

Anna Iwona Wójcik

## METODOLOGIA KRĘGÓW KULTUROWYCH WSCHODU I ZACHODU

Józef M. Bocheński w swej klasycznej już, jeśli chodzi o dwudziestowieczną problematykę metodologiczną, książce zatytułowanej *Współczesne metody myślenia* (wydana po raz pierwszy w 1954 roku i tylko do roku 1986 wznawiana dziewięćkrotnie) w następujący sposób uporządkował najbardziej ogólne i zarazem podstawowe zagadnienia metodologii:

Słowo to [metodologia] pochodzi z greckich słów *μετα* – *wzdłuż* i *οδός* – *droga*. Znaczy więc ono dosłownie tyle, co *λόγος*, a więc *mówienie o (poprawnym)-chodzeniu-wzdłuż-drogi*. Metoda jest sposobem, w jaki musimy postępować w pewnej dziedzinie, tzn. sposobem, w jaki musimy porządkować nasze działanie, a mianowicie przyporządkować je pewnemu celowi. Metodologia jest teorią metody.

Metodologię można sformułować dla każdej dziedziny: tak np. istnieją metodologie chemii, dydaktyki, ascetyki i jeszcze wiele innych. Można je podzielić na dwie klasy: te, które omawiają techniki działania *fizycznego*, i te, które techniki działania *duchowego*<sup>1</sup>.

Gdy badamy kręgi kulturowe odmienne od tego, w którym zanurzone jest nasze własne myślenie, powinniśmy zwrócić szczególną uwagę na sposób tworzenia się charakterystycznych dla danej cywilizacji (formacji myślowej) metodologii, czyli nauki o owych „poprawnych-sposobach-chodzenia-wzdłuż-drogi”, poprawnych dla interesującego nas obszaru kulturowego. Mamy bardzo bogatą literaturę dotyczącą metodologii różnych nauk, ponieważ ich uprawianie zmusiło nas do zastanawia-

---

<sup>1</sup> J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, Poznań 1992, s. 20–21.

nia się nad poprawnością i skutecznością metod myślenia, którymi posługują się na co dzień w swych badaniach chemicy, fizycy, matematycy, przedstawiciele nauk humanistycznych czy medycznych. Duża część dwudziestowiecznej filozofii nauki poświęcona była właśnie zagadnieniu metod rozumowania czy sposobów myślenia gwarantujących badaczom dotarcie do prawdy. Można powiedzieć, że w pewnym momencie zapanowało przekonanie, iż epistemologia, czyli nauka o poznaniu, wprost daje się sprowadzić do metodologii. Tacy wielcy dwudziestowieczni filozofowie jak Henri Poincaré (1854–1912), Karl Popper (1902–1994), Thomas Kuhn (1922–1996), Paul Karl Feyerabend (1924–1994), Jürgen Habermas (ur. 1929) w ciekawy sposób wyznaczyli nowe sposoby patrzenia na naukę i metody jej uprawiania.

Ubiegły wiek był również kolejnym – po renesansowych wyprawach odkrywających „nowe światy” i późniejszych oświeceniowych fascynacjach odmiennością kultur innych niż kręgu zachodniego – czasem rozwoju zainteresowania kulturami egzotycznymi i w związku z tym czasem rozwoju dotyczących ich badań, związanych z mijającą epoką kolonialną. Po okresie uprawiania studiów kulturoznawczych na przełomie XIX i XX wieku, bez większej świadomości metodologicznej, w ostatnich kilkudziesięciu latach mocno akcentowana jest konieczność ściślejszego przyjrzenia się metodom używanym w porównawczych badaniach kultur i ich poprawnego opracowania. Nie powstała jeszcze taka dziedzina badań (głównie jednak filozoficznych), która miałaby za przedmiot właśnie poprawne strategie odczytywania tego, w jakich kategoriach badane społeczeństwa na ogół widzą świat i w konsekwencji wybierają odpowiednie sposoby myślenia. Istnieją bardziej gruntowne próby przemyślenia takich kwestii, jak poprawność badań terenowych i tworzenia systematycznych obrazów badanych kultur z perspektywy antropologii kulturowej oraz językoznawstwa. Jeśli chodzi jednak o krytyczną świadomość metodologiczną dotyczącą badaczy i ich własnych, nieuświadomionych przekonań, które nie pozwalają im poprawnie odczytywać informacji przekazywanych przez ludzi innych kultur – informacji spisanych, ale również zamkniętych w formach kultury materialnej i artystycznej różnych od własnej kultury badacza – to tu dużo jest jeszcze do odkrycia.

Parafrazując Immanuela Kanta, myślimy nie tak, jak nam dyktuje rzeczywistość (co jest powszechnie przyjmowane za oczywistość), lecz przeciwnie, rzeczywistość „przepytujemy” tak, jak sędzia pyta podsądnego w sądzie. Przepytowany ma odpowiadać dokładnie na zadawane pytania, i tyle. To, czego nie ma w pytaniu, nie jest częścią rzeczywistości – na danym etapie rozwoju naszej kultury – nie jest częścią świata, naszego (a przecież kulturowo określone jest owo „naszego”) świata. Taka mogłaby być teza Kanta, gdyby się wypowiadał o kulturach i ich wpływie na formę metafizyki najczęściej wybieraną przez myślicieli danego kręgu kulturowego. Jak wiadomo, Kant szukał form bardziej podstawowych, które miały mieć znaczenie uniwersalne, niezależne od kultury – form wyznaczających ramy dla wszelkich specyficznie określonych kultur. Gdyby jednak przyrzeć się samym strategiom myślenia o mniejszym stopniu powszechności, to okazuje się, że między tymi, któ-

rzy należą do tego samego kręgu kulturowego, są pewne znaczące podobieństwa. Ale te podobieństwa, choć ważne, nie uniemożliwiają wewnątrzcywilizacyjnej dyskusji i przyjmowania oraz artykułowania wszelkich logicznie dopuszczalnych w danym kręgu stanowisk w sporach. Podobieństwa przejawiają się w tym, że myśliciele z danego kręgu kulturowego wciąż i wciąż dyskutują pewne rozwiązania i równocześnie nie podejmują innych w ogóle lub je pomijają. Dotyczy to zagadnień, które w odmiennym kręgu kulturowym podejmowane są najczęściej i uważane są za kluczowe. Problem nie jest językowy. Stanowiska w jednej kulturze będące w głównym nurcie podejmowanych rozważań – na przykład idee czy prawda w filozofii zachodniej – są nieomal całkowicie nieobecne w filozofii chińskiej, choć możliwe są do wyartykułowania w języku. Ale gdy nawet podobne stanowisko filozoficzne zostaje sformułowane, to nie odgrywa znaczącej roli, jest poza głównym nurtem dyskusji, jak ma to miejsce w przypadku tematyki podejmowanej przez przedstawicieli starożytnej szkoły logicznej (Mingjia) w filozofii chińskiej.

Aby móc znaleźć poprawną perspektywę badawczą, która pozwoli tę zastanawiającą obserwację zinterpretować, uważam, że nie tylko można, ale wręcz należy zacząć opracowywać metodologie poszczególnych kręgów kulturowych po to, by wydobyć na wierzch te oczywistości, które kierują naszym poznaniem w sposób, którego nie kontrolujemy, bo sobie go nie uświadamiamy. Nie znając branych za oczywiste obrazów świata, nie możemy się nimi krytycznie posłużyć, lecz jedynie bezwolnie się im poddajemy. Powinniśmy to uczynić również dlatego, że w ich ramach mamy do czynienia z odpowiednikami domen określanych dla nauk ścisłych. W tych domenach – podobnie jak to jest w przypadku nauki – mamy zbiory elementów, pośród których można wyodrębnić zbiór podstawowych kategorii, przy pomocy których poznaje się/opisuje/kształtuje rzeczywistość doświadczaną przez ludzi dorastających w danej kulturze. Najczęściej powszechnie przyjmowanymi kategoriami podstawowymi są: „świat”, „człowiek”, „przedmiot” i „relacje” między nimi, które w odmiennych kulturach są znacząco inaczej widziane. Ważne jest uświadomienie sobie, że wprawdzie wszyscy żyjemy na tej samej planecie nazywanej przez nas Ziemią, lecz nie wszyscy żyjemy w tych samych światach, ponieważ na rzeczywistość – na to, co dla nas jest rzeczywistością – składa się i to, co o niej myślimy. I nie chodzi tu tylko o to, że myślenie jest ściśle związane z działaniem, chodzi o bardziej zasadniczą prawidłowość. Wprawdzie wszyscy ludzie myśląc posiłkują się regułami logiki, ale stosują je do innych pierwotnych obrazów świata, tworząc tym samym właściwą dla danego kręgu kulturowego domenę, „dziedzinę rozważań”. Raz ustanowiona, staje się ona uniwersalnym „tłem”, źródłem znaczeń dla wszelkich przemyśleń i decyzji podejmowanych przez ludzi żyjących w danym kręgu.

