świat zmysłowy. Hindus i buddysta – jest to bowiem ich istotne stanowisko – są po prostu przestraszeni; boją się oni dalszego doświadczenia, boją się życia”<sup>7</sup>.

Mimo, że James – w odróżnieniu od poprzedników – dobrze już odczytał istotę egzystencji prezentowanej przez buddyzm jako „wiecznie trwające koło przygód”, to jednak dostatecznie nie zgłębił on tematu cierpienia opisywanego przez buddyzm. Otóż cierpienie według buddyzmu jest trojaki: (1) cierpienie spowodowane bólem (np. narodziny, choroba, ciężkie wypadki, starość i śmierć) – to jedynie najbardziej oczywisty typ cierpienia, jakie opisuje buddyzm, a tylko ten rodzaj cierpienia bierze pod uwagę James; oprócz tego, buddyzm mówi także o (2) cierpieniu spowodowanym przemijalnością wszystkich przyjemnych dla nas fenomenów i nieustającą frustracją będącą tego efektem, a także o (3) cierpieniu wszechprzenikającego uwarunkowania i niewiedzy, które są naszym udziałem<sup>8</sup>. Tak więc buddysta to nie tylko ktoś, kto śmiertelnie poważnie traktuje możliwość doświadczenia w życiu

---

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. I, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1964, s. 533.

<sup>6</sup> Aby zgłębić temat nieco bardziej zob. V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, rozdz. XI: *Recepcja buddyzmu w Europie*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 265-289.

<sup>7</sup> W. James, *Pragmatyzm*, tłum. W. N. Kozłowski, Kraków 2016, s. 177-178.

<sup>8</sup> XIV Dalajlama Tenzin Gjaco, Tubten Cziedryn, *Buddyzm. Jeden Nauczyciel, wiele tradycji*, tłum. M. Góralski, Poznań 2015, s. 80.

ogromnego bólu, ale także ktoś, kto dostrzega fakt, że żadne życiowe osiągnięcia, przyjemności czy zaszczyty nigdy nie będą w stanie go trwale zaspokoić. Mówiąc metaforycznie, buddysta to ktoś, kto zrozumiał, że picie słonej wody nigdy nie zaspokoi jego pragnienia. Cierpienie braku zaspokojenia jest bardziej subtelnym rodzajem cierpienia niż cierpienie spowodowane bólem i niełatwo je przejrzeć, a jeszcze subtelniejszym cierpieniem jest jego trzeci rodzaj, czyli cierpienie wszechprzenikającego uwarunkowania. Najbardziej subtelne cierpienie to według buddyzmu bycie poza stanem oświecenia. Buddysta jest natomiast kimś, kto dąży do osiągnięcia oświecenia, czyli do osiągnięcia umysłu wszechwiedzy i doskonałego miłosierdzia tak, jak uczynił to Budda. „Budda [...] jest istotą przebudzoną ze snu niewiedzy, w której pogrążeni są inni, kimś, kto pokonał przeszkody oddzielające od poznania prawdy i dzięki długotrwałemu treningowi umysłu osiągnął wszechwiedzę”<sup>9</sup>.

Według buddyzmu każda istota może osiągnąć ten poziom i jest to jedyny sposób na ostateczne przewyciężenie cierpienia. Możemy teraz spojrzeć wstecz i uświadomić sobie jak bardzo mylili się wcześnie europejscy badacze filozofii buddyjskiej, skoro uważali buddyzm za filozofię negującą życie, podczas gdy buddyzm skrajnie je afirmuje i przekracza przy tym najśmielsze zachodnie wyobrażenia o mocy ludzkiego umysłu. Według buddyzmu każdy człowiek, dzięki posiadaniu tzw. natury buddy, jest w stanie osiągnąć w sobie Absolut i posiadać wszechwiedzę o rzeczywistości. Nawet najwznioślejsze ambicje europejskiego oświecenia blakną przy tej nieskończonej wizji oświecenia buddyjskiego. Buddyjska tradycja istnieje tylko po to, aby umożliwiać ludziom osiągnięcie owego stanu świadomości, a buddyjskie zręczne środki są przy tym niesłychanie pragmatyczne, co zamierzam przedstawić w dalszej części niniejszego eseju.

### **Pragmatyczny wymiar wiary w prawo karmy**

W jednym ze swoich wykładów William James oznajmił, że „według zasady pragmatyzmu nie możemy odrzucić żadnej hipotezy, jeśli tylko płynął z niej następstwa użyteczne dla życia”<sup>10</sup>. Oznacza to, że pragmatysta jest gotowy przyjąć jakąś hipotezę jako prawdziwą na mocy samego faktu, że jest ona dla niego użyteczna w życiu. Nie jest istotne czy dana hipoteza jest prawdziwa w klasycznym sensie. Dla pragmatysty istotne jest to, że przyjęcie danej hipotezy ma pozytywny wpływ na jego życie. Jeśli wiara w pewien fakt albo zasadę uczyni jego życie lepszym, to powinien żyć on tak, jakby były one prawdziwe.

---

<sup>9</sup> J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, tłum. J. Janiszewska, Kraków 2017, s. 84.

<sup>10</sup> W. James, *op. cit.*, s.166.

Jedną z najbardziej użytecznych buddyjskich nauk jest nauka o prawie karmy. Prawo karmy jest prawem przyczyny i skutku, które głosi, że każde działanie staje się przyczyną dla pewnego skutku, który z kolei staje się przyczyną następnego skutku itd. Wśród zachodnich buddystów można spotkać się z twierdzeniem, że „buddyjska koncepcja karmy przypomina nieco trzecią zasadę dynamiki Newtona, która głosi, że każda akcja pociąga za sobą reakcję”<sup>11</sup>. Jeśli posadzimy w ogrodzie jabłoń, to kiedyś – jeśli odpowiednio o nią zadbamy – wyrosną na niej jabłka, nigdy zaś gruszki czy śliwki. Jeśli działamy w pewien określony sposób, przynosi to pewne określone rezultaty. John Powers o prawie karmy pisze w sposób następujący: „Jest to uniwersalne prawo, które nie ma jednak nic wspólnego z abstrakcyjnymi ideami sprawiedliwości, nagrody czy kary. Każde działanie automatycznie pociąga za sobą skutek będący jego pochodną. Nie wymaga to jakiegokolwiek kontroli, interwencji czy modyfikacji z udziałem zewnętrznej siły. Tak długo, jak pozostaje się w kręgu cyklicznej egzystencji, podejmując działania (karma), tak długo pociągają one za sobą odpowiadające im skutki”<sup>12</sup>.

Dlatego też – jak zwykł mawiać mój dobry przyjaciel – w buddyzmie nie ma czarów. Kwestia osiągnięcia oświecenia czy zwyczajnego życiowego dobrobytu nie jest zależna od jakichś magicznych sztuczek, szczęścia albo talentu. Buddysta nie wierzy w Stwórcę, który ma moc decydowania o jego losie, ani też w „nadejście kawalerii” w postaci Sądu Ostatecznego, na którym wszystko zostanie rozstrzygnięte. Buddysta wierzy w prawo karmy, według którego działa. Prawo karmy gwarantuje mu sukces na drodze do ostatecznego celu egzystencji, którym jest oświecenie. Jeśli jestem w Poznaniu i udam się na Stary Rynek, to – jeśli starczy mi samozaparcia – w końcu dotrę na Stary Rynek. Gdyby prawo karmy nie działało, idąc drogą na Stary Rynek, mógłbym dotrzeć do Nowego Jorku. Gdyby prawo karmy nie działało, wszystko byłoby dziełem przypadku. Wiara w prawo karmy jest więc wiarą w pewien rodzaj transcendentnej logiki stojącej za rzeczywistością, wiarą w to, że chaos nie istnieje.

