

Słowa kluczowe: buddyzm, sens, teologia fundamentalna, nihilizm

Keywords: Buddhism, meaning, fundamental theology, nihilism

*Andrzej Persidok*¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-0730-2189

CHRZEŚCIJAŃSKI ARGUMENT „Z SENSU ŻYCIA I ŚWIATA” WOBEC BUDDYJSKIEGO POGLĄDU NA RZECZYWISTOŚĆ²

WSTĘP

Brytyjski filozof Tim Crane zauważył, że dyskusja między ateistami a wierzącymi na temat sensu życia często jest wielkim pomyleniem pojęć. Kiedy wierzący mówi, że świat bez Boga jest zimnym, pozbawionym sensu ogromem, ateista odpowiada, że sens można przecież odnaleźć na każdym kroku: w uśmiechu dziecka, w sukcesach zawodowych czy w pięknie zachodzącego słońca. Nieporozumienie polega na tym, że ateista mówi o różnych próbach odnalezienia sensu w życiu, podczas gdy religia „usiłuje znaleźć sens życia jako całości” (Crane, 2019, s. 17). Być może w taki sposób dałoby się najprościej określić rolę religii w życiu człowieka, abstrahując od prawdziwości i skuteczności zbawczej poszczególnych religii: jest

1 Ks. Andrzej Persidok (ur. 1984 r.) - ksiądz Archidiecezji Warszawskiej, doktor teologii (doktorat na temat sporów o relację natury i łaski w XX-wiecznej teologii katolickiej, obroniony w roku 2016 na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie). Wykładowca Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie, adiunkt na Wydziale Teologicznym Akademii Katolickiej w Warszawie (ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa).

2 Niniejszy artykuł stanowi poszerzoną wersję wystąpienia, które zostało wygłoszone w ramach XI edycji „Marian Rusecki Memorial Lectures” (2023), których organizatorem jest Sekcja Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

ona tą rzeczywistością, która nadaje sens ludzkiemu życiu *jako całości*. Z takiego skojarzenia religii i sensu ochnoczo korzystają chrześcijańscy apologetyci, dowodząc, że życie pozbawione odniesienia do Absolutu zostaje też odarte z ostatecznego czy też „wielkiego” sensu (Seweryniak, 2010, s. 112). Niezdolność świeckich filozofii do zastąpienia religii w tej sensotwórczej roli służy jej za pośredni argument za prawdziwością religii.

Mimo że taki argument „z sensu życia i świata” pojawia się przede wszystkim na gruncie katolickiej teologii fundamentalnej, zapewne podpisałiby się pod nim wyznawcy większości wielkich religii obecnych w dzisiejszym świecie. Wśród nich znajduje się jednak przynajmniej jeden wyjątek: buddyzm – religia³, która wprost pomija odwołanie do Absolutu, nie rezygnując przy tym ze swojej sensotwórczej roli. Romano Guardini już w latach 30. XX wieku przewidywał, że Budda – ten „tajemniczy człowiek”, pełen dobroci, a jednocześnie „straszliwej, nieomal nadludzkiej wolności” – może się okazać ostatnią postacią, z którą przyjdzie się uporać chrześcijaństwu. Zawarte w jego nauczaniu „straszliwe, ale zbawienne poznanie marności upadłego świata” w połączeniu z brakiem odniesienia do jakiegokolwiek transcendencji stanowią bowiem wyzwanie dla tradycyjnych sposobów apologetycznej argumentacji (Guardini, 2018, s. 363–364). Niniejsze studium jest próbą pokazania, z jakiego powodu buddyzm cały czas pozostaje takim wyzwaniem.

Najpierw, na podstawie analiz ks. prof. Mariana Ruseckiego, zarysowano w nim problematykę sensu życia i świata w kontekście sporu między chrześcijaństwem a ateizmem. Następnie przedstawiono główne założenia buddyzmu: ścieżkę wyzwolenia, na którą zaprasza on swoich wyznawców, oraz wynikający z niej pogląd na świat. To z kolei pozwoliło przyjrzeć się tej religii pod względem prezentowanej przez nią wizji sensu życia i świata. Wizja ta okazała się paradoksalna: buddyzm jawi się jako pewna propozycja usensownienia życia ludzkiego przy jednoczesnym odrzuceniu zakorzenienia w sensie absolutnym. Stawia przez to opór argumentacji teologiczno-fundamentalnej „z sensu życia i świata”. W zakończeniu niniejszego studium postawiona została teza, że podobny charakter mają niektóre nurty współczesnego, zachodniego ateizmu, przez co stanowią podobne wyzwanie dla teologii fundamentalnej, posługującej się argumentem „z sensu życia i świata”.

3 Pytanie o to, czy buddyzm jest religią, czy filozofią, stanowi „koszmar religioznawcy” (Jakubczak, 2007, s. 226) i autor niniejszego studium nie pretenduje do udzielenia na nie rozstrzygającej odpowiedzi. Uznaje jednak buddyzm za religię, idąc w tym za większością autorów encyklopedii i leksykonów religii oraz innych publikacji porządkujących wiedzę z zakresu religioznawstwa.