Wszystkie wielkie cywilizacje Wschodu i Zachodu, gdzieś na początku kształtowania się ich form społecznych, politycznych i ich wzorów kultury, miały czas krystalizowania się ich własnych obrazów świata. Pierwszym „mitycznym” krokiem było rozpoznanie – mające formę wyboru z możliwych opcji, na ogół z powołaniem się na autorytet mędrców, ludzi świętych czy proroków – właściwych punk-

tów odniesienia, które od tego momentu stawały się charakterystyczne dla danego sposobu myślenia o rzeczywistości. Ów sposób myślenia nie tylko wyznaczał sposób bycia w świecie ludzi dzielących pierwotne wybory protoplastów, lecz również nadawał kierunek ich działaniu, tym samym tworząc samą rzeczywistość. Bowiem każda rzeczywistość, aby była „rzeczywistością”, musi być jakaś. Musi mieć określoną formę i treść. Stopień dookreślenia jest różny, ale w danej kulturze zawsze w miarę spójny. W ramach kręgów kulturowych – takich chociażby jak krąg kultury chrześcijańskiej, indyjskiej, konfucjańskiej czy buddyjskiej – ludzie od zawsze dyskutowali i nadal dyskutują, spierają się o owe dookreślenia formy i treści, lecz są takie części składające się na dane konkretne obrazy świata, które przyjmowane są nieomal przez wszystkich jako oczywistości. Te możemy określić mianem podstawowych, należących do „dziedziny rozważań”.

Na owe formy i treści z „dziedziny rozważań” można również popatrzeć jak na uniwersum sensów zastanych, takich jak język, formy kultury tworzące dominujący, czyli powszechnie wybierany w danym kręgu kulturowym, sposób tworzenia więzi społecznych, podstawowej struktury organizacji politycznej, hierarchii (w tym potrzeb ludzkich) i sposobów wartościowania zachowań i podzielanych z innym przekonani dotyczących tego, jaki jest świat w ogóle. Ludzie wychowujący się w danym kręgu kulturowym zakładają, że to, co się składa na kulturę, należy do bezdyskusyjnie przyjmowanego „tła”, na którym wszystkie spory i każde myślenie nabiera sensu. Hilary Putnam, zajmując się badaniami nad „schematami pojęciowymi” różnych systemów filozoficznych i naukowych, zwrócił uwagę na to, że traktowanie rzeczywistości tak, jak gdyby roztaczała się przed nami – pełna różnorodnych przedmiotów i zachodzących w niej faktycznych zdarzeń – zupełnie niezależnie od tego, w jakim języku nauczyliśmy się ją postrzegać, myśleć o niej, jest wielkim złudzeniem. Z gruntu fałszywe jest przekonanie, że takie słowa jak „fakt”, „przedmiot”, „istnieć” czy sam „rzeczywisty świat” mają znaczenie wyznaczone przez sam świat – jedynie, ale przez świat i używany przez nas język form kultury. W poświęconej temu zagadnieniu szeroko dyskutowanej książce *Representation and Reality* (1988) filozof na wielu przykładach unaocznia tezę, że nie ma słów, które mają swoje znaczenie jedynie z nazywania tego, co mamy przed naszymi oczami. Samo nazywanie ma bowiem konwencjonalny charakter i nie jest jedynie wynikiem poddawania się w języku temu, co niesie świat. W jakim stopniu jest to prawdą, prześledzimy na przykładzie domen wielkich kultur: chrześcijańskiej, indyjskiej, chińskiej i buddyjskiej. Będziemy zatem starali się zobaczyć, na ile domena czy dziedzina rozważań przyjmowana przez daną kulturę ma znaczenie pierwotnego źródła sensu słów. Jako takie właśnie źródło sensu musi mieć w miarę konkretną formę, którą uzyskuje dzięki temu pierwszemu krokowi uczynionemu przez mitycznych fundatorów danego kręgu kulturowego, czy inaczej mówiąc – danej, konkretnej cywilizacji. Równocześnie, idąc za krytyką koncepcji względności pojęciowej Putnana, przyjmujemy raczej stanowisko pluralizmu, wielości obrazów świata, które kreują różnorodność światów, w jakich żyjemy.

Na ogół u początków wielkich cywilizacji stoją księgi mądrościowe, traktowane z najwyższym szacunkiem i dlatego określane mianem „ksiąg świętych”. W przypadku Zachodu taką rolę pierwotnego źródła charakterystycznej formy myślenia świata czy o świecie spełniało odczytywanie kanonu klasycznych ksiąg pierwszych wielkich greckich filozofów, takich jak Platon i Arystoteles, ale i Biblii. Wschód miał hinduskie Wedy i wyrosłe z nich Upaniszady oraz chińską Księgę Przemian czy kanoniczny zbiór nauk Buddy. W nich myślenie Zachodu, Indii i Chin znajdowało pierwotne oparcie, pierwotną formę, która w języku logiki określana jest mianem „dziedziny rozważań”. Co zatem będziemy określać mianem dziedziny rozważań czy zamiennie domeną? Będzie to zbiór przekonań mniej lub bardziej ugruntowanych racjonalnie, zbiór obrazów, metafor i ceremonii religijnych oraz nakazów etycznych, które wyznaczają sens wszelkich pytań stawianych przez zwykłych ludzi, ale i przez myślicieli w danej cywilizacji. Na przykład dwa tak kluczowe pytania, jak pytanie o to, co istnieje, i co z tego, co istnieje, jest rzeczywiste, mają sens tylko w odniesieniu do danej dziedziny rozważań. Same z siebie, bez żadnego kontekstu nic nie znaczą, nieomal nie dają się wyartykułować. Dlaczego tak jest? Sprawdźmy to na konkretnych przykładach. Zadamy te same, najbardziej ogólne i zarazem podstawowe pytania najpierw o świat, a później o różnorodność tego, co w świecie istnieje. Zadamy te pytania w odniesieniu do czterech wielkich tradycji, kultur, cywilizacji. Zachód będzie reprezentować chrześcijaństwo z teologią Ojców Kościoła, Chiny filozofia Księgi Przemian, Indie kosmologia Upaniszad, a buddyzm nauki pierwszych kazań Buddy. Nasz wybór nie jest do końca arbitralny. Ma jasno określony klucz, bowiem dzięki takiemu zestawieniu będziemy mogli prześledzić te podstawy, które każdy badacz kręgów kulturowych powinien mieć zawsze w pamięci, gdy przygląda się „egzotyce” innej cywilizacji, gładko i bezrefleksyjnie prześlizgując się nad „swojskością” własnej, tej, w której się wychował i żyje. Powinien on wiedzieć, co traktuje jak oczywistość i nieświadomie zakłada tylko z powodu tego, iż sam wychował się i kształcił w kręgu kultury Zachodu. Powinien też znać oczywistości zakładane przez twórców form kultury w badanych przez niego kręgach, ponieważ to w odniesieniu do nich słowa i działania ludzi mają znaczenie.

W tym krótkim rozdziale, jaki przy okazji opracowania niniejszego tomu przypadł mi w udziale, chciałabym zilustrować problem metodologii kręgów kulturowych, którego bardziej wyczerpujące studium pozostawiam osobnej, opracowywanej właśnie przeze mnie książce. Na przykładzie kilku fundamentalnych zagadnień prześledzimy to, jak bardzo, myśląc o świecie i w świecie, różnimy się między sobą my, przedstawiciele wielkich tradycji kulturowych, i zarazem jak bardzo podobnie wybieramy metody myślenia, kierując się tą samą logiką. Aby zachować możliwość jednoczesnego spoglądania w tak odległe kulturowo i mentalnie teksty jak Wedy, Biblia, Księga Przemian, kazania Buddy oraz aby mieć w jakiś sposób uzasadnione przekonanie, że takie zadanie jest racjonalne, czyli wykonalne w ramach badań akademickich, musimy określić, co jest podstawą porównywania. Za każdym razem będziemy postępować według tego samego schematu. Pierwotne pytanie (problem

badawczy) będzie to samo, zadawane w odniesieniu do tak samo źródłowych tekstów, w których będziemy szukali odpowiedzi poprzez schemat: Co, logicznie rzecz biorąc, jest możliwe i która z tak wywiedzionych możliwości jest spójna z tekstem właściwej księgi mądrościowej? Nasze postępowanie badawcze będziemy kończyć przytoczeniem faktycznego wyboru, dokonanego w czasach mitycznych przez duchowych fundatorów danych kręgów kulturowych.