Wiara w karmiczne prawo przyczyny i skutku wiąże się z ogromną poprawą jakości naszego życia na poziomie zarówno mentalnym, jak i fizycznym. Po pierwsze całkowicie przywraca nam wiarę we własne siły. Sami jesteśmy kowalami swojego losu i możemy osiągnąć wszystko, jeśli tylko starczy nam wytrwałości na ścieżce po wymarzone rezultaty naszych działań. Dzięki wierze w prawo karmy jesteśmy podbudowani psychicznie i zyskujemy tym samym zapał do czynienia naszego życia lepszym. Po drugie, wiara w prawo karmy sprawia, że przestajemy użalać się nad własnym losem i szukać winnych poza nami samymi. Jeśli ktoś wierzy w prawo karmy, to nie może nikogo obwiniać o swoją pozycję

---

<sup>11</sup> J. Powers, *op. cit.*, s. 64.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 64.

w świecie, gdyż wszystkie obecne warunki jego egzystencji są wypadkową jego czynów w poprzednich żywotach. Dlatego też buddysta porzuca wszelkie narzekanie na niesprawiedliwości losu, a jeśli tego nie robi, to znaczy, że nie zrozumiał nauki o prawie karmy. Dzięki wierze w prawo karmy nie marnujemy już więcej energii na bezowocne narzekanie, przez co mamy jej więcej na czynienie naszego życia lepszym.

Trzecią rzeczą jest zaprzestanie wypominania innym, że mieli lepszy start, pochodzą z tzw. bogatego domu itp. Nikt nie jest w stanie przekroczyć swojej karmy, wszyscy mają to, co sami sobie wypracowali. Jeden z bliskich memu sercu lamów powiedział kiedyś do ludzi zebranych na jego wykładzie, że choćby nie wiadomo jak się starali, nie są w stanie wyjść poza swoją własną karmę, nie są w stanie doświadczyć czegoś, co nie byłoby ich własną karmą. Dlatego nie jest tak, że część z nas jest dobrze urodzonymi szczęściarzami, a pozostali mają pecha. Jeśli ktoś wierzy w prawo karmy, to wierzy tym samym, że każdy ma to, na co sam sobie zasłużył. Dlatego też dzięki wierze w prawo karmy stajemy się bardziej otwarci na innych ludzi, a także wyzwalamy się z kompleksu niższości, gdyż jasne jest dla nas, że nie ma ludzi lepszych i gorszych, jest tylko dobra i zła karma. Wiąże się to z rzeczą czwartą, którą jest zakończenie pełnego bólu opłakiwania tzw. niewinnych ofiar świata. Ktoś, kto wierzy w prawo karmy, wie, że nie ma czegoś takiego jak „niewinna ofiara”. Nikt nie rodzi się z poważną chorobą tylko dlatego, że los tak chciał. Dzisiaj taka osoba jest w mniej korzystnym położeniu niż my, ale nie jest powiedziane, że zostanie tak na zawsze. Być może za jakiś czas odrodzi się ona w pięknym i całkowicie sprawnym ciele, a to my będziemy na jej miejscu z powodu zebranej przez nas złej karmy. Ktoś, kto dzisiaj jest potężnym władcą, jutro może być już martwy, a za jakiś czas odrodzić się jako zwierzę czy nawet istota piekielna. Ktoś, kto dzisiaj jest prostytutką, jutro może odrodzić się w świecie bogów i niewyobrażalnie przewyższać śmieszna wręcz władzę ludzi stojących na czele wielkich mocarstw. Dlatego też dzięki wierze w prawo karmy przestajemy fałszywie współczuć ludziom powodowani własnym strachem i poczuciem wyższości, przez co zaczynamy widzieć wszystkie istoty jako prawdziwie równe. To sprawia, że nie trzymamy się kurczowo wizji innych jako pokrzywdzonych, co z kolei odblokowuje naszą elastyczność i naturalną szczerść w kontaktach międzyludzkich. Dzięki temu w odpowiedni sposób reagujemy w danych sytuacjach, np. potrafimy dostrzec to, że ktoś jest naprawdę nieszczęśliwy pomimo posiadania ogromnego bogactwa i wysokiego statusu społecznego, dzięki czemu jesteśmy w stanie traktować go jak kogoś, kto potrzebuje naszego współczucia, albo z kolei stanowczo zachować się w sytuacji, w której inwalida zachowuje się nieodpowiednio wobec innych ludzi. Wiara w prawo karmy sprawia, że nie jesteśmy tak bardzo sparaliżowani w relacjach międzyludzkich.

Piątą i ostatnią rzeczą, o której chciałbym wspomnieć, jest to, że dzięki wierze w prawo karmy przestajemy martwić się o świat. Wierząc w prawo karmy, wierzymy, że świat potrafi zadbać sam o siebie. To sprawia, że zyskujemy głęboki spokój ducha. Robimy wszystko, co możemy, żeby świat był lepszym miejscem, ale nie martwimy się o to, że jeśli nam się nie uda, coś złego metafizycznie stanie się ze światem. Buddysta nie widzi rzeczywistości jako walki światła z ciemnością, która to zadecyduje o ocaleniu bądź też unicestwieniu świata. Nie czuje on presji wywołanej poczuciem, że jeśli nie uda mu się w pełni zrealizować jego pozytywnych zamiarów, to świat ten legnie w gruzach. Buddysta widzi świat jako taniec energii, dzięki czemu nabiera dystansu do swoich światowych przedsięwzięć, nie tracąc przy tym zapału w czynieniu dobra. Dzięki takiemu zdystansowaniu się buddysta jest w stanie działać, nie będąc sparaliżowany strachem, że każdy jego ruch jest niezmiernie istotny i wszystko od niego zależy.

Powyższe pięć pozytywnych skutków wiary w prawo karmy stanowczo przemawia za tym, żeby przyjąć je jako użyteczne życiowo w pragmatycznym sensie. Jednakże to nie wszystko. Można powiedzieć, że nie da się normalnie żyć, nie wierząc w prawo przyczyny i skutku. Każdy człowiek podświadomie wierzy w pewną część tego, co buddyści nazywają prawem karmy, albowiem bez tej wiary nikt nie byłby w stanie podjąć się żadnego działania. Nikt nie jest w stanie normalnie funkcjonować, jeśli nie wierzy, że jego działania będą przynosiły pewne konkretne skutki. Nie mógłbym udać się rano do sklepu, jeśli nie wierzyłbym (choćby podświadomie), że sprawi to, iż do tego sklepu dotrę. Taka wiara uwidacznia się nam tym bardziej, im bardziej długofalowe i mniej rutynowe są nasze plany. Nikt nie trenowałby przecież np. gry w szachy, jeśli nie ufałby, że to właśnie sprawi, iż stanie się lepszym graczem. Nigdy nie zacząłbym pisać tego eseju, jeśli nie wierzyłbym w to, że stopniowo będzie przybierał on ostateczną formę. Zdaję sobie sprawę z tego, że wystarczająco długie pisanie eseju ostatecznie skutkuje jego ukończeniem. Właśnie ów wiara w ukończenie projektu sprawia, że w ogóle się go podejmuję. Wszystko to jest według buddyzmu jednym z aspektów prawa karmy.