RELIGIA JAKO FUNDAMENT SENSU ŻYCIA I ŚWIATA

Zagadnienie sensu należy do najszerzych i najtrudniejszych do zdefiniowania problemów filozoficznych (Bloom, 2022, s. 165–166). Często łączy się je z zagadnieniem źródła i celu. Ks. Marian Rusecki (2012, s. 193) do tych dwóch wymiarów dodaje jeszcze wymiar wartości i pisze, że pytanie o sens ludzkiego życia można postawić w perspektywie protologii (skąd pochodzę?), finalnego spełnienia (dokąd zmierzam?) oraz podstawowych wartości (co warto realizować?). Z tych trzech za najważniejsze uznaje pojęcie celu: „Cel wyznacza kierunek dążenia, działania, zmierzania do czegoś, kogoś, ukazuje przyszłość, w której chcemy coś osiągnąć, zrealizować się, być szczęśliwym” (Rusecki, 2012, s. 193). Dopiero kiedy rozumiemy, po co wszystko istnieje, nabieramy poczucia sensu istnienia (Rusecki, 2012, s. 189). Ks. Rusecki zauważa, że już realizowanie celów cząstkowych (rozwój osoby, praca, rodzina, powołanie) pozwala na „sensowne ułożenie życia”, ale w obliczu śmierci i cierpienia rodzi się jednak pytanie o większy sens. Oprócz śmierci tym, co każe człowiekowi szukać jakiegoś celu i sensu ponad cząstkowymi, jest doświadczenie niesprawiedliwości dziejów: w obrębie tego świata nie widać różnicy między powodzeniem kłamców i prawdomównych, dobroczyńców i zbrodniarzy. To wszystko stawia człowieka w obliczu dramatycznego pytania o sens wszystkiego: „czy u kresu świata i dziejów stałby wielki bezsens całej rzeczywistości przekreślający racjonalność tejsze, bo kresem wszystkiego byłby nihilizm, absurd wszelkiego bytu i jego istnienia?” (Rusecki, 2012, s. 194). Zdaniem KUL-owskiego profesora współcześnie w kulturze Zachodu coraz częściej na to pytanie pada odpowiedź twierdząca. Zwolennicy biologizmu, materializmu, determinizmu wprost wskazują na brak jakiegoś nadrzędnego celu, który niejako „od góry” usensowniałby ludzkie wysiłki, dążenia, cierpienia. Wraz z poczuciem bezsensu ludzkiej egzystencji ginie także sensowność całości tego, co istnieje. Rusecki (2012, s. 190) konkluduje więc, że sens wszystkiego i sens osoby są ze sobą ściśle powiązane.

Negowanie nadrzędnego sensu rzeczywistości może być różnie przeżywane na płaszczyźnie psychologicznej: od ponurej rezygnacji po pogodną akceptację (Crane, 2019, s. 37). Nie sposób jednak zaprzeczyć, że zawsze chodzi tu o stwierdzenie braku czegoś, czego człowiek intuicyjnie się spodziewa. Brak ten staje się szczególnie dotkliwy w obliczu cierpienia, śmierci, dziejowej niesprawiedliwości. Religie, zdaniem ks. Ruseckiego (2012, s. 194), stanowią wobec takiego braku alternatywę. „Usensownienie” rzeczywistości przez religię dzieje się więc w dramatycznym przeciwstawieniu wobec pokusy bezsensu. Można wręcz powiedzieć, że to możliwość bezsensu sprawia, że człowiek zadaje pytanie o sens – i to nie tylko o „małe sensory”, pochodzące od człowieka i związane z realizacją celów cząstkowych, ale o tzw. wielki sens – sens ostateczny, dzięki któremu realizowałaby się cała rzeczywistość. Ten ostatni może pochodzić jedynie od Boga (Rusecki, 2012, s. 196).

Podsumowując analizy lubelskiego profesora, należy najpierw zwrócić uwagę na powiązanie pojęcia sensu z pojęciem celu: życie sensowne to takie, które kieruje się dokądś i jest przeżywane po coś. W drugiej kolejności warto wskazać na współzależność sensu życia (sens egzystencjalny) i sensu świata (sens ontyczny): ten pierwszy tylko wtedy nie jest złudzeniem, gdy jest zakorzeniony w drugim. Następnie należy zauważyć kontekst, w którym, zdaniem ks. Ruseckiego, pytanie o sens absolutny życia i świata staje się szczególnie natarczywe: jest nim doświadczenie cierpienia, śmierci i zła, wobec którego kruszą się wszystkie cząstkowe, immanentne sensory. Na koniec warto podkreślić, że „wielki sens” – absolutny, ontyczny sens wszystkiego, którego źródłem jest religia, musi być sensem nadanym niejako spoza naszego świata. Jeśli ma usensowniać naszą kruchą, zmienną i chaotyczną rzeczywistość, sam nie może podlegać tej kruchości, zmienności i chaotyczności. Musi przynależeć do porządku transcendentnego.

BUDDYZM JAKO PRAKTYCZNA ŚCIEŻKA WYZWOLENIA Z CIERPIENIA

Dokonane przez ks. Ruseckiego przybliżenie pojęcia sensu życia i świata sytuuje się na gruncie myśli zachodniej, wyrosłej z chrześcijaństwa. Przyłożenie go do tak odmiennej tradycji intelektualno-duchowej, jaką jest buddyzm⁴, domaga się najpierw prezentacji jego podstawowych założeń.