## KSIĘGI ŚWIĘTE I CEL ICH NAPISANIA

### CHRZEŚCIJAŃSTWO

W kręgu kultury chrześcijańskiej uznaje się, że Biblia została napisana przez proroków. Byli to ludzie wybrani przez Boga do spisania Mądrości Bożej tak, by mogła inspirować ludzi do dobrego życia, którego jednym z najważniejszych wyznaczników była wiara w Boga, w to, że wołą swą niczym nieograniczoną stworzył świat i wszystko w tym świecie, oraz zwrócenie się we wszystkim, co jest w życiu ważne, w Jego stronę. Dla tej wizji nie jest oczywiście ważne pytanie historyczne i spory o dokładną datę i przebieg tego historycznie określonego „wydarzenia”, jakim było spisanie Świętej Księgi przez proroków. Dlatego i my tę skomplikowaną i wciąż czekającą na ostateczne rozstrzygnięcia kwestię pozostawimy na boku. Ważne jest tutaj zwrócenie uwagi na to, że zapis Świętej Księgi został dokonany przez ludzi, którzy nie dlatego byli „mądrzy”, że ku mądrości dążyli i własnym swym wysiłkiem ją osiągnęli, lecz dlatego, że zostali „wybrani” przez Boga.

### INDIE

Marta Kudelska w następujący sposób przedstawia źródłowy dla kultury indyjskiej zbiór ksiąg świętych:

Fundamentem *śruti*, wedyjskiego Objawienia, jest zbiór 1028 hymnów Rigwedy, zebranych w dziesięć kręgów – *mandala*. Najmłodsza z nich, X mandala, to hymny o niezwykle istotnej treści dla całej późniejszej myśli indyjskiej. Hymny te w dużej mierze odnoszą się przede wszystkim do przedstawienia rozmaitych koncepcji kosmogonicznych i kosmologicznych. [...] Zazwyczaj wskazuje się na jakąś istotność czy jakiś pierwiastek, jakąś arche, z której wyłonił się świat doświadczalny. Przyjmowano w to miejsce wodę, ognisty żar (X 190), wiatr (X 168), niebyt (X 72), Złoty Zarodek – Hiranajagarbhę (X 212) czy boską mowę – Wać (X 125). Najśłynniejszymi hymnami kosmologicznymi są: *Hymny o Pracłowieku* – Puruszasukta (X 90) i *Hymny o zaistnieniu świata* – Nasadijasukta (X 129). *Hymn o Pracłowieku* przedstawia stworzenie świata z Puruszy – makroantroposa, złożenie samego siebie sobie w ofierze. W wyniku ofiary powstaje cały świat, z ukształtowanym już, a przez to boskim porządkiem<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej 'Ja' niż 'to'? Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009, s. 14.

To Wedy stają się najbardziej stałym punktem odniesienia, jakby czymś jednym, niezmiennym we wciąż przekształcającym się hinduizmie. I to nieistotne, że odwołanie się do Wed jest często wybiórcze, a czasem czysto deklaratywne. W Wedach, jak się utrzymuje, zapisane zostało wszystko, cały obraz świata, los poszczególnych jednostek, historia, struktura społeczna, wiara i tradycja. A niektóre z tekstów wedyjskich stały się wprost wykładnią Boga, który w nich tłumaczy, dlaczego świat tak wygląda i dlaczego *m u s i* tak wyglądać<sup>3</sup>.

Cel napisania Wed (wraz z objaśniającymi słowa Objawienia Upaniszadami) jest jasny, choć dwojaki. Z jednej strony zostały one spisane po to, by zagwarantować wieczne odtwarzanie się zaistniałego świata, który w swym istnieniu wymagał podtrzymującej go ofiary. Drobiazgowo spisana wiedza o rytuale ofiary miała pomóc w zachowywaniu ustnego przekazu. Z drugiej strony ludzie uwikłani w kołoprót wcieleń potrzebowali zainicjowania poznania wyzwającego. Potrzebowali obrazów, które pozwolą im zobaczyć uwarunkowania ludzkiego losu i skierują ich do nauczycieli, którzy będą zdolni „przeprowadzić ich na drugi brzeg”. Owi najbardziej czcigodni nauczyciele, nauczyciele czasów mitycznych, spisali Wedy. Spisali to, co poznali – świat, jego charakter, czyli naturę świata, i części tego świata, jakimi byli bogowie.

## CHINY

O pierwotnej dla kręgu kultury chińskiej Księdze Przemian pisałam niedawno w mojej książce w następujący sposób:

Chińscy filozofowie, zgodnie z wypracowanym w odległej starożytności poglądem, przypisują powstanie Księgi Przemian mitycznym czasom Fuxiego, pierwszego władcy, który miał podarować ludziom wynalazek tzw. ośmiu trygramów. Trygramy to układy dwóch rodzajów linii: ciągłej (—) i przerywanej (- -), które są ułożone jedna nad drugą na trzech pozycjach zwanych liniami. [trygramy obrazują stały proces przemiany świata] [...] Następnie na początku czasów dynastii Zhou (1027–221 p.n.e.) jej założyciel, król Wen, i jego syn, książę Wu, mieli ułożyć trygramy parami jeden nad drugim w system liczący 64 heksagramy, z których każdy został odpowiednio przez nich nazwany i opatrzony ogólnym wyjaśnieniem określanym przez nich mianem ‘obrazu’, a każda z sześciu linii składających się na heksagram została zaopatrzona w tak zwane ‘orzeczenie’. Dalsze wyjaśnienia i komentarze, zebrane w zbiór zatytułowany *Dziesięć skrzydeł*, pochodzić mają już ze szkoły konfucjańskiej. W części tradycja przypisuje je samemu Konfucjuszowi (551–479 p.n.e.), w części kolejnym pokoleniom jego uczniów<sup>4</sup>.

Zatem Księga Przemian została napisana przez mądrych ludzi najbardziej odległej mitycznej przeszłości, którzy chcieli przy pomocy tych zapisów stworzyć ludziom okazję do tego, by ponownie zaczęli ćwiczyć się w naturalnej ludzkiej

<sup>3</sup> Idem, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003, s. 15.

<sup>4</sup> A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010, s. 29–30.

umiejętności, jaką jest podejmowanie mądrych wyborów i kierowanie swoim życiem z pożytkiem dla siebie oraz dla innych, z którymi się wspólnie żyje. Ostatecznie mądrość była rozumiana jako umiejętność podtrzymywania powszechnej harmonii całego świata. Ci mityczni przodkowie chińskiego kręgu kulturowego nie byli prorokami, nie byli „wybrani” ani „natchnieni” przez zewnętrzne wobec nich samych źródło mądrości. Byli z tego świata i pisali z myślą o tym świecie i ludziach go zamieszkujących.

## BUDDYZM

O pochodzeniu świętych ksiąg buddyzmu Rupert Gethin napisał tak:

Budda nie pozostawił po sobie żadnych księzek ani traktatów. Co więcej, jest wysoce nieprawdopodobne, by jego bezpośredni uczniowie spisali jakiegokolwiek z jego nauk. Powiada się jednak, że Budda poświęcił około czterdziestu pięciu lat swego życia na udzielanie nauk i przed śmiercią był dosyć zadowolony z tego, że udało mu się je przekazać starannie, dokładnie tak, by przez długi czas były pomocne i przynosiły światu pożytek. [...] Buddyzmu nie można sprowadzać do zbioru teoretycznych pism i filozoficznego systemu myślenia, choć są one ważną częścią tradycji. Jego istotę, zgodnie z tym, jak on sam ją rozumie, stanowi *dharma*. Nie jest ona jednak wyłącznie buddyjską koncepcją, ale wspólnym elementem całej indyjskiej myśli filozoficznej, religijnej, społecznej i politycznej. [...] Pojęcie dharmy w myśli indyjskiej ma zarówno opisowy, jak i normatywny aspekt: *dharma* jest ostateczną naturą rzeczy i sposobem postępowania [...] według starożytnego i wiarygodnego poglądu, poznanie dharmy można uzyskać poprzez wzajemne oddziaływanie między trzema rodzajami zrozumienia (*prajñā*): pochodzącego ze słuchania (*śruta*), rozmyślań (*cintā*) i duchowej praktyki (*bhāvanā*). Celem buddyzmu jest urzeczywistnienie szczególnego sposobu przeżywania ‘świętego życia’ lub ‘życia duchowego’ [...]. Kulminacją tego procesu jest bezpośrednie uzyskanie wiedzy (*prajñā*) zdobytej przez Buddę pod drzewem przebudzenia. Zatem nauki Buddy często nazywane są we wczesnych tekstach systemami ‘ćwiczeń’ (*śikṣa*), a jego uczniowie nazywani są ‘ćwiczącymi’ (*śaikṣa*) lub ‘niepotrzebującymi dalszych ćwiczeń’ (*aśaikṣa*). [...] Taka wizja poznania Dharmy wyjaśnia częściowo, dlaczego słowo pisane początkowo nie było środkiem jej przekazu. [...] W udzielaniu swych nauk światu tradycja buddyjska opierałaby się więc na nieprzerwanej linii przekazu, czyli ciągu następujących po sobie nauczycieli i uczniów. Budda zadbał o to, by poinstruować swych uczniów, aby z kolei oni mogli instruować następnych. [Dharma jest określana na trzy sposoby]. Pierwsza charakterystyka odnosi się do całości teorii zawartej w buddyjskich pismach, druga do wprowadzania tych nauk w życie, a trzecia do bezpośredniego rozumienia będącego owocem praktyki<sup>5</sup>.