Wiara w podstawowy wymiar prawa karmy i tak tkwi już w każdym z nas. Rozpostarcie owej wiary na każdy możliwy wymiar rzeczywistości niesie za sobą niesamowicie pozytywne konsekwencje przede wszystkim dla naszego stanu mentalnego, choć buddyści twierdzą, że zbieranie karmicznej zasługi skutkuje również dobrobytem materialnym. Mamy tutaj więc do czynienia z pewnym rodzajem karmicznego zakładu Pascala, który jest wszakże silniejszą jego wersją. W oryginalnym zakładzie jedynie bowiem w sytuacjach skrajnych mieliśmy do czynienia z wymiarem wygranej lub przegranej, kiedy to wierzymy w Boga i ten rzeczywiście istnieje (wygrana), oraz w sytuacji, w której nie wierzymy w Boga, a ten jednak istnieje (przegrana). Jeśli wierzymy w Boga, a ten nie istnieje, nic nie zyskujemy ani nie tracimy. Tak

samo, jeśli nie wierzymy w Boga i ten rzeczywiście nie istnieje, również nic nie zyskujemy ani nie tracimy. Natomiast w karmicznej wersji zakładu Pascala jest nieco inaczej. Wersje skrajne prezentują się tak samo: wierząc w rzeczywiście istniejące prawo karmy, wygrywamy wszystko, a nie wierząc w rzeczywiście istniejące prawo karmy, wszystko przegrywamy. Różnica jest w sytuacjach, w których prawo karmy nie istnieje. Nawet jeśli bowiem prawo karmy nie istnieje, a my w nie wierzymy, to i tak wygrywamy motywację do działania oraz wielowymiarowy spokój ducha. Jeśli natomiast nie wierzymy w rzeczywiście nieistniejące prawo karmy, to przegrywamy tak czy inaczej, albowiem nasza motywacja oraz spokój ducha zostają zaniżone względem sytuacji, w której w to nieistniejące prawo byśmy wierzyli. Jasno widać więc to, że wiara w prawo karmy jest dla człowieka bezwzględnie korzystna. Każdy pragmatysta powinien w owo prawo wierzyć, gdyż taka wiara jest po prostu filozoficznie bardzo opłacalna.

### **Pragmatyczny wymiar buddyjskiej ścieżki**

Wiara w prawo karmy nie jest jedynym pragmatycznym elementem buddyzmu. Buddyzm jest w swej istocie bardzo pragmatycznym połączeniem filozofii, religii oraz nauki o umyśle, ostatecznie nie będąc w pełni żadną z tych dziedzin. Buddyjski pragmatyzm przejawia się choćby w tym, że buddyzm nie posiada dogmatów jako takich. Znaczący to, że nie ma w nim rzeczy, które należałoby bezwzględnie przyjąć za prawdziwe. Budda nauczał wręcz, że „reguła powinna zostać poluzowana, jeśli staje się ograniczającymi okowami”<sup>13</sup>. Buddysta może nawet wątpić w to, że historyczny Budda w ogóle istniał i nadal praktykować ścieżkę prowadzącą do wyzwolenia. Wiara w to, że ktoś przed nami osiągnął oświecenie, jest jednak bardzo użyteczna, ponieważ dzięki niej mamy motywację do samodzielnego osiągnięcia tego stanu i wierzymy, że jest to możliwe.

Niektórych zachodnich historyków i kulturoznawców może wręcz zszokować fakt, że dla buddystów nieistotne są badania nad autentycznością nauk Buddy. W swojej książce Powers wspomina: „Chociaż wiele z mów Buddy, które są uważane przez buddystów za autentyczne, z historycznego punktu widzenia może budzić poważne wątpliwości, to nie stanowi to, w ramach tej tradycji, przyczynku do jakiejś ożywionej dyskusji”<sup>14</sup>.

Dla buddysty nie jest ważne czy dane nauki faktycznie pochodzą od Buddy. Jeśli przyjęcie ich zaowocuje postępem na ścieżce do oświecenia, nauki zostaną przyjęte i wprowadzone w życie. Buddyzm jest dążeniem do oświecenia i z jego perspektywy

---

<sup>13</sup> V. Zotz, *op. cit.*, s. 46.

<sup>14</sup> J. Powers, *op. cit.*, s. 63.

zajmowanie się roztrząsaniem historycznej autentyczności przekazu nauk jest niepragmatyczne. Nauki mają być skuteczne m.in. w rozwijaniu oświeconych cech, takich jak mądrość, współczucie, równowaga itp., a nie bezwzględnie uznane za autentyczne niczym rodowód rasowego psa.

Sama postać historycznego Buddy Siakjamuniego jest postrzegana przez buddystów w sposób pragmatyczny. W różnych częściach świata postać Buddy przedstawiana jest na różne sposoby. Jest to związane z tym, że „każda społeczność wewnątrz całej tradycji buddyjskiej modyfikowała wyobrażenie Buddy na sposób, który odzwierciedlał jej własne aspiracje, poglądy i praktyki”<sup>15</sup>. Tradycja palijska postrzega Buddę jako istotę z ludzkimi ograniczeniami i zdolnościami, która umarła tak jak umiera każdy człowiek. W tradycji tej wierzy się, że pomimo iż osiągnięcie przebudzenia przez Buddę zaowocowało przekroczeniem przezeń mentalnego cierpienia, to jednak nadal odczuwał on po tym ból fizyczny. Tradycja sanskrycka z kolei widzi w Buddzie emanację transcendentnego umysłu oświecenia, która była tylko zręczną grą współczucia, mającą na celu przekazanie nam ścieżki prowadzącej do wyzwolenia. Ludzie widzieli Buddę jako istotę z krwi i kości, będącą w konkretnym czasie i przestrzeni, jednakże w rzeczywistości była to tylko jedna z nieskończenie wielu emanacji oświeconego umysłu, a prawdziwy Budda cały czas pozostawał w stanie transcendentnej wszechwiedzy, będącej poza czasem i przestrzenią. Dla współczesnego buddysty obie wersje wzajemnie się uzupełniają i – choć może to wydawać się niezrozumiałe – nie ma między nimi sprzeczności. Obie wersje zostają bowiem pragmatycznie wykorzystane na duchowej ścieżce:

„Różnice między tradycją palijską a sanskrycką, jeśli chodzi o opisy Buddy, nie powinny nas dziwić. Nie musimy koniecznie preferować jednego poglądu, a odrzucać inny. Możemy natomiast stwierdzić, który z poglądów wydaje się nam bardziej inspirujący w danej chwili. Kiedy jesteśmy rozczarowani i brak nam motywacji, postrzeganie Siddharthy Gautamy jako zwykłej osoby, która musiała pokonywać takie same trudności na drodze jak my, będzie dla nas pomocne. Tak samo jak on, możemy pilnie praktykować i osiągnąć przebudzenie. Kiedy indziej postrzeganie Buddy Siakjamuniego jako tego, który osiągnął przebudzenie wieki temu i pojawił się na świecie jako ciało emanacji, będzie bardziej użyteczne. Taki pogląd daje nam poczucie wsparcia ze strony wielu buddów, którzy są obecni i chcą nam pomagać<sup>16</sup>.”