Kontekstem narodzin buddyzmu był hinduizm Upaniszad, pełen metafizycznych spekulacji na temat początku i natury wszechrzeczy, ludzkiego losu, duszy ludzkiej i duszy świata. Budda był pod wrażeniem bezsilności tych wyrafinowanych teorii w dawaniu ulgi w cierpieniu i wskazywaniu konkretnej drogi wyzwolenia z samsary – bolesnego koła kolejnych wcieleń (Radhakrishnan, 1958, s. 343). Z tej bezsilności wyciągnął wniosek o bezużyteczności metafizycznego myślenia. To negatywne nastawienie do myśli spekulatywnej dobrze streszcza buddyjska przypowieść o człowieku zranionym zatrutą strzałą. Gdy bliscy i krewni tego człowieka szukają sposobu, żeby tę strzałę wyciągnąć, on mówi, że nie pozwoli na to, dopóki się nie dowie, do jakiej kasty należał człowiek, który wystrzelił strzałę. Budda stwierdza, że człowiek ten umarłby, zanim by się tego dowiedział. Podobnie ktoś, kto zagłębia się w metafizyczne rozważania, trwoni życie na jałowe czynności, zamiast szukać sposobu usunięcia tkwiącej w nim zatrutej strzały – cierpienia

4 Buddyzm, podobnie jak inne religie, na przestrzeni wieków podzielił się na różne nurty i odłamy, które znacząco różnią się między sobą. Niniejsze studium bierze pod uwagę w pierwszej kolejności buddyzm hinajany („małego wozu”) – nurt elitarny, uznawany przez badaczy za najbliższy buddyzmowi pierwotnemu. Teksty starobuddyjskie są cytowane w tłumaczeniach i opracowaniu Ireneusza Kani.

(Kania, 2007b, s. 79). Dlatego założyciel buddyzmu zaproponował praktyczną drogę wyzwolenia, która programowo omijała zagadnienia metafizyczne, a koncentrowała się na doświadczeniu. Drogę tę wyznaczają tak zwane cztery szlachetne prawdy, które Budda przekazał w pierwszym kazaniu, wygłoszonym do pięciu mnichów w Parku Gazeli koło Benares (Radhakrishnan, 1958, s. 340).

Pierwsza szlachetna prawda – o powszechności cierpienia – stanowi istotę buddyjskiego spojrzenia na rzeczywistość. Zgodnie z nią życie człowieka w świecie samsary cechuje przede wszystkim cierpienie. Sanskryckie słowo *duḥkha* (palijskie *dukkha*⁵) oznacza cierpienie w bardzo szerokim sensie: jako nieustanne «niezadowolanie», «niesatysfakcjonowanie», «boleść», «niewygodę» (Fic, 2009, s. 97). Cierpienie to związane jest z nietrwałością wszystkiego, a główny przejaw tej nietrwałości stanowią starzenie się i śmierć, której konieczność zawarta jest już w samym fakcie narodzin. Aby móc stawić czoła temu stanowi, zdaniem Buddy trzeba go najpierw zaakceptować jako naturalny stan ludzkiej egzystencji, co jest równoznaczne z przyjęciem pierwszej ze szlachetnych prawd.

Druga szlachetna prawda mówi o przyczynie cierpienia. Jest nią pożądanie, żądza, pragnienie (s. *tṛṣṇā*, p. *taṇhā*). Pragnienie z jednej strony sprawia, że człowiek trzyma się nietrwałej rzeczywistości, z drugiej zaś jego skutkiem jest iluzja jednostkowego „ja”. W pewnym sensie świat zewnętrzny (przedmiot) i „ja” (podmiot) konstytuują się w tym samym akcie. Moment uznania w bycie czegoś zewnętrznego względem naszego doświadczenia jest jednocześnie uznaniem w bycie naszego „ja” jako trwającego w czasie podmiotu aktów. Zewnętrzny przedmiot zostaje wyodrębniony i uznany za godny pożądania, a drugą stroną tego wyodrębnienia stanowi uznanie w bycie „ja” jako odniesionego i dążącego do tego, co się jawi (Jakubczak, 2019, s. 71). Człowiek żyjący według potocznej świadomości jest zatem niewolnikiem pragnienia w podwójny sposób: poprzez pragnienie trwałego uchwycenia nietrwałej rzeczywistości oraz poprzez pragnienie zachowania w bycie samego „ja”. To ostatecznie jest zaś odpowiedzialne za uruchamianie kolejnych ogniw łańcucha wcieleń. Pragnąc zachować owo „ja” przy życiu, człowiek w momencie śmierci nie pozwala na rozprzężenie związku między podmiotem i przedmiotem, ale rzutuje to pragnienie w kolejny zespół przyczyn i w taki sposób staje się ono załącznikiem nowego wcielenia, a co za tym idzie – nowego cierpienia (Fic, 2009, s. 126–127). Pragnienie stanowi więc nie tylko przyczynę cierpienia doświadczanego w każdym z kolejnych żywotów, lecz jest też wehikułem cierpiącej, jednostkowej świadomości w jej migracjach po kole samsary. Budda porównuje je do wiatru, niosącego ogień pożaru na wielkie odległości. Bez jego zniszczenia nie sposób wyzwolić się z cier-

5 Dalej w tekście w nawiasach skrót „s.” oznacza brzmienie terminu w sanskrycie, a „p.” – w języku palijskim.

pienia: „Jaka, o mnisi, jest szlachetna prawda o zniszczeniu bolesności? Otóż jest to całkowita obojętność wobec pragnienia, zniszczenie go, porzucenie i odepchnięcie, wyzwolenie się [od niego], odwrócenie się [od niego]” (Kania, 2007b, s. 226).

Dwie pierwsze szlachetne prawdy dotyczą cierpienia i jego przyczyny. Niewiedza (s. *avidyā*, p. *avijjā*) na temat tego powiązania jest stanem pierwotnego upadku, z którego Budda chce wyzwolić człowieka. To właśnie niewiedzę wskazuje Budda jako pierwsze z dwunastu ogniw łańcucha współzależnego powstawania, którego ostatnie ogniwo stanowią starzenie się i śmierć (XIV Dalaj Lama Tenzin Gjatso, 2007, s. 17). Odpowiednikiem tej konstatacji jest uznanie, że usunięcie niewiedzy to pierwszy krok do wyzwolenia – wyprucie pierwszej nitki tkaniny iluzji, za którą sprują się również wszystkie inne nitki.