Święte księgi buddyzmu można zatem próbować interpretować jako takie, które zawierają naukę Buddy zapamiętaną przez uczniów i przekazywaną ustnie przez wiele wieków, nim ostatecznie została ona spisana. Mamy tu jednak do czynienia z pierwotną sytuacją odmienną od przedstawionych już przez nas sposobów rozu-

<sup>5</sup> R. Gethin, *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macios, A. Stępień, Kraków 2012, s. 33–35.



mienia tekstu księgi mądrościowej w kręgu kultury chrześcijańskiej, indyjskiej czy chińskiej. Wiarygodność samego tekstu nie opiera się tu ani na Bożym Autorytecie, jak w chrześcijaństwie, ani na wiedzy o naturze świata, przekazywanej przez tych, którzy ją poznali – jak w Indiach, lecz na mądrości tych, którzy tę wiedzę spisali. Można by powiedzieć, że pod tym względem autorytet buddyjskich sutr jest podobnie widziany, jak w Chinach w kontekście Księgi Przemian. Formalnie rzecz biorąc, i sutry buddyjskie, i Księga Przemian mają charakter czegoś na kształt zachęty do własnych ćwiczeń podejmowanych przez kolejne pokolenia ich oddanych czytelników. Budda uczył tego, co sam odkrył, a to odkrycie miało taki charakter, że niemożliwe było ujęcie tego w słowa, choć możliwe było, by i inni, którzy sami drogę tego „odkrycia” przejdą, zrealizowali je. Dlatego uczył swych uczniów: „to, co głosicie, [musi być] tym, co sami sobie uświadomiliście, co sami widzieliście, co sami poznaliście”<sup>6</sup>. Zatem fakt, że słowa Buddy znalazły swój zapis dopiero parę wieków po tym, jak historycznie rzecz biorąc zostały wypowiedziane, nie ma znaczenia. Przekaz nauki nie jest bowiem przekazem historycznego zdarzenia i słów wypowiedzianych w przeszłości, lecz żywym doświadczeniem ludzi, którzy ścieżkę nauki buddyjskiej podjęli. Jeśli ją jak historyczny Budda nie tylko podjęli, ale również jak i on – zrealizowali, to w nich ma ona jedyny możliwy i ważny „zapis”. Doświadczenie mistrzów i wielkich nauczycieli buddyjskich „utrwała tę naukę”. I jeśli oni również podejmują trud spisania tej nauki, to w ich doświadczeniu ma ona fundament wiarygodności.

Co do istotnych treści, sutry mają zatem ahistoryczną naturę. Pod tym względem sutry zresztą nie są wyjątkowe. W zasadzie wszystkie źródłowe księgi święte interesujących nas cywilizacji nie poddają się jednoznacznie historyzującemu badaniu. Ich materialne początki giną w mrokach dziejów, ale ich mityczne i filozoficzne przesłanie pozostaje poza kontrowersjami, jakie budzą owe historyczne niejasności. Jest to głęboka prawda także w przypadku Biblii i Wed wraz z filozoficznie interpretującymi je Upaniszadami i w przypadku Księgi Przemian, i kazań Buddy. Tradycyjny dla danego kręgu kulturowego sposób ich postrzegania, odnoszenia się do obrazów w nich zawartych, jest dla poszukiwania obrazu świata, który ukształtował podstawowe strategie myślenia, kluczowy. Nie musimy pytać o historię, szukając idei, które ukształtowały późniejszą historię danego sposobu bycia w świecie. Przejdźmy zatem do kolejnych ważnych obszarów badań tego, co składa się na poszczególne domeny interesujących nas kręgów kulturowych.

---

<sup>6</sup> M. Carrithers, *Budda*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 1999, s. 17–18.

## MĄDROŚĆ

Pierwotne intuicje dotyczące sposobu, w jaki w danej kulturze postrzega się mądrość, są właściwie bez wyjątku zawarte w opowieściach o tym, jak powstawały święte księgi, kto je spisywał i w jakim celu oraz kto był ich faktycznym autorem. Dla porządku przypomnimy je teraz pokrótce.

### CHRZEŚCIJAŃSTWO

U początków chrześcijaństwa mamy wizję, po pierwsze, proroków pod natchnieniem Bożym, spisujących Mądrość Bożą, po drugie, nauk Syna Bożego, spisanych przez tych, którzy ich słuchali. Istotne jest w tej wizji to, że mamy tu do czynienia z doskonałą Mądrością Bożą, która w zasadzie jako jedyna jest rzeczywiście godna miana „mądrości”. Wszystko inne – czyli to, co potrafią mądrzy ludzie – jest jedynie podobne do tego niedościgniętego wzoru. Wzór jest naprawdę niedoścignięty, ponieważ nikt i nic nie może się z Mądrością Bożą równać, a w szczególności nie może jej osiągnąć. Prawdziwa mądrość jest więc nie z tego świata i jest albo udzielana przez Boga jako dar (koncepcja iluminacji św. Augustyna), albo przybliżana człowiekowi, który w swym ziemskim bytowaniu odwraca się od świata i zwraca się ku Bogu, ku kontemplacji Boga. W ten sposób mądrość z jednej strony zyskuje niebywałe umocowanie swego istnienia, ale z drugiej strony – będąc tak ważną – staje się równocześnie jedynie pożądaną, a nie możliwą do spełnienia.

### INDIE

O powstaniu Wed tak pisze Sue Hamilton:

Sanskryckie słowo *veda* znaczy ‘wiedza’. Odnosi się ono do przekonania, że pradawni przodkowie kapłanów bramińskich żyjących w V wieku p.n.e., nazywani wieszczami, poznali, czy też ‘ujrzeli’, prawdę zawartą w Wedach. Wed nie uznaje się za prawdy wyjawione przez konkretnego nauczyciela, ale za bezosobową i wieczną prawdę kosmiczną, niebędącą dziełem człowieka. Wieszczowie więc pełnili jedynie rolę narzędzia, zachowując wiedzę dla potomności. Status ofiarnych tekstów wedyjskich jest pierwszorzędny. Zatem cokolwiek zalecają człowiekowi zawarte w tym zbiorze teksty, uznawane jest za ważne samo przez się; musi to zostać spełnione, ponieważ musi zostać spełnione – tak głosi odwieczna prawda. Znaczenie dokładności zapewniające skuteczność zostało tym samym wzmocnione przekonaniem, że poprawne spełnienie każdego aktu rytualnego jest częścią kosmicznej powinności.

Oprócz fizycznych czynności rytualnych opisy rytuałów zalecały także różnorodne słowa i dźwięki, ogólnie nazwane formułami, które należało wypowiadać na głos lub półgłosem, bądź wyśpiewywać podczas ofiary: jedne i drugie stanowiły skutki uczynków czy też owoce karmana. Językiem, w którym konstruowano formuły, był sanskryt, dlatego uznawano go raczej

za potężne sakralne narzędzie niż za środek komunikacji. Stąd też traktowano go jako dźwiękową reprezentację manifestującego się wszechświata<sup>7</sup>.