Buddysta ma swobodę wyboru nie tylko w kwestii interpretacji postaci historycznego Buddy. Może on również swobodnie dobierać sobie pasujące do jego osobowości praktyki, których buddyzm oferuje niezliczoną ilość. W buddyzmie bowiem nie ma żadnych sztywnych, odgórnie ustalonych instrukcji co do tego, jak konkretnie powinno się praktykować. Faktem, który zasługuje na szczególną uwagę pragmatysty, jest to, że „buddyjski kanon obejmuje

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>16</sup> XIV Dalajlama Tenzin Gjaco, Tubten Cziedryn, *Buddyzm. Jeden Nauczyciel, wiele tradycji*, tłum. M. Góralski, Poznań 2015, s. 71.



oszałamiająco wielką ilość poglądów, debat i stanowisk, z których każde przeznaczone jest dla poszczególniej osoby lub grupy”<sup>17</sup>. Wachlarz buddyjskich technik medytacyjnych oraz różnorodnych praktyk pomagających radzić sobie ze stresem, bólem, smutkiem, chorobą, pomieszaniem, żądzą, a także rozwijających współczucie, mądrość, nieustraszonność, inteligencję, radość i dobrobyt, jest tak ogromny, że każdy człowiek z pewnością powinien znaleźć coś dla siebie. Dobitnie świadczy to o pragmatycznym wymiarze buddyzmu. Człowiek może praktykować niektóre z buddyjskich technik i w ogóle nie uważać się przy tym za buddystę. Może być buddystą, ale całe życie poświęcić tylko jednej, jedynej praktyce. Może też wykonywać dziesiątki praktyk dziennie w zależności od pory dnia albo życiowej sytuacji. Nie ma w tej materii kompletnie żadnych ograniczeń ani limitów.

Dlatego właśnie nie ma »jednej prawdy«, którą można ubrać w słowa, ani też jednego tylko programu treningu, któremu każdy miałby podlegać. W buddyzmie uważa się, że ludzie mają różne predyspozycje i możliwości, a Dharma powinna być do nich dostosowana. [...] Dharma jest w najwyższym stopniu elastyczna. Jeśli ktoś stwierdza, że jakaś praktyka prowadzi do zmniejszenia negatywnych emocji, osiągnięcia większego spokoju i szczęścia, zwiększenia współczucia i mądrości, to jest to Dharma<sup>18</sup>.

Buddyzm nie jest również bynajmniej zamknięty na inne religijne doktryny, systemy filozoficzne czy zachodnią naukę. Podążający tą ścieżką nie musi ograniczać się do nauk historycznego Buddy ani też buddyjskich mistrzów. Filozofię buddyjską można spokojnie pogodzić z najnowszymi odkryciami naukowymi, a jeśli nie da się tego uczynić i nauka jasno dowodzi, że pewna część buddyjskich nauk jest fałszywa, to – jak często mawia Dalajlama – buddysta powinien porzucić te fałszywe poglądy. Dla pragmatycznie usposobionego umysłu praktykującego buddysty każdy konceptualny pogląd jest tylko środkiem do osiągnięcia celu będącego całkowicie poza pojęciami językowymi. Osoba taka nie powinna żywić zbyt silnego przywiązania do żadnej doktryny. Taki jest buddyjski ideał podążającego ścieżką do oświecenia.

Jeśli chodzi natomiast o niebuddyjskie wierzenia religijne, to niejednokrotnie okaże się, że są one wzmocnieniem na buddyjskiej ścieżce i zaopatrują one buddystę w głębsze zrozumienie duchowych prawd głoszonych przez historycznego Buddę. Tak więc nie tylko buddyzm przybliży człowieka do oświecenia.

„Gdy Budda miał umierać, jego uczniowie zapytali go o to, co zrobić, jeśli po jego śmierci jacyś ludzie zaczną propagować swoje doktryny, przypisując je Buddzie. Siakjamuni odpowiedział: „Wszystko, co jest dobrze powiedziane, jest słowem Buddy”. Innymi słowy, jeśli jakieś nauki prowadzą do osiągnięcia większego spokoju, do współczucia i szczęścia oraz powodują

---

<sup>17</sup> J. Powers, *op. cit.*, s. 53.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 20.

zmniejszenie negatywnych emocji, to bez przeszkód mogą być przyswojone i praktykowane jako Dharma, obojętnie kto je pierwotnie głosił”<sup>19</sup>.

Dlatego też będąc buddystą, można bez obaw angażować się w praktyki innych religii, jeśli tylko harmonizują one z przesłaniem Buddy. Elastyczność, która jest jednym z istotnych elementów pragmatycznego usposobienia, jest również immanentną cechą buddyzmu. Jest to aspekt buddyzmu, który został w nim zawarty przez samego Buddę, będąc niejako odbiciem transcendentnej wyrozumiałości i współczucia, którym darzył on wszystkie czujące istoty. „Według buddyjskiej tradycji, nigdy nie dążył on [Budda] do stworzenia filozoficznego systemu, ale dostosowywał raczej swoje nauki do potrzeb i duchowych możliwości każdej osoby i każdego audytorium, na które natrafiał. Buddyści porównują go do biegłego lekarza, który przepisuje właściwe lekarstwo na każdą dolegliwość”<sup>20</sup>.

Celem Buddy było umożliwienie ludziom osiągnięcia oświecenia, a nie głoszenie własnych prawd, w które ludzie mieliby później bezwarunkowo wierzyć. Dlatego też podjął on wysiłek dotarcia do jak najszerszego grona, zamiast tworzyć system soteriologiczny dla elity. Co więcej, Budda nakazywał wręcz swoim uczniom, aby nie wierzyli bezmyślnie w każde jego słowo, lecz zamiast tego by sprawdzali jego nauki i konfrontowali je z własnym doświadczeniem. Uzyskanie osobistego doświadczenia jest najważniejszym motywem buddyjskiej ścieżki. Nauki Buddy można przyjąć pragmatycznie i uznać, że lepiej w nie wierzyć, ponieważ przynosi nam to konkretne korzyści życiowe, jednakże oczywiście nie na tym kończy się pragmatyczny wymiar tych nauk. Są one pragmatyczne również w tym sensie, że służą nam za ważne wskazówki dotyczące ludzkiej sytuacji egzystencjalnej, odpowiedniego działania w świecie itp., kiedy to nie dysponujemy jeszcze bezpośrednim wglądem w prawdy metafizyczne. Przyjmując te nauki, stopniowo zbliżamy się do bezpośredniego zrozumienia rozmaitych głębokich prawd o naturze rzeczywistości. Kiedy ów rozumienie jest nam dostępne, nie potrzebujemy już dłużej polegać na czyichś opisach, gdyż sami bezpośrednio doświadczamy tego, jak jest naprawdę. Tak więc nauki buddyjskie nie tylko zawierają rozmaite metafizyczne, epistemologiczne oraz etyczne teorie, lecz uczą również jak doświadczyć owych prawd bezpośrednio. Takie podejście jest zgodne z podejściem pragmatycznym, a prawdy buddyjskie całkowicie wpisują się w pragmatyczną koncepcję prawdy Jamesa: „Ideami prawdziwymi są te, które możemy przyswoić, wzmocnić, spotęgować i sprawdzić. Błędnyymi są te, względem których nie możemy tego uczynić”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 20- 21.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>21</sup> W. James, *Pragmatyzm*, tłum. W. N. Kozłowski, Kraków 2016, s. 124.