Trzecia szlachetna prawda mówi o kresie tej drogi wyzwolenia: jest nim nirwana (s. *nirvāṇa*, p. *nibbāna*), stan ostatecznego wygaszenia pragnień, za czym idzie uwolnienie się od iluzji jednostkowej świadomości i przerwanie koła *samsary*. Jeden z tekstów starobuddyjskich wkłada w usta Buddy następujące słowa, obrazujące osiągnięty przezeń stan nirwany: „Opuściły mnie wszelkie namiętności, nienawiść od siebie odsunąłem, zaślepienie ode mnie odeszło, jestem chłodny, wygaszony” (Kania, 2007b, s. 288). Nirwana to dla buddysty najwspanialszy cel, najwznioślejszy ideał, meta. Cały duchowy wysiłek podejmowany przez adepta buddyjskiej nauki – *dharmy* – ukierunkowany jest na ten cel, który stanowi zarówno kres drogi, jak i największe osiągalne dobro.

Czwarta szlachetna prawda mówi o drodze do tego celu – ośmiorakiej ścieżce, na którą składają się: słuszny pogląd, słuszne postanowienie, słuszne słowo, słuszny czyn, słuszny żywot, słuszne dążenie, słuszne skupienie, słuszna medytacja (Fic, 2009, s. 96). Jak łatwo zauważyć, Ośmioraka ścieżka jest ścieżką samozbawienia. Na drodze do nirwany buddysta nie może liczyć na pomoc żadnych czynników nadprzyrodzonych – odwoływanie się do nich uważane jest wprost za jedną z przeszkód w osiągnięciu oświecenia (Fic, 2009, s. 377–378). Buddyizm prezentuje się zatem nie jako wiara, lecz jako wiedza, zdobywana na drodze doświadczenia. „Czy więc nie [jest tak], o mnisi, że mówicie [tylko] to, coście sami poznali, sami zobaczyli, sami znaleźli? (...) Zaiste, mnisi, zostaliście przeze mnie pouczeni za pomocą tej nauki – naocznej, ponadczasowej, [nauki spod znaku] «przyjdź i przekonaj się», skutecznej, którą każdy bystry człowiek może pojąć” (Kania, 2007b, s. 72).

ANTYMETAFIZYCZNA METAFIZYKA BUDDYZMU

Buddyizm prezentuje się jako droga wyzwolenia, która programowo odwraca się od spekulacji metafizycznych. Nie oznacza to jednak wcale metafizycznej

neutralności. Z buddyzmu rozumianego jako duchowa droga logicznie wynika pewien obraz bytu, rodzaj antymetafizycznej metafizyki. Jej główne założenia można uchwycić, analizując pojęcie nirwany (kres buddyjskiej drogi duchowej) oraz prawo współzależnego powstawania (podstawę buddyjskiej ontologii).

Stan oświecenia, czyli nirwana, stanowi najwyższy obiekt dążeń adepta *dharmy*. Jednocześnie bardzo trudno dokładnie ująć, czym jest nirwana. W pismach starobuddyjskich opisuje się ją przede wszystkim w kategoriach negatywnych:

Jest, o mnisi, niezrodzone, niedokonane, nieuczynione, niezłożone. Gdyby, o mnisi, nie było niezrodzonego, niedokonanego, nieuczynionego, niezłożonego – nie moglibyście tutaj poznać wyjścia z tego, co zrodzone, dokonane, uczynione, złożone. Ponieważ, o mnisi, jest niezrodzone, niedokonane, nieuczynione, niezłożone, przeto możliwe jest poznanie wyjścia z tego, co zrodzone, dokonane, uczynione, złożone (Kania, 2007b, s. 280).

Zacytowane sformułowania mogą przywołać na myśl chrześcijańską teologię negatywną, ale pozorne podobieństwo skrywa zasadniczą różnicę. Buddystom nie chodzi o negatywne ujęcie czegoś, co ostatecznie ma charakter czysto pozytywny. W chrześcijańskiej teologii *via negativa* prowadzi do Boga, który jest pełnią Bytu osobowego i, jako Stwórca, podłożem każdego osobowego istnienia. Nirwana nie jest zaś „kims” ani „czymś”. Moment jej osiągnięcia to moment zaniku osobowego istnienia, jakby zasklepienie się pewnej rany w tym, co istnieje – raną tą jest jednostkowe, cierpiące „ja”. Jako że możliwość pojęciowego poznania jest ściśle związana z iluzją „ja”, stan wygaszenia „ja” jest niedostępny dla ludzkiego języka. Teksty starobuddyjskie przedstawiają to w piękny, poetycki sposób:

Jak płomień siłą wiatru zdmuchnięty niknie, określić się już nie dając, tak mędrzec, od ciała i ducha uwolniony, niknie, określić się już nie dając. Znikniętego żaden nie uchwyci opis; czym by miał być – powiedzieć się nie da. Gdy wszelkie elementy są już usunięte, zamknięte są też wszelkie ścieżki mowy (Kania, 2007b, s. 285).