Mądrość jest tym, co „ujrzeli” mądrzy ludzie, którzy następnie po tym bezpośrednim akcie widzenia prawdziwej natury świata stali się tymi, którzy i mogą (bo mają taką naturę), i zarazem powinni (też dlatego, że mają taką naturę) napisać Wedy. Jako „mający taką naturę” potrafią używać świętego języka. Tym razem zatem mądrość jest tym, co jest z samej natury świata. Sami bogowie stanowią jeden z poziomów świata. Mądrość tych, którzy osiągnęli poznanie owej natury (czyli widzenie bezpośrednio, jak się rzeczy mają), jest wyróżniona, ponieważ porządek świata, któremu podlega wszystko – również bogowie – wymaga, by ludzie podtrzymywali go w rytuałach ofiarnych. Ci, którzy je potrafią skutecznie odprawić, są mądrymi ludźmi. Ich natura zgodna jest z naturą świata, powinni zatem uczyć innych. W innych słowach rzecz ujmując, mądrość to daršana, czyli bezpośredni ogląd prawdy metafizycznej. Zdolność osiągania takiego wglądu jest traktowana jako uniwersalna ludzka umiejętność. Dlatego mądrość się ćwiczy i można się w niej wyćwiczyć. Oddajmy jeszcze raz głos Sue Hamilton:

Wgląd, określane też niekiedy jako mądrość, nie ogranicza się w myśli indyjskiej do wiedzy intelektualnej. Chociaż racjonalna argumentacja i intelektualna dyskusja odgrywają bardzo ważną rolę w indyjskich szkołach filozoficznych – w niektórych nawet do tego stopnia, że niemal wykluczają inne czynniki – to jednak przyjmuje się także, iż poprzez różne ćwiczenia dyscyplinujące umysł człowiek może rozwinąć i zmienić swój wgląd poznawczy na tyle, aby jego zdolność percepcji wykraczała poza to, co jest w stanie poznać ‘normalnie’<sup>8</sup>.

## CHINY

Mądrzy ludzie mitycznej przeszłości stają się Nieśmiertelnymi przyszłości. Ale nacisk położony jest nie na religijne konotacje, lecz na naturalność mądrości. Nie jest ona ani obca światu, ani nie pochodzi z jakiejś rzeczywistości wyższej niż całość kosmiczna. Nie jest transcendentna, a raczej wprost przeciwnie, w najgłębszym sensie jest ze środka świata. Mądrość jest umiejętnością, w której można i należy się ćwiczyć. Mądry człowiek, stojąc pomiędzy Niebem i Ziemią, jest siłą współtworzącą strukturę świata. Tworzy kulturę, a wzorów szuka i na Niebie, i na Ziemi. Mądrość, jako naturalna ludzka umiejętność, dostępna jest wszystkim ludziom, wymaga jednak wysiłków. Mądry człowiek spełnia się najlepiej, gdy uczy innych, to znaczy pomaga innym w ćwiczeniu się w mądrości. Dlatego uznanie mądrości Konfucjusza zostanie sformułowane przez Chińczyków w tytule, który mu zostanie nadany – Nauczyciela Dziesięciu Tysięcy Pokoleń.

---

<sup>7</sup> S. Hamilton, *Filozofia indyjska. Wprowadzenie*, tłum. M. Szkółka, M. Jakubczak, Kraków 2010, s. 26.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 11.

## BUDDYZM

Budda uważał dharma, którą odkrył, za ‘głębką, trudną do zobaczenia, trudną do pojęcia, pokojową, wzniosłą, będącą poza sferą zwykłego rozumowania, subtelną, doświadczaną przez mądrych’<sup>9</sup>.

Budda pod pewnymi względami przedstawiany jest po prostu jako człowiek: *śramana* lub asceta Guatama, mędrzec z klanu Siakjów. Jednocześnie ukazuje się go jako kogoś *wyższego*: był *buddą* (*budda*), tym, który się przebudził, w szczególnym czasie i miejscu, ucieleśnieniem ‘doskonałości’, Tathagatą, tym który przychodzi i odchodzi zgodnie z ostateczną naturą rzeczy<sup>10</sup>.

Również w przypadku buddyzmu, jak widzimy, mądrość nie ma charakteru daru udzielanego człowiekowi przez boga. Jest osiągnięciem własnym człowieka, który podąża drogą wytyczoną przez Buddę, który przede wszystkim jest Nauczycielem – nauczycielem jedynym w swoim rodzaju, bo potrafiącym poprowadzić umiejętnie innych ku mądrości, ku nirwanie i „przebudzeniu”. Gethin zauważa, że:

Bez znajomości kulturowego kontekstu Indii łatwo jest zlekceważyć siłę tego wizerunku. [...] dla tradycji buddyjskiej Budda jest przede wszystkim wielkim Nauczycielem. Tylko jego odkrycie drogi prowadzącej do ustania cierpienia i jego nauki dotyczące tej drogi dają istotom możliwość wejścia na nią<sup>11</sup>.

Jako uwagę podsumowującą poczyńmy takie oto spostrzeżenie: właściwie żadna z przedstawionych tu charakterystyk mądrości nie obywa się bez wizji wielkich nauczycieli. W zależności od tego, czy ideałem jest mądrość ludzka, czy boska, pojawia się albo postać Zbawiciela, albo Nauczyciela. Zbawiciel, którym jest Chrystus, ma naturę boską i jest również Dobrym Pasterzem. Nauczyciel jest człowiekiem, jak mędrzy Chin, Indii i buddyzmu, który potrafi nauczyć, jak przemienić się samemu. W tym drugim przypadku zawsze mamy wizję nauki, która jest zachętą do wejścia na ścieżkę rozwijania tego, co człowiek z natury swej ma i w taki czy inny sposób może doprowadzić po długotrwałych staraniach/ćwiczeniach do osiągnięcia zrównania natury mądrego człowieka z naturą świata.

---

<sup>9</sup> R. Gethin, op. cit., s. 34.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 31.

## ŚWIAT

Pierwsze pytanie dotyczące kategorii „świat” jest następujące: Jaka jest przyjmowana w danym kręgu kulturowym charakterystyczna treść nazwy „świat”? Pytanie jest z jednej strony niezwykle ogólne, ale równocześnie na tyle szczegółowe, że daje się wyznaczyć pierwszy krok w „poprawnym-poruszeniu-się-po-drodze”. Z metodologicznego punktu widzenia powinniśmy szukać odpowiedzi w tekstach, do których odwoływali się czy na autorytet których powoływali się ci myśliciele, którzy wyznaczyli swoimi pracami główne kierunki, w jakich toczyła się intelektualna działalność ich następców. Odpowiedzi na nasze podstawowe pytanie szukać będziemy w księgach źródłowych. Ostatecznie zatem pytanie brzmi: Za pomocą jakich określeń twórcy wielkich ksiąg mądrościowych charakteryzowali świat? W pierwszej kolejności chodzi nam o takie określenie, które jest najważniejsze, bez którego nie byłoby w ogóle sensu mówić, że świat jest światem w danej domenie kulturowej.

### CHRZEŚCIJAŃSTWO

Dla teologii Ojców Kościoła (św. Augustyn, św. Tomasz) „świat” znaczy głównie „stworzony przez Boga”. „Świat został stworzony przez Boga” jest pierwszą prawdą tak oczywistą i fundamentalną w tradycji chrześcijańskiej, iż jest ona niepodważalna – jej się nie kontestuje, nie dyskutuje się o jej prawdziwości czy zasadności – i zarazem każde poznanie świata jest sensowne tylko w jej kontekście. Świat został stworzony przez Boga, ale nie z Niego, czyli natura tego, co stworzone, jest radykalnie inna od swego Stworzyciela. I ponieważ ani świat, ani człowiek z natury swej nie są Bogiem, zatem i z tej konieczności nigdy Bogiem stać się nie mogą. Transcendencja Boga jest tu zupełna. Jest oczywiście jeszcze drugie znaczenie, które jest źródłem sensu tego pierwszego. Jest to znaczenie kategorii „Bóg”. Bez Boga, Jego niczym nieograniczonej woli stworzenia świata i człowieka – świata z niczego, a człowieka na obraz i podobieństwo swoje – ani świat, ani człowiek by nie istnieli. On sam jednak nie dlatego jest Bogiem, że jest Stwórcą, ale dlatego, że jest – jest czystym, absolutnym istnieniem. Aby istniał i był Bogiem, nie musiał zatem stwarzać niczego. Ale chciał stworzyć i swoim boskim „Niech się stanie” powołał do istnienia.

### INDIE

Marta Kudelska o powstaniu świata opisanego w Wedach i Upaniszadach pisze tak:

Świat powstał w wyniku kosmogonicznego rytuału ofiarnego, gdzie Praczlówek [Purusza] składa samego siebie samemu sobie w ofierze. Poprzez ów akt samopoświęcenia ujawnia się rzeczywistość. W wyniku aktu wylaniania z siebie kolejnych istności większa część Puruszy

pozostaje nieprzejawiona, zatem ów poziom nieprzejawiony, transcendentny podtrzymuje i utrzymuje kolejno wyłaniające się poziomy. Świat, wyłaniający się z tak pojętego rytuału kosmogenicznego, będzie odwzorowaniem makroantroposa. Świat zatem jest tej samej natury co człowiek, nie ma istotnościowej, ontologicznej różnicy pomiędzy stworzeniem a stwórcy, gdyż nie ma absolutnego stwórcy, który by z jakichś niezależnych, odrębnych od siebie bytów, materiałów, idei tworzył różny od siebie świat<sup>12</sup>.