## Pragmatyczna mądrość oświeconego umysłu

Tradycja buddyjska nie tylko dzierży wiele poglądów, w które z pragmatycznej perspektywy po prostu opłaca się wierzyć, lecz – jeśli się temu bliżej przyjrzeć – ma ona całkowicie pragmatyczny charakter. Buddyzm jest bez reszty prześiknięty duchem pragmatyzmu i nie jest to dziwne, jeśli spojrzeć na nauki z poziomu tantrycznego. Według tych nauk istnieje pięć podstawowych energii psychicznych, które przybierają w nas postać jednej z pięciu typów neurozy lub też jednej z pięciu mądrości. Nie zamierzam zagłębiać się zbyt w tę tematykę, ale w wielkim skrócie mogę podsumować buddyjską tantrę jako rozmaite techniki pozwalające na przekształcenie negatywnych emocji w mądrości oraz emocje pozytywne, dzięki czemu postęp na ścieżce jest zdecydowanie szybszy. Jedną z buddyjskich pięciu mądrości to tzw. mądrość wszechspełniająca, która jest aspektem oświeconego umysłu ściśle związanym z pragmatyzmem. Jedną z uczennic tybetańskiego lamy Chogjama Trungpy Rinpocze o owej energii psychicznej pisze w sposób następujący: „Mądrością energii karmy jest wszystko spełniające działanie, realizacja wszystkiego, co jest do zrobienia. Ludzie-karmy, gdy są w swojej najlepszej formie, wypełniają zadania bez wysiłku i w odpowiedni sposób. Są zsynchronizowani ze światem, w harmonii z każdym działaniem. [...] Nie zdobywają celu taranem, raczej delikatnie naginają sytuację do potrzeb, by osiągnąć pożądany rezultat. [...] Karmy emanują przekonaniem, że wszystko jest możliwe”<sup>22</sup>.

Mądrość opisana powyżej przybiera w oświeconym umyśle swoją ostateczną formę. Dlatego też można nazwać Buddę najwyższym pragmatystą albo pragmatystą ostatecznym. Nigdy nie wykonuje on zbędnych ruchów, środki są doskonale dopasowane do zamierzonego celu, czyli w tym przypadku pomagania czującym istotom. Można porównać go do szachisty doskonałego, który zna wszystkie możliwe ruchy i wie do czego doprowadzą, zna mocne i słabe strony aktualnej pozycji bierok swoich i przeciwnika, a także doskonale rozumie styl gry swojego oponenta. Z kimś takim nie można wygrać. Jeśli rozpoczęło się grę z oświeconym umysłem, efekt tego może być tylko jeden – osiągnięcie wszechwiedzy.

## Zakończenie

Z jednej strony buddyzm można traktować instrumentalnie, jako środek do polepszenia jakości naszego życia i nie będzie w tym żadnego nietaktu, albowiem podstawowym celem tych

---

<sup>22</sup> I. Rockwell, *Pięć energii mądrości. Buddyjska droga do zrozumienia osobowości, emocji i związków*, tłum. M. Sławińska, L. Gruse, Kraków 2012, s. 79-80.

nauk jest szeroko rozumiany ludzki dobrobyt. Z drugiej strony można zaangażować się całkowicie w ostateczny cel buddyzmu, czyli osiągnięcie oświecenia dla dobra wszystkich czujących istot. Na naukach tych skorzystać może każdy. Ktoś, kto pragnie jedynie uczynić swoje życie lepszym, może to osiągnąć, jeśli tylko wcieli buddyjskie nauki w życie i stworzy odpowiednie przyczyny dla zaistnienia szczęścia. To pierwszy poziom korzyści płynących z poważnego potraktowania Dharmy. Drugi poziom zrealizują istoty, które pragną raz na zawsze przekroczyć własne cierpienie i osiągnąć nirwanę. Jednostka taka opuszcza świat i realizuje pozaświatową formę szczęśliwości, dzięki której wolna jest od wszelkich utrapień świata nieustannej zmienności. Dla istot o najwyższych aspiracjach buddyzm przewiduje trzeci poziom ścieżki. Jest to droga dla tych, którzy motywowani bezinteresownym współczuciem pragną osiągnąć stan wszechwiedzy, aby nieść pomoc wszystkim cierpiącym istotom na każdym poziomie cyklicznej egzystencji. Nauki buddyjskie są w stanie skutecznie doprowadzić do tego stanu każdą czującą istotę, która podejmie grę o najwyższy cel. Mistrzowie mawiają, że jeśli ktoś całym sercem zapragnie wyzwolić się z niekończącego się kołowrotu ponownych narodzin, to nikt i nic nie będzie w stanie mu w tym przeszkodzić i nie będzie dla niego możliwości na uniknięcie ostatecznego oświecenia. Gra o wyzwolenie zawsze rozgrywa się między dwiema siłami w nas samych – drzemiącą w nas wszystkich od czasu bez początku naturą buddy, która jest naszą pierwotną mądrością i jedyną drogą ostatecznego wyzwolenia, oraz przyrodzoną nam wszystkim ignorancją, która mocą przywiązania do przemijalnych form więzi nas w świecie fałszu i iluzji. Ta ignorancja to – według buddyzmu – najwyższy demon i król wszelkiego cierpienia, nasze własne ego, któremu musimy stawić czoła, jeśli chcemy wydostać się spod jego jarzma. I choć nauki buddyjskie mogą nam w tym pomóc, tylko od nas zależy czy skorzystamy z ich pomocy, albowiem sam „Budda nauczał, że każdy jest swoim mistrzem i wszystko zależy od nas samych”<sup>23</sup>.

#### **Literatura:**

XIV Dalajlama Tenzin Gjaco, Tubten Cziedryn, *Buddyzm. Jeden Nauczyciel, wiele tradycji*, tłum. M. Góralski, Poznań 2015

Hegel G. W. F., *Wykłady o estetyce*, t. I, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1964

James W., *Pragmatyzm*, tłum. W. N. Kozłowski, Kraków 2016

Leibniz G. W., *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Franiewicz, Warszawa 2001

---

<sup>23</sup> J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, tłum. J. Janiszewska, Kraków 2017, s. 64.

Powers J., *Wprowadzenie do buddyźmu tybetańskiego*, tłum. J. Janiszewska, Kraków 2017

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński,  
Lublin 2012

Rockwell I., *Pięć energii mądrości. Buddyjska droga do zrozumienia osobowości, emocji  
i związków*, tłum. M. Sławińska, Kraków 2012

Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007

## Buddyjski tłumacz, czyli negocjator Jedi naszej rzeczywistości

Jednym z najpoważniejszych tematów dzisiejszego świata politycznego jest zagadnienie dialogu międzykulturowego. Komunikacja między tradycjami staje się naczelnym problemem naszej epoki<sup>1</sup>. Mieszanie się światopoglądów nigdy wcześniej nie występowało na tak wielką skalę, a największą trudnością dla ludzi zdaje się odnalezienie wspólnych wartości w tym aksjologicznym chaosie. O wiele łatwiej bowiem odnajdujemy to, co nas różni, okazując przy tym wrogość wszystkiemu, co obce, aniżeli to, co łączy wielkie systemy religijne oraz kultury różnych sfer geograficznych. Nie pomaga nam przestrzeń, w której obecnie porusza się intelekt większości filozofów. Ciężko bowiem powoływać się w obecnej epoce umysłowej na jakiegokolwiek obiektywne wartości i prawdy rozumu. Postmodernistyczna gadanina skutecznie podcina skrzydła wszystkim tym, którzy choćby spróbują zaproponować coś absolutystycznie na pierwszy rzut oka wyglądającego. W tym zamieszaniu doskonale odnajdują się antydyplomaci<sup>2</sup>, którzy podsycają nasz strach, perfekcyjnie poruszając się w świecie ludzkich fobii i lęków. Postmodernizm uzbroił ich po zęby swoim tezami o wszechobecnym pluralizmie wszystkich rzeczy. Jest to niejako efekt uboczny ponowoczesnego dyskursu filozoficznego. Na potrzeby niniejszej pracy, owych antydyplomatów nazywał będę Sithami, ponieważ taktyki, które stosują, oraz cele, które im przyświecają, bardzo przypominają styl politycznego obycia przedstawicieli ciemnej strony Mocy ze świata „Gwiezdných Wojen”.