Nieraz porównywano nirwanę z samoanihilacją, osiąganym na drodze medytacji duchowym samobójstwem. To skojarzenie nasuwa się, gdy patrzy się na nią z perspektywy zachodniej, gdzie jednostkowa jaźń jest najwyższym i nieutralnym dobrem, zakorzenionym w chrześcijańskiej wizji człowieka jako obrazu Boga (Berger, 2007, s. 53). Z punktu widzenia buddyzmu nie może być jednak mowy o anihilacji, ponieważ samo jednostkowe „ja”, będące podłożem aktów podejmowanych

przez człowieka i potencjalną zasadą trwania po śmierci, jest złudzeniem utkanym z pragnień. Osoba w nauce buddyjskiej jest tylko skupieniem funkcji, jakby miejscem przecięcia się procesów, które same z siebie nie mają charakteru osobowego. „Tak jak połączenie części – mówi jeden z tekstów starobuddyjskich – nazywa się słowem «wóz», tak też skupieniu zespołów [funkcjonalnych] nadaje się potocznie nazwę «osoby»” (Kania, 2007b, s. 157). XIV Dalajlama mówi o sprzeczności między tym, w jaki sposób jawi nam się „ja”, a tym, że gdy podda się je analizie, nie sposób go odnaleźć (XIV Dalaj Lama Tenzin Gjatso, 2007, s. 17). Stąd wniosek, że żadnego „ja” nie ma, a wyzwolenie w sensie ścisłym osiąga się nie przez zniszczenie tego, co jest, ale przez „zbawczą korektę perspektywy” – rozpoznanie próżnej natury złudzenia (Bürkle, 1998, s. 147).

Mimo że nirwana określana jest apofatycznie (wszak „wszelkie ścieżki mowy” prowadzące do niej są zamknięte), zdaniem badaczy myśli buddyjskiej nie można utożsamiać jej z czystą negatywnością. Krzysztof Jakubczak wskazuje, że Budda, mówiąc o swojej drodze jako „drodze środka”, miał na myśli między innymi to, że prowadzi ona do zniesienia biegunowego dwumianu istnienie–nieistnienie. Wprawdzie to rozróżnienie stanowi podstawowy wymiar naszego doświadczenia, ale oświecenie, do którego ma prowadzić *dharma*, stanowi właśnie wyjście poza subiektywne doświadczenie, co oznacza „zniesienie i unieważnienie pojęć istnienia i nieistnienia, a nie wzniesienie ich na poziom znaczenia obiektywnego” (Jakubczak, 2019, s. 68). To dlatego nirwana określana jest w sposób pozytywny – jako wyzwolenie, oświecenie, przebudzenie, a sam Budda w malarstwie i rzeźbie przedstawiany jest z błogim uśmiechem.

Jeśli ludzkie „ja” pozbawione jest podstawy, stanowi skupienie funkcji, którego nie podtrzymuje już żaden pierwiastek niematerialny. Analogicznie ma się rzecz ze światem zewnętrznym. Jego ostateczną podstawą jest właśnie brak podstawy. W zrozumieniu tego paradoksu buddyjskiej ontologii może pomóc zestawienie jej z ontologią hinduizmu, w opozycji do której Budda wyznaczał swoją ścieżkę. Przy wszystkich różnicach między ontologią zachodnią a indyjską istnieje w nich jedna wspólna cecha: przekonanie o tym, że za zmiennością zjawisk musi się kryć coś stałego. W ontologii Upaniszad tą podstawą jest Brahman, odwieczna „ducha świata”, względem którego byty widzialne przypominają fale, pojawiające się i znikające na bezkresnym oceanie. To właśnie Brahman jest ostateczną podstawą zmiennej rzeczywistości, a droga wyzwolenia to dla hinduisty odkrycie, że Atman jest Brahmanem – ludzkie „ja” jest tak naprawdę tożsame z odwieczną podstawą świata (Radhakrishnan, 1958, s. 186). Rewolucja, którą stanowi buddyjska wizja świata, polega natomiast na odjęciu z wizji hinduistycznej tej odwiecznej podstawy: istnieje w niej już tylko odwieczne i wieczne falowanie. Nie skrywa ono już

niczego poza pustką. Byty składające się na świat zjawisk nie są uwarunkowane przez żaden nieuwarunkowany Absolut, ale warunkują się wzajemnie. O tym mówi buddyjskie prawo współzależnego powstawania (s. *pratītyasamutpāda*, p. *paṭicca-samuppāda*), które, zdaniem Krzysztofa Jakubczaka (2007, s. 214), stanowi główne odkrycie Buddy, ważniejsze nawet niż cztery szlachetne prawdy.

W myśli indyjskiej klasycznym myśleniem jest to, które widzi obecność skutku już w przyczynie. Zmiana uwarunkowana przyczynowo to tak naprawdę przemiany jednego bytu. W modelu buddyjskim przeciwnie: skutek jest zawsze czymś nowym, jego istnienie uwarunkowane jest po prostu zespołem przyczyn, które tak samo jak on są uwarunkowane. W metafizyce zachodniej istnienie łańcucha przyczyn i skutków prowadzi do wniosku, że istnieje też Pierwsza Przyczyna, niebędąca skutkiem żadnej innej i podtrzymująca cały łańcuch. Na tym opiera się pierwszy z pięciu argumentów za istnieniem Boga sformułowanych przez św. Tomasa z Akwinu. W buddyjskiej wizji rzeczywistości zależności przyczynowo-skutkowe nie mają charakteru łańcucha, lecz sieci, która nie odsyła już nigdzie poza siebie. Relacyjność jest w niej konstytutywną cechą wszelkiego istnienia, wręcz jego strukturą. W takiej wizji nie potrzeba żadnego ontycznego kresu ani podłoża (*telosu* i *arche*). Skoro rzeczy są współzależne, nie są trwałe (s. *anitya*, p. *anicca*), a skoro są tym, czym są, na mocy zewnętrznych uwarunkowań, pozbawione są esencji, substancji, jaźni (s. *anātman*, p. *anattā*) (Jakubczak, 2007, s. 215–217).