W tym obrazie stwarzania świata z człowieka mamy dwie ważne kwestie. Jedność człowieka i świata jest w zasadzie budowana na przekonaniu o ich pierwotnej tożsamości. Natura świata i człowieka jest ta sama. Drugą ważną rzeczą jest przekonanie, że owa podstawowa totalność świata ma z jednej strony swą formę jako to, co się przejawia/przejawia, a z drugiej strony ma będącą gwarantem ciągłości świata jego część nieprzejawioną. To, co się przejawia, jest nietrwałe. To, co jest nieprzejawione, wymaga dla siebie aktu ofiarnego. Pierwotny akt samoofiary zapoczątkował przejawiający się i nieprzejawiony ciąg działań (karman), przyczyn i skutków. W tych trzech obszarach budowany będzie obraz świata doświadczenia ludzkiego w kategoriach „przejawionego”, „nieprzejawionego” i „przyczyn/skutków”.

## CHINY

Wedle filozofii Księgi Przemian „świat” to Największa Jedność (Największa Całość, *Dai Yi*), czyli taka, poza którą niczego nie ma. Świat jest i jeden, i jest całością, i poza nim niczego nie ma. Nacisk położony jest na c a ł o ś ć. Podobnie, jak to miało miejsce w Indiach, nie ma tu mowy o transcendencji/immanencji, jest natomiast potężny obraz powrotu do źródeł świata. Nie ma rozważań dotyczących transcendencji, ale w Chinach sens tego braku jest zupełnie inny niż w Indiach. Podkreśla się nie to, że człowiek i świat mają tę samą naturę, ale że są w stosunku do siebie jak część i całość. Nie ma niczego sprzecznego w zobaczeniu tej kwestii na sposób indyjski, jako jedności natur i przejawiania się pewnej części nieprzejawionego. Taki idealistyczny pogląd pojawi się jednak w Chinach dopiero w czasach nowożytnych pod wpływem wcześniejszej recepcji pism buddyjskich. Wracając do kwestii powstania świata, nie znajdziemy w Księdze Przemian opisów tego początku, lecz opis świata jako wiecznie zmieniającej się całości. Podstawą tej zmienności jest to, iż ów świat jest światem przeciwieństw. Przeciwności stale, same z siebie, a nie za sprawą czegoś innego, przechodzą w to, co je dopełnia: światło w mrok, silne w słabe, otwieranie w zamykanie itd. W formule określającej świat jako całość, poza którą niczego nie ma, tkwi też ta opozycja – opozycja czegoś (świat) i niczego. Źródła świata nie są jednak w nicości, bo ona jest tutaj rozumiana jako względna, jedynie dopełniająca. Określoność świata ma swe korzenie, źródło w absolutnej nieokreśloności zwanej *dao*. Wszystko do *dao* jest odniesione,

<sup>12</sup> M. Kudelska, *Karman i dharma...*, op. cit., s. 27.

jednak ono samo nie jest w relacji do niczego. Jak się domyślamy, niewiele o tej nieokreśloności powiedzieć będzie można, a jeżeli już coś się mówi, to najczęściej w formach mowy paradoksalnej.

## BUDDYZM

Budda w jednym ze swoich kazań wypowiedział takie oto znamienne dla naszego pytania słowa: „Powiadam wam: to w tym ciele rozmiarów człowieka, z jego umysłem i postrzeżeniami, jest świat, powstanie świata, ustanie świata i droga prowadząca do ustania świata”<sup>13</sup>.

Jak widzimy, wprawdzie Budda mówi o świecie w języku Wed i Upaniszad, ale dokonuje swoistej rewolucji przeobrażającej ten język nie do poznania. Odbiera bowiem Wedom ich autorytet i kieruje go w stronę człowieka, który jako nauczyciel lub poszukujący nauczyciela uczeń ujawnia w swym działaniu świat i szuka – a jako nauczyciel już ją znalazł – drogi prowadzącej do „ustania świata”. Czy świat w tym momencie osiągnięcia celu przez ucznia przestaje istnieć? Nie, jedynie przestaje się przejawiać. Ale faktyczny sens tego „ustania” nie może stać się przedmiotem jakiegokolwiek dyskursu i poznania, choć to właśnie drogą poznania nauczyciel wiedzie ucznia. Pod słowem „realizacja” oświecenia kryje się idea radykalnego wyjścia poza świat działań – przyczyn i skutków. Oświecenie, nirwana, choć wymaga osobistego podążania drogą poznania, nie jest jednak jego skutkiem. W momencie, gdy nauki buddyjskie zbliżają się do nirwany, pojawia się mowa paradoksoś, ponieważ nie ma tu niczego, co dałoby się opisać. Nie da się też opisać poznania wyzwającego, można się w nim ćwiczyć. Dlatego nie da się stworzyć nauki buddyjskiej jako opisującej świat. Jak już pisaliśmy, wszelkie opisy nic nie są warte bez żywego nauczyciela, który prowadzi ucznia tam, gdzie sam już wcześniej doszedł. I niech nas nie zwiedzie „geograficzny” charakter ostatniego zdania. „Ustanie świata” i nirwana nie są jakimś innym „miejscem”.

...

Zauważmy, że zasadniczo nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć tego, który obraz świata wybrać jako lepiej pasujący do rzeczywistego świata i życia człowieka. Po pierwsze dlatego, że sam „rzeczywisty świat” i „życie człowieka” coś znaczą już wstępnie w momencie zadawania tego pytania, a po drugie dlatego, że taką wiedzę być może mają mędrcy, a my nimi nie jesteśmy, jesteśmy poszukiwaczami mądrości, badaczami kultury. I nie o to w tym przytoczeniu nam chodzi. Otóż każdy, poznając, badając, gromadząc wiedzę, najpierw robi to jako członek pewnego świata, którego forma w istotny sposób wyznaczana jest przez wielką księgę mądrościową stojącą u podstaw cywilizacji, do której myślowo należymy. Ani nazwa „świat”, ani

---

<sup>13</sup> M. Carrithers, op. cit., s. 17.

właściwie żadna inna nazwa nic nie znaczą same dla siebie i same z siebie. Jeśli chcemy zrozumieć, co mówią do nas inni, musimy znać im właściwe dziedziny rozważań, właściwe dla ich kręgów kulturowych domeny. Aby się o tym przekonać, prześledzimy jeszcze bardzo krótko i szkicowo to, jak słowa nabierają znaczeń w tym wciąż jeszcze niezwykle tajemniczym dwubiegunowym kontekście: konsekwencji myślowych (logicznie poprawne wyciąganie wniosków z pytań zadawanych w ramach pierwotnego rozstrzygnięcia, co to znaczy świat) i skuteczności/konsekwencji działań, podejmowanych z uwzględnieniem danego obrazu świata.

## RZECZY

Istnienie rzeczy, czy może bardziej ogólnie: istnienie przedmiotów w każdym z opisywanych przez nas kręgów kulturowych jest pojmowane inaczej, i to na tyle inaczej, że na przykładzie tego możemy zobaczyć, w jak odmiennych światach żyjemy. Zdawać by się mogło, że gdy ludzie mówią, że coś istnieje, to mogą mieć różne zdanie w kwestii tego, co istnieje, ale samego słowa „istnieć” używają w tym samym sensie. Tak jednak nie jest i pogłębione o filozoficzne spojrzenie oraz poprawnie, czyli w odpowiednim kontekście, prowadzone badania kultur pokazują tę wielość znaczeń w sposób spektakularny.

## CHRZEŚCIJAŃSTWO

Wszystko, co istnieje, jest określane mianem „stworzonego przez Boga”, czyli źródłem istnienia jest Boski akt stworzenia. Wszystko, co jest, jest w czasie i przestrzeni, które też są tworamami Bożymi – po prostu Bóg wszystko, co stworzył z niczego, stworzył jako będące w czasie i przestrzeni. Przed tym aktem nie było żadnego przedtem ani potem, ani u góry, ani na dole, ani na prawo, ani na lewo. Natomiast zadanie nazywania powierzył Bóg w Raju pierwszemu człowiekowi. Adam wypełnił to zadanie, nadając imiona temu, co już istniało. W tym obrazie świata pytanie o pierwotną, przedjęzykową rzeczywistość jest jak najbardziej zasadne i możliwe do postawienia oraz rozpatrywania. A więc najczystszy akt kreacji to stworzyć coś z niczego, a istnieć to mieć swój bytowy fundament w transcendentnej rzeczywistości Boga.