Sithowie byli doskonale wyszkoleni nie tylko w sztuce, którą moglibyśmy nazwać czarną magią, tzn. nie tylko posługiwali się oni Mocą dla zdobycia nadnaturalnych zdolności, takich jak telepatyczne duszenie ofiar, strzelanie błyskawicami z palców itp. Aby z łatwością osiągać swoje cele, byli oni również trenowani w technikach manipulacji, posługiwali się politycznymi fortelami oraz podstępem. Innymi słowy, podążający ciemną stroną korzystali zarówno z mrocznych rytuałów i magii, jak i wachlarza wszelkiej maści socjotechnik, mentalizmu itd. Zwieńczeniem i zarazem podstawą całej filozofii tego grona była zasada wyzwolenia samego siebie z ograniczeń egzystencji, za wszelką cenę i każdym kosztem, co zresztą zawarte jest w starożytnym Kodzie Sithów, który – na początku swej ścieżki – każdy adept musiał nauczyć

---

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Warszawa 1998, s. 186.

<sup>2</sup> Anty-dyplomata jest tylko pewną figurą, nie mam na myśli żadnych konkretnych osób. Figura ta miałaby się odnosić do osoby, która wywołując polityczne napięcie w pewnych środowiskach, odnosi personalne korzyści z powstałego wskutek jej działalności zamieszania w danym obszarze geograficznym, politycznym, bądź społecznym świata.

się na pamięć, a przez resztę życia kontemplować i odsłaniać jego ukryte znaczenie: „Pokój to ułuda, jest tylko pasja. Dzięki pasji zdobywam siłę. Dzięki sile zdobywam potęgę. Dzięki potędze osiągam zwycięstwo. Dzięki zwycięstwu łańcuchy zostają zerwane. Moc mnie wyzwoli”<sup>3</sup>.

Sithem jest więc ktoś, kto wyznaje powyższy kod (bądź jemu podobne, ukazujące taki sam sens) oraz dąży do osiągnięcia zawartego w powyższym kodzie celu. Człowiek taki nie będzie przebierał w środkach i zrobi wszystko, aby podnieść swój status społeczny, który – jak sądzi – uraczy go większą ilością swobód i tak rozumianej wolności, aniżeli jego dotychczasowa pozycja. Bez zastanowienia sięgnie on po metody kontrolowania innych oraz brutalną siłę, jeżeli tylko zajdzie taka potrzeba. Nietrudno zauważyć, że istota o takim przysposobieniu, posiadająca taką wiedzę i umiejętności, staje się ekstremalnie niebezpieczna dla społeczeństwa, w którym akurat przebywa. Jej cel, będąc skrajnie egoistycznym, gotowy jest uświęcić każdy środek zastosowany do jego osiągnięcia. Tak więc osoba taka nie jest kimś, z kim chcielibyśmy przebywać, a tym bardziej komu chcielibyśmy powierzyć jakąkolwiek funkcję społeczną. Niestety problemem jest to, że takie osoby już posiadają wielką władzę w świecie i robią wszystko, aby – mówiąc kolokwialnie – utrzymać się na stołku, a także, aby konsekwentnie podnosić poprzeczkę, na której ów stółek spoczywa.

Jedynym ze sposobów na poradzenie sobie z udręką interesowności i nieznającej zaspokojenia manii wielkości w dzisiejszym świecie jest bezstronna dyplomacja, która spowodowana altruistyczną postawą i współczuciem ma na celu wyłącznie dobrobyt i szczęście innych istot. Takie podejście jest najlepszym środkiem radzenia sobie z trudnościami, jakie niesie ze sobą próba międzykulturowego dialogu. Dialogu, który z konieczności musi mieć miejsce w obecnych czasach, z powodu zmniejszania się znaczenia odległości przestrzennej odmiennych cywilizacji. Świat bowiem kurczy się nieubłaganie w dobie Internetu oraz szybkich sposobów przemieszczania się, a wraz z tym konfrontacje różnych tradycji stają się codziennością. Właśnie dlatego potrzeba mediacji międzykulturowej jest teraz tak wielka, a jedyną rozsądną metodą wydaje się podejście alterocentryczne. Do tak odpowiedzialnego i delikatnego zadania nie możemy oczywiście zaangażować ludzi o mentalności Sithów. Potrzebne jest tu raczej ich przeciwieństwo, czyli Jedi, którzy jako adepci jasnej strony Mocy, starali się zaprowadzić pokój w galaktyce. Dobre maniery, stylowe ukłony, idealnie wyważone słownictwo, brak interesu w zysku którejkolwiek ze stron konfliktu, głębokie współczucie dla

---

<sup>3</sup> Tłumaczenie własne, trochę zmienione. Oryginał brzmi następująco: „Peace is a lie, there is only passion. Through passion, I gain strenght. Through strenght, I gain power. Through power, I gain victory. Through victory, my chains are broken. The Force shall free me”. Źródło: [http://starwars.wikia.com/wiki/Code\\_of\\_the\\_Sith](http://starwars.wikia.com/wiki/Code_of_the_Sith), [dostęp: 22. 01. 2017].

wszystkich form życia – oto właśnie cechy doskonałego dyplomaty, a Jedi właśnie owe cechy posiadali. Rycerze Zakonu szkoleni byli zarówno we władaniu Mocą (choć w przeciwieństwie do Sithów używali raczej jej defensywnych form), jak i panowania nad sobą, altruistycznej postawy, mądrości odpowiedniego działania w różnych sytuacjach itd. Kiedy w centrum gorejącego konfliktu pojawiał się negocjator Jedi, zawsze zwiastowało to pozytywne rozwiązanie waśni oraz załagodzenie wszelkich sporów. Każda ze stron mogła liczyć na wysłuchanie i sprawiedliwe potraktowanie.

Cała filozofia Zakonu Jedi jest łądząco podobna do myśli dwóch wielkich religii Dalekiego Wschodu: buddyzmu i taoizmu. George Lucas podobno otwarcie przyznawał, że tworząc Jedi wzorował się na buddyzmie zen, czyli połączeniu buddyzmu z taoizmem właśnie. Buddyzm wkraczając do Chin, przejął niektóre aspekty tamtejszej religii, aby lepiej dopasować się do chińskiego społeczeństwa (podobne zabiegi stosowało również chrześcijaństwo w Starożytnym Rzymie). Mikiem, który powstał w owym procesie jest buddyzm chan. Następnie buddyzm chan dotarł do Japonii i stał się buddyzmem zen. Filozofia Jedi jest więc filozofią buddyjską, na co dowodem jest sam Kod Jedi: „Nie ma emocji, wszystko jest spokojem. Nie ma ignorancji, wszystko jest wiedzą. Nie ma namiętności, wszystko jest pogodą ducha. Nie ma chaosu, wszystko jest harmonią. Nie ma śmierci, wszystko jest Mocą”<sup>4</sup>.