Czy usunięcie z obrazu świata jakiegokolwiek trwałej podstawy oznacza, że buddyzm jest nihilizmem? Taki zarzut był często formułowany, począwszy od czasów powstania buddyzmu aż po współczesne apologetyczne krytyki ze strony chrześcijaństwa (Jakubczak, 2019, 31-34). Jak przekonują badacze tej religii, taka identyfikacja opiera się na nieporozumieniu wynikającym z przyłożenia zachodniego schematu myślenia do buddyjskiej ontologii. Jeśli istotą wszystkiego jest Pustość (s. *sūnyatā*, p. *suññatā*), jedyną prawdę stanowi prawda względna. Nie oznacza to jednak anihilacji bytu empirycznego (jako względnego), ale jego autonomię (Kania, 2007a, s. 251). Zachód i Wschód inaczej rozumieją bowiem samą ideę pustki. W myśli kształtującej się w świetle logicznych zasad niesprzeczności i wyłączonego środka oraz w świetle idei *creatio ex nihilo* pustka to absolutny brak, *Nihil*, ontologiczna próżnia. Tymczasem dla buddysty jest ona swego rodzaju pierwotnym niezróżnicowaniem, maksymalną potencjalnością bez aktualności, pełnią, która ujawnia się w momencie rozprzęgnięcia się bolesnego – i ostatecznie iluzorycznego – napięcia między podmiotem a przedmiotem. Ireneusz Kania (2007a, s. 258) sugeruje więc, że w buddyzmie bardziej niż o czyste *nihil* chodzi o *nihil-Pleroma*. Jest to zatem koncepcja nie tyle nihilistyczna co niedualistyczna (Fic, 2009, s. 105), oparta na nieakceptowalnym dla klasycznej myśli zachodniej zawieszeniu zasad: niesprzeczności i wyłączonego środka.

Jak nietrudno zauważyć, w obrazie świata opartym na prawie współzależnego powstawania nie ma miejsca nie tylko na nieosobowe *arche* bytu, ale także na osobowego Boga. Wprawdzie buddyści protestują, gdy nazywa się ich religię ateizmem, wskazując na wzmianki o bogach, których pełne są buddyjskie teksty i buddyjska pobożność, bogowie ci są jednak, tak jak człowiek, uwikłani w *samsarę*, a nawet wprost uznawani za niższych od samego Buddy (Kania, 2007b, s. 100). Należałoby więc mówić raczej o bożkach, a nie o Bogu w rozumieniu wielkich religii monoteistycznych. Bóg chrześcijan (a także wyznawców judaizmu i muzułmanów) nie jest jednym z bytów, lecz transcendentną podstawą bytu. Tymczasem dla buddyistów nie może być mowy o żadnej realnej transcendencji – pustka będąca podłożem świata zjawisk nie skrywa już żadnego „drugiego dna” (Jakubczak, 2007, s. 223).

Jednym z najbardziej wyrazistych dowodów na niechęć Buddy do uznania jakiegokolwiek boga-stwórcy świata jest sutra zawierająca przypowieść o wielkim Brahmie. Bóg-Stwórca hinduskiego panteonu przedstawiony jest w niej jako ten, który u początku nowego cyklu kosmicznego w swojej pysze ulega iluzji, że jest stwórcą świata:

Wówczas, o mnisi, istota odrodzona jako pierwsza myśli sobie tak: „Jestem Brahłą, wielkim Brahłą, Najwyższym, Potężnym, Wszechwidzącym, Władcą, Panem wszystkiego, Twórcą i Stwórcą, Naczelnikiem nad wszystkimi wyznaczającym każdemu jego miejsce, Starcem Dni, Ojcem wszystkiego, co jest i będzie. Wszystkie te inne istoty są moimi stworzeniami”. I wszystkie owe istoty same myślą w ten sposób: „To musi być Brahma (...); na pewno zostałyśmy stworzone przez niego” (Kania, 2007b, s. 98).

Brahma najpierw z nudów pragnie towarzystwa innych istot, a potem, kiedy się pojawiają, wpada w złudzenie, że koincydencja między jego pragnieniem a ich pojawieniem się to tak naprawdę związek przyczynowo-skutkowy. W rzeczywistości zarówno sam Brahma, jak i inne istoty odradzają się w nowym cyklu na mocy sił karmicznych, którym wszystko podlega, a które nie podlegają nikomu.

SENS ŻYCIA I ŚWIATA W BUDDYZMIE

Po nakreśleniu głównych założeń buddyjskiej wizji spełnionej egzystencji (ścieżka wyzwolenia) i świata (antymetafizyczna metafizyka) można wrócić do zagadnienia sensu. Jeśli odwołać się do poczynionego przez ks. Ruseckiego rozróżnienia na sens egzystencjalny i sens ontyczny, można powiedzieć, że tym pierwszym w buddyzmie jest oświecenie, wyzwolenie z iluzji. To temu celowi podporządko-

wane są wszystkie podejmowane przez buddystę działania, a jego pełną realizację stanowi osiągnięcie nirwany. Warto pamiętać, że nawet cnoty moralne, takie jak współczucie (*majtri*), nie mają w buddyzmie charakteru absolutnego, lecz są traktowane instrumentalnie: celem ich praktykowania jest usunięcie skałań (s. *klesa*, p. *kilesa*), stanowiących przeszkodę na drodze do oświecenia (De Lubac, 1995, s. 71; Jakubczak, 2007, s. 231).