## INDIE

W indyjskim obrazie świata, przy całej jego ogromnej pierwotnej różnorodności, istniejący przedmiot to przede wszystkim przedmiot w zwykłym świecie przejawionym, czyli to, co powstaje w relacji podmiot – przedmiot. W stosunku do tego pozostaje rzeczywistość nieprzejawiona, ściśle związana ze światem przejawionym.



W tym pierwszym znaczeniu nie ma przedmiotu w ogóle, który nie byłby przedmiotem jakiejś świadomości, jaźni, która się ustanawia właśnie w akcie podmiotowo-przedmiotowej percepcji, poznania, wiedzy. Sposób istnienia, „gdy się nie przejawia” (i nie można tego powiedzieć gramatycznie poprawnie, gdyż trzeba by było powiedzieć, że „coś” się nie przejawia, a każde coś, jak już wiemy, jest czymś tylko dla jakiegoś podmiotu, a tu ta akurat relacja nie realizuje się), daje się zawrzeć jedynie w słowach „wieczny i odwieczny”.

W jeszcze innym oglądzie, ściśle z tym pierwszym związanym, rzeczywistość to strumień dharm (elementów rzeczywistości) tworzący przedmioty pięciu zmysłów i umysłu, mających nietrwałe istnienie „wirów świadomości” w ciągu przyczyn i skutków przejawiających się jako takie właśnie. Jak widzimy, i w tym obrazie świata daje się pomyśleć rzeczywistość przedjęzykową – jakżeż jednak odmienny od tego chrześcijańskiego sens musimy jej istnieniu przypisać. Jeszcze inaczej będzie z sensem słowa „istnieć” w Chinach.

## CHINY

To wszystko, co jest, istnieje za sprawą naturalnej ludzkiej zdolności do tworzenia kultury. Na kwestę różnorodności tego, co składa się na świat naszego codziennego życia, patrzy się – zgodnie z Księgą Przemian – jako na różnorodność zrodzoną z wyróżniania przez ludzi czegoś jako tego właśnie. Nazywanie powołuje więc do istnienia. Nazywanie nie jest rozumiane w jakiś abstrakcyjny sposób, jako absolutne i pozaczasowe (jak boskie Słowo: „Niech się stanie” w chrześcijaństwie). Wprost przeciwnie, tak jak sam świat jest w procesie transformacji i zmiany, tak i pewne rozróżnienia pojawiają się w konkretnym, rzecz można, historycznym czasie (choć nieraz tak odległym, że mającym charakter czasu mitycznego). Niektóre rozróżnienia (czyli rzeczy) są trwałe. Szczególną trwałością charakteryzują się te dokonane przez mędrców, wielkich ludzi przeszłości. Inne rozróżnienia (rzeczy) są mniej trwałe i z czasem albo ewoluują, albo wręcz zanikają, zużywają się i nie służą już ludziom w ich codziennym lub odświętnym życiu.

Akt rozróżniania ma formę nazywania i znaczenie cywilizacyjne. Kryje się za tym przekonanie, że na przykład nazwa „rodzina” wyróżnia pewną formę życia we wspólnocie i nie ma sensu mówić, że istniała jakakolwiek rodzina jako „rodzina” przed momentem dokonania przez kogoś takiego wyróżnienia. Poza światem przedmiotów, czyli poza rzeczywistością zwykłego ludzkiego życia, jest nieokreślone „tło”, o którym jednak nic nie możemy powiedzieć (a w szczególności ani że istnieje, ani że nie istnieje, ani że jest jakieś, ani że nie jest lub i jest i nie jest zarazem), ponieważ wszelkie określenia, jakie chcielibyśmy tu przypisać, natychmiast dookreślając, czyli nazywając, wprowadzają to jako przedmiot w świat „rzeczy i spraw” – jak nazywają rzecz myśliciele chińscy. Wtedy – nazwane – *dao* staje się rzeczą, można o nim mówić „to”, ale nie jest to już wtedy to *dao*, o które nam chodzi.

W tym obrazie świata „istnieć” ma jak gdyby mniejszy ciężar metafizyczny, ponieważ jest tylko i wyłącznie rozpatrywane w kontekście tworzenia się form kultury – nie bez udziału człowieka jako jednej z Trzech Sił: Nieba, Ziemi i Człowieka pomiędzy nimi. W takim obrazie nie ma sensu mówić o jakiejś przedjęzykowej rzeczywistości. I choć w pełnym paradoksów dyskursie można kierować się ku temu co niezróżnicowane, nieokreślone, zwane umownie *dao*, to nie należy myśleć o tym jako o innej rzeczywistości czy innym transcendentnym miejscu i czasie, nawet jeśli miałyby ono być nie-miejscem, nie-czasem w poza-przestrzeni. Nie ma wizji transcendentnego istnienia absolutnego.

## BUDDYZM

Przedmiot może tu być uwarunkowaną, przejawioną rzeczywistością naszego codziennego doświadczenia wikłającego nas w wieczny kołowrót wcieleń, który jest wiecznie odnawiającym się cierpieniem. Istnieć to być przedmiotem nieprzebudzonej świadomości, jaźni, która w błędnym oglądzie „lgnie” (pragnie) do przedmiotów. Oba elementy – pragnienie i niewiedza – stwarzają świat rzeczy – świat nie-trwały, będący źródłem cierpienia.

Innymi słowy, wysnuta z Wed przez indyjskich filozofów koncepcja przedmiotów zmysłowych traktuje istnienie jako „przywiązanie” świadomości zmysłowych i umysłowych (warto zwrócić uwagę na liczbę mnogą, gdy mówimy o świadomości) do ich przedmiotów. Świat codziennego doświadczenia tych, którzy nie są „uczniami” ćwiczącymi się na drodze poznania wyzwalającego, to strumień dharm – przedmiotów zmysłowych będących obiektami żądz i niewiedzy, w których jest fundament złudy ich niezależnego od podmiotu istnienia. Jako takie istnienie zostaje przez Buddę określone jako choroba, z której przy pomocy nauczyciela można się jednakowoż wyleczyć. Wstępując na drogę wiodącą ku uleczeniu, buddysta staje się tym, który uczy się przekształcać przedmioty wiążące go z cierpieniem w medytacyjne środki zaradcze. I tak przedmiot zarówno może wiązać, jak i stawać się częścią drogi uwalniania się od cierpienia. Podobnie jak w Indiach, przedmiot w wielkim skrócie można zobaczyć jako złożony z dharm, czyli zjawisk psychicznych lub fizycznych (pięć zmysłów i rozum, a w dalszej kolejności umysł), a więc z gruntu niesamoistny. Jednak rewolucja, jaką Budda zapoczątkował w obrębie hinduizmu, polegała na tym, że autorytet nauk głoszonych przez buddyjskich nauczycieli miał swe źródło w ich doświadczeniu, czy raczej w ich drodze, na której udało im się zrealizować poznanie wyzwalające, a nie w powadze wedyjskiego przekazu.

## CZŁOWIEK

Przypomnijmy raz jeszcze i zobaczymy na przykładach, co to znaczy być człowiekiem, mądrym człowiekiem, oraz jakie są najważniejsze pytania warte tego, by je zadać – to wszystko ma sens w miarę dookreślony tylko w odniesieniu do owych najbardziej obszernych i zarazem najbardziej pierwotnych zbiorów przekonań, obrazów, metafor, które składają się na domenę danego kręgu kulturowego.

### CHRZEŚCIJAŃSTWO

Człowiek jest określany mianem „stworzenia Bożego”, które zostało wyróżnione spośród wszystkich innych stworzeń Bożych tym, że tylko ono zostało stworzone na obraz i podobieństwo Boga. W Biblii zapisane jest również to, że człowiek nie jest mieszkańcem świata (na świecie egzystuje jedynie czasowo), lecz dom swój ma w Bogu. Przy takim obrazie, logicznie rzecz biorąc, to, co najważniejsze dla człowieka, nie jest na ziemi, lecz w niebie. Tam jest źródło jego istnienia i wartości, które powinien rozpoznać i którymi powinien się kierować. Tylko w takim zwróceniu się całym sobą ku Bogu – sercem, umysłem i dobrymi działaniami – człowiek może się spełnić i osiągnąć szczęście wieczne. Jest to możliwe do zrealizowania, bo dzięki Bożej dobroci człowiek ma wolną wolę, w której, według św. Augustyna, jest najbardziej do Boga podobny. Zatem dla człowieka ponad tym, co wie, ważniejsze jest to, czego chce. Swymi chęciami – jeśli dobrze są skierowane, czyli na kontemplację Boga – może do Niego się zbliżyć najbardziej, nigdy jednak nie stając się Bogiem, ponieważ nie ma takiej natury, a jedynie jest do Niego podobny.