Można by więc rzec, że w naszej rzeczywistości żyją istoty będące ekwiwalentem Jedi. Są one nawet zaangażowane w pokojową działalność. Buddyści mogliby jednak służyć jako tłumacze<sup>5</sup> na dużo większą skalę niż ma to miejsce obecnie. Gdyby przywódcy państw – zarówno większych, jak i tych mniejszych – konsultowali się w kluczowych dyplomatycznie posunięciach z mistrzami szkół buddyjskich, świat mógłby wyglądać dużo przyjaźniej. Zamiast na pokaz zapraszać do rozmowy Dalajlamę, tylko dlatego, że jest on głową narodu tybetańskiego, Donald Trump mógłby spotykać się także z ludźmi, którzy prezentują duchowy poziom Tenzina Gjaco<sup>6</sup> Rinpocze<sup>7</sup> systematycznie. Dzięki temu nie tylko czerpałby on duchowe korzyści z przebywania w ich dobroduszej aurze, ale również cały świat czerpałby ogromne korzyści z ich osobistej relacji. Mistrzowie buddyjscy działający jako dyplomaci w imieniu wielkich państw byłiby wyśmienitymi partnerami do rozmów z innymi

---

<sup>4</sup> Tłumaczenie jest moim własnym i zdaje sobie sprawę, że nie jest dosłowne. Uznałem jednak, że takie tłumaczenie uwypukli nieco mistyczny klimat Kodu Jedi. Oryginał brzmi następująco: „There is no emotion, there is peace. There is no ignorance, there is knowledge. There is no passion, there is serenity. There is no chaos, there is harmony. There is no death, there is the Force.” Źródło: [http://starwars.wikia.com/wiki/Jedi\\_Code](http://starwars.wikia.com/wiki/Jedi_Code), [dostęp: 22.01.2017].

<sup>5</sup> Termin ten stosuję w znaczeniu baumanowskim.

<sup>6</sup> Imiona obecnego Dalajlamy.

<sup>7</sup> Dosł. „Drogocenny” – tytuł nadawany m.in. rozpoznanym inkarnacjom wielkich mistrzów.



mocarstwami. Obecność takiej istoty pragnącej rozmawiać z liderem narodu, do którego przybyła z misją, byłaby niezaprzeczalną oznaką dobrych chęci i nadziei na pokój. Przewodnicy duchowi mogliby również szkolić świeckich dyplomatów, ambasadorów itp. w technikach medytacyjnych, aby ci lepiej radzili sobie z emocjami, ego oraz błędnymi poglądami swojego umysłu. W zamian za to, duchowieństwo ze wschodu otrzymywaliby fachową wiedzę na temat *savoir vivre* polityki zagranicznej. Połączenie wiedzy i doświadczenia tych dwóch światów przyniosłoby niebagatelne skutki na skalę globalną i otworzyłoby nowy rozdział w historii naszej planety.

Powstaje pytanie: dlaczego zachodni filozofowie nie mogliby przyjąć owej roli tłumaczy? Przecież lepiej znają środowisko, w którym mieliby się poruszać, znają naszą kulturę od podszewki i jako rodacy wzbudzają większe zaufanie wśród elit. Ktoś mógłby być wręcz oburzony, jak polscy narodowcy, kiedy w mieście zatrudnia się ukraińskich robotników do ciężkich prac za małą stawkę, że do tak ważnych czynności angażuje się przedstawicielei obcej nam kultury. Ów sprzeciw wynikać może jedynie z nieznamomości głębi problemu, z jakim od dawna boryka się myśl europejska.

Otóż intelektualisci europejscy byli niegdyś inkwizytorami oświecenia. Ta zatruta krew nadal krąży w żyłach myśli zachodniej. Filozofowie jako rzecznicy Królestwa Rozumu zajmowali (według swojej oceny) w historii miejsce, które to inne rasy – w najlepszym przypadku – mogły jedynie starać się osiągnąć<sup>8</sup>. Wywyższeni ponad wszystkie inne cywilizacje, zachłystnięci ówczesnymi osiągnięciami naukowymi, zapomnieli, że ich „królestwo” było zawsze u swych podstaw jedynie rządami jego rzeczników<sup>9</sup>. Owo raczkujące Królestwo Rozumu było w swej istocie Imperium Sithów. Poszerzając swe wpływy za pomocą siły i technologicznego szantażu, miało ambicję zjednoczenia świata pod własnym przywództwem, aby jedyna odpowiednia droga stała się w końcu współudziałem wszystkich zacofanych umysłowo dotąd ras. Wszelki opór najchętniej brutalnie przełamano rozlewem krwi, tłumacząc się tym, że we wszystkich podbojach są ofiary i zwycięzcy, a faustowski człowiek<sup>10</sup> musi pogodzić się z koniecznością kroczenia naprzód po ciałach słabych<sup>11</sup>. Jest to zaiste zachowanie godne Sithów i w ten sposób właśnie postępowała oświeceniowa Europa. Zmiana polaryzacji poglądów nic tutaj nie da, jeżeli metody pozostaną wciąż takie same. Szaleństwem jest próba przekonwertowania starego inkwizytora Imperium na piewczę

---

<sup>8</sup> Z. Bauman, *op. cit.*, s. 143.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>10</sup> Czyt. Sith.

<sup>11</sup> Z. Bauman, *op. cit.*, s. 147.

pluralistycznych prawd ponowoczesności. Wszak będzie on po prostu inkwizytorem w nowym wydaniu. Przedtem zwyciężał i niszczył w imię rozumu, teraz będzie unicestwiał wszystkich tych, którzy popełniają jego dawne błędy. Nadal będzie wojował on w imię rozumu, tyle że odzianego w inne szaty<sup>12</sup>. To, co proponuje Kliever, jest nadal walką i szaleństwem, przez co nie ma szans na osiągnięcie pozytywnego efektu w dłuższym rozrachunku. Nawołuje on intelektualistów, by działali tak jak dotychczas, tylko legitymizując się nowym bożkiem. Takiemu podejściu bardzo daleko do bezstronnej dyplomacji, a ludzie myślący w ten sposób nie są na nią zwyczajnie gotowi.

W tym miejscu można zobaczyć jak płytkie jest w rzeczywistości podejście głównego nurtu myśli zachodniej do swojego własnego rozwoju i ewolucji. Myślę, że sytuację tę można zobrazować prostą metaforą. Oświeceniowcy mianowicie dotarli do miejsca, w którym wszystko, co dotychczas myśleli o rozumie, okazało się iluzją. Wielkie narracje historiozoficzne zwyczajnie padły trupem i cały dyskurs filozoficzny rozbryznął się dookoła, tworząc bliżej nieokreśloną rapsodię. Część myślicieli zwyczajnie się poddała, inni starali się kontynuować swoją robotę tak, jakby nic się nie stało, ignorując całe zajście i uważając je za wypadek przy pracy. Cała reszta oddała się nowym rozważaniom na temat pluralizmu, wszechobecnego relatywizmu i niejednoznaczności filozofii<sup>13</sup>. To, co zrobili ci ostatni, jest tak naprawdę jedynie odwróceniem starego myślenia, swoistym przyjęciem drugiej skrajności, która to była zawsze obecna w konceptualnym namyśle Europejczyków, implikowana przez absolutystyczne podejście tak, jak strona prawa zawsze wyłoni się w tle, gdy tylko pomyślimy o stronie lewej, dzięki czemu oba przeciwieństwa będą mogły się wzajemnie dookreślić i ujawnić swój charakter. Owa cecha przysługuje nie tylko wszystkim przeciwnym sobie poglądom filozoficznym, ale wszelkim pojęciom języka w ogóle. To, że żadne pojęcie nie jest samodzielne i musi być zanurzone w konceptualną sieć by cokolwiek znaczyć<sup>14</sup>, nazywane jest