U początku swojej drogi Budda poszukiwał rozwiązania problemu cierpienia. Tym rozwiązaniem okazało się właśnie wielkie rozwiązanie: zniwelowanie napięcia między „ja” a światem, które to napięcie przyjmuje postać pragnienia. Wyraźnie ujawnia się tutaj radykalna, choć nie zawsze zauważana różnica między buddyzmem a chrześcijaństwem. Mimo że obie tradycje duchowe można nazwać soteriologiami i w obu istotnym elementem drogi do zbawienia jest swoista „praca z pragnieniem”, przybiera ona skrajnie przeciwne formy. W klasycznej chrześcijańskiej teologii człowiek jest bytem rozpiętym między nicością a Pełnią Bytu, pragnącym tej Pełni i dążącym do niej. Pod jego najprostszymi pragnieniami kryje się pragnienie samego Boga, a sztuka chrześcijańskiego życia polega na wydobyciu tego pragnienia, oczyszczeniu go i pójściu za nim do końca (De Lubac, 2021, s. 483). Istotą buddyjskiej *dharma*y jest natomiast zniwelowanie napięć, odwrócenie się od pragnień. Można wręcz powiedzieć, że tam, gdzie chrześcijaństwo radzi prostować drogę i iść nią naprzód, buddyzm zaleca spokojne i metodyczne wycofywanie się z tego, co okazuje się ślepą uliczką. I w jednym, i w drugim systemie nadzieja jest natomiast podobna: że podejmując ten ruch, wyjdzie się wreszcie ze spętań i zniewoleń na wolną przestrzeń.

Czy można powiedzieć, że w buddyzmie sens egzystencjalny zakorzeniony jest w szerszym, obejmującym całą rzeczywistość sensie ontycznym? W myśleniu zachodnim, wyrosłym na gruncie chrześcijaństwa, takie zakorzenienie stanowi warunek prawdziwości sensu egzystencjalnego (Rusecki, 2012, s. 194). Ten ostatni nie jest tylko prowizoryczną konstrukcją, pianą na oceanie nicości, lecz małą składową „wielkiego sensu”, fundującą cały świat i historię. Chrześcijańska apologia wykorzystuje to powiązanie dwóch poziomów sensu i stara się kierować człowieka od pragnienia sensownego życia do pytania o „wielki sens”. Czy to samo pytanie pojawia się też na gruncie buddyjskiej wizji rzeczywistości? Wydaje się, że odpowiedź powinna być negatywna, a jej uzasadnienie zasadza się na nieobecności w tej wizji rozróżnienia na byt absolutny i byt relatywny. Odwrócenie się od poszukiwań Absolutu nie prowadzi buddysty do łagodnego agnostycyzmu, lecz do radykalnej redukcji (Jakubczak, 2007, s. 221). Skoro dla Buddy jedynie to, co doświadczone, może stać się podstawą rzetelnej wiedzy, to, czego nie sposób doświadczyć, zasługuje na odrzucenie jako czcze. Jeśli odwieczne filozoficzne aporie, takie jak stosunek bytu

absolutnego i bytu względnego czy też relacja bytu i stawania się można uznać za miejsca otwarcia, które filozofia – indyjska czy zachodnia – nieustannie starała się wypełnić poprzez refleksję, buddyzm jawi się jako ascetyczna ścieżka zmierzająca do zamknięcia tych „miejsc otwarcia”, uznanych za iluzję. Nie prezentuje się jako sposób na ich wypełnienie, ale raczej jako lekarstwo, które ma człowieka z nich wyleczyć. Chorobą, podobnie jak pytanie o absolutną podstawę świata, okazuje się też pytanie o jego ostateczny sens. Buddyjski sens ludzkiej egzystencji to podróż do granicy sensu i pójscie dalej – zobaczenie, że sens jest ostatecznie pusty.

Jak pisze Krzysztof Jakubczak (2007, s. 223), buddyzm ujawnia tu swoją paradoksalną naturę: „Z jednej strony bowiem poszukuje wyzwolenia z cierpienia skojarzonego ze światem przemijalności, z drugiej zaś przeczy możliwości odkrycia stanu stabilności, obszaru pełni bytu, w którym obszar przemijalności byłby jakoś ugruntowany”. Cytowany już Tim Crane (2019, s. 45) zauważa, że częścią religijnego doświadczenia świata jest specyficzna „kosmologia”, oparta na przekonaniu, że poza tym, co mierzalne i doświadczalne, istnieje „coś jeszcze”. To „coś jeszcze” to właśnie źródło transcendentnego sensu, w którym religie, z chrześcijaństwem na czele, starają się umocować zmienność ludzkiej egzystencji i w ten sposób dźwignąć ją z upadku. Tymczasem Budda, paradoksalnie, próbuje ją dźwignąć z upadku, pozostając w granicach tego, co immanentne, doświadczalne, skończone (Guardini, 2018, s. 364). Dlatego może mówić do swoich uczniów: „W tym na sążeń długim, lichym ciełe wyposażonym w postrzeżenia i myślenie zawarty jest świat i powstanie świata, i zniesienie świata, i droga wiodąca do zniesienia świata” (Kania, 2007b, s. 165).

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym studium podjęta została próba odpowiedzi na pytanie o buddyjską wizję sensu życia i świata. To przedsięwzięcie wymagało skonfrontowania ze sobą dwóch odmiennych światów intelektualno-duchowych: zachodniego, w którego łonie to pytanie się rodzi, oraz dalekowschodniego, do którego należy religia buddyjska. Mimo dystansu między tymi dwoma uniwersami próba ta została uznana za godną podjęcia – i to z dwóch powodów. Po pierwsze, używana w teologii fundamentalnej argumentacja „z sensu życia i świata” jest jedną z ważnych dróg prowadzących do uznania istnienia Boga. Skonfrontowanie jej z myślą buddyjską stanowi sprawdzanie jej uniwersalnego charakteru. Po drugie, trudności, które napotyka ona w spotkaniu ze światopoglądem buddyjskim, są do pewnego stopnia analogiczne do tych, które mogą się pojawić w spotkaniu ze współczesnym zachodnim ateizmem – najczęstszym przeciwnikiem, któremu teolog fundamentalny musi stawiać czoła.