### INDIE

Ponieważ świat powstał z ofiary człowieka, kosmicznego Puruszy, natura świata i człowieka jest ta sama. Wiedza o tym (jakkolwiek w różny sposób będzie opisywana i rozumiana możliwość jej osiągnięcia/zrealizowania), że dusza świata – brahman – i dusza człowieka – atman – są jednym i tym samym, jest wiedzą wyzwalającą z wiecznego kręgu cierpienia. Zatem możliwość tej wiedzy wyznaczać będzie to, co jest najważniejsze dla człowieka. Istnienie będzie tu w sposób fundamentalny związane z poznaniem natury świata. Drogi do takiego wyzwalającego poznania będą wielorakie i różne tak bardzo, jak różni będą nauczyciele zakładający swoje szkoły filozoficzno-praktyczne. Zawsze jednak realizacja będzie zależała od własnych uczynków człowieka, od jego wytrwałości w ćwiczeniu się. Ponieważ świat przedmiotów jest korelatem jaźni, zatem i ona sama jest taka jak każdorazowy akt uchwycenia w poznawczym oglądzie. Nie ma rzeczywistości niezależnej od jaźni i jaźni niezależnej od przedmiotowego świata – strumienia dharm. To obraz uwi-

klania. Istnieć to w pewnym sensie być uwikłanym. Czy wyjście z tego kołowrotu polega na tym, by przestać istnieć? Tak nigdzie nie zostanie to sformułowane. Aby język miał możliwość niezałamania się w tym kluczowym momencie uwolnienia, mówi się o absolutnym, to jest niewikłanym istnieniu, które można samemu zrealizować, ale o którym wiele, że tak to określimy nieco kolokwialnie, „z góry”, zanim się zrealizuje, powiedzieć nie można.

## CHINY

Człowiek jest tu przede wszystkim rozpatrywany jako część świata – w konfucjaniźmie najpierw świata kultury (dlatego człowiek to *wenren*, czyli człowiek kształcony, cywilizowany), której jest wraz z Niebem i Ziemią współtwórcą. Na jego barkach spoczywa zadanie zharmonizowania twórczości własnej z twórczą mocą całości kosmicznej; ta umiejętność podtrzymuje świat w istnieniu. W daoizmie człowiek jest zaś widziany jako część przyrody, całości kosmicznej, w której potrafi wprost podążać za twórczą zmiennością tej całości, a w dalszej kolejności za nieokreślonością *dao*, nie przeszkadzając sobie w tym względnie żadnymi formami kultury. Domem człowieka jest ten świat całości, ponieważ poza nim niczego nie ma. Możliwe jest jednak i pożądane wejście w nieokreśloność *dao*, trudno jednak będzie wtedy powiedzieć, że „ktoś” w „czymś” przebywa. *Dao* nie jest inną rzeczywistością, nie jest w ogóle jakąkolwiek „rzeczywistością” i „innym miejscem”. Mędrcy z Księgi Przemian mówią o wielkiej radości, o wielkiej skuteczności tylko w odniesieniu do *dao*. Stąd człowiek, będąc w tym świecie codziennego życia, z jego środka podejmuje wędrówkę ku *dao*, choć zgodnie z logiką nie można powiedzieć, że „gdzieś” zmierza i „coś” chce osiągnąć.

## BUDDYZM

Człowiek to „czująca istota” uwikłana w wieczne odradzanie się, w sansarę, czyli kołowrót wcieleń, który fundamentalnie naznaczony jest cierpieniem. Dlatego, jak już powiedzieliśmy, Budda mówi o istnieniu jako o chorobie. Właśnie tego dotyczy zasadniczo jego nauka. Dharma, którą głosi w tak zwanych Czterech Szlachetnych Prawdach, mówi o istnieniu cierpienia, o jego przyczynach, o możliwości ustania tych przyczyn, a zatem i samego cierpienia, i o drodze do tego prowadzącej. Człowiek – czująca istota – jest w świecie, który jest korelatem jego stanów świadomościowych. W koncepcji pięciu agregatów chwytania (*skandh*) – cielesność (*rupa*), uczucia (*vedana*), percepcja zmysłowa (*samjñā*), woła lub dyspozycje (*samskara*) i świadomość (*vijñāna*) – ostatni wymieniony element z jednej strony zbiera wszystkie poprzednie przedmioty i tworzy różnorodność świata przedmiotowego (świata dharm), z drugiej – pięć agregatów chwytania tworzy jednostkę, czyli czującą istotę.

Aby wyjść poza świat cierpienia, trzeba zrealizować wyzwolenie – nie zrozumieć, lecz zrealizować, czyli przejść długi i trudny proces wewnętrznej przemiany, pozwalający na bezpośrednie „widzenie”, że to, co się mylnie brało za atmana, czyli ziemską osobowość, nie jest prawdziwą, trwałą duszą człowieka. Jest to buddyjska koncepcja anatmana, która – inaczej niż w koncepcjach indyjskich – pokazuje drogę negatywną, drogę rozpoznawania nietrwałości kolejnych „schronień” – stanów świadomościowych. To, co się bierze za atmana, nie jest nim, bo nie jest trwałe. Budda nic nie mówi o tym, czy atman – prawdziwa dusza człowieka – istnieje, uczy jedynie wglądu w nietrwałość tego, co się za atmana mylnie bierze. Dla porównania: pozytywna droga indyjskich filozofów klasycznych uczy, jak dokonać pozytywnego wglądu metafizycznego (*darśiana*) w wieczną i niezmienną tożsamość świata i człowieka – atmana i brahmana.

## UWAGI KOŃCOWE

Jak widzimy z tego krótkiego i bardzo szkicowego opracowania, to, co się składa na opis świata zawarty w obrazach pierwotnych dla danego kręgu kulturowego, nie tyle jest opisem rzeczywistości niezależnej od opisującego (i postrzegającego) ją człowieka, ile raczej wybranym przez mitycznych przodków czy fundatorów religii, czy też tych, którzy religijną tradycję zapoczątkowywali, sposobem czynienia świata sensownym. Trudno byłoby o tych strategiach powiedzieć, że pasują do świata, lub oceniać je w kategoriach prawdy i fałszu. Przy tak ogólnych obrazach widzimy, że sama możliwość zadawania pytań o prawdę czy adekwatność obrazu/opisu do tego, co obrazuje/opisuje, jest wyznaczana przez same pierwotne obrazy świata jako domeny właściwe dla danych kręgów kulturowych. Słowa takie jak „świat”, „istnienie”, „przedmiot”, „człowiek” w gruncie rzeczy nic nie znaczą same z siebie, lecz mają swe sensy określone przez owe pierwotne wybory dotyczące tego najbardziej źródłowego obrazu zawartego w świętych księgach. Nie ma rzeczywistości przed dziedzina, bo samo słowo „rzeczywistość” jest wieloznaczne w mocnym tego słowa znaczeniu.

Swego czasu Kuhn badał te sensy, które stoją u podstaw nauki, to znaczy danego, preferowanego w danym czasie i przez dominujące ośrodki akademickie sposobu jej uprawiania. Nazwał je paradygmatami. Wyznaczają one znaczenie używanych terminów w danej domenie naukowej. Kuhn widział je jako pierwotne założenia danej nauki, z których i wobec których projektuje się badania i je interpretuje. Domeny, o których my mówiliśmy, mają charakter jeszcze bardziej podstawowy, powszechny, czyli powszechnie zakładany jako oczywistość, stanowiący treść przekonania: „Po prostu taki jest świat”. Domeny właściwe dla nauki – ich paradygmaty – i domeny właściwe dla kręgów kulturowych, w ramach których między innymi nauka jest uprawiana, powinny pozostawać w koherencyjnym związku, powinny być inteligibilne. I takie właśnie są. Dlatego tak nieodparcie władają naszymi poznawczymi i życiowymi wyborami.

**BIBLIOGRAFIA**

1. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań 1992.
2. R. Gethin, *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macios, A. Stępień, Kraków 2010.
3. S. Hamilton, *Filozofia indyjska. Wprowadzenie*, tłum. M. Szkółka, M. Jakubczak, Kraków 2010.
4. M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej 'Ja' niż 'to'?* *Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009.
5. M. Kudelska, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003.
6. A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.