---

<sup>12</sup> Por. „Kliever chce zmobilizować intelektualistów. Ich nowym zadaniem, w myśl tego poglądu, jest walka przeciwko częściowemu, lokalnym absolutyzmowi z tą samą energią, z jaką ich poprzednicy walczyli o „bezstronny” uniwersalny światopogląd. Relatywizm nie tylko nie jest problemem; dla Klievera jest rozwiązaniem problemów pluralistycznego świata; co więcej, jego obrona stanowi, można rzec, moralny obowiązek współczesnego intelektualisty.” – Z. Bauman, *op. cit.*, s. 168.

<sup>13</sup> Por. „Trwająca dwa wieki filozoficzna podróż ku pewności i poszukiwaniu uniwersalnych kryteriów doskonałości oraz „dobrego życia” nagle wydaje się zmarnowanym wysiłkiem. Niekoniecznie oznacza to, że nie podobają się nam tereny, na które nas przywiodła; wprost przeciwnie, to właśnie fakt, że inni nie chcą ich podziwiać i podążyć tu za nami, jest powodem naszego zmartwienia i popycha nas do poszukiwania nowej, mocniejszej nuty dla chwały, którą wciąż chcemy śpiewać. Jeśli chcemy obstawać przy kierunku, w jakim podróż nas powiodła, musimy przededefiniować – retrospektywnie – jego sens.” – *Ibidem*, s. 183.

<sup>14</sup> Każde pojęcie musi być dookreślone przez inne pojęcia. Definicja pojęcia zawsze składa się z innych pojęć, które to mają swoje własne definicje składające się z pojęć itd. *ad infinitum*.

w filozofii madhjamaki<sup>15</sup> pustością konwencji<sup>16</sup>. Można by rzec, że buddyści rozwikłali problem konceptualizmu zaraz na początku naszej ery (około II w. n.e.), doprowadzając myślenie pojęciowe do swych granic i przekraczając je w doświadczeniu medytacyjnym. Tak więc wprawiony w debatach buddysta nigdy nie da się zwieść żadnej intelektualnej konstrukcji i próbie manipulacji za jej pomocą, przez co jest doskonałym materiałem na mediatora i międzynarodowego dyplomatę. Aby żyć w pełni, należy przekroczyć dualizm podmiotowo-przedmiotowy. Filozofia naturalnie dąży do doświadczenia medytacyjnego. By była wolna i zawsze świeża, filozofia musi zjednoczyć się z życiem, a nie pozostawać tylko zbiorem martwych tez, nieważne czy absolutystycznie chwalebnych rozum, czy też promujących pluralistyczny postmodernizm. Tylko w ten sposób filozof może wyjść spod jarzma swoich własnych przekonań i stać się autentycznie wolnym. To – jak myślę – kolejny argument za tym, aby to właśnie buddyjscy misjonarze podjęli się dialogu międzykulturowego w naszych czasach. Autentyczną intelektualną niepodległość i pogodę ducha niesie im ich oswobodzony medytacją umysł, dzięki czemu zawsze przystąpią do rozmów bez uprzedzeń i zmęczenia.

Buddyzm od samego początku widział w świecie dwie prawdy. Pierwsza zwana jest prawdą konwencjonalną, bądź prawdą relatywną i odnosi się do świata zjawisk fizycznych, jak i również do świata językowych konwencji. „Jest ona prawdą potocznego postrzegania, w którym rzeczy powstają, giną etc.”<sup>17</sup>. Dlatego buddysta rozumie to, iż wszystko tak naprawdę zależne jest od punktu widzenia i nie ma w świecie żadnych prawd obiektywnych. Dzięki temu zgadza się on do pewnego stopnia z postmodernistami. Drugą prawdą jest tzw. prawda absolutna, która mówi o tym, że każda istota posiada naturę buddy, czyli potencjał doskonałego oświecenia. „Prawda absolutna, właśnie na mocy swej absolutności, obecna jest w każdej bez wyjątku istocie – jeśli bowiem jakaś istota byłaby jej pozbawiona, prawda ta dlatego właśnie nie miałaby absolutnego charakteru”<sup>18</sup>. Zrozumienie wagi prawdy absolutnej sprawia, że buddysta darzy wszystkie istoty bezinteresownym współczuciem i szacunkiem, gdyż wie, że wszystkie są ontologicznie równe. Nie ucieka się on mimo to do snucia utopijnych wizji, ponieważ jest również świadomy odmiennych warunków mentalnych poszczególnych istot, które różnią się przecież stopniem rozwoju cielesnego, psychicznego oraz duchowego. Dlatego z każdym będzie rozmawiał odpowiednio do jego sytuacji życiowej i poziomu zrozumienia, jaki osoba prezentuje. Z jednej strony mamy bezwarunkową miłość i szacunek, z drugiej zaś

---

<sup>15</sup> Madhjamaka - czyli „Droga Środka”, jest jedną z głównych doktryn filozofii buddyjskiej.

<sup>16</sup> Zob. Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, tłum. A. Przybysławski, Kęty 2014.

<sup>17</sup> VIII Karmapa Mikjo Dordże, *Pochodnia madhjamiki szentong*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 2012, s. 29.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 36-37.

zrozumienie cierpienia i obecnej sytuacji danej istoty. Takie podejście może być podstawą do zbudowania cywilizacji opartej na współczuciu, wzajemnym poszanowaniu oraz sprawiedliwym podziale zadań w społeczeństwie, tak aby nikt nie czuł się pokrzywdzony.

Ostatnim argumentem przemawiającym na korzyść przyjaciół z Dalekiego Wschodu może być fakt, że od początku wierzą oni w te same ideały i realizują je po dziś dzień, osiągając w sobie oświecenie. Dlatego mogą stać się stabilnym filarem międzykulturowych dyskusji w obecnych czasach. Stałość w tym „biznesie” jest bowiem na wagę złota i nic tak nie umacnia naszego poczucia bezpieczeństwa, jak partner, na którym możemy polegać niezależnie od dnia i godziny. Filozofia zachodnia jest natomiast pomieszana, ciągle się zmienia i szuka nowych rozwiązań. Nie wiemy czy jutro nie dojdzie do nowych, przełomowych wniosków i nie rozpoczną się np. prześladowania rudowłosych, czarnoskórych mieszkańców tego globu<sup>19</sup>. Taki współnik nie jest kimś, kogo chcielibyśmy mieć przy sobie podczas delikatnej działalności dyplomatycznej.

#### **Literatura:**

VIII Karmapa Mikjo Dordże, *Pochodnia madhjamiki szentong*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 2012

Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Warszawa 1998

Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, tłum. A. Przybysławski, Kęty 2014

#### **Źródła internetowe:**

[http://starwars.wikia.com/wiki/Code\\_of\\_the\\_Sith](http://starwars.wikia.com/wiki/Code_of_the_Sith), [dostęp: 22. 01. 2017]

---

<sup>19</sup> Przesadyzm celowy.