W klasycznej argumentacji „z sensu życia i świata” (za jej przykład posłużyła tu myśl ks. prof. Mariana Ruseckiego) wychodzi się od doświadczeń uznawanych za sensowne, takich jak miłość czy rozwój osoby, po czym wskazuje się na przygodność i skończoność bytu człowieka. Te cechy ludzkiej egzystencji sprawiają, że jej sensowność potrzebuje zakorzenienia w jakimś nadrzędnym, wielkim sensie, nadanym z zewnątrz przygodnego i zmiennego świata. Gwarantem takiego sensu może być tylko Bóg, dlatego teologowie uznają obecne w człowieku pragnienie sensu za jeden z argumentów za Jego istnieniem. Takie rozumowanie związane jest jednak z typowym dla myśli zachodniej rozróżnieniem na byt absolutny i byt względny, które jest nieobecne w buddyjskiej wizji świata. Ta wizja świata jawi się jako oryginalna nie tylko względem zachodniej metafizyki, ale również wobec ontologii hinduizmu, na gruncie której wyrosła. Jej oryginalny charakter zasadza się między innymi na myśleniu o rzeczywistości wyłącznie w kategoriach bytu względnego. Miejsce Boga czy też absolutnej podstawy świata zajmuje w buddyzmie pustka. Rozpoznanie pustego charakteru zjawisk jest istotą duchowej drogi wyznawcy buddyzmu. Oświecenie, w którym człowiek dostępuje doświadczalnego poznania tej prawdy, stanowi cel dążenia, który usensownia cały podejmowany przez buddystę wysiłek. Samo wyzwolenie ze sztucznych problemów i niekoniecznych uwikłań jest wystarczająco atrakcyjnym celem, by życie rozumiane w granicach immanencji przeżywane było jako sensowne. Można więc mówić o sensie egzystencjalnym, immanentnym, życia ludzkiego. Tymczasem pytanie o sens transcendentny, jeśli w ogóle się w buddyzmie pojawia, to jako czczy problem, którego nie należy roztrząsać, lecz neutralizować poprzez pracę wewnętrzną. Jeśli metafizyczna tęsknota za „wielkim sensem” jest czymś na kształt rany, sprawiającej człowiekowi ciągły dyskomfort, chrześcijaństwo i buddyzm przyjmują wobec tej rany skrajnie przeciwne postawy: to pierwsze, widząc w niej znak boskiego pochodzenia i powołania człowieka, stara się ją wydobyć na jaw; buddyzm, przeciwnie, widzi w niej chorobę, z której człowiek powinien się wyleczyć. Przypomina w tym niektóre nurty współczesnego, zachodniego ateizmu, które starają się nadać sens i kształt życiu ludzkiego ducha bez odwołania (choćby negatywnego) do jakiegokolwiek transcendencji.

Bibliografia

- XIV Dalaj Lama Tenzin Gjatso (2007). *Sens życia z buddyjskiej perspektywy*. Kraków: A.
- Berger, P. L. (2007). *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*. Warszawa: PAX.
- Bloom, P. (2022). *Złoty środek. O przyjemnościach cierpienia i poszukiwaniu sensu*, Kraków: CCP.
- Bürkle, H. (2012). *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*. Poznań: Pallottinum.
- Crane, T. (2019). *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*. Warszawa: PIW.
- Fic, L. (2009). *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu*. Włocławek: WWD.
- Guardini, R. (2018). *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus: Osoba i życie*. Warszawa: Fronda.
- Jakubczak, K. (2007). Pozorne i rzeczywiste podstawy wspólnoty chrześcijańsko-buddyjskiej. W: K. J. Pawłowski (red.), *Benares a Jerozolima. Przemysłość chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu* (s. 205–238). Kraków: Tyniec.
- Jakubczak, K. (2019). *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kania, I. (2007a). Dharma a krzyż. Z dziejów teologicznego dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego. W: K. J. Pawłowski (red.), *Benares a Jerozolima. Przemysłość chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu* (s. 239–272). Kraków: Tyniec.
- Kania, I. (2007b). *Muttavali. Wypisy z ksiąg starobuddyjskich*. Warszawa: Aletheia.
- Lubac de, H. (1995). *Aspekty buddyzmu*. Kraków: Znak.
- Lubac de, H. (2021). *Surnaturel*. Paris: Cerf.
- Radhakrishnan, S. (1958). *Filozofia indyjska*, t. 1. Warszawa: PAX.
- Rusecki, M. (2012). Sens chrześcijaństwa a pluralizm religijny. Zarys problematyki. W: D. Bryl (red.), *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji* (s. 189–216), Poznań: UAM.
- Seweryniak, H. (2010). *Teologia fundamentalna*, t. 1. Warszawa: Więź.

THE CHRISTIAN ARGUMENT “FROM THE MEANING OF LIFE AND THE WORLD” CONFRONTED WITH THE BUDDHIST WORLDVIEW

SUMMARY

The starting point of the article is the „argument from meaning” used in fundamental theology. The authors referring to it argue that only religion can give meaning to human life and the world. A man who does not want to run away from ultimate questions is faced with an alternative: faith in God or nihilism. Among religions, however, there is one that rejects belief in God and in any transcendence, and yet claims to be a source of meaning in life for its adepts. This religion is Buddhism. In this study, an attempt was made to confront the theological argumentation “from the meaning of life and the world” with the Buddhist worldview. The aim of such a confrontation is to locate potential weak points of this type of argumentation, which can help refine it so that it is also convincing for people outside Western culture.

Article submitted: 02.11.2023; accepted: 10.12.2